Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi

Editör: **Lütfi Sunar**

YURTDIŞI TÜRKLER
VE AKRABA TOPLULUKLAR BAŞKANLIĞI

Düşünce Tarihi Serisi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 6 : Kuzey Afrika Düşüncesi
Editör : Lütfi Sunar
Yayın No : 19-2
ISBN : 978-975-17-5086-0

1. Basım, 2021

Tasarım : Seyfullah Bayram
Baskı ve Cilt : XXX Matbaası
XXX

© 2020, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları

Bu eserin bütün hakları Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Kütüphane Bilgi Kartı

Sunar, Lütfi. Ed.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce (Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi)

1. Basım: xii + 420 Sayfa

ISBN: 978-975-17-5086-0

1. Çağdaş Düşünce, 2. İslam Dünyası, 3. Kuzey Afrika

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi

Editör: **Lütfi Sunar**

YURTDIŞI TÜRKLER
VE AKRABA TOPLULUKLAR BAŞKANLIĞI

İçindekiler

Kültür ve Turizm Bakanı Takdimi vi

Takdim viii

Sunuş x

Kuzey Afrika'da (Mağrip'te) Devletin Oluşumu 1
Hatice Rümeysa Dursun

Müslümanların Tarihe Dâhil Olma İmkânı: Malik bin Nebi'nin Tarih Felsefesi ve İslam Medeniyeti Anlayışı 35
Mahmut Hakkı Akın

Rabat ve Tunus'ta Şatıbi Okumak 63
Ebrahim Moosa

Taha Abdurrahman: Estetiği Derinlikte Bulan Filozof 87
Muhammet Ateş

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Çağdaş Düşünceye Katkısı 129
Muhammed Coşkun

Muhammed Arkoun: Batı Felsefesi ile İslam Düşüncesi Arasında Bir Entelektüel 157
Fethi Ahmet Polat

Cezayir'de İslamî Hareket: Yükseliş ve Düşüş 195
M. Tahir Kılavuz

Raşid Gannuşi'nin Düşünce Dünyası ve Çağdaş İslam Düşüncesine Katkısı 227
Ahmet Gökçen

Demokratik Kuzey Afrikalı "Madunlar Konuşabilir mi?":
Demokrasi ve Demokratikleşme Hayalleri 263
Larbi Sadiki & Layla Saleh

Kuzey Afrika'da Selefilik1: Din ve Politika 295
Emrah Kekilli & Ibrahim Bachir Abdoulaye

Mağrip'te Tasavvuf ve Tarikatlar: Panoramik Bir Yaklaşım1 325
Jamila Tilout

Kuzey Afrika Düşüncesi Kronolojisi 367

Yazarlar Hakkında 411

Dizin 414

Kültür ve Turizm Bakanı Takdimi

Geniş bir coğrafyaya yayılmış olan İslam dini ve medeniyeti Doğu Avrupa'dan, Güney Doğu Asya'ya, Afrika içlerinden Orta Asya'ya kadar dünyanın farklı kıta ve bölgelerinde çeşitli Müslüman toplumların oluşmasına vesile olmuştur.

Modern çağlara gelindiğinde bu toplumlar kendilerini oluşturan geçmiş düşünce birikimlerinden kopmadan ve ona ek olarak yeni bilgi ve düşünce birikimleri oluşturmaya başlamıştır.

Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) tarafından daha önce basılan ve oldukça ilgi gören "Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce" adlı eser Türkiye, İran, Mısır ve Hint Alt Kıtası olmak üzere 4 ciltten oluşmuş ve çalışmanın her bölümünde geniş, derinlikli ve bütünlüklü bir çerçeve sunulmuştur.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce serisinin devamı niteliğindeki bu yeni çalışma ile de; Kuzey Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi, Balkanlarda Çağdaş Müslüman Düşüncesi, Güney Doğu Asya'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi ve Batı'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi başlıkları kapsamında araştırmalar yürütülmüştür. Araştırmalar neticesinde ortaya çıkan fikrî birikimin gelecekte oluşturulacak ilişkiler ve iş birlikleri için de bir zemin oluşturacağı değerlendirilmektedir.

21. yüzyılın ilk çeyreğini tamamlamak üzere olduğumuz bu günlerde, başta ulaşım ve telekomünikasyon olmak üzere gelişen teknolojik imkânlar ile ülkeler ya da bölgeler arasında artan ticari ilişkilere karşın dünyamızı saran sorunların çokluğu göz önüne alındığında

Mehmet Nuri Ersoy
Kültür ve Turizm Bakanı

toplumların birbirlerini anlamaya hâlâ ne kadar çok ihtiyaçları olduğu görülmektedir. Çalışmanın, bu anlamda, Müslüman toplumlardaki düşünce yapısının ve gelişiminin incelenip anlaşılması yönünde önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

YTB tarafından ülkemiz ile kardeş toplulukların ortak tarihî ve kültürel mirasını temsil eden fikrî, edebî, felsefi, ilmî ve kültürel birikimin korunması ve geliştirilmesi, aynı zamanda genç kuşaklara aktarılması amacıyla kardeş topluluklara yönelik uzun soluklu çalışmalar yürütülmektedir. Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce çalışması ile de ülkemiz ile benzer tarihî ve kültürel dönüşüm süreçleri yaşayan toplumların düşünsel birikiminin sistematik biçimde ele alınarak ilmî literatüre aktarılması gerçekleştirilmiştir.

Bu vesile ile gerek ülkemizin gerekse diğer Müslüman toplumların akademik ve düşünce hayatına önemli katkılar sağlayacağını düşündüğüm bu değerli projede emeği geçenlere şükranlarımı sunarım.

Takdim

Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı olarak dünyanın dört bir yanında akraba ve soydaş topluluklarımızla çok düzeyli bir teması ve birlikteliği kurmak üzere çalışmalar yapmaktayız. Bu çalışmalar aracılığıyla gerek yurtdışında yaşayan vatandaşlarımızla gerekse kardeş topluluklarla ilişkilerimizi güçlendirilmek, iktisadi, sosyal ve kültürel olarak daha yakın ilişkiler tesis etmekteyiz. Türkiye Bursları ile dünyanın dört bir yanından nitelikli insanları seçip ülkemizde nitelikli bir eğitim almalarını ve sonrasında ülkemizin gönüllü elçileri olmalarını temin ediyoruz. Ayrıca yürüttüğümüz araştırmalar ve yayımladığımız araştırmalar ile ortak meseleleri derinleştirmeye ve bakış açılarını birbirine yaklaştırmaya çabalıyoruz. YTB olarak Türkiye'nin dünyaya açılan kalbi ve fikri olma noktasında 11 yılda büyük mesafeler kat ettik.

Bu anlamda üç yıl önce başlattığımız Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce projesi kapsamında ilişkide olduğumuz toplumların ve toplulukların fikri gelişimlerini ve entelektüel gündemlerini takip etmeyi, bu gündemlerden beslenerek katkılar yapmayı amaçladık. Geçtiğimiz yıl bu seriden çıkan ilk dört eserde Türkiye, Mısır, İran ve Hin Alt Kıtasında çağdaş dönemde gelişen düşünceleri ele aldık. Bu eserler entelektüel ve ilmi kamuoyunda büyük beğeni aldı ve faydalarını hızlı bir biçimde gösterdi. Ayrıca bu eserlerden seçilen 33 yazının yer aldığı *The Routledge International Handbook of Contemporary Muslim Socio-Political Thought* isimli bir eser dünyanın önde gelen yayıncılarından birisi tarafından yakın bir zamanda yayımlandı. Böylece ortaya çıkan birikimin ülkemizi aşan bir biçimde küresel ölçekte bir yayılım göstermesini sağlamış olduk. Bu eserlerin gördüğü ilgi, tetiklediği tartışmalar ve beslediği yeni araştırmalar konuya olan ihtiyacı çok açık bir biçimde bize yeniden gösterdi. Bu eserlerin bizi kurumsal vizyonumuza yaklaştırmasının sevinci yaşayarak seriyi genişletme kararı aldık.

Abdullah Eren
YTB Başkanı

Bu karar doğrultusunda yakın ilişkilerimizin ve iş birliklerimizin olduğu Batı Balkan coğrafyası ve Kuzey Afrika başta olmak üzere Güney Doğu Asya ve Batı'daki fikri gelişme ve eğilimleri ele alan ikinci bir dört ciltlik eseri neşrettik. Bu eserlerde tarihsel konulardan ziyade bugün toplumsal, siyasal ve entelektüel gündemi şekillendiren mesele, isim, akım ve tartışmalara eğilen yazılara yer verildi. Zira güncel olanı takip etmek ve gerekli aksiyonları almak bizim için büyük önem arz etmektedir. Elinizdeki dört ciltlik eser yakın ilişkilerimizin olduğu coğrafyalardaki fikri, ilmi ve akademik gündemi takip etmek için eşsiz bir fırsat sunuyor.

YTB olarak gönül coğrafyamızla ilişkilerimizi zenginleştirmek üzere çok kapsamlı çalışmalar yapmaktayız. Bu bağlamda yürüttüğümüz pek çok çalışma arasında coğrafyalar arasında kopmaz fikri ve duygusal bağlar tesis etmeyi ayrıca önemsiyoruz. Bu bağlamda dost, akraba ve kardeş toplulukların oluşturduğu birikimin birbirlerine aktarılmasının gerekliliği ortadadır. Bakış açılarının ve düşüncelerin birbirine yaklaşması ve ortak gündemlerin oluşması Türkiye'nin ortaya koyduğu küresel barış ve işbirliği için önemli bir katkı oluşturacaktır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında uzunca bir süredir destek ve katkılarını esirgemeyen başta Prof. Dr. Lütfi Sunar olmak üzere çalışmaya katkı yapan 17 farklı ülkeden 48 yazarımıza çok teşekkür ederim.

Bu eserlerin Türkiye'nin oluşturmaya çalıştığı ortak vizyona katkı sağlaması dileğiyle.

Sunuş

Çağdaş dönemde Müslüman dünyada canlı bir düşünce dünyası mevcuttur. Bu dönemde Müslüman toplumlar yeni meselelerle ve sorunlarla karşılaşmış ve yeni çözümler geliştirmeye çabalamıştır. Bu dönemde oluşturulan düşüncelerin önemli ölçüde Batılı modernite ile karşılaşmalar çerçevesinde gerçekleştiğini ve aynı zamanda geçmişte üretilen düşünce birikimi ile temas ve ilişki halinde oluştuğunu söylemek mümkündür. Gelenek, yenilenme, tarih fikri, gelecek tasavvuru, toplum ve bilim anlayışları, siyasal tahayyüller düşünce için geniş zemin meydana çıkarmıştır. Bu zeminin farklı bakış açılarından ortaya çıkan yorumlarını sistematik bir biçimde tahlil etmek ve bu birikimden faydalanmak geleceğe yönelik bir bakışın ve çeşitli yolların oluşması için gereklidir.

Genel olarak, Müslüman toplumlarda ve topluluklarda entelektüeller, ilim adamları, akademisyenler, siyasi ve dinli elitler çağdaş dönemde iki temel konu ile ilgilenmişlerdir: Bu iki temel konudan birincisi sömürgecilik ve siyasi bağımsızlık meselesidir. Müslüman ülkeler 19. yüzyılın başlarından itibaren sömürge altına girmeye başlamış ve önemli bir kısmı bağımsızlıklarını 20. yüzyılın ikinci yarısında ancak kazanmışlardır. Müslüman toplumların siyasi, iktisadi ve idari yapısını alt üst eden ve büyük yıkımlara yol açan sömürgecilik aynı zamanda ilmi ve fikri olarak da çöküntülerin ve süreksizliklerin oluşmasına yol açmıştır. Çağdaş dönemin ikinci temel meselesi ise modern düşünce ile karşılaşma ve yüzleşme sorunudur. Sömürgeciliğin ve askeri kaybın ikliminde gerek içsel fikri bunalımlar gerekse harici meydan okumalar neticesinde Müslümanların tarihi, tabiatı ve hayatı anlayabilecek ve açıklayabilecek fikri çerçeveleri işlememeye başlamıştır. Bu anlamda fikri mirasın sürdürülmesinde sorun olduğu gibi çağdaş düşüncenin anlaşılmasında da sorunlar meydana gelmiştir.

Lütfi Sunar
Proje Koordinatörü

Sıkılıkla Müslüman toplumların modernleşme döneminde mukallit bir düşünce yaşamına sahip oldukları iddia edilir. Gerçekten de modernite her bakımdan tehdit edici ve dönüştürücü geniş çaplı bir meydan okumadır. Bu meydan okuma karşısında bir varlık sergileyebilmek bütüncül bir bakışı gerektirir. Müslüman toplumların tarihte karşılaştıkları bütün meydan okumaları aşan bir tehdit düzeyine sahip olan bu karşılaşma ileri düzeyde bir yenilenmeyi gerektirmektedir. Dünya görüşünün, hayat anlayışının ve düşünce kalıplarının çok esaslı bir şekilde sarsıldığı bu meydan okumaya karşı Müslüman alimlerin ve entelektüellerin çok farklı düzeylerden çeşitli yanıtlar üretmiştir. Bu yenilenme çabasının azımsanmayacak bir birikim oluşturduğu görülmelidir.

Bugün ilmi, fikri ve teknik gelişmelerin son derece hızlandığı bir zaman diliminde Müslüman toplumların düşünce birikiminin anlaşılması bu toplumların hayatiyetlerini sürdürmeleri için çok ehemmiyetli bir hale gelmiştir. Zira kendi düşünce birikimini oluşturamamış, koruyamamış ve aktaramamış toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri çok güçtür. Bu sebeple Müslüman dünyada çağdaş düşünce birikiminin bir muhasebeye tabi tutulup incelenmesi tanımak, anlamak ve sürdürmek için önemlidir.

YTB tarafından yürütülen Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce Projesi kapsamında Müslüman toplumların güncel fikri çerçevesinin bir panoraması ortaya konması amaçlanmaktadır. Projenin ilk dört kitabı Türkiye, Mısır, İran ve Hint Alt Kıtası üzerine Mayıs 2020'de yayınlanmıştır. Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce serisinde hazırladığımız ilk dört cildin gördüğü ilgiden cesaret alarak neşrettiğimiz bu ikinci dört ciltte Kuzey Afrika, Güneydoğu Asya, Balkanlar ve Batı'da (Avrupa / ABD) Müslüman toplumların çağdaş düşüncesi

üzerine eserler yer almaktadır. Bu kitaplar ele alınan her bir bölgedeki çağdaş düşünceye panoramik bir bakış oluşturmaktadır. İleride farklı dillerde neşredilmesi planlanan bu eserlerin aynı zamanda çağdaş dönemdeki düşünceleri tanımak ve faydalanmak isteyenler için de bir başlangıç noktası oluşturması amaçlanmaktadır.

Elinizdeki eserlerde Türkiye'de üzerinde derli toplu bir çalışmanın yer almadığı dört bölgedeki düşünce yaşamını ele aldık. Bunlar arasında özellikle çok yakın ilişkilerimizin bulunduğu Balkanlar, Kuzey Afrika gibi bölgeler olduğu gibi Güney Doğu Asya gibi son zamanlarda daha fazla münasebetlerin geliştiği bir bölgeye de yer verdik. Bu anlamda ayrıca Batı'da gelişen Müslüman düşüncesinin de ele alınması gerekmekteydi. Zira son kırk yılda Batı dünyasında yerleşik hale gelen toplulukların çabaları, Batılı üniversitelerde çalışmalarını yürüten Müslüman akademisyenlerin ortaya koyduğu birikim, şarkiyatçı araştırma geleneklerinin oluşturduğu zemin ve özellikle mühtedi ilim insanlarının çabalarının da değerlendirilmesi gerekmekteydi. Bu anlamda Çağdaş Müslüman Düşüncesinin bütünlüklü bir çerçevesini çizmek için detayları ihmal etmeyen bir kapsayıcılık kurmaya çabaladık.

Elinizdeki eserler içeriği birbirine benzer ve denk olacak şekilde hazırlanmıştır. Ele alınan bölgelerin kendi özgün koşullarını ihmal etmeksizin her bir ciltte güncel düşünce dünyasına odaklanılmıştır. Ayrıca yazıların arasında bölgede yer alan önemli bir ismin biyografisi ve bir kurumun tanıtımı yer almaktadır. Bu ara yazılar ile kitaptaki perspektif tamamlanmaya çalışılmıştır.

Bu eserler dünyadaki güncel birikimi bir araya getirmesi bakımından da özgün bir tasarım içeriyor. Bu eserin ortaya çıkmasındaki en büyük davetimize cevap veren ve bu esere katkı veren hocalarımıza çok müteşekkirim. Bu eser YTB'nin desteği olmaksızın gerçekleşemezdi. Bu anlamda başından itibaren her türlü desteği esirgemeyen YTB Başkanı kıymetli sayın Abdullah Eren'e çok teşekkür ederim. Ayrıca YTB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanı Murat Kazancı ve uzman Zeki Çelik teşekkürden fazlasını hak ediyor. Eserin yayıma hazırlanmasında emeği geçen tüm ekip düşüncenin kolektif bir çabanın eseri olarak vücut bulabileceğini bir kez daha bize gösterdi.

Bu anlamda bu çalışmanın yeni ilgileri beslemesini ve fikri etkileşimlere zemin hazırlamasını temenni ediyorum.

Kuzey Afrika'da (Mağrip'te) Devletin Oluşumu

Hatice Rümeysa Dursun

Giriş

Tunus'ta başlayarak tüm Orta Doğu'yu etkileyen Arap Baharı olarak bilinen ayaklanmalar, devletin oluşumu, dönüşümü ve bekası gibi kavramların yeniden tartışılmasını beraberinde getirmiştir (Saouli, 2015; Hinnebusch, 2018). 2010 yılı sonunda başlayan Arap Baharı devletlerin oluşumu ve sürekliliği noktasında oldukça aydınlatıcı bir süreç ortaya koymuştur (Christie ve Masad, 2013, s. 4). Samuel Huntington 1970'ler ve 1980'lerde Latin Amerika, Afrika'nın bir kısmı, Asya ve Doğu Avrupa'da yaşanan siyasi dönüşümleri demokratikleşmenin üçüncü dalgası olarak nitelendirmiştir (Huntington, 1991). Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte 1990'larda başlayan ve tüm dünyada etkili olan demokratikleşme dalgasında Orta Doğu ve Kuzey Afrika (OKA) olarak bilinen bölge, bu demokratik toplumsal ve siyasal dönüşümleri yaşamamıştır. Belirli ailelerin ya da monarşik yapıların ve tek partiye dayalı diktatoryal yönetimlerin baskın olduğu OKA bölgesinde otoriterlik belirgin bir şekilde hakim görünmektedir (Christie ve Masad, 2013, s. 5).

Arap Baharı, OKA'da otoriter yapıların sarsıldığı bir süreci başlatmıştı. Bugün gelinen noktada, bu sürecin bölgedeki ülkelerde farklı sonuçlar doğurduğunu gözlemlemek mümkündür. Bu değerlendirmeler, bölgeye ilgi duyan araştırmacıları *devlet* kavramını yeniden düşünmeye itmektedir. Lisa Anderson, OKA bölgesi ile ilgili akademik çalışmalarda devleti teorik olarak inceleyen az sayıda çalışma bulunduğuna dikkat çekmektedir. Anderson, bunun yerine toplumsal sınıflar ya da toplumsal gruplarla ilişkili olarak OKA'da ulus devlet kavramının incelendiğine işaret etmektedir (Anderson, 1987, s. 1-2). Elbaki Hermassi, Mağrip'te devletin oluşumunu değerlendirirken siyasi bir yapı olarak kabul edilen Mağrip devletleri ve derin bir kriz yaşayan Mağrip rejimlerini birbirinden ayırmak gerektiğini vurgulamaktadır (Hermassi, 1985, s. 157). Bu çalışma, devlet ve devletin oluşumunu Kuzey Afrika bağlamında ele almaktadır. Böyle bir analizi yapabilmek için öncelikle devleti ve devletin oluşumunu tanımlamak gereklidir. Bu çalışmada devletin oluşumu bir süreç olarak değerlendirilmekte ve tarihsel-sosyolojik bir yaklaşım benimsenmektedir. Devleti kavramsal olarak inceleyen iki farklı tarihsel-sosyolojik yaklaşımdan bahsedilebilir. Temsilcileri arasında Michael Mann, Theda Skocpol ve Charles Tilly'nin yer aldığı uluslararası ilişkilerde birinci dalga olarak bilinen tarihsel sosyolojik çalışmalar, devletin farklı bir kurumsallaşma şekli olduğu için diğer toplumsal güçlerden otonom olduğunu savunmaktadır (Poggi, 2007, ss. 9-11). Skocpol devleti "yürütücü bir otoritenin kontrolündeki idari ve siyasi örgütlenme" olarak değerlendirir (Skocpol, 1979, s. 29). Skocpol'un yaklaşımında dikkat çeken nokta, devleti katı kurumsalcı bir perspektiften değerlendiriyor olmasıdır. Yeni-Weberci yaklaşımlar devleti somut bir olgu olarak ele aldıkları ve toplumsal alanın rolünü göz ardı ettikleri için eleştiriye tabi tutulmuştur (Halperin, 1998, ss. 328-331). Bununla birlikte, uluslararası ilişkilerde yeni-Weberci yaklaşımlar içinde "ikinci dalga" olarak bilinen bir yaklaşım gelişmiş ve devlet-toplum arasındaki etkileşimi vurgulamıştır (Migdal, 2001). Bu yaklaşıma göre, devlet sadece anarşik uluslararası sistemin yapısal koşullarına uyum sağlayan pasif bir aktör değildir ve toplumsal ilişkiler devletin şekillenmesinde önemli bir rol üstlenir (Hobson, 2000, s. 29).

Bu çalışmada Kuzey Afrika'da devletin oluşumu incelenirken yukarında geçen ikinci dalga olarak bilinen yeni-Weberci bir yaklaşım benimsenmekte, devlet-toplum arasında karşılıklı bir etkileşim olduğu ve bu etkileşimin devletin oluşumunu etkilediği savunulmaktadır. Çalışmada öncelikle devlet ve devletin oluşumu teorik olarak incelenecektir. Daha sonra, Kuzey Afrika'da devletin oluşumu değerlendirilecektir. Son olarak, Tunus, Fas ve Cezayir'de devletlerin oluşum süreçleri ayrı olarak ele alınacaktadır. Bu bağlamda, çalışma özellikle bu üç devletin bağımsızlığını elde etmesinden 1990'lara kadar geçen döneme odaklanmaktadır. Bu dönemde yaşanan gelişmelerin bağımsızlığın ardından her üç ülkede rejimin şekillenmesinde belirleyici bir rolü olduğu vurgulanmaktadır.

Kuzey Afrika'da Devlet ve Devletin Oluşumunu Kavramsallaştırmak

Devletin oluşumunu ve dönüşümünü inceleyen bu çalışmada *devlet*in tanımını yapmak önemli bir adımdır. Devleti tanımlamak ise teorik olarak kolay bir girişim değildir. Micheal Mann devleti "dağınık bir kavram" olarak nitelendirmektedir (Mann, 1984, s. 187). Weber'in yaklaşımı ile devleti değerlendirmek istenirse, *ideal devlet* tanımı yapılmış olur ve bu Kuzey Afrika bağlamında ne kadar anlamlı bunu tartışma imkânı bulunabilir. Max Weber'e göre devlet "belirli bir *toprak* üzerinde idari birimleri düzeni sağlamak için fiziksel şiddetin meşru kullanımı *tekelini* elinde tutan zorunlu siyasal örgütlerdir" (1978, s. 54). Weber'in tanımı gerçek devletleri değil, bir "ideal-tip" olarak görülebilir. Bu tanımın ortaya koyduğu güçlük, devletlerin neden zorunlu olduğu, fiziksel gücün meşru tekelinin ve devlet sınırlarının nasıl oluştuğu ya da bu siyasal örgütün nasıl oluştuğu şeklinde birçok soruya cevap verememesidir. Devletin kavramsallaştırılmasında bir diğer sorun ise devlet ve toplum arasında olduğu varsayılan ayrımdır. Migdal ve diğerleri tarafından yapılan çalışma devleti toplumda yer alan örgütlerden biri olarak tanımlamaktadır (Migdal ve diğ., 1994, s. 2). Özellikle Weber'in

tanımının gelişmekte olan ülkelere uyarlanmasının güç olduğunu gören Migdal yeni bir devlet tanımı önermektedir. Devlet şiddetin kullanımı ve tehdidiyle öne çıkan ve (1) belirli bir toprak parçasında yaşayan halkı temsil eden tutarlı ve kontrollü bir örgüt imajı, (2) farklı bölümlerin güncel uygulamaları tarafından şekillen iktidar alanıdır (Migdal, 2001, s. 15).

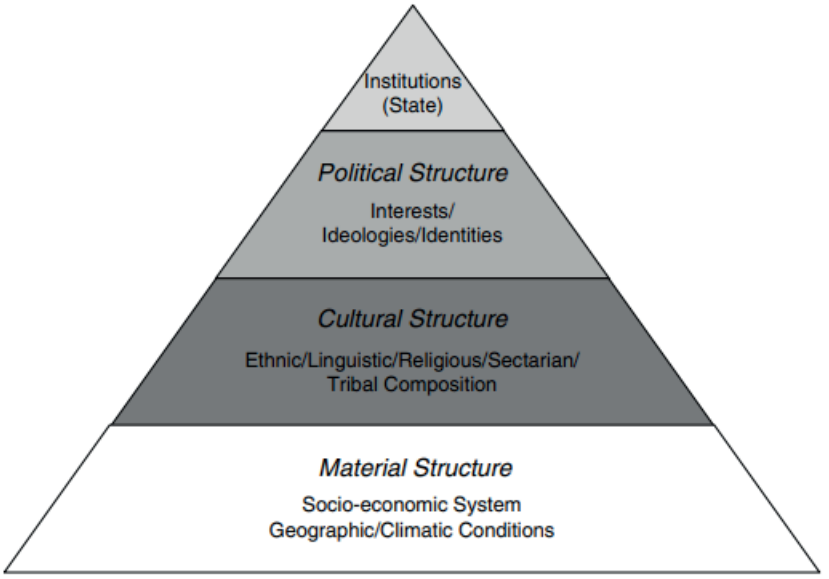
Migdal'in tanımında otonom, hâkim bir devlet imajı, bu devletin güncel uygulamalarından ayrı tutulmaktadır. Dolayısıyla devletin sembolik gücü ve bu gücün diğer devletler ve devletlerin halkı tarafından nasıl algılandığı önem taşımaktadır. Migdal'ın bu tanımı gelişmekte olan ülkelerin deneyimlerine ışık tutmakta ve devletin tekrar tekrar inşa olduğu ve dönüştüğünü vurgulamaktadır (Migdal, 2001, s. 22). Migdal'ın bu yaklaşımına paralel olarak Michael Mann devletin toplumsal yaşamın bir yansıması olduğunu ifade etmektedir (Mann, 1993, s. 23). Yine Migdal ve diğerleri, devlet gücünün bütüncül olmadığını, farklı bölümlerden oluştuğunu, devlet kavramını anlamak isteyenlerin bu çoğul yapıyı anlaması gerektiğini ifade etmektedir (Migdal ve diğ., 1994, s. 294). Migdal'ın tanımından yola çıkarak devleti bir süreç olarak kabul ettikten sonra üzerinde durulması gereken bir diğer nokta devletin oluşumudur. Weber, devletin oluşum süreci ile ilgili olarak "devlet, insanın insana hükmettiği ve meşru şiddetin araçları tarafından desteklenen bir ilişki" olarak tanımlanmaktadır (Weber, 1948, s. 78). Dolayısıyla devletin oluşum süreci bireyler arası iktidar ilişkilerinin kurumsallaşmış hâli olarak okunabilir.

Diğer taraftan, Osmanlı Devleti'nin yıkılması ile birlikte Orta Doğu'da güçlü, meşru, egemen olarak nitelendirilebilecek devletlerin ortaya çıktığını söylemek güçtür. Bunun yerine, devletlerin üzerinde kurulduğu ve yıkıldığı *sosyal alanlar* ortaya çıkmıştır. Yine bu coğrafyada *ulus devlet*lerin meşru yapılar olarak oluşmasından çok önce sınırları belirlenmiştir (Anderson, 2004). Bu devletlerin ayırt edici diğer iki özelliği ise uluslararası devletler sistemine geç dâhil olmaları ve oluşumlarının ilk aşamasında bulunmalarıdır (Saouli, 2006). Bu durum, Arap devletlerinin dış müdahalelere açık ve zayıf bir konuma sahip olmasına neden

olmaktadır. Orta Doğu'daki toplumlar ve rejimler aynı anda devletin pekişmesi, ulus inşası, ulusal bağımsızlık ve demokratikleşme gibi birçok hedefi gerçekleştirmek durumunda kalmıştır. Sami Zubaida, ulus devletlerin eski sömürgeler için bağımsızlık anında zorunlu bir model olduğuna dikkat çekmektedir (Zubaida, 1993, s. 121). Orta Doğu'da ulus devletin kurulması ve buna bağlı olarak gelişen milliyetçilik bu bölgenin uluslararası devletler sistemi tarafından şekillendirilmesi süreci olarak değerlendirilebilir. İktidara geldiklerinde belirli bir siyasi ve ulusal vizyona sahip olan Arap rejimlerin hedeflerine ulaşmak için rakiplerini zayıflatması gerekmektedir. Fakat iktidarda kalmak için rakipleri dışlaması ise bu rejimlerin meşruiyetine zarar vermektedir (Saouli, 2012, s. 50-61). Bu durumda otoriter yönetimi sürdüren rejimler muhalefeti bastırmayı tercih eder fakat bu baskı onların meşruiyetini tamamen yitirmesine neden olabilir (Saouli, 2012, ss. 52-67).

Avrupalı devletler tarafından çizilen siyasi sınırlar, Orta Doğu'da güçlü ulus devletlerin oluşması önündeki en temel engellerden biridir. Saouli'ye göre, Avrupalı devletlerin bölgeden çekilmesiyle birlikte ortaya çıkan yapılar *sosyal alanlardır.* Bu alanlar devletlerin oluştuğu, geliştiği ve çöktüğü bağlamlardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, devlet sabit bir kategori değil, bir oluşum sürecidir (Saouli, 2019, s. 42). Bir sosyal alan birçok üç farklı yapıyı içinde barındırmaktadır. Birincisi coğrafi yapı, sosyoekonomik sistemi içine alan materyal yapı; ikincisi etnik-dinî ve mezhepsel kimlikleri kapsayan kültürel yapı ve toplumsal güçlerin karşılaştığı, materyal ve kültürel yapının siyasal bir anlam kazandığı siyasal alandır (Saouli, 2012, s. 17-20).

Yukarıda sayılan yapılar, siyasal etkileşimlere zemin hazırlamaktadır. Devletin kurumları ise farklı siyasi aktörler arasındaki mücadeleler sonucunda ortaya çıkmaktadır (Saouli, 2019, s. 43). Bu kurumlar güçlü siyasi aktörlerin diğer aktörler karşısında konumunu belirli kurallar çerçevesinde istikrarlı hâle getirmesini sağlamaktadır (Filgstein, 2001, s. 108). Sosyal alanın şekillenmesinde etkili olan iki dinamikten bahsedilebilir. Bunlardan birincisi tarihsel süreç, ikincisi ise rejime muhalif güçlerin meydan okumasıdır. Tarihsel gelişmeler toplumsal olayların



Şekil 1. Bir sosyal alan olarak devlet (Saouli, 2012, s. 20)

ve devletin oluşumunun belirli bir zaman ve konumda gerçekleşmesini anlamlandırmaktadır (Pierson, 2004). Diğer taraftan, tarihsel süreç içerisinde önce gerçekleşen olayların sonra gerçekleşen olaylar zincirini etkilediği bilinmektedir. Yani belirli bir süreç başladığında bu sembolik bir anlam kazanmakta ve bunu tersine döndürmek oldukça zordur (Tilly, 2006). Tarihsel süreç ayrıca siyasi mücadelelerin anlaşılması açısından önemlidir. Zira toplumsal aktörler geçmişte yaşanan gelişmeler ışığında güncel siyasi, ekonomik kültürel, toplumsal kimliğini ve konumunu şekillendirmektedir (Davis, 2005, s. 4). Belirli bir sosyal alanın ortaya çıkması yani bir devletin oluşması kritik bir tarihsel sürece işaret etmektedir. Dolayısıyla bir ülke belirli bir yol haritası benimsedikten sonra bunu terk etmesi zordur. Esasen yapılan kurumsal düzenlemeler kalıcı etkiler doğurmaktadır (Margaret Levi, Nakleden Pierson, 2000, s. 252).

Devletlerin ilk oluşum aşamasında; güç, ideoloji ve ekonomi tartışma alanlarını oluşturmaktadır. Siyasi aktörler şu üç alan üzerinde kontrol

sağlayabildiğinde bir rejim ortaya çıkar: Güç, ideoloji ve ekonomi. Esasen bir rejim ortak bir ideolojik ve siyasi hedefe sahip bir koalisyonu ifade etmektedir ve bu koalisyon hedefine ulaşmak için rakip güçler üzerinde hâkimiyet sağlamaya çalışır. Belirli toplumsal güçler, iktidarın dağıtılması ve yeniden üretilmesi noktasında siyasi talepler geliştirebilirlerse ve bu taleplerin siyasal alanda etkili olmasını sağlarlarsa kendi iktidarlarını kurumsallaştırırlar. Fakat siyasal alanda sağlanan bu hâkimiyet kaçınılmaz olarak muhalefeti beraberinde getirir. Muhalif güçler toplumsal hareketler, siyasi liderler ya da siyasi partiler rejimin kontrolü altındaki alanlara meydan okumayı amaçlamaktadır. İslamcı hareketlerin 20. yüzyılda Orta Doğu'da mevcut rejimlerin ideolojik hâkimiyetine meydan okuması zaman zaman şiddetle sonuçlanmıştır. Farklı bir devlet, ulus ve toplum vizyonuna sahip olan bu muhalif güçler, alternatif rejimler olarak değerlendirilebilir (Saouli, 2019, ss. 44-45). Bir sonraki bölümde Kuzey Afrika'da devletin oluşumu burada benimsenen teorik argümanlar ışığında ele alınacaktır. Bu noktada özellikle devletin oluşumda etkili olan tarihsel süreç (Fransız sömürgeciliği), jeopolitik yapı (Akdeniz coğrafyası) ve kültürel yapı (İslam'ın rolü) üzerinde durulacaktır.

Tarih, Jeopolitik ve Kültür Bağlamında Kuzey Afrika'da Devlet

Tunus, Fas ve Cezayir'de devletin oluşumunu incelemeden evvel bu bölgenin genel bazı özelliklerine değinmek anlamlı olacaktır. Tarihsel süreç, jeopolitik faktörler ve kültürel yapının temeli olarak İslam'ın rolü bu bölgede devletin oluşunda dikkate alınması gereken üç temel özellik olarak sıralanabilir. Bu bağlamda, Mağrip siyasetini anlamlandırabilmek için tarihsel süreç oldukça önemlidir. Esasen, Mağrip devletlerinde bağımsızlığın elde edilmesiyle birlikte ortaya çıkan siyasal sistemler geçmişte yaşanan deneyimlerin, olayların ve güç ilişkilerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Öncelikle bölgenin coğrafi konumu dikkate alındığında Mağrip Afrika, Orta Doğu ve Avrupa'nın

etkisi altında gelişmiş bir bölgedir (Willis, 2014, s. 10). Sömürge deneyimlerinin bölgedeki devletlerin oluşumu ve gelişimi üzerinde belirleyici bir rol oynadığını vurgulamak gerekir. Tunus ve Fas açısından nispeten daha barışçıl bir şekilde elde edilen bağımsızlık, Cezayir'de askerî mücadele sonunda elde edildi. Bu deneyim, Cezayir'de devletin Tunus ve Fas ile kıyaslandığında farklı oluşumunu açıklayıcı niteliktedir. Benjamin Stora'ya göre: "Mağrip'in merkezinde bağımsızlığın elde edilmesinden sonra ağır basan iktidar mekanizmaları, Fransız sömürgeciliği sırasında yerleşen büyük milliyetçi yönelimlerin uzun ve karmaşık tarihleri boyunca etkisini sürdürmeye devam etmiştir" (Stora, 1994, s. 239).

Mağrip'te sömürge yönetimlerinin yapısındaki ve süresindeki farklılıklar dikkate alındığında Fas, Tunus ve Cezayir'de neden farklı kimliklerin ortaya çıktığını daha iyi anlayabiliriz. Sömürge yönetimi Fas'ta sadece 44 yıl (1912-1956); Tunus'ta 75 yıl (1881-1956); Cezayir'de ise 132 yıl (1830-1962) devam etmiştir. Sömürge yönetiminin süresindeki farklılıklara ek olarak, Tunus ve Fas'ta resmî olarak Fransız kontrolü *protektora* olarak tanımlanırken, Cezayir Fransa'nın üç departmanını (*départements*) oluşturduğu için doğrudan sömürgeci gücün siyasi ve idari yapısının bir parçası idi. Bu durum, Cezayir'in, Fas'ın ve Tunus'un karşı karşıya kaldığından daha baskıya dayalı bir dönüşüm sürecine girmesini de beraberinde getirmiştir (Willis, 2014, s. 19).

Yukarıda Saouli'nin sunduğu çerçeveye paralel olarak, devletin oluşum sürecinde tarihsel faktörler, milliyetçi hareketin rolü üzerinde ve dolayısıyla devletin siyasal yapısının oluşumunda etkili olmaktadır (2019). Esasen, Fas'ta muhafazakâr, Tunus'ta reformist ve Cezayir'de radikal nitelikte oluşan milliyetçi hareketlerin kökenini sömürgecilik deneyimlerinde aramak anlamlı olabilir (Ruedy, 1985, s. 99). Tunus'un ve Fas'ın sömürge deneyimlerinin Cezayir ile kıyaslandığında daha az travmatik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu iki ülkede *protektora* olarak tanımlanan sömürge kontrolünün mevcut siyasi, toplumsal ve ekonomik yapılara olan etkisinin nispeten daha az yıkıcı nitelikte olduğu iddia edilebilir. Tunus'ta Hüseyin

Hanedanlığı'nın Beyi ve Fas Alevi Sultan'ın mevcut konumlarını, geleneksel rollerini ve bunu destekleyen kurumları koruması, bağımsızlığın ardından bu iki ülkenin kendi siyasi yapılarını oluşturmasında kalıcı etkiler meydana getirmiştir (Willis, 2014, s. 20). Cezayir'de ise Fransa'nın kapsamlı kontrolünü mümkün kılan bazı faktörlerden bahsedilebilir. Bu faktörler, Fransız askerî ve siyasi kontrolünün Osmanlı siyasi yapılarının yerini alması, Fransız askerî kuvvetlerinin halkı bastırmak için ağır önlemlere başvurması ve büyük oranda Avrupalı sömürgeci yerleşimcilerin Cezayir'e gelmesi şeklinde özetlenebilir (Ruedy, 1992, s. 69). Buna ek olarak, yine Fas ve Tunus'tan farklı olarak, Cezayir'de Fransız sömürgeciliği İslamî yapılar üzerinde daha yoğun bir kontrol ve baskı oluşturmuştur. Fas'ta Karaviyyin ve Tunus'ta Zeytune İslamî eğitim-öğretim merkezleri olarak sömürge yönetimi süresince toplumsal alanda etkinliğini koruyabilmiştir. Cezayir'de ise İslamî vakıfların Fransızlar tarafından ortadan kaldırılması, bağımsızlığın ardından ortaya çıkan siyasi boşluk ortamında askeri güçlerin iktidarı ele geçirmesinde etkili olmuştur (Sorenson, 2007, s. 103). Esasen, Fransız sömürge yönetimi mensupları bir bütün olarak İslam'ın, Cezayir'de Fransız otoritesi için bir tehlike oluşturduğu noktasında hemfikirdi. Bu nedenle, Fransızlar tarafından Cezayirlilerin dinî yaşantısı sömürge yönetimine itaat etmelerini sağlayacak şekilde yeniden düzenlenmiştir (Abun-Nasr, 1987, s. 270).

Sömürge deneyiminin yanı sıra Mağrip'in jeopolitik açıdan önemi üzerinde durmak anlamlı olacaktır. Saouli, coğrafi ve sosyoekonomik faktörleri materyal yapının içinde değerlendirmekte ve bunların siyasi süreçleri şekillendirdiği üzerinde durmaktadır. Ayrıca, bölgenin jeopolitik konumu ve ekonomik kaynakları dış müdahalelere açık hâle gelmesinde oldukça etkilidir. (Saouli, 2019, s. 43-45). Bu noktada, Akdeniz'in kuzeyi ve güneyi arasında büyük bir ayrım olduğu gerçeği bölge ülkelerinin dış politik tutumları üzerinde oldukça belirleyici bir etken olarak görülebilir (Anderson ve French, 1994, s. 9). Esasen, bölge, petrol yollarına ulaşmak açısından stratejik bir önem sahiptir. Tunus'un ve özellikle Cezayir'in Avrupa'nın doğalgaz ve petrol ihtiyacını

karşılamakta önemli bir rol üstlendiği bilinmektedir. Bu ülkeler doğal kaynaklar açısından zengin olmasına karşın, toplumsal eşitsizliğin sürekli arttığı ve yönetimlerin siyasi alanda liberal reformlar gerçekleştiremediği gözlemlenmektedir (Cavatorta, 2001, s. 180). Diğer taraftan, Sahra çölünün Kuzey Afrika'yı Afrika'nın diğer kısımların ayıran bir coğrafi bariyer oluşturduğu dikkate alındığında Mağrip ülkelerinin neden ticari, siyasi ve ekonomik ilişkilerin geliştirilmesinde Güney Avrupa ile yakınlaştığını daha iyi anlaşılacaktır (Cavatorta, 2001, s. 180).

Akdeniz aynı zamanda İslam'ın, Hıristiyanlığın ve laikliğin birlikte varlık gösterdiği bir bölge olduğu için Batı ve Mağrip arasındaki kültürel bölünmeyi de temsil etmektedir. Bir yandan Batı; enerji tedariği, İslamî canlanmanın önlenmesi ve uluslararası sermayenin beklentisi doğrultusunda ekonominin liberalleşmesi gibi konularda Mağrip ülkeleri üzerinde baskı kurmaktadır. Diğer yandan Mağrip rejimleri doğrudan yabancı yatırım, İslamcı partilerin yükselişini önleme ve uluslararası alanda rejimin meşruiyetinin tanınması noktasında Batı'ya bağımlı bir duruş sergilemektedir (Cavatorta, 2001, s. 181). Bu durum Saouli'nin iç-dış bağlantı (*internal-external nexus*) olarak tanımladığı ve Arap devletlerinin dış müdahalelere açık ve aynı zamanda meşruiyeti zayıf siyasi yapılar olmasını açıklamaktadır (Saouli, 2019, ss. 45-46).

Tarihsel ve jeopolitik faktörlere ek olarak kültürel yapıyı anlamak Mağrip'te devletin oluşumunda siyasal yapı ve kurumların nasıl şekillendiğini anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu noktada yine bağımsızlık sürecinde İslam'ın Fas'ta, Tunus'ta ve Cezayir'de sömürgeci güçler karşısında halkı mobilize eden önemli bir kültürel-ideolojik temel oluşturduğunun altını çizmek gerekir. Bağımsızlık sonrası süreçte de Mağrip rejimlerine yönelik en önemli meydan okumaları İslamî hareketlerin ortaya koyduğu dikkate alındığında İslam'ın bu bölgede siyaseti dönüştürücü rolü daha iyi kavranabilecektir. Esasen, siyasi meşruiyet ve muhalefet oluşturma noktasında İslam'ın her dönemde Mağrip siyasetinde merkezi bir role sahip olduğunu gözlemlemek mümkündür.

Milliyetçilik bu bölgede Müslüman olmayan Avrupalılar karşısında örgütlenme güdüsü şeklinde kendisini göstermiştir (Willis, 2014, s.

28). Bu bağlamda Fas'ta, Tunus'ta ve Cezayir'de sömürgeci güçler karşısında milliyetçilerin İslam'ı kullanarak bağımsızlık mücadelesini harekete geçirdiği görülebilir. Fas'ta 1930'da Fransızlar tarafından kabul edilen, Berber Dahir adı ile bilinen ve ülkede Arapça ve Berberce konuşulan yerler için ayrı bir yasal sistem öngören karar, Berberlerin dinî hukukun dışına itilmesi ve ayrı bir kabile sistemine dâhil edilmesi şeklinde algılanarak Fas'ta milliyetçi duyguları harekete geçirmiştir. Cezayir'de ise Fransızların, Fransız vatandaşlığına geçmek isteyen Cezayirlilerin Müslüman kimliklerinden vazgeçmesini istemesi, Müslüman halkta benzer bir tepki oluşturmuştur. Tunus'ta ise Fransız vatandaşlığını seçen ve dolayısıyla Müslüman kimliklerini terk eden Tunusluların Müslüman mezarlığına defnedilmemesi için yürütülen kampanya, yine milliyetçilerin Fransız protektorasına yönelik tepkisine dinî motivasyonların temel oluşturduğunu göstermektedir. Öyle ki Cezayir'de Ferhat Abbas ve Tunus'ta Habib Burgiba oldukça seküler bir geçmişe sahip olmalarına rağmen dinî argümanları ileri sürerek Fransızlar karşısında halkı harekete geçirmeye çalışmıştır (Abun-Nasr, 1987, ss. 324-25). Görüldüğü gibi Mağrip'te İslam kültürel açıdan bütünleştirici bir rol oynamakta ve siyasi kimliklerin oluşmasında etkili olmaktadır. Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında Tunus'ta, Cezayir'de ve Fas'ta bağımsızlık sonrası süreçte meşruiyet arayışı ve siyasi krizler açısından devletin oluşumu ele alınacaktır. Bu bağlamda Mağrip rejimlerinin güç, ideoloji ve ekonomi üzerinde nasıl otorite sağladığı ve bu otoriteye önemli meydan okumaların neler olduğu sorularına cevap aranacaktır.

Modernleşme ve Toplumsal Marjinalleşme Ekseninde Tunus

Tunus'ta bağımsızlık sonrası siyasal sistemin nasıl oluştuğunu anlamak için bağımsızlık sürecinde Yeni Düstur Partisi içindeki iktidar mücadelesine yakından bakmak gerekir. Bağımsızlık sonrası Tunus'un kimliği ile ilgili bir görüş ayrılığının bu mücadelenin temelinde bulunduğu

söylenebilir. Bu mücadelede Yeni Düstur'un sekreteri Salah Bin Yusuf ve başkanı Burgiba arasındaki rekabet öne çıkmaktadır. Bu rekabetin temelini 1930'lu yıllarda milliyetçi harekette yaşanan bölünmede aramak anlamlıdır. Tunuslu sosyolog Hermassi'ye göre "Tunus'ta 1930'lu yıllarda "kültürel ayrılık" olarak ifade edilen milliyetçi hareketi kontrol etmek için yürütülen siyasi mücadele halkçı, Batı yanlısı seçkinlerin daha geleneksel rakipleri üzerinde zafer kazanması ile sonuçlanmıştır" (Hermassi, 1972, s. 120).

Aslında *Yeni Düstur* içindeki bölünme bağımsızlıktan çok evvel başlamıştı. 1950'lerin başın ivme kazanan rekabet, protektoradan bağımsızlığa geçiş sürecine odaklanmıştır. Bin Yusuf Tunus'un koşulsuz bağımsızlığının sağlanmasını savunarak parti içindeki milliyetçilerin desteğini kazanmıştır (Perkins, 1986, ss. 109-110). Bununla birlikte, Burgiba Mayıs 1955'te Fransa tarafından teklif edilen otonomi önerisini kabul etmiş ve bu Bin Yusuf'la olan mücadelesinin daha da sertleşmesine neden olmuştur. Bin Yusuf'a bağlı grupların silahlı çatışma başlatması üzerine ise Burgiba ve arkadaşları Fransa'dan destek istemiş ve Bin Yusuf ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Fransa'nın Burgiba'ya Bin Yusuf karşısında yardım etmesi ise Burgiba'nın daha ılımlı, Bin Yusuf'un ise daha radikal bir kişiliğe sahip olması ile açıklanabilir. Bu yardım bağımsızlığın ardından da Burgiba'nın Fransa ile yakın ilişkiler yürüteceğini açıkça göstermiştir (Willis, 2014, s. 39). Nitekim, Mart 1956'ta Tunus tam bağımsızlığını elde etmiştir. Her ne kadar Bin Yusuf Yeni Düstur'un tün Tunusluları temsil etmesi için geleneksel dinî kesimi de partinin saflarına katmak için uğraşsa da seküler Batılılaşmış milliyetçi kesim parti içinde çoğunluğu oluşturmaya devam etmiştir (Perkins, 2014, ss. 120-122).

Bağımsızlık sonrası dönemde modernleşmeyi devletin temel vizyonlarından biri olarak gören Burgiba'nın aynı zamanda dini reforme etmeyi amaçladığı söylenebilir. Bu nedenle dinî referanslara sıkça başvurmuştur. Kendisini *el-Mücahit el-Ekber* olarak gören Burgiba siyasi gücünü dinî bir arka-plana dayandırmak istemiştir. Tunus halkını eğiten, geliştiren ve dönüştüren bir lider olarak kendisini sunmuş ve

kişisel karizmasını yönetimini güçlendiren bir dayanak olarak değerlendirmiştir (Perkins, 2014, ss. 135-136). Abun-Nasr, Burgiba'nın kendisi için *el-Mücahit el-Ekber* sıfatını seçmesinin geri planında kendisini kutsal bir savaşın lideri olarak gördüğünü, fakirliğe ve geri kalmışlığa yönelik bir tepki duyduğunu belirtmektedir. Esasen Burgiba İslam dininin bir gerileme dönemine girdiğine inanmaktadır:

> İslam'ın ilk dönemi boyunca sahip olduğu şan, güç ve medeniyetin arkasındaki gizli gerçeğin açık görüşlü olma, zincirleri kırma ve insan aklını özgür bırakma konusundaki yetkinliğinin bulunduğuna kanaat getirdim. Müslümanların karanlık çağlarda geri kalmasının temelinde ise aklı reddetmesi, akletmeye engel olan ve dini gerileten muhafazakâr taklitçilikleri, şüpheli liderlere, sahte dini kişiliklere, muhafazakâr din âlimlerine ve Sufi cemaatlerine boyun eğmeleri yatmaktadır. (Nakleden Shahin, 1998, s. 35)

Burgiba, Müslümanların geri kalmasını dinî cemaatlere ve din alimlerine bağlamaktadır. Dolayısıyla İslam'ın ilk döneminde sahip olduğu güç ve medeniyet seviyesine yeniden ulaşabilmek için dinin reforme edilmesi gerektiği vurgusunu yapmıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Burgiba, Kemal Atatürk'ten farklı olarak kendisini seküler bir reformcu değil, İslam dinini reforme etmek isteyen bir lider olarak Tunuslulara sunmuştur (Boulby, 1988, s. 592). Dini reform etme argümanına dayanarak Burgiba, Tunus'ta dinin konumunu yeniden düzenleyen birçok uygulamaya imza atmıştır. Medeni kanunun sekülerleşmesi, şeriat mahkemelerinin seküler yasal sisteme dahil edilmesi, Zeytune Medresesi'nin Tunus Üniversitesi bünyesine alınması bu reformlardan bazılarıdır (Willis, 2014, s. 158). Dinî ortaokulların kapatılması, din eğitiminin haftada iki saate indirilmesi ve Zeytune Medresesi'nin müfredatı Batılılaştırılmış Tunus Üniversitesine bağlanması din âlimlerinin geleneksek *öğretmen rolünü yitirmesine neden olmuştur (*Boulby, 1988, s. 592). Bu reformlar ulemanın ve dinin toplumsal ve kurumsal rolünü marjinalleştiren reformlar olarak değerlendirilebilir.

Burgiba rejimi kendi iktidarını güçlendirmek için ulemanın rolünü zayıflatmış, dinî hayat üzerinde kontrol sağlamış fakat din üzerinde

uygulanan bu baskı politikalarına tepki duyan İslami gruplar İslamî Yöneliş Hareketi (*Mouvement de la Tendance Islamique*- MTI)'ni kurmuş ve rejime karşı etkili bir muhalefet ortaya koymuştur. Tunus'ta İslamî hareketin kurucularından Raşid Gannuşi'nin değerlendirmeleri rejimin dinî yapıya yönelik politikalarından duyulan rahatsızlığı ortaya koymaktadır:

> Ortaokul eğitimimi Tunus hükümeti tarafından kapatılmadan evvel Zeytune Medresesi'nde tamamladım. Bağımsızlığın ilk yıllarında Zeytune'de eğitim gören öğrencilerden biriyim. Kendi ülkemizde kendimizi birer yabancı gibi hissettiğimizi hatırlıyorum. Biz Müslüman ve Arap olarak yetiştirilirken, ülke bütünüyle Fransız kültürel kimliği ile iç içe geçmişti. Üniversite tamamen Batılılaştığı için bize eğitimimize devam etme kapıları kapanmıştı. Bu dönemde eğitimine Arapça devam etmek isteyenlerin Ortadoğu'ya gitmesi gerekiyordu. Ben, eğitimini Ortadoğu'da tamamlamaya karar verenlerden biriydim. (Nakleden Hamdi, 1998, s. 17)

İslamî hareketin siyasallaşmasında 26 Ocak 1978'de *Tunus Genel İşçi Sendikası (Union Générale des Travailleurs Tunisiens*-UGTT) tarafından organize edilen genel grevin bastırılması sırasında rejimin uyguladığı şiddet oldukça etkili olmuştur. İslamcılar işçilerin taleplerine başlangıçta mesafeli duruş sergilemiş fakat sonra İslam'ın toplumsal eşitsizlik konusuna dikkat çektiğini ve İslamî hareketin de buna duyarsız kalamayacağı kanaatine varmış ve toplumun sorunlarına bir bütün olarak çözüm üretilmesi gerektiğini fark etmiştir (Hamdi, 1998, ss. 32-33). 70'li yıllarda artan ekonomik sorunlar ve siyasal alanda daha aktif hâle gelen İslamî hareket 1987 yılında Bin Ali'nin, Burgiba rejimine son vermesinde etkili olmuştur.

Ekonomik alanda Burgiba, UGTT içinde etkili bir isim olan Ahmed Bin Salah'ı ekonomi ve finans bakanı olarak atamıştır. 1961'de sosyalist politikalara yönelen partinin ismi de Sosyalist Düstur Partisi (*Parti Socialiste Destourian* -PSD) olarak değiştirilmiştir. Fakat 1969 yılında sosyalist ekonomi politikalarının başarısız olması sonucunda Bin Salah görevden alınmıştır. 70'li yıllar boyunca da ekonomide beklenen ekonomik istikrarın sağlanamaması bu dönemde de işçiler greve gitmiş

ve hükümet ile işçiler arasında gerilim yaşanmıştır (Perkins, 2014, ss. 165-168). Ocak 1984'te ise temel gıda maddelerine yapılan zamlar ülke çapında iki hafta devam eden protestoların yapılmasına neden olmuştur. Bu ayaklanmalarda halkı rejime karşı kışkırtmakla suçlanan MTI'ya yakın isimler tutuklanmıştır (Perkins, 2014, ss. 173-174). Kasım 1987'de Burgiba'nın yerine geçen Bin Ali siyasal alanda liberalleşme sinyalleri vermiş ve daha çoğulcu bir sistem vurgusu yapmıştır. Göreve geldikten bir yıl sonra Bin Ali, altı siyasi parti, UGTT'nin ve MTI'nın da aralarında yer aldığı siyasi aktörlerle siyasal özgürlükleri vurgulayan bir Ulusal Pakt metnini imzalamıştır. Ulusal Pakt'ın imzalanmasının ardından MTI, Nahda Hareketi olarak ismini değiştirmiştir. Nisan 1989 seçimlerine katılmasına izin verilmeyen Nahda, bağımsız adaylarla seçime katılmış ve büyük şehirlerde oyların %40'ını alarak ülkenin en güçlü muhalif hareketi olduğu ortaya koymuştur. Bu seçim zaferinin ardından Bin Ali Nahda üzerindeki baskısını arttırmış ve binlerce Nahda üyesini hapse attırmıştır. Sonraki yıllarda da Tunus hükümeti "İslamcı tehdit" gerekçesini öne sürerek siyasi iktidar üzerindeki mutlak kontrolünü sürdürmeye çalışmıştır (Shahin, 1998, ss. 100-103).

Monarşinin Hizmetinde Otoriter Rejim: Fas

Fas'ta bağımsızlık sonrası süreçte yaşanan mücadelenin nispeten daha barışçıl olduğunu gözlemlemek mümkündür. Ulusal bağımsızlık geleneksel monarşi ve milliyetçi hareket İstiklal arasındaki iş birliği yoluyla kazanılmıştır. Fakat bağımsızlık sonrasında bu iş birliğinin yerini rekabete bıraktığı ve monarşinin bu mücadelede üstün geldiği görülebilir (Willis, 2014, ss. 41-42). Fas'ta monarşi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) soyundan gelme statüsünün yanı sıra sömürge yönetiminin sona ermesinde kilit bir rol oynadığı için bağımsızlık sonrasında oldukça avantajlı bir durumdaydı (Waterbury, 1970, s. 147). Bu avantajlarını pekiştirmek isteyen monarşi, bağımsızlığın ardından bazı stratejilere başvurmuştur. İlk olarak polis kuvvetleri, iç işleri, ordu ve yerel idareler gibi kilit kurumlar monarşinin kontrolü altına almıştır. İkinci

olarak, monarşi geçiş dönemi siyasi kurumlarını ulusal düzeyde hayata geçirmiştir. Üçüncü olarak, İstiklal karşısında yer alan güçlerle ittifak sağlamıştır. Son olarak ise İstiklal içindeki bölünmeleri desteklemiştir (Willis, 2014, ss. 42-43).

İstiklal saflarından dışlanan gruplarla monarşinin yakınlaşması bu karşı ittifak stratejisine örnek verilebilir. Bu bağlamda, genellikle Berber grupların oluşturduğu ülkenin kırsal kesimindeki seçkinlerin, şehirlilerin ve Arapların etkin olduğu bu partiden dışlanmıştır. İstiklal Partisinin yerel yönetimleri kontrol etmek için bu gruplar üzerinde baskı kurmaya çalışması iki taraf arasında gerilimi daha da arttırmıştır (Waterbury, 1970, s. 235). Bu gerilimde monarşinin İstiklal karşısında konumlanan yerli seçkinlere daha yakın durduğu gözlemlenebilir. Diğer taraftan Waterbury'ye göre, İstiklal içindeki bölünmeleri destekleyen monarşi böylelikle hükümetin tüm faaliyetleri üzerinde doğrudan ve dolaylı olarak kontrol sağlamıştır (Waterbury, 1970, s. 195).

Tunus'ta Burgiba'nın iktidarı kendi kişisel otoritesi etrafında şekillendirmesine benzer bir şekilde Fas'ta da 1960'lardan itibaren monarşinin siyasi gücü kralın elinde toplamaya çalıştığı söylenebilir. V. Muhammed'in ardından tahta çıkan oğlu II. Hassan birçok önemli pozisyonu tam olarak denetiminde tutmaya çalışmıştır. Babasından farklı olarak önemli atamalarda İstiklal ile görüş alışverişi yapmak yerine tek taraflı olarak karar almıştır. Fas siyasetinde bağımsızlık sonrası anayasada monarşinin üstünlüğünü kalıcı hale getirecek adımlar atmıştır. Esasen, 1962 anayasasında yetkilerin büyük kısmı krala verilmiş olsa da İstiklal ve İstiklal'den ayrılarak kurulan *Halk Güçleri Ulusal Birliği* (*Union Nationale des Forces Populaires*-UNFP) hükümetin ve parlamentonun belirli bir role sahip olacağı konusunda ikna edildi. Fakat bu ılımlı hava uzun sürmedi ve 1965 yılında hem hükümet ve hem de parlamento askıya alındı. 1970 yılında kabul edilen anayasa, kralın neredeyse mutlak siyasi otoritesini yansıtan maddeler içeriyordu. Bununla birlikte, 1962 anayasasının maddeleri yakından incelendiğinde hükümet ve bakanlar krala karşı sorumlu olmakla birlikte monarşinin hiçbir şekilde eleştirilemeyeceği ve sorgulanamayacağı görülmektedir. (Willis, 2014, ss. 54-55).

Fas'ta yine bağımsızlığın ardından siyasi kaygıların ekonomi politikası üzerinde etkili olduğu gözlemlenebilir. Kral II. Hasan ekonomi politikalarını ülke genelinde temel ittifakları sürdürmek için kullanmıştır. Özellikle bağımsızlığın ardından Avrupalı yerleşimciler tarafından terkedilen toprakların kırsal kesimde ve şehirde bulunan seçkinlere yeniden dağıtarak halkın monarşi olan bağlılığını güçlendirmeyi hedeflemiştir (Swearingen, 1987, ss. 188-9). 1973 yılında gerçekleşen iki başarısız darbe girişiminin ardından siyasi açıdan izole konumunu aşmak isteyen Kral II. Hasan ülkedeki bütün şirketleri %51'inin Faslılara ait olması gerektiğini belirten yeni bir kanunun kabul edilmesini sağlayarak yabancılara ait işletmelerin "Faslılaştırılması" politikasını benimsemiştir. Böylelikle, Kral hem milliyetçi duyguları manipüle etmiş ve hem de muhtemel bir darbeyi destekleme ihtimali olan yönetici seçkinlerin rejime desteğini sağlamak istemiştir (Leveau, ss. 69-74). Kamu harcamaları ise 1974'te Fas'ın önemli ihracatçı ülkeler arasında yer aldığı fosfat fiyatlarının uluslararası alanda artmasına paralel olarak artmıştır (White, 2001, ss. 129-36). Bununla birlikte, 1976'da fosfat fiyatlarının düşmesi ve Batı Sahra'daki direnişçiler ile mücadele için yapılan askerî harcamalar ülkeyi mali bir krizin içine sürüklemiştir. Ekonomik koşulların giderek kötüleşmesi sonucunda 1978'de ve 1979'da işçi eylemleri ve grevler yaşanmış ve 1980'den itibaren hükümet IMF gibi uluslararası kuruluşlardan mali durumunu düzeltmek için yardım istemiştir (Willis, 2014, ss. 235-237).

Monarşinin iktidarını güçlendirmek için başvurduğu bir diğer araç ise Fas monarşisinin dinî yönünü öne çıkarmasıdır. II. Hasan dinî sembolleri kullanarak monarşinin iktidarı için gerekli ideolojik arka planı sağlamıştır. Kral hem dinî ve hem de siyasi açıdan devletin en üst otoritesi olduğunu ve Hz. Muhammed'in soyundan geldiğini vurgulamaktadır. "İnananların lideri" statüsüyle dini savunan ve koruyan kutsal bir kişilik olarak halka kendini sunmuştur (Waterbury, 1970, s. 155). Ülkede barışın, adaletin ve güvenliğin teminatı için krala duyulan bağlılığın sembolik olarak gösterildiği biat törenleri kralın dinî hiyerarşinin en önemli aktörü olduğunu ortaya koymaktadır (Shahin, 1998,

ss. 48-49). Her yıl mart ayının üçünde düzenlenen biat törenlerinde kral klasik Arapça kullanmakta ve Kur'an ayetleri okumaktadır. Özellikle 1971 ve 1972 yılında düzenlenen iki başarısız darbe girişiminin ardından kralın bereket kaynağı olduğu vurgusu bu törenlerde daha fazla geçmeye başlamıştır. Ramazan ayı boyunca kral, âlim sıfatıyla *al-Durus al-Hassaniyya* ismi verilen dinî sohbetler vermekte ve kendi dinî yorumunu halkla paylaşmaktadır (Shahin, 1998, ss. 49-50). İslami referanslar ve dinî semboller monarşi yönetimin meşruiyeti açısından kilit bir öneme sahiptir. 1975'te Batı Sahra'ya düzenlenen Yeşil Yürüyüş sırasında kral yürüyüşü gerçekleştirenlerin Kur'an, Fas bayrağı ve kendi portresini taşımalarını istemiştir. Kral, Yeşil Yürüyüş'ün sembolik anlamını şu sözleriyle vurgulamıştır: "(Yeşil) yürüyüş sizden yeni bir halk ya da yeni bir Fas ortaya koymadı, fakat sizin dininizi ve vatanseverliğinizi pekiştirdi" (Nakleden: Shahin, 1998, s. 50).

Fas'ta sadece dinî referanslar değil aynı zamanda anayasal düzenlemeler de kralın iktidarını güçlendiren unsurlar arasındadır. Bu bağlamda, 1970 Anayasası kralın kararnameler yoluyla ülkeyi yönetmesine imkân tanımakta ve monarşinin tartışmasız gücünü pekiştirmektedir. UNFP ve İstiklal Partisinin 1970 Anayasası'nın oylandığı referandum ve sonrasında düzenlenen parlamento seçimlerini boykot etmesi yeni anayasal sistemde monarşi dışında bir aktörün üstünlük sağlamasının mümkün olmadığını ortaya koymaktadır (Willis, 2014, s. 69). Monarşinin iktidarına ideolojik arka plan sağladığı için dinî semboller kullanılsa da ulemanın rolü bağımsızlık sonrasında zayıflamıştır. Eğitim sisteminin bağımsızlığın ardından sekülerleşmesi sonucunda modern ve geleneksel olmak üzere iki farklı birim oluşmuştur. Modern eğitim Fransız eğitim modelini takip ettiği için devlet kademesinde görev almak isteyenler bu eğitimi tercih etmiştir. Ulemanın eğitimci olduğu geleneksel eğitimde kariyer imkânlarının zayıf olduğu bir eğitim alternatifi sunduğu için daha az prestije sahiptir. Bunlara ek olarak bağımsızlığın ardından eğitim sisteminin bütünüyle Batı tarzı eğitim almış olan bürokratların kontrolüne geçtiğini unutmamak gerekir (Shahin, 1998, s. 52).

Tunus'ta ve Cezayir'de olduğu gibi Fas'ta da rejime yönelik en etkili muhalefetin İslamî hareketler tarafından ortaya konduğu söylenebilir. İslamî hareketlerin muhalefeti ordunun muhalefetinden farklı bir nitelik taşımaktadır. İslamî hareketler geniş halk kitlelerinin desteğini aldığı için rejime karşısında toplumu seferber etme kapasitesine sahiptir (Willis, 2014, s. 155). Fas'ta ilk İslamî hareket 1960'larda kurulan *Shabiba al-Islamiyya al-Maghribiyya* (Fas İslamî Gençliği)'dir. Hareketin önde gelen ismi eski bir okul müfettişi olan Abdülkerim Mouti'dir. Üniversitelerde solun yükselişini önlemesi umuduyla 1972'de İslamî Gençlik resmen dernek olarak tanınmıştır (Shahin, 1998, ss. 186-187). Bununla birlikte 1975 yılında USFP (*Union Socialiste des Forces Populaires*-Halk Güçleri Sosyalist Birliği)'nin üst düzey bir üyesinin suikaste uğraması sonucunda İslamî Gençlik, olayın arkasında yer aldığı gerekçesiyle yasaklanmış ve kapatılmıştır (Munson, 1993, s. 198-199).

İslamî Gençlik dışında Fas'ta gelişen ve rejime yönelik daha ciddi bir meydan okuma oluşturan bir diğer İslamî hareket, Sufi yönelimli Abdeslam Yassine tarafından kurulmuştur. Yassine'in 1974 yılında krala gönderdiği 114 sayfalık mektup sarayda büyük bir şok etkisi yaratmıştır. Yakın bir arkadaşına yazdığı üslupla mektubu yazan Yassine, kralın Batı'ya yakınlığı, aşırı zenginliği ve hatta İslamî inancını da sorgulayan önemli eleştiriler geliştirmiştir (Willis, 2014, s. 163). Bu meydan okumalar karşısında monarşi kendi yöntemlerini geliştirerek İslamî hareketlerin güçlenmesine engel olmaya çalışmıştır. Fakat 1990'ların başında İslamî hareketlerin güçlendiğini gösteren bazı olaylar yaşanmıştır. Mayıs 1990'da binlerce kişinin Abdeslam Yassine'in yargılandığı duruşma sırasında monarşiyi protesto etmesi ve Şubat 1991'de Körfez Savaşı'na karşı düzenlenen gösterilere İslamcıların etkinliği monarşinin İslamî hareketler konusunda daha somut adımlar atmasına neden olmuştur. Bu bağlamda kral II. Hasan'ın talimatıyla diyanetten sorumlu bakan Abdelkebir Alaoui Mdaghri İslamî kuruluşların temsilcileriyle resmî görüşmeler yapmıştır. 1987'de *Al-Adl wal Ihsan* ismini alan Yassine'e iş birliği ve uzlaşma çağrısı yapan Fas monarşisi buradan umduğunu bulamayınca bu harekete nazaran daha sınırlı bir etkisi

olan İslamî hareketleri kendi tarafına çekmeye çalışmıştır (Tozy, 1999, ss. 243-244).

Fas rejimi, *Al-Adl wal Ihsan*'ın monarşinin meşruiyetini tanıması çağrısından olumlu yanıt alamayınca ile *Al-Islah wa At-Tajdid* (Reform ve Yenilenme) hareketi ile diyalog sağlamaya çalışmıştır. 1980'le ve 1990'la resmen tanınma talepleri otoriteler tarafından sürekli geri çevrilen *Al-Islah wa At-Tajdid*'in küçük bir parti olan Demokratik ve Anayasal Halk Hareketi (*Mouvement Populaire Démocratique et Constitutionnel*-MPDC) bünyesinde faaliyet göstermesine izin vermiştir. Partinin lideri eski bir siyasetçi olan Abdelkrim Khatip kraliyet sarayı ile yakın bağları olduğu için monarşinin bu küçük İslamî hareketi kontrol altında tutması için gerekli tüm şartlar sağlanmış görünmektedir. 90'lı yılların sonunda parti ismini *Parti de Justice et Développement* (PJD-Adalet ve Kalkınma Partisi) olarak değiştirmiştir. PJD, Kasım 1997'de yapılan genel seçimlerde Fas'ın büyük şehirlerinde önemli başarılar elde etmiştir. Bununla birlikte, meşru siyasete katılımını otoritelerle yaptığı iş birliğine borçlu olan PJD seçmenlerinin beklentisi doğrultusunda daha İslamî bir söylem benimseyerek otoritelerin tepkisini çekmekten kaçınmaktadır. Bu durum, PJD'nin Fas'ın genel olarak siyasal sistemine yönelik eleştiriler geliştirmesine ve çok fazla güçlenmesine engel olmaktadır. Nitekim sadece Fas monarşisi değil, aynı zamanda İslamcılığın yükselişinden rahatsız olan rejimin Avrupa ve Amerika'daki müttefikleri de PJD'nin başarısının sınırlı düzeyde kalması noktasında hemfikir görünüyor (Willis, 2014, ss. 181-182).

Sosyalist Kalkınma Modelinin Başarısızlığı: Cezayir

Cezayir'de bağımsızlık mücadelesini yürüten Ulusal Kurtuluş Cephesi (*Front de Libération Nationale*-FLN) oldukça farklı grupların bir araya gelmesi ile oluştuğu bilinmektedir. Bu durum sekiz yıl (1956-1962) boyunca devam eden ve silahlı mücadeleye dönüşen bağımsızlık mücadelesinin vilayetlere yayılması ve Fransız yönetiminin Cezayir'deki

kültürel ve siyasi farklılıkları pekiştirmesi ile açıklanabilir (Roberts, 1984, s. 7). Örgütsel açıdan değerlendirildiğinde, FLN'nin Cezayir Cumhuriyeti Geçici Hükûmeti (*Gouvernement Provisoire de la République Algérienne*- GPRA), altı vilayet komandosu, Ulusal Kurtuluş Ordusu (*Armée de Libération Nationale*-ALN) ve Fransa Ulusal Kurtuluş Cephesi (*Fédération de France du Front de Libération Nationale*-FFFLN) olmak üzere farklı milliyetçi grupları kapsayan bir çatı kuruluş niteliğinde olduğu anlaşılabilir (Quandt, 1969, s. 167).

2 Temmuz 1962'de bağımsızlığını elde eden Cezayir'in ilk cumhurbaşkanı Ahmed Bin Bella olmuş fakat iktidar mücadelesi devam etmiştir. 19 Haziran 1965'te gerçekleştirilen darbe ile Huari Bumedyen Cezayir'in yeni devlet başkanı olmuştur (Willis, 2014, s. 48). Bumedyen ve arkadaşların darbenin ardından Bin Bella'nın görevine son verilme nedenini iktidarı kendi elinde toplaması olarak açıklamıştır (Ottaway ve Ottaway, 1970, s. 187). Esasen Bin Bella kendi kişisel karizmasını fazla önemseyerek iktidarını kurumsallaştırma ve ittifak kurma arayışına girmemiştir. Aslında her iki liderin de kendi otoritesini güçlendirmeye çalıştığı fakat Bin Bella'dan farklı olarak Bumedyen'in anayasal mekanizmaları kendi mevcut konumu destekleyecek şekilde düzenlediği görülmektedir. Bu bağlamda, Bumedyen devlet başkanı, hükümetin başkanı, ulusal savunmanın başı ve FLN'nin başkanı konumunu kurumsallaştırma yoluna gitmiştir (Willis, 2014, s. 59). 1976 yılında kabul edilen anayasa, Bumedyen'in yönetimini kurumsallaştırmasını sağlamıştır. Yeni bir Ulusal Meclis (*Assemblée Populaire Nationale*-APN) kurulmuş fakat marjinal bir role sahip olmuştur. Buna ek olarak, FLN'nin de hem Bin Bella ve hem de Bumedyen Dönemi'nde kurumsal anlamını yitirdiğini söyleyebiliriz (Entelis, 1986, s. 160). Bununla birlikte, her iki lider de FLN'nin halkta uyandırdığı olumlu izlenimi kendi avantajlarına kullanmaya çalışmıştır. Esasen, FLN ismi Cezayir'de bağımsızlık mücadelesinde elde edilen zaferle özdeşleştiği için sembolik bir değeri var ve meşruiyet kaynağı olarak görülmektedir. Aynı zamanda hem Bin Bella ve hem de Bumedyen FLN'nin etkili bir role sahip olması durumunda potansiyel bir rakibin ortaya çıkmasından endişe

duyuyordu. Bumedyen açık bir şekilde ordunun kurumsal gücüne güveniyordu. 1970'lerin ortasında Bumedyen ekonomi programları için ihtiyaç duyduğu halk desteğini sağlamak için FLN'nin daha aktif bir rol oynamasına izin vermiştir (Willis, 2014, s. 68).

Diğer taraftan resmî İslam bağımsızlık sonrası rejim tarafından kendi seküler tercihlerini topluma kabul ettirmek için ideolojik bir dayanak noktası oluşturmuştur. Bu tercihler, güçlü bir devletin, sosyalizmin ve kapsamlı bir kalkınma programının hayata geçirilmesi şeklinde özetlenebilir. Bumedyen'in 1974 yılında yaptığı konuşma bu yaklaşımı ortaya koymaktadır:

> Dünyanın birçok bölgesinde insanların deneyimi İslami ya da Hristiyan manevi bağların fakirliğin ve cehaletin acı veren darbelerine dayanamadığını göstermiştir. Bunun basit bir nedeni var: İnsanlar cennete boş bir mideyle gitmek istemiyor. İşte bu, sorunun kaynağıdır. On yaşından beri ezbere bildiğim Kuran'a duyduğum saygının yanı sıra, aç bir insanın Kuran ayetlerine ihtiyacı yoktur. Aç insanın yemeğe, cahil insanın bilgiye ve hasta insanın doktora ihtiyacı vardır (Nakleden Shahin, 1998, s. 47).

İslamî ideolojinin ulusallaştırılması rejimin dini alanı kontrol etmesi ve sosyalist politikalarına karşı bir dinî muhalefetin meydan okumasını önlemek için atılmış bir adım olarak değerlendirilebilir. Dinî alanı kontrol altında tutmak için Bin Bella rejimi kamu ve özel vakıf topraklarını 1964 yılında millileştirmiş ve bir Diyanet İşleri Bakanlığı kurulmuştur. Devletin resmi dini söylemi ise sosyalizmin İslam'daki toplumsal adaletin sağlanması için gerekli bir ideoloji olduğunu vurgulamaktadır. Devletin seküler politikalarına karşı muhalefeti kontrol altında tutmak isteyen Cezayir rejimi bu yönde yasakçı bir tutum sergilemiştir. Bin Bella rejimi 1964'de Cezayirli Alimler Derneğini kapatmıştır. Bumedyen 1966'da Al-Qiyam Derneğinin faaliyetlerini yasaklamıştır. Ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığı dışında diğer tüm dinî yayınlar yasaklanmıştır (Shahin, 1998, s. 44-48). Tüm bu yasaklar, rejimi dinî sembolleri kullanarak kendi sosyalist politikalarını meşrulaştırma ve aykırı oluşumları sindirme politikasının bir parçası olarak görülebilir.

Bağımsızlığın ardından Cezayir'de hem Bin Bella'nın ve hem de Bumedyen'in sosyalist yönelimli bir ekonomi politikası izlediği bilinmektedir (Ruedy, 1992, ss. 195-196). Bumedyen 1971 yılında tarım, kültür ve sanayi alanında Sosyalist Devrim'i hayata geçirmiştir (Willis, 2014, s. 76). Bu ekonomik programın bir gereği olarak kamu yatırımları ağır sanayi ve altyapı projeleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Böylelikle, Bumedyen ve onu destekleyen askerî yapı kalkınmaya odaklanarak güçlü bir devlet inşa etmek ve siyasi lider değişikliklerine rağmen ordunun siyaset üzerindeki vesayetini sürdürebilmesini amaçlamıştır (Ruedy, 1992, s. 208). Bu bağlamda, 1970'lerin ortasında uluslararası petrol fiyatının aşırı artması Cezayir rejiminin ulusal düzeyde tartışmasız hâkimiyeti için ihtiyaç duyduğu kaynakları sağlamış ve petrol ve doğalgaz şirketlerinin 1971'de millileştirilmesinin ardından istikrarın sürdürülmesi mümkün olmuştur. Yine bu kaynaklar sayesinde devlet ağır sanayi alanında yatırımlarını yoğunlaştırmıştır. Bumedyen döneminin temel özelliği olan bu yatırımlar sanayilerin sanayileştirilmesi olarak ta nitelendirilebilir (Akre, 1992, s. 78). Bununla birlikte, 70'li yılların sonuna doğru gelindiğinde bu yatırımların Cezayir ekonomisi üzerindeki olumsuz etkilerini gözlemlemek mümkündür. Ruedy, bu olumsuz etkileri şu şekilde sıralamaktadır:

> 1977'ye gelindiğinde Cezayir ekonomisinin ciddi bir sıkıntı içinde olduğu açıkça görülüyordu. Hızlı sanayileşme programı 1969'da yüzde 30 olan işsizliği yüzde 22'ye geriletmiş olsa da Cezayirliler çok daha iyi sonuçlar bekliyordu. İş imkânlarının nispeten yavaş artması yatırımların temel sanayi alanında yoğunlaşmasının bir bedeliydi. Buna ek olarak bir işi olanların da rahatsız olduğu birçok şey vardı. Ortalama bir işçinin 1969 ve 1979 yılları arasında satın alma gücü yalnızca yüzde 20 oranında artmıştı (Ruedy, 1992, s. 220).

Ekonomik durumu zaten iyi olmayan Cezayir, 1980'lerin ortasında uluslararası bir ekonomik şokla karşı karşıya kalmıştır. Esasen 1985-86 yıllarında uluslararası petrol fiyatlarının yüzde kırk oranında düşmesi, ekonomik yatırımları petrol ve doğalgaz gelirlerine dayanan Cezayir'i oldukça olumsuz etkilemiştir. Öyle ki 1986 yılında hidrokarbon

ihracatı, Cezayir'in ihracat gelirlerinin yüzde 97'sini oluşturuyordu (Payne, 1993, s. 158). Bu oran Cezayir ekonomisinin doğal kaynakların ihracatına ne kadar bağımlı olduğunu ortaya koymaktadır. Uluslararası ekonomik koşulların Cezayir ekonomisine olumsuz etkileri temel gıda maddelerinin fiyatlarının artması olarak yansımıştır. Ekonomik durumun kötüleşmesi Ekim 1988'de Cezayir'in büyük şehirlerin halkın sokağa dökülmesi ile sonuçlanmıştır (Volpi, 2003, ss. 38-39). 1988 Ekim isyanları Cezayir'de yeni açılımları beraberinde getirmiş ve 23 Şubat 1989'da kabul edilen yeni Anayasa ile çok partili hayata geçilmiştir. Bu bağlamda resmen siyasî parti olarak tanınan İslamî Selamet Cephesi (Front Islamique du Salut-FIS) ve Berber partiler parlamentoda yer alabilmiştir. Nitekim 1990 yerel seçimlerinde Cezayir'in Oran, Annaba, Konstantin gibi büyük şehirlerinde en çok oyu olan parti olmuştur (Shahin, 1998, s. 136). Buna ek olarak, 26 Aralık 1991'de yapılan genel seçimlerin ilk turunda 430 seçim bölgesinde 188'inde en çok oyu almış ve seçimlerin ikinci turunda Ulusal Meclis'te en etkili siyasi parti olabileceğini ortaya koymuştur. FIS'nin parlamentoda çoğunluğu elde etmesine engel olmak isteyen rejim, iki hafta sonra yapılması beklenen seçimlerin ikinci turunun yapılmaması ve ilk tur sonuçlarının iptal edilmesine karar vermiştir. Ayrıca birkaç hafta içinde FIS "kamu düzenini ve devletin kurumlarını tehlikeye atan amaçlara sahip olduğu" gerekçesiyle yasaklanmıştır (Willis, 2014, s. 171). FIS'nin yasaklanmasının ardından Cezayir binlerce kişinin hayatını kaybettiği rejim ve silahlı İslamcı gruplar arasında 1990'lar boyunca devam eden uzun bir sivil çatışmaya sürüklenmiştir.

Sonuç

Devlet hem siyaset bilimi ve hem de uluslararası ilişkilerde oldukça tartışmalı bir kavram olarak değerlendirilebilir. Orta Doğu'da olduğu gibi Kuzey Afrika'da devleti çalışmak ayrı bir zorluk içinde barındırmaktadır. Esasen OKA'da devletin oluşumunda iki tarihsel gelişmenin etkisinden söz edilebilir. Bunlar Osmanlı Devleti'nin gerilemesi

ve Avrupalı güçlerin bölgeye nüfuz etmesidir. Fransa'nın 1830'da Cezayir'de, 1881'de Tunus'ta ve 1912'de Fas'ta başlattığı sömürgecilik yönetimi bu doğrultuda ele alınabilir. Fransa'nın çekilmesiyle birlikte bölgede ortaya çıkan yapıları Weber'in tanımında yer alan anlamıyla gelişmiş devletler olarak değerlendirmek zordur. Bunun yerine, bu yapılar devletlerin oluştuğu *sosyal alanlar* olarak nitelendirilebilir. Belirli bir coğrafi ve kültürel yapıya sahip olan bu sosyal alanlar farklı kimlikler ve ideolojiler arasındaki mücadeleler sonucunda siyasi ve kurumsal bir nitelik kazanmaktadır. Belirli aktörlerin güç, ideoloji ve ekonomi üzerinde kontrol sağlaması sonucunda siyasi rejimler ortaya çıkmaktadır. Tunus'ta modernist Burgiba'nın Bin Yusuf'la mücadelesi, Fas'ta monarşinin İstiklal Partisini etkisizleştirmesi ve Cezayir'de Bin Bella'nın yerine ordu tarafından desteklenen Bumedyen'in geçmesi bu siyasi mücadelelere örnek olarak gösterilebilir. Bağımsızlığın ardından farklı toplumsal güçler arasında üstünlük sağlamak için yaşanan bu mücadeleler, kurumların ve yönetim anlayışının oluşumunda kalıcı izler bırakmıştır. Bu şekilde bir süreç olarak ele alındığında devlet, siyasi aktörler arasındaki güç ilişkileri ve rekabete sahne olmuştur. Belirli bir siyasi aktörün diğerleri üzerindeki hâkimiyeti ise muhalif güçlerin meydan okumasını beraberinde getirmektedir. Burgiba'nın Tunus'ta moderleşme vizyonu ile hayata geçirdiği sekülerleşme politikaları toplumsal marjinalleşmeyi beraberinde getirmiştir.

1960'lı yıllarda uygulanan sosyalist ekonomi programının başarısız olması, gelir dağılımındaki eşitsizlik halkın Burgiba rejimine yönelik tepkisinin büyümesine neden olmuş ve 1978'deki işçi eylemleri İslamî hareketin siyasallaşmasını hızlandırmıştır. Fas'ta monarşi meşruiyetini dinî argümanlara dayandırmış fakat yine rejime yönelik en etkili meydan okuma Abdeslam Yassine'in *al-Adl wal Ihsan* hareketinden gelmiştir. Monarşinin meşruiyetini reddeden bu hareketin halen Fas'ta toplumsal tabanı en güçlü muhalif İslamî hareket olduğu bilinmektedir. Cezayir'de ise Bumedyen tarafından benimsenen sosyalist kalkınma politikaları ekonomiye istikrar getirmemiş ve 1980'lerin sonunda rejime karşı kitlesel ayaklanmalar yaşanmıştır. Sosyalist politikalarını

İslami bir söylem kullanarak topluma dayatan Cezayir rejiminin ekonomi politikaları başarısız olmuş ve 1988'de halkın ayaklanmalarında etkili olmuştur. Tepkileri yatıştırmak için FIS ve diğer partilerin siyasete katılımına izin verilmiştir. Seçimlerde beklenenin çok üstünde bir başarı gösteren FIS'ye halkın verdiği destek rejimin yeniden baskı politikalarına geri dönmesi ile sonuçlanmıştır. Seçimlerin iptal edilmesi sonrasında başlayan silahlı mücadelede binlerce kişi hayatını kaybetmiştir. Her üç devletin meşruiyet arayışından derin siyasi krizlere sürüklendiği açıkça görülmektedir. Meşruiyetini (2011'den bu yana Tunus hariç) halktan almayan, farklı kimliklerin (İslamcı, seküler) birbiriyle çatıştığı ve ekonomik olarak istikrar kazanamayan bu bölgedeki rejimlerin bu derin siyasi krizi aşması devlet-toplum ilişkilerinin yeniden şekillenmesi ve sömürgecilik deneyiminin olumsuz etkilerini geride bırakması ile mümkün olabilir.

Yukarıda yapılan değerlendirmeler ışığında, Mağrip'te devletlerin oluşumunda karşı karşıya kaldığı meydan okumalar ve meşruiyet krizinin bu devletlerin bugününü ve yarınını şekillendirmeye devam edeceği anlaşılmaktadır. Saouli'nin çizdiği teorik çerçeveye bağlı kalırsak tarihsel gelişmelerin Fas'ta, Tunus'ta ve Cezayir'de rejimlerin dönüşümünde etkili olacağını öngörebiliriz (2012). Tunus'ta Bin Ali'nin ülkeyi terk etmesiyle başlayan yeni dönem, Mağrip'te demokratikleşme açısından umut verici bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Buna karşın, İslamcı-seküler kutuplaşmasının geçiş dönemi ve sonrasında yeni yönetimin istikrar kazanması önündeki temel engellerden birini oluşturduğu görülmektedir. Diğer taraftan, Libya'da devam eden siyasi belirsizlik, ekonomik sorunlara paralel olarak Selefi hareketlerin toplumda ve özellikle Tunus'un iç bölgelerinde etkinliğini arttırması yine yeni dönemde aşılması gereken sorunlar arasında sıralanabilir. Fas açısından değerlendirildiğinde, Arap Baharı sürecinde rejime yönelik meydan okumaların siyasi yöntemlerle bertaraf edildiği gözlemlenebilir. Bu bağlamda, özellikle Kral VI. Muhammed'in belirli reformları öne çıkarak Tunus'ta yaşanan senaryonun Fas'ta yaşanmasına engel olmaya çalıştığı bilinmektedir. Bununla birlikte, insan hakları, kadın

hakları, azınlık hakları ve yoksullukla mücadele alanında bazı ilerlemeler kaydedilmiş fakat siyasi alanı kapsayan kapsamlı bir reform girişiminin söz konusu olmadığı dikkat çekmektedir. Esasen, anayasada değişiklik yapılması, seçilmiş kurumların siyasal hayatta etkisinin güçlendirilmesi ve kral ve danışmanlarının elinde toplanan geniş yetkilerin seçilmiş kurumlara aktarılması gibi alanlarda gerçek anlamda bir ilerleme sağlanamamıştır (Willis, 2015, s. 437).

Bunlara ek olarak, son dönemde İsrail ile ilişkileri normalleştirme kararı alan monarşi rejiminin Batı Sahra kartını kullanarak yeniden halkın desteğini kazanmayı hedeflediği görülmektedir. Monarşi, ABD'nin İsrail ile normalleşen ilişkilere paralel olarak Fas'ın Batı Sahra'da egemenliğini tanıma kararını, ulusal birliğin vurgulanması ve milliyetçi duyguların manipüle edilmesi için bir fırsat olarak değerlendirmektedir. Bu kararın monarşi rejiminin geleceğini ne yönde etkileyeceği belirsiz görünmektedir. Cezayir açısından değerlendirildiğinde, Arap Baharı'nın ardından ülkede kapsamlı dönüşümlerin yaşanmadığı söylenebilir. Bu durumu açıklayan bazı nedenler ileri sürülebilir. Esasen Cezayir Arap Baharı'ndan çok önce kendi "baharını" 1980'lerin sonunda yaşamıştır (Bouandel, 2015, s. 451). Ekim 1988'deki halk ayaklanmaları Cezayir'de siyasal alanda belirli bir liberalleşmenin yaşanmasını sağlamıştır. Siyasi partiler, sivil toplum kuruluşları ve bağımsız gazeteler bu dönemde faaliyet gösterme imkânı bulmuştur (Bouandel, 2015, s. 456). Demokrasiye geçiş süreci Ocak 1992'de ordunun siyaset müdahale etmesi ile sekteye uğramıştır. Ordu bağımsızlığın elde edilmesinden bu yana Cezayir'de önemli siyasi kararların alınmasında kilit aktör olmaya devam etmiştir. Bağımsızlığın ardından görev yapan tüm devlet başkanları ya ordudan gelen ya da ordu tarafından belirlenen kişiler olmuştur. Nitekim FIS'nin büyük başarı sağladığı genel seçimlerin ilk turunu 1992'de iptal eden yine ordudur. Seçimlerin iptal edilmesinin ardından 90'lı yıllar boyunca devam eden iç savaşın olumsuz hatırası halen toplum hafızasında canlılığını korumaktadır. Cezayir halkının yeniden benzer bir siyasi belirsizliğe sürüklenmekten kaçındığı gözlemlenebilir. Dolayısıyla rejime karşı herhangi bir ayaklanma

ordunun sistemdeki hakimiyetine karşı bir meydan okuma olacağı için yine benzer şiddet olaylarını beraberinde getirmesi söz konusu olabilir (Bouandel, 2015, s. 456). Nitekim, Arap Baharı'nın ardından bazı reform adımları atılmış olsa da bunların ordunun siyasal sistemdeki rolünü kısıtlayıcı bir nitelik taşımaması dikkat çekmektedir (Bouandel, 2015, s. 459). Tüm bu faktörler birlikte değerlendirildiğinde Cezayir'de kapsamlı bir dönüşümün yaşanması yakın gelecekte zor görünmektedir. Bununla birlikte, Şubat 2019'da ülke geneline yayılan protesto gösterileri halkın rejimden ve yolsuzluktan duyduğu artan rahatsızlığı gözler önüne sermiştir. Böyle bir ortamda, Tunus'un ardından Cezayir'de rejimin yeni ve daha güçlü meydan okumalarla karşılaşabileceği öngörülebilir.

Kaynakça

Abun-Nasr, J. M. (Ed.). (1987). *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge University Press.

Akre, P. J. (1992). Algeria And the Politics of Energy-Based Industrialization. In J. P. Entelis ve P. C. Naylor (Ed.), *State and society in Algeria* (pp. 73-98). Boulder: Westview.

Anderson, L. (2004). Antiquated Before They Can Ossify: State That Fail Before They Form. *Journal of International Affairs, 58*(1), pp. 1-15.

Anderson, L. (1987). The State in the Middle East And North Africa. *Comparative politics, 20*(1), pp. 1-18.

Anderson, E. ve French, D. (1994). New Dimensions in Mediterranean Security. In Richard Gillespie (Ed.), *Mediterranean politics* (pp. 9-21). London: Pinter.

Bouandel, Y. (2015). Algeria: The Limits Of Revolution And Democratization. In Larbi Sadiki (Ed.), *Routledge handbook of the Arab Spring* (pp. 451-463). New York: Routledge.

Boulby, M. (1988). The Islamic Challenge: Tunisia Since Independence. *Third World Quarterly*. 10(2), pp. 590-614.

Cavatorta, F. (2001). Geopolitical Challenges to the Success of Democracy in North Africa: Algeria, Tunisia and Morocco. *Democratization*, 8(4), pp. 175-194.

Christie, K. ve Masad, M. (2013). Introduction: Thinking About Identity And the State in the MENA. In K. Christie ve M. Masad (Ed.), *State formation and identity in the Middle East and North Africa* (pp. 1-15). New York: Palgrave Macmillan.

Davis, E. (2005). *Memories of State: Politics, History, And Collective Identity in Modern Iraq.* Berkeley: University of California Press.

Entelis, J. P. (1986). *Algeria: The Revolution Institutionalized*. Boulder: Westview.

Fligstein, N. (2001). Social Skills and Theory of Fields. *Sociological Theory,* 19(2), pp. 105-125.

Halperin, S. (1998). Shadowboxing: Weberian Historical Sociology Vs State-Centric International Relations Theory. *Review of International Political Economy. 5*(2), pp. 327-339.

Hamdi, M. E. (1998). *The Politicisation of Islam: A Case Study of Tunisia*. Oxford: Westview Press.

Hermassi, E. (1972). *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study.* Berkeley, CA: University of California Press.

Hermassi, E. (1985). States and Regimes in the Maghreb. In H. Barakat (Ed.), *North Africa: Issues of Development and Integration* (pp. 157-163). New York: Routledge.

Hinnebusch, R. (2018). Understanding Regime Divergence in the Post-Uprising Arab States. *Journal of Historical Sociology*, 31, pp. 39–52.

Hobson, J. M. (2000). *The State and International Relations.* Cambridge: Cambridge University Press.

Huntington, S. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century.* London: University of Oklahoma Press.

Leveau, R. (1993). *Le Sabre et le Turban: L'Avenir du Maghreb*. Paris: François Bourrin.

Mann, M. (1984). The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results. *Archives Européennes de Sociologi*e, pp. 185-213.

Mann, M. (1993). *The Sources of Social Power*. Cambridge: Cambridge University Press.

Munson, H. (1993). The Political Role of Islam in Morocco (1970-90). In G. Joffé (Ed.), *North Africa: nation, state and region* (pp. 187-203). London: Routledge.

Migdal J. S., Kohl, A.i and Shue, V. (1994). *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World.* Cambridge: Cambridge University Press.

Migdal, J. S. (2001). *State in Society: Studying How States and Societies Transform and*

Constitute One Another. Cambridge: Cambridge University Press.

Ottaway, D. ve Ottaway, M. (1970). *Algeria: Tthe Politics of a Socialist Revolution*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Payne, R. (1993). Economic Crisis and Policy Reform in the 1980s. In I. W. Zartman ve W. M. Habeeb (Ed.), *Polity and Society in Contemporary North Africa* (pp. 139-168). Boulder: Westview.

Perkins, K. J. (2014). *A History of Modern Tunisia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Perkins, K. J. (1986). *Tunisia: Crossroads of the Islamic and European Worlds.* Boulder: Westview Press.

Pierson, P. (2004). *Politics in Time: History, Institutions, and Social Analysis*. Princeton: Princeton University Press.

Poggi, G. (2007). *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım.* (Ş. Kut ve B. Toprak, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Quandt, W. B. (1969). *Revolution and Political Leadership: Algeria 1954–1968*. Cambridge and London: MIT Press.

Roberts, H. (1984). The Politics of Algerian Socialism. In R. I. Lawless ve A. M. Findlay (Ed.), *North Africa*. London: Croom Helm.

Ruedy, J. (1985). Historical Influences on Intra-Regional Relations in the Maghrib. In Halim Barakat (Ed.), *Contemporary North Africa: issues of development and integration* (pp. 87-112). London: Croom Helm.

Ruedy, J. (1992). *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation*. Bloomington: Indiana University Press.

Saouli, A. (2019). States and State-Building in the Middle East. In Raymond Hinnebusch ve Jasmine Gani (Ed.), *The Routledge Handbook to the Middle East and North African State and States System* (pp. 40-50). London: Routledge

Saouli, A. (2015). Back to the Future: The Arab Uprisings and State (re)Formation in the Arab World. *Democratization, 22*(2), pp. 315-334.

Saouli, A. (2012). *The Arab State: Dilemmas of Late Formation.* New York: Routledge.

Saouli, A. (2006). Stability Under Late State Formation: The Case of Lebanon. *Cambridge Review of International Affairs, 19*(4), pp. 701-717.

Shahin, E. E. (1998). *Political Ascent: Political Movements in North Africa*. Boulder, Westview Press.

Skocpol, T. (1979). *States And Social Revolutions.* New York: Cambridge University Press.

Sorenson, D. S. (2007). Civil-Military Relations in North Africa. *Middle East Policy, 14*(4), pp. 99-114.

Stora, B. (1994). *Histoire de l'Algérie depuis l'Indépendence*. Paris: La Découverte.

Swearingen, Will D. (1987). *Moroccan Mirages: Agrarian Dreams and Deceptions, 1912–1986.* Princeton: Princeton University Press.

Tozy, M. (1999). *Monarchie et Islam Politique au Maroc*. Paris: Presses de Sciences Po.

Tilly, C. (2006). Why and How History Matters. In R. E. Goodin ve C. Tilly (Ed.), *Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford: Oxford University Press.

Volpi, F. (2003). *Islam and Democracy, the Failure of Dialogue in Algeria*. London: Pluto Press.

Waterbury, J. (1970). *The Commander of the Faithful: The Moroccan Elite: A Study in Segmented Politics*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press.

Weber, M. (1948). Politics as a Vocation. In H. H. Gerth ve C. Wright Mills (Ed.), *From Max Weber: essays in sociology* (pp. 77-129). Oxon: Routledge.

White, G. (2001). *A Comparative Political Economy of Tunisia and Morocco: On the Outside of Europe Looking.* Albany: State University of New York Press.

Willis, M. (2015). Evolution not Revolution? Morocco and the Arab Spring. In Larbi Sadiki (Ed.), *Routledge Handbook of the Arab Spring* (pp. 435-451). New York: Routledge.

Willis, M. H. (2014). *Politics and Power in The Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco From Independance to the Arab Spring*. London: Hurst&Co.

Zubaida, S. (1993). *Islam, People and the State*. London: Routledge.

ÖMER MUHTAR

(1860-1931)

"Çöl Aslanı" lakabı ile İşgalci İtalyan güçlerine direnişin sembolü olan isim

Yaşadığı Yer: Libya

Libya'daki direnişin öncüsü ve sembolü olan Ömer Muhtar, 1860 yılında Libya'nın Defne bölgesinin Batnan kasabasında dünyaya geldi. Babası 1878 yılında Hac vazifesini yerine getirirken vefat edinceye kadar çocuklarının eğitimi ile yakından ilgilendi. Bu hazin kayıptan sonra onun ve kardeşi Muhammed'in yetiştirilmesini babasının yakın arkadaşı Seyyid El Giryani üstlendi. Giryani, arkadaşının emaneti olan Ömer Muhtar'ı ve kardeşini Cağbub'taki İslâmi Bilimler Akademisi'ne yazdırdı ve Ömer Muhtar burada sekiz yıl köklü bir din eğitimi aldı. Eğitim yıllarındaki başarısı Mehdî es-Senûsî'nin dikkatini çekti.

Mehdî es-Senûsî, 1895'te Cağbûb'dan ayrılarak Kufra'da yeni kurulan Tâc köyüne gidip burasını tarikatının merkez zâviyesi yapmak istediğinde Ömer Muhtâr'ı da beraberinde götürdü. Burada öğrenimini tamamlayanlar Trablusgarp vilâyetinde açılan zâviyelerden birine şeyh olarak gönderilmekteydi Ömer Muhtâr da 1897'de, isyankar kabilelerden birisi olan Ubeyd kabilesine ait Kasûr Zâviyesi'ne şeyh tayin edildi. Burada yaptığı çalışmalarla Bu kabileyi kısa zamanda Osmanlı idaresine yaklaştırdı ve buradaki diğer Arap kabileleri arasında devam eden kavgaları da sona erdirdi. Burada çocuklara verdiği eğitim, yolculara ve çevredeki fakirlere yaptığı yardımlar ve mütevazi kişiliğiyle tanındı. Mehdî es-Senûsî, 1899'da Kufra'daki zâviyesini Çad sınırları içinde Borku bölgesindeki Garû'ya taşıyınca Ömer Muhtâr da onunla birlikte gitti.

Cağbub Üniversitesi'nin temsilcisi olarak Sudan ve Mısır'a gönderildi. Çeşitli heyetlere başkanlık da yapan Ömer Muhtar, arabuluculuk konusundaki becerisi ile kabilelerin arasında çıkan anlaşmazlıklarda arabulucu olarak görev aldı. Çağbub Üniversitesi'ndeki eğitimini tamamlar tamamlamaz Kasur zaviyesinin başına getirildi. Daha sonra ise güneydeki Ayn Kalak zaviyesi şeyhliğine atandı. Üstün bilinç ve gayretleri

ile bu bölgeye Fransız işgal güçlerinin girmesini engelledi.

Kasur zaviyesi imamlığına tekrar getirilmesi ve buradaki çalışmaları, İtalya'nın Libya'ya saldırdığı 1911 yılına kadar sürdürdü. Osmanlı subayları ve Senusi şeyhi Ahmed eş-Şerif es-Senusi önderliğinde başlayan direniş hareketine gönüllü olarak katılması İtalyanların 1911'de Libya'ya çıkarma yapması neticesinde gerçekleşti. Bu direniş esnasında Enver Paşa ile aralarında bir silah arkadaşlığı bağı gelişti.

Ömer Muhtar direnişin liderliğini üstlendikten sonra emrindeki kabileleri 100-300 kişilik silahlı atlı ya da piyade olarak küçük gruplar halinde organize etti. Bu güçler, direnişin vurucu timi olarak çok hızlı ve seri hareket ediyorlardı. Gerilla kabiliyetleri ile İtalyan askeri kollarına, nakliyelerine, karakollara baskınlar yapıyor ve bir anda ortadan kayboluyorlardı. Ömer Muhtar'ın emrindeki güçler ile İtalyan kuvvetleri arasında, 1923'ten 1932'ye kadar dokuz yıl boyunca en az elliden fazla muharebe, iki yüzden fazla küçük ölçekli çatışma cereyan etti. Graziani yönetimindeki İtalyan güçleri, ulusal direnişçilere karşı askeri girişimlerin bu şekilde başarılı olamayacağını anlayınca, (1931'de Mussolini'nin de onayıyla) İtalya bölgede kanlı yeni bir taktiğe başvurdu.

Cebel Ahdar bölgesindeki yaklaşık 100 bin kişilik yerel halkın sahil şeridindeki toplama kamplarına gönderilmesinin ardından Mısır sınırı da kapatılarak Libya direnişçilerinin destek hattı kesilmiş oldu. Bütün zorluklara rağmen Muhtar'ın liderlik ettiği Senusi birlikleri ise mücadelesine devam etti.

Fakat yerel halktan bazılarının İtalyanlarla iş birliği yapması ve İtalya hava kuvvetlerinin kanlı saldırıları sonrasında Ömer Muhtar esir edildi. İtalyan güçleri tarafından Slunta savaş esirleri kampında sözde "mahkeme"ye çıkarıldı ve ölüm cezasına çarptırılarak 16 Eylül 1931'de idam edildi.

Birçok Kuzey Afrikalı Müslüman gibi Ömer Muhtar da Senusi tarikatına mensuptu. 19.yy'da bu tasavvuf ekolu kısa zamanda Kuzey Afrika'da çok hızlı bir inkişaf göstermiş ve içinde barındırdığı dinamizm ile Afrika Müslümanlarının soluğunu, sömürgeci güçlere karşı daima diri ve taze tutmuştur.

Jabhatu l-Taḥrīru l-Waṭanī

Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nda önemli bir rol oynayan sosyalist siyasi parti

Kuruluş Tarihi: 1954

Bulunduğu Yer: Cezayir

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Messali Hac, Ahmed Bin Bella, Frantz Fanon

Kurumun Etkisi: Cezayir'in Fransa'ya karşı elde ettiği bağımsızlık savaşının örgütsel liderliğini üstlenip bağımsızlığın yolunu açan toplumsal harekettir.

Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN),1954 yılında kuruldu; silahlı kanadı olan Ulusal Kurtuluş Ordusu, 1954 yılında 1962 yılına kadar Cezayir Bağımsızlık Savaşına katıldı. 1962 yılındaki Évian Antlaşmasından sonra parti iç muhalefeti temizledi ve Ulusal Kurtuluş Cephesi, Cezayir'i tek parti olarak yönetmeye başladı.

FLN Messali Hac'ın liderliğinden memnun olmayan bir grup genç tarafından kuruldu. Hareketin 1 Kasım 1954'te Betna ve Aures'te başlattığı ayaklanma yoğun bir tutuklama kampanyasına yol açtı. 1955'te Ayn Abid'de ve el-Alia madenlerinde yeniden patlak veren ayaklanmanın Avrupalılara yönelik bir kıyım hareketine dönüşmesi, yönetimin bu duruma idamlarla karşılık vermesine neden oldu. 1956'da Fransa'da iktidar olan hükümetin vali olarak atadığı Robert Lacoste, direnişi zorla bastırma politikası izledi. FLN'nin iç kesimlerde sağladığı denetimi kırmak amacıyla Cezayir'e 500 bin kişilik bir Fransız ordusu gönderildi. Bu durum, önceden silahlı direnişe karşı olan milliyetçi liderlerin çoğunun FLN'ye katılması ile sonuçlandı.

Fransa'nın demokratik bir çözüme yaklaşmayacağının anlaşılması üzerine tüm örgütler bir araya geldi ve birlikte hareket etme kararı aldılar. Örgütlerini feshederek CRUA adıyla yeni bir gizli teşkilat kurdular. Bu yeni teşkilat, ülkeyi altı bölgeye ayırdı ve her bölge için birer lider atadılar.

Grupların FLN'de birleşmesiyle beraber altı aylık bir aradan sonra yeniden başlayan görüşmeler 18 Mart 1962'de anlaşmayla sonuçlandı. Geçici hükümetin gözetiminde yapılacak bir referandum şartı ile Cezayir'in bağımsızlığı tanındı. Bağımsızlığın ardından Fransa ile ilişkilere devam edilmesi ve Avrupalıların uyruk belirlemede serbest bırakılması öngörüldü. 1 Temmuz 1962 yılında yapılan referandumda 6 milyon kişi bağımsızlık lehinde, 16 bin kişi aleyhte oy kullandı.

Müslümanların Tarihe Dâhil Olma İmkânı

Malik bin Nebi'nin Tarih Felsefesi ve İslam Medeniyeti Anlayışı

Mahmut Hakkı Akın

Giriş

Yirminci yüzyıl, Müslüman düşüncede çeşitlenmenin artarak devam ettiği bir dönem olarak dikkat çeker. Pek çok Müslüman toplum; ulus devlet tecrübesini yaşamış, sömürülen toplumlarda yeni ve güdümlü yönetimler kurularak var olan kargaşa devam etmiştir. Bu dönemde siyasi, iktisadi, kültürel vb. pek çok yönden Müslümanların kendi kaynakları üzerinden düşünce geliştirme çabaları söz konusuysa da genel anlamda modernleşmeye bağlı zihniyet ve pratik karmaşasının hâkimiyeti de dikkat çeker. Eski ile yeni arasındaki gerilim, Müslümanların çoğunlukta olduğu toplumlarda, söz konusu karmaşanın önemli sebeplerinden biri olarak belirir. Müslüman toplumlar görece bağımsız devlet yönetimlerine sahip olsalar bile aydın ve yönetici kesim ile geleneksel dindar kitleler arasında oluşan kültürel mesafe, tarihsel bir sürekliliği açıklamaya imkân sağlamaktadır. Genelde Müslümanlar hem Batılılar hem de kendi toplumlarındaki Batıcıların yenilmişlik ve geri kalmışlık psikolojisi üzerinden "tarihin dışında" olmakla itham edilmişlerdir. Tarihin dışında kalmak ithamı, tarihi yapan ve sürdüren asıl insani unsurlarla ilgili bir tartışmaya zemin oluşturmaktadır.

Cezayirli Müslüman düşünür Malik bin Nebi, özellikle bir tarih felsefesi geliştirme açısından yirminci yüzyıl Müslüman düşüncesine önemli katkılar ve açılımlar sağlamış bir düşünürdür. O, bu konuda ileri sürdüğü düşüncelerle ve üzerinde durduğu sorularla dikkat çeken bir isim olmayı başarmıştır. Tarihi, ilmî ve İslamî bir mesele olarak ele alan Malik bin Nebi, Müslümanların insanlık tarihinde aktör olamamaları hâlini, ilahî bir yasal işleyiş üzerinden anlamış ve açıklamıştır. Ona göre ilahî yasaların işleyişi, ilahî vahyin sorumluluğunu üstlenmiş olan insanların tarihi değiştiren bir rol üstlenmelerinin kaynağıdır. Onun kültür, medeniyet ve sömürgecilik meselelerine yoğunlaşması ve bu konulara bağlı bir düşünce sistematiği geliştirmesi, ilahî vahyin işleyişinin kendisini tarihin değişiminde göstermesi temeline dayanmaktadır. Yirminci yüzyılda tarih, Müslümanların lehine değişmemiştir. Bu, Malik bin Nebi için Müslümanların esasta değişmemesiyle ya da değişim olarak tecrübe ettikleri şeylerin yönünün yanlışlığıyla ilgili bir meseledir. Bu tespite bağlı olarak Malik bin Nebi'nin sistematiği, bir tarih felsefesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Tarih felsefesi, özellikle sosyolojinin bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkmasından önce var olan bilgi ve düşünce birikimini yansıtan en önemli felsefe alt disiplinlerinden biridir ve temel konusu kültür ve medeniyet gerçekleklerdir. İnsanın tarihsel bir varlık olması, onu diğer canlılardan ayıran ve farklı bir gerçeklik içinde yaşamasını sağlayan en önemli özelliklerinden biridir. İnsanın bu farklılığı, insan ile doğa ve insan ile diğer insanlar arasında kurulan ilişkinin ötesinde ilahî vahye muhatap olmasıyla ilgili yönlere de sahiptir.

İnsanın zaman ve mekânla kurduğu ilişkinin farklılığına vurgu yapan Malik bin Nebi, bu ontolojik farklılaşmanın İslamî bir temele sahip olduğunu kabul etmiştir. İnsan, dünyanın değişmesine katkıda bulunan bir varlıktır. Bu katkı, dünyanın olumlu anlamda imar edilmesi şeklinde gerçekleşebileceği gibi olumsuz anlamda bir tahribat olarak da gerçekleşebilir. Bu durum, insanın sorumluluk şuurunun yanında dünyaya nasıl bir anlam yüklediği meselesiyle de doğrudan ilişkilidir.

Malik bin Nebi'nin düşüncesinde bir zamanlar tarihin insanlık lehine imarı konusunda öncü olan Müslümanların zamanla dinamizmlerini kaybederek Batılı sömürgeciler tarafından sömürülmeleri, tarihin yasal işleyişinin bir sonucudur. Hatta bu insanlık dışı durumun ortaya çıkmasında sorumluluklar, sömüren ve sömürülen arasında paylaşılır. Günahları sadece sömürene yükleyen bir anlayışa karşı çıkmak ve meseleyi bir bütün olarak görmeye çalışmak, onu özgün kılan yönlerden biridir.

Malik bin Nebi'nin çağdaş Müslüman düşüncenin önemli ve etkili düşünürlerinden biri olması, Allah ile insan ve tarih arasındaki ilişkiyi temel alan yasal bir işleyişi, sistematik bir düşünce olarak üretmeyi başarmış olmasıdır. Onun düşüncesinin ve mücadelesinin temel hedefi, Müslümanların tarihi yeniden insanlık lehine imar eden bir medeniyet anlayışına ulaşmalarını sağlamak olmuştur. Batı medeniyetine alternatif geliştirmenin sadece bir güç mücadelesi olmadığını, ilahî vahiy temelli dünyaya anlam yüklemeyle ilgili bir zihniyet gerektirdiğini vurgulamıştır. Bu yazıda, Malik bin Nebi'nin Allah-insan ve tarih arasındaki ilişkiyi nasıl anladığı ve buna bağlı olarak yirminci yüzyılda Müslümanların tarihi değiştirme imkânlarını nasıl değerlendirdiği üzerinde durulacaktır.

Malik bin Nebi'nin Tarih Felsefesi ve Medeniyet Yaklaşımı

Malik bin Nebi'nin görüşlerini değerlendirmeden önce hayat hikâyesi hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olabilir. Çünkü hayat hikâyesinin görüşlerinin gelişmesinde önemli bir rolü olduğu, onun hayatı ve düşünceleri üzerine çalışanların ittifakla vurguladığı bir konudur. 1905 yılında Cezayir'in Konstantin şehrinde doğan Malik bin Nebi, 1930 yılına kadar Cezayir'de eğitim almıştır. Geleneksel dinî eğitimin yanında Fransız okuluna da devam etmiştir. Bu iki farklı kültürle karşılaşması, hayatı boyunca ilgilendiği meseleler için öncü bir etkide bulunmuştur. Bu dönemde İslamî eğitim aldığı bazı isimlerin tesiriyle

Fransız okulunda aşılanmaya çalışılan sömürgeci etkinin bütünüyle tesirinde kalmadığını hatıratında özellikle belirtmiştir (bin Nebi, 1991, s. 61).

Gençlik yıllarında bu kültürel ikilemi daha da çok hisseden Malik bin Nebi, Abdülhamid bin Bâdis'in başında bulunduğu Islahiyye hareketine dâhil olmuştur. Hareket noktası olarak toplumun kendisini değiştirmesi meselesine odaklanan hareketin Cezayir'deki etkisi büyük olmuştur (Okumuş, 2018, s. 16). Bu hareket, II. Dünya Savaşı sonrasında Cezayir Kurtuluş Savaşı'nın en önemli sürdürücüsü olmuştur. Öyle ki Abdülhamid bin Bâdis'in "Dinimiz İslam, dilimiz Arapça, vatanımız Cezayir" sözü slogan hâline gelmiştir. Abdülhamid bin Bâdis, sadece Fransızlara karşı değil, sömürgeciliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan Cezayir'i Fransız toprağı ve Cezayirlileri Fransız hâline gelmiş Müslüman olarak tanımlayan Cezayirlilere de karşı çıkmıştır (Nam, 2013, s. 168-169). Malik bin Nebi, Abdülhamid bin Bâdis'in hem fikirlerinden hem de mücadelesinden çok etkilenmiştir. Sömürgecilik meselesi üzerinden medeniyet konusuna doğru uzanan fikrî gelişiminde bu etkinin derin izleri bulunmaktadır.

Fransa'da bulunduğu yıllarda Doğu Dilleri Okuluna başvurusunun reddedilmesini, Cezayirli bir Müslümanın bu talebinin "bilimsel değil siyasi" olarak yorumlanması şeklinde açıklamıştır (Okumuş, 2018, s. 34). Elektrik mühendisi olan Malik bin Nebi, Fransa'da bulunduğu yıllarda aktif olarak Müslümanların meseleleriyle ilgilenmeye devam etmiş ve Cezayirli Müslüman kimliğini kaybetmeme üzerine bir bilinçle yaşamıştır. II. Dünya Savaşı yıllarında Cezayir'in bağımsızlığı için Fransa'da bulunan Müslüman gençleri örgütlemeye çalışmış ve hapis cezası almıştır.

Malik bin Nebi, Cezayir Kurtuluş Savaşı sırasında Fransa'dan ayrılmıştır ve Kahire'ye yerleşmiştir. İlk eserlerini Fransızca yazan Malik bin Nebi, Mısır'da Arapçasını daha da geliştirmiş ve eserlerini bu dilde vermiştir. 1960'lı yıllarda farklı Arap ülkelerinde konferanslar vermiş, eserleriyle önemli bir etki uyandırmıştır. 1964'te Cezayir'in bağımsızlığını kazanmasının ardından eğitim alanında üst bürokratik

görevler almış ve 1973 yılında vefat etmiştir (Murad, 2012, s. 513; Okumuş, 2018, s. 38-41). Eğitim alanına yönelmesi, toplumun kendini yenilemesi amacıyla ilgilidir. Bu konuda Malik bin Nebi, siyaset yerine eğitime daha fazla önem vermiştir. Ona göre siyasi yönetim, toplumun kendi yapısının bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Onun bu görüşlerinin yanında eserlerine ve konuşmalarına yansıyan entelektüel ilgi alanının özellikle sosyolojiye ve tarih felsefesine odaklandığı da dikkat çekmektedir.

Malik bin Nebi'nin özgün bir tarih felsefesi olduğu iddiasını açıklamadan önce tarih felsefesinin ne olduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Bir kavramın felsefesini yapmak, o kavramın sınırlarını tespit edecek sorular sormak ve bu sorulara cevaplar aramak anlamına gelmektedir. Genel olarak felsefe, cevaplardan çok sorularla ilgilenmektedir. Tarih felsefesi de tarihin ortaya çıkışı ve değişmesiyle ilgili sorular soran bir felsefe disiplinidir. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*'nde tarih felsefesi, "bütün bir tarihsel sürece ilişkin olarak geniş kapsamlı bir açıklama ya da yorum sunmayı amaçlayan, 'tarihin anlamı ve amacı nedir; tarihsel değişme ve gelişmeyi yöneten temel yasalar nelerdir' sorularına cevap arayan felsefe disiplini" şeklinde tanımlanmıştır (Cevizci, 2000, s. 906).

Genel olarak tarihsel değişmenin kaynaklarını, tarihe hâkim olan ve yön veren düşüncelerin, inançların ve anlayışların nasıl oluştuğunu da araştıran bu disiplinin temel meseleleri arasında kültür ve medeniyet bulunmaktadır. Tarih felsefesiyle ilgilenenler, kültür ve medeniyet arasındaki ilişkinin nasıl oluştuğuna ve geliştiğine, medeniyetlerin yükselmeleri ve gerilemeleri gibi meselelere özellikle ilgi göstermektedirler. İlk insanlardan itibaren kültür ve medeniyete ilişkin tespit edilen bulgular, insanlık tarihinin açıklanmasına ve insanın dünyadaki anlam arayışına dair hem cevaplar vermekte hem de yeni sorular ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Ayrıca insanlığın ne kadar geliştiğinin ötesinde kültür ve medeniyet aşılamamış insani gerçeklikler olarak var olmaya devam etmektedir.

Malik bin Nebi'nin çağdaş Müslüman düşünceye en önemli katkısı nedir sorusuna verilecek cevapların *medeniyet* kavramı etrafında toplanacağı tahmin edilebilir. Buna bağlı olarak Malik bin Nebi üzerine oluşan literatürün özellikle medeniyet tartışmasına yoğunlaştığı da dikkat çekmektedir. Onun bu alana yoğun bir ilgiyle yönelmesinin ve halefi ve çağdaşı pek çok Müslüman düşünürden farklılaşmasının en önemli sebeplerinden biri, Müslümanların geri kalmışlığının ve yaşadıkları krizle ilgili genel durumun yüzeysel analizlerle tespit edilemeyeceğine inanmasıdır (Benlahcene, 2011, s. 58).

Müslümanların içinde bulunduğu kriz durumunu daha derinlemesine bir şekilde analiz etmek için bir metodoloji ihtiyacı duymuştur. Bu sebeple Malik bin Nebi, tarih felsefesi ve medeniyet yaklaşımını geliştirirken Kuzey Afrikalı büyük tarih felsefecisi İbn Haldun'dan ciddi bir şekilde etkilenmiştir. Eserlerinde İbn Haldun'un görüşlerine sıkça atıfta bulunmuş ve pek çok yorumu ve değerlendirmesi de bu etkiye dayanmıştır. İbn Haldun'un tarih felsefesinin, insanların bir araya gelmeleri dolayısıyla ortaya çıkan ve insan birlikteliklerini diğer canlılardan farklılaştıran sosyal gerçekliğe yönelmesi, tarih ile *ilm-i umran* arasında ontolojik bir bağ kurmasına sebep olmuştur. O, insanların geçimlerini sağlamak ve varlıklarını devam ettirmek için dünya ile kurdukları ilişkinin kendilerini tür olarak diğer canlılardan ayırdığını ve bunun sonucunda düşüncenin ürünü olan ilimlerin ve üretim araçlarının geliştiğini iddia etmiştir (İbn Haldun, 1997, s. 97).

Bu farklılaşma, bir arada yaşamak zorunda olan ve bu şekilde hayatlarını sürdüren hayvanların ilham ya da içgüdüler üzerinden sürdürdükleri birlikte yaşayıştan farklıdır. Yeni şeyler ürettiği gibi bulunduğu ortama göre yaşayış biçimlerini, insan karakterlerini ve tarihi de değiştirir. Bu sebeple İbn Haldun'un eserinin ön sözünde *ilm-i umran*ı tarihi açıklayacak bir ilim ve hatta metodoloji olarak tanıtması manidardır. Tarihin açıklanması, insan birlikteliğinin ürünleri olarak da görülebilecek olan düşünce, gelenek, sanat, edebiyat, mimari, siyaset, ekonomi gibi pek çok unsurun göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. Malik bin Nebi, tarih ve medeniyet konusundaki

düşüncelerinde İbn Haldun'un görüşlerini temel almıştır. Toplumsal gerçeklik ile tarihsel gerçekliğin birbirine ontolojik temelde bağlanması, İbn Haldun'da ve Malik bin Nebi'de takip edilebilecek bir husustur. İnsan, diğer canlılardan ayrılırken *umran*ın köküne vurguyla imar eder. Bu imar, doğayla kurulan ilişkiye referansla sadece maddi unsurlardan ibaret bir ilişkiye işaret etmez; düşünceye, ilimlere ve anlam dünyasına da işaret eder.

İnsanoğlunun tarihsel bir varlık hâline gelmesinin kökeninin doğa ile kurduğu ilişkiye bağlı olduğunu tespit eden Malik bin Nebi'ye göre, araçsal düzeyde ve maddi ihtiyaçlarını karşılama temelinde devam eden bu ilişki sadece bu boyutta kalmamakta; tekâmül göstererek insanın daha ulvi ve manevi arayışlarını da kapsayan bir yapısallığa ulaşmaktadır (2017, s. 152). Dolayısıyla Bedran bin Lahsen'in de vurguladığı gibi "sadece araçlar ve imkânlar sınırını aşan ve metotlar ve düşünceler boyutuna ulaşan bir farklılaşma dikkate alınmalıdır" (2013, s. 64). İnsanın doğa ile kurduğu ilişki, kendisini de değiştirmekte ve ontolojik farkını açıklamaktadır. Çünkü bu ilişkide nesnelere anlam yüklenerek bir isim verilmektedir.

Malik bin Nebi, kültürü açıklarken "eşya/nesne-isim-fikir-kavram" şeklinde bir süreklilikten ve tekamülden bahseder (2016, s. 16). Bu tekâmül süreci, insanın diğer canlılardan ontolojik farklılığıyla ilgilidir ve ona göre Bakara sûresinin 31. ve 32. ayetleri, insanın farklı yaratılışıyla ilgili önemli bir ayrıntıya dikkat çeker.

> "Ve Adem'e bütün isimleri öğretti, sonra bunları meleklere gösterip 'Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin' dedi. 'Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kamil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin.'"

Bu ayetlerin, eşyaya isim verme yönü üzerine düşünülmesi gerektiğini savunan Malik bin Nebi, eşyaya isim vermenin onun üzerinde bir tahakküm kurmak olduğuna işaret etmiştir (2016, s. 16). Böylece insan, araç olarak kullanarak isim verdiği herhangi bir şeyi, aynı zamanda anlam dünyasına da dâhil etmiş olmaktadır. Bu ilişkinin temelinde

zorunlu üç unsur bulunmaktadır: insan, toprak ve zaman (bin Nebi, 2013, s. 165-166). Bu üç kavram, Malik bin Nebi'nin tarih felsefesinde insanın ontolojik farklılığının ve medeniyet üretebilme potansiyelinin temelinde yer almaktadır. Çünkü eşya-isim aşamasının başlaması için de bu üç unsurun zorunlu olarak var olması gerekmektedir. Tarihe ve medeniyete doğru sürekliliğin başlangıçtaki üç zorunlu unsur; insan, toprak ve zamandır.

Kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiyi kültürden medeniyete hareket eden ve kültürü kapsayan medeniyet anlayışı üzerine kuran Malik bin Nebi, kültür aşamasında kalınmasının insanı düşünce temelli ilkelere ulaştıramayacağına dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle eşya ve eşyaya isim verme aşaması, kültürün temelidir. Ancak bu fikir ve mefhum/kavram aşamaları eşya-isim odaklı anlam dünyasının ötesine geçmeyi gerektirmektedir. Buna göre kültür ve medeniyet hem birbirine bağlı hem de birbirilerinden farklı yönleri olan iki gerçekliktir. Onun sistematiğinde medeniyet, fikir ya da düşünce temelli bir yükseliş olarak belirmektedir (bin Nebi, 2016, s. 36-37). Malik bin Nebi düşüncesinde eşyaya isim veren ve bu aşamada kalan bir kültürel gerçeklik, tarihin eşiğindedir; henüz tarihe dâhil olmamıştır. Tarihe dâhil olmak için fikir ve kavram aşamasına ulaşmak ve bu aşamada fikirlerin hem topluma yayılması hem de diğer toplumları etkilemesi gerekmektedir. Göçebe ve kısmi yerleşik hayata geçmiş pek çok topluluk, "eşya-isim" aşamasında kaldığı için kendi sürekliliğini asırlara yaymasına rağmen tarihe dahil olamamıştır.

Malik bin Nebi, eşya-isim aşamasından fikirler ve kavramlar aşamasına geçişi kültürden medeniyete geçiş ve tarihe dâhil oluş olarak kurgulamıştır. Bu geçiş, kültürün arka planda kaldığı ya da önemsiz hâle geldiği bir geçiş değildir. Kültür ile medeniyetin bir aradalığı devam etmektedir. Çünkü kültür, psikolojik ve sosyolojik bir anlam dünyası kaynağıdır. Bu görüşleriyle Malik bin Nebi, medeniyeti kültürü kapsayan bir üst gerçeklik olarak kabul etmiştir (Subhani vd. 2020, s. 175). Genel bir şekilde düşünüldüğünde fikirler ve kavramlar, soyutlama yapmayı gerektirir. Burada bütün medeniyetlerin ortak

özelliklerinden biri olarak kuralları tanzim etmede ve insanın dünyadaki varoluşunu tanımlamada metafizik bir öğretiye dayanan din ortaya çıkmaktadır.

Malik bin Nebi, medeniyet aşamasına geçmenin metafizik bir temel olarak dinden neşet ettiğini savunmuştur (bin Lahsen, 2013, s. 81). Ona göre "Bir medeniyet temel bir fikrin ürünüdür. Bu temel fikir, medenileşme öncesi bir toplumu tarihe sokacak itişi gerçekleştirir" (bin Nebi, 2015, s. 39). Eşya-isim aşamasında kültürel gerçeklik sınırında kalan toplumsal olma hâli, fikirlerle ve kavramlarla tarihe dâhil olmaktadır. Yine buna bağlı olarak ifade edilebilir ki metot da fikir sayesinde ortaya çıkmaktadır.

Malik bin Nebi düşüncesinde, basit kültür aşamasında elindeki imkânlarla kendi varlığını devam ettirme üzerine kurulu olan anlayışın üstüne çıkmak, ancak medeniyet aşamasına ulaşmakla mümkündür. En temelde insanoğlunun eşya ile kurduğu ilişki, maddi ihtiyaçlarının karşılanmasıyla ilgilidir. Hemen her kültürde bu ilişkinin farklı biçimlerini ve yansımalarını görmek mümkündür. İnsan, toprak ve zaman üçlüsünün üzerine kurulan, kendi varlığını maddi ve manevi yönleriyle sürekli hâle getirmiş bir süreklilik yerleşmiş bir şekilde kendisini yeniden ve yeniden üretebilir. Ancak bu aşamada kalmak, her ne kadar kendi içinde sistematik bir düzen üretiyormuş gibi gözükse de insan varoluşunun yükselmesi açısından yetersizdir ve bu şekilde bir topluluk hâlinde yaşayanlar daha sonra kendilerinden güçlü medeniyetler karşısında kolayca köle hâline getirilmişlerdir. Yine bu topluluklarda atalardan gelen inançlar ve adetler hiçbir şekilde sorgulamaya tabi tutulmadan kabul edildiği gibi yeni olan şeylerle karşılaştıklarında bu tutuculuğun reaksiyonunu sert bir şekilde göstermişlerdir. Hâlbuki onun düşüncesinde medeniyet; çok boyutlu, kültürü kapsayan, kültürel gerçekliğin anlam dünyasını zenginleştiren bir üst gerçekliktir.

Malik bin Nebi, eşya merkezli kültürel ve sosyal örgütlenmelerde insanlar arası ilişkilerin de eşya merkezli gerçekleştiğini iddia etmiştir.

Örneğin cahiliye, fikir ya da düşünce odaklı değil eşya odaklı bir inanca ve sosyal örgütlenmeye sahip olmuştur. İslam'ın cahiliye ile mücadelesi de fikrin eşya ile mücadelesine dayanmıştır. Nitekim bu mücadelede eşya merkezli bir dünya anlayışının ürettiği putçuluğun ve despotizmin insan merkezci, fikirlere bağlı ilkelere dayanan bir dünya anlayışı karşısında direnebilmesi mümkün olmamıştır (bin Nebi, 2017, ss. 47-48).

Burada Malik bin Nebi'nin yorumu, düşünceye ve düşünce odaklı bir sisteme ve ulaşan anlayışın diğerinden üstün olmasının tarihi dönüştürücü etkisine işaret etmektedir. Bu, aynı zamanda bir metoda ulaşmak anlamına gelmektedir. Ona göre, bir metafizik kaynak gerektiren bu değişime din kaynaklık etmektedir. Dinin medeniyete kaynaklık etmesi, son iki büyük medeniyet olarak tarihi değiştiren İslam ve Batı medeniyetleri dâhil olmak üzere bütün medeniyet tecrübelerinde takip edilebilir. Hâkim tarih yazımında Batı medeniyeti din kurumuyla mücadele üzerinden seküler bir medeniyetmiş gibi kurgulansa bile ortaya çıkış şartları ve medeniyet hamlesinin başlangıcı açısından Hristiyanlığın izlerini taşımaktadır (Benlahcene, 2011, s. 68). Bu sebeple Batı medeniyeti de dâhil olmak üzere dünyadaki bütün medeniyet tecrübelerinin inanç metafiziğine dayanan bir temeli söz konusudur. Bu inanç metafiziğine dayanan temel, o medeniyetin ruhunu oluşturur ve yine o medeniyet için tarihsel sürekliliğin başlangıcı da bu şekilde gerçekleşir.

Malik bin Nebi'nin tarih felsefesinde ve medeniyet anlayışında *eşya-fikir diyalektiği*, merkezi bir yerde durmaktadır. Bu diyalektik, onun düşüncesinde İslam'ın tarihsel değişimin insani olan lehine aktörü olmasını açıkladığı gibi zamanla bu aktör olma özelliğini nasıl kaybettiğini ve yeniden nasıl kazanabileceğini de analiz etme imkânı sunmaktadır. Bu doğrultuda eşya-fikir diyalektiği, onun düşünce sistematiğinin en önemli ve özgün tespitlerinden birisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Müslüman bir düşünür olarak Malik bin Nebi, bu analizlerinde temel hareket noktası olarak Ra'd sûresinin 11. ayetini belirlemiştir. Bu

ayet mealen "Şüphesiz ki bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez" şeklindedir. Genel olarak üzerine düşünüldüğünde, bu ayetin tarihsel ve sosyolojik değişimin nasıl gerçekleşeceğine ilişkin bir yönü bulunmaktadır. Başka bir deyişle, değişimin ilkesi tespit edilmektedir. Malik bin Nebi, zamanla Müslümanların bu ayeti "gerçek anlamda bir değişim ilkesi olarak benimsemediklerini, Allah kelamıdır diye kutsadıklarını ve bir iyimserlik yamacı gibi bu ayete yaslandıklarını" da serzenişle kaleme almıştır (2013, s. 8-9).

Yine onun düşüncesinde İslam medeniyetinin cahiliye karşısındaki başarısı ve tarihin yönünü değiştiren hamlesi, yükselişi ve gerileyişi de bu ayet dolayısıyla anlaşılmaktadır. Cahiliye, eşya merkezli putçuluğun ve despotizmin ürettiği "konformizme" karşılık gelirken İslam, cahiliye karşısında fikir odaklı bir anlayışla Müslüman olanların kendilerini değiştirmelerine karşılık gelmektedir. Bu değişim, onları tarihin aktörü yapmış ve bütün insanlığın tarihi değişmiştir. Cahiliyenin putçuluğunun fikir değil daima put üreteceğine dikkat çeken Malik bin Nebi, fikrin kaybolduğu yerde hemen putun iktidarının hüküm sürmesinin tarihin yasal işleyişinin bir sonucu olduğunu savunmuştur (1992, s. 29). Bu örnekte onun medeniyet kavramsallaştırmasına bağlı sistematiğinin ve metodunun izlerini takip etmek mümkündür. Cahiliye, tarihin dışında eşya ve isim odaklı bir sosyal örgütlenmeye karşılık gelmektedir. Cahiliyeden çıkış, cahiliyenin bu sosyal örgütlenme dinamiklerinin aşılmasıyla ve fikir ve kavram sayesinde sağlanabilmiştir. Bu hamle, elbette daha önce var olan yapının ciddi bir direnişiyle karşılaşmıştır. Ancak medeniyetin kültüre üstünlüğünün tarihteki en özgün örneklerinden biridir.

Eşya merkezli dünya tasavvuru, dünyevi bir temele sahiptir ve onun düşüncesinde bütün insanlık tarihi önce dini düşüncenin ışığında doğmakta; sonra ruh ve aklı karşı konulmaz kuvvetiyle yenen dünyeviliğin galibiyetiyle sonuçlanmaktadır (bin Nebi, 1992, s. 49). Burada Malik bin Nebi'nin tarih felsefesinde eşya-fikir diyalektiğinin dünyevilik-din diyalektiği olarak tarih sahnesine yansıdığı ortaya

çıkmaktadır. Bu diyalektik, batıl ile hak arasındaki mücadele olarak da anlaşılabilir. Onun bu diyalektiğin bir örneği olarak Robinson Crusoe ile Hay bin Yakzan karşılaştırması yapması da özgün bir örneğe karşılık gelmektedir. (bin Nebi, 2015, ss. 13-15; Okumuş, 2018, ss. 70-73). Eşyanın hâkimiyeti, dünyeviliğin galibiyetinin ve kendi kendisini sürekli üretmenin en temel unsuru olarak öne çıkmaktadır. Bu iki farklı medeniyet anlayışının insan tipi farklı esaslardan kaynağını almakta ve buna bağlı olarak da insan-insan, insan-doğa ve insan-Tanrı ilişkileri de değişmektedir.

Malik bin Nebi'nin dünya Müslümanlarını değerlendirmesi de bu anlayışına dayanmaktadır. Onun düşüncesinde cahiliyenin temel özellikleri olan "saygıda abartı, kör taklit, sorumluluk duygusunun eksikliği ve romantizm", İslam medeniyetinin gücünü kaybetmesiyle Müslümanlar arasında yeniden yer bulmuş ve yaygınlaşmıştır (Basha, 1992, ss. 95-96). Bu durum da eşya-fikir ve dünyevilik-din diyalektiğinin bir sonucu olarak kabul edilebilir. Çünkü İbn Haldun'un etkisinde Malik bin Nebi, medeniyetin doğma, gelişme ve olgunluk aşamalarından sonra tekrar hamlesini kaybederek kendi çöküşünü ürettiğini iddia etmektedir. Ruhun rehberliğinde yükselişe geçen medeniyet, ruhun yerini akla bıraktığı aşamada yayılma ve genişleme aşamasındadır. Akıl, yerini duyguya bıraktığında medeniyet çöküşe geçmektedir (Kureyşi, 2002, s. 87; Çalışkan, 2019, s. 43). Doğum, büyüme, zirveye ulaşma ve ardından çökme şeklinde döngüsel olarak devam eden medeniyet analizi, tarihte ortaya çıkmış bütün medeniyetleri açıklayabilecek bir metoda karşılık gelmektedir.

Malik bin Nebi'ye Göre Müslümanların Tarihi Sorumluluğu: İslam Medeniyetinin İnşası

Kültür ve medeniyetle ilgili literatürün genelinin de dikkat çektiği üzere bütün medeniyetlerin temelinde insan unsuru ve insanın içinde yaşadığı dünyayı yorumlayışı bulunmaktadır. Malik bin Nebi'nin tarih felsefesi ve medeniyet konusu temelinde odaklandığı esas mesele de

insan meselesidir. Medeniyeti açıklarken onun metafizik bir inanç temeline vurgu yapması da bu durumla ilgilidir. İnanç temelli bu fikir hamlesi, önce insanı değiştirmiş, belli bir coğrafyada ürettiği enerjiyle dünyaya yayılmış ve insanlık tarihini de değiştirmiştir.

Malik bin Nebi'nin medeniyet anlayışına odaklanan bir çalışmada, onun Norbert Elias gibi insanın davranışlarını ve gücünü kontrol altında tutarak toplum yararına yönelttiği bir medenilik hâline vurgu yaptığına işaret edilmiştir (Subhani vd. 2020, s. 174). Bu hâlin "kendini bilme ve kendisi dışındakileri de düşünme" üzerine inşa edildiğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Böylece Malik bin Nebi'ye göre, ulvi kanun şu şekilde formüle edilebilir: "Ruhunu değiştir, tarihin değişir" (1992, s. 33). Burada değişme dinamizminin temelinde insanın varoluşsal değişmesine bir ilke olarak vurgu yapıldığı dikkat çekmektedir.

Yukarıda değinilen din-dünyevilik diyalektiğine atıfla İslam'ın bir din olması dolayısıyla dünyeviliğin karşısında bulunması, kafa karışıklığına sebep olabilir. Çünkü İslam dünyasının gerileyişi, Malik bin Nebi'nin de vurguladığı gibi sadece dünyevilik odaklı bir mesele olmanın ötesinde dinin asıl anlamında yaşanan tahrifata dayalı din despotizmine de bağlıdır. Burada Malik bin Nebi'nin İslam'ın öncelikle ruhta bir devrim yaptığına özellikle önem atfettiği belirtilmelidir. Çok özgün bir tespitle bu meselenin cevabını Medine'de inşa edilen ilk camiinin aynı zamanda ilk şantiye olmasına yaptığı vurguda bulmak mümkündür (1992, s. 81). Hem dinî hem de dünyevi çabanın birlikteliği, bizzat İslam Peygamberi'nin de diğer Müslümanlar gibi inşaatında çalıştığı ilk mescitte açıkça görülmektedir.

Burada Malik bin Nebi, çalışmaya kaynaklık eden temel unsurun inanç ya da ruh olmasına atıfla dinin önceliğine dikkat çekmiştir. Ona göre dinî inancın ilkesel yönü, dünyevi olana sınır çizmelidir. "Allah'ın sana lütfettiğinde ahiret hayatını ara. Dünyadan da nasibini unutma" şeklinde ifade edilen Kasas sûresi 77. ayete ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) "dünya ahiretin bineğidir" hadisine dikkat çeken

Malik bin Nebi, Müslüman açısından sosyal hayatta dünyanın ahiretten ayrılamayacağını, dünyanın bizi ölümün ötesinde çok yüksek hedeflere taşıyacak bir binek olduğunu kabul etmiştir (2017, s. 153). Medeniyet fikrinin hedeflerinden biri bu dünyaya dönüktür. Yine dikkat edilirse onun medeniyet kavramsallaştırması, insanın dünyadaki varoluş anlamını sadece dünyevi sınırlar içinde kavramının ötesine geçmektedir. Medeniyetin metafizik inanç temeline bağlı olarak bu dünyaya yönelmesi, o medeniyete bağlı bireyler ve toplum için maddi ve manevi olan arasında denge hâlini sağlamakla ilgilidir. Ona göre günümüz modern toplumları, toplumun hedeflerini sırf sosyal hedefler ve tamamen dünyevi bir hayat ile sınırlandırmıştır (bin Nebi, 2017, s. 153). Böylece maddi ve manevi olan arasındaki denge ortadan kalkmıştır ve bu durum, Müslümanların tarih sahnesindeki rollerini yeniden yüklenmeleri misyonu açısından ayrıca önem taşımaktadır. Çünkü Malik bin Nebi düşüncesinde İslam medeniyetinin hedefi, sadece inançlarla ilgili bölünmüş bir zihin üretmek değil, tarihin süre gidişini yeniden insan fıtratına uygun bir hâle getirmektir.

Bir yandan kendisini Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh'un ve Reşid Rıza'nın düşünceleri üzerinden gelişen geleneğe dâhil eden, bir yandan da bu geleneğin bazı meselelere odaklanması konusunda eleştirel bir duruş sergileyen Malik bin Nebi, yirminci yüzyılda dünya genelinde ve İslam dünyasında yaşanan gelişmeleri dikkatle izleyerek çıkarımlarda bulunmuştur. İnsan ve tarih arasında kurmuş olduğu ontolojik bağ dolayısıyla İslam dünyasında yaşanan kriz durumunu iç ve dış sebeplerle birlikte anlama çabasında olmuştur. Bu kriz, tarihsel bir kriz olduğu ölçüde insani bir kriz olarak yaşanmaya devam etmektedir. Malik bin Nebi (2017, s. 191), İslam medeniyetinin imkânı tartışılırken öncelikle insan meselesinin üzerinde durulması gerektiğine vurgu yapmıştır. Çünkü ona göre eşyaya yön veren ve medeniyeti üreten insandır. Kültürün ve medeniyetin temelinin insan, toprak ve zaman olduğu göz önünde bulundurulduğunda onun düşüncesinde medeniyet hamlesinin merkezinde insanın bulunması manidardır. İslam medeniyeti açısından da insanın tanımlanması ve anlam dünyasının

yeniden şekillenmesi, tarihin insani olan lehine değişmesinde merkezi bir yerdedir. Nitekim Hz. Muhammed'in peygamberliği sırasında İslam inancının temel hedefinin insanın değişimi olduğu net bir şekilde müşahede edilmektedir. İnsandan başlayan süreç, insanın maddi ve manevi ürettiği her şeye sirayet etmeye başlamış ve İslam medeniyeti bu şekilde gelişmiştir.

Malik bin Nebi'yi genelde medeniyet, özelde ise İslam medeniyetinin bir Rönesans üretmesi meselesine yönelten süreçte memleketi Cezayir başta olmak üzere dünyanın pek çok yerinde asırlardır yaşanan sömürgeciliğin önemli bir yeri vardır. Sömürgecilik konusunu özgün tarih felsefesi yaklaşımı üzerinden ele alan Malik bin Nebi, "İslam dünyası bir kaybolmuşluk ve şaşkınlık halini yaşamaktadır" şeklinde önemli bir tespitte bulunmuştur (2017, s. 51). Sömürgecilik, İslam dünyasının neredeyse tamamını ilgilendiren ve sadece dışsal sebeplerle açıklanamayacak bir meseledir. O, sömürgecilik meselesini çok yönlü bir şekilde ele almış ve bütüncül bir bakış açısıyla bu konuda en özgün yaklaşımlardan birini geliştirmiştir. Öncelikle meseleyi sadece aktif olan sömürgeciye odaklanarak açıklamaya çalışanları kolaycılıkla itham etmiştir. Bu kolaycılığın ötesinde sömürgecilik konusunda "pasif kalan" ve böylece sömürülmeye hazır şartlar içinde bulunan sosyal yapıların da değerlendirilmesi gerektiğine ısrarla vurgu yapmıştır. Aynı zamanda onun bu konuyla ilgili tarihsel, sosyolojik ve hatta psikolojik analizlerinin sadece olgusal tespitler olarak kalmadığı, İslam dünyasının içinde bulunduğu şartlardan çıkışla ilgili önerilere de sahip olduğu belirtilmelidir.

Malik bin Nebi üzerine yazılan literatürde kendisinin Cezayir'in bağımsızlık mücadelesi sırasındaki ve sonrasındaki rolüyle ilgili olarak üzerinde çokça durduğu *sömürülebilirlik* ya da *sömürülebilir olma* kavramına özgün bir katkı olarak dikkat çekilmektedir (Basha, 1992; Yıldırım, 2011; Okumuş, 2018; Güngör, 2019). O, sömürgecilik meselesinin sadece dış sebepler bağlamında açıklanmasının eksik bir yaklaşım olduğunu, sömürülen toplumlardaki iç sebeplere bağlı olarak oluşan "sömürülebilir olma" durumunun da analiz edilmesi

gerektiğini tespit etmiştir. Burada var olan sömüren ve sömürülen arasındaki bir etkileşimdir. Bu etkileşim, tarihin içinde gerçekleşmektedir ve iki yönlü bir süreci kapsamaktadır. Sömürgeci, sömürdüğü toplumun enerji kaynaklarını ve yaratıcılık potansiyelini yok etmeyi amaçlamaktadır (Yardım, 2019, s. 79). Bu meselenin sömürgeci açısından tespitidir. Ona göre sadece dış sebeplere vurgu yaparak sömürgeciyi itham etmekle ve günah keçisine çevirmekle yetinen anlayış, meseleyi eksik görmekle kalmamakta aynı zamanda sömürgeciliğin devamlılığını sağlayan konformizme de kaynaklık etmektedir. Sömürgecilik meselesini iç ve dış sebeplerle birlikte ele alan Malik bin Nebi, sömürünün ürettiği sosyolojinin ve psikolojinin de farkında olarak yorum yapmaya dikkat etmiştir. Bu sebeple cahillik, yoksulluk ve sömürülmek, kolaya kaçan ve sorumluluk üstlenmeyen bir psikolojiyi yansıtmaktadır (bin Nebi, 2018, s. 105). Söz konusu konformizm, tarihin olduğu hâliyle devam etmesini sağlamakta, sebepler değişmediği için sonuçlar ve dolayısıyla tarih de değişmemektedir. Onun düşüncesinde sömürge şartlarının değişebilmesi için öncelikle "sömürülebilir olma" durumunu oluşturan iç sebeplerin değişmesi gerekmektedir ki alternatif bir tarihin ve sosyolojinin ortaya çıkması için farklı bir ortam oluşabilsin. Bu görüşleri, onun aksiyon yönüne de kaynaklık etmiştir. Ayrıca buradaki tespitlerde Malik bin Nebi'nin medeniyet anlayışında geliştirdiği sistematiğin ve metodun kullanıldığı da dikkat çekmektedir.

Eşyanın fikir karşısında galip gelmesinin bir sonucu olan eşya ve kişi despotizmi, İslam dünyasının genel resmini sunmaktadır. Ona göre "fikir ve putlaştırılan insan zıtlığı sayesinde, sömürgecilik, bizim ülkelerimizde siyasi bozgunlarda, hem de bazen kendi aydınlarımızı kullanarak en parlak başarılarını elde etmiştir" (bin Nebi, 2015, s. 79). Buna bağlı olarak Müslüman aydınların bile bir takım putlaştırılmış isimler etrafında pervane olduklarını ve fikir odaklı bir çıkış yolu sunamadıklarını iddia etmiştir. Bu durum, daha önce sömürülebilir olma durumuna atıfla değinilen konformizmin hem kaynağı hem de sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim eşya ve kişi despotizmi

kendisini; eğitim, siyaset, ekonomi, mimari gibi pek çok alanda üretme gücüne sahiptir.

Malik bin Nebi'ye göre, "biricik şey"e tapınma gibi "ilahî adam, olağanüstü adam"a tapınma da günümüz İslam dünyasının her yerinde görülmektedir (2015, s. 78). İslam dünyasında şaşırtıcı siyasi iflasların sebebi bazen işte bu tapınmadır. En temelde İslam'ın inanç esaslarına ters olan bu durum, sömürgeleşmiş zihinlerde ve pratiklerde çok daha kolay bir şekilde kendisini üretebilmektedir. Bu Müslümanların yaşadığı krize bağlı ciddi bir sapmadır ve insan meselesiyle doğrudan ilişkilidir. O, eşya ve kişi despotizminin cahiliyeye ait olduğunu; cahiliyenin ise putçuluk anlamına geldiğini iddia etmiş ve bu durumun siyasi ve ahlaki bir krize karşılık geldiğini savunmuştur. Üstelik bu manzara, yirminci yüzyılda İslam dünyasının geneline hâkim olan bir manzaradır. Bu durum, sömürgecinin elini daha da güçlendiren ve şartları onun lehine geliştiren bir durumdur. Başka bir deyişle sömürülebilir olma hâlinin sürekliliğini sağladığı için tarihin yönünü değiştirmemekte; Müslümanları da tarihin dışında tutmaktadır.

Yirminci yüzyıl, aynı zamanda Müslümanların yaşadığı coğrafyada modernist yorumların güç kazandığı ve devlet yönetimini elde ettiği bir dönemdir. Batı medeniyetine entegrasyon siyasetini ve Avrupalıları şeklen taklidi esas alan modernist hareketler, Malik bin Nebi'ye göre, hedefleri ve kullanacağı araçlarla ilgili çizgileri belirlenmiş teoriden yoksun hareketlerdir (2018, s. 83). Müslümanların çoğunlukta olduğu pek çok ülkede özden uzak şekil değişiklikleri yapıla gelmiştir. Bu şekil değişiklikleri ya da taklitçi anlayış, kendi gerçekliğinden hareket etmediği için en başta öz ve şekil arasındaki dengeyi ihmal ederek işe başlamaktadır. Nitekim bu değişiklikler yapısal bir yenilenmeye kaynaklık etmemektedir ve pek çok Müslüman toplumda ortaya çıkan sonuç da bu tespiti doğrulamaktadır. Malik bin Nebi, yine bu duruma bağlı olarak Müslüman toplumların arada kalmışlıklarına atıfla kendi medeniyet kaynaklarından beslenemez hâle gelmelerini şu şekilde tasvir etmiştir: "Fikirlerin beyinleri boş ve hatta dilleri aciz bırakarak ölüp gitmeleri, toplumları tekrar çocukluk dönemlerine

döndürmektedir. Bu çocuksuluğa düşen toplum, kendi fikir züğürtlüğünü telafi için uyduruk veya yapay fikirlerle telafiye mahkumdur" (bin Nebi, 2015, s. 59). Çocuksuluğa düşmüş toplumlar, pek çok Müslüman ülkede yöneticilerin ve aydınların kendi tercihleriyle araçsal bir konumun ötesine geçememektedir. Bu araçsal konum, sömürgeciliğin tarihsel durumunu açıkladığı gibi Müslümanların neden tarihte yeniden aktör olamadıklarını da açıklamaktadır. Çünkü çocuksu hâle düşen, bir çocuk gibi kandırılabilmekte ve kendisinden üstün gördüklerini taklit ederek hareket etmektedir. Bu çocuksu hâlin bir sonucu olarak Müslüman toplumlarda sahtelik ve yapaylık ortaya çıkmıştır.

"Ne yapmalı" sorusu, Malik bin Nebi'nin tarih felsefesinin ve medeniyet metodunun cevap bulmaya çalıştığı esas sorulardan biridir. Ona göre Müslümanların içinde bulundukları durumla yüzleşmeleri ve bu durumu aşmaya dönük hamleyi yine kendi inançlarını temel alarak gerçekleştirmeleri gerekmektedir. Malik bin Nebi (2017, s. 64), İslam dünyasının mevcut durumunu "medeniyet öncesi dönem" olarak tanımlamış ve bu dönemi aşmanın imkânlarının yine kendi inanç potansiyeline bağlı olarak mümkün olduğuna işaret etmiştir. Onun düşüncesinde modernist harekete bağlı gerçekleştirilen yenilikler, medeniyet öncesi dönemi aşma iddiasına ve imkânına sahip gelişmeler değildir. Aksine, bu şekilci ve taklitçi anlayışa bağlı uygulamalar, süregiden olumsuz durumun devamını sağlamaktadır ve böylece Müslümanlar tarihe kendileri olarak dâhil olamamaktadır.

Müslümanların tarihe dâhil olamamaları, arada kalmışlıklarının bir sonucudur. Son iki yüzyılın İslamcı düşünürleri hem geleneksel dinî anlayışlara hem de din karşıtı pozitivist ve modernist anlayışlara karşı eleştirel bir tutumu benimsemişlerdir. Birbiriyle uzlaşamaz iki kutbun oluşturduğu bu bölünmüşlük, söz konusu arada kalmışlığın bir sonucu olarak kabul edilebilir. "Cedelcilik, histeri, geçmişle övünme, hayalcilik. Bunlar, Muvahhidler sonrası toplumun ana özellikleridir" tespitinden sonra "İslam dünyası asırların getirdiği bu ağırlık, geleneksel baskı ve anane birikiminin altında nasıl harekete geçecektir?" sorusunu soran Malik bin Nebi, her iki tarafın da İslam'ın tarihteki

rolünü yeniden almasını sağlamak kudretinden uzak olduğunu iddia etmiştir (2018, s. 61). Modernistler gibi geleneği olduğu gibi kabul edenler de İslam medeniyetinin tarihteki rolünü üstlenmelerine kaynaklık edememektedir. Bu gerilim, bütünsel bir anlam dünyasının oluşmasına engel olmaktadır. Malik bin Nebi, inançta ve pratikte bölünmüşlüğü şu şekilde tasvir etmiştir:

> İslam toplumu, hâlihazırda ana modellerine yaptığı ihanetin bedelini ödemektedir. İhanet edilen fikirler, toplumun kendi getirdiği fikirler de olsalar, onun aleyhine döner ve ondan öç alırlar. Bölünmüş Müslümanın iki parçaya ayrıldığı acıklı andır bu an. İşte o yüzdendir ki camide beş vakit ibadetini yapan abdestli namazlı Müslüman, oradan çıkıp başka bir evrene daldığında çıkarcı Müslüman haline dönüşüvermektedir (bin Nebi, 2015, s. 70).

Bu alıntıdaki birkaç husus üzerinde durmak Malik bin Nebi'nin düşüncesini anlamak için faydalı olacaktır. Bu hususlardan biri, "ihanet edilen fikirler"dir. İslam medeniyetinin tarihi insani olan lehine çeviren hamlesinde inanç ve fikir arasında bir denge ve bu dengenin maddi ve manevi yansımaları ortaya çıkmıştır. Bu dengenin yitirilmesi ne inancı ne de fikri sahihlikleriyle yerinde bırakmıştır. İhanetin bedeli, bölünmüş Müslüman tipinde ortaya çıkmaktadır. Bölünmüş Müslüman tipi, inancının maddi ve manevi denge hâlini hayatında taşıyamayan, içinde yaşadığı gerçekliğe sağlıklı bir şekilde aktaramayan birine karşılık gelmektedir. Bu insan tipinin örgütlendiği sosyal yapılar, tarihin dışında ve sömürülebilir olmaya hazır bir durumda var olmaya devam etmektedir. Bu durumun Malik bin Nebi tarafından "ihanet" olarak tanımlanması, İslam'ın Müslümanlara yüklediği sorumluluğun bütünselliğiyle ilgilidir. Müslümanlar bu duruma düştüklerinde tarihi iyi ve doğru olan lehine değiştirme sorumluluğundan da uzaklaşmış olmaktadırlar.

Muvahhidler sonrası dönem, Malik bin Nebi'nin eserlerinde Müslümanların tarihin aktörü olmaları özelliklerini yitirmelerine atıfta bulunmaktadır. Endülüs'te 12. ve 13. yüzyıllarda hüküm süren Muvahhidler, Endülüs'te İslam medeniyetinin bilim, siyaset, felsefe, mimari

gibi alanlarında son güzel örneklerini sunmuşlardır (Özdemir, 2006, ss. 410-412). "Muvahhidler sonrası dönem"den kasıt, İslam medeniyetinde fikrin yerini eşya ve kişi despotizminin alması ve Malik bin Nebi'nin eşya-fikir diyalektiğine atıfla medeniyet öncesi döneme gerileyiştir. Malik bin Nebi, Hz. Ali ile Muaviye'nin karşı karşıya geldiği Sıffin Savaşı'nı İslam tarihindeki ilk gerileme olayı olarak tanımlamış, eserlerinde ve konuşmalarında bu olay üzerinde çokça durmuştur (bin Nebi, 2018, s. 154; Okumuş, 2018, s. 55). Olumsuz etkilerine rağmen bu savaş, İslam medeniyetinin tarihi değiştiren hamlesinde tarihsel bir kırılma olmamıştır ve İslam'ın tarihe yayılan enerjisi yüzyıllarca devam etmiştir. Muvahhidler sonrası dönem ise hâlâ tersine çevrilememiştir. Burada o, "ölü fikirler" tehlikesine dikkat çekmiştir. Müslümanları içten parçalayan ve gelenekle gayet uyumlu bir şekilde varlıklarını sürdüren ölü fikirler, toplumun geneline hakim olmuştur (bin Nebi, 1997, s. 132). "Ölü fikirler" ile "öldürücü fikirler"e sahip olanlar farklı toplumlara aitmiş gibi gözükseler de karşılıklı olarak Müslüman toplumların ve İslam medeniyetinin gelişmesine karşıdırlar. "Muvahhidler sonrası toplum, 'amip' şeklinde bir varlığa benzemekteydi. Nereye gideceğini bilmeyip sağa sola çarpan bir varlıktı" diyen Malik bin Nebi, bu dönemin hâlâ devam ettiğini savunmuştur (2018, s. 177).

"Ölü fikirler", Malik bin Nebi'nin medeniyetin döngüsel olarak başladığı yere dönmesiyle ilgili İbn Haldun'dan mülhem tarih anlayışına bağlı bir tespittir. Buradaki ölme hâli, bütünüyle yok olmaktan çok mücadele ederek mağlup ettiği ilk kültürel gerçekliğe geri dönüşe işaret etmektedir. Malik bin Nebi'nin İslam tarihinde medeniyet hamlesinin ilk kırılması olarak Sıffin Savaşı'na işaret etmesinin sebeplerinden biri, kabileciliğe dönüş riskiyle ilgilidir. Kabilecilik, Cahiliye Dönemi Arap toplumunun en karakteristik özelliklerinden biridir. Hz. Muhammed'in inanç esasları ve pratiği göz önünde bulundurulduğunda, kabileciliğin etkisinin ortadan kaldırılmasıyla ilgili ciddi bir mücadele içinde olduğu dikkat çeker. Nitekim Peygamberimiz bu konuda başarılı olmuştur. Ancak ilkelerden ayrılma, medeniyetin

kendi tarih öncesi şartlarına dönmesini kolaylaştırmaktadır. Sıffin Savaşı'nın olumsuz etkileri, fikrî bir geri dönüşü sağlamamış; başka bir deyişle fikirleri öldürememiştir. Ancak Muvahhidler sonrası dönem, ölü fikirler dönemine dönüşmüştür. Ölü fikirlerin canlı bir şekilde hayata yayılması, insanın anlam arayışına iyi ve doğru olan lehine katkı sağlaması mümkün değildir. Malik bin Nebi, bu fikirlerin canlanmasının, yeniden İslam inancına dayanan ancak fikirlere ve kavramlara ulaşan bir medeniyet üretmekle mümkün olacağını iddia etmiştir. Bu aşamaya ulaşamamak, eşya-fikir diyalektiğinin bir sonucu olarak eşya ve şahıs despotizmini, farklı şekilleriyle putçuluğu üretmeye devam edecektir.

Malik bin Nebi, Batı medeniyetinin dünyadaki hâkimiyetini yine kendi sistematiği ve metodu üzerinden analiz etmiştir. Eşya ile isim aşamasından fikir ve kavram aşamasına geçiş ve bu geçişin temelinde inanç metafiziğinin bulunması, Batı medeniyetinde de takip edilebilir. Ne var ki İslam medeniyetinin tersine bu medeniyetin sürekliliğinde dünyaya insani olan lehine bir alternatif sunmaktan çok insanı kendi fıtratına yabancılaştıran bir süreklilikten bahsedilebilir. Ona göre Müslümanların gerileyiş sürecinde Avrupa sadece teknik alanda ilerlememiş; aynı zamanda Rönesans ve Reform dolayısıyla fikir odaklı bir atılım da gerçekleştirmiştir ve dünyanın geri kalanıyla kıyaslandığında ilmî gelişmelerin sağladığı dinamizme bağlı fikrî üstünlüğe de sahip olmuştur. Ancak bu fikrî üstünlük, iyilik ve doğruluk gibi değerler yerine kendi maddi üstünlüğünü muhafaza etmeye yönelmiştir.

Malik bin Nebi'ye göre sömürgeciler Müslümanların kriz durumunu yerinde tespit etmişler ve bu krizden çıkışın ancak İslam ile olacağının farkındadırlar. "Müslüman vicdanındaki bazı titreşimler, ataletten sıyrılmaya dönük çabalar yine İslam'ın faziletindendir" ve ona göre İslam'ın tarihi değiştirme potansiyeli Müslümanların yeniden İslam temelli bir medeniyet hamlesiyle mümkündür (bin Nebi, 2018, s. 144-145). O, böyle bir hamleyi sadece Müslümanlar lehine bir hareket olarak değerlendirmemiş; tarihin gidişinde insanlık lehine bir

alternatife dönüş olarak da yorumlamıştır. Çünkü Malik bin Nebi'ye göre, bilimsellikle birlikte işleyen bir sömürgeci mantık, insanı araçsal ve işlevsel görmektedir ve Avrupa'da da tarihsel bir kriz ve kaos baş göstermiştir (2018, ss. 163-164). Nitelik yerini niceliğe bırakmıştır (bin Nebi, 2018, s. 159). Gayri insani ve ahlâki bir müdahale olarak sömürgecilik dışında yirminci yüzyılda yaşanan iki büyük dünya savaşı ve sonrasında daha da şiddetlenerek devam eden insani yabancılaşma, tarihin insani ve ahlâki olan lehine yeni bir değişme hamlesi beklediğine işaret etmektedir. Birçok çağdaşı gibi Malik bin Nebi de İslam medeniyetinin kendi köklerinden inşasının tarihi değiştireceğine ve insanlık lehine bir alternatif bir hareket olacağına inanmıştır.

Sonuç

Yirminci yüzyıl, yaşanan olayların ortaya çıkardığı tahribatın etkisiyle bir sorgulama ve arayış dönemi olmuştur. Yaşanan tahribatın kaynakları, Batı medeniyetinin geleceğinin ve özellikle Müslüman entelektüeller açısından Müslüman toplumların yaşananlar karşısındaki durumunun tartışıldığı literatür ciddi bir şekilde genişlemiştir. İslamcılık, modern dönemin bir düşünce ve siyaset hareketi olarak yirminci yüzyılda da İslam'ın insanlık için bir alternatif olma iddiasını devam ettirmiştir. Ne var ki yaşanan pek çok olumsuzluğa rağmen İslamcılığın karşısında durduğu sömürgecilik gibi pek çok olumsuz durum farklı şekillerde varlığını sürdürmüştür. Batı medeniyetinin yaşadığı pek çok bölünmeye ve krize rağmen Müslümanların dünyaya kendi değerleri üzerinden bir alternatif sunamadıkları da ortadadır.

Bütün bu değişimin ve yaşananların şahidi olan Malik bin Nebi, yirminci yüzyılın Müslüman bir düşünürü olarak kendisinden önce devam ede gelen düşünce mirasına ortak olmuştur. Bir yandan da o, dayandığı mirası eleştirel bir bakışla yeniden yorumlamıştır. Sömürülen bir toplumda yaşamış olan Malik bin Nebi'nin düşüncesinde sömürgeciliğin etkilerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü kendisi hem sömürülen bir ülkede doğmuş ve büyümüş hem de sömüren

ülkede eğitim almış ve yaşamıştır. Sömürgecilik tecrübesinin Malik bin Nebi'yi, tarih felsefesi ve medeniyet konularına yönlendirdiği tespit edilebilir. Onu, döneminin Müslüman düşünürlerinden ayıran en önemli özelliklerinden biri, özgün bir tarih felsefesi sistematiği geliştirmesidir. Bu sistematik, aynı zamanda güçlü bir metoda kaynaklık etmektedir. Kültür ve medeniyet konularında düşünceler geliştiren Malik bin Nebi, medeniyetlerin tarih içindeki değişmelerinin ve birbirleri karşısında konumlanışlarının diyalektik bir süreç izlediğini iddia etmiştir.

Malik bin Nebi, İslam'ın tarih değiştirici gücünü açıklamaya odaklanmış ve İslam medeniyetinin fikir temelli bir bakış açısıyla cahiliye karşısında güç elde ettiğini tespit etmiştir. Ona göre din temelli fikirlere ve ilkelere bağlı medeniyetler, eşyayı esas alan kültüre ve medeniyetlere karşı galip gelmiştir. Ancak zamanla fikir ve ilke temelli perspektif kaybolmuş ve medeniyetler eşya ve kişi despotizminin hakimiyetinin yeniden ortaya çıktığı medeniyet öncesi durumlarına dönmüştür. Ona göre bu dönüş, aynı zamanda bir gerilemedir ve Müslümanlar da bu gerilemeyi tecrübe etmişlerdir. Yine bu gerileme, tarihin aktörü olmaktan çıkmak anlamına geldiği gibi tarihin dışına çıkmak anlamına da gelmektedir. Bu görüşlerde özellikle İbn Haldun'un etkisi bulunmaktadır.

Bir toplumun kendisini değiştirmeyle ilgili motivasyonunun tarihi de değiştireceğine "sünnetullah yasası" olarak inanan Malik bin Nebi, Müslüman toplumlarda yirminci yüzyılda yaşanan değişimleri anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, tarihin değişimi ilahî yasalara tabidir. Bu ilahî yasaların işleyişi İslam tarihinde net bir şekilde takip edilebilmektedir. Müslümanlara hâkim olan ataletin ve devam eden sömürünün de bu yasalara tabi olduğunu iddia eden Malik bin Nebi, bu olumsuz durumun sadece dış sebeplerle açıklanamayacağını ısrarla vurgulamıştır. O, iç sebeplerin dış sebeplerle çok yakından ilişkili olduğuna dikkat çekmiştir. "Sömürülebilir olma" kavramı, sömürgecilik konusunda iç sebeplerin etkisinin tahmin edilenden çok daha merkezi bir konumda olduğu sonucuna ulaşmasına sebep olmuştur.

Müslümanların yeniden tarih sahnesindeki rolünü üstlenmelerinin, yine kendi köklerinden bir medeniyet hamlesiyle mümkün olduğuna ve bu hamlenin sadece Müslümanlar lehine değil, insanlık lehine bir tarihsel değişimi üreteceğine inanmıştır. Medeniyet anlayışının ulaştığı sonuçlardan biri budur. Ancak bu atılımın sağlanması, insan meselesine bir dönüşü ve dünyayı bütünsel olarak kabul eden inancın, fikrin ve uygulamanın dengeli bir hâlini gerektirmektedir. Elbette Malik bin Nebi'nin tarih felsefesi, kendi tecrübeleri ve yaşadığı dönemle ilgili bir yöne sahiptir ve bu sınırlar göz ardı edilmemelidir. Ancak o, kendi perspektifinden özgün bir sistematik ortaya koymayı başarmış Müslüman düşünürlerden biridir.

Kaynakça

Basha, A. K. (1992). *Malek Bennabi and His Modern Islamic Thought.* Phd. Thesis. University of Salford.

Benlahcen, B. (2011). Malek Bennabi's concept and interdisciplinary approach to civilisation. *International Journal of Arab culture management and sustainable development. 2* (1), ss. 55-71.

bin Lahsen, B. (2013). *Malik bin Nebi'de Medeniyet: Sosyo-Entelektüel Temeller*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Mahya.

bin Nebi, M. (1991). *Asrın Şahidinin Hatıraları*. (E. Göze, Çev.). İstanbul: Boğaziçi.

bin Nebi, M. (1992). *Cezayir'de İslam'a Yeniden Doğuş*. (E. Göze, Çev.). İstanbul: Boğaziçi.

bin Nebi, M. (1997). *Savaş esintisi: Sömürünün Gerçeği*. (S. Özer, Çev.). Ankara: Ankara Okulu.

bin Nebi, M. (2013). Sunuş. *Bireysel Ve Toplumsal Değişmenin Yasaları* (7. Baskı). (İ. Kutluer, Çev.). İstanbul: İnsan.

bin Nebi, M. (2015). İslam *Dünyasında Fikir Ve Put* (2. Baskı). (C. Aydın, Çev.). İstanbul: Boğaziçi.

bin Nebi, M. (2016). *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*. (S. Özer, Çev.). Ankara: Ankara Okulu.

bin Nebi, M. (2017). *Düşünceler* (3. Baskı). (M. Tan, Çev.). İstanbul: Mana.

bin Nebi, M. (2018). İslam davası (2.Baskı). (M. Tan, Çev.). İstanbul: Ekin.

Cevizci, A. (2000). *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (4. Baskı). İstanbul: Paradigma.

Çalışkan T. (2019). Malik bin Nebi'nin Kültür ve Medeniyet Yaklaşımı. *Tezkire.* 70, Ankara, ss. 53-68.

Güngör, F. (2019). İslam *Medeniyetinin Sadık Muhafızı Malik bin Nebi*. İstanbul: Çıra.

İbn Haldun. (1997). *Mukaddime I*. (Z. K. Ugan, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

Kureyşi, A. (2002). *Malik bin Nebi'ye göre toplumsal değişim.* (M. Altunkaya, Çev.). İstanbul: Ekin.

Murad, S. (2012). Malik b. Nebi. *İslam Ansiklopedisi*. (31, ss. 410-412). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Nam, M. (2013). İşgalden İstiklale Cezayir. *Tarih Dergisi*. 55, ss. 155-187.

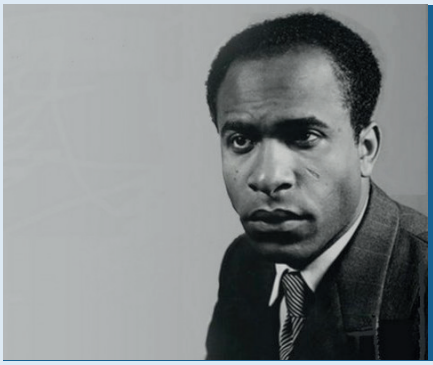
Okumuş, F. (2018). *Çağa iz bırakan önderler: Malik bin Nebi*. İstanbul: İlke.

Özdemir, M. (2006). Muvahhidler. İslam Ansiklopedisi (31, ss. 410-412). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Subhani, Z. H., Noon, H. M., Ahmed, Y. (2020). Bennabi's Thoughts On Civilization: Analyzing From A Pluralistic Perspective. *Journal of al-tamaddun, 15* (1), pp. 169-181.

Yardım, M. (2019). Malik bin Nebi'de sömürülebilirlik ve Müslüman ethosu. *Tezkire.* 70, 75-86.

Yıldırım, T. (2011). Malik bin Nebi'de Sömürülebilirlik Olgusu. *Milel ve Nihal, 8* (2), ss. 33-52.



FRANTZ FANON

(1925-1961)

Sömürgecilik karşıtlığı ile bilinen psikiyatr ve düşünür

Sömürgecilik karşıtı çalışmaları ile adını duyuran, sömürgeciliğe karşı aktif mücadelede bulunan Frantz Fanon, 20 Temmuz 1925 tarihinde bir Fransız bölgesi olan Martinik'te dünyaya geldi. Fransa'non 1940 yılında Naziler Almanyası tarafından işgali sonrasında Fransız deniz güçleri Martinik'te durduruldu. Fransız askerler, adada durduğunda birçok ırkçı eylem yaptılar. Taciz ve cinsel suistimal olayları oldukça arttı. Martiniklilerin Fransız askerlerinin istismarına uğraması Fanon'u çok etkiledi. Onun yabancılaşma duygularını ve sömürgeci ırkçılığın gerçeklerinden iğrenmesini pekiştirdi. Fanon 18 yaşına geldiğinde Martinik'ten ayrıldı. Özgür Fransız Güçleri'ne katılma hedefi ile Dominika'ya gitti. Fransız ordusuna katıldı ve Alsace savaşında bulundu.

Fanon'un ilk kitabı Fransa'da bulunurken yayımlandı. Fanon, *Kara Deri, Beyaz Maske*, adlı kitabıyla sömürgeci boyun eğdirmenin insan ruhuna olan etkisinin bir çözümlemesini yapmayı amaçlamıştı. Kitap, Fanon'un siyahi bir insan olarak Fransa'da, Fransızlar tarafından deri rengi nedeniyle geri çevrilen Fransız eğitimli bir aydın olma deneyiminin kişisel bir anlatımıydı.

Frantz Fanon'un sömürgeciliğin sömürülen halklar üzerindeki psikolojik sonuçlarını analiz etmeye çalıştığı en ünlü eseri olan *Yeryüzünün Lanetlileri* sömürgecilik karşıtı mücadelenin ve Üçüncü Dünya'nın özgürlüğünün manifestosu olarak bilinmektedir. Afrika'daki ulusal kurtuluş hareketlerinin ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Kara Panterler örgütünün esin kaynağı olmuştur. Sartre'ın önsözünün bulunduğu Yeryüzünün Lanetlileri'nde Fransız güçlerinin Cezayirlilere yaptığı işkencelerin etkilerini tartışmaktadır.

Cezayir'deki bağımsızlık mücadelesinin önemli aktörlerinden olan Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin destekçisi olarak bilinen Fanon, 1957 yılında Fransa tarafından sürüldü. Buna 1950'li yıllarda Afrika'nın birçok yerinde çalışmalar yaparak Cezayir'in

Yaşadığı Yerler: Cezayir, Fransa, Tunus, ABD

Görev Yaptığı Kurumlar: Ulusal Kurtuluş Cephesi, El Mücahit Dergisi

Önemli Eserleri: Yeryüzünün Lanetlileri, Kara Deri, Beyaz Maske, Afrika Devrimi'ne Doğru

özgürlük mücadelesine destek toplamaya çalıştı. Yeryüzünün Lanetlileri isimli kitabının 1961'de yayımlandı ancak Fransa'da yasaklı kitaplar listesine girdi. Sömürgeci güçlere karşı şiddete verdiği destek eseri tartışmalı hale getirdi. Fanon'a göre "sömürgecilere karşı uygulanan şiddet sömürgeci baskı kurbanları için terapi rolü görüyordu." Ona göre şiddet, "yerlileri aşağılık kompleksinden kurtarıyor, umutsuzluk ve eylemsizliklerine son veriyor, onları korkusuz yapıyor ve kendilerine güveni geri getiriyordu."

Ocak 1957'de Cezayir'den ayrılmak zorunda kaldı. Çünkü Fransız işgalcileri onun görev yaptığı Blida Hastanesi'ni bir isyan yuvası olarak görmekteydiler. Fanon, Fransa'ya gitmek üzere yola çıkmış gibi görünse de gizlice Tunus Kenti'ne gitti. Burada daha sonra sürekli bir biçimde yazacağı El Mücahit' dergisinin yayın kurulunun bir parçası oldu. Geçici Cezayir Hükümeti onu Gana Büyükelçisi olarak atadı. Afrika'nın pekçok ülkesinde ve başkentinde konferanslara katıldı, konuşmalar yaptı. Bu dönemdeki kısa yazıları ölümünden sonra, Toward the African Revolution (Afrika Devrimi'ne Doğru) isimli bir kitapta toplanmıştır. Bu yazılarında Fanon, Afrika birliğinin imkanlarını tartışır.

Frantz Fanon, kolonileştirmenin psikopatolojisi konusunda yirminci yüzyılın en büyük düşünürlerinden birisiydi. Eserleri, uzun yıllar boyunca sömürge karşıtı hareketlere ilham kaynağı oldu. Yeryüzünün Lanetlileri adlı eseri İran'da Ali Şeriati, Güney Afrika'da Steve Biko ve Küba'da Ernesto Che Guevara gibi kimselerin etkilediği gibi Filistin ve İrlanda halkları gibi birçok halka ilham kaynağı olmuştur.

Ömrünün son yıllarında uzun süre kan kanseri ile mücadele eden Frantz Fanon birçok yerde tedavi olsa da iyileşmedi. Son çare olarak Amerika'ya gitmeye karar aldı. Burada, Washington'da 1961 aralığında 'İbrahim Fanon' ismiyle hayatını kaybetti.

مؤسسة التميمي
للبحث العلمي والمعلومات

Temimi Foundation for Scientific Research and Information

1985 yılında kurulan Tunus'un ilk sosyal bilimler merkezi

Kuruluş Tarihi: 1985

Bulunduğu Yer: Tunus

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Abdeljelil Temimi

Kurumun Etkisi: Osmanlı Arap halkları araştırmalarının Kuzey Afrika'da bir merkez etrafında yapılmasına imkan sağlanmıştır.

Al-Tamimi Bilimsel Araştırma ve Bilgi Vakfı (مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات), insan ve sosyal bilimlerde uzmanlaşmış tarihçi Abdeljelil Temimi tarafından kurulan Tunus merkezli özel araştırma kurumudur. Vakıf, Arap dünyasındaki araştırmacılara hizmet eden ve konferanslar düzenleyen ilk özel akademik merkez olarak adlandırılmaktadır. Proje 1974 yılında Tarih Dergisi'nin ilk sayısının yayınlanmasıyla başladı. Merkezin kurucusu Abdeljelil Temimi, 1981 yılından itibaren Osmanlılar ve Moors (Araplar) üzerine birçok kongre düzenledi. Çalışmaları daha kurumsal hale getirmeyi amaçlayan Temimi, 1985 yılında Zaghouan'da Osmanlı ve Mağribi araştırma, dokümantasyon ve bilgiye adanmış bir araştırma merkezinin kurulmasına karar verir. 1995 yılında ise merkez şu anki adını alır. 2004 yılının Kasım ayında ise vakfın merkezi Tunus'a taşınmıştır.

Vakıf, Tunus'un modern ve çağdaş tarihini kapsayan bibliyografik bir veri tabanı oluşturmak, Arap dünyasından ve Türkiye'den araştırmacılar arasındaki bilimsel iş birliğini güçlendirmek ve dergilerin yayınlanması için çalışmaktadır. Vakfın amaçları arasında kurumlar, organlar ve bireyler arasında daha iyi anlayış, diyalog ve iş birliğini ilerletmek, seminerler, çalışma grupları, çalıştaylar, konferanslar, yayınlar düzenlemek, genç akademisyenleri destekleyip saha çalışması, yazma ve araştırmaları desteklemek sayılabilir.

Tarihçi Temimi'nin bireysel çabalarıyla ortaya çıkardığı vakıf Kuzey Afrika'da Osmanlı Arap halkları araştırmalarına önemli katkılar sağlamıştır. Kuzey Afrika'da Osmanlı Araştırmalarının bir merkez etrafında şekillenmesi, o muhit etrafında hem nitelikli çalışmalara hem de nitelikli öğrencilerin yetişmesine ortam hazırlamaktadır. Zira Tunus akademisinin de tıpkı Cezayir ve Fas'ta olduğu gibi Fransız etkilerini göstermesi bu tarz sivil girişimlerin önemini açıkça göstermektedir.

Rabat ve Tunus'ta Şatıbi Okumak

Ebrahim Moosa

İslam Hukukunda Ahlaki Dönüm

İslam hukukunda "makaşidü (*maqasid*) dönüşü" olarak bilinen ahlaki dönüm, yirminci ve yirmi birinci yüzyıldaki bu alandaki birçok uygulayıcı ve yazarın hayal gücünü etkisi altına almıştır. "Şeriatın amaçları" ile ilgili tartışmalarda çok az kişi, Müslüman ahlak felsefesinin reformu ve yeniden inşası için bir asırdan fazla bir süredir planlar üreten ve bu konuda yazılar kaleme alan Kuzey Afrika'daki düşünür, akademisyen ve filozoflara rakip olabilir. Bunlar, Tunuslu Muhammed Tahir ibn Aşur'dan (1879-1973), on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki Faslı Allal el Fasi'sine (1910-1974) ve çağdaş dönemin Ahmed er-Raysuni'sine (b. 1953) kadar uzanıp çeşitlilik gösterir. Birkaç farklı sima da İslam hukukunu yorumlamanın bu yeni yolu için görüş ve desteklerini dile getirmiştir. Mısır, Suriye, Irak ve Lübnanlı düşünürler yanı sıra Hint-Pakistan alt kıtasından olup da görüşleri bu eğilimi onaylayan, onaylamayan veya temkinli yaklaşanlar ile Avrupa ve Kuzey Amerika'dan alimlerin düzenli aralıklarla katkı sağlamadığı şeriatın amaçlarına ilişkin bu tartışma, bir nevi bölgeler arası bir boyut kazanmıştır.

Ancak, son zamanlarda düşünürler *Şatıbi* ile ciddi anlamda ilgilenmeye başlamışlardır ve bu bölümde onların bu konuyla alakalı görüşleri ele alınmıştır.

Şatıbi'nin "el-Muvafakat: Şeriatın Temellerinin Uzlaşması" eseri kimilerine göre Mısırlı reformcu Muhammed Abduh tarafından daha geniş okuyucu kitlesinin dikkatine sunulmuştur. Tunus'taki Zeytune Cami Üniversitesindeki alimlerin böylesine ilginç bir metni okurken keşfetmesi, Abduh'un ilgisini çekti. Müslüman İspanya'daki Granadalı on dördüncü yüzyıl hukukçusu Abü İshak Şatıbi'nin (Ö. 1388) yenilikçi düşüncelerinden o kadar etkilenmiştir ki Abduh, bir kopyasını Kahire'ye getirmiştir. Abduh'un müritlerinden biri olan El-Ezher mezunu ve Paris Sorbonne'da yüksek lisans eğitimi alan Dr. Abdullah Daraz, Şatıbi'nin "el-Muvafakat" eserini, Abduh'un vefatından sonra Şatıbi'nin belirsizliğin gölgelerinden çıkmasına izin verecek bir görev niteliğinde düzenlemiş ve yayınlamıştır.

Şatıbi, kendi yüce vicdanı ve münzevi nitelikleri nedeniyle yaşamı boyunca birçok düşman edinmiştir. Ancak mirası, eleştirileri geride bırakmış ve küresel çapta bilgili Müslüman bir kitleyi etkilemeye ve onlara ilham vermeye devam etmiştir. Hukuka değer temelli bir yaklaşımı esas alması ve bilgi teorisini ayrıntılı şekilde açıklaması, modern Müslümanların ihtiyaçlarında bir miktar yankı bulmuştur. Bazı Müslümanlar, onu, fikirleri Müslüman düşüncesinde modern sosyal, entelektüel ve dini reform (ıslah) projelerinde yer bulan biri, zamanın ruhunun sahipsiz bir "yenileyicisi" (müceddid) olarak görmüştür.

Sadece hukukçular değil, Fas'ın Rabat şehrindeki Muhammed V Üniversitesi'ndeki filozoflar da Şatıbi'nin yazılarına ilgi göstermiştir. Kuzey Afrikalı alimler arasında, Müslüman düşüncenin yeniden inşası, özellikle karmaşık bir Müslüman mirasının ve geleneğinin nasıl yenileneceği ve canlandırılacağının felsefi, tarihi ve dini boyutları üzerine, yirmi yıllık ateşli bir tartışma bulunmaktadır. Kuzey Afrikalı alimlerin çabaları esrarengiz içgörüler sağlamış, Arap ve İslam dünyasındaki ilim çevrelerinde ciddi tartışmalara yol açmıştır.

Bazı ortodoks alimler (ulemalar), Şatıbi'nin görüşlerini kararlarında düzenli olarak uygularken, çağdaş Müslüman filozofların Şatıbi'nin fikirlerini nasıl yeniden işledikleri daha az incelenmiştir. Muhammed V Üniversitesi'nde eğitim görmüş bir filozof olan ve çalışmalarıyla mütevazi bir felsefi edebiyat kanonu ortaya çıkaran Muhammed Abid el-Cabiri (1936–2010), bu durumu tetkik için iyi bir örnektir. Genel olarak "Arap Aklının Eleştirisi" olarak adlandırılan etkin dörtlü, *Nakdü'l-aql al-'arabi*: (a) Arap Aklının Oluşumu (*Takwin al-'aql al-'arabi*), (b) Arap Aklının İnşası (*Binyat al-'aql al-'arabi*), (c) Arap Siyasal Aklı (*Aql al-siyasi al-'arabi*) ve (d) Arap Ahlaki Aklı (*al-'aql al-akhlaqi al-'arabi*) şeklinde sınıflandırmıştır. Cabiri'nin bazı fikirlerine meydan okuyan ve aynı zamanda aynı üniversitede ders veren, Fas'ın önde gelen dil ve ahlak felsefecisi, Taha Abdurrahman da Sorbonne'da eğitim görmüştür (Abdurrahman, 1994).

İki filozoftan biri olan Cabiri, Arap-İslam düşüncesinin krizini analiz eden uzun ciltler kaleme almış ve uzun bir süre en önde gelen pan-Arap entelektüel muhatabı olmuştur. Cabiri, Arap-İslam düşüncesinin epistemolojik temellerini yapısızlaştırmak için meta-eleştiri yapmış ve bunun için devasa bir çaba sarf etmiştir. Cabiri günümüzde üç akıl yürütme biçiminin yüzyıllar boyunca Müslüman kültürüne ve düşüncesine nasıl yerleştiğini belirlemesi ve açıklaması ile ünlüdür. Cabiri'nin hiyerarşik şemasında filozofların gösterici aklı (burhan), besin zincirinin en üst sırasında yer almıştır. Bu, Cabiri'nin Müslüman düşüncesine hâkim olmasını talep ve tercih ettiği bir akıldır, çünkü onun görüşüne göre, Müslüman medeniyetinin gelişmesinin tohumları burada ekilmiştir. Cabiri'nin yaşamında büyük üzüntüye neden olan bu durum, büyük ölçüde Müslüman söylem geleneğindeki hâkim açıklayıcı akıl yürütmedir (beyân). Beyân, Cabiri'nin zihninde indirgeyici, mekanik ve kapalı bir yorumbilimsel akıl yürütme biçimidir. Bunu, Müslüman hukukçular, ilahiyatçılar ve dilbilimciler popüler hale getirilmiştir. Cabiri'nin zihnine göre tasavvufi sezgi (irfan), tasavvufçular ve bazı filozoflar tarafından geliştirilen ancak İslam düşüncesine ve toplumunun inşasına en çok zarar veren akıl yürütme türüdür. Cabiri,

Farsi felsefi, teolojik ve tasavvufi etkileri eleştirirken acımasızdır ve bu etkilerin Arap düşüncesini ölümcül şekilde yaraladığını düşünmüştür.

Cabiri'ye göre Şatıbi, Arap-İslam düşüncesinin epistemolojik yapısını daha güçlü ve rasyonel temeller üzerinde yeniden inşa etmeye çalışan biridir ve örnek alimlerden oluşan dörtlü arasındadır. Cabiri'nin gösterici rasyonel argümanlar tercih ettiği düşünüldüğünde Endülüs dirilişi olarak adlandırdığı olayda, Müslüman İspanya'dan kahramanlarıyla coşkulu bir şekilde özdeşleşmiştir. Bir okuyucu, Müslüman İspanya'nın Batı İslamına (Mağrip'e) olan yakınlığını göz önüne alarak analiz yaparsa, buradaki bölgesel taraflılığı kaçırmayacaktır. Örnek alimlerden oluşan dörtlü: (a) hukukçu İbn Hazm, (b) hukukçu, ilahiyatçı ve filozof İbn Rüşd, (c) dilbilimci ve hukuk teorisyeni Şatıbi ve (d) bilge ve tarihçi İbn Haldun'dan oluşmaktadır (el-Jabiri, 1999, ss. 73-107). Cabiri, bu dörtlünün ortak noktasının "Hazmi-Rüşdi etkisi" olarak adlandırdığı, İbn Hazm ve İbn Rüşd'ün izlerini taşıyan epistemolojik yapı, olduğunu ileri sürmüştür (el-Jabiri, 1986, s. 536). Cabiri'nin işaret ettiği dörtlüden her biri, daha ikna edici argümanlar bulmak için; bilgi temellerini ve epistemolojiyi elden geçirerek kendi disiplinlerini yenilemeye çalışmıştır. Örneğin, İbn Hazm, tıpkı zamanında İbn Rüşd'ün yeni bir rasyonel teoloji hazırlaması gibi, hukuk alanında aynı bakış açısını çalıştırmış; Şatıbi, hukuk teorisini yeniden yazmış; İbn Haldun ise tarih felsefesini yeniden yazmış ve böylece hepsi dahil oldukları disiplin kapsamında daha rasyonel bir temel oluşturmak için çalışmıştır (el-Jabiri, 2001, s. 598; 1986, s. 536). Cabiri, İslamî Batı'dan gelen bu düşünürlerin, özellikle İbn Rüşd'ün açıklama çağrısına dayanarak gösterici rasyonaliteyi (burhan) tercih ettiğini ve bunu "nedeni reddeden kişi bilgiyi de reddetmiş*tir."* ifadesiyle özetlediklerini belirtmiştir (el-Jabiri, 1986, 536).

İbn Hazm'ın, kendisinden önce gelen hukukçular tarafından tercih edilen güvenilmez tümdengelimli muhakeme (beyân) konusundaki hayal kırıklığını açığa çıkardığı gibi, Şatıbi de hukuk teorisi disiplininde, kategorik temellerin yokluğundan duyduğu hayal kırıklığını dile getirmiştir. Şatıbi "şeriatın evrensel esasları" adını verdiği şeyi

aramıştır. Şatıbi, Yunan muhakemesi ile değil, doğal akılla desteklenen argümanlara hayran kalmıştır. Aklındaki bu arzu ile Müslüman hukuk teorisini (usul al-fiqh), seleflerinin çalışmalarını temel alarak ve hukukun ahlaki amaçlarına (maqasid) dair zarif bir teori hazırlayarak yeniden yapılandırmıştır. Şatıbi, önceki hukukçuların tefsiri tümdengelimli akıl yürütmesini, evrensel ilkeler olarak gördüğü akıl yürütme biçimleri ile değiştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, Cabiri, aksi takdirde çalışmaları kendi zamanındaki meslektaşları için bir anlam ifade etmeyeceği için hem İbn Hazm'ın hem de Şatıbi'nin, hukukçular arasında yaygın olan kapalı tümdengelimli akıl yürütme sistemine tamamen karşı olmadığını belirtmiştir. Başka bir deyişle, İslam hukukunda tümdengelimli akıl yürütme ile meşgul olsalar da bir yandan da devam eden bir çalışmanın parçası olarak onu daha iyi bir alternatifle değiştirmeyi amaçlamışlardır.

Yine de Cabiri'nin dört örnek düşünürü, hukukçu-ilahiyatçıların kapalı yorumbilimsel veya açıklayıcı muhakemesini (beyân), filozofların açıklayıcı muhakemesiyle (burhan) birleştirmeye çalıştıkları ölçüde akranlarından farklı bir noktada görülmüştür. Bu düşünürler, dinin bilgisini makul sınırlar içinde tutmaya neden bu kadar hevesli olmuşlardır? Bu konu spekülasyona açıktır. Belki de bilginin, en iyi şekilde ikna edici akıl yürütme biçimleriyle elde edilebilecek etik önermeleri sürdürmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Cabiri, Endülüs Dirilişi'nin öncülerinin açıklayıcı muhakemeyi daha iyi bir alternatifi ile değiştirme ya da ortadan kaldırmaları konusunu yorumlamamıştır. Sonraki yüzyıllarda açıklayıcı akıl yürütme hâkim olduğundan, yanıtın olumsuz olacağı düşünülmüştür.

Dahası, Cabiri'nin Müslüman Batı'yı (Mağrip), Müslüman Doğu (Maşrık) ile karşı karşıya getirmek şeklindeki kutuplaşmış düşünceleri abartılı bulunmuş ve Batılı/Mağribi bir zafer kazanılacağı önceden düşünülmüştür (Tarabishi, 2002). Bir kimsenin Şatıbi'nin savunduğu ahlaki amaçların içtihadı (maqasid) hikayesini örnek gösterecek olması, oldukça içi boş bir zafer olacaktır. Cüveyni, Gazali ve daha sonra İzzettin İbn Abdusselam, Şatıbi'nin çalışmalarıyla sonuçlanan ahlaki

amaçların içtihatına yapılan katkıyı kabul ederken, Cabiri'nin erken dönem etkilerin katkısına neredeyse hiç değinmemesi ironik bulunmuştur (el-Sughayyer, 1994, s. 494). Bu düşünürlerin tamamı Müslüman Doğu'dan gelmiştir ve Cabiri, onların epistemik çerçeveleri ile tümdengelimli akıl yürütmeleri dolayısıyla doğu tasavvufu tarafından zehirlenmiş olarak tanımlamıştır. Cabiri, Batı İslamına yeni ilham kaynağı olarak İbn Rüşd ve İbn Hazm'a itibar ederken, Şatıbi, neredeyse hiç İbn Rüşd'e atıfta -bir kere hariç- bulunmamış ancak Cüveyni ve Gazali'ye bolca atıfta yapmıştır. Bu, bir tartışma açmak için yapılan bir hareket değil; sadece Cabiri'nin sorgulanabilir ve bazen aşırıya kaçan iddialarını bir nebze de olsa bastırmak için yaptığı bir hareket olarak düşünülmüştür.

Yine de Şatıbi'nin ahlaki amaçların içtihadını büyük ölçekte yeniden inşa etmekteki dehasını ve özgünlüğünü kabul etmemek bir hata olarak görülmüştür. Şatıbi'nin ana hedefi, Müslüman içtihadını sağlam bir epistemolojik temele oturtmak olmuştur. Stratejisi, içtihatla ilgisi olmayan tüm konu dışı tartışmaları ayrıştırmak ve kesinliğe dayalı sağlam epistemolojik ilkeler oluşturmaktır.

Bir başka Faslı bilgin olan filozof Taha Abdurrahman, biraz farklı bir bağlamda da olsa Cabiri'nin Şatıbi'ye olan hayranlığını sürdürmüştür (Abdurrahman, 1994, s. 93). Cabiri, Şatıbi'yi hukuki düşünceyi kanıtlayıcı/gösterici akıl yönüne iten biri olarak, Taha Abdurrahman ise, Arap-İslam düşüncesinin epistemolojik tutarlılık alanına olan katkısı ile okumuştur. Abdurrahman'a göre, Şatıbi, Müslüman geleneğine daha sağlam bir epistemolojik çerçeve tasarlamak için içsel kaynaklardan yararlanmıştır ancak, dışsal kaynaklara da kapalı değildir. Abdurrahman, Şatıbi'nin çabasını "iç epistomolojik katmanlanma – birbirine bağlılık veya ağ oluşturma" (el-tadakhul al-ma'rifi el-dakhili) olarak adlandırmıştır (Abdurrahman, 1994, s. 93).İki tür epistemolojik katmanlanma veya bağlılık tanımı yapmıştır. Bunlar; önemsiz (ibtidhali) ve usuli (ijra'i)'dir (Abdurrahman, 1994, s. 94). Şatıbi'nin kendi sözleri, önemsiz epistemolojik katmanlanmayı reddettiğini en iyi şekilde göstermiştir. Hukuk teorisinde (usulü'l-fıkıh) tartışılan ikincil

kuralların (furu 'fıkıya) üretimi, vahyedilen kanunun mükemmelliğini geliştirmek (adab shar'iyya) veya bunları desteklemek adına temel oluşturmuyorsa bütün konuların hukuk teorisindeki yeri beyhudedir (eş-Şatibi, t.y, 1-42). Yani Şatıbi, Müslüman ahlak teorisine uygun olarak tanımladığı hukuk teorisini hizaya sokarak dilbilgisi, mantık ve felsefe ile ilgili alan dışı konulara ilişkin tartışmaları hukuk kuramındaki değerlendirmenin dışında tutmuştur.

Abdurrahman, Şatıbi'nin bilgi projesini, kümülatif bir epistemoloji sağladığı için desteklemiştir. Şatıbi'nin yeniliği, Kur'an-ı Kerim'in münferit ayetlerinin veya Peygamber'in hadis-i şeriflerinin epistemik otoritede yalnızca olası bir güce ulaşabileceğini iddia etmiştir. Ancak bu ayetler ve hadisler bir araya getirilirse kümülatif okumalar, gerçekten de epistemolojik kesinlik ile sonuçlanabileceği düşünülmüştür. Bu hedefe ulaşmak için Şatıbi, detaylı bir tefsir geliştirmiştir. Belirli bir konudaki raporların kümülatif mesajını tartmak, değerlendirmek ve bertaraf etmek için belirli bir konu hakkındaki hadisleri toplamıştır. Bu durum ona, öğretim paketlerinin tamamını değerlendirmeye ve sonrasında bunları kesinlik derecelerine göre sınıflandırmaya izin vermiştir. Şatıbi, benzer şekilde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin Mekke'de ve Medine'de gelen ayetler yelpazesi olarak görülmesi gerektiğini, ilkinin evrensel iddiaları temsil ettiğini, ikincisinin Mekke ayetlerinin incelikleri içerdiğini savunmuştur. Benzer bir şekilde, Şatıbi, Müslüman vahyini destekleyen kültür ve dilin tarihteki belirli kültürel varsayımlarından hareket etmiştir.

Abdurrahman, çağdaş bilim adamları arasında, Şatıbi'nin hukukun ahlaki amaçlarına dair projesini oldukça titiz ve zaman zaman radikal bir şekilde yeniden okuyan belki de ilk kişilerden biridir ve bu konuda çeşitli metodolojik müdahaleler sunmuştur.

Şatıbi'yi Yeniden Okumak: Taha Abdurrahman

Abdurrahman, fıkıh uzmanı olan İslam hukuku teorisyenlerinin, ahkam olarak bilinen hukukun kurallarını değerlendirmek ve onun

hükümlerini kavramak için hatırı sayılır bir enerji ve kaynak ayırmalarından yakınmıştır. Ama bir şeye şeriatın amacı demenin, ne demek olduğuna nadiren dikkat ettiklerini savunmuştur (Abdurrahman, 2002, s. 41). Abdurrahman'ın Şatıbi'yi yeniden okuması ve müdahaleleri dört kritik noktada toplanmaktadır. Abdurrahman'ın görüşleri;

1. Müslüman ahlakına uygun söylemler *('ilm al-akhlaq al-islami)* olarak ahlaki amaçlar söylemi (*maqasid*)[1].
2. Müslüman ahlakı, "ahlaki amaçlar" ile ilgili üç farklı ancak birbiriyle iç içe geçmiş alt kuramdan oluşmuştur.
3. Bazı "ahlaki amaç" teorilerinin düzeltilmesi ve iyileştirilmesi gerekmektedir.
4. Şeriat kuralları (ahkam shar'iya), görev temelli (fiqhi) kurallara gömülü ahlaki boyutları temel alır, tıpkı görev temelli kuralların da ahlaki boyutları yönlendirmesi gibi. Başka bir deyişle, Abdurrahman diyalojik bir ilişkinin etkili olduğuna inanmıştır.

Ahlaki Değer Olarak Amaçların Yeniden Tanımlanması (Maqasid)

Abdurrahman'a göre ahlak kuralları, sadece insan eylemlerini belirlememekte, fakat aynı zamanda kişinin varoluşu (*wujud*) veya kimliği (*huwiya*) için etkileri de bulunmaktadır, bunlar klasik dönem ve klasik sonrası dönem Müslüman söylemlerinde, birbirinin yerine kullanılan iki terimdir (el-Tahanavi, 1996, ss. 1745-1746). Abdurrahman'a göre tüm insan davranışları, sırasıyla ahlaki öznesini yükselten veya düşüren; erdemli olan ya da olmayan bir ahlaki değere bağlıdır. Zihinsel eylemler bile öznesini yükseltmekte ve alçaltmaktadır. Bir insanı bir canavardan ayıran şeyin -aynı zamanda dört ayaklılarla daha küçük bir biçimde de ayırdığı gibi- aklın kapasitesi ya da zihnin kapasitesi değil, ancak insanların sahip olduğu ahlaki kapasite olduğunu öne sürmüştür (Abdurrahman, 2002, s. 41).

1 Abdurrahman (2000, ss. 17–24), ahlâk ile etik arasındaki farkı tartışsa da, bu ayrımı kabul edip etmediğini tam olarak açıklamıyor, bu yüzden ahlâkı İngilizce metinde "moralite" olarak tercüme ettim.

Abdurrahman'ın dikkat çektiği "ahlaki amaçların incelenmesi" için mevcut tanımlar, gereksiz bir şekilde tekrar etmiştir. Ona göre hukukun uygun amacı, hukukun bir yararını (*maslaha*) güvence altına almak değildir, çünkü gerçek ahlaki amaç "doğruluğu" (*salah*) güvence altına almaktır. Dolayısıyla kişi "ahlaki amaçlar" hakkında bilgi aradığını iddia ettiğinde, aslında iki şeyi incelemektedir: İnsanların bu dünyada ne gibi faydalar elde edeceği ve ayrıca ahirette ne gibi faydalar elde edecekleri. Bir başka deyişle ahlaki amaçları aramak, insanoğlunun dünyevi iyiliği yanı sıra uhrevi iyiliği de elde edebilmesinin çeşitli yollarını keşfetmek anlamına gelmektedir. Sağlanacak faydaların amaç edinilmesinin yanlış anlaşıldığını savunmuştur. Gerçek amaç, "doğru davranış" biçimlerine (*maslak*, çoğulu *masalik*) ulaşmaktır. Neden? Çünkü Allah'a kulluk ancak doğru davranışla sağlanmaktadır. Abdurrahman, gerçekte ahlaki amaçlar hakkında bilgi aramanın aslında doğruluk bilgisini aramak olduğunu söylemiştir. Demek ki doğruluk, ahlakın birincil ahlaki değeri ve merkezidir. "İyilik" ile eşanlamlı olan "doğruluk", bir anlamda "iyi" kavramını aşar; Doğruluk, doğru davranışla yakından bağlantılıdır, oysa "iyi" açıkça bir davranışa eşlik etmeyi gerektirmeyebilir.

Ahlaki Amaçlarla Alakalı Üç Teoriye Duyulan İhtiyaç

Abdurrahman'ın yeniliği, Müslüman ahlak teorisinin derinleşmesi ve iyileştirilmesi için sunduğu önerisindedir. Bu iç görüsünün temelleri araştırmalarına ve "amaç" (*maqsad*) teriminin çok odaklı anlamının sözlükbilimsel keşfine dayanmıştır. Bu, hukukun ahlaki amaçlarına ilişkin tartışmalardan türetilen ve Müslüman ahlak bilgisini destekleyen üç tamamlayıcı teorisinin temelini oluşturmuştur. Açık olmak gerekirse, Abdurrahman'ın "amaç" hakkında göstergebilimsel anlamlar türetme konusunda emsali yoktur. On birinci yüzyıl Şafi hukukçusu Ebu'l-Meali el-Cüveyni, yazılarında bu dil kayıtlarını zaten tartışmıştır.[16] Abdurrahman, yeni bir etik ve ahlaki çerçeve sağlamak için bu iç görülerden bazılarını kullanmıştır.

İlk olarak, "amaç" *(maqsad)* kelimesi, "ifadenin anlamı" dediğimizde olduğu gibi "anlam veya sonuç" (*maqsud*) manasındadır. Burada

Abdurrahman, sonucun zorunlu "eylem" olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle ahlaki bilginin, kişinin bir eylem teorisi üzerine düşüncesini derinleştirmesi gerekli görülmüştür.

İkinci olarak, "amaç" aynı zamanda duygusal içeriği ifade eden "niyet" anlamına da gelebilir. Duygusal veya kasıtlı içerik olmadan bir ifade, saçma olabilir. Şatıbi'nin öncülüğünü takiben Abdurrahman, bir kişinin kanun koyucunun (Allah) niyetini deşifre edebilecek ve aynı zamanda ahlaki öznenin göstermesi gereken gerekli niyeti anlayabilecek bir konumda olması gerektiğini öne sürmüştür. Bu nedenle Abdurrahman, ahlaki bir öznenin niyet ve samimiyetinin, diğer bir deyişle normatif yönlerinin yargılanabilmesi için ahlaki teorinin ayrıntılı bir teorik niyet araştırmasına sahip olması gerektiğini söylemiştir.

Üçüncüsü, "amaç" aynı zamanda istenen "son" anlamına da gelebilir. "Konuşmacı ifadesinde amaçlıyor ve bunu gerçekleştirmek istiyor." kalıbında olduğu gibi. "Son" anlamında, "amaç" kelimesinin "değer" (qima) anlamına geldiğini ve ahlaki amaçlar teorisinin değer temelli yönünü ifade ettiğini açıklamıştır. Bir değer boyutu olmaksızın, ahlaki bir iddia sonuçsuz kalabilmektedir. Yani, Abdurrahman'a göre birisi "şeriatın ahlaki amaçları" dediğinde aynı zamanda "şeriatın değerlerinden" de bahsetmektedir. Teorik içtihat uzmanları (usulcüler) da ahlaki anlamda "maslaha" terimini kullanmışlardır. Biraz kendine özgü bir şekilde, "maslaha" teriminin, "değer" kelimesinin ahlaki müzakerede oynadığı işlevle aynı olan "bir kişinin hayatını iyileştirme" anlamında da kullanılabileceğine işaret etmiştir (Abdurrahman, 2002, s. 45). Dahası, hukukun ahlaki amaçlarının bilinmesinin de bazı değerlerin kuramlaştırılmasını gerektirdiğini açıklamıştır. Şeriatın değerleri "doğuştan gelen doğa" (fitra) ve "gelişme" (islah) kavramları üzerinde çalışır ve bu nedenle göz ardı edilemez.

Eylem, niyet ve değer, Müslüman ahlak teorisinin kuramsallaştırılmasını derinleştirecek üç vazgeçilmez unsurdur. Bir eylemin, niyetiyle ilgili olması gerekmektedir ve niyetler, ahlaki teorinin sağladığı belirli değerleri hedeflemektedir. Hiçbir ahlaki eylem niyetten bağımsız değildir ve hiçbir niyet bir değerden bağımsız değildir. Abdurrahman,

daha sonra bu teorileri, değerin ön plana çıktığı hiyerarşik bir ilişkiye yerleştirmiştir, değerin ardından niyet gelmektedir ve bunu eylemler izlemektedir. Ona göre değer teorisi önceliğe sahiptir. Bu konuda neden hem geleneksel bilim adamlarından hem de çağdaş ve geçmişteki bilim adamlarından ayrıldığını açıklamıştır. Geleneksel bilim adamlarının temel hatası, "*maqsad*" terimindeki "sonuç", "niyet" ve "son" gibi çeşitli dilsel kayıtları birbirinden ayırmamaktır. Bu farklılıkların tanınmaması, önemli sonuçların gözden kaçırılmasına neden olmuştur. Bu nedenle, geleneksel bilim adamları, eylemleri itici unsur haline getirmiş, ardından niyete öncelik vermiş ve son olarak değerlerin rolüne yer vermiştir. Abdurrahman'a göre böyle bir hareket, piramidi tersine çevirmiştir.

Ama aynı zamanda Abdurrahman, fıkıh denilen klasik göreve dayalı etik geleneğinin oluşturduğu yönelimi ve yaklaşımı da değiştirmek istemiştir. Fıkıh tanımları, etik vurguya, insanları bazı eylemlere yönlendirmek veya onları belirli eylemlerden uzak tutmak amacıyla, insan eylemlerinin yargılanması kapsamında yer vermiştir. Fıkıh, Müslüman etiğine yasal bir bütünlük sağlamaktadır. Abdurrahman, geleneksel hukukçuların, göreve dayalı etik sistemin altında yatan ahlaki ve etik bileşenlere dikkat etmekte başarısız olduklarına inanmıştır. Şatıbi'nin yazılarında bulunan argümanlara dayanarak, ahlaki bir anlama veya amaca ulaşmak için imalı ve incelikli dilbilimsel ipuçları olduğunu savunmuştur. Ahlaki amaçlar teorisinin yapısında, ayrı ele alınması gereken ve geleneksel hukukçuların dikkatsiz olduğu eylem, niyet ve değeri tanımlamak gibi çok sayıda karmaşık katman bulunmaktadır. Ahlaki bir özne, üç aşamalı bir hiyerarşinin en alt basamağındaki bir eyleme "erişim kazanır" (tevessül). Bunu, ahlaki öznenin "incelikli amaçları" (yasal stratejilerde olduğu gibi tahayyül) izler, yani üç aşamalı hiyerarşinin ikinci basamağına yönlendirdiği için niyet izler ve son olarak değerler zirveye ulaşmak için "arabuluculuk" (*tadharru*) yapar.

Abdurrahman, ahlaki felsefede nedensel akıl yürütme ile teleolojik akıl yürütme arasında daha büyük bir uyum için talepte bulunmuştur.

Hukuki tartışmaların çoğu, nedensel muhakemenin (*el-ta'lil el-sababi*) teolojik muhakeme (*ta'lil al-gha'i*) tarafından yönlendirilmesine izin vermiştir. Ancak yine de bu amaca ulaşma konusunda tutarlı olmamışlardır. Abdurrahman, yasal nedenlerin, kuralların altında yatan bilgeliğe ve mantığa uyması için daha fazla tutarlılık aramıştır.

Ayrıca, geleneksel alimler arasındaki başka bir kafa karışıklığına da dikkat çekmiştir. Ona göre çoğu zaman alimler, etik ve ahlaki yargılamalarda, farklı akıl yürütme biçimlerine dikkat etmemişlerdir. Örneğin, ilahi yasa koyucu tarafından sağlanan belirli kuralların açıklamaları rasyonel olarak ayırt edilebilirse, o zaman muhakkak akıl, belirli eylemler ve uygulamalar için bir "açıklama" (müfessir) sağlayacaktır. Diğer durumlarda akıl, kurallara gömülü amaçları ve değerleri kavrayabilir. O zaman bu tür durumlarda mantık "direktiftir" (*tawjihi*) ve bu nedenle, kurallar belirli insan eylemlerine uygulandığında ilgili normatif kriterler kavranabilir. Alimler, çoğu zaman, "açıklayıcı ve tanımlayıcı akıl yürütmenin", "yönlendirici ve normatif akıl yürütmeden" ne kadar farklı olduğu konusundaki farkı gözden kaçırmaktadır. Abdurrahman, bunun sadece ahlaki ve etik düşüncelerdeki karışıklığa katkıda bulunacağına dikkat çekmiştir.

Abdurrahman, "zaruri" (*daruri*), "gerekli" (*haji*) ve "yararlı ilave" (*tahsini*) olarak etiketlenen ahlaki amaçlar hiyerarşisinin, azalan bir önem sıralamasına göre nasıl sıralandığına ve "öncelik" (*i'tibar*), "teyakkuz" (*ihtiyat*) ve "mükemmeliyet" (*makarim*) gibi hiyerarşik kategorilerle nasıl ilişkilendirildiğine dikkat çekmiştir (Abdurrahman, 2002, s. 50). Ona göre bu düzenleme hatalıdır ve ciddi bir revizyon ve düzeltme gerektirmektedir. "Zaruri" kategorisi alışılmadık bir şekilde dinin, yaşamın, aklın, mülkün ve zürriyetin korunması olarak beş ana amaç ile sınırlandırılmıştır. Bu değerlere tümevarım yöntemi ile ulaşıldıysa, insan varoluşunda zamanla değişiklikler meydana geldikçe, bu değerlerin de değişebilir oldukları anlamı çıkar. Benzer şekilde "yararlı ilave" kategorisinden bakıldığında "karakterde mükemmellik" sonradan düşünülen bir faktör gibi görülmektedir. Abdurrahman'a göre, geleneksel sınıflandırmaya ciddi bir şekilde dikkat edilmesi gerekmektedir.

Özetle, değerlerin küçük bir sayıya indirgenemeyeceğini; değerlerdeki farklılıkların, ahlaki ve etik güçler açısından sıralanması gerektiğini; "karakterde mükemmeliyet" faktörünün, ahlaki amaçlar hiyerarşisinin bütün basamaklarına entegre edilmesi gereken bir norm olduğunu söylemiştir.

Değerleri Yeniden Yapılandırma

Taha Abdurrahman yeni bir değerler düzenlemesi için bazı fikirler önermiştir. Oluşturduğu kategorilerden biri, organik değer veya iyilik ve kötü niyet değerleri olarak yaptığı tanımlamalardan oluşmuştur. İyi bir şeyin faydasını gördüğümüzde memnuniyet duyarız ancak acı bir durumdan da hoşnutsuzluk yaşarız. Bu geniş kategori altında dinin, yaşamın, sağlığın, ailenin ve mülkiyetin korunması olarak listelenen geleneksel ahlaki amaçlarda değerler, iyilik ve kötü niyet değerleri olarak kolaylıkla ölçeklenebilmektedir. Ancak böyle bir kategorinin daha açıklayıcı bir tipolojiyi içermesi gerekmektedir. Tasarladığı bir diğer kategoride ise rasyonel değerler veya güzellik ve çirkinliğin estetik değerleri bulunmaktadır. Bunlar, mutluluk ve üzüntü deneyimleriyle örtüşen akılcı ve psikolojik değerleri ifade etmektedir. Tasarladığı üçüncü kategori ise iyi ve nefret uyandıran manevi değer ya da değerleri içermektedir. İkincisiyle ilişkilendirilen ahlaki değerler, iyinin faydası olan mutluluk ve yıpratıcı bir tecrübe yaşandığında gelen zavallılık hissini içermektedir.

Abdurrahman, İslam hukukunu yorumlamanın geleneksel yönteminin, hayatın manevi boyutundan ziyade maddi boyutuna öncelik verdiğine işaret etmiştir. Konu o kadar ileri gitmiştir ki, kişiler, şeriatın maddesellikle sadece bir "bağlantısı" olduğu halde şeriatın, aklın maddeselliği kadar maddi olduğu konusunda kolaylıkla yanılgıya düşebilecek duruma gelmişlerdir. Abdurrahman'ın gözden geçirdiği hiyerarşide, insanların, yalnızca kendi insanlıklarını fark etmelerini sağlayan değerlerin üstünlük kazanması hedeflenmiştir. Dolayısıyla, bir insanın mükemmelliğini teşvik ettikleri ve Allah'a olan kulluğumuzu tanımamızı sağladığı için ruhani değerler ya da iyi ve kötü değerlerin

hepsi en yüksek mertebeye sahip olmuştur (Abdurrahman, 2002, s. 53). Onun şemasında bunu, rasyonel değerler veya güzellik ve nefret uyandıranın estetik değerler takip etmiştir, ardında fayda ve zarar değerleri gelmiştir.

Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki

Abdurrahman, şeriat kurallarının diyalojik ilişkileri mükemmelleştirmesi gerektiği konusunda ısrar etmiştir, böylece "kanun-yüzü" (*el-wajh al-qanuni*) ile "ahlak yüzü" (*al-wajh al-akhlaqi*) senkronize olacaktır. Fıkıhı pozitif hukuk olarak kabul etmiş ve bu nedenle hukuk (kanun) gibi işlemiştir (Abdurrahman, 2002, ss. 54-56).

Ahlaki yüz, üç unsurdan oluşmuştur: Değer, niyet ve eylem. Bu unsurların her biri sırayla daha derin metafizik önermelere ve psikolojik boyutlara karşılık gelmektedir. Örneğin, değerler doğuştan gelen insan doğası (*fitra*) ile özünde ilişkilidir. Bu ahlaki yapıda niyet, "insanların kalplerinde bulunan ilahi bir sır" olarak tanımladığı samimiyet kavramına yakından bağlıdır (Abdurrahman, 2002, s. 54). Son olarak eylemler, açıklanmış kurallara sıkı sıkıya bağlıdır ve insanların daha yüksek ahlaki ilerleme düzeylerine yükselmesini sağlamaktadır.

"Hukuk-yüzü", üç unsur veya bölümden oluşmaktadır; kuralın yönergesi, kuralın oranı ve dava. Birinci kısım; ister yükümlülük (*ijab*), ister yasak (*tahrim*), isterse müsaadeli/kayıtsız (*mubah*) olsun, kanun koyucunun söylemiyle ilişkili hukuki değer olarak gösterilen kuralın (*cihat*-ül-*hukm*) direktifi olarak tanımlanmıştır. İkinci kısım olan kuralın oranı (*'illa-t al-hukm* veya oran yasası); kanun koyucunun, onu belirli bir yönün nedeni haline getirmesi için gerekçe olarak hizmet eden tanımlayıcı yön olarak tanımlanmıştır. Üçüncü kısım ise; kurala tabi olan içerik (*al-madmun al-mahkûm 'alayhi*), yani direktifin hukuki değeri gereği ahlaki olarak yükümlü olan kişinin eylemini içeren tanımlayıcı "dava"dan oluşmaktadır.

Ona göre yasal yapıdaki "eylem", ahlaki söylemin ahlaki inşasındaki "eylem"den çok farklıdır. Bir "eylem" doğru bir şekilde "dava" olarak

tanımlandığında yasadaki herhangi bir yasal değerden ayrıştırılır, buna karşılık ahlaki söylemde bahsi geçen bir "eylem", her zaman en az bir değer kadar ahlaki direktiflerle bağlantılıdır.

Dolayısıyla hukuki yüz, hukuki öznenin dışsal veya biçimsel yönlerini düzenlerken; ahlaki yüz, ahlaki öznenin iç öznelliğiyle ilgilenir. Çünkü aynı eylem hem yasal-fıkhi hem de ahlaki bir eylem (ve tam tersi) olabilir, çünkü hem hukuk hem de ahlak aynı amaca yöneliktir: kişinin insanlığını, Allah'ın hizmetinde gerçekleştirmek. Bu karşılıklı uygulama ve düşünme diyalektiği, yasanın durağanlaşmasını önlemek için her birinin bütünlüğünü korur ve her iki boyutu da dürüst tutar. Abdurrahman, "büyük metin fitnesi" (*el-fitna-t al-nassiya al-kubrá*) dediği şeyden kaynaklanan ezoterik partizanlığa karşı edebi taraftarlığın kutuplaşmasından özellikle endişe duymuştur (Abdurrahman, 2002, s. 57).[22] Geleneğin edebi metne olan saplantısını ve onu diğer her şeyin üzerinde en önemli şey olarak görmesini son derece sorunlu olduğunu düşünmüştür. Bunun yerine, denge ve kurallar ile düzenlemelerin hem yasal hem de ahlaki bileşenlerinin, dikkatli bir şekilde gözlemlenmesi konularında çağrıda bulunmuştur.

Abdurrahman, özetle, alimleri çağdaş İslam'da ahlak araştırmalarında yönteme dikkat etmeye ve bu konunun teorileştirilmesini katmanlaştırmaya ve derinleştirmeye davet etmiştir. Hukuk ve ahlak arasında daha yakın bir teorik ve pratik ilişki kurarken, aynı zamanda geleneksel çerçevenin bazı yönlerini daha sağlam hale getirmek için düzeltmiştir. Abdurrahman'ın teorisinin dezavantajı, bunun pratik terimlerle nasıl uygulanacağına dair çok az gösterimde bulunması, yani son derece soyut ve teorik olmasıdır ve Abdurrahman'ın başkalarının çabasına bıraktığı bu görevin başarılması şüpheli gözükmektedir.

Hukukun ahlaki amaçları teorisine, çeşitli çevrelerden olumlu tepkiler gelmişse de az miktarda da olsa eleştirel değerlendirme almıştır. Bununla birlikte, önde gelen Tunuslu çağdaş bir filozof eleştiri sunacak kadar cesur davranmıştır.

Ebu Ya'rab el-Marzuki

Ebu Ya'rab el-Marzuki, Fransız eğitimli Tunuslu bir filozoftur. Rönesans Partisi tarafından ülkesinin devrim sonrası parlamentosuna aday gösterilmiş, ancak bir yıldan uzun bir süre sonra hayal kırıklığı içinde istifa etmiştir. Marzuki, siyaset, hukuk ve felsefe hakkında kapsamlı çalışmalar yapmış, ancak aşılmaz tarzı onu net bir şekilde anlamayı zorlaştırmıştır. Gazali, İbn Teymiyye ve özellikle İbn Haldun gibi klasik yazarlardan kapsamlı bir şekilde yararlanması, daha ziyade sekülerlere (*'almaniyun*) ve yanı sıra, anlaşılması zor bir özgünlük arayan İslamcı köktencilere, kendi deyimiyle otantiklere (*aslaniyun*) karşı eleştirel bir bakış açısı sağlamıştır. Hem laiklerin hem de köktendincilerin, kendisini karşı kampa ait olduğunu iddia etmesinden şikâyet etmiştir. Köktenciler onun aslında laik olduğunu iddia etmiş; laikler ise onun İslamcı olduğundan şüphelenmiştir ve onur nişanı olarak onların reklamını yaptığı suçlamalarını dile getirmişlerdir. Yine de popüler olmayan konumlarda yazan ve zor sorular soran çağdaş Arap felsefesinin ürkütücü bir çocuğu olarak karşımıza çıkmıştır.

Bununla birlikte, o, çağdaş İslam düşüncesinin beşerî bilimler, sosyal bilimler, pozitif bilimler ve estetik alanlarındaki bilgileri ciddiye alması gerektiğine inanan birkaç çağdaş Müslüman düşünürden biridir. Çünkü bu anlayış olmadan yaratıcı düşünce olasılığı en başından yok olmaya mahkumdur. Özellikle, İslam alimlerine ve İslami öğrenmeye karşı ahlaki taahhütlerini yerine getirmeyen ulemaya karşı eleştirilerinde acımasız olmuştur. Pek çok modern alim gibi Marzuki, kendisinden önce gelen, Bennabi, Muhammed İkbal ve Fazlur Rahman gibi birkaç düşünürün bahsettiği gibi Kur'an-ı Kerim'i ontolojik bir başlangıç noktası olarak alır. Marzuki'nin Kur'an-ı Kerim tefsirinden aldığı bir terime göre insanlık bir kayıp halindedir (*khusr*). Bu kayıp durumu, ancak hakikate ulaşmaya çabalamakla, sıkıntılı zamanlarda sabırla direnmekle ve bunun için defalarca öğüt vermek gibi insanlık eylemleriyle telafi edilebilecektir. Ona göre insanlığın bir amacı vardır: hakikati arama uygulamalarında büyümek, gelişmek ve karşılıklı ilgi.

Marzuki'nin düşüncesinin özelliği, çağdaş İslam düşüncesinin en güçlü ve en popüler akımlarından bazılarını radikal eleştiriye tabi tutmak için en azından zaman ayırmasıdır. Hitap ettiği alanlardan biri İslam hukukudur ve onu güçlü felsefi eleştiriye tabi tutmuştur. Kendi sözleriyle:

> Amaçlı bir tefsirin sonucu, köklerinde göksel bir yasayı (al-tashri al-samawi) etkili bir şekilde yürürlükten kaldırmak, özel ve kamusal haklar konularında saf bir siyasi araçsallık duruşuna geri dönmektir. Dolayısıyla, mantıksal ve tarihsel olarak ahlaki amaçlara (maqasid) ilişkin iddialar, yasama araçsalcılığını ileri sürmeye kadar gider, bu da sırayla yalnızca dünyevi çıkarları hesaplamaya dayanır, başka hiçbir şeye dayanmaz. [...] Adanmışlık uygulamaları (ta'abbudiyan) yoluyla dünya sonrası çıkarları birleştiren ve sosyal işlemler yoluyla (ta'amulan) dünya çıkarlarına hizmet eden göksel bir norm oluşturma süreci (el-tashri 'al-samawi) ile temelde dünyevi çıkarları hesaplamaya dayanan seküler bir norm oluşturma süreci arasında üçüncü bir olasılık yoktur. Tarihte üstün bir norm oluşturma sürecinin dini amaçlı olmadığını iddia etmek kişinin kendisini kandırmasından başka bir şey değildir, çünkü felsefi olarak konuşursak, doğal bir sözleşmeye dayalı hakkı, kutsal bir sözleşmeye dayalı hak düzeyine yükseltmek mutlak bilgiye sahip olduğunu iddia etmektedir: bu gerçek ateist hümanizmdir (el-Marzuki ve el-Buti, 2006, s. 98).

Hukuk tezinin ahlaki amaçlarını ifşa eden Marzuki, zahiri nominalizminin unsurlarının da öne çıktığı tarih ve felsefe argümanlarına başvurur. Onun görüşüne göre aporia (çözülmez çelişki) şudur: İslam'da vahyin bir sonu vardır ve bu nedenle insanların, özellikle hukukçuların (fukaha) sözde yasa koyucular olarak hareket etmesine gerek yoktur (el-Marzuki ve el-Buti, 2006, s. 21). Endülüs alimlerine atıfta bulunmadan İbn Hazm'ın eleştirilerinin bir kısmını yineleyen Marzuki, Kur'an-ı Kerim öğretilerine tam bir sadakati savunmuştur. Kur'an-ı Kerim'e göre faniler, şahıslar olarak vahyin mantığını genişletme özgürlüğünden mahrum bırakılmıştır. Yalnızca vahyin sürekli olduğu bir gelenekte, bir metin ile değişen bağlam arasında var olabilecek herhangi bir çelişkiyi sona erdirmek için yasanın tekrar tekrar güncellendiği bir durum öngörülmüştür. Bu tür senaryolar, bir hukukçunun gizli bir

lider (*imam*) adına, aşırı Şiilik olarak adlandırdığı şeyde veya Hıristiyanlıkta kilise gibi bir kurumda hareket etmesinde düşünülebilir, ama onun hayal ettiği gibi Sünni İslam'ın bir versiyonunda yoktur. Ona göre Sünni Müslüman hukukçuların hatası, gerçekte böyle bir ayrıcalığa sahip olmadıkları halde vahiy alan kişilermiş gibi, kurallar koyuyormuş gibi davranmalarıdır. Onun ifade ettiği şekliyle, onlar "yozlaşmış bir vahiy" (*wahy fasid*) ile ticaret yapmaya alışkındırlar (el-Marzuki ve el-Buti, 2006, s. 22).

Ona göre, yüzyıllar öncesine kadar giden Müslüman hukukçular "yasama sürecini kaçırmıştır" ve vahiy süreci sona erdiğinde bile yeni şeriat kuralları oluşturmaya devam etmiştir. Onlar, ya benzetme ve yorumlama yoluyla vahiy alanını genişletmiştir ya da hukukun amaçlarının tüm diğer akıl yürütme biçimlerini gölgede bırakmasına izin vererek açığa vurucu mevzuatı sınırlandırmıştır (el-Marzuki ve el-Buti, 2006, s. 22). Onun suçladığı hukukçular, bir vahiy biçimini etkin bir şekilde devam ettirebilmek için, ortada hiçbir şey yokken, açığa çıkan metinlerde (*nusus*) üstünkörü ve hızlı oynamalar yapmıştır.

Ancak radikal bir fikir ortaya attığı yer, devam eden normatif çalışmalarda Müslüman topluluğun söylemlerinde destek ve rızaları ile yer alması gerektiği argümanındadır. Hukukçular için mevcut kuralları uygulamak dışında herhangi bir münhasır yasama rolü vermemektedir. Kural koyma yükümlülüğü, haklı olarak Müslüman toplumuna (ümmet) aittir. Marzuki'ye göre vahyin sürekli olduğunu iddia etmek teolojik olarak korkunçtur. Bu pek çok açıdan zarar vericidir ve en azından iki önerme bahsedilmeyi hak etmektedir. Birinci önerme; vahyin hukuki yorumbilim aracılığıyla süreklilik arz ettiğini iddia ederek vahiy kriterinin sonluluğunu reddetmektedir. İkinci önerme ise, Peygamber'in vaat ettiği gibi Müslüman topluluğun yanılmazlığını reddetmektedir. Diğer bir deyişle Müslümanlar, bir topluluk olarak bilinçli bir fikir birliği ile başarmış olduklarının karşılığını alırlar, güzel ve iyi olarak ilahi kutsama ile gelen lütuf ve yanılmazlık, geleneğe göre, Allah'ın gözünde de iyi olandır.

Marzuki'nin şeriat teorisinin ahlaki amaçlarına yönelik ana teolojik itirazı, insanların Allah'ın amaçlarını kesin olarak bilebileceği varsayımına yöneliktir. Sadece her şeyi bilen biri böyle bir iddiada bulunabilir, ki bu, onun görüşüne göre saçma bir iddia olurdu (el-Marzuki ve el-Buti, 2006, ss. 92-93). Dahası Marzuki, ironik bir şekilde, insanların bu faydalara (*masalih*) ve ahlaki amaçlara Allah onları yarattıktan sonra ihtiyaç duyduklarını söylemektedir. Allah'ın insanları yaratıp daha sonra onları gerekli faydalarla donatmaya çalışmasının tuhaf görüneceğini belirterek alay etmiştir. Marzuki'nin bazı suçlamalarını çürütmek amacıyla Suriye'nin merhum Şeyh Said Ramazan el-Buti'si, ahlaki amaçların koşullu ve Allah'ın vahyedilen yasasına bağlı olduğunu; insanların yaratılmasına bağlı olmadığını savunmuştur. Marzuki ve Buti arasında hukuk teorisinin yenilenmesi sorunsalı üzerine yazılan denemelerden oluşan sempozyum, ayrı ve daha yakından incelenmeyi hak etmektedir.

Ancak Marzuki'nin ana fikri, İslam hukukunun gerçekten uygulanabilir bir siyasi toplum bağlamı dışında işlev göremeyeceğidir. Ona göre yönetim ve siyasi topluluk, Müslüman hukukçuların şeriatın ahlaki amaçları teorisi aracılığıyla ele almaya çalıştıkları şeylerin çoğunu düzeltmesi gerekmektedir. Sürdürülebilir bir siyasi topluluk olmadan şeriatın çoklu söylemlerinin ve değer sistemlerinin saptırılacağı ve çarpıtılacağı kesindir. En büyük korkusu, dini törelerin ve değerlerin siyasetin olasılıkları tarafından bozulması ihtimalidir. Kutsal yasayı korumak ve onu tasarlanmış işlevine bağlı tutmak, yani insanları belirli sayıdaki konuda ilahi olarak buyrulmuş, saptanmış uygulamalar içinde tutmak istemiştir. İlahi vahiy tarafından ele alınmayan diğer tüm olasılıkları çözmek ve onlara cevaplar bulmak insanlara düşmüştür, ancak insanlar, Allah'ın sesini benzetme yoluyla genişletmeye yetkili değildir.

Sonuç

Modern zamanlarda şeriatın amaçlarına artan ilgi oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Bu ilginin büyümesinin bir nedeni, geleneksel şeriat araştırmasının hala fıkıh literatürünün ayrıntılarına boğulması; yenilikle, yaratıcılıkla ve Müslümanların yaşadığı sosyal gerçeklikle çok az bağlantılı olması; Müslüman gelenekçilerin alanı, elinde tutmasıdır. Şeriat yaklaşımının amacı; hukukçu ve uygulayıcıların Allah'ın amaçlarına büyük çerçeveden yaklaşım sunması, bir bakıma şeriatın geleneksel fıkıh modelinin bazı unsurlarının by-pass edilmesine izin veren faydacı bir yaklaşım sunmasıdır. Yine de şu soru ortaya çıkıyor: Mevcut fıkıh geleneği şeriat yaklaşımının ahlaki amaçları tarafından varlığının dışına itilmesi gerekecek mi? Kuran ve hadis materyallerinin büyük bir kısmı, kutsal niyetler, çeşitli hukuk okullarında yeni olasılıklara genişletilerek çok ayrıntılı bir yorumbilim geleneğine dahil edilmiştir. Marzuki bu sürece şiddetle karşı çıkarken; Abdurrahman aynı yöntemin etik ve ahlak için bir kaynak olarak hizmet edebileceğini ve yasayı ayarlayabilecek yollar olduğunu düşünmektedir. Ele alınması gereken kilit soru şudur: şeriatın büyük çerçevedeki versiyonu, geleneksel İslam hukuku uygulamasıyla nasıl ilişkilidir? Biri, zamanla diğerini gölgede mi bırakacaktır?

Kaynakça

Abd Al-Rahman, T. (1994). *Tajdid Al-Manhaj Fi Taqwim Al-Turath*. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqafi Al- Arabi

Abd al-Rahmân, T. (2000). *Su'âl al-akhlâq: musâ hama fi al-naqd al-akhlâqi lilh-h adâ tha al-gharbiya*, al-Tab'ah (1st edition) Casablanca: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabi.

Abd al-Rahmân, T. (2002). Mashrû 'tajdid 'ilmi li mabh ath maqâsid al-shari'a, *al-Muslim al-mu'â sir: special issue, maqâ sid al-shari'a.* 26(103).

Abu Ishaq al-Shâtibi (n.d.) *Al-muwâfaqât fi usûl al-shari'a*, ed. 'Abd Allâh Drâz, 4 vols. Beirut: Dâr al-Ma'rifa.

al-Jabiri, M. A. (1986). *Binyat al- aql al- arabi dirasah tahliliyah naqdiyah li-nuzum al-ma rifah fi al-thaqafah al- arabiyah* (6th Edition). Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahdah Al- Arabiyah.

al-Jabiri, M. A. (2001). *Al-'aql al-akhlaqi al-'arabi: dirasa tahliliya naqdiya li nazm al-qiyam fial-thaqafa al-'arabiya*. Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahdah Al- Arabiyah.

al-Jabri M. A. (1999). Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique, (A. Abbassi Tr.) Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin, 13993–107.

al-Juwayni, A.M. and Dib, A.A. (1399/1978) *al-burhân fi usû l al-fiqh:makhtût yunsharu li-awwal marrah,* al-T ab'ah (1st edition, 2 vols.), Doha: Tubi'a 'ala nafaqat Khalifah ibn Hamad âl-Thâni.

al-Marzûqi A.Y. and al-Bûti, M.S.R. (2006). *Ishkâlîyat tajdid usû l al-fiqh.* Damascus: Dâr al-Fikr.

al-Sughayyar A.M. (1994). Al-fikr al-usuli wa-ishkaliyat al-sulta al-'ilmîya fî al-islâm: qirâ'at fî nash'at 'ilm al-usûl wa-maqâsid al-sharî'a, (1st edition) Beirut: Dâr al-Muntakhab al-'Arabî.

al-Tahânawi M.A. (1996). *Mawsû 'a kashshâf istilâ h â t al-funûn wa al-'ulû m,* 2 vols (R. al-'Ajam Ed.). Beirut: Maktaba Lubnan.

Tarabishi, J. (2002). *Wahdat al-aql al-Arabi al-Islami (Naqd naqd al-aql al-Arabi).* Beirut: Dar al-Saqi.

ABDULLAH BİN BAYYAH

(1935-...)

İslam hukuk alanında uzman
Moritanyalı İslam alimi

Şeyh Abdullah Bin Bayyah, 1935 yılında Moritanya'nın doğusunda doğdu. Babası Şeyh Mahfoudh Ben Bayyah bölgenin önde gelen bilim adamlarından biriydi ve ülkenin bağımsızlığından sonra kurulan Moritanya Bilim Adamları Konferansı'nın öncülüğünü yapmaktaydı. Mahadhir olarak bilinen Moritanya öğrenme merkezlerinde, özellikle de tüm kutsal bilimlerin öğretildiği babası Şeyh Mahfoudh Ben Bayyah'ın okulunda hukuk, hukuk teorisi, sözdizimi, dil, retorik, Kur'an tefsiri ve yardımcı bilimleri ve peygamberlik kurumu ile ilgili alanlarda dersler aldı.

Abdullah Bin Bayyah, Fıkıf Usulü (İslam Hukukunun İlkeleri) bilginidir ve dört Sünni hukuk okulunun hepsinde yetkinliğe sahiptir; yaygın olarak ılımlılık ve barışın son derece öğrenilmiş bir sesi olarak görülür. Kendisi Tunus'taki Hukuk Fakültesinde hukuk okumak için gönderildi ve 1961'de Tunus mahkemelerinde eğitim gördü. On iki yargıç seçildi ve her biri hukuki yöntem ve hukuk alanında bir araştırma makalesi sundu ve Abdullah Bin Bayyah grubunda ilk sırada yer alarak bu alanda önemli bir başarı elde etmiştir.

Abdullah Bin Bayyah, Tasavvuf yolunda olan bir İslam alimidir. Allah'a olan sevgi ve özlem ile mükemmellik arayışı olarak tanımladığı tasavvufun İslam Ümmetinde yeniden canlandırılması ve İslami bir bilim olarak restore edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Ayrıca, Tavassul (Allah'ın nimetlerini elde etmek için doğru olanı kullanmak), Tabarruk (merhumun kalıntılarından nimetler almak) ve Evliya'nın mezarlarını ziyaret etmek de dahil olmak üzere çeşitli Sufi uygulamalarının olduğunu ve bunların hepsinin İslam'da sağlam bir temeli olduğunu düşünür. Abdullah Bin Bayyah, Sufilerin İslam'a en yüksek inanç seviyesi olan İhsan'a ulaşmak için çaba göstermelerine rağmen ilk iki inanç seviyesine yani İslam'a (teslimiyet)

Yaşadığı Yerler: Moritanya

Görev Yaptığı Kurumlar: BAE Fetva Konseyi, Müslüman Alimler Birliği

Önemli Eserleri: The Craft of the Fatwa and minority fiqh, 2005. A dialogue about human rights in Islam, 2003. Ideological opinions. Terrorism: a Diagnosis and Solutions

ve imana hakim olduktan sonra ulaşılabilir olduğunu vurgulamaktadır.

Abdullah Bin Bayyah demokrasiyi ve yürütmenin gücünü düşmanlıkla sınırlamayı düşünüyor. Ortadoğu'da demokrasi çağrısının teröre yol açacağını ve "bir savaş ilanı" oluşturacağını savunmaktadır.

Ocak 2016'da Şeyh Abdullah bin Bayyah, Müslüman çoğunluk ülkelerinde azınlıklara karşı şiddet ve baskı konusunu ele almak için 2011'den bu yana devam eden bir çabanın doruk noktası olarak Marakeş deklarasyonunu topladı. Deklarasyon, Peygamber tarafından öngörülen eşit vatandaşlık İslami ilkesini doğrulamak için geleneksel İslami metinleri uyguladı. Alimler ve Müslüman dünyada siyasetçiler tarafından da imzalanan deklerasyonun oluşumunda Abdullah bin Bayyah'ın büyük katkıları olmuştur.

Şeyh Abdullah bin Bayyah, Müslüman olmayan toplumlarda, azınlıkların içtihadı (fıkıh el-akalliyyat) olarak adlandırılan İslami hukuk teorileri geliştirmiştir. Çalışmalarında İslam dünyasındaki terör eleştirisi yapan Bayyah bu amaçla konu ile ilgili birçok makale ve kitap kaleme almıştır. Şeyh'in çalışmaları, İslam dünyasının karşılaştığı en acil sorunlardan bazılarını ele almaya odaklanmıştır.

Şeyh Abdullah bin Bayyah'ın etkisi onun ilmi, karakteri ve vaazları yoluyla etkisini göstermiştir. Müslümanların tüm farklı mezhepleri ve okulları ona bir bilim adamı olarak saygı duyuyor. Bunun bir kanıtı olarak kendisinin selefi olmasa da, Suudi hükümetinin fetvalarını yetkili olarak ilan etmesidir. Cidde'de bulunan Kral Abdulaziz Üniversitesi'nde öğretim görevlisi ve daha önce Moritanya İslam Cumhuriyeti Yüksek Mahkemesi'nde yargıç ve Adalet Bakanlığı'nda Şeriat İşleri Başkanı olan Müslüman Alimler Birliği Başkan yardımcısıydı. Yeni kurulan BAE Fetva Konseyi Başkanı olarak görev yapmaktadır.

Almaktabat Alwataniat Altuwnisia

Tunus'ta kurulu bulunan en büyük kütüphane

Kuruluş Tarihi: 1885

Bulunduğu Yer: Tunus

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Ali Paşa, Charles Tissot

Kurumun Etkisi: Tunus'ta entelektüel hafızasının korunması amacıyla kurulan kütüphane Tunus'ta ilmi bir ortamın kurulmasına ve hafızanın korunmasına imkan sağlamıştır.

Tunus Milli Kütüphanesi, Ali Paşa döneminde 8 Mart 1885 tarihli Yüksek Komite tarafından alınan kararla kurulmuştur. Kütüphane başlangıçta Halk Eğitim Bölümü tarafından kendisine verilen koleksiyonlardan oluşuyordu ve daha sonra bu koleksiyona Tunus'taki Fransız Konsolosu'nun kütüphanesi Charles Tissot da eklendi. Ancak gerçek lansmanı 1910'da yapıldı. Fransız konsolosunun bağışından sonra bir süre Fransız Kütüphanesi olarak anılsa da daha sonra Milli kütüphane olarak isimlendirilmiştir.

Milli Kütüphane, yaklaşık kırk bin el yazması ve 16 bin süreli derginin yanı sıra yaklaşık bir milyonluk eski ve modern kitapların önemli bir dengesine sahiptir. Ayrıca, Milli Kütüphane'de görsel-işitsel araçlar, haritalar, tasarımlar ve bir dokümantasyon bölümü de mevcuttur. 9 Nisan 1938'de Tunus Ulusal Arşivi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Yüksek İnsan Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Müzesi ve Zaytuna Üniversitesi gibi bir dizi üniversite araştırma ve kültür kurumunun yanında bulunduktan sonra 2005 yılında mevcut yerine taşınmıştır. Yeni merkez 35.000 metrekareyi kapsayıp içerisinde büyük bir okuma salonu, bir konferans salonu, laboratuvarlar, sergi salonu, teknik bölümler ve periyodik bir okuma odası bulundurmaktadır. Tunus'taki entelektüel üretim, kitap ve kütüphanelerin tarihi çok zengin ve uzun süredir devam eden bir tarihtir. Klasik döneme ait büyük koleksiyonlar, çoğunlukla Arapça el yazmaları Tunus'taki Ulusal kütüphanede korunmaktadır. Bu zenginlik araştırmacıların kullanımına açılarak ülke içinde kütüphane kültürünün genişlemesi sağlanmıştır. Bu kazanım dolaylı olarak yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin yetişmesine imkan sağlamıştır.

Tunus Milli Kütüphanesi'nin ülkede Tunus ulusal entelektüel üretiminin korunmasının bir boyutunu oluşturmaktaydı. Tunus'ta entelektüel hafızasının korunması amacıyla kurulan kütüphane Tunus'ta ilmi bir ortamın kurulmasına ve hafızanın korunmasına imkan sağlamıştır.

Taha Abdurrahman

Estetiği Derinlikte Bulan Filozof

Muhammet Ateş

Giriş

Taha Abdurrahman[1] felsefi projelerini kaleme aldığı metinlerde gerek spesifik kavram kullanırken gerek temellendirme yaparken metodolojik kaygılarını özellikle yansıtan bir düşünürdür. Bu durum, muhtemelen tahassüs alanının mantık olmasından kaynaklanmaktadır. Metodolojik kaygıları düşünce metnine yansıtmak, çağımızdaki Müslüman düşünürlerin eserlerinde pek aşina olunan bir tarz değildir. Bu yüzden giriş kısmında onun düşüncelerini inşa ederken uyguladığı temellendirme metodu ile bu temellendirme metodunda merkezi bir rolü olan *el-mecâl et-tedâvülî el-İslâmî* (İslamî pragmatik alan) kavramını vuzuha kavuşturmak gerekir. Söz konusu vuzuha kavuşturma çabasının bir diğer nedeni de onun düşüncelerini "burhan mantığının

1 Taha Abdurrahman, son zamanlara kadar bu isimle bütün dünyada tanındı. Fakat Wael B. Hallaq'ın onun ahlâk teorisine dair yazdığı kitapta Taha Abdurrahman'ın kendisine asıl isminin Abdurrahman Taha şeklinde olduğunu söylediğini belirtmektedir. Biz bir kafa karışıklığına mahal vermemek için bu bahsin konusu düşünürün ismini meşhur olan hâliyle Taha Abdurrahman olarak vermenin daha uygun olacağına kanaat getirdik.

gereklerinden" ziyade, "doğal dile hâkim olan argümantasyon faaliyetine" göre temellendirmesidir. Nitekim savunduğu tezler sırf bu yüzden, *burhan mantığı*yla düşünmeye alışmış olan kimselere ilk anda isabetsiz gelebilmektedir.

Taha Abdurrahman *mantık* ilmini *burhan mantığı*na indirgeyen Aristotelyen bakışı reddediyor. Fakat mantığın -son yüzyıl içindeki gelişmeleriyle birlikte- bir metodolojik disiplin olarak sağlayacağı formel faydasını kabul ediyor. Yaptığı temellendirmelerde mantığın bu yönünden de istifade ediyor. Öte taraftan hakikatin ancak "iki ve daha fazla taraf" arasında tecelli edebileceğine inanıyor. Yani ona göre hakikat ancak ve ancak bir diyalog faaliyeti içinde kendisini ifşa eder. Bu yüzden de hakikate götürecek olan yol, düşünen özneyi; konuştuğu dilden, miras aldığı kültürden, inancından, gündelik eylemlerinden ve hakikat kaygısı güden diğer insanlardan soyutlayarak sadece kıyasın yapıntı diliyle baş başa bırakan "burhan aklı" değil, bilakis doğal dile hâkim olan argümantatif akıldır. Bu akıl da en iyi temsilini İslamî İlimlerin metodolojilerinden biri olan *ilm-i münazara*da ve günümüzde de *söylem analizleri* teorilerinde bulmuştur. Binaenaleyh denilebilir ki Taha Abdurrahman bir temellendirme yaparken bu üç hususun birbirine göre revize edilmiş hâlinden elde ettiği yöntemi kullanır.

Özellikle geleneği okumada doğru metot olarak savunduğu *et-tedâvüliyye el-İslâmiyye* kavramına gelince, o bu terkipte yer alan *tedavül* mefhumu ile "gelenek yapıcılarının -ki bunlar ister havas ister avam olsun- arasındaki iletişim ve etkileşimin her tezahürünü" kastetmektedir. *Mecâl* mefhumunu da "söz konusu iletişim ve etkileşimin gerçekleştiği zamansal ve mekânsal çerçeve" anlamında kullanmaktadır. Buna göre *el-mecâl et-tedâvülî,* "geleneğin yapıcıları arasındaki iletişim ve etkileşimin mahalli" demektir. Söz konusu etkileşim ve iletişimi sağlayan sebepler; dilsel, akîdevî ve epistemolojik sebeplerdir. Zira dil, muhataplar arasındaki iletişimi sağlayan ve iletişimin gayesini gerçekleştirmede hayati rol oynayan bir unsurdur. Ortak inancın insanı iletişim ve etkileşime sevk ettiği ve bu iletişim ve etkileşimin ereklerini oluşturduğu ise açıktır. Keza, muhatapların dilleri vasıtasıyla birbirlerine

aktardıkları ve inançlarının gereği olarak karşılıklı muamelede bulundukları hususlar, semantik muhtevalardan ve istidlâl yollarından oluşur. Öyleyse gelenekte dili araç edinen ve itikat üzerine kurulu olan bilgi dışında bir iletişim veya etkileşim faaliyeti yoktur.

Taha Abdurrahman'ın yaptığı geleneğin "pragmatik alanını" belirleyen dil-itikat-bilgi şeklindeki bu üçlü taksim, geleneğin muhtevasını oluşturan unsurlar arasındaki iç içeliği *kullanım mekanizması* ve *tekâmül mekanizması* ile gerçekleştirmeye dönüktür. Şöyle ki bu her kısmın pragmatik işlevi ancak onların kullanılmasıyla gerçekleşir. Kullanımın mümkün olması da iletişim ve etkileşim faaliyetine bağlıdır. Dilin kullanımı, muhatabı harekete sevk eden beyanı sağlamaya yöneliktir. İtikadın kullanımı ise etkisi başkasına ulaşacak denli köklü olması anlamındadır. Bilginin kullanımı ise onun fiili bir fayda temin etmesidir. Öte taraftan bu kısımlardan herhangi birinin işlevinin kâmil manada gerçekleşmesi diğer ikisine bağlıdır. Dil, köklü bir itikada dayanan faydalı bir bilgi iletmeden; itikat, beyan etkinliğini ifa eden dil ile ifade edilmiş hakikatleri kritize ve revize etmeden; bilgi de beyan etkinliğini ifa eden dili araç edinen itikattan alınmış değerler gerçekleştirmeden kemale eremez.

Taha Abdurrahman'ın benimsediği ve önerdiği *el-Mecâl et-tedâvülî* (pragmatik alan) yöntemine göre geleneğe yönelik sahih bir okuma yapabilmek için geleneği yapanlar tarafından benimsenmiş ve geleneğin oluşumunda etkisi ispatlanmış görüş ve teorilerin, değerlerin ve inançların tamamının geleneğin her kısmına uygulanması gerekir. Öte taraftan ideolojilerin vakıanın hakikatini hiçbir şekilde dikkate almayan ideal tarafından titizlikle uzak durulması gerekir. Zira sahih bir okuma; önce tahkik, ardından kritik ve revizyon etkinliğinden teşekkül etmelidir.

Taha Abdurrahman'ın hayatını ve fikirlerini konu alan bu çalışmayı iki bölüme ayırdık. Birinci bölümde Taha Abdurrahman'ın hayatını, ikinci bölümde de onun felsefi projelerini bahse konu ettik.

Taha Abdurrahman'ın Hayatı ve Eserleri

Doğumu ve Hayatının Erken Dönemlerindeki Eğitimi

Taha Abdurrahman, 1944 yılında Fas'ın Cedide şehrinde doğdu. Bu dönemde Fas Fransız sömürgesi altındaydı ve sömürü etkinliği birinci dereceden "kültürel sömürü" olarak vuku bulmuştu. Bu durumun Taha Abdurrahman'ın hem yetişmesine hem de eğitimine büyük etkisi oldu. Zira sömürge güçleri kültürel sömürü bağlamında özellikle Fas'taki eğitim tarzına müdahale etmişlerdi. Bunun neticesinde de ülkede yetişmekte olan gençler ayrı zihniyetlere sahip olarak ikiye bölünmüşlerdi. Gençlerin bir kısmı Fransızca üzerinden eğitim alıp "Fransız kültürü" ile yetişirken, diğer kısmı da Arapça eğitim alıp Fas'ın "yerli kültürü" ile yetişmekteydi. Taha Abdurrahman'ın geleneksel bir medresede müderris olan babası, Fransızların tüm baskılarına rağmen medresesini kapatmamış, geleneksel eğitimle talebe yetiştirmeyi sürdürmüştü. Fakat sömürge güçlerinin baskısı bazen o kadar ağırlaşıyordu ki aile fertleri dışında eğitim verecek kimse bulamıyordu.

Halka baskıcı yöntemlerle uygulanan kültürel sömürünün ağırlığını bizzat deneyimleyen baba, yetişme çağındaki oğlu Taha'ya öncelikle Kur'an-ı Kerim eğitimi verdi. Nahiv, fıkıh ve hadise yönelik klasikleşen *muhtasar müfid* metinler okutup ezberletti. Taha Abdurrahman bu hususu şöyle ifade eder:

> Babam, bizim dinî eğitimimizin Fas'taki aslî dinî kültüre göre olmasına çok özen gösterdi. Bu kültür, maneviyata dair bilinç ile fıkhî bilgiyi harmanlayarak oluşan bir yapı arz ediyordu. Bu yüzden sadece Kur'an ve hadis metinlerini ezberletmekle yetinmeyip ahlâki eğitim de veriyordu. (...) İlk yetişme dönemimde benim için derin bir delaleti olan bir olay yaşadım. Alfabeyi öğrenmekte çok güçlük çektim, bir türlü öğrenemedim. Bu durum babamı kaygılandırdı. Beni alıp yaşadığımız yere uzak bir zaviyeye götürdü. Zaviyede oldukça yaşlı ve vakur bir adam tek başına oturuyordu. Biz oturur oturmaz babama dönüp şöyle dedi: "Oğlunun öğrenip okumasını istiyorsun, Allah'ın izniyle öğrenip okuyacak." Bu durum o kadar hoşuma gitti ki, okuma yazmayı öğrenmiş gibi sevindim. (el-Vasânî, 2017)

Bu klasik eğitiminin yanı sıra Taha Abdurrahman modern eğitim kurumlarından da eğitim aldı. Ortaöğrenimini Dâr-ı Beydâ kentinde aldı. Rabat'ta V. Muhammed Üniversitesi Felsefe bölümünü kazandı.

Şiirin Muhayyel Âleminden Mantığın Formel Dünyasına İntikali

Küçüklükten itibaren dışsal ya da içsel olsun gördüğü her güzellikten etkilenen Taha, çok küçük yaşlarından itibaren şiir yazmaya başlamıştır. Üniversite yıllarında Arap Yazarlar Birliğinin yeni üyeler almak üzere yaptığı bir şiir yarışmasını da kazanmıştır. Böylece birliğe intisap eden en küçük üye olmuştur. Üniversite yıllarında bir gün öğle yemeği yerken Mısır ordusunun Siyonistlere karşı bir askeri operasyon başlattığını duymuş ve o dönem bu haberin ağırlığını iliklerine kadar hissetmiştir. Ne var ki Arapların ağır yenilgisiyle sonuçlanan bu operasyon ona "İsrail'in aklı, muazzam bir dine ve tarihe sahip olan bir ümmeti nasıl yenebilir?" hususunu sorgulatmıştır. Bu sorgulamanın neticesinde problemin modern dönemde kendisini doğru istikamet üzere yenileyemeyen "Arap aklının" yapısında olduğu kanaatine varmıştır. Müslümanların uğradığı hezimetlerin bariz nedeninin, esasında kendi çağlarıyla sağlıklı ve özgün bir iletişim kurmalarını sağlayacak olan "aklın", içinde yaşanılan çağın ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde özgün ve estetik bir inşayla tecdit edilmemesi olduğunu görmüştür. Bu aklın yapısında günümüzde söz konusu olan halelin doğru anlaşılıp çözümüne yönelik düşünmenin şiirle ve edebiyatla değil, nazari düşüncede yetkinleşmekle mümkün olduğuna inanmış ve radikal bir manevra yaparak şiir yazmayı bırakıp felsefi alanda "akıl araştırmalarına" yönelme kararı almıştır. Bu doğrultuda özellikle mantık meselelerine önem vermiştir. Zira "akıl gücünü nereden alır" sorusunun cevabının ancak mantıksal yetkinlikte bulunabileceğini sezmiştir. Bu yüzden yüksek öğrenimini mantık ve dil felsefesi alanlarında sürdürmüştür. Denilebilir ki onun teorik yönelimleri, genelde pratikte vuku bulan olayların onun zihin dünyasında bıraktığı etkiler neticesinde belirlenim kazanmıştır. Nitekim kendi beyanlarında da görmekteyiz ki o, eğitim istikametini "Müslüman aklını" çağdaş dönemde diğer yüksek

akıllarla rekabet edebilecek bir seviyeye çıkarmaya vesile olacak diye inandığı yönde belirlemiştir.

Eğitimine yön veren bu yönelişi onu modern mantık ve dil felsefesinin merkezlerinden biri olan Fransa'ya sevk etti. Doktora eğitimini Fransa'da Sorbonne Üniversitesinde sürdürdü. Eğitiminin bu döneminde günleri bazen on dört saat boyunca aralıksız ilmî projeler üzerine çalışmakla geçmiştir. Ama onun vakıadan kopmayan yanı o zaman Fransa'da hak talebi için sokaklara dökülen öğrencilere dikkat kesilmeye zorlamıştır. Hatta bir gün ders çalışırken kaldığı evin sokağında yapılan bir protesto yürüyüşüne sert bir müdahale olduğunu görmüş ve çalışmayı bırakıp evin penceresinden kovayla polislerin üzerine su dökmüştür. Bu üniversitede 1972 yılında "Ontoloji Sorunsalının Dilsel Yapısı" başlıklı teziyle doktorasını tamamlamıştır. 1985'te aynı üniversitede Edebiyat ve İnsani Bilimler kısmında "Doğal ve Argümantatif İstidlâlin Mantığı" isimli teziyle ikinci doktorasını yapmıştır.

Araçsal Aklın Sınırlarından İşârî Aklın Enginliğine Manevi Yolculuk

Mantık eğitimini tamamlayıp istidlâl yöntemlerine *vukûfiyet* kazanınca, görmüştür ki sırlarını keşfetmek üzere uzun ve yorucu bir yolculuğa çıktığı aklın aşamadığı sınırları vardır. Eğitimle kazanılan ve büyük oranda "araçsal" olan aklın esasında insandaki akletme kuvvesinin çok cüzi bir miktarını teşkil ettiğine ve insandaki en donuk şey olduğuna kanaat getirmiştir. Bir felsefeci olması hasebiyle sınırları zorlayıp aşarak ardındaki hakikati bilmek istemiştir. Bu husus, onu manevi/keşfi bilgiyi bizzat deneyimleyerek talep etmeye iten en belirgin saik olmuştur. Zira *araçsal aklın* sınırlarını aşabilecek bilginin ancak bu yolla elde edilebileceğini düşünmüştür. Bu yönde bir arayış içindeyken bazı arkadaşları ona *kâmil mürşid* ve *arif billah* olarak gördükleri Şeyh Sidî Hamza b. Abbas'la tanışmasını önerirler. Onunla tanıştıktan sonra onun gözetiminde tasavvuf literatüründe *seyr-u sülûk* diye anılan manevi tecrübeyi ve deneyimi yaşamaya karar verir. Bu manevi eğitime başlayıp belli bir mesafe katettikten sonra daha önce mantık

eserlerini okumuş olduğu Gazali'nin tasavvufa dair eserlerini okumaya karar verir. Fakat Gazali'nin metodolojiye dair düşüncelerine büyük oranda katılsa da onun eklektik bulduğu tasavvufi temayülünü kendi tecrübesine uygun bulmaz. Tasavvufi deneyiminden tahsil ettiği bilgi ve düşüncelerine İbn Arabî'nin *işârî aklı* temel alan mezhebini ve meşrebini daha yakın bulur.

Mesleki Hayatı ve Yazdığı Eserler

Taha Abdurrahman, mesleki hayatına öğrencilik yaptığı Rabat'taki V. Muhammed Üniversitesine mantık hocası olarak başlamış, dönem dönem birçok farklı ülkede misafir öğretim üyeliği yapmış, ardından yine bu üniversiteden emekli olmuştur. Taha Abdurrahman, yaşının ilerlemesine rağmen hâlâ gerek kitap yazmak gerek çeşitli ülkelerde ilmî konferanslara, panellere ve sempozyumlara katılmak suretiyle olsun düşünsel ve ilmî faaliyetlerini sürdürmektedir (Ateş, 2019, ss. 13-28).

Taha Abdurrahman birçok eser yazan velut bir yazardır. Yazdığı eserlere baktığımız zaman bunları dörtlü bir tasnifte ele almanın mümkün olduğunu görmekteyiz. Zira yazdığı eserlerin ana temaları; akıl ve mantık tasavvurları, geleneği okumada yöntem meselesi, modernite, ahlâk ve insan tasavvurları ve özgün felsefi düşünce ve metin inşa etmenin imkânı ve yolu şeklindedir. Bu ana temalara göre eserlerinin dağılımı şöyledir:

Akıl ve Mantık Tasavvurları

Düşünce tarihindeki her yenilenme döneminde öncelikli olarak yeniden inşa edilen şeyin akıl olduğunu düşünen Taha Abdurrahman, günümüzde Müslümanların inşa etmeleri gerektiğine inandığı aklın mahiyetine yönelik eserler kaleme almıştır. Bu eserlerde aynı zamanda düşünce tarihine damgasını vurmuş olan *Aristoteles aklı* ve *Descartes aklı* gibi akıl tasavvurlarını ilmî bir tenkide tabi tutmuştur. Bunun yanı sıra Müslümanların çağımızda nasıl bir düşünme metodolojisi

geliştirmeleri gerektiğini tartışmış ve bu bağlamda mantıktaki modern gelişmeleri, bu gelişmelerin muhtelif İslamî ilimlerin metodolojisi olan fıkıh usulü, mantık ve münazara ilmine katkı imkânlarını belirleyip bu yönde kuramlar geliştirmiştir. Bu sınıfa dâhil edilebilecek eserleri şunlardır:

1. *el-Mantık ve'n-Nahvu's-Sûrî* (*Mantık ve Formel Nahiv*)
2. *el-Lisân ve'l-Mizân evi't-Tekevsuru'l-Akli* (*Dil, Mi'yar ve Aklın Çoklu Yapısı*)
3. *Suâlu'l-Menhec: fî Ufki't-Tesîs lî Enmûzecin Fikriyyin Te'sîsiyyin* (*Metodoloji Sorunsalı: Kurucu Bir Düşünce Modeli İnşa Etme Ufku Çerçevesinde*)
4. *Fî Usûli'l-Hivar ve Tecdîdi İlmi'l-Kelam* (*Diyaloğun Usûlü ve Kelam İlminin Tecdidi*)
5. *el-'Amelu'd-Dîniyyu ve Tecdîdu'l-Akl* (*Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*)

Geleneği Okumada Yöntem Meselesi

Modern bir inşanın, her düşünsel atılımın ve her medeni parlayışın değişmeyen yazgısı olduğuna inanan Taha Abdurrahman, söz konusu atılım ve parlayışın evrensel düzeyde faydalı olması için içinden çıktığı milletin hususiyetinin penceresinden özgünlüğe açılması gerektiğini, bu yüzden kimlik inşa edici bir yapı arz etmesinin elzem olduğunu savunur. Bir milletin kimlik inşa etmesinin ilk adımı -ona göre- kendi geleneğine dönmesi, oradaki değerleri tek tek incelemesi ve ölü olanlarını ayıklayıp canlı olanlarını bugünün dili içinde yeni bir forma kavuşturmasıdır. Yani kendi geleneğine yönelik bir okuma yöntemi geliştirmesidir. Bu yüzden o da geleneği okuma hususunda önerilen yöntemleri konu aldığı, tenkit ettiği ve kendi geliştirdiği yöntemi bir teklif olarak sunduğu eserler kaleme almıştır. Bu sınıfa -gerek kitabın tüm içeriği itibariyle olsun gerek önemli bir bölümü hasebiyle olsun- dâhil edilebilecek eserleri şunlardır:

1. *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Turas* (*Geleneğin Kritik ve Revizyonunda Yöntemi Yenilemek*)
2. *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel* (*İstikbal Uğruna Diyaloglar*)
3. *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr* (*Düşüncenin Ufku Olarak Diyalog*)

Modernite, Ahlâk ve İnsan tasavvurları

Taha Abdurrahman "tevhid aklı"nın her zaman şeyleri birleştirici olduğu, onlar arasındaki alaka üzerinden ilişkilerini kurucu bir yapı arz ettiği, bunun da Batılı modernite pratiğinde hâkim olan ve her şeyi atomize edip ayrıştırarak analiz eden akıldan son derece farklı olduğu kanaatinden hareketle modernite, ahlâk ve insan tasavvuru meselelerinde bazı tenkitler yapmıştır ve bazı terkipler önermiştir. Modernitenin İslamî bir çerçeve içinde meşruiyet kazanabilmesi -başka bir tabirle bir İslam modernliği tesis edebilmek için- modernitenin ruhu ile Batılı pratiğinin birbirinden tefrik edilmesi gerektiğini, modernliğin ideal tipini oluşturan kavram ve kuramların dini ahlâkla yeniden buluşturulmasının elzem olduğunu ve insan tasavvurunun *aklîlik* değil, *ahlâkilik* üzerinden kurulmasının lüzumunu savunmuştur. Bu hususlara dair aşağıdaki eserleri kaleme almıştır:

1. *Suâlu'l-Ahlâk: Musâhemetun fi'n-Nakdi* (*Ahlâk Sorunsalı: Modernitenin Ahlâki Eleştirisine Bir Katkı*)
2. *Rûhu'l-Hadâse: el-Medhal ilâ Te'sîsi'l-Hadaseti'l-İslamiyye* (*Modernitenin Ruhu: İslamî Bir Modernlik İnşa Etmeye Giriş*)
3. *Bü'sü'd-Dehrâniyye: en-Nakdu'l-İ'timâni li'l-Fasli beyne'l-Ahlâk ve'd-Dîn* (*Sekülerizmin Sefaleti: Ahlâk ile Dini Ayırmaya İlahî Emanet ve Emniyet Perspektifinden Bir Eleştiri*)
4. *Şürûdu Mâ B'ade'd-Dehrâniyye: en-Nakdu'l-İ'timânî li'l-Hurûci Mine'l-Ahlâk* (*Post-Sekülerizmin Koordinatsızlığı ve Kıblesizliği: Ahlâktan Çıkışın İlâhî Emanet ve Emniyet Açısından Tenkidi*)
5. *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî* (*Hayâ Dini: Emirlere Şekilsel İtaat Fıkhından Ontolojik Güvenlik Veren Fıkha*)

6. *Mine'l-İnsani'l-Ebter, İlâ'l-İnsâni'l-Kevser* (*Tek Boyutlu Güdük İnsandan Çok Boyutlu Gümrah İnsana*)
7. *el-Hedâse ve'l-Mukâveme* (*Modernite ve Direniş*)
8. *Rûhu'd-Dîn: min Dıykı'l-Almâniyye ilâ Se'eti'l-İ'timâniyye* (*Dinin Ruhu: Laikliğin Darlığından İlahî Emanet ve Emniyetin Genişliğine*)
9. *Suâlu'l-Amel: Bahsun ani'l-Usuli'l-Ameliyye fi'l-Fikr ve'l-İlm* (*Amel Sorunsalı: Düşünce ve Bilimin Pratik Temellerine Yönelik Bir İnceleme*)

Özgün Felsefi Düşünce ve Metin İnşa Etmenin İmkânı ve Yöntemi

Taha Abdurrahman, Müslümanların son vahye inanmanın sorumluluğunu yüklenmelerinin çağımızdaki öncelikli gereğinin "özgün ve estetik düşünce" üretmek olduğunu düşünmektedir. Buna hakları olduğu gibi bunun onların sorumluluğu olduğunu, bunun için de kendilerini Avrupa merkezci düşünüş biçiminin ve evrensellik adına kendi özelliklerinden vazgeçme kanaatinin baskısından kurtulmaları gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre Müslümanların mevcut pratiği bu yönde hiç iç açıcı olmasa da ortaya özgün felsefi düşünce ve metinler koymak için gerekli olan her kaynağa sahiptirler. Bununla birlikte meselenin tekniği hususunda Batılı zihinlerin kat ettiği mesafeyi örnek almaları gerekir. Bunu da Batılı büyük akılların ürettiği metinleri teknik bakımından kapsamlı ve çok yönlü bir incelemeye tabi tutmaları gerekir. Bu incelemenin odak noktasını da tercüme etkinliğinin çok yönlü kuramsallaştırması teşkil etmelidir. O, bu amaca yönelik yaptığı kavramsallaştırma ve kuramsallaştırmaları bir teklif olarak sunan aşağıdaki eserleri yazmıştır:

1. *Fıkhu'l-Felsefe I: el-Felsefetu ve't-Tercüme* (*Felsefe Yapmanın Tekniklerine Yönelik İnce Anlayış: Felsefe ve Tercüme*)
2. *Fıkhu'l-Felsefe II: el-Kavlu'l-Felsefiyyu, Kitâbu'l-Mefhûm ve't-Tesîl* (*Felsefe Yapmanın Tekniklerine Yönelik İnce Anlayış: Felsefi Söylem*)
3. *el-Hakku'l-Arabiyyu fi'l-İhtilafi'l-Felsefiyyi* (*Felsefi İhtilaf Hususunda Arap Aleminin Hakkı*)

4. *el-Hakku'l-İslamiyyu fî'l-İhtilafi'l-Fikriyyi* (*Düşünce Farklılığı Hususundan İslam Aleminin Hakkı*)

Taha Abdurrahman Düşüncesinin Arap Alemindeki Telakkisi

Taha Abdurrahman'ın düşüncesi Türkiye'de yeni tanınıyor olmasından dolayı henüz Türk düşünür ve akademisyenler tarafından değerlendirmeye, tenkide ve yorumlanmaya tabi tutulmamıştır. Buna karşın Arap âleminde nispeten daha çok bahse konu edilmiş, yorumlanıp eleştirilmiştir. Burada hemen belirtmek de fayda var ki Taha Abdurrahman'ın düşünce ve eserleriyle ilgili Arap akademisindeki en belirgin kanaat, zor anlaşılır olduğu yönündedir. Kanaatimizce bunun temel sebebi, Taha Abdurrahman'ın geleneksel İslamî ilimlerin metodolojileri ile modern felsefi metodolojileri (sembolik mantık, pragmatics ve epistemoloji) mezceden bir üslupla yazmasıdır. Çünkü günümüzde bu metodolojilerden birine vakıf olan bir akademisyen genellikle diğerine aşina değildir. Önemli başka bir sebep de Taha Abdurrahman'ın akademik eserlerde yaygın olarak kullanılan birçok kavramı, kendi düşüncesini ifade etmekte yetersiz ve müphem bulup yeni kavramlar vazetmesidir.

Taha Abdurrahman'ın düşüncesi Arap âlemindeki iki karşıt düşünsel kampın, yani Selefî ve modernist akımların düşünürleri tarafından ideolojik eleştirilere tabi tutulmuştur. Çünkü onun moderniteyi ahlâkçı bir eleştiriye tabi tutması, ahlâk ile bilimi ve siyaseti birbirinden ayrı görmeye yatkın modernistleri rahatsız ederken, ahlâk tasavvurunu İslam tasavvufunun birikimini dikkate alarak inşa etmesi de Selefîleri yadırgatmıştır. Keza, İslam düşüncesinin kendi pragmatiğinden (dil, kültür, itikat) kaynaklanan bazı hususiyetleri olduğu ve modern dönemde bir İslam aklı, İslamî bir modernlik kurmak ve bu kuruluşta söz konusu hususiyetlerin dikkate alınması gerektiği yönündeki düşüncesi, evrensel bir düşünce kurmaya aykırı olduğu gerekçesiyle aydınlanmacı birçok Arap düşünür tarafından reddedilmiştir (Nassâr, 2002).

Taha Abdurrahman düşüncesini, ideolojik eleştirinin tuzağına düşmeden tamamen epistemolojik bir okumaya tabi tutan en belirgin çalışma Wael b. Hallaq'ın onun modernite ve ahlâka dair düşüncelerini bahse konu ettiği eseridir. Wael b. Hallaq'a göre Taha Abdurrahman modern dönemde İslam düşünürleri içinde Batılı düşüncenin taklidine düşmeksizin özgün bir felsefi düşünce ortaya koyabilmiş nadir bir düşünür ise de İslamî bir modernliğin inşa edilebileceği şeklindeki tezi pek isabetli değildir. Zira modernite dört başı mamur Batılı bir üründür ve onu başka bir pragmatik alan içinde yeniden inşa etmek mümkün değildir (Hallaq, 2019).

Taha Abdurrahman'ın Felsefi Projeleri

Taha Abdurrahman, öğrencilik yıllarından itibaren yaşadığı gerek bireysel gerek toplumsal düzeydeki hayretlerinin izini ömrü boyunca titizce ve ısrarla sürdürmüş bir filozoftur. Hayretlerinin peşi sıra gittikçe de zihnindeki problemlerin vuzuha kavuşması için metodolojik yetkinliğin şart olduğunun farkına varmış ve metodolojilere *vukûfiyet* kazanmaya çalışmıştır. Düşünsel düzlemde kendisine dert edindiği meseleler zihninde vuzuha kavuştukça da sistemli bir kavramlaştırma ve kuramlaştırma faaliyetine girişmiş ve ortaya tezler koymuştur. Bu tezler, *burhan akl*ının kritiğinden küreselleşme tasavvuruna kadar geniş bir düşünsel yelpaze arz etmiştir. Biz bu çalışmayı Taha Abdurrahman'ın önemle vurguladığı felsefi projelerine hasredip bahsimize onun özgünlüğüyle öne çıkan *İslamî modernlik* düşüncesiyle başlayacağız.

Modernliğin Ruhu ve İslâmî Bir Modernliğin İmkânı

Taha Abdurrahman, özgün üretim yapma atılımı gösteren her medeniyetin kendisine özgü bir modernlik inşa ettiğini belirtmek suretiyle, modernliğin belli bir zamana ve mekâna mahsus olmadığını ileri sürmektedir. Modernliğin günümüzdeki Batılı medeniyetle özdeşleştirilmesi, ona göre, eşyanın ruhu ile vakıasını birbirine karıştırmaktan

ileri gelmektedir. Bir şeyin ruhu "pratiğinin sadece tatbikini ve somut hâlini yansıttığı ilkeler ve değerler toplamından ibarettir." O zaman *modernite* sorunsalını da belirlenim kazanmış bir pratik olmaktan ziyade, mahsus bir ruha sahip olmak bakımından bahse konu etmemiz gerekir. Çünkü "ruh" tıpkı pratikte farklı yansımalar arz eden fıkıhtaki külli kaideler gibidir. Biz eğer "modernliğin" ruhunu değil de bu ruhun Batılı pratikteki durumunu merkeze alırsak o zaman kötü bir taklit içine düşeriz. Oysa modernlik her şeyden önce bir özgünlük meselesidir.

Peki modernliğin ruhunu teşkil eden ilke ve değerler nelerdir? Taha Abdurrahman, çok kullanılan her kavram gibi *modernite* kavramının da müptezel hâle geldiğini, bu yüzden bu kavramın içeriğini belirleme hususunda kendisine mahsus bir belirlenim yaparak muhteva tayini yaptığını belirtir. Bu nedenle de modernite için kendisinden önceki düşünürlerin ifade ettikleri *rasyonalite*, *laiklik*, *bireycilik* ve *öznecilik* gibi ilkeleri terk etmiştir. Kendisi modernliğin ruhunu oluşturan üç ilke tayin etmiştir. Bunlar; *rüşd*, *eleştiri* ve *şümul* ilkeleridir. O, bu ilkeleri şöyle açıklamaktadır:

1. *Rüşd ilkesi,* "kendin düşün ve düşünme hususunda başkasının vesayetini kabul etme" demektir. Bu modernliğin ruhunun temel unsurlarından biridir. İslamî pragmatikle de uyuşan bir ilkedir. Binaenaleyh, modernlik hususunda Batılı vakıanın dışına çıkamamış, onu taklit etmekle yetinmiş Müslüman düşünürler daha baştan bu ilkeyi ihlal etmiştir. Zira taklidin olduğu yerde rüşdden bahsetmek imkânsızdır.

2. *Eleştiri ilkesi,* "herhangi bir tez karşısında ona itiraz etmek, onu eleştirme hakkını kullanmak" demektir. Söz konusu eleştiri bir aklî dayanakla olabileceği gibi bir naklî dayanakla da olabilir. Bu ilke İslamî ilimler metodolojilerinden biri olan *ilm-i münazara*da, *itirâz* kavramıyla ifade edilmektedir. İslamî pragmatikte bu son derece yaygın bir şekilde işletilmiş bir ilkedir. Hem modernite hem İslam düşünce geleneğinde muteber olan zihin, her düşünceyi -en başta da bizzat kendi düşüncelerini- yoklayan, temellerini sorgulamaya açan zihindir.

3. Şümul ilkesi, “modernlik her toplum ve her alanı kapsar” demektir. Onu belli bir topluma veya belli bir alana hasretmek mümkün değildir.

İşte modernliğin ruhunu teşkil eden ilkeler, bahse konu filozofumuza göre bunlardan meydana gelmektedir. Dolayısıyla eğer İslamî bir modernlik kuracaksak, bu ilkeleri esas almamız gerekir. Söz konusu ilkeler doğrultusunda inşa edeceğimiz modernlik tasavvuru, Batılı modernlik tasavvuru ile çelişebilir. Çünkü bu ilkeleri uygularken müsellem kabullerimiz, Batılı müsellem kabullerle aynı olmayabilir. Örneğin kendi pragmatik alanımız -diyelim ki- toplumsallığı, akıl ile dini telif etmeyi, din ile siyaseti birleştirmeyi gerektiriyorken; Batı’nın pragmatiği bireyselliği, akıl ile dini ayırmayı ve din ile siyaseti ayırmayı gerektiriyor olsun. Biz modernitenin söz konusu ilkelerine sadık kaldığımız müddetçe onlardan daha az modern olmayız. Çünkü modernlik, kendi pragmatik alanımızdan hareketle yaratıcılık ortaya koymaktır. Başkasının modernliğini, onun pragmatiğinin bağlamıyla nakletmek değildir.

İslam âleminde modernlik diye ortaya konulan düşünsel projeler, ona göre modernliğin ruhuna değil, Batılı pratiğine bağlı kaldığı için taklitçi olmaktan öteye geçememiştir. Oysa bir şeyin ruhunun çok farklı tatbikleri olabilir. Nitekim bizzat Batı’da da tek bir modernlik değil, Alman modernliği, İngiliz modernliği, Fransız modernliği gibi birçok modernlik pratiği mevcuttur.

Binaenaleyh, modernlik çağın ruhundan ibarettir. Kendi zamanına entegre olmak, kendi çağının gerekleriyle uyuşmak iradesi gösteren herkes modernliğe adım atmıştır. Bunun anlamı geçmişi bütünüyle, yani “üretken değerleriyle” birlikte atmak değildir. Bilakis ister geçmişteki ister günümüzdeki üretken değerleri almak demektir. Zira modernlik eylemi, tarihi eylem gibi belli bir döneme hasredilemez, aksine geçmişte kökleri, geleceğe de uzantıları vardır. (Abdurrahman, 2006, ss. 25-30)

İnsanın kendi çağında varlık göstermesi ve kendi zamanı içinde estetik değerler gerçekleştiren bir özgünlük sergilemesi anlamındaki

*modernliğin ruhu*na sahip olmak filozofumuza göre, Müslümanlar için *farz-ı ayn* mesabesindedir. Zira *inşa edicilik* ve *estetik* İslam'ın Müslümanları yükümlü tuttuğu şeylerin özünü temsil eder. Modernliğe adım atmak için İslam'ın temel kaynaklarını bırakmamız gerekmez, aksine onlara yeni ufuklarla yaklaşmamız gerekir. O, bunu eski geleneğe eklemlenecek "özgün ve yeni bir gelenek oluşturmak" diye de ifade eder. Malum olduğu üzere tevarüs ettiğimiz gelenek, temel kaynak olan Kur'an-ı Kerim'in çevresinde teşekkül etmiştir. O hâlde günümüzde İslamî modernliğin başlangıç noktası, inşaî ve estetik anlamlıyla modern bir Kur'an okuması olmalıdır.

Burada hemen belirtmekte fayda vardır ki, Taha Abdurrahman, günümüzde Kur'an'a yönelik modern yaklaşım iddiasındaki okumaları modern değil taklitçi bulmaktadır. Çünkü bu okumalar, özgün ve estetik bir düşünsel inşa faaliyeti gösterememişlerdir. Zira bunlar, büyük oranda Batı'da Tevrat ve İncil okumalarına yönelik geliştirilen modern yaklaşımları kopyalayıp Kur'an'a uygulamak şeklinde tezahür etmiştir. Söz konusu okumayı yapan düşünürler, Batılıların kendi dinî geleneklerine uyguladıkları üslupları ve metodolojileri alıp Kur'an'a uygulamışlardır. Batılılar dinî metinlere eğilirken, esasında hedefi dinden ayrılmak olan bazı önsel zihinsel tasarımlar belirlemişlerdir. Bunlar:

1. Dinî metni -kutsallıktan arındırmak için- ilahî konumdan insani konuma aktarmak şeklindeki *insanileştirme*,
2. Bilimsel alandaki mevcut düşünme araçlarını ve teorilerini, dinî metne uygulayarak ondaki "gaybi" özelliği ortadan kaldıran *aklileştirme,*
3. Dinî metni tarihsel bağlam ve koşullara hasrederek onların zaman ve mekânı aşan "hükümselliklerini" ortadan kaldıran *tarihselleştirme* tasarımlarıdır.

Oysa Batılıların kendi problemlerini çözmek yolunda başvurdukları bu yöntemler bizim problemlerimizi çözmek şöyle dursun, iyice komplike hâle getirecektir. Çünkü bizim dinî gelenekle ilişkimiz, onlarınkiyle büsbütün farklılık arz etmektedir (Abdurrahman, 2006, ss. 178- 189).

Geleneği Okumada Yöntem Sorunsalı

Arap âleminde Taha Abdurrahman'dan önce geleneği okuma ve yorumlamaya dair yöntem tartışması başlamış ve muhtelif okuma metotları önerilmiştir. Zira hem nitelikli teorik düşünce üretmek hem de pratik hayatta güce ve teknolojik üstünlüğe sahip olmak hususlarında Batı'daki çağdaş atılımlardan geri kaldıklarını düşünen Müslümanlar, bunun sebebini önemli oranda geleneğin içindeki düşünüş tarzına ve bugün geleneği okumada tercih edilen yönteme atfettiler. Bu nedenle yirminci yüzyıl içinde geleneği okumada yöntem üzerine ortaya farklı düşünsel projeler atıldı. Bu projeler elbette ki sahiplerinin ideolojik temayüllerinden oldukça etkilenerek tebellür etmişti. Nitekim bahis konusu gelenek okumalarından bazıları Marksist epistemoloji, *yapısalcılık* ve *yapısökümcülüğün* etkisini baskın bir şekilde taşırken diğer bazıları da *tarihselci* veya *mantıkçı pozitivist* bir yapı arz etmiştir.

Bu projeler içinde ön plana çıkan yaklaşımlardan biri Abdullah el-'Arevî'nin tarihselci okumasıdır. Ona göre geleneğin metodolojilerinden mutlak bir kopuş yaşamamız yetmez, bununla birlikte geleneğin içeriğinden de *epistemolojik* bir kopuş yaşamamız şarttır. Bunu da ancak geleneği günümüzdeki hâkim rasyonalitenin ışığında bir ayıklamaya tabi tutarak gerçekleştirebiliriz (el-'Arevî, 2008).

Söz konusu projeler içinde en etkili olanı Câbirî'nin geleneği okumaya yönelik ortaya attığı "epistemolojik ve yapısalcı okuma" yöntemidir. Bu okuma geleneğin ihtiva ettiği şeylerle değilse bile bu muhtevayı meydana getiren metodolojilerle alakamızı tamamen kesmemiz gerektiğini, bunun yerine söz konusu muhtevayı Batılı modern düşünceyi üreten çağdaş metodolojilerle yeniden değerlendirmemizin isabetli olacağını ileri sürer. Öte taraftan geleneğin *irfan-beyân-burhan* alanlarına ayrılan bilgi kategorileri içinde bir ayıklamaya giderek *beyân* ve *irfan* alanlarının hem metot hem de muhtevalarıyla terkedilmesini, günümüze aktarılıp geliştirilmesi gereken bilginin burhan yöntemiyle üretilen bilgi olması gerektiğini savunur (el-Câbirî, 2005, ss. 58 -59).

Taha Abdurrahman'ın geleneği okuma, yeniden değerlendirme ve revize etme yönündeki düşünsel etkinliği, önce yukarıda zikri geçen okuma yöntemlerini eleştirmekle başlar. O, gelenekle olan ilişkimizin ihtiyari değil, zorunlu olduğunu düşünür. Zira kimlik inşa etmek isteyen her atılım bunun temel dinamiklerini kendi geleneği içinde bulacaktır. Bu yüzden o hem metodolojik hem de muhteva bakımlarından büsbütün "epistemolojik bir kopuşa" davet eden düşünce yapılarını oldukça yanlış görüp bunları tenkide değer bulmazken, geleneğe yönelik okuma tarzları içinde en sağlam ve tutarlı şekilde inşa edilmiş olanının Câbirî'nin tasavvuru olduğu kanaatinden hareketle en kapsamlı eleştiriyi ona yapar. Ona göre Câbirî'nin okuma metodundaki en temel hata geleneğin muhtevası ile onu üreten metodolojilerin ayrılabileceğini mümkün görmesidir. Oysa muhtevanın zeminindeki asli metodolojileri çekip aldığınız zaman onu insicamsız ve tutarsız bir bilgi yığını hâline getirmiş olursunuz. Bu yüzden çağdaş metodolojilerle değerlendirdiğiniz şey, artık geleneğin muhtevası değil, başka bir şeydir. Keza, geleneğin muhtevasını oluşturan burhân, beyân ve irfan alanlarında üretilmiş bilgileri mertebece düşüklük ve yücelik hiyerarşisine tabi tutmak, inşa edilmiş akıl düzenekleri içinden birini (burhân aklını) diğerlerine mutlak olarak üstün kılmanın neticesinde ileri sürülebilecek bir husustur. Hâlbuki gelenekte bu bilgi mekanizmaları iç içe yer alır ve epistemolojik farklılıktan dolayı ortaya çıkan yöntem farklılığı söz konusu bilgi alanları arasında bir üstünlük hiyerarşisi gözetilmez. Dolayısıyla Câbirî'nin bu alanlar arasında yaptığı hiyerarşik derecelendirme büyük oranda ideolojik bir yaklaşımın eseridir (Abdurrahman, 1993, ss. 29 - 39).

Taha Abdurrahman, *geleneği okuma*da kendisinden önceki yöntemlere hâkim olduğunu ifade ettiği "parçacı ve değer yüklü hiyerarşik yaklaşımdan" titizlikle uzak durmanın lüzumuna vurgu yapar. Ona göre geleneği okuma hususunda bahsi geçen yöntemlerin taklidine düşmeden sahih bir istikamet tayini yapabilmek için öncelikle geleneğin muhtevalarını ortaya çıkaran bilgi üretici muhtelif mekanizmaları tespit etmeye yönelik büyük bir çaba harcamak gerekir. Bunun ardından

geleneğin ihtiva ettiği bilgi ve görüşleri bu mekanizmaların ölçütlerine göre değerlendirmeye tabi tutmak gerekli ve isabetli olacaktır.

T. Abdurrahman'ın geleneği okuma, yorumlama ve revize etmeye yönelik önerdiği metot, nazari ve amelî olmak üzere iki tür ilkeler öbeği üzerine oturtulmuştur. Bunlardan bir kısmı mantıksal bazı vazifeler, diğer bir kısmı da Ahlâki bazı kaideler üzerine kuruludur. Bahis konusu teorik ilkeler şunlardır:

1. Peşin hükümlerden, basmakalıplardan ve gelenek söz konusu olunca kolaycılığı alışkanlık edinmiş araştırmacıların keyfî yargılarından uzak durmak gerekir.
2. Mütekaddim Müslüman âlim ve düşünürlerin muhtelif ilimlerdeki anlama, yorumlama ve temellendirme yöntemlerine dair kapsamlı bir bilgi elde etmek, bunun yanı sıra modern metodolojilere dair yeterli derecede *vukûfiyet* kesbetmiş olmak gerekir ki bu metodolojilerin kuru bir şekilde ezberlenme durumu aşılıp sağlam bir kavramsallaştırma ve kuramsallaştırma melekesi elde edilebilsin.
3. Geleneğin her bölümü için o bölümün muhtevasına en uygun bilgi ve istidlâl aracı kullanılmalıdır ki gelenek hakkında verilecek yargılar, mümkün olan en çok sayıda örneği kapsayan bir tahkikle ortaya çıksın.

Amelî ilkeler ise şöyledir:

1. Gelenek hakkında verilen hükümlerde onun bilgisel tarafı ile davranışsal tarafını birbirinden tefrik etmekten sakınmak gerekir. Geleneğin hatırı sayılı oranda bilgisi bizzat belli amellerin yapılması sonucu oluşmuştur. Zira İslamî gelenek esasında şer'î hükümler aracılığıyla insanın tasavvurlarını ve tasarruflarını doğrultup düzeltme faaliyetlerinin bir semeresidir. Bu tarz bir deneyimden geçmemiş bir kimsenin onun hakikatlerine dair doğru yargılara varması oldukça güçtür.
2. Gelenekte amel etmenin temellerine yönelik bilgiye sahip olmak gerekir. Bu temeller; ilmin faydalı olması, amelin salih olması ve

sevabın bir muhit içindeki kimselerle ortaklaşa talep edilmesidir. Şu itibarla ki faydalı ilim, yararı başkasına dokunan amele sevk eder. *Salih amel,* faydası sonraki hayatta elde edilen şeydir. Ortaklaşa sevap talebi de âlimlerle sohbet edip diyalog içinde bulunmakla tahsil edilen şeydir.

3. Aklî oluşumumuzu, geleneğin amelin gerekliliği prensibine bağlı kalarak tecdit etmemiz gerekir. Böylece amelden kopuk ilmi, sonraki hayatın faydasından yoksun ameli, müşterek olmaktan uzaklaşmış sevabı terk etmeliyiz. Geleneği inşa edenlerin bilgisine ve davranışına koşut olarak bilginin, amelin ve sevabın birliğini yeniden itibara almalıyız (Abdurrahman, 1993, s. 19).

Taha Abdurrahman geleneği okumak ve geleneğe dışardan değil içerden bakabilmek için bizzat geleneğin üzerine kurulu olduğu metodolojiyi kullanmayı tercih etmeyi önermiş ve bu metodolojiyi *ehl-i münâzâranın yöntemi* diye isimlendirmiştir. Bu yöntemin İslamî bütün ilimlerin zemininde yer aldığını ve hem mantıki bazı vazifeler hem de etik bazı kaideler üzerine bina edilmiş olduğunu beyan etmiştir. T. Abdurrahman'ın bu metodoloji ile kastı, *alet ilimleri* içinde yer alan klasik *ilm-i münâzâra*nın olduğu gibi günümüze aktarılması değildir. Bilakis söz konusu metodolojinin işlevselliğini sürdüren temel unsurlarının şu iki önemli durumun gereklerine riayet edilerek bugüne aktarılmasıdır: (1) bilimsel bilginin sürekli yenilenmesi, (2) araştırılan konunun hususiyetinin gerekleri. Önceki dönemlerde münâzâra ehli metodolojilerini kurarken nasıl kendi dönemlerinde gelişmiş olan mantıksal ve dilsel araçlardan faydalanmışlarsa, T. Abdurrahman da çağımızdaki mantıksal, argümantatif ve linguistik teorilere uygun mantıksal ve dilsel gelişmelerden faydalanmıştır. Keza geleneği okurken ona uyguladığı yöntemin geleneğin doğasına uygun olmasına özen göstermiştir. Zira gelenek büyük oranda mahsus bir dilsel ve mantıksal yapı üzerine kurulmuştur. Bu yüzden geleneği hakkıyla yorumlayabilecek ve tenkit edebilecek araçların da dilsel ve mantıksal bir yapı arz etmeleri gerekir (Abdurrahman, 1993, s. 20).

Bu da demektir ki Taha Abdurrahman, geleneği değerlendirmede özne ile muhitini, özne ile itikat ve kültürünü birbirinden ayırarak bu tür hususiyetlerin ortaya konulan düşünceye/hakikate etkisi olmadığını varsayan burhancı mantığı reddedip onun yerine dil felsefesindeki pragmatik kabullere uygun olarak geleneği meydana getiren öznelerin etkileşim ve iletişim hususiyetlerini, buna bağlı olarak da dil, itikat ve kültür özelliklerini dikkate alan bir okuma mekanizması geliştirmiştir.

Taha Abdurrahman'a göre kadim geleneğin kritiği ve revizyonu üzerinden yeni bir gelenek kurmamız gerekir. Bu yüzden göstereceğimiz çaba, ne modern bilgi ve bilimi inkâr edip geleneğe taraftarlık yapan ne de geleneği inkâr edip modern bilgi ve bilime taraftarlık yapanın çabası olmalıdır. Bilakis bu iki taraftan birbirini etkileyecek mahiyette yararlanıp Müslümanların çağımızdaki problemlerine çözüm olabilecek mütekamil bir bakış geliştirmeyi amaçlamalıdır. Aslında bu etkinlik hem geleneğin hem modernin birbirine fayda vermek ve birbirinden istifade etmek şeklinde iki taraflı bir etkileşim üzerinden bir sentezi hedeflemektedir (Abdurrahman, 2011, ss. 13-32).

Aklın Yeniden İnşasının Zorunluluğu

Taha Abdurrahman'a göre bilgi üreten, kültür inşa eden ve giderek medeniyet kuran unsur, inşa edilmiş olan bir akıldır. Metafizik ve epistemolojik bağlamda bahse konu edilen akıl, gündelik hayatta hâkim olan akıl değildir. Keza bu akıl tek tip ve evrensel de değildir, bilakis düşünce tarihinin önemli atılımlarıyla her defasında yeniden inşa olan bir yapıya sahiptir. Bu yüzden tek tip bir rasyonaliteden bahsetmek doğru değildir.

Bahsimize konu filozofa göre İslam medeniyetinin teşekkülü sırasında Yunan felsefesinde kurulmuş olan ve aklı bir cevher kabul eden akıl tasavvurunun köklü bir eleştiriye tabi tutulmaksızın alınması günümüze kadar bazı istikamet sapmalarına sebep olmuştur. Oysa biz İslam'ın kurucu metinlerine baktığımızda onların hiçbirinde aklın Yunan tasavvurunda olduğu gibi müstakil bir varlık, bir cevher olduğuna yönelik tek bir bilgiyle karşılaşmayız. Aksine bu metinlerde akıl bir

eyleme delalet eder. Bu eylemin kaynağı ve merkezi de kalptir. Yani akıl bu metinlerde kalbin ve dolayısıyla insanın "şeyler arasında ilişkileri tespit eden ve araçlarla değerler arasındaki alakayı kuran" en yüksek eylem anlamını taşıyacak şekilde kullanılmıştır. Bu eylemin kaynağı olan kalp sürekli değişip dönüştüğü için bu eylemin bizzat kendisi de değişip dönüşen bir yapıya sahiptir. Bu yüzden onun sabit ve müstakil bir cevher olduğundan bahsetmek söz konusu kurucu metinlerin inşa ettiği tasavvurla telif edilmeye kabil değildir (Abdurrahman, 212, ss. 61-69).

Akıl tasavvurları meselesi metodolojik bir önem arz ettiğinden daha ilk eserlerinden itibaren akıl sorunsalını temel düşünce konularından biri kılan T. Abdurrahman, ilk başta iki tip rasyonaliteden bahsetmiş ve bunları tefrik etmenin gereğinden söz etmiştir. Bunlardan biri laboratuvarlarda, fabrikalarda, rasathanelerde ve akademik müesseselerde hâkim olan ve bilimsel söylemi tanzim eden *burhan rasyonalitesi*dir. Bu rasyonalitenin gündelik hayatta pek hükmü yoktur. Diğeri, insanlar arasında gündelik muamelelerine hâkim olan ve genel olarak doğal söylemi disipline eden *argümantatif rasyonalite*dir. Buna *hayatın aklı* da denilebilir. Bu akılda rasyonalitenin teorik tarafı ile pratik tarafını birbirinden ayırt etmek son derece zordur. Hayatın aklına göre muhtevanın sıhhati, sadece formel şekil ve ilişkileriyle belirlenmez, bilakis içerik sıhhat tespitinde belirgin bir ağırlığa sahiptir (Abdurrahman, el-'Amelu'd-Dinî ve Tecdîdu'l-'Akl, 1997).

Taha Abdurrahman'a göre *burhan rasyonalitesi*nden eğer dakik bilimlerde olduğu gibi mantıksal bazı kesinleyici kaideleri eksiksiz yerine getiren deliller toplamı kastediliyorsa, bu tarz bir rasyonalite ile yapılmış bir felsefe yoktur. Aristoteles, İbn Rüşd, Descartes ve Spinoza gibi filozofların bu yöndeki iddiaları teorik düzlemde bir yansıma bulmuşsa da pratikte savunulan felsefi muhtevalar içinde neredeyse burhani olarak temellendirilebilmiş olanı yoktur. Çünkü felsefenin dili asla bilimsel bir dil değildir. Bu yüzden felsefenin burhan yapısı taşıyan zorlu deliller kullandığını söylemek doğru değildir. Felsefenin dili doğal dildir. Doğal dil bünyesinde burhani değil, argümantatif bir

temellendirme tarzı barındırır. Felsefenin doğal dilin içindeki temellendirme yöntemiyle yapılması onu değerden düşürmez; ona hayatın daha geniş alanlarına ve daha yaratıcı bir şekilde nüfuz etme imkânı açar.

Sonraki eserlerinde T. Abdurrahman üç tür rasyonaliteden bahsetmiştir: *mücerret, müsedded* ve *müeyyed rasyonalite*.

Taha Abdurrahman öncelikle *mücerret rasyonalite* diye kavramsallaştırdığı soyut akıldan bahseder. Bu tür rasyonalitenin tecrit edildiği şey, genel olarak eylemle, özel olarak da dinî değerler ve bu değerler doğrultusunda yapılan amelle aklın form kazanması durumudur. Mücerret rasyonalite hem seçtiği maksatların faydası hem de onlara ulaşmak için belirlediği vesilelerin işlevselliği hususunda kesinlik arz eden bir bilgi seviyesine sahip değildir. Filozofumuza göre bu rasyonalite -iddia edilenin aksine- duyusal temellere sahip yapılar toplamından ibarettir. *Burhan akl*ının tamamı, argümantatif aklın da bir bölümü rasyonalitenin bu kısmına dahildir. Keza, modern dönemdeki hâkim rasyonalite de mücerret rasyonalite kapsamındadır, zira bu rasyonalite sadece *operasyonellik* ilkesi ile yetinir ve maksatlarının yararlılığı, vesilelerinin de işlevselliği hususunda kesinlik aramaz.

Müsedded rasyonalite diye adlandırdığı ve literal anlamı "istikameti doğrultulmuş akıl" demek olan ikinci aklîlik, aşkın olanın vazettiği hükümlere uyarak rotasını tashih etmiş olan akıl diye tanımlanabilir. Bu aklîlik, amel etmekten, özellikle ulaşılması amaçlanan maksatların faydasına yönelik kesinlik kanaati kazandıran amelleri yapmaktan neşet eder. Bu aşamada maksatların faydalı olduğuna dair kesin bir kanaate sahiptir; zira onları vahyin değerlerinden almıştır. Ancak edindiği vesilelerin kendisini bu maksatlara ulaştırıp ulaştıramayacağı hususunda bir kesinlik bilgisine sahip değildir. T. Abdurrahman'a göre argümantatif aklın geri kalan bölümü bu rasyonalite içinde yer alır.

Üçüncü tür rasyonaliteyi ise *müeyyed rasyonalite* diye isimlendirmiştir. Müeyyed rasyonalite kelime anlamı itibariyle "ilahî inayete ermiş aklîlik" demektir. Bu tür aklîlikte doğrultulan istikamet üzerine o denli

amel edilir ki artık insan sadece ulaşmayı amaçladığı maksatlar hususunda değil, aynı zamanda onlara ulaşmak için takip ettiği vesilelerin işlevselliği hususunda da *yakînî* bir kanaat kazanır. Bu rasyonalite seviyesindeki kişi hem maksatlarının faydası hem de vesilelerinin ulaştırıcılık vasfı hususunda *yakîn* elde etmiştir.

Taha Abdurrahman'ın çoklu rasyonalite teorisi, son eserlerinde zirvesine ulaşır. Bir cevher değil, bilakis bir idrak faaliyeti olarak gördüğü aklın, idrak fiilleri içinde en çok değişip dönüşen faaliyet olduğu görüşünü savunur. Söz konusu dönüşüp değişmenin sadece düşünce tarihinin gelişim seyri bağlamında bir dönemin rasyonel kabul ettiği şey, diğer dönemin gayri akli kabul etmesi şeklindeki farklılaşmayla sınırlı değildir. Bilakis bizzat bireyin kendi düşünsel serüveni içinde "aklîlik faaliyeti" belli merhalelerde değişip durur ve aynı birey ömrünün bir döneminde akli bulduğu şeyi, diğer döneminde akli bulmaz ya da gayri aklî bulduğu bir şeyi aklî bulur. Dolayısıyla aklîlik zamana, mekâna ve cihete göre farklılık arz eder. Bir alanda veya cihette akli sayılan, diğer alan veya cihette aklî sayılmayabilir. Bu da demektir ki ona göre esasında sayılmayacak çoklukta "aklîlik" söz konusudur. Nitekim mantıkta son iki yüzyıldaki gelişmeler de sabit bir akıldan ve aklın "çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı" gibi değişmez ilkelerinden bahsedemeyeceğimizi, tersine ilmî faaliyette kendi aksiyom ve çıkarım kurallarını belirleyip onlara sadık kalmayı tercih edebileceğimizi göstermektedir. Yani operasyonel anlamıyla akıl modern metodolojilerde "kişinin bilgi üretmek için tercih ettiği sistemden ibarettir" (Abdurrahman, 2011, s. 64; Abdurrahman, el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr, 2013).

Hülasa, Taha Abdurrahman esasında bir "İslamî rasyonalite"nin mümkün, hatta zaruri olduğunu düşünmektedir. Zira modern dönemle birlikte hâkim olan Descartes rasyonalitesi bizzat Batılı cenahta otoritesini kaybetmişken Müslüman düşünürlerin ufkunda etkisini hâlâ baskın bir şekilde sürdürmektedir. Müslümanların geleneği anlamada bu aklı hâkim kılmış olmaları, bu doğrultuda geliştirilen yöntemlerin istenilen sonucu verememesinin büyük ölçüde nedenidir. İnşa

edilmesi gereken şey, yaşanılan çağla iletişim kurabilen İslamî bir rasyonalitedir. Bu rasyonalite, Batılı rasyonalite gibi salt teorik olan, ahlâk ve amelden tecrit edilmiş bir aklîlik yapısı arz etmeyecektir.

Ahlâk Tasavvuru ve Ahlâki Değerlerin Belirlenimi

Taha Abdurrahman'ın ahlâk tasavvuru, ahlâkın *nazar* ile iç içe olduğu kabulü üzerine kuruludur. Ona göre ahlâk, insan olmak bakımından kemale taalluk eden ve mütemmim bir husus değil, bilakis insan olmanın bizzat özüne taalluk eden zarurî bir husustur. Çünkü Ahlâki olan ortadan kalktığı zaman sadece bireysel davranış sistemi bozulmaz, aynı zamanda hayatın nizamı da bozulur.

Binaenaleyh, ahlâkilik sadece belli eylemler ve davranışlar öbeğinin vasfı değildir, aksine insanın bütün fiilleri, ahlâk kapsamına dâhildir. Öyle ki bizzat nazari düşüncenin kendisi de ahlâki bir eylemdir. Çünkü temel güdüsü hayatını korumak olan insan için nazari düşünce de bir maslahat celp eder ya da bir zararı defeder. Bu itibarla nazar da ahlâki bir eylem sayılır.

Bu da demektir ki insanı tanımlayan ve diğer her şeyden ayıran özellik, insanın eylemlerine ahlâki değerler perspektifiyle bakmasıdır. İnsanın ayırıcı özelliği olarak "akletme" özelliğini esas alan tasavvurlar T. Abdurrahman'a göre eksiktir. Zira ona göre insanın bütün eylemleri -buna akletme eylemi de dahil olmak üzere- ahlâki olduğuna göre akıl, ahlâkın bir cüzü sayılmalıdır. Nazari eylemlerin ahlâki kritiğe kabil olması, aklın ahlâka tabi olduğunu gösterir. Taha Abdurrahman bu hususta pragmatik tahlil üzerinden bir gerekçe de ileri sürer. Şöyle ki gündelik dil kullanımında rasyonel olmayan bir eylemde bulunan kimseye gayri ahlâki bir eylemde bulundu denilmez. Keza, ahlâki olmayan bir eylem yapana da rasyonel olmayan bir şey yaptığı söylenmez. Ama ahlâki olmayan bir şey yapan, gayri insanilikle itham edilir. İnsan olmaklık ahlâkilik seviyesine göre belirlenir. Bu da gösterir ki dil hafızasının aktardığı hakikate göre insanı insan yapan onun aklîliği değil, ahlâkiliğidir.

Ahlâki değer konusunda T. Abdurrahman, Modernite aklının hem maksatları hem de bu maksatlara ulaşmak için belirlediği vesileler hususunda kesinlikten yoksun olduğunu belirttikten sonra "Peki, bir mümin yakînîlik payesine sahip maksat ve vesileleri nasıl elde eder?" diye bir soru yöneltip ahlâki değerlerin yapısına ve kaynağına dair kendi görüşünü beyan eder. Ona göre vahyin nüzul sebebi tam da insanoğluna söz konusu kesinliği kazandırmaktır. Dolayısıyla imani aklîliğin üzerine kurulu olduğu yakînin kaynağı, kurucu dinî naslardır. Mümin maksatlarını ve vesilelerini öncelikli olarak bu ilk kurucu naslardan alır. Daha sonra hayatın şartları icap ettirdikçe içtihat mekanizması ile bu değerlerden yeni değerler türetir.

Binaenaleyh ona göre, insan kendi aklıyla ahlâki değerler vazedemez. Çünkü dış gerçeklik değer yüklü değildir. Zira *değer*, olması gereken demektir. Oysa *vakıa*, olmuş olan demektir. Olmuş olandan da olması gereken çıkmaz. Çünkü duyusal olmayan ve sonsuz olan manevi gerçeklikleri, sınırlı ve maddi olan vakıalardan çıkarmak imkânsızdır. Vakıadan hareketle değere intikal etmek, mantıki olarak muhaldir. Teknik tabirle ifade edilecek olursa "*vücûd*dan *vücub* çıkmaz". Bu yüzden değerleri diğer tümellerle karıştırmamak gerekir. Değerler her şahsın o veya bu şekilde mutlaka hissettiği bazlı canlı manalardır. Soyut tümeller kabilinden değildir. İnsanın içindedir ve dışında bir varlığa sahip değildir. Onları sayı gibi soyut kavramlar kabilinden saymak doğru değildir, bilakis değerler insanın içine yerleştirilmiş ve son derece müşahhas olan bir yapıya sahiptir. Bunun en temel göstergesi de tümellere ancak belli düzeyde soyutlama yeteneğine sahip olanlar ulaşabilirken, ahlâki değerler herkesin -soyutlama becerisine sahip olmayanların da- ulaşabildiği şeylerdir. Bu durum da onların bizzat fıtri bir zorunluluk olarak insanda yer aldıklarını gösterir.

T. Abdurrahman ahlâki değerlerin fıtrîliğine dair özgün bir şekilde tefsir ettiği bir ayetten de delil getirir. Ona göre "ve Adem'e bütün isimleri öğretti" ayet-i kerimesinde geçen isimler الأسماء kavramından "ahlâki değerler" kastedilmektedir (Bakara sûresi, 2:31). Zira "isim" kelimesi, ya *ayırt edici alamet* anlamına gelen *simetun* ya da ayırt edici değer

anlamına gelen *sümuvvun* kelimesinden türemiştir. Bu dilsel çıkarımdan hareketle mezkûr ayetin "Adem'e ahlâki değerleri öğretti" anlamına gelmesi -ona göre- uzak değildir.

Ahlâki değerlerin temeline dini yerleştiren Taha Abdurrahman, söz konusu temele aklı yerleştiren Kant'ı eleştirir. Ona göre Kant, değerleri dinden alıp laikleştirme yoluna gitmiştir, yoksa iddia edildiği gibi daha baştan aklî olarak değerler vazetmemiştir. Örneğin toplumsal yaşamda ilke edinilen *dayanışma* kavramı, aslı dinî olan ahlâki bir kavramdır. Zira bu düşünce esasında Hıristiyanlardaki *iyilik*, Müslümanlardaki *terâhüm* kavramlarının laikleştirilmesi ve aklîleştirilmesi sonucu ortaya konulmuştur. Alman filozofun yaptığı şey, aydınlanma için belirlediği "kendin düşün ve kimsenin vesayetini kabul etme" şeklindeki meşhur ilkesinin gereğini yerine getirmek için -yapısal olarak ayrılamayacak olan- din ile ahlâkı birbirinden ayırmaktır (Abdurrahman, 2013, s. 59).

Tasavvufi Deneyimin Nazari Akılla İlişkisi

Taha Abdurrahman, tasavvufi deneyimin yapılan ameller neticesinde insana kazandırdığı mahsus değerlerden, maksatlardan ve manalardan dolayı önemli olduğunu düşünmektedir. Bir kimse söz konusu bu manevi değerlere sahip olduğunda aklî nazarın ona sağladığı özellikler, araçlar ve nesnel mekanizmalarda da yeni ufuk ve imkânlara kavuşur. Bu ufuk ve imkânların açılmasının yegâne şartı, söz konusu deneyimi yaşamaktır. Hatta ona göre aklın enginleşip derinleşme seviyesi söz konusu bu ufuk ve imkânların kazanılıp kazanılmaması ile doğrudan alakalıdır.

Bu yüzden tasavvufi deneyimin *nazari akıl*la elde edilen bilgilerle hiçbir alakası olmadığını iddia eden tezler doğru değildir. Çünkü bu tezler temelde amel/eylem ile nazar/düşünce arasında hakiki bir ayırım olduğu üzerine kuruludur. Oysa amel, nazarı etkiler. Nazar da bu etki sayesinde bünyesini geliştirir ve araçlarını genişletir. T. Abdurrahman'ın bu kanaati esasında onun insanın idrak kuvvetlerinin birbiriyle sıkı bir ilişki içinde olduğu ve birbirinden kesin ve keskin bir

şekilde ayrılamayacağı tezi üzerine kuruludur. Ona göre ne katışıksız duyusal bir *kuvve* ne halis akli bir kuvve ne de saf manevi/ruhsal bir kuvve vardır. Bilakis duyusal kuvvenin içinde biraz akıl, akli kuvve de de biraz manevilik vardır. Bu kuvvelerin hepsi iç içedir, sadece hangi kuvve baskınsa onun adını alır. Bu yüzden söz konusu bu kuvvelerin her biri diğerinin mütemmim cüzüdür. Binaenaleyh, tasavvufi deneyim akli nazarı tekamüle erdirir (Abdurrahman, el-'Amelu'd-Dinî ve Tecdîdu'l-'Akl, 1997).

İslamî Uyanışın Ahlâki Özle Kopmaz İlişkisi

Taha Abdurrahman içinde yaşadığımız asırda İslam'ın kendisine layık bir formda sunulması en aciliyet arz eden meseledir. Zira Müslümanların mevcut vakıası kapsamlı bir geri kalmışlıkla maluldür. Oysa buna karşın Batı büyük ve engin bir ilerleme yaşamaktadır. Gün geçtikçe Müslümanlar ile Batılılar arasında bu yönde mevcut olan mesafe büyümektedir. Bu yüzden Müslümanlar İslamî hakikatleri asrın idrakine söyletebilmek için hem ilmî hem de amelî vesilelere büyük bir *vukûfiyet* kazanmak durumundadırlar. İslam'ın günümüzdeki medeniyetin esas unsuru olduğuna, dolaysıyla da bir din olarak zaruri olduğuna çağımızın insanını ikna etmek için bu husus vazgeçilmezdir. Ancak bunu, Müslüman düşünürlerin yapmakta olduğu gibi Batının faydalı değerlerini serdedip, ardından bunların İslam'da da bulunduğuna mesai harcayarak gerçekleştiremeyiz. Zira bu yöntem, İslam'ın bir din olarak zorunluluğunu ve dünyadaki mevcut inhirafların çözümünü içinde barındıran bir düşünme biçimi olduğunu göstermek için yeterli değildir.

Ona göre çağımıza uygun bir şekilde İslam'ın sunumu için atılacak ilk adım, "muhatabı/ötekiyi" düşman görmekten vazgeçip onun bizde kendisine teslim edilmek üzere bir emanetin sahibi olduğunu yeniden idrak etmektir. Zira muhatabı yok edilmesi gereken bir düşman olarak konumlandırmak, bizim geleneksel değerlerimizin neticesinde oluşmuş bir bilinç değil, aksine modern dönemdeki inhirafların etkisi olarak bize sirayet etmiş bir bilinç sapmasıdır.

Ona göre şimdiye kadar yaşanılan ve İslamî uyanış diye isimlendirilen hareketlenmelerin düştükleri hatalardan ders çıkarmamız gerekir. Bu yüzden de Batılılarda mevcut olan değerlerin İslam'da da bulunduğunu ispatlamaya çalışmak yerine, Batılı bakışın dünyayı sürüklediği krizlerden çıkmak için İslam'ın taşıdığı çözüm imkânlarını asrın idrakinin anlayacağı bir formda tebellür ettirmeye çaba sarf etmek gerekir. İslam'ı savunma yöntemi hususunda da Batılı yöntemde olduğu gibi ötekiyi düşman ilan etmek yerine, onu emanet sahibi sayan nebevî yöntemi yeniden ve modern bir şekilde ihya etmeliyiz. Bu da bize bu çağdaki İslamî uyanışın birinci derecede ahlâki bir uyanış olması gerektiğini göstermektedir. Müslümanlar ahlâki bakımdan rüştlerini idrak edip kemale ermedikçe ya da en azından muhataptan daha üstün bir ahlâki olgunluk sergilemedikçe çabaları semere vermeyecektir. Zira çağımızda hak olsun batıl olsun salt söz ve söylemle o kadar çok çağrı var ki artık sözle yapılan davetler neredeyse hiçbir etki bırakmıyor. Nitekim önceki İslamî uyanışların istenilen başarıyı tahsil etmemiş olması büyük oranda Müslümanların siyasi olana bağlanıp ahlâki olana hem teorik hem de pratik yönden gereken ihtimamı göstermemiş olmasından kaynaklanmıştır. Oysa İslam -geniş anlamıyla- ahlâki ve estetik bir öze sahiptir. Siyasetin pratiği ise bu ikisinden son derece az bir nasibe sahiptir.

Ona göre ahlâki zaman bakımından son vahyin teşkil ettiği İslam'ın hâkimiyeti altında yaşayan dünya, nitelikli bir İslamî uyanışa muhtaçtır. Zira Batılı medeniyetin materyalist doğasının insanlığa faydalı bir rotaya kavuşturulması için ahlâki ve manevi değerlerle tanışması, bilim ve teknolojide geri kalan Müslümanların da Batı'nın bilim ve teknolojideki deneyimlerini öğrenmesi hem Müslümanlara hem de bütün dünya halklarına fayda sağlayacaktır (Abdurrahman, 2011, ss. 149-160).

Müslüman Meşşâî Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler

Taha Abdurrahman Müslüman Meşşâî filozofların Yunan felsefesini naklederken, başka bir kültürden yapılan naklin dilsel ve mantıksal

şartlarına gereğince riayet etmediklerini ileri sürmektedir. Ona göre söz konusu nakli gerçekleştiren filozofların kullandıkları dilsel ifadeler, Arapçanın kullanım mantığına ve sözdizimi kurallarına (*sarfî, nahvî* ve *belâğî*) göre ya yanlıştır ya da zayıftır. Bu durum da ortaya bir rekaket (düşük ve zayıf dilsel kullanımın anlamı gölgelemesi ve zor anlaşılır kılması) çıkarmıştır. Bu yüzden felsefe aktarıldıktan sonra geniş okur kesimlerine hitap edememiştir ve İslam düşüncesi içinde etki bakımından zayıf kalmıştır. Öte taraftan bahis konusu filozoflar, yöntem olarak *burhanı* benimsediklerini ileri sürmelerine rağmen savundukları düşünceleri çoğu zaman *cedelî* bir tarzda temellendirmişlerdir. Nitekim yazdıkları eserler; analojiler, benzetmeler ve mukayeseler üzerinden yapılmış temellendirmelerle doludur. Bunun yanı sıra yöntem olarak takip ettikleri mantığı, ontolojik temellerinden ayırma yönünde bir çaba göstermemişlerdir. Bu yüzden de eserlerinde *felsefi tez* ile *mantıksal önerme* birbirine karışmış vaziyette yer almıştır.

Diğer bir eleştirisi de söz konusu filozofların İslam'ın kurucu metinlerinin içerdiği tasavvurlara hem metot hem de muhteva bakımından uygun bir düşünce biçimi inşa etmek çabası yerine Yunan tarzı felsefeyi gerek yöntemleriyle gerek -büyük oranda- içerikleriyle temessül etme gayretlerine yöneliktir. Zira Yunan felsefesindeki hâkim paradigma, felsefeyi "salt düşünsel bir istidlâl" sonucu elde edilen düşünce şeklinde görmektedir. Dolayısıyla hakikate ulaşmak isteyen kimsenin -ki bu hakikat ister evrenle ister gaybi konularla ister davranışla alakalı olsun- sadece zihinsel bir çaba sarf etmesi kafidir. Oysa mantıki bir gereklilik olarak bilmekteyiz ki salt teorik akıl, ancak salt teorik konularda hüküm verebilir. Oysa İslamî tasavvura uygun düşecek felsefi etkinlik, düşüncenin amel ile yani ahlâkın akıl ile irtibatını koruduğu bir etkinlik olmalıdır.

Abdurrahman İslam âlemindeki Meşşâî filozoflar içinde en çok İbn Rüşd'ü eleştirmiştir. Ona göre İbn Rüşd bir taklide karşı başka bir taklidi savunmaktadır. Zira Yunan felsefesi bağlamında Aristoteles'i taklit etmiş ve ısrarla bu taklide davet etmiştir. Oysa kendisinden yaklaşık on beş asır önce yaşamış olan Aristoteles'ten sonra genel olarak felsefede

özel olarak İslam dünyasında birçok düşünsel gelişme yaşanmıştır. Bu yüzden ona göre İbn Rüşd, düşüncede taklit usulünü vazetmiştir. Bu doğrultuda da o, Müslüman alimlerin aktarılan Yunan felsefesini İslamî pragmatiklere, yani dile, itikada ve kültüre göre yeni bir forma büründürmek için gösterdikleri bütün çabaları bir tahrif saymış ve bunları ayıklayıp atmakla uğraşmıştır (Abdurrahman, 2011, ss. 120-135).

Müslümanların Özgün Felsefi Düşünce Üretebilmesinin Yolu

Taha Abdurrahman'a göre İslam âleminde siyasi vaziyet ne kadar düşük ve geriyse felsefi seviye de en az o kadar düşük ve geridir. Özgün tefekkür üretmenin yollarını aramak, yöntemlerini öğrenmek yerine Batı'da üretilen tezler taklit ediliyor ve onlara tabi olmakta bir beis görülmüyor. Oysa "biz"imle "onlar" arasında hem tarihsel hem pragmatik (itikadi, dilsel, kültürel) farklar var. Bu yüzden kendimize mahsus orijinal felsefi problematikler çıkarmalıyız. Özgün bir muhteva belirlemesi yapabilmeli, *delâlet* ve *istidlâl* yöntemleri üzerine bağımsız bir bakış ortaya koyabilmeliyiz.

Peki özgün felsefi bir üretim ortamını engelleyen ve çözümü zor sıkıntılar doğuran bu "taklitçi tutumun" sebepleri nelerdir? Taha Abdurrahman, bu tutumun en önemli sebeplerinden birinin "pratik hayatta rollerin karıştırılması", diğerinin de "teorik düzlemde felsefe ile mantığın ayrıştırılması" olduğu kanaatindedir.

O, pratik hayatta rollerin karıştırılması ile felsefi olan ile siyasi olanın birbirine karıştırılmasını kastetmektedir. Ona göre bu durum bazen o kadar karıştırılıyor ki bir filozofun siyasi olgularla bir siyaset bilimci, hatta bir politikacı gibi ilgilendiği sanılıyor. Hâlbuki siyasetçi söz konusu olguların maddi gerçekliğiyle ilgilenirken, filozof onların manevi değerleriyle ilgilenir. *Siyasi vakıa* ile *siyasi değer* arasında oldukça büyük ve önemli bir fark vardır. Zira bunlardan ilki, sebepleri tayin edilebilir ve dönüşümleri öngörülebilir nesnel şeyler iken ikincisi

ancak gaye ve maksatlarıyla kavranabilen bir şeydir. Bu da demektir ki filozofun siyasi olguya yaklaşımı, onu alıp olması gerekene yükselten ideal bir yaklaşımdır. Bu ideal yaklaşımda siyasi olgunun mevcut hâli, filozof tarafından teklif edilen ideal duruma kabil olup olmaması dikkate alınmaz. Çünkü bu yaklaşım esasında ahlâkidir. Oysa siyasi olanın ahlâki olması zorunlu değildir. Bu yüzden bir filozofun parti kurup haksız olsa da kendi taraftarlarını destekleyip haklı olsa da muarızlarını reddetmesi, seçim kampanyası başlatıp tutmayacak sözler vermesi tasavvur bile edilemez. Hakiki filozof doğası gereği ahlâkidir. Bir partiye angaje olmaz. Sağa veya sola konumlanmaz. Pazarlık ve manevralara tevessül etmez. Amir kesilmez, komplolar içinde yer almaz. Hakka ve hakikate -her neredeyse- talip olur.

Bu husus kesinlikle filozofun toplumsal hadiselerden uzak durması ve değişim etkinliğine mesafeli durması anlamına gelmez. Böyle zannedilmesi örgütlenmiş olan siyasi partilerin vakıayla ilgilenme pratiğinin sadece kendi tarzlarıyla sınırlı olduğunu vehmettirmelerinden kaynaklanmaktadır. Oysa pratik yaşamın her alanıyla ilgilenmenin politik tarzın dışında birçok yolu vardır. Filozofun ilgisi ve alakası da elbette ki kendi yapısına uygun bir mahiyet arz eder.

Filozof, insan varlığına ilişkin olan -küçük olsun büyük olsun- her şeyle ilgilenir, müsellem bir hakikat olduğuna göre o elbette ki siyaset meselelerine de eğilecektir. Zira siyaset esas itibariyle insan varlığının üzerine, insan varlığıyla ve insan varlığı içinde yönetim etkinliğini gerçekleştirmek demektir. Burada mesele, filozofun siyasete ilgi duyma veçhesinin farklı olmasıdır. Nitekim filozof kendisini, ulusal ve uluslararası bütün cenahları görecek, muhasebeye çekecek şekilde konumlandırır. Kendi çağındaki mevcut siyasi pratikleri fikrî takibe alır. Bu pratiğin kanunları ve aşamalarını bahse konu eder. Faydalarını ve afetlerini tespit eder. Bu bütünlüklü perspektif neticesinde ibretler ve dersler çıkarır. Böylelikle, yürürlükteki siyasi faaliyetlerin zararlarını bertaraf edebilecek zorunlu maksatları ve değerleri inşa etme yolunu açar. Elbette ki inşa ettiği bu değerlere, sorumluğunu yüklenerek insanları da davet eder.

İslam âlemindeki tefekkür pratiğinin malûl olduğu "teorik düzlemde mantığı ve felsefeyi birbirinden ayırma" sıkıntısına gelince, bu ayrıştırma en az felsefe ile siyaseti birine karıştırmak kadar zararlıdır. Söz konusu karıştırmayı da ayrıştırmayı da yapan mütefekkirlerin aynı kimseler olması ilginç görülmemelidir. Zira bu iki düşünsel sapış ancak mantıki bilgi ve melekesi az olanlarda ortaya çıkacak türdendir. Mantık ile felsefenin birbirinden tefrik edilmesini savunmak esasen iki sebepten kaynaklanmaktadır: Mantık ilmine dair sahip olunan tasavvurun bozuk olması ve mantığa hâkim olmamanın, Arap araştırmacıları karşılarında buldukları felsefi projeleri muhtevadan ibaret görmeye sevk etmesi.

Taha Abdurrahman'a göre İslam aleminde mantık ilmine dair sahip olunan tasavvur bozuktur. Çünkü mantık, felsefeye eklemlenen ve dilenildiğinde ondan arındırılabilen bir şey olarak düşünülüyor. Oysa hakikat o ki -felsefi olsun gayri felsefi olsun- hiçbir bilgi çerçevesini ve zeminini belirleyen bir mantıktan azade değildir. Çünkü her bilgisel muhteva belli bir metodik vesileye muhtaçtır. Bu metot da onu bizzat belirleyen mantıktır. Binaenaleyh, felsefenin de başka her bilgi gibi mahsus bir mantığa gereksinimi kaçınılmazdır. Diğer bilgi türlerinden farklı olarak felsefi bilgi doğuşunun başlarından itibaren büyük bir mantıksal farkındalık üzerine bina edilmiş ve her atılım ve aşamasını bu farkındalığı arttırarak yapmıştır. Bu yüzden tüm bilgi türleri içinde mantıkla en sıkı irtibatı olan bilgi felsefi bilgidir.

Çağımızda bazı Batılı felsefecilerin felsefi sorunsallaştırmada ve istidlâllerinde mantıksal yöntemin dakik uygulamalarına mesafeli durmaları, tahayyül yöntemini felsefi sistemliliğe tercih ediyor olmaları bize hitap edecek bir örneklik arz etmemektedir. Çünkü esasında mantıkla aralarına bu mesafeyi, keyfiliğe ve sistemsizliğe düşmeden koyabilmeleri tam da mantıkla uzun zaman iştigal etmelerinin ve ona yüksek derecede hâkim olmalarının onlara kazandırdığı bir formasyondur. Nitekim modern Batılı düşüncenin seyrini takip eden herkes, onların mantık ile kendi aralarına koydukları bu mesafeden özgün bir şekilde yeni mantık sistemleri geliştirdiklerini görecektir. Bu yüzden

onların mantığa karşı tavırları, daha üstün bir mantık için tevarüs edilen mantıksal metodolojileri *kavra, kapsa* ve *aş* şeklinde bir mahiyet arz etmektedir. Oysa bizim düşünürlerimizde görülen mantık aleyhtarı tavır, tevarüs alınan mantığı kavrayıp özümsemeden onu aşma şeklinde gerçekleşmektedir ki bunun da özgün bir mantık ortaya koyma cihetinde değil bilakis keyfîlik ve kaosa sürüklenme yönünde bir seyir aldığı müşahede edilmektedir.

Taha Abdurrahman'a göre mantığa hâkim olmamak, Arap araştırmacıları karşılarında buldukları felsefi projeleri muhtevadan ibaret görmeye sevk etmektedir. Bu nedenle de sadece İslam ilim geleneğinin ürettiği metinleri değil, aynı zamanda modernitenin ürettiği kavram ve yargıları da -bunların üzerine kurulu olduğu delalet ve istidlâl araçlarını dikkate almaksızın- salt içerikten ibaret sayıyorlar. Böylelikle geleneği yargılarken de modernliğe davet ederken de verimsiz bir taklidin içine düşüyor ve özgün, problem çözücü bir modernliği mümkün kılacak kavramsallaştırma ile kuramsallaştırmayı yapamıyorlar.

Peki İslam dünyasındaki düşüncenin yaratıcı bir niteliğe kavuşması nasıl mümkün olacaktır? Taha Abdurrahman'a göre modern dönem İslam düşüncesi iki zaafla malûldür. Bunlar fikrî sahada özgün felsefi üretimin yokluğu ve şu ana ait olanla temassızlıktır. Hakikatte de bunlar tek bir zaaftır. O da yaşanılan ana ait olan ile iletişim kurmamaktır. Zira bu iletişim kurulabilseydi, felsefi özgünlükte gösterilebilirdi. Bu yüzden Müslüman filozofun yaratıcı olabilmesinin en önemli şartı, kendi asli pragmatik alanı ile yüksek bir temas içinde olmasıdır.

Taha Abdurrahman *asli pragmatik alan* kavramını "insanın yaşadığı vakıa içinde yer alan gerek değerler ve bilgiler gerekse sorunsallar ve ufuklar olsun temel unsurları ve belirleyicileriyle gündelik alan" anlamında kullanmaktadır. *Pragmatics* kelimesini ifade etmek üzere *et-tedâvül* şeklindeki Arapça bir kelime tercih ediyor. Ona göre *et-tedâvül* gündelik olanı belirleyen şartlar ve sebepler demektir. İşte bu şartlar ve sebepler ona göre teorik değil pratik; bireysel değil toplumsal, sabit değil değişkendir. O, tüm fikir işçiliklerinde gözettiği hedefin, gündelik

tedavülle temas içinde özgün felsefi bir üretim ortaya koymak olduğunu tasrih eder. Bu nedenle gerek günümüz Arap mütefekkirlerinin düştüklerini düşündüğü salt Batı taklitçiliğinden kurtulmak ve gerek geleneği olduğu gibi tekrarlamaktan uzak durmak için özgün felsefi metinleri kendi orijinal dillerinde okumaya gayret etmiştir. Sistem sahibi filozofların nasıl kavram oluşturduklarına, nasıl hüküm inşa ettiklerine ve teorilerini nasıl kurduklarına dikkat kesilmiştir. Nitekim o bu durumu bir benzetme üzerinden şöyle ifade etmiştir:

> Tabiri caizse büyük filozofları felsefi laboratuvarları içinde kendilerine özgü felsefeyi üretirken gözlem altına aldım. Bu yüzden söz konusu hususa yönelik kaleme aldığım kitabı "*Fıkhu'l-Felsefe*" diye isimlendirdim. Bu kitapta felsefeye, filozofun muhtelif araçlarla ve muhtevalarla etkinlikte bulunduğu söylemsel bir olgu olarak baktım. Bu doğrultuda kitabı 'Felsefi Teknik' olarak da isimlendirebilirdim.

Binaenaleyh, ona göre İslam âleminde yetişen düşünürlerin özgün felsefi bir düşünce ortaya koyabilmeleri için felsefenin onların yaşadıkları hayata yakın kılınması, yani felsefi muhtevaların onlara dillerinde, kültürlerinde ve itikatlarında aşina oldukları üslupla sunulması elzemdir. Bu nedenle de bir felsefe klasiğini tek bir çeviri üslubuyla değil, okurda felsefi düşünme yeteneğini geliştirmeyi dikkate alarak birden fazla yöntemle tercüme etmek gerekir. İlk çeviri, metnin aslında yer alan temel manaları okurun gündelik hayatta aşina olduğu kavramlarla, ifadelerle ve üsluplarla ona sunan bir yapıda olmalıdır. Böylece okur tercüme metni, kendi gündelik tedavülünde var olanın bir parçası gibi algılayacak ve onunla bir etkileşime girecektir. Çevirinin bu aşamasını *yerelleştiren çeviri* diye isimlendiriyor. Bu aşamadan sonra *tüm kapsamı ileten çeviri merhalesi* gelmelidir. Bu merhalede metnin aslında yer alan bütün muhteva, okurun aşina olduğuna yakınlaştırılıp yakınlaştırılamayacağına bakılmaksızın tercüme edilir. Zira ilk aşamadaki çeviri tarzı sayesinde okur artık kendi gündelik pragmatiğine yabancı olan şeyleri de idrak edebilme hazırlığıyla donanmış durumdadır. Okur artık kendi gündelik alanına yabancı şeyleri de anlamaya başlayınca çevirinin üçüncü merhalesi gelir. Taha Abdurrahman bu

aşamayı *tahsilî tercüme* şeklinde adlandırmaktadır. Bu aşamada metnin harfi tercümesi yapılır ki okur filozofun kendi kavramlarını kurup felsefesini inşa ederken ana dilinden nasıl yararlandığını görebilsin ve buna öykünerek kendi anadilini felsefe yapmada kullanabilmeyi öğrensin.

Taha Abdurrahman bu üç aşamalı çeviri teklifiyle Müslüman okur için özgün felsefi düşünce ve metin ortaya koyabilme ufkunu ve imkânlarını sağlamayı hedeflemektedir. Tercümeye okuru adım adım eğiten ve inşa eden bir faaliyet olarak bakan bu teklif, felsefeyi okurun zihninde stokladığı bilgi yığınları olmaktan çıkarıp ona yeni bir akıl kazandıracak, yeni ve gelişkin bir meleke kesbettirecektir. Alışılagelenin gölgesinde oluşmuş bir aklı değiştirip dönüştürmek kolay değildir, zira bir terbiye ve tedricilik meselesidir. Unutmamalı ki modernlik ismiyle müsemma olmayı hak eden akıl, çağıyla temas kurarak yeniden ve özgün olarak suret kazanan bir akıldır. Zira modernlik, başkasının sözünü ve eylemini taklit etmek değil, onunla rekabet edebilen yaratıcılıkta bir söylem ve eylem inşa etmektir. (Abdurrahman, 2011, s. 34 - 55)

Küreselleşme Tasavvuru: Geçici Olan İnsan Değil Küreselleşmedir

Taha Abdurrahman bütün dünyayı her geçen gün beslenme, barınma ve davranış bakımından tek tipleştiren *küreselleşme* olgusunun özgün ve özgür düşünceyi yenemeyeceği kanaatindedir. Küreselleşmenin mevcut hâkimiyeti, dinî hakikatleri baskılıyor gibi görünse de Müslümanlar özgün ve estetik üretim yapmaktan, bunu en iyi tebliğ yolu olarak görmekten vazgeçmeliler. Zira ona göre göre küreselleşme yeni bir medeniyet olgusu olmadığı gibi Batılı modernizmin gereklerinin ortaya çıkarttığı bir özellik de değildir. Aksine belli bir dönem tarihe yön vermiş olan her millet onu farklı yoğunluklarda yaşamıştır. Bu açıdan küreselleşme insan tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır. İlk doğulu medeniyetlerden bugünkü Batılı hâkim medeniyete kadar her çağda büyük bir milletin uygarlığı yayılıp baskın hâle gelmiştir. Bu yüzden

-iddia edildiği gibi- medeniyet küreselleşmeyi değil, bilakis küreselleşme medeniyeti ortaya çıkarır. Ancak küreselleşmenin her zaman için geçerli olan tek bir şekli yoktur. Nitekim küreselleşme insanlık tarihi boyunca farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Bazen itikadi, bazen kültürel, bazen iktisadi bazen de siyasi bir yapının baskın etken olmasıyla tezahür etmiştir. Günümüzde hâkim küreselleşme, bir taraftan siyasi ve kültürel, diğer taraftan iktisadi ile medyatik etkenlerin beraber bulundukları birleşimli bir yapı arz etmektedir. Fakat bunun bizi korkutmaması gerekir, zira Batılı medeniyetin içinden çıkan ve Hıristiyanlık teolojisinden etkilenen insanların modern küreselleşmenin tarihin sonu, insanlığın sonu olacağı yönündeki tezleri temel bir hakikate aykırıdır. O da şudur: aslolan insandır, küreselleşme değil. İnsanlık tarihi boyunca insan her küreselleşmeden nasıl kendisini koruyarak çıkmışsa, mevcut küreselleşmeden de öyle çıkacaktır.

Taha Abdurrahman "İnsan baki, küreselleşme zaildir" şeklinde ifade ettiği tezini iki sebeple gerekçelendirmektedir. (1) İnsanın mahiyeti küreselleşmenin görmek istediği gibi "gerçekliklerden ve vesilelerden ibaret bir düzenek" değildir. Çünkü bu tarz düzenekler mekaniktir, yani değişmez kurallardan oluşan bir sisteme bağlı olarak gerçekleşen tabii hareketlerden ibarettir. İnsanı böyle tanımlamak onu bir mekanik aletten ibaret görmektir. Oysa tarihte hep olageldiği ve bundan sonra da olacağı gibi insan "değerler ve erekler" toplamıdır. (2) Tarihi önsel zihinsel tasarımlarla planlamak vakıanın da o yönde gerçekleşeceğini garanti etmez. Tam aksine olumsallık, tarihi seyrin en temel özelliklerinden biridir. Dolaysıyla zaten -istesek de istemesek de- içinde yaşadığımız mevcut küreselleşmenin istikametini, daha faydalı hâle getirmek, tökezlediği yerlerde onu hakiki değerler üzerinden yeniden inşa etmek için ona katılmakta bir beis yoktur.

Sonuç

Taha Abdurrahman 1944 yılında Fas'ın el-Cedide kentinde doğdu. İlk öğrenimine burada başladı. Ortaöğrenimini Dar'u'l-Beyda, üniversite

eğitimini ise Rabat şehrindeki V. Muhammed Üniversitesinde aldı. Doktorasını Sorbonne Üniversitesinde 1972 yılında tamamladı. 1970'ten emekli olduğu 2005 yılına kadar V. Muhammed Üniversitesinde "mantık ve dil felsefesi" hocalığı yaptı. İki defa Fas Yazarlar ödülü aldı. Uzmanlık alanı mantık ve metodolojiler olan Taha Abdurrahman, yaşadığı dönemde insanlığın kat etmiş olduğu büyük gelişmelere rağmen ahlâkı yitirdiğini, bu yüzden ona yapılacak en büyük katkının ahlâkı yeniden kazandırmak olduğu düşüncesindedir. Ahlâk ise ona göre din ile kopmaz bir şekilde irtibatlıdır. Dinî olan her şey ahlâki olduğu gibi, ahlâki olan her şey de münhasıran dinîdir. Bu yüzden gerek teorik gerek pratik olsun muhtelif konularda ortaya tezler koymasına karşın onun tüm düşüncelerindeki dip dalga "ahlâk" meselesidir. Yüzeye yansıyan konu ne olursa olsun onun düşünsel üretiminin muharrik gücü ahlâktır. Bu nedenle de onun düşüncesini "İslam ahlâkının modern dönemdeki felsefi inşası" şeklinde betimlemek isabetsiz ve abartılı olmayacaktır.

Pratik hayattan bilincine yansıyarak hayrete dönüşen hususları sıkı bir teorik takibe tutan Taha Abdurrahman'ın modern İslam düşüncesine yaptığı en önemli katkı, dikkatleri metodolojilere çekmesidir. Zira *metodolojik farkındalık* olmadan üretilen bilgiler, geliştirilen düşünceler, düşüncenin sıhhati için asgari şart olan tutarlılık ve sistemlilik bakımlarından zayıf olacağı gibi, verimli bir tenkit ortamının oluşması yönünden de güdük kalacaktır. Keza, metotta yenilenme olmadığı zaman tartışmaya konu edilen mesele üzerine aynı veçheden konuşulmak suretiyle mesele tek boyutlu olarak tüketilecek ve tıkanma noktasına varacaktır. Bu hususun en güzel örneklerinden biri Taha Abdurrahman'ın asırlardır tartışılan akıl ile nakil ilişkisi konusunda modern mantık gelişmeleri ve dil felsefesi perspektifinde *akıl* kavramının manasına yoğunlaşarak meseleye yaklaşma yöntemini yenilemesidir. Bunun neticesinde de belli çözüm önerilerine hapsolmuş bir konuya yeni bir canlılık kazandırmıştır.

Yine o, metodolojik bir yönelimle *geleneği okuma* hususunu mercek altına almıştır. Zira ona göre düşünce tarihinin her önemli atılımının

gerçekleştiği dönemlerde her millet maruz kaldığı meydan okumalar karşısında yeniden bir kimlik tayini yapmak durumunda kalır. Kimlik tayini etkinliği en önemli kaynağını milletlerin geleneğinde bulur. Bu yüzden her milletin kendi geleneği ile zorunlu bir ilişkisi vardır. Ama yaşanılan çağa uygun ve problem çözücü bir kimlik tespiti için geleneğin olduğu gibi alınması yeterli olmak şöyle dursun, yeni problemler ortaya çıkaracaktır. Bu yüzden tarihin her modern atılımında dönemin baskın kültürü içinde erimek istemeyen milletler kendi geleneklerini bir yorumlama, kritik ve revize etme faaliyetinde bulunmak zorunluluğu duyarlar. Müslümanlar da kendi geleneklerini bugün yeniden yorumlamak durumundadırlar. Taha Abdurrahman bu yorumlama faaliyetinin metodolojisine dair ortaya bir tez koyar ve eleştirilmesini önerir. Ona göre öncelikle geleneği oluşturan metodolojileri dakik bir şekilde belirleyip geleneği ona göre anlamlandırmak, ardında da geleneğin yapısına uygun modern metodolojilerden yardım alarak geleneği bir kritiğe tabi tutmak gerekir. Bu konuda eserler yazarak ilgili teorisinin uygulanma örneğini de sunmuştur.

Bunların yanı sıra günümüzde Müslümanların modernlikle ilişkisini ele almış ve modernitenin ruhu ile pratiği arasında ayırım yaparak İslamî bir modernlik modeli ortaya koymuştur. Klasik İslam ahlâk teorilerini eleştirmiş ve İslam'ın kurucu kaynakları gölgesinde tanımlayıcı vasfı ahlâkilik olan bir insan tasavvuru geliştirmiştir.

Kaynakça

Abdurrahman, T. (1993). *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Tûrâs.* Fas: el-Merkezu's-Sekafî.

Abdurrahman, T. (1993). *Tecdîdu'l-menhec fî takvîmi't-turâs.* Dâru'l-beydâ', Fas: el-Merkezu's-sekâfî el-'Arabî.

Abdurrahman, T. (1997). *el-'Amelu'd-Dinî ve Tecdîdu'l-'Akl.* Rabat-Fas: el-Merkezu's-Sekâfî el'Arabî.

Abdurrahman, T. (1997). *el-Amelu'd-Dinî ve Tecdîdu'l-'Akl.* Rabat-Fas: el-Merkez es-Sekâfî el-'Arabî.

Abdurrahman, T. (2006). *Rûhu'l-Hadâse.* Fas: el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî.

Abdurrahman, T. (2006). *Ruhu'l-Hadâse: el-Medhal ilâ Te'sîs el-Hedâse el-İslamiyye.* Beyrut-Lübnan: el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî.

Abdurrahman, T. (2011). *Hivârât min Ecli'l-Müstakbel.* Beyrut: eş-Şebeketu'l-'Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr.

Abdurrahman, T. (2013). *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr.* Beyrut: eş-Şebeketu'l-'Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr.

Abdurrahman, T. (2013). *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr.* Beyrut: eş-Şebeketu'l-'Arabiyye li'l-Bahsi ve'l-Fikr.

Abdurrahman, T. (212). *Suâlu'l-'Amel: Bahsun 'ani'l-Usûl el-'Ameliyye fi'l-Fikr ve'l-'İlm.* Beyrut-Lübnan: el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî.

Ateş, M. (2019). *Modernitenin Felsefi Temelleri ve İslam.* Ankara: Eskiyeni.

el-'Arevî, A. (2008). *Mefhumu'l-'Akl.* Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî.

el-Câbirî, M. A. (2005). *İşkâliyyâti'l-Fikri'l-'Arbî el-Muâsır.* Beyrut-Lübnan: Merkezu Dirâsâti Vahdet'i-l'Arabiyye.

El-Harrî, Abdunnebî (2014). *Taha Abdurrahman ve Muhammed 'Abid el-Câbirî: Sıra'u'l-Meşru'eyn 'ala Erdi'l-Hikmeti'r-Rüşdiyye*. Beyrut: eş-Beketu'l-'Arabiyye.

Erhile, Abbas. (2013). *Feylesûfun fi'l-Muvâcehe: Krâetun fî Fikri Taha Abdurrahman*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfî el'Arabî.

el-Vasânî, S. (Yöneten). (2017, 06 15). *Taha Abdurrahman... el-Feylesûf el-müceddid* [Sinema Filmi].

Hallaq, W. b. (2019). *Reforming Modernity: Ethics and New Human in the Philosophy of Taha Abdurrahman.* New York: Columbia Universty Press.

Hemmâm, Muhammed. (2013). *Cedelu'l-Felsefeti'l-Garbiyye Beyne Muhammed Abid el-Câbirî ve Taha Abdurrahman*. Beyrut: el-Merkez es-Sekâfî el-'Arabî.

Nassâr, N. (2002). *el-İşârât ve'l-Mesâlik: min Iyvâni İbn Rüşd ilâ Rihâbi'l-'Almaniyye.* Beyrut: ed-Daru'l-Beyda'.

Meşruh, İbrahim. (2009). *Taha Abdurrahman: Kırâetun fî Meşru'ihi'-Fikrî.* Beyrut: Merkezu'l-Hadarati li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslamî.

FATMA MERNISSI

(1940-2015)

1940 yılında doğan Faslı feminist sosyolog ve yazar

Fatma olarak düzeltelim Mernissi 1940 yılında Fas'ın Fez şehrinde orta sınıf bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Rabat'taki Mohammed V Üniversitesi'nde okuduktan sonra gazeteci olarak kısa bir süre çalıştığı Paris'e gitti. Yüksek lisans eğitimini Amerika Birleşik Devletleri'nde sürdürdü ve 1973 yılında Brandeis Üniversitesi'nden sosyoloji doktorasını aldı. Fas'a döndükten sonra, Mohammed V Üniversitesi'nde sosyoloji bölümüne katıldı ve burada uzun süre ders verdi ve aynı zamanda Rabat'taki Fas Institut Universitaire de Recherche Scientifique'de bir araştırma projelerine dahil oldu.

Mernissi'nin ilk kitabı "The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Islam", peygamberlerin hanımlarının rolünün tarihi bir tetkikidir. En iyi bilinen Arap-Müslüman feministlerden biri olan Mernissi'nin etkisi dar bir aydın çevresinin ötesine uzanır. Kendi ülkesinde ve yurtdışında, özellikle feminist çevrelerde iyi bilinen Fransa'da tanınmış bir kadın figürdür. Kitapları İngilizce, Almanca ve Japonca dahil olmak üzere birçok dile çevrildi. Kadın hakları konusunda popüler basında düzenli olarak yazan Mernissi, Uluslararası Müslüman kadınların davasını teşvik eden kamu tartışmalarına katılmış; Fas, Cezayir ve Tunus'ta kadınların yasal statüsü üzerine yazılan kitap ve tezlerin danışmanlığını yaptı.

Mernissi İslam düşüncesinin tarihi gelişimi ve modern tezahürlerinin analizini yaparak İslam'da kadının rolünü araştırdı. Hz. Muhammed'den aktarılan rivayetleri derinlemesine araştırarak ona atfedilen bazı hadislerin sahihliğini (geçerliliğini) reddetti. Kadının ikincil konumunun sebebini Kur'an'da değil İslam'ın farklı yorumlarında gördü.

Çalışmaları cinsiyet kimliği, cinsel ideoloji, İslam'da kadının yeri ve sosyo-politik örgütlenme arasındaki ilişkiye yoğunlaşan Mernissi'nin asıl odak noktasını Fas toplumu ve kültürü oluşturur. Bir feminist olarak

Yaşadığı Yerler: Fas, Paris, ABD

Görev Yaptığı Kurumlar: Mohammed V Üniversitesi, Brandeis Üniversitesi

Önemli Eserleri: The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Islam, Islam and Democracy: Fear of the Modern World, Islam, Gender and Social Change

çalışması, Müslüman kadınları susturmak ve ezmek için kullanılan ideolojik ve politik sistemlere karşı girişimini temsil ediyor. Mernissi bunu iki şekilde yapar: Kadınlara ve kadın cinselliğine ilişkin baskın erkek söylemine meydan okuyarak ve "sessiz" kadınlara kendi hikayelerini anlatarak "ses" olarak. 1988'de yayımlanan *Doing Daily Battle* adlı kitabı, cehalet, yoksulluk ve cinsel baskı ile mücadele eden Faslı kadınlarla yapılan röportajlardan oluşması bakımından önemli bir yere sahiptir.

Mernissi, İslami cinsel ideolojinin kadınların cinselliğinin serbest bırakılması durumunda erkeğin tanımladığı sosyal düzende hasara yol açacağı fikrine dayandığına inanır. Bu minvalde çalışmaları, tarihsel olarak oluşturulan bu ideolojik düzenin İslami camiada toplumsal cinsiyetin inşası ve sosyo-politik yaşam üzerindeki etkisini araştırır. Mernissi'nin çalışmaları, tarihsel olarak oluşturulmuş bu ideolojik sistemin, bugün Müslüman toplumunda toplumsal cinsiyetin inşası ve iç ve politik yaşamın organizasyonu üzerindeki etkisine odaklanır.

Yirmi birinci yüzyılın başından bu yana Fatma Mernissi, Pan-Arap uydu televizyon kanallarının sosyal etkileri üzerine araştırma yaptı ve *Journalistes Marocaines: Génération Dialogue* (2012) adlı kitabıyla sonuçlandı. Mernissi, uydu kanalları sayesinde serbest bilgi akışının ve tartışmanın mümkün olduğuna ve bunun ailelerdeki iletişim davranışını ve kadınların imajını değiştirdiğine inanır. Fatma Mernissi ayrıca uydu ağlarının Arap baharında büyük bir rol oynadığını iddia eder. Bunun yanı sıra Mernissi'nin Kuzey Afrika özelinde Müslüman toplumlarda kadın haklarının araştırma konusu yapması sadece Kuzey Afrika'da hem de diğer Müslüman toplumlarda bu anlamda farkındalığa yol açmıştır.

Mohammed V Üniversitesi

Fas'ın ilk modern ve en büyük üniversitesi

Kuruluş Tarihi: 1957

Bulunduğu Yer: Fas, Rabat

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Fas Kralı Mohammed V, Mohammed Abed Al Jabri, Rafik Abdessalem, Laila Lalami, Nabila Mounib, Ahmed Toufiq

Kurumun Etkisi: Fas özelinde ilmi birikimi ve hafızayı korumak amacıyla kurulan üniversitede birçok önemli araştırma yapılmış ve araştırmacı yetişmiştir.

Mohammed V Üniversitesi (جامعة محمد الخامس), 1957 yılında Kraliyet Kararnamesi ile Fas'ın Rabat şehrinde kuruldu. Aynı ülkenin Fes şehrindeki Karaviyyin Üniversitesi'nden sonra Fas'taki ilk modern üniversitedir. Üniversite adını 1961 yılında vefat eden Fas Kralı Mohammed V'ten almıştır. 1993 yılında Mohammed V Üniversitesi iki bağımsız üniversiteye ayrıldı: Agdal'daki Mohammed V Üniversitesi ve Souissi'deki Mohammed V Üniversitesi. Bu iki üniversite 2015 yılında yeniden birleştirildiler ancak ayrı kampüsler halinde eğitim öğretim programlarına devam ettiler.

Agdal kampüsünün üç fakültesi vardır: Edebiyat ve Beşeri Bilimler, Hukuk, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Fakültesidir. Ayrıca mesleki kurslar ve teknoloji diploması sunmaktadır. Mohammed V Üniversitesi, çok dilli eğitime büyük önem vermektedir. Coğrafi ve siyasi konumundan dolayı Fransızca ve İspanyolca etkisinde olan Fas, aynı zamanda Arapça ile birlikte İngilizce dersler de sunmaktadır.

Bağımsızlık sürecinde kurulan üniversitenin en önemli etki ve katma değeri, ülkede İslam araştırmaları yapacak nitelikli bir nesle ortam hazırlamaktır. Mohammed V Üniversitesi, Kuzey Afrika'daki yükseköğretimde İslami perspektifin oluşmaya başlaması ve nitelikli çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan üniversite olması bakımından önemli bir üniversitedir. Mohammed V Üniversitesi'nin modern eğitim öğretim faaliyetleri açısından önemi ise Fas'ta kurulan ilk modern üniversite olmasıdır. Karaviyyin Üniversitesi'nden sonra kurulmuş olan Üniversite, kısa bir süre içerisinde doğa ve sosyal bilimlerde etkin bir konuma gelmiştir.

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Çağdaş Düşünceye Katkısı[1]

Muhammed Coşkun

Giriş: Klasik Aklın Çağdaş Analizi

Çağdaş İslam düşüncesinin önemli simalarından Muhammed Âbid el-Câbirî (*1936-2010*) İslam dünyasının Batı karşısında askerî, ekonomik ve kültürel alanda geri kalış sürecinin ve bunu takip eden modernleşme/modern çağa uyum sağlama çabalarının Müslüman dünyada (özellikle Arap dünyasında) yol açtığı kırılmalara karşı belirgin bir tavır almış, Batı'nın sömürgeci emelleri karşısında İslam dünyasında bir direniş kültürü inşa edilmesine çalışmış ve bu tür hareketlere taraftar olmuş olsa da, asıl mesaisini İslam felsefesi, kelam ve edebiyat metinleri üzerinden bu düşünce geleneğinin detaylı analizine hasretmiş, bu kapsamda ondan fazla eser üretmiştir. Bunlar içerisinde özellikle öne çıkanı, *Arap Aklının Eleştiri* üst başlığını taşıyan dört ciltlik (Arap Aklının Oluşumu, Arap Aklının Yapısı, Arap Siyasi Aklı ve Arap Ahlâkî

1 Bu yazı, Câbirî ve tefsiri hakkında 2013 yılında M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlamış olduğum doktora tezime ve yazar hakkında yazmış olduğum DİA maddesine belli oranda dayanıyor olmakla beraber, aradan geçen yıllar boyunca yazar ve yapıtı üzerine ilave okumalarım ve incelemelerim neticesinde belli ölçüde farklılaşmış bir içeriği ihtiva etmektedir.

Aklı) eserdir. Yaşamının sonunda doğru bu çalışma alanına Kur'an ve tefsir araştırmalarını da dâhil etmiş, biri Giriş olmak üzere dört ciltlik bir tefsir çalışması yapmıştır (Cabiri, 2013; Coşkun, 2013a).

Onun bu analiz ve eleştiri çalışmalarına başlangıç noktası teşkil eden düşünceye göre çağımızda İslam düşüncesi açık bir kriz içerisindedir ve Müslüman düşünürlerin öncelikle her şey yolundaymış gibi davranmayı bırakıp bu gerçeklikle serinkanlı bir şekilde yüzleşmeleri gerekmektedir. Çünkü hâlihazırda bu düşünce sosyal, siyasî ve kültürel alanda mevcut duruma cevap verememekte, hayatı ve düşünceyi kendi dinamikleri ile inşa edememektedir. Bunun nedeni ise, İslamî ilimlerin tedvin edildiği dönemde teşekkül etmiş olan akıl yapısının tarihin hemen her döneminde kendi kendini tekrar etmesi ve geçmişteki mevcut örnekler üzerinden yapılan kıyaslamalarla (el-kıyâs alâ misâlin sâbik) işleyen bir yapıya dayanarak günümüze kadar varlığını sürdürmüş olmasıdır.

Modern çağın başlangıcına kadar insan yaşamında kültürel, siyasal, sosyal ya da felsefi anlamda önemli ölçüde bir değişiklik yaşanmadığı için, tedvin asrında teşekkül eden İslam/Arap aklının her çağda kendini tekrarlaması ciddi bir probleme yol açmamış, ancak Aydınlanma ile ortaya çıkan modernizmden sonra hemen her alanda yaşanan büyük değişimlerle birlikte, kendi kendini tekrar eden bu akıl yapısı, yeni duruma uyum sağlayamadığı gibi alternatif de üretememiştir. Nitekim *kıyas* yöntemi ile bilgiyi üretme ve çoğalma metodolojisinin mantıksal gereği olarak, her yüzyılda ortaya çıkan sorunların çözümünde ya naslar ya da önceki asırlarda üretilmiş içtihatlar esas alınmış ve çözüme konu olan sorunlar büyük çaplı olmadığı için geçmişin örnekliği üzerinden yapılan kısmi tadilatlar yeterli olmuştur. Çünkü örneğin Hicri 5. asır ile 6. asır arasında bireysel, sosyal, siyasal ya da ekonomik yaşam açısından önemli bir değişim söz konusu değildir. Dolayısıyla asırların geçmesi ile değişen şeyler değişmeyenlere (sabitelere) oranla minimum düzeydedir ve bu durum, değişmeyeni (geçmişten tevarüs edileni) esas alarak değişeni yorumlamayı, diğer deyişle kıyas mantığının kolaylıkla işlemesini sağlamıştır. Oysa Klasik Çağ'dan Modern

Çağ'a geçişte (her ne kadar bu geçiş bir anda olmayıp belirli aşamalarla ve yavaş yavaş gerçekleşmiş olsa bile) büyük değişimler, yer yer kopuşlar söz konusudur ve artık değişenler değişmeyenlere oranla çok daha fazladır. Bireyler arası ilişkilerin yanı sıra birey-toplum ve birey-devlet ilişkileri köklü bir şekilde değişmiş, ekonomik ilişkiler karmaşıklaşmış, Klasik Dönem'de hâkim olan birey, toplum ve devlet tasavvurları altüst olmuştur. Bu nedenle geçmişten tevarüs edilen sabiteler üzerinde yapılan kısmi değişikliklerle yeni duruma adaptasyon sağlamak kolay, hatta mümkün görünmemektedir. Bu da kıyas ile bilgiyi çoğaltan İslam/Arap akıl yapısının üretkenliğini kaybetmesine, bir tür patinaj durumuna düşüp sürekli savunma refleksleri gösterir hâle gelmesine sebep olmuştur. Velhasıl gelinen noktada artık Arap/İslam kültürünün *oluşturulmuş aklı* (*el-aklu'l-mükevven*), yani bu kültürün entelektüel kapasitesi işlerliğini yitirmiş görünmektedir. Bu sebeple günümüzde Müslüman mütefekkirin yapması gereken şey, bu akıl yapısının tahlilini yapıp sorunun kaynağını tespit etmek, böylece hayatı, kültürü ve diğer alanları yeniden inşa edecek bir aklın, düşünme ve bilgi üretme mekanizmasının tesisine girişmek olmalıdır.

Câbirî'yi ve onun projesini anlamak/anlamlandırmak her şeyden önce onu aldığı eğitim, devraldığı miras ve hissettiği sorumluluk çerçevesinde okumayı ön gerektirir. Bu itibarla bu yazıda önce Câbirî'nin yaşam öyküsünün bu okuma eylemine katkı sağlayabilecek noktaları derlenecek, ardından onun temel iddiaları ele alınacaktır. Yine bu çerçevede onun iddialarının özelde Arap dünyasındaki, genelde ise İslam dünyasındaki yankıları konu edilecektir.

Farklı tonlardaki eleştirilerden abartılı ithamlara kadar varan bu yankılar bir bakıma İslam düşüncesinin iki asrı geçen sancılı döneminin henüz sona ermediğinin tanıklığı olarak değerlendirilebilir. Bu sancılı süreç öncelikle düşünce ile duygu arasında kontrolsüz girişkenlikler şeklinde kendisini göstermektedir. Nitekim Batı'nın askerî, iktisadi ve siyasi hegemonyasının iyiden iyiye kendisini hissettirdiği 19. yüzyılın sonlarından itibaren Müslüman düşünürler, yıkılmakta olan bir yaşam tarzını ihya etmenin, can çekişen bir geleneğin başını suyun

üzerinde tutmanın mücadelesini verdikleri için doğal olarak hemen her ilmî/entelektüel meselede lehte ya da aleyhte duygusal tutumlar benimsemişlerdir. Bu süreçte düşünürler kendilerini düşünceleri ile büsbütün özdeşleştirmişler, sorunlara yönelik olarak ürettikleri mümkün/muhtemel çözümleri mutlak hakikatler olarak tasavvur edip onları neredeyse ideolojiye dönüştürmüş ve propaganda işine koyulmuşlardır. Bunu Abduh-Reşid Rıza ikilisinden Hasan el-Bennâ-Seyyid Kutub çizgisine, Âkif-İkbal gibi edebiyatçı düşünürlerden Mustafa Sabri Efendi-Said Nursî gibi medrese kökenli âlimlere kadar hemen her simada gözlemlemek mümkündür. Aradan geçen iki asırlık zaman diliminde İslam düşüncesinde göz ardı edilemeyecek bir olgunlaşma kesbedilmiş olsa da bu tepkisellik ve duygusallığın hâlâ devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu yazıda bütün bu çerçeveyi etraflıca tartışmak mümkün olmasa da bahsi geçen duygusallığın rasyonel refleksiyona dönüşmesi istikametinde bir adım atılması hedeflenmektedir.

Aktüel Gündem, Akademi ve Felsefe: Câbirî ve Düşünce Dünyası

Muhammed Âbid el-Câbirî, Fas'ın güneydoğusunda, Fransızlar tarafından çizilen Fas-Cezayir sınırında, Arapların ve Berberilerin (*Amaziğ*) yüzyıllardır birlikte yaşadığı Fecîc (*Figuig*) bölgesinde, kendisi henüz ana rahminde iken boşanmış bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir (Cabiri, 1997, ss. 13-14). Nüfus kaydında doğum tarihi 1936 olarak görünmekle beraber gerçek doğum tarihi 27 Aralık 1935'tir (Cabiri, 1997, s. 37). Ana dili Berbericedir, Arapçayı ilkokul yılarında öğrenir (Cabiri, 1997, s. 119). Çocukluğunu annesi Vazine Hanım, anneannesi, dedesi ve iki dayısı ile geçiren Câbirî o yıllarda evlerinin avlusuna sık sık giren bir yılanın dedesi tarafından "ev sahibi" olarak nitelendirilmesi, dedesinin güvercin seslerinden Cezayir'deki oğlunun dönüşü ile ilgili iyi haberler çıkarsaması ve evin içinde Müslüman cinlerin yaşadığının konuşulması gibi olaylardan söz eder ve çocukluğunun "insanların ve cinlerin paylaştığı" bir dünyada, hatta bir tür irrasyonel dünyada

geçtiğini söyler. Ona göre bu dünyada insanlar, belirli muaşeret kurallarına uydukları ve toplumsal düzeni tehdit etmedikleri sürece cinlerin kendilerine herhangi bir zarar vermeyeceğine inanmaktadırlar. Bu ise ona göre, yazılı yasaların, bekçilerin ya da kolluk kuvvetlerinin henüz teşekkül etmediği kırsal toplumlarda bir tür yasa ve güvenlik kuvveti işlevi görmektedir (Cabiri, 1997, ss. 17-18).

1946 yılında Milli Okula (*Medresetü'n-nahda el-vataniyye*) başlamadan önce mahalle mescidindeki medresede dinî eğitim alan Câbirî bir süre sonra amcası tarafından medreseden alınır ve Fransız okuluna (*L'Ecole*) verilir. O yıllarda Fecic'de bu okullar halkın gözünde pek muteber değildir. İnsanlar ancak devlet baskısı ya da yoksulluk gibi sebeplerle çocuklarını bu okullara vermektedir. Nadir durumlarda da Batı tarzı eğitime açık oldukları için bu okulları tercih edenler olmaktadır. İşte Câbirî'nin amcası Batı eğitimine sıcak bakan nadir kimselerdendir ve babası bir ticari gezide iken -onun görüşüne başvurup vurmadığı bilinmemekle beraber- yeğenini bu okula kaydettirir. Hatta annesi ve diğer aile bireyleri onu bu Hristiyan okulundan alıp tekrar medreseye vermesinler diye de sık sık kendisi eve gelir ve yeğenini okula bizzat götürür (Cabiri, 1997, s. 53). Câbirî, burada öğrencilerin medresedeki gibi gürûh değil, birey olarak kabul edildiği, bir öğrenci konuştuğunda herkesin onu dinlediği ve bu durumun, ülkeyi sömürmekte olan Fransız idaresinin Fas halkının cemaat ruhunu yok edip onları bireyselleştirmeye yönelik politikasının sonucu olduğu şeklinde tespitler yapar (Cabiri, 1997, s. 51). Ayrıca Câbirî bu okulda da tıpkı medresedeki gibi dayak cezasının bulunduğunu, bunun falaka şeklinde olmasa da cetvelle dövmek şeklinde devam ettiğini, kendisi böyle bir ceza almamış olmasına rağmen gördüğü sahnelerden etkilendiğini ve gençlik yıllarında öğretmenliğe ilk başladığında bu tür bir şiddeti öğrencilerine uygulamış olduğunu itiraf etmesi gerektiğini söyler. Câbirî bu okula iki yıl devam eder ve Fransızcayı okuyacak, yazacak ve konuşacak düzeyde öğrenir.

Câbirî'nin ilim ve düşünce hayatına meyletmesi Fecic'de bir cami imamı ve aynı zamanda *Medresetü'n-nahda el-vataniyye*'nin kurucusu olan

el-Hâc Muhammed Ferec ile tanışmasıyla başlar. Cezayir'de Abdülhamit b. Bâdis tarafından kurulmuş olan Cezayir Müslüman Âlimler Birliği ile irtibatı olan selefî-vahhâbî eğilimli bu şahsın Câbirî'nin dedesinin mensup olduğu Delil adlı muhafazakâr/gelenekselci cemaat mensupları ile giriştiği tartışmalar, onun daha çocuk yaşlarda bu konulara ilgi duymasına vesile olmuştur. Diğer taraftan bu şahsın gayretleri ile Fecic'de kurulmuş olan *Medresetü'n-nahda el-vataniyye* okulu, ülke genelindeki benzerleri gibi, şekilsel olarak Kral V. Muhammed yönetimine bağlı olmakla ve bir tür "dinî eğitim okulu" olarak meşruiyet kazanmakla beraber, özü itibariyle millî mücadele ruhu taşıyor ve öğrencilerine dinî eğitim vermenin yanı sıra, Fransız okullarında okutulan teknik ve kültür derslerini de vererek onlara alternatif oluşturuyordu (Cabiri, 1997, s. 76-77). Bu okulun açılması Fecic'de bir tür inkılap etkisi yaratmış hem dinî ilimlerin hem modern bilimlerin Arapça olarak öğretildiği bir okul olması münasebetiyle, yörenin ileri gelenleri tarafından benimsenmişti. Halkın gözünde bu okula devam eden öğrenciler, okuyup adam olacak ve ülkenin makûs talihini değiştireceklerdi. Ancak bu okulun açılmasıyla "Kur'ân'ın rafa kaldırıldığını" ve "üzerinde hayvan resimleri olan kitapların okutulmasının kıyamet alameti olduğunu" söyleyen klasik medrese hocaları ve ileri gelenler de yok değildi. Bunlara Fransız hükümeti yanlısı olanlar da destek veriyordu. Hatta bunlar zaman zaman bu okulun ve el-Hâc Muhammed Ferec'in faaliyetlerini Fransız yetkililere ihbar etmekten de geri durmuyorlardı. Bu yüzden el-Hâc Muhammed Ferec bunlara *münafık* adını takmıştı. Câbirî, işte bu okulun 1949 yılında verdiği ilk mezunlarından biriydi. Okul yıllarında bilimsel keşifler yapmaya merak sarmış, doğal batarya üretmeye çalışmak gibi pek başarılı sayılmayacak denemeler yapmıştır (Cabiri, 1997, s. 87).

Câbirî o sene aldığı fıkıh, dil, edebiyat, tarih, Fransızca gibi derslerin ve daha sonraki aşamada İbn Malik'in *Elfiye*'si; İmru'l-Kays, Züheyr b. Ebi Sülma ve diğer şairlerin *Muallaka*'ları, Menfelûtî, Mustafa Sadık er-Râfiî, Taha Hüseyin, Corcî Zeydan vb. şairlerin şiirleri gibi eserleri okumuş olması nedeniyle, bu yılı hayatının dönüm noktası olarak görür (Cabiri, 1997, s. 126).

Câbirî 1953 yılında *el-Medresetü'l-Muhammediyye* adlı liseye başlar, mezun olunca 1957 Ekim ayında üniversite eğitimi almak üzere Şam'a gider (Cabiri, 1997, ss. 153-154). 1958 yılının Haziran ayında Suriye'den döner ve Ekim ayında Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesine öğrenci olarak girer (Cabiri, 1997, s. 165). 1950'li yıllarda ülkesinin Fransız sömürüsünden kurtulması için yapılan direniş gösterilerinde aktif rol oynar. İstiklal Partisinden 1959 yılında ayrılıp sol kanadı oluşturmuş olan *Union nationale des forces populaires*'in aktif bir üyesi olarak görev yapar. 1973 yılında *Nationale des forces populaires* Fas'ta yasaklanıp kapatılınca, Câbirî 1975'ten 1988'e kadar *Union sosyaliste des forces populaires*'in politik bürosuna üye olur.

1970 yılında Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde, İbn Haldun'un Asabiyye nazariyesi üzerine hazırladığı "*el-Asabiyye ve'd-devle*" adlı tez çalışması ile doktorasını tamamlar. Bir süre lise öğretmenliği yaptıktan sonra akademik hayata geçer. 2002 yılına kadar ders verdiği Fas-Rabat V. Muhammed Üniversitesinden felsefe ve İslam düşüncesi profesörü olarak emekli olmuş, 1988 yılında UNESCO'nun verdiği Bağdat Arap Kültürü ödülünü, 1999'da Tunus'ta Mağrip Kültür ödülünü, 2005 yılında UNESCO bünyesindeki MBI müessesesi tarafından verilen Arap Dünyası Fikir Araştırmaları ödülünü, 2005 yılında Beyrut'ta, Arap Düşünce Kurumu (*Müessesetü'l-fikri'l-arabî*) tarafından verilen Ruvvâd (öncü düşünürler) ödülünü, 2006 yılında Rabat'ta, UNESCO tarafından verilen İbn Sîna ödülünü, 2008 yılında Berlin'de Rüşd Vakfı tarafından verilen Özgür Düşünce ödülünü almıştır. 2010 yılında vefat etmiştir.

İslam/Arap Kültürünün Akıl Yapısı: Beyân, Burhan ve İrfan

İslam kültürünün ve medeniyetinin akıl yapısını, diğer deyişle bu medeniyetin bilgiyi oluşturma ve çoğalma sistemini analiz etmeyi, bu analiz neticesinde de söz konusu medeniyetin bugünün Müslüman dünyasına retoriği aşan pratik çözümler sunacak bir versiyonunu

inşa etmeyi hedefleyen Câbirî'nin projesinde en önemli adım, tabiatıyla akıl kavramını analiz etmek olacaktır. Andre Lalande'ye atıfla aklı oluşturucu akıl ve oluşturulmuş akıl olmak üzere ikiye ayıran Câbirî'nin değerlendirmesine göre, oluşturucu akıl evrensel ve değişmez özelliklere sahip insani meleke iken oluşturulmuş akıl belli tarihsel ve kültürel koşullar içerisinde şekillenmiştir ve toplumları birbirlerinden ayıran, her topluma kendi düşünme kodlarını veren yönüdür. Buradan hareketle Câbirî'nin *Arap Aklı* tamlaması ile kastettiği şeyin, Arap/İslam kültürünün kendi mensuplarına sunduğu bilgiyi elde etme temeli ya da epistemolojik sistem olduğunu ve bu aklın, tanımı gereği, belli kültürel koşullar içerisinde oluşturulmuş olduğunu söylemek mümkündür (Cabiri, 2009b, s. 15).

Câbirî'ye göre İslam kültüründe bilgi üreten bütün düşünürler Arap aklına mensup sayılır, çünkü hepsi Arapça yazmış ve Arap aklının üretim biçimlerine tabi olarak hareket etmişlerdir. Bu akıl yapısında bilgi üretme mekanizmasını oluşturan en önemli unsur, çölün uçsuz bucaksız ufkunda, tekdüze ve her an her şeye açık, belirsizlik ve öngörülemezliklerle dolu dünyasında yaşayan bedevî Arapların evrene ilişkin tasavvurları ve bu tasavvurların gelişmiş hâli olarak İslamî ilimlerin temelini oluşturan "geçmiş örnek üzerine kıyas" mantığıdır. Nahiv, fıkıh, belagat, hadis, usul, kelam, mantık ve felsefe ilimlerinin derlenip tedvin edildiği dönemde Şâfiî'den Eş'arî'ye, Halil b. Ahmed'den Sîbeveyh'e bütün İslam âlimleri bu mantığı kullanmışlardır. Bu noktada *Mu'tezile, ehl-i Hadîs, ehl-i Re'y* gibi ayrımlar yüzey yapıda söz konusudur. Çünkü yapının derinliğinde bütün bu ekollere mensup âlimler, bilgiyi benzer bir akıl yapısı ile üretip çoğaltmaktadırlar.

Câbirî'nin erken dönem Mu'tezile bilginlerinin kelamı tümel bir disiplin olarak inşa etme çabalarını bütünüyle teolojiye indirgediği söylenebilir. Kelamı teolojiye indirgeyen bu yaklaşım her ne kadar H. A. Wolfson, S. Pines, A. S. en-Neşşâr gibi pek çok çağdaş araştırmacı tarafından kabul ediliyor olsa bile, diğer bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmektedir. Bu araştırmacılar erken Mu'tezile kelamında tümel bir disiplin olma iddiası bulunduğunu, bu dönemde kelamcıların

başlangıçta her ne kadar büyük günah, özgür irade gibi dinî/teolojik konulardan hareket etmiş olsalar da zamanla bir tür hakikat araştırmasına, diğer deyişle varlıkların bütünü hakkında tümel yargılara varma çabasına yöneldiklerini ifade etmektedirler (Güdekli, 2015; Türker, 2007). Buna göre kelam disiplini felsefede olduğu gibi kendine özgü alt disiplinleri (fizik, astronomi, botanik, zooloji, vb.) oluşturamadığı için onun bu metafizik ve tümel yönü çoğu araştırmacının dikkatinden kaçmış görünmektedir. Ancak özellikle âlemin yaratılmışlığı düşüncesini temellendirmek varlık hakkında kapsamlı bir incelmeyi, bütüncül bir ontolojiyi gerektirmektedir. Dolayısıyla bu eleştirilerdeki güçlü yönü görmezden gelmek mümkün değildir. Bu durumda Câbirî'nin iddiasının aksine, erken Mu'tezile orijinal Arap akıl yapısını oluşturan *beyân* sisteminden çok ilerde bu akıl yapısına kısmen dâhil olacak, daha doğrusu bu akıl yapısına sirayet etmeye çalışacak olan burhan sistemine mensup sayılabilir. Diğer taraftan Eş'ariliğin sistematik bir ekole dönüşmesi ile kelâmın bu tümel karakterinin önemli ölçüde ikincil plana gerilediği ve ancak Gazâlî/Râzî sonrası *müteahhirûn* kelâmında benzer bir ivmenin harekete geçtiği de söylenebilir. Bu durumda Câbirî'nin yargısının genel anlamda kelâm için doğru, Mu'tezile için ise tartışmaya açık olduğu söylenebilir.

Câbirî'nin sözünü ettiği ve *beyân* aklına mensup bütün bilginlerin paydaş olduklarını söylediği bu akıl yapısı, en genel anlamıyla "geçmiş örnek üzerine kıyas" mantığıdır. Dolayısıyla tedvin asrı, belli bir düşüncenin inşa edildiği bir çağ değil, sadece Arap akıl yapısının İslamî ilimleri biçimlendirdiği bir çağdır ve bu yönüyle bu dönem, Arap/İslam kültürünün epistemolojik paradigması olarak varlığını sürdüren Arap aklının zuhurudur (Keskin, 2009, s. 63). Bu çerçevede Şâfiî'nin *er-Risâle*'sindeki sistemini detaylıca inceleyen ve onun önceki örnek üzerine kıyas yöntemiyle Ebû Hanife'nin ve İmam Malik'in geliştirmiş oldukları *istihsan* ve *maslahat-ı mürsele* gibi yöntemleri devre dışı bıraktığını, Kur'an'da ve sünnette doğrudan aslı bulunmayan hususların usulde yeri olmayacağına hükmettiği yargısına varan Câbirî, Şâfiî'nin, kıyası İslamî ilimlerin temeline bir usûl kaidesi olarak yerleştirmek

suretiyle, Arap kültürünün düşünce kurallarını belirleyen ya da bu düşünce biçimini İslam kültürünün yazılı kodu hâline getiren isim olduğunu ifade eder.

Câbirî, İslam-Arap kültürünün akıl yapısının üç ayrı bilgi sisteminin oluşum ve karşılıklı etkileşim sürecinden oluştuğunu düşünür. Kuşeyrî'ye atıfla beyân, burhan ve irfan olmak üzere isimlendirdiği bu üç sistemin her birinin kendine özgü kuralları ve işleyiş tarzı olduğunu savunur. Buna göre beyân sistemi İslam/Arap aklının asli unsuru ve kurucusu olup bu aklın dil ve din anlayışını tesis etmiştir ve temelde bilgiyi üretirken ve çoğaltırken kıyas mantığını kullanır. Görece daha geç bir tarihte bu akıl yapısına eklemlenen irfan sistemi esas itibariyle (Kur'an'da ve sünnette ve Müslüman toplumun ilk nesillerinin pratiğinde belli kökenleri olmakla birlikte, özellikle teori söz konusu olduğunda ağırlıklı olarak) İslam dışı/İslam öncesi kültür havzalarına aittir, temelde Hermesçilik kaynaklıdır ve İslam/Arap geleneğinin akıldışı yönünü ya da *âtıl aklı*nı temsil eder. Nihayet burhan sistemi ise gelenek içerisindeki akli/felsefi ilimlerin tesisini üstlenir (Cabiri, 2009b, s. 254).

Câbirî bu sistemleri tanımlarken, her birinin kendine özgü bilgi üretme yöntemlerini ve enstrümanlarını incelemekte ve her birinde hâkim epistemolojik anlayışı ortaya koyan temel kavramları/kavram çiftlerini tartışmaktadır. Buna göre beyân sistemi, önceki bir örnekte mevcut olan bir hakikatin ortaya konulması temeline dayanır ve dil kurallarından kelâm ilminin tartışmalarına kadar bir dizi mesele içerisinde nihai hedef olarak Kur'an'ın anlaşılmasının kurallarını belirlemeye çalışır. Kur'an'ın (ya da daha genel anlamda şârînin beyânının) anlaşılmasının bu akıl yapısı için merkezi amaç olmasının sebebi, bu akıl yapısında gerçekliğin akıl ile değil, metin ile anlaşılabilir olduğunun kabul edilmesidir. Zira bu sistemde gerçekliğe dair bilgi, insan aklının tabiatı gözlemlemesi (deneyim) ya da evrensel anlamda akıl yürütme yoluyla değil, gerçekliğe dair anlatının (metnin/nassın) dil kuralları çerçevesinde analiz edilmesi ile elde edilir ki bunun da gerisinde mevcut kabullerin yeni durumlara uyarlanması yöntemi yer alır.

Arap dilinde kelime üretiminin kıyas (sarf ve nahiv kurallarına göre belirli köklerden farklı anlamlara gelen farklı yapılardaki kelimeleri üretme) ve semâ (Arapların diğer toplumlarla karışmasının öncesindeki asli kullanımları özellikle Bedevî kabilelerden duyarak öğrenme) olmak üzere iki temel ilkeye dayanması bu sisteme işleyiş mekanizmasını kazandıran temellerdir. Kıyas yönteminde mevcut bir kelime farklı formlarda düzenli bir şekilde çoğaltılabiliyorken, semâ yöntemi, geçmişten gelen kullanımların tekrarını ifade eder. Dolayısıyla her iki yöntemde de dilin kullanımı geçmiş örnek üzerine kuruludur. Buna ilaveten Arapçada kimi durumlarda yeni bir olguya, duruma ya da nesneye isim verilecekken söz konusu müsemmanın (kendisine isim verilecek yeni olgu, durum ya da nesnenin) dilde mevcut olan isimlerin müsemmalarından herhangi biri ya da birkaçı ile benzerlik arz edip etmediği incelenir ve tespit edilen benzerlik yönleri üzerinden isimlendirme yapılır. Örneğin h-m-r kökü örtmek, kapatmak anlamı ifade eder, bu kökten *himâr* kelimesi başörtüsü anlamında kullanılır. İnsanın aklını örttüğü, belli oranda ve geçici bir süre işlevsiz bıraktığı düşünülen alkollü içkileri *hamr* diye isimlendirmede de bu benzerlik esas teşkil eder. İçkinin tek özelliği aklı örtmesi olmamakla beraber, yasaklanmasına sebep olan yönü bu özelliktir, bu nedenle de bu benzerlik, isimlendirmede temel alınmak üzere yeterli görülmüştür. Görülebileceği üzere burada şeylerin temel/sabit nitelikleri ile değişken nitelikleri arasında ya da mahiyet ve varlıkları arasında bir ayrım yapılarak değil, işlevsellik açısından önemsenen özellikleri üzerinden ayrımlar yapılarak tasnif yapılmaktadır. Bu da şeyleri tanımlayan, onların haddini belirleyen sınırlar üzerinden yapılmış bir tasnif değildir. Câbirî'ye göre bu, insan aklının temel işleyiş standartlarını değil, uçsuz bucaksız çöllerde yaşayan kadim Bedevî Arabının ufkunu temsil etmektedir ve İslam/Arap kültürünün tedvin çağında bütün dinî ilimlerin tesisinde bu akıl yapısı kurucu rol oynamış; *usul*, *fıkıh*, *kelâm* başta olmak üzere bütün disiplinler kendi alanlarındaki bilgiyi bu mantık üzerinden şekillendirmişlerdir. Böyle olduğu için bu sistemde argümantasyon evrensel insan aklının işleyiş kaidelerini teşkil eden

mantık çerçevesinde değil, Arap ufkunun benzerlik kıyasını yansıtan ve daha ziyade iknaya dayanan dil çerçevesinde inşa edilmektedir.

İrfan sistemi, zahirdeki hakikatin ötesindeki ayni hakikatin keşfedilmesine yönelik bir aydınlanma (işrak) temeline dayanır ve nihai hedef olarak, dil kuralları tarafından belirlenmeyen, dili sadece bir işaret olarak gören ve kadim bilgiyi (gnostik-hermetik felsefeyi) hakiki marifet sayan bir anlayışı tesis etmek ister. Câbirî'ye göre bu sistemin özellikle Kur'an'ın zahir yoğunluklu dili ve başta Hz. Peygamber ve sahabe olmak üzere İslam'ın ilk nesilleri olan Arap insanının düşünce ve yaşam biçimi üzerinden temellendirilmesi mümkün değildir. Ancak bir kez yabancı (Hint-İran-Yunan) kaynaklardan devşirildikten sonra din diline tercüme edilmiş, diğer deyişle sistemin temel önermelerine delalet edecek veriler dinî naslardan taranıp bulunmuştur. Tabiatıyla bu delil arama sürecinde dinî naslar beyân sistemindeki benzerlik kıyası üzerinden ve tikel olarak, temel söylem ve metin bağlamlarından kopartılmak suretiyle yorumlanmıştır.

Burhan sistemi ise mantıksal akıl yürütme/istidlâl ilkesine dayanır ve bilgiyi bu akıl yürütme temeli üzerinden inşa etmeyi, aklın verileriyle kültürün zeminini oluşturmayı hedefler. Bu sistemin hâkim epistemolojik anlayışını gösteren kavram çiftleri; *lafız-mana*, *asıl-fer* ve *cevher-araz*'dır. Bu kavram çiftlerinin ilk ikisi düşünce süreçlerine hâkim olan, bilgi üretiminin keyfiyetini tayin eden anlayışı gösterirler. Zaten bu iki kavram çiftinin bariz bir şekilde kıyas mantığını yansıttığı açıktır. Diğer taraftan *cevher-araz* kavram çifti sistemin bütüncül bakış açısını gösterir. Çünkü bu çift aynı zamanda *beyân* sisteminin ontolojisini de inşa eder. Zira *cevher*lerden ve *araz*lardan oluştuğu öngörülen bir tabiatta cevherlerin kendi başlarına kaim olmadıkları, onları ne ise o yapan niteliklerin, yani arazların önemli olduğu ve bu arazların süreksiz oldukları düşünüldüğünde, doğada bir mekanik devinim ya da kendi içerisinde nedensel ilişkilere dayalı bir determinizm değil, ona dışarıdan uygulanan bir hareket ve iradenin devinimi söz konusu olacaktır. Böylelikle beyân sistemi varlığın yaratıcıya olan ihtiyacını sadece *hudûs* delilindeki *yaratma* kavramı üzerinden değil, cevher-araz

ontolojisindeki *tedbir* kavramı üzerinden de vurgulamak ister. Buna göre Tanrı âlemin sadece yaratıcısı ya da ilk muharriki değil, aynı zamanda sürekli olarak onu varlıkta tutan, koruyup gözeten, *tedbir* eden kudrettir.

İrfan sisteminin hâkim epistemolojik anlayışını gösteren kavram çiftleri zahir-bâtın ve *velâyet-nübüvvet* çiftleridir. *Zahir-bâtın* kavram çifti beyân sistemindeki lafız-mana çiftinin karşıtıdır. Beyân sisteminde mananın tespiti her zaman lafzın kontrolüne bırakılarak yapılır ve böylelikle bilginin test edilebilirliği, eleştirelliği muhafaza edilirken, *irfan* sisteminde test edilebilir (doğrulanabilir/yanlışlanabilir) bilginin zahirde kaldığı, buna karşılık bâtında *keşf* ve *işrak* ile elde edilen denetlenemez bilginin yer aldığı düşünülür. Buna paralel olarak velâyet-nübüvvet kavram çifti Tanrı-âlem ya da daha özel anlamıyla Tanrı-insan (insan-ı kâmil) ilişkisini tesis eden kavramlar olup bu ilişkinin sürekliliğini tesis eder. Bir bakıma bu kavram çifti Tanrı-insan ilişkisinin metinsel (dinî naslara dayalı, tefsir faaliyetini ve dili merkeze alan) karakterini aşma, böylelikle dinî bilgi üretimini denetlenebilir alanın dışına çıkarma işlevi de görür. Çünkü dinî bilgi naslardan üretildiği zaman nasların *sübût* ve *delalet* açısından durumlarını inceleyen hadis, tefsir, usûl gibi zahir ilimleri devreye girecek, üretilen bilginin bu branşların yerleşik (hesabı verilmiş) ilke ve kabulleri ile ne ölçüde uyuştuğu test edilebilir olacaktır. Buna göre zahir ilimler üzerinden (beyân aklı ile) içtihat yapan âlim hangi süreçleri takip ederek, hangi delillere hangi delalet yönü itibariyle dayanarak çıkarım yaptığını göstermek durumunda iken; velâyet-nübüvvet kavram çifti üzerinden Tanrı-insan ilişkisinin sürekliliği tesis edildiğinde, doğrudan bu ilişkinin bir tarafından yer alan ve *keşf*, *vecd*, *ilham*, *müşahede* gibi hâl ve makamlara mazhar olan *velî*, kendi çıkarımını bu tür denetleme sürecine sokmak durumunda değildir. Diğer deyişle onun çıkarımı test edilebilir/ denetlenebilir alanın dışındadır.

Nihayet burhan sisteminin hâkim epistemolojik anlayışını gösteren kavram çiftleri lafız-kavram ve vacib-mümkün çiftleridir. Bunların ilki beyân sistemindeki lafız-mana çiftinin karşıtı iken ikincisi beyân

sistemindeki asıl-fer ve cevher-araz çiftinin karşıtıdır. Lafız-kavram ikilisi varlığın ontolojik ve epistemolojik düzeyde (hariçte ve dilde/ zihinde/ bilgide) tikel ve tümel şeklinde tasnif edilebilmesini, böylelikle her bir varlığın hangi kapsama, yani cins ve tür olarak hangi başlık altına dahil edilebilir olduğunun tespit edilebilmesini sağlar. Bu da varlıkların tümüne ilişkin incelemede (hakikat araştırmasında) neyin ne olduğunun belirlenmesini, her bir varlığın ve ona dair bilginin diğerleri ile olan ilişkisinin (sebep-sonuç gibi) saptanmasını mümkün kılar. Vacib-mümkün ikilisi ise varlığın ontolojik açıdan hiyerarşisini kurmayı, varlık olmak bakımından varlık hakkında düşünebilmenin ve inceleme yapabilmenin (metafiziksel düşünmenin ve felsefenin) temelini inşa etmeyi sağlar. Böylelikle burhan sistemi lafız-mana ikilisi üzerinden mantığı, vacib-mümkün ikilisi üzerinden de metafiziği inşa ederek diğer bütün bilimleri bu temeller üzerine kurmayı hedefler. İlkinde bilginin yöntemi ve tasnifi, ikincisinde ise ana ilkeleri elde edilmiş olur.

Câbirî'ye göre İslam/Arap geleneği işte bu üç sistemin uzun soluklu mücadelesinin tarihi olup bu geleneğin akıl yapısında bu üç sistemden her birinin belirgin izleri bulunmaktadır. Sünnî/Abbasi iktidarına karşı Şii/Fars muhalefeti tarafından bir muhalefet unsuru olarak işlevselleştirilen ve *keşf, ilham, işrak* gibi argümanlarıyla bilginin denetlenebilirliğini zedeleyen gnostik/hermetik kaynaklı irfan sistemi, Sünnî/ Abbasi iktidarının Yunan felsefesinden mantık ilmine dair eserleri bilgiyi denetleme işlevini yerine getirecek bir enstrüman olarak Arapçaya tercüme ettirmesine, yani burhan sistemini Arap aklına müdahil kılmasına sebep olmuştur. Ne var ki (İbn Rüşd ve genel anlamda Endülüs örneği istisna olmak kaydıyla) burhanın Arap aklını şekillendirme noktasındaki işlevi kısıtlı olmuş, irfan sistemi kadar beyân sisteminin de (Nahiv, Fıkıh ve Kelam âlimi Sîrâfî ile mantıkçı Mettâ b. Yunus arasında yaşanan ve mantığa ihtiyaç duyulmadığı neticesini vurgulayan münazarada iyice tecessüm etmiş olan) muhalefetine maruz kalmış, neticede Gazali gibi krizi sistemleştiren düşünürler tarafından Arap aklı; beyân ile irfanın uzlaştığı, burhanın ise görece denklem dışında

bırakıldığı karmaşık bir yapıya dönüşmüştür (Cabiri, 2009b, s. 257, 2009a, s. 490).

Temellerin Krizi ve Krizin Temellendirilmesi

Câbirî'ye göre bu krizin sebebi sistemler arasındaki geçişler ve müdahalelerdir. *Muhâsibî* ile beyân-irfan arasında, Kindî ile beyân-burhan arasında, İhvân-ı Safâ ve İsmailî filozoflarla da burhan-irfan arasında geçişler ve etkileşimler yaşanmıştır. Fakat bu etkileşimler doğal seyri içerisinde gelişmekten ziyade, bir tür telfîk (eklektizm) şeklinde cereyan etmiştir. Yani sistemler birbirlerinden istifade etmemiş, bunun yerine, bu sistemlerden herhangi birine mensup önemli bir şahsiyet, diğer bir sistemden çeşitli unsurları mensup olduğu sisteme üstünkörü bir şekilde dâhil etmeye çalışmış ve bunun sonucunda ithal parçalar mensup oldukları bütünün genel özelliklerini de taşıyarak girdikleri sistemi sarsmışlardır. Bu noktada ortaya çıkan krizin Câbirî'ye göre en belirgin şahsiyeti Gazali'dir. Gazali, mantık ilmini İslamî ilimlerin mihenk taşı olarak görmekle *Makasıd* ve *Tehafüt*'te eleştirdiği burhan sistemini beyân sistemine dâhil etmiş; *Fezaihu'l-Batıniyye*'de eleştirdiği irfan sistemini de *İhya* ve *Mişkat*'ta beyâna dâhil etmiştir. Onun bu girişimleri sonucunda İslam düşünce geleneğinde, beyân sistemi dışında hareket eden bir akla pek yer kalmamış, ne var ki beyân sistemi de irfanın müdahalesi sonucunda, denetlenebilir bilgi üretme gücünü kaybetmiş, en azından bu açıdan bir tür yıpranmaya maruz kalmıştır.

Câbirî bu noktadan hareketle İslam/Arap aklının oluşturulmuş yapısını analize girişir. Anlaşılacağı üzere böyle bir analizin amacı, Arap/İslam aklının tarihselliğini ve belli bir kültürel ortam içerisinde oluşturulmuşluğunu ortaya koymak ve günümüz Arap/İslam dünyası için sürdürülebilir, en azından bağlayıcı olamayacağını göstermek, böylelikle yeni bilgi üretme mekanizmalarının önündeki alanı açmaktır. Nitekim Câbirî'ye göre İslam geleneğinin klasik bilgi üretme sistemi, diğer deyişle "İslam/Arap kültürünün akıl yapısı" modern dünyada işlerliğini kaybetmiştir, Müslüman toplumunun modern dünyada başını

suyun üzerinde tutmasına, kendisini gerçekleştirmesine ve gelişmesine elverişli değildir, hatta bu istikamette belirli oranda ona ayak bağı olduğu dahi söylenebilir. Bu yüzden bu akıl yapısı ile aramızda bir *epistemolojik kopuş*u gerçekleştirmek gerekmektedir. Zira Arap/İslam aklının tedvin döneminde oluşturulmuş yapısı, başta lafız eksenli yoruma ağırlık vermesi ve irrasyonel hermetik geleneğin etkin olduğu irfan epistemolojisi ile belirlenmiş olması gibi nedenlerden dolayı Kur'an ve sünnette içkin olan rasyonelliği kapatmakta, aklı irrasyonel alan içine hapsetmektedir (Cabiri, 2009b, s. 214). Bu nedenle bugün dinî metinlerin bu akıl yoluyla değil, evrensel aklın ilkeleri doğrultusunda okunması gerekmektedir.

Epistemolojik Kopuş ve Endülüs Modeli

Câbirî'nin İslam/Arap aklı ile aramızda gerçekleştirilmesini önerdiği epistemolojik kopuş; ait olduğu dönemde neyin düşünülebilir neyin düşünülemez, neyin söylenebilir neyin söylenilemez olduğunu belirleyen düşünsel çerçevelerin değişmesini ifade eden bir kavramdır (Güçlü, 2007, s. 587). Epistemolojik kopuşun önemli bir örneği olarak aydınlanma dönemi zikredilebilir. Aydınlanma ile başlayan dönemde, Orta Çağ bilimine ait hemen bütün anlayışlar köklü bir değişime uğramış, Orta Çağ'da kabul gören dinî, ahlâki, toplumsal ve bireysel değerler sorgulanıp modernist paradigma eşliğinde yeniden yoruma tabi tutulmuş, hatta yeniden inşa edilmiştir. Bu anlamıyla aydınlanma, Orta Çağ'dan bir tür epistemolojik kopuştur. İşte Câbirî'nin günümüz Müslüman dünyası için önerdiği şey, İslam/Arap geleneği ile bu tür bir kopuşun yaşanmasıdır. Ancak bu noktada genel bir yargıya varmadan önce, onun söz ettiği kopuşun öncelikle metodolojik bir kopuş olduğunu dikkate almak gerekmektedir. Ona göre bu kopuş, geleneğin çöküş asrından tevarüs edilmiş geleneksel yöntemlerle anlaşılmasının yanlış olduğu tezine dayanır. Burada kastedilen, geleneğin bütünüyle ve ilkesel düzeyde terk edilmesi değil, geleneğin geleneksel yöntemlerle anlaşılmasının terk edilmesidir. Çünkü geleneksel yöntemin kendisi,

çöküş asrının, çözümsüzlük çağının ürünüdür ve kıyas esasına, yani tikel bir şeyin bir diğer tikele irtibatlandırılarak anlaşılması esasına dayalıdır, yaşanılan sorunun çözümünde kıyasa esas alınacak bir geçmiş örnek bulunamadığında zorlamalara ve çözümsüzlüğe mahkûmdur. Bu yöntemi terk etmemiz bize, geleneksel toplumlar olmaktan çıkıp "geleneği olan toplumlar" hâline gelme imkânı sağlayacaktır (Cabiri, 1993, ss. 20-21).

Câbirî bu epistemolojik kopuş hususunda Endülüs (İbn Rüşd) tecrübesinden istifade edilebileceği kanaatindedir. Ona göre İbn Rüşd'de temsil edilen *burhan aklı*, yerel kültür ve geleneklerin şekillendirdiği *oluşturulmuş aklın* sınırlarını aşmaya ve aklın işleyişinin evrensel kurallarını tespit edip bu kurallar muvacehesinde akıl yürütmeye yönelik bir çabadır ve İslam kültürü İbn Rüşd'de temsil edilen bu çaba ile aslında evrensel akla katılmış ya da onunla yüzleşmiştir. Ne var ki bu çaba metodolojik olarak bütün bir İslam kültürünün bilgi üretme süreçlerini belirleyici bir etkiye sahip olamamıştır. Bugün Câbirî'ye göre İslam kültürünün modern Batı kültürü karşısında kendi temellerini gerekçelendirmesinin ve evrensel düzeyde bütün insanlığa yönelik hitabını anlamlı bir şekilde sürdürebilmesinin yolu, kendi geleneksel kodları üzerinde ısrar etmek değil, bu kodları evrensel akıl ile uzlaştırmak ya da onları bu doğrultuda yeniden yorumlamaktır. Câbirî bunun (İslam kültürünün temel kodları ile evrensel aklı uzlaştırma çabasının) İbn Hazm, İbn Haldun, Şâtıbî gibi Endülüs kökenli bilginlerin yapıtlarının ardındaki ortak derin yapı olduğunu öner sürer ki onun bu iddiası eleştirmenleri tarafından yapısalcı teorinin kalıpları ile düşünmek ve bölgesel milliyetçilik yapmak şeklinde tenkit edilecektir. Câbirî -kanaatimce- bu eleştirilerdeki haklılık payının farkında olmakla birlikte, bu minvaldeki kusurları göze almadan sistematik bir teori inşa edemeyeceğini düşünmüş olmalıdır. Çünkü gerçekten de yapısalcı teorinin derin yapı arayışı ile okunduğunda hemen her metnin (kelimenin en geniş anlamıyla her metnin) derinliğinde türlü yapılar tespit ve/veya ihdas edilebilir. Ne var ki bu riski göze almadan herhangi bir metnin derinliğini görmenin daha sağlıklı bir yolu da

bulunmamaktadır. Dolayısıyla belirli ihtiyat paylarını bırakmak koşuluyla, adına İslam kültürü dediğimiz devasa metni, ardındaki derin yapıyı görmek üzere inceleyebiliriz. Böylesi bir incelemede tabiatıyla en belirleyici unsur, bu kültürün bilgiyi nasıl ve hangi enstrümanlar üzerinden ürettiğini tespit etmek ve bu enstrümanların ilanihaye sonuç verici nitelikte olup olmadıklarını tartışmak olacaktır. Câbirî işte bu düşünüm süreci sonucunda, yukarıda sayılan Endülüs kökenli isimlerin eserlerinde, dinî ilimlerin yerleşik yapısına yönelik farklı yorum ya da eleştiri çabaları görmektedir ki bu tespit Şâtıbî bağlamında kısmen abartılı olsa da İbn Hazm ve İbn Rüşd gibi isimler bağlamında doğru görünmektedir. Tabiatıyla benzer eleştiri ve farklı yorumların Endülüs dışındaki bilginler tarafından da yapılmış olduğu ve Câbirî'nin sadece Endülüs coğrafyasına vurgu yaptığı doğrudur, ancak hem konunun bu yönü meselenin sulbü değildir hem de bu kadarı Câbirî'yi bölgesel milliyetçilik yapmakla itham etmek için yeterli değildir.

Gelenek ve Modernlik Arasında Çağdaş İslam Düşüncesi

İslam geleneğini *beyân*, *burhan* ve *irfan* şeklinde üç farklı bilgi sisteminin etkileşiminin ürünü olarak gören Câbirî temelde dinî ilimlerin yapısını bir bütün olarak görmekte ve hepsini beyân geleneği olarak nitelemektedir. Buna hâliyle kelam, fıkıh ve usul ilimlerinin yanı sıra dil, tefsir, hadis vb. ilimler de dahildir. Bütün bu ilimler derin yapıda Arap dilinin türeme mantığı ekseninde bilgiyi üretmekte ve çoğaltmaktadır. İkinci sıradaki burhan geleneği *felasife ekolü* tarafından temsil ediliyor olmakla birlikte Kindi, Farabi, İbn Sînâ gibi maşrık kökenli filozoflar beyân aklının etkisi altında düşünmüş ve bir bakıma beyân ile burhanın terkibini inşa etmişlerdir. Saf hâliyle burhan aklı kendisini bize ancak İbn Rüşd'de sunmaktadır. Nihayet *irfan aklı* tasavvuf geleneğinde temsil ediliyor olmakla beraber Gazali gibi yüksek itibar sahibi otoriteler eliyle meşruiyet sürecini tamamladıktan sonra beyânın temellerine kadar nüfuz etmiştir.

Câbirî'nin çizdiği bu tablo aslında verileri itibariyle İslam geleneğini kelam, felsefe ve tasavvuf olmak üzere üç ana damardan okuyan çağdaş araştırmacıların yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir. Ancak onun bu tablodan çıkardığı neticeler farklılık arz ediyor görünmektedir. Nitekim ona göre bu geleneğin hukukî ve toplumsal alandaki uygulamalara dair bize sunduğu veriler, bu kültürün *oluşturulmuş aklı*nın ürünü oldukları, yani tedvin asrında geliştirilen ve o dönemlerin ihtiyaçlarını karşılamak için uygun olan usulün çerçevesi içerisinde geliştirilmiş oldukları için, günümüzde uygulanabilir değildirler. Çünkü hem bu akıl evrensel bir akıl değildir, hem de bu usulün temelindeki kıyas mantığı günümüzde işlerliğini kaybetmiştir (Cabiri, 1991, ss. 21-32). Câbirî'ye göre bunun yerine, Şâtıbî örneğinden istifade edilerek şeriatın temel maksatlarına vurgu yapılmalı, bu çerçevede yeni bir usûl inşa edilmelidir. Zira klasik dönemde dinî metinler lafızların belirleyiciliği çerçevesinde okunmuştur, çünkü bu metinlerin inzâl ya da irat edildikleri *nüzûl/vürûd* asrı ile Aydınlanma Dönemi'ne kadar geçen süre arasında önemli bir paradigma değişimi yaşanmamış, aynı tarz yaşam biçimi ve aynı kültürel ufuk devam etmiştir. Bu sebeple dinî metinlerin lafızları tedvin dönemindeki hayat için yeterli ölçüde çözüm üretebilmiştir. Ne var ki aydınlanmadan sonra paradigma değişmiş, sosyal, siyasi ve felsefi anlamda her şey farklılaşmıştır. Bu durumda dinî metinlerin salt lafızlarından hareket etmek, o metinlerin çözüm olma vasıflarını yok edecek, dolayısıyla metinler işlevsizleşeceklerdir. Bu sebeple onları lafızdan hareketle okumak yerine, maksatlar ekseninde okumak ve bu maksatları anlayıp içinde yaşadığımız çağa uyarlamak gerekmektedir. İşte çağın yeni usûlü bu çerçevede inşa edilmelidir. Bu yeni usûl esas itibariyle Endülüs tecrübesinden mülhemdir ve tikel örnekleri birbirine kıyaslama yönteminden ziyade bütüncül yapının temel maksat ve hedeflerine odaklanmayı önerir. Câbirî bu noktada özellikle Şâtıbî'nin makasıd düşüncesine merkezi bir yer verir (Şatıbi, 1997).

Kurucu Metin Kur'an ile İlişki Biçimi

Yaşamının son on yılını Kur'an çalışmalarına hasretmiş olan Câbirî'nin tefsirde üzerinde özenle durduğu iki husus vardır. Birincisi, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sîreti eşliğinde okumak, ikincisi de sûrelerin iç bütünlüğünü esas almaktır. Aslında bu yöntemler adı konulmamış ve bütüncül yapılarına kavuşmamış hâlde de olsa, tefsir geleneğinde bilinen yöntemlerdir. Müfessirler hemen her dönemde Kur'an'ı Hz. Peygamber'in siyerindeki bilgiler üzerinden yorumlamışlardır ki bunun ilk örneğini İbn İshak ve Mukâtil b. Süleyman gibi ikinci asır müelliflerinde görmek mümkündür. Yine Kur'an sûrelerinin iç bütünlüklerine dikkat etmek *münasebat, nazm, siyak-sibâk* vb. kavramlarla *Ulumu'l-Kur'an* literatüründe önemsenmiş ve belirli ölçüde uygulanmıştır. Ancak kabul etmek gerekir ki teorik düzeyde bu düşünceyi derli toplu ifade eden ve sistemleştiren herhangi bir müfessir de bulunmamaktadır. Dolayısıyla Câbirî Kur'an'ı *siyer* eşliğinde tefsir etmeyi metodolojik düzeyde teklif eden ve uygulamaya çalışan ilk isimlerden biri olarak görülebilir. Bu bağlamda kendisini önceleyen Derveze'nin *et-Tefsîrü'l-hadîs* isimli çalışması her ne kadar nüzul sırasına göre Kur'an tefsiri iddiası taşısa da muhtevasında bu türden bir metodolojik farklılığı yansıttığını söylemek zordur.

Câbirî bu iki yöntemden (Kur'an'ı siyere göre tefsir etmek ve sûrelerin iç bütünlüğünü esas almak) ilkini uygulayabilmek için Hz. Peygamber'in *sîret*ini yedi aşamaya ayırır, her birinin genel özelliklerini tasvir eder, o aşamada Muhammedî davetin seyrini detaylıca ortaya koyar, ardından o aşamada inzâl edilmiş olan sûreleri tespit eder. Sonra bu sûreleri, inzâl edilmiş oldukları aşamanın koşullarını dikkate almak sûretiyle tefsir etmeye başlar. Bu çerçevede Câbirî Kur'an'ın bilimsel icat ve keşifler muvacehesinde tefsir edilmesine kesin bir dille karşı çıkar. Şâtıbî'nin *Ma'hûdu'l-arab*/Arapların kültür dünyaları kavramına özellikle vurgu yapar ve tefsirde bu hususun gözden uzak tutulmaması gerektiğinde ısrar eder (Cabiri, 2008, ss. 9-15). Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden istifade etmekle beraber, bu rivayetlere yönelik eleştiriler de yapan Câbirî, bu eleştirilerini yer yer söz konusu rivayetlerin tek başına bir şey ifade

etmeyeceğini söylemeye kadar vardırır. Ortaya çıkan boşluğu ise siyer verilerine müracaat ederek ve sûrelerin iç bütünlüklerini dikkate alarak doldurmaya çalışır ki bu da onun yönteminin ikinci unsurudur. Ona göre sûrelerin Hz. Peygamber'in tevcihatı doğrultusunda teşekkül ettirilmiş olması (tevkîfîliği), onların iç bütünlüklerini dikkate almayı zorunlu kılar. Zira bir ayetin özellikle bir sûrede yer almış olması, o sûrede yer alması gerektiğinin Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olması, o ayetin bizzat o sûrede belli bir anlama delalet edecek olması nedeniyle olmalıdır, aksi takdirde tevkîfîliğin önemi kalmayacaktır.

Bu durumda Câbirî'nin, genel anlamda yapısalcılığa meyilli olduğu, Batı düşüncesindeki diğer birtakım yöntemlerden de yer yer istifade ettiği doğru olmakla beraber, onun tefsir çalışmasında, yani metin analizinde yapısalcı olduğunu söylemek zordur. Belki sûrelerin iç bütünlüklerini özellikle vurgulaması, hemen her sûrenin birbirine benzer şekilde bir mukaddime, bir sonuç ve değişik sayılarda ara bölümlerden oluştuğunu, mukaddimedeki konunun ara bölümlerde örneklendirilip sonuç bölümünde daha üst bir ilkeye bağlanarak ifade edildiğini söylemesi, W. Propp'un biçimciliğini andırıyor olsa da onun esas amacının Kur'an sûrelerinin biçimsel yapılarını ortaya koymak değil, bu biçimsel yapılardan hareketle daha üst yorumlar yapmak olduğunu da unutmamak gerekir (Vladimir Propp, 1985). Bu yönüyle Câbirî'nin tefsir anlayışı metin merkezci yapısalcı teoriden çok bağlam merkezli tarihselci anlayışa daha yakın görünmektedir. Nitekim kendisi şeriatın tikel uygulamalarına yönelik değerlendirmelerinde de bu uygulamaların belirli tarihsel koşullar altında ortaya çıkmış olmasına vurgu yapmakta ve günümüzde bu koşulların hemen tamamen değişmiş olmasından hareketle, söz konusu uygulamaların ardındaki külli maksatları esas almanın gerektiğini savunmaktadır (Cabiri, 2001).

Eleştirmenlerin Gözünde Câbirî

Câbirî'nin çalışmaları üzerine birçok düşünürün değerlendirmesini içeren *et-Türâs ve'n-nahda* isimli bir bilimsel derlemenin yanı sıra

çeşitli eserleri hakkında değişik dillerde çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır (Abdüllatif, t.y.). Bu çalışmalarda ortaya konulan eleştirilerde onun yapısalcılık, rasyonalizm, diyalektik ve daha pek çok Batı kaynaklı yöntemi birbirine karıştırdığı (Abdurrahman, 1994; Tarabişi, 1996, 1998, 2002, 2004) yöntem konusunda yeterince bilinçli olmadığı (Abu-Rabi, 2004; Tizînî, 1996), çağdaş eleştiri kuramlarını kullanımının kuram sahiplerinin kullanımı ile örtüşmediği, Arap merkezci ve seçmeci olduğu (Harb, 2005), modernist rasyonellik söylemini sorgusuzca benimsediği, yapısalcılık teorisine meyletmesine rağmen bu teorinin *kartezyen özne*yi merkezden uzaklaştırmasında somutlaşan modernizm eleştirisini dikkate almamış olduğu (Keskin, 2009; Tizînî, 1996), Arap/İslam kültürünün rasyonel yönlerini bütünüyle Aristo felsefesine bağlayıp İslam'a herhangi bir epistemolojik ya da doktriner önem atfetmediği (Abu-Rabi, 2004), irrasyonel olandan arınmış bir akıl tahayyül etmekle yanıldığı, laikliğe karşı çıkıp demokrasiyi savunurken popülist davrandığı (Harb, 2005; Tizînî, 1996), basit ve abartılı genellemeler yaptığı, İslam kültürünü ve geleneğini Batı kültürünün tasallutu altında yorumladığı (Tizînî, 1996) ve Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasında bulunduğu (İmâre, t.y.) ifade edilmiştir.

Sonuç

Çağdaş İslam düşüncesinin önemli ve *velût* simalarından biri olan Câbirî, İslam kültür ve geleneğinin akıl yapısını analiz eden uzun soluklu çalışmaları ile tanınmaktadır. Ana düşüncesi bu akıl yapısının *beyân*, *burhan* ve *irfan* olmak üzere üç ana bilgi sisteminden oluştuğu ya da içerisinde bu sistemlerin ilişki ve gerilimlerini barındırdığı şeklindedir. Bu üç bilgi sistemini etraflıca inceleyen Câbirî, sonuç olarak çağdaş dünyada Müslüman düşüncenin geçmişteki gibi etkin bir rol oynayabilmesi için bu çağın koşullarına uygun yeni bir formasyon kazanması gerektiğini savunur ve bunun için de klasik akıl yapısı ile aramıza bir mesafe koymayı, diğer deyişle bir tür epistemolojik kopuş gerçekleştirmeyi önerir. Bu kopuş klasik akıl yapısının malzemesini teşkil eden muhtevadan değil, söz konusu akıl yapısının işleyiş biçiminden kopuş şeklinde olacaktır.

Yani çağdaş Müslüman düşünür Klasik Çağ'daki kıyas yöntemini işletmeye, diğer deyişle her soruna mevcut bir örnekten benzerlik bulmaya değil, bütün sistemin işleyiş biçimini, maksatlarını ve genel hedeflerini kavramaya çalışmalı, yeni önerilerini bu bütüncül maslahatlara uygun bir şekilde inşa etmeye çalışmalıdır.

Câbirî'ye yönelik eleştiriler içerisinde onun Kur'an'ın tahrif edildiğini söylediğini öne süren iddia herhangi bir ciddiyete sahip olmayıp kara propaganda mahiyetindedir. Diğer eleştiriler temelde onun Batı kaynaklı teorileri orijinal bağlamlarından koparıp yorumladığı ve modern *kartezyen akla* fazlasıyla merkezi yer verdiği şeklinde iki ana başlık altında özetlenebilir. Câbirî bu eleştirilere herhangi bir cevap vermemiş olmakla beraber söz konusu bu iki ana başlığı vurgulayan Ali Harb'ın eleştirilerini dikkate aldığını ifade etmiştir. Öte yandan Ali Harb başta olmak üzere kimi eleştirmenlerin dile getirdiği bölgesel milliyetçilik (Endülüs/Kuzey Afrika milliyetçiliği) eleştirisi ya da daha genel anlamda İslam kültürünü Arap, Arap aklı gibi sıfatlarla nitelendirmesinden dolayı Arap milliyetçiliği yaptığı şeklindeki eleştiri Câbirî tarafından kısmen cevaplandırılmış, Arap sıfatına yapılan vurgunun etnik kimliğe değil, dil yönelik olduğu izahı yapılmıştır (Cabiri, 1999). Tarabişî, Abdurrahman Taha'nın ve Tayyib Tizinî'nin eleştirileri (özellikle Tarabişî'nin salt bu eleştiriye ayırdığı hacimli eserleri) retorik mahiyettedir ve Câbirî tarafından ciddiye alınmamış görünmektedir. Nitekim Tizinî ve Tarabişî Câbirî'nin sisteminde yer alan teorik açmazları titizlikle tarayarak onu çürütmeyi hedeflemektedirler ki böylesine yıpratmaya yönelik eleştiriler belirli bir dikkat ve titizlik eşliğinde yapıldığı zaman, insan ürünü her düşüncenin altını oyabilir. Diğer deyişle sadece kusur arayıcı gözle bakan için kusursuz bir insan düşüncesi bulmak mümkün değildir. Yine Câbirî'nin modern Batı düşüncesini üstünkörü anlayıp yorumladığı şeklindeki eleştirileri makul görmek de mümkün değildir, nitekim Câbirî'nin kendi eserleri onun Batı düşüncesini yeterince tanıdığına tanıklık etmektedir. Bu hususta örnek olarak *Medhal ilâ felsefeti'l-ulûm*: *el-aklaniyyeti'l-muasıra ve tatavvurul-fikri'l-ilmî* (*Bilim Felsefesine Giriş*) isimli eseri zikredilebilir (Cabiri, 1994). Diğer taraftan

Abdurrahman Taha'nın (özellikle Wael b. Hallaq tarafından terviç edilen) eleştirisi (Hallaq, 2020), gerçeklikten kopuk bir teoriye dayanmaktadır. Bu teori İslam geleneğinin yüzyıllar süren uzun dönemlerinin romantik bir anlatımına ve modern düşüncenin ağırlıklı olarak postmodern teoriler üzerinden eleştirisine dayanır. Oysa Câbirî İslam medeniyetinin faziletlerini ya da modern batı düşüncesinin ve yaşamının teorik ve pratik sorunlarını yok sayıyor değildir. Ancak ona göre İslam medeniyetinde yüzyıllar boyunda bilgi üretmiş olan hâkim akıl yapısı bugün aynı üretimi yapamamaktadır. Bu noktada gönülden geçenlerden hareket ederek geçmişin romantik bir okuyuşunu yapmak ya da entelektüel bir hırçınlıkla postmodern eleştirilerden medet umarak yüreğimize serin sular serpmeye çalışmak, çözüme herhangi bir katkı sunmayacaktır. Yapılması gereken, medeniyetimizin akıl yapısını incelikle analiz edip bugün için alternatifler oluşturmaya çalışmaktır. Câbirî bu analizinde belirli hatalar yapmış ya da ürettiği alternatiflerinde isabet edememiş olabilir, bu açıdan ona yöneltilecek eleştiriler yapıcı nitelikte daha ileri ve kâmil çalışmaların önünü açacaktır. Ancak son iki asır boyunca modern dünyanın kurum, yaşam ve düşünce biçimleri ile başa çıkma mücadelesi veren çağdaş İslam düşüncesinin böylesine kapsamlı düşünce faaliyetine girişen ve proje üreten simaları bir elin parmak sayısı civarındadır. Bu açıdan Câbirî'nin projesi, bütün sorun ve sınırlılıklarına rağmen yapıcı eleştiriyi hak etmektedir.

Kaynakça

Abdurrahman, T. (1994). *Tecdidü'l-menhec fî takvimi't-türas.* Dârülbeyzâ : el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabi.

Abdüllatif, K. (Ed.). (t.y.). *et-Türâs ve'n-Nahda: Kıraât fî A'mâli Muhammed Âbid el-Câbirî* (2004. Baskı). Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

Abu-Rabi, I. M. (2004). *Contemporary Arab thought: Studies in post-1967 Arab intellectual history* (1. Baskı). London: Pluto Press.

Cabiri, M. A. (1991). *et-Türâs ve'l-hadâse: Dirâsât ve münâkaşât*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

Cabiri, M. A. (1993). *Nahnu ve't-Türâs*. Beyrut & ed-Dârü'l-beydâ: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî.

Cabiri, M. A. (1994). *Medhal ila felsefeti'l-ulum: El-aklaniyyeti'l-muasıra ve tatavvari'l-fikri'l-ilmi*. Beyrut : Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

Cabiri, M. A. (1997). *Hafriyyât fi'z-zâkira min baîd*. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî.

Cabiri, M. A. (1999). *Arap-İslam kültürünün akıl yapısı: Arap-İslam kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi.* (No. 130). İstanbul : Kitabevi.

Cabiri, M. A. (2001). *Çağdaş Arap-İslam düşüncesinde yeniden yapılanma: Kimlik, şeriatın tatbiki, din-devlet ilişkisi, demokrasi, toplum sorunu, kültür, milliyetçilik.* Ankara : Kitabiyat.

Cabiri, M. A. (2008). *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm* (1. Baskı, C. 1). Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

Cabiri, M. A. (2009a). *Bünyetü'l-akli'l-Arabi* (9. Baskı). Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

Cabiri, M. A. (2009b). *Tekvînü'l-akli'l-Arabî* (10. Baskı). Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

Cabiri, M. A. (2013). *Fehmü'l-Kur'an: Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'an'ın Anlaşılır Tefsiri.* (No. 65). İstanbul : İlimyurdu Yayıncılık #Mana Yayınları.

Coşkun, M. (2013b). *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin tefsirde sîret-nüzûl ilişkisi yaklaşımı* (Thesis, Marmara Üniversitesi). Marmara Üniversitesi.

Güçlü, A. (2007). Epistemolojik kopuş. *Felsefe Ansiklopedisi* içinde. (C. 5, ss. 586-590). Ankara: Ebabil Yayınları.

Güdekli, H. N. (2015). *Kelamın tümel bir disiplin olarak inşâsı*. Tez., Marmara Üniversitesi.

Hallaq, W. B. (2020). *Modernitenin reformu Abdurrahman Taha'nın felsefesinde ahlâk ve yeni insan* (T. Uluç, Çev.). İstanbul: Ketebe Yayınevi.

Harb, A. (2005). *Nakdü'n-nass* (4. Baskı). Daru'l-beydâ: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî.

İmâre, M. (t.y.). *Reddu iftiraâti'l-Câbirî ale'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü's-Selâm.

Keskin, İ. (2009). *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Abid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi.* Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Şatıbi, E. İ. İ. b M. b M. el-Gırnati. (1997). *El-Muvafakat.* Huber : Dâru İbn Affan.

Tarabişi, G. (1996). *Nakdu nakdi'l-akli'l-Arabî I, Nazariyyetü'l-akl*. Dımaşk & Beyrut: Dârü's-Saki (Dar Al Saqi).

Tarabişi, G. (1998). *Nakdu nakdi'l-akli'l-Arabî II, İşkâliyyâtü'l-akli'l-Arabî*. Dımaşk & Beyrut: Dârü's-Saki (Dar Al Saqi).

Tarabişi, G. (2002). *Nakdu nakdi'l-akli'l-Arabî III, Vahdetü'l-akli'l-Arabiyyi'l-İslâmî*. Dımaşk & Beyrut: Dârü's-Saki (Dar Al Saqi).

Tarabişi, G. (2004). *Nakdu nakdi'l-akli'l-Arabî IV, el-Aklu'l-müstakîl fi'l-İslâm*. Dımaşk & Beyrut: Dârü's-Saki (Dar Al Saqi).

Tizînî, T. (1996). *Mine'l-İstişrâki'l-garbî ile'l-istiğrâbi'l-mağribî*. Dımaşk &Humus: Dârü'z-Zâhire & Dârü'l-Mecd.

Türker, Ö. (2007). Kelam ilminin metafizikleşme süreci. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, *12*(23), ss. 75-92.

Vladimir Propp. (1985). *Masalın biçimbilimi.* (No. 1). İstanbul : Bilim Felsefe Sanat Yayınları (BFS).

ABDALLAH LAROUI

(1933-…)

Modernite ve Çağdaş Arap Toplumları alanında uzman olan Faslı düşünür

Abdallah Laroui, Faslı bir filozof, tarihçi ve romancıdır. Fransızca'daki bazı eserlerinin yanı sıra, felsefi projesi çoğunlukla Arapça yazılmıştır. En çok okunan ve tartışılan Arap ve Faslı filozoflar arasındadır.

Laroui, 7 Kasım 1933 yılında Fas'ın Azmour şehrinde doğdu. İlkokul ve ortaokulu Rabat'ta tamamladı. Üniversite eğitimi için Paris'e gidip Sorbonne Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi'nde lisans eğitimini tamamladı. 1958 yılında ise lisansüstü eğitim için bir sertifika aldı ve 1963'te İslami çalışmalarda onursal bir sertifika aldı. 1976'da "Fas Vatandaşlığının Sosyal ve Kültürel Temeli: 1830-1912" başlıklı doktora tezini başarıyla savundu ve bu unvanı Sorbonne Üniversitesi'nden aldı. Abdullah Laroui Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde profesör olarak çalıştı.

Profesör Laroui, yazılarına 1964 yılında Abdallah Alrafedy mahlasıyla yeni *Aqlam* dergisinin (kalemler anlamına gelir) ilk sayısında 'bellek adamı' başlıklı bir oyun ile başlamıştır. Entelektüel ve yaratıcı üretimi, ideolojik eleştiri, fikir ve sistem tarihi ve çeşitli romanlar üzerine çalışmalar içermektedir. Kendisi eserlerini Rabat'ta yayımlanan *Aqlam*, Beyrut'ta *Mawaqif* ve *Arapça* Çalışmalar dergilerinde yayınlamıştır:

1967 yılı genel olarak Fas düşüncesinde olduğu gibi düşüncesinde de belirleyici bir işareti temsil etti. Laroui, Çağdaş Arap İdeolojisi isimli eserini Fransızca olarak kaleme aldı. Kitabın Arapça çevirisi 1970 yılında Alhaqeqa yayınevinden çıktı. Kitabın çevrilmesinin ardından Abdallah Laroui'nin ismi Arap felsefe dünyasında tanınır hale geldi. Çünkü eleştirmenler, önemli bir projenin oluşum aşamasında olduğunu fark ettiler. Laroui projesi, Arap gerçekliğinin özüne düşkünlük ve hâkim düşüncenin radikal eleştirisini getirerek karakterize edilir.

Laroui'nin felsefesinde başlangıç noktası tarihtir. Tarih, bir insan bilimi olarak metodoloji ve çalışma konusuyla ilgili gerçeklikle ilgilidir. Bu nedenle, bu başlangıç noktası Laroui'nin düşünce ve felsefesine

Yaşadığı Yerler: Fas, Fransa

Görev Yaptığı Kurumlar: Sorbonne Üniversitesi, Muhammed V Üniversitesi

Önemli Eserleri: L'Idéologie arabe contemporaine: essai critique, L'Algérie et le Sahara marocain, La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?

yansımıştır. Profesör Laroui felsefesini teorik metodolojik form ve romancı sanatsal form olmak üzere iki biçimde sunar. Birincisi düşüncesinin bilimsel metodolojik tarafını ifade eder, ikincisi ise sosyal ve gerçekçi tarafı ifade eder. Buna ek olarak, yazı biçimindeki bu ikilik, düşüncesinin gerçeklik ve idealler arasındaki diyalektik yönelimini ifade eder ve idealin, onun görüşüne göre, gerçeklikten ayrılmadığını, ancak artan bir diyalektikte onunla etkileşime girdiğini gösterir.

Laroui için, çağdaş Arap toplumlarını modernize etmek için çeşitli engeller var. Birincisi, mirasına uyma konusundaki ısrarı, yani Arapça düşüncede miras kalan, istikrarı gerektiren ve evrimi engelleyen düşünce tarzıdır. Bu, önceliğin fiil üzerinde isim için olduğu Arap dilinin yapısına yansır.

Abdallah Laroui, Arap rönesansının geleceği hakkındaki fikirlerini iki genel düzeyde tanıtır. Birincisi, mirası eleştirmek ve onunla epistemolojik bir kopuş gerçekleştirmektir. İkincisi ise modernist düşünceyi asimile edip onun pratiklerinin farkına varmaktır. Bu genel kavramların gerçekliği tanımlamaya ihtiyacı vardır.

Abdallah Laroui'nin Çağdaş Arap İdeolojisi adlı eseri Altı Gün savaşından önce yayımlandı. Laroui, Arap aydın ve liderlerin, tarihin altında yatan süreçlerin tüm toplumları etkilediğini ve bu süreçlerin herhangi bir bölgeye veya medeniyete has olmadığını anlamaları gerektiğini savundu. Tarih daha iyi anlaşılmadan bilimsel veya teknolojik ilerlemeyi çağırmak yeterli değildi. Larou'nin fikirleri, Altı Gün Savaşı (1967) sırasında ortaya çıkan Arap zafiyetini anlamak isteyen birçok kimseye ilham verdi.

Laroui 2000 yılına kadar Muhammed V Üniversitesi'nde ders vermiştir. Beş roman yazmıştır. 2000 yılında Premi Internacional Catalunya (Katalonya Uluslararası Ödülü) ile ödüllendirildi. 2017 yılında da Yılın Kültür Adamı dalında Şeyh Zayed Kitap Ödülü'ne layık görüldü.

Karaviyyin Üniversitesi

Fas'ta kurulan dünyanın en eski üniversitesi

Kuruluş Tarihi: 859

Bulunduğu Yer: Fas

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: İbn Haldun, Allal al-Fassi, Muhammad Taqi-ud-Din al-Hilali, Abdullah al-Ghumari, Fatima al-Kabbaj

Kurumun Etkisi: Sahip olduğu Klasik tarz metodoloji ile medrese usulü eğitimin Fas üzerinden Avrupa'ya geçmesinde yüzyıllar boyunca önemli bir merkez olmuştur.

Karaviyyin Üniversitesi (جامعة القرويين), günümüzde Fas sınırlarındaki Fes şehrinde 859 yılında Fatma el-Fihri tarafından inşa ettirilmiş medresedir. Günümüzde Karaviyyin Üniversitesi olarak kullanılmaktadır. Karaviyyin Üniversitesi dünyanın en eski üniversitesidir. Kütüphanesi son dönemde restore edilmiştir ve 2016 yılının Mayıs ayında tekrar açılmıştır. Kütüphanenin koleksiyonunda 4000'in üzerinde el yazması bulunmaktadır. Bunların içinde 9. yüzyıldan kalma Kuran ve daha öncesi yıllarda yazılmış hadisler koleksiyonunu da bulunmaktadır. Eğitim yerinin modern eğitim sistemline uygun olarak 1963 yılında Fas Yüksek Öğretim Kurumuna dahil edildi ve iki yıl sonra resmen Karaviyyin Üniversitesi olarak yeniden adlandırıldı. Üniversite ile birlikte bulunan cami de Fas tarihinin birçok farklı dönemlerinden unsurları kapsayan tarihi Fas ve İslam mimarisinin önemli bir kompleksidir.

Karaviyyin Üniversitesi'nde eğitim, Maliki mezhebi ve hukukuna uygun olarak Klasik Arapça dilbilgisi/dilbilim olarak yapılmaktadır. Dini eğitimin güçlü bir şekilde verildiği Karaviyyin Üniversitesi, İslami dini ve hukuk bilimlerine odaklanmaktadır. Bununla birlikte Üniversite öğrencilerine Fransızca, İngilizce gibi alet ilimlerine de yer vermektedir.

Karaviyyin Üniversitesi'nde öğrenciler teoloji, hukuk, felsefe, matematik, astroloji ve astronomi alanlarında dersler almaktadır. Karaviyyin Üniversitesi, dünyanın ilk üniversitesi olmasının yanı sıra sahip olduğu en önemli özellik bölgede İslami ilimler alanında önemli bir yere sahip olmasıdır. Sahip olduğu Klasik tarz metodoloji ile medrese usulü eğitimin Fas üzerinden Avrupa'ya geçmesinde yüzyıllar boyunca önemli bir merkez olmuştur. Bu da üniversitede yetişen isimlerin birikimlerini ve etkilerini diğer bölgelere taşımasına sebep olmuştur. Üniversitenin Orta Çağ'dan beri öğrencileri arasında filozof İbn Rüşd, coğrafyacı Muhammed El-Idrisi, tarihçi-sosyolog İbn Haldun ve Yahudi filozof Maimonides gibi Akdeniz'in dört bir yanından ünlü isimler eğitim görmüştür.

Muhammed Arkoun

Batı Felsefesi ile İslam Düşüncesi Arasında Bir Entelektüel[1]

Fethi Ahmet Polat

Arkoun Kimdir?

Cezayir Berberîlerinden olan Arkoun, 2 Ocak 1928 yılında Kâbiliye bölgesinde dünyaya geldi (Vezûz, 1996, s. 2). Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesini bitirdi. Gençlik yıllarında, daha sonra düşüncelerinin oluşmasında ciddi etkileri olan ve hayatı boyunca ortadan kaldırmak için mücadele ettiği sömürgecilik olgusuyla tanıştı. Ancak gözlerden uzak bir köyde yaşadığı için müstemleke bir ülkede tanık olunan manzaralarla karşılaşmadı (Arkoun, 2013b, s. 9). Arkoun için İslam dünyasının en önemli sorunu hep nitelikli eğitim oldu. Hurafeye ve bağnazlığa büründüğünü iddia ettiği İslam dünyasının "kurumsal hâle gelmiş cehalet" eşliğinde kendi modernliğini gerçekleştiremeyeceğine inandığından, ömrü boyunca üstesinden gelmeyi amaç edindiği bu problemi ortadan kaldırmaya yönelik çalışmalarda bulundu.

1 Bu makale yazarın İz Yayınları arasında neşredilen "Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar" adlı doktora tezinin ilgili bölümünün yeni ilavelerle gözden geçirilmiş halidir.

1956 yılında Paris'te Arap Dili ve Edebiyatı dalında yüksek lisans yaptı. Aynı üniversitenin Fen-Edebiyat Fakültesinde; "H. 4. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Tarihçi Olarak İbn Miskeveyh" adlı doktora çalışmasını tamamladı (Vezûz, 1996, s. 2). Dünyanın birçok ülkesinde dersler ve konferanslar veren Arkoun sayısız danışmanlık yaptı, jüri üyeliklerinde bulundu. Yeni Sorbonne Üniversitesi II'de İslam Düşüncesi Tarihi Ana Bilim Dalında uzun yıllar hocalık yaptı. Ayrıca Londra İsmailî Araştırmalar Enstitüsü misafir profesörü, Ağa Han Mimari Ödülleri jüri üyeliği, Uluslararası Hayat ve Sağlık Bilimleri Ahlak Komitesinde üyelik, Arap İslam Araştırmaları Enstitüsünde Müdürlük ve *Arabica* dergisinin bilimsel editörlük görevlerini icra etti. *Chevalier de la Légion d'Honneur* ve *Officier des Palmes Academiques* ödüllerini aldı.

İlk hanımından ayrıldıktan sonra 1990 yılında Fas asıllı ikinci eşiyle evlenen Arkoun 1995 yılında emekliye ayrılarak eşinin memleketi olan Kazablanka'ya yerleşti. Hayatının son on yılında özellikle Akdeniz ülkelerinde yaşayan farklı din mensupları arasında diyalog kanallarının açık tutulması ve Cezayir-Fas birlikteliği için kayda değer mesai harcadı. 14 Eylül 2010'da Kazablanka'da vefat etti. Bazı yazarlara göre Birleşik Fas hayalinin bir ifadesi olmak üzere vasiyeti gereği Cezayir'e değil, Kazablanka'daki Şühedâ Kabristanı'na defnedildi. Kabri meşhur romancı İdrîs eş-Şerâyibî (1926-2007) ile Fas'ın en önemli düşünürlerinden Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (1935-2010) yanı başındadır.

Haşim Salih, vefatının ardından kaleme aldığı nekrolojide ünlü düşünüre gönderdiği son elektronik posta mesajında şunları söylediğini zikreder: "İslam dünyası asırlardır büyük mütefekkirini arıyordu. Sonunda aradığını buldu. Sen, İslam düşüncesi adına kalem oynatmış en büyük yazarsın." (Arkoun, 2007, s. 9).

Arkoun'un Düşünce Dünyasına Giriş

Arkoun'un düşünce dünyasına giriş mahiyetindeki bu çalışma, özellikle son dönemde dinî metinlerin ele alınma biçimlerine dair gündemi bütünüyle esir alan tartışmaların Müslüman kitleler üzerinde ciddi

rahatsızlık meydana getirmesiyle aynı zamana denk geliyor. Öyle bir zaman ki akademik camianın ağdalı dille kaleme aldığı eserlerin toplumsal karşılığı neredeyse hiç yokken sosyal medya ağlarında birkaç satıra sığdırılan ya da köşe yazarlarının üç beş paragrafta özetlemeye çalıştığı girift dinî tartışmalar bütün bir toplumu derinden etkiliyor. Mezhebî, etnik, siyasi tartışmaların iç içe geçtiği bu dünyada kendine özgü düşünceleri ile öne çıkan, kimliğini ve kişiliğini saklamaksızın konuşabilen bir entelektüel olarak Arkoun incelenmeye değer bir isim olarak öne çıkıyor.

Arkoun, alelade bir düşünür değildir; Batı düşüncesinden İslam literatürüne kadar oldukça geniş bir yelpazede okumalar yapmış bir fikir adamı, toplumsal sorunlara karşı bilimsel çözümler üretme çabasında bir akademisyendir. Batı düşüncesinin yoğun etkisi altında Müslüman bir entelektüel olarak Arkoun fildişi kulesinden topluma seslenmeye çalışan biri değildir. Aksine dünyanın en nitelikli kurumlarında üyelikler yapmış, etkili makamlarda idari görevlerde bulunmuş, kadim üniversitelerde dersler ve seminerler vermiş, uluslararası çapta önemli projelere imza atmış, birçok televizyon-radyo kanalında konuşmalar irat etmiş kariyer sahibi bir insandır.

Kökeni itibarı ile Berberî olan ve ömrünün azımsanmayacak bir kısmını Cezayir'de geçiren Arkoun *el-Fikru'l-Arabî* adlı aslı Fransızca olan eserinin Arapça tercümesine yazdığı takriz müstesna, eserlerinin tamamını Fransızca kaleme almıştır. Neden Arapça yazmadığı hususunda çok defa suallere muhatap olan düşünür farklı vesilelerle buna cevap vermek durumunda kalmıştır. "Arap dili bugün için ilmî yeterlilik açısından arzu edilen bir gelişme gösterememiştir. Maalesef bilim dünyasındaki kavramları takip etme ve üretme konusunda şu an oldukça geridedir." diyen (Arkoun, 1985, s. 7; 1996a, s. 7) Arkoun, "Dil olmadan düşünce, düşünce olmadan dil olmaz. Bugün Arap dilinde birçok kavram mevcut değildir. Nedeni, Arapçanın yetersiz oluşundan değil, düşüncenin geri oluşundan yahut baskılara maruz bırakılmasındandır (bu da dile yansımaktadır). Örnek vermek gerekirse Batı dilinde modern düşünce açısından son derece normal olan *Tanrı problemi*

kavramı Arapçada seslendirilemez." (Arkoun, 1994b, ss. 342-345) sözlerini sarf eder.

Michel Foucault (1926-1984), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Fernand Braudel (1902-1985), François Furet (1927-1997) ve Pierre Bourdieu (1930-2002) gibi önemli Fransız düşünürlerin ciddi etkisi altında kalan Arkoun (Veledü'l-Kâbile, 2003, s. 3) eserlerini her ne kadar Fransızca kaleme almış olsa da bu çalışmalar kısa sürede Arap okuyucu ile buluşturulmuştur. Neredeyse tüm eserleri bir Arkoun şârihi de sayılan öğrencisi Haşim Salih tarafından Arapçaya kazandırılmıştır (Arkoun, 1990a, s. 365; Harb, 1995b, s. 64; Berîş, 1987, s. 14). Arkoun, başarılı öğrencisi Haşim Salih'i hem övmekte hem de *Târîhiyyetü'l-Fikru'l-Arabî* kitabının çevirisi münasebetiyle kendisi hakkında şunları söylemektedir: "Haşim Salih kitaplarımın çevirisini başarıyla yapıyor. Ancak yine de Fransızcada kullandığım birçok ıstılahın Arapça karşılıklarının tam olarak oturmuş olduğu kanaatinde değilim. Bu durumu bildiğim için mütercimin çeviri yaparken bolca notlar düşmesini istedim." (Arkoun, 1996a, s. 9).

Hâşim Salih, yaptığı tercümelerde çok zorlandığını, zaman zaman Arkoun ile bir kavram hakkında uzun uzadıya tartıştığını, hatta bazılarına ondan ayrı düşünerek farklı karşılıklar verdiğini şu sözlerle ifade eder: "Tercümede birçok kavramı değiştirmek zorunda kaldığım oldu. Örneğin Foucault'daki *épistemé* kavramına karşılık önce doğrudan Fransızcasını Arabî harflerle yazdım. Daha sonra bu kavramı *el-manzûmetü'l-fikriyye* şeklinde çevirdim, fakat sonunda *nizâmü'l-fikr* demenin daha uygun olacağına karar verdim." (Arkoun 1996b, s. 17; Salih, 1993, s. 7).

Haşim Salih, Arkoun'un fikrî yapısını tanıtmada okuyuculara bir kılavuz gibi rehberlik eder. Hatta Arkoun'un fikir dünyasına giriş sayılabilecek özel bir tanıtım makalesi de kaleme almıştır. Yirmi iki sayfalık bu makale bir anlamda Arkoun'un Batı düşüncesinde istifade ettiği kaynakların dökümü mahiyetindedir (Salih, 1990, ss. 221-253). Ne yazık ki Arkoun'un eserlerinin çok azı Türkçeye tercüme edilmiştir.

Arkoun modern dönemde yaşayan bir düşünür olsa da kendisini modernizmin sorgusuz nakilcisi gibi görmez. Çünkü ona göre akılcı düşünce belli bir dönemin ya da toplumun inhisarında değildir. Aksine akılcı düşünceyi tesis edecek paradigma arayışları tüm uygarlıkların tarihinde var olagelmiştir. Esasen bir düşünceyi temellendirme ve o temel üzerinde sonuca ulaşmayı mümkün kılan usuller koyma kaygısı, aşina olduğumuz bir entelektüel çabadır. İslam tarihinde ulema inandıkları doğruları savunan, dini anlamada temel ilkeler babında iş görebilecek esasları tahkim eden ve usulün belirleyiciliğini öne çıkaran eserler yazarak kendi ekollerini kurmuşlardır. Örneğin İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseriyle yapmaya çalıştığı şey budur. Aynı amacı gerçekleştirmek üzere İbn Teymiyye *siyaset-i şeriyye*, Şâtıbî *mekâsıdu'ş-şerîa* kavramlarını geliştirmişlerdir. Bu durum Şii dünyanın uleması tarafından da benzer yöntemlere çözülmüştür. Küleynî *el-Kâfî*, İbn Bâbeveyh ise *Men Lâ Yehduruhü'l-Fakîh* eseriyle mezhebin esaslarını belirlemeye gayret etmişlerdi (Arkoun, 2013a, s. 7). Arkoun da dinin doğru anlaşılmasına yönelik temel ilkeler belirleme noktasında kendisini modern bir fikir işçisi olarak tanımlar.

Arkoun'un özellikle beşerî bilimlerde ele aldığı konularla ilgili derin tahlilleri, referans olarak hassas biçimde atıfta bulunduğu kaynaklar ve bu kaynaklardan velût biçimde istifade etmesi, birçok farklı bilimsel alt yapılara dair uzun okumalar yapmış bir entelektüel portresi ile karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Fakat o kendisini belirgin biçimde analitik tarihçi olarak tanımlar. Bu sebeple onu felsefeci olarak görenler yanılgı içindedir (Arkoun, 1990b, s. 323). "Felsefî düşünceye ve felsefe geleneğine muttali olsam da mesleğimi asla felsefeci olarak tanımlamak istemem. Yöntemim, klasik oryantalizmin yaptığı gibi sadece bilgileri derleyip toparlamak, bilahare tasnif etmek değildir; aksine derlenip toparlanmış bu malumatı ve materyali derinlemesine analiz ederek makul bir sonuca ulaşmaktır" (Arkun, 2011, s. 379-380). Ona göre teolojik çerçeveyi analizlerinin esası tayin eden, geçmişi analiz yeteneğinden yoksun bir bakış açısıyla okumak, insanı tarihte kör ve sağır bırakır (Arkoun, 1990b, 363-364). Bu sebeple Arkoun geçmişi

salt felsefi değerlendirmelere konu edinen ve kitap başlıklarına "nakd/tenkit" isimlerini uygun gören Immanuel Kant (1724-1804) ve Sartre meseleleri filozofça ele almışlardır. Oysa bir tarihçi olan François Furet eserine "düşüncenin tecdidi" demeyi uygun bulur. Bir felsefeciden farklı olarak tarihte düşüncenin izini süren bu yaklaşım, meselelerin tarihsel etkileşimlerini somut biçimde görmek gibi araştırmacıya son derece yararlı bir yöntem kazandırır (Arkoun, 1989, s. 5).

Tarihte düşüncenin izini süren Arkoun'un metodolojik açıdan Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyleri* ile *Bilginin Arkeolojisi* kitaplarından etkilenmiştir. Nasıl ki Foucault bilginin oluşumunda dönemin ve geçmişin bilimsel yapısının, mevcut iktisadi, siyasi ve kültürel etkilerin önemine vurgu yapıyor ve bu ilişkileri bir düzenin arkeolojisini yapar gibi inceliyorsa Arkoun da bu yöntemi İslam düşüncesinin temel referanslarına ve parametrelerine ulaşmada kullanır. Foucault biyoloji, iktisat ve arkeoloji gibi bilimleri inceleyerek bunlar arasında örtük bir ilişki olduğunu ve bunun ortaya çıkarılmasıyla belki de bugüne kadar hiç ortaya çıkarılamayan bir düşünce örgüsüne, yani *épistemé* dediği şeye ulaşılabileceğini savunmuştu. Benzer şekilde Arkoun da klasik İslamî bilimleri bu çerçeveden okuyarak bir İslamî Epistemoloji teorisi yakalamaya ve modern bilimlerle kıyaslamalara giderek bunun tanımını ve sınırlarını belirlemeye çalışmıştır (Arkoun, 1989, 3 numaralı dipnot).

Arkoun'un İslam düşüncesine dair çalışmalarında tarihçi kimliği kadar belirgin olan ikinci disiplin ise dilbilimidir (Arkoun, 1989, s. 22). Yüzeysel bir Arkoun okumasıyla dahi onun bir tarihçi ve filolog gözüyle İslam'ı okuduğu görülecektir (Kurt, 1995, s. 7). Her modern yorumcu gibi Arkoun'un da ısrarla dil üzerinde durması, hedef olarak ortaya koyduğu modern bir İslam okuması için dilin vazgeçilmez enstrüman olması hasebiyledir. Ancak ona göre Arap dilinin mevcut hâli 1400 yıllık ortodoksi birikimi ile maluldür. Bu sebeple yenilenmeye ve düşünmeye engeldir. Bugün sürrealist şairlerin yaptığına benzer şekilde dili özgürleştirmeli, onu geleneğin kapanından kurtarmalıyız. Çünkü Arap dilini yeniden yapılandırmadan, kalıplarını ve içeriklerini yenileyip genişletmeden ve maziyi pragmatik bir seçme işlemine muhatap

kılmadan nasları gerçek anlamlarıyla kavramak mümkün olmayacaktır (Arkoun, 1990a, s. 176).

Arkoun kendisini klasik felsefecilerin metodundan ayrı tuttuğu gibi klasik oryantalistlerin metotlarından da ayrı tutar. Ona göre oryantalizmin İslam'a yaklaşım biçimi *yapı bozumcu*dur ve sonuçları itibarı ile ne yazık ki olumsuzdur. Çünkü Müslümanların sıkıntıları müsteşriklerin çözmek zorunda olmadıkları; buna ihtiyaç da hissetmedikleri bir konudur. *Oryantalizm*, bir laboratuvar ortamında incelediği İslam toplumlarının ve İslam düşüncesinin en detay meselelerini ortaya koyabilmiş, ancak bu verileri analiz edip yorumlama noktasında başarısız olmuştur. Oryantalistlerin bu kısır ve taraflı yaklaşımları sebebiyle Arkoun -doktora savunmasında belirttiği üzere- Regis Blachere (1900-1973) gibi birkaç isim müstesna çok az müsteşrikten istifade etmiştir (el-Hasen, 2012, s. 58). Ona göre bu menfi oryantalistik tutum klasik İslam düşüncesi adına geride sadece bir enkaz bırakmıştır. Oysa bu metot yapıbozumculukla kalmayıp alternatif öneriler getirebilseydi o zaman çok daha başarılı sonuçlar alınabilir; İslam düşüncesinde ölü yapılarla canlı yapıların varlığına yakından muttali olunabilirdi (Arkoun, 1990c, s. 118).

Arkoun oryantalizmin bu yıkıcı çabasına *İslamoloji* adını verir (Arkoun, 1997, s. 57). Ne var ki klasik İslamoloji onun nazarında yalnızca Batı'nın İslam üzerine söylediği bir sözden ibarettir ve kabaca ifade etmek gerekirse oryantalistler klasik metinleri sadece filolojik bir gözle inceleyip yayımlamakta, eleştirel bir gözle analiz etmeye yanaşmamaktadırlar (Arkoun, 1997, ss. 57-58; 1990c, s. 183). İşbu sebeple oryantalizm İslam düşüncesi için yol gösterici olamamakta, Müslüman ilim adamları tarafından hüsnükabul görmemektedir. Ancak (1) yazısız halklarda İslam'ın sözlü geleneğini; (2) yazılı halklarda bile yazılmamış ve söylenmemiş şeyleri; (3) yazılmamış, ama konuşulmuş yaşanmışlıkları; (4) İslam'ın temsili olmadığı söylenen yazılı ifadelerini; (5) dinî ya da din dışı alanlardaki, kurucu göstergesel sistemlerini (Arkoun, 1997, ss. 58-59) ihmal etmeyen bir İslamolojinin hem bilim açısından hem de toplumların birbirlerini tanıması adına sayılamayacak faydaları olacaktır.

Arkoun'un *klasik oryantalizm*e (İslamoloji) alternatif olarak önerdiği *uygulamalı İslamoloji*, Fransız etnograf Roger Bastide'nin (1898-1974) *uygulamalı antropoloji* kavramından mülhemdir. O, bu inceleme tarzının İslam düşüncesini tanımada son derece etkin olacağına ikna olmuş görünmektedir. Bu yüzden "Elimde imkân olsa tüm araştırmacıların önceki metinleri evvela tahkik, daha sonra modern bilimler açısından tahlil etmelerini sağlardım." demektedir (Arkoun, 1987b, s. 14). Bastide, coğrafi açıdan yalnızca Brezilya'yla ilgilenmiş olsa da Arkoun bu kavramdan, kültürel melezleşme ve kültürel etkileşim araştırmalarında istifade etmiştir (bk. Kersten).

Arkoun, bugün İslam dünyasında fikri hür, vicdanı hür entelektüellerin özgürce tartışabilecekleri sosyokültürel şartların bulunmadığının altını çizer. Bu uygunsuz durum, teorik her tartışmayı *reel politik* alanına çekmekte ve salt bilimsel faaliyetler bir süre sonra kitlesel ayaklanmalara ve hatta şiddet eylemlerine evrilen bir yapıya dönüşmektedir. İslam toplumlarında *din* ve *dünya* kavramlarının doğru şekilde anlaşılması en hayati sorun olduğu için üzerinde en çok durulması gereken kavram *laiklik*tir (Arkoun, 1993b, s. 12).

Arkoun'un İslam toplumları için uygun bulduğu laiklik anlayışı, kanlı mücadeleler sonucunda toplumsal zemin bulmuş, katı ve ayrıştırıcı Fransız laikliğine benzemez (Arkoun, 1995a, s. 17). Bu talihsiz tevarüs nedeniyle İslam düşüncesi, dini radikal anlayanlar (dinciler) ile laikliği radikal anlayanlar (laikçiler) arasında sıkışıp kalmıştır (Arkoun, 2007, ss. 63-64). Oysa *laiklik*, hakikat iddiasının hiç kimsenin tekelinde olmadığını gösteren bir ruhtur (Arkoun, 1993a, s. 10). Bu ruh hem Kur'an'da hem de Medine tecrübesinde mevcuttur (Arkoun, 1996b, s. 182). Ancak devletin farklı din mensuplarına yaklaşım tarzını yansıtan tarafsız, mesafesiz ya da eşit mesafeli yaklaşımını anlatan *laiklik* (*laicité*) doğru bir tercih olsa da katı bir ilkeye dönüşen ve toplumları belli değerler düzenine metazori itaat etmeye zorlayan *laikçilik* (*laicisme*) kötüdür (Arkoun, 1990c, s. 206). Nitekim Kıta Avrupasının karşılıklı uzlaşıya dayalı olarak tanımlanan Anglo-Sakson laiklik anlayışı başarılı biçimde uygulanagelmiştir.

Arkoun'a göre laiklik yalnızca Batı'ya özgü bir idare tarzı da değildir. Esasen İslam dünyası Arkoun'un "kurucu ve üretici dönem" dediği ilk dört asırda bu ruhu Mu'tezile sayesinde yakalamıştır (Arkoun, 1987, s. 158; 1990a, s. 185; 1993a, s. 60). Kurucu dönemde İslam dünyasını yaygın biçimde etkisi altına alan akılcı gelenek daha çok i'tizâlî, felsefi ve edebî akımların egemen olduğu fikrî hareketlerde kendine yaşam alanı bulmuş (Arkoun, 1987a, s. 259), ne yazık ki sonraki bin yıllık dönem kahir ekseriyetle bağnaz düşüncenin kaynağı ortodoksiye teslim olmuştur (Arkoun, 1984, s. 125). Sonraki yüzyıllarda nadiren rastlanan ve sönmekte olan bir kibrit çöpünün son şeraresi gibi parlayıp sönen bilimsel ve akılcı yaklaşımlar da Arkoun'a göre İbn Rüşd, İbn Haldûn ve Şâtıbî'den sonra İslam dünyasından bütünüyle el etek çekmiştir (Arkoun, 1999, s. 163). Dolayısıyla İslam'ın en yalın, en özgün ve en yaratıcı haliyle yaşandığı İslam dünyasının bu en parlak dönemleri sadece hatıralarda kalmıştır.

Arkoun'un Batı dünyasının entelektüel ve akademik mirasına yaklaşımı ve bu mirastan istifade etme biçimi kendi içinde oldukça tutarlıdır. Ona göre Batı er ya da geç karşı karşıya gelmemiz ve baş başa verip ortak bir gelecek kurmak için el sıkışmamız gereken güçlü bir medeniyettir. Önyargıların sırası değildir (Arkoun, 1990c, s. 197; 1992a, ss. 326-327; 1994b, s. 224). Kaldı ki hem İslam dünyası hem de Batı aynı ortak dinî mütehayyellerden beslenmektedir. Aralarındaki tek fark sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan iki medeniyetin kendilerine özgü yapılarının olmasıdır (Arkoun, 1992b, s. 11). Nitekim Müslüman bir entelektüel olmasının verdiği sorumlulukla Arkoun da Batı'nın İslam ve Müslüman imajının olumsuz olduğunu, bunun da Müslümanlar açısından rahatsız edici olduğunu dile getirir (Arkoun, 1987b, s. 12).

Batı'nın Arkoun açısından önemi, modernleşmenin bu asırdaki temsilcisi olduğu içindir. Kendisine, "Niçin hep Batı'yı örnek veriyoruz? Önce kendimizi tanısak olmaz mı?" diye sorulduğunda Arkoun'un cevabı şu olur: "Evet, önce kendimizi tanıyalım, fakat bu yetmiyor; zira biz kaçınılmaz biçimde -yolu Batı'dan geçen- modern bir süreçte yaşıyoruz." (Arkoun, 1990b, s. 266). Arkoun her ne kadar İslam toplumlarına

vereceği müspet katkıları olacağına inansa da modernizmin hegemonik yapısına şiddetle karşı çıkmaktan geri durmaz (Arkoun, 1999, s. 162-163; Binder, 1996, s. 266). Ona göre modernleşme süreci eleştiriye açıktır. Ancak Batı dünyası ile yüzleşmeden ve karşılıklı etkileşime girmeden yerli modernleşmeler de gerçekleştirilemez. Çünkü İslam düşüncesi günümüzde insan hakkında modern bir felsefe üretebilecek düşünsel ve kültürel araçlara, özgürlüklere ve sosyal çevreye sahip değildir. O sebeple insanı merkeze alan, dinin ruhani yönüne saygı duyan ve insani her tür üretimi değerli gören bir hümanist yönelişin düşünme süreçlerimizi yönlendiren başat unsur kılınması Arap-İslam düşüncesinin gidermek zorunda kaldığı en büyük eksikliğidir (Bû Vatîb, 2010; Arkoun, 2011, s. 9).

İslam dünyasında insanı merkeze alan bir düşünce kanalının açılması gerektiğine dair baskısı fazlasıyla hissedilen sosyokültürel ve entelektüel bir ortam söz konusu olsa da bu potansiyelin gerçeğe dönüştürülmesi için almamız gereken çok yol vardır. Örneğin okur kitlesinin ufkunu açacak kitapların yayımlanması konusunda hala ciddi sıkıntılara sahibiz. Basılı eserlerin yüksek fiyatları, Avrupa'da neşredilen önemli çalışmaların ekonomik güçlükler sebebiyle Arap ülkelerine intikal ettirilememesi, son olarak baskıcı yönetimlerin ya da Batı kökenli her çalışmayı oryantalist ideolojinin misyonerleri olarak yaftalayıp inkara ya da ilgisizliğe mahkûm eden bağnaz kesimlerin dayattığı kitaplar dışında eser üretilememesi, İslam dünyasında fikrî gelişimin önünü tıkayan sebepler arasındadır (Arkoun, ts, s. 18). Acı olanı, İslamî ilimleri çalışmak üzere kurulmuş bulunan üniversitelerimizin ya da enstitülerimizin de henüz bu düzeyde çalışmalara imza atacak yetkinlikte olamayışlarıdır. Birçok üniversitede bugün bile şer'î ilimlerin dışındaki ilimlere değer verilmemektedir (Arkoun, 1992a, s. 177). İki asırdır yaşamakta olduğumuz modernizm süreci İslam ülkelerinin semtine dahi uğramamıştır (Arkoun, 1990a, s. 188).

İnşa etmeye çalıştığı düşünce dünyasına dair kendine has bir dil oluşturmak ve takipçilerini özlemini çektiği hedeflere bu dil üzerinden ulaştırmak, her düşünürün öncelikli hedefidir. Arkoun da böyledir.

Her ne kadar çok sayıda eser vermiş ve İslam düşüncesinin farklı alanlarına dair pek çok tartışmayı ele almış olsa da onu tanımamızı kolaylaştıran şahsına özgü kavramlara ve bu kavramların gölgesinde yürütmüş olduğu -ki bunların sadece en önemlilerine temas edilecektir- tartışmalara vâkıf olmadan Arkoun'un düşünce dünyasına girmek kolay değildir.

Arkoun'un Referans Kavramları

İslamî Akıl

Arkoun "İslamî akıl" kavramına ve bu kavramın eleştirel gözle incelenmesi çalışmalarına 1970 yılında yazmış olduğu "Kur'an'ı Nasıl Okumalı?" (Arkoun, 1995b, ss. 81-113) adlı otuz iki sayfalık makalesiyle başladı (Vezûz, 1996, s. 14). Onun bu tercihi bilinçli bir tercihti. Çünkü bütün fikrî mesaisini harcayacağı "İslamî aklın eleştirisi" tartışmalarına bu kapıdan girmesi gerektiğini en çok da o biliyordu.

Arkoun'a göre Kur'an-ı Kerim'de "İslam" kelimesi etimolojik anlamıyla *iman* kavramından daha fazla tekrar edilmekteydi. Vahyin nazil olduğu dönemde Arap dilinde mütedavil biçimde kullanılan "İslam" kelimesi "Kul ile Allah arasındaki özel, manevi bağ" anlamına gelirken daha sonraları hepsi de tarihi birer olgu olan "inanç, anlayış, sistem ve örnek yönetim" gibi anlamlara çekilmiştir. Kökü itibarıyla ruhi bir duruma işaret eden bu kelime konjonktürel durumlara angaje edilerek zengin anlam dünyasından soyutlanıp fakirleştirilmiştir. Üstelik sadece Sünnîler değil, Şiiler de bu kelimeyi asıl anlamından uzaklaştırmıştır (Arkoun, 1994b, s. 244).

Arkoun'a göre *akıl* dediğimiz şey kimilerinin sandığı gibi Müslümanlara zimmetlenmiş bir değer değildir; bilakis her toplum bu değeri elde edebilir. Buradaki farklılık sadece var olan "akıllardan" birisinin belirginleştirilmesidir ki o da baştaki *İslamî* kavramıdır (Arkoun, 1991, s. 18). O hâlde bu kavram, pratiği ile birlikte koca bir medeniyeti ifade etmektedir.

Peki, "İslamî akıl" tamlamasının içi ne ile doldurulacaktır? Ona göre İslamî aklın eleştirisine diğer akılcı hareketlerden, özellikle Aydınlanma Çağı'nın akılcılığından hareketle girilebilir. Bunun için evvelemirde dine antropolojik bir gözle bakmayı esas almalıyız. Böylece her üç kitaplı din için de hâkim teolojik söylemler artık yerini akılcı söylemlere bırakacaktır. Ancak burada hemen belirtelim ki Arkoun'un akılcı yaklaşımları Hasan Hanefî'nin ve Bultman'ın Kutsal Kitab'a uyguladığı akılcı okumadan farklıdır (Hanefî, 1997, s. 40). Arkoun bilgi açısından hem akılcı hem de muhayyileye dayalı geleneğin stratejik bir önemi haiz olduğunu vurgulamakla salt bir akılcı olmadığını ortaya koymuştur (Arkoun, 1992a, s. 88). Kendisi, Bultman'ın mitleri rasyonalist, tarihselci, pozitivist bir bilgiye indirgemesini tenkit eder. O, mitik bilinç üzerinde Kur'an'ın oluşturduğu çoğulcu, değişebilir ve kapsayıcı bir aklın kurulmasından yanadır (Arkoun, 1999, s. 52).

Arkoun ne Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Saf Aklın Eleştirisi* kitaplarında yaptığını yapar ne de J. P. Sartre'nin *Diyalektik Aklın Tenkidi* kitabında sadık kaldığı metodolojiyi benimser. Ona göre her iki düşünürün de yöntemi tamamen felsefidir. Bu önemli isimler meseleleri bir tarihçi gözüyle değerlendirememiş, işin özellikle pratik kısmında eksik kalmışlardır. Arkoun bu yüzden onların tenkit metodunu dikey, kendi metodunu ise dikey ve yatay uzantılı görür (Arkoun, 1989, s. 11).

Arkoun'a göre İslamî ilimler sadece modernizmin verileri ışığında değil, aynı zamanda postmodernizmin felsefi temellerine de yaslanarak kritiğe tabi tutulmalı ve İslam dünyasında hemen hepsi de son dönemde ortaya çıkmış bulunan *fert, vatandaş* ve *birey* kavramları bu bakış açıları eşliğinde ele alınmalıdır (Arkoun, 1993b, s. 21). Ona göre İslamî aklın postmodernizmle olan ilişkisini de şu aşamalardan geçerek kurabiliriz:

1. Birey olarak insanın dinde ifade ettiği "ruh ve bedeni ile bir bütünün iki parçası" gerçeği göz ardı edilmemelidir. Bu gerçek, postmodernizmin tanımladığı "Özgürlükleri olan ve başkasının özgürlüklerini tanıyan." birey ile karşılaştırılmalı ve yeni bir senteze gidilmelidir.

2. Kişilerin temel hakları ve özgürlükleri tanınmalı, demokrasinin verilerinden istifade edilmelidir.
3. Son olarak postmodernizmin gerektirdiği ölçülerde ve Arap-İslam topluluklarının yapısı göz önünde bulundurularak demokratikleşmeyi sağlayacak her türlü fikir alışverişi sağlanmalıdır (Arkoun, 1993b, s. 22-23).

Arkoun İslamî aklın eleştirisi tartışmalarında "İslam" ile "İslam olgusu"nu, "Kur'an" ile de "Kur'an olgusu"nu özenle ayırır. Onun nazarında bu ayırımı başarabilmek sanıldığı kadar kolay değildir. Maalesef İslam düşünce geleneğinde bu iki olgu birbiriyle karıştırılmış ve bunlar sıklıkla birbirinin yerine kullanılmıştır (Arkoun, 1985, s. 299; 1990c, s. 12, 56, ss. 66-67; 1996b, ss. 72-73). Oysa Kur'an bağlamında düşünüldüğünde *müteâl* olan *vahiy* ile *tüketilen vahiy* arasında mahiyet farkı vardır (Arkoun, 1993b, s. 93). İlki bütün somut ilgilerden azade iken sonraki birincisinin somut kalıplara dökmeye çalıştığımız hâlidir. İkisinin aynı şey olduğunu söylemek şöyle dursun, birbirlerine yakın oldukları dahi iddia edilemez (Arkoun, 1990b, s. 24). Tüm bu hakikatler Arkoun'a göre sosyolojik açıdan doğal bir akışa, bir değil birçok islam'ın varlığına işarettir (Arkoun, 1993b, s. 4). Bugün harcıalem biçimde kullanılan *İslamî kimlik* kavramı da ortak bir kimliği ifade etmemekte, yalnızca sosyokültürel görüntüyü yansıtan bir slogan işlevi görmektedir (Arkoun, 1983a, s. 171).

Arkoun'a göre bugün sosyolojik anlamda birden fazla islam olgusu bulunsa da Müslümanlar olarak din anlayışlarımız Kur'an'ın düşünen toplumlarına uyan anlayışlar olmaktan ziyade model olarak donduru-lan ilk İslam söylemi üzerinde şekillenen ve çoğunlukla sahabe uygulamalarına dayanan yapılardan ibarettir. Dolayısıyla yaşadığımız birçok düşünsel sorun, dinin kendisinden ya da dinin asli kaynaklarının cesaretlendirdiği hür düşünce bağlamında şekillenen tercihlerden değil, bizim tutsak akıllarımızla kurguladığımız din anlayışlarından kaynaklanmaktadır (Arkoun 1994a, s. 61). Doğrusu ilk bakışta Arkoun'un bu tür tenkitlerini dinin özünden çok din anlayışlarına yönelttiği

düşünülebilir; ancak durum hiç de öyle değildir. Çünkü sahabi uygulaması olduğu söylenen pek çok konunun doğrudan Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ilgilendiren yönleri vardır. Bu sebeple "Arkoun'un hedefleri Kur'an'ın ve sünnetin bizatihi özüne kadar gider." iddiasında bulunan yazarlar bütünüyle haksız sayılmaz (Aktay, ts., s. 23). Nitekim bizzat Arkoun'un kendisi dinin toplumsal bir üretim mi yoksa toplum üstü bir olgu mu olduğu konusunun İslam dünyasında tartışmaya açılmamasını eleştirir. Ona göre bu konu İslam dünyasında "düşünülemez" alanına terk edilmiştir. Oysa klasik düşünce dinin toplum üstü bir olgu olduğuna mutlak iman ederken modern sosyal bilimler dinin toplum tarafından oluşturulduğunu ileri sürer. Arkoun, "Yanlış anlaşılmasın, ben de dinin toplumsal bir ürün olduğunu düşünmüyorum. Ne var ki bu konuyu bir İslam ülkesinde tartışmaya açamazsınız; çünkü Müslümanların mevcut epistemolojik sınırları buna elverişli değildir. Oysa geçmişte ulema Allah'ın sıfatları hakkında dahi özgürce konuşabiliyordu. Buradan da bir kez daha anlıyoruz ki işe modernizmden başlamak gerekiyor." diyerek sözlerini yumuşatmaya çalışır (Arkoun, 1990b, s. 61). Doğrusu onun bu beyanını bir kenara not etsek bile eserlerinde ortaya koyduğu perspektifin dinin temellerini sorgulayan tarihselci bakış açısından çok da farklı olduğunu söyleyemeyiz.

İslamî aklın eleştirisi kavramına ilaveten Arkoun'un gündeme getirdiği bir başka kavram da ilk zamanlar "Medine Tecrübesi" olarak ortaya çıkan, ancak zamanla ulemanın elinde "Medine modeli"ne dönüştürülen tarihsel tecrübedir (Arkoun, 1991, s. 18; 1999, s. 16). İslam'ın çekirdek topluluğu tarafından hayata geçirilen Medine tecrübesi, Arkoun'un sonraki tüm çalışmalarında "İslamî akıl" kavramının dayandığı temel argümanlardan birini oluşturacaktır. Arkoun bu tecrübenin sonraki dönemde geçmişi kutsallaştıran bir bakış açısıyla idealize edildiğini, uydurma birçok rivayetle desteklenen bu mukaddes dönemin örnek alınması artık imkânsız olan bir modele dönüştürüldüğünü ileri sürer (Arkoun 2007, s. 93-95).

Arkoun'a göre İslamî aklın sadece bir döneme ya da mekâna özgü olduğu da söylenemez. Aksine Hanbelî Aklı, İsmâîlî Aklı, Hâricî Aklı,

Felsefî Akıl, Mu'tezilî Akıl gibi İslam dünyasında pek çok akıldan bahsedilebilir. Bu akıllar bir tek sisteme mensup olmakla birlikte içinde doğup yaşadıkları tarihsel ve kültürel sistemlerin parçasıdırlar ve bu sebeple tarihseldirler. Yüzeysel bir yaklaşımla ele alındığında birbirleriyle çatışan, çekişen ve farklılık arz eden yapılar olarak karşımıza çıkabilseler de yakından bakıldığında bu ayrılıkların sadece kabukta olduğu, özde aynı temel paradigmalardan beslendiği müşahede edilecektir (Arkoun, 1989, ss. 8-20). Hatta bu düşünceler kitlesel etkileri ve desteği bakımından zamanla birbirlerinin yerine de geçebilirler. Örneğin akılcı düşüncenin temsilcileri Mu'tezilîler iken ve dönemin halifesi de bu düşünceyi destekliyorken Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) karşıt yaklaşımı bütünüyle ortadan kaldırılamamıştır. Çünkü o dönemde Ahmed b. Hanbel tabiri caizse kitlelerin, halifeye karşı sessiz muhalefeti temsil eden kamuoyunun vicdanı konumundaydı (Arkoun 2007, s. 80).

Arkoun filozoflarla usul ulemasını aynı kefeye koymaz. Çünkü filozoflar her şeyi Kur'an ve sünnet çerçevesine yerleştirmek isteyen usul ulemasına karşın hiç olmazsa bazı konularda daha özgür hareket edebilmiş ve mesela âlem anlayışında Kur'an'ı ya da sünneti nazar-ı itibara almadan Aristo fiziğinden yararlanabilmişlerdir. Zaten İslam düşüncesinde akılcı damarın gelişiminde genel anlamda olumlu katkılar sunanlar da filozoflar olmuştur (Rafrâfî, 1989, s. 85)

Teorik Safha

Bu safhayı açıklamak üzere Arkoun yetmişli yıllarda yükselmeye başlayan iç burkucu İslamcı hareketlerle ilk beş asırda şahit olunan göz kamaştırıcı İslam tecrübesine dikkat çeker. Bu karşılaştırma bize hem geçmişin o ihtişamlı günleri nasıl yakaladığını hem de günümüz İslam dünyasının niçin içler acısı bir durumda olduğunu gösterecektir. Ayrıca bu karşılaştırma her iki dönemin *din, vahiy, nübüvvet, Allah'ın varlığı, kelamullah* gibi çözüm getirilememiş ortak problemlerini görebilme fırsatı da verecektir (Arkoun, 1983b, ss. 40-41).

Arkoun'un bundan sonraki önerisi bu kompleks hâle gelmiş akıl tutulmasının nasıl ortadan kadırılabileceğine yöneliktir. Hemen her eserinde gündeme getirdiği önerilerini burada da tekrarlar:

> Arap-İslam ülkelerinin akademik kurumlarında insan ve toplum bilimlerinin olmayışı buraları fikrî ve kültürel sahayı tanımayan, toplumu ve tarihi yönlendiren etken ve üretken güçlerin farkında olmayan, dil bilimindeki gelişmelerden ve bunun insan bilimlerinde meydana getirdiği yeniliklerden bihaber ve diğer dinler ya da kültürler özelinde değişik toplumların yaşadıkları tecrübelerin özeti olan antropolojik araştırmalara ilgisiz mukallit ulemanın kanaat önderlerine dönüşmesine neden olmuştur. Bu kişiler Kur'an ayetlerini, Peygamber ve sahabe sözlerini [popülistçe] kullanarak İslam'ın her zamana ve mekâna hitap ettiğini savunan evrenselci bir söylem geliştirmişlerdir. Hâlbuki Kur'an'ın getirmiş olduğu antropolojik yapı ile 1400 yıl önceki Arap topluluğu uyum arz ederken bugün insanlık çok daha farklı antropolojik yapılar sergilemektedir. Ne yazık ki İslamî akıl bu farkı görememiş ve İslam'ın bir defada ve bütün insanlık için gerekli tüm ilke ve esasları vaaz ettiğine inanmıştır. (Arkoun, 1983, s. 41)

Doğal olarak bu akıl tarihin bir kesitinde ortaya konan söz konusu insanlık tecrübesinin bütün zamanlar ve mekânlar için aynıyla uygulanabilen bir model olduğunu bizlere dayatmıştır.

Arkoun'a göre bu sorunun çözüm yolu, Câbirî'nin de önerdiği gibi geçmiş İslam bilimlerini usullerinden başlayarak yeni bir gözle okumaktan geçmektedir. Bugün geçmişi bütün efsanelerden ve kutsallaştırmalardan arındırmak, akla tam bir özgürlük vermek ve hangi dinden, mezhepten ve kültürden olursa olsun insanları önemseyen bir epistemoloji geliştirmek şarttır. Üstelik bunu gerçekleştirmek için her türlü ideolojik duruştan ve tavırdan uzak durmak da temel ilke olmalıdır (Arkoun, 1983, s. 42).

Pratik Safha

Bu safhada Arkoun'a göre şu adımlar atılmalıdır: Tüm okullarda müfredat ıslah edilmeli, merkezler kurmak suretiyle insan ve toplum bilimleri Arap-İslam topluluklarında uygulamalı olarak işlenmeli, araştırma programları açılmalı, dünyanın her tarafındaki yazma eserler

toplanarak tahkik edilerek arşivlenmeli, bilimsel araştırma sonuçları bültenlerle tüm dünyaya duyurulmalı, bilimsel toplantıların adedi arttırılmalı, bilaistisna tüm İslam dünyasında özgür bir araştırma ortamı sağlanmalı ve son olarak İslam toplumlarında uluslararası bilim kuruluşlarıyla iletişimi sağlayacak bir organizasyondan sorumlu üst kuruluşlar teşkil edilmelidir (Arkoun, 1983, s. 43).

Doğrusu İslamî aklın eleştirisi, geleneksel açıdan ciddi rahatsızlıklara sebep olacak argümanlar içermektedir. Bu açıdan en riskli alan, nakil geleneğinin İslam düşüncesindeki rolünü önemsiz gören eleştirilerin İslam toplumunda sebep olabileceği aşırı tepkilerdir. İslamî aklın eleştirisi söylemi, naklin çizdiği sınırların dışına çıkamayan İslam düşüncesinin giderek donuklaştığını ve bu sebeple artık herhangi bir düşünce üretemez hâle geldiğini iddia eder. Buna bağlı olarak dünyada olmuş ve olması muhtemel tüm problemlerin ilahî kelâmda içkin olduğuna inanan müminler, bütün çabalarını bu metin içerisinde yakalanmayı beklenen anlamları bulmaya hasrederler. Arkoun'a göre seçeneğin tek çıkış yolu olduğuna inanmak, aslında bir mümini sadece Kur'an-ı Kerim'i tanıma çabasına mahkûm etmek, Kur'an'dan bağımsız herhangi bir düşünce üretilmesini imkânsız hâle getirmekle eş anlamlıdır.

Düşünülebilir, Düşünülemez ve Düşünülmemiş

Arkoun'a göre dört türlü İslamî söylem vardır:

1. Şu anda büyük ölçüde hâkim olan ve baskısını siyaseten hissettiren, mitik bilincin etkisindeki söylem.
2. Dini sadece klasik metinlerin aydınlatılması ve açıklanmasından ibaret gören düşünce.
3. Tarihsel ve filolojik yöntemi eksik uygulayan oryantalist düşünce.
4. Nasları insan bilimleri ışığında anlamak gerektiğini savunan söylem (Arkoun, 1996b, ss. 17-18).

Arkoun'a göre her toplumsal geriliğin ardında yatan temel neden düşünsel kusurlardır (Aktay, ts., s. 23). Entelektüelin düşünce dünyasını

sorgulamayı öncelikli hareket noktası kabul etmesinin sebebi de budur. Onun İslam düşüncesine uyguladığı yukarıdaki tasnif de aslında bu inancından kaynaklanmaktadır. Arkoun, olgu yerine düşünceyi önceleyen bu yaklaşımı sebebiyle İslam dünyasındaki Marksist düşünürlerin birçoğundan ayrılır.

Arkoun'a göre yoruma açık olan ve sınırlamaya tabi tutulamayan alan "düşünülebilir" alandır (Arkoun, 1987a, s. 166-167). Kur'an bu alan için müminlere sonsuz bir özgürlük sunar. Bunun karşısındaki alan ise hiçbir şekilde özgür düşünceye izin vermeyen "düşünülemez" alandır. Bu alanın sınırları içine hem gaybi konular hem de ideolojik fikirler ve akıl yürütmeler girer (Arkoun, 1987a, ss. 166-167). Vahiyden önceki Arap toplumu için tek tanrıcılıkla ilgili her şey henüz düşünülemez alanındaydı. Peygamber'in getirdiği mesajın ilahî olmadığı yönündeki kanaatleri ve ata inançlarının bir tehlike ile yüz yüze geldiğini düşünüyor olmaları bundan kaynaklanmaktaydı (Arkoun, 1995b, s. 48). Üçüncü alan ise "düşünülmemiş" olandır. Bu, aklın değişik nedenlerle henüz düşünce üretemediği alanın ifadesidir.

Arkoun'un "düşünülmemiş" eğilimler adını verdiği şeye yönelik soruşturmasında hem akademik araştırmaya hem de modern Müslüman entelektüelliğine yaptığı esas katkı, İslamî aklın eleştirisine yönelik gündem oluşturan *el-Fikru'l-İslamî: Nakdun ve İctihâd* adlı eseridir (bkz. Kersten). Arkoun'a göre Kur'an'ın sonsuz düşünülebilir alanı, inanmayanlardaki düşünülmemişlik alanı ile inananlardaki sahte düşünülebilir alanı arasında bir yerde konumlanmıştır (Arkoun, 1995b, s. 49).

Arkoun'a göre bu üç alana ait konular İslam dünyasının en güçlü olduğu dönemlerde bile iç ferahlatan bir görüntüye sahip değildi. Kanûnî Dönemi'nde Avrupa'da Descartes, Leibniz, Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire ve diğerleriyle fikir fırtınaları koparılırken İslam dünyasında hâlâ Hanefîliğin teoloji ve hukukta tembelce kopyaları yapılıyor, "düşünülemez" ile "düşünülmemiş"in alanları genişletiliyordu (Arkoun, 1995a, s. 19). Ancak Arkoun'a göre durum bütünüyle ümitsiz değildir. Bugün çağdaş İslam düşüncesi modernizmin de etkisiyle şu üç olguyu;

unutulmuş, çarpıtılmış ve düşünülmemiş olgusunu sorgulamaya başlar olmuştur (Arkoun, 1997, s. 66).

Arkoun'un yapmış olduğu bu tasnifin pratik açıdan ne kadar faydalı olduğu ve bu tenkitlerin ne kadarının geçmişte uygulanabildiği tartışmalıdır. Örneğin bu alanı izah babında Arkoun, "Buharî vb. hadis otoritelerinin kitaplarına almasıyla birlikte kimi hadisler artık üzerinde konuşulamazlar alanına girmiştir." diyerek abartılı iddialarda bulunabilmiştir (Arkoun, 1987a, s. 167). Oysa fanatik değerlendirmeleri bir tarafa bırakırsak hem geçmişte hem de bugün -Buhârî hadisleri de dâhil- birçok hadis mecmuasına en başta hadisçiler tarafından ciddi tenkitler yöneltilmiştir.

Ortodoksi

Ortodoksi ya da *Ortodoksluk*, kök anlamı itibarıyla "doğru yol" demektir. Sözlüklerde "Çoğu kez otoriteyi de yanına alarak zorla bir tek yorumu ya da yorumlama biçimini dayatan kapalı ve donuk anlayış" manasına gelen bu terim, Arkoun'un terminolojisinde "Kutsal metinlerde doğru/yanlış yorum dayatmasını ortaya koyan ve kendi dışındaki anlayışları sapıklık suçlamasına maruz bırakan eğilimler" anlamında kullanılmıştır (Arkoun, 1991, s. 16). Filhakîka Sünnîlere göre *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâa* çizgisinde, Şiilere göre de *Ehlü'l-İsme ve'l-Adâle* çizgisinde yer almak, hakikatin yanında yer almakla eş değerdir (Arkoun, 1990b, s. 350). Bu anlayış ahiretteki yegâne kurtuluşun kendi saflarında yer alan insanlar için söz konusu olabileceğine inanır (Arkoun, 1993b, s. 55). Arkoun bu sebeple Ortodoksi iddiasını "resmî bir din" üretme çabasına denk tutar. Ona göre bu çaba İslam dünyasındaki yaratıcı düşünceleri yüzyıllarca ölüm uykusuna yatırmıştır (Arkoun, 1990a, s. 54).

Ortodoksi sadece İslam mezheplerine özgü bir sapma değildir; aksine bu bağnaz tutuma Yahudi ve Hıristiyan dünyasında da rastlanır (Arkoun, 1990c, s. 31). Hakikatte din mensuplarını Ortodoksi tuzağına düşüren paradigmalar benzerdir (Arkoun, 1996b, s. 25). Üstelik bu tutumlar zamanla farklı din anlayışları arasındaki ayrışmaları ve kutuplaşmaları da beraberinde getirir. Bu kutuplaşmalar "'hitâb sâid/

mütegallib/hâkim' söylem ve 'hitâb müsevvede/mağlûb/mahkûm' söylem" şeklinde her dönemde doğal biçimde oluşmaya başlar (Arkoun, 1985, s. 21). İktidar araçları ekseriya bu ayrımları keskinleştirir. Bu sebeple Ortodoksi İslam düşüncesinde yenilenmenin önündeki en önemli engellerden biri haline dönüşür. Bu yaklaşımın egemen olduğu dinî toplumlarda yenilikler *bidat* olarak görülür ve dışlanır. Oysa İslam'a göre bidat, yeniliklerin önünü açmak değildir. Bidat, gelişimin ve değişimin önünü tıkayan Ortodoksinin bizatihi kendisidir (Arkoun, 1996b, s. 43).

Arkoun Ortodoksi kavramını açıklarken bazen tanımlamalarını oldukça genişletmekte ve Müslüman toplumların kabul edemeyeceği iddialarda bulunmaktadır. Tüm düşünce dünyasını ve aklın her türlü hareketini Kur'an ve sünnet çizgisinde şekillendirmek gerektiğini düşünmenin de bir tür dogmatizm olduğunu ileri sürdüğü satırlar buna örnektir. Ona göre böyle bir sınırlama, bilginin sadece lügavî istinbat yoluyla naslardan çıkarılabileceğini tecviz etmekte, aklın özgür hareketini din dışına savrulma tehlikesi içerdiğinden sakıncalı görmektedir (Arkoun, 1992a, s. 9).

Ümmü'l-Kitâb ve Kitap Toplumları

Arkoun bu iki kavramı özellikle üç semavi din arasında bir ortak zemin oluşturmak için girdiği tartışmalarda kullanır. Çünkü ancak bu sayede dinler arasında bir ortak nokta bulunabileceğine inanmaktadır. Ömrünün son dönemlerinde kaleme aldığı eserlerde dindarlar arasında diyalog çağrılarını daha fazla öne çıkaran Arkoun'un kitap merkezli dinler vurgusu bu açıdan dikkat çekicidir.

Arkoun yukarıdaki iki kavramdan ilkiyle kutsal kitap geleneğine, ikincisiyle tüm tek tanrılı din mensuplarının sahip olduğu kutsal kitaplara işaret eder. Bu kitaplar toplumsal etkilenmelere ve tarihsel gelişmelere açık kitaplardır (Arkoun, 1993b, ss. 57-58). Ona göre semavi din mensuplarının elindeki kitaplar nihayet tek bir kitabın, *Levh-i Mahfûz*'un dünyevi baskıları mesabesindedir (Arkoun, 1992a, ss. 54-55; 1995b, ss. 129-130). Aslında bu tavır "üstün din" şeklinde tanımlanabilecek bir

şeyin söz konusu olamayacağını anlatır. İnsanlar mensubu oldukları dinin en üstün ve gerçek din olduğuna inanıyorlarsa her dine eşit ölçüde yaklaşmak en makûs tutum olacaktır. Zaten Arkoun bu amaca hizmet etmek için bir de çalışma içine girmiştir (Arkoun, 1999, s. 156). Ona göre "Sahih din hangisidir?" şeklinde bir soruya insanları tatmin eden bir cevap verme şansımız yoktur. Bu sebeple *sahih-muharref* ayırımları yersizdir. Antropolojik açıdan din, dindir (Zeki, 1981). Hepsinin de kendine özgü inanç esasları ve ritüelleri vardır (Arkoun, 1993a, ss. 24-25, 80). Hatta sırf bu yüzden Arkoun *dinler arası diyalog* tabirini bile hoş görmez. Çünkü diyalog farklı zeminleri paylaşan fenomenler arasında olur; oysa kaynağı itibarıyla dinler farklı görülemezler (Arkoun, 1993a, s. 55).

Arkoun'un dinlerle ilgili bu yaklaşımı İslam mezheplerine bakışı için de geçerlidir. Ona göre hak mezhep tanımı olamaz. Bunları farklı farklı mezhepler olarak görmek tamamen ideolojiktir (Arkoun, 1993a, s. 71). Çünkü her mezhep neticede aynı ilkelerden hareket etmekte ve aynı kaynaklardan beslenmektedir. Sünnîler *Buhârî*'ye, Şîa Küleynî'nin *el-Kâfi*'sine; Hâricîler ise Rabî' b. Habîb'in *el-Câmiu's-Sahîh*'ine dayanarak dinî hükümler çıkarmaktadırlar (Arkoun, 1992a, ss. 101-102).

Arkoun yukarıdaki görüşlerden hareketle Kur'an-ı Kerim'in de İbrahimî gelenekte diğer semavi kitaplarla buluştuğunu, dolayısıyla onlarla aynı seviyede olduğunu iddia eder. Bu yaklaşımıyla Kur'an'ın *i'caz*ı gibi onu diğer kitapların tümünden ayıran çok önemli bir özelliği bütünüyle göz ardı eder (Paçacı, 1996, s. 126).

Semavi bir dine mensup olan topluluklar için *ümmü'l-kitâb toplum* ve *kitap toplumu* şeklinde ikili bir ayırım pratik açıdan işlevsel midir? İşte bu sorunun cevabında Arkoun şunları söyler:

> Neden bu ayırımı yapıyorum? Öncelikle konuyu teolojik tartışma boyutundan çıkarmak istiyorum; çünkü konu hep Kur'an'da kullanılan "Ehl-i Kitâb" tamlamasıyla ele alınıyor ve bu da inanç boyutuna indirgediği meseleyi çözümsüz bırakıyor. Bense bu ayırımla ortamı yumuşatmış oluyorum. Ümmü'l-Kitâb toplumları derken İslam'ın da içinde bulunduğu, bir Semavi kitaba iman eden tüm toplumları kastediyorum.

> Kitap toplumları derken de ellerinde kutsal kitap bulunan toplulukları kastediyorum. Örneğin Katolikler bu tanıma göre dışarıda kalmaktadır; çünkü onların inancında kelam Mesih'in zatında tecelli etmiştir. İkinci olarak bu ifadeyle kelamın dil ve antropoloji alanında konuşulmasına çalışıyorum. Çünkü bu tasarrufun yorum imkanlarını kolaylaştıracağını düşünüyorum. Aksi halde Katoliklerdeki gibi bir inanç, hareket kabiliyetine engel olacaktır. (Arkoun, 1990c, s. 20).

Arkoun'a göre "daha kutsal, daha temiz kitap" şeklinde sonucu olmayan tartışmalara girmenin anlamı yoktur. Çünkü dünya bugün çok farklı bir dönemden geçmektedir. Kaldı ki bozuk dahi olsa diğer semavi din mensupları tevhit inancının tamamen dışında değildir. Sorun, düşünen insanın yokluğundadır. Çünkü bugün semavi din mensupları şu ortak özelliklere sahiptir: Üçü de aklı vahye mahkûm kılmakta, üçü de tarihselliğe karşı çıkmaktadır. O hâlde aklı ortadan kaldıran ve düşünmeyi imkânsız hale getiren mevcut çözümlerin halli kitapların ya da dinlerin tahrifini tartışmaktan değil, olması gerektiği şekliyle aklın işletilmesindedir (Arkoun, 1990c, ss. 71-72).

Mythe/Mit

Arkoun *mit* ve *mitoloji* kavramlarını daha ziyade Kur'an'da geçen kıssalar bağlamında gündeme getirir. Ancak kullanmış olduğu bu kavramlar ciddi bir tetkike tabi tutulmaksızın Arapçaya *ustura/tarihi hikâyeler* terimiyle çevrildiğinden onun bu konularla ilgili görüşleri birçok dindarı ciddi biçimde rahatsız eder. Oysa onun kastettiği anlamlar sadece bu kelimeyle sıkıştırılamayacak kadar geniş anlam dünyasına sahiptir. Arkoun'un mit ve mitoloji kavramlarına dair fikirlerinin Mısır'da gündeme gelen Kur'an kıssalarının tarihselliği tartışmalarından bağımsız geliştiğini söyleyebiliriz.

"Mythe kavramı ile kastedilen mitik yapılardır Uydurma ve hurafe bu kavramın kapsamında değildir. Oysa mythique kavramı hurafenin karşılığıdır. Ama Arap dünyasında bu ayırımın farkında olmayanlar beni haksız yere itham etmektedirler." (Arkoun, 1985, s. 13) derken de meseleyi kıssaları inkâr bağlamında ele almadığını vurgulamaktadır.

Ona göre *mythe* asla bir cehaletin ya da gayri aklîliğin ürünü değildir. Hatta mitik bilinci dışlayan, kendisini merkeze alıp bunun dışında hiçbir hakikat ihtimaline yer vermeyen bir yöntem olması sebebiyle Dekartçı akıl bile kınanmayı hak eder (Arkoun, 1993a, s. 27). Arkoun aklın ulaşamadığı alanların da aslında son derece rasyonel gerçekliklere sahip olduğunu düşünür. Dolayısıyla *mythe* bir medeniyetin, bir insan topluluğunun hakikat ile kurduğu bağları tahkim eden vazgeçilemez bir insanî tecrübeyi ifade eder. Bir Fransız vatandaşı için dahi anlaşılması güç olan *mythification*, mitsel düşüncenin inşasını; *mythologisation*, hurafe olan düşüncenin inşasını ve *mystification*, saptırma, çarpıtma ve tahrif etmeyi anlatır (Arkoun, 1996a, s. 210-211). Dolayısıyla Arkoun'un mit ile kastı uydurma değildir. Çünkü Kur'an'da hem uydurmalardan hem de hakikat olandan bahsedilir. Mitin karşılığı *gerçek kıssa*, mitolojinin karşılığı ise *uydurma*dır. Kur'an'da bu ikisi de vardır ve Arkoun'a göre Kur'an kendi haberleri açısından mitoloji içermez (Arkoun, 1987a, s. 83).

Arkoun her ne kadar bu iki kavramı özenle seçtiğini ve Kur'an söz konusu olduğunda bunları dikkatli biçimde kullandığını ifade etse de eserlerinde bu ayırıma dikkat etmediğini ve mit kavramını hakikate tam olarak tekabül etmeyebilecek anlatılar anlamında kullandığını gösteren satırlar bulunur. Kendisine İbrahim'in mitik bir şahsiyet olup olmadığı sorulmuş, bu soruya cevap vermekte zorlanan Arkoun'a muhatabı hâlâ cevap alamadığını söyleyince; "Hayret doğrusu. Mutlaka 'evet' ya da 'hayır'lı bir cevap istiyorsunuz. Bu da sizin düalist düşüncenin sınırlarından çıkamadığınızı ve çok sesli bir mantık düşüncesine geçemeyen istidlâlî mantığın mahkûmu olduğunuzu gösteriyor." cevabını vermiştir (Arkoun, 1990c, s. 76; Kılıç, 1993, ss. 107-108; Harb, 1995a, s. 77). Doğrusu onun bu cevabı vermekte zorlanması sebepsiz değildir. Zira bir başka münasebetle bu konuya giren Arkoun, Kur'an-ı Kerim'de adı geçen İbrahim'in mitsel bir şahsiyet olduğunu belirtir (Arkoun, 1992b, s. 11). Zaten gerek Tevrat gerek Kur'an kıssaları ona göre mitsel yapının eşsiz örneklerini ihtiva etmektedir (Arkoun, 1993b, s. 83; 1996a, s. 210). Bu sebeple kimi antropologlar, örneğin *el-Fikru'l-İslamî:*

Kırâe İlmiyye kitabında Arkoun'un amacının Kur'an-ı Kerim'in üstünlüğünü ve *i'câz*ını göstermekten ziyade onu küçültmek olduğunu söylerken bütünüyle haksız değillerdir (Boratava, 1985, s. 98).

Kanaatimizce Arkoun bu kavramları kullanırken Müslümanların kutsal saydığı metinlere saygı sınırları içinde görülemeyecek iddialar da gündeme getirmiştir. Mitsel alan din dışı alanın mukabilidir ve insanlar bu mitleri okuyarak dinî alana geçiş yaparlar (Eliade, 1994, s. 48). Ancak din ile bu şekilde bir ilişki içinde olsa da mitler dünyevi hadiseler üzerinden de üretilir. Yani mitler salt tanrısal alanı ilgilendirmemektedir (Eliade, 1994, s. 51). Esasen mitleri üretenler insanlardır. Özellikle arkaik toplumlarda mitler son derece önemlidir ve inananları açısından inkâr edilemez gerçekliklere sahiptirler (Eliade, ts., s. 23). Ancak onların bu gerçeklikleri semavi bir dinin anlatılarında olduğuna inandığımız gerçekliklerle aynı değildir. Bu anlamdaki bir gerçekliğin, Kur'an kıssalarındaki gerçeklikliğe tekabül ettiğini söyleyemeyiz. Kur'an'daki pek çok ayet kıssalarda anlatılan hadiselerin birebir yaşandığını vurgular.

Arkoun'un bu düşünceleri de diğer birçok düşüncesi gibi Hıristiyan dünyada yapılan Kutsal Kitap çalışmalarının etkisi altında oluşmuştur. Farklı amaçlar taşısa da Bultman'ın ulaşmak istediği hedef de Kutsal Kitaplardaki anlatılarda bir "demitolojizasyon/mitolojiden arındırma"ya gitmekti (Aktay, 1996b, ss. 92-93). Eldeki kutsal kitap metinlerinin belli birkaç insan tarafından kaleme alınmış olmasının Bultman'ı bu düşünceye götürmesi gayet doğaldı. O yüzden Bultman, verili metnin mevsûkiyetine inanmaktan/dayanmaktan daha önemli olanın olgu ile metin arasında makul irtibatlar kurabilmek olduğuna inanıyordu (Kılıç, 1993, s. 101). Hatta Kutsal Kitap tefsirine dair tartışmaların boyutu İsa'nın (a.s.) tarihsel olarak gerçekten yaşayıp yaşamadığı noktasına kadar varmıştı (Şengül, 1998, s. 175).

Hayatının her anına dair sayısız sağlam rivayetin bulunduğu Hz. Muhammed (s.a.v.) gibi bir peygamberin ve Kur'an gibi hiçbir tahrife uğramadan günümüze kadar ulaşmış ilahî bir metnin Avrupa'dakilerine

benzer tartışmalara konu edinilmesi kabil değildir. Kaldı ki Bultman için bile İncil verileri aklen doğrulanabilir argümanlara sahipti. Zaten İncil, bu sebeple inanılabilir bir din kitabıydı. Oysa onun açtığı yolda yürüyen modern insan, akılla kavrayamadığı her şeyi inkâr eder duruma gelmiştir (Aktay, 1996, s. 31). İslam düşüncesinde böyle bir yolun açılmasının yukarıdakine benzer sonuçlar doğuracağını düşünmemek safdillik olur.

Mihyâl/Mütehayyel

Jean-Paul Sartre ve Gaston Bachelard (1984-1962) gibi Batılı düşünürler tarafından kullanılan *imaj/algı* kavramını İslam dünyasında dinî düşüncenin görüngülerini ifade etmek için kullanan (eş-Şebbe, 2017, ss. 11-17). Arkoun'a göre somut karşılıklara sahip olmayan her gösterge *mihyâli/mütehayyeli* (algı) oluşturur. Ancak *mütehayyel* akli olmayan anlamına gelmez. Çünkü *mütehayyel* insan toplulukları için son derece aklidir ve topluma yön veren bir olgudur (Arkoun, 1990a, s. 11). Hatta Arkoun bu olgunun akli olana göre toplumsal kabulde çok daha fazla yer tuttuğuna ve yönlendirici olduğuna tanık olabileceğimiz pek çok örneğin mevcudiyetinden bahseder. Bu gerçeğe binaen Arkoun, İslam ile diğer din mensupları arasında fark gören zihniyeti yanlış bulduğunu belirtir (Arkoun, 1992b, s. 11).

Arkoun'a göre mütehayyel, toplumların gelişmişliğini ya da gelişmemişliğini gösteren bir durum değildir. Fransa birçok İslam ülkesinden daha gelişmiş durumdadır. Ne var ki İslam ile ilgili toplumsal bilinçte var olan şey akli değil, mütehayyeldir. Marx gibi bir düşünür mütehayyeli görmezden gelmekle hatalı davranmıştır (Arkoun, 1987b, s. 11). Günümüzde birçok İslam âlimi de antropolojik anlamda mütehayyelin farkında değildir. Akılcı oldukları zannında olan bu insanların kendileri dahi mütehayyel bir âlemde yaşadıklarının farkında değillerdir (Arkoun, 1984, s. 127). Esasen toplumlar daima çeşitli mütehayyeller içinde yaşar. Örneğin İslam dünyası bir "olağanüstü muhayyile"ye ye sahiptir ve bu olgunun Müslüman toplumlardan sökülüp atılması imkânsızdır. Tâhâ Hüseyin gibi güçlü bir düşünür dahi Mısır'da bunu

başaramamıştır. O hâlde mütehayyelin toplumsal tabanda karşılık bulduğunu kabul etmek ve bunun izdüşümlerini tespit etmeye dönük adımlar atmak yararlı olacaktır. Bu yönde atılacak ilk adım, *sözlü-yazılı, ustûrî-akli, tuhaf/büyülü-somut/reel ve kutsal-dünyevi* olan arasında net bir ayırıma giderek tüm bu alanları tanımlamak olmalıdır (Arkoun, 1996b, s. 36).

Arkoun'un *mütehayyel* kavramı içine aslı olmayan varsayımlarla ön yargılar girdiği gibi aslı olup da kişiler açısından rasyonel gerçekliği ispat edilememiş olgular da girer. Bununla birlikte kullandığı bu kavramın kapsadığı alanlarla ilgili konuşurken Arkoun daha önce bazı konularda gördüğümüz gibi oldukça rahat davranmakta, hatta itikadî meseleleri dahi özensiz bir üslupla tartışmaktadır. Antropolojik açıdan değerlendirdiği bir kavram olan mütehayyeli bir anda metafizik konulara teşmil edebilmektedir. Arkoun'un özel bir söyleşide dile getirdiği şu görüşler rahatsız edicidir: "İlk dönemin kabilelerini harekete geçiren uhrevî hayata dönük temalar o dönemde somut hakikatler olarak değerlendirilirken bugün bizim açımızdan sembolik önemden daha fazlasına sahip değildir; çünkü o dönemde insanların hayatında bu tür bir mütehayyele büyük ihtiyaç vardı." (Salih, 1980, s. 67).

Arkoun'un Kur'an Hakkındaki Görüşleri

İslam toplumları açısından Arkoun'un söylemlerinde Müslüman topluluklar için en çok rahatsızlık veren hususlardan biri, Mushaf hâline getirilirken Kur'an'ın farklı bazı kıraatlerinin ve yazımlarının ortadan kaldırıldığı ve resmî baskılarla tek bir Mushaf'ın ve sayılı birkaç kıraatin dayatıldığı yönündeki iddialarıdır. Ona göre bugün Mushaf hakkında tartışmamız imkânsızdır. Çünkü resmî din anlayışı onu sınırlamış ve *Resm-i Osmânî*'ye uymayan her farklı metni yok etmiştir. H. 4. yüzyıla kadar var olan bazı farklı yazımlar ve okuyuşlar da dönemin siyasi ve dinî otoritesi tarafından zecrî tedbirlerle ortadan kaldırılmıştır (Arkoun, 1996b, s. 51). Buna bağlı olarak bugün tüm Müslümanlar, en azından H. 4. yüzyıldan sonrakiler, Osman tarafından *cem* edilen Mushaf'ın, Kur'an

ayetlerinin tümünü içerdiğini düşünmek durumunda kalmışlardır. Arkoun'a göre bu kabul ilmî delillere dayanmak suretiyle ulaşılan bir kanaatten çok mevcut durumun kabullenilmesidir (Arkoun, 1996b, s. 30).

Arkoun için semavi dinler de dâhil herhangi bir düşüncenin ya da kutsal metnin anlaşılması için öne sürülecek metodun "meşru olması" gibi bir şarta bağlanması kabul edilemez. Kutsal metinlerin yorumlanması noktasında alabildiğine özgür bir çalışma alanı açılmalı, bu alanda yorumcuya sınırsız hareket edebilme fırsatı sunulmalıdır. Bu anlamda onun dikkat çektiği en özgür ve ufuk açıcı okuma-yorumlama yöntemlerinden biri Poul Ricour'a (1913-2005) aittir. Metni anlamada metaforlara ve sembollere olağanüstü önem veren ve hem *semantiğin* hem de *semiyoloji*nin dili, tüm kapasitesi ile kullanmayı mümkün kılan olanaklarından yararlanan Ricour, gerçekliğin metinsel olduğunu, *hermenötiğin* de bu gerçekliği yakalamada en değerli medya olduğunu düşünür. "Poul Ricour'un okuma-anlama-yorumlama metodu Batı'da tanınmıyor değildir. Ancak bu metotların Kutsal Kitab'a uygulanması noktasında hiçbir çabaya şahit olamıyoruz; çünkü bu yöntemlere dayalı bir yorum ameliyesi geleneksel bakış açısına yaslanan teoloji için ciddi bir tehdit oluşturmaktadır." (Arkoun 1990c, s. 196).

Arkoun, *Kur'an nassı* (birincil nas) ile onun dışındaki yorum amaçlı nasların tümünü birbirinden ayrı görerek işe başlamayı İslam düşüncesini geliştirmek için ilk adım kabul eder. Bu sebeple Kur'an nassı ile onun yorumu durumunda olan metinler arasında kati bir ayırıma gitmeye ihtimam gösterir. Hatta onun Kur'an'ı anlamaya yönelik çabasını Kur'an'ı bahse konu ikincil metinlerden arındırmaya çalışmak şeklinde tanımlanırsa mübalağa etmiş olunmaz Çünkü Arkoun'a göre sadece dinî naslar değil, aynı zamanda bunları anlamaya çalışan ikincil metinler de -özellikle ilk beş asırlık dönemde- birincil metinlerle neredeyse aynı itibarı görmüştür. O metinler de aynı kutsallık anlayışlarına muhatap olmuş, dini anlamada onlara da vazgeçilmez kaynaklar olarak itimat edilmiştir (Arkoun, 1990b, s. 24; 1990c, ss. 12, 56, 66-67; 1993b, s. 93; 1996a, s. 299). Bu da insanların daha sonraki dönemlerde özgürce düşünebilmesinin önünü kesmiştir.

Arkoun'un da belirttiği gibi Kur'an'ı anlamaya yönelik beşerî tecrübelerin tümü en nihayet bir içtihada dayanır ve bu açıdan yukarıda bahsedilen türde bir ayırım esasen bu gerçeğin varlığına işaret etmek bakımından kabul edebileceğimiz bir yön içerir. Ancak Arkoun'un ayırımında sünnetin bağlayıcılığına yer verilmemiş olması İslam toplumlarında müspet karşılık bulmayacaktır. Mamafih Arkoun ikincil nasların -mesela sünnetin- Kur'an'ı anlaşılamaz hâle getirdiğine dair makul veriler sunabilmiş değildir. Hatta Arkoun'un tefsir metinleriyle ilgili tercihlerinde zaman zaman bilimsel olmayan delillere dayandığı ve seçmeci davranarak tefsir kaynaklarından sadece kendi argümanlarını destekleyecek deliller devşirdiği de görülür. Örneğin geçmişte Taberî'nin herhangi bir ayeti yorumlarken "Allah Teâlâ dedi ki..." diyerek doğrudan kendi yorumunu serdedebilecek cesarete sahip olduğunu, ancak günümüzde bu cesaretin hiçbir bilim insanında bulunmadığını (Arkoun, 199a, s. 94) söylerken haksızlık etmektedir. Çünkü müfessirler bu ifadeleri "tefsir" kategorisinde değerlendirebileceğimiz sahih rivayetleri naklederken kullanmaktaydılar. Ancak bundan farklı olarak kişisel tercihlerini dile getirdikleri yerlerde müfessirler bu keskinlikte ifadeler kullanmaktan kaçınmakta, hatta yorumlarının sonunda "*Allahu a'lemu bi's-savâb*/en doğrusunu Allah bilir" demek suretiyle yazdıklarının yanlış olma ihtimalini vurgulamaktaydılar.

Arkoun'a göre Kur'an-ı Kerim'i modern dönemin şartlarına cevap verir tarzda okuyabilmek için Hicri ilk dört asırda oluşturulan İslamî tahayyülün çökelti katmanlarını aşmak zorundayız. Çünkü geleneğin baskısına boyun eğen bilinç, Kur'an mesajını çağa ulaştırmaya engel olan bu güçlüğün farkında değildir. Süyûtî, sağlamlığı Sünnîlerce kabul edilmiş olan rivayet zincirleri üzerine bir Kur'an anlayışı bina etmede hiçbir sıkıntı çekmez (Arkoun, 1995b, ss. 50-51). Hâl böyle olunca Kur'an tam bir metafizikselliğe ve ilahîliğe büründürülmüş olur ve toplumla olan tüm bağları kopartılır. Arkoun'a göre hem ilmî hem de siyasi otoritelerin baskısıyla tarihsel olması gereken ahkâm ayetlerine dahi ilahî mutlaklık damgası vurulmuş ve bu ayetler şekilci bir bakış açısıyla mutlak hukuki hükümlere dönüştürülmüştür (Arkoun, 1996a,

s. 68). Oysa bu hükümler tamamen insan ile ilgili problemleri çözüme kavuşturmakta ve toplumların değişmesine paralel biçimde bu hükümler de değişkenlik arz etmekteydiler. Ne yazık ki ortodoksi tarafından daraltılan din anlayışları, Arkoun'a göre Kur'an'ın bu dinamik ve hatta devrimci yapısını ortadan kaldırmıştır (Arkoun, 1993b, s. 92).

Doğrusu Arkoun'un *ahkâm ayetleri*nin işlevsizleştirmek suretiyle kendine göre resmettiği bu pembe tabloda bir sonraki aşamanın hangi ayetleri hedef alacağı, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir meseledir. Kur'an'ı yerinde bir bilgi, ama çoğu zaman bir etik değerler mecmuası olarak görmesinin doğal sonucu olarak Arkoun doğrudan tarihselciliğin girdabına kapılmaktadır. Ancak ahkâm ayetleriyle özdeşleşen etik değerleri birbirinden ayıracak otoritenin kim olacağına dair sadra şifa olacak bir öneri getirmemektedir (Arkoun, 199ab, s. 2). Tarihselci bakışın ve modern dil bilimsel çalışmaların etkisi altında fikir üreten Arkoun, geçmişteki tüm olumsuzluklara ve mevcut şartların ümitsizliğine rağmen Kur'an'ın pratik hayatımızla kurduğu irtibat noktalarını tespit etmek adına şu çalışmaların yapılabileceğine de işaret eder.

1. Evvela dilsel açıdan altıncı ve yedinci Miladi asırda belirgin bir kırılmaya vesile olan Kur'an-ı Kerim'in dil ve kelam olarak ne anlam ifade ettiği ortaya konulmalıdır.
2. Topolojik açıdan Kur'an'ın varlığa bakışı netleştirilmelidir.
3. Aynı şekilde tipolojik açıdan Kur'an tarafından yapılan tasnif ve ayırımların ne olduğu sorusuna cevap verilmelidir.
4. Kur'an'ın gerek akla gerek dile dayalı akıl yürütme sisteminin bir haritası çıkarılmalıdır.
5. Kurtuluş esasına dayalı bir tarih anlayışı yerine tarihsel sürecin söz sahibi olduğu bir mekanizmaya geçilmelidir.
6. Her dönemin inananlarına kendi şartları muvacehesinde çıkarsamalarda bulunabilme imkânı veren semiyolojik okumalar tavsiye edilmelidir.

7. Pratik açıdan dinî ritüellerde var olan temsilî yönleri gösterebilme potansiyeli bulunan semiyoloji ilmi yaygın biçimde kullanılmalıdır -nitekim Kur'an Cahiliye Dönemi'ne ait ibadet biçimlerindeki sembolik yapıları kendine meşru kalıpları içerisinde yeni formlara kavuşturmuştur- (Arkoun, 1996a, s. 102).

Sonuç

Uzun yıllar yaşadığı Fransa'da edinmiş olduğu tecrübeler, ikili ilişkiler yoluyla üniversitenin ya da araştırma enstitülerinin dar çerçevesi içinde kazanmış olduğu entelektüel bakış ve neredeyse bir Fransız kadar günlük hayatın yönlendirmesi altında olan Arkoun, eserlerinde yalnızca geleneksel düşünceye sahip dindar toplulukların değil, aynı zamanda modern düşünceyi seslendiren Müslüman entelektüellerin de tepkisini çekecek görüşlere yer vermiştir. Her ne kadar İslam dünyası için yeni sayılabilecek okuma ve anlama yöntemleri önermiş olsa da kökeni itibarı ile 'Batılı' bir dünya kurmaya yönelik bu enstrümanlar, İslam dünyasında çözmeye aday olduğu sorunlardan çok daha fazlasını üretebilecek potansiyele sahiptir. Bu sebeple bahse konu öneriler Müslüman muhatapları nezdinde kabul görmemiş, İslam düşüncesi açısından riskli fikir grupları içerisinde değerlendirilmiştir.

Arkoun'un İslam düşüncesinin yenilenmesiyle ilgili surette iyi kurgulanmış önerileri elbet vardır. Ancak bu önerilerin pratik dünyada karşılık bulabilmesi için inanılmaz bir insani çabaya, temini oldukça zor ekonomik desteklere ihtiyaç vardır. Enstitüler kurulması, tüm dünyada ortak bir amaç için örgütlenmiş organizasyonlar teşkil edilmesi, yazısız halkların kaybolmuş kültürlerinin tespit edilmesi gibi hususların günümüz İslam dünyasında gerçeğe dönüştürülmesi neredeyse imkânsızdır. Aslına bakılırsa Arkoun da bu güçlüğün farkındadır. Örnek okumalar meyanında bizlere sunmuş olduğu bazı yorumlar geleneksel benzerlerinden asla daha başarılı değildir (Arkoun, 1996b, s. 88).

Arkoun'un *şeâir-i dîniyye*den sayılabilecek hususlara karşı istihfaf edici tavırları yukarıdaki ifadelerle sınırlı değildir. 1973'teki Arap-İsrail

savaşında Müslümanlara meleklerin yardım ettiğine dair yaygın halk inancını, yaratıcı olmayan bugünkü İslam anlayışının geçmişte Peygamber'in başından geçtiği söylenilen olayları taklit etme çabası olarak görür (Arkoun, 1990a, s. 56). Bu ve benzeri sözleri, doğal olarak Müslüman toplumlarda tepkilere yol açar (Arkoun, 1990b, s. 327). Bu ifadelere oldukça yüksek perdeden bilimsel eleştiriler de yöneltilmiştir. Ancak halk kesimlerinden gelen şiddetli tepkilerin yanında mezkûr eleştirilerin esamisi dahi okunmaz.

Arkoun'un nas-olgu ilişkisini ele aldığı satırlarda başvurduğu önemli isimlerden biri Marx'tır. Vakıayı anlamlandırmak açısından Marx'ın *diyalektik* yönteminin kullanılması gerektiğini savunan Arkoun, İslam düşüncesini de bu gözle değerlendirmek taraftarıdır (Mahmud, 1994, s. 81). Dinî metinleri anlama çabasında Foucault'un yapı sökümü kullanış biçimi metoduna ya da Thomas Kuhn'un *paradigma* kavramına da atıflarda bulunur. Ancak onun bu teorilere bütünüyle bağlı kaldığını, kendine özgü fikir üretemediğini söylemek ya da seçmeci davranarak her ekolden bir şeyler aldığını, dolayısıyla "yöntemsizlik yöntemi" gibi anlamsız bir yola saptığını iddia etmek insaflı olmaz. Onun farklı düşünce okullarına başvurması ilk bakışta bir yöntemsizlik olarak görünebilse de bu tutumunu bir düşünürün kendi özgün anlama metoduna ulaşma çabası olarak yorumlamak daha doğru olsa gerektir.

Hemen her eserinde *fikir hürriyeti* kavramına vurgu yapan ve kendisine yönelik önyargılı eleştirilerden şikâyette bulunan Arkoun'un zaman zaman kendisinden farklı düşünen geleneksel çizgideki ulemaya, Müslümanların saygı duyduğu Enver el-Cündî, Said Ramazan el-Bûtî ve Muhammed el-Gazali gibi isimlere oldukça sert eleştiriler yöneltir. Arkoun'un bu tarz eleştirilerinden selef uleması da nasibini alır. İmâm Şâfiî'yi dışlayan, hatta oldukça ağır biçimde eleştirenler kervanına Arkoun da katılır (Arkoun, 1996a, s. 65-113).

Olumlu ya da olumsuz tüm eleştirilere rağmen Arkoun İslam dünyasının yetiştirdiği önemli entelektüellerden biridir. Çağdaş İslam düşüncesinin serencamı yazıldığında bu sürece yaptığı sayısız katkı

sebebiyle Arkoun da listeye dâhil edileceğine kuşku yoktur. Arkoun'a Müslümanlar arasına sızmış Batılı bir casus ya da bir çeşit hain muamelesi yapmak ne Müslümanlıkla bağdaşır ne de bilim insanına yakışan bir tavır olur. Kaldı ki bu tür dışlayıcı bakış açıları sorunların çözümüne en küçük bir katkı da sağlamaz. Nihayetinde Arkoun bir metin ve söylem sahibidir. Bu metin ve söylem, muhataplarını derinden etkileyecek güçlü vurgular da içermektedir (Harb, 1995a, s. 128). Uygulamalı İslamî ilimler şeklinde bir çerçeve oluşturan ve İslam düşüncesini ancak bu çerçeve içinde gelişebilir gören Arkoun'un İslamî ilimler açısından pratik karşılığı olan bir örnek ortaya koyamamış olması, teorik açıdan güçlü duran söylemindeki en dikkat çekici kusur olarak kalmaya devam etmektedir.

Kaynakça

Aktay, Y. (1996a). *Kur'an Tarihselciliğine Bir Soykütüğü Denemesi*. Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu. Bursa.

Aktay, Y. (1996b). Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı. *İslamî Araştırmalar, 9*, ss. 92-93.

Aktay, Y. (ts.). *Aklın Sosyolojik Soy Kütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru.* (Basılmamış Makale)

Arkoun, M. (1983a). *el-İslam, el-Ems ve'l-Ğad*, tr. Ali el-Mukallid. Beyrut: Dâru't-Tenvîr li't-Tıbâa ve'n-Neşr.

Arkoun, M. (1983b). *Nahve Takyîm ve İstilhâm Cedîdeyn li'l-Fikri'l-İslamî, el-Fikru'l-Arabî el-Muâsır*. (H. Salih, Çev.). (29) ss. 40-41. Beyrut.

Arkoun, M. (1984). mine'l-Mevkifi't-Teyûlûcî ile'l-Mevkifi'l-Ma'rifî (Röportaj). *el-Vahde, (3)*125, Paris.

Arkoun, M. (1985). *el-Fikru'l-Arabî*, tr. Adil Avvâ (3. Baskı). Beyrut: Menşûrâtu Uveydât.

Arkoun, M. (1987a). et-Türâs: Muhtevâhu ve Hüviyyetüh- Îcâbiyyâtühü ve Selbiyyâtüh, *et-Türâs ve Tehaddiyâtü'l-Asr fi'l-Vatani'l-Arabî el-Asâle el-Muâsıra* (2. Baskı) içinde. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

Arkoun, M. (1987b). *min Ecli Mukârabe Nakdiyye li'l-Vâkı*, (Röportaj: Haşim Salih), *el-Müstakbelü'l-Arabî, (101)*12. Beyrut.

Arkoun, M. (1989). İâdetü'l-İ'tibâr ile'l-Fikri'd-Dînî I-II. (H. Salih, Çev.). *el-Kermil*, 34-35, Kâhire.

Arkoun, M. (1990a), *el-İslam, el-Ahlâk ve's-Siyâse*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Yay. UNESCO-Merkezü'l-İnmâ' el-Kavmî Ortak İş Birliği.

Arkoun, M. (1990b). el-İslam ve'l-Hadâse. (H. Salih, Çev.). "*Mevâkıf" dergisinin düzenlemiş olduğu "el-İslam ve'l-Hadâse* içinde. Londra: Dâru's-Sâkî,

Arkoun, M. (1990c). *el-İslam, Urûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.

Arkoun, M. (1991). *mine'l-İctihâd ilâ Nakdi'l-Akli'l-İslamî*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.

Arkoun, M. (1992a), *el-Fikru'l-İslamî: Nakdun ve İctihâd*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.

Arkoun, M. (1992b). *el-Harekât el-İslameviyye, Kırâe Evveliyye*. (H. Salih, Çev.). el-Vahde, (96), 11., Paris.

Arkoun, M. (1993a). *el-Almene ve'd-Dîn: el-İslam, el-Mesîhiyye, el-Ğarb*, (Çev. Haşim Salih), Beyrut: Dâru's-Sâkî.

Arkoun, M. (1993b). *Min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Hüve'l-Fikru'l-İslamî el-Muâsır*. (2. Baskı). (Çev. Haşim Salih). Beyrut: Dâru's-Sâkî.

Arkoun, M. (1994a). İslamî bir bakış açısı içinde pozitivizm ve gelenek, Kemalizm olayı, (E. Öktem, Çev.). Sayı: 1, İstanbul: Cogito.

Arkoun, M. (1994b), *el-İslam el-Hadîs Mer'iyyen min Kibeli'l-Brufusûr Gustave Von Granebauaum*. (H. Salih, Çev.). el-İstişrâk Beyne Düâtihî ve Muârıdîh. Beyrut: Dâru's-Sâkî.

Arkoun, M. (1995a). *Arkoun, İslam'ı ve laikliği yeniden düşünmek, Avrupa'da etik, din ve laiklik*. İstanbul: Metis.

Arkoun, M. (1995b). *Kur'an okumaları.* (A. Z. Ünal, Çev.). İstanbul: İnsan.

Arkoun, M. (1996a), *Târîhiyyetü'l-Fikri'l-Arabî el-İslamî* (2. Baskı). (H. Salih, Çev.). Beyrut: Merkezü'l-İnmâ el-Kavmî - el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî.

Arkoun, M. (1996b). *el-Fikru'l-İslamî: Kırâe İlmiyye*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Merkezü'l-İnmâ el-Kavmî - el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî.

Arkoun, M. (1997). Uygulamalı İslamoloji. (M. Çamdereli, Çev.). *Tezkire*, ss. 11-12, 66. Ankara.

Arkoun, M. (1999). *İslam üzerine düşünceler*. (H. Yücel, Çev.). İstanbul: Metis.

Arkoun, M. (2007). *Tahrîru'l-Va'yi'l-İslamî: Nahve'l-Hurûc mine's-Siyâcâti'l-Muğlaka.* (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru't-Talîa.

Arkoun, M. (2011). *Nahve Târîh Mukâran li'l-Edyâni't-Tevhîdiyye.* (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.

Arkoun, M. (2013a). *el-Fikru'l-Usûlî ve's-Tihâletü't-Te'sîl: Nahve Târîh Âhar li'l-Fikri'l-İslamî.* (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.

Arkoun, M. (2013b). *et-Teşkîlü'l-Beşerî li'l-İslam*. (H. Salih, Çev.). Fas-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezü'l-Arabî es-Sekâfî.

Arkoun, M. (ts). *Kadâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî: Keyfe Nefhemü'l-İslam el-Yevm*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru't-Talîa.

Berîş, M. (1987). "Tehâfütü'l-İstişrâk el-Arabî: Bahs Nakdî fî Fikri ve İntâci'd-Duktûr Muhammed Arkoun", *el-Hüdâ*, 13-18. Fas.

Binder, L. (1996). *Liberal İslam*. (Y. Kaplan, Çev.). Kayseri: Rey.

Boratav, P. N. (1985). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. (7. Baskı). İstanbul: Gerçek.

Bû Vatîb R. (2010). https://ar.qantara.de/content/mhmd-rkwn-wtjdyd-lfkr-lslmy-rkwnt-sys-lfkr-nsnwy-rby-yhtrm-rwhny-ldyn

el-Hasen, M. (2012). *ed-Dîn ve'n-Nas ve'l-Hakîka: Kırâe Tahlîliyye fî Fikri Muhammed Arkoun*. Beyrut: el-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr.

Eliade, M. (1994). *Ebedî dönüş mitosu*. (Ü. Altuğ, Çev.). Ankara: İmge.

Eliade, M. (ts). *Mitlerin özellikleri*. (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Simav.

eş-Şebbe. M. (2017). *Mefhûmü'l-Mihyâl İnde Muhammed Arkoun*. Lübnan: Mektebetü'l-Fikri'l-Cedîd.

Foucault, M. (1994), *Kelimeler ve şeyler.* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge.

Hanefî, H. (1997). Bir aksiyombilimi olarak "hermenötik". (D. Cündioğlu, Çev.). *Tezkire,* (ss. 11-12) Ankara.

Harb, A. (1995a). *el-Memnû' ve'l-Mümteni' Nakdü'z-Zâti'l-Müfekkira.* Beyrut: el- Merkezü's-Sekâfî el-Arabî.

Harb, A. (1995b). *Nakdü'n-Nass* (2. Baskı). Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî.

Kersten, C. (2018). İnsan Nedir? Modern Müslüman Düşüncesinde Hümanizm ve Diğer İnsan Merkezli Eğilimler. *Sabah Ülkesi.* 57. https://www.sabahulkesi.com/2018/11/12/insan-nedir-modern-muesluemen-duesuencesinde-huemanizm-ve-diger-insan-merkezli-egilimler/

Kılıç, S. (1993). *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*. İzmir: Nil.

Kılınç, F. (1998). Kur'an'ı çok anlamlı okuma sorunu ya da hakikatin tekliğinden korkup çokluğun batıllığına sığınmak. *Haksöz*, 93. İstanbul.

Kurt, A. V. (1995). *Modernizmin İslam dünyasındaki yankıları. (27)*, 71 İstanbul: İzlenim.

Mahmud, İ. (1994). *el-Binyeviyye ve Tecelliyâtuhâ fi'l-Fikri'l-Arabî el-Muâsır*. Şam: Dâru'l-Yenâbî' li'n-Neşri ve't-Tevzî'.

Mansûrî, M. (1994). Havle'l-Merkeziyyeti'l-Ğarbiyye ve'l-Kırâeti'l-Aydiyûlûciyye li't-Türâs – Nemûzecü'l-Üstâz Muhammed Arkoun. *el-Mün'atıf*. Mağrib.

Paçacı, M. (1996). *Kur'an ve ben ne kadar tarihseliz.* (İslamî Araştırmalar, 9 (ss. 1, 2, 3, 4), 120, Ankara.

Rafrâfî, M. (1989). Hıvâru'l-Bidâyât maa Muhammed Arkoun, el-Fikru'l-Arabî el-Muâsır. *Hıvâr,* (ss. 67-69, 85) Beyrut.

Salih, H. (1980). Cevletün fî Fikri Muhammed Arkoun: Nahve Arkeyûlûciyyâ Cezriyye li'l-Fikri'l-İslami. (Röportaj: Haşim Salih), *el-Ma'rife*, 216, (s. 67) Şam.

Salih, H. (1990). *et-Tercemetu ve Müstakbelü'l-Fikri'l-Arabî, Muhammed Arkoun, el-İslam, Urûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.

Salih, H. (1993). *et-Tercemetü ve'l-Ulûmu'l-İnsâniyye: Muhammed Arkoun Nemûzecen*, "Muhammed Arkoun, *Min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Hüve'l-Fikru'l-İslamî el-Muâsır"* (2. Baskı). Beyrut: Dâru's-Sâkî.

Şengül, İ. (1998). *Kur'an kıssalarının tarihi değeri*. (Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri, IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu) Ankara: Fecr.

Tîzînî, T. (1997). *en-Nassu'l-Kur'anî Emâme İşkâliyyeti'l-Binye ve'l-Kırâe*. Şam: Dâru'l-Yenâbî'.

Veledü'l-Kâbile, İ. (2003). *Cevle fî fikri Muhammed Arkoun*. Mektebetü'n-Nâşirî.

Vezûz, F. (1996). *el-Almene fî Fikri Muhammed Arkoun*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ürdün.

Zeki, M. İ. (1981). Hel ed-Dîn Zâhira İctimâiyye. *Mecelletü Külliyeti'l-Ulûm el-İctimâiyye, Câmiatu'l-İmâm Melik Muhammed b. Suûd el-İslamiyye*. 5, (s. 487). Riyad.

MUHAMMED ARKOUN

(1928-2010)

Tarihselci ve eleştirel görüşleriyle tanınan Cezayirli düşünür

1 Şubat 1928'de Cezayir'in kuzeyindeki Kābâilülkübrâ bölgesinde doğdu. Lisans eğitimini Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesi'nde tamamladıktan sonra yüksek lisansını Paris'te Sorbonne Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı dalında yaptı.1956-1959 yıllarında Strasbourg ve Paris'te lise ve üniversite seviyelerinde dersler verdi. 1960-1969 yıllarında Sorbonne Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışan Arkoun, aynı üniversitede İbn Miskeveyh konulu teziyle doktorasını tamamladı.

Kendisini bir felsefeciden çok bir tarihçi olarak tanımlayan Arkoun, Arap-İslam düşüncesini tarihselci bir bakış açısıyla ele almanın bu düşünceyi geliştirmek için atılacak en önemli adım olduğunu düşünür. İslam düşüncesini anlamada dilin en önemli referans kaynağı olduğunu vurgular ve bu amaçla eserlerinde birçok filolojik enstrümana yer verir. Arkoun, Kur'an'ı mana merkezli bir yaklaşımla ele alıp anlamı sabitleştirmek isteyen bir dilci ya da Kur'an'ı tarihsel gelişimini esas alan bir dil felsefecisi gibi ele almayı Ortodoks geleneğin nitelikleri olarak gördüğünden salt metin veya salt mantık merkezci okumaları uygun bulmaz. Arapçanın düşünmeye ve yenilenmeye engel olduğuna inanan Arkoun, dilin sınırlarını kaldırıp dili özgürleştirmenin gerekliliğini vurgular.

Arkoun, yaratıcı ile insan arasındaki manevi bir bağdan ibaret olarak gördüğü İslam dininin tarihsel süreç içerisinde ideolojik ve politik bir düzleme çekildiğine inanır. İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin metafizik yönleri yerine dünyevi yönlerinin vurgulanması gerektiğine olan inancı, dinler arası beraberliğin ancak laik anlayışı benimsemekle mümkün olacağı düşüncesini besledi.

İslamiyet'in nakilci tarafının onu belirli sınırlar içerisinde hapsettiği ve artık yeni bir düşünce geliştiremez hale geldiğine inanır. Bu doğrultuda, İslami aklın yenilenmesi için öneriler sunar. Ona göre Müslümanlar, dünyevi bütün sorunların çözümünü Kur'an'da arar ve tüm çabalarını ilahi kelamda gizli

Yaşadığı Yerler: Cezayir, Fransa

Görev Yaptığı Kurumlar: Sorbonne Üniversitesi, Londra İsmâilî Araştırmalar Enstitüsü, Arap İslam Araştırmaları Enstitüsü

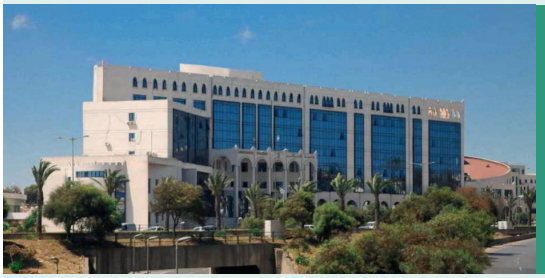
Önemli Eserleri: el-İslâm, el-ems ve'l-ġad, el-İslâm, el-aẖlâḳ ve's-siyâse, el-İslâm ve'l-ḥadâṯe, Rethinking Islam Today, el-İslâm, Ûrûbbâ, el-Ġarb: Rihânâtü'l-maʿnâ ve irâdâtü'l-heymene

anlamları keşfetmeye ayırırlar. Bu yaklaşıma göre, Müslümanlar yalnızca Kur'an'ı ve onun içindeki örtülü anlamları keşfetmeye mahkûm edilir. Bu nakilci anlayış, klasik düşüncede vahyin epistemolojik ve ontolojik açıdan akıldan önce geldiği inancına dayanır.

Arkoun'un Kur'an-ı Kerim'i kültürel bir söylem konumuna indirgeyen yaklaşımları Müslüman toplumları rahatsız etmiştir. Dinsel gerçeğin tarihin cenderesinde olduğuna inanır ve hatta vahyi, vuku bulduğu sırada ilahi olan, ancak yeryüzüne inişiyle antropolojik bir fenomene dönüşen bir nesne olarak tanımlar. İlahî metni anlamak için onun nüzul olduğu dönemi anlamanın gerekliliğine yaptığı vurgu, beşerî yorumları Kur'an'ı anlama ve açıklamada adeta hükmedici bir uzuv haline getirir. Bu yaklaşım, Kur'an'ı bağlamın ve yorumlayıcının manipülasyonuna açık hale getirir. Epistemolojik açıdan İslam düşüncesinde tarih ve hakikatten önce vahiy gelirken Arkoun'un düşüncesine göre bu sıra tersine çevrilir.

Arkoun, eserlerinde Batı'nın taraflı ve sömürge üzerine kurulu Modernizm yaklaşımına eleştiriler getirip İbn Miskeveyh, İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi ilim insanlarının düşüncelerine yer veriyor olsa da fikrî referansları açısından Batılı kimliğiyle öne çıkar. Eserleriyle Batılıları ve Müslüman toplumlarda Batı düşüncesini benimseyen kimseleri etkileyen Arkoun'un Batı düşüncesi ile olan münasebeti, faydacı ve eklektik bir yaklaşımdan daha fazlasıdır. Eserlerinde yer verdiği kavramların Batı kökenli olması ve bu kavramların onun fikrî birikimini oluşturuyor olması Arkoun'un Batı düşüncesi ile olan ilişkisini gösterir.

Arkoun'un yenilikçi söylemlerinde güzel kurgulanmış bir teori olduğu belirtilmektedir. Ancak bu teorinin uygulamaya aktarılmasında sorunlar mevcuttur. Kendisi İslâmî ilimlerin uygulamalı olması gerektiğini savunsa da İslâmî ilimler açısından pratiği olan bir öneri sunamamıştır. Bu boyutu onun düşüncesinin en zayıf yönünü teşkil eder.



Cezayir 1 Üniversitesi

1909 yılında Cezayir'de kurulan bağımsızlık yolunda önemli bir kurum olan üniversite

Kuruluş Tarihi: 1090

Bulunduğu Yer: Cezayir

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Benyoucef Benkhedda

Kurumun Etkisi: Cezayir yükseköğretim anlayışında sömürge karşıtı tutum sergileyip milli bir anlayışa sahip üniversitedir.

Cezayir Üniversitesi (جامعة الجزارر-بن يوسف بن خددة) 1909 yılında Cezayir'in Algiers şehrinde kurulan bir üniversitedir. Yedi fakülteden oluşan Cezayir Üniversitesi, 19. yüzyılda Fransız sömürge yönetimi altında kurulan çeşitli yükseköğrenim kurumlarından birisidir. İlk başta medrese olarak 1850'de İslam hukuku kapsamında Müslüman din, adalet ve yönetim kadrolarını eğitmek için kuruldu. Daha sonra Fransa Cumhuriyeti'nin belirli fakülteler için üniversite reformu ile 1879 yılında kurulan dört fakülte, 30 Aralık 1909 tarihli 16 Fransız bölgesel Üniversitesinden biri olarak Cezayir Üniversitesi oldu.

1961'de Cezayir'in bağımsızlığından hemen önce, Müslüman Cezayirli öğrenciler üniversitenin toplamının %18'ini temsil ediyordu. 7 Haziran 1962'de – Cezayir bağımsızlık referandumundan sadece bir ay önce- Cezayir'in bağımsızlığına karşı çıkan sömürgecilerin hareketi olan Armée Secrète (OAS) Örgütü, kütüphane binasını ateşe verdi ve 500.000 kitabı imha etti. Bu kitapların imhası, Arap dünyasına yapılmış büyük bir saldırı olarak algılandı.

Bölgedeki diğer ülkeler üzerindeki etkisi ise hatıra pulları üzerinden görülebilir. Mısır, Irak, Ürdün ve Cezayir bir kitabın yakılmasını ve kütüphanenin kendisini gösteren pullar bastırmıştır. Bağımsızlık karşıtı hareketin ortaya çıkardığı bu vahşet, Cezayir'in kendi ulusal kültürünü oluşturmayı amaçladığı bir ortamda olması onları kendi kültürlerinin ortadan kaldırılmasına ve gerçekten yok edilmesine kadar uzanacağının farkına varmışlardı.

Bu anlamda Cezayir Kütüphanesi'nin Cezayir tarihi ve Kuzey Afrika tarihi açısından önemli bir yeri mevcuttur. Fransız sömürgeciliğine karşı bağımsızlık söylemi İran, Tunus ve Fas'ta olduğu gibi üniversiteler üzerinden gitmiştir. Cezayir Üniversitesi kütüphanesinin yakılması da bir anlamda Arap bilinçlenmesine zemin hazırladığı söylenebilir. Zira Üniversite İslami referansa sahip olduğu için sömürgeci karşıtı bir tutum sergileyerek öğrencilerini bu misyonda yetiştirmiştir.

Cezayir'de İslamî Hareket

Yükseliş ve Düşüş

M. Tahir Kılavuz

Giriş

Cezayir'de İslamî hareketin serüveni dalgalı bir seyir arz eder. Fransız sömürgeciliği döneminde nüveleri atılan, bağımsızlık sonrasında rejim tarafından kontrol altında tutulan ve 1990'larla beraber bölgedeki en ciddi ve hızlı yükselişlerden bir örneği gösteren Cezayir İslamî hareketi, özellikle 2000'lerle beraber bir krize girmiştir. Bunun sonucu Cezayir'deki İslamî hareketin temsilcileri bugün bölgedeki muadilleriyle karşılaştırıldığında görece zayıf olan ve halka pek umut vadetmeyen birer siyasal hareket olarak kalmıştır. Bu bölüm, her ne kadar kendi içinde çeşitliliğe sahip olsa da siyasal tercihlerinden ve dış sebeplerden dolayı yükseliş ve düşüş yaşayan Cezayir İslamî hareketinin serencamını anlatmayı ve kırılma noktalarını göstermeyi amaçlamaktadır.

Bağımsızlık sonrası yaklaşık ilk 20 yıl boyunca genelde yer altında farklı gruplar çerçevesinde gelişen Cezayir İslamî hareketi, sistemin demokratikleşmeye başlamasıyla beraber üç İslamcı partiye altyapı oluşturmuştur. Bu üç partiden biri olan İslamî Selamet Cephesi'nin (*Cebhet'ül-İnkaz el-İslamî* / FIS), 1991 yılının son günlerinde yapılan seçimlerin ilk ayağında, mecliste elde edilen sandalye sayısı bakımından Müslüman

dünyadaki en başarılı seçim performansını göstermiştir (Kurzman ve Naqvi, 2010). Ancak seçimi takip eden günlerde gerçekleşen askerî darbe hem müdahalenin temel hedefi olan FIS'in hem de diğer İslamî hareket temsilcileri olan Barış Toplumu Hareketi (*Harake Mücteme'a es-Silm* / Hamas) ve İslamî Uyanış Hareketi'nin (*Harake en-Nahdat'ül-İslamîyye* / Nahda) geleceğini ciddi anlamda etkilemiştir.[1] Darbeyi takip eden süreçte, bir yandan ülke İslamcı silahlı gruplar ile ordu arasındaki bir iç savaş sarmalına girerken, FIS kapatılmıştır ve Hamas ile Nahda da sistem içinde varlıklarını sürdürebilmek için belirli sınırlar içerisinde hareket etmeyi tercih etmiştir. Ülkeyi etkisi altına alan ve son 25 yıl içindeki en uzun soluklu ve ciddi halk hareketi olarak 2019 yılında ortaya çıkan Hirak sırasında bu üç grup da sistemi dönüştürmek isteyen halkın taleplerine tercüman olmaktan aciz kalmıştır (Kilavuz ve Grewal, 2020).

Bu çerçevede bu bölüm iki temel kısımdan oluşmaktadır. İlk kısım tarihsel süreçte Cezayir İslamî hareketinin yükselişini ve düşüşünü anlatmaktadır. Bu kısım, İslamî hareketin ortaya çıkış sebeplerini ortaya koyduktan sonra 1989-1992 arasındaki demokratikleşme çabası sırasında İslamî hareketin yükselişini ve bu süreçte oynadığı temel rolü izah etmektedir. Ardından darbe sonrası İslamî grupların temel reaksiyonları ve 2019 Hirak gösterilerine gelen süreçte halkın gözünde İslamî hareketin yerini ortaya koymaktadır. İkinci kısım ise İslamî hareketin bölünmüşlüğü ve temel düşüncesine odaklanmaktadır. Bu kısım aslında İslamî grupların ideolojik ayrışmalarının görece sınırlı olduğunu, daha çok pratik siyaset noktasındaki tercihleri sebebiyle farklılık gösterdiklerini ifade etmektedir. Bunu da İslamî grupların İslam devleti inşası ve değişim ve demokratikleşme konularındaki görüşleri üzerinden ortaya koymaktadır.

---

1 İslamî Selamet Cephesi'ne, Fransızca ismi *Front Islamique du Salut*'den hareketle FIS kısaltması verilmiştir. Arapça yazında ve Cezayir'de halk arasında da aynı kısaltma kullanılabilmektedir. Barış Toplumu Hareketi için Arapça ismindeki kelimelerin baş harflerinden hareketle Hamas (veya Hams), İslamî Uyanış Hareketi'ne de isminin kısaltması olarak Nahda denmektedir. Ancak her ne kadar isimleri aynı olsa da Cezayir'deki Hamas ve Nahda hareketlerinin Filistin'deki Hamas ve Tunus'taki Nahda hareketleriyle doğrudan bir bağı yoktur. Bu çerçevede bu bölümde bu üç hareketten bahsedilirken FIS, Hamas ve Nahda kısaltmaları kullanılacaktır.

Cezayir'de İslamî Hareketin Serüveni

İslamî Hareketin Ortaya Çıkışı

1830'da başlayan Cezayir'deki Fransız hâkimiyeti, Fransa'nın tüm diğer sömürgelerinden farklıydı. Özellikle 1848'deki idari düzenleme sonrasında Cezayir vilayetleri, Fransa'nın yalnızca birer sömürgesi değil, bizzat vilayetleriydi. Ancak Cezayir'deki gayrimüslim topluluğun hakları Fransa'nın geri kalanındaki vatandaşlarından farklı değilken, Müslüman Cezayirlilere vatandaşlık hakları verilmemişti (Lawrence, 2013). Bu şekilde Müslüman çoğunluğun uzun yıllar dışlanması ve baskı altında olmasına karşı başlayan Cezayir bağımsızlık mücadelesi, 8 yıl süren uzun bir savaşa dönüştü ve Cezayirliler yüzbinlerin katledildiği bu savaş sonrası 1962'de bağımsızlıklarına ulaştı.

Cezayir'deki modern İslamî aktivizm, bu sömürge koşullarında 1920'lerde başlamıştır. O dönemde bölgede epey etkisini gösteren Muhammed Abduh'un ve Reşid Rıza'nın görüşlerinden etkilenen Şeyh Abdülhamid Bin Bâdis liderliğinde gelişen hareket 1931'de Cezayirli Müslüman Ulema Cemiyetinin (*Cem'iyyet el-Ulema el-Müslimin el-Cezairiyyin*) kurulması yoluyla İslam'ın özüne dönmenin yollarını aramıştır. Yapısı gereği bir seçkinler topluluğu olan Ulema Cemiyeti toplum üzerinde geniş takipçilere ulaşamasa da bağımsızlık mücadelesine arka plan oluşturması yönünden önemi haizdir (Yaylacı ve Amasha, 2020).

Din, Cezayir'deki bağımsızlık mücadelesi ve ulus-inşası süreçlerinde önemli bir konuma sahip olmuştur (Shahin, 1997). Bağımsızlık hareketi tek bir grubun yürüttüğü bir harekettense farklı siyasi ve ideolojik grupların katkı sağladığı bir süreç olmuştur. Nitekim bağımsızlık hareketini kurumsal olarak yürüten Ulusal Kurtuluş Cephesi (*Cebhet el-Tahrir el-Vatani*-FLN) milliyetçileri, sosyalistleri, İslamcıları ve Berberîleri[2]

2 Berberîler (veya Amazigler) Cezayir'deki en yayın etnik azınlık grubudur. Akdeniz kıyısındaki bazı şehirlerde yoğun olan Kabililerin yanı sıra Cezayir'in farklı bölgelerinde Berber azınlıklar mevcuttur. Başta Kabililer olmak üzere Berberîler hem bağımsızlık öncesi hem de bağımsızlık sonrası Cezayir siyasetinde çok önemli rol oynamışlardır (Maddy-Weitzman, 2012).

bir araya getirmiştir. FLN'nin kuruluş metni olarak 1954'de yazılan ve bağımsızlık mücadelesinin temel kaynağı olarak görülen 1 Kasım Deklarasyonu'nda da Cezayir Devleti'ni İslamî prensipler çerçevesinde tesis etme hedefine işaret edilmektedir (*Beyan Evvel Novembre*, 1954). Bağımsızlık sonrası kabul edilen ilk anayasa olan 1963 Anayasası'nda ve sonrasındaki tüm anayasalarda da İslam, devletin dini olarak tanımlanmıştır (Düstur 1963, 1963).

Her ne kadar İslam bağımsızlık yolundaki Cezayirliler için bir araya getirici öğelerden önemli biri olsa da bağımsızlık sonrasında kurulan rejim İslamî hareket temsilcilerinin taleplerini de ikinci plana atmıştır. FLN içindeki tasfiyelerin de sonucunda önce rejim içinde gücünü arttıran sonra da 1965'te gerçekleştirdiği darbeyle başa geçen Huari Bumedyen, Arap milliyetçisi, sosyalist ve üçüncü dünyacı bir ideoloji çerçevesinde rejimi birleştirmiştir. Her ne kadar Bumedyen, bölgedeki diğer Arap milliyetçisi rejimlerin aksine devlet içindeki dini motifleri ciddi anlamda dışlamasa da (Yaylacı ve Amasha, 2020) temelde sol ideolojiye sahip olması yönüyle İslamî hareketin beklentilerini karşılamaktan uzak kalmıştır. Bumedyen ve bağımsızlık sonrası Cezayir'in liderleri *İslamî sosyalizm* dedikleri bir kavram üzerinden hareket etmiştir ve rejimin sosyalist eğilimini bu şekilde sunmaya çalışmıştır (Ghanem, 2019a). Nitekim Cezayirli-Fransız din adamı ve yazar Henri Sanson 1980'lerde bu durumu *İslamî laiklik* olarak tanımlamıştır (Sanson, 1983).

Cezayir rejimi bir "devlet İslamı" inşa etmeye çalışırken, İslamî kesimden buna ilk itirazlar bağımsızlığın hemen ardından başlamıştır. Ulema Cemiyetinin lideri Şeyh Beşir İbrahimi, devletin solcu idealler üzerine kurulmasını eleştirmiş ve Arap-İslamî kökenlere dönülmesi gerektiğini vurgulamıştır (Berkouk, 1998). Aynı dönemde ulema ve aktivistler bir araya gelerek Kıyam isimli bir cemiyet kurmuşlardır (Willis, 1999). Ancak rejim hem Bin Bâdis'in hem de Mısır'da yükselen Müslüman Kardeşler Hareketi'nin siyasi fikirlerini benimseyen Kıyam Cemiyetine uzun süre müsaade etmemiştir. Hareket, 1966'da Mısır'da Seyyid Kutub'un idam edilmesini eleştirmesinin ardından kısıtlanmış

ve birkaç yıl sonra da yasaklanmıştır. İşte anayasadaki İslam vurgusuna rağmen rejimin ulus inşası sürecindeki bu eğilimlerinden dolayı bugün dahi Cezayir İslamî hareketinin temsilcileri rejimi 1 Kasım Deklarasyonu'ndaki İslamî prensiplere uymadıkları için eleştirmekte ve sorunun kökenini burada görmektedir.[3]

Bağımsızlık sonrası tesis edilen tek parti rejimi süresince Cezayir'de partiler ve muhalif organizasyonlar yasak olduğu için İslamî hareket de 1980'lerin sonuna kadar kurumsal olarak mevcut değildi. İslamî hareketin faaliyetleri bu dönemde cemaatler ve kurumsallaşmamış gruplar eliyle sürdürülmekteydi. Bu dönemde tanınan İslamcılar üç temel grup ile daha dağınık yapıda olan Selefîler ve bağımsız figürler çerçevesinde gelişmiştir.

Bu üç grubun ilk ikisi Müslüman Kardeşler'in bir anlamda Cezayir'deki uzantıları olan Hamas ve Nahda hareketleridir. İrşad ve Islah Cemaati olarak bilinen ve Mahfuz Nahnah liderliğindeki, sonradan Hamas adını alacak olan hareket, Uluslararası Müslüman Kardeşler Konseyinin de üyesi olarak Müslüman Kardeşler Hareketi'nin Cezayir'deki resmî temsilcisidir.

Diğer grup ise Doğu Grubu olarak da bilinen Abdullah Caballah'ın çevresinde gelişen ve daha sonra Nahda ismini alan gruptur. Bu grup, ülkenin doğu yakasında etkinliğini arttırmıştır. İki hareket de fikrî olarak Müslüman Kardeşler çizgisinde olsa da Müslüman Kardeşler'in, Nahnah'ı temsilcisi olarak görmesi sonucunda Caballah'ın grubu biraz daha yerel Müslüman Kardeşler Hareketi olarak değerlendirilmektedir.

Bu dönemde yükselen üçüncü bir grup ise düşünür Malik bin Nebi'nin takipçilerinden oluşan ve sonradan Medenî İnşa Hareketi (*Bina el-Hadari*) ismini alan gruptur. Diğer İslamî gruplardan farklı olarak daha entelektüel bir takipçi kitlesine sahip olan bu grup daha çok Malik bin

3 Abdullah Caballah ile mülakat, Nahda'nın eski, el-Adale'nin mevcut lideri, 29 Ocak 2017, Cezayir; Abdülkadir Buhemhem ile mülakat, FIS yöneticisi, 21 Ocak 2017, Cezayir.

Nebi'nin ders halkalarına katılan ve onun modern zamanın problemlerine karşı ilmî, kültürel ve otantik çözüm arayışlarını benimseyen gençlerden oluşmuştur (Walsh, 2007). Bu şekilde bir medeniyet inşası projesinin Cezayir'in kendi köklerinden oluşabileceğini düşündükleri ve dış müdahaleye daha karşı oldukları için de bu gruba, kendileri çok tercih etmeseler de özellikle Nahnah ve takipçilerinin kullanımı sonrası yaygınlaşan adıyla *Cezayirliler* veya *Cez'ara* denmektedir (Sakthivel, 2017; Shahin, 1997).

Bu üç temel grubun yanı sıra Selefî hareket de 1980'lere doğru gelişmeye başlamıştır. Her ne kadar Selefîlerin bir kısmı silahlı gruplara dâhil olsa da diğerleri şehirlerde dava faaliyetlerini sürdürmüştür. Bunların yanı sıra hiçbir harekete tabi olmayan ancak halk arasında tanınırlığı artan bağımsız figürler de bu süreçte etkinliğini arttırmaya başlamıştır.

Seçimle Tanışan İslamî Hareket

Uzun yıllar tek parti yönetimi altında yaşayan ve siyasal yapılanmaya izin verilmeyen Cezayir siyasetinin kaderi 1988 Ekim'inde gerçekleşen gösterilerle bir daha eskiye dönülmeksizin değişmiştir. 1980'lerde petrol fiyatlarının düşmesi, petrol gelirlerine bağlı sosyalist ekonomiyi de ciddi bir biçimde etkileyince hem ekonomik krizden hem de tek parti rejiminden bunalmış olan halk Ekim 1988'de sokaklara dökülmüştür (Quandt, 1998). Tam da bu dönemde FLN'nin liderliğini ele almış olan parti içindeki daha iktisadi ve siyasi reformist kanat protestoları fırsat bilerek bir dizi reformu eyleme geçirmiştir (Charef, 1994). Şubat 1989'da yapılan anayasa değişikliği ile siyasal partilerin, devlet kontrolü dışında medya organlarının ve sivil toplum örgütlerinin kurulmasına izin verilmiştir. Bu reformlarla başlayan süreç kısa süre içinde rejimin kontrolünden çıkmış ve Arap dünyasındaki ilk ciddi demokratikleşme süreci başlamıştır.

1989'u takip eden kısa süre içerisinde farklı ideolojik eğilimlerden onlarca parti kurulmuştur ve Cezayir'de ciddi anlamda özgür bir siyasi yapı oluşmuştur. Bu sürecin daha ilk aylarında kurulan FIS hiç şüphesiz ki Cezayir'deki demokratikleşme tecrübesinin en önemli aktörü

olmuştur. Farklı İslamî grupları bir çatı altında buluşturmayı amaçlayan bu yapılanma esasında bir parti değil, adından da anlaşılacağı gibi farklı grupların bir araya geldiği bir cephe olarak düşünülmüştür (Entelis, 1995). Ancak daha sonra da izah edileceği üzere Hamas'ın ve Nahda'nın dışarıda kalmayı tercih etmesi sonucu bu sağlanamamıştır. Yine de bağımsız figürler, bazı Müslüman Kardeşler temsilcileri (özellikle Caballah ekibinden), Selefîler ve Cez'ara[4] FIS'i oluşturan temel gruplar olmuştur.

Tıpkı bütünü gibi FIS'in lider kadrosu da farklı mizaçların ve ideolojik ve pratik eğilimlerin bir araya geldiği bir ekipten oluşmuştur. Partinin liderliğine bağımsızlardan biri olan ve özellikle 1982'de İslamcı gençlerin ön plana çıktığı üniversite olayları sırasındaki tavrıyla İslamî hareket içerisinde saygı duyulan Abbasi Medeni gelmiştir. Onun yardımcılığını da Ekim 1988 gösterilerinde İslamcılara liderlik eden genç bir Selefî öğretmen ve hatip olan Ali Bilhac üstlenmiştir. Medeni ve Bilhac arasındaki farklılık esasında hareketin içerisindeki çeşitliliği de iyi göstermektedir. Medeni, bağımsızlık hareketine katılmış, İngiltere'de doktorasını tamamlamış bir üniversite hocası olan, Ulema Cemiyeti çizgisinden gelen tecrübeli ve yeri geldiğinde pragmatist hareket eden bir lider iken Bilhac daha çok Selefî halkalarda yetişmiş, farklı görüşlere ve dünya görüşlerine çok açılamamış ancak heyecanı ve aktivizmi ile etkili olan bir siyasidir (Burgat ve Dowell, 1997).

FIS ile tek çatı altında buluşmayan Hamas ve Nahda da ilerleyen süreçte partileşmiştir. Bunun sonucunda demokratikleşme sürecinin sonuna kadar Cezayir İslamî hareketi üç farklı partiyle temsil edilmiştir. Ancak Hamas'ın ve Nahda'nın varlığına rağmen bu sürecin asıl etkin grubu kuruluşundan kısa bir süre sonra ülkenin en önde gelen muhalefet partisi olarak ön plana çıkan FIS olmuştur. FIS, özellikle mevcut rejimin ekonomik ve sosyal politikalarından bunalan ve alternatif arayan genç kesim için bir kurtuluş yolu olarak ortaya çıkmıştır.

4 Cez'ara başta partileşmeye veya FIS'e katılmaya yanaşmasa da sürecin ilerleyen dönemlerinde FIS'e girmiştir.

Hem Medeni hem de Bilhac iyi birer hatip olduğu için binlerce insanın katıldığı mitinglerde halkı etkilemeyi başarmışlardır. FIS bu süreçte FLN'nin popülist başarısının güzel bir uygulamasını sağlamış ve insanların rejime olan tepki ve sinirlerini yansıtacakları bir popülist söylem geliştirmiştir.[5] İnsanlara basit çözümler sunmuş ve FLN rejimini cezalandırmak isteyen (Burgat ve Dowell, 1997) ve tamamı da İslamcı olmayan[6] kitleler için umut olmuştur.

FIS'in ilk başarısı Hamas ve Nahda'nın katılmadığı Haziran 1990'daki yerel seçimlerde olmuştur. Ciddi bir zafer yakalayan FIS, bu sayede yerel siyasette ilk tecrübesini yaşamıştır. Bunu takip eden yıl gerçekleşecek seçimleri FIS kazanmayı umut ederken, FLN'nin kendisine avantaj sağlamak için seçim kanununda değişiklikler yapması ve seçimleri ertelemesi sonucunda[7] FIS taraftarları sokaklara dökülmüş ve ordunun bastırdığı gösteriler sonrasında Medeni ve Bilhac'ın da dâhil olduğu partinin liderleri tutuklanmıştır. Bunun hemen ardından yeniden yapılanan FIS, genç isimlerinden Abdülkadir Haşani liderliğinde ve genelde Cez'ara ekibinin hâkim olduğu bir lider grubuyla seçimlere gitmiş ve Aralık 1991'de yapılan Cezayir'in ilk ve tek özgür ve adil seçimlerinin[8] ilk turunda oyların %47'sini, meclisteki sandalyelerin de %81'ini almıştır. Hamas ve Nahda'nın oyları ise sırasıyla %5 ve %2'de kalırken iki parti de vekil çıkaramamıştır. Genel olarak demokratikleşme sürecinden ve özelde FIS'nin yükselişinden rahatsız olan ordu bu seçimi fırsat bilerek Ocak 1992'de, seçimin ikinci turunun gerçekleşmesine sadece günler kala bir darbe gerçekleştirmiş ve Cezayir'deki demokratikleşme sürecini sonlandırmıştır (Aït-Aoudia, 2015; Quandt, 1998).

---

5 Michael Willis ile mülakat, Oxford Üniversitesi, Cezayir İslamcılığı uzmanı, 9 Aralık 2016, Skype.

6 Saad Buakba ile mülakat, gazeteci, el-Haber gazetesi, 23 Kasım 2016, Cezayir.

7 Beşir Frik ile mülakat, eski vali, 6 Şubat 2017, Cezayir.

8 Cezayir'de 1992 sonrası gerçekleşen seçimlerdeki ciddi ihlal ve hileleri ve rejimin nasıl bunları kendilerinden talep ettiğini ortaya koymasıyla tanınan eski Vali Beşir Frik'e göre 1991'deki seçimlerin ilk ayağı gerçekten temizdi. O zamanlar Jijel vilayetinde vali olan Frik, dönemin başbakanı ve içişleri bakanından seçimlerin ilk turu öncesinde hile yapması ile ilgili bir emir almadığını, yalnızca ikinci tura gidilen günlerde bakanın böyle bir talebi olduğunu belirtmektedir. Beşir Frik ile mülakat.

Darbe Sonrası Dönemde Cezayir İslamî Hareketi

1992 yılında gerçekleşen darbe hem Cezayir siyasetini hem de üç İslamî partinin geleceğini ciddi anlamda etkilemiştir. Öncelikle darbenin ardından FIS yasaklanmış ve birçok temsilcisi hapse atılmıştır. Seçimin ilk turunu takip eden günlerde önce Caballah'tan, sonra da Nahnah'tan seçim sonuçlarına saygı duyulması ve birlik çağrısı gelmiştir[9] ancak iki hareket de darbe sonrası mutlak olarak sistem karşıtı birer tavır almamıştır.

Darbenin en önemli sonuçlarından biri de Selefî eğilimli bazı grupların silahlı mücadeleye girişmesi ve ordunun verdiği orantısız karşılık sonucu uzun soluklu bir iç savaşın başlaması olmuştur. İslamî grupların darbe sonrası silahlanmasını bizzat FIS'in silahlı eylemlere başlaması olarak görmek doğru değildir, zira bu eylemler daha darbeden de önce başlamıştır (Ghanem, 2019a). Fırsattan istifade eden bazı gruplar silahlanırken, darbe sebebiyle başka yol olmadığını düşünen ve darbe sonrası baskılara bu şekilde cevap verileceğine inanan gruplarla beraber silahlı eylemler yaygınlaşmıştır. FIS liderleri devlete karşı silahlanma yönünde ikircikli bir konum almış, bizzat sürecin kontrolünde olmasalar da özellikle savaşın ilk yıllarında silahlı eylemlere doğrudan karşı çıkmamışlardır. Ancak ilerleyen yıllarda, özellikle Silahlı İslamî Grup (*el-Cemaa el-İslamîyye el-Müsellaha*-GIA) isimli örgütün kontrolden çıkması ve halkı da hedef alan şiddet eylemlerine girişmesi sonucu, bu örgüte istihbaratın da müdahil olduğuna inanan FIS liderleri[10] araya mesafe koymaya başlamıştır. Sonuçta hem bu silahlı Selefî grupların hem de ordunun kontrolsüz şiddet eylemleri sonucunda içinde çok acı katliamların da yaşandığı, Habib Souaïdia'nın tabiriyle bir *kirli savaş* yaşanmıştır.[11]

---

9 Bu günlerde bazı partiler orduyu müdahaleye çağırırken ("el-Haber", 1992), ordu da darbenin ilk işaretlerini vermeye başlamıştır. Bu sebeple partiler konuyla ilgili beyanatlar yayınlamıştır (Caballah, 1992; Nahnah, 1992).

10 Enver Haddam ile mülakat, Cez'ara kökenli FIS üyesi, 18 Ağustos 2016, Skype.

11 Savaşta hem silahlı grupların hem de ordunun gerçekleştirdiği vahim ihlaller için bkz. (Bedjaoui, Aroua ve Ait-Larbi, 1999; Souaïdia, 2001).

Yüz binlerce can alan ve Cezayir ulusal hafızasının halen temelinde yer alan bu "Kara On Yıl"ın (*el-Aşeriyye es-Sevda*) sonunda, 1999 yılında yapılan Ulusal Pakt ile iç savaş sona ermiştir. Silahlı eylemcilere kapsamlı af sağlayan bu anlaşmanın mimarı olan Abdülaziz Buteflika aynı yıl cumhurbaşkanı olmuştur. Ulusal Pakt ve Buteflika'nın başkanlığa gelişi, esasında Cezayir'de 90'lar boyunca gelişen siyasal sistemin dönüşümünün de tamamlanmasını sağlamıştır. Belki Ocak 1988 sonrası başlayan demokratikleşme süreci başarısız olmuştur ancak Cezayir rejimi 1988 öncesindeki düzene dönmek yerine yeni sisteme başarılı bir şekilde adapte olmuştur. Cezayir rejimi 1990'lar boyunca kendini yeniden tanımlamak amacıyla ordunun rolünü ve meşruiyetinin kaynaklarını güncellemiştir, bundan da önemlisi çok partili sistemi kurumsallaştırmayı başarmıştır (Kilavuz, 2017). Bunun sonucunda rejim kendisini tamamen tehdit etmeyecek şekilde muhalefet partilerine sistem içerisinde belirli sınırlar dâhilinde yaşam imkânı vermiş, gerektiğinde de sembolik reformlar yaparak kendisine görece esneklik sağlamıştır (Volpi, 2004).

Cezayir rejimi bu yeniden tanımlamayı gerçekleştirirken üç İslamî hareketi de kontrol altında tutmayı başarmıştır. FIS bir yandan silahlı grupların faaliyetlerini tamamen reddetmez ama aynı zamanda diğer muhalif aktörlerle diyalog çabalarına girerken[12] Hamas ve Nahda şiddeti reddetmiş ve sistem içinde kalmıştır. Özellikle kendi liderlerinden de şiddet eylemleri sonucu kayıplar yaşayan Hamas bu süreçte devletin yanında yer almıştır (Sakthivel, 2017). İki parti de takip eden süreçte seçimlere katılsa da Nahda muhalefetteki konumunu bırakmazken Hamas muhtelif hükümetlerde koalisyon ortağı dahi olmuştur. Ancak sistem içinde kalırken daimî olarak kendilerini FIS'ten ve onların kuvvetli eleştirel söyleminden uzak tutma çabası bu iki İslamî hareketin rejime muhalefetini yüzeysel ve zayıf bir hâle getirmiştir (Boubekeur,

12 1994-1995'te Roma'daki iki toplantıyla inşa edilen Sant-Egidio Platformu sonucu FIS ile diğer muhalif gruplar arasında demokratik prensipler ve darbe karşıtlığı üzerine bir deklarasyon yayınlanmıştır. Caballah platformun katılımcısı ve imzacısı olurken Nahnah her ne kadar bazı görüşmelere katılsa da deklarasyona imza atmamıştır. Deklarasyon ve anlamı için bkz. ("*Algérie: La plate-forme de Rome Janvier 1995*", 1995; Roberts, 1995).

2008). Bu sırada FIS liderleri, 1990'ların sonunda ve 2000'lerde salıverilse de siyasi yasakları sürdürülmüştür ve daimî devlet kontrolünde kalmışlardır.

Cezayir'de Etkisini Yitiren İslamî Hareket

1990'lar ve sonrası süreçte Hamas'ın ve Nahda'nın sistemi değiştirme yönünde umut vadedememesi ve kendi içlerinde ciddi bölünmeler yaşamaları,[13] Hamas'ın hükümetlere katılması ve bu süreç içinde de FIS'in daimî olarak yasaklı olması, halk arasında İslamî hareketlere olan inancın ve desteğin de ciddi anlamda azalmasına sebep olmuştur. Bu durum 2010'larda iki önemli süreçte kendini tekraren göstermiştir. Öncelikle, 2011'de Arap Baharı sürecinde bölgedeki pek çok ülkede İslamî hareketler seçim zaferi kazanırken Cezayir'de de benzer bir durum olabileceği yönünde beklentiler oluşmuştur. Görece sınırlı kalan protesto hareketlerini takip eden 2012 seçimlerinde Hamas ile Caballah'ı dışlamış olan eski Nahda bileşenleri, Yeşil Cezayir Birliği isimli bir koalisyona girmiştir. Reform vaatlerinin ve dönüşüm rüzgarlarının etkisiyle özgür olması beklenen seçimlerin beklenenin aksine yine gayri adil olması ve İslamî hareketin de beklenenin çok altında kalması sonucu bu koalisyon umulan başarıya ulaşamamıştır.

Cezayir'de İslamî hareketin halk gözünde iyice etkisini yitirmeye başlamış olduğu gerçeği 2019'da gerçekleşen Hirak'la bir kez daha anlaşılmıştır. 1999'da Buteflika'nın cumhurbaşkanı olması ve Ulusal Pakt'tan beri bir durağanlık hâline giren Cezayir'de biriken tepki ve sıkıntılar ömrünün son yıllarını tekerlekli sandalyeye mahkûm olarak geçiren Buteflika'nın beşinci kez cumhurbaşkanlığına aday gösterilmesi üzerine bir gösteri hareketine götürmüştür. Hirak ile beraber Cezayirliler, bölgedeki komşularının yaklaşık on yıl önce tecrübe ettiklerine benzer

13 1990'lar sonrasında hem Hamas hem de Nahda birkaç kez bölünmüş, hatta bir noktada iki partiden çıkan toplamda 7 parti oluşmuştur. Bu durum Hamas tarafında Nahnah'ın ölümü sonrası gerçekleşirken, bu süreçte Caballah önce Nahda'dan, sonrasında da kurmuş olduğu Islah Partisinden ayrılmak zorunda kalmış ve son aşamada Adalet ve Kalkınma Cephesi'ni (*Cebhet el-Adale ve't-Tenmiye*, kısaca el-Adale veya FJD) kurmuştur.

bir şekilde demokratikleşme talebiyle önemli bir adım atmıştır. Bu gösteriler Buteflika'nın ve çevresindeki ekibin yıkılmasını sağlayabilse de sonunda sistem, baskılardan ve tavizlerden oluşan bir stratejiyle varlığını sürdürmeyi başarmıştır (Kilavuz, 2020).

Hirak'ın ilk günlerinde özellikle Batı'da klasik bir "İslamcıların yükselişi" algısına sahip olanlar mevcut olmuştur (Ghanem, 2019b). Ancak protestolar ilerledikçe halkın İslamî hareketler de dâhil olmak üzere ülkedeki kurumsallaşmış tüm muhalif siyasi parti ve kurumlara tepkili olduğu görülmüştür. Bir yandan göstericiler sistemin uzun yıllardır parçası olan siyasi parti ve aktörlere güvenmezken diğer yandan da bu kurumsallaşmış muhalefet göstericilerin sokaktaki başarılarını sağlıklı bir temsil ve pazarlık ortamına çevirmekten aciz kalmıştır.

Hirak boyunca esasında göstericiler tarafında yer alsalar da İslamî hareketler de diğer kurumsal siyasi gruplarla aynı kaderi paylaşmıştır. Hamas'ın şu anki lideri Abdurrezzak Makri son yıllarda partiyi daha çok muhalefet tarafına çekmeye gayret etmiş olsa da Hamas'ın yerleşik düzeninin devamı olarak daha reformist bir dönüşüm amaçlamıştır. Bu da radikal bir siyasi dönüşüm isteyen göstericileri tatmin etmekten uzak kalmıştır. Caballah özellikle diyalog çabalarında önemli rol oynamış olsa ve farklı parti liderlerini bir araya getiren bazı diyalog görüşmelerine partisiyle ev sahipliği yapsa da diğer muhalif liderlerden farklı olan ve halkın taleplerini karşılayabilecek bir vizyon sunamamıştır (Casbah Tribune, 2019). Üstüne üstlük hem Hamas'ın eski lideri Ebu Cerra Sultani ("*El Watan*", 2019) hem de Caballah *(Bourse algérie,* 2019) farklı farklı zamanlarda gösterilere katılma çabaları sırasında göstericiler tarafından tepki görmüş ve kovulmuştur. Zaten yıllardır kurumsal olarak Cezayir'de varlığını sürdüremeyen FIS tarafında ise Ali Bilhac yayınladığı videolarla Hirak'a destek vermiştir ve FISliler veya FIS taraftarları protestolara devamlı katılım göstermiştir[14] ancak FIS de diğer hareketlerden farklı bir umut vaat edememiştir.

14 Katar'da ikamet eden ve ileri yaşından dolayı FIS'in liderliğini bir süredir bilfiil yerine getiremeyen Abbasi Medeni, Hirak gösterileri devam ederken vefat etmiştir. Bkz. (Baala, 2019).

Hirak sonrası rejimin kontrolünün gölgesi altında yapılan ve birçok partinin boykot ettiği 2021 genel seçimlerinde Hamas esasında ikinci parti olmayı başarmıştır. Fakat yaklaşık 25 milyon seçmenin kayıtlı olduğu ancak seçime katılımın yalnızca %22'de kaldığı halkın teveccühünden uzak bu seçimlerde Hamas'ın oyları sadece 200 bin civarında kalmıştır. Hamas'tan kopmuş Binaa partisinin beşinci olduğu ve Caballah'ın el-Adale'sinin çok daha gerilerde kaldığı bu seçimler halkın özellikle de Hirak sonrası sistem içinde kalmayı tercih eden İslamî partilere aldığı mesafeyi göstermesi açısından önemlidir.

Bir araştırma grubuyla Hirak'ın ilk aylarında yürütmüş olduğumuz anketin sonuçları da İslamî hareketin halk nezdindeki konumuyla ilgili bu analizleri desteklemektedir. Demografik olarak temsili olan bir örneklem üzerinden 15.000'in üzerinde Cezayirli ile online olarak gerçekleştirdiğimiz anketin sonuçları[15] hem İslamî partilere hem de liderlere olan desteğin düşük olduğunu göstermektedir. Ankete katılan Cezayirlilere ülkedeki siyasi aktörleri 0'dan 5'e giden bir skalada ne kadar destekledikleri sorulmuştur. Listenin tepesinde muhalefete yakın eski devlet adamları ile bağımsız muhalif isimler yer alırken İslamî hareketin önde gelen isimleri görece düşük destek görmüştür. En yüksek destek alanların 2-3 puan aralığında destek gördüğü bu ölçekte Bilhac 1,3 puan, Caballah 1 puan, Hamas lideri Makri ise ancak 0,8 puan alabilmiştir.

Aynı şekilde parlamento seçimlerinde hangi partiye oy verebilecekleri sorusu için ise ankete katılanların %68'i oy vermeyeceğini veya hangi partiye oy vereceğini bilmediğini söylerken yalnızca %3'ü yasaklı olan FIS'i, %2'si Hamas'ı ve ancak %1'i de Caballah'ın partisi el-Adale'yi seçmiştir. Bu sonuçlar da göstermektedir ki halk oldukça dindar olsa da[16] 1990'lar ve sonrasındaki süreçteki politikaları ve siyasal yapıya çözüm

15 Anketin metodolojisi ve kapsamlı sonuçları için bkz. (Grewal, Kilavuz ve Kubinec, 2019).

16 Anket sonuçları da halkın dindarlık seviyesinin yüksek olduğunu işaret etmektedir. Örnek vermek gerekirse anket katılımcılarının yaklaşık %81'i beş vakit namaz kıldığını belirtmektedir. Bu da özellikle Arap dünyasında dindarlık ile İslamcı eğilimler olmasının her zaman birebir gitmediğini bir kez daha hatırlatmaktadır.

üretememeleri sonucu Cezayir'deki İslamî hareket halkın teveccühünü büyük ölçüde kaybetmiştir.

Cezayir'de İslamî Hareketin Bölünmüşlüğü, Devlet ve Demokratikleşme

Cezayir'de İslamî hareketin tarihsel serüvenini anlatan ilk kısım esasında Cezayir'deki üç temel İslamî hareketin 1992 sonrası dönemdeki birleşme ve ayrışma noktaları ile ilgili önemli işaretler vermiştir. Mısır, Tunus, Suriye, Ürdün gibi bölgedeki diğer bazı ülkelerde İslamî siyasal hareket tek bir kuvvetli aktör üzerinden ilerlerken,[17] neden Cezayir'de birden çok İslamî hareket neşet etmiş ve gelişmiştir? Özellikle bu ayrışmada hareketlerin ideolojik yapılarının etkisinin olup olmadığı da önemli bir soru işaretidir. FIS'nin 1989-1992 arasındaki daha radikal görünümlü söylemlerinden hareketle bu ayrımda ideolojik farklılıkların önemli bir rolü olduğu varsayılmaktadır (Zoubir, 1993). Ancak FIS içerisinde mutlak olarak biraz daha radikal fikirlere sahip kanatlar olsa da bölümün bu kısmı gösterecektir ki mevcut bazı ideolojik farklılıklara rağmen bu üç hareket özellikle ortaya çıktıkları dönemde fikrî olarak birbirinden çok da uzak değildir. Ayrışmayı oluşturan temel noktalar ise siyasi farklılıklar ve özellikle 1992 sonrası rejimin geliştirdiği şartlara verilen reaksiyonlardır. Bu çerçevede bölümün bu kısmı öncelikle bu hareketlerin doğduğu sürece giderek neden tek bir İslamî parti değil de üç parti oluştuğunu açıklayacaktır. Sonrasında da Cezayir siyasetinde özellikle İslamî hareketler bağlamında önem arz etmiş olan İslam devleti ile değişim ve demokratikleşme meseleleri üzerinden bu hareketlerin uzlaştığı ve ayrıştığı noktaları tartışacaktır.

17 Bu ülkelerin hepsinde farklı İslamî gruplar mevcuttur. Ancak Selefî grupları bir kenara bırakırsak, hangi İslamî hareketlerin bu ülkedeki İslamcılığa öncülük ettiği de büyük ölçüde aşikardır. Bu noktada muhtelif İslamî siyasal grupların etkin olduğu Cezayir ve Fas gibi örnekler farklılık teşkil etmektedir.

Cezayir'de İslamî Hareket Neden Bölündü?

Bu bölümün ilk kısmında ayrıntılı bir şekilde ifade edildiği üzere 1989'a gelinen süreçte Cezayir içinde farklı İslamî gruplar zaten mevcut idi. Ancak siyasal örgütlenmenin mümkün olmadığı bu dönemde bu gruplar çok keskin hatlarla ayrılmış değildi. Bu yüzden 1989 yılında demokratikleşme süreci başladığında İslamî grupların tek bir çatı altında bir araya gelebileceğine dair bir beklenti mevcuttu. Bu doğrultuda Ulema Cemiyeti ve Kıyam çizgisinden gelen ve ilerleyen yaşı ve uzun yıllar yürüttüğü faaliyetler dolayısıyla İslamî hareketlerin saygı duyduğu Şeyh Ahmed Sahnun 1989'un başında Rabıta Dava İslamiyye isimli bir birlik kurarak İslamî grupları bir araya getirmeye çalışmıştır.[18] Farklı grupların bir araya geldiği toplantılarda İslamî gruplar nasıl hareket edeceklerini tartışırken Rabıta'nın ilk aşamada genel eğilimi hemen partileşmenin olmaması yönünde olmuştur. Ancak bu süreç içerisinde başka partiler kurulmaya başlanmış ve İslamcılar arasında da görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Sonunda Şubat 1989'da başkent Cezayir'in Bab'ül-Ved semtinde bulunan Sünne Mescidi'nde yapılan bir toplantı sırasında Medeni ve Bilhac liderliğinde FIS'in kuruluş kararı verilmiştir (Aït-Aoudia, 2006).

Kuruluş aşamasında Hamas, Nahda ve Cez'ara gruplarının hiçbiri toplu halde FIS'e katılmamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi Cez'ara ilerleyen süreçte FIS'e dâhil olmuş ve lider pozisyonlara ulaşmışken, esasında Caballah'ın çevresindeki önemli isimler de daha kuruluş aşamasında FIS'e dâhil olmuşlardır.[19] Peki bir cephe olmayı amaçlayan FIS neden kuruluş aşamasında tüm İslamî hareketleri bir araya getirememiştir? Bu sorunun yanıtı bu görüşmelere katılanlar arasındaki fikrî farklılıklardan öte farklı stratejilerde ve liderlik yarışında bulunabilir.

---

18 Abdülkadir Buhemhem ile mülakat.

19 Bunlar arasında 1989-92 sürecinin farklı aşamalarında lider kadrolarda yer almış Abdülkadir Buhemhem, Ali Ceddi, Abdülkadir Haşani ve Rabah Kebir gibi isimler vardır.

İlk aşamada özellikle Nahnah ve Caballah siyasal parti yoluyla örgütlenmeye taraftar olmamıştır.[20] Hamas cephesindekilere göre başlangıçta amaç bir örgütlenmeye gitmek olsa da parti kurmak değildi ve Nahnah ancak şartlar öyle gerektirirse parti kurmayı düşünüyordu.[21] Zira Ali Bilhac'ın kendisi de siyasal açılma başladıktan sonra İslamî hareketten bazı isimlerin tedrici örgütlenme isterken bazılarının doğrudan partileşme taraftarı olduğunu ve başka partilerin kurulmakta olduğu günün şartlarının da kendilerini parti kurma kararına götürdüğünü belirtmektedir.[22]

Sünne Mescidi'ndeki toplantı sonunda FIS'in biraz da hızlı bir şekilde kurulması, bazı liderler tarafından işin oldu bittiye getirilmesi olarak algılanmıştır. Özellikle Sünne Mescidi'ndeki toplantıda Nahnah bulunmadığı için Hamaslılar FIS'in diğer İslamî gruplardan habersiz kurulduğunu iddia etmektedir. Ancak o toplantıda bulunan isimlerin şahitliğine göre hem Cez'ara'nın lideri Muhammed Said hem de Caballah toplantıda mevcuttur.[23] FIS liderlerine göre toplantının ardından Nahnah'a da ulaşılmış ancak Nahnah FIS'a katılmayı reddetmiştir.[24]

Esasında buradaki mesele kimin merkezi güce ve liderliğe sahip olacağı üzerine şekillenmiştir.[25] Kurucularından olsa da sonrasında FIS'ten ayrılan Ahmed Merani'ye[26] göre esasında problem siyasi ve organizasyonel bir problemdir.[27] Nitekim FIS'in kurulması aşamasında partiye grup olarak değil birey olarak dâhil olunması yönünde bir eğilim

20 Abdülkadir Buhemhem ile mülakat.

21 Abdurrahman Saidi ile mülakat, eski Hamas başkan yardımcısı, 13 Ocak 2017, Büleyde.

22 Ali Bilhac ile mülakat, FIS lideri, 17 Şubat 2017, Cezayir.

23 Ali Bilhac ile mülakat, Abdülkadir Buhemhem ile mülakat.

24 Ali Bilhac ile mülakat.

25 Zübeyir Arus ile mülakat, akademisyen, 19 Kasım 2016, Cezayir. Ahmida Ayachi ile mülakat, yazar ve araştırmacı, 12 Şubat 2017, Cezayir.

26 Merani'nin de dâhil olduğu birkaç FIS lideri, Medeni ve Bilhac dâhil diğer liderlerin 1991 yılında tutuklandığı süreçte televizyona çıkarak ağır eleştirilerle FIS'ten ayrıldıklarını duyurmuşlardır. Merani darbe sonrası süreçte bakanlık da yaptığı için FIS çevreleri tarafından istihbaratla ilişkili olarak görülmektedir. Abdülkadir Buhemhem ile mülakat.

27 Ahmed Merani ile mülakat, eski FIS üyesi ve bakan, 1 Aralık 2016, Cezayir.

olmuştur. Bu yüzden Nahnah, Caballah ve Said gibi isimlerin Hamas, Nahda veya Cez'ara olarak değil bireyler olarak katılmaları beklenmiştir. Ancak Cez'ara temsilcileri bir noktadan sonra bu koşullarda FIS'e katılırken Nahnah ve Caballah lider olmayacakları bir konumda FIS'e katılmaya yanaşmamıştır. Nitekim FIS'in kuruluş aşamasındaki Rabıta görüşmeleri sırasında özellikle Medeni ve Nahnah arasında bir liderlik mücadelesi olmuştur (Burgat ve Dowell, 1997).

Doğrusu, takip eden süreçte İslamî gruplar arasındaki birleşme çabaları devam etmiştir. Kendisi henüz o aşamada partisini kurmamış olan Caballah destekçilerini 1990 yerel seçimlerinde FIS'e oy vermeye teşvik ederken (Willis, 1998) Cez'ara da bu seçimlerde FIS'i desteklemiştir.[28] Öte yandan FIS içinden davetler ve pazarlıklar devam etmiştir. Nitekim Cez'ara'nın FIS'e katılması da bunun bir tezahürüdür. Nahnah cephesi özellikle kendi partileri kurulduktan sonra birlik konusunda çok istekli olmasa da Caballah bu konuda daha gayretli olan kişi olarak ön plana çıkmıştır (El Watan, 1991). Hatta bu süreç içerisinde birlik için 20'den fazla girişim olduğunu belirtmektedir (Willis, 1998). Nitekim Caballah bu süreçten 25 yıl geçtikten sonra dahi İslamcı grupların birliğinden bahsederken bu zamana referansla "biz hepimiz Rabıta'nın çocuklarıyız" demektedir.[29]

Tüm bunlara rağmen stratejik farklılıklar ve liderlik konusundaki anlaşmazlıklar üstün gelmiş ve FIS, Hamas ve Nahda müstakil birer parti olarak bu süreci tamamlamıştır. Ancak bu süreç de göstermektedir ki Cezayir'de ilk aşamada bu grupların birleşememesi mevcut bir ideolojik farklılıktan kaynaklanmamıştır.

Cezayir İslamcıları ve İslam Devleti

Cezayir İslamî Hareketi'ne bakıldığında, farklı dönemlerde farklı vurgularla İslam devleti argümanı daimî olarak görülmektedir. Her ne kadar İslam devletinin ne olacağı meselesi görece muğlak kalsa da

28 Enver Haddam ile mülakat, Cez'ara kökenli FIS üyesi, 9 Mart 2017, Skype.

29 Yazarın notları, el-Adala – Nahda Stratejik Ortaklık İlanı Konferansı, 20 Aralık 2016, Cezayir.

İslamî hareketin farklı grupları şeriatın hâkim olacağı bir yönetim ve yasal sisteme vurgu yapmıştır. Muhakkak ki İslam devleti kavramına yapılan vurgu birçok İslamî hareket için zaman içerisinde değişiklik göstermiştir. İslamî hareketlerin parti programlarında şeriata yapılan vurgu dahi özellikle 1990'lardan sonra azalmıştır (Kurzman ve Naqvi, 2010). Üç İslamî hareketin fikri gelişimini değerlendirirken bunu da göz önünde bulundurmak gerekir. 1990'ların başında bu üç hareket de İslam devleti ve şeriatın uygulanması meselelerinde oldukça yakın fikirlere sahip olmuştur. Zaman içerisinde bu fikrin yansıması veya çerçevesinde kullanılan kavramlar ise farklılık göstermiştir.

FIS'in ortaya çıktığı ve yükseldiği dönemde bir İslam devleti kurma fikri oldukça yaygındır ve bu sonrasında ordunun darbesine ciddi bir zemin hazırlamıştır (Nezzar, 2000). Nitekim FIS'in liderleri bu süreçte birçok sefer İslam devleti kurma planlarını açıkça belirtmiştir. Abbasi Medeni, FIS'in yayın organı *el-Munkız*'da yayınlanan "Halk bu sene İslam devletinin kuruluşuna davetlidir" başlıklı yazıda rejimin halkın güvenini yitirdiğini belirtip kendi projelerini savunurken "sosyal güvenliği sağlamak (siyasal) sistemin sorumluluklarından biridir" diyerek oldukça halkçı bir İslam devleti anlayışına işaret etmiştir. Aynı sayfalarda 1 Kasım Deklarasyonu'na atıf yapan yardımcısı Ali Bilhac ise "Kasım nesli aksi için değil, İslam için şehit oldu" diyerek Cezayir'deki düzeni eleştirirken FIS'in o dönem kullandığı ve özellikle Cezayir'deki laik kesimleri çok rahatsız eden sloganı tekrarlayarak "İslam hayatın nizamıdır, onun için yaşar ve onun için ölürüz" demiştir (Medeni ve Bilhac, 1990).

FIS üzerine en kapsamlı çalışmalardan birinin yazarı Michael Willis'e (1999) göre buradaki İslam devletinden kastın ne olduğu da tam olarak açık değildir. Bunda muhakkak FIS'in içinde pek çok farklı ekip olmasının da etkisi vardır. Daha Selefî eğilimliler belki daha teokratik bir model düşünürken Cez'ara'nın da içinde bulunduğu diğerleri İslam devleti için daha genel bir çerçeve düşünmektedir.[30] Cez'ara ekibinden olan Enver

30 Cez'ara ile baştan beri yakın ilişki içinde olan Medeni'nin de görüşleri bu çerçevede değerlendirilebilir.

Haddam bir mülakatında FIS'in İslam devleti anlayışının bir teokrasi olmadığını, bilakis Cezayir'de bir hukuk devleti kurmak olduğunu, bunun da kökenlerinin Bin Bâdis'in yazılarında bulunduğunu belirtmektedir (Pipes ve Clawson, 1996). Keza Medeni de şeriat çerçevesinde *had* uygulanması meselesi sorulduğunda bu uygulamaların ancak barışın ve güvenliğin buna sebep olacak suçları giderdiği tamamen bir İslamî dünya olduğunda mümkün olduğunu belirterek bir anlamda kurulacak İslam devletinde bu tür uygulamaların olmayacağını ifade etmiştir (Willis, 1999, s. 146). Caballah'ın cemaatinden olup kuruluş aşamasında FIS'e katılan ve lider kadrodan olan Abdülkadir Buhemhem de o dönemde planladıkları İslam devletinde bir yandan kadınların evde kalması için onlara burs vererek aileyi güçlendirir ve işsizliği azaltırken öbür yandan da ateistlere dahi saygı duyulacağını belirtmektedir.[31]

Yalnızca haberlere yer veren bir gazete değil, aynı zamanda entelektüel tartışmaları da barındıran bir yayın olan el-Munkız'da da bu çeşitlilik bir arada görülmektedir. Bir yandan İslamî hükümetin esasları (İbrahimi, 1990) ve İslamî yasama (Ramdani, 1989) gibi meselelerde makaleler yayımlanırken öbür yandan da İslam'da insan hakları (Uzeyd, 1990), iktisat (Mahlufi, 1989), kadın (Um Suheyb, 1989) ve kadın hakları (Aniba, 1990) gibi konulara yer verilmiştir. Bu da hem FIS'in içindeki farklı görüşleri hem de FIS temsilcilerinin bu meseleleri İslam devleti düşüncesinden bağımsız düşünmediğini göstermektedir.

Hamas'a ve Nahda'ya bakıldığında da İslam devleti referansının mevcut olduğu ve zaman içerisinde yorumlamalarda farklılıklar çıkabildiği görülmektedir. Mısır'daki Müslüman Kardeşler ideolojisinden çok farklılaşmayan Hamas, benzer bir şekilde laik sisteme karşı çıkmıştır. Nahnah şeriata uygun bir yönetimi ve yasal sistemi savunmuştur ancak bunun daha tedrici olması gerekliliğini belirtmiş ve laik düzen içinde bile gerekirse farklı gruplarla iş birliği yapılabileceğini vurgulamıştır (Sakthivel, 2017). Son dönemde Hamas tarafından İslam devleti argümanları çok kuvvetli gelmese de parlamentoda İslamî ajandanın

31 Abdülkadir Buhemhem ile mülakat.

ilerlemesi ve şeriata karşı olarak gördükleri yasalara karşı çıkma yönünde çabaları mevcut olmuştur.

Nahda tarafı da özünde İslamî inanç, davranış ve normların Cezayir toplumunda tesisinin gerekliliğine inanmaktadır. Bu çerçevede kuruluş deklarasyonlarında özgür ve adil bir İslam devleti kurulması amacına yer verilmiştir (Willis, 1998). Nitekim Caballah da 1 Kasım Deklarasyonu'na göre Cezayir devletinin İslamî prensiplere göre kurulmuş olması gerektiğini ancak bundan uzaklaşıldığını vurgulamaktadır.[32] Ancak günümüzde birçok İslamcı gibi Caballah da İslam devleti düşüncesini modern kavramlarla desteklemektedir. Bir konuşmasında Peygamber'in ilk İslam devletini toplumdaki farklılıklara rağmen vatan ve vatandaşlık üzerine kurduğunu, insanlar için din birliği gibi vatan birliğinin de çok önemli olduğunu vurgulamıştır.[33] Sonuçta onun için İslam devleti düşüncesinin kavramları değişse de önemi devam etmiştir. Caballah'ın hazırladığı ve yakın zamanda bir kitap olarak bastırdığı anayasa taslağının ikinci maddesinde mevcut Cezayir anayasasındaki "İslam devletin dinidir" ifadesine "...ve şeriatı da yasa yapımında en yüce kaynaktır" ibaresi eklenmiştir (Caballah, 2014).

Demokrasi ve Siyasal Sistemin Değişimi

Cezayir'de İslamî hareket temsilcilerinin demokrasi ve değişim ile ilgili görüşleri aralarındaki farklılıklardan biri olarak değerlendirilmektedir. Özellikle FIS'nin 1990'ların başında İslam devleti söylemine sahip olması hem Cezayir'deki bazı laik kesimler hem de Batılı gözlemciler tarafından demokrasinin sadece bir araç olarak görüldüğü düşüncesini getirmiştir. ABD'li diplomat Edward Djerejian'ın (1992) bir konferans sırasında kullandığı "bir adam, bir oy, bir kez" (one man, one vote, one time) ifadesi de galat-ı meşhur hâline gelerek FIS'e atfedilmiş[34] ve

32 Abdullah Caballah ile mülakat.

33 Yazarın notları, el-Adala – Nahda Stratejik Ortaklık İlanı Konferansı.

34 Djerejian burada temsili demokrasinin temel kaidelerinden biri olan "bir adam, bir oy" ifadesine "bir kez" kısmını ekleyerek bu seçimli sistemin Cezayir'de sadece bir kez gerçekleşeceğini, İslamcıların sonrasında sistemi ilga edeceğini ifade etmiştir. Bu söz sonradan FIS dâhil olmak üzere İslamcıların kullandığı bir düstur olarak düşünülegelmiştir.

FIS'in başa geldikten sonra demokratik sistemi tamamen ilga edip İslam devleti kuracağı düşüncesi gelişmiştir.

Ancak bu kısımda gösterilecektir ki FIS'in demokrasi ile ilgili görüşleri de aynı zamanda faaliyet gösteren diğer İslamî gruplardan çok da farklı değildir. Bu üç hareketin de beslendiği modern Cezayir İslamî düşüncesinde zaten erken dönemde dahi halkın yönetime katılması ve rızası üzerine fikirler gelişmiştir. Bin Bâdis bir yazısında halkın liderlere gücü delege edebileceğini, onları görevden alabileceğini ve kimsenin de halkın rızası olmaksızın yönetemeyeceğini belirtmiştir (Ibn Bâdis, 2002). Doğrusu bu ve sonrasında FIS'in savunduğu görüşler günümüzde yaygın olan liberal demokrasi anlayışına göre antidemokratik değerlendirilebilir ve gösterileceği üzere FIS içinde muhtelif sesler çıkmıştır. Ancak demokrasiyi büyük ölçüde seçimlerle tanımlayan daha minimalist anlayış FIS içinde yaygın olmuştur. Esasında Hamas ve Nahda da dahil olmak üzere farklı ülkelerdeki pek çok İslamî hareketin 1990'ların başında sahip olduğu demokrasi anlayışı da bundan farklı değildir. Bunun ötesinde belki bu üç hareketi ayıran unsur ise fikri olarak demokrasi görüşlerinden öte sistem ve değişim üzerine aldıkları konumlardır. Bu çerçevede hem 1992 öncesi hem de sonrasında FIS çok daha radikal bir sistemik değişim isterken Hamas hep daha reformist tarafta yer almış ve Nahda da ikisi arasında konumlanmıştır.

FIS'in demokrasi konusundaki duruşunu anlamak için öncelikle FIS'in yapısını hatırlamak gerekir. Önceki kısımlarda da belirtildiği gibi FIS farklı kesimleri bir araya getiren bir cepheydi. Kuruluşundan yasaklanışına kadar birçok meselede resmi bir FIS pozisyonu olduğunu söylemek zordur zira FIS temsilcilerinin görüşleri, *el-Munkız*'daki yazılarda da görüleceği üzere, ciddi çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla FIS'e bir bütün olarak demokrasi karşıtı demek de mutlak demokrasi yanlısı demek de eksik kalacaktır.

Örneğin yaygın bir şekilde tartışıldığı üzere Ali Bilhac, demokrasinin küfür olduğunu ve İslam'da demokrasi olmadığını belirten açıklamalarda bulunmuştur (Zoubir, 1993, s. 92). Willis'in aktardığına göre

Bilhac, "Demokrasi Allah'ın evine yabancıdır. Kendinizi İslam'da demokrasi olgusu olduğunu söyleyenlere karşı koruyun. Yalnızca şûra ve onun kuralları ile kısıtlamaları vardır" demiştir (Willis, 1999, s. 144). Nitekim Bilhac yıllar sonra yazarla mülakatında demokrasi konusundaki şüphelerini ifade ederken kavramların önemli olduğunu, İslam'da baştan beri şûra olduğunu ancak demokrasinin yeni bir kavram olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre demokrasi sadece seçimler değil (Batılı) bir felsefedir.[35]

Aynı Ali Bilhac 1990'daki yerel seçimler öncesinde *el-Munkız*'da iki sayfalık bir yazı yayınlamış ve ayet ve hadislerle seçimlere katılımın neden gerekli olduğunu anlatmıştır (Bilhac, 1990). Bu çerçevede Bilhac ve bazı diğer FIS temsilcilerinin şûrayı kabul ederken ve halkı sandığa çağırırken bir yandan da demokrasiye karşı çıkmaları ilginçtir. Bunun altında da Bilhac'ın yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere demokrasi ve laiklik arasında doğrudan bir ilişki kurulmasının etkisi görülmektedir. *el-Munkız*'da yer alan bir makalede tam da bu yüzden demokrasi Fransız modeli laiklikle beraber geldiği için eleştirilmektedir ve laiklik olmazsa farklı görüleceği ima edilmektedir (Abdulmuttalib, 1990). Bir başka yazıda ise Ali Bilhac'ın "demokrasi küfürdür" ifadesi açıklanmaya çalışılmış ve aslında bunun Cezayirli laikler arasındaki demokrasi anlayışına karşı olduğu ifade edilmiştir (Abdulkadir, 1990). Sonuç olarak bunlar göstermektedir ki bu çerçevede de olsa FIS içinde demokrasiye daha mesafeli olanlar mevcut olmuştur.

Öte yandan bazı FIS temsilcileri de demokrasiyle daha olumlu bir ilişki kurmuştur ve *şûra* kavramını demokrasinin özünde değerlendirmiştir (Pipes ve Clawson, 1996). Örneğin Abbasi Medeni farklı zamanlarda ılımlılık, çoğulculuk ve demokrasi hakkında daha olumlu ifadeler kullanmıştır. Çoğulculuğun siyasal gelişme için gerekli olduğunu ve demokrasiyi de çoğulculuk, tercih ve özgürlük üzerinden anladığını belirtmiştir (Shahin, 1997). Aynı şekilde FIS'i 1991'deki seçimlere götüren

35 Ali Bilhac ile mülakat.

ekip de demokrasiye bağlılıklarını vurgulamıştır. Haşani çoğulculuğa bağlılığını göstererek, eğer halkın çoğunluğu şeriat ve İslamî hükümete karşı oy kullanırsa bunun onların kafirliğinden değil FIS'nin başarısızlığından kaynaklanacağını, bu durumda da hükümeti hak edene bırakacaklarını belirtmiştir (Willis, 1999, s. 241) Cez'ara'nın lideri Muhammed Said de seçimlerden önce Cezayir'deki dönüşümü ancak insanların özgür tercihlerini yansıtacakları seçim sandıkları yoluyla istediklerini belirtmiştir (Haddam, 2013).

İşte bu yüzden FIS'in demokrasi ile ilgili görüşlerini yalnızca bir tarafla sınırlandırmak mümkün değildir. Demokrasinin küfür olduğunu belirtenler de halkın iradesine saygı gösterenler de FIS liderleridir ve bu FIS'in karma yapısının oldukça güzel bir göstergesidir. FIS'in özellikle değişim söylemi ise darbe sonrası dönemde çok kuvvetli olmuştur. Seçimle elde ettikleri meşru hükümeti anti-demokratik bir darbeyle kaybettikleri için bir anlamda demokrasi savunucusu olmuşlardır (Pipes ve Clawson, 1996). Aynı zamanda Cezayir'de 1990'larda tekrar inşa edilen rejime karşı olduklarından başta Bilhac olmak üzere FIS temsilcileri daimî olarak ciddi bir dönüşümün taraftarı olmuşlardır.

Demokrasi meselesinde Hamas tarafında da *şûra* kavramına önemli bir atıf vardır. Nahnah bir açıklamasında hareketlerinin siyasi, iktisadi ve kültürel özgürlükleri savunduğunu ve usullerinin şûra ve demokrasi olduğunu belirtmiş (Kahlul, 1991) ve bunu da İslam'a uygun bir "şûrakrasi" (şûra ve demokrasi kelimelerinin bir birleşimi) olarak kavramsallaştırmıştır. Yine de Batı modeline karşı olan Nahnah halkın tercihinin "ya (Bin) Bâdis'in kültürü ya da Paris'in fikirleri" arasında olacağını belirtmektedir ("el-Haber", 1991a). Ancak bu çerçevede İslamî çözümün ancak aşamalar hâlinde ve tedrici olacağını da vurgulamıştır ("el-Haber", 1991b).

Hamas her zaman demokrasi söylemine sahip olsa da özellikle darbe sonrası süreçte kırılma noktalarında devletin yanında yer almıştır. Birçok noktada Nahnah vatanın maslahatını partinin maslahatının önüne koyarak devlet organlarıyla iş birliği yapmış ve FIS ve silahlı grupların

karşısında kendini daha ılımlı bir İslamî grup olarak konumlandırmıştır (Sakthivel, 2017). Nahnah ve hareketin liderlerine göre, bu katılımcı tavırlarıyla Hamas ülke içerisinde süregiden fitne ortamına karşı sağduyulu davranarak akan kanın durmasını amaçlamıştır. Bu noktada Hamas'ın eski liderlerinden Abdülmecid Menasra FIS ile kendilerini karşılaştırırken "Biz katılımdan yanayız, açık bir strateji ve irfanımız var... Onların yanıtı şiddetti, bizim yanıtımız ise sabırdı... Biz barışa ve devlete değer verdik... İslam'a uygun, ülkenin ve sizin maslahatlarınıza zarar vermeyecek bir karşılık seçmek gereklidir" demektedir.[36]

Nitekim özellikle 2000'lerden itibaren Hamas sistem karşıtı bir muhalefet olmak yerine izcilik, öğrenci birlikleri gibi alanlara odaklanarak farklı bir strateji izlemiştir. Ancak tam da bu sebeplerle birçok kişiye göre ise parti sistemin bir parçası olmuş ve muhalefetten uzaklaşmıştır (Sakthivel, 2017). Hamas'ın sistemi eleştirmek yerine halka odaklanması değişim isteyen kitleler üzerindeki etkisinin de kırılmasına sebep olmuştur (Ghanem, 2019a).

Caballah ve Nahda cephesine gelindiğinde demokrasi konusunda fikrî düzeyde çok da farklı bir eğilim görülmemektedir. FIS liderlerinde görülen çelişkiler 1990'larında başında Caballah'ın demokrasiye yaklaşımında da mevcuttur. Bu dönemde Caballah bir yandan demokrasi ve çoğulculuk çerçevesinde İslamî devlet kurulması ve şeriatın uygulanmasını savunurken, öbür yandan da Cezayir anayasasındaki çoğulculuk ile ilgili bazı düzenlemelere liberal demokrasi kuracağını belirterek karşı çıkmaktadır. Bu noktada Caballah da tıpkı FIS liderlerinin bazıları gibi liberal demokrasinin laiklik ile ilişkisine işaret etmektedir. Yani Caballah demokrasiyi kabul ederken laikliğe kapı açacak bir liberal demokrasiye de karşı çıkmaktadır (Willis, 1998).

Caballah için en önemli noktalardan birisi de hukuk ve anayasadır. Bu konuda kitaplar yazarak Cezayir'deki mevcut problemlerin çözümü için İslam ve çoğulculuğa yer veren yeni bir anayasa yazılması ve bu çerçevede hukukun egemenliğinin inşa edilmesi gerektiğini

36 Abdülmejid Menasra ile mülakat, Hamas eski lideri, 24 Ocak 2017, Cezayir.

belirtmektedir. Caballah Cezayir anayasasını değerlendirirken "tüm anayasalar... demokrasi ve çoğulculuğu yasalaştırmakta ancak (bunların) üzerine inşa edileceği en önemli prensipler konusunda boşluklar bırakmaktadır" diyerek mevcut sistemde demokrasinin ancak şekilde olmasını eleştirmektedir.[37]

Darbe sonrası Nahda, Hamas'a oranla daha kuvvetli bir muhalif konumu benimsemiştir. Her ne kadar parti sisteminin bir parçası olmaya devam etse de Caballah ve diğer liderler koalisyon hükümeti tekliflerini reddetmişlerdir. Sonuçta Caballah, Hamas cephesi kadar sistemin bir parçası olarak görülmese ve daha ciddi bir muhalif olsa da halkın son dönemdeki ciddi dönüşüm taleplerini karşılayabilecek bir lider olarak da görülmemektedir.

Görüldüğü üzere demokrasi hususunda, özellikle kuruluş aşamalarında, üç hareketin de benzeştiği noktalar bulunmaktadır. Üç harekette de en şüpheci isimler dahi Batı modeli laiklik getirmeyecek, şûra temelli minimalist bir modeli kabul edebilmektedir. Ancak bazı FIS liderleri ve Caballah laiklik ile doğrudan bağlantılı gördükleri noktalarda demokrasiye karşı çıkmışlardır. Öte yandan FIS'in bazı diğer liderleri de tıpkı Nahnah gibi demokrasiye daha olumlu yaklaşmaktadır. Sonuçta bu üç hareket de demokrasi konusunda çok derinlikli modeller oluşturma noktasında zayıf kalmıştır. Günümüzde üç partinin de temsilcileri söylemlerinde demokrasinin inşasını savunmaktadır. Ancak pratikte hareketlerin sistemin değişimi yönündeki eğilimlerine bakıldığında bir uçta Hamas'ın sistem değişimi konusunda daha çekingen, diğer uçta FIS'nin ise daha antisistemik olduğu görülmektedir.

Sonuç

Bu bölüm öncelikle tarihsel serüveni sonra da siyasal fikirleri üzerinden Cezayir İslamî hareketini tasvir etmiştir. 1988 ile beraber siyasal örgütlenmeye izin verildiğinde, İslamî hareket tek bir kuvvetli aktör

37 Abdullah Caballah ile mülakat.

üzerinden gelişmemiş ve üç farklı parti doğmuştur. Arap dünyasının ilk özgür ve adil seçimleri olan 1991 seçimleri bir İslamcı partinin sergilediği en başarılı performanslardan birine sahne olsa da günler sonra gerçekleşen askerî darbe Cezayir'de demokratikleşme çabasını sonlandırmıştır. Birçok diğer siyasi grubun olduğu gibi darbe ve sonrasında gerçekleşen iç savaş üç İslamcı partinin de kaderini şekillendirmiştir.

Esasında fikrî yapılarına bakıldığında bu üç İslamcı parti kuruluş aşamalarında birbirinden radikal bir şekilde ayrışmamaktadır. Mevcut farklılıklar başka ülkelerde tek bir İslamcı parti içinde görülebilecek farklılıklar kadardır. Nitekim bu üç parti birbirlerinden fikri olarak ayrıştıkları için değil, stratejik farklılıklar ve liderlik mücadelesi sonucu ayrı olarak kurulmuştur. Her üç partinin de kuruldukları süreçte İslam devleti kurma arzusu olsa da bunun içeriği muğlak kalmıştır ve zaman içinde bu amaç için kullanılan kavramlar değişimler göstermiştir. Demokrasiden ne anlaşıldığı konusunda bazı farklılıklar olsa da üç hareket de demokrasi kavramını fikrî olarak çok geliştirmemiş, yine de söylemlerinde demokrasi ve çoğulculuk meselelerine yer vermiştir. Ancak sistemsel değişim ve demokratikleşme yönünde faaliyetlere gelindiğinde üç hareketin tedricilik ve devletçilik ile sistem karşıtlığı arasında farklı noktalarda yer aldığı görülmektedir.

Sonuç olarak Cezayir İslamî hareketi Arap dünyasında görülmüş en ciddi yükseliş hikayelerinden birine imza atsa da son dönemde ciddi bir düşüş içindedir. Genelde dindar bir topluma sahip olan Cezayir'de halk İslamî hareketlere olan inancını gün geçtikçe yitirmektedir. Özellikle sistemin bir parçası olan İslamî hareketler değişim talebinde bulunan halkın beklentilerini karşılamamaktadır. İslamî hareketlerin ileriye dönük üretecekleri projeler ve Cezayir'in yakın geleceğinde tekrar gerçekleşebilecek halk hareketlerine karşı nasıl konum alacakları ilerleyen süreçte etkilerinin ölçütü hususunda belirleyici olacaktır.

Kaynakça

Abdulkadir, E. Y. (1990, 26 Mayıs). Ed-Dimukratiyye ila Eyn? *El-Munkız*, s. 6.

Abdulmuttalib, R. (1990, 8 Mart). L'Islam entre la democratie et la laicite. *El-Munkız*, s. 8.

Aït-Aoudia, M. (2006). La naissance du Front islamique du salut: Une politisation conflictuelle (1988-1989). Critique internationale, (30), ss. 129-144.

Aït-Aoudia, M. (2015). *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992): Apprentissages politiques et changement de régime*. Paris: Les Presses de Sciences Po.

Algérie: La plate-forme de Rome Janvier 1995. (1995). *Algeria-Watch*. https://bit.ly/3m-7zNkV adresinden erişildi.

Aniba, M. (1990, 26 Ağustos). L'Islam et les droits de la femme. *El-Munkız*, s. 9.

Appel à une alliance islamique. (1991, 25 Mart). *El Watan*.

Baala, H. (2019, 28 Nisan). Aux funérailles de Abbassi Madani, l'enterrement de l'amnésie bouteflikienne. *HuffPost Maghreb*. https://bit.ly/3k1EIBh adresinden erişildi.

Bedjaoui, Y., Aroua, A. ve Ait-Larbi, M. (Ed.). (1999). *An Inquiry into the Algerian Massacres*. Genève: Hoggar.

Beramic ve Bedail li-İnkaz el-Bilad. (1991a, 3 Aralık). *El-Haber*, s. 4.

Berkouk, M. (1998). The Algerian Islamic Movement from Protest to Confrontation: A Study in Systemic Conflagrations. *Intellectual Discourse*, *6*(s. 1).

Beyan Evvel Novembre. (1954). *Vizarat el-İttisal*. https://bit.ly/3CXsimo adresinden erişildi.

Bilhac, A. (1990, 6 Nisan). Keşf en-Nikab fi Beyan Savabit Dühul el-İntihab. *El-Munkız*.

Boubekeur, A. (2008). Les partis islamîstes algériens et la démocratie: Vers une professionnalisation politique?, *L'Année du Maghreb*, (IV), ss. 219-238.

Bouguerra Soltani chassé par des manifestants algériens à Paris. (2019, 21 Nisan). *El Watan*. https://bit.ly/3mcAREa adresinden erişildi.

Bourse algérie. (2019). *Djaballah Dégage*. https://bit.ly/3k0LNSC adresinden erişildi.

Burgat, F. ve Dowell, W. (1997). *The Islamic movement in North Africa* (2nd Edition.). Austin: University of Texas Press.

Caballah, A. (1992, 4 Ocak). Beyan. *El-Haber*, s. 5.

Caballah, A. (2014). *Meşru' Düstur Devle (Beyan Evvel Novembre 1954)*. Cezayir: Dar ul-Ma'rife.

Charef, A. (1994). *Algérie: Le Grand Dérapage*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.

Djerejian, E. P. (1992, 2 Haziran). The U.S. and the Middle East in a Changing World; Address at Meridian House International. *Department of State Dispatch*, (444).

Düstur 1963. (1963). el-Cumhuriyye el-Cezairiyye ed-Dimukratiyye eş-Şa'biyye - el-Meclis ed-Düsturi. https://bit.ly/3k6vkwb adresinden erişildi.

El-Hall el-İslamî bi'l-Merhale ve't-Tedric. (1991b, 16 Mayıs). *El-Haber*.

Entelis, J. P. (1995). Political Islam in Algeria: The nonviolent dimension. *Current History*, *94*(588), ss. 13-17.

Ghanem, D. (2019a). *The shifting foundations of political Islam in Algeria*. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace.

Ghanem, D. (2019b, 28 Mart). La dangereuse obsession de la France pour l'islamîsme algérien. *Libération*. https://bit.ly/3ASO6xB adresinden erişildi.

Grewal, S., Kilavuz, M. T. ve Kubinec, R. (2019). *Algeria's uprising: a survey of protesters and the military*. Washington D.C.: Brookings Institution.

Haddam, A. N. (2013). Promoting democracy and good governance in the Muslim countries: A Case Study of FIS in Algeria. Rajeesh Kumar ve N. Nizar (Ed.), *Islam, Islamist Movements and democracy in the Middle East: challenges, opportunities and responses* içinde. New Delhi: Global Vision Pub. House.

Ibn Bâdis, 'Abd el-Hamid. (2002). The principles of governing in Islam From the Speech of [Abu Bakr] al-Siddiq. C. Kurzman (Ed.), *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* içinde . New York: Oxford University Press.

İbrahimi, E. A. (1990, 5 Şubat). Eses el-Hukm fi'l-İslam. *El-Munkız*, s. 10.

İntilak el-Lika' et-Teşavüri es-Sadis li'l-Muarada. (2019, 23 Mart). *Casbah Tribune*. https://bit.ly/3yUW3lq adresinden erişildi.

Kahlul, Ö. (1991, 19 Mayıs). Mahfuz Nahnah fi Nedve Sahafiyye: Nahnu Şurakratiyyun. *El-Haber*, s. 12.

Kilavuz, M. T. (2017). Reconfiguring the Algerian regime: on the stability and robustness of authoritarianism in Algeria. *Alsharq Forum*. https://bit.ly/2Upcpnl adresinden erişildi.

Kilavuz, M. T. (2020, 21 Mart). Cezayir'de gösteriler yılı ve Orta Doğu'da yeni protesto hareketleri. *Perspektif*. https://bit.ly/3CSIYeR adresinden erişildi.

Kilavuz, M. T. ve Grewal, S. (2020, 22 Şubat). Algerians have been protesting for a year. Here's what you need to know. *Washington Post*. https://wapo.st/3iWNYax adresinden erişildi.

Kurzman, C. ve Naqvi, I. (2010). Do Muslims Vote Islamic? *Journal of Democracy*, *21*(2), 50-63.

Lawrence, P. A. K. (2013). *Imperial rule and the politics of nationalism: anti-colonial protest in the French Empire*. New York, NY, USA: Cambridge University Press.

Maddy-Weitzman, B. (2012). Arabization and its discontents: the rise of the amazigh movement in North Africa. *The Journal of the Middle East and Africa*, *3*(2), 109-135.

Mahlufi, S. (1989, Ekim). Ru'ye İslamîyye li'l-Ezme el-İktisadiyye. *El-Munkız*, s. 15.

Medeni, A. ve Bilhac, A. (1990, 15 Kasım). El-Ümme Med'uvve Hazihi es-Sene li-Te'sis ed-Devle el-İslamiyye. *El-Munkız*, s. 4.

Nahnah, M. (1992, 5 Ocak). Beyan. *El-Haber*.

Nezzar, K. (2000). *Mémoires du général*. Alger: Chihab.

Pipes, D. ve Clawson, P. (1996). Anwar N. Haddam: An Islamist vision for Algeria. *Middle East Quarterly*.

Quandt, W. B. (1998). *Between Ballots And Bullets: Algeria's Transition From Authoritarianism*. Washington, DC: Brookings Institution Press.

Ramdani, B. (1989, 16 Kasım). Lemha an Makasid et-Teşri' el-İslamî. *El-Munkız*, s. 4.

Roberts, H. (1995). The Islamists, the democratic opposition and the search for a political solution in Algeria. *Review of African Political Economy*, *22*(64), 237-244.

Said Saadi fi Nedve Sahafiyye: Ned'û ila el-Cihad ed-Dimukrati. (1992, 1 Ocak). *El-Haber*, s. 1. Cezayir.

Sakthivel, V. (2017). *Political Islam in post-conflict Algeria*. Hudson Institute. https://bit.ly/3stGYoK adresinden erişildi.

Sanson, H. (1983). *Laïcité islamîque en Algérie*. Collection "Recherches sur les sociétés méditerranéennes". Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique.

Shahin, E. E. (1997). *Political ascent: contemporary Islamic movements in North Africa*. Boulder: Westview Press.

Souaïdia, H. (2001). *La sale guerre: Le témoignage d'un ancien officier des forces de l'armée algérienne*. Paris: Découverte.

Um Suheyb, A. (1989, 30 Kasım). El-Mer'a fi'l-İslam. *El-Munkız*, s. 12.

Uzeyd, A. (1990, 21 Şubat). Reflexions sur le concept de la liberté humaine en Islam. *El-Munkız*.

Volpi, F. (2004). Pseudo-democracy in the Muslim world. *Third World Quarterly*, *25*(6), ss. 1061-1078.

Walsh, S. J. (2007). Killing Post-Almohad man: Malek Bennabi, Algerian Islamism and the search for a Liberal Governance. *The Journal of North African Studies*, *12*(2), ss. 235-254. doi:10/bwxmn4

Willis, M. (1998). Algeria's other Islamists: Abdallah Djaballah and the Ennahda movement. *The Journal of North African Studies*, *3*(3), ss. 46-70.

Willis, M. (1999). *The Islamist challenge in Algeria: a political history*. New York: NYU Press.

Yaylacı, İ. ve Amasha, M. (2020). Islamist movements and parties in the Algerian uprising. *Political Islam Movements in the Second Wave of Arab Uprisings*. İstanbul: Al Sharq Strategic Research.

Zoubir, Y. H. (1993). The painful transition from authoritarianism in Algeria. *Arab Studies Quarterly*, *15*(3), ss. 83-110.

AHMED BİN BELLA

(1916 – 2012)

Cezayir Bağımsızlık mücadelesinin önde gelen liderlerinden, ilk devlet başkanı olan devrimci düşünür

Ahmed bin Bella, 25 Aralık 1916 tarihinde Cezayir ile Fas sınırında bulunan Maghnia köyünde doğdu. Lise öğrenimi sırasında okulu yarıda bırakarak orduya katıldı. II. Dünya Savaşı'na katılarak Fransız ordusunda üstün hizmet madalyası aldı. Ayrıca Fransa'da bulunduğu sırada Olympique de Marseille takımında profesyonel futbol oynadı. Daha sonra Cezayir'in bağımsızlık mücadelesine katıldı.

Cezayir, uzun yıllar boyunca Fransa'nın sert sömürge siyaseti ve toplu katliamlarına maruz kalmasına rağmen bağımsızlığına kavuştu. Bunun bir sebebi sömürgeleştirilmesinden itibaren özgürlük gruplarının faaliyete geçmesiydi. 20. yüzyıla gelindiğinde bu özgürlük grupları çeşitli isimlerde örgütlenmişti. Bu örgütlerden biri de Ahmed bin Bella'nın önemli liderlerinden olduğu Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) Cezayir'in özgürlük mücadelesindeki en önemli aktördü.

Bu dönemde Fransa'nın bir numaralı düşmanı ilan edildi. 1954 yılında tutuklanarak Paris'te bulunan bir hapishaneye gönderildi. Cezayir'in bağımsızlığını kazanması üzerine memleketine döndü. Burada bir kahraman gibi karşılanan Bella, 1962 yılında devlet başkanı oldu. Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin de etkisiyle otoriter bir yönetim sergiledi.

Ahmed Bin Bella, Siyonizm karşıtı Arap devletleriyle iş birliğini geliştirmeye çalıştı. İsrail devletini tanımadı. O, Fransız işgalcilerin Cezayir'den kovulduğu gibi Yahudi işgalcilerin de Filistin'den kovulacağına inanıyordu ve bu hedef için gayret gösterdi. Liderlik yıllarında Cezayir'in Fransa ile ilişkilerinin normalleşmesi için adımlar attı. Afrika ve Asya kıtalarındaki sömürgeci güçler ile mücadele için Afrika-Asya antiemperyalist birliği komitesi kurulması için çalışmalarda bulundu. Ahmed bin Bella, Güney Afrika, Angola, Zimbabwe ve Güney Batı Afrika'daki sömürge karşıtı mücadelelere destek verdi. 1950'lerde gizli, sağlam bir örgüte önderlik ederek "Kasım İhtilali'nin" başarıya ulaşmasına vesile

Yaşadığı Yerler: Cezayir, Paris, İsviçre

Görev Yaptığı Kurumlar: Cezayir Başbakanlığı, Ulusal Kurtuluş Cephesi, Afrika-Asya Dayanışma Grubu

Önemli Eserleri: Konuşmalar, Celebrating the Homecoming of Ernesto Che Guevara

olan Ahmed bin Bella, 1960'ların ortalarında Afrika-Asya Dayanışma Grubu'nu kurarak sömürgeci dünya sistemine karşı dünyadaki sömürge bölgelerin bağımsızlığı için destek olmaya çalıştı.

Devlet Başkanlığı sırasında çalkantılı ilişkiler yaşayan Bin Bella zamanla eski mücadele arkadaşlarından olan dönemin savunma bakanı Bumedyen ile ters düştü. 1965 yılında Bumedyen askeri güç ile Bella'yı yönetimden aldı. Hakkında bir dava olmamasına rağmen aylarca zindanda kaldı. Bu ceza daha sonra ev hapsine dönüştürüldü. Bencedid'in yönetime geçmesiyle hapis cezası kaldırıldı.

Hapiste tutulduğu süre boyunca kültürel ve düşünsel okumalar yaptı. Özel olarak ilgilendiğini söylediği bilim alanlarının başında; kültür, felsefe, edebiyat, iktisat, sosyoloji gibi konular gelmektedir. Bu dönemde devlet başkanı olduğu dönemlerde birçok meseleye dair düşüncelerini gözden geçirmiş, bu dönemlerde özellikle yönetim, ekonomi ve devrim meselelerinde, önem verdiği kimselerin deneyim ve tecrübelerini incelemiştir. Kendi ifadesiyle, zindanı okula çevirmiştir. Muhammed Halife kendisi ile uzun röportajlar yaparak Konuşmalar isimli eseri teşkil etmiştir. Bu eser yedi farklı konuda gerçekleştirilen konuşmalardan oluşmuştur. Eserde Ahmed bin Bella'nın çok yönlü kişiliğinin yanı sıra İslâm dünyasının sorunlarına sunmuş olduğu çözüm teklifleri de aktarılmaktadır.

Bu eserinde Bin Bella'nın genel olarak Müslüman toplumların, özel olarak da Arap toplumlarının güncel meseleleri üzerine hayli derin okumalarını ve analizlerini görmekteyiz. İslam'ın toplumsal yaşamdaki yeri, kültürel değişim ve ekonominin yeniden yapılanması gibi konularda yeni fikirler ve teoriler oluşturan Bin Bella bir kuşağın unutulan isimleri arasında yer almıştır.

2000'li yıllarda yeniden siyasete girmeye çalışsa da başarılı olamayan Bella, 11 Nisan 2012 tarihinde Cezayir'de hayatını kaybetti.

ALECSO

Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization

The Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization

1970 yılında kurulan Arap toplumunun birçok yönden gelişimini amaçlayan organizasyon

Kuruluş Tarihi: 1970

Bulunduğu Yer: Arap Devletleri

Kurumun Etkisi: Organizasyon kısa süreli de olsa bölgede Arap birliğinin güçlenmesine sebep olmuştur.

The Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization, Arap Devletleri Birliği çatısı altında çalışan Tunus merkezli olarak inşa edilen özel bir kurumdur. Arap Kültür Birliği tüzüğüne uygun olarak 1970 yılında Kahire'de resmen ilan edildi. 22 ülkenin birlikte kurup desteklediği bu proje şu ülkelerden oluşmaktadır: Ürdün, Birleşik Arap Emirlikleri, Bahreyn, Tunus, Cezayir, Cibuti, Suudi Arabistan, Sudan, Suriye Arap Cumhuriyeti, Somali, Irak, Umman, Filistin, Katar, Komorlar, Kuveyt, Lübnan, Libya, Mısır, Fas, Moritanya İslam Cumhuriyeti, Yemen.

Kuruluşunun ilk maddesinde belirtildiği gibi, organizasyonun kuruluş amacı, eğitim, kültür ve bilim yoluyla Arap dünyasının bölümleri arasında entelektüel birliği sağlamak ve kültürel seviyeyi yükseltmek, böylece küresel medeniyeti takip etme ve ona pozitif olarak katılma görevini yerine getirmektir. Bu genel hedef çerçevesinde, Arap Eğitim, Kültür ve Bilim Örgütü, Arap ülkelerindeki insan kaynakları seviyesini yükseltmek ve Arap dünyasında ve dışında eğitim, kültürel, bilimsel, çevresel ve iletişim gelişiminin nedenlerini ilerletmek ve köprüler kurmak için çalışan bir dizi görevi üstlenmektedir.

Arap dünyasında insan kaynakları seviyesinin yükseltilmesi; Arap dünyasında eğitim, kültür, bilim, çevre ve iletişimin gelişimi için elverişli koşulların sağlanması; Arap dünyasında ve başka yerlerde Arap dilini ve Arap-İslam kültürünü teşvik etmek ve yaymak; Dünya çapında diğer kültürlerle diyalog ve iletişim kanalları oluşturmak ALECSO'nun başlıca hedefleri arasındadır.

ALECSO'nun ortaya çıktığı siyasi ortam ülkeleri insana yatırımı zorunlu kılmaktaydı. Arap devletlerinin kültürlerini ve dillerini koruma ve yaşatma güdüsüyle 20. Yüzyılın sonuna doğru bir takım kalkınma hamleleri yapmıştır. ALECSO da Arap devletlerinde okuma yazma oranından el yazmalarına kadar geniş bir perspektifte toplumun eğitim anlamında iyi bir seviyeye gelmesini imkan sağlamıştır. Yapılan araştırmaların yanı sıra bu organizasyonun amacı Araplık düşüncesini bir ideoloji olarak sunmaktı; bu amaca da ulaştığını söylemek mümkündür.

Raşid Gannuşi'nin Düşünce Dünyası ve Çağdaş İslam Düşüncesine Katkısı

Ahmet Gökçen

Giriş

İslamî düşüncenin son döneminin önemli bir kalemi ve İslamî hareket lideri Raşid Gannuşi, söylem ve eserleriyle Müslüman toplumların çağdaş düşüncesinde önemli izler bırakmış bir isimdir. Tunus'ta Nahda Hareketi'yle özdeşleşen kişiliğiyle Gannuşi, aynı zamanda Tunus İslamî Hareketi'nin de önemli simgelerdendir. Gannuşi'nin İslamî ilimler dışında, felsefeye hâkim olması, gençlik döneminde Nasırcı ideolojiye sahip olması, uzun yıllar Maşrık bölgesinde ve Avrupa'da yaşamış olması ve Tunus'un kendine has modernleşme süreci onu özel bir yere koymaktadır. Bütün bu düşünsel farklılıklar Gannuşi'yi radikallikten uzak liberal ve modernist görüşlere yakın bir konuma getirmektedir.

Gannuşi'nin dünyada var olan İslamî hareketler, sivil toplum kuruluşları ve siyasal iktidar tecrübeleri dışında düşün dünyasını şekillendiren Tunus ve Tunus'ta İslamî hareketler tecrübesinden bahsetmek Gannuşi'yi anlamada bize kolaylık sağlayacaktır. Bu yüzden biz bu çalışmada öncelikle Tunus'un kısa tarihinden, Tunus'ta var olan İslamî

hareketlerden ve Gannuşi ile simgesel olarak bütünleşmiş Nahda Hareketi'nin oluşum ve dönüşüm süreçlerinden bahsedilecek akabinde Gannuşi'nin düşün dünyası hayatı ve eserlerinden yola çıkılarak aktarılmaya çalışılacaktır.

Tarihsel Perspektifte Tunus

Kuzey Afrika'nın ortasında yer alan Tunus, çevresindeki ülkelere nazaran oldukça küçük yüzölçümüne sahiptir. Fakat yüz ölçümünün aksine İslam tarihinde çok büyük etkilere sahiptir. Zeytune Cami'ni içinde barındıran başkent Tunus, Kayravan Camii'nin yer aldığı Kayravan şehri ve uzun yıllar bölgede bulunan Fâtımîyelere başkentlik yapan Mehdiyye şehri Tunus sınırları içerisinde yer almakla birlikte İslamiyet'in ilk yıllarından günümüz İslam düşüncesine kadar etki bırakmış önemli isimlere ev sahipliği yapmıştır. Ülke, jeostratejik konumu dolayısıyla birçok farklı devletin bünyesinde yer almıştır: Fenikeliler ve Kartacalılar (M.Ö. 2000-M.Ö. 146), Romalılar (M.Ö. 146-M.S. 395), Batı Roma İmparatorluğu (395-5.yy), İspanyollar (5.yy-6.yy), Bizans İmparatorluğu (6.yy-650), Ukbe Bin Nafi' ve Emeviler (650-750), Abbasilere bağlı Ağlebiler (750-909), Fâtımîler (909-1171), Murtabıtlar (1056-1147), Muvahhidler (1130-1296), Hafsiler (1296-1516), Barbaros ve İshak (1516-1534), Osmanlılar (1534-1881), Fransız Sömürgesi (1881-1956), Tunus Cumhuriyeti (1956-) (Okumuş, 2015, s. 16-22). Tunus, Zeytune ve Kayravan camileri gibi hem İslam mimarisinin hem eğitim metodunun hem de İslam düşüncesinin önemli iki simgesini içerisinde barındırması hasebiyle İslam tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte Fenikeliler, Kartacalılar ve Romalılara ait önemli eserleri de içerisinde barındırmaktadır.

1956 yılında Fransız sömürgeciliğinden bağımsızlığı ilan edip ulus devlet olarak şekillenen Tunus'ta kurucu başkanlık görevi ülkede bulunan Salih b. Yusuf gibi radikallerin aksine Fransızlarla diplomasi geliştirmek suretiyle bağımsızlığın elde edilmesinde rol oynayan Habib Burgiba'ya aitti. Burgiba'nın hem Fransız etkisi hem de ulus devlet

felsefesi olarak Türkiye'yi rol model alması seküler politikaların ülkede uygulanmasına yol açtı. Birçok eserde Atatürk hayranı olarak aktarılan Habib Burgiba, Zeytune Camii'nin bazı faaliyetlerini durdurmak bazılarını da sıkı denetim almak, Ramazan ayında memurlara ekonomik problemlerden dolayı oruç tutmamasını talep etmek, sokaklarda bile uygulamaya konulan başörtü yasakları ve nihayetinde son dönemlerinde İslamcı harekete karşı aşırı baskı ve sindirme politikaları ile tarihtekini yerini almıştı.

1987 yılına gelindiğinde oldukça yaşlanan ve sağlık problemleri artan Burgiba'yı en yakınındaki isim bir dönem de içişleri bakanlığı yapmış olan Başbakan Bin Ali bir sağlık raporuyla saraydan uzaklaştırdı. İlk zamanlarda İslamcılarla diyalog geliştirmeye çalışan Bin Ali, kısa süre içinde Burgiba'nın İslamî harekete yönelik bakış açısını sahiplenmeye ve onlara baskı kurmaya başladı. Hatta ülke içerisinde oluşturduğu geniş istihbarat avının tek muhatabı İslamcılar değildi; sol ve komünist örgütler de bu baskıdan payını almaya başlıyordu. Ülkede muhalif sesler sürgün ve hapisle bastırılmaya çalışılıyordu. Bu süreç sadece siyasal politikaların değil ekonomik politikanın da oldukça kötüye doğru yol aldığı 2010 yılına kadar sürdü.

17 Aralık 2010 tarihinde Tunus'un ortasında yer alan Sidi Bou Zeyd şehrinde seyyar satıcılık yapan Muhammed Boazizi'nin kendini yakmasıyla başlayan sokak protestoları 14 Mart 2011'de otoriter lider Zeynelabidin Bin Ali'nin ülkenin terk etmesiyle sonuçlandı. Temel ekonomik problemlerin ötesinde bağımsızlıktan beri Burgiba ve Bin Ali Dönemi'nde var olan siyasal baskı ve dinin toplumsal yaşamdan izalesine yönelik uygulamalar ve yolsuzluklar da devrimin önemli etkenlerdendir.

Bugüne geldiğimizde her ne kadar ekonomik problemlere tam olarak çözüm üretilmemişse de genel itibariyle demokratikleşme ve ifade özgürlüğü noktasında ülke önemli bir konuma gelmiştir. Bu noktaya gelinmesinde Nahda Partisinin önemini zikretmek gerekmektedir.

Tunus'ta İslamî Hareketler

Tunus'ta İslamî hareketin tarihi aslında Zeytune Camii'nin tarihiyle eş değer tutulabilir. Çünkü bu cami 60'ların sonunda şekillenen Nahda Hareketi'nin de ilk yuvası olarak bilinmektedir. Cami hem sömürü karşısında önemli bir direnç merkezi hem de bağımsızlık mücadelelerinin beşiği hükmündeydi. Aynı zamanda 19. yüzyılda es-Sa'alibi tarafından başlatılan Islah Hareketi'nin de merkeziydi. Hatta Cezayir İslamî hareketin önemli ismi, bir dönem başkanlık yapan, Abdülhamid b. Bâdis de buradan ders almıştı. Yine Nahda kurulmadan önce önemli faaliyetler yürüten Abdulkadir b. Seleme, Muhammed Salih Neyfer ve Şeyh b. Milad da eğitimlerini burada tamamladı. Bu yüzden bir "Sadıkıyyeli"[1] olan Burgiba da ilk olarak bu camiyi hedef alarak faaliyetlerini denetim altına aldı (Ebu Zekeriya, 2003, s. 47).

Gannuşi'ye göre Tunus'ta İslamcılık; *Tunus geleneksel dindarlığı*, *İhvancı Selefî dindarlık* ve *akılcı dindarlık* olmak üzere üç unsurdan beslenmiştir. Geleneksel dindarlık, mezhep olarak Mâlikî, akide olarak Eş'arî ve geleneksel olarak Sûfi öğretiminden oluşmaktadır. İhvancı Selefîlik ise sosyopolitik olarak Mısır İhvanı, İbn-i Teymiyye kaynaklı Selefî yol ve cihat, zikir, tevekkül ve takvayı önemseyen eğitsel yolu kapsamaktadır. Akılcı yol ise, İhvan eleştirisi, akılcılık, ıslahçı medreselerin önemi ve nastan ziyade maksadı önemseyen fikrî görüşü içkindir (Gannuşi, 2011b, ss. 73-75).

Curşi ise Tunus'ta İslamî hareketin ortaya çıkmasında üç önemli tohumdan bahseder. Bunların ilki camilerdi. Burada Abdulfettah Muru'nun hakkını teslim etmek gerekir. 60'ların sonunda dindarlığı zayıflayan Tunus'ta Zeytune Camii merkezli olarak bir hareket başlattı. Gannuşi de o hareketin içerisinde yer aldı. Onun felsefe bilgisi iyiydi ve felsefe, o dönem için Tunus'ta revaçta olan bir alandı. Tohumların atıldığı ikinci önemli kurum ise okullardır ki burada da Ahmide

1 Sadıkıyye Medresesi Tunus'un merkezinde yer alan ve Zeytune Medresesi'nin aksine gelenekselci olmayan bir yapıda eğitim faaliyetlerini sürdüren ve Abdulfettah Muru gibi Tunus düşün dünyası için önemli isimler yetiştirmiş bir okuldur.

Neyfer'in çabaları takdire şayandır. Özellikle ortaokullarda ve liselerde gösterilen faaliyetler, üniversitede filizlenecek gelişmelerin temelini oluşturuyordu. Üçüncü tohum ise toplumun kendisine atıldı. İslamî hareket, kendisine fikrî yakınlık gösteren kişilerin kardeşlik bağından kuvvet alıyordu. Böylelikle toplumda yeni bir ilişki ağı oluşturuldu (Gökçen, 2020, ss. 43-44).

Tunus'ta İslamî hareketin şekillenmesinde ve güçlenmesinde Mısır İhvanı tecrübesinin ötesinde İran Devrimi'nin de büyük etkisinden bahsedilebilir. Bununla birlikte Hasan et-Turabi önderliğindeki Sudan İslamî Hareketi'nin yaşadığı tecrübeler de önemliydi. Her üç tecrübe hareketin ilk yayın organı olan *Ma'rife* dergisinde tartışılıyordu.

Tunus'ta her ne kadar İslamî hareket denildiğinde Nahda Hareketi akla gelse de bunun dışında düşünsel ve yapısal anlamda farklılık arz eden gruplar ve hareketler de söz konusudur:

1. Liderliğini el-Hatip el-İdrisî'nin yürüttüğü Selefî Hareket ki bunlar özellikle körfez merkezli yayın organlarından beslenmektedir.
2. Ülkede 1973 yılında faaliyet yürütmeye başlayan ve üyeleri hakkında kesin bir bilgi bulunmayan Hizbü't-Tahrîr Hareketi ki çoğu zaman faaliyetlerini gizli yürütmektedir.
3. Tunus'ta hükümetin kontrolü altında faaliyetlerini yürüten Tebliğ Cemaati üyeleri de azımsanmayacak derecededir.
4. İran Devriminden önce başlayan Şiiliği yayma faaliyetleri de etkilidir. Muhammed el-Teycani liderliğinde başlayan hareketin özellikle Bin Ali Dönemi'nde kuvvetlendiği bilinmektedir.
5. Nahda Hareketi'nin bir parti olarak şekillenmesinden önce hareketle yolarını ayıran Selahattin Curşi ve Ahmide Neyfer'le birlikte bir grup aktivist İlerici İslamcılar (*el-İslamîyyun el-Müteqadimiyyun*) adı altında özellikle eğitim kurumlarında etkili olan bir hareket başlamıştır. İlerici İslamcılar, Nahda'yı aşırı İhvancı olmalarından dolayı eleştirmektedirler (Kalabalık, 2013, s. 21-23).

Nahda Hareketi

1960'ların sonlarına doğru şekillenmeye başlayan, Tunus'ta İslamcılık denildiğinde ilk akla gelen yapı olan, Burgiba ve Bin Ali'nin baskıcı dönemlerinde önemli bir İslamî muhalefet gücü oluşturan ve 2011 Tunus Devrimi süreci ve sonrasında Tunus siyasetinde önemli rol oynayan Nahda Hareketi tarihsel perspektifte dört dönemde incelenebilir:

Kur'an-ı Kerim'i Koruma Derneği

1960'lı yılların sonlarında Ahmed b. Milad liderliğinde Zeytune Cami-i'nde oluşturulan zikir halkası içinde yer alan Abdulfettah Muru, uzun süren Mısır, Suriye ve Avrupa seyahatinden dönen Raşid Gannuşi ile bu zikir halkasında tanışmış ve ıslah hareketi oluşturmaya bu dönemde karar vermişlerdir. Bu dönem oluşturulan hareket tarzının Pakistan Tebliğ Cemaati'ne fikirsel anlamda ise Malik b. Nebi'ye yakınlık gösterdiği bilinmektedir. Bu faaliyetler 1968'de kurulan Kur'an-ı Kerim'i Koruma Derneği bünyesinde sürdürülüyordu (Alani, 2008, ss. 50-52).

Kur'an-ı Kerim'i Koruma Derneğinin önemli bir özelliği de Burgiba Dönemi'nde, bağımsızlık sürecinde Burgiba karşıtlığı ile bilinen Salih bin Yusuf'un liderliğindeki Yusufiyyunların bastırılması ile birlikte sol ve komünist örgütlerin faaliyetlerini yoğunlaştırmasına karşı yükselen İslamî bir ses olmasıdır (el-Hacc Yunus, 2011, s. 12).

Cemaat-i İslamî

1972'ye gelindiğinde Abdulfettah Muru ve arkadaşları, dernek başkan Şeyh el-Habib el-Mistavi ile yaşadıkları görüş ayrılıklarından dolayı dernekten ayrıldılar (el-Habib, 2014, s. 18). Aynı yıl Mornag nahiyesinde 40 kişilik bir ekip yeni yol haritasını çizmek üzere bir araya toplandı. Bu ilk toplanmanın birçok farklı görüşte mütefekkir ve aktivistin bir arada olduğu söylenebilir. Çünkü kısa bir süre sonra bu fikirsel ayrılıklar, hareketten ayrılmalarla kendini gösterecekti. Bu birlikteliğin en önemli çıktılarından biri şüphesiz *Ma'rife* dergisinin yayımlanmasıdır. Kısa sürede geniş kitlelere ulaşan *Ma'rife* dergisi bu hareketin düşünsel kodlarını da taşıyordu. Gannuşi uzun bir süre yazılarını burada

yayımladı. Yetmişlerin sonlarına gelindiğinde *Ma'rife* dergisi genel sekreteri Selahattin Curşi ve hareketin önemli isimlerinden Ahmide Neyfer bu hareketten ayrılarak, İlerici İslamcılar (*el-İslamîyyun el-Mutaqaddimiyyun*) adında yeni bir hareket başlattılar. Ayrılma sebeplerini aşırı İhvancı duruş olarak belirten ikili, Tunus'un kendine has bir İslamî hareket oluşturmasından yanaydı. Bunula birlikte Salih Kerker ise hareketin çok ılımlı olduğundan dem vurarak daha radikal bir hareketin inşasına geçmek üzere hareketten Cemaat-ı İslamî'den ayrıldı. *Ma'rife* dergisi bu dönemde hem hareketin en önemli çıktısı hem de hareketin ifşasına en önemli sebep olduğu söylenebilir. Dergi faaliyetleri yürüten iki üyenin emniyet güçleri tarafından yakalanması henüz faaliyetlerini gizli yürüten Cemaat-i İslamîyye'nin Burgiba tarafından fark edilmesine yol açtı (Gökçen, 2020, ss. 60-63).

11-13 Temmuz 1979 yılında yapılan ilk toplantıda hareketin amacı olarak, Tebliğ Cemaati biçiminde, İslam'ın ihyası ve İslam düşüncesinin yenilenmesi, İslamî düşüncenin sosyal, ekonomik ve siyasal ve eğitim kurumlarında yeniden hayatın merkezine yerleştirilmesi, cami ve faaliyetlerinin canlandırılması, İslam dininin diğer ideolojilerden üstünlüğünün ispatlanması ve bu minvalde lise ve üniversitelerde, dersler, seminerler ve konferanslar verilmesi ve neşredilen yayınların dağıtılması kararı alınmıştır (Hareketün-Nahda, 2012, s. 7).

İslamî Yöneliş (İtticah-ı İslam) Partisi

Burgiba'nın Tunus'ta kısmen gizli cereyan eden İslamî hareketi keşfinden sonra beklenmedik bir biçimde siyasal düelloya (parti kurma) davet etmesi, daha sonra anlaşılacağı şekilde İslamcılara bir alan açmak ya da çok partili hayatı tesis etmek amacını taşımıyordu. Hareket İslamî yöneliş adı altında bir parti olarak şekillendikten hemen sonra, Burgiba hareket üyelerinin hepsine irticai faaliyet yürüttükleri gerekçesiyle hapis cezasıyla cezalandırdı. Burgiba, Sadıkiyye medresesi mezunu olarak Zeytune medreseli olanlara tahammül edemiyordu. Maktuf, bunu, Burgiba'nın büyük bir hatası olarak nitelendiriyordu (2013, s. 39). Gannuşi, artık bir parti olarak şekillenen İslamî Yöneliş Hareketi'nin amaçlarını şöyle sıralamaktadır (1987, s. 14):

1. Tunus için bağımlılık, yabancılaşma ve sapıklığa son verecek ve Afrika'da İslam uygarlığı için büyük bir üs olmak gibi önemli görevlerini yeniden üstelenecek bir İslam şahsiyetini diriltmek.
2. İslam düşüncesini, İslam'ın değişmez temel ilkeleriyle ve gelişen hayatın gerekli ışığı altında yenileştirip, çöküş çağlarının tortusundan ve Batılılaştırma izlerinden temizlemek.
3. Geleceğini tayinde kitlelerin meşru haklarını geri almalarını her türlü iç vasilik ve dış hegemonyadan uzak bir şekilde sağlamak.
4. Ekonomik yaşamın yapısının insanca temeller üzerine kurulmasını ve ülkede servetin bir İslamî ilke olan kişinin emeğine ve ihtiyacına göre adil bir şekilde dağıtılmasını sağlamak.
5. Halkımızın ve bütün insanlığın ferdi yok oluş, toplumsal dengesizlik ile devlet baskısından bütünüyle kurtulabilmesi için yerel, bölgesel, Arap dünyası ve hatta evrensel düzlemde, İslam'ın uygarlık ve politik oluşumunun yeniden diriltilmesi için gerekli sorumluluğu paylaşmak.

Burgiba bir yandan çok partililiğe geçişe söylem düzeyinde yeşil ışık yakarken bir yandan da başta İslamcılar ve solcular olmak üzere muhalif hareketleri bastırmaya çalışıyordu. 1981 yılından başlayarak bireysel veya örgütsel muhalif söylem geliştiren birçok kişi ve hareket hapis ve sürgünle karşı karşıya kalmıştı. Özellikle İslamcı hareketin, Burgiba dönemindeki hapis ve sürgün yılları, Burgiba'nın devrilmesine kadar sürdü. Her ne kadar 1984 yılında ekmek fiyatlarının katlanmasına karşı yapılan ayaklanma (Ekmek Devrimi) sonrasında Burgiba, İslamcılarla, bazılarının hapisten çıkmasını netice veren bir diyalog geliştirse de 1987 Nisanında tutuklanmalar karşısında gösterilen protestolar Burgiba'yı tekrar otoriterliğe yönlendirdi.

Nahda Hareketi

1986 yılının Aralık ayında İslamcı hareket, 1984'ten sonra tahliye edilen üyelerle bir araya gelip yeni yol haritası belirlemeye yönelik bir kongre gerçekleştirdi. Geçici strateji olarak adlandırılan bu çalışma,

hareketin izleyeceği yolu belirlemeye yönelikti. Düşünsel düzlemdeki fikirlerin gerçekle, toplumla ve gündelik hayatla ne kadar örtüştüğü tartışıldı. Bu minvalde değerlerin ve faaliyetlerin örtüşmesi hedeflendi. Dolayısıyla İslamcı düşünce; ayakları yere basan, toplum için projeler üreten ve uygulamaya yönelik fikirler öne süren bir düşünceye evrilmeliydi. Tunus çağdaş İslam düşüncesinin buradan hareketle, İslam düşüncesinin köklerinden yola çıkan, Kur'an'a ve sünnete öncelik veren, bununla birlikte içtihatlara ve gündelik hayatın sürdürülmesine önem veren bir düşünce ve fiiliyat hareketine dönüştüğü söylenebilir. Fakat tüm bu dönüşüm çabaları Haruni'ye göre Burgiba için bir anlam ifade etmiyordu ve rejim İslamî hareketi bir tehdit olarak algılıyordu (Gökçen, 2020, ss. 78-79).

7 Kasım 1987 sabahı Tunus bir darbeye uyandı. Bir dönem içişleri bakanlığı ve başbakanlık yapan Zeynelabidin bin Ali ve ekibi, oldukça yaşlanmış ve hasta olan Burgiba'ya çıkarttıkları sağlık raporuyla onu Monastır'daki saraya gönderdi. Kartaca Sarayı'nda artık Bin Ali vardı. Cumhurbaşkanlığına geçen Bin Ali'nin ilk işi olumlu izlenim bırakmak adına başta İslamî Yöneliş Hareketi üyeleri olmak üzere Burgiba'ya muhalefet eden kesimlere af çıkarttı. Hareket bir nebze de olsa nefes aldı. 1989 yılına gelindiğinde Bin Ali'nin alan açmasıyla İslamî Yöneliş Hareketi seçimlere katılma kararı aldı. Yeni partiler kanununda yer alan "dinî isimlerin partilerde kullanılmaması"na dair madde sebebiyle hareket ismini değiştirdi ve Nahda Hareketi olarak anılmaya başlandı. Seçimler Nahda için çok başarılı olsa da Bin Ali'nin seçimlere müdahalesiyle gerçek rakamlara yansıtılmadı. Nahda'nın oyu %17 olarak gösterildi. Bu da önemli tepkilere yol açtı. Aşırı tepkiler Bin Ali'yi otoriterliğe sürükledi ve kısa sürede Nahda Hareketi üyeleri için yeniden hapis ve sürgün hayatı başladı.

Bin Ali Darbesi, Tunus siyasetinde ABD'nin Fransızlara olan galibiyetinin bir sembolü olarak yorumlandı. İslamcı entelektüeller ilk aşamada her ne kadar Bin Ali'ye umut bağlasalar da sonraki gelişmeler Bin Ali'nin en az Burgiba kadar otoriter bir yönetim anlayışına sahip olduğunu dile getirdiler. Üstelik oldukça uzun süren bir baskı dönemiydi.

Ülke, Bin Ali'nin 20 yılı aşkın yönetiminde bir polis devleti hâlini aldı. İstihbarat o kadar güçlenmişti ki -Suriye'de Esad rejiminin oluşturduğu yapıya benzer bir biçimde- vatandaş herkesten şüphelenmeye başlamıştı. Bu durum sadece sosyal hayatı etkilemiyordu, işsizlik oranları da oldukça yükselmeye başlamıştı. 2007 yılında ortalama %19'a varan işsizlik oranı, güney bölgelerde %40'a dayanmıştı (Maktuf, 2013, s. 52).

Bu süreçte bir siyasal parti olarak henüz kurumsallaşamayan fakat bir toplumsal hareket olarak gücünü koruyan Nahda Hareketi, bin Ali Dönemi'nde ara ara çıkartılan genel aflarla nefes alsa da 2011 yılında gerçekleşen devrime kadar hapis, sürgün ve baskı altında faaliyetlerini sürdürmeye çalıştı.

Siyasal İslam'dan Müslüman Demokrasiye Geçiş

Nahda Hareketi'nin son evresi olarak tanımlayabileceğimiz bu dönüşüm, İslamî hareket deneyimlerinden ve devrim sonrası Tunus'un sosyokültürel ve politik yapısından esinlenerek oluşturulmuş bir söylem ve pratik bütünlüğüdür. Bu dönüşüm din ve siyaset merkezli olmak üzere hareketin söylemsel dönüşümünün ötesinde yapısal dönüşümüne de işaret etmektedir. Gannuşi'ye göre bu dönüşümün birçok sebebi vardır. Her şeyden önce artık din ve sekülerizm çatışması son bulmuştur. Daha güncel problemler mevcuttur. İbadet etme ve düşüncelerini ifade etme özgürlüğünün ortadan kaldırılması gibi bir problemle karşı karşıya değiliz. Bu dönüşüm, bir toplumun İslamîleştirilmesi veya sekülerleştirilmesi noktasındaki eski düşün, söylem ve pratiklerin bir reddiyesi hükmündedir. Dönüşüm, radikal hareketlere önemli ve umut verici bir alternatif sunma amacındadır. En önemli diğer bir amaç da Tunus vatandaşlarının siyasal katılıma ve demokratik taleplere ilgilerini arttırmaktır. Cami, artık ayrıştırıcı veya ötekileştirici bir unsur olmaktan çıkmalı, kelimenin tam manasıyla birleştirici rolü üstlenmelidir. İslamî hareketlerin özellikle Tunus'ta seküler yapılar, baskıyla ve diktatörlükle mücadele etme yerine ekonomiye ve kalkınmaya yön verecek projeler üretmeye ve politikalar oluşturmaya yönelmelidir. Dinî, pedagojik ve kültürel faaliyetlerin siyasi partiden arındırılması gerekmektedir. Bu bağlamda başta imamlar olmak üzere

din görevlilerinin ve dinî şahsiyetlerin siyasi bir bağının/amacının olmaması önemlidir. Bu dönüşümün en önemli özelliği bir özeleştiri ve hareket içi tartışmaların bir ürünü olmasıdır. Özetle Nahda, İslamcı bir hareketten ve kimlikten sıyrılarak Müslüman demokratların partisine doğru evrilme sürecini başlatmıştır (Gannuşi, 2016).

Nahda'nın organizasyonel dönüşümü aslında İslamcı hareketlerde yeni bir olgu değildir. Türk siyasi hayatında Millî Görüş Hareketi'nin de yıllar önce böyle bir yapılanmaya gittiği belirtilebilir. Bir yandan MGV (Millî Gençlik Vakfı) dediğimiz Millî Görüş Hareketi'nin toplumsal yapıya politik olmayan bağlarla eklemlenmiş ve toplumun çeşitli katmanlarıyla bilgi alışverişi ve insani yardım üzerine kurulu bir ilişki gerçekleştiren bir sivil yapılanma, öte yanda Millî Nizam Partisi, Refah Partisi ve Saadet Partisi gibi siyasal partilerle iktidar mücadelesi veren ve siyasal platformda bir sözü olan politik bir yapılanmanın beraber işlediği görülebilmektedir. Nahda Hareketi'nin bu dönüşümü Millî Görüş tecrübesine benzerlik göstermektedir. Bir yanda bir siyasi parti ile politik alanda mücadele veren (şimdi iktidarda yöneten) siyasal bir yapılanma, öte yandan kültürel faaliyetler, insani yardım, burs, özel eğitim, din eğitimi, bilinçlendirme faaliyetleri gibi çeşitli alanlarda toplumla doğrudan temas hâlinde olan sivil bir yapılanma ile Tunus'un siyasal ve toplumsal hayatına yeni bir soluk kazandırma çabası olarak tanımlanabilir.

Nahda'nın dönüşümü, sadece *İslamofobi*ye ve radikal hareketlere bir cevap niteliği taşımıyordu. Aynı zamanda bazı toplumsal talepleri de karşılıyordu. Özellikle (1) Fransız sömürgesi ve tek parti rejimleri döneminde genel itibariyle sekülerleşen toplumsal yapı, (2) eğitim seviyesinin yükselmesi, (3) ekonomik problemlere devrim sonrasında da çözüm bulunamaması, (4) toplumda siyasi kutuplaşmanın ortadan kaldırılma talebi, (5) toplumda dinin siyasete alet edildiğine dair algının ortadan kaldırılması, (6) devrim sonrasında gerek protestolar gerek de grevlerle yorgun düşen bir topluma hitap edebilme, (7) toplumda devrim sonrasında İslamcı iktidarın suikastlere kapı araladığına dair algının temyizi ve (8) genel anlamda toplumun her kesimini kucaklayabilen bir sosyal hareket oluşturma çabası Nahda'nın bu söylemsel

ve pratik dönüşümünün toplumsal boyutlarıydı. Sonraki seçimlerde Nahda'nın üstünlüğüne bakıldığında -ekonomik gelişmeyi saymazsak- bu taleplerin önemli ölçüde karşılandığı belirtilebilir.

Gannuşi bu dönüşümün aynı zamanda bir ihtisaslaşma hareketi olduğunu belirtmektedir. Burada dinin terki söz konusu değildir. Her alanın uzmanıyla hareket etmek gerekmektedir. Din de siyaset de uzmanlık gerektiren alanlardır. Zihinlerde değil pratikte din ve siyaset ayrılıyor. Önemli olan ahlâki olanın yapılmasıdır (Karar, 2016).

Raşid Gannuşi

Sadece Nahda denildiğinde değil Tunus'ta İslamî Hareket denilince de ilk akla gelen isimlerden biri olan Raşid Gannuşi, oldukça renkli bir kişiliğe ve düşün dünyasına sahiptir. İslamî harekete ve çağdaş İslam düşüncesine adadığı hayatı, hapis ve sürgünlerle doludur. Fakir bir ailede doğup büyümesi, burslu okuması ve hâlihazırda mütevazı bir hayata sahip olması adanmışlığının önemli bir göstergesidir. Gannuşi, son dönemdeki meclis başkanlığına kadar -ki o da bağımsız bir makamdır- parti liderliği dışında herhangi bir siyasi makama geçmemiş ve talep etmemiştir. Halkla ve hareketin üyeleriyle arasına herhangi bir mesafe koymamıştır. Gannuşi, bütün düşüncelere açık, tecrübelerden faydalanabilen, stratejik hareket eden ve sağduyuyu önemsen bir lider olarak özeleştiriyi de sürekli yineleyen bir yaklaşıma sahiptir. Nahda Hareketi'nin tarihsel süreçteki dönüşümü bunun kanıtı olarak sunulabilir. Ebu-Rabi'ye göre "Raşid el-Gannuşi, sömürgecilik sonrası laik devlete muhalefet eden aktif Tunuslu İslamcıların ilk kuşağını temsil etmektedir" (2005, s. 289)

Hayatı

Gannuşi 1941 yılında Tunus'un güneyinde yer alan Sfaks şehrinin el-Hamme kasabasının Gannuş köyünde dünyaya gelmiştir. Ailesi hurma tarımıyla ilgilenen bir çiftçi ailesiydi. Bu minvalde Gannuşi'nin o dönem için en büyük hayallerinden birisi ziraat mühendisliği okumaktı. Bu amacını gerçekleştirmek için Kahire'ye giden Gannuşi, orada 6

ay kadar ziraat mühendisliğinde okudu. Tunus ve Mısır yönetimi arasındaki sıkıntıdan dolayı orayı terk etmek zorunda kalan Gannuşi oradan Suriye'ye geçti. Bu döneme kadar kendini Nasırcı olarak tanımlayan Gannuşi burada Suriye İhvan-ı Müslimin Hareketi'yle tanıştı. Bu, Gannuşi'nin ilk İslamî hareket tecrübesiydi. Suriye'de Felsefe lisansını okuyan Gannuşi, kazandığı bursla Türkiye ve çeşitli Doğu Avrupa ülkelerini gezdi. Felsefe eğitimini tamamlayan Gannuşi, Fransa'da lisansüstü eğitime başladı. Burada Pakistan menşeli Tebliğ Hareketi'yle tanıştı ve ilk defa bir İslamî harekette aktif olarak yer almaya başladı. 1968-1969 yılında Fransa Müslüman Öğrenciler Derneği'nin sekreterliğini yürüttü (Maktuf, 2013, s. 85). 1969 yılında ailevi sebeplerden ötürü Tunus'a dönen Gannuşi, burada Zeytune Camii'nde tanıştığı, Abdulfettah Muru, Ahmide Neyfer, Salih Kerker ve Habil el-Mekni ile Tunus'ta İslamî hareketin nüvelerini oluşturdu. Zeytune Camii'nde faaliyet sürdüren Kur'an-ı Kerim'i Koruma Derneğinden başlayarak, Cemaat-i İslamî ya da diğer adıyla Kırklar Cemaati, İslamî Yöneliş Hareketi ve Nahda adlarıyla tesmiye edilen İslamî hareket, Tunus'un hem İslamî düşüncesinin gelişmesinde hem de siyasal platformda en önemli yapılardan biri oldu. 1972, 1981 yıllarında ve 1991'den günümüze hareketin aktif liderliğini yürüttü. 2011 devrimine kadar Gannuşi, 1987, 1991 ve 1998 yıllarında ömür boyu hapis cezasıyla cezalandırıldı. Gannuşi'nin 1989 yılında başlayan sürgün hayatı 2011'de gerçekleşen devrimle son buldu. Bu süreçte Cezayir, Sudan ve genel itibariyle İngiltere'de yaşamını sürdürdü (Okumuş, 2015, ss. 30-32). Sürgün hayatında sık sık Türkiye'ye ziyaretlerde bulunan Gannuşi, Millî Görüş Hareketi'yle irtibat içindeydi. Erbakan'ın Millî Görüşü ve Erdoğan'ın AK Parti tecrübelerinden faydalanan Gannuşi'nin 2011 devriminden sonra Nahda Hareketi'ni benzer bir söylem ve pratik noktasına taşıdığı görülmektedir.

Gannuşi; İhvan, Zeytune ve felsefe arasında önemli bağlar kuran ve İslamî hareketin üyeleriyle birebir iletişime geçmeye önem veren birisidir. Onların fikirlerine değer verirdi. Nesil fark etmeden herkesle bağ kurabilme yetisine sahipti. Bununla birlikte hareketin diğer liderleriyle de özel ilişkileri mevcut idi. Harekette şeyh denilince akla Gannuşi

gelirdi. Vakar ve hürmetini korurdu. Hareketi idare etmekte oldukça maharetliydi. Ruh dinginliği ve karizması onu hareketin diğer liderlerinden ayırt ediyordu. Karizmasını hiçbir zaman kötüye kullanmamıştır. Vücut birliğinden söz eder ama fikir ayrılıklarına önem verirdi. Ümmetçilik esastı fakat farklı fraksiyonlara da değer verirdi (Haddume, 2013, ss. 140-141).

Eserleri

Türkiye'de yirminci yüzyılın son çeyreğinde yoğunlaşan İslamî çalışmalara ait tercüme faaliyetlerinin önemli kalemlerinden birisi de Raşid Gannuşi'dir. Gannuşi'nin eserleri özellikle Millî Görüş Hareketi gibi ılımlı görüşlere sahip ve siyaseti önemseyen çağdaş İslamî bir hareketin önemli kaynakları arasında yer almaktaydı. Gannuşi'nin bu zamana kadar Türkçeye çevrilmiş birçok kitabı mevcuttur: *İslamî Yöneliş, Filistin Sorunu ve FKÖ, İslam toplumunda Vatandaşlık Hakları, Laiklik ve Sivil Toplum, Kur'an ve Yaşam arasında Kadın, İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler.*

İslamî Yöneliş, Tunus'ta İslamî hareketin vücut bulduğu 70'li yılların sonunda bir parti manifestosu niteliğinde, İslamî hareketin düşünsel ve pratik yönlerini ele alan önemli bir çalışmadır (Gannuşi, 1987). Bu çalışmada, hareketin kuruluş bildirgesi, dünya üzerindeki diğer İslamî hareketlere bakış açısı, sömürge ve diktatörlüğe başkaldırı başta olmak üzere önemli bir bilinçlendirme çabasının hâkim olduğu görülmektedir.

Filistin Sorunu ve FKÖ (Filistin Kurtuluş Örgütü) adlı çalışma (1988), İslam dünyasında 20. yüzyılın ikinci yarısının en önemli gündem maddelerinden biri olan Filistin meselesi ve bu süreçte Filistin Kurtuluş Örgütünün rolü değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Filistin meselesi Tunus'ta İslamî hareket için o kadar önemli bir konuma sahiptir ki hem İslamî Yöneliş'in hem Nahda Hareketi'nin parti programının en önemli maddeleri arasında yer almıştır. Kitap Filistin halkının mücadelesini ve Filistin Kurtuluş Örgütünün önemini aktarmakla birlikte örgütün eksik yönleri eleştiriye tabi tutulmaktadır.

İslam Toplumunda Vatandaşlık Hakları (1996) adlı eser, Kur'an'da *adalet* ve *ilahî adalet* kavramlarına yer vermek suretiyle, öncelikle

Müslümanların hakları ele alınmış daha sonra gayrimüslimlere ilişkin görev ve sorumluluklar, mülkiyet, taşınma ve iskân, vergi, cezalar, zina gibi konular etraflıca işlenmiştir.

Laiklik ve Sivil Toplum (Gannuşi, 2010a) adlı çalışma ise özgürlük, eşitlik, din-devlet ilişkileri, siyaset felsefesi, sivil toplum olgusu, modernite, devlet, insan hakları ve otorite mefhumlarını Batı ve İslam karşılaştırması üzerinden ele almaktadır.

Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın (Gannuşi, 2011a), özellikle son yüzyılda çok tartışılan bir konu olan İslam'da ve İslam toplumlarında kadının konumu, toplumsal hayattaki ve ailedeki yeri, hakları, eğitim ve çalışma hakkı gibi önemli mevzuları kaleme alan bir çalışmadır. Çağdaş düşüncede önemli bir eser olarak tasnif edilebilecek çalışma, klasik ataerkil görüşe ve Batı'nın kadını sömürmesine karşı bir reddiye niteliğindedir. Dolayısıyla kadının tahsil görmesi, ekonomik hayata katkı sunması, siyasete katılması, temsil etme gücüne sahip olması ve yöneticilik yapmasının İslamî anlamda bir engeli olmadığı, fakat bunu İslamî kurallar ve değerler çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiği anlatılmaktadır.

Gannuşi'nin başyapıtı olarak nitelendirilebilecek *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler* (*Hurriyat –ül-'Amme fi Devletül-İslamîyye*), İslam devletinin özelliklerini ve bu bağlamda sivil toplum, demokrasi, insan hakları, şura ve iktidar gibi önemli meseleleri ele almış hacimli bir çalışmadır. Gannuşi bu çalışmasını, "İslam'ın rahmetinden, adaletinden ve onun şümullü özgürlük devriminden bir şeyler keşfetme" çabası olarak tanımlar (Gannuşi, 2013, s. 25).

Gannuşi'nin henüz Türkçeye çevrilmemiş bazı eserleri de bulunmaktadır.

1984 yılında Hasan Turabi ile kaleme aldıkları *el-Hareke el-İslamîyye vet-Tahdis* (*İslamî Hareket ve Modernleşme*) adlı eser, İslamî hareketin son dönemde ne tür problemlerle karşılaştığı ve bunları nasıl aşabileceği, İslamî hareketin eksiklikleri ve geleceği tartışılmaktadır.

1992 yılında yayımlanan *Min el-Fikr el-İslamî fi Tunus* (*Tunus'ta İslamcılık Düşüncesi*) adlı eser, daha önce kaleme alınan ve Türkçeye de çevrilen İslamî Yöneliş adlı eserin yeniden gözden geçirilmişi halidir.

1994 yılında kaleme aldığı *Hareke el-İmam Humeyni ve Hayat el-İslam* (*İmam Humeyni Hareketi ve İslam Hayatı*) adlı çalışması, Humeyni'nin İran Şahı'na karşı mücadelesini ve 1979 İran devrimini süreçleri ve etkileriyle beraber ele alan bir çalışmadır.

1999 yılında spesifik bir çalışma olarak kaleme aldığı *el-Kader 'inde ibn Teymiyye* (*İbn-i Teymiyye'de Kader)* adlı eseri, İbn Teymiyye'nin eserlerinden hareketle *kader görüşü*nü çeşitli kıyaslarla ela almaktadır. Eser, İbn Teymiyye'nin eserlerinde kader ve insan ilişkisini eleştirel ve olumlu yönleriyle okuyucuların dikkatine sunmaktadır.

2000 yılında yayımlanan *el-Hareke el-İslamîyye ve Mes'ele et-Tağyir* (*İslamî Hareket ve Değişim Problemi*) adlı çalışma, günümüzde ve gelecekte İslamî hareketin durumunu, eksikliklerini, din ve toplum arasındaki konumunu, değişim imkânlarını ve şiddet problemlerine ele almaktadır.

2005 yılında yayımlanmış olan *Mesire es-Sahve el-İslamîyye* (*İslamî Uyanışın Yolu*) adlı eser, *İslamî Hareket ve Değişim Problemi* adlı eserdeki konular minvalinde İslamî hareketlerin tarihsel düzlemde yaşadığı problemleri, hareketin noksanlıklarını, farklı hareketlerin ortak noktalarını, Batı ve İsrail karşısındaki konumları ve değişim potansiyellerini irdelemektedir.

2009 yılında Ahmed Muaz el-Hatib ile kaleme aldıkları *el-Vasatiyye es-Siyase 'inda el-İmam Yusuf el-Kardavi* (*Yusuf el-Kardavi'de Siyasal Orta-yol*) adlı çalışma, Çağdaş İslam düşüncesinde ve İslamî hareketlerde önemli bir İsim olan Yusuf el-Kardavi'nin siyasal ılımlılığını ele almaktadır. Özellikle çağdaş İslamî hareketlerin hem düşünsel hem de pratik düzlemde başarısını sağlayacak unsurların Kardavi'nin siyasi düşüncesinde var olduğu anlatılmaya çalışılmaktadır.

2012 yılında kaleme aldığı *ed-Demokratiyye vel-Hukuk el-İnsan fil-İslam* (*İslam'da Demokrasi ve İnsan Hakları*) adlı eserinde; naslar, hadisler ve bazı uygulamalar ışığında İslam dininde ve toplumlarında demokrasi mefhumunun uygulanması ve *insan haklarını*n çerçevesi ele alınmaktadır. Bununla birlikte, İslam'da özgürlük, İslam nazarıyla özgürlük ve medeniyet ilişkisi, sebepleri ve çözümleriyle şiddet konusu, Türkiye'de

AK Parti Tecrübesi ve Fas Adalet ve Kalkınma Partisi tecrübesine de değinilmektedir.

Gannuşi'nin bu eserler dışında birçok çevirisi, makalesi ve gazete yazıları mevcuttur.

Düşünsel Altyapısı

Gannuşi eserlerinde birçok çağdaş ve klasik düşünürden referanslar almıştır. Ayet ve hadislerin dışında, çağdaş dünyanın toplumsal yaşamını ve dinsel ve siyasal pratiklerini anlamlandırmak adına özellikle İbn-i Teymiyye, Malik b. Nebi, Cemaledin-i Afgani, Muhammed Abduh, Mevdûdî, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Yusuf el-Kardavi ve Hasan Turabi gibi isimlere atıfta bulunmuştur. Gannuşi'nin düşünsel altyapısının iz düşümü Nahda Hareketi'nde de büyük ölçüde mevcuttur. En-Navi'ye göre Nahda Hareketi'nin düşünsel altyapısını, fıkhi anlamda Mâlikî, Kelam'da Eş'arî usulde ise Şafii mezhebi; Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Enver el-Cundî ve Yusuf el-Kardavi kitapları referans alınarak Selefîlik; Humeyni, Ali Şeriati, Murtaza Mathiri, Muhammed Bâkır es-Sadr ve Hüseyin Fazlullah'a dayanan devrimcilik, İsmet seyf ed-Devle, Semir Emin, Münir Şefik, Abdullah Arvî, Muhammed Abdul-Cabirî, Muhammed Hüseyin Heykel, Muhammed İmara, Hişam Ce'ayyıt ve Buthan Gulyon gibi sosyalist milliyetçilik ve modern eğitim kurumlarıyla oluşan özgür liberal bir siyaset anlayışı oluşturmaktadır (en-Navi, 2012, s. 85-86).

Gannuşi'nin tarz-ı hareketinde *diyalog merkezcilik, ılımlılık* ve *orta yolculuk* esastır. Briyk'e göre Nahda Hareketi; İslamiyet, orta yol, kapsayıcılık, yenilenme, barış ve ıslah temelinde fikri esaslar ve dayanışma ve cemaat, dönemsellik ve planlama, süreç, örgüt ve araçların hazırlanması, gerçekçilik, ölçülülük ve itidal olmak üzere eğitsel esaslar üzerine inşa edilmiştir (2014). Briyk, özellikle kapsayıcılık konusunda hareketin ekonomik, siyasal, örgütsel, yasal ve ilişkisel boyutlarda Afgani, Mevdûdî, Abduh ve Hasan el-Bennâ'nın yöneldiği biçimselliklere benzediğini ileri sürer.

İslamî hareketleri hedefledikleri ütopyaya ulaşmak için önerdikleri yöntem bakımından devrimci (Seyyid Kutub gibi) ve evrimci (Malik

bin Nebi gibi) olarak tasnif eden Okumuş'a göre Gannuşi ve Nahda Hareketi, İslamî Şura'yı Batı demokrasisini de kapsayacak bir biçimde ele alan evrimci çizgiyi benimsemişlerdir (2019, s. 200).

İslamî Düşünce ve Çağdaşlık

Gannuşi'ye göre *tecdid* zorunlu bir eylemdir. Bu da Bennâ, Mevdûdî ve Humeyni'nin çabalarında olduğu gibi çağdaş İslamî hareketlerle mümkündür. Bu hareketler, "İslam'ın üzerindeki gerilemenin oluşturduğu tozları silip, O'na tekrar canlılığını ve -yalnızca İslamî bir toplumu ortaya çıkarmak değil, ilerlemenin en yüksek örneğini verecek olan- liderlik gücünü kendisine kazandıracak olan tecdid (yenileme) hareketidir" (Gannuşi, 1987, s. 127).

Gannuşi'yi ve düşüncesini, her ne kadar Maşrık bölgesinde önemli referanslara başvursa da Mağrib bölgesindeki düşünce yapısıyla anlamak mümkündür. Özellikle 19. yüzyılda Tunus merkezli olarak Mağrib bölgesinde yaşanan modernleşme hareketleri, İslamî düşüncede önemli izler bırakmıştır. Her ne kadar içerisinde çağdaş düşünce ve tecdide karşı duranlar var ise de Zeytune Camii bu düşünceye önemli bir yuva teşkil etmiştir. Fransız sömürgeciliği döneminde Hayreddin Paşa'nın bu noktalardaki çabalarının etkisi özellikle önemlidir. Bununla birlikte Abdulaziz es-Sa'alibi, Tahir el-Haddad ve Abdülhamid bin Bâdis gibi isimler kadın, demokrasi ve çoğulculuk konularında Maşrık bölgesine göre daha modernist oldukları söylenebilir. Cezayir'de de Malik bin Nebi, Muhammed Hamdan el-Ounisi gibi çağdaş düşünürler bu çizgiye yakın eserler telif etmişlerdir.

Gannuşi'ye göre çağdaşlık, sadece bir âlim veya şeyhle yetinmemeyi bilmektir:

> İslamî Cemaatlerin eğitim metotlarındaki en tehlikeli şey, sınırlı sayıda düşünür, âlim ve partiye bazen de Hizbu't-Tahrir ve diğer partilerdeki kardeşlerimiz gibi tek bir âlime dayanmalarıdır... Bu gerçekten de İslamî harekete mensup olanlara dar görüşlülük, insanlara karşı kötü zan besleme ve kendi grupları ya da partileri dışındaki insanlarla diyaloga geçmeme hastalığını miras bırakan büyük bir imtihandır (Gannuşi, 2010a, ss. 217-218).

Ebu-Rabi'e göre "Gannuşi, tıpkı Arap ve İslam dünyasındaki birçok şeriat savunucusu gibi çağdaş Arap dünyasında, özellikle de Tunus'taki yaygın entelektüel ve dinî şartları tutarlı bir biçimde İslam teorisi açısından ele almaktadır... Gannuşi'nin İslamcı çabası on sekizinci yüzyılda, İslam dünyasına Batı'nın nüfuzundan önce başlayan modern Rönesans projesinin en son ifade biçimdir" (Ebu-Rabi', 2005, s. 289).

Gannuşi, İslam dünyasında çağdaş bir problem olan Filistin meselesini de es geçmemiş hatta o konuya münhasır *Filistin meselesi ve FKÖ* adlı Türkçeye de çevrilmiş bir eser telif etmiştir. Filistin meselesi, Gannuşi'nin önemsediği bir mesele olmaktan öte aynı zamanda Nahda Hareketi'nin parti programında ilk meddeler arasında yer almaktadır: "Nahda Hareketi Filistin meselesi başta olmak üzere, dünyadaki eşitlik ve adalet sorunlarına odaklanır. Ve bu amaçla Arap ülkeleri arasında barışın uygulanması, birliğin geliştirilmesi ve dayanışmanın sağlanması için çalışmaktadır" (Hareketün-Nahda, 2020).

İslamî Harekete İlişkin Görüşleri

Gannuşi, çağdaş İslamî hareketlerin en önemli ortak unsurlarını, kapsamlı düşünce, vatan sorununa verilen önem, sosyal ve ekonomik sorunlara verilen önem, Batı kültüründen kurtulmak, İslam'ın mükemmeliyetine ve uygulanabilirliğine inanmak, Selefîlik[2], Allah'a tevekkül, halkçılık, örgütlenme olarak sıralamaktadır (Gannuşi, 1987, ss. 130-142). Gannuşi'nin İslamî hareket tasavvurunu önemli ölçüde Mevdûdî'den etkilenerek oluşturduğu söylenebilir. Mevdûdî'ye göre "Dini törenler yapmak, insanlara Allah'a boyun eğmeleri ve O'na ibadet etmeleri için nasihatlerde bulunmak veya onları yüksek ahlâki seviyeye sahip olmaya davet etmek yeterli değildir. Esas gerekli olan ahlâki ve manevi yönden sağlam kişilerin bir araya gelerek toplumun kontrolünü ahlâki çürümeden çekip almak için yeterli kolektif gücü oluşturmaya gayret sarf etmeleridir. Otoritenin ve iktidarın merkezini

2 Gannuşi'ye göre burada Selefîlikle kastedilen şey, "Allah'ın hükmünün Kitap ve sünnetten öğrenilmesine çalışmak, mezheplerin İslam'ın yerini almaması için mezhep propagandasının yapılmaması ve taassubun olmaması, İslam kardeşliğini bütün cüz'i ayrılıkların üstünde tutarak, muhaliflere karşı hoşgörülü olmak" (Gannuşi, 1987, s. 135)

değiştirmek için çabaya ihtiyaç vardır. İnkılap, hak yoldakilerin ortak bir amaç için bir araya gelmelerini gerektirmektedir" (2014, s. 12).

Gannuşi, İslamî harekette dördüncü kuşağın önemini vurgular. Ona göre dördüncü kuşak, kendinden önceki kuşakların kazanımlarını elinde tutarak İslamî hareket önündeki engelleri de ortadan kaldırmaya uğraşıyor. Burada *nass*ı esas almak, taklitçiliği reddetmek, esası öncelemek ve şurayı esas almak en önemli misyonları oldu. Bu kuşak özellikle hukuk alanında İslamî araştırmalara önem verdi. Bu konuda üniversitelerde dersler okutuldu. Bu kuşağa göre insanlar arasında fikirsel ayrılıklar insanın doğasında vardır. Halkın siyasete katılımını teşvik etmiş ve partilere önem vermiştir (Gannuşi, 2013, ss. 467-468).

Gannuşi bir İslamî hareketin nasıl bir yol izlemesi gerektiğini Tayyib Zeynelabidin'den referansla şöyle aktarmaktadır:

1. İslamî hareket düzenlemelerinin siyasi yaşına ve çıkaracağı kararlara göre şura uygulamasına örnek teşkil etmelidir.
2. Özgürlüğü hem kendisi hem de başkaları için eşit biçimde savunmayı onaylamalıdır.
3. Şiddete sığınmaktan ve kan dökmekten uzak durmalı ve sakınmalıdır.
4. Yaptığı faaliyetlerde açıklık prensibini esas almalıdır.
5. Toplumun devlete, ahlâkın kanuna ve batının zahire olan önceliğini esas almalıdır.
6. Seçkinlere ve partilere değil halk kitlelerine öncelik tanımalı, onlara ulaşmalıdır.
7. Diyalog alanını geniş tutmalı, çekişmelere izin vermemelidir.
8. Anayasa ve kanunlara bağlılığını açıkça ifade etmelidir.
9. Toplumun her alanında olduğu gibi şuraya ve eğitime önem vermelidir.
10. Mezhebi ve ideolojik taklitçilikten ve radikallikten uzak durmalıdır.

11. Düşünmeye ve düşünceye büyük önem vermelidir. Çalışma ve ilerleme esas olmalıdır. Sadece teknik ve fen bilimleri değil; sosyoloji, edebiyat, felsefe ve güzel sanatlar gibi sosyal bilimlere de önem vermelidir.
12. Çoğulcu ve parlamenter demokrasiyi, ümmetin maslahatı ve İslam'ın konumu için öncelemelidir.
13. Ruh terbiyesine önem vermelidir. Bu bağlamda bağımsız kişilik, girişimcilik, cesaret, hayâ, güven, tevazu, temizlik gibi noktalarda eğitilmeye önem vermelidir.
14. İslamî hareket, bütün halkların ve toplumların özgürlüğünü, her yerde insan haklarını savunması gerektiğini, her toplum ve kavimden mazlum olanların yardımına koşası gerektiğini bilmelidir.
15. Her alanda barışı tesis edecek girişimlerde bulunmalıdır.
16. İstibdada ve özgürlük kısıtlamalarına engel olmalıdır.
17. İslamî hareket, özgürlükleri koruyacağını, ilmi ve sanatsal gelişmeleri destekleyeceğini sadakat, güven ve açıklıkla belirtmeli be bu konuda ikna edici olmalıdır (Gannuşi, 2013,ss. 505-510)

Siyaset ve İslamî Yönetime İlişkin Görüşleri

Çağdaş İslam düşüncesinde en çok tartışılan konulardan birisi şüphesiz din ve devletin nasıl bir ilişki içerisinde olması gerektiğidir. Bir İslam devleti gerekli midir? İslamî devlet dediğimiz yapının temel argümanları ve araçları nelerdir? İslamî devlette halkın konumu nedir? Devletin asli görevi nedir? İktidar ve sınırlılıkları nasıl belirlenmelidir gibi birçok problem sadece çağın değil geçtiğimiz birkaç yüzyılında cevap arayan sorularıdır. Gannuşi'nin bu noktada -eğer gelenekselci veya modernist diye bir tasnif yapılacak olursa- modernist fikre yakın olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Gannuşi'nin bu modern fikirleri tıpkı bir Selefî gibi *nass*a dayandırması da onu, özel bir konuma taşımaktadır.

Gannuşi, her zaman için siyaset ve din arasındaki ilişkide orta yolun irtikâp edilmesi gerektiğine inanır. İslam dininin bireysel ve toplumsal

ilişkileri, mülkiyet ve aile durumlarını, savaş ve barış şartlarını ve birçok fıkhi meseleyi ele alması hasebiyle siyaseti içkin olduğunu ve devletin görevinin dini engellemek değil korumak olduğunu belirtir (Gannuşi, 2012, ss. 27-32). Tamimi'ye göre Gannuşi, İslam devletini tanımlarken, insanların bir arada ahlâklı ve güven içerisinde yaşayabileceği bir topluluğun var olması varsayımıyla başlar ve bireylerarası ilişkileri düzenleyen ve adaleti sağlayan otoriteden bahseder ki bu da şeriata dayanmalıdır (Tamimi, 2016, s. 160).

Gannuşi'ye göre "devletin birinci önceliği devletin desteğini sağlamak değil, bireylerin kişisel katılımını sağlamaktır. Bizim İslam'ı empoze etmeye ihtiyacımız yok, çünkü İslam elitlerin dini değil, halkın dini. Uzun zaman boyunca İslam devlet desteğiyle değil insanların geniş ölçüde dini kabulü sayesinde var olmuştur, bilakis devlet zaman zaman dine köstek olmuştur" (akt. Okumuş, 2015, s. 32). Dolayısıyla Gannuşi, İslam devletinin halk eliyle geleceğini yani tabanla alakalı olduğunu söyler ve iktidar veya otorite tarafından empoze edilemeyeceğini belirtir (Gannuşi, 2010b). Devletin gaye değil araç oluşu Hasan el-Bennâ'nın devlet tasavvurunda da kendini göstermiştir. Yine el-Bennâ'ya göre iktidar halktadır ve yöneticiler halkın ücretli çalışanlarıdır. Dolayısıyla toplum, yöneticiyi kontrol etme hakkına sahiptir. Toplum; yöneticiyi seçer, yanlışlarını düzeltir ve gerekirse azleder. Hesap sormak halkın hakkıdır (el-Beyumi Ganim, 2012, ss. 259-310).

Gannuşi'ye göre İslam devletinin hedefi, adalet, özgürlük ve maddi manevi ilerleme ve pisliklerden temizlenmenin yolunu açmaktır. Böyle bir devleti zulümden ve baskıdan koruyacak güvenceler mevcuttur. Bunlar, en yüksek meşruiyetin Allah'a ait olduğunu unutmamak, temsilcilere ve idarecilere yapılmış bir biat sözleşmesinin bulunması, devlet başkanının halkla bağlarını koparmaması, servetin belirli merkezlerde birikmesini engellemek ve adil dağılımını sağlamak, emeğin ve çalışmanın hakkını ödemek ve özel mülkiyete imkân tanımak, insanların fikirlerine ve inançlarına yönelik devlet baskısını ortadan kaldırmak, çok partili sistemi kurmak, yerel yönetimi güçlendirecek idari bir yapı oluşturmak, devlet başkanı ve diğer

idarecilerin yönetim sürelerini sınırlandırmaktır (Gannuşi, 2013, ss. 531-532).

Gannuşi, devletin nötr olması gerektiğini vurgular. Devlet her türlü ideolojiye ve dine eşit mesafeyle yaklaşmalı ve onlardan bağımsız olmalıdır. Devletler içi boş sloganlarla ve ideolojilerle ilerleyemez. Bunun yerine refah ve güvenliği sağlayacak sosyal ve ekonomik proje ve uygulamalarla hareket etmelidir. Zaten Nahda Hareketi'nin 2016 yılında uygulamaya sokmak istediği "siyasal İslam'dan Müslüman Demokrasiye" başlıklı dönüşüm çabası bunun özsel bir tezahürüdür (Kaya, 2017, s. 133).

Gannuşi'ye göre her otorite tipi doğası gereği tahakküme ve kontrole meyillidir fakat önemli olan bunun topluma hizmet olarak vücut bulmasıdır. İslamiyet, insanların çatışmasına, özel alanına müdahale edilmesine ve yöneticilere para aktarma talebine yol açan otoriteye meydan okumuştur (Gannuşi, 2006a).

Demokrasiye, İnsan Haklarına, Özgürlüğe ve Devrime İlişkin Görüşleri

Ganuşi'nin, Batı tandanslı kavramları eserlerinde oldukça yoğun bir biçimde işlediğini görebilmekteyiz. Zira Gannuşi'ye göre bütün bu kavramların müspet yönleri İslamî metinlerde ve uygulamalarda içkindir. Dolayısıyla Gannuşi'nin bu kavramları, Batı'nın çerçevesini çizdiği biçimde kullanmadığı bilinmelidir. Örneğin demokrasi, şurayı içkin bir uygulama olarak görülmektedir. *İnsan hakları* kavramı da yine Kur'an'da belirtilen bireysel ve toplumsal haklara göndermede bulunur. *Özgürlük, nehiy*lerle ve haramlarla sınırlandırılmış ve sorumlulukla donatılmış bir mefhum olarak kullanılmaktadır. *Devrim* ise zalim, baskıcı ve otoriter rejimlere önemli bir alternatif olarak sunulmakta ve örneğin İran Devrimi buna örnek olarak gösterilmektedir.

Gannuşi, İslam ve demokrasi arasında herhangi bir çatışma olamayacağını belirtir. Ona göre, bir insanın şeriatın bütün hükümleriyle uygulanması gerektiği inancı ile demokrasiye olan inanç arasında bir çelişki yoktur. Çünkü halkın kabul etmesi veya reddetmesine yönelik sunulan kanaatleri sunmak ve bunu eğitim, enformasyon, yönlendirme ve yapılanma gibi ikna metotlarını kullanmak demokrasinin

düşünceye yönelik saygı üretmesinin bir gerekliliğidir. *Demokrasi*, karşıt görüşü kabullenme değildir. *Şura*ya benzerlik gösterir. Dolayısıyla sadece çoğunluğun fikrinin kabulü değil, aynı zamanda aşırılıkların engellenmesinin bir aracıdır (Gannuşi, 2013, s. 511). Gannuşi *şura*ya o kadar önem verir ki onu namazla bir tutar. Ona göre şurayı terk etmek namazı terk etmek gibidir (Gannuşi, 2009). Şura merkezli bir yönetim, diktatörlerin egemenliğini, yabancıların müdahalesini ve anarşiyi engellediği gibi, insani değerleri teşvik eder ve asli hedeflerine odaklanır (Sufi, 2019, s. 36). Gannuşi'nin demokrasinin idealliğini vurguladığı cümleler şöyle aktarılabilir:

> Evet, biz, çoğulcu ve parlamenter demokrasi ile beraberiz. Hiç şüphesiz ki demokrasi, Allah'ın şeriatını uygulama sahasına koymak için ortaya atılmış en ideal bir araçtır. Bu sistemin şura deneyimleri içerisinde İslamî düşünce, bu aracın ıslahını ve gelişmesini sağlayabilir. Bir yönetim aracı olan demokrasi, işleyiş metodunu ve enerjisini İslam yararına, ümmeti razı edecek şekilde anladığımız gibi ortaya koyabilir. Eksikliklerinden dolayı demokrasiyi reddetmek meçhule ok atmak ve diktatörlüğe meccanen hizmet etmemiz anlamına gelinmesinden korkulur. Şüphesiz ki diktatörlük ikili davranış ve düşüncenin yanı sıra toplumun gelişmesi önündeki en büyük engel ve ümmetin en büyük düşmanıdır. (2013, s. 507).

Gannuşi Batı'nın ayrımcı ve dışlayıcı demokrasi tutumunu da eleştirmektedir. Gannuşi'ye göre her ne kadar İslamcılar arasında demokrasiye kaşlarını çatanlar var ise de Batı bilmelidir ki Müslüman coğrafyada İslamcılar olmadan demokrasinin tam olarak oturamayacağı aşikârdır. Bir takım İslamcıların hoşuna gitmeyen Ilımlı İslamcılık sokağın ve geleceğin gücünü görüyor ve demokrasiye güvenmektedir (Gannuşi, 2006b). Dolayısıyla Gannuşi'nin demokrasi tanımından anlaşıldığı kadarıyla ülkede her ideolojik görüşün oranlı bir biçimde temsiliyet ve karar verme gücüne sahip olabilmesidir.

> Gannuşi'ye göre, demokratik sistem "şekil"den ve "muhteva"dan oluşmaktadır. Şekil onun "halk hâkimiyeti" dediği şeyin kabul edilmesiyle temsil edilir. Bu da ayrıntıları muhtelif sistemlere göre değişen fakat eşitlik, seçim, güçlerin ayrımı, siyasi çoğulculuk, ifade özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, çoğunluğun yönetme ve azınlığın muhalefet etme

> hakkı ilkeleri üzerinde birleşen bazı anayasal teknikler yoluyla ifade edilir. Diğer yandan, demokratik sistemin muhtevası insanın şerefini kabul etmektir. Bu onu, saygınlığını koruyan ve kamu yönetimine katılımın garanti altına alan, bir yandan yöneticilere baskı yapma ve onları etkileme gücünü muhafaza ederken diğer yandan baskı ve despotizme karşı güvence sağlayan, birtakım haklara sahip kılar (Tamimi, 2000, s. 221).

Gannuşi'nin demokrasi düşüncesinde Malik b. Nebi'nin etkisinden bahsedilebilir. Henüz gençken 70'li yılların sonunda Malik bin Nebi'nin *İslam'da Demokrasi* adlı eserini Arapçaya tercüme etmiştir. Malik bin Nebi'nin demokrasi düşüncesi de Doğu'da bu mefhumu reddeden Seyyid Kutub'un aksine Mağrib'te Hayreddin Paşa, Muhammed Abduh, Abdülhamid bin Bâdis, Abdülaziz es-Sa'alibi ve Tahir el-Haddad'ın fikirlerinden etkilenmiştir. Tamimi'ye göre bundaki etken o dönem Tunus'ta var olan demokrasi tartışmaları olabilir (2016, s. 113). Gannuşi, İslam'ın kendi değerleri çerçevesinde demokrasi kurabileceğini ve bu noktada laiklik ve liberalizme mahkûm olması gerekmediğini belirtir (Koyuncu, 2015, s. 719).

Gannuşi'ye göre İslam'da en önemli insan hakları, *özgürlük hakkı* ve *toplumsal haklar*dır. Toplumsal haklar; gücü yetene çalışma hakkı ve bunların dışındakilere güvence hakkı, sağlıklı yaşama hakkı, aile kurma hakkı, eğitim hakkı, siyasal haklar olarak sınıflandırılabilir. *Özgürlük hakkı* ise inanç, düşünce ve ifade özgürlüğünü ve bu anlamda baskı ve zorlamanın olamamasını ifade eder (Gannuşi, 2010a, ss. 40-47).

Gannuşi'de özgürlük mefhumu önemli dinî ve felsefi argümanlarla etraflıca işlenmektedir. Ona göre özgürlük sınır/kural tanımazlık ile otoriteryenlik arasında ince bir çizgiye göndermede bulunur. Özgürlük ancak başka ahlâki duygular üzerine inşa edildiğinde anlam kazanır. Bu yüzden özgürlük tanımlanırken başka mefhumlara da ihtiyaç duyulur. Tamimi, Gannuşi'nin özgürlüğü tanımlarken çıkış noktasını, "İslam'ı Allah inancı dışında her türlü hizmetten soyutlama amacı güden bir özgürlük hareketi" olarak belirtir. Buradan hareketle özgürlük, doğruluk bilinci ve sorumluluğu ve güven duygusudur (Tamimi, 2016, s. 131). Dolayısıyla özgürlük tanımlamasına bakıldığında sınırları çeşitli ahlâki çerçevelerle

belirlenmiş bir kavram görülebilmektedir. Özetle Gannuşi'ye göre özgürlük, bir emanetin yani sorumluluğun göstergesidir (2013, s. 46).

Gannuşi'ye göre Batı ülkelerinde uygulanan laikliğin aksine Müslüman ülkelerde uygulanan laiklik özgürlüğü kısıtlayıcı bir nitelik taşımaktadır (2009a, s. 192). Orta Çağ kilise tahakkümüne benzetilebilecek bu ülkelerde laiklik uygulamalarının; dinî kurumlar ve dinî semboller üzerinde tahakküm kurmak, dinin yorumlanmasını tekelinde barındırmak, aksi yorumları susturmak ve bu noktada muhalefet edenleri cezalandırmak gibi tezahürleri mevcuttur.

Kadının Toplumsal Konumuna İlişkin Görüşleri

Gannuşi, eserlerinde İslam toplumlarında kadının konumunu yoğun olarak işleyen önemli çağdaş düşünürlerden birisidir. *Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın* adlı eseri de bu konuya hasredilmiştir. Neredeyse hicri birinci asırdan beri tartışıla gelen kadın konusunda Gannuşi'nin düşüncelerinin şekillenmesinde Hasan Turabi'nin büyük etkisi olduğu belirtilebilir. Özellikle Gannuşi, İslamî hareketlerde kadının konumu ve rolünün önemi noktasında Hasan Turabi'yi takdir eder. Bununla birlikte *Fıkıh ve Hadis Ehli Arasında Nebevi Sünnet* adlı eseriyle Muhammed Gazali'nin ve kadının temsiliyet gücüne sahip olduğu yönündeki açıklamalarıyla Yusuf el-Kardavi'nin de kadının siyasal konumundaki tutumlarını da takdir eder (Gannuşi 2013, s. 203). Gannuşi'nin kadın konusunda genel çıkarımları şöyle belirtilebilir:

1. Hz. Havvâ'nın (a.s.) ve Hz. Âdem'in (a.s.) aynı özden yaratılmış olması, fiziksel, cinsel, ırksal üstünlüklerin ve ayrımcılıkların ortadan kaldırılmasına yöneliktir.
2. Kur'an'a göre sorumluluk bireyseldir. Dolayısıyla kadını aşağılayıcı bir tavır takınmaz. Adalet ve hürriyet esastır.
3. Kadının peygamberlik gibi bir makama layık görmek; kadının kendini keşfetmesini, özgürleşmesini, ilerlemesini ve gelişme imkânı bulmasını destekler. Bu sadece cinsler arasında değil milletler arasında da gerekli bir görüştür.

4. Cinsellik önemli ve gerekli, kontrolsüz şehvet ise kötüdür. Bu anlamda kadın kadar erkek de fitne kaynağı olabilir.
5. Çöküş ve gerileme, önce kadının kendi psikolojik yapısında, kendi ile ilgili düşüncelerinde, şuurunda başlamıştır. Zayıflığına ve şahsiyetini ortaya koyabilmek için başkasına muhtaç bulunduğuna ikna olmuş, sadece cinsel bir meta olarak görülmesini içine sindirmiş, yaşam kavgasında bedeninden başka bir silahı bulunmadığını düşünür olmuş, dolayısıyla bedenini güzelleştirmesi, daha cazip ve alımlı hâle getirmesi gerektiği kanaatine varmıştır.
6. Çöküş asrı, kadını siyasal, toplumsal ve kültürel alanlardan uzaklaştırıp pasif hâle getirerek ufkunu daraltmış ve bunun zorunlu sonucu olarak kadınlar basit şeylerle uğraşır, giyim-kuşam, süs, çocuk-evlilik, dedikodu vb. konularla ilgilenmekten başka bir şey yapamaz olmuşlardır.
7. Kadın, insan olması bakımından erkek ile eşittir, onun gibi dinî sorumluluklarla yükümlüdür.
8. Çalışmak isteyen kadının özellikle çocuk sahibi olanların, iş imkânının sağlanması ve çalışma koşullarının iyileştirilmesi gerekmektedir.
9. İslamî hareketin siyasi, kültürel, toplumsal alanlarda, İslam ahlâkı ile donanmış, çağın gerekliklerini iyi bilen kadın liderler yetiştirmesi gerekmektedir.
10. Eğitim, kadının olduğu kadar erkeğin de çöküş asrının yüklerinden kurtulup özgürleşmesi için etkin bir yoldur. Kadının eğitimi belirli alanlarla sınırlı tutulamaz.
11. Kadın ve erkek İslamî ahlâk çerçevesinde aynı ortamda bulunabilir. Haremlik-selamlık zorunlu değildir. Bir arada bulunma sorunu Batılılaşmaya karşı bir tepkidir.
12. Her toplumsal hareket bu iki cinsin her ikisine de dayanmalı, bütünün her iki parçasını da esas almalıdır.

13. Kadının erkeğe göre zayıf konumlandırılması, içinde bulunduğu durumun bir sonucudur. Kadınlar erkeklere dayanmaksızın kendi sorumluluklarını üstlenmek üzere yetiştirilmiş olsalar bu zayıflık ve bağımlılık duygusu da değişecek, yerini güç ve bağımsızlık duygusuna bırakacaktır.
14. Kadının kazanmış olduğu eğitim ve çalışma hakkı bütünüyle medeni kanunun marifeti değildir. Bunlar aynı zamanda dinî ıslahat hareketlerinin meyveleridir.
15. Kadını medeni kanunla özgürleştirme iddiaları bu sistemi kuran burjuva sınıfının kapitalist eğilimlerinin bir ifadesidir.
16. Kadın siyasi hayata katılmalı, parlamentoda temsil etme yetkisine sahip olmalı ve kamu yöneticiliği yapabilmelidir (Gannuşi, 2011a).

Genel itibariyle Gannuşi'nin kadına yönelik görüşlerine bakıldığında kadının biyolojik (beden) ve psikolojik (fıtrat) özellikleri dışında dinî ve dünyevi anlamda sorumluluk ve ahlâk noktasında erkekle herhangi bir farkının olmadığı görülmektedir. Çizilen tabloda kadın; siyasal ve toplumsal katılıma dâhil olabilir, çalışabilir, sivil veya siyasi bir grubu temsil edebilir ve hatta liderlik bile yapabilir. Özetle Gannuşi'ye göre, "Gerçek şu ki toplumun yarısını (kadınları) kamusal hayatın dışına itmenin İslam adına herhangi bir gerekçesi olamaz" (Gannuşi, 2011b, s. 165).

Gannuşi'nin kadının toplumsal konumuna ilişkin görüşleri, şüphesiz Tunus'ta kadın hareketleri tecrübesinin de etkisi büyüktür. Kadın özelinde Tunus tecrübesi, diğer Arap ülkelerine göre oldukça farklılık arz etmektedir. Tunus'u burada ayrıcalıklı kılan şey Arap-İslam coğrafyasında ilk kadın hareketlerinin burada gerçekleşmesidir. 1936 yılında Beşira bint Burad Tunuslu Müslüman Kadınlar Derneğini kurmuştur (Perkins, 2004, s. 98).

Gannuşi'ye Yöneltilen Eleştiriler

Gannuşi'nin fikirlerine ve hareketin izlediği metoda ilk eleştiriler, Tunus'ta İslamî hareketin kuruluş yıllarında yine hareketin içinden gelmiştir. Ahmide Neyfer ve Selahaddin Curşi, 1980'li yıllara doğru

hareketin İhvancı bir zihin dünyasına ve metoda sahip olduğunu iddia ederek hareketten ayrıldılar. Daha sonraları ilerici İslamcılar (el-İslamîyyun el-Mütekaddimiyyun) veya bazıları tarafından Sol İslam (İslam el-Yesari) olarak adlandırılan grup Selefî İhvan'ın yaşadığı kötü tecrübelere göndermede bulunuyordu. Hâlbuki Gannuşi, fikrlerinde oldukça modernist olduğu (hatta hareket içerisindeki bazı Selefîlerce modernist olduğu için eleştirildiği) görülmekte bununla birlikte son yaşanan dönüşüm de bu eleştiriye ciddi bir cevap niteliği taşımaktadır.

Gannuşi'nin çağdaş İslam düşüncesinde orta yolcu bir tavır takınması, onu öncelikle Mısır'da olmak üzere birçok ülkedeki Selefî ideolojiye sahip kişi ve örgütlerin eleştirilerinin hedefine koymuştur. Gannuşi'nin Abduh, Afgani ve Malik Bin Nebi'ye referansla oluşturduğu düşünsel yol haritası, geleneğin bir kısmının reddiyesine dayanmaktaydı. Bununla birlikte Gannuşi'nin Batılı kavramları içselleştirmiş bir biçimde Müslüman'ın gündelik hayatına, İslamî yönetime ve hukuk uygulamalarına yerleştirmesi de Selefî görüşün eleştiri oklarından birisidir. Bu taraflarca tekfir edilen Gannuşi Siyasal İslam'dan Müslüman demokrasiye geçiş sürecinden önce de sonra da Selefî görüşlerin değişen dünyaya ayak uyduramadıkları ve yeni problemlere çözüm sunamadıklarını sıkça dile getirmiştir. Özellikle kadının özgürlüğü, eğitimi ve çalışması, özgürlük, eşitlik, demokrasi, siyasal katılım, siyasi parti oluşturma, lidere muhalefet etme gibi konularda İslam lehine düşünemedikleri, bunları İslam'a ters görmeleri onları toplum tarafından marjinalliğe doğru itmiştir.

Gannuşi'nin laikliğe yönelttiği eleştiriler karşısında bazı laik Arap çevreler, Gannuşi'nin bu sert tutumunu eleştirmiştir. Bununla birlikte İslam'ın demokrasi ve özgürlük gibi laik söylemlerle bağdaşamayacağını ileri sürmüşlerdir (Tamimi, 2016, ss. 344-349). Gannuşi bu eleştirilere laikliği tasnif etemekle başlar. Batı'da ve Müslüman ülkelerde laikliğin aynı uygulamalarla var olmadığını belirtir: "Burgiba din karşıtlığı anlamında laikti, ama devletin inançlar ve halkın kanun yapan efendi olma yetkisi karşısında tarafsız oluşuna ve aklın özgürlüğüne inanma anlamında laik değildi" (Gannuşi, 2010a, s. 76). Bununla birlikte daha önce değindiğimiz üzere Gannuşi, başta *İslam Devletinde Kamusal*

Özgürlükler adlı eseri olmak üzere birçok çalışmasında İslam'ın özgürlük ve demokrasi ile bağdaşabileceğinin delillerini ve örneklerini detaylı bir biçimde kaleme almıştır.

Nahda Hareketi'nin İslamcı bir parti olarak Tunus siyasal hayatında aktif bir biçimde yer alması, özellikle ülkedeki seküler kesim tarafından dillendirilen "dini siyasete alet etme" söyleminin gelişmesine yol açmıştı. Gannuşi'nin hemen tüm çalışmalarında bu iddiayı söylemsel düzeyde reddettiğini gözlemleyebildiğimiz gibi, özellikle siyasal İslam'dan Müslüman demokrasiye geçiş sürecinde de bunu pratik olarak da reddettiğini görebilmekteyiz. Siyasal İslam'dan Müslüman demokrasiye geçiş asla bir geri adım veya taviz olarak okunmamalıdır. Gannuşi ve Nahda Hareketi'nin burada fikriyatını yeni bir dille açıklama çabasına girmekle beraber değişen dünyaya ayak uydurma derdinde oldukları da gözlemlenmektedir.

Sonuç

Tamimi'ye göre,

> Gannuşi'nin önemi, çağdaş İslamî düşünceye yeni açılımlar getirme ve yenilikler yapma girişimleriyle diğerlerinden ayrılan siyasi söyleminin yüksek kalitesinden gelmektedir. Kendisinin ideolojik ve entelektüel duruşu, Tunus sınırlarını aşmıştır. Modern İslamî düşünceye katkısı hem İslamî literatürü hem Batılı modern kavramları algılamasında hem de yönetim, insan hakları ve sivil özgürlük kavramlarını ilgilendiren bağlamlarda İslam ile Batı düşüncesinin uyumlu olduğu yönündeki inancı yönündedir. (Tamimi, 2016, s. 363)

Gannuşi gerçekten de dünya üzerindeki birçok İslamî hareketin başarılı yönlerinin yanı sıra Batı'nın ürettiği ve İslam'la çelişmeyen birçok mefhumu başarılı bir biçimde mezcedebilme yetisine sahip bir düşünür olmakla birlikte ılımlılığını sürekli koruyabilen, her yaştan ve her fikirden insanla İslamî orta yolu tesis edebilen ve bu konuda herhangi bir kişi veya gruptan çekinmeyen bir kişiliğe sahip olması, onu çağdaş İslam düşüncesinde önemli bir konumda tutmaktadır.

Nahda Hareketi ise özellikle 2016 yılında yaşadığı dönüşümle beraber sadece Müslüman dünyasındaki İslamî hareketlere değil dünya üzerinde demokratikleşme sürecini yaşayan ülkelerdeki birçok partiye ilham kaynağı olmuştur. Hareket, düşün dünyasındaki bilgileri çağdaş toplumda uygulama ve bu yola halkın teveccühünü kazanma ve ülkenin demokratikleşme sürecine ve siyasal katılıma katkıda bulunma noktasında önemli bir sosyal ve siyasal hareket olarak karşımızda durmaktadır. Hareketin, çağdaş İslam düşüncesini yeniden üretme ve uygulama biçimleri, Tunus Devrimi ile elde edilen siyasal başarısı Müslüman ülkelerde *siyasal İslam*'ı sorgulamaya itmiştir.

Özetle Tunus'ta İslamî hareket demek öz itibariyle Nahda Hareketi demektir. Nahda Hareketi'nin özü de Gannuşi ile teşahhus etmiştir. Gannuşi'nin düşünceleri de melez bir yapıdadır. Bu melezlik; doğuda Hindistan-Pakistan'dan tutun, batıda Fas'a kadar Türkiye, Mısır ve İran'dan Sudan, Cezayir ve Afganistan'a, asr-ı saaddetten modernleşme sürecine, geleneksellikten modernistliğe, İslamî mefhumlardan Batı aydınlanmasının ürettiği mefhumlara, siyasetten eğitime, dinden felsefeye ekonomiden toplumsal hayata, oradan toplumun bütün ince damarlarına ve problemli alanlarına yol alan bir düşüncenin mezcidir. Gannuşi herhangi bir düşünceden referans almaktan çekinmez. Fakat onu önce İslamî terazide tartar, sonra günümüz hayat koşullarının oluşturduğu iklime hazırlar. Bu yüzden Gannuşi -siyasal karşıtlarına ve radikal grupların iddialarına rağmen- her kesimin rahat bir biçimde okuyabileceği ve faydalanabileceği nevi şahsına münhasır bir düşünür olarak kabul edilebilir. Gannuşi ve Nahda hareketi özellikle radikal İslamcılığın yükseliş asrı olan 20. yüzyılda önemli bir alternatif düşün dünyası ve İslamî hareket tarzı oluşturması açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

Alani, A. (2008). *el-Harekât el-İslamîyye fî Vatan el-Arabî: Dirase Mukarene bil-Hâle et-Tunusiyye.* Kahire: Dar el-Mahrusah.

Briyk, H. (2014). *Hareketün-Nahda: el-Esas el-Fikriyye vet-Terbeviyye.* Tunus.

Ebu-Rabi', İ. M. (2005). *Çağdaş Arap düşüncesi: 1967 sonrası Arap entelektüel tarihi araştırmaları.* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.

Ebu Zekeriya, Y. (2003). *el-Hareke el-İslamîyye fi Tunus: Min es-Sa'alebi ila el-Gannuşi.* nashiri.net.

el-Beyumi Ganim, İ. (2012). *Hasan el-Bennâ'nın siyasi düşüncesi*. İstanbul: Ekin Yayınları.

el-Habib, C. (2014). *el-İrhab el-Mukaddes: Hareketün-Nahda et-Tunusiyye.* Tunus: Sotepa Graphic.

el-Hacc Yunus, Y. (2011). *et-Tağiya bin Ali ve Hareketün-Nahda*. Tuzer: Dar el-Hareketün-Nahda.

en-Navi, A. (2012). *Hareketün-Nahda fi Tunus: el-Alakat es-Sırriyye vel-Mevakıf el-Meşbuha.* Tunus.

Gannuşi, R. (1987). *İslamî Yöneliş*. (A. Baykal, Çev.). İstanbul: Bir Yayıncılık.

Gannuşi, R. (1988). *Filistin Sorunu ve FKÖ*. (L. Bender, Çev.). İstanbul: Bir Yayıncılık.

Gannuşi, R. (1992). *Min el-Fikr el-İslamî fi Tunus.* Kuveyt: Dar el-Kalem.

Gannuş, R. (1994). *Hareke el-İmam Humeyni ve Hayat el-İslam*. Tahran: İntişarat İttila'at.

Gannuşi, R. (1996). *İslam toplumunda vatandaşlık hakları.* (A. Can, Çev.). Ankara: Birleşik Yayıncılık.

Gannuşi, R. (2000). *el-Hareke el-İslamîyye ve Mes'ele et-Tağyir*. London: Maghrib Center for Researches & Translation.

Gannuşi, R. (2005). *Mesire es-Sahve el-İslamîyye.* Suudiyye: Merkez er-Raya lil-Tenmiyye el-Fikriyye.

Gannuşi, R. (2006a). *el-Hurriyat el-Esasiyye fil-İslam*. Newcastle: Muhadara fi Merkez er-Rabıta el İslamîyye.

Gannuşi, R. (2006b). el-İslamîyyun ved-Demokratiyye fi Vatan el-Arabî. *Camia West Münster: Nedve ed-Demokratiyye fi Vatan el-Arabî.*

Gannuş, R. (2009a). Arap Mağrib'inde sekülerizm. *Ortadoğu'da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm.* içinde. (G. Bayır, Çev.). İstanbul: Mana Yayınları.

Gannuşi, R. (2009b). eş-Şeyh Raşid el-Gannuşi: Tarik el-Şura Misl Tarik es-Salat, *Naklen an Mevkı' İslam Online*, 2 July 2009.

Gannuşi, R. ve el-Hatib, A.M. (2009c). *el-Vasatiyye es-Siyase 'inda el-İmam Yusuf el-Kardavi*. Şam: Merkez en-Nakıs es-Sakafi.

Gannuşi, R. (2010a). *Laiklik ve Sivil Toplum*. (G. Topçu, Çev.). İstanbul: Mana Yayınları.

Gannuşi, R. (2010b). eş-Şeyh Raşid el-Gannuşi: Ed-Devle el-İsalmiye Y'eti bihe elş-Şa'b vela Teferrud, *Mevkı' Wen İslam*, 20 October 2010.

Gannuşi, R. (2011a). *Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın.* (M. Coşkun, Çev.). İstanbul: Mana Yayınları.

Gannuşi, R. (2011b). *Min Tecribe el-Hareke el-İslamîyye fi Tunus*. Tunus: Dâr el-Müctehid lil-Neşr vet-Tevzi'.

Gannuşi, R. (2012). *ed-Demokratiyye vel-Hukuk el-İnsan fil-İslam*. Doha: Merkez el-Cezire lil-Dirasat.

Gannuşi, R. (2013). *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*. (O. Tunç, Çev.). İstanbul: Mana Yayınları.

Gannuşi, R. (2016). From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and The Future of Tunisia. *Foreign Affairs, 95*(5), ss. 58-67.

Gökçen. A. (2020). *Tunus Nahda Hareketi: Anılar ve Belgelerle Bir İslamî Hareketin Anatomisi*. Ankara: Maarif Mektepleri.

Haddume, F. (2013). *es-Siyase eş-Şer'iyye fi Terşîd el Hareke el-İslamîyye: en-Nahda Numuzecen.* Aryana: el-Atlasiyye lil-Neşr.

Hareketün-Nahda. (2012). *el-Mesire vel-Minhac* (Silsile Kutuf en-Nahda 4). Tunus.

Hareketün-Nahda (2020). *Nizam el-Esasi li Hareketün-Nahda*. Son güncelleme 17 Haziran, 2020, http://www.ennahdha.tn/النظام-الأساسي-بعد-تنقيحه-من-المؤتمر-العاشر

Kalabalık, A. A. (2013). Tunus Devrimi'nin arkasındaki İslamî hareketler. *Tunus: Devrimin Fitili*, Dünya Bülteni Araştırma Masası (DÜBAM) Raporu. https://media.dunyabulteni.net/file/2014/tunus.pdf.

Karar. (2016). *Nahda Hareketi'nin Lideri Raşid El Gannuşi'den IŞİD Sorusuna Ayetle Cevap*. 26 Mayıs 2016, https://www2.karar.com/dunya-haberleri/gannusiden-iside-ayetli-mesaj-136588, Erişim Tarihi: 25.08.2020.

Kaya, A. (2018). Gannuşi'nin "Siyasetsiz" Siyaset Felsefesinin Kritiği. *İnsan & Toplum, 8*(1), 115-142. dx.doi.org/10.12658/M0232

Koyuncu, A. A. (2015). Dört farklı perspektiften İslam demokrasi tartışmaları. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 4*(3), ss. 705-727.

Maktuf, L. (2013). *Tunus'u kurtarmak: Çalınan Arap Baharı.* (F. E. Emcioğlu, Çev.). İstanbul: Modus Kitap.

Mevdudî, E. (2014). *İslamî Hareketin Ahlâki Temelleri*. (H. Bayrak, Çev.). İstanbul: İnkılâb Yayınları.

Okumuş, F. (2015). *İslamî Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır.* İstanbul: Mana Yayınları.

Okumuş, F. (2019). *İslamî Hareketlerin "Şûrâ" prensibi karşısındaki tutumu: İhvan ve Nahda Örneği.* Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Perkins, K. (2004). *A History of Modern Tunisia.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sufi, M. D. (2019). Cooperation or Competition: The Rhetoric of Rāshid al-Ghannūshī on Pluralism. *Ortadoğu Etütleri, 11*(1), 26-41.

Tamimi, A. S. (2000). Çağdaş Arap dünyasında demokrasiye geçişin önündeki engeller. (R. Şentürk Çev.). *İslam ve Demokrasi* içinde. (A. Bardakoğlu vd. Haz.). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Tamimi, A. S. (2016). *Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*. (A. Yönkul Çev.). Ankara: Hece Yayınları.

Turabî, H. & Gannuşi, R. (1984). *el-Hareke el-İslamîyye vet-Tahdis*. Beyrut: Dar el-Ciyl lil-Neşr vet-Tiba'a vet-Tevzi'.

ABBAS MADANI

(1931-2019)

Cezayir'de bağımsızlık mücadelesi veren siyasetçi, ilim insanı

Abbas Madani (Medeni), 28 Şubat 1931 tarihinde Cezayir'in Biska şehrinde dünyaya geldi. İlk eğitimini yerel okullarda aldı. Küçüklüğü Fransız işgali gölgesinde geçti. Cezayir İslami Kurtuluş Cephesi'nin Ali Belhadj ile birlikte kurucu ortağıdır. Gençliğinde Ulusal Kurtuluş Cephesi'ne (FLN) katıldı. Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nın ilk günü olan 1 Kasım 1954 tarihinde bir Cezayir radyo tesisine bomba yerleştirdiği gerekçesiyle hapse atıldı. Hapse atıldığı tarih olan 17 Kasım 1954'te henüz 23 yaşındaydı. 7,5 sene hapiste kalan Medeni, 1962'de Fransızların Cezayir'i terk etmesi üzerine özgürlüğüne kavuştu. Hapisten çıktığında ülke yönetimine kendisinin de üyesi olduğu Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin, seküler ve sosyalist kanadının hakim olduğunu gördü. Bu durum onu siyasetten uzaklaştırdı. 1975'ten 1978'e kadar Londra'da eğitim psikolojisi alanında doktora yaptıktan sonra, Cezayir Üniversitesi'nde Eğitim Bilimleri profesörü oldu.

Medeni, Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin sosyalist yönelimini eleştirdi ve 1989 yılında Cezayir Anayasası çok partili demokrasiye geçmek için değiştirildikten sonra takip eden yerel seçimlerde hızla başarı elde etmek için büyüyen demokratik İslami Kurtuluş Cephesi'ni (FIS) kurdu. 1989 yılında Medeni ve Ali Ben Hadj, İslami Kurtuluş Cephesi'ni kurarken camilerde verilen vaazlarla siyasi hareket daha da büyüdü. İslami Kurtuluş Cephesi küçük silahlı milislerle rejimle çatışmaya başladı.

Londra'da doktora yaptıktan sonra Cezayir'e döndü ve Cezayir Üniversitesi'nde ders verdi ve burada dini öğrencilerin lideri oldu. Ülkenin dört bir yanındaki diğer gezici vaizlerle birlikte seyahat etti, fikir alışverişinde bulundu ve dini bir siyasi hareketin ana hatlarını vaaz etti. 1991-92 yasama seçimlerinde ilk tur oylamadan sonra tutuklandı ve hapsedildi; 1997 yılının Temmuz ayında serbest bırakıldı, ancak o yıl daha

Yaşadığı Yerler: Cezayir, Katar, İngiltere

Görev Yaptığı Kurumlar: Cezayir İslami Kurtuluş Cephesi, Cezayir Üniversitesi, Cezayir Kurtuluş Örgütü

Önemli Eserleri: Modern Düşüncenin Krizi İslami Çözüm

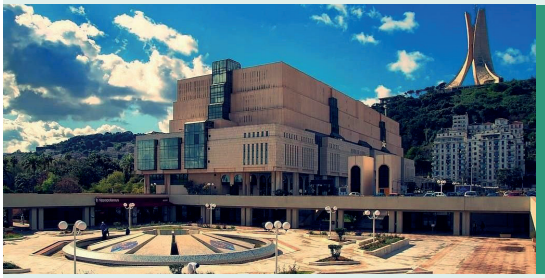
sonra ev hapsine alındı. İç savaşın 2002'de büyük ölçüde bitmesi üzerine Medeni'nin 2003'te 72 yaşında tedavisi için ev hapsine son verilerek Katar'a gitmesine izin verildi. Medeni Cezayir'e döndüğü takdirde üzerinde büyük bir baskı olacağı tahminiyle tedavisinin ardından Katar'ın başkenti Doha'ya yerleşti. Ölümüne kadar organize siyasi bir girişimde bulunmayan Medeni zaman zaman yazılı ve görsel basınla röportajlar gerçekleştirdi.

Medeni, şeriatın (İslam hukuku) Cezayir için uygulanabilir bir yol olduğunu savundu. Suudi Arabistan'daki baskın dini hareketin kurucusu Muhammed ibn Abd El-Wahhab'ı "reform odaklı Müslüman dünyasının avangardı (yenilikçi)" olarak adlandırdı. Liberal Müslüman reformcu Muhammed Abduh'u tıpkı Abd El-Wahab'ta olduğu gibi ile aynı "avangard"ın bir parçası olarak adlandırdı. Öte yandan partisinin kadınların giysisini çıkarma veya yasaklamak gibi bir niyeti olmadığını ifade etmiştir.

Abbas Medeni, demokrasinin Batı'nın kendine göre şekillendirdiği bir uygulama olduğunu savunmaktadır. Demokrasi konusunda özellikle Fransa'nın çifte standart ile yaklaştığını belirtip Fransa söz konusu olduğunda mümkün olan bir hususun Cezayir söz konusu olduğunda imkânsız olabildiğini vurgulamıştır.

Medeni'nin Cezayir siyasetini on yıllardır şekillendirmedeki hayati rolü ve ulusun parlak geleceğine olan sarsılmaz inancı, önümüzdeki yıllarda hatırlanacak gibi görünüyor. 1990 yılında "Ya Cezayir Fransızların Cezayir'i olmaya devam edecek ya da Müslümanların Cezayir'i olacak. İnsanlar uyanır ve uyanır uyanmaz hakkı seçer işte bu sadece bir zaman meselesidir" sözüyle Cezayir'in bağımsızlığına olan inancını vurgulamıştır.

Ocak 2011'de Cezayir'de devam eden gösterilerde rol aldığı gerekçesiyle takibata uğrayınca Katar'a gitmek zorunda kaldı. Madani 24 Nisan 2019'da Doha'da vefat etti.



Cezayir Milli Kütüphanesi

1835 yılında Cezayir'in Alger şehrinde kurulan milli kütüphane

Kuruluş Tarihi: 1835

Bulunduğu Yer: Alger

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Hayet Gouni

Kurumun Etkisi: Cezayir'deki entelektüel hafızasının korunması amacıyla kurulan kütüphane Cezayir'de ilmi bir ortamın kurulmasına ve hafızanın korunmasına imkan sağlamıştır.

Cezayir Milli Kütüphanesi, 1835'te Fransız sömürge makamları tarafından büyük bir idari kütüphane olarak kurulmuştur. 1960'larda Cezayir'in bağımsızlık elde etmesinden sonra halka açık bir kütüphane olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. 1990'larda ulusal kütüphanenin yaklaşık bir milyon hacmine ev sahipliği yapmak için inşa edilen yeni bir bina da kütüphanenin hizmetlerini önemli ölçüde geliştirmesini sağladı.

Ulusal toprakları boyunca şubelerinin kurulması ve eklerin açılmasıyla Cezayir Milli Kütüphanesi, halk okumalarının yaygınlaştırılması ve kitapların tanıtımında yakından çalışmayı amaçlamaktadır. 67000 m2'lik bir yüzey alanına sahiptir ve 10 milyondan fazla kitap barındırmak için tasarlanmıştır. Kütüphane, 2500'ün üzerinde okuyucuya aynı anda hizmet verebilmektedir. Kütüphanede okuma salonları, konferans salonları, laboratuvarlar, sergi salonları ve okuma odaları bulunmaktadır. Cezayir oldukça eski bir kitap ve kütüphane kültürüne sahiptir. Bu sebeple Cezayir Milli Kütüphanesi'nde Klasik döneme ait birçok büyük koleksiyon ve Arapça yazma eser bulunmaktadır. Birçok araştırmacı kütüphanenin geniş koleksiyonundan yararlanmakta bu sayede ülkedeki akademik üretim de desteklenmektedir.

Cezayir'deki entelektüel hafızasının korunması amacıyla kurulan kütüphane Cezayir'de ilmi bir ortamın kurulmasına ve hafızanın korunmasına imkan sağlamıştır. Kütüphanenin sahip olduğu büyük koleksiyon sayesinde hem halkın kullanımı sağlanmış hem de araştırmacıların nitelikli bir çalışma yapmak için ihtiyaç duyduğu kaynağa ulaşım sağlanmıştır. Bu yönüyle Cezayir Milli Kütüphanesi, tıpkı Tunus Milli Kütüphanesinde olduğu gibi Kuzey Afrika'da gerekli olan kütüphane ihtiyacı karşılık vererek nitelikli araştırmaların ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.

Demokratik Kuzey Afrikalı "Madunlar Konuşabilir mi?"

Demokrasi ve Demokratikleşme Hayalleri

Larbi Sadiki & Layla Saleh

Giriş

İdeoloji ve siyaset yapmak, Arapları sürekli olarak ikiye bölmüştür. Zamana ve mekâna bakılmaksızın, birleşik fikir ve organize siyaset arayışları, genel olarak tek bir amaç doğrultusunda yönlendirilmiştir: Bir toplum hayali. Bununla birlikte, onların ayrışmaları toplum hayalini ve yeniden tasavvurunu birleştirici kimlik mitlerine bağlama teklifleri-nden daha belirgin olarak hiçbir yerde görülmemektedir. *Postkolonyalite*; demokrasi ve demokratikleşme arayışını konumlandırmak ve düşünsel, kimliksel ve politik anlam oluşturmanın beraberinde getirdiği sıkıntılar için zamansal ve mekânsal bağlamı sağlamaktadır.

Bu bölüm, Kuzey Afrika'ya demokrasi ve demokratikleşme yolculuğunu bağlamsallaştırmak için *konstrüktivist* bir kavramsal çerçeve ortaya koymayı amaçlamaktadır (Schwandt, 1994). *Konstrüktivizm*i; merkezi bir yorumlayıcı açıklayıcı yöntem, yani meselenin açık uçluluğunu ve içerdiği fikirlerin "savaşlarını" kavramak için bir araç olarak yerleştirerek, *ontoloji* ve *epistemoloji* ile ilgili konularla boğuşmaktadır (Little, 1990, s. 134-161). Ontolojik olarak fikirlerin, kimliğin ve politikanın

kurucu süreçleri öne çıkmaktadır. Epistemolojik olarak da bu bölüm, demokrasi ve demokratikleşme sorununu doğrudan ele alan "bilgi pratikleri laboratuvarı" ile etkileşime girmektedir. Tartışmayı tamamlamak için ampirikler; ideoloji, kimlik ve siyaset üzerindeki etkisini gösteren *postkolonyal* testlerin anlaşılması girdabına kapılmaktadır. Buradaki analiz, demokrasi ve demokratikleşme söylemini koşullandıran yerel ve küresel dinamiklerin, seslerin, maddi ve manevi yapıların genel yorumlarıyla bağlantılıdır. Demokrasi ve demokratikleşmeyle ilgili belirli düşünce eğilimleri, dinî ve seküler olmak üzere birbiriyle çelişen bilgi pratikleri yelpazesinde tartışılmaktadır.

Postkolonyal Eleştiriler

Postkolonyalizm, sömürgecinin sömürgeleştirilenlere karşı üstünlüğüne dayanan iktidar ilişkilerinin yeniden üretimi için Batılı bilgi oluşumunu ve onun kurucu kanununu (sosyal bilimler, sanat, edebiyat vb.) sorgulamaktadır. *Sömürgeci-sömürgeleştirilen* zıtlığı bağlamında kişinin bilgi oluşturma karşısındaki eleştirel bakış açısını çerçeveleyen bir mercek sunmaktadır. Bu zıtlık, özellikle eski Müslüman toplumlarda ve siyasetlerde, bilgi tartışmasını biraz ayırt edici kılmaktadır. Sorun, Avrupalının medeniliğinden ve sömürgeleştirilen ötekinin gayri medeniliğinden daha fazlasıdır. Tyson, Joseph Conrad'ın sömürgeciliğe karşı antipati içeren metinlerinin bu ikiliden kaçmadığını belirtmektedir (Tyson, 2006, ss. 374-377). Bilgi-iktidar ikilisine bir karmaşıklık katmanı ekleyen şey, kendi-öteki özdeşleşimiyle tıkanmış dindir. Müslüman toplumları rahatsız eden sadece bilgi-iktidar hegemonyası sorunu değil, aynı zamanda ve belki de en önemlisi, sömürgecilerin sömürgeleştirilenlerin yönetimini, kültürünü, toplumunu ve bilgisini damgaladıkları sekülerleştirici etkidir. Buna göre, güç ilişkilerinin tüm yelpazesini düşünmek, Avrupa-Amerikan kültürel/seküler hegemonyası ile ilgili konuları hesaba katmalıdır. Crusoe örneğinde olduğu gibi "sömürgeleştirilmiş bir Cuma" olarak adlandırmak, sömürge öncesi kişiliğin ve bunun içerdiği bilginin ortadan kaybolduğu anlamına gelmez (Tyson, 2006, ss. 374-377).

Frantz Fanon, Mağripli ve Arap Kuzey Afrikalı yazarların metinlerinde, Ngugi wa Thiong'o ve Chinua Achebe'nin anlatılarında aynı tarz sömürge karşıtı antipatiyi bulur. Zihinlerin "gözle görülür şekilde nazikçe" kolonileştirilmesi dâhil olmak üzere yerleşimcilerle (Achebe) karşılaşmanın travması üzerindeki stres, Malik bin Nabi, Seyyid Kutub ve diğerlerinin yazılarında benzerliklere sahiptir (Thiong'o, 1986, s. 9).

Thiong'o, "sömürgeci yabancılaşma" ya da "sömürgecinin dilinin empoze edilmesi yoluyla (sömürgeleştirilenin) doğal ve sosyal çevresinden" duyarlılığın ayrılması ve dolayısıyla benlik algısı, dünya görüşleri ve bakış açıları hakkında yazmaktadır (1986, s. 17). Sömürgeci ile *yapay özdeşleşme*yi ortadan kaldırmak veya aşmak, Thiong'o için yalnızca Afrika edebiyatının inşasında yerli (Afrika) dillerinin yeniden talep edilmesi yoluyla gerçekleştirilebilir (1986, s. 28). Yine de dil bilimsel-kültürel ve sosyopolitik bir özgürleşme çağrısı ne izolasyonizme bir dönüş ne de dar bir postkolonyal milliyetçilik için bir girişimdir. Daha ziyade diğer dillerin ve uzantı kültürlerin sömürgeleştirilenlerin çoğunu iyileştirmek için devam eden mücadelelerde sunabilecekleri şeylere entelektüel ve duygusal bir açıklığın ön koşulu hâline gelen bir öz ve öz-toplum uzlaşması tasavvur etmektedir. Bu, yalnızca travmatize olmuş postkolonyal toplumların ve yeni bağımsız devletlerin kendi kendini yeniden üretmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda sözlü (yerel, sosyal, yerli) ve yazılı (resmî olarak öğretilmiş) dil arasında bir uyum restorasyonunu da sağlayabilir. Thiong'o'ya göre, ortaya çıkan şey, İngiliz dili ve dolayısıyla kültürüyle aşılanmış çocukların iletişim, psikoloji ve kendilik algılarında içselleştirilen çarpık bakış açılarını tersine çevirebilir. Bu, tam esaslı (tözel) kurtuluş için birleşik ve birleştirici bir mücadelede, Afrika elitlerinin içine düştüğü, elitizmlerini şiddetlendiren veya güvence altına alan, köylü ve işçi sınıfı benliklerinden, geçim kaynaklarından ve zorluklarından uzaklaştıran (neo) sömürgeciliğin boğazlayıcılığını, yani dil-kültür-kimlik-itaat tuzağını kırabilir.

İslam ve siyaset üzerine yazan önemli Kuzey Afrika sesleri, kültürel emperyalizmi ve Batılılaşmayı sömürge yönetiminin düşünsel mirasının

işlenmesinde tekrar eden temalar hâline getirdiler. "Doğu", Edward Said ve diğerleri tarafından eleştirilen bir kategoridir. Batı kültürü ve halklarının üstünlüğü kavramlarını yeniden üreten dilin kullanımını göstermektedir. Said'in meşhur bir biçimde savunduğu gibi Doğu'ya ilişkin Batı söyleminde baskın ve egemen bir Doğu/Batı ontolojik ve epistemolojik ikililiği (1978, s. 2), Avrupa sömürge projesinin hem temelini attı hem de sürekli olarak haklı çıkardı. Said'e göre, daha sonra bu ikililik Soğuk Savaş sırasında Orta Doğu'daki Amerikan emperyalizmi tarafından alındı. Doğulu (örneğin Arap-İslamî) geri kalmışlık ve aşağılığın aynı anda Batı fethini ve vesayetini davet eden ısrarlı mecazları, güç-bilgi suç ortaklığını tekrar tekrar ortaya koymaktadır. Doğu üzerindeki Batı hegemonyası, her ne kadar doğal olursa olsun, ne bir tesadüf ne de Doğu'yu Batı'nın antitezi olarak inşa eden *oryantalist* söylemden ayrı bir fenomendi. Şark, Said'in ifadesiyle, oryantallaştırılmıştı, çünkü "oryantal hâle getirilebilirdi, yani öyle olmaya zorlanabilirdi." (1978, s. 6).

Bununla birlikte, *madun*lar postkolonyal bilgi üreticileri olarak geri döndüler ve Batı kültürünün dışındaki sömürgeci kültürel hegemonyasına meydan okuyan seslerden anlayışlar sağladılar. Gayatri Spivak, klasik ve çağdaş metinlerin okumalarında, örneğin cinsiyetin, ırkın ve sınıfın iç içe geçmesi yoluyla, bir karşılık verme (speaking back) biçimi olarak metinlerin alternatif yorumlanmasını önermektedir (1987). Bu şekilde, Avrupalı söylemlerin "hegemonik birinci dünya entelektüel uygulamalarında sömürge nesnesini ... genellikle edebiyat yoluyla ... nasıl ürettiğini" belirlemek ve yapısöküme uğratmak (1987, ss. 81-82) Said'in oryantalizminin tam da bu hegemonyasına bir meydan okumadır. Yine de sömürgeci-sömürgeleştirilen ve birinci dünya-üçüncü dünya, Spivak'a göre hem dünyada hem de metinlerde ayrılmaz bir şekilde dolaşıktır. Evrensel, her şeyi kapsayan anlatıları yıkmak, (edebiyatta veya felsefede) sabit ve özselleştirici açıklamalardaki delikleri/oyukları kurcalamak sözel ve sosyal metnin birbirini nasıl beslediğinin bir kanıtını gerçek dünyadaki madun mücadelesine aktarmaktadır (Spivak, 1987, s. 98). (Eski) sömürgeci ve sömürgeleştirilen sonsuza

dek karşılıklı (yanlış) okumalara kapılırlar ve Batılı yazar, asker ve kapitalistin ürettiği *epistemik şiddet*i hafifletme veya telafi etme teşebbüsleri, cesurca kendini ve ötekini yeniden okumaya girişmelidir. Bu amaçla Spivak, *üçüncü dünya*nın belli belirsiz veya açıkça radarında olabileceği Batılı feministlerin şunu sorması gerektiğini yazar: "... sadece 'Ben kimim?' yetmez, 'Öteki kadın kim?' diye sorulmalıdır." Onu nasıl isimlendireceğim? O, beni nasıl adlandırıyor? Bu, tartıştığım sorunsalın bir parçası mı?" (1978, s. 150). Böylesi bir sürekli sorgulama, hem sömürgecinin hem de sömürgeleştirilenlerin benliklerinin, deneyimlerinin, dünya görüşlerinin ve özlemlerinin "heterojenliğinin" tanınmasına yol açacaktır. Buna bağlı olarak Linda Tuhiwai Smith, araştırmanın kendisinin Batı emperyalizmi ve *ötekileştirme* tarafından damgalandığını ileri sürer. Örneğin, çeşitli akademik ve bilimsel disiplinlerde dünyaları tanımanın ve yazmanın yöreye özgü yollarını öne sürerek, marjinal bir konumdan direnerek "geriye dönük araştırma yapma" kararlılığında ısrar eder (böylece araştırma, artık, sömürülenleri yöneten sömürgecilerin uhdesindeki bir görev olarak kalmaz (1999, s. 1-9). *Öteki*yi karakterize eden, tanıyan ve yöneten (yönetmeye çalışan) baskın Batılı söylemler (Doğulu, Müslüman/İslamî, yerli, vb.) edebiyattaki, teorideki ve araştırmadaki salt seslerden uzaktır. Bu *karşı söylem*lerin tümü, marjinalliği sürdüren döngülerde çoğu zaman gözden kaçar veya etkili bir şekilde susturulur.

Dolayısıyla Said'in başka bir metinde ortaya koyduğu gibi diğer tüm anlatılara ve anlatımlara (Spivak'ın deyimiyle madun) karşı hassasiyet, bilim adamları ve eleştirmenleri kültür ve emperyalizm arasındaki komünasyona duyarlı hâle getirir (1994). Okur-araştırmacıyı, dünya çapında sömürgeleştirilenlerin (yok edilmese de gözden kaçan) direnişinin ısrarı konusunda uyandırır. Said, Afrika'dan Karayiplere ve Latin Amerika'dan Arap dünyasına sömürgeleştirilenlerin kültürel ve silahlı "bir çeşit aktif direnişi her zaman vardı" diye yazmaktadır (1994, s. 12). Böylece Said, en iyi durumda özgürleştirici söylemi ve uygulamayı teşvik edebilecek sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasındaki postkolonyal iç içe geçmelere dikkat çeker (1994, s. 13). Bu fikir,

Spivak'ın postkolonyal eleştirmenlerin *üçüncü dünya* konusunun Batılı güçler, sesler, politik ve ekonomik sınıflar ve ideolojilerle ilişkili olarak kendini nasıl okuduğunu "okumaya" çalışması gerektiği iddiasını tamamlamaktadır. Bu tür tam teşekküllü yorumlama girişimleri, imparatorluklardaki ve onların eski kolonilerindeki tüm karakterlere kendi kendini temsil etme haysiyetini ve hakkını verebilir. Benlik anlatıları, hangi yönden olursa olsun, ötekinin anlatılarından tam olarak elenemez/ayıklanamaz. Yine de Said'in *dinî milliyetçi, köktendinci* "geri dönüş" anlatılarını (örtük) kınamasında, bu bölümün yönelttiği bir konu eksik olabilir (1994, s. 13). Belki de Kuzey Afrika/Arap İslam düşüncesi silsilesinde (sözde "köktendinciler" veya İslamcılar, siyasi İslam'ın savunucuları dâhil) gelenekte kaybedilene bir geri dönüşten ziyade, eski sömürgeciler tarafından paylaşılan topraklarda postkolonyal ulus inşası kargaşasında bu geleneğin ıslahı söz konusudur. Entelektüel, duygusal, düşünsel, ahlâki açıdan İslamî repertuar asla tamamen terk edilmedi, Nasır'dan Burgiba'ya modernleştiriciler ve devlet adamları tarafından bile terk edilmedi. Yine de postkolonyal devletlerde ve toplumlarda sekülerleşmiş ve sekülerleşen modernitenin sarsıntılarına (ve tahakküm, aşağılama, travmaya) İslamî etik-politik ilkeleri aktarmanın ve somutlaştırmanın yollarıyla boğuşma girişimlerini gözlemliyoruz. Thiong'o, yeni postkolonyal Afrika toplumlarının entelektüellerinin ve yazarlarının, ortaya çıkan Afrika edebiyatını kaleme alırken İngilizceyi benimsediklerini yazıyor. Yine de onun için İngilizce yazmak, yazılı (yabancı) dil ile Afrika toplumlarının günlük dili (ve Batılı sömürge güçlerinin gölgesinden çıkmaya çalışan halkların toplumsal dokusunu bir araya getirmek için taşıdığı, yarattığı, yeniden yarattığı ve yaydığı ve/fakat Malek Bennabi'nin de çağırdığı inatçı aşağılık komplekslerini içselleştiren kültürün anlamlandırılması) arasında bir tür bilişsel uyumsuzluğa yol açmıştır. Benzer şekilde İslamî yazarlar; yeni oluşan uluslarını şekillendiren yeni devletlerde, acayip (empoze edilmiş) politik topluluk ve kolektif kimlik anlayışlarında dinî ve siyasi, kamusal ve özel, kişisel ve siyasi arasında bir kopuşu teşvik eden, inanç ve kamusal kişiliği parçalamaya çalışan kolonyal güçler

ve ileri görüşlü Batılı seçkinler ve entelektüeller tarafından dayatılan seküler dilin (söylem ve pratik) benimsenmesi ile mücadele ettiler. Bu tekrarlayan çekişmeler, seküler devletin (el-Benna, Kutub) tamamen reddedilmesinden, 20. yüzyılın sonlarına doğru çok partili demokratik usullerin düşüncede ve hatta (özellikle 2011 Arap Baharı'ndan beri) pratikte benimsenmesine kadar İslamî düşüncenin tekerrürlerinde ifade edilmektedir.

Said, Conrad gibi (Batılı olmayan dünya hakkındaki Batılı görüşü, onu diğer tarihlere, diğer kültürlere, diğer özlemlere kör edecek kadar içine işlemiş bir adam) Batılı yazarların eserlerindeki kör noktaları bir kenara atma ya da kaldırma (ya da en azından onları tanımlama) görevini kendine vermektedir (1987, s. 18). Müslüman ötekine yönelik bu Avro-Merkezli yönelimin İslamî siyasal düşünce ve Orta Doğu siyaseti ve toplumu üzerine yapılan çalışmalarda izlenebilir olduğunu söylemek mümkündür (Sadiki 2015; 2020). *Sekülerizm*; duygusal, ahlâki-etik, sosyal ve hatta politik varyantları veya hareketleri ile derinlemesine kökleşmiş dinî söylemle karşı karşıya kaldığından dolayı potansiyel bir yana, demokratik özlemlerin dışındaki dünyalara, gayri medenilik diyarına sürgün edilmiş/küme düşürülmüştür. Bunun yerine, modern ve çağdaş Kuzey Afrika/Arap İslam düşüncesindeki demokratik soruna yaklaşırken gerekli olan şey, Bhabha'nın meşhur bir şekilde öne sürdüğü, Batı imparatorluğunun sınırlarını çizdiği ve işaretlediği bir dünyanın karakteristiği olan *aradalık* ve *eşiktelik* hâlini kabul eden ve araştıran bir yönelimdir (1994). Böylelikle, çevresel sesler bu acı verici ama üretken eşiktelik konumlarının "olumsallık ve çelişki koşulları aracılığıyla yeniden yazılan geleneğin gücü" ile beslenir (Bhabha, 1994, s. 3). Batı sömürgeciliğinin çeşitli ihlalleri ile gözü kara bir şekilde karşılaşan süreçler ve sorgulamalarla zenginleştirilmiş yeni bireysel ve kolektif kimlik oluşturma tarzlarını, varsayılan veya empoze edilmiş bir hiyerarşi olmaksızın farklılığı teşvik eden bir kültürel melezlik olasılığına uyanmış yeni bir tavırla ileri sürmektedir (1994, s. 5).

Önceden sömürgeleştirilenlerin ve onların soyundan gelenlerin, *diaspora*da ya da postkolonyada, Said'in Batı'nın Doğu üzerindeki esnek

konumsal üstünlüğünün aksine, kendilerini yöre/bölge (*territory*) ve tek anlamlılık darlıklarından kurtardıkları Bhabha'nın uyumsuzluğunun (*unhomeliness*) bir kucaklaması olabilir mi (1978, s. 7) En azından İslam ile demokrasi arasındaki ebedî düşmanlık veya kıyaslanamamazlığın hegemonik Batılı anlatılarını yerinden oynatabilir.

İslam ve Demokrasinin Oryantalizasyonu?

Demokrasi; Mağripli ve Arap postkolonyal düşünürlerin ikili/çifte bilgiye (Batı ve Arap, seküler ve Müslüman, sömürge ve sömürge sonrası) yaklaşımı hakkında pek çok şeyi açığa çıkaran, Batı kültürel ideolojisine ait bir kategoridir. Melezlik biçimleri olarak demokrasi anlatıları, postkolonyal melezlik gerilimi/çatışması hakkında, özellikle de milliyetçi kimlik arayışı ile ilgili meselelerde ikili bilginin aşılanması konusunda çok şey ortaya koymaktadır. Demokrasi anlatımı ne ölçüde kendini ötekiyle özdeşleştirme girdabına kapılmış durumdadır? Bu anlatılar, sömürgeci ideolojiye karşı kültürel direnişin karşı söylemi olarak demokrasiyi nasıl inşa etmektedir? Arap ve Mağrip vakalarında din, düşünsel katılımı, kültürel direnci ve postkolonyal kimliği nasıl şekillendirmektedir?

İslam'ın ve demokrasinin birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu tanımlamak için kullanılan etiketler, epistemolojik stratejilerin yanı sıra ontolojik bakış açılarını da açıkça göstermektedir. *Köktendinci*, İslamcı, militan ve bugün de cihatçı kavramlarının birden çok kullanımı söz konusu olduğunda durum budur. İslam'ın süregelen sınıflandırması, İslam içindeki medeniyi ve gayri medeniyi okumaya yönelik kavramsal bir alandan gelişmiştir. Bu tür terminoloji, sosyal bilimciler tarafından İslam ve demokrasi hakkında rakip bilgi iddialarını ilerletmek için kullanılan *realist* ya da *rölativist ontolojiler* tarafından desteklenen kontrollü araştırma stratejilerini temsil etmektedir. Dil, yalnızca İslam ve demokrasi ilişkisini adlandırmak için değil, aynı zamanda ontoloji ve epistemolojinin sosyal bilimlerdeki bu tür girişimler hakkında düşünme biçimini dolaylı olarak temsil etmek için hazırlanmış olan bilgi pratiklerinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Tablo 1. Kritik İslamcılar ve "Müslüman Siyaseti" Anlayışları

Akademisyen	"Siyasal İslam"a bakış	Eleştiri/değerlendirme
Eric Davis, 1984	İslamî radikalizm: Devrimci coşkuyu vurgular.	Siyasal İslam'ın tüm güçleri (yani negatif, militanlığa vurgu yapan) için radikal değişim müstesna imiş gibi bir incelik yok.
R. Hrair Dekmejian, 1985	Köktendicilik, Arapça tercümesi *usuliyyah* ile birbirinin yerine kullanılmıştır.	Yenilenme kapasitesindeki gerilime vurgu yapan pasif ve militan hatlar arasındaki ayrım.
Emmanuel Sivan, 1985,	Köktendicilik iki kutuplu bir sürekliliktir: muhafazakar ve aşırı radikaller.	Süreklilik fikri yenilikçidir ve nüansları yakalar, ancak muhafazakar ve aşırı radikaller arasındaki örtüşmeyi göz ardı eder.
Olivier Roy, 1998	Köktendicilik, neo-köktendicilik olarak İslamcılık ile özdeşleştirildi: Sürekli değişen gayretli ve devrimci güçler.	Dinamizm ve farklılık vurgulanır; olumsuz etiketleme eğilimindedir: neoköktencilik, köktendincilikten daha net değildir.
Ervand Abrahamian, 1989	Köktendicilik, hem liberal hem de radikal güçlerden oluşur.	Siyasal İslam'ı düzenli radikal gruplara ayırır: din adamları, dini olmayanlar ve sekülerler. Ruhban popülizmi, İslam'ın bilgili akademisyenlerinin tarih yazımını görmezden gelmektedir.
Martin E Many ve Scott Appleby, 1991	Köktendicilik, devlet karşıtı siyasallaştırmayı ifade eder.	Siyasal İslam'ın manevi veya dinî ahlâkının etksini azaltır/seyreltir.
Graham Fuller and Ian Lesser, 1995	Köktendicilik karşılıklı kuşatmayı ifade eder.	Bağlamsallaştırmadan, yani muhasara kullanımından yoksundur: genelleme ve kesin olmayan soyutlama.
Youssef Choueiri, 1997	Köktendicilik, totaliter eğilimlerle radikalleşmiş dinî uyanışı ifade eder.	Siyasal İslam'ı sabit bir şekilde ideolojileştirir; sıralı doğrusallığı vurgular.

John Esposito, 1999[0]	Köktendicilik, artan radikalleşmeye tabi olmakla birlikte dinamiktir: Dinî uyanıştan neo-dinî uyanışa ve aşırılığa.	Artan ılımlılığın paralel sürecini ve aşırılığa ve ılımlılığa yol açan süreçler arasındaki etkileşimi göz ardı eder.
Barry Rubin, 2002[1]	Köktendicilik, devrimci militanlık ve düpedüz terörizm arasındaki salınımı ifade eder.	İslamî olan her şeye askerî bir bakış açısıyla yaklaşan kıyamet görüşü.
Gilles Kepel, 2002[1]	*Cihat-eğilimli* hareket olarak köktendicilik ölmektedir: Post-İslamizme geçiş.	Dinamizm fikrini yakalar; ancak Kepel'in çalışması, genelleşmesi ve oryantalizm için henüz düzgün bir şekilde yeniden yapılandırılmadı.
Thomas Hegghammer, 2010	Cihatçılar, İslamcılardan ayırt edilebilen "şiddet yanlısı Sünnî İslamcılar"dır; ideoloji ve siyaset ulusötesi İslamcı şiddet ile iç içe geçmektedir.	Güvenlik çalışmalarının/IR (nicel) araçları aracılığıyla yeni "yabancı savaşçı" fenomeninin kurucu öyküsünü sunma girişimleri Ortaya çıkan sınıflandırmalar keyfi ve çok katı görünebilmektedir.

Yukarıdaki *Tablo 1*, *köktendicilik* kavramsallaştırmasının bazı aşamalarını ve dönüşümlerini ve siyasal İslam bilimindeki varyantlarını göstermektedir. Mısır'da ve başka yerlerde devrimci köktendicilik ile ilgilenen Davis, nihayetinde olumsuz bir tasvir olarak İslamî militanlığı vurgulamaktadır (1994). Dekmejian, İslam dünyasında İslamî uyanışları kataloglamaya çalışmakta, ayrıca pasif olanı daha militan varyantlardan ayırmak için Arapça çeviri *usuliyyah*'a başvurmaktadır (1985). Benzer bir şekilde, Sivan köktendiciliklerin sınıflandırılması için elini (veya kalemini) denemektedir, radikaller ve muhafazakarlar arasındaki olası örtüşmeyi hâlâ ele almayan bir tür süreklilik varsaymaktadır (1985, ss. 49-51, 183-184). Abrahamian da örneğin İslam'ın bilgili akademisyenlerinin zengin çalışmalarına bakılmaksızın, çok düzgün olan sınıflandırmalar olarak okunanları kategorize etmeye çalışmaktadır (1989, ss. 40-49). Roy için İslamcılık, dinamizme verilen bir tür neoköktendiciliktir, ancak ön ek, *köktendincilik* ile ilgili daha önceki

kavramsallaştırmaları ve analizleri fazla ilerletmemekte veya netleştirmemektedir (1998). Pek çoğu ve Appleby, köktendiciliği devlete karşı kutuplaşmanın göstergesi olarak görür ve bu da nihayetinde bu tür İslamî hareketlerin manevi/ahlâki boyutlarına çok az önem vermektedir (1991, s. 23). Fuller ve Lessing İslam ve Batı arasındaki etkileşimi genişleterek, köktendinciliği İslam ve Müslümanlar hakkında çok az bağlam ve geniş genellemeler içeren bir tür "kuşatma" olarak görürler (1995). Choueiri'nin görüşüne göre, köktendincilik aşağı yukarı sabittir ve totaliter eğilimlidir (1997). Esposito, aşırılığa doğru ilerledikçe köktendincilik içinde değişiklikler olduğunu varsayar, ancak burada ılımlılık güçleri yeterince araştırılmamıştır (1999). *Aşırılık* ve *terörizm*, Rubin (2002) gibi bilim adamlarını ilgilendirirken, Kepel (2002) *postislamizm*e geçişin altını çizer. Hegghammer gibi yazarlar, 1980'lerin anti-Sovyet cihadının başlattığı, ulusötesi ve şiddetli bir ağ oluşturan, "İslamcılığın niteliksel olarak yeni bir alt akımı" olarak tanımlanan yabancı savaşçılar fenomeni üzerine yoğunlaştılar (2010, s. 56). İslamî militanlığın türlerini (örneğin El Kaide ve yabancı savaşçılar) ayırt etmeye yönelik bu tür girişimler, 2001 sonrası bir dünyada, sürekli terörizmin, onun kollarının ve üvey kardeşlerinin peşinde koşan bir güvenlik gündemiyle örtüşmektedir. Kısaca incelenen eserler; tutarlı bir etiketleme, tanımlama, adlandırma ve yeniden adlandırma modeline, gruplara, ideolojilere ve hareketlere işaret etmektedir. Bunlar Batı nazarındaki çalışma konuları(dır). Bu tür araştırmalara yönelik ilgi, küresel "Teröre Karşı Savaş"tan önce ve bu yana, elbette (esasen) Orta Doğu ve daha geniş olarak Müslüman dünyasında ABD müdahaleciliği ve emperyalizmiyle eş zamanlıdır.

Öte yandan Eickelman ve Piscatori, Müslüman siyasetininin "hem dinî sembollerin yorumlanması hem de onları üreten ve sürdüren kurumların kontrolü üzerindeki rekabet ve çekişmeyi" içerdiği görüşündedir (1996, s. 5). Neticede Müslüman siyaseti, Müslüman dünyada *kutsal* ve *profan* arasında sürekli değişen ilişkinin sofistike bir analizidir. Eickelman ve Piscatori, Müslüman siyasetinin ifadesini ve örgütlenmesini içselleştiren dil siyasetinin yapısöküme uğratılması gerektiği fikrini

ileri sürmektedirler. Müslüman dünyası, çok sayıda inananın zihninde temel soruları gündeme getiren bir süreç olan *bilincin nesneleştirilmesi* (*objectification of consciousness*) sürecine tanık olmuştur. Bu nesneleştirme, Müslüman dünyasında kitlesel eğitimin ve daha geniş iletişim kanallarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve özellikle dinî otorite parçalanmaya maruz kaldığı için tefsiri yaygınlaştırmıştır. Geçmişin öğrenilmiş tekelleri gerilemektedir. Dinsel söylem tamamen ucu açıktır. İtiraz/protesto ve pazarlık süreçleri, dinî sembollerin üretiminin ve uygulanmasının kontrolü için Müslüman topluluklar içinde her yerdeki iç mücadelelerin dinamiklerinin altını çizmektedir. Dinî otoritenin parçalanması çoğalmış ve zamana ve mekâna göre nasıl Müslüman olunacağı ve hem dinî kimliğin hem de modernitenin taleplerine dair tartışmalar başlamıştır.

Dolayısıyla *Müslüman siyaseti* kavramı, İslam'ın değişen söylemlerinin, anlayışlarının ve uygulamalarının ulusötesi, ancak zaman ve mekâna göre değişen eleştirel sorgulamalarına uygundur. Dahası, burada benimsenen postkolonyal mercek, Batı'nın *köktendicilik* veya *siyasi İslam* ya da *cihatçılık* (değişen jeopolitik çıkarlar ve odaklar tarafından bilgilendirilen anın rayihası ne olursa olsun) konularına bilimsel ilgisinin nasıl yinelendiğini, sömürge ve emperyal karşılaşmalar tarafından nasıl renklendirildiğini tanımlamamızı sağlamaktadır. Buradaki mesele, köktendincilik ve İslamcılık üzerine yukarıdaki kavramsallaştırmaların, analizlerin ve sonuçların doğruluğunu değerlendirmek değil, daha ziyade bunların ve diğer eserlerin konumsallık (sömürgeci-sömürgeleştirilen), güvenlik kaygıları ile nasıl renklendirildiğine dair eleştirel bir sorgulamayı ve hatta İslam/İslamcılık söz konusu olduğunda (kabul edilmiş ontolojik varsayımlardan ve epistemolojik bakış açılarından türetilen sosyal bilimler metodolojik araç setlerinin aldatmacalarının yardımıyla) akademik radarın altında uçabilen ideolojileri kışkırtmaktır. Burada postkolonyalizmin kapsamını genişletmek için bile yer vardır. Örneğin Fanon'un, sömürgecilikten kurtulmanın tek yolu olan (her zaman şedit) sömürgeciye karşı şiddetin önlenemez ve kaçınılmaz olduğu konusundaki ısrarı postkolonyalist

kadroda çok meşhurdur. Öte yandan, Seyyid Kutub'un postkolonyalist bir bakış açısından okunabilecek şiddete teşvikleri neden aynı bağlamsallaştırmayı sağlamamaktadır? Bunun yerine Kutub, 2001 sonrası ortamda terörist ideolog, El Kaide ve diğerlerinin ilham kaynağı olarak işaretlenmiştir. Bunlar, özellikle yalnızca politika çevrelerine değil, aynı zamanda Batı'dan Arap ve Müslüman dünyalarına seyahat eden akademiye de nüfuz eden güvenlik hassasiyetleri ve terörle mücadele eğilimleri göz önüne alındığında zor sorulardır. Dolayısıyla sömürgeci-sömürgeci kutupluluğunu anlatırken genellemeler her yerdedir. Bir değer sistemi olarak demokrasiye gelince, bir tür ertelenmiş projeyi, yani hiçbir gerçek yönetimin, toplumun veya kültürün tam olarak ölçemediği idealleştirilmiş bir teoriyi temsil eder. Müslüman toplumlar daha iyi durumda değillerdir. İslam'ın demokrasi ile ilişkisini; ilişkili etiketleri, daha doğrusu *oryantalizm*leri referans göstermeden tarif etmek esasen imkânsızdır.

Bu bilgi-iktidar matrisleri bağlamında, oryantalizmlerin sömürgeciyi kayırmak için hazırlanmış olması şaşırtıcı değildir, bu da sömürgeleştirilenin yanlış temsillerine yol açar. Dolayısıyla metinlerde kullanılan dil ile kelime ve dünya gerçekliği temsilleri, etik ve çalışmanın nesnesi ile kurduğu ilişkiden çok, ontolojinin epistemoloji ile ilişkili olduğu "kültür kategorileri" ile etiketleri ve kavramları eşleştiren, medenilik ve gayri medenilik tayininde bulunan *ipso facto* işaretlerdir. Daha sonra bu analiz, eskiden sömürgeleştirilenlerin İslam ve demokrasi söyleminden kanıt aramaktadır. İslam ve demokrasi hakkında ortaya çıkan gerçekçi evrensel türleri, sadece ön yargıları değil, aynı zamanda sömürgeci-sömürgeleştirilen ilişkilerin tahakküm özelliğini de gizlemektedir. Bu bölümde amaç, Kuzey Afrika ve Mağrip bağlamlarında siyasetin örgütlenmesine uygun İslam ve demokrasi ilişkisini adlandırmanın pratik gereksinimlerini yakalamak isteyen farklı yerel söylem türlerini örneklemektir.

İslam ve demokrasinin postkolonyal anlatıları, bir şekilde savunmaya yönelik temsiller üretme eğilimindedir. Bunlar, müşterek bir mesleğe (*vocation*) giren az çok söylemsel oluşumlar olarak alınabilir: kültürel

tahakkümün artık/bakiye etkisine direnmek. Bu nedenle, eski sömürgecilerin söylemlerinin bahsinden kopmak imkânsız görünmektedir. Sonuç olarak, bu söylemler Batı tarafından çerçevelenmeye devam etmektedir. *Benlik* ve *yerlilik* (*indigeneity*) dünya görüşlerini ve kültürlerini eski sömürgeciden kurtarmaya çalışırken; bu söylemler, sömürge dönemiyle geçmişte yaşanan karışıklıkları aşmakta başarısız görünmektedir. Bu nedenle, tahakkümün sömürgeci-sömürgeleştirilen güç ilişkileri şartları, ikisi arasındaki karşılaşmayı çerçevelemeye devam etmektedir. Ancak postkolonyal sesler, yani madunlar olarak İslam ve demokrasi anlatıları susturulmayı reddetmektedir. Söylemlerini açıklamak, bu fikirlerin yalnızca sömürgecilerin konumunun veya zekâsının gölgeleri olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Marjinalliğin kendisi, ötekileştirilmiş tarafından agresif şekilde (*agentially*) dönüştürülebilmektedir. Dondurulmuş bir "umutsuzluk ve çaresizlik" mahalli yerine, yalnızca "acı ve yoksunluğu" kataloglamak yerine, sömürgecilerin söylemini anlayan ve yine de ona karşı konuşan bir "radikal olasılık alanı"na dönüştürülebilmektedir (Bell Hooks, 1990, ss. 341-343). Sömürgecilik sonrası durumun yazılması ya da yorumlanması, artık, eski sömürgecilerin münhasır kalesi değildir. Epistemolojinin genel olarak sosyal bilimlerde ve daha spesifik olarak siyaset biliminde ilerleme kaydetmesinde önemli olduğu yer burasıdır. Madunlar konuşmaktadır. Sosyal bilimci perspektifinden bu girişimin özü, postkolonyal Müslüman madunların söylemek zorunda olduğu şeyin, temelde İslam ve demokrasi araştırmalarındaki büyük bir boşluğa değinmek olduğunu açıklamaktır. Yani, yorumlayıcı epistemolojiye, madunluğun kültürel tahakküme karşı bir mesleğe nasıl dönüştürüldüğünü göstermektir: direniş. Aşağıdaki ampirik bölümler, iki Kuzey Afrikalı (Mısırlı) İslamcı düşünür ve yazar Seyyid Kutub ve Halid Ebu El Fadl'ın siyasi toplum/camia ve demokrasi üzerine çalışmalarını örneklemektedir. Bu söylemsel enstantaneler burada postkolonyal bir şekilde "okunmaktadır", bir yorumcu ve yapılandırmacı epistemoloji kullanılarak madunların nasıl "karşılık verdiğini" gösterme girişiminde bulunmaktadır. Vurgu, daha önce sömürgeleştirilenlerin farklı şekilde de olsa yerliliği öne

sürdükleri bir prizma olarak din, yani İslam üzerinedir. Yerel ve yerli sesler, deneyimler, dünya görüşlerine dayanan araştırmalar, sömürgeci-sömürgeleştirilen ikilisini gözden kaçırmaz, ancak İslamcı karşı söylemleri (Smith'in *researching back* terimini ödünç alma girişimi) yeniden inşa etme ve anlama arayışında başlangıç noktası olarak (Batı biliminde yeniden üretilen) ikilemi almaktadırlar (1999).

Madun Sesler

Seyyid Kutub

2011 Arap ayaklanmalarından bu yana geçen on yılda siyasal İslam'ın durumu incelendiğinde, en göze çarpan şey bir durgunluk, kriz ve parçalanma heyulasının varlığıdır. Kuzey Afrika'da, Mısır'dan Tunus'a kadar sözde *İslamî proje*nin ne olduğu, niçin ve nerede devam ettiği konusunda kafa karışıklığı var gibi görünmektedir. Müslüman Kardeşler idealinin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından sosyopolitik-ahlâki örgütlenme modelinin kurucusu Hasan Al-Bennâ (1949'da suikaste kurban gitti) zamanından beri benimsenen *al-mashru 'al-Islami* nereye gitmiştir böyle?

Ahlâki olarak, idealin ateşi milyonlarca madunu aydınlatmak için hhâlâ parlak bir şekilde yanmaktadır. Müslüman düşüncesindeki açık uçluluğun ve dinamizmin yapılandırmacı bir takdiri ve analizi burada anahtar noktadır. El Benna'nın ve ondan sonra Müslüman Kardeşler'in ideologu ve bilim adamı Seyyid Kutub da dâhil olmak üzere, diğer hemfikir ikonik figürler "İslamî yönetim" için güçlü bir örnek oluşturmuşlardır. Bu kişiler, İslam'da, sömürgeleştirilenlere ses vermek için organik bir repertuar ve aynı zamanda baskın Avrupa-Amerikan örgütlenme yönetimi, toplum, ekonomi ve ahlâk modellerine karşı boyun eğdirmeye, batılılaşmaya, sekülerleşmeye, ahlâki çürümeye ve çözülmeye direnme araçlarını bulmuşlardır.

20. yüzyılın en etkili Müslüman düşünürlerinden (1966'da Nasır tarafından asılan) Mısırlı Seyyid Kutub'un yazıları, madunların baskın

Batılı fikir ve uygulamalarla nasıl ilişki kurduğuna ve bunları, güçlü yanıtlar oluşturdukları İslamî bir prizmadan nasıl okuduklarına dair önemli bir pencere sunmaktadır. Doğrusu, Kur'an'ın kabul ettiği diğer dinleri, yani *ehlikitab*ı (Yahudiler ve Hristiyanlar) görmezden geliyor gibi görünmektedir. Fakat yine de izolasyoncu değildir ve bunun yerine hem düşünceyi hem de eylemi gerekli kılmaktadır. Yazılarında hem İslam hem de modern dünya hakkında zekice bir anlayış olduğu açıktır. İkincisi (modern dünya anlayışı), seküler ve Batılı güçler tarafından şekillendirilmiştir. Burada, postkolonyal bir duyarlılık sergilediğini öne sürebilir. *Materyalizm* ve *modernite* üzerine yaptığı inceleme, 1960'larda komünizmin ve hatta (daha az ölçüde) parti demokrasilerinin çöküşünü öngördüğü gibi Berlin Duvarı yıkılmadan ve AB, ABD ve diğer yerleri yakıp geçen "demokrasi krizi"nden on yıllar önce, zekice bir kavrayış ortaya koymaktadır. Alternatif olarak Kutub, yeni bir paradigma ve yeni uygulamalarla çağrılacak/celbedilecek idealize edilmiş Müslüman devlet için bir vizyon inşa eder. Müslüman toplumu ancak Tanrı'nın yasası ve İslamî bir devletin bayrağı altında yaşayarak, türlü türlü egemenlik, kimlik, dindarlık, adalet ve tanrısal yönetim (*hakimiyyah*) gibi çeşitli krizlerle başa çıkabilirdi (Mousalli, 1992).

Müslüman dünyasının dışındaki postkolonyal aydınlatıcı çizgilerinin yanı sıra kurtuluş temaları da Kutub'un çalışmalarında geçmektedir. Kutub için İslam özgürleştirici bir güçtür. Seyyid Ebü'l Hasan Nedvi'nin ünlü kitabı *Islam and the World*'e kısa ama parlak bir önsözde, Kutub (2003), yazarın "batıl inançlardan ve bayağılıklardan", "kölelik ve aşağılamadan", "dinî ve politik zorbalık"tan kurtuluşu cezalandıran bir İslam'a dair fikirlerine işaret etmektedir. Kutub, İslam'ın inançlı yaşamı, bir "irfan, kardeşlik, adalet ve özgüven kaynağı" ile kutsadığını öne sürer (2003, s. 7). Bunlar sırasıyla; sıkı çalışma yoluyla, İslam'ın dehasının bulunduğu adil, sağlıklı ve dengeli bir sistem arayışını gerçekleştirmek için insan potansiyelini en üst düzeye çıkaran ve hayat veren değerlerdir (2003, s. 7). Dengeli bir sistem, Tanrı/insan, dünya/ahiret, Müslüman/gayrimüslim (veya ehli kitap), topluluk/birey ve teori/pratik gibi baskın (Batılı) dikotomiler arasındaki gerilimi etkisiz hâle getirmektedir.

İslam'ın önceliğini *din wa dawlah* (din ve devlet) olarak ifade etmek ve görünürlüğünü ve dünyadaki (ve dünyevi) meselelerde otoritesini savunmak söz konusu olduğunda, Kutub, ortaya çıkmaktadır. O, hayatı kendi özel dehasına göre biçimlendirmek için başrol üstlendiğinde, İslam'ın sahip olunması gereken bir "iyilik" olduğunu söylemektedir. Ona göre, adalet ve dengeli bir toplum ya da kesin bir politika önde gelen Müslümanlardan türemiştir, takipçilerden değil. *Liderliği* İslam'ın özü olarak görmektedir. Dahası, İslam'ın cesaretini kanıtlamanın ve test etmenin ancak sorumluluk üstlendiğinde elde edileceğini bildirmektedir. Dolayısıyla ona göre İslam, "Yaşam kervanını yönetmeye yatkındır. Bir kamp takipçisi (*camp follower*) olamaz." (Qutb, 2003, s. 7). Belki de artık durum böyle değildir. Arap coğrafyasının karşısında ve dışında Müslümanlar, bugün uluslararası ekonomiye bağlanmış, Batı yapımı bir uluslararası düzene entegre edilmiştir. Hatta birçoğu, dini siyasetten ayırma fikrine karşı tavır almaktadır. İyi ya da kötü, belki de aslında *kamp takipçisi* olmuşlardır.

Burada altı çizilmesi gereken nokta, Kutub'un dünyasının ve zihniyetinin, Filistin'in işgali dâhil olmak üzere, sömürgeciliğin kuşatıcı gerçeklikleri tarafından şekillendirildiğidir. Kutub'un söyleminin radikal tarafı, birçok Batılı eleştirmenin odaklandığı şeydir ve *Yoldaki İşaretler*'i (*Milestones*) köktencilik ve terörizm için neredeyse bir rehber kitap olarak yorumlamaktadırlar. Yine de Kutub'un fikirleri bu kadar indirgemeli bir şekilde açıklanamaz. Belki de daha az dikkat çeken diğer ufuk açıcı çalışması İslam'da Sosyal Adalet'te söylemi insanlık ve şefkat (*care*) üzerinedir (Social Justice, 1975). Kendisinden önceki Hasan el-Bennâ gibi Kutub da Kur'an'a, özellikle de toplumsal yükümlülüğü ve iyi bir topluluğu sürdürme, şefkat ve merhamet gösterme ihtiyacını vurgulayan tanrısal emirleri hatırlatmaktadır. Dolayısıyla *Yoldaki İşaretler*'de, reformist bir Müslüman siyaset markası tasarlıyor veya inşa ediyor gibi görünmektedir (1991). Amaç, insanlık ve maneviyat değerlerinde evrensel bir eksiklik krizi olarak gördüğü şeye cevap vermektir. Gerçekte, *Yoldaki İşaretler*'in çıkış noktası, insan yapımı kanunların başarısız olduğu ve nihayetinde rehberlik için Tanrı'ya götüren daha

geniş bir anlam, uygulama ve üstün değerler arayışını gerektirdiğidir. Kılavuzluk için Kutub, Kur'an'a ve onun temel öğretilerine geri döner. Peygamber (s.a.v.) ve arkadaşları tarafından inşa edilen ilk Müslüman cemaatinin ve İslamî düzenin ampirik örneklerinden yardım alır. Amaç, bozulmamış İslam'ın ahlâki mükemmelliğinin canlandırılmasıdır. Bu nedenle gerilim, Tanrı'nın yasasının insan yaşamının tüm yönlerini (kutsal ve profan olanı) yönetmesinin gereğidir. Buna karşılık, *Yoldaki İşaretler*'de Kutub, tüm insan yapımı sistem ve teorilerin bir *cahiliye* (pagan düzen) oluşturduğu konusunda kararlıdır.

Kutub'un *cahiliyyesi* Müslüman ve gayrimüslim devletlerin yanı sıra Batılı emperyalistleri de kapsar ve bize Kutub'un sömürge karşıtı prizmasını hatırlatır. Kutub, insan doğasını (fıtrat) her anlamda (manevi, politik ve sosyal olarak) teslimiyet arayışının merkezine yerleştirir. İnananları olumlu dönüşümün temsilcileri hâline getiren şey, Tanrı'nın kanunlarını yürürlüğe koymak için yine Tanrı'nın verdiği bu kapasite ve eğilimdir. Ancak bu aracılık ve onunla birlikte gelen uygulama, vahiyin insanların ana referans çerçevesi olması gereken bir kozmosta kendini keşfetmenin araçlarıdır. Öyleyse, vahiyde ortaya konan makul ve kınanacak olanın tanrısal yaptırımları (ve determinizm) Kur'an tarzında (iyiliği emrederek ve kötülüğü men ederek) hareket etme iradesinin önceden belirleyici kombinasyonu vardır. Böylelikle yeryüzündeki halifeliğin (*khilafah*) görevi gerçekten inananlar tarafından icra edilirken, Tanrı'nın egemenliğini ve otoritesini uygulayan ve yansıtan bir İslamî devlet (*hakimiyyah*) olmadan halifelik mümkün değildir. Hâkimiyet Tanrı'ya aittir ve bölünmesi mümkün değildir. Tanrı'nın egemenliği, Tanrı önünde güçsüzlük ve tek otorite olan Tanrı'nın kanunlarına boyun eğmede eşitlik açısından tüm insanların eşit olduğu sosyopolitik bir düzen için temel bir önkoşuldur.

Kutub'un dünya görüşü, yine de insanlardan tüm gücü ortadan kaldırmaz. Diğer insanlara değil sadece Tanrı'ya itaat etmenin yanı sıra onlar, iyiliği emretme ve insanın iyiliğine çalışma gibi olumlu eğilim bahşeden bir amaçla, Tanrı'nın hükümranlığını yürürlüğe koymak için yaratılmış ve yeryüzüne yerleştirilmişlerdir ve bundan dolayı

Tanrı tarafından verilen bir temsilciliğe/temsil kabiliyetine sahiptirler. Nitekim (ufuk açıcı *Yoldaki İşaretler*'de (1991) detaylandırıldığı gibi) "Tanrı en büyüktür" ifadesi, Tanrı tarafından verilen asayişi, insanlığı ve saygınlığı geri kazanmak için bir manifestodadır. Özellikle menkul kıymet (yani bir varlığı diğer yatırımcılara satarak para kazanma amacıyla satılabilir kıymetlere dönüştüren) hâline getirilen Teröre Karşı Savaş Dönemi'nde Kutub hâlâ yanlış anlaşılmaktadır. Ona ve çalışmalarına yönelik ilgi, 11 Eylül Saldırıları ve New York'taki terör planlarına ilham verme suçu olarak gösterilen şeyler etrafında yoğunlaşmıştır. Örneğin psikolojik anlatım teşebbüsleri, Kutub'un "titreyen öfkesi" ile El Kaide'nin tutumları ve eylemleri arasındaki bağlantının izini sürmektedirler (Berman, 2003). Metinlerin (eleştirel, postkolonyal) yorumlanmasında bağlam önemlidir. Etrafındaki bol miktarda eşitsizlik, otoriter seküler milliyetçilik, sömürgecilik ve Müslüman ihtilafı belki de Kutub'u siyasi incelemeler (özellikle *Yoldaki İşaretler*) yapmaya yöneltmiştir, bunun başlıca amacı da ahlâki bir çürüme ve dinsel gevşeklik durumu olarak gördüğü şeyi ortaya çıkarmaktır. O, Müslümanları bir pagan varoluşuna (cahiliye), doğru ve yanlışın hâkimi ve hakemi (Tanrı'nın rolü) olarak fiilen kendini meshettiği bir duruma itme konusunda çok acımasız idi.

Kutub, modern Müslüman varoluşunun ve dünyadaki duruşunun iç içe geçmiş patolojileri olarak gördüğü şeyi ele almak için çözümleri İslam'ın içinde bulur. Kutub'daki postkolonyal/lik, başka bir deyişle (o kabul etsin ya da etmesin), dinî temsiliyetin bir madun/luk ifadesi olarak gördüğümüz şey burada yatmaktadır. Kutub'un söylemi, İslam'ın ve Müslümanların tamamen yenilenmesi ve reformuna kesin bağlılığı ilan eder. Bu nedenle, Tanrı'nın düzenini tesis etmek ve aynı zamanda eğitimin toplumdaki rolünü tasdiklemek amacıyla toplumun yeniden İslamlaştırılması için pratik bir çözüm önerir. Onun öncü (tala'i') fikri, inananların tanrısal, adil bir devlet uğruna savaşma ve kendilerini feda etme eylemini ve pozitif iradesini somutlaştırır. Müslüman toplumların reformu için hazırlanan bu senaryo, postkolonyal bir okumaya elverişlidir. Yani bu senaryo; Kutub'un içinde yaşadığı, vahşete maruz

kaldığı, hapse atıldığı ve kınandığı, yazdığı ve ardından uğruna öldüğü zamansal ve mekânsal bağlamların dışında anlaşılmamalıdır. Amacı ve hayatının işi (mesleği), İslam'ın reformuydu. Reform inancı ve bu amaca yönelik bir paradigma icat etmesi övgüye değerdi. Muhtemelen reformun çabukluğu veya böyle bir reformun aracı olarak mücadelenin ahlâki gerekçelendirilmesi (ve etkililiği) beklentisinde yanılmıştı. Kutub'un çeşitli tartışmalı pozisyonlarının değerlendirmesi ne olursa olsun, fikirleri onun kişisel, sosyal, politik ve ekonomik postkolonyal ortamının dışında kavranamaz.

Kutub'un elli yıldan fazla bir süre önce düşüncesini şekillendiren meseleler (Batı ile ideolojik açmaz, sömürgeci nüfuz ve Müslüman kimliği), Soğuk Savaş'ın başından beri bölgesel ve uluslararası jeopolitik değiştiği için belki farklı yinelemelerde de olsa, geçerliliğini korumaktadır. İslam'ın onarıcı ve devrimci potansiyelinden materyalist aşırılığa karşı kınamaya, Müslümanların günlük yaşamında ve dünyada Allah'ın (c.c.) yasasının üstünlüğü ile İslam'ın önemini yeniden canlandırma zorunluluğuna kadar temel fikirlerinden bazıları böylesi bir ışık altında anlaşılabilir. Kutub, hem kapitalizmi hem de komünizmi İslam'dan aşağı bulmuştur ve her ikisi de materyalizme batmış durumdadır. Bunların, Komünizm'in yaptığı gibi adaleti takdir ettiklerinde bile onu tüm ruhani içerikten yok ettiklerini öne sürmüştür. Sekülerleşme ve Batılılaşmanın travmalarıyla ancak İslamî yasaların ve temeldeki ahlâkın (örneğin adalet, eşitlik) tanınması ve somutlaştırılmasıyla yüzleşilebilir. İslam ahlâkı ve praksis; siyaset, ekonomi, toplum gibi dünya meselelerine ahiret gözüyle aktarıldığında, birleşmektedirler. Kutub'un görüşüne göre Müslümanlar kendilerini manevi ve dünyevi alçaltmalarından çıkarabilirlerdi. Buradaki nokta, oryantalist okumaların iddia edeceği gibi, siyasal İslam'ın ne sabitlenmiş ne de donmuş olmasıdır. Bunun yerine, İslamcılığın sürekli dönüşümleri zaman ve mekânın kısıtları tarafından şekillendirilmiştir. Modern devletle, uluslararası sistemle ve demokrasi dâhil hükümet biçimleriyle yüzleşme ve uzlaşma, reddetme ve bağdaştırma aşamaları arasında dönmüştür.

Halid Ebu El Fadl

Yıllar sonra ve Birleşik Devletler'de UCLA'daki Batılı geleneksel evinden, Mısırlı Halid Ebu El Fadl, Kutub'un aksine, sömürgecinin hem iletişimsel hem de analitik araçlarını kullanarak İngilizce yazmaktadır. Thong'o'nun yaptığı gibi yerel özgünlüğü korumak veya yeniden talep etmek ve sömürgecinin kültürel ve entelektüel tecavüzlerini çürütmek için ana dilde (Arapça) yazmakta ısrar etmez. Belki de onunkiler Kutub'unkinden farklı bir takipçi kitlesidir. Yine de sürekli olarak İslam ve modern siyaset üzerine yazarları ilgilendiren bazı konuları açıklamaktadır. Ebu El Fadl, modern siyasi toplulukların ülkeselliği ile Müslümanların ilahî hukuka yönelik bireysel ve toplu taahhütleri arasındaki karmaşık ilişkiyi ele almaktadır. Yalnızca zorunlu olmamakla birlikte devletler tarafından onaylanabilen şeriat yasası (2003, ss. 222-223). "Ahlâki topluluklar" ile bölgesel/politik sınırlar arasında çözülmemiş bir gerilimdir. İlahî hukukun garantörleri ve somutlaşmışları olarak ikincisinin (örneğin bölgesel devletin) önceliğinde ısrar etmek, nihayetinde şeriatı sınırlandıracak, onun uygulanmasını esnek olmayan kurallar dizisine indirgeyecek, "şeriatın evrensel ahlâki zorunluluğu" olarak gördüğü şeyi yok edecektir (2003, s. 226). Her zaman olduğu gibi Ebu El Fadl için bu bir yorum meselesidir. Böyle bir tartışma, yerel-evrensel, İslamî-Batı diyalektiğini, bu durumda siyasal toplumla ilgili olarak örneklemektedir. Kilit nokta, İslamcı düşünürlerin ve yazarların sömürgeleştirilenlerin bilgi ve siyasi sistemleriyle ilgilenmesidir. Bu, Batı siyasal ontolojisinin tereddütsüz bir kabulü veya bir devletin mecburen somutlaşmış hâli olarak Westfalyan devletin kesin kabulü değildir. Ebu El Fadl için ahlâki (bölgesel değil) topluluk önce gelir. Bu, modern devletle arayüz oluşturabilecek, ancak onun tarafından tanımlanmayan şeriatın yersiz yurtsuzlaştırılmış ahlâki topluluğuna yönelik nihai tercihini haklı çıkarmak için çeşitli İslamî hukuk yorumlarının faziletine ilişkin (epistemolojik) bir uygulamaya başladıktan sonraki sonucudur. Batılı (liberal, seküler vb.) meslektaşlarından ayrılan ancak onlarla etkileşime giren madun (İslamcı) ontolojileri ve epistemolojiler olarak adlandırabileceğimiz benzer akıl

yürütme türleri, örneğin İslam ve demokrasi gibi ilgili diğer açık uçlu tartışmalara nakledilmektedir.

Ebu El Fadl'ın araştırması, Farabi gibi İslamî düşünce tarihinde büyük önem taşıyan şahsiyetlerin miras bıraktığı tartışmalı yöntem ve yorumlayıcı ethos üzerine kurulmuştur. İlahî yazılara ve diğer ortaçağ kanonlarına dayanarak, İslam'ın hümanist ruhunun bakış açısıyla demokrasi sorunsalını düşünmektedir. Bunu, genel olarak demokrasi ile çelişmediğini düşündüğü İslam'ın normatif özünü ortaya çıkarmanın potansiyellerine dikkat çekerek, hukuki bir otorite merceğinden yapmaktadır.

> Nihayetinde Kuran veya herhangi bir metin okuyucusu aracılığıyla konuşur. İnsanların bu metinleri yorumlama yeteneği hem bir nimet hem de bir külfettir. Bu bir nimettir çünkü bize metinleri değişen koşullara uyarlama esnekliği sağlamaktadır. Bu bir külfettir çünkü okuyucu metne getirdiği normatif değerlerin sorumluluğunu üstlenmelidir. İslamî olanlar da dahil olmak üzere herhangi bir metin, kaçınılmazlıklar değil, anlam olanakları sağlamaktadır. (Ebu El Fadl, 2002, s.22)

Kutub'un gördüğü ölçülemezlikten uzakta, Ebu El Fadl, Müslümanların adaleti ve eşitliği normatifleştirmekle yükümlü olduğu ilahî ahlâk görevini yerine getirmenin kolaylaştırıcısı olarak demokrasinin İslam'a nasıl hizmet ettiği açısından İslam ve demokrasi bağlantısının doğasına değinmektedir. "Tüm yetişkinlere eşit siyasi haklar tanıyan demokrasi, Tanrı'nın yaratmasında insanların özel statüsünü ifade eder ve bu sorumluluğu yerine getirmelerini sağlar" (2004, s. 6). Burada aşikar olan şey, Farabi'nin diğer Orta Çağ Müslüman bilgi arayıcıları arasında uyguladığı uyum tekniğidir. Bu; Tanrısal egemenliği veya ahlâkı reddetmeden ilahî iradenin bir parçası olarak yaptırımlarda bulunan, Tanrı'nın güzelliğine ve adaletine yaklaşmanın mümkün olduğu çok idealize edilmiş topluluğu tasarlamak için ebedi Müslüman *hikmah* (hikmet) arayışının bir parçasıdır (Ebu El Fadl, 2004, s. 9).

Böyle bir bakış açısından, İslam ve demokrasi karşılaşmasının ebediyen ve açık uçlu bit tartışmaya mahkum olduğu yer burasıdır. El Fadl'ın vurguladığı gibi İslam boş bir alan değildir, metinleri sürekli

olarak insanlar tarafından yorumlanmaktadır. Fakat İslam söz konusu olduğunda, iyi yönetişim inşası, kısmen ve yeterli ölçüde kamu yararına hizmetten tatmin olsa bile demokrasinin ayrılmaz bir parçası olan normatif tasarımla kesişecek kadar yeterli belirsizlik sergilemektedir. Ebu El Fadl bunları *kamu yararı* (*al-masalih al-mursalah*), *hukuka aykırılık* (*sadd al-dhari'ah*) (2004, s. 13), *danışma* (şura) (s. 16), *iyiliği emretme ve kötülükten men etme* (s. 18), *halkın refahının sağlanması* (s. 23) (*tahqiq masalih al-'ibad*), *Allah'ın hakları ve insanların hakları* (s. 27) şeklinde sıralamaktadır. Ancak bunların hepsi bir yorumlama meselesidir ve dolaylı olarak devam eden yorumlamalardır. Demokrasi normlarıyla çelişmedikleri gibi insanları kendine zarar vermekten ve zorbalığın zararından kurtarmak için büyük ilahî irade planında amaçlanan İslam'ın *tanrısal teyitli iyiliği* ile karşılaşmaktadırlar.

Ebu El Fadl'ın, modern devleti, *ulemanın* ve onların (katı bir dizi pozitif hukuki hükümden ziyade "devam etmekte olan ve hiçbir zaman tamamlanmayan bir çalışma" olarak gördüğü (2004, s. 34) şeriatı gerçekleştirmeye ya da elde etmeye yönelik bitmek bilmeyen girişimleri tarafından ele geçirilmemesi gereken, neredeyse paralel bir alan olarak gördüğü söylenebilir (2004, s. 34). Sorular, bu ikisinin (dinî kanunlar ve devletin kanunları) nasıl iç içe geçebileceği (veya yapılması gerektiği) konusunda *ebut* olarak kalmaya devam edebilir: Modern laikliğin kapsamı olan dinin kaçınılmaz olarak özelleştirilmesine yaklaşmaya mahkumlar mı?

Ebu El Fadl'ın çalışmasında bir *melezlik* ifadesine sahibiz, belki de Bhaba'nın (Batı) bilgi sistemlerinin bakış açısından geleneği "yeniden yazmak" için tam anlamıyla bir girişim olarak düşüneceği şey yani demokrasi ve liberal insan haklarıdır (1994, s. 3). Ebu El Fadl, İslam'ın (ve onun orijinal metinlerinin yanı sıra zengin hukuk geleneğinin) nasıl demokrasiye uygun olarak okunabileceğini sormaktadır. Bu, Kutub'un sorduğu sorunun tersi gibi görünür: modern seküler (post) kolonyal devletin içine gömülü olan demokrasinin (ve komünizmin ve dizginsiz kapitalizmin) Tanrı'nın egemenliğine nasıl meydan okuduğu ve Modern Çağ'ın öncesinde, esnasında ve sonrasında hayatın her köşesine

uygulanabilen ilahî yasa olarak şeriatın üstünlüğüne nasıl tecavüz ettiği sorusu. Tanrı'nın sondan bir önceki otoritesine ilişkin İslamî anlayışların, demokrasinin halk egemenliği ile nasıl uzlaştırılabileceğine dair bir örnek teşkil eder (2004, s. 4). Bunu yaparken, sömürgecinin ve sömürgeleştirilenin dünyaları ve fikirleri arasında birçok paralellik kurar. Örneğin, baskı altında toplanan ifadeleri geçersiz kılan ABD *aklama doktrini*, Müslüman hukukçuların işkenceyi yasaklayan tutumlarını anımsatmaktadır (2004, s. 25). 17. yüzyıl Avrupalıların doğa durumu üzerine düşünceleri, İbn Haldun ile Maverdi arasında adalet konusundaki entelektüel tartışmalarda benzerlik gösterir, diye önermektedir (2004, s. 19). Aslında Ebu El Fadl, İslam'ın bireysel hakları değil kolektif hakları savunduğu yönündeki popüler, modern Müslüman fikrini Batı'ya karşı bir tür inatçı zıtlık olarak gördüğü şeyi, Yahudi-Hristiyan veya Batılı görüşler olarak anlaşılan "İslam'ın farklı olması gerektiği" şeklindeki temelsiz bir ısrarı yanlışlamaktadır (s. 28). Burada, İslamî hukuk külliyatı ile hüküm süren liberal hukuki-politik paradigmalar arasında ortak bağlar aramak için Batı epistemolojilerini benimsemesinin yanı sıra özen ve çaba da göstermeyen reddiyeci konumlara yönelik zımni bir kınama vardır.

Bu söylemlerdeki *postkolonyal*, *modernizm* ve *modernite projesi*nin direnişinde dinsel rasyonaliteyi içerme eğilimindedir. Kutub, Ebu El Fadl'dan daha çok, eski sömürgeleştirilenlerin tüm uyarlanabilir tutumlarına ve asimilatif stratejilerine, özellikle de siyasetin, toplumun, ekonominin ve kültürün yeniden tahayyülü için bir referans çerçevesi olarak İslam'ı reddetmeye yönelmiş olanlara karşı bu eleştiri türünü başlatır. Dolayısıyla, postkolonyalizmin kendisi neredeyse Kutub'un izlediği yörünge ile çelişiyor gibi görünmektedir. Anlatısı, eski sömürgecinin düşünce ve uygulama tarzlarını yeniden üreten, yeni tasarlanmış devletlerde ve kültürlerde eski sömürgeleştirilenin zevalini/tasfiyesini koruyan herhangi bir asimile edici projeyi ortadan kaldırmak anlamına gelir: En dikkate değer olanı sekülerizmdir. Birincisi sömürgeleştirileni çevresel bir faktöre indirgeyen bir postkolonyalizm Kutub tarafından tamamen reddedilir. Kutub'un söylemi, eski sömürgeleştirilenin kaderini eski

sömürgecinin kaderine bağlayan postkolonyal seçimlerdeki rahatsızlığı ifade eder. Bununla birlikte, bu ikili daha fazla telaffuz edilemez: Sekülerist *öteki*, İslam'ın yollarının radikal bir antitezi ve postkolonyal dönemde kesintisiz Batı hegemonyasının özüdür.

Kutub'un külliyatının ve onun düşünce tarzının, Batılı bilgi sistemlerini ve uygulamalarını reddinin aslında poskolonyalizmin dilindeki *epistemik şiddet* de dahil olmak üzere şiddete kazınmış olan (kolonyal) izlerle şekillenen kendi postkolonyalizmini inkar ettiği söylenebilmektedir. Öte yandan Ebu El Fadl, demokrasi sorununun peşinden giderken, İslam hukukunun neredeyse postmodern bir okumasını ve modern yönetişim üzerindeki etkilerini sunmaktadır. Postkolonyalizmin Batı-İslamî çapraz tozlaşmalarını araştırmakta ve kasıtlı olarak bunları kucaklıyor gibi görünmektedir.

Kutub'a göre, kimlik teyidi sadece sekülerist modernizmin (milliyetçilik, egemenlik, Batı kültürü ve kapitalist bilgi birikimi) ödülleri için sıraya girmek değildir. Postkolonyal toplum, Kutub'un kendini uluslar toplumunda Tanrı'nın kanunlarına uyan İslamî terimler temelinde konumlandırması anlamına geliyor gibi görünmektedir. Demokrasi, kapitalizm veya laikliği taklit etmek, kimliğin eskimiş olduğu anlamına gelir. Ebu El Fadl ise aksine, İslamî hukuk geleneğini birleştirir, İslamî ve liberal ilkeler ile siyasi-hukuk normları arasında ortak ahlâki ve entelektüel zemin bulmak için kendi muhakemesini kullanır. Dini, eski sömürgeleştirileni yine eski bir sömürgeleştirilen olan Kutub'un karşısına zıtlıktaki bir çekişme noktası imasıyla dikerek, az veya çok, Batı modernizminde sadece suç ortaklığını reddetmekle kalmaz, aynı zamanda İslam'ın postkolonyal aşamada Batı'nın öncülüğündeki modernizme çevrilebileceğini de reddetmektedir. Dile ek olarak Batı epistemolojisini de benimseyen ve farklı bir pozisyon alan El Fadl, İslam dostu bir demokrasiyi savunsa da bunun bir yorumlama meselesi olduğunu vurgulamaktadır. Bu, baskın (Batılı) düşünsel, politik ve hatta kültürel yapılara bilinçli olarak karşılık veren bir düşünme biçimidir: İslam'ı anlamak ve uygulamak için temiz bir sayfa olmadığı ve olmaması gerektiğinin kabulü! Ebu El Fadl'ın argümanları, bu nedenle kimlik teyidinin, diğer

Batı ithal "izmleri" arasında demokrasiye değil, İslam'a dayanan meşruiyet yoluyla gerçekleştiği Kutub'dan çok uzaktır. Burada ilginç olan, Kutub'un İslam'la çelişen kimlik teyidinin Müslüman öznelliğini değil, daha ziyade bir postkolonyal simülakra biçiminde yeniden inşasına dâhil olabileceği bir söylem sunmasıdır. Bu ne Batılı ne de Müslüman olan kirli bir konudur. Bu ikili mukadderdir, uzlaşmaz dünya görüşleri ve düşünce, ahlâk ve değerler projeleridir. Ebu El Fadl'ın herhangi bir reddi Batılı ideolojilere ve sosyopolitik sistemlere karşı değil, Kutub'un düşüncesinde yerleşik olan ikililere karşıdır.

Sonuç: Postkolonyalde Diyanet (The Religious)?

Batılılaşmanın benimsenmesi, bağımsızlıklarından bu yana, Arap postkolonyal seküler-milliyetçi otoriter yönetimleri rutin hâle getirmiştir. Dobra dobra seküler anlatılar; Kutub'un kimlik ispatı veya Ebu El Fadl'ın toplum nosyonu arayışı adına politika, kültür ve sosyal ilişkileri düzenlemek için eski kolonyal sosyopolitik şablonların yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadırlar. Öyleyse eski sömürgecinin politik ve entelektüel otoritesini ve eski sömürgeleştirilenin madunluğunu yeniden üretme eğilimindeki (özellikle) politika ve ahlâkı yapmada/konuşmada postkolonyal sosyopolitik düzenlere direnmeyi amaçlayan dinî epistemolojiler çerçevesini ele almanın yeri var mıdır? Verili bir dinî çerçeve olan bu (Kutub'un öne çıkarmak istediği) gerilimler, postkolonyal kutuplaşmalara ve sömürgeci-sömürülen takasına yön değiştirmez/saptırmaz.

Bununla birlikte, Kutub hakkında ne düşünülürse düşünülsün, eski sömürgecinin politik ve epistemik otoritesinin birçok merkezi ilkesi taklit eden veya yeniden üreten politikanın sadece seküler doğasını değil, sosyal ve kültürel ve bilgi iddialarının yapısökümüne ve sosyal inşasına dayalı bir dinsel-politik ekoloji alanı açmaktadır.

Ebu El Fadl, benzer fakat özdeş olmayan bir ontoloji ve epistemoloji ile motive olsa bile Kutub'un anlatılarında bulduğu gerilimi çözmek için uzun bir yol kateder. Kutub gibi o da modernist Batılı kimlik ve siyaset projesinin epistemik ve kültürel otoritesini tanır. Ancak, İslam'ın Batılı

öteki ile gerilimini, dini asla terk etmeyen ama din dışı ontolojileri ve sekülerlerteyi tanıyan epistemolojilerle karşılayan/buluşan bir hukuka dayalı yorumlarla çözmeyi amaçlasa bile biraz farklı bir gündem geliştiriyor.

Yukarıdaki kısa deneysel alıştırma, postkolonyal bir prizmanın Kuzey Afrika'da ve daha geniş Arap dünyasında İslamî düşünceye sağladığı katma değeri göstermeye yönelik bir buluşsal yöntemdir. Emperyalizmin kültürel boyutlarının sorgulanması, İslamcılığın çeşitli kollarından olan siyasal İslam içindeki birçok değişikliği (yeniden) yorumlamak için çok önemlidir (Said, 1994). Analitik araç setlerindeki kayda değer farklılıklara rağmen Kutub ve Ebu el Fadl, her ikisi de sömürgeciliğin yarattığı seküler "kopuş"tan haberdar postkolonyal yazarlar olarak okunmalıdır.

Çok farklı olsalar bile Kutub ve Ebu el Fadl'ın sahip olduğu ontolojiler ve epistemolojiler, direniş anlatılarının yeniden formüle edilmesinde (Kutub için tamamen, Ebu El Fadl için kısmen) bir etkinleştirme aracı olarak rol oynayan din vizyonlarını barındırmaktadır: (İslam içinde kimlik, akıl, kültür ve idareyi yeniden işleyerek karşı-hegemonya arayan) Kutub için karşı-sömürge (*counter-colonial*), El Fadl için postkolonyal, sömürgeci ve sömürgeleştirilenin içiçeliklerini/dolaşıklıklarını inkar etmez. Bu, postkolonyal olmanın tek bir yolu olmadığını gösteren İslamcı bir yazımı örneklemekle birlikte, *dualistik* bir karşılaştırma değildir. İslam ve demokrasi yaklaşımlarında bir kutupluluk (redcilik-uzlaşma) değil, daha ziyade birçok madunun hak talebinde bulunduğu ve bazen değişen konumları öne sürdüğü doğrusal olmayan bir spektrum öneriyoruz. (Müslüman Kardeşler'in 1928'de kurucusu olan Hasan Al-Bennâ bile İslamî reform ve yeniden doğuş programında siyasi toplum hakkında (örneğin siyasi partilerle ilgili olarak) tek veya sabit bir duruş sergilemedi.

Benzer incelemeler; Malek Bennabi, Muhammad Abed al-Cabiri, Raşid Gannuşi, Hassan al-Turabi, Mohammed Hassan Fadlallah, Muhammad Arkoun gibi diğer İslamcı yazarları ve sekülerleşme içgüdüsünü hesaba katan, sömürgeci ve sömürgeleştirilenin sözleriyle/kelimeleriyle ve dünyalarıyla bilinçli veya bilinçsiz olarak etkileşime giren bir cevap oluşturmak için mücadele eden sayısız başka yazarı da kapsayabilmektedir. Sömürge ideolojisinin sekülerleştirici etkisi (ve buradaki çeşitli

angajman ve tepkiler) postkolonyal eleştirmenler tarafından daha fazla araştırma yapılmasını gerektirmektedir. Özellikle İslam'ı kimlik, değerler ve yerel uygulama olarak yansıtan ve öne süren çok sayıda gizli söylem vardır. Bunlar, postkolonyalizmin dikkate değer türlerinde büyük ölçüde göz ardı edilmektedir (Ashcroft ve diğerleri, 2002). Bu makale, bu yeraltı dinsel söylemlerin bazılarını çeşitli tezahürleriyle gün yüzüne çıkarmaya yönelik adımlar atmaya çalışmıştır. Böyle bir girişimin, İslamcı düşünürlerin birbiriyle iç içe geçtiği ontolojilerin ve epistemolojilerin takdir edilmesini ve tanımlanmasını gerektirdiğini ileri sürdük. İslamî siyasal düşünce, İslamcılık, siyasal İslam ya da sonraki heves ne olursa olsun, kendi özel bağlamları içinde konumlandırılan ve madunların seslerini kendi şartlarında dinleyen bu yerel metinler ikna edici ve akademik (*scholarship*) bir zemine oturtulmalıdır.

Kaynakça

Ebu El Fadl, H. (2002). *The Place Of Tolerance İn Islam.* Boston: Beacon Press.

Ebu El Fadl, H. (2003). The Unbounded Law Of God And Territorial Boundaries. In States, Nations And Borders: The Ethics Of Making Boundaries (214-228). Buchanan, A. and M. Moore, (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Ebu El Fadl, H. (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Abrahamian, E. (1989). *Radical Islam: the Iranian Mojahedin*. London: I B Tauris.

Ashcroft, B. Griffiths, B. G. and Tiffin, H. (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.

Berman, P. (2003). The philosopher of Islamic terror. *The New York Times Magazine:* March, 24-65.

Bhabha, H. 1994 (2004). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.

Choueiri, Y. (1997). *Islamic Fundamentalism*. Washington: Pinter.

Davis, E. (1984). Ideology, social class and Islamic radicalism in modern Egypt. In *From Nationalism to Revolutionary Islam* (134–157). S. A. Arjomand, (Ed.). London: Macmillan.

R. Hrair, D. (1985) . *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse: Syracuse University Press.

Eickelman, D. F. and Piscatori, J. (1996). *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Esposito, J. L. (1999). *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.

Fuller, G. and Lesser, I. (1995). *A Sense of Siege: the Geopolitics of Islam and the West*. Boulder: Westview.

Hegghammer, T. (2010). The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad. *International Security, 35*(3), pp. 53-94.

Hooks, B. (1990). Marginality as a Site of Resistance. *Out there: Marginalization and Contemporary Cultures*. In Russell Ferguson, Martha Gever, T. T. Minh-ha, and C. West, (Eds.). Cambridge, MA: MIT Press.

Kepel, G. (2002). *Jihad: Trail of Political Islam*. London: I B Tauris.

Kepel, G. (1993). *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkeley: University of California Press.

Little, D. (1991). *Varieties of Social Explanation*. Boulder. CO: Westview Press.

Martin, E. M. and Scott, A. (1991). Foreword. In *Islamic Fundamental- isms and the Gulf Crisis*. J. Piscatori, (Ed.). Chicago: American Academy of Arts and Sciences.

Moussalli, A. (1992). *Radical Islamic Fundamentalism: the Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut Press.

Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

Said, E. W. (1987). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Schwandt, T. A. (1998). Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry. In *The Llandscape of Qualitative Research: Theories and Issues*. Norman K. D. and Yvonna S. L. (Eds.). Thousand Oaks: SAGE.

Sivan, E. (1985). *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press.

Roy, O. (1998). Has Islamism a future in Afghanistan? In *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*. W. Maley, (Ed.). New York: New York University Press.

Rubin, B. (2002). *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*. New York: Palgrave.

Sadiki, L. (Ed.). (2015). *The Routledge Handbook of the Arab Spring: Rethinking Democratization*. London: Routledge.

Sadiki, L. (Ed.). (2020). *The Routledge Handbook of Middle East Politics: Interdisciplinary Inscriptions*. London: Routledge.

Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples.* London: Zed Books.

Spivak, G. C. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York and London: Methuen.

Qutb, S. (1991). *Milestones.* Indiana: American Trust Publications.

Qutb, S. (2000). *Social Justice in Islam*. New York: International Islamic Publications.

Qutb, S. (2003). Foreword. In *Islam and the World: The Rise and Decline of Muslims and its Effect on Mankind*. S. H. A. al-Nadwi, (Ed.). Leicester: UK Islamic Academy.

Thiong'o, N. (1986). *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature.* London and Nairobi: James Currey LTd. and Heinemann Kenya.

Tyson, L. (2006). *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*. London: Routledge.

AHMED ALEVİ

(1869-1934)

Şazeliliğin Darkavi Aleviyye kolunun kurucusu, Avrupa'da pekçok önemli ismin ihtida etmesinde rol oynamış şeyh

Ahmed Alevi, 1869 yılında Cezayir'de doğdu. Okul öncesi eğitimini ailesinden aldı. Alevi, 1894 yılına kadar Mustaganem'de kaldı. Burada İseviyye tarikatına katıldı. İseviyye tarikatında bir müddet bulunan Alevi, bir zaman sonra bu tarikatı kendisi için uygun bulmadı ve yeni bir tarikat arayışına girdi. Bu arayışta Muhammed el-Bûzîdî'yi (ö. 1909) tanıyıp ona intisap etti. Ahmed Alevi, İslam fıkhı ile ilgili okumalar ile birlikte akaid ve kelama ağırlık vermeye başlamasıyla şeyhi Bûzîdî tarafından uyarıldı. Bûzîdî, Alevi'den bu hususta araştırma yapmayı bırakmasını istedi. Ahmet Alevi, 1909'da Şeyh Bûzîdî'nin vefatı sonrasında tarikat müntesiplerinin de isteği ile tarikatın başına geçti. Tarikatın başına geçmesi ile tarikatı kurumsallaştırma çalışmalarına başladı. Alevi, bu çalışmaları sırasında birçok seyahat yaptı. Kuzey Afrika gezmiş olduğu başlıca bölgelerdendi. Bu seyahatlerinde Mekke, Medine, Kudüs, Şam ve İstanbul gibi İslam dünyasının önemli şehirlerini görme fırsatı buldu. İstanbul ziyareti Türkçe bilmemesi ve yanında rehber bulunmaması sebebiyle fazla sürmedi. 1926 yılında Fransa tarafından Paris Camii'nin açılışını yapmak ve caminin ilk hutbesini okumak üzere Paris'e davet edildi. Hayatının son dönemini Cezayir'de geçiren Ahmet Alevi 1934'te vefat etti.

Ahmed Alevi'nin düşüncelerine karşı çıkanlar azımsanmayacak kadar çoktu. Cezayir ulemasının önde gelenlerinden olan Abdülhamîd b. Bâdîs'in eş-Şihâb isimli dergisinde yayımlanan birçok tasavvuf karşıtı yazı Ahmed Alevi'yi hedef almaktaydı. Ahmed Alevi eş-Şihâb dergisi ile beraber benzer yazılar yayımlayan en-Necâḥ dergisine de cevap vermemiş, düşüncelerini 1922'den sonra Lisânü'd-dîn'de 1926'dan sonra da el-Belâgu'l-Cezâ'irî'de yayımladığı yazılar ile ortaya koymuştur. Alevi, ilmi ve belagati ile geniş kitlelere etki etmeye başlamıştır. Alevi'nin İslamî davet için dünyanın birçok yerine gönderdiği müridlerine, "İnsanlardan kendi abdestiniz

Yaşadığı Yerler: Kuzey Afrika, Mekke, Medine, Kudüs, Şam, İstanbul, Paris

Görev Yaptığı Kurumlar: Aleviyye Tarikatı, İseviyye Tarikatı, Şazeliyye Tarikatı,

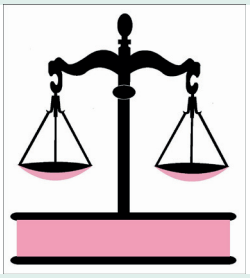
Önemli Eserleri: el-Mineḥu'l-Ḳuddûsiyye fî şerḥi'l-Mürşidi'l-muʿîn bi-ṭarîḳi'ṣ-ṣûfiyye, Devḥatü'l-esrâr fî maʿna'ṣ-ṣalâti ʿale'n-Nebiyyi'l-muḫtâr, el-Ḳavlü'l-maʿrûf fi'r-reddi ʿalâ men enkere't-taṣavvuf

için gerekli sudan başka bir şey istemeyin." dediği rivayet edilir. Ahmed Alevi Müstegānim'de bulunurken çeşitli tekke planları çizmiştir. Daha sonra bu planlar müridler tarafından incelenmiş ve planlara uygun olarak tarikat için büyük bir külliye inşa edilmiştir.

Ahmed Alevî'nin tasavvuf düşüncesi sadece Kuzey Afrika'da değil Avrupa ve Amerika'da da karşılık bulmuştur. Kendisi, Şâzeliyye'nin edep ve erkanını temel alırken, meselenin irfan ve müşahede yönünü ihmal etmemiş, fikri olarak da vahdet-i vücûd felsefesinden yararlanmıştır. İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbnü'l-Fârız gibi mutasavvıfların düşüncelerini tarikatın müntesiplerine anlatmıştır. Şiir ve düşüncelerindeki bazı tasavvufî unsurlar dolayısıyla tenkide uğrayan Alevî, sahtekar olduğunu düşündüğü bazı sûfîlere ve bidʿat ve hurafelere olduğunu düşündüğü bazı amellere karşı çıkmıştır. Bu sebeple hem tasavvuf karşıtı Müslümanlar ile hem de tasavvuf ehli ile karşı karşıya gelmiştir.

Ahmed Alevi, içinde yaşadığı toplumun bir kesiminin tepkisini de çekmiştir. Halkı hipnotize etmek ve dine bidatler sokmak ile suçlanmıştır. Şazeli geleneğinin farklı kollarına mensup diğer bazı tarikatlara iltisaklı mutasavvıflar içinde de kendisini eleştirenler çıkmıştır. Tüm eleştirilere rağmen kendisine bağlanan kimselerin sayısı her geçen gün biraz daha artmıştır.

Ahmed Alevi'nin bir diğer önemli katkısı Kuzey Afrika'daki tasavvufi hareketlerin gelişmesinde kayda değer bir etkiye sahip olmasıdır. Zira Fransız etkisinde olan bir Müslüman toplumun bağımsızlık için daha radikal ve refleksif gruplara yönelirken diğerlerine göre daha tepkisiz olan tasavvuf hareketlerin gelişmesi sosyolojik bir başarı olarak ifade edilebilir. Kuzey Afrika yoluyla Avrupa'ya da sirayet eden sufi düşünce, Çağdaş İslam düşüncesinin kültürel öğelerini göstermesi bakımından ilgi çekici gözükmektedir.



Ḥizb Al-Istiqlāl

Fas'ın Bağımsızlık sürecinde kuruluna siyasi ve toplumsal hareket

Kuruluş Tarihi: Nisan 1937

Bulunduğu Yer: Fas

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Ahmed Balafrej, Abbas El Fassi

Kurumun Etkisi: Fas'ın bağımsızlığında önemli rol oynayan milliyetçi toplumsal güç

İstiklal Partisi, 1937 yılının Nisan ayında National Party for Istiqlal olarak kuruldu ve 10 Aralık 1943 tarihinde İstiklal Partisi oldu. İstiklal Partisi güçlü milliyetçi görüşlere sahipti ve Fas'ın bağımsızlığı için mücadele eden ana siyasi güç olarak kabul edilmektedir. Parti, Fransız sömürgeciliğinden bağımsızlık kazanmada etkili olduktan sonra iktidardaki monarşiyi sık sık eleştirdi. Fas'ın 1956 yılında bağımsızlık elde etmesinden sonra parti kendisini ülkenin ana siyasi aktörü olarak ilan eden monarşiye karşı muhalefete geçti. 1959 yılında İstiklal Partisi'nden ayrılan sol eğilimli Ulusal Halk Güçleri Birliği (UNFP) ve daha sonra Sosyalist Halk Güçleri Birliği (USFP) ile birlikte İstiklal Partisi, sonraki yıllarda Kral II.Hassan'a karşı muhalefetin omurgasını oluşturacaktır. İstiklal Partisi, 1970'li yılların sonlarından 1980'li yılların ortalarına kadar birçok koalisyon hükümetinde yer aldı. İstiklal Partisi, 1998 yılında Koutla ve diğer küçük partilerin içindeki Sosyalist Halk Güçleri Birliği (USFP) ile birlikte muhalefetin oy pusulaları aracılığıyla iktidara geldiği Arap dünyasındaki ilk siyasi deneyim olan Alternance'ı kurdu.

İstiklal Partisi'nin Kuzey Afrika genelinde ayırt edici özelliklerinden birisi yerel dinamiklerle sömürge karşıtı hareketin sorumluluğunu üstlenmesidir. Kuzey Afrika'nın diğer ülkelerinde de devam eden Fransız karşıtı bağımsızlık hareketleri Fas'ta da kendini göstermiş olup bunun Fas özelindeki temsilcisi de İstiklal Partisi olmuştur. Günümüzde de siyasi faaliyetlerine devam eden siyasi partinin bağımsızlık sürecindeki vasfı siyasi faaliyetten çok toplumsal harekete yönelikti. Bu durum da 1956 yılında Fas'ın bağımsızlığını ilan etmesine ve özelde Kuzey Afrika bölgesinde kendi dinamikleriyle yaşayan ve yönetilen toplumların oluşmasına zemin hazırlamıştır denilebilir.

1959'da İstiklal'den ayrılan solcu Ulusal Halk Güçleri Birliği (UNFP) ve daha sonra Sosyalist Halk Güçleri Birliği (USFP) ile birlikte İstiklal, sonraki yıllarda Kral II. Hasan'a karşı muhalefetin bel kemiğini oluşturmuştur. İstiklal Partisi 1970'lerin sonundan 1980'lerin ortalarına kadar birçok koalisyon hükümetinde yer aldı. 1998'de, Koutla ve diğer küçük partiler içindeki USFP ile birlikte İstiklal, Arap Dünyasında muhalefetin oylama yoluyla iktidara geldiği ilk siyasi deneyim olan Alternance'ı kurdu. Partinin lideri Allal El Fassi'ye göre, «Büyük Fas» taraftarı, Fas'ın bağımsızlığı, bir zamanlar Fas'ın parçası olan tüm bölgelerin kurtuluşu olmadan tamamlanmış sayılmaz. İstiklal, Uluslararası Merkezci Demokrat Birliği'nin ve Avrupa Muhafazakarlar ve Reformcular İttifakı'nın ortak üyesidir.

Kuzey Afrika'da Selefîlik[1]

Din ve Politika

Emrah Kekilli & Ibrahim Bachir Abdoulaye

Selefîlik

Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da çeşitli dinî yorumlar siyasetle iç içe geçerek etkin ve belirleyici bir parametre olmuştur. 1948'de kuruluşu ilan edilen İsrail, büyük oranda Yahudi kimliğine dayalı bir ulusal kimlik inşa etmiştir; küresel olarak dinî bağlar üzerinden oluşturulan Yahudi lobisinden güç almıştır/almaktadır. İran, özellikle 1979'da Âyetullah Humeynî'nin gerçekleştirdiği devrimden sonra, İslam'ın Şii yorumunun farklı bir kurgusuna dayalı (*Velayeti Fakih*) bir siyasal sistem kurmuştur. İran'ın bu dönemden sonraki dış politikası bölgedeki Şii unsurlara dayanmış, yer yer Şii din anlayışını yayma gayreti içine girmiştir. Suudi Arabistan'ın devlet kimliği İslam'ın Selefî/Vahhabî yorumu ve Suud ailesi üzerine oturmaktadır.

Selefîlik, Muhammed bin Abdulvehab'ın 18. yüzyılda kurguladığı dinî yorumun, Suudi Arabistan'ın kurucu ailesi Abdulaziz bin Suud hanedanı tarafından benimsenerek kurumsallaştırılmış hâlidir. Süreç

1 Bu yazı, Emrah Kekilli'nin SETA'dan yayınlanan "Orta Doğu Siyasetinde Medhali Selefîliğin Rolü" başlıklı analizi genişletilerek hazırlanmıştır.

içinde dört ana başlık altında toplayabileceğimiz farklı kollara ayrılmıştır. 1774 Vahhabî isyanında, Suud ailesi Abdulvehab birlikte hareket etmiş, karşılıklı ilişki o günden sonra birbirini besleyerek devam etmiş, aileler arası evliliklerle pekiştirilmiş, özellikle 1932'de modern Suudi Arabistan'ın kurulmasıyla aralarındaki ilişki dinî ve siyasi otoritenin paylaştırılması şeklinde kurgulanmıştır. Abdulvehab'ın torunları (Al-i-Şeyh), Suudi Arabistan'ın en üst dinî makamlarından olan Büyük Alimler Heyeti, Yargıçlar Yüksek Meclisi ve Suudi Arabistan Müftülüğü gibi en önemli dinî makamların çoğunu elinde bulundurmaktadır. Ayrıca tahta oturacak kişiyi onaylamak, kanun yapmak ve eğitim ve toplumsal hayata ilişkin birçok konuyu belirlemek gibi haklara sahiptir. Al-i-Şeyh'in temsil ettiği geleneksel Selefî yorum Suudi Arabistan'daki Selefîliğin omurgasını temsil ederken; süreç içinde Selefîliğin, reformist, cihatçı ve Medhalî yorumları ortaya çıkmıştır.

Al-i-Şeyh'in temsil ettiği, Suudi Arabistan'ın kurucu ideolojisini oluşturan ve Suud ailesinin meşruiyet kaynağı niteliğindeki, *ilmî Selefîlik* olarak nitelenen, geleneksel Selefî yorum, diğer yorumların söylem ve kurum düzeyinde hayat bulduğu rahimdir (Beşir, İzzettin ve el-Havvas, 2014). Bu akım, kendisinin doğru İslam'ı anlatmaya adadığını ve siyasetten uzak durduğunu öne sürerek, yanlış dinî inançlarla mücadele ettiğini iddia etmektedir. Abdülvehab'ın *Tevhid* isimli kitabı bu yorumun ana başvuru metni olup, hangi düşünce ve eylemlerin *tevhid*e uygun olmadığını ve insanları dinden çıkarıp çıkarmadığını tartışmaktadır. Şiiliğe doğrudan cephe alan bu akım, Sünnî dünyanın *Eş'arîlik*, *Mâtürîdîlik* ve S*ûfîlik* gibi ana akımlarının sapkın olduğunu iddia ederek, onlara da cephe almaktadır. Suudi Arabistan eski Müftüsü Abdulaziz bin Baz ve Alimler Birliği üyesi Muhammed bin Salih Useymen gibi Suudi Arabistan'daki dinî kurumların öne çıkan isimleri bu akımın taşıyıcılarıdır. Selefîliğin, reformist, cihatçı ve *Medhalî* yorumlarının tamamı *ilmî Suud Selefîliği*nin farklı şekillerde yeniden yorumlanmasıyla şekillenmiştir. Gerek *cihatçı Selefîliğin*, gerek *reformist Selefîliğin* gerekse de *Medhalî Selefîliğin* fikir babalarının tamamının, Suud ilmî Selefîliğinin din adamlarından ders almışlığı ya da referansı

bulunmaktadır. Muhammed ibni İbrahim Abdullatif Al-i Şeyh'in daveti üzerinde Suudi Arabistan'da dersler veren ve 1979'da Ürdün'e yerleşerek 1999'da ölünceye kadar Ürdün'de ikamet eden Arnavut asıllı ve Suriye doğumlu Nâsruddin el-Elbânî gibi din adamları bu akımın İslam dünyası genelinde yayılmasına önemli katkı sunmuştur. El-Elbânî, Suudi Arabistan'daki geleneksel ulema ile yer yer çelişse de genel olarak Suudi Selefîliğin bölgede yayılmasında önemli rol oynayan aktörlerinden biri olmuştur.

Cihatçı Selefîlik, yetmişlerin ortalarında, İslam dünyasında yaşanan krizlerden beslenerek doğmuş, Afganistan'da Ruslara karşı yürütülen mücadelede büyümüş, Irak işgali ve Suriye İç Savaşı'nda reşit olmuştur (Abu Hanieh ve Abū-Rummān, 2015). 1966 yılında Mısır yönetimi tarafından Seyyid Kutub'un idam edilmesinin ardından, Suudi Arabistan ve Mısır'ın o dönemde farklı kamplarda yer alması nedeniyle, Suudi Arabistan, Mısır yönetimine muhalif aktivist İslamcılara kapısını açmıştır. Seyyid Kutub'un kardeşi Muhammed Kutub gibi birçok isim Suudi Arabistan'da farklı üniversitelerde ders vermiştir. Yetmişlerin sonunda Rusya'nın Afganistan'a girmesiyle o dönemde ABD'nin liderlik ettiği kampta yer alan Suudi Arabistan ve İslam dünyasının çeşitli yerlerinden gençleri Afganistan'a giderek Ruslara karşı Afgan halkının yanında savaşmaya (cihada) teşvik etmiştir.

Suudi Arabistan'da ders veren Muhammed Kutub gibi Mısırlıların etkisiyle siyasallaşmaya başlayan Selefîlik, Afganistan'daki savaş ortamında Abdullah Azzam, Usame bin Ladin, Eymen el-Zevahiri gibi isimlerin elinde daha aşırı bir şekil almıştır. Afganistan'da Ruslara karşı savaşan, Abdulvahab'ın *Tevhid* kitabını başucu kitabı olarak yanında bulunduran yeni bir nesil yetişmiş, literatürde bunlara *Afgan Arapları* denmiştir (Tawil, 2011). ABD'nin Irak işgali sonrasında Irak'ta oluşan terör için verimli şartlarda DAEŞ terör örgütüne doğru evrilecek bir süreç başlatmış, Afgan Arapları bu süreçlerin başlamasında belirleyici olmuştur. Arap gençlerinin Afganistan'a gitmelerinde Abdullah Azzam'ın çağrıları çok belirleyici olurken, Ebu Musab el-Suri'nin *Küresel Cihada Çağrı* isimli kitabı Irak, Suriye, Mısır, Libya, Yemen ve

hatta Nijerya'daki gençlerin dahi etkilendiği önemli kaynaklardan biri olmuştur (es-Suri, 2018). İslam dünyasının içinden geçtiği krizler, söylemi; söylem ise krizleri besleyerek derin bir açmazı üretmiş, bu açmazın rahminde üreyen terör örgütleri bölgesel ve küresel gizli servislerin yönlendirdiği araçlara dönüşmüştür.

Reformist Selefîlik kapsamında değerlendirilen *Sururi Selefîlik*, Selefî inanç sistemine (Abdulvahab'ın *Tevhid* kitabı çerçevesinde) ve Müslüman Kardeşler'in aktivizmine (Seyyid Kutub'un hâkimiyet kavramı çerçevesinde) sahip bir akım olarak nitelenmektedir. Müslüman Kardeşler (MK) aktivist arka planına ve Selefî düşünce sistemine sahip Muhammed bin Surur tarafından şekillendirildiği için Sururi Selefîlik olarak da bilinmektedir. 1938 Suriye doğumlu olan ve Şam'da hukuk okuyan Surur, 1953 yılında MK teşkilatına katılmış, 1963'te Baas Partisinin iktidara gelmesiyle, MK üzerinde baskı kurması sonucu 1965'te Suudi Arabistan'a giderek orada çeşitli okullarda öğretmenlik yapmış, MK ile arasındaki ilişkinin bozulduğu 1973'te Kuveyt'e geçerek ilerde Sururi Selefîlik olarak adlandırılacak fikirlerini yaymaya başlamıştır. İran'da Âyetullah Humeynî tarafından gerçekleştirilen devrime karşı sert pozisyon alan Surur, 1984'te *Mecûsîlerin Geri Dönüşü* başlıklı bir kitap yazarak mollaların yönettiği İran'ın bölge için ne kadar tehlikeli olduğunu tartışmıştır. Kitabın neden olduğu tartışma sebebiyle Kuveyt'i terk ederek İngiltere'ye yerleşip fikirlerini orada yaymış, 2004'te Ürdün'e, 2011 yılında Katar'a geçmiş ve Suriye Devrimi'nin yanında yer almış ve orada ölmüştür. Doksanların ortasında Suudi Arabistan'da yükselecek olan *Sahva* (Reformist) Selefîliği de Surur'un görüşlerinden etkilenmiştir.

Sahva Selefîliği, Selefîliği eylemi merkeze alarak yorumlayan ve siyasi konular üzerine görüş belirten bir yorumdur, seksenlerin ortasında ortaya çıkmış, doksanların başında Körfez Savaşı sırasında Suudi yönetiminin ABD'den yardım almasına karşı çıkarak kendisinden söz ettirmeye başlamıştır (Lacroix, 2011)2011. Muhammed Kutup, Muhammed Ahmed el-Raşid ve Abdurrahman el-Dusri Sahva Selefîliğin şekillenmesi üzerinde etkisi olan fikir adamları ve din âlimleridir.

Özellikle Selefîliğin ve Seyyid Kutub'un eylem merkezli yorumunun harmanlanmasında Muhammed Kutub etkili olmuştur. Bunun yanında Muhammed Surur'un fikir ve düşünceleri de Sahva Selefîliğinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Selman Avde, Avad el-Karni, Sefer el-Havali, Nasır el-Amr ve Saad el-Berik gibi din âlimleri bu akımın öne çıkan temsilcileridir. Afganistan Savaşı sırasında Sovyetlere karşı Afgan direnişçilerin yanında yer alarak Arap gençlerini teşvik etmeleri nedeniyle Suudi Arabistan yönetiminin desteğini kazanırken, İkinci Körfez Savaşı sırasında Suudi Arabistan yönetimiyle araları açılmıştır.

Medhali Selefîlik, doksanların ortasından itibaren bir taraftan siyasi İslamî hareketlerin, diğer taraftan Sururi Selefîlik gibi siyasetle ilgilenen Selefî hareketlerin güçlenmesine karşı Suudi yönetimi tarafından desteklenmeye başlamıştır. MK'ye karşı pozisyon alan Medhalî Selefîlik doksanların ortasında Suudi yönetimine yazdığı bir raporda MK'nin eylemlerinin rejimi değiştirmek isteyen küresel bir planın parçası olduğunu öne sürerek rejimin MK'ye karşı gerekli tedbirleri alınması çağrısında bulunmuştur. Bu rapor Suudi makamların reformist ve siyasi Selefî eğilimlere karşı harekete geçmesinde etkili ve belirleyici olmuştur.

Şeyh Rebi Hadi el-Medhalî'ye (1932/Suudi Arabistan) atfen Medhalî Selefîlik olarak isimlendirilen bu akıma el-Medhalî'nin hocası Muhammed Aman el-Cami'ye (1931-1996) atfen *Cami Selefîlik* de denilmektedir. Suudi Arabistan'da doğan ve bütün eğitimini Suudi Arabistan'da alan el-Medhalî, dönemin Suudi Arabistan Müftüsü Abdulaziz bin Baz, ünlü Selefî Şeyh Muhammed Nâsuriddin el-Elbânî gibi isimlerden ders almıştır. Akım doksanların başında, Körfez Savaşı sırasında, Saddam rejimine karşı ABD'den yardım istenip istenmeyeceğine dair tartışmalar çerçevesinde kendinden söz ettirmeye başlamıştır. O dönemde İslam dünyasında din âlimlerinin büyük bölümü ve Sahva Selefîliğinin ön plana çıkan din âlimleri "Müslümanla savaş için gayrimüslimden yardım istemek caiz değildir" fetvası verirken, Suudi Arabistan din âlimleri gayrimüslimden yardım istemeyi caiz görmüş, ancak caiz görmeyenleri ise mazur görmüştür. El-Cami ve öğrencisi el-Medhalî

Mülhidlerin Saldırısına Karşı Koymak için Gayrimüslimden Yardım İstemenin Hükmü isimli kitapla ABD'den yardım alınmasını savundukları gibi buna karşı çıkanları ağır bir dille eleştirmiştir. Suudi yönetiminin ABD'den destek alma kararına karşı çıkmayı *Huruc ale's-Sulta* olarak niteleyip caiz olmadığını savunmuştur. Böylece aşağıda ayrıntılı tartışacağımız üzere, Medhalî Selefîliğin en belirgin özelliği olan siyasi otoriteye mutlak itaat ilkesi en belirgin şekliyle ortaya çıkmıştır.

Medhalî Selefîliği diğer Selefî akımlardan ayıran en önemli özelliği siyasi otoriteye (*Veliyyu'l-Emr*) mutlak itaati savunmakla birlikte, sivil ve siyasi her türlü muhalefeti dinden çıkma olarak nitelemesidir. Medhalî fıkhına göre iktidarı ele geçirene *mütegallib* (ele geçirme yöntemine bakılmaksızın) mutlak anlamda itaat edilmeli, onu düşürüp yerine geçirene de mutlak itaat edilmelidir. Aynı şekilde iktidardan meşruiyet alan bütün dinî kurumlara da itaat edilmelidir. Bu çerçevede Suudi Arabistan'daki Yüksek Âlimler Heyeti ya da Müftülük gibi kurumlara itaat edilmesi dinen zorunluluktur. Mevcut siyasi otoritelere karşı muhalefet eden İslamî hareketler; partileştikleri, "Müslümanların tek bir imam altında birleşmesine engel oldukları için" sapkındır. Suudi Arabistan'daki Sahva Selefîliği ve MK'ye karşı bu fikirleri geliştiren el-Medhalî, bu hareketlerin bir fitne ve dalalet hareketi olduğunu savunarak, her türlü vesileyle bunlarla mücadele edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. El-Medhalî'nin bu fikirleri, Medine'de eğitim gören Arap dünyasının çeşitli yerlerinden öğrenciler üzerinden, süreç içinde Suudi Arabistan'ın müttefiki olan siyasi otoritelerin savunuculuğuna doğru genişleyecektir.

Medhalî Selefîlik, kaynağında el-Medhalî'nin bulunduğu referans merkezli çalışan bir ağ şeklinde örgütlenmektedir ve geliştirdikleri bazı kalıplar üzerinden kendilerinin referans vermediği din âlimlerini ötekileştirmektedir. Herhangi bir din âliminin sözüne itibar edilmesi için el-Medhalî'nin "onun dinî alandaki yetkinliğine referans olması" ya da herhangi bir ülkede onun referans olduğu birinin referansına sahip olması gerekmektedir. Aksi takdirde onu dinlemek ve sözüne itibar etmek caiz değildir, zira insanları dinden çıkarması ve fitneye

sebep olması ihtimali vardır. Bunun yanında muhatap olunan kişilere bu Selefîlik akımının gündem başlıkları içinde olan bazı sorular sorularak kanaati öğrenilmekte, eğer kendi görüşleri ile uyuşmuyorsa ya da bilmiyorum diye cevap veriyorsa dinî açıdan sakıncalı olarak damgalanmaktadır. Aralarında sık sık bölünmeler ve ayrılmalar olsa da Suudi Arabistan'ın el-Medhalî üzerinden bu ağa sunduğu destek, el-Medhalî'nin belirleyici aktör olarak varlığını sürdürmesine imkân sumaktadır. Kendilerinden olmayanları ötekileştirmek için geliştirdikleri şu şekilde bazı kalıplar bulunmaktadır: Siyaset yapanın evine misafir olarak giden siyasete katılmış sayılır, siyaset yapanları bir konuda haklı gören -gerçekten haklı olsa dahi- dönek kabul edilir. "Yanlış görüşlere sahip bir kişiyle" ilişkisini kesmeyen onun mezhebinden sayılır. "Bidat ehlinden" birinin -bazen şer'i gerekçelerle dahi olsa- bir iyiliğinden bahsetse dönek ve çıkarcı sayılır. Muhaliflerden birinin sözünü delil gösteren -doğru olsa bile- dönektir, "sahtekârları" ve bidat ehlini savunmaktadır. "Müslüman kişi kendisinde barındırdığı hayır ve şerre göre sevilir ya da nefret edilir" derse dönek, çıkarcı, MK sempatizanı ya da kutuplaştırıcıdır.

Selefîlik ve Siyaset

Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da din ve siyaset gerek iktidar gerekse muhalefet düzeyinde, iç içe geçerek birbirini şekillendirdiği gibi toplumu ve kültürü de doğrudan etkilemiştir. 1948'de kuruluşunu ilan eden İsrail ulusal kimliğini Yahudilik üzerine inşa etmiştir (Stern, 2017). Suudi Arabistan ulusal kimliğinin din adamları ailesi Al-i-Şeyh ve siyasi yönetici aile Ali's-Suud dengesi üzerine inşa edilmesi (Mouline ve Rundell, 2014) ve 1979 İran Devrimi sonrasında İran yönetiminin Şii din adamlarının eline geçmesi (Boroujerdi ve Rahimkhani, 2018) iktidar-din özdeşliğinin ön plana çıkan örnekleri olarak zikredilebilir. Mısır, Libya, Tunus, Yemen ve Irak'taki iktidarlara karşı muhalefetin ana omurgasını dinî hareketlerin oluşturması din-muhalefet ilişkisinin önemli örnekleri olarak zikredilebilir. Suudi Arabistan'da anayasadan

ceza kanununa kadar Selefî din adamlarının yorumları belirleyicidir. Suud ailesinin meşruiyeti ve onlara mutlak itaat, Selefîliğin din yorumu üzerinde mutlak belirleyici olmuştur. Din ve siyaset arasındaki karşılıklı etkileşim, Suudi toplum ve kültürü üzerinde derinden etki uyandırarak, Suudi Arabistan'da, seküler dünyanın ürettiği siyasi normlara dayalı bir siyasi düşünceyi baskıladığı gibi toplumsal kültürü de dünyanın geri kalanından ayrıştırmıştır. İsrail'in, Yahudiliğin Siyonist yorumu üzerine inşa edilmiş ulusal kimliği, Filistin halkıyla çatışmasının temelini oluştururken, iki devletli çözümü reddetmesi, yeni yerleşim birimleri inşa etmeyi sürdürmesi, başkenti Kudüs'e taşıması ve ulus yasası gibi eylemlerinin tamamında Yahudiliğin belirleyiciliği olduğunu söyleyebiliriz. Siyasi ve dinî elitlerinin karşılıklı olarak birbirini şekillendirdiği İsrail'deki toplum ve toplumsal kültür; küresel değerlere aykırı, uluslararası hukukun suç saydığı eylemler karşısında sessiz kalmayı tercih etmektedir. İran'da din adamlarının inşa ettiği *velayeti fakih* düzeni, siyasi ve dinî elitler arasındaki ayrımı tamamen ortadan kaldırarak, din adamlarının, "12. İmam" adına, yönettiği teopolitik bir düzen getirmiştir. Bütün hukuk normlarının Şii yoruma göre belirlendiği ülkede, toplumun giyim alışkanlarından, tüketim alışkanlarının tamamına devlet müdahale etmektedir.

Mısır, Libya ve Tunus gibi ülkelerde devletler, Arap devrimlerine kadar seküler yönetimler tercih etmekle birlikte Mısır'da Ezher, Libya'da Davet Cemiyeti ve Tunus'ta Zeytune Medresesi gibi kurumlar devletin himayesinde varlığını sürdürmüştür. Ancak bu ülkelerde muhalefetin ana omurgasını İslamî hareketler teşkil etmiştir. Özellikle toplumsal alanda çok ciddi yardım ve destek faaliyetleri yürüterek, toplumda ciddi kabul görmüş, devletin inşa ettiği toplumsallaşma ve kültürün nüfuz edemediği alanlarda kendi toplumsallaşma ve kültürünü inşa etmeyi başarmıştır. Bölgede din ve siyaset arasındaki gerek iktidar gerek muhalefet düzeyindeki bu trajik ilişki, özellikle Arap devrimleri sonrasında yaşanan bölgesel güç mücadelesinde daha karmaşık bir hâl almıştır.

Suudi Arabistan, kuruluşundan bu yana Selefîlikle[2] özdeşleşmiş, Selefîliğin çeşitli yorumlarının bölgede yayılmasında ana aktör olmuştur. Suud Ailesi ve Selefî Vahhabîliğin kurucuları arasındaki ilişki 18. yüzyıla kadar gider. Aile Osmanlı'ya isyan eden Abdulvehab'ın yanında yer almıştır. 20. yüzyılda Suud ailesi Abdulaziz bin Suud liderliğinde Suudi Arabistan'ı kurduğunda Abdulvehab ailesi (Al-i-Şeyh) ile güçlü bir ittifak kurarak onlara ikinci kurucu hanedan gibi davranmıştır. Suudi Arabistan bir yönüyle Suud Ailesi ve Abdulvehab ailesinin ittifakı üzerine bina edilmiştir. Suudi Arabistan'da Selefîlik-Suud Ailesi ilişkisi kendi içinde tutarlı ve istikrarlı bir seyir izlerken, Selefîlik ve diğer ülkelerdeki Müslümanlar arasındaki ilişkiler zaman ve mekânın koşullarına göre şekillenmiştir. Altmışlı yıllarda ABD bloğunda olan Suudi Arabistan, Mısır'da muhalif İslamî hareketleri destekleyerek bazı isimlere Suudi Arabistan'da oturum vermiştir. Suudi Arabistan'da ağırlanan Mısırlı düşünürler üzerinden Mısır'daki İslamî aktivizm ve Suudi Selefîliği iç içe geçerek Afgan cihadına uzanan yolda tedricen yeni bir şekle bürünmüş, Afganistan'da gelişerek bugünkü cihatçı Selefîliğin rahmi olmuştur. Suudi Arabistan, o dönemde Arap dünyasının çeşitli yerlerinden gençlerin Selefî ağ üzerinden Afganistan'a gitmesini desteklemiştir.

Selefîliğin aşırı yorumlarından biri olan Medhalî Selefîlik, özellikle 2011 yılında gerçekleşen Arap devrimleri sonrasında bölgede güçlenerek, karşı devrimler lehine önemli bir aktöre dönüşmüştür. Kurucuları ve dini yorumlama biçimi aşağıda ayrıntılarıyla tartışılacak olan Medhalî Selefîliğin en öne çıkan yönü siyasi iktidarlara (*veliyyü'l-emr*) mutlak itaati savunması yanında, siyasi ve sivil muhalefeti dinden çıkma şeklinde değerlendirmesidir. Bu hâliyle Mısır ve Libya'daki devrimlerde devrik liderler yanında yer almış, devrimleri müteakiben bir müddet sessiz kaldıktan sonra karşı devrimlerle iktidara gelen aktörlerin mutlak savunuculuğuna soyunmuştur. Bölgede Abu Dabi Veliaht Prensi Muhammed bin Zayed'in öncülük ettiği karşı devrim bloğu zamanla,

2 Bu yazıda Selefilik ve Vahhabîlik eş anlamlı olarak kullanılmaktadır, çünkü Selefilik, Vahhabîlerin kendisine verdiği isimdir.

Sisi ve Muhammed Bin Selman'ı da safına dâhil ederek karşı devrimlerin lokomotifi olmuştur. Bu bloktaki her ülke kendi tarihi, sosyolojik, jeostratejik, dinî ve ekonomik imkânları çerçevesinde Arap devrimlerinin bir siyasi düzene dönüşmemesi için ciddi uğraş vermektedir. Mısır, Libya ve Tunus'ta Arap devrimlerinin başarısız olması ve karşı devrim aktörlerinin iktidara gelmesi için BAE ekonomik, istihbari ve küresel ağını kullanırken, Mısır Darbesi'nden sonra bu bloğa katılan Sisi yönetimi Libya'da BAE ile birlikte etkin rol oynamaya başlamıştır. Özellikle Muhammed bin Selman'ın veliaht olmasının ardından Suudi Arabistan'ın bu blok içindeki etkinliği artmaya başlamıştır. Suudi Arabistan'da mukim Şeyh Rebi Hadi el-Medhalî liderliğindeki Medhalî Selefîlik, karşı devrim aktörlerinin dinî meşruiyetini destekleme açısından güçlü bir araç olarak kullanılmaktadır.

Libya: Silah ve Siyaset[3]

Libya'da Medhalî Selefîliğin hikâyesi 2014 yılına kadar yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen Medhalîliğin hikâyesiyle koşut bir gelişim göstermiş iken 2014 yılından itibaren diğer bölge ülkelerinin çok üzerinde alan kazanma imkânı bulmuştur. Medhalî Selefîliği Libya'ya taşıyanlar, Suudi Arabistan'da Selefî Medhalî hocalardan ders alan öğrenciler ve onların hac ve umrede tebliğde bulunduğu Libyalılar olmuştur. Kaddafi rejimi doksanların başına kadar bu akım ve diğer Selefî akımlar arasındaki farkı tam olarak ayırt edemediği için bu akım mensuplarına diğer İslamî gruplara yaptığı gibi baskı yapmış, mensuplarını hapse atmıştır. Ancak doksanların ortasından itibaren bu akımın kendisi için kullanışlı olacağına kanaat getirerek Libya içinde onlara alan açmıştır. Kaddafi'nin Libya'daki iktidar alanlarını oğulları arasında paylaştırma yöntemi çerçevesinde Selefîler, Sadi Kaddafi'nin payına düşmüştür. Sadi Kaddafi, Suudi Arabistan'daki Selefî din âlimleriyle güçlü ilişkiler kurmuş, Medhalî Selefîlerin Libya'ya dönüşünün önünü

3 Libya'da Medhalîliğe ilişkin burada ifade edilen bilgiler yazarın 2017 yılında Trablus'ta, 2018 yılında Ankara ve İstanbul'da Libyalı din adamları, siyasetçiler, gazeteciler ve akademisyenlerle yaptığı görüşmelere dayanmaktadır.

açmıştır. Bu akım 17 Şubat Devrimi'ne kadar Libya içinde ciddi alan kazanmış, Rebi el-Medhalî'nin izinden giderek devrim sürecinde rejimin yanında yer almış, öne çıkan isimlerden olan Mecdi Haffale rejimin kanallarına çıkarak devrime iştirak etmenin dini açıdan *fitne* olduğunu savunmuştur.

Şubat Devrimi sonrasında kapalı devre şeklinde görüş ve düşüncelerini yayma stratejisi benimseyen bu akım, devrim sonrası oluşan özgürlük ortamını kendi lehine kullanmıştır. Özellikle aşağıda ayrıntılı ifade edileceği üzere Suudi Arabistan'dan güçlü mali desteği bu akımın alan kazanmasına ciddi katkı sunmuştur. 2012 ve 2013 yılında Zilitan'daki Abdusselam el-Esmer Türbesi ve Trablus'taki eski sûfî geleneğin sembollerinden olan e's-Sih e'ş-Şuab Camisi'nin yıkılması olaylarında görüldüğü üzere, yer yer radikal çıkışlar da yaptıkları olmuştur. Ancak genel olarak, cami, vakıf ve çeşitli dernekler üzerinden davet çalışmalarını, radyo ve televizyonlar üzerinden propagandalarını yaparken, milis gruplar içine girerek lider konumlara yükselmeye başlamışlardır. Bu akıma alan açmak isteyen Suudi Arabistan-BAE bloğu, Trablus'ta ve Libya'da etkin devrimci aktörleri "terörist" gibi takdim ederek etkisizleştirme politikası takip etmiştir. BM Libya Misyonu içinde nüfuz edebildiği isimlerden, küresel düşünce kuruluşlarına kadar birçok mekanizmayı harekete geçirerek bir algı operasyonu ile bu akımın temsilcilerini kurtarıcı gibi takdim etmiştir. Özellikle Başkanlık Konseyinin (BK) Trablus'a girişinin ardından Trablus'ta güç kazanacaklardır.

2014 yılı Mayıs ayında emekli General Halife Haftar'ın darbe girişimiyle Libya'nın bugüne kadar devam eden çok boyutlu bir krize sürüklenmesiyle, Medhalî Selefî ağ Libya genelinde genişlemeye başlamıştır. Haftar'ın darbesi sonrası Bingazi'de sürdürdüğü askerî operasyonlar ve Trablus'ta 2014 yılında Zintanlı birlikler ve Libya Şafağı arasında yaşanan çatışmaların Libya'da neden olduğu ağır ekonomik, siyasi ve güvenliğe ilişkin krizler, Medhalî Selefîlerin hareket alanını genişletmiştir. Trablus ve Bingazi başta olmak üzere buralardaki camilerin kontrolünü güç kullanarak ele geçirmiş ve buraları kendi inançlarını yaymak için araçsallaştırmıştır. Libya'nın neredeyse bütün

kentlerinde, büyük kentlerinde birkaç tane olmak üzere küçük köylere dahi sesi ulaşan radyolar kurarak, bu radyolar üzerinden yirmi dört saat aralıksız Medhalî Selefîliğin önde gelen davetçilerinden olan Rebi el-Medhalî, Muhammed Raslan ve Abdullah el-Cubeyr gibi isimlerin vaazlarını yaymaya başlamıştır. Ayrıca yüzlerce sosyal medya hesabı bulunan bu akım, birçok internet sitesi üzerinden de propaganda faaliyetlerini sürdürmektedir. Bunun yanında okullar, ders halkaları, enstitüler kurmakta, bu akımın propagandasını yapan kitapları camilere ve kütüphanelere yerleştirdikleri gibi küçük kitapçıklar hâlinde çeşitli ağlar üzerinden yaymaktadırlar.

Devrim sırasında Kaddafi yanlısı açıklamalarda bulunduktan sonra uzun süre gözden kaybolan, Trablus'taki Medhalî milislerin güç kazanmaya başladığı 2015'ten sonra zırhlı araçlarla Trablus'ta gezerek vaaz vermeye başlayan Mecdi Haffale, bu akımın en öne çıkan vaizi olarak zikredilebilir. Bunun yanında Haftar'a bağlı Tevhid Taburu Komutanı Eşref Miyar, Trablus'taki Özel Caydırıcı Güç komutanlarından Eymen es-Saidi, vaiz Muhammed el-Ankar, iş adamı Abdulhakim el-Mısri öne çıkan Medhalî liderler arasında belirtilmektedir. Zintan'daki ve çevresindeki Medhalîlerin lideri Tarık Dırman ez-Zintani, Sirte kentindeki Kurtuba Camisi İmamı Halid el-Fircani (daha sonra kardeşi Halid bin Receb), Misrata'da Ebu Huzeyfe ve Ebu Ubdeyde, Humus kentinde Ebu Abdullah Nuri Zinan ve Beyda kentinde Enes el-Haddad bu akımın diğer ön plana çıkan isimleridir.

Medhalî Selefî ağın Trablus ve Bingazi başta olmak üzere Libya'nın çeşitli kentlerde silahlı birliklerle iç içe geçerek oluşturduğu çıkar grupları Libya'daki çözümü tıkayan en önemli etkenlerden biri konumundadır. Başkent Trablus'ta, BK'nin Libya'ya girişi sürecinde yaşanan siyasi bölünme sırasında yaşanan krizde BK'nin yanında yer alan milis birliklerinin büyük bölümünü Medhalî Selefî isimler kontrol etmekteydi (Kekilli, 2016). Abdurrauf Kara'nın komuta ettiği Caydırıcı Güç, Heysem Tacuri'nin komuta ettiği Trablus Devrimcileri Taburu ve Gınıva'nın komuta ettiği Ebu Selim'deki Merkezi Güçler Selefî Medhalîlerin etkili taburlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Kara'nın bizzat

kendisinin Selefî Medhalî düşünceye sahip olduğu kaydedilirken, BK Başkanı'nın kendisine verdiği yetkiler üzerinden Trablus'un en etkin milis grubu olduğu bilinmektedir. BM Libya Misyonu Güvenlik Komitesi Libya'da kapsamlı bir güvenlik reformu yerine Trablus'ta BK'ye destek veren milisleri güçlendirerek, onları BK'ye destek vermeyen milislere karşı kullanmıştır. Doğası gereği devlet dışı olan bu yapılar devletin imkânlarını, kendi çıkarları ve bağlantılı oldukları bölgesel güçler lehine kullanarak Libya'daki siyasi krizi tırmandırmıştır. Bunun yanında Kara'nın caydırıcı güçlerinin BK'nin kendilerine sunduğu imkânlar temelinde batı bölgesinde suçla mücadele birlikleri adı altında kendilerinin yönlendirdiği bir silahlı milis ağı örgütleme girişimi olduğu göze çarpmaktadır. Ayrıca bu milis grupların himayesi altında Medhalî Selefî vaizlerin Trablus'ta kontrolünü ele geçirdikleri büyük camilerde vaaz vererek Selefî Medhalî din yorumunu anlatmaktadır. Kendilerine muhalif birçok önemli din adamına baskı yaptıkları kaydedilmektedir, özellikle Libya Müftülüğü Başkan Yardımcısı Nadir el-Umrani'nin öldürülmesinden birinci dereceden sorumlu tutulmuşlardır.

Doğu bölgesinde Halife Haftar, Medhalî Selefîlerden dini, toplumsal ve askerî olarak istifade etmektedir. Askerî yöntemlerle kontrol altına aldığı doğu bölgesinde kendi otoritesini benimsemeyen cami imamları ve din adamları üzerinde baskı kurmuş; bu imamlar ve din adamları doğu bölgesini terk etmek zorunda kalmıştır. Bunların yerini Medhalî Selefî din adamları almıştır. Bunun yanında Haftar'a bağlı milis birlikler içinde öne çıkan Tevhid Taburu ve Selefî Tabur gibi milislerin Selefî Medhalî olduğu bilinmektedir. Uluslararası Ceza Mahkemesince suçlu bulunan Haftar'ın özel kuvvetlerinin komutanlarından olan Mahmud el-Vurfelli'nin de Selefî Medhalî olduğu kaydedilmektedir. Medhalîler bunun yanında Sirte ve Beyda gibi kentlerde silahlı gruplar içinde etkindirler. Sirte'deki 604. Piyade Taburunun komuta kademesinin Medhalî Selefî olduğu ifade edilmektedir. Bu tabur Bunyanu'l-Marsus güçlerinin çekilmesinin ardından Sirte'de güçlenme ve kontrolü ele alma çabası içerindedir. Sirte'nin 2020 yılında tekrardan Haftar kontrolüne geçmesinde bu taburun rolü vardır.

Medhalî Selefîliğin önde olduğu Selefîlik akımları, Libya'da sessiz ve derinden bir örgütlenmeyi sürdürse de Libya'nın ana akım dinî kimliği olan Mâlikî-Eş'arî din anlayışının yerini almamıştır. Ülkenin ana dini kurumları halen bu dini yorumu benimseyen din alimlerinin yönetimindedir, ülkeyi yöneten seçkin sınıfların büyük bir kesimi bu dini yorumu benimsemekte, Mâlikî-Eş'arî ulemayı muhatap kabul etmektedir. Selefî din adamları çeşitli mahfillerde inanışlarını yayma girişiminde bulunuyor olsa da ülkede dine ilişkin ana gündem maddelerini Sünnî İslam dünyasının ana başlıkları belirlemektedir. Bir diğer ifadeyle ülkede Medhalî Selefîlik silahla iç içe geçtiği için bu denli ön plana çıkarken, diğer Selefî akımlar arkalarındaki Suudi desteğine rağmen alt toplumsal kesimler arasında sessiz bir şekilde yayılma çabası içindedir.

Tunus: Din, Demokrasi ve Cihat

Reformist Selefîlik

Tunus'ta *reformist* ve *cihatçı Selefîlik* akımları ön plana çıkmaktadır. Tunus'taki kökleri 1980'lere giden reformist Selefîlik, Arap Baharı sonrasında alan kazanarak aktör olmaya başlamıştır. 1957-1987 yılları arasında Tunus'u yöneten Habib Burgiba'nın takip ettiği sekülerleştirme politikası, muhafazakâr ve İslamî kesimlerin tepkisine neden olurken, 1987'de yönetimi ele alan Bin Ali de 2011 yılına kadar Burgiba'nın politikalarını sürdürmüştür. Tunus'taki seküler rejimin İslamî ve muhafazakâr kesimlere yönelik baskıları karşısında Selefîler ve İhvan çizgisindeki İslamcılar yer yer birlikte hareket etmiştir. 1981 yılında kurulan İslami Eğilim Hareketi bu birlikteliğin sonuçlarından biridir. Fakat bu birliktelik uzun sürememiş, Selefîler 1986 yılında Tunus İslam Cephesi'ni kurmuştur. Muhammed Ali Hurrras'ın, Abdullah el-Hacı'nın, Muhammed Hoca ve Mungi el-Hacmi'nin kurucusu olduğu bu hareket 1980'de devlet tarafından yasaklamıştır. Hareket mensuplarından bazıları hapse atılmış, bazıları Afgan Cihadı'na katılmış, bazıları ise Avrupa ülkelerine iltica etmiştir.

2011 Arap Baharı, Tunus'taki Selefîler açısından bir dönüm noktası olmuştur. Devrimden sonra Ocak 2011'de kurulan geçici hükümetin ilk bakanlar kurulu toplantısında, Selefîleri de kapsayan, siyasi tutuklulara genel af yasası çıkarılmıştır (Le Parisien, 2011). Hapishanelerden çıkan ve yurt dışından ülkeye dönen Selefîler yeniden örgütlenerek siyasi süreçlere katılmaya başlamıştır. 2012'de Selefîlerin siyasi parti kurmalarına izin verilmiştir. Eski Tunus İslam Cephesi kurucularından Muhammed Hoca'nın kurduğu Tunus Islah Cephesi Tunus'ta en öne çıkan Selefî oluşumlardandır. Hoca, kendisine ve Cephe'ye yönelik cihatçı suçlamalarını reddetmektedir (Zelin, 2012). Ayrıca Ali el-Mücahid'in başında olduğu Hizbu'l-Asale, eski Nahda üyesi İmam Said el-Cezeri'nin kurduğu Hizbu'r-Rahme ve Riza Bilahc'ın liderlik ettiği Hizbu't-Tahrir Tunus siyasetinde aktif olan diğer Selefî partilerdir.

Tunuslu Reformist Selefîlerin farklı siyasi partilere bölünmüş olması, Tunus siyasetinde güçlü bir aktör olmasını engellemiştir. Reformistlerin kuşatıcı olmasının önündeki engellerden biri de karşısında Nahda gibi güçlü bir İslamcı aktörün olmasıdır. Ancak Nahda'nın giderek demokrasi söylemini öne çıkartması, şeriatı savunan kitlelerin Selefî partilere kaymasına yol açmıştır. 2019'de kurulan ve Nahda'yı İslam'dan uzaklaşmakla eleştiren Onur Koalisyonu (Karama), aynı yılda düzenlenen parlamenter seçimlerinde 21 milletvekili kazanarak, Nahda'dan sonra Meclis'te ikinci büyük İslamî blok olmuştur. Onur koalisyonun kurucuları arasında Hizbu'r-Rahme'nin lideri İmam Said el-Cezeri yer almaktadır. Onun partisi, son parlamento seçimlerinde 4 milletvekilliği kazanmıştır. Onur Koalisyonun lideri Avukat Seyfeddin Mahluf, terör eylemiyle suçlanan tutuklu radikal Selefîlerin avukatlığını yaptığı için seküler medya tarafından "teröristlerin avukatı" olmakla suçlanmıştır (Jeune Afrique, 2019). Nahda'nın *şeriat* kavramını kullanmaması ve demokrasi vurgusu yapması ve seküler siyasi partilerle koalisyon kurması, Selefîlerin elini güçlendirmektedir. Selefîler, Nahda'ya yönelik artan eleştirilerle dindarların desteğini almaya çalışmaktadırlar. Örneğin Cephetu'l-Islah lideri Muhammed Hoca, bir konuşmasında Nahda'yı iktidara gelebilmek için seküler ve sol partilere

çok fazla taviz vermekle eleştirmiştir (Zelin, 2012). Yine Hizb al-Asala partisi, Nahda'yı siyasi arenayı tekeline almaya çalışmakla suçlamıştır (Directinfo, 2012).

Reformist Selefî hareketler, doğrudan Suudi Arabistan ile ilişki içinde görünmese dahi, Suudi uleması ve Kuzey Afrika'daki diğer Selefî ulema ağıyla koordineli hareket etmekte, yer yer Tunus'a davet ederek vaazlar verdirmektedir. Tunus'ta 2011 yılında gerçekleşen devrim sonrasında Selefî ulemanın Tunus ziyaretleri artmıştır. Aralık 2011 (Tunus İşçi ve Reform Cephesi, 2020) ve Mayıs 2012'te Tunus'ta düzenlenen konferanslara Kuveytli Hamid al-'Ali, Suudi Arabistanlı Safir al-Havalı ve Faslı Muhammed el-Fizazi gibi Selefî âlimler katılmıştır. Bu bağlamda Şubat 2013'te Suudi Arabistanlı Seyh Ali Muhammed Şankıti Tunus'u ziyaret ederek farklı Selefî camilerinde vaazlar vermiştir (Kapitalis, 2013). Aynı tarihlerde Tunus'a gelen Kuveytli vaiz Nabil El-Avadi, Başkent Tunus'un Kartaca semtindeki en büyük cami olan Malik Ibn Anas Camii'nde vaaz vermişti. Al-Avadi'nin, Tunus'un farklı şehirlerini de ziyaret ettiği kaydedilmiştir (Ajmi, 2013). Bunun yanında Nisan 2013'te Mısırlı meşhur Selefî âlim Şeyh Muhammed Hassan vaaz vermek üzere Tunus'u ziyaret etmiştir. Bazı yerel medya platformlarına göre Hassan, Zeytune Merkez Camii'nde üç ay din eğitimi vermek amacıyla gelmişti (Directinfo, 2013). Zeytune'de verdiği bir vaazında *kadın sünneti* ilgili söylemi Tunus'ta polemik yaratmıştı (Businessnews, 2012). Özellikle seküler medya tarafından bu ziyaretleri eleştirilerek devletin izin vermesinde Nahda'nin rol aldığı iddiaları ortaya atılmıştı. Buna karşı Tunus devleti yer yer bazı Selefî ulemanın ülkeye girişine izin vermemiştir. 2012'de Fas'ın en önemli Selefî figürlerinden Ömer el-Hadduçi ve Hassan Kettani'nin Hizbu'l-Asale'ye yakın derneklerin daveti üzerine Tunus'a girişlerine izin vermeyerek havalimanından ülkelerine geri göndermiştir (Businessnews, 2012). Bazı Selefî gruplar, devletin bu kararını protesto etmek için havalimanında gösteri düzenlenmiştir (Quebec.Huffingtonpost, 2012).

Cihatçı Selefîlik

Cihatçı Selefîlik, Tunus'ta adından söz ettiren ikinci akımdır. Tunus'ta cihatçı Selefîliği üç döneme ayrılmaktadır. İlk dönem, 1979-1989 arasında Afgan Cihadı'na katılan Tunuslu Selefîlerin Tunus'a döndüğü doksanlı yıllardır. Fakat Bin Ali yönetiminin aldığı sert tedbirler cihatçı Selefîlerin örgütlenmesinin önüne geçmiştir. İkinci dönem, 2003'te, 11 Eylül sonrası terörle mücadele sonrası, hapse atılan iki bin kadar Selefînin hapishanede örgütlendiği dönem olmuştur. Üçüncü dönem, 2011 yılında gerçekleşen devrim akabinde çıkarılan af sonrası bazı Selefîlerin hapisten çıkartılarak dışarda örgütlendiği dönem olmuştur. Kuzey Afrika'ya ilişkin Selefî literatürde en çok tartışılan Ensaru'ş-Şeria bu dönemde kurulmuştur (Blanc, 2019). Afgan Cihadı'na katılmış olan ve Ebu Iyad isimiyle bilinen Seyfullah bin Hüseyin isimli şahsın kurduğu örgüt, el-Kaide ile bağlantılı olduğu ve bazı şiddet olaylarına karıştığı için yasaklanmıştır. Örgütün doğrudan Eymen el-Zevahiri'ye bağlı olduğu kaydedilmektedir. Örgüt internet ağları üzerinden şeriat devleti kuracağı propagandası yaparak Tunuslu geçleri etrafında toplamıştır. Örgütün 2012 yılında çıkan şiddet olaylarında etkin rol aldığı yönünde bir kanaat vardır. Özellikle 2013'te Muhammed Brahmi ve Şükri Bil'iyd suikastlarının faili olmakla suçlanmıştır. Fakat örgütün 2012 ve 2013 yılında gerçekleştirdiği şiddet eylemlerinin sonuçları değerlendirdiğinde, Tunus'ta demokrasinin ve toplumsal taleplerin baskılanmasına imkân sunan bir zemin oluşturduğu görülecektir. Ayrıca Arap devrimlerinin demokratik bir siyasal düzene dönüşmesinin önüne geçmek isteyen bölgesel aktörlerin Ensarü'ş-Şeria gibi terör örgütlerinin eylemlerinden hareketle demokratik hareketlerinin üzerine gidebildiği görülmüştür.

Tunus Selefîliği, bir yönüyle topluma kendini anlatarak zemin kazanmaya çalışırken Nahda ile karşı karşıya gelmiş, diğer taraftan "şeriat" söylemiyle seküler kimliğe sahip Tunus Devleti'yle karşı karşıya gelmiştir. Diğer taraftan da şiddet olaylarının faili olarak Tunus ve bölge siyasetinin şekillenmesine katkı sunmaktadır. Zeytune geleneği ve çağdaş İslam Düşüncesine kök salan ve Gannuşi'nin düşüncelerinde

tezahür eden Nahda düşüncesine karşı Selefîlik, giriş bölümlerinden ifade edilen Selefî düşünce geleneğine yaslanarak Tunus gerçekliği için argümanlar üretmektedir. Nahda'nın yenilikçi İslam yorumu ve Selefî akımlar arasında Tunus'un ara sokaklarındaki camilerinden üniversite amfilerine uzanan geniş bir yelpazede tartışmalar yapılmaktadır. Bunun yanında sekülerliğin farklı formları ve bu iki akım arasında Arap dünyasının son yüz elli yılındaki tartışmalara sırtını yaslayan din ve modernite arasında Tunus'un kimliğine ilişkin tartışmalar yapılmaktadır. Arap dünyasındaki gerilimlerin tonuna göre de yer yer şiddet kendisini Selefîlik kisvesi altında gösterebilmektedir.

Cezayir: Müesses Nizam ve Selefîlik

Cihatçı Selefîlik

Suudi Arabistan'da okuyan Cezayirli gençler üzerinden Cezayir'de yayılan Selefîlik 90'lı yıllarda iç savaşa dönüşen siyasi krizle birlikte cihatçı Selefîliği doğurmuştur. 80'li yılların başlarında Cezayir ve Suudi Arabistan arasında dini ilimlerde iş birliği anlaşması imzalanmıştır (Amghar, 2008). Bu anlaşma kapsamında Suudi Arabistan'da din eğitimi alan gençler ülkelerine döndüğünde Selefî din anlayışını yaymaya başlamış, ayrıca Suudi din adamlarının vaazları da kasetler aracılığıyla yayılmıştır. İslam dünyasının 90'lı yıllardaki durumu Afganistan özelinde doğurduğu cihatçı Selefîlik Cezayir'de de kendisini göstermiş, yavaş yavaş yayılmaya başlamıştır. Özellikle Afgan Cihadı'na katılan Cezayirlilerin ülkeye dönmesi, Cezayir'deki müesses nizamın, İslamî hareketler üzerindeki baskısının artırmasıyla kesişince Cezayir'de Selefîliğin cihatçı yorumu alan kazanmaya başlamıştır. Bu kapsamında 1984'te Mustafa Buali liderliğinde Cezayir İslami Silahlı Hareketi (MIA) ortaya çıkmış, 1987'de Buaili'nin öldürülmesiyle örgüt dağılmıştır. Fakat Buali, Cezayir silahlı hareketlerinin ilham kaynağı olmayı sürdürecek, 90'lı yıllarda cihatçıların kahramanı olarak anılacaktır. 1992'de Cezayir'de gerçekleşen darbe sonrasında güvenlik güçlerinin İslamî hareketler üzerindeki baskısı artınca Cihatçı hareketler sertleşmiş, ülke 2000'li yıllara kadar devam eden bir iç savaşa sürüklenmiştir.

1993'te kurulan Silahlı İslamî Grup (GIA) ve 1994'te kurulan İslamî Kurtuluş Ordusu (AIS) Cezayir ve Kuzey Afrika'da etkin cihatçı Selefîliğin odağına dönüşmüştür. Afgan Cihadı'na katılan Cezayirlilerin liderlik ettiği bu hareketler, iki binli yıllarda küresel cihatçı hareketlere entegre olmuştur. GIA üyesi Hasan Hattab, 1998'de Usame bin Ladin'in desteğini arkasına alarak Selefîli Davet ve Savaş Grubu (GSPC) örgütünü kurmuştur. 2005'te resmen El-Kaide terör örgütüne biat eden örgüt, Magrip el-Kaidesi ismini alarak bütün Kuzey Afrika'da el-Kaide adına hareket etmeye başlamıştır.

1999'da Abdülaziz Buteflika'nın iktidara gelmesiyle Cezayir'deki Selefîler acısından bir dönüm noktası olmuştur. Buteflika, ülkedeki iç savaşı sonlandırmak için Selefîlerle uzlaşmayı tercih etmiş, silah bırakanlara genel af çıkarmış, savaşta zarar gören sivillere tazminat ödemiştir. Silah bırakanların topluma entegrasyonu için destek vermiştir. Bunun yanında cihatçı Selefîlere karşı diğer Selefî hareketlerin önünü açmıştır. Örneğin 2007'de Cezayir Din İşleri Bakanlığı tarafından Selefî imamları bir araya getirerek Ramazan ayında barış ve hoşgörü üzerine vaaz vermelerini teşvik edilmiştir. Magrip el-Kaide'sine sert eleştiriler yönelten Selefî Âlim Abdülmelik Ramzani devlet tarafından desteklenmiştir. Ayrıca Abdulgani İsa, Muhammed Ali Farkus, Abdulmedic Cuma gibi tanınan Selefî figürlere TV kanalları ve radyolarda alan açılmıştır.

Medhalî Selefîlik

Cezayir'de müesses nizam Cihatçı Selefîliğe karşı diğer Selefî hareketleri destekleme stratejisi kapsamında Medhalî Selefîliğin yayılmasına göz yummuştur. Medhalî Selefîlik her türlü şart ve koşulda Cezayir'de müesses nizamın yanında yer almayı sürdürmüştür. Cezayir'deki Selefî ulema Arap devrimleri sırasında, müesses nizamın yanında yer almıştır. Örneğin Suudi Arabistan'da yaşayan Cezayir Selefî Âlim Abdulmelik Ramazani, Cezayirlileri İslam'a ters olan demokratik sistemi destekleyen protestolara katılmama çağrısı yapmıştı. Ramazani, siyasete girmeye çalışan Selefîleri de eleştirmiş Selefîlerin "fitneye karşı

devletin yanında yer aldığını" ifade etmiş, Suudi Şeyh Heytem Serhani, Cezayir'deki Umm el-Bugani kentinde yaklaşık üç bin kişinin çalıştığı dört günlük bir konferans vermiştir (Liberte-algerie, 2012). Cezayir'de yaygın olmayan bu durum, Arap devrimleri sürecinde müesses nizamın Selefîlerin hareketlerine göz yumduğu şeklinde yorumlanabilir. Son yıllarda Cezayir'deki ilmî Selefîliğin isimlerinden Muhammed el-Ferhuş, Abdulmeci Cuma ve Lzzhar Snigra'nın Medhalî Selefîliğin fikirlerini dillendirmeye başlaması, Medhalîliğin yayılma hızına örnek olarak gösterilmiştir. Şeyh Rebi Medhalî'nin bu isimleri temsilci tayin ettiği şeklindeki mektuplar Cezayir basınında yer almıştır (Meddi, 2018).

Reformist Selefîk

Cezayir'deki müesses nizam, Medhalî Selefîliğe alan açarken Reformist Selefîlerin hareket alanlarını kısıtlamaktadır. Nitekim siyasi parti kurmak isteyen veya siyasete girmeye çalışan reformist Selefîler, devletin engelleriyle karşılaşmıştır. Örneğin İslam Sahva Cephesi Partisini kurmaya çalışan, reformist Selefîliğin fikirlerini benimseyen Abdulfettah Hamdçe'ye resmî izin verilmemiştir (Boukhars, 2018). Ayrıca 2014 seçimlerine katılmak için siyasi parti kurmaya çalışan Ali Bilhac da benzer engellerle karşılaşmıştır. Yine 2014'te Uzlaşma ve Kurtuluş için Cezayir Cephesi Partisi kurmaya çalışan Medeni Mezrag da resmî izin alamamıştı (Markey ve Chikhi, 2015). Ayrıca mevcut siyasi partilerde yer alan eski FIS üyelerinin, seçim yasalarıyla aday listelerine girmelerini engellemiştir. Reformist Selefîlerin bir kısmının Buteflika'nın ulusal barış sürecinde silah bırakan eski cihatçı Selefîlerden oluştuğunun altını çizmekte fayda var. Bir diğer ifadeyle Selefîliğin siyasi konular hakkında en çok yorum yapan ve yer yer iktidara muhalif pozisyon alan reformist yorumu, Cezayir'de müesses nizam tarafından tehlikeli görülerek önü kapatılmak istenmiştir.

90'lı yıllarda ciddi bir şiddet sarmalının içinden geçen Cezayir'de İslam dinî ve şiddet, din ve devletin kimliği üzerine ciddi tartışmalar yapılmıştır. Selefîliğin farklı formları bu tartışmalara kendi anlayışları çerçevesinde yorum getirerek, toplumsal destek kazanma çabası içine girmiştir.

Fakat Cezayir İslam Düşüncesi'ne derin etki edecek bir akım oluşturamamıştır. İslam dünyasında Selefîlik düşüncesinin ana argümanlarını tekrar etmiştir, fakat ülkenin 90'larda içene çekildiği şiddet sarmalı derinliğine bakılmaksızın Selefîliğin alan kazanmasına imkân sunmuştur.

Fas: Devletin Din Yönetimi

Geleneksel Selefîlik

Fas'ta Selefîlik, diğer Kuzey Afrika ülkelerinden farklı olarak erken yıllarda devletin müsamahasıyla alan kazanmıştır. Tarihsel olarak ülkedeki en güçlü Selefî akım olan *ilmî Selefîliğin* yayılmasında Takıyyuddin el-Hilali'nin (1893-1987) önemli rolü olmuştur. El-Hilali, ilk eğitimini Fas'ta gördükten sonra İslamî ilimler eğitimi için Mısır, Irak ve Suudi Arabistan'da bulunmuştur. 1968'de Abdulaziz Bin Baz'ın girişimi sonucunda Suudi Krallığı'nın davetiyle Medine İslam Üniversitesinde öğretim görevlisi olarak görevlendirilmiştir. Selefî görüşleri benimseyen El-Hilali, 1974'te Selefîliği yaymak için ülkesine geri dönmüş, Fas'daki faaliyetleri sırasında Suudi Arabistan'dan maaş almış, fakat Fas yönetimiyle de yakın ilişki geliştirmiştir. El-Hilali'nin 1987'de ölümüne kadar yazıları Fas Din İşleri Bakanlığına bağlı *Davetu'l-Hak* dergisinde yayınlanmıştır. Fas Devleti'nin El-Hilali'yi desteklemesinde Suudi Arabistan'ın etkisinin yanı sıra Fas Kralı İkinci Hasan'ın Arap milliyetçiliğinin ve sosyalizmin yükselişini engelleme stratejisinin de etkili olmuştur. Suudi Arabistan'ın maddi desteğiyle Fas'ta Selefî medreseler ve Selefî sivil toplum kuruluşları kurulmuş, Faslı öğrenciler Suudi Arabistan'ın eğitim burslarıyla Medine İslam Üniversitesinde dinî ilimler eğitimi almıştır (Lauzière, 2008).

Suudi Arabistan, El-Hilali üzerinden Fas'ta oluşturduğu Selefî *network* ile Selefîlik Fas'ta kökleşmesini sağlamıştır. Nitekim El-Hilali'nin vefatından sonra Muhammed Zemzemi, Muhammed el-Fizabi ve Muhammed el-Magrui gibi öğrencileri Fas'da ilmî Selefîliğin fikirlerini yaymayı sürdürmüştür. Özellikle el-Magrui Fas Selefîliği içinde öne çıkmış, Kur'an ve sünnet daveti üzerinden ülkede Selefîliği yayan çok sayıda medrese açmıştır.

Cihatçı Selefîlik

Cihatçı Selefîlik, Fas'ta, 1998'den itibaren marjinal bir grup olarak örgütlenmiş, fakat Fas Devleti'nin 11 Eylül 2001 ve 2003 Raba saldırısı sonrası aldığı tedbirler neticesinde cihatçı Selefîliğin yayılması engellemiştir. Bu saldırılar sonrasın birçok Selefî merkeze baskın düzenlenerek 2000'den fazla kişi tutuklanmıştır. 2007 Kazablanka terör saldırısının ardından devlet Selefîlere karşı aldığı tedbirleri ilmî Selefîleri de içerecek şekilde genişletmiştir. El-Magrui'nin 2008'de bir vaazında 9 yaşını dolduran bir kız çocuğun evlendirilebileceğine dair bir fetva vermesine ilişkin devletten gelen sert tepki üzerine Suudi Arabistan'a iltica etmek zorunda kalmış, El-Magrui'nin medreseleri kapatılmıştır. Takip eden yıllarda devletin Selefîler üzerindeki denetim ve gözetimi artmış, Selefîlerin görünürlüğü azalmıştır.

Devletin Selefîlik Politikaları

Fas Devleti, bir taraftan Selefîlere yönelik gözetim ve denetimi artırırken, diğer taraftan ilmî Selefîliğin etkisini azaltmak ve devletin dinî otoritesini artırmayı amaçlayan yeni reformlar başlatmıştır. Bu kapsamda, 2002'de Selefîlere yakınlığıyla bilinen Din İşleri Bakanı Alaui Mdaghri görevden alınarak yerine Kadiri Tarikatına mensup Ahmed Tevfik atanmıştır. Ayrıca 1982'deki kuruluşundan beri toplanmayan Fas Yüksek Alimler Konseyi 2004'de yeniden yapılandırılarak etkinleştirilmiş ve başına modernist bir âlim olan Ahmed Abbadi getirilmiştir. Yine 2006'da yapılan dinî eğitim reformuyla medreselerde devlet gözetimi artırılmıştır. Devlete bağlı sûfî geleneği ve Mâlikî-Eş'ârî benimseyen imam ve vaiz yetiştirecek dinî kurumlar açılmıştır. Bunun yanı sıra Suudi Arabistan menşeli kanalların etkisini azaltmak için devlet tarafından dinî program yayınları yapan Kral IV. Muhammed radyosu ve As'Sadise (altıncı) kanalı açılmıştır.

Devletin ilmî Selefîler dâhil tüm Selefî akımlara yönelik denetim ve gözetim politikası, 2011 Arap devrimlerine kadar devam etmiş, Arap devrimlerinin getirdiği değişim ve özgürlük rüzgârı, Seleflerin yeniden kamusal alana dönmelerine yol açmıştır. Bu bağlamda, 2011 Mart

ayının başında Kral IV. Muhammed yaptığı ulusa sesleniş konuşmasında, kapsamlı anayasa reformu yapacağını duyurmuştur (Le Point, 2011). Fas devleti, 2003'ten beri Selefîlere yönelik takip ettiği denetim ve gözetimi azaltmıştır. Bu kapsamda 2012'de çıkarılan genel af yasasıyla çok sayıda tutuklu Selefî serbest bırakılmıştır. Bu vesileyle Muhammed el-Fizazi, Muhammed Abdulvahab Refiki, Hasan Kettani ve Ömer el-Haduçi serbest bırakılmıştır (Crétois, 2017). Ayrıca Suudi Arabistan'da mülteci olarak yaşan el-Magrui'nin Fas'a dönerek dinî faaliyetlerini sürdürmesine izin verilmiştir.

Fas Devleti, 2011 yılında başlattığı reformlarla Selefîleri yerlileştirmek, bunun yanında sûfîliğe alan açma yöntemini benimsemiştir. Bu süreçte Fas Selefîlerinin söylem değiştirdiği görülmüştür. Özellikle Selefîlerin Arap devrimleri sırasında gösterilere katılmaması, devletin Selefîlilere bakışını nispeten değiştirmiş, devlet Selefîliği Eş'arî-Mâlikî din anlayışıyla çatışmamak koşuluyla benimseyemeye başlamıştır. Fas İslamî İşleri Eski Bakanı Alevi Medgıri'nin *Selefî tasavvuf* olarak adlandırdığı bu yaklaşım, Selefî ve sûfî doktrini harmanlamayı amaçlamıştır. Devlet, Selefîliği dönüştürmek için "açılım politikası" uygulamış, 2014'de Selefî din âlimi El-Fizazi, Tanger kantinde Kral IV.Muhammed'in katıldığı bir Cuma namazı kıldırmıştır (Iraqi, 2016). 2015'te İslamî İşleri Bakanlığı ve Yüksek Ulemalar Konseyi, ortaklaşa düzenlediği "Selefîlik: kavramın tanımı ve anlayışın içeriği" başlıklı konferansta Zuhal ve Al-Fizazi gibi Selefî alimleri bir araya getirmiştir. Selefîlikteki yanlış düşünceleri düzeltmek ve devletin resmî dinî doktriniyle (Sûfî-Mâlikî-Eş'arî) uyumlu hâle getirmeyi hedefleyen konferansın sonuçları rapor olarak Kral IV. Muhammed'e iletilmiştir. Selefî ulema devletle yakınlaşsa da tabanda tam olarak karşılık bulamamıştır. Örneğin, Selefî âlim Rafiki'nin kadının ve erkeğin mirastan eşit pay alabileceğini dile getirmesi Selefî tabanda büyük tepki çekmiştir (Crétois, 2017).

Fas'da Selefîliğin yayılma ve girişiminde devletin rolü belirleyici olmuş, devlet dönemin koşulları çerçevesinde Selefîliğe farklı yaklaşım göstermiştir. Arap dünyasındaki entelektüel tartışmalar açısından bir hayli etkin ve zengin bir geleneğe sahip olan ve 20. yüzyıl Arap

dünyasında yapılan tartışmaların belirleyici entelektüellerinin ülkesi olan Fas'da Selefîlik gündem belirleyememiştir. Dinî bir yorum olarak yer yer alan kazansa da devletin attığı adımlar karşısında yer yer daralmış, yer yer görünür olmuştur.

Sonuç

Dinî kimlikli devletlerin iç politika söylemleri, dış politika refleksleri ve araçları aynı mantıksal örgüyle kurgulanmaktadır. İran, *teopolitik* bir siyasal söylemi din adamları ağı üzerinden toplumsallaştırırken, dış politikada mezhepdaşlarını harekete geçirmektedir. İsrail ulus kimliğinde ve küresel Yahudi lobisinin Tel Aviv ile ilişkisinde din merkezi noktada yer almaktadır. Suudi Arabistan ulusal kimliği Ali's-Suud ve Al-i-Şeyh ittifakı üzerine bina edilmiştir. Suudi Arabistan Selefî din yorumundan iç ve dış politikada bir hayli yararlanmaktadır. Dinî kurumlar üzerinden, içerdeki dinî söylemi kontrol altına alırken, bölgedeki dönemsel konjonktür çerçevesinde Selefîliğin çeşitli yorumlarını bölge ülkelerinde yönlendirmektedir. 80'li yıllarda, ABD yönetiminin Suudi yönetimini teşvik etmesiyle Suudi yönetimi, Selefî erişim ağı üzerinden Arap gençleri Afganistan'a yönlendirmiştir. 90'lı yıllarda Körfez Savaşı sırasında Suudi Arabistan-ABD ittifakının meşrulaştırılmasında Selefî erişim ağı bir hayli katkı sunmuştur. Arap devrimleri sonrasında, Suudi yönetimi, Selefî din adamları üzerinden bölgede kendi dış politikasına uygun hareket eden bir dinî gruplar ağı oluşturmayı başarmış, ülkelerin koşullarına göre herhangi bir yorumu ön plana çıkarmıştır.

Kuzey Afrika'da Selefîlik genel anlamda Arap dünyasıyla aynı formatta doğmuş, büyümüş ve gelişmiştir. Tabii bu doğumdan sonra büyüme ve gelişmede çevre koşulları çok etkili olmuştur. Devrim öncesi Libya'nın sert koşullarında Selefîlik çok kökleşemezken, 90'larda Sadi Kaddafi öncülüğünde Medhalîliğin Kaddafi rejimi tarafından kullanılmasıyla, cihatçı Selefîliğin Arap rejimleri ve Suudi Arabistan organizasyonuyla Arap gençlerin Afgan cihadına gönderilmesi, özellikle Cezayir'deki

ve Tunus'taki Selefîlerin Afganistan'a akışı aynı merkez ve aynı akılın farklı bölgelerindeki tezahürü olmuştur ya da devrim sonrası Libya'da Medhalî Selefîliğin silahla iç içe geçerek Libya'da bölgesel ve küresel rekabetin apartlarından birine dönüşürken, Suudi Arabistan'tan yüklü müktarda maddi destek alması, Ensaru-Şeria adlı terör örgütünün Kuzey Afrika'da güçlenerek terör eylemleri gerçekleştirerek bölgeyi şiddet sarmalına sürüklemesi kendiliğinden gelişen olaylar olamamıştır. Veyahut Fas'ta Selefîliğin devletle dansının Fas'ın dış politikasına göre şekil alması Selefîliğin organik bir hareket olmadığını, belli siyasi amaçlara hizmet eden bir dinî yorum olduğunu göstermektedir. Bir diğer ifadeyle Selefîlik bütün yorumlarıyla inorganik, siyasallaşmış, Suudi Arabistan merkezli ve Suudi Arabistan'ın bölgesel ve küresel angajmanlarına göre yönlendirdiği bir harekettir.

Kuzey Afrika'nın dinî ve millî kimliğinin şekillenmesinde Selefîlik ana bileşenlerden biri olmamış, ifade ettiği görüşler Suudi Arabistan'da üretilen yorumların tekrarından öteye gidememiş, entelektüel tartışmalara reddiye külliyatından öte bir katkı sunamamıştır. Özellikle Tunus, Cezayir'de ve Fas'ta süregelen canlı entelektüel tartışmalar Kuzey Afrika ve Arap dünyasının tarihi kimliği, Arap düşüncesinin, siyasi, ahlâki ve felsefi oluşumunu ve bunun eleştirisini, Felsefe ve tasavvufunun çeşitli yorumlarının mevcut Arap dünyası açısından nasıl referans kaynağı olup olamayacağını değerlendirmektedir. Bunun yanında Avrupa'da devam eden tarih, toplum, akıl, bilim, din ve felsefe üzerine yapılan tartışmalara ciddi nüfuz kazanmış Kuzey Afrika entelektüelleri Arap dünyasının her yerinde tartışılan çığır açıcı düşünceler ortaya koymuştur. Selefîlerin bu entelektüel ortamda ifade ettiği, yaymaya çalıştığı fikir ve düşünceler Kuzey Afrika'nın dinî ve millî kimliğine ilişkin organik tartışmaların çok uzağında, kurak fikirler olmaktan öteye gidememiştir.

Kaynakça

Abu Hanieh, H. and Abū-Rummān, M. (2015). *The "Islamic State" Organization: The Sunni Crisis and the Struggle of Global Jihadism*. Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Ajmi, S. (2013). The Visit of a Controversial Muslim to Tunisia Sparks Debate. Open Democracy. https://bit.ly/3yUY3dx

Amghar, S. (2008). Le Salafisme en France: De la Révolution Islamique à la Révolution Conservatrice. *Critique internationale, n° 40*(3), 95-113.

Blanc, T. (2020. November 05). *Salafisme(s) Postrévolutionnaire(s) en Tunisie : un « Paradoxe Tunisien»?*. Pressreader. https://bit.ly/3ssq89r

Boroujerdi, M. and Rahimkhani, K. (2018). *Postrevolutionary Iran: a Political Handbook*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Boukhars, A. (2018). *My Enemy's Enemy*. Carnegie Middle East Center. https://carnegie-mec.org/diwan/76098

Businessnews. (2020, November 05). *L'arrivée de deux Prédicateurs Marocains Provoque l'agitation à l'aéroport Tunis-Carthage. https://bit.ly/3k43Irj*

Crétois, J. (2020, September 03). *Maroc : Qui est « Abou Hafs », L'ex-Salafiste Qui Parle de L'égalité dans L'héritage Entre Hommes et Femmes?*. Jeune Afrique. https://bit.ly/3sy2wAA

Directinfo (2020, September 01). *Le Parti Salafiste Al-Assala Accuse Ennahdha de Vouloir "Monopoliser" la Scène Politique. https://bit.ly/3AKjqi0*

El-Cezire (2020, November 01). "محمد سرور.. رحيل مؤسس التيار "السروري" https://goo.gl/BfSRdk

es-Suri, E. M. (2018). *Küresel İslami Direniş Çağrısı (El Mukaveme 1. Cilt 2. Kısım)*. (L. Tedri, Çev.). (Anlatı Yayınları.).

Iraqi, F. (2020, August 25). *Terrorisme au Maroc: Les Cheikh Repentis de Sa Majesté, Jeune Afrique*. Jeune Afrique. https://bit.ly/3soQk4Z

Jeune Afrique. (2019, September 01). *Législatives en Tunisie : Ennahdha en T*ête *Avec 52 Sièges, Selon les R*ésultats *Officiels. https://bit.ly/3yWgy1c*

Kapitalis. (2020, November 04). *Un Nouveau Prédicateur Saoudien en Tournée de Prêche en Tunisie.* https://bit.ly/3yUUJPu.

Kekilli, E. (2016). *Haftar'ın Darbe Girişiminden BM* Çözüm Taslağına *Libya Siyaseti. SETA, 152*. https://bit.ly/2W44eNX

Lacroix, S. (2011). *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. (G. Holoch, Çev.) (Illustrated edition.). Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Lauzière, H. (2008). *The Evolution of the Salafiyya in the Twentieth Century Through the Life and Thought of Taqi al-Din al-Hilali. Georgetown University-Graduate School of Arts & Sciences*. (Thesis). https://bit.ly/3ssploZ

Le Parisien. (2020, August 25). *Tunisie: la loi d'amnistie générale concernera aussi les islamistes*. https://bit.ly/2W5ED6Y

Le Point. (2020, September 02). *Mohammed VI Annonce une "Réforme Constitutionnelle" Démocratique* https://bit.ly/3AO5mEd

Liberte. (2020, August 26). *Un Prédicateur Saoudien Mobilise les Salafistes Algériens.* https://bit.ly/3iTBnEU

Markey, P. and Chikhi, L. (2020, November 05). *Ex-fighter's Calls for Algeria Islamist Party Stir Ghosts of Past*. Reuters. https://reut.rs/3z87JBi

Meddi, A. (2020, August 26). *Algérie : Un Imam Wahhabite Déclenche la Polémique.* Middle East Eye. https://bit.ly/3gbnMH7

Mouline, N. ve Rundell, E. S. (2014). *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. Yale University Press. https://www.jstor.org/stable/j.ctt13x1t4p

Musa Nafi, B. Abdulmevla, İ. ve Takiyye, el-Havvas. (2014). الظاهرة السلفية : التعددية التنظيمية والسياسات Katar: El-Cezire Yayınları.

Quebec Huffingtonpost (2020, November 05). *Deux Prédicateurs Marocains Interdits D'entrée*

en Tunisie. https://bit.ly/3gufyub

Stern, Y. Z. (2017). *Religion, State, and the Jewish Identity Crisis in Israel*. Brookings Institution.

Tawil, C. (2011). *Brothers In Arms: The Story of al-Qa'ida and the Arab Jihadists*. (R. Bray, Çev.) (English edition.). London: Saqi Books.

Tunus İşçi ve Reform Cephesi (2020, August 05). Facebook official page. https://bit.ly/2XEFVqJ

Zelin, A. (2012). Who is Jabhat al-Islah? *Carnegie Endowment for International Peace*.

https://carnegieendowment.org/sada/48885

AHMED ŞERİF SENUSSİ

(1873-1933)

Libya'da sömürgeci güçlere karşı mücadele vermiş askeri ve dini lider

Ahmed Şerif, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Senusi dini tarikatını Kuran Muhammed ibn Ali as-Senussi'nin torunu olup 1873 yılında Cağbûb'da dünyaya gelmiştir. Kendisi 1895 yılında babası Muhammed Şerif ve daha sonra Senussi tarikatının lideri olan amcası Muhammed El Mehdi'ye, Jaghbub'dan Kufra'ya kadar 1899'a kadar kaldıkları yolculukta eşlik etti. 1900 yılında Fransız kuvvetleri Kanem'e yaklaşmıştı. Muhammed El Mehdi ise yeğeni Ahmed Şerif'i mücadeleye liderlik etmesi için görevlendirdi. Kendisiyle birlikte mücadele edecekler arasında daha sonra Libya'da sembol isimler arasında yer alacak olan Muhammed el Barrani (Kanem'deki Zeviyat Ber Alali hükümdarı) ve Ömer Muhtar olacaktı. 1 Haziran 1902 tarihinde Muhammed El Mehdi öldüğünde oğlu Muhammed İdris sadece 12 yaşında olduğu için ölümünden önce yeğeni Ahmed Şerif'i halefi olarak adlandırdı. Ahmed Şerif, amcasının vefatı üzerine mücadelenin sorumluluğunu üstlenip Çad'da Fransızlara karşı mücadeleye devam etti. fransızlara karşı başarılar kazansa da mücadelesi Fransız kuvvetlerinin 1909 yılında Wadai'yi ele geçirmesiyle başarısızlığa uğradı. Ağır kayıplar veren Ahmed Şerîf liderliğindeki Senûsî kuvvetleri siyasî güçlerini kaybettiler.

1911 yılının Ekim ayında İtalyanlar Libya'yı işgal etti. Bu duruma karşılık Ahmed Şerif Çad'daki Fransızlara karşı mücadeleyi askıya aldı ve çabalarını İtalyanlara karşı yoğunlaştırdı. Senussi hareketi, Cağbûb'da italyanlara karşı kabilelerin yeteneklerini birleştirmede büyük bir zorluk çekmedi. Ancak Ahmed Şerif'in katıldığı ilk büyük savaş, Derna yakınlarındaki Sidi Kraiyem idi. Savaşın kendisi İtalyan kuvvetlerine büyük sıkıntılar ortaya çıkardı ve 1915 yılına gelindiğinde dört yıllık mücadeleden sonra, Cağbûb'da İtalyan kuvvetleri neredeyse kıyı şeridindeki etkinliklerini yitirmiş duruma gelmişti.

I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle, Libya'nın eski hükümdarları olan Osmanlı İmparatorluğu, merkezi güçlerle ittifak kurdu ve İngiliz İmparatorluğu ile çatışmaya girdi. İtalya da 1915 yılının Mayıs ayında müttefiklere katıldı. 1915 yılının

Yaşadığı Yerler: Libya, Viyana, İstanbul, Sivas, Medine

Görev Yaptığı Kurumlar: Senussiye Tarikatı

Önemli Eserleri: Buġyetü'l-müsârid fî aḥkâmi'l-mücâhid fi'l-ḥaṣ ʿale'l-cihâd, el-Envârü'l-ḳudsiyye fî muḳaddimeti'ṭ-ṭarîḳati's-Senûsiyye

Şubat ayında Osmanlı Devleti Süveyş Kanalı'na saldırdı. İlk başta, Osmanlı Devleti ile hareket etmek istemeyen Ahmed Şerif daha sonra atlı birlikleriyle birlikte hareket ederek Mısır'a girmeye karar verdiler ve Sallum şehrini alıp İngiliz kuvvetlerini Mersa Matruh'a kadar itmiş oldular. Ancak çok geçmeden 1916 yılının Şubat ayında İngilizler, Mersa Matruh ve Sidi Barrani arasında Unjela'ya karşı saldırdı ve yeniden ele geçirdi ve 14 Mart'ta ise Sallum'u yeniden ele geçirdiler. Bu yenilgiyle zayıflayan Ahmed Şerif, İngilizlerle müzakereleri yürüten 26 yaşındaki kuzeni Muhammed Idris'e ekibin liderliğini teslim etmek durumunda kalmıştır. Ağustos 1918'de Libya'dan Avusturya-Macaristan'a, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'na gitti.

Ahmed Şerîf, Millî Mücadele sırasında 18 Şubat 1921 Cuma günü Sivas'ta Câmi-i Kebîr'de toplanan Büyük İslâm Konferansı'nda başkanlık yaptı. Konferansın amacı, İslâm birliğini kurabilmek için Müslüman devletlerin bu doğrultuda çalışmalarını sağlamaktı. Ahmed Şerîf'in kongredeki konuşması Sebîlürreşâd mecmuasında yayımlandı. Osmanlı Devleti'nde hilafet kaldırılmadan önce, Atatürk'ün halifeliği Ahmed Şerif Senussi'ye Türkiye dışında ikamet etmesi koşuluyla teklif ettiği bildirildi; Senussi ise bu teklifi reddedip mevcut Osmanlı halifesi II. Abdülmecid'e olan teslimiyetini (biat) ve desteğini tazelemiştir.

Ahmet Şerif Senussi, ömrünün sonlarında Medine'ye taşınıp 10 Mart 1933'te tarihinde aynı şehirde vefat etmiştir.

Ahmed Şerif, Kuzey Afrika'da sömürgecilik karşıtı mücadelesiyle bölgesel olarak önemli bir mücadele vermiştir. Kendisinin İtalya, Fransa ve İngiltere gibi sömürgeci ülkelere karşı takındığı anti-emperyalist tavır Kuzey Afrika'daki ülkelerin belki de 50-100 sonraki bağımsızlık mücadelelerine referans olacaktır. Kendisinin ayrıca Osmanlı hilafetine bağlılığı bölgesel olarak Kuzey Afrika'nın hala Osmanlı Devleti ve hilafete olan inancını göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Her ne kadar Osmanlı devleti bu ağır yükü taşıma konusunda artık başarısız olsa da hilafetin kurtarıcı rolünün öne çıktığı açık bir şekilde fark edilebilir.

Ez-Zitouna Üniversitesi

Tunus'un en köklü üniversitesi konumunda olan üniversite

Kuruluş Tarihi: 737

Bulunduğu Yer: Tunus, Montfleury

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: İbn Haldun, Ahmed İbn Abubaker Tifaşi, Tahar Haddad, Abdelaziz Thâalbi, Aboul-Qacem Echebbi, Ben Achour

Kurumun Etkisi: Tunus akademisinin Fransız etkisine alternatif olarak kurup geliştirdiği bir üniversite olarak Kuzey Afrika'da önemli bir role sahip olmuştur.

Ez-Zitouna Üniversitesi (جامعة الزيتونة) Tunus'un Montfleury şehrinde yer almaktadır. İlk olarak 737'de kuruldu ve daha sonra 1956'da modernize edildi. Üniversite geçmişten beri o zamanlar bilinen dünyanın her yerinden öğrenen öğrencileri cezbetti. İslam dünyasının en önemli eğitim kurumlarından birisi olan Ez-Zitouna Üniversitesi, Kuzey Afrika'nın İslami ilimler alanında en önemli kurumlarından birisi konumundaydı.

Üniversite, ilahiyat ile birlikte; özellikle Kur'an, hukuk, tarih, dilbilgisi, bilim ve tıp alanında dersler vererek yetkin öğrenciler yetiştirme amacındaydı. Ez-Zitouna Üniversitesi kütüphaneleri Kuzey Afrika bölgesinde bulunan diğer kütüphaneler arasında en zengin olanıydı. On binlerce kitapta toplam birkaç koleksiyon bulunmaktaydı. Üniversite kütüphanelerinden biri olan El-Abdaliyah Kütüphanesi, nadir ve eşsiz el yazmalarından oluşan geniş bir koleksiyon içeriyordu. El yazmaları, dilbilgisi, mantık, dokümantasyon, araştırma usulü, kozmoloji, aritmetik, geometri dahil olmak üzere hemen hemen tüm konuları ve bilimleri kapsamaktaydı.

Tarihsel açıdan bakıldığında, üniversitenin geleneksel misyonu, Tunus kültüründe Fransız etkisine karşıydı. Bu okuldan mezun olan çoğu öğrenci 1920'li yılların başında kurulan milliyetçi Dustür Partisi'ne üye oluyordu. Kültürden eğitim öğretime kadar birçok alanda Fransız kültürünün etkisinde kalan Tunus toplum ve akademisi bu üniversitenin kurulması ile bu denklemden çıkmanın yollarını arıyordu. Nispeten üniversitenin 1956 yılında modern eğitim sistemi içerisinde kendisini konumlandırması toplumun önemli bir kesiminden karşılık buldu. Bu durum ise klasik eğitim anlayışından çağdaş döneme gelene kadar üniversitenin Tunus entelektüel hayatından önemli bir ilmi karşılığı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Üniversiteden mezun olanlar arasında İbn Haldun, ansiklopedist Ahmed İbn Youssef İbn Ahmed İbn Abubaker Tifaşi, sendikacı ve yazar Tahar Haddad, siyasetçi ve yazar Abdelaziz Thâalbi, Tunuslu ulusal şair Aboul-Qacem Echebbi ve hakim ve akademisyen Ben Achour bulunmaktadır.

Mağrip'te Tasavvuf ve Tarikatlar

Panoramik Bir Yaklaşım[1]

Jamila Tilout

Giriş

Tasavvuf; tarihi, kültürel, sosyal, siyasi ve diğer faktörlerin etkisiyle Kuzey Afrika dinî yaşantısının temel unsurlarından biri olarak değerlendirilir.[2] Tasavvuf düşüncesinin tezahür ve tecellileri diyebileceğimiz ve tasavvufun pratik yönünü temsil eden tarikatların çokluğu, bu bölgedeki tasavvufi hayatın canlılığını sağlar.

Tasavvuf, eskiden beri üzerinde tartışılan ve ihtilafa düşülen bir kavramdır. Âlimler tasavvufun menşei ve kelimenin türetildiği kök hakkında farklı görüşler belirtmiş, kapsamlı ve ayırt edici bir tanım üzerinde ittifak edememişlerdir. Bazı âlimler kelimenin yün anlamındaki *sûf* kelimesinden türediğini söylemiş, bunun nedeni olarak da tasavvuf erbabının yün kıyafet giymekle meşhur olmalarını öne sürmüşlerdir.

---

1 Tunus'tan Mâzin eş-Şerîf; Cezayir'den Bû Zeyd, Bû Medyen ve Raşâ Ravâbih; Libya'dan Hâlid el-Mahcûbî; Moritanya'dan Ahmed Vild Endârî; Fas'tan Mustafa el-Murâbıt Nûh Eblaûs ve Nüzhe el-Ensâri hocalara çalışmaya olan katkılarından ötürü teşekkürlerimi sunarım.

2 Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya ülkelerini içine alan Kuzeybatı Afrika Bölgesi. (ç.n.)

Kelimenin *safâ, suffe, safvet* kökünden ya da başka köklerden geldiğine dair görüşler olduğu gibi aslen bir şahsın adı olduğu da söylenmiştir. Kavramın kökenine dair yapılan araştırmalar neticesinde birçok farklı yorum ortaya çıkmıştır.

Tasavvuf, köken itibarıyla tasavvuf ve *sûfî*liğin anavatanı olan Irak'a dayanmaktadır. *İman* ve *tevhit* kavramlarına ruhsal açıdan yaklaşan sûfî eğilimler ilk olarak burada ortaya çıkmış, çok geçmeden bu eğilim *din, nefis, varlık* ve *kâinatın hakikatleri*ni kapsayacak biçimde genişlemiştir.

Daha sonra tasavvuf dünyanın dört bir yanına yayılmış ve Batı İslam dünyasına da erken bir dönemde ulaşmıştır. Ardından farklı kollara ayrılmış, zaviyeleri yaygınlaşmış ve müritleri çoğalmıştır. Biz de bu çalışmada, Batı İslam dünyasındaki tarikatlara ışık tutma gayesi gütmekteyiz.

Genel olarak Kuzeybatı Afrika'da, özel olarak Fas Bölgesi'nde sûfî düşüncenin ilham kaynağı Cüneyd el-Bağdâdî sayılır.[3] Onun yöntemini diğerlerinden ayıran özelliği, ruhsal hakikatlere ibadetlerin ve dinî uygulamaların penceresinden bakmasında gizlidir. Burada Endülüslü İbn Meserre'nin ekolünün etkisinden de bahsetmek gerekir ki bu ekol Endülüs'te İbn Arabî'yi etkilemiş, tesiri Hicri 7. yüzyılda Cezayir'deki Bejaia şehri gibi bazı Kuzeybatı Afrika şehirlerine kadar ulaşmıştır.

Konuya girmeden önce belirtmeliyiz ki sınırlı kelimeler ve sayfalarla bu konuyu tam olarak ele alabilmek imkansızdır. Zaman zaman manayı ihlal etse de birçok yerde özet ifadelere yer verilmesinin nedeni Mağrip'te yaygın olan tarikatların çoğunun müstakil araştırmalarda ele alınmış olmasıdır. Ancak ulaşabildiğimiz eserlerin birçoğu Mağrip bölgesindeki tarikatların tümünü kapsayan panoramik bir bakış açısından yoksundur.

3 İbn Âşir, Fas halkının dinî hayatının sabitelerini açıkladığı beytinde Eş'arî itikadını, Mâlikî mezhebini ve Cüneyd'in tasavvuf yolunu zikretmiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Kuzeybatı Afrika tasavvufu, farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Bu yaklaşımlardan biri Sâsî'nin çalışmasında gördüğümüz *antropolojik* yaklaşımdır (Sâsî, 2019). Ancak çalışma ilk antropoloji kabulleri ve Edmond Doutté, Beyrouk ve diğerlerinin görüşleri etkisinde kalmış ve yaptığı analizlerde daha çok Beyrouk'a eğilim göstermiştir. Çalışma, bahsedilen bilginlerin görüşlerinin bir özeti niteliğinde olup yazarı bu bölgeden olmasına rağmen sosyal ve dinî faaliyetlerin gerekçelerini anlayamamış "dışarıdan bir bakış" niteliğindedir. Ayrıca çalışmada kullanılan antropolojik kavramlar kapalılığa olmasa da karışıklığa yol açmış, spesifik yorumları belirsiz hale getirmiştir.

Bir diğer yaklaşım, tasavvuf ve tarikatların siyasi dönemlerini ele alan *Müessesetü'z-Zevâyâ bi'l-Mağrib* ve *et-Tasavvuf ve's-Sulta* kitapları gibi çalışmalarda gözlemlediğimiz siyasi yaklaşımdır (Darîf, 2012). Bu tür çalışmalar tasavvufun ve siyasi otoritenin birbirlerine etkilerini alır; tasavvufu yalnızca bu yönden inceler ve yalnızca siyasi etkinin ortaya çıktığı zaviyeleri konu eder.

Bu yaklaşımlardan biri de örneğin el-Cezûlî, el-Harâlî veya el-Kettânî gibi sûfîlerden birinin konuşmasını tahlil edip yorumlamaya çalışan ve konuşmanın derinliklerini inceleyen *söylem analizi* yaklaşımıdır. Bunların yanı sıra tarikatlardan yalnızca birini konu alan cüzi çalışmalar da bulunmaktadır. Bazı çalışmalar ise başlıklarından da anlaşılacağı üzere konuya bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşır. Bir grup yazarın ortak telifinden meyana gelen ve *et-Tasavvuf fî'l-Mağribi'l-`Arabî ve İfrîkıyye* başlığını taşıyan kitap bu nevidendir (eş-Şerîf, 2017). Ancak bu eser de tasavvufun anlamı, tasavvufa duyulan ihtiyaç, tasavvufun Senegal gibi belli bir bölgedeki tezahürü ve bir sûfî şeyhinin ya da bir zaviyenin tanıtımı gibi konuları ele alan birbirinden bağımsız makalelerden ibarettir. Konuyla doğrudan bağlantılı tek eser bu olmasına karşın eserin başlığı içeriğini yansıtmamaktadır. Zira çalışmada Mağrip'te tasavvuf konusuna ilişkin birbirinden bağımsız problemler işlenmektedir. Biz de bu çalışmamızla konuyu tüm yönlerden kuşatacağımız

iddiasında olmamakla birlikte okuyucuya Mağrip tarihinde ve coğrafyasında kendine yer bulmuş tarikatlara yönelik betimsel ve panoramik bir bakış açısı sunacağız.

Bu çalışma sûfî söylemlerin analizini ya da tasavvufun spesifik meselelerinden herhangi birini inceleme gayesi gütmemektedir. Bilakis Mağrip'te tasavvufun ameli yönünde yani bu bölgedeki tarikatlara ilişkin kapsamlı bir bakış ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu yönelim birtakım eksikliklere ve konunun tam anlamıyla ihata edilememesine sebep olsa da biz, bu çalışmayla modern dönemdeki tarikatların tarihini anlama ve anlatma yolunda ilk adımı atmış bulunacağız.

Takip Edilen Prosedürler

Bu çalışmaya Mağrip tasavvufunun tarihi üzerine geniş bir okuma ile başladım. Ayrıca tasavvuf alanındaki uzmanlardan Dünya Tarikatlar Birliği genel sekreteri, Tunus Mazin Tarikatlar Birliği eski başkanı ve şu anki genel sekreteri gibi isimlerle röportajlar yaptım. Mağrip ülkelerinde tasavvuf üzerine çalışan uzman araştırmacılarla da görüştüm.

Tasavvufu, Mağrip ülkelerinde tarikatların yaygın ve çok sayıda oluşu nedeniyle tasavvufun pratik yönü olan tarikatlar üzerinden tanımlamayı uygun gördüm. Amacım tanımlama ve bütüncül bir bakış açısı kazandırma olduğu için en önemli büyük tarikatları tanımlayıp temel kollarını ve yayıldığı bölgeleri açıklamakla yetindim. Son olarak tasavvufun Mağrip bölgesindeki en önemli işlevleri üzerinde durdum.

Kuzeybatı Afrika Ülkelerindeki En Önemli Tarikatlar: Tanım ve Bağlam

Mağrip ülkelerinde çok sayıda yaygın tarikat vardır; tasavvufi tecrübenin öznelliği nedeniyle tarikatların sayısını üyelerinin sayısıyla bile ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda Şeyh Ahmed Zerrûk'un şu sözü bu düşünceyi desteklemektedir:

> Güzelliğin birçok yönünün olması birçok yönden beğenilmesini ve her beğenen kişide o güzelliğin farklı şekillerde hasıl olmasını gerektirir. Her grup insanın gidebileceği bir yol vardır: Avamdan birine Muhâsibî ve onu takip edenlerin kitaplarında bulunan tasavvuf uygunken fakih birine İbnu'l-Hâcc'ın *Medhal* kitabında izlediği tasavvuf yöntemi uyum sağlar. Muhaddis tabiatlı biri, İbnu'l-Arabî'nin *Sirâc* kitabında ortaya koyduğu tasavvufa meylederken âbid bir kimse Gazali'nin *Minhâc*'ında ele aldığı tasavvufa ısınır. Teslimiyetçi bir kişinin yapısı Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'nin *Risale*'sinde işaret ettiği tasavvufa meyyalken züht hayatını benimsemiş biri kendine uygun tasavvufu *Kûtu'l-Kulûb* ve *İhya*'da bulur. Arif kimse Hâtimî'nin eserlerinde belirlediği tasavvufu benimseyebilirken mantıkçı yapıya sahip olan kişi İbn Seb`în'in kitaplarındaki tasavvufu kendine uygun görür. Tabiatçı biri Bûnî'nin *Sırru'l-Esrar*'ında ortaya koyduğu tasavvufla uyum sağlarken usûlcü yapıdaki biri Şâzelî'nin kurduğu tasavvuf sisteminde kendine yer bulur. O halde herkes kendine uygun yolu bulsun.

Tasavvufun öznel yapısı tarikatların sayılamayacak kadar çok olmasına neden olmuştur. Mürîdin şeyhten, gidilmesi gereken yolun inceliklerini manevi bir tesirle alması esasına dayanan *tasavvuf intikali* de farklı yöntemlerle gerçekleşmiş ve bu yöntemlerin çeşitliliği bereket olarak görülmüştür. (el-Fâsî, 2006, s. 113). Bu nedenle asıl tarikatları da kollarını da sayılarla sınırlamak mümkün değildir. Biz de burada en meşhur ve en yaygın tarikatları ele almakla yetineceğiz.

Kadiriyye Tarikatı

Bağdat'ta H. 561 (M. 1066) yılında vefat eden salih veli Sîdî Abdulkādir Geylânî'ye nispet edilir. Sîdî Abdulkadir İmâmu'l-Evliyâ; *Reîsu'l-Esfıyâ*, *Sultânu'l-Ârifîn* gibi sıfatlarla anılır ve *tevâtür* derecesine varan birçok kerameti vardır. (el-Kettânî, s. 220).

Kadiriyye tarikatı hiçbir bölgesel veya karasal hududun sınırlayamayacağı kadar geniş yayılıma sahiptir. Fransız tarihçi Depont ve Fransız General Cappolani; Kadiriyye tarikatının Fas, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır, Sudan, Etiyopya, Somali, Gana, Nijer, Çad, Kamerun, Mozambik, Sierra Leone, Moritanya, Senegal, Mali, Tanganika, Zengibar

(bugünkü Tanzanya), Uganda, Kenya, Filistin, Suriye, Ürdün, Irak, İran, Türkiye, Afganistan, Pakistan, Hindistan, Burma, Tayland, Malezya, Endonezya, Çin, Sovyetler Birliği, Arnavutluk ve Yugoslavya'da yayıldığını belirtmektedirler. (Depont ve Cappolani, 1897).[4]

Mağrip Bölgesindeki En Meşhur Kadiriyye Kolları

Bû Deşîşiyye Kadirîliği: Hicri 5. asırda kurulmuştur ve Fas'taki en yaygın tarikatlardan biri sayılmasının yanında Cezayir'in Tilimsan şehrinde de bulunur. Bû Deşîşiyye ismini, şeyhlerinden birinin kıtlık zamanında insanlara yedirdiği deşîşe isimli bir yemekten alır. (Bu yemek ezilmiş buğday ve arpadan yapılan, maliyeti düşük olmasına rağmen doyurucu, yaygın bir yemektir ve günümüzde de tüketilmektedir.) Merkezi Fas'ın doğusunda Fas-Cezayir sınırının yakınlarındaki Madağ köyünün Burkân bölgesinde bulunan tarikat; ilki Fas kültürünce Kadir Gecesi olarak kabul edilen Ramazan'ın yirmi yedinci gecesinde, ikincisi ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğduğu gecede olmak üzere düzenledikleri senelik toplantılarla bilinir. 2019 yılında on dördüncüsü düzenlenen Uluslararası Tasavvuf Konferansı "Tasavvuf ve Kalkınma: İnsan Yetiştirmede Manevi ve Ahlâki Boyutun Önemi" başlığı altında bir araya geldi. Bu toplantıda farklı uzmanlık alanlarından sayıları 120'ye varan yerli ve yabancı birçok âlim konuşma yaptı.

Bu zaviye, düzenlediği konferanslarla bölgesel ve uluslararası problemlere değinmektedir. 2019 yılının son konferansının başlığından bu zaviyenin, Fas hükümetinin kalkınma etrafında başlattığı projeye katıldığı anlaşılmaktadır. Zaviye aynı zamanda, mevcut iklim krizine değinmek amacıyla çevre konulu bir İslamî konferans düzenlemiştir.

Son yıllarda bir dönüm noktası meydana gelmiş ve bu zaviye farklı entelektüel seviyelerden ziyaretçi ve mürîtlerin bir araya geldiği toplantılarıyla ünlenmiştir. Bu ziyaretçiler arasında entelektüel anlamda

4 Bu görüşün, kitabın telif edildiği 1897 yılı için doğru olduğuna dikkat edilmelidir. Ne yazık ki buradaki verilerin güncellenmesi üzerine yapılmış akademik bir çalışma olmadığından Mağrip tasavvufu hakkında yazılmış kitaplarda bu bilgiye itimat edilir. Ancak *tasavvuf,* modern bir dönemlendirmeye ve her dönemdeki tarikatların yayılım dinamiklerinin incelenmesine ihtiyaç duymaktadır.

en meşhur isim, en önemli kitaplarından biri olan *"el-Amelu'd-Dînî ve Tecdîdu'l-Akl"*ı Madağ'daki Bû Deşîşiyye zaviyesinin başında olan Sîdî Hamza'ya ithaf eden Tâha Abdurrahman'dır. Bunun yanı sıra şimdiki Fas Vakıflar Başkanı Ahmed et-Tevfîk'in de birçok toplantıya katılmış olması nedeniyle Bû Deşîşiyye zaviyesine mensup olduğu söylense de bu kesin değildir.

Tarikatın şu anki şeyhi 1942 yılında doğan ve tarikatın başına babası Sîdî Hamza'nın 2017'de vefat etmesi sonrasında gelen Sîdî Cemaluddîn el-Bû Deşîşî'dir. Cezayir'deki meşhur şeyhlerinden biri de Şeyh Muhammed es-Sûfî el-Mesîrî'dir (ö. 2004) (Bû Medyen, s. 242).

Kadirîliğin meşhur kollarından biri de 1226/1811 yılında vefat eden ve bazılarına göre Kādirîlik tarikatının ikinci kurucusu sayılan Şeyh Muhtâr el-Küntî'ye nispet edilen Muhtâriyye-Küntiyye koludur (Meddâh, 2015, s. 142). Bu tarikat İfrîkıyye[5] bölgesinde daha yaygındır.

Bir diğer kol, 940/1533 yılında vefat eden Şeyh Muhammed Abdulkerîm el-Mağîlî et-Tilimsânî et-Tevâtî tarafından kurulan Bükâiyye-Küntiyye koludur. Daha sonra bu tarikatı 959/1552'de vefat eden Şeyh Sîdî Ömer b. eş-Şeyh Ahmed el-Bukây b. Sîdî Muhammed el-Küntî eş-Şenkîtî devam ettirmiştir (Meddâh, 2015, s. 141). Tarikat bir süre Cezayir'in güney bölgelerinde, Mali'nin kuzeyinde ve Moritanya'da yaygın olmuştur. Şu anki merkezi ise Mali'nin Timbuktu şehrindedir.

Mağrip Bölgesinde Kadirîlik

Moritanya'da Kadirîliğin ortaya çıkışı, tarikatı Şeyh Muhammed Abdulkerîm el-Mağîlî et-Tevâtî el-Cezairî (H. 940)'den alan Şeyh Seyyid Ahmet el-Bukây (H. 959)'a dayanır. Ahmet el-Bukay tarafından Moritanya'da Bükâiyye ismiyle kurulan tarikat, daha sonra Sîdî Muhtâr el-Küntî vasıtasıyla hicri 12. ve 13. yüzyıllarda Moritanya'da kökleşmiştir. el-Fehame b. eş-Şeyh Sîdyâ, tarikatın şu anki şeyhlerindendir.

Bir diğer tarikat olan Fâdıliyye iki farklı kola daha ayrılır; bunlardan ilki Şeyh Mâu'l-`Ayneyn'e nispet edilir ve Fas ile Kuzey Moritanya'da

5 Tunus ve Libya'yı içine alan bölge. (ç.n.)

yoğunlaşır. İkincisi ise Güney Moritanya ve Senegal nehri havzasında yoğundur ve Şeyh Muhammed Fâdıl b. Mâmîn'e aittir (Vild Sîdî Bâb, 2005, s. 44). Moritanya'daki mevcut şeyhlerinden biri Şeyh Âyâh b. Şeyh et-Tâlib Bûy b. Şeyh Sa`dbûh'tur.

Kādirîlik, çok erken dönemlerde Mağrip bölgesine girmiştir ve bu bölgeye giren ilk düzenli tarikat sayılır (Muallimetu'l-Mağrib, 1995, c. 7, 2392). Fas'ta Kadirîlik'in orijinal hâliyle Ucda şehrinde bulunduğu ve yok olmak üzere olduğu söylenmiştir. Ayrıca Suvayr şehrinde bir Kadirî zaviyesi bulunmaktadır. Kezâ Fas'ta, başında Şeyh Cemaluddîn ed-Deşîşî'nin bulunduğu ve Kadirîliğin en meşhur ve en büyük kolu olan Bû Deşîşiyye de yaygındır. Muhammediyye, Muhtâriyye ve Küntiyye kolları da burada varlığını sürdürmektedir.

Cezayir'de Kadirîlik, Seyyid Gavs Bû Medyen ile yakından ilişkilidir. Bû Medyen; Endülüs'te 492/1098 yılında doğmuş, ilim talebi için önce Fas'a sonra doğuya yolculuk etmiş, Hac sırasında Abdulkadir Geylânî ile tanışıp onunla arkadaşlık etmiş ve ondan hadis almıştır. Abdulkadir Geylani kendisine hırka giydirmiş, daha sonra Bejaia'ya dönen Bû Medyen burada dersler vermeye başlamış ve Kadirîliğin bir kolu olarak kendi tarikatını kurmuştur.

Cezayir'de Kadirî takipçilerinin öne çıkan isimlerinden el-Emîr Abdulkadir el-Cezairî ve babası, birlikte Abdulkādir Geylânî'nin Bağdat'taki türbesini ziyaret etmişlerdir. Kadirîliğin oldukça yaygın olduğu Cezayir'de "Abdulkadir" ismi Sîdî Abdulkadir Geylani'nin ismi olması nedeniyle çok yoğun kullanılmaktadır. Cezayir'de çok sayıda Kadiriyye zaviyesinin bulunması da tarikatın ülkedeki yaygınlığına işaret eden bir diğer olgudur. Örneğin tek başına Vahran bölgesinde dahi iki yüzü aşkın zaviye, Abdulkadir Geylânî'nin adını taşıyan bir kubbe ve birçok mescit bulunmaktadır (Bû Dâviye, s. 28; Meddâh, s. 137).

Kadirîliğin yaygın olduğu bir diğer ülke Tunus'ta tarikatın Firyanah şehrinde bulunan ve büyük olasılıkla ilk kurulan zaviyesi Sîdî Ahmet et-Telîlî (ö. M. 1763) tarafından tesis edilmiştir. Şeyh Ali eş-Şâyib, Menzel Bouzelfa şehrinde başlattığı zaviyeyi tamamlayamadan vefat etmiş

ve zaviyeyi onun en önemli müritlerinden olan İmam Muhammed el-Menzilî (ö. 1248/1832) tamamlamıştır. Kur'an ve Arapça eğitimini üstlenen ve günümüzde hâlen mevcut olan bu zaviye, zikir yapılan ve Kadirî virtlerinin okunduğu meclislere ev sahipliği yapmaktadır.

Başkent Tunus'ta kurulan ve "Dîvan zaviyesi" adını alan Kādirî zaviyesi ise Muhammed el-Meyzûnî tarafından 1267/1850 yılında inşa edilmiştir. Tunus şehrinde daha sonra sayısı artan zaviyelerin en öne çıkanı ise Bâbu Süveyka zaviyesi olup Şeyh Bû Bekr el-Kādirî buranın şeyhliğini yürütmüştür (ö. 1930) (Meddâh, 2015).

Libya hakkında yeterince veriye sahip olmasak da burada da tasavvufi hareketin oldukça yoğun olduğunu biliyoruz. Bunun birçok sebebi olmasına rağmen en önemlisi Libya'nın hem İslamî fetihler bölgesinde hem de ticaret, Hac kafileleri ve Mısır-Mağrip arasındaki kervanların yolları üzerinde bulunmasıdır. Kadirîlik; Libya'nın başkenti Trablus'ta, Bingazi'de ve müritleri daha sonra Doğu Libya bölgesine dağılsa da Güney Libya'daki Kadirî zaviyelerince temsil edilmektedir (el-Mahcûbî, 2013). Ülkenin içinde bulunduğu durum nedeniyle tarikat eski canlılığını devam ettirememiştir.

Araştırmacıların tespitlerine göre Kadirîlik, Mağrip ülkelerinde gözle görülür derecede bir gerileme yaşamaktadır. Bunun en önemli sebepleri ise şunlardır:

1. Tarikatın -Ticâniyye tarikatının aksine- düzenleyici mekanizmalar noktasındaki zayıflığı.
2. Tarikatın Fas'taki Bû Deşîşiyye kolu genellemenin dışında tutulacak olursa diğer tarikatlara nazaran törenler ve daimî hareketlilik kaynağı toplantılardan yoksun olması (Sâlim Muhammed, 2018).

Şâzeliyye Tarikatı

Kurucusu Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî Ali b. Abdullah el-Hamesî el-Ğamârî el-Mağribî'dir. Hicri 571'de ya da bir rivayete göre 592'den sonra Fas'ın kuzey bölgesinde bulunan Ğumara'daki Ahmâs kabilesinde doğmuş,

668/1258 yılında Hacca giderken vefat etmiştir (el-Kettânî, c. 1, s. 84; Sa`dullah, 1998, c. 4, s. 64).

Tarikatın ona nispeti Tunus şehrinin civar bölgelerindeki Şâzile'de bir süre ikamet etmiş olmasına dayanır. Şâzile'ye, hem şerefli bir soydan gelen hem de tasavvufi yönteme dayalı manevi terbiyenin üstatlarından olan Abdusselâm b. Meşîş'in emriyle gittiği de söylenir (Muallimetu'l-Mağrib, 1995, c. 7, 2392).

Mağrip Bölgesindeki En Meşhur Şâzeliyye Kolları

Şâzeliyye tarikatının çok sayıda kolu bulunmaktadır. George Drague, Mağrip bölgesindeki Şâzeliyye kollarını on dokuz olarak hesaplamıştır. Biz burada Şâzeliyye'den doğan tarikatların Mağrip bölgesinde bulunanlarından en önemlilerini, en yaygın ve en meşhurlarını tanıtmaya çalışacağız.

Cezûliyye: Yaklaşık 870/1465 yılında vefat eden Arif Muhammed b. Abdurrahmân b. Süleymân el-Cezûlî'ye nispet edilir. Cezûlî'nin dönemi genel olarak Mağrip bölgesi tasavvufunun özel olarak da Fas tasavvufunun dönüm noktalarından birini teşkil eder. Nitekim Allâl el-Fâsî Fas'ta tasavvufu dört döneme ayırmıştır ve bunlar: Cüneyd ve Bâyezîd'den Ebû Medyen ve Abdulkādir Geylânî'ye kadar süren birinci dönem, Ebû Medyen ve İbn Meşîş'ten Şâzelî'ye kadar süren ikinci dönem, Şâzelî'den Cezûlî'ye kadar süren üçüncü dönem ve Cezûlî'den günümüze kadar devam eden dördüncü dönemdir (el-Fâsî, 2006, s. 85). Cezûlî Şâzeliyye tarikatının müceddididir. Hatta Allâl el-Fâsî'nin belirttiğine göre Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî Fas'ta tarikat kurmamış, Cezûlî bölgeye gelerek onun öğretilerini sistemli bir hâle getirmiştir(el-Fâsî, 2006, s. 118).

Cezûliyye'nin en önemli kollarından bazıları şunlardır: Îseviyye, Tibâiyye, Fellâhiyye, Bekriyye, Şerkaviyye, Bû Amriyye, Nâsıriyye, Derkaviyye. Cezûliyye en çok zikirleri ve evratlarının yanı sıra *Delâilu'l-Hayrât* kitabıyla meşhur olsa da neredeyse tamamen kolları üzerinden bilinir (Cellâb, 1988).

Arûsiyye: Tunus şehrinde H. 869 yılında vefat eden Şeyh Arif Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Arûs'a nispetle bu ismi almıştır. Küçüklüğünden beri

Tunus'taki cami ve zaviyelere gidip gelen İbn Arûs, daha sonra ilim talebi için birçok yolculuğa çıktı. Bâce'ye ve Fas'a yolculuklar yaptı ve önce Fas'a sonra Şâzeliyye tarikatıyla tanıştığı Marakeş'e yerleşti. Tunus'a döndükten sonra burada bir zaviye kurdu. Bu tarikatta her bölgeden ayrı bir şeyh sorumludur; örneğin tarikatın Libya'daki temsilcisi Zliten'de ikamet ederken 2017 yılında vefat eden Şeyh Abdusselam b. İbrahim el-Feytevî el-İdrîsî el-Hasenî idi.

Arûsiyye tarikatı, "Harcetu Sîdî b. Arûs (*Sîdî b. Arûs Çıkışı*)" ismi verilen ve Sîdî İbn Arûs'un eski kentin ortasındaki makamından başlayan bir tören düzenlemektedir. Îseviyye tarikatının da katıldığı bu törende aileler bayraklarla dışarı çıkıp ilahiler söyleyerek semah yapmakta, bu yönüyle tören sanatsal bir gösteri niteliği taşımaktadır.

Esmeriyye: Arûsiyye tarikatı, en önemli takipçisi olan Şeyh Abdusselam el-Esmer el-İdrîsî el-Hasenî'nin (981/1573) sayesinde Hicri 10. yüzyılda geniş ölçüde yayılma imkânı bulmuştur. Kendisi tarikata, cezbe esnasında def çalıp semah yapma gibi birtakım değişiklikler eklemiştir. Tarikatı "Esmeriyye" ya da "Selâmiyye" olarak bilinir.

Esmeriyye tarikatı, Libya'nın ve Tunus'un yöresel tarikatlarından biri olmuştur. Nitekim halkın hemen hepsi onların safına katılmıştır. Bu yönüyle tarikat Libya'daki en önemli ve en nüfuzlu tarikatlardan biri sayılır (el-Mahcûbî, 2013, s. 78).

Arûsiyye tarikatı ve Esmeriyye kolu bir dönem tekfirci grupların faaliyetlerinden dolayı sıkıntı çekmiştir. 25 Ağustos 2012 tarihinde Şeyh Abdusselâm'ın makamı ve kubbesi yıkılmış, Esmeriyye Üniversitesinin kütüphanesi yakılmış, Üniversitenin su kuyusuna sularının zehirlenmesi için beyaz kireç dökülmüştür. Bu felaket gününde Şeyh Abdusselâm el-Esmer'in torunlarından 18 genç öldürülmüştür.

Derkâviyye: Mevlây el-Arabî ed-Derkavî ez-Zervâlî el-Hasenî el-İdrîsî'ye (ö. 1823) nispet edilir. Derkâvî tarikatın sırlarına, "Cemel"[6] lakabıyla bilinen şeyhi el-Hasen Alî b. Abdurrahmân el-Imrânî (ö. 1780)

6 "Deve" anlamına gelir. (ç.n.)

ya da başka bir görüşe göre züht ve çileciliğiyle bilinen Ebû Hâmid b. Ma`n el-Endelusî vasıtasıyla erişmiştir.

Mevlây el-Arabî ed-Derkavi ardında birçok risale ve *el-Âdâbu'l-Merdıyye* kitabı gibi çok sayıda kitap bırakmıştır. Ayrıca kendisinin manzum eserleri de olup daha sonra bunları öğrencisi İbn Acîbe şerh etmiştir.

Tarikat mensupları bize tarikatın ne kadar yaygın olduğu hakkında fikir verir; birçok şehre yayılmış olan müritlerinden Faslı alim el-Muhtâr es-Sûsî'nin babası olan Mevlây Alî ed-Derkavî Sûse şehrinde, Muhammed el-Harrâk Tatvan şehrinde, Ahmed el-Bedevî Züveytin ile Abdulvâhid ed-Debbâğ Fas şehrindedir. Tarikatın şu anki şeyhi de Fas'taki Abdulvâhid ed-Debbâğ'dır.

Tayyibiyye: Mevlây et-Tayyib b. Ahmed'in dedesi Ebu Abdullah eş-Şerîf (ö. 1678) tarafından kurulan bu tarikat, Mevlây et-Tayyib ve kardeşinin isimleriyle anılmış ve "Tayyibiyye-Tihâmiyye" olarak bilinmiştir. Dedeleri Abdusselâm b. Meşîş'in soyundan olup Fas'taki Cebelu'l-Alem'de bulunan Benî Arûs kabilesine mensuptur. Tetuan'da ve Fas'ta öğrenim gördükten sonra Ouezzane'de zaviyesini kurmuştur.

Tayyibiyye'den daha sonra birçok tarikat kolu ortaya çıkmıştır. Bazıları Fas'ta, bazıları müritlerinin çoğu Tuat bölgesinde olmak üzere Cezayir'de bulunmaktadır. Cezayir'deki takipçilerinden biri de Fransız Devrimi'ne karşı mücadele eden ve Bû Ma`ze olarak bilinen Muhammed b. Abdullah'tır. Tarikatın Muasker vilayetindeki mensuplarından biri de Şeyh el-Kâdı el-Hâşimî b. Bekkâr'dır. Tarikatın şimdiki şeyhi Cezayir'deki Adrar bölgesinde bulunan Şeyh Hassân'dır (Bû Medyen, 243).

Tayyibiyye tarikatı Cezayir'de sembolik öneme sahiptir. Yöneticiler tarikatın desteğinden emin olmak için sürekli olarak tarikata ziyaretlerde bulunmaktadır. Nitekim Cezayir'in şimdiki başkanı Tebbun da yürüttüğü seçim kampanyası kapsamında Tayyibîleri ziyaret etmiştir. Tarikat mensuplarının büyük çoğunluğu çöl hayatı sürdüren ve orta tabakadan insanlar olmasına karşın tarikatın köklü bir yapısı vardır. Kezâ bir önceki şeyhi Sîdî Bel'bekir modern Cezayir tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Îseviyye: eş-Şeyh el-Kâmil olarak isimlendirilen ve Hicri 9. yüzyılda yaşayıp 1041/1523-1524 dolaylarında vefat eden Şeyh Sîdî Muhammed b. Îsa es-Süfyân tarafından kurulmuştur. İlk olarak Kadirîliğin yöntemini öğrendiği söylenir; daha sonra Şeyh Cezûlî'den Şâzeliyye usûlünü öğrenmiş ve bu yüzden de tarikatı Şâzeliyye-Cezûliyye olarak nitelendirilmiştir. Tarikatını asıl, Meknes şehrinde yaşamış ve oraya defnedilmiş olan Şeyh Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Hârisî es-Süfyânî'den almıştır (el-Kettânî, c. 1, s. 186). Ancak daha sonra gelen takipçileri tarikata; siyah giyinme, bazı zikir hareketleri ve *şatahât* ifadeleri, cam ya da köz üzerinde yürüme gibi birtakım yeni ve tartışmalı uygulamalar eklemişlerdir.

Hebriyye-Bel'kadiyye Tarikatı: Tarikat, Fas'taki Nador yakınlarında bulunan Kerker dağına giderek orada bir zaviye açan kurucusu Şeyh el-Hâc Muhammed el-Hebrî'ye nispet edilir. Kurucusunun 1898 yılındaki vefatının ardından zaviye Fas'ın doğusuna taşınmış ve tarikatın başına da Birinci Dünya Savaşı sırasında Fransız sömürge güçleri tarafından Cezayir'deki Laghouat vilayetinin Aflou şehrine sürülen oğlu el-Hebrî es-Sağîr geçmiştir. Oğlunun 1939'da vefat etmesinin ardından Muhammed Bel'kaid et-Tilimsânî (ö. 1998) tarikatın şeyhliğini üstlenmiş ve Vahran'daki Sîdî Ma`rûf'ta dünyanın dört bir yanından âlimlerin ziyarete geldiği bir zaviye kurmuştur. Onun da vefatının ardından oğlu Abdullatîf Bel'kaid Hebriyye-Bel'kadiyye tarikatının şeyhi olmuştur.

Tarikat Cezayir'in yaygın tarikatlarından biri sayılır. Takipçileri arasında askerler, iş adamları ve tarikatın felsefe ve kültürü önemsemesi nedeniyle elit kesimden insanlar vardır. Tarikat siyasi otoritenin de desteğini almıştır. Eski başkan Abdulazîz Bû Teflîka Şeyh Muhammed Abdullatîf Bel'kaid'in başkent Cezayir'deki zaviyesinin açılışına katılmıştır. Bu aynı zamanda Cezayir'deki Selefî lider Muhammed Ferkûs'un sûfîliği ehlisünnetten çıkarma hamlesine gizli bir cevap niteliğinde olmuştur.

Zaviyenin dolaylı yollardan siyasete müdahalesi de olmuştur. Nitekim tarikata intisap ettiğine dair şüphe duyulan Başkan Bû Teflîka'yı açıkça

desteklemişler, yönetime devam etmeye uygun gördükleri için kendisinin 2014 yılında dördüncü dönem için ve hatta 2019 yılında beşinci dönem için aday olmasını istemişlerdir.

Mağrip Bölgesinde Şâzelîlik

Şeyh Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî'nin vefatından sonra öğrencileri tarikatı Mağrip bölgesinde yaymak için çalıştılar ve Şâzeliyye farklı isimlendirmeler altında varlığını sürdürdü. Şâzeliyye'nin dört temel kolu olan Cezûliyye, Şeyhiyye, Tayyibiyye ve Derkaviyye de kendi içlerinde farklı kollara ayrıldı.

Moritanya'daki en önemli ve en yaygın tarikatlardan sayılan Şâzeliyye'nin bu bölgedeki en önemli kolu Hamdiyye koludur ve yaşayan şeyhlerinden biri Bâb Tâl olup Rosso'da ikamet etmektedir. Tarikatın her yıl 15 Şaban'da düzenlediği törenlerine özellikle Moritanya, Senegal ve Gambiya'dan gelen müritler katılır. Bu bölgedeki bir diğer kol olan Metâliyye'nin önemli şahsiyetlerinden biri de Abdullah es-Sâlim b. İkleykim b. Metâlî'dir. Muhammed Mahmûd el-Ğazvânî'nin şeyhi olduğu Ğazfiyye kolu ise diğerlerinden Şâzeliyye ile Kādiriyye yöntemlerini mezcetmesi yönüyle ayrılır ve özellikle Ragiba ve Assaba bölgelerinde olmak üzere ülkenin iç kesimleri ile güneydoğu bölgesinde yaygındır.

Fas'ta da Şâzeliyye tarikatının birçok kolu günümüzde varlığını sürdürmektedir. Cezûlî yöntemi devam ettiren ve şeyhliğini Rıdvan en-Nâsırî'nin yaptığı Nâsıriyye, Abdurrahman ed-Derkavî'nin başında olduğu Derkaviyye, Sa`îd Yasîn'in şeyhi olduğu Fas Aleviyyesi, Abdullatîf el-Kettânî'nin başında bulunduğu Kettâniyye, Abdurrahman eş-Şerkavî'nin şeyhliğini yaptığı Şerkaviyye, Ahmed et-Tihâmî'nin şeyhi olduğu Tihâmiyye, el-Ğalib b. Urfe el-Harrâk'ın başında bulunduğu Harrâkiyye bu tarikatların en önemlileri olup Fas'ta yaygın olan başka Şâzelî kolları da vardır. Şâzeliyye'ye mensup bir ailenin katkılarıyla Fas içinde ve dışında Şâzelî fikirleri yaygınlık kazanmıştır (el-Mârakeşî, 2019).

Şâzeliyye'nin Cezayir'deki kolları ise Cezûliyye, Hebriyye-Bel'kadiyye, Adeviyye, Zerrûkiyye, Yûsufiyye, Îsaviyye, Bekkâiyye, Ahmediyye,

Şeyhiyye, Nâsıriyye, Medeniyye, Arûsiyye ve Bekriyye'dir (Sa`dullah, 1998, c. 4, s. 70). Ayrıca Ouezzane Tayyibiyyesi ile çoğu takipçisi Tuat'tan olan Tihamiyye kolu da bu bölgede varlığını sürdürmektedir. Mezarı Vahran'da bulunan Şeyh el-Hasenî b. İbrahim de Tihamiyye şeyhlerinden biridir. Bû Ma`ze (1844-1847) olarak bilinen ve Fransız devrimine karşı çıkan Muhammed b. Abdullah da bu tarikatın mensuplarındandır (Bû Medyen, s. 243). Geçen yüzyılın sonlarında 1897 yılında yapılan sayıma göre Konstantin şehri başta olmak üzere tüm Cezayir topraklarına dağılmış hâlde 14 bin 206 Şâzeliyye müridi bulunmaktadır (Sa`dullah, 1998, c. 4, s. 77).

Şâzeliyye tarikatı Tunus'ta da yayılmıştır. Merkezi başkent Tunus'taki Şeyh eş-Şâzeli zaviyesi olan tarikatın en meşhurları Sîdî Ahmet Zerrûk ve onun şeyhi Ebu'l-Mevâhib eş-Şâzelî'dir (eş-Şerîf, s. 154).

Libya'da da Şâzeliyye tarikatı ülkedeki en yaygın tarikatlardan biri sayılır. Libya'daki tasavvufi harekette önemli rolleri bulunan Şâzeliyye'nin bölgedeki başlıca kolları ise Zerrûkiyye ve Esmeriyye'dir ve en meşhur ve yaygın zaviyeler bu kollara aittir.

Ticâniyye Tarikatı

Kurucusu, H. 1150 yılında doğup H. 1230 yılında vefat eden Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Muhtâr b. Ahmed b. Muhammed Sâlim et-Ticânî'dir. O dönemde Kādiriyye tarikatını öğretenlerden dersler almışsa da bir müddet sonra bırakıp Nâsıriyye tarikatına geçti ancak buradan da ayrıldı. Birçok tarikatta bulunduktan sonra kendi tarikatını kurdu (el-Kettânî, c. 1, s. 196).

Ticâniyye Tarikatının Kolları

Hameviyye: İsmini, 1882 yılı dolaylarında Mali'de doğan kurucusu Şeyh Ahmed Hamâhullah b. Muhammed b. Sîdna Ömer et-Tîşîtî (Moritanya'nın doğusundaki Tîşît şehrine nispetle) 'den almıştır.

Hameviyye Mağrip bölgesinde yaygın olan Ticâniyye kollarından (Hameviyye, Hâfıziyye, İbrâhimiyye) biridir. Kurucusu Ahmed Hamâhullah Ticânî yolunun esaslarını daha 18 yaşlarındayken Mali'deki Nioro

şehrinde tanıştığı Cezayirli mutasavvıf Şeyh Sîdî Muhammed el-Ahdar'dan almıştır. Fransız sömürgesine muhalefetiyle bilinen Ahmed Hamâhullah önce Fildişi Sahilleri'ne daha sonra da Fransa'ya sürülmüş, 1943 yılında burada esrarengiz bir biçimde ölmüştür.

Hameviyye tarikatı Mali'deki Enyur şehrini merkez edinmiştir ve şu anki şeyhi Muhammedo b. Şeyh Hamâhullah da burada ikamet etmektedir. Tarikat genel olarak Mali'de, özel olarak da Moritanya'da hem siyasetin hem de maneviyatın güçlü sembollerindendir.

Hâfıziyye: Kurucusu el-Hâfız el-Alevî tarikatın öğretilerini Şinkīt bölgesinde ve Güneydoğu Afrika'da yaymış, daha sonra tarikat diğer liderler sayesinde bu bölgede kökleşmiştir. Bu liderlerden biri de tarikatı Senegal ve Sahra Altı Afrika'da yayan Şeyh İbrahim el-Kevlahî'dir.

Mağrip Bölgesinde Ticânîlik

Hâfıziyye Ticânîliği ile Hameviyye Ticânîliği, batıdaki geleneksel Ticânîliğin Moritanyalı bir görünümüdür. Moritanya'daki Hâfıziyye Ticânîliği'nin en önemli isimlerinden biri de Şeyh Abâh Veled Abdullah'tır (Darîf, 2011). Hameviyye Ticânîliği ise Moritanya'da Şeyh eş-Şerîf Ahmed Hamâhullah tarafından temsil edilmektedir. Hameviyye tarikatı, Hâfızîyye Ticânîlerinin aksine Fransız sömürüsüne karşı çıkma noktasında büyük rol oynamıştır. Nitekim Fransız güçleri Şeyh Hamâhullah'ı önce Fildişi Sahilleri'ne, sonra Cezayir'deki Vahran'a, sonra da Fransa'ya sürmüş; en sonunda Şeyh Hamâhullah 1943 yılında Morrison'da vefat etmiştir.

Fas'ta da Ticânîlik büyük ölçüde yayılmıştır ve önemli bir yere sahiptir. Fas'ta her yıl düzenlenen, dünyanın dört bir yanından ve özellikle de Afrika'dan binlerce insanın katıldığı toplantılar Ticânîliğin de Fas yönetiminden destek aldığını gösterir. Fas'taki Ticânî şeyhi Muhammed el-Kebîr et-Ticânî'dir.

Ticânîlik Cezayir'de Hicri 13. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu da tarikata ismini veren Şeyh Sîdî Ahmet et-Ticânî el-Cezâirî'den tarikatın öğretilerini alan Şeyh Muhammed el-Hâfız b. el-Muhtâr b. Habîb el-Alevî sayesinde olmuştur.

Ticânîliğin organizasyonlarını üstlenmede Fas ve Cezayir arasında siyasi bir rekabet bulunmaktadır. Bu rekabet ilk olarak Cezayir'de 2007 yılında düzenlenen ve Cezayir'in tüm Ticânîleri bir araya getirmek istediği sempozyuma, Faslı Ticânîlerin aynı sene Fas'ta Ticânîyye tarikatı için başka bir sempozyum düzenlemek üzere katılmadıklarında ortaya çıkmıştır.

Ticânîlik Afrika Kıtası'nın tümünde yayılım göstermiş, bölgedeki müritlerin sayısı bakımından ilk sırada olan Kadirîliği geride bırakmıştır. Bu iki tarikat arasında Doğu Afrika'da ortaya çıkan anlaşmazlıklar, sahili "Kadirîler" ve "Ticânîler" olarak ikiye ayıracak derecede büyümüş, bu iki taraf yaklaşık 1877 yılına kadar çatışma halinde kalmıştır (Meddâh, s. 143).

Diğer Tarikatlar

Bu bölümde daha önce zikrettiğimiz üç tarikatla doğrudan bağlantısı olmayan bazı tarikatları ele alacak, Mağrip ülkelerinde en yaygın ve en meşhur olanlarına odaklanacağız.

Halvetiyye-Rahmâniyye Tarikatı

Tunus'ta mevcut olmakla birlikte en fazla Cezayir'de yayılıp meşhur olan tarikat, yaklaşık 1774 yılında Cezayir'deki Kabiliye bölgesinde Sîdî Muhammed Bû Kabreyn b. Sîdî Abdurrahman ez-Zevvâvî el-Ezherî tarafından kurulmuş ve ona nispetle Rahmâniyye adını almıştır. Halvetiyye tarikatının bir kolu olması nedeniyle de bu tarikat Halvetiyye-Rahmâniyye olarak anılmaktadır. Halvetiyye tarikatı H. 986 yılında vefat eden ve Hicri 10. yüzyılda Horasan bölgesinde yaşayan mutasavvıfların büyüklerinden olan Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kerîmuddîn el-Halvetî'ye nispet edilmektedir. Halvetî nispeti kendisine tasavvufta halvet (inziva) yöntemini benimsemesi nedeniyle verilmiş, önceden Sühreverdî'ye bağlıyken daha sonra kendi tarikatını tesis etmiştir.

19. yüzyılda bu tarikat Cezayir'in tümünde geniş bir yayılma alanı bulmuştur. Nitekim Depont'un ve Cappolani'nin 1897 yılında yürüttükleri

istatistik çalışmasına göre Cezayir'deki zaviyelerin %50'sinden fazlası bu tarikatın elinde bulunmaktadır. Tarikatın şimdiki şeyhi, M'Sila vilayetinde bulunan ve günümüzde de aktif olan Hâmil zaviyesinin de başındaki Şeyh Me'mûn el-Kasımî'dir.

Benzer bir yayılımı Fas'ta gösteren başka bir tarikat da Mevlây Ahmed b. Muhammed es-Sakalî el-Fâsî (ö. 1177/1764)'ye nispet edilen ve 12/18. yüzyıllarda yaygınlaşan Sakaliyye tarikatıdır. Halvetiyye tarikatının bir uzantısı olan bu tarikat, Halvetîlik nurunu Batı İslam Dünyası'nda yayma çalışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca tarikat, yaşadığı dönemde tarikatın lideri olan Şeyh Ebu Abd Muhammed b. Sâlim el-Hafnâvî el-Mısrî (ö. 1181/1767)'ye nispetle Hafnâviyye olarak da bilinir. Halvetîliğin Fas'ta yayılmasını sağlayan Şeyh Hafnâvî, Fas'taki ilmî hayatta önemli bir konuma sahiptir. Bu tarikatın varlığı, Doğu'nun ve Batı'nın tasavvufi düşüncede etkileşim halinde olduklarının basit bir örneğidir (el-Vâris, 2000, s. 84).

Senûsiyye Tarikatı

Libya'daki en meşhur tarikatlardan biri de Senûsîliktir. Kurucusu Muhammed b. Ali es-Senûsî el-Hasenî el-İdrîsî, aslen Cezayir Mosteganiml olup 22 Aralık 1787'de burada doğmuş ve Tilimsan kabilelerinden biri olan Benî Senûs'a nispetle Senûsî lakabını almıştır.

1258/1842 yılında Cezayir'deki Ahdar Dağı'nda "Beyaz Zaviye" adında bir zaviye kurmuş, davetinin merkezi olan bu zaviyeye daha sonra "Ana Zaviye" adını vermiştir. 1855 yılında Jaghbub'da yeni bir zaviye daha kurmuş ve 1277/1859 yılında vefat edene kadar burada kalmıştır (Sa`dullah, 1988, c. 4, s. 252; Radâvî, s. 17). Son yıllarda tarikat Libya'da pasif durumda olup neredeyse adı bile anılmamaktadır (el-Mahcûbî, 2013, s. 67).

Nakşibendiyye Tarikatı

Kurucusu H. 791 yılında vefat eden Muhammed Bahâuddîn el-Buhârî'dir. Batı Afrika'da Nakşibendîlik çok yaygın olmasa da tarikat, bu bölgedeki hâmîleri konumunda bulunan Moritanya'da ve Senegal'de

güçlü bir varlık göstermektedir. Moritanya'daki Nakşibendîliğin sembollerinden biri olan Şeyh Muhammed Vild Muhammed Sâlim, çocukları ve ailesiyle birlikte Nakşibendîliğin genel olarak Batı Afrika'daki özel olarak da Moritanya'daki temsilcileri sayılmaktadır. Ayrıca tarikat son yıllarda Libya'da da yayılmış; ancak buradaki yaygınlığı sınırlı derecede olmuştur (el-Mahcûbî, 2013, s. 60). Fas'taki Kettâniyye tarikatı, kollara ayrılıp Ahmediyye-Kettâniyye şeklinde zuhûr etmeden önceki asli hâli Muhammediyye-Kādiriyye ve Şâzeliyye ile birlikte Nakşibendiyye tarikatını da ihtiva ettiği için burada Nakşibendîlik'in Kettâniyye'nin ana gövdesinde varlığını sürdürdüğü söylenebilir (el-Kettânî, s. 23).

Kettâniyye Tarikatı

Kurucusu, H. 1327 yılında Fas'ta vefat eden Ebû'l-Feyz Muhammed b. eş-Şeyh Abdulkebîr el-Kettânî'dir. Kendisi reformist bir şeyh olup Anayasal Cihatçı Reform Hareketi'nin lideri olarak nitelendirilmiştir (el-Kettânî, 2009). Tarikatın şu anki şeyhi Profesör Bedreddîn b. Abdurrahman el-Kettânî olmasına karşın Fas hükümetinin ülkedeki dini yaşantıyı temin etme gayesi gibi birçok nedenle başa getirdiği ikinci bir şeyh vardır: Şeyh Abdullatîf b. Muhammed et-Tayyib el-Kettânî.

Mağrip bölgesindeki yaygın tarikatlardan biri de Şâzeliyye'nin Aleviyye kolundan ayrılıp iki alt kolu (İsmâîliyye ve Kasımiyye) ile birlikte bugün Tunus'ta neredeyse en yaygın tarikat haline gelen ve Şeyh el-Medenî'ye nispet edilen Medeniyye tarikatıdır (Heisler, 2009). Ahmed b. Yûsuf el-Milyânî er-Râşidî'nin (931/1526) Bejaia'da Zerrûk ile tanışmasının ardından kurduğu Râşidiyye tarikatı da bölgedeki tarikatlardan biri olup Fas'ta ve Cezayir'de yaygınlık kazanmıştır.

Bu tarikatlardan bir diğeri Moritanya'da geniş bir yayılım gösteren Mürîdiyye tarikatıdır. 19. yüzyılın sonlarında Senegal'de Ahmedo Bamba tarafından kurulmuş, kurucusu Moritanya'ya sürüldükten sonra burada tarikatın başka bir kolunu kurmuştur. Kasımiyye tarikatı da Şeyh Bel'kasım Bel'hayr tarafından İsmâîliyye-Medeniyye'nin bir kolu olarak kurulmuştur ve Tunus'taki en yaygın tarikattır.

Bir diğer tarikat, Hicri 5. asrın mutasavvıflarından ve Şeyh Geylânî'nin muasırı olan Kutup Ahmed er-Rifâî'ye nispet edilen Rifâiyye'dir. Etkinlik alanı sınırlı olmakla birlikte tarikat Libya'da varlık göstermektedir (el-Mahcûbî, 2013). İlk Rifâî zaviyelerini kuranlardan biri, Bingazi'de halen mevcut olan Rifâî zaviyesinde medfun Şeyh Ahmed et-Tabecî'dir.

Ülkelere Göre Tarikatların Yayılım Durumu

Yukarıdaki tarikatlar, Mağrip ülkelerinin her birinde temsil edilmektedir. Bu bölümde her ülkede yaygın olan tarikatlardan en önemlilerini zikredeceğiz.

Moritanya

Moritanya'da çok sayıda tarikat olmasına karşın ülkelerdeki etkin tarikatlara işaret eden aşağıdaki tabloda göreceğimiz üzere ülkedeki en belirgin tarikatlar ve yaygın oldukları yerler şu şekildedir: Ticâniyye'nin Hâfiziyye kolu Nebaghia bölgesinde yaygındır. Ticâniyye'den sonra ikinci sırada gelen Kādiriyye'nin ülkedeki iki kolundan biri Senegal Nehri havzasında bulunuyorken bir diğeri Kuzey Moritanya'da yayılan Fâzıliyye kolu olup Şeyh Muhammed Fâzıl b. Mâmîn ve oğulları tarafından temsil edilmektedir. Ticâniyye ve Kādiriyye'den sonra üçüncü sırada gelen Şâzeliyye'nin de ülkedeki varlığı eskiye dayanır. Nakşibendîlik de ülkedeki yaygın tarikatlardandır. Bir diğer yaygın tarikat ülkeye Mısır'dan girmiş küçük bir tarikat olan Sadîkiyye'dir. Mürîdiyye de Senegal'de kurulmuş nispeten yeni bir tarikattır ve Moritanya'da varlık göstermektedir. Bunların dışında etkisi Moritanya içinde kalan bölgesel tarikatlar da vardır. Örneğin Kadiriyye ile Şâzeliyye'nin yöntemini birleştiren Gazafiyye tarikatı bunlardan biridir (Darîf, 2011).

Fas

Fas, Mağrip ülkeleri arasında tasavvufi açıdan en önemli ülkelerden biridir. Ülkede yaygın olan tarikatlardan bazıları Bû Deşîşiyye, Ticâniyye, Basîriyye, Kettâniyye, Şerkaviyye, Derkaviyye, Nâsıriyye, Tihâmiyye, Harrâkiyye, Îsaviyye'dir. Bunlar arasında Fas'ta en meşhur olan tarikat ise Bû Deşîşiyye'dir. Ticâniyye de ülkede geniş çapta bir varlık

göstermekte hatta Fas'la Afrika arasında manevi bir bağlantı sağlamaktadır. Zira tarikatın şeyhi Fas'tadır. Bir diğer tarikat olan Îsaviyye de Şeyh el-Kâmil Muhammed b. Îsa'nın türbesinin de bulunduğu Meknes şehrinde yaygındır. Burası, her yıl düzenlenen ve kültürel önem taşıyan törenlere ev sahipliği yapmaktadır.

Cezayir

Cezayir de tasavvuf hususunda önem arz eden ülkelerden biridir. Ülkedeki en yaygın tarikatlar ise Kadiriyye, Şâzeliyye, Rahmâniyye, Ticâniyye, Hebriyye-Belkadiyye, Senûsiyye, Ziyâniyye, Yûsufiyye, Tayyibiyye, Derkaviyye, Hansâliyye, Hebriyye, Arûsiyye, Şâbiyye, Âmiriyye, Îsaviyye, Habîbiyye, Aleviyye tarikatlarıdır (el-Ukbî, 2002; Meddâh, 2015).

Cezayir'deki tarikat mensuplarının sayısı Depont'un ve Cappolani'nin yaptığı istatistik çalışmasına göre 295 bin 189'dur. Bunun en büyük kısmını ise 156 bin mürit ile Rahmâniyye zaviyesi oluşturmaktadır. Ticâniyye zaviyesi 25 bin mürîde, Kadiriyye zaviyesi ise 24 bin 578 müride sahiptir (Depont ve Cappolani, s. 215). Ancak bu verilerin güncellenmesi gerekmektedir.

Tunus

Tunus'ta yaygın olan tarikatlar şunlardır: Kadiriyye, Şâzeliyye, Ticâniyye, Arûsiyye, Îseviyye, Aleviyye Şâzelîliğinden ayrılan Medeniyye, Medeniyye'nin kollarından olan İsmâîliyye ve Kasımiyye, Rahmâniyye Halvetîliği ve Desûkiyye Burhânîliği.

Ülkedeki zaviyelerin sayısı bazı istatistiklere göre 1500'e yakındır. Mâzin eş-Şerîf'in belirttiğine göre son on yılda yönetim tasavvufa karşı çıkmış ve Selefîliği desteklemiş, daha sonra da tasavvufa destekte bulunmamıştır. Cezayir ve Fas'ın tasavvufta diğer Mağrip ülkelerinden daha iyi konumda olması buralarda tasavvufun siyasi olarak desteklenmesi ve resmi bir konumda bulunması nedeniyledir.

Tunus'taki en önemli tarikat şeyhleri ise Şâzeliyye tarikatından Şeyh Hasen b. Hasen, Ticâniyye tarikatından Şeyh Muhammed el-Kâmil

Saâde, Medeniyye tarikatından Şeyh Münevver el-Medenî ve Kasımiyye tarikatından Şeyh Bel'kâsım Bel'hayr'dır.

Libya

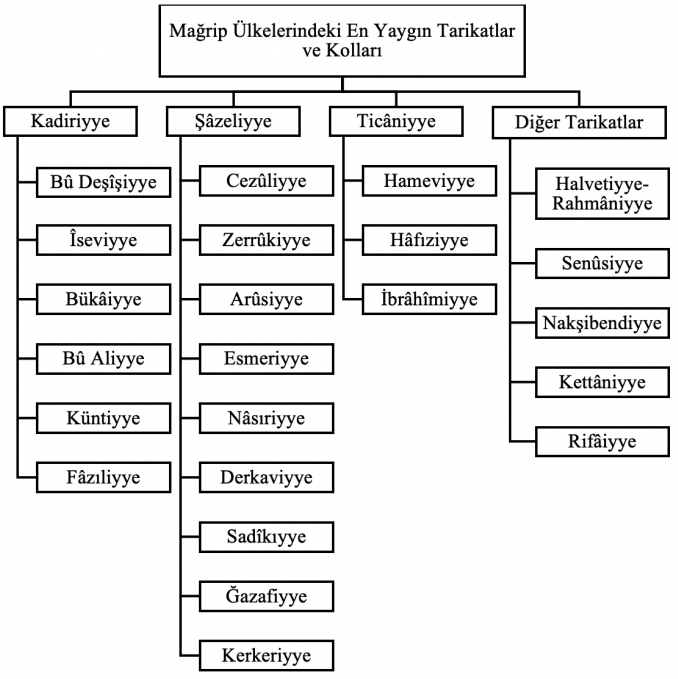
Libya da birçok tarikata ev sahipliği yapan ülkelerdendir. Bunlardan en önemlileri Arûsiyye-Selâmiyye, Nakşibendiyye, Alevîyye-Derkaviyye, Zerrûkiyye, Kadiriyye-Burhaniyye, Senûsiyye, Şâzeliyye, Îseviyye ve Medeniyye'dir. Bu tarikatlar Libya'da biliniyor olsa da günümüzde hepsinin varlığını sürdürdüğü ve faaliyetlerine devam ettiği kesin olarak söylenemez. Zira birçoğu gücünü ve nüfuzunu kaybetmiş, takipçileri azalmış ve yok olmaya yüz tutmuştur. Bir kısmı da emniyet güçlerinin baskılarına maruz kalmış, Burhâniyye tarikatının müritleri gibi çok sayıda tarikat mensubu Kaddâfî'nin yönetimi sırasında hapsedilmiştir. Libya bölgesindeki en büyük güce ve nüfuza sahip tarikatlar ise Îsaviyye ve Arûsiyye-Selâmiyye'dir. Bu ikisinden Îsaviyye, son yıllarda Arûsiyye'yi gölgeleyecek derecede güçlenmiştir (el-Mahcûbî, 2013).

Mahcûbî'nin özel röportajında da belirttiği üzere, Libya'daki tarikatların emniyet güçleri tarafından baskıya uğramaları ve buradaki selefîlerin güçlenerek tasavvufi harekete açıkça düşman olmaları nedeniyle Libya'daki tarikat şeyhlerinin isimlerini belirlemek olanaksızdır.

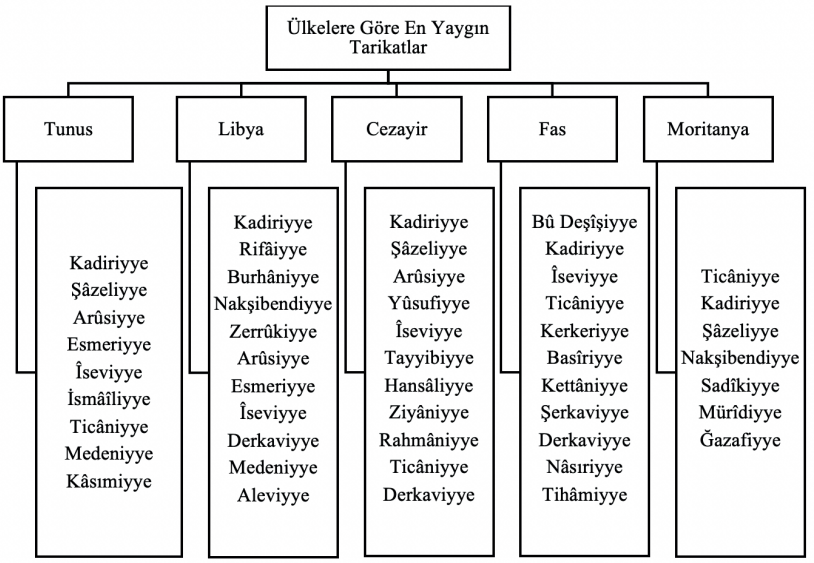
Genel olarak Mağrip ülkelerindeki tarikatların sınırlandırılması ve detaylı biçimde incelenmesi çok zordur. Uluslararası Tarikatlar Birliği, Fas Aleviyyesi'nin Haseniyye-Nûrâniyye kolu ve Fas İdrisîyyesi'nin Bel'kasımîyye kolunun birer tarikat olarak birliğe üyeliklerini kabul etmiş; bu sırada dört Fas tarikatının dosyaları incelendikten sonra (Hashtag Sitesi) birliğe kabul edilecekleri de açıklanmıştır. Ancak söylendiği gibi "Allah'a giden yollar yaratılmışların nefesleri sayısıncadır." ve bu nedenle tarikatların sayısı her geçen gün artacak ve yenilenecektir.

Tarikatların sayısını hesaplamaktan daha zor olan ise müritlerin sayısını hesaplamaktır. Depont'un ve Cappolani'nin kitabından sonra neredeyse hiçbir resmî istatistik yapılmamış, onların kitaplarındaki istatistikler de birçok yönden sorgulanmaya açık bulunmuştur.

Bu bölümde netleştiği üzere çok sayıda tarikat vardır ve bu tarikatların yöntemleri de birbirinden farklılık arz eder. Bu yöntemlerden en öne çıkanı soyut meselelere fazla girmemesi ve sadeliği ile diğerlerinden ayrılan ahlâki yöntemdir. Bir diğer yöntem de Doğu'da Batı'dan daha yaygın olan melameti merkeze alan yöntemdir. Bu usul sûfînin kendini kınaması, kusurlarını ortaya çıkarıp iyi yönlerini gizlemesine dayanır ve İbn Harzihim, Ebu'l-Abbâs es-Sebtî gibi isimler tarafından temsil edilir. Ancak bu yöntem yeterince yayılıp duyulmamıştır. Daha az yayılım gösteren bir yöntem de felsefi yaklaşımı temel alır ve Muhammed Reşîd Rıza'nın hakikat tasavvufu olarak nitelendirdiği yönteme yakındır. Bu yöntem Ebû'l-Hasen el-Harâlî'de daha mutedil bir seviyede olup sınırlı dönemler dışında aşırıya kaçan tavırlardan uzaktır (el-Marâkeşî, 2019; el-Fâsî, 2006, s. 93).



Şekil 1.



Şekil 2.

Bu yöntemlerden kısaca bahsettikten sonra Mağrip bölgesi tarikatlarının karakteristik yönteminin, teori ve pratiğe eşit yakınlıkta duran amelî yöntem olduğu söylenebilir. Bu yöntemin yaygın olması bölgede Malikî mezhebinin benimsenmesiyle yakından ilişkilidir. Nitekim birçok tasavvuf kaynağı fıkhi bilginin önemine işaret eden ifadelerle doludur. Şeyh Zerrûk el-Fâsî'nin (H. 899) tasavvufun kurallarını ele aldığı *Kavâidu't-Tasavvuf* kitabında dördüncü kural olarak zikrettiği ifadeleri bu yargıyı destekler niteliktedir:

> Tasavvuf ancak fıkıhla mümkündür; zira Allah'ın açık hükümleri ancak onun vasıtasıyla bilinir. Fıkıh da tasavvufsuz olmaz; çünkü her amelde içtenlik ve doğru bir yöneliş gereklidir. Bu ikisinin tamam olması için de iman, olmazsa olmazdır. Var olmak için ruhun bedene, yaşamak için de bedenin ruha ihtiyacı vardır; o halde tıpkı bu ikisi birbirinden ayrılmadığı gibi kimse fıkıh, tasavvuf ve imanı birbirinden ayırmasın. (Zerrûk, s. 25)

Tasavvuf hem zahire hem bâtına önem verip şeriatı tarikatların temeli yapmışsa da dönem dönem çizgisinden saptığı olmuştur. Buna Batı'dan bir örnek olarak Allâl el-Fâsî'nin şu ifadelerini zikredebiliriz:

Fas'ta tasavvufun hicri yedinci yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla kadar olan üç yüz yıllık sürede Kur'an ve sünnetin sınırları içinde olduğunu; yalnız onuncu yüzyıldan sonra tasavvufa, tevhit çerçevesini aşacak derecede olmamakla beraber hurafelerin ve boş iddiaların girdiğini söylesek yanılmış olmayız. Tarikat mensuplarının bu dönemde muhabbette ve hüsnü zanda aşırıya kaçmaları, evliyalarının fayda ve zarar verme hususunda kudrete sahip olduklarına inanacak kadar onlara kutsiyet atfetmeleri; tarikatın dinin esaslarından uzaklaşması ve çizgisinden sapması olarak değerlendirilebilir (el-Fâsî, 2006, s. 94).

Mağrip Bölgesi Tasavvufunun Rol ve İşlevleri

Tasavvuf, Mağrip bölgesinde önemli işlevlere sahiptir. Toplumda köklü bir konumda bulunması ve toplumun çeşitli problemleriyle irtibatta olması, toplumun geçirdiği birçok değişimin merkezinde tasavvufun bulunmasına neden olmuştur. Toplumun eğiticisi olan şeyh, baba konumundaysa müritlerin ve fakirlerin toplanıp ilim öğrendiği, zikir yaptığı ve Allah'a yöneldiği zaviyeler de anne mesabesindedir. Baba olmadığında anne çocuklarını sarıp sarmalar, onlar için faydalı şeyleri isteyip onları zararlı şeylerden uzak tutar (Benânî, 2012, s. 48). Bu bölümde sınırlamaların elverdiği ölçüde tasavvufun işlevlerinden bazılarına değineceğiz.

Eğitsel ve Manevi İşlevler

Maneviyata ve ibadete ilişkin birçok amacı içinde barındıran bu tür işlevler tasavvufun işlevleri arasında en önemlileridir. Zira tasavvuf sayesinde insanların beklentileri karşılanır, manevi ihtiyaçları giderilir, İslam'ın tebliğiyle din yaygınlaşır ve hem zahiri hem bâtını açıdan ihya edilir. Ayrıca ribâtlar ve düzenlenen toplantılar iman esaslarının sağlamlığını temin eder ve insanların peygamber sevgisine taallukularını güçlendirir. Bu durum geçmişte olduğu gibi günümüzde de geçerliliğini sürdürmektedir.

Bunların yanı sıra tasavvufun, zaviyeler vasıtasıyla yerine getirdiği birtakım eğitsel ve kültürel işlevler de vardır. Örneğin 1575 yılında

Tamegroute köyünde Şeyh Amr b. Ahmed el-Ensârî tarafından kurulan ve Fas'ın güneydoğusundaki Zagora şehrinin batısına 18 kilometre uzaklıkta bulunan zaviye hem Batı İslam dünyasındaki hem de Fas'taki en büyük zaviyelerden biri sayılır ve tarih kaynaklarında *zaviyelerin anası* olarak nitelendirilir. Bu zaviyede el-Hasen el-Yûsî ve İbn Süleymân er-Redvânî başta olmak üzere birçok âlimin öğrenim görmesiyle zaviye, bölgede ağırlığı olan ilmi faaliyetlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu sayede Tamegroute entelektüel anlamda gelişme göstermiştir. Bu yönüyle zaviyenin adeta bir üniversite ve akademik bir kütüphane konumunda olduğunu söylemek yanlış olmaz (ed-Der`î, 2006). Bu zaviyede bulunan 10 binden fazla yazma eserden birçoğunun Haseniyye Kütüphanesine ve Fas'ın başkenti Rabat'taki Millî Kütüphaneye nakledilmesinin ardından zaviyede 4 bin kadar yazma eser kalmıştır (O dönemin kütüphane başkanı Muhammed b. Nâsır ile yapılan röportaja *Kudüs Arap* gazetesinden ulaşılabilir).

Son yıllarda bu zaviyenin işlevleri değişime uğramış, her yıl burayı ziyarete gelen 1200'den fazla ilim talebesine yuvayken artık psikolojik rahatsızlıkları olan onlarca insanın sığındığı yer hâline gelmiştir. Bunlardan bazıları tedavi olmak ümidiyle aylarca zaviyede kalırken bazıları da çeşitli isteklerinin gerçekleşmesi için buraya gelmektedir.

Zaviyelerden birçoğunda Kur'an ezberletilmektedir ve kitaplarla dolu kütüphaneler bulunmaktadır. İlim öğrenmek için bu mekanların seçilmesi halkın kültüründe de yer etmiştir. Nitekim Cezayir'in Avras bölgesindeki halk ilim öğrenmek için hayır ve bereket merkezleri olarak gördükleri zaviyeleri seçmekte, bunu toplu hâlde yapmaları da halk arasında samimiyet ve devamlı ilişkilerin oluşmasını sağlamaktadır (Colonna, 1995, s. 283).

Moritanya'da da zaviyeler kısmi de olsa, toplumun kültürel yapısı içerisinde etkin bir konumda bulunmaktadır. Nitekim bu zaviyeler, bir eğitim kurumu konumunda olan "Mahdara" yoluyla dinin yayılması ve birçok farklı seviye ve yaştan insanların eğitim alması için çaba göstermiştir.

Uygarlık ve Bayındırlıktaki İşlevler

Tarikatlar, köy ve şehirlerin bayındır hâle gelmesi ve iman ruhuyla yükselmesinde rol oynamaktadır. Senûsiyye tarikatının hâkim olduğu bölge üzerinden bu olguyu delillendirebiliriz: Şeyh Senûsî 1855 yılında Osmanlı hâkimiyetinin etkili olduğu sahillerin uzağındaki Jaghbub'da bir zaviye kurmuştu. Jaghbub bölgesi bu dönemde hırsızların ve yağmacıların mesken tuttuğu, güvenli olmayan bir yerdi. Senûsî'nin burada kurup "et-Tâc" adını verdiği zaviyesiyle bölge güvenli bir ibadet merkezi haline geldi. Nitekim Şeyh Senûsî de vefat ettiği 1859 yılına kadar burada kaldı (Sa`dullah, 1998, c. 4, s. 252; Radâvî, 2016, s. 17).

Aynı çerçevede değerlendirebileceğimiz bir diğer örnek de Ebû Ubeyd eş-Şarkî'nin zaviyesini tesis ettiği yer örneğinde karşımıza çıkmaktadır. Zaviyeden önce ıssız ve çorak bir arazi olan bölge, zaviyeden sonra ekilip biçilen verimli bir toprak hâlini almış ve eski hâlinden eser kalmamıştır. Ebû Ubeyd'in zaviyesini kurduğu yere ilk geldiğinde söylediği sözler de bize bu değişim hakkında fikir vermektedir: "Allah'ın izniyle ben, işi dışarıdan zor görünse de yakında bol rızık verecek bir yere geldim. Allah'ın izniyle burası hayır ve bereket mekanıdır. Umulur ki bize de burada yorgunluktan sonra dinlenmek nasip olur." (Bâmî, 2013, s. 523).

Bu bağlamda söylenebilir ki Allah'ın (c.c.) veli kulu ıssız yerlerin hâkimidir. Vahşi olanı ehlileştirme ve çorak arazileri ihya etme de şeyhin üstlendiği *ıslah* ve *irşad* görevinin ilk adımını oluşturmaktadır. Şeyhin ve müritlerinin yürüttüğü bu yaşatma ve düzenleme hareketiyle ıssızlık bölgeden uzaklaştırılmakta, tabiri caizse ölümden yaşam çıkarılmaktadır (Zakaria Rhani, Jamal Bammi et Mohammed Mouhiddine, s. 207).

Fâni Kelûnî, yaptığı çalışmada zaviyelerin dinî semboller olmaları nedeniyle Avras bölgesinin bugünkü hâline gelmesinde etkili olduğu varsayımından hareketle bu bölgenin gelişmesinde tasavvufun etkili olduğunu fark etmiştir. Din, dış etkilere kapalı coğrafyalarda aile, kabile ve soy bağları dışında kimseyle bağ kurmayan insanlar arasında ortak

manaya dayalı bir ilişki temin etmiş; bu da âlimleri toplumsal dayanışmayı sağlama yolları üzerinde çalışmaya itmiştir (Sâsî, 2019, s. 11).

Allah'ın salih kulları topluma sayısız katkıda bulunmuşlar, arkalarında günümüze kadar gelen çok sayıda eser bırakmışlardır. Kuzey Afrika bölgesinde birçok şehir evliyaların isimlerini almıştır. Örneğin; Tunus'taki Sîdî Bû Zeyd şehri Şeyh Bû Zeyd eş-Şerîf'e, Sîdî Bû Sa`îd şehri ise ibadetlerinin çokluğu ve Tunus halkını korsan ve yağmacılardan korumak amacıyla deniz kenarında kurduğu ribâtlarıyla bilinen Ebû Sa`îd el-Bâcî'ye nispetle bu ismi almıştır (Mâzin eş-Şerîf, 2019, s. 11).

Bunlardan hareketle denebilir ki tasavvuf, İslamî kültür içinde medenileşmeyi ve Kur'anî manasıyla imarı sağlayan en önemli mekanizmalardan biridir. Zira medeniyet, maddi olarak taşlardan oluşan binaların maneviyatla da dolmasıyla gerçekleşir. Manevi doygunluğa erişemeyen medeniyet, betonlar topluluğundan ibarettir. Gerçek anlamda medeniyetten bahsedebilmemiz için bina yapma malzemelerinden fazlasına ihtiyaç vardır ki bunların en önemlileri iman ve maneviyatın sağlamlığıdır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Allah'ın mescitlerini, ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte onların doğru yolu bulanlardan olmaları umulur." (Tevbe sûresi, 113:18). Günümüzde büyük zaviyelerden örneğin Madağ'daki Bû Deşîşiyye ve Hâmil'deki Bel'kâdiyye gibi zaviyeler medeniyete katkılarını sürdürmekte; zaviyelerin, bulunduğu bölgelerin imarındaki ve medenileşmesindeki etkisi somut bir biçimde görülmektedir.

Ülkenin Korunması ve Siyasetteki İşlevler

Birçok çalışmada karşımıza çıkan "tasavvufun ve siyasetin zıt iki kutup olduğu" yaygın görüşüne karşın, *ribât*lar ilk kurulduğu dönemlerde ülkenin can güvenliğini korumak gibi sayısız siyasi işlev yerine getirmiştir. Bu durum hem siyasi hem dini bir karakter taşımaktadır. Zira zaviyeler dış tehlikelere karşı başlatılan cihat hareketinin başında bulunmuşlardır. Ayrıca yöneticiye bağlılığın bir teminatı olan zaviyeler, gerginlik durumlarında yöneticiyle halk arasında köprü görevi

görmekte ve gerektiği durumlarda yöneticilerin bazı uygulamalarını gözden geçirmektedir (Muallimetu'l-Mağrib, 1995, c. 7).

Tarihin de doğruladığı üzere Cezayir'deki tarikat şeyhleri 18. yüzyılda Osmanlı idaresinden bağımsız özerk emirlikler kurarak siyasi boşluğu doldurmak için çaba sarf etmişlerdir. Bu sayede tarikatlar gerçek birer siyasi güç hâline gelmiş, Osmanlı idaresini zaman zaman kendileriyle anlaşmaya zorlamış ya da saf dışı bırakmıştır (Sahrâvî, 2009, s. 255).

Fas'taki mutasavvıflar siyasetten uzak oluşlarıyla bilinseler de pratikte kısmi de olsa siyasetle ilişkileri bulunmaktadır. Örneğin Fas'taki en büyük zaviye olan Bû Deşîşiyye zaviyesi 2011 anayasasını "evet" oyuyla desteklemeye davet etmiştir.

Fas'ta bulunan Adalet ve İyilik Cemaati de İslamî bir karakterde olup sûfî öğretiyle yakından ilişkilidir. Kurucusu Abdusselam Yâsîn, Bû Deşîşiyye zaviyesine bağlıyken siyasi faaliyetleri tasavvuftan farklı görmediği için buradan ayrılmış. Ancak zaviyeden ayrılışıyla tasavvufu tümüyle terk etmemiş, sadece zaviyenin siyasi meselelere karşı konumundan uzaklaşmıştır (Tosy, 2009, s. 10). Bu konumunu kendisi tasavvuftan *fikrî uzaklaşma* olarak değerlendirmiştir (Yâsîn, el-Minhâcu'n-Nebevî).

Genel anlamda modern dönemde sûfî hareketin siyasi çalışmalara karşı olduğunu söylemek spekülatif bir söylem olur. Geçmişte ve günümüzde tasavvuf, siyasetin hem sınırlarını belirleyen hem de içinde bulunan bir konumda olmuştur. Ancak Kuzey Afrika'daki çeşitli ülkelerde tasavvuf, bugün otoriteye karşı bir güç oluşturmamakta ya sessiz kalmakta ya da otoriteyi desteklemektedir. Üstelik bugün tasavvuf, güçlü bir seçmen grubu olarak görülmekte ve her ülkede müritler siyasi faaliyetlerde bulunmaya teşvik edilmektedir. Örneğin Tunus Tarikatlar Birliği Başkanı Muhammed İmrân, Tunus'taki tarikatlara birçoğu gençlerden olmak üzere 100 binden fazla kişinin bağlı olduğunu belirtmiş, bunun üzerine Tunus'taki birçok siyasi parti, geçtiğimiz genel seçimlerde ve başkanlık seçimlerinde müritleri kendi taraflarına çekmek istemiştir. Ancak Muhammed İmrân'ın ifadesiyle "Tasavvufi

değerler siyasi faaliyetlerden tamamen farklı çizgidedir. Bizler siyasi anlamda taraf tutmayız." (Ultrasawt Sitesi).

Siyasetin geniş anlamı dâhilinde savunma faaliyetlerini saymak da mümkündür. Kuzey Afrika'daki ihtilal sonrası gerçekleşen bir nevi Haçlı Seferleri'ne karşı bölgedeki insanların gruplaşması neticesinde birçok zaviye kurulmuş; bu zaviyeler ülkelerin siyasi yönden düzene girmesi için çabalamış ve Hıristiyan ihtilalcilere karşı verilen mücadeleyi desteklemiştir. Bu sayede Kuzey Afrika topraklarının önemli bir kısmının istiklali sağlanmıştır (Sâsî, 2019, s. 14).

*Ribât*lar, tasavvuf erbabının yalnızca inzivaya çekilip halvete girdiği yerler olmamıştır. *Ribât*ların inziva ve ibadet mekânı olduğu kadar cihat ve ülkeyi savunma merkezleri olduğuna tarih şahitlik etmiştir. Bu durum *ribât*ların özellikle limanların takibini mümkün kılan sahillerde kurulmuş olmasını da açıklamaktadır.

Tunus'taki mutasavvıflardan el-Âbid Ebû Alî en-Neftî'nin içinde bulunduğu bir grup İsmâîliyye Şîası'nın yayılımını engelleyecek faaliyetlerde bulunmuştur. Tarikatlar ayrıca Alî b. Halîfe en-Nefâtî'nin Fransız sömürgesine karşı başlattığı isyana doğrudan destek vermişler, direniş ve mücadele hareketlerinin yanında olmuşlardır. Tatvan'daki Sîdî Abdullah Bû Celîde zaviyesi örneğinde olduğu gibi direniş mücadelesinde bulunanlar için zaviyeler güvenli birer sığınak olmuştur (eş-Şerîf, 2017, s. 151).

Durumu idealize etmemek adına belirtmeliyiz ki ihtilallere karşı durma konusunda tüm zaviyeler aynı görüşte olmamıştır. Örneğin bazı zaviyeler; kaderci ve teslimiyetçi görüşleri yayarak ihtilalden kaçış olmadığı, zira bunun Allah'ın yazdığı kader ve insanların imtihanı olduğu görüşünü benimsemiş ve bu nedenle ihtilal hareketinin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Fransız istihbaratının Cezayir'de geniş bir alanda yayılan ve güçlü bir nüfuza sahip olan Ticâniyye tarikatına sızmaya çalıştığını düşünenler de olmuştur (er-Reyyis, 2016, s. 13).

Bû Medyen de 19. yüzyılda Cezayir mutasavvıfları arasındaki baskın görüşün uzlaşma yönünde olduğunu düşünmüştür. Zira tarikat

şeyhleri ve mutasavvıf alimlerin bir kısmı ya uzlaşmaya ya da Hıristiyanların eline geçmiş olan ülkeden hicret etmeye davet etmişlerdir. İbn Atıyye el-Venşerîsî'nin de aralarında olduğu bir kısım sûfî ise savaş fikrini kabul etmemiş, hatta savaşı dünyevî bir saltanat şeklinde değerlendirerek sûfîlerin mala, mülke ve dünyaya hâkim olmaya meyletmeyeceğini düşünmüşlerdir (Bû Medyen, 2012 s. 20). Tarikatların bu tavrının, Derkaviyye tarikatının şeyhi eş-Şerîf ed-Derkavî'nin 19. yüzyılın başlarında Türk hâkimiyeti karşısındaki isyanında başarısız olması neticesinde tarikat mensuplarının kovuşturma, hapis ve idam gibi cezalara maruz kalmış olması gibi yaşanmışlıklardan etkilendiği söylenebilir (Bû Medyen, 2012, s. 21).

Zorunlu olarak seçilen hicret ya da uzlaşma fikirleri teslimiyetçi tavır gibi ortaya çıkmamış, aksine bir halk direnişinin başarısızlığı ya da sömürge güçlerinin zorlaması neticesinde belirmiştir (Bû Medyen, 2012, s. 21). Örneğin Rûhiyye tarikatının başındaki Şeyh el-Haddâd, iki oğluyla beraber Konstantin'de hapsedilmesi ve tüm malına el koyulmasının ardından ateşkese ve uzlaşmaya davet etmiş ve kendi deyimiyle "cihat tehlikesi"nden bahseder hâle gelmiştir (Bû Medyen, 2012, s. 22).

İşaret etmemiz gereken bir diğer husus da birçok devlet başkanı ve komutanın tarikatlara açıktan ya da gizliden mensubiyetlerinin bulunduğudur. Moritanya'nın şimdiki başkanı Muhammed Vild eş-Şeyh el-Ğazvânî Şâzeliyye tarikatından, eski başkan Muhammed Vild eş-Şeyh Abdullah ise Ticâniyye tarikatından gelmektedir.

Ticâniyye tarikatının İfrîkıyye bölgesindeki yaygınlığı nedeniyle Fas Krallığı, Ticâniyye şeyhlerini himaye altına alıp müritleri kendi tarafına çekmiş; bu da tarikatı ülkenin siyasi düzeni açısından kritik bir konuma yerleştirmiştir. Tasavvufun siyasi ve manevi diplomasinin uygulanmasında en önemli araç haline gelmesi bu gibi durumlar neticesinde ortaya çıkmıştır.

Genel olarak düşünüldüğünde tarikatların iç yapısının devlet yapısına olan benzerliği de açıktır. Tarikat şeyhinin otoritesi devlet başkanının otoritesi gibi hatta daha kuvvetlidir. Müritler de şeyhe itaat eder ve ona

tam bir bağlılık gösterirler, emrettiklerini yapıp yasakladıklarından uzak dururlar. Vatandaşların devlete olan sorumluluklarını yerine getirmeleri bazen isteyerek bazen mecburen olmasına karşın müritler şeyhlerine olan itaat ve bağlılık görevlerini çoğunlukla severek yerine getirirler.

Sanatsal ve Estetik İşlevler

Tasavvuf, *ribât*lardaki sema ve zikir halkalarının düzenlenmesi saikiyle ortaya çıkan kendine has bir sanatsal zevkin kaynağı olmuştur. Kuzey Afrikalıların Hicri 2. yüzyıl gibi erken bir zamanda başladıkları sema meclislerinde yalnızca Kur'an değil bestelenmiş şiirler de okunagelmiştir (İmbâbî, s. 84).

Semâ kültürünün yayılmasını sağlayan tasavvuf, bu yolla söz ve ritimde zahirden öte batına yönelerek güzellik ve ihtişam değerlerini yerleştirmeye çalışmıştır. Günümüzde tarikatlar mevlid gecelerini sema ile ve hoş ritimlerin eşlik ettiği muhabbet sözleriyle ihya etmeye önem göstermektedir.

Kuzey Afrika tasavvufundan bahsettiğimiz bu bağlamda, çok yönlü bir sosyal fenomen olan Îsaviyye tarikatına da değinmeyi unutmamalıyız. Bu tarikatta ilmî ve popüler yönler birbiriyle iç içedir. Zurna kullanımı ve bir ritim korosu eşliğinde inşat edilen ilahilerin oluşturduğu müzikleriyle meşhur bu tarikatın ayinleri dikkatle incelendiğinde ayinin, kompleks ritüeller ile sembolik anlamları olan müzik ve semah gösterisinin bir birleşimi olduğu görülür. Halkın bu müritleri "garip" olarak nitelendirmesine sebep olan figürler, araştırmacıların dikkatini çekmiş ve onları bu konuda çalışmalar yapmaya sevk etmiştir.[7] Fas asıllı bir fırka olup çok sayıda Afrika ülkesindeki yaygınlığının yanı sıra Fas ve Cezayir'de yayılan Ğanâve fırkasını ve sanatsal üretimleri göz önünde bulundurulduğunda daha alt seviyede değerlendirebileceğimiz Hamâdişe fırkasını da aynı minvalde zikretmemiz mümkündür.

7 Îsaviyye'nin semah figürleri hakkında birçok yorum bulunmaktadır; kimilerine göre bu figürler İslamî olmayan ögeler içermektedir ve zaman içinde birer cezbe şeklî olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Îsaviyye tarikatı mensupları Mağrip toplumunun köylü kesiminden olup bu nedenle büyük şehir merkezlerini yadırgamışlardır. (Sâsî, s. 31).

Modern dönemde Kuzey Afrika bölgesindeki tasavvufi müzik şekilleri çeşitlenmiş ve tasavvufi gayelerle müzik yapanların sayısı artmış, hatta hiçbir tarikata intisabı bulunmamasına rağmen sûfî müziğe yönelenler olmuştur. Buna Fas'taki çeşitli gruplardan insanın saygı ve takdirini kazanan Fas kökenli eski bir müzik grubu olan Cîlu Cîlâle grubunu örnek verebiliriz. Bu grup çok defa Geylânî tarikatı meclislerinde söylenen ilahileri söylemiştir. Bu bağlamda zikredebileceğimiz bir diğer grup Tanca'daki İbn Arabî grubu olup büyük mutasavvıfların şiirlerini besteleyip söylemeleriyle bilinirler. Ayrıca Fas'ta ilahi festivalleri düzenlenmekte, bu festivaller çeşitli din ve kültürden insanın bir araya geldiği uluslararası bir kimlik taşımaktadır.

Sosyal ve Ekonomik İşlevler

Tasavvufun sosyal açıdan önemi yadsınamaz; zaviyeler ve ribâtlar yolda kalanlara kapılarını açar, açları doyurur, kıtlık ve doğal afet zamanlarında insanların yanında olur. Kabileciliğin ve ırkçılığın sebep olduğu duvarları yıkmaya ve insanlar arasında oluşturduğu sınırları yumuşatmaya çalışır. Tüm insanları sûfî hitabın kapsamında görür ve birini diğerinin önüne geçirmez. Ayrıca bugün zaviyeler şifa bulmak için sığınılan mekanlar haline gelmiştir.

Birçok tarikat mensubu, sûfî ilişkilerini güçlendirmek amacıyla kurdukları hısımlık ilişkileri sayesinde tarikatlar arasındaki bağlılığı sağlamlaştırmıştır. Bu tür ilişkiler örneğin Ticâniyye tarikatıyla; farklı Batı Afrika ülkelerindeki kolları arasında bir köprü vazifesi görmüş, yapılan evlilikler neticesinde tasavvufi düşüncenin nesiller boyunca sürdürülmesi sağlanmıştır.

Tarikatların ekonomik işlevlerinden, kendisine yeterince işaret edilmeyen birkaçından bahsetmenin de yerinde olacağı kanısındayız. Tarikatlar ölü arazilerin ihya edilip mâmur hâle getirilmesi, ağaç dikimi, su çıkarma, meraların kullanımıyla ilgilenen vakıfların himaye edilmesi, mesleki faaliyetlerin düzenlenmesi gibi birçok çalışmada bulunmaktadır.

Tarikatlara ait festival ve senelik törenlerin düzenlenmesi de ekonomik hayatı canlandıran unsurlardandır. Bu festivallerle aynı zamanda kurulan çarşılarda geleneksel kıyafetler, tesbihler, mushaflar satılır; bu dönemlerde ulaşım, yeme-içme ve turizm sektöründe de canlılık meydana gelir.

Tasavvufun işlevleri ayrıntılı olarak ele alınması güç bir konu olmasına karşın bu işlevleri genel anlamda ele aldığımızı söyleyebiliriz. Zikrettiğimiz işlevlerden tasavvufun misyoner bir karakter taşıdığı anlamı çıkarılmamalıdır. Nitekim tüm zaviyeler bu işlevlerin tamamını yerine getirmemekte, tek bir zaviyenin gözettiği işlevler bile başa gelen şeyhin zaviye ve müritlere yönelik politikasıyla uygunluk gösterecek biçimde değişmektedir.

Sonuç

Her ülkedeki tasavvufi uygulama, her birinde tasavvufu etkileyen kültürel yapının farklı oluşu nedeniyle bölgeden bölgeye farklılık arz etse de Mağrip ülkeleri tasavvufi hareketlerin canlılığı ile bilinir. Örneğin Fas'ta tasavvuf öylesine önemli bir konum işgal eder ki dinin sabitelerinden biri sayılır. Manevi diplomasinin önünü açma, radikallikle mücadele etme, hoşgörü değerlerini yayma ve iktidarın devamlılığını sağlama gibi hedeflerle hem Fas hükümeti hem de Vakıflar Bakanlığı tasavvufi faaliyetleri sürekli maddi manevi yardımlarla desteklemektedir.

Aynı durum eski başkan Bû Teflîka zamanında Cezayir için de geçerliydi. Hatta Cezayir ve Fas arasında İfrîkıyye'de ve Avrupa'da manevi diplomasiye hâkim olma noktasında bir rekabet bulunmaktaydı. Ancak son yıllarda Cezayir'in içinde bulunduğu siyasi şartlar ve bir süre Selefî akımın bölgedeki hâkimiyeti nedeniyle tasavvuf gözle görülür derecede gerilemiştir. Libya'da da aynı sorunlar yaşanmış, Arap Baharı adı altında gerçekleşen olayların yanı sıra sünneti müdafaa ettiklerini iddia edip türbeleri yıkan ve sûfîleri tekfir eden bir grup gün yüzüne çıkmıştır.

Tunus'ta ise tasavvufun nispeten daha istikrarlı bir durumda olduğu söylenebilir. Ancak kimilerine göre güçlü bir siyasi iradenin desteğinden yoksun oluşu nedeniyle bu bölgedeki tasavvufi akım durgun hâldedir. Moritanya'da ise durum tam tersi olup buradaki zaviyeler dinî ve eğitsel işlevlerini yerine getirmeye devam etmektedir. Ülkedeki kültürel yapıda tasavvufun yaygınlığı ve tasavvufi düşüncenin toplumun her kesiminden insanı etkiliyor oluşu bu yargıyı destekler niteliktedir.

Tüm bunlardan hareketle tasavvufun her ülkede yayılabileceği alanın; siyasi, kültürel ve sosyal nedenlerle birbirinden farklılaştığı söylenebilir. Örneğin Tunus'ta tasavvuf; kendisine saldıran, düşmanca ve dışlayıcı hitaplarıyla öne çıkan, onlarca Allah dostunun türbelerini ateşe verip müritlerini ve ziyaretçilerini tekfir eden müteşeddit cemaatlere karşı bir varlık mücadelesi vermektedir. Bugün Libya'da da ülkenin içinde bulunduğu bu savaş ortamında türbe ve zaviyeleri yakıp yıkmaktan başka bir şey yapmayanları görüyor, hemen her gün planlanmış şekilde bir türbenin yıkıldığına ya da bir zaviyenin tahliye edildiğine şahit oluyoruz. Özellikle Cezayir'de ve Fas'ta da Selefî görüşün geniş bir yayılım göstermesinin ardından benzer şeyler yapılmaya çalışılmış; ancak devlet otoritesinin din işlerine hakimiyeti sayesinde bu çabalar başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Sonuç itibarıyla bu çalışmada; değer yargılarını aşılamaktan uzak durarak tarikatları betimlemeye, en yaygın ve en meşhur tarikatlara sunmaya çalıştık. Ancak hâlen konu, nicel ve nitel sosyolojik yöntemler kullanılarak yapılabilecek ve yayılım haritası ile tarihsel dönemlendirme hususlarında konuya bakışımızı kapsamlı hale getirecek çalışmalara muhtaçtır. Nitekim bu alan -ne yazık ki- araştırmacıların öznel değerlendirmelerinden kurtulamamış, sağlam yapılmış istatistik çalışmalardan yoksun kalmıştır. Birçok makalede kaynağı belirtilmeden geçtiği için doğruluğu şüpheli olan istatistik çalışmaları burada zikretmekten özellikle kaçındığımızı da bu noktada belirtmeliyiz.

Zaviyelerin müritlerinin sayısını konu alan araştırmalara ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır. Zira bu sayılar; araştırmacının herhangi

bir zaviyeye intisabı nedeniyle kendi zaviyesinin müritlerinin sayısını arttırması ya da diğer zaviyelerin mürit sayısını azaltması gibi talihsiz durumların etkisinde kalmış sübjektif belirlemeler olmaktan kurtulamamıştır. Keza bu tür istatistikleri yürüten merkezlerin bulunmaması nesnel çalışmaların ortaya konmasına engel olmuştur. Bunun yanı sıra yapılan istatistiklerde tarikatların büyük konferanslarındaki katılımcı sayısının dikkate alınması da araştırmacıları doğru bir sonuca ulaştırmamakta; zira bu konferanslara müritler kadar tasavvufa olan meraklarından ya da sadece eğlence amacıyla katılanlar bulunmaktadır.

Objektif nicel verilerin ortaya konmasının yanı sıra bu alan, interdisipliner nitel çalışmaların yapılmasına da uygundur. Örneğin zamana bağlı âmillerin etkileri de göz önünde bulundurularak sûfî hareketin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik etkenler nedeniyle yayılım ve yayılım haritası noktasında uğradığı değişimler incelenebilecek konular arasındadır.

Kaynakça

Abdulmecîd, M. S. (2017). *et-Tasavvuf ve'l-Mutasavvifûn fî Moritanya. Me'âric ve Makamât ve Ahvâl*. Şûhide bi Târîh: 22/10/2020.

Allâm, M. Ş. (29/05/2012) *et-Tasavvuf fî Moritanya. el-Cuzûr ve'l-İtticâhât*. Şûhide: 22/10/2020.

Âmir, N. (t.y.). *et-Turuk es-Sûfiyye fî Mısr: Neş'etuhâ ve Nazmuhâ ve Ruvvâduhâ* (5). Mısr: Dâru'l-Me'ârif.

Atallah, M. (2005). *Le Soufisme maghrébin entre l'authenticité et la perversion des rites, Revue Annale du patrimoine*, 3.

Bâmî, C. (2013). *es-Sûfiyye Bünâtu'l-Müdün: Dirase fî Mekasıdi'l-`Imrân es-Sûfî fî et-Tavîl, Abdusselâm. Mekasıdu'ş-Şerîa ve's-Siyaku'l-Kevnî el-Muâsır* (1). Ribât: er-Râbıtatu'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ.

Bedr, Y. M. (2012). ed-Devru'l-İctimâî li'z-Zevâyâ es-Sûfiyye fî'l-Müctema`el-Lîbyî: Dirase Antrûbûlûciyye fî Medîneti Dirne. *Mecelletu Külliyyeti'l-Fünûn*, (49).

Benânî, E. (2012). *Medâricu's-Sülûk ilâ Mâliki'l-Mülûk* (1). İ`tinâ: Âsım el-Keyyâlî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Bû Dâviye, B. (2009). *et-Tasavvuf fi'l-Mağribi'l-Arabî* (1). Vahran: Dâru'l-Kudsi'l-Arabî li'n-Neşr ve't-Tevzî`.

Bû Zeyd, B. M. (2016). *et-Tasavvuf ve's-Sulta Cedelu'l-Mukaveme ve's-Silm ve Remziyyetu Sâhibi'l-Vakt* (2). Zâkiratu'l-Ümme.

Cellâb, H. (1988). min A`lâmi't-Tasavvuf el-Mağribî: Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî. *Da`vetu'l-Hakk*, (271).

Colonna, F. (1995). *Les Versets de L'invincibilité. Permanence et Changements Religieux dans l'Algérie Contemporaine*. Paris: Ed. PSP.

Darîf, M. (1992). *Müessetu'z-Zevâyâ bi'l-Mağrib* (1). el-Mağrib: Menşûrâtu'l-Mecelle el-Mağribiyye li'İlmi'l-İctimâ'i's-Siyâsî.

Darîf, M. (2011). et-Tasavvuf el-Meğâribî. Nahve Dîblûmâsiyye Ğayri Musannefe. *Nüşire fi'l-Mesâ' yevme*: Şûhide fî yevm: 22/10/2020.

Depont, O. and Cappolanni, X. (1897). *Les Confréries Religieuses Musulmanes, Typographie et Lithographie. Alger : Adolphe Jourdan imprimeur*. Library.

Dunyâcî, N. M. (2000). Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî: Mukarabe Âmme li-Husûsiyyâti Şahsiyye Müştereke beyne'l-Mağrib ve Mısr, fî es-Sakkât, Abdulcevâd; es-Süleymânî, Ahmed. Et-Tevâsulu's-Sûfî beyne Mısr ve'l-Mağrib. *El-Muhammediyye: Menşûrâtu Külliyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, el-Muhammediyye*, (9).

Ed-Der`î, H. M. (2000). *Fihrisu İbn Nâsır.* (Ahmed es-Sa`îdî, thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

El-Âfiye, A. (1999). Şahsiyyetu Ebî'l-Hasen eş-Şâzelî ve Mekânetuhû. *Mecelletu Da'vetu'l-Hakk,* (345).

El-Fâsî, 'A. (2006). *et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-Mağrib. Fî'l-İdrîsî, Muhammed el-Adlûnî. Nazarât fi't-Tasavvufi'l-Mağribî* (1). Ed-Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Sekâfe.

El-Kettânî, H. (2009) *Mukaddime fi: el-Kettânî, Sîdî Muhammed b. Abdulkebîr. Habîetu'l-Kevn: Şerhu's-Salât el-Enmûzeciyye fi'l-Me'ârifi'l-İlâhiyye ve'l-Ahmediyye.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

El-Kettânî, M. C. (t.y.). *Selvetu'l-Enfâs ve Muhâdesetu'l-Ekyâs bi-men Ukbira mine'l-'Ulemâ've's-Sulehâ' bi-Fâs, el-Mevsûatu'l-Kettâniyye li-Târîhi Fâs* (4). (Eş-Şerîf Muhammed Hamza b. Alî el-Kettânî, thk.) Et-Tab'atu'l-Haceriyye.

El-Mahcûbî, H. (2013). *es-Sûfiyye ve't-Tasavvuf fî Lîbya*. Mektebetu Nûr el-Elektrûniyye.

El-Marâkeşî, M. İ. (2006). *et-Tasavvuf es-Sünnî fi'l-Mağrib ve İtticâhâtuhû'l-Fikriyye ve's-Sülûkiyye* (1). er-Ribât: Dâru Ebî Rakrâk.

El-Ukbâ, S. M. (2002). *et-Turuk es-Sûfiyye ve'z-Zevâyâ bi'l-Cezâir: Târîhuhâ ve Neşâtuhâ*. Paris: Mektebetu'ş-Şark; Beyrut: Dâru'l-Burâk.

El-Vâris, A. (2000). Min Nemâzici't-Tevâsul beyne Mısr ve'l-Mağrib: et-Tarîkatu's-Sakıliyye el-Halvetiyye. Fî: es-Sukat, Abdulcevad; es-Süleymânî, Ahmed. Et-Tevâsulu's-Sûfî beyne Mısr ve'l-Mağrib. *Menşûrâtu Külliyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, el-Muhammediyye*, (9).

Er-Reyyis, M. (2016). İdâ'ât Havle'z-Zevâyâ ve't-Turuk Zamane'l-Himâyeç *Silsiletu Şurfât 74.* Menşurâtu'z-Zamân.

Eş-Şerîf, F. S. (2018). Devru'z-Zevâyâ fî'l-Hayâti'l-İctimâiyye bi'l-Müctema'i'l-Lîbyî. *Mecelletu's-Sirâc fî't-Terbiye ve Kadâya'l-Müctema',* (7).

Eş-Şerîf, M. (Muharrir). (2017). *et-Tasavvuf fî'l-Mağrib ve İfrîkıyye* (c. 1). es-Sekafiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî'.

Heisler, R. (2009). *The Secrets and History of the Madaniyya Sufi Tariqah of Ksibet al-Medi-ouni*. Tunisia: SIT Final Paper.

Rukaiz Haberleri: Moritanya'da Tasavvuf, Kökler ve Eğilimler (2012) (أنباء الركيز: التصوف في موريتانيا .. الجذور والاتجاهات) https://bit.ly/3xVnV7M

Dünya Tasavvuf Tarikatları Federasyonu, iki Faslı Sufi Tarikatının Üyeliğini Kabul Ediyor (2020) (الاتحاد العالمي للطرق الصوفية يقبل عضوية طريقتين صوفيتين مغربيتان). https://bit.ly/37UOob3

Al Jazeera Araştırma Merkezi (2018). Batı Afrika'da Tasavvufun Sosyal Boyutları: Yapılar, İşlevler ve İlişkiler (الأبعاد الاجتماعية للتصوف في غرب إفريقيا: البنى والوظائف والعلاقات) https://bit.ly/3iWoWIE

Moritanya'da Tasavvuf ve Sufiler.. Ma'arij, Makamat ve Koşulları - Kültürler (التصوف والمتصوفون في موريتانيا.. معارج ومقامات وأحوال – ثقافات) https://bit.ly/37O6lbj

Tunus'la bağlantılı mistikler (2019). (في تونس.. صوفيون بربطات عنق). https://bit.ly/3yYAZKK

Mağrip: Mağrip Tasavvufu... Sınıflandırılmamış Diplomasiye Doğru (2011) (مغرس : التصوف المغاربي.. نحو دبلوماسية غير مصنفة) https://bit.ly/3CVAB21

İbrahîm, A. A. (1990). *Advâ' `ale't-Turuk es-Sûfiyye fî'l-Karrati'l-İfrîkıyye*. Kahire: Mektebetu Medbûlî.

Meddâh, A. (2017). *et-Tevâsulu's-Sûfî beyne't-Turuki's-Sûfiyye fî'l-Mağribi'l-Aksâ ve Ğarbi'l-Cezâir (m. 1518-1880) et-Tarîkatu'l-Hebriyye Nemûzecen*. Utrûhatu Duktûra. El-Cezâir: Kısmu'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Câmiatu'l-Ceylânî li-Yâbis Sîdî Bel'Abbâs, Külliyetu'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, el-Cezâir.

Muallimetu'l-Mağrib. (1995). *el-Câmiatu'l-Mağribiyye li'-Teâlîf ve'-Terceme ve'n-Neşr*. Metâbi'u Selâ.

Muhammed eş-Şerîf, N. (1999). *el-Cevâhiru'l-İklîliyye fî A'yâni Ulemâ'i Lîbya mine'l-Mâlikiyye* (1). Dâru'l-Beyârik.

Radâvî, D. (2016). *el-Hareketu's-Senûsiyye ve Devruhâ fî Muhârabeti'l-İhtilâli'l-Îtâlî fî Lîbya 1911-1932*. Müzekkera Mükemmile li-Neyli Şehâdetu'l-Macestîr. Kısmu't-Târîh: Câmiatu Muhammed Bû Dayâf: M'Sila, Külliyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye.

Rhani, Z., Bammi, J. and Mouhiddine, M. (2009) Sainteté et écologie au Maroc: approche anthropologique. *Revue de Géographie du Maroc, 1-2* (25), 207.

Sa'dullâh, E. (1998). *Târîhu'l-Cezâir es-Sekâfî* (1). Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.

Sahrâvî, A. (2009). "et-Tasavvuf ve'l-Mutasavvife fî'l-Cezâir el-Osmâniyye ma beyne'l-Karneyn es-Sâdis Aşar ve's-Sâmin Aşar". Utrûhatu Duktûra. Kısmu't-Târîh, el-Cezâir: Câmiatu Ceylânî el-Yâbis-Sîdî Bel'Abbâs, Külliyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye.

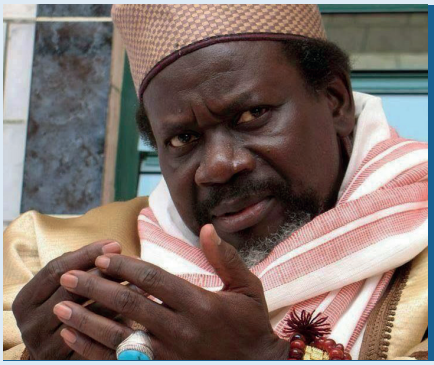
Sâlim Muhammed, M. (2018). *el-Eb'âdu'l-İctimâiyye li'-Tasavvuf fî Ğarbi İfrîkıyye: el-Binâ ve'l-Vazâif ve'l-'Alâkat*. Takrîr: Merkezu'l-Cezîra li'd-Dirâsât. Menşûr bi Mevki'i'l-Cezîra. 12/12/2020.

Sâsî, S. (2019). et-Tasavvuf fî Şemâl İfrîkıyye: Dirâse Antrûbûlûciyye. *Mecelletu'l-Hıvâr el-Fikrî, 14* (2).

Tosy, M. (2009). L'évolution du champs religieux marocain au défi de la mondialisation. *De Boeck Supérieur*, (16).

Vild Sîdî Bâb, M. (2005). *Mezâhiru'l-Müşâreke es-Siyâsiyye fî Moritanya* (1). Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vihde el-Arabiyye.

Zerrûk, A. (t.y.). *Te'sîsu'l-Kavâid ve'l-Usûl ve Tahsîlu'l-Fevâid li-Zevî'l-Vusûl fî Umûr E`ammuhâ't-Tasavvuf ve ma fîhi min Vücûhi'-Te'arruf el-Müsemmâ İhtisâran Kavâidu't-Tasavvuf ve Şevâhidu't-Te'arruf.* (N. Hammâdî, thk.). eş-Şârika: el-Merkezu'l-Arabî li'l-Kitâb.



AHMAD TIJANI BIN ALI CISSE

(1955-...)

Ticani tarikatının şeyhi

Şeyh Ahmad Ticani bin Ali Cisse, Ticani Tarikatı'nın şeyhidir. 18. yüzyılın sonlarında Ahmed ibn Muhammed El-Ticani el-Hasani tarafından kurulan Ticani Tarikatı, Batı Afrika'daki en büyük Sufi hareketlerden birisidir. Daha önce Halvetî tarikatından olan Ahmed et-Ticani (1737-1815) tarafından 1781 civarında Fas'ın Fez şehrinde kurulmuş olup, ayrıntılı veya aşırı ritüellerden ziyade iyi niyetlere ve eylemlere büyük önem vermektedir. Ticani Tarikatı, Mağrip kökenli, ancak şimdi Batı Afrika'da, özellikle Senegal, Gambiya, Moritanya, Mali, Gine, Nijer, Çad, Gana, Kuzey ve Güneybatı Nijerya ve Sudan'ın bir bölümünde daha yaygın olan bir Sufi tarikatıdır. Ticani Tarikatı, Hindistan'ın Kerala eyaletinde de mevcuttur. Taraftarlarına Ticani denir. Tarikata üye olmak için, bir *mukaddem*den veya tarikatın temsilcisinden Ticanī wirdi veya günde iki kez tekrarlanacak bir *zikir* almak gerekir.

Şeyh Cisse, Babası Ali ve dedesi İbrahim ile birlikte Senegal'de okudu ve çoğunlukla Arap Edebiyatı ve şiirine odaklandı. Daha sonra Mısır'a gitti ve burada ağabeyi Sufi bilgini Şeyh Hasan Cisse ile birlikte yaşadı. 1974 yılında El-Ezher hazırlık okulunun ilk sınıfından mezun oldu ve Arapça diploması aldı. 1977 yılında El-Ezher Üniversitesi'nden Arapça lisans derecesi aldı ve 1981 yılında İlahiyat alanında yüksek lisans derecesi aldı ve daha sonra El-Ezher Üniversitesi hadis Fakültesi'nde görev yapmaya başladı.

Eğitimini Mısır'da tamamladıktan sonra, dini tartışmalar ve halka açık konuşmalar yoluyla İslam'a yönelenleri aramak için Afrika, Orta Doğu ve Amerika'ya dini görevlere gitti. Aynı zamanda, Şeyh İbrahim'in Kashif el-İlbas'ın tam bir düzenlemesi de dahil olmak üzere birçok kitap yayınladı, Şeyh İbrahim'in Saadat el-Anam olarak adlandırdığı yazılarının bir koleksiyonunu yayınladı.

Yaşadığı Yerler: Senegal, Mısır

Görev Yaptığı Kurumlar: El-Ezher Üniversitesi, Ticani Tarikatı

Cisse, 2008 yılında ağabeyi Şeyh Hasan Cisse'nin ölümünden sonra Ticaniyye'nin lideri oldu. Ticaniyye'nin manevi lideri olarak, Cisse, düzenin takipçilerine tavsiyede bulunmak ve yönlendirmek için ona en yüksek otorite veren doğrudan manevi ilhama sahip olarak kabul edilir. Cisse, onu gerçek İslam'a rehber olarak gören milyonlarca insan tarafından takip edilmektedir.

Ticani Müslümanları Cisse'yi Senegal'de sünnetin canlandırıcısı olarak görmektedir. Ticaniler, sünnetin sıkı bir şekilde takip edilmesi, bireysel olarak ve toplantılarda manevi arınmaların yapılması ve Tanrı ile içsel ilişkinin geliştirilmesine vurgu yapılmasını savunmaktadır.

Şeyh Ahmad Ticani bin Ali Cisse, Senegal özelinde Batı Afrika bölgesinde Sufi düşüncenin yaygınlaşmasında önemli bir etkiye sahiptir. Kendisinin Mısır'da Ezher Üniversitesi'nde aldığı eğitimin akabinde Senegal'e dönmesi ve hali hazırda devam eden Ticani Tarikatı'nda davete dahil olması Batı Afrika Müslüman nüfusa doğrudan etki etmiştir. Çalışmalarını bölgedeki nüfusun ihtidasına adayan Cisse, 2008'de Ticani Tarikatı'nın şeyhi olduktan sonra hareketi bölgesel olarak genişletip birçok kişinin Müslüman olmasına olanak sağlamıştır. Bu yönüyle Maliki ekole sahip olan Ticani Tarikatı'nın bölgede yayılmasına Batı Afrika'da Müslüman varlığının artmasına vesile olmuştur. Sahip olduğu karizmatik kişilik ile birçok kişiye ulaşan Cisse, dünyada en etkili Müslüman şahşiyetler içerisinde yer almaktadır.

Halen Senegal'de Medine Baye köyündeki Ulu Cami İmamı olarak hizmet veren Cisse bugün Ticani Tarikatı şeyhi olarak tebliğ çalışmalarına devam etmektedir. 2001 yılında Senegal Hac Genel Komiseri olarak atandı. 2006 yılında Senegal Devlet Başkanı Abdoulaye Wade tarafından Özel Görevler Elçisi olarak atanmıştır. 1993 yılında Senegal'in seçkin ödülü olan Ordre de Merite'yi aldı.

Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO)

İslami ülkeleri arasında kültürel iş birliğini güçlendirmeyi amaçlayan kuruluş

Kuruluş Tarihi: Ocak 1981

Bulunduğu Yer: Rabat, Fas

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Salim M. AlMalik

Kurumun Etkisi: Örgüt İslam dünyasında eğitim, bilim ve kültür alanında etkileşimin oluşmasına kısa vadede olanak sağlamıştır.

İslami Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (ISESCO), İslami İşbirliği Örgütü (İKT) içinde faaliyet gösteren özel bir organizasyondur. Fas Krallığı'nın Rabat kentinde bulunan ISESCO, Ocak 1981'de Mekke'de düzenlenen üçüncü İslam Zirvesi Konferansı tarafından kabul edilen bir karara göre kuruldu. ISESCO, aynı zamanda İslam İşbirliği Örgütü'nün devlet üyeleri olan 52 üyeye sahiptir. ISESCO, Eğitim, kültür ve bilimsel alanlarda devlet üyeleri içinde işbirliğini teşvik etmeyi ve güçlendirmeyi amaçlamaktadır. ISESCO bir Genel Müdür tarafından yönetiliyor. Organizasyon yapısı, farklı ihtisas müdürlüklerine sahip Genel konferans, Yürütme Kurulu ve genel Müdürlükten oluşmaktadır. ISESCO, örgütün bir dizi İslam devleti üyesinde saha ofisleri, eğitim merkezleri ve temsilciliklere sahiptir.

İslami Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (ISESCO) hedeflerini güçlendirmek amacıyla eğitim, bilim, kültür ve iletişim alanlarında üye devletler arasında işbirliğini teşvik vardır; kültürel kimliğini koruyarak, medeniyetler ve dinler arası diyalogu teşvik etmek; kültürel etkileşimi teşvik etmek; entelektüel dürüstlük halklar arasında anlayış içinde dünya barış ve güvenliği için çeşitli yollarla katkıda bulunmak; İslam ve İslam kültürünün gerçek imajını pekiştirmek ve bunu doğru bir şekilde aktarmaktır.

İslami Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (ISESCO), 1981 yılında kurulmuş olmasına rağmen İslam dünyasında eğitim, bilim ve kültür alanında etkileşimin oluşmasına kısa vadede olanak sağlamıştır. İslam ülkelerinin bu alanda müşterek hareket etmesi, kısa vadede bu üye ülkeler arasında yeni bir iletişim dilinin oluşmasına ve yeni nesillerin bu yol üzere yetişmesine imkan sağlamıştır.

Kuzey Afrika Düşüncesi Kronolojisi

1830 *Cezayir işgali başlıyor.* Fransızlar 1830'da Cezayir işgaline başladı. 1940'a kadar Cezayir resmen Fransız sömürgesi idi. Cezayir uzun bir mücadele neticesinde 1962'de bağımsızlığını elde etmiştir.

1832 *Emir Abdülkadir emîrü'l-mü'minîn unvanını aldı.* 1830 Temmuzunda Fransızlar Cezayir'i işgal etti ve ülkedeki üç yüz yıllık Türk idaresine son verdiler. Yerli Arap ve Berberî kabileleri, yabancı hâkimiyetine karşı koymak maksadıyla Şeyh Muhyiddin'i Sultan ilân etmek istediler; fakat o yaşlılığını ileri sürdü ve bu vazifeden oğlu lehine feragat etti. Abdülkādir, Fas Sultanının hükümdarlık hakkını tanıyarak, 22 Kasım 1832'de emîrü'l-mü'minîn unvanını aldı. Fas Sultanı Abdurrahman'ın halifesi sıfatıyla Fransızlara ve onlarla iş birliğinde bulunanlara karşı mücadeleye başladı. Kahramanlığı ve zekâsı sayesinde yerli kabileleri etrafına topladı, nüfuzunu Batı ve Orta Cezayir'e kadar genişletti.

1834 *Fransız Kuzey Afrika Genel Valiliği kuruldu.* Fransız kuvvetlerinin Cezayir'de yerleşmeleri ve ülkenin tamamında hâkimiyet kurmaları kolay olmadı. Hem yerli halk hem de Osmanlı kuvvetleri uzun süre işgalcilere karşı direndiler. Dayı Hüseyin Paşa'nın teslim olmasından sonra ülkenin batısındaki kabileler Emîr Abdülkādir'in etrafında toplanıp onu Sultan ilân ederken (1832) doğuda da Kostantîne Emîri Ahmed Bey mücadeleyi bırakmadı. 1830 Temmuzunun sonlarına doğru Fransa'da Kral X. Charles idaresinin çökmesi işgal sürecinin durmasına sebep oldu. Daha sonra yeni Kral L. Philippe ilk yıllardaki kararsız tutumunu bırakarak burayı ele geçirmeye karar verdi ve Fransız Kuzey Afrika Genel Valiliği'ni kurdu.

1835 *Cezayir Milli Kütüphanesi kuruldu.* Cezayir Milli Kütüphanesi, 1835'te Fransız sömürge makamları tarafından büyük bir idari kütüphane olarak kurulmuştur. 1960'larda Cezayir'in bağımsızlık elde etmesinden sonra halka açık bir kütüphane olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. Cezayir'deki entelektüel hafızasının korunması amacıyla kurulan kütüphane Cezayir'de ilmi bir ortamın kurulmasına ve hafızanın korunmasına imkân sağlamıştır. Kütüphanenin sahip olduğu büyük koleksiyon sayesinde hem halkın

kullanımı sağlanmış hem de araştırmacıların nitelikli bir çalışma yapmak için ihtiyaç duyduğu kaynağa erişim sağlanmaktadır.

1837 *Tafna Antlaşması imzalanıyor.* Emir Abdülkadir, Fas sultanı Abdurrahman'ın Halifesi sıfatıyla Fransızlara karşı mücadeleye başladı. 1837'de imzalanan Tafna Anlaşması ile ülkenin büyük bir kısmının kontrolünü eline aldı.

1847 *Emir Abdülkadir teslim oldu.* 19. yüzyılda Cezayir halkının Fransız boyunduruğuna karşı mücadelesine (1840-1846) önderlik eden ve Cezayir Devleti'nin temelini atan din adamı ve asker. 1832'de Maskura Emiri olmuştur. Fransızlarla mücadelesinde askerlik kabiliyeti yanında siyasî maharetini de ispat etmiştir. Gerektiğinde sert davranmakla beraber, adaleti gözetirdi ayrıca mizaç itibariyle de merhametliydi. O aynı zamanda iyi bir şair, değerli bir fikir adamıydı. Şiirleri Nüzhetü'l-ḫâṭır fî karîżi'l-emîr ʿAbdülkādir adı ile Kahire'de basılmış, felsefî mahiyette Zikrü'l-ʿâkil ve tenbîhü'l-ġāfil adlı kitabının da Arapça aslı Beyrut'ta, Fransızca tercümesi 1858'de Paris'te neşredilmiştir. İbnü'l-Arabî tasavvufunun tesiri altında kalan Abdülkādir'i Cezayirliler millî kahraman olarak tanırlar. Cezayir istiklâline kavuştuktan sonra kemikleri Cezayir'e nakledilerek şehitler kabristanına gömülmüştür.

1850'ler *Senusiyye Tarikatı yayılıyor.* Muhammed b. Ali es-Senûsî'ye (ö. 1276/1859) nispet edilen bir tarikattır. 1837 yılında Mekke'de Ebûkubeys dağında açtığı zâviyede irşad faaliyetine başlayan Muhammed b. Ali es-Senûsî, Fas'tan Yemen'e kadar geniş bir coğrafyada etkili olmuş, dört Sünnî mezhep ile tarikat mensupları arasında orta bir yolda yürümeye, mezhep ve tarikatları birleştirmeye çalışmıştır.

1862 *Evian Anlaşması imzalandı.* 18 Mart 1962'de Fransa'nın Évian-les-Bains kentinde ve Cezayir'in Fransa'dan bağımsızlığını isteyen FLN'nin sürgündeki hükümeti Cezayir Cumhuriyeti Geçici Hükümeti tarafından Évian Anlaşmaları imzalandı.

1883 *Emir Abdülkadir vefat etti.* 19. yüzyılda Cezayir halkının Fransız boyunduruğuna karşı mücadelesine (1840-1846) önderlik eden ve Cezayir Devleti'nin temelini atan din adamı ve askerdir. Emir Abdülkadir, Fransızlar tarafından esir düşüp daha sonra da Osmanlı topraklarına sürgün edilse de Cezayir tarihi ve bağımsızlık mücadelesi açısından önemli bir yere sahiptir. Kendisinin uzun bir süre

yerel halkın Emiri olarak askeri bir komutan olarak sömürgeciliğe karşı ön safta olması kendisinin Kuzey Afrika tarihinde ön plana çıkarmaktadır.

1885 *Tunus Milli Kütüphanesi kuruldu.* Milli Kütüphane, Ali Paşa döneminde 8 Mart 1885 tarihli Yüksek Komite tarafından alınan kararla kurulmuştur. Kütüphane başlangıçta Halk Eğitim Bölümü tarafından kendisine verilen koleksiyonlardan oluşuyordu ve daha sonra bu koleksiyona Tunus'taki Fransız Konsolosunun kütüphanesi Charles Tissot da eklendi. Ancak gerçek tanıtımı 1910'da yapıldı. Fransız Konsolosunun bağışından sonra bir süre Fransız Kütüphanesi olarak anılsa da daha sonra Milli kütüphane olarak isimlendirilmiştir. Tunus Milli Kütüphanesi'nin ülkede Tunus ulusal entelektüel üretiminin korunmasının bir boyutunu oluşturmaktaydı. Tunus'ta entelektüel hafızasının korunması amacıyla kurulan kütüphane Tunus'ta ilmi bir ortamın kurulmasına ve hafızanın korunmasına imkân sağlamıştır.

1890 *1890 Fransız-İngiliz Antlaşması.* 1890 Fransız-İngiliz Antlaşması'yla Cezayir hinterlandını genişleten Fransa, Çad Havzası bölgesi ile Fransız Afrika topraklarının birleştiği bir bölge haline gelmiştir. 30 Ekim 1890 tarihli notayla Osmanlı Devleti de Türk sahrasının sınırlarını çizmiştir. Bugünlerde de gündemde olan Libya, aslında o dönem de Fransız-Osmanlı mücadelesinin merkezindedir.

1896 *Haldûniyye Cemiyeti kuruldu.* Tunus'ta meşhur mütefekkir İbn Haldûn'un adına nispetle kurulan bir kültür cemiyetidir. 1896'da kuruluş kanunu tasdik edilen el-Cem'iyyetü'l-Haldûniyye 15 Mayıs 1897'de faaliyete başlamıştır. Cemiyetin kurucuları Tunuslu Hayreddin Paşa'nın teşkil ettiği, Fransız liseleri tarzında eğitim veren Sâdıkī Koleji ile Zeytûne Medresesi mezunlarıdır. Hayreddin Paşa, geleneksel İslâmî eğitime yeni bir yön vererek yabancı dillerle modern ilimlerin öğretiminin birlikte yapılmasını istiyordu. El-Cem'iyyetü'l-Haldûniyye, kuruluşundan itibaren pedagojik gelişmeye uygun olarak öğrenciler yetiştirmek, yetişkin kimselerin de genel kültürlerini arttırmak ve yeni bilgilerle donatmak hususunda büyük hizmetlerde bulunmuştur. Zamanla özel bir cemiyet olmaktan çıkarak çeşitli kültür faaliyetlerinde bulunan Haldûniyye âdeta bir millî kültür enstitüsüne dönüşmüştür.

1900'ler *Pied-noir varlığı.* Pied-noir (Kara ayak), günümüzdeki üç Kuzey Afrika ülkesinin (Tunus, Cezayir ve Fas) Fransız sömürgesi oldukları dönemde özellikle sahil şeridinde yerleşmiş bulunan Avrupa kökenli nüfusa ve bu nüfusun günümüzdeki uzantılarına verilen isimdir. Bu Avrupalı nüfus başta Fransızlardan, ancak önemli miktarlarda da zamanla Fransızlaşan İspanyollardan ve İtalyanlardan oluşmaktaydı. Kültürel geçişimler ve idari reformlar sürecinde (oy hakkı gibi) Kuzey Afrika Yahudileri de aşamalı olarak "kara ayak" toplumuna dahil olmuşlar veya dahil sayılmışlardır. Albert Camus, kara ayaklı işçi sınıfı arasından çıkmış, Alsaslı bir babanın ve İspanyol bir annenin çocuğudur. Diğer ünlü kara ayaklar arasında felsefeci Jacques Derrida da sayılabilir.

1900'ler *Fas topraklarında Avrupalı emelleri...* Yayılmacı ve sömürgeci politikaları sebebiyle dünyanın pek çok bölgesinde çatışma halinde bulunan İngiltere ve Fransa'nın Fas üzerindeki nüfuz yarışı XX. yüzyılın başında imzalanan bir antlaşma ile (8 Nisan 1904) çözümlendi. Fransa, 1882'de Mısır'a yerleşen İngiltere'yi burada serbest bırakarak Fas'ta rahat hareket edebilme imkânına kavuştu. Entente Cordiale adı verilen bu antlaşmayla iki devlet sömürge bölgelerindeki anlaşmazlıklarına son verirken henüz sömürgeleştirilmemiş olan Fas'ın durumuna da açıklık getirdiler. Bu arada Fas üzerinde emelleri olan İspanya'ya da 3 Ekim 1904 tarihli Fransa-İspanya antlaşmasıyla Akdeniz kıyısındaki Sebte ve Tıtvân bırakıldı.

1904 *Moritanya'da Fransız sömürgesi başlıyor.* 19. yüzyılın Avrupalı sömürge güçlerinin Moritanya'ya pek ilgisi yoktu. Fransız Cumhuriyeti, Kuzey ve Batı Afrika'daki mülkleri arasında bir bağlantı olarak, stratejik nedenlerden dolayı çoğunlukla bölgeyle ilgileniyordu. Moritanya böylece 1904'te Fransız Batı Afrika'sının bir parçası haline geldi.

1909 *Algiers 1 Üniversitesi kuruldu.* 1909 yılında Cezayir'de kurulan bağımsızlık yolunda önemli bir kurum olan üniversitedir. Cezayir Kütüphanesi'nin Cezayir tarihi ve Kuzey Afrika tarihi açısından önemli bir yeri mevcuttur. Fransız sömürgeciliğine karşı bağımsızlık söylemi İran, Tunus ve Fas'ta olduğu gibi üniversiteler üzerinden gitmiştir. Cezayir Üniversitesi kütüphanesinin yakılması da bir anlamda Arap bilinçlenmesine zemin hazırladığı söylenebilir. Zira

Üniversite İslami referansa sahip olduğu için sömürgeci karşıtı bir tutum sergileyerek öğrencilerini bu misyonda yetiştirmiştir.

1911-1912 *Trablusgarp Savaşı.* Trablusgarp Savaşı veya diğer adıyla 1911-1912 Türk-İtalyan Savaşı, 1911-1912 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu ve İtalya Krallığı arasında geçen bir savaştır. Adı, Trablusgarp Savaşı olmasına rağmen çarpışmalar Trablusgarp dışında Adriyatik Denizi, Ege Adaları, Çanakkale Boğazı ve Kızıldeniz gibi farklı bölgelerde de sürmüştür. Diğer büyük devletlerin desteği ve Birinci Balkan Savaşı'nın patlak vermesi sayesinde savaşı kazanan İtalya, Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp Vilayeti'ne bağlı Trablusgarp, Fizan ve Sirenayka bölgelerini ele geçirmiştir.

1912 *Fez Antlaşması imzalandı.* Fransa, 1881'de Tunus'u resmen himayesi altına aldığını ilan etti. Tunus hükümdarı, Fransız bir general tarafından denetlendi. Sultan tarafından yönetilen Fas, Fez Antlaşması ile 1912'de Fransız himayesine girdi ve Tunus'ta olduğu gibi burada da Fransız bir general, Sultanı ve bürokrasiyi denetledi.

1913 *Albert Camus dünyaya geldi.* Albert Camus, 1913'te Cezayir'in Mondovi kasabasında doğdu. Cezayir Bağımsızlık Savaşı 1954'te başladığında, Camus kendini "siyah ayak" diye adlandırdığı ahlakî bir ikilem içinde buldu. "Siyah ayak" Camus'nün Cezayir doğumlu Fransızları tasvir ederken kullandığı sıfattır. Ancak, Camus de, savaşta Fransa hükümetini savunuyordu. Kuzey Afrika'da başlayan isyanın, aslında Mısır önderliğindeki yeni-Arap emperyalizminin ve Batıya saldıran Sovyetler Birliği'nin işleri olduğunu düşünüyordu. Cezayir'in özerk, hatta bir federasyon olmasını savunuyor fakat bütünüyle bağımsızlığını desteklemiyordu. Öte yandan, Araplarla *siyah ayak*ların beraber yaşayabileceğini düşünüyordu. Bu ikilem ile ölüm cezasına çarptırılan Cezayirlilerin kurtulması için gizlice çalıştı.

1913 *Ahmed b. Emin eş-Şinkītî vefat etti.* Moritanya edebiyatına dair ilk eserin müellifi, Arap dili ve edebiyatı alimidir. Moritanya'nın Trârze bölgesindeki Mezerzre'de doğdu. 1899 yılında hac vazifesini yerine getirdi; Mekke ve Medine'deki âlimlerden faydalandı. Daha sonra Rusya'ya giderek özellikle Müslümanların yaşadığı bazı bölgeleri ve Kazan'ı gördü. Ardından Türkiye'ye geçti. Anadolu'yu dolaştı, İstanbul ve İzmir'i gezdi, ilim merkezlerini ve kütüphaneleri ziyaret

etti. Ticâniyye tarikatına mensup olarak zâhidâne bir hayat yaşayan Şinkîtî 20 Ağustos 1913 tarihinde Kahire'de vefat etti.

1918 *Ali Baş Hanbe vefat etti.* Tunus kurtuluş hareketinin öncülerinden birisidir. Türk asıllı bir ailedendir. Tunus'ta Zeytûne Üniversitesi'nde öğrenim gördükten sonra Paris'te hukuk tahsilini tamamladı ve avukat olarak yurduna döndü. Tunus'ta Fransız hâkimiyetine karşı halkın uyandırılması için, Jön Türkler'den ilham alarak 1906'da Tunusü'l-fetât (Genç Tunus) hareketini başlattı. Fransız emperyalizmine karşı mücadele hareketinin öncüsü olan Ali Bâş Hanbe, bu gayesini gerçekleştirebilmek için arkadaşlarıyla birlikte Le Tunisien adıyla haftalık bir gazete çıkardı (1907). 1909'da Arapça olarak da çıkmaya başlayan bu gazete ile Tunusluların meşrû haklarını savunmayı ve hür fikirleri yaymayı gaye edindi; böylece Kuzey Afrika'yı birleştirmeye çalıştı. 1911'de İtalyanların Trablusgarp'ı işgallerine karşı Tunusluları mücadeleye sevk ettiğinden Fransızlar tarafından tutuklandı ve daha sonra sürgün edildi.

1920-1926 *Rif Savaşı.* Rif Savaşı (Melilla Savaşı), İspanya (ve sonradan Fransa) ile Fas'ın Rif ve Cibela kabileleri arasında yapılan savaştır. İspanya Fez Antlaşması (30 Mart 1912) ve İspanyol-Fransız Antlaşması'yla (27 Kasım 1912) Fas'ın Melilla ve Septe kentleri çevresindeki dağlık bölgeleri elde etmişti. Elde ettiği İspanya-Fas Protektora'sında hakimiyetini pekiştirmek ve himaye ettiği bölgeyi büyütmek istedi.

1920'ler *Ahmed Alevi Cezayir'de sufi harekete yön veriyor.* Ahmed Alevî, Kuzey Afrika'da yayılan tasavvufî düşünce kadar Avrupa ve Amerika'daki tasavvufî hayat ve ihtidâ hareketleri üzerinde de etkili olmuş bir sûfîdir. Ahmed Alevi'nin bir diğer önemli katkısı Kuzey Afrika'daki tasavvufi hareketlerin gelişmesinde kayda değer bir etkiye sahip olmasıdır. Zira Fransız etkisinde olan bir Müslüman toplumun bağımsızlık için daha radikal ve refleksif gruplara yönelirken diğerlerine göre daha tepkisiz olan tasavvuf hareketlerin gelişmesi sosyolojik bir başarı olarak ifade edilebilir. Kuzey Afrika yoluyla Avrupa'ya da sirayet eden sûfî düşünce, Çağdaş İslam düşüncesinin kültürel öğelerini göstermesi bakımından ilgi çekici gözükmektedir.

1920'ler *Ahmed Şerif Senussi sömürge karşıtı harekette ön safhalarda...* Ahmed Şerif, Libya'da sömürgeci güçlere karşı mücadele vermiş askeri ve dini liderdir. Kendisi Kuzey Afrika'da sömürgecilik karşıtı

mücadelesiyle bölgesel olarak önemli bir mücadele vermiştir. Kendisinin İtalya, Fransa ve İngiltere gibi sömürgeci ülkelere karşı takındığı anti-emperyalist tavır Kuzey Afrika'daki ülkelerin belki de 50-100 sonraki bağımsızlık mücadelelerine referans olacaktır.

1920 *El-Hizbü'd-düstûrî kuruldu.* Tunus'ta Fransız sömürgeciliğine karşı ilk düzenli siyasî hareket Abdülazîz b. İbrâhim es-Seâlibî'nin 1920'de kurduğu el-Hizbü'd-düstûrî ile başladı. Ancak hareket içinde on beş yıl gibi kısa bir süre sonra ayrılmalar başladı ve Mahmûd Materî'nin başkanlığında, Habîb Burgiba'nın genel sekreterliğinde el-Hizbü'd-düstûrî el-cedîd kuruldu. Partinin yayın organı olan el-'Amel'de (*l'Action tunisienne*) kendi düşüncelerini yaymaya başladılar. El-Hizbü'd-düstûrî II. Dünya Savaşı sonrasına kadar varlığını devam ettirdiyse de ilk günlerdeki etkinliğini, kurucusu Abdülazîz b. İbrâhim es-Seâlibî'yi satılmışlık ve diktatörlükle itham eden Habîb Burgiba'nın karşıt görüşleriyle yitirdi.

1921-1926 *Rif Cumhuriyeti kuruldu.* Rif Cumhuriyeti, Afrika kıtasının kuzeyinde 18 Eylül 1921'den 27 Mayıs 1926 yılında kadar bağımsız kalan bir devlettir. Rif Cumhuriyeti, Fas'ın bağımsızlığı için savaşan Rif Berberilerinin Rif bölgesinin topraklarını elinde bulunduran İspanyol işgalinden ve Fas Sultanlığına bağımlılığından kurtarıp bağımsız bir devlet olarak yer alma isteğiyle 1921 ilan edilmiş, başkent ise Ajdir olarak belirlenmiştir. Emirliğini Abdülkerim Hattabi'nin üstlendiği yeni ülkenin para birimi Riffan olmuş; ülke yönetimi ve kadroları, 1 Şubat 1923'te resmi olarak da ülkenin Rif Cumhuriyeti adını almasıyla göreve başlamıştır.

1924 *Lozan Antlaşması imzalandı.* Türkiye'nin Trablusgarp ve Bingazi üzerindeki haklarından feragat ediyor.

1926 *Etoile Nord Africain kuruldu.* *Etoile Nord-Africaine* (Kuzey Afrika Yıldızı), 1926'da kurulan erken bir Cezayir milliyetçi örgütüydü. Fransa'da Cezayirli işçiler tarafından kurulan Etoile Nord Africaine, Messali Hac önderliğinde gelişmiştir. Ancak, Fransız sömürge yönetimine karşı ayaklanma çağrısında bulunması nedeniyle 1929'da dağıtıldı. Daha sonra 1933'te yeniden düzenlendi, ancak daha sonra 1937'de dağıtıldı. Cezayir Kurtuluş Savaşı sırasında Fransa ile savaştı.

1927 *AvroAfrikacılık kavramı ortaya atılıyor.* Fransız eski sömürgelerinde yetişmiş olan Afrikalı elitler sömürgeciliğin iyi olduğunu ve bağımsız olmamaları gerektiğini savunuyorlardı. Sömürgecilik Afrikalıların iliklerine kadar öyle işlemişti ki bağımsızlığa karşı çıkan AvroAfrikacılık ortaya çıkmıştır. Bu kavram 1927'de *Afrika: Avrupa'nın Yayılma Alanı* adlı kitabın yazarı Guernier adlı bir Fransız tarafından ortaya atılmıştır.

1930 *Jacques Derrida Cezayir'de dünyaya geldi.* Jacques Derrida, Fransız bir filozof, edebiyat eleştirmeni ve yapısökümcülük olarak bilinen eleştirel düşünce yönteminin kurucusudur. Derrida'nın etkinliği yalnızca felsefeyle sınırlı olmamıştır. Özellikle, 1960'lardan sonra yoğunlaşan siyasal konjonktür içinde ırkçılık karşıtı hareketlerde yer aldığı, Fransa'daki Cezayirli mültecilerin haklarını desteklediği ve ayrıca Soğuk Savaş dönemi Çekoslovakya'sının muhalif hareketlerini desteklediği ve bu nedenden 1982 yılında aynı ülkede tutuklanmış olduğu bilinmektedir.

1931 *Ömer Muhtar şehit oldu.* Libya'daki direnişin öncüsü ve sembolü Ömer Muhtar, 1860 yılında Libya'nın Defne bölgesinin Batnan kasabasında doğdu. Çağbub Üniversitesi'ndeki eğitimini tamamladıktan sonra Kasur zaviyesinin başına getirildi. Daha sonra güneydeki Ayn Kalak zaviyesi şeyhliğine atandı. Gayretleri ile bu bölgeye Fransız işgal güçlerinin girmesini engelledi. Daha sonra tekrar Kasur zaviyesi imamlığına getirildi ve bu görevini İtalya'nın Libya'ya saldırdığı 1911 yılına kadar sürdürdü. Muhtar, İtalyan güçleri tarafından Slunta savaş esirleri kampında çıkarıldığı sözde mahkeme tarafından ölüm cezasına çarptırılarak 16 Eylül 1931'de idam edildi.

1931 *Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn kuruldu.* Tüzüğünde siyasî konularda faaliyet göstermeyeceği, sosyal ve eğitimle ilgili problemlere hal çaresi arayacağı ve ülkenin her tarafında şubeler, kulüpler ve ilköğretim için bağımsız okullar açacağı belirtilen cemiyet, sömürge yönetimi tarafından da 31 Mayıs 1931 tarihli resmî gazetede yayımlanan kararla tanınarak Cezayir'de resmen faaliyete geçti. Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn, doğrudan doğruya Fransız sömürge yönetimini hedef almadan eğitim ve kültür faaliyetlerine ağırlık veren bir çizgi takip ederek halkın gerçek mânada İslâm'ı kavraması ve kendi millî değerlerini tanıması

için çalışmış, programı ve politikası ile ülkede dinî düşüncenin gelişmesinde ve sömürge yönetimine karşı bağımsızlık fikrinin yerleşmesinde en önemli etkenlerden biri olmuştur.

1932 *Muhammed el-Mîlî, Târîḫu'l-Cezâ'ir fi'l-kadîm ve'l-ḥadîṣ isimli eserini kaleme aldı.* XVI. yüzyıla kadar Cezayir tarihini ele alan eser ülkenin ilk millî tarihidir. Kitap, ıslah hareketi çerçevesinde ve bilimsellikten çok Fransız işgali karşısında Cezayir halkına şanlı mazilerinden yola çıkarak yeni bir ruh ve direnme gücü kazandırma amacına yönelik olarak kaleme alınmıştır; dolayısıyla Müslümanların eski günlerinin bir övgüsü niteliğindedir. Cezayir'in bağımsızlığını kazanmasından sonra Mîlî'nin oğlu Muhammed el-Mîlî 1964'te babasının eserini, onun notlarından faydalanarak içeriğini modern döneme kadar getiren üçüncü bir cilt yayımlamak suretiyle tamamlamıştır.

1933 *Ahmed eş-Şerif es-Senusi vefat etti.* Ahmed eş-Şerif es-Senusi, Afrika'da sömürgeci İngiliz, Fransız ve İtalyan güçlerine karşı direnen dinsel hareket Senusiye tarikatının 1902–1933 yılları arasındaki lideridir. Senusiye'nin kurucusu Sidi Muhammed bin Ali es-Senusi'nin torunudur. Trablusgarp Savaşı esnasında İtalya'nın Osmanlı Devleti'ne bağlı olan Libya topraklarını işgale başlaması üzerine bölgeye gelen Ahmed eş-Şerif, Enver Bey komutasındaki Osmanlı subaylarıyla birlikte İtalyanlara karşı direnişi örgütledi.

1935 *Abdullah bin Bayyah Moritanya'da doğdu.* Abdullah Bin Bayyah, Fıkıf Usulü (İslam Hukukunun İlkeleri) bilginidir ve dört Sünni hukuk okulunun hepsinde yetkinliğe sahiptir; yaygın olarak ılımlılık ve barışın son derece öğrenilmiş bir sesi olarak görülür. Kendisi Tunus'taki Hukuk Fakültesinde hukuk okumak için gönderildi ve 1961'de Tunus mahkemelerinde eğitim gördü.

1935 *Tahar Haddad vefat etti.* Tahar Haddad Tunuslu bir yazar, bilim adamı ve reformcuydu. Haddad bir feministti. 1930 tarihli Şeriat ve Toplumdaki Kadınlarımız kitabında; kadınların haklarının genişletilmesini savundu ve o dönemde İslam'ın yorumlarının kadınları engellediğini söyledi.

1936 *Front populaire kuruldu.* *Front populaire* (Halk cephesi) Fransa'da Üçüncü Fransız Cumhuriyeti döneminde birden fazla solcu partinin

bir araya gelerek oluşturduğu ve ülkeyi 1936 yılından 1938'e değin yöneten bir koalisyondur. Bu oluşumun özellikle Cezayir siyaseti Cezayir'in bağımsızlığı sürecinde önemli bir rol oynamıştır.

1937 *Fas'ta İstiklal Partisi kuruldu.* İstiklal Partisi, 1937 yılının Nisan ayında Milli İstiklal Partisi olarak kuruldu ve 10 Aralık 1943 tarihinde İstiklal Partisi oldu. İstiklal Partisi güçlü milliyetçi görüşlere sahipti ve Fas'ın bağımsızlığı için mücadele eden ana siyasi güç olarak kabul edilmektedir. Parti, Fransız sömürgeciliğinden bağımsızlık kazanmada etkili olduktan sonra iktidardaki monarşiyi sık sık eleştirdi. İstiklal Partisi'nin Kuzey Afrika genelinde ayırt edici özelliklerinden birisi yerel dinamiklerle sömürge karşıtı hareketin sorumluluğunu üstlenmesidir. Kuzey Afrika'nın diğer ülkelerinde de devam eden Fransız karşıtı bağımsızlık hareketleri Fas'ta da kendini göstermiş olup bunun Fas özelindeki temsilcisi de İstiklal Partisi olmuştur.

1937 *Cezayir Halk Partisi kuruldu.* Cezayir Halk Partisi Kuzey Afrika Yıldızı hareketinin bir halefi örgüttür. Cezayirli milliyetçi Messali Hadj tarafından 11 Mart 1937'de kuruldu. Front Populaire, Ocak 1937'de ENA'yı feshetti, böylece iki ay *sonra Parti du Peuple Algerien* (PPA) kuruldu. Barışçıl protesto yöntemlerini kullanmalarına rağmen, grubun üyeleri Fransa'da polis tarafından sürekli takip edildi ve Cezayir'de Fransız sömürge yetkilileri tarafından yasaklandı. 1938'den 1946'ya kadar gizli bir örgüt olarak faaliyet gösterdi.

1937 *Abdelaziz Bouteflika dünyaya geldi.* Abdülaziz Buteflika Cezayirli siyasetçi. Buteflika, Afrika ülkesi Cezayir'de 1999 ile 2019 yılları arasında devlet başkanlığı görevinde bulunmuştur.

1938 *Abdeljelil Temimi dünyaya geldi.* Abdeljelil Temimi, 1981 yılından itibaren Osmanlılar ve Moors (Araplar) üzerine birçok kongre düzenledi. Çalışmaları daha kurumsal hale getirmeyi amaçlayan Temimi, 1985 yılında Zaghouan'da Osmanlı ve Mağribi araştırma, dokümantasyon ve bilgiye adanmış bir araştırma merkezinin kurulmasına karar verir. Tarihçi Temimi'nin bireysel çabalarıyla ortaya çıkardığı ürünler Kuzey Afrika'da Osmanlı Arap halkları araştırmalarına önemli katkılar sağlamıştır. Kuzey Afrika'da Osmanlı Araştırmalarının bir merkez etrafında şekillenmesi, o

muhit etrafında hem nitelikli çalışmalara hem de nitelikli öğrencilerin yetişmesine ortam hazırlamaktadır.

1940 *Abdülhamid Bin Bâdis vefat etti.* Bin Bâdis, sömürgeci güçlerin uzun zamandan beri yorgun düşürdüğü Konstantin şehrinde 1889 yılında dünyaya geldi. Bin Bâdîs, günlük siyasetten uzak durmakla birlikte Cezayir'i ve Cezayirlileri ilgilendiren temel problemlerle yakından ilgilenmiş, özellikle Fransız sömürge idaresinin Fransızlaştırma siyaseti karşısında Cezayirlilerin Müslüman-Arap kimliğini savunmuştur. Meselâ 1936 yılında gerçekleşen Cezayir İslâm Kongresi'nin toplanmasında etkin rol aldığı gibi bu kongre esnasında Cezayirlilerin İslâm-Arap kimliğinin korunması, siyasî hakların eksiksiz verilmesi gibi konuların gündeme getirilerek tartışılmasını sağlamıştır. Aynı şekilde, Fransız başbakanının 1938'de Cezayir'de Arapça eğitim yapan Müslümanlara ait medreselerin açılmasını sınırlayan ve Arapçayı yabancı dil olarak ilân eden kararına açıkça karşı çıkmıştır.

1941 *Raşid Gannuşi dünyaya geldi.* Raşid Gannuşi Tunuslu siyasetçi, Nahda Hareketi'nin lideridir. Gannuşi, 18 yaşında el-Zeytun'a dini eğitim almaya gönderildi. Daha sonra, eğitim hayatını Mısır ve Suriye'de sürdürdü. 1970'li yıllarda ülkesine dönen Gannuşi, Nahda Hareketi'ni başlatmıştır. Kendisini "Müslüman demokrat" olarak tanımlayan Gannuşi'nin siyasi düşüncesinin temelinde, devlet otoritesi karşısında halkın güvenliğini sağlamak vardır. 1980 yılında Londra'ya sürgün edilen Gannuşi, 2011 yılında, Tunus'un 23 yıllık Cumhurbaşkanı Zeynel Abidin Bin Ali'ye karşı başlatılan Yasemin Devrimi'nin ardından Tunus'a dönerek aktif siyasete başlamış ve Nahda Hareketi'nin genel başkanlığına seçilmiştir.

1942 *Muammer Kaddafi dünyaya geldi.* 1969 yılında yapmış olduğu darbe sonucu iktidara gelip, 1970'ten 1972'ye kadar Libya Başbakanlığı, 1972'den 1979'a kadar ise Libya Devlet Başkanlığı görevini yürüttü. 1977-2011 yılları arasında Libya Sosyalist Halk Cemahiriyesi'nin Kardeşçe Lideri ve Bir Eylül Büyük Devriminin Rehberi unvanını kullanarak, resmî bir görevi olmadan toplam 42 yıl boyunca Libya'yı yönetti. Kaddafi, Libya'yı Devrim Komutanlığı Konseyi tarafından yönetilen bir Cumhuriyete dönüştürdü. Kararnameye göre Libya'nın İtalyan ve Yahudi nüfusunu sınır dışı

etti ve Batılı askeri üsleri ülkeden çıkardı. İslamcı modernist, hukuk sisteminin temeli olarak şeriatı ve İslami sosyalizmi tanıttı. Petrol endüstrisini kamulaştırdı ve orduyu güçlendirmek, yabancı devrimcilere fon sağlamak ve ev inşası, sağlık ve eğitim projelerini vurgulayan sosyal programlar uygulamak için devletin giderek artan gelirlerini kullandı.

1942 *Albert Camus Yabancı isimli romanını yayımlar.* Yabancı (*L'Étranger*), Albert Camus'un edebiyat alanında en önemli yapıtıdır. 1942 yılında yayımlanmıştır. Öyküdeki her şey çok kısa bir zaman aralığında olup biter. Cezayir'de bir rastlantı sonucu, bir Arap'ı öldüren orta sınıftan bir Fransız, Meursault, kendisini adım adım ölüme götüren süreci kayıtsız biçimde izler. Diğer kişilerin adı anılsa da roman kahramanının adını bile öğrenemeyiz

1942 *Meşale Harekâtı başladı.* Meşale Harekâtı, Britanyalı-Amerikan birliklerin Vichy Fransası kontrolündeki Cezayir ve Fas'ı işgalidir. Fas ve Cezayir'in müttefikler tarafından ele geçirilmesi ile stratejik olarak Cebelitarık Boğazı'nın güneyden emniyeti sağlanmış, Süveyş Kanalı'nın emniyeti sağlanmış, Almanya'nın, Atlantik Okyanusu'nda ve Akdeniz'de yürüttüğü denizaltı harbi için önemli lojistik üs ele geçirilmiş, ABD'nin, Kuzey Afrika kıyılarına güvenle lojistik nakliye yapabilmesi için uygun liman elde edilmiş, Almanya'nın, İtalya ve Kuzey Afrika'ya kuvvet kaydırması sağlanarak, SSCB üzerindeki baskı azaltılmıştır.

1943 *el-Beyânü'l-Cezâirî imzalandı.* Ferhat Abbas, II. Dünya Savaşı yıllarındaki gelişmelerde önemli rol oynadı. Müslümanlara Fransız vatandaşlık hakkının verilmesini savunan Ferhat Abbas, yirmi sekiz Müslüman temsilciyle birlikte imzaladığı el-Beyânü'l-Cezâirî (Manifeste Algérien / Cezayir Bildirisi) ile Cezayir'deki Müslümanların Avrupalı azınlıkla eşitliğini ve hürriyetlerinin güvence altına alınmasını istedi.

1943 *Fransız Millî Kurtuluş Komitesi kuruldu.* II. Dünya Savaşı'nda önemli rol oynayan Cezayir, 8 Kasım 1942'de İngiliz-Amerikan kuvvetlerinin Kuzey Afrika çıkarmasına sahne oldu ve Cezayir şehri Fransa geçici hükümetinin merkezi haline geldi. 3 Haziran 1943'te kurulan Fransız Millî Kurtuluş Komitesi'nin de (*Comité de la Libératione Nationale Française*) yerleştiği Cezayir şehri 1944

sonuna kadar Fransa'nın baş şehirliğini yaptı.

1943 *Ahmed Toufiq dünyaya geldi.* Ahmed Toufiq, 2002'den beri Fas hükümetinde İslam İşleri Bakanı olarak görev yapan Faslı bir tarihçi ve romancıdır. 1989'da Ahmed Toufiq ilk Fas Kitap Ödülü'nü *Shajarat Hinna 'Wa Qamar* (Kına Ağacı ve Ay) adlı romanıyla aldı. 2001 yılında Dünya Dinleri Araştırma Merkezi'ne bağlı Harvard İlahiyat Okulu'nda İslami Araştırmalar alanında Misafir Profesör olarak görev yaptı. Toufiq, Kasım 2002'de hükümete İslami İşler Bakanı olarak atandı. Kendisi aynı zamanda dinler arası diyaloğun kişisel bir savunucusudur ve şu anda İlyas Dinler arası Enstitüsü Dünya Dini Liderleri Kurulu'nda yer almaktadır.

1943 *Çöl Zaferi filmi gösterime girdi.* *Çöl Zaferi,* Birleşik Krallık Enformasyon Bakanlığı tarafından üretilen ve Britanyalıların Kuzey Afrika Cephesi'nde mücadelesini konu alan 1943 yapımı propaganda filmidir.

1944 *Abdülazîz b. İbrâhim Sealibi vefat etti.* Fransız sömürge yönetiminin baskıları yüzünden Tunus'a göç etmiş Cezayirli bir ailenin çocuğu olarak Tunus şehrinde doğdu. Yirmi yaşında iken Zeytûne Medresesi'ni bitirdi. Seâlibî takma adıyla, büyük ilgi duyduğu siyasî konularda ve özellikle bölgedeki Fransız varlığına karşı Tunus'un bağımsızlığı fikrini savunan yazılar yazıp Mısır gazetelerinde yayımlamaya başladı. 1918'de Ali Bâş Hanbe'nin ölümü üzerine hareketin en önemli ismi haline gelen Seâlibî, I. Dünya Savaşı'nın ardından Tunus'un bağımsızlığı için Fransız hükümeti ve parlamentosu nezdinde görüşmeler yapmak için Paris'e gitti. Bu arada bazı Fransız gazetelerinde yazılar yazıp demeçler vermek suretiyle kamuoyu oluşturmaya çalıştı. Ayrıca Tunus halkının sömürge yönetimi yüzünden karşı karşıya kaldığı problemleri eleştirel bir dille açıkladığı, halkın ve yerel yönetimin beklentilerini dile getirdiği bir kitap yazdı.

1944 *Taha Abdurrahman dünyaya geldi.* Taha Abdurrahman Faslı bir filozof ve Arap-İslam dünyasının önde gelen filozoflarından ve düşünürlerinden biridir. Çalışmaları mantık, dil felsefesi ve ahlak felsefesi üzerine yoğunlaşmıştır. Birden fazla moderniteye inanıyor ve İslam'ın değer ve ilkelerine ve Arap geleneğine dayalı etik ve insani bir modernite kurmaya çalışıyor.

1944 *Tunus Zaferi filmi gösterime girdi.* *Tunus Zaferi,* 1944 yılında Amerikalılar tarafından çekilmiş bir filmdir. Müttefik Devletlerin Kuzey Afrika Cephesi'nde kazanmış olduğu zaferi konu alan bir propaganda filmidir. Film, Meşale Harekâtı'nı ele alır. Harekâtın başlamasından Tunus'un kurtuluşuna kadar olan zamanı anlatan film, Amerikan ve İngiliz askerlerinin iş birliğini genişçe ele alır. İngilizler ve Amerikalılar arasında iyi bir diyalog vardır. Hatta filmin sonunda, bu iki ülke, savaşın ardından diğer müttefik ülkelerle birlikte daha adil ve barışçıl bir düzen oluşturmayı hedefler. Tunus Zaferi; İngiliz ve Amerikan propaganda ajanslarının ortak çalışması ile üretildi.

1945 *Sétif and Guelma katliamı.* Sétif ve Guelma katliamı, 8 Mayıs 1945'te Fransızların Setif ve Guelma'da 45 bin Cezayirliyi öldürmesiyle sonuçlanan katliamdır. Cezayirliler, 1945'te meydana gelen ve 1968'e kadar süren toplu saldırıları soykırım olarak ifade etmektedirler. Çok sayıda insan işkence ve kötü muameleden geçmiştir.

1945 *Muhammed el-Mîlî vefat etti.* Cezayir ıslah hareketi öncülerinden olan İslam alimidir. İbn Bâdîs tarafından ıslah hareketini yaymak üzere geleneksel İslâm'a bağlılığıyla bilinen Ağvat'a gönderildi. 1926-1933 yıllarını burada geçiren Mîlî, Medresetü'ş-şebâb adındaki medrese ile fakir ve yetimlere yardım amaçlı bir hayır cemiyeti kurdu. Mîlî daha sonra İbn Bâdîs ve arkadaşları tarafından siyasetten uzak durarak İslâmî eğitimi yaygınlaştırmak ve Fransız yönetimiyle iş birlikçilerinin teşvik ettiği kültürel yozlaşmaya karşı koymak amacıyla kurulduğu belirtilen, gerçekte ise Cezayir halkına dinî ve millî bir şuur kazandırmak suretiyle Fransız hâkimiyetinden kurtulma gayesini taşıyan Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in idare heyeti üyeliğine seçildi ve bu görevini vefatına kadar (9 Şubat 1945) sürdürdü.

1945 *Munsif Merzuki dünyaya geldi.* Munsif Marzuki (d. 7 Temmuz 1945), Tunuslu insan hakları savunucusu, siyasetçi ve hekim. 2011-2014 yılları arasında Tunus Devlet Başkanı olarak görev yaptı. 12 Aralık 2011 tarihinde devlet başkanı olarak seçildi ve 31 Aralık 2014 tarihine dek bu görevi sürdürdü. 2011'deki Yasemin Devrimi sonrasındaki ilk devlet başkanlığı seçimi olan, 23 Kasım 2014 tarihinde yapılan Cumhurbaşkanlığı seçiminin ilk turunda Nida Tunus partisinin lideri El-Beci Kaid es-Sibsi birinci, Munsif

Marzuki ise ikinci yüksek oyu alarak ikinci tura kaldılar. İkinci turda %55,68 oy oranı ile es-Sibsi devlet başkanı seçilmiş ve 31 Aralık 2014 tarihinde yemin ederek görevine başlamış, böylece Marzuki'nin devlet başkanlığı sona ermiştir.

1946 *Malik bin Nebi, Le phénomène coranique isimli eserini yayımladı.* Mâlik b. Nebî, Fransız sömürgesinin dayattığı Batılılaşmanın etkisiyle hayatının ilk dönemlerinde eserlerini Fransızca kaleme almış ancak Kahire'de Arapçasını ilerlettikten sonra çalışmalarını Arap diliyle yazmıştır. *Le phénomène coranique* (Paris 1946, 1976). Kur'an'ı doğru anlamanın yöntemi ve onun Müslümanlar için taşıdığı önemi ortaya koyan eser müellifin en iyi çalışması olarak kabul edilir.

1946 *L'Union Française kuruldu* Fransız Birliği, dördüncü olarak Fransız İmparatorluğu olarak bilinen eski Fransız sömürge sisteminin yerini almak için Fransız Dördüncü Cumhuriyeti tarafından oluşturulan politik bir varlıktı. Sömürge bölgelerindeki Fransız öznelerin yerli statüsünün resmi sonu idi. Savaştan sonra Fransa'nın sömürgelerini elde tutması amacıyla oluşturulan Fransız Birliği'ne *(L'Union Française)* alınan Cezayir'de Müslümanların ve Avrupalıların ayrı ayrı temsil edildikleri bir meclis kurulduysa da bu meclis halkın bağımsızlık ve hürriyet isteklerine cevap vermekten çok uzaktı.

1950 *Fas'ta V. Muhammed tam bağımsızlık ateşini yakıyor.* Fransa'da savaştan sonra kurulan Dördüncü Cumhuriyet yönetimi sömürgelere ve himaye altındaki ülkelere karşı takip edilen politikalarda bazı olumlu değişiklikler yapmış fakat buralara bağımsızlık verilmesi yönünde herhangi bir adım atmadığı gibi milliyetçilik akımlarını da hür dünyaya karşı yürütülen yıkıcı hareketler şeklinde göstermeye başlamıştı. Bu durumu reddeden V. Muhammed Fransız idaresine karşı tavır aldı ve bağımsızlık hareketinin başına geçti. Aynı yıl Sultanın, hâkimiyetin kendisine iadesi için Fransızlara yaptığı başvurunun reddedilmesi üzerine ülkede başlayan Fransız karşıtı gösteriler polisle çatışma noktasına geldi. Fransızlar, Berberi halkın yönetiminden memnun olmadığını ileri sürerek kendilerine zorluk çıkaran ve milliyetçileri destekleyen V. Muhammed'i, 20 Ağustos 1953'te önce Korsika'ya, daha sonra da Madagaskar'a sürgüne gönderdiler ve yerine Alevî ailesinden Sîdî Muhammed b. Arafe'yi getirdiler.

1950 *Fransızlar tarafından La Main Rouge kuruldu.* *La Main Rouge*, 1950'lerde Fransız dış istihbarat teşkilatı Service de Documentation Extérieure et de Contre-Espionnage tarafından işletilen bir Fransız terör örgütüdür. Amacı, Cezayir Savaşı sırasında Cezayir bağımsızlığını destekleyenleri ve *Front de Libération Nationale'nin (FLN)* önde gelen üyelerini ortadan kaldırmaktı.

1951 *Bağımsız Libya Krallığı kuruldu.* Birleşmiş Milletler 21 Kasım 1949'da Trablusgarp, Bingazi ve Fizan'dan oluşan federal bir çatı altında Libya Devleti'nin kurulmasına karar verdi. Trablusgarp, Bingazi ve Fizan temsilcilerinden oluşan ilk Libya Millî Meclisi, 25 Kasım 1950'de Trablusgarp'ta toplanarak Libya Federal Devleti'nin kuruluşunu ve 3 Aralık 1950'de Şeyh İdrîs'in Krallığını ilân etti. 7 Ekim 1951'de bu defa Bingazi'de toplanan Libya Millî Meclisi federal devletin anayasasını onayladı. 21 Aralık 1951'de Bağımsız Libya Krallığı'nın kurulduğu dünyaya duyuruldu.

1952 *Frantz Fanon, Peau noire, masques blancs isimli kitabını yayımladı.* Fanon, Fransa'dayken ilk kitabını yazdı, *Peau noire, masques blancs* (Kara Deri, Beyaz Maskeler), Sömürgeci boyun eğdirmenin insan ruhuna olan etkisinin bir çözümlemesini yapmayı amaçlamıştı. Bu kitap, Frantz Fanon'un siyah bir insan olarak, Fransa'da, Fransızlar tarafından deri rengi nedeniyle geri çevrilen Fransız eğitimli bir aydın olma deneyiminin kişisel bir anlatımıydı.

1952 *Farhat Hached suikaste uğruyor.* Habib Bourguiba ve Salah ben Youssef ile birlikte bağımsızlık yanlısı Tunus ulusal hareketinin liderlerinden biriydi. Farhat Hached, Tunus'taki ve daha genel olarak Kuzey Afrika'daki sömürge çıkarlarına temsil ettiği tehlike nedeniyle öne çıktı. Fransız İstihbaratının çeşitli departmanları ve teşkilatları, Ekim 1952'de teklifler hazırlamaya başladı: Tunus topraklarından çıkarılabilir, hapsedilebilir, ev hapsine alınabilir veya öldürülebilirdi. Sonraki birkaç ay boyunca sürekli gözetim altına alındı ve La Main Rouge'dan (Kızıl El) çıkan tehdit edici broşürler dağıtıldı. Ve sonunda Fransız gizli servis tarafından öldürüldü.

1953 *Ahmed el-Raysuni dünyaya geldi.* Dr. Ahmad al-Raysuni (1953 doğumlu) Faslı bir İslamcı hukukçudur. Fas İslamcı partisi Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) sosyal hareket kolu olan Birlik ve Reform Hareketi'nin (MUR) eski başkanıdır. Onun entelektüel

çizgisi, Fas'ta Allal el Fassi tarafından başlatılan reformist Selefi harekete kadar izlenebilir. MUR'un 1996'dan 2003'e kadar liderlik pozisyonunun yanı sıra, kurucu üyesi ve Uluslararası Müslüman Alimler Birliği başkanı, Dünya Müslüman Alimler Forumu'nun yönetim kurulu üyesi, eski sekreter dahil olmak üzere çok sayıda başka kuruluşta görev yaptı. İslami İlimler Mezunları Derneği genel başkanı, 1994-1996 yılları arasında Fas İslami Gelecek Derneği başkanı ve 2000-2004 yılları arasında Al-Tajdeed günlük gazetesinin yazı işleri müdürü olarak görev yaptı.

1954 *Ulusal Kurtuluş Cephesi kuruldu.* Ulusal Kurtuluş Cephesi (Fransızca: *Front de Libération Nationale,* FLN) Cezayir'deki sosyalist bir siyasi partidir. 1 Kasım 1954 tarihinde Cezayir'i Fransa'dan kurtarmak amacıyla küçük grupların birleşmesiyle kuruldu. Cezayir Bağımsızlık Savaşı sırasında başlıca milliyetçi hareketti ve 1989 yılında diğer partilerin kurulmasına izin verilmesine kadar Cezayir'in tek yasal ve iktidar partisi oldu.

1954 *Ahmed bin Bella Fransa'da tutuklanıyor.* Önce Ahmed Messali Hac'ın önderliğindeki Halk Partisi'ne ve 1946'nın sonunda partinin radikal güçleri tarafından oluşturulan gizli askeri özel örgüte *(Organisation Spéciale)* geçti. Bir yılda OS'nin başına geçti. Fransızlara karşı ayaklanma başlattı. Fransızların bir numaralı devlet düşmanı ilan edildi. 1954'te uçakta en yakın arkadaşı Huari Bumedyen ile birlikte tutuklandı. Paris'te bir hapishaneye konuldu. Yaptığı açlık grevleri sonuç vermedi. Fransa, Cezayir'in bağımsızlığını kabul ettikten sonra Bella yurda döndü.

1954 *Front de Libération Nationale kuruldu.* Ulusal Kurtuluş Cephesi, 1954 yılında özel bir paramiliter örgütün üyelerinden *Triumph of Democratic Liberties* hareketinin bölünmesiyle kuruldu; silahlı kanadı olan Ulusal Kurtuluş Ordusu, 1954 yılında 1962 yılına kadar Cezayir Bağımsızlık Savaşına katıldı. 1962 yılındaki Évian Antlaşmasından sonra parti iç muhalefeti temizledi ve Ulusal Kurtuluş Cephesi, Cezayir'i tek partili bir devlet olarak yönetmeye başladı.

1954 *Cezayir Ulusal Hareketi kuruldu.* Cezayir Ulusal Hareketi, (Fransızca: *Mouvement national algérien* MNA) Cezayir Bağımsızlık Savaşı sırasında, Aralık 1954'te Mesali Hac tarafından kurulan Cezayir'deki milliyetçi partidir. 1946'da kurduğu Demokratik hürriyetlerin

zaferi için hareketinin Ağustos 1954'te bölünmesinden ve fransız makamları tarafından feshedilmesinden sonra Ulusal Kurtuluş Cephesi önderleriyle çatışmaya giren Mesali Hac, Cezayir ve Fransa'daki yandaşlarını Cezayir Ulusal Hareketi içinde bir araya getirdi. Fransa'ya karşı eylemi, Ulusal Kurtuluş Cephesi ile ortak bir zeminde örgütlemeyi amaçladı; ancak kısa süre sonra Cezayir Ulusal Hareketi ile Ulusal Kurtuluş Cephesi üyeleri arasında Cezayir'de olduğu kadar Fransa'da da bir çarpışma başladı. Savaş sırasında Ulusal Kurtuluş Cephesinin askeri kolu olan ALN tarafından MNA'ya bağlı küçük silahlı grupları etkisiz hale getirildi.

1955 *Fransızlar Cezayir'de OHAL ilan ediyor.* Fransa, bağımsızlıklarına kavuşmak amacıyla silâha sarılmış olan Cezayirlilerin ayaklanmasını bastırmak için barbarca bir kıyım politikasına yönelerek görülmemiş askerî tedbirler aldı. Olağanüstü durumun ilân edilmesinden (28 Ağustos 1955) sonra buraya yüz binlerce asker yığdı. Ayaklanmayı bastırmak için Fransız donanması, hava ve kara kuvvetleri seferber edildi. Hatta bir NATO birliği dahi bu iş için kullanıldı. Cezayir'e silâh ve yardım gelmesini önlemek amacıyla Batı Akdeniz'de korsanlığı andıran bazı tedbirleri yürürlüğe koymakta tereddüt etmeyen Fransa hava trafiğini de denetliyordu.

1956 *Ez-Zitouna Üniversitesi modern eğitime geçiyor.* Ez-Zitouna Üniversitesi, Tunus'un Montfleury şehrinde yer almaktadır. İlk olarak 737'de kuruldu ve daha sonra 1956'da modernize edildi. İslam dünyasının en önemli eğitim kurumlarından birisi olan Ez-Zitouna Üniversitesi, Kuzey Afrika'nın İslami ilimler alanında en önemli kurumlarından birisi konumundaydı. Üniversitenin 1956 yılında modern eğitim sistemi içerisinde kendisini konumlandırması toplumun önemli bir kesiminden karşılık buldu. Bu durum ise klasik eğitim anlayışından çağdaş döneme gelene kadar üniversitenin Tunus entelektüel hayatından önemli bir ilmi karşılığı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

1956 *Fudayl Versîlânî el-Cezâ'irüş'ş-şâ'ire isimli eserini yayımladı.* Pek çok makale ve araştırması bulunan Versîlânî'nin en önemli eseri el-Cezâ'irüş'ş-şâ'ire'dir (Beyrut 1375/1956). Çeşitli gazete ve dergilerde çıkan yazılarından meydana gelen eserde Arap dünyasının

o dönemde içinde bulunduğu zor şartların yanı sıra Cezayir'de ve Kuzey Afrika'da Fransızlara karşı verilen mücadele, bu amaçla kurulan teşkilâtlarla dönemin meşhur simaları hakkında bilgiler yer alır. Eser 1930 ve 1940'lı yılların Cezayir millî hareketi tarihi açısından büyük önem taşır.

1956 *Cezayir bağımsızlık mücadelesi hız kazanıyor.* Cezayir Bağımsızlık Savaşı, Cezayirli Müslüman Araplar ile Avrupalı Cezayirlilerin arasındaki sürtüşmenin, 130 yıllık koloni yönetimine karşı bir isyana dönüşmesiyle başladı. Demokratik Özgürlüklerin Zaferi Hareketi (MTLD) adını alan Cezayir Halk Partisi 1950'de Fransız yönetimine karşı eylemlere başladı. 8 yıl süren savaşta 2 milyon köylü toprağını terk etmek zorunda kalırken, 250 bin Müslüman Cezayirli yaşamını yitirdi.

1956 *Fas bağımsızlığını kazanıyor.* Kasım 1954'te Cezayir'de sömürge idaresine karşı başlayan ayaklanma Fransa'yı Faslı liderlerle uzlaşmak zorunda bıraktı. Görüşmeler sonunda V. Muhammed'in ülkesine dönmesine ve tekrar başa geçmesine izin verildi. 2 Mart 1956 tarihinde bağımsızlık antlaşması imzalandı; ardından İspanya da Fas'ın bağımsızlığını tanıyarak İfni, Sebte ve Melîle dışında kalan topraklarındaki himayesini kaldırdı (5 Nisan 1956). Ekim 1956'da Tanca'nın milletlerarası statüsüne son verildi. Böylece Fransız ve İspanyol himayesindeki bölgelerle Tanca'nın Fas Devleti çatısı altında resmen birleşmesi üzerine kırk dört yıl devam eden sömürge idaresi İfni, Sebte ve Melîle dışında son bulmuş oldu. İfni 30 Haziran 1969'da Fas'a devredilirken Sebte ve Melîle'deki İspanyol sömürge yönetimi halen devam etmektedir. 12 Kasım 1956 tarihinde Birleşmiş Milletler teşkilâtına kabul edilen Fas için yeni bir dönem başladı. Sultan V. Muhammed Ağustos 1957'de Kral (Melik) unvanını aldı; 26 Şubat 1961'de vefat etmesi üzerine de tahta oğlu II. Hasan geçti.

1956 *Libya Üniversitesi kuruldu.* Başlangıçta sadece Edebiyat Fakültesi'nden ibaret olan Libya Üniversitesi ilk defa 1956 yılında Bingazi'deki Melik Sarayı'nda İngiliz, Amerikan ve Mısırlı on profesör ve otuz üç öğrenciyle eğitime açıldı. Aynı şehirde 1958'de İktisat Fakültesi, Trablus'ta Bilim Fakültesi, 1962'de yine Bingazi'de Hukuk Fakültesi öğretime başladı. 1961'de Kral I. İdrîs, Bingazi Dinî

Araştırmalar Enstitüsü'nü üniversiteye dönüştürerek dedesi Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin adını verdi.

1957 *Mohammed V Üniversitesi kuruldu.* Mohammed V Üniversitesi, 1957 yılında Kraliyet Kararnamesi ile Fas'ın Rabat şehrinde kuruldu. Aynı ülkenin Fes şehrindeki Karaviyyin Üniversitesi'nden sonra Fas'taki ilk modern üniversitedir. Üniversite adını 1961 yılında vefat eden Fas Kralı Mohammed V'ten almıştır. Bağımsızlık sürecinde kurulan üniversitenin en önemli etki ve katma değeri, ülkede İslam araştırmaları yapacak nitelikli bir nesle ortam hazırlamaktır. Mohammed V Üniversitesi, Kuzey Afrika'daki yükseköğretimde İslami perspektifin oluşmaya başlaması ve nitelikli çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan üniversite olması bakımından önemli bir üniversitedir.

1957 *Albert Camus Nobel Edebiyat Ödülünü kazanıyor.* Camus, 1955 ve 1956 yıllarında Fransız L'Express dergisinde yazdı. Bunların ardından 1957 yılında Camus Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazandı. Nobel ödülünü aldıktan sonra büsbütün yayılan ünü, onu XX. yüzyıl dünya edebiyatının başköşesine yerleştirdi. Genel yaklaşım bu ödülün bir önceki yıl yayımlanan *Düşüş* için değil, idam cezasına karşı yazdığı *Réflexions Sur la Guillotine* makalesi için verildiğidir.

1957 *Arap Ekonomik Birliği Konseyi kuruldu.* Arap Birliği'ne üye ülkeler arasındaki ekonomik ilişkileri düzenleyen kuruluştur. Arap Birliği Teşkilâtı Ekonomik Konseyi'nin aldığı bir kararla Haziran 1957'de, Arap Birliği'ne üye ülkeler arasında ekonomik ilişkileri düzenlemek, geliştirmek ve ekonomik bütünleşmeyi sağlamak amacıyla kurulmuştur.

1958 *Muhammed Hıdır Hüseyin vefat etti.* Tunus asıllı âlim, Ezher şeyhidir. 1876'da Tunus'un Nefta şehrinde doğdu. Ahdar lakabını Mısır, Suriye ve İstanbul'u kapsayan seyahatleri sırasında bu bölgelerdeki kullanıma göre Hıdr olarak değiştirdi. 1926'da Ezher'in bazı hocaları ile birlikte Müslüman halklar arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmek, İslâm'ı asrın ruhuna uygun biçimde anlatmak, ilhâd hareketleriyle mücadele ve Arapçayı ıslah etmek amacıyla Cem'iyyetü'l-hidâyeti'l-İslâmiyye'yi kurdu ve başkanlığını üstlendi. Bu cemiyetin 1928'de çıkarılan el-Hidâyetü'l-İslâmiyye adlı dergisi II. Dünya Savaşı'na kadar yayımını sürdürdü.

1959 *Fudayl Versîlânî vefat etti.* Sömürgeciliğe karşı mücadelesiyle tanınan Cezayirli fikir adamıdır. Sömürge yönetimine karşı bütün vasıtalarla mücadele etmenin gerekliliğine inanıyordu. Millî, siyasî, içtimaî hususları ve ıslahatla ilgili temel meseleleri çevresindekilere anlatmaya çalıştı. Gençlere büyük ümit bağlayan Versîlânî, İslâmî eğitim konusunda öncelikle öğretmenlerin iyi yetişmesi gerektiğini söylüyordu. İbn Bâdîs'le birlikte faaliyetlerini sürdürdü ve gelişmeleri eş-Şihâb dergisindeki yazılarında anlattı. Cezayir'in İslâm-Arap kimliğini yok etmeyi, Arapça yerine Fransızca'yı hâkim kılmayı amaçlayan Fransızların planları sonucu hurafelere sımsıkı sarılan cahil halkı Kur'an ve Sünnet'e uymaya ve bid'atlardan kaçınmaya davet etti.

1960'lar *Kur'an-ı Kerim'i Koruma Derneği kuruldu.* 1960'lı yılların sonlarında Ahmed b. Milad liderliğinde Zeytune Camii'nde oluşturulan zikir halkası içinde yer alan Abdulfettah Muru, uzun süren Mısır, Suriye ve Avrupa seyahatinden dönen Raşid Gannuşi ile bu zikir halkasında tanışmış ve ıslah hareketi oluşturmaya bu dönemde karar vermişlerdir. Bu dönem oluşturulan hareket tarzının Pakistan Tebliğ Cemaati'ne fikrî anlamda ise Malik b. Nebi'ye yakınlık gösterdiği bilinmektedir. Bu faaliyetler 1968'de kurulan Kur'an-ı Kerim'i Koruma Derneği bünyesinde sürdürülüyordu

1960, Kasım *Moritanya İslâm Cumhuriyeti kuruldu.* 1950'li yıllarda bağımsızlık faaliyetleri hızlandı. 28 Eylül 1958'de ülke Moritanya İslâm Cumhuriyeti adı altında Fransız Birliği'nin özerk bir üyesi olarak kendini kabul ettirdi. 23 Haziran 1959'da millet meclisi Muhtar Olad Daddah'ı başbakan seçti. 28 Kasım 1960'ta Moritanya İslâm Cumhuriyeti bağımsız bir devlet olarak ilân edildi. Muhtar 20 Ağustos 1961'de seçimleri kazanarak ilk devlet başkanı oldu. Moritanya 1969'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na, 4 Aralık 1973'te Arap Birliği'ne, 1975'te Arap Ekonomik Birliği Konseyi'ne katıldı.

1960 *Tayyib el-Ukbi vefat etti.* Cezayir Islah Hareketi'nin önderlerinden, gazeteci-yazar Tayyib el-Ukbi 1890'da Cezayir'de doğdu. I. Dünya Savaşı'ndan önce dergi ve gazetelerde yayımlanan makaleleri yüzünden Osmanlı hükümetince Arap milliyetçisi olmakla itham edildi ve 1917'de Türkiye'de mecburi ikamete tâbi tutuldu. Makalelerinde bazı cemaat ve tarikatları İslâm inancından sapmakla

itham edip eleştirdi ve İslâmî ıslah hareketine önderlik yapmaya çalıştı. Ukbî bu gazetedeki yazılarında Cezayir halkını Fransız vatandaşlığını boykot etmeye çağırdı. 1931'de Cezayir'de Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in kuruluşunda önemli rol oynayan Ukbî, derneğin isteği üzerine baş şehir ve çevresindeki kasaba ve köylerde tebliğ faaliyetlerini sürdürdü. Ukbî'nin ıslah çabalarını yakından izleyen Fransızlar, 18 Şubat 1932'de çıkardıkları bir bildiriyle Cem'iyyetü'l-ulemâ mensuplarının camilerde vaaz vermesini ve ders okutmasını yasakladılar.

1960-62 *Cafe Savaşları...* Kafe Savaşları, Cezayir Savaşı sırasında, Fransa'da iki rakip milliyetçi hareketi, *Mouvement National Algérien ve Front de Libération National* (bağımsız Cezayir'de iktidar partisi) arasındaki iç savaşın bir parçası olarak gerçekleşti.

1961 *Moritanya'da yeni anayasa kabul edildi.* 20 Mayıs 1961 anayasası İslâm dinini, etnik kökenlerinin farklılığına rağmen Moritanya halkının ve devletinin resmî dini olarak kabul etmiş ve devlet başkanlığına seçilebilmeyi de Müslümanlık şartına bağlamıştır.

1961 *Frantz Fanon'un Les Damnés de la Terre isimli kitabı yayımlandı.* Frantz Fanon'un sömürgeciliğin sömürge halkları üzerindeki psikolojik sonuçlarını analiz etmeye çalıştığı en ünlü eseri olan *Les Damnés de la Terre* (Yeryüzünün Lanetlileri), sömürgecilik karşıtı mücadelenin ve Üçüncü Dünya'nın özgürlüğünün manifestosu olarak bilinmektedir. Afrika'daki ulusal kurtuluş hareketlerinin ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Kara Panterler örgütünün esin kaynağı olmuştur. Sartre'ın önsöz yazdığı Yeryüzünün Lanetlileri'nde Fanon, Fransız güçlerinin Cezayirlilere yaptığı işkencelerin etkilerini tartışır. Yeryüzünün Lanetlileri adlı kitabı 1961 yılında yayınlanmasının ardından Fransa'da yasaklandı.

1961 *Frantz Fanon erken yaşta hayata veda ediyor.* Frantz Fanon, kolonisizleştirme ve kolonileştirmenin psikopatolojisi konusunda belki de 20. yüzyılın en belli başlı düşünürüydü. Yapıtları, kırk yılı aşkın bir süre kolonileştirme karşıtı kurtuluş hareketlerine ilham kaynağı olmuştur. Fanon'un kolonicilik-karşıtı hareketlere ve özgürlük hareketlerine esin vermiştir. Uzun süre kan kanseri olarak yaşam mücadelesi veren Frantz Fanon birçok yerde tedavi olsa da son olarak ABD'ye gitmeye karar verir. Washington'da

6 Aralık 1961'de 'İbrahim Fanon' adıyla öldü. Cenazesi Tunus'ta ziyaretçilere gösterildikten bir süre sonra Cezayir'de defnedildi.

1962 *Cezayir Üniversitesi kütüphanesi yakılıyor.* 7 Haziran 1962'de – Cezayir bağımsızlık referandumundan sadece bir ay önce- Cezayir'in bağımsızlığına karşı çıkan sömürgecilerin hareketi olan *Armée Secrète* (OAS) Örgütü, kütüphane binasını ateşe verdi ve 500.000 kitabı imha etti. Bu kitapların imhası, Arap dünyasına yapılmış büyük bir saldırı olarak algılandı.

1962 *Cezayir bağımsızlığını kazanıyor.* Cezayir yüz yıldan fazla süren bağımsızlık savaşını kazandı. Savaşta bütün Batı ülkeleri Fransa'ya destek verirken Arap ülkeleri ile Asya-Afrika devletleri Cezayirlilerin yanında yer aldı. Kurtuluş savaşı sürerken 19 Eylül 1958'de Kahire'de toplanan Cezayirlilerin ileri gelenleri bağımsız Cezayir Cumhuriyeti'ni ilân ederek Ferhat Abbas'ın başkanlığında bir geçici hükümet kurdular. Kurtuluşa kadar yurt dışında kalan geçici hükümet önce Kahire'de, sonra Tunus'ta faaliyetlerini sürdürdü. Geçici hükümeti başta Arap ülkelerinin tamamı olmak üzere Asya ve Afrika devletlerinin birçoğu ile Doğu bloku tanırken Batı'dan tanıyan çıkmadı.

1962 *Cezayir'de Bağımsızlık Referandumu* Geçici bir hükümetin gözetiminde yapılacak bir referandumda onaylanmak koşuluyla Fransa Cezayir'in bağımsızlığı tanındı. Ayrıca bağımsızlıktan sonra Fransa ile ilişkilerin sürdürülmesi ve Avrupalıların uyruk belirlemede serbest bırakılması öngörüldü. 1 Temmuz 1962'de yapılan referandumda 6 milyon kişi bağımsızlık lehinde, 16 bin kişi aleyhte oy kullandı.

1963 *Karaviyyin Üniversitesi modern eğitime geçiyor.* Karaviyyin Üniversitesi, günümüzde Fas sınırlarındaki Fes şehrinde 859 yılında inşa ettirilmiş medresedir. Karaviyyin Üniversitesi dünyanın en eski üniversitesidir. Kütüphanesi son dönemde restore edilmiştir ve 2016 yılının Mayıs ayında tekrar açılmıştır. Kütüphanenin koleksiyonunda 4000'in üzerinde el yazması bulunmaktadır. Eğitim yeri modern eğitim sistemine uygun olarak 1963 yılında Fas Yüksek Öğretim Kurumuna dahil edildi. Karaviyyin Üniversitesi, dünyanın ilk üniversitesi olmasının yanı sıra sahip olduğu en önemli özellik bölgede İslami ilimler alanında önemli bir yere sahip olmasıdır. Sahip olduğu

Klasik tarz metodoloji ile medrese usulü eğitimin Fas üzerinden Avrupa'ya geçmesinde yüzyıllar boyunca önemli bir merkez olmuştur. Bu da üniversitede yetişen isimlerin birikimlerini ve etkilerini diğer bölgelere taşımasına sebep olmuştur.

1963 *Afrika Birliği Örgütü kuruldu.* Habeşistan İmparatoru Haile Selassie'nin gayretleri ile 25 Mayıs 1963'te Etiyopya'nın Başkenti Addis Ababa'da otuz bağımsız Afrika ülkesinin imzaladığı antlaşma ile Afrika Birliği Örgütü adıyla kuruldu.

1963 *Cezayir-Fas gerginlikleri…* İki ülke arasında sınır anlaşmazlığı yüzünden Kum Savaşı olarak bilinen askeri çatışma patlak verdi. Onlarca kişinin hayatını kaybettiği çatışmalar yaklaşık 4 ay sürdü.

1964 *Mohammed Moussaoui dünyaya geldi.* Mohammed Moussaoui, Fas doğumlu olup, Fransız Müslüman İnanç Konseyi'nin başkanıdır. 3 Kasım 2011'de, Fransız dergisi Charlie Hebdo'nun yaptığı ateş bombasını kınayarak bunun vermek istedikleri mesajın içeriğindeki özgürlük, hoşgörü ve barış ilkelerini hiçbir şekilde temsil edemeyecek bir eylem olduğunu belirtmiştir. Avrupa'nın İslamofobi'nin endişeli ikliminden pişman olacağını ifade etmiştir.

1965 *Muhammed Beşîr İbrahimi vefat etti.* Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in kurucularından Cezayirli âlim, ıslahatçıdır. 1889'da Cezayir'in Kostantîne idarî bölgesine bağlı Setîf şehrinde doğdu. 1954'te Fransızlara karşı başlatılan bağımsızlık hareketine karşı bir süre çekimser kalmayı tercih eden İbrâhimî daha sonra bu hareketi desteklemeye karar verdi. Ardından başkanı olduğu cemiyet, bütün imkânlarıyla bağımsızlık mücadelesini desteklemeye başladı. İbrâhimî ülke dışında kaldığı ilk yıllarda Mısır, Pakistan, Irak, Suriye ve Suudi Arabistan'ı dolaştı; kurtuluş savaşının devam ettiği ülkesine giremediği için Kahire'ye yerleşti. 1961'de Mısır Cumhurbaşkanı tarafından Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye üyeliğine tayin edildi. 1962 yılında Cezayir'in bağımsızlığına kavuşmasından hemen sonra ülkesine döndü. Ancak ülkesinde bağımsızlık hareketinin ardından kurulan sosyalist sistemi eleştirdi.

1965 *Zeynelabidin Senusi vefat etti.* Tunuslu araştırmacı yazar, edip ve gazetecidir. Fransız işgal güçlerinin 1920'de Tunus'ta parti kurma ve basın faaliyeti yasaklarını kaldırması üzerine Tunus'un siyasal,

sosyal, kültürel ve ekonomik kalkınma hamlesi için büyük gayret gösterdi. 1921'de Muhammed Mennâşû'nun teşkil ettiği Cem'iyyetü'l-câmiati'z-Zeytûniyye'nin kurucuları arasında yer aldı. Zamanında Tunus'ta yayımlanan en yüksek seviyeli edebî ve ilmî dergi olan el-'Âlemü'l-edebî 1930-1936 döneminde şiir, hikâye, roman, tiyatro, makale, eleştiri ve tarih alanında Tunus edebiyatını yansıtan bir ayna konumuna geldi. İlk zamanlarda aylık çıkan dergi, bir yıl kadar yayını kesildikten sonra 1932'den itibaren haftalık olarak devam etti. Yirminci sayıdan sonra 17 Temmuz 1936'da yayını sona eren bu derginin ardından Senûsî 9 Ağustos 1936'da Tûnis gazetesini çıkarmaya başladı. Zaman zaman yayını kesilen gazete 13 Şubat 1952 tarihine kadar varlığını sürdürdü. Gazetenin yayımının durmasının sebebi, Senûsî'nin II. Dünya Savaşı'nda Hitler'in işgal ettiği Fransa'nın yönetimiyle Hitler Almanyası, faşist İtalya ve yandaşlarının oluşturduğu mihver güçlerin siyasetini destekleyecek bir gazete çıkarmayı reddetmesidir.

1965 *Ahmed b. Bellâ darbe ile görevden uzaklaştırılıyor.* Cezayir'de artan ekonomik ve sosyal meselelerin yanı sıra iktidarı elinde tutan grubun arasında bölünme meydana gelmesi, Ahmed b. Bella'nın Savunma Bakanı Bumedyen tarafından askeri bir darbe ile görevden uzaklaştırılması sonucunu doğurdu.

1965 *Huari Bumedyen iktidarı ele geçirdi.* Cezayir Demokratik Halk Cumhuriyeti'nin ikinci devlet başkanıdır. Cezayir'de Ahmed Bin Bella'ya karşı yaptığı askeri darbeyle iktidarı ele geçirerek, 19 Haziran 1965 tarihinden ölümüne kadar Cezayir Devlet Başkanlığı'nda kalmıştır. İktidarı elinde bulundurduğu süre içinde Huari Bumedyen halk üzerinde olumlu ve olumsuz etki yapan birçok karar aldı. Başta Ahmed b. Bella'yı hapse attırması halk tarafından hoş karşılanmadı. Daha Fas sınırında mücadeleye başladığı günlerde muhaliflerini saf dışı bırakması 1978'de ölümüne kadar yaptığı devlet başkanlığı döneminde de devam etti.

1967 *Abdallah Laroui, Çağdaş Arap İdeolojisi isimli kitabını yayımladı.* Abdallah Laroui'nin Çağdaş Arap İdeolojisi adlı kitabı Haziran 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndan hemen önce yayımlandı. Arap aydınlarının ve liderlerinin, tarihin altında yatan süreçlerin tüm toplumları yönettiğini ve herhangi bir bölgeye veya medeniyete

özgü olmadığını anlamaları gerektiğini savundu. Tarih yeteri kadar anlaşılmadan bilimsel veya teknolojik ilerlemeyi çağırmak yeterli değildi. Onun bu tarz fikirleri, Haziran 1967 Savaşı sırasında ortaya çıkan Arap toplumlarının zayıflığını anlamak isteyen birçok Arap entelektüeline ilham verdi.

1967 *Fas'ta Adalet ve Kalkınma Partisi kuruldu.* Adalet ve Kalkınma Partisi, Fas'ta İslamcı ve İslami demokrasi doğrultusunda bir siyaset izleyen siyasi partidir. Kraliyete yakınlığı ile bilinen Dr. Abdelkrim el-Hatib tarafından MPDC adıyla 1967'de kuruldu. Parti uzun süre etkisiz kaldı. Daha sonra MUR (Fransızca: *Mouvement unité et réforme*)'u kuracak gizli bir dernek (Chabiba İslamia) üyelerinin partiye katılmaları ile hareketlendi. 1998 yılında ismi Adalet ve Kalkınma Partisi (PJD) olarak değiştirildi. 2001 parlamento seçimlerinde 107 sandalye kazanarak birinci parti oldu. Hükûmeti kurma görevi 29 Kasım 2011 tarihinde Fas Kralı VI. Muhammed tarafından parti lideri Abdelilah Benkirane'ye verildi.

1967 *Mohamed Khider vefat etti.* 1946'dan 1951'e kadar, Demokratik Özgürlüklerin Zaferi Hareketi'nin (MTLD) temsilcisi olarak Fransız Ulusal Meclisi üyesiydi. Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nın ilk yıllarında (1954-62), FLN'yi harici olarak temsil etmede önemli bir rol oynadı. 1956'da bir grup FLN politikacısının (Khider, Ahmed Bin Bella, Hocine Aït Ahmed, Mohamed Boudiaf ve Rabah Bitat) bir uçak kaçırma sırasında Fransa tarafından yakalandı. İki yıl sonra, Fransa'da hapsedilirken, Devlet Bakanı'nın sembolik görevini üstlenen GPRA sürgün hükümetinin seçilmiş bir üyesiydi. Cezayir'in 1962'de bağımsızlığını kazanmasıyla serbest bırakıldı.

1968 *Muhammed Arkoun Sorbonne'da doktorasını tamamlıyor.* Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesi'nde öğrenim gördükten sonra yüksek lisansını 1956'da Paris'te bulunan Sorbonne Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı dalında tamamladı. 1956-1959 yıllarında Strasbourg ve Paris'te lise ve üniversite düzeyinde dersler verdi. 1960-1969 arasında Sorbonne Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Aynı üniversitede H. 4. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Tarihçi Olarak İbn Miskeveyh adlı teziyle doktorasını yapmıştır.

1968 *Hasen Hüsnî Abdülvehhâb vefat etti.* Tunuslu devlet adamı ve mütefekkir Hasen Hüsnî Abdülvehhâb 1933 yılında Paris Üniversitesi

İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde bir dizi konferans verdi. 1905'ten itibaren, dünyanın çeşitli şehirlerinde toplanan milletlerarası şarkiyatçılar kongrelerine katıldı ve pek çok komisyonda görev aldı. Kahire, Şam, Bağdat Arap Dil Akademileri ve Madrid Tarih Akademisi üyeliklerinde de bulundu. *Encyclopédie de l'Islam*'ın yürütme komitesinde görev yaptı. 1920'de Tunus umumi arşivinin tasnifindeki ve daha sonra vakıflar idaresindeki çalışmaları, ona ülkesini daha yakından tanıma imkânı verdi. Çalışmalarından ötürü Kahire ve Cezayir akademileri tarafından kendisine fahrî doktor unvanı verildi. Ölümünden sonra, birçok yazmayı da ihtiva eden özel kütüphanesi Tunus Millî Kütüphanesi'ne devredildi.

1969 *İdris I vefat etti.* Senûsî şeyhi, Bağımsız Libya Devleti'nin ilk kralıdır. 1923'te Trablusgarp'a tayin edilen İtalyan sömürge valisi ülkesinin Şeyh İdrîs'le yaptığı bütün anlaşmaları iptal etti. Libya'da bağımsızlık savaşını sürdüren Ömer el-Muhtâr, 11 Eylül 1931'te girdiği bir çarpışmada yaralanarak esir düştü ve dört gün sonra idam edildi. Şeyh İdrîs, 1943'te İngilizlerin izniyle Mısır'dan ülkesine dönerek Sirenaik'in bağımsızlığını ilân etti. Daha sonra İngilizlerden ülkenin tamamının yönetiminin kendilerine verilmesini istedi. 1943'ten 1948'e kadar İngilizlerin elinde bulunan Trablusgarp'ta kurulan çeşitli partiler, 1948'de millî cephe adı altında bir araya gelerek Şeyh İdrîs'i desteklediklerini açıkladılar. Bingazi ile Fransız işgalindeki Fizan'ın da katılımıyla yeni devletin sınırları ortaya çıktı. Birleşmiş Milletler 21 Kasım 1949'da Trablusgarp, Bingazi ve Fizan'dan oluşan federal bir çatı altında Libya Devleti'nin kurulmasına karar verdi.

1969 *Muammer Kaddafi darbe ile kralı devirdi.* 1969 Libya darbesi veya 1 Eylül Devrimi, Libya'da 1 Eylül 1969 tarihinde Albay Muammer Kaddafi önderliğindeki Hür Subaylar Hareketi tarafından Kral İdris'e karşı düzenlenen bir askerî darbeydi. Darbe sonucu Libya'da monarşi sona erdi ve yerine Libya Arap Cumhuriyeti kuruldu.

1970'ler *Tunus'ta eğitimde Arapçaya geçiliyor.* Râşid el-Gannûşî önderliğinde 1971'de Tunus Üniversitesi'nde bir caminin açılmasıyla yeni bir hareket başladı ve el-Cemâatü'l-İslâmiyye adıyla bir derneğe dönüştü. Kısa zamanda şehrin diğer camilerine Abdülfettâh Mûrû ile vaazlar verip büyük bir kitleyi etraflarında topladılar.

1971'de ilkokulda, 1976'da ortaokulda, 1977'de lisede Fransızca yerine Arapçanın eğitim dili olması gençlerin İslâmiyet'e ilgisini arttırdı. Bunda 1970-1980 yıllarında kurulan hükümetlerde Millî Eğitim Bakanlığı yapan Muhammed Mizâlî'nin katkısı büyüktür.

1970'ler *Batı Sahra sorunu başladı.* 1970'li yılların başından beri Fas'ın yönetimini meşgul eden en önemli konu hâlâ çözümlenememiş olan Batı Sahra meselesidir. İspanya'nın işgalindeki Batı Sahra, Fas ile İspanya, Cezayir ve Moritanya devletleri arasında anlaşmazlığa ve zaman zaman silahlı çatışmaya varan gerginliklere sebep olmuştur. 1970'te Moritanya, Cezayir ve Fas; Batı Sahrâ'daki sömürge kuvvetlerinin burayı terk etmesini istemiş fakat bölgenin geleceği konusunda anlaşamamışlardı. 1974'te Lahey Milletlerarası Adalet Divanı'na intikal eden meseleye bir çözüm getirilemeyince II. Hasan hükümet ve kamuoyunun da desteğini alıp buranın Fas'a ilhak edilmesi için 350.000 kişilik bir grupla meşhur 'Yeşil Yürüyüş'ü (el-mesîretü'l-hadrâ) gerçekleştirdi (6-9 Kasım 1975). Bunun ardından İspanya'nın Moritanya ve Fas'la anlaşarak Batı Sahrâ'dan çekilmesi ve burayı bu iki devlete bırakması, bölgenin bağımsızlığını savunan Cezayir'le ilişkilerin bozulmasına ve silahlı çatışmaya girmelerine sebep oldu.

1970 *ALESCO kuruldu. The Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization* (Arap Birliği Eğitim, Kültür ve Bilim Örgütü), Arap Devletleri Birliği çatısı altında çalışan Tunus merkezli olarak inşa edilen özel bir kurumdur. Arap Kültür Birliği tüzüğüne uygun olarak 1970 yılında Kahire'de resmen ilan edildi. Arap devletlerinin kültürlerini ve dillerini koruma ve yaşatma güdüsüyle 20. Yüzyılın sonuna doğru bir takım kalkınma hamleleri yapmıştır. ALECSO da Arap devletlerinde okuma yazma oranından el yazmalarına kadar geniş bir perspektifte toplumun eğitim anlamında iyi bir seviyeye gelmesini imkân sağlamıştır.

1970 *Charles de Gaulle hayatını kaybetti.* Fransız asker ve siyasetçidir. İktidara geldikten sonra De Gaulle'ün ilk ilgilendiği konulardan biri Cezayir Sorunu oldu. De Gaulle, Cezayir'deki savaşın askerî olarak kazanılabileceğini düşünse de uluslararası ortamda bu durumun savunulamaz olduğunu düşünüyordu. Bu sebeple, bu koloninin bağımsız olmasına izin vererek kendisini iktidara

getiren Fransız milliyetçilerini büyük düş kırıklığına uğrattı. Bu karar, Cezayir'deki Fransız vatandaşlarından ve Avrupa'daki destekçilerinden çok tepki gördü, hatta aşırı sağcı kolonların kurduğu *Organisation armée secrète* (Gizli Silahlı Örgüt) örgütü De Gaulle'ü öldürmeye çalıştı. Mart 1962'de Fransa ile Ulusal Kurtuluş Cephesi arasında ateşkes sağlandı. Aynı sene yapılan referandumda Cezayirlilerin neredeyse tamamının kabul oyu vermesiyle Cezayir Fransa'dan ayrıldı ve bağımsız oldu.

1970 *Muhammed Fâzıl ibn Aşur vefat etti.* 1909'da Tunus'ta doğdu. Aslen Faslı olup bir kolu Tunus'a yerleşen ve pek çok âlim yetiştiren Âşûr ailesine mensuptur. Kur'ân-ı Kerîm'i ve Arapça gramerine dair el-Ecrûmiyye ile el-Elfiyye'yi ezberledi. Daha sonra özel hocalardan Fransızca öğrendi. Zeytûne Üniversitesi'ndeki öğrencilik yıllarında Fransa'ya gitti (1926). 1930'da Zeytûne'den mezun oldu ve 1932'de bu üniversitede yardımcı öğretim üyesi olarak görevlendirildi. 1938'de Tunus millî hareketine karşı sömürgeci güçlerin saldırısı sırasında hayatını kaybeden birçok Tunuslunun anısına emperyalizme meydan okuyan bir şiir yazdı. İslâm birliği ve Müslümanların Batı emperyalizmi karşısında uyanıp direnmeleri konusunda Muhammed Abduh ve Cemâleddîn-i Efgānî ile aynı paralelde hareket eden İbn Âşûr birçok bakımdan Mehmed Âkif Ersoy'u hatırlatır.

1970 *Muhammed Abid el-Cabiri İbn Haldun ile ilgili doktora tezini savunuyor.* 1967'de Rabat V. Muhammed Üniversitesi'ne asistan olan Câbirî, Menheciyyetü'l-kitâbâti't-târîḫiyyeti'l-Maġribiyye adlı yüksek lisans tezinin ardından el-ʿAṣabiyye ve'd-devle: Meʿâlim naẓariyye Ḫaldûniyye fi't-târîḫi'l-İslâmî başlıklı çalışmasıyla Fas'ta felsefe doktoru unvanını alan ilk akademisyen oldu (1970) ve aynı üniversiteye öğretim görevlisi olarak tayin edildi. Daha sonra bir yandan felsefe ve İslâm düşüncesi alanında kariyerini ilerletirken bir yandan da aynı alanda yoğun bir telif faaliyetine başladı.

1971 *Libya Arap Sosyalist Birliği kuruldu.* Libya Arap Sosyalist Birliği 1971'den 1977'ye kadar Libya'da Muammer Kaddafi liderliğindeki bir siyasi partiydi. Muammer Kaddafi'nin Libya sosyalist devriminin birçok yönü, Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdünnasır'ınkine dayanıyordu. Nasır gibi, Kaddafi de 1971'de Libya Arap Sosyalist Birliği haline gelen Hür Subaylar Hareketi ile iktidarı ele geçirdi.

1972 *Fas'ta yeni anayasa yürürlüğe giriyor.* Fas'ın yeni bir anayasaya kavuşması ancak 1 Mart 1972'de mümkün oldu. Halen yürürlükte bulunan bu anayasa öncekinden önemli oranda farklıdır. Bu anayasaya göre hem parlamenter rejime hem de başkanlık sistemine benzeyen siyasî yapı içerisinde milletin ve devletin temsilcisi olan kral geniş yetkilerle donatılmış ve yasama yetkisi altı yıl için seçilen üyelerden oluşan Meclisü'n-nüvvâb'a verilmiştir. Bu meclisin üçte iki üyesi genel ve eşit oyla halk tarafından, üçte biri ise mahallî idarelerin meclisleriyle meslek kuruluşlarınca seçilir.

1973 *Malik bin Nebi vefat etti.* 28 Ocak 1905'te Cezayir'de doğdu. Zamanının büyük kısmını felsefe, sosyoloji ve tarih çalışmalarına ayıran Mâlik b. Nebî, Fransa'da öğrenim gören Arap ve Müslüman gençlerin aksine kimliğini kaybetmeden Fransa şartlarında kültür, medeniyet, yenileşme, kalkınma, sömürgecilik ve bağımsızlık gibi konularda birikim sahibi olmaya çalıştı. Ayrıca Fransa'da yaşayan Kuzey Afrikalı gençlerin sömürgeci yönetimlere karşı bilinçlenmesini sağlamaya yönelik faaliyetlerde bulundu. II. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine Paris'te yaşaması daha da zorlaşınca 1939'da Cezayir'e gittiyse de aynı yılın Eylülünde geçim sıkıntısı yüzünden Fransa'ya dönmek zorunda kaldı. Almanların Paris'i işgali sırasında bazı mücadeleci gençlerle birlikte Paris'te Kuzey Afrika'nın kurtuluşu için bir hareket oluşturmaya çalıştı. 1944 yılında tutuklandı ve on ay kadar hapiste kaldı. Cezayir'de vuku bulan kanlı olaylardan sonra ikinci defa hapsedildi.

1973 *Muhammed Tâhir İbn Âşûr vefat etti.* Tunuslu ilim ve fikir adamı, müfessir, fakih, Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Osmanlıların Tunus'u fethinden itibaren Şeyhülislâmlık makamına Hanefî Baş müftü tayin etme geleneğine 1932'de son verilmesi üzerine ilk Mâlikî Şeyhülislâmı oldu. Mücadeleci bir kişiliğe sahip olan İbn Âşûr, ülkenin bağımsızlığa kavuşması ve kalkınması yönünde önemli gayretler gösterdi. Tunus'un ve diğer birçok İslâm ülkesinin yıllarca Batılı devletlerin işgali altında kalması ve işgalci güçlerin bu ülkelerde yaptığı tahribat onu derinden etkilemişti. Emperyalizmin her çeşidine karşı amansız bir mücadeleye girerek kendisi gibi düşünen diğer vatanperverlerle birlikte ön saflarda yer aldı.

1974 *Ahmed Messali Hac vefat etti.* Ahmed Bin Messali Hac Cezayirli devrimci ve milliyetçi önderdir. Yaşamının önemli bir bölümünde bağımsızlık yanlısı örgütlerin oluşturulması için çalıştı. 1954'te Cezayir Ulusal Hareketi'ni (MNA) kurduysa da bu örgüt, rakip parti Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) karşısında tutunamadı. Evinde gözetim altında tutulan Messali Hac, tam özgürlüğüne ancak 1962'de kavuştu. Messali siyasal bakımdan yalnız kaldı ve son yıllarını Paris'te geçirdi.

1975 *Yeşil Yürüyüş gerçekleşti.* 1975 yılında Fas kralının emriyle Fas sınırını aşarak Batı Sahra'ya 350.000 silahsız Faslının yürümesi olayına verilen isimdir. Sınırı koruyan İspanya askerleri önceden yaptıkları bir anlaşmaya dayanarak sivilleri engellemek için hiçbir şey yapmamış ve Fas'ın sivil bir hareketle Batı Sahra'yı almasına izin vermiştir. Yürüyenlerin ellerine Kur'an, Fas bayrağı, Fas Kralının fotoğrafları verilmiştir. Yeşil İslam'ı çağrıştırdığından yürüyüşe ismi verilmiştir.

1976 *Abdallah Laroui, Paris'te doktorasını tamamlıyor.* Profesör Abdallah Laroui, 7 Kasım 1933 yılında Fas'ın Azmour şehrinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Rabat'ta aldı, daha sonra Paris'te bulunan Sorbonne Üniversitesi'ne gitti. Burada siyaset bilimi okudu ve 1956 yılında lisans yaptı. 1958 yılında ise lisansüstü eğitim için bir sertifika aldıktan sonra 1963'te İslami çalışmalarda onursal bir sertifika aldı. 1976'da *Fas Vatandaşlığının Sosyal ve Kültürel Temeli: 1830-1912* başlıklı doktora tezini başarıyla savundu ve bu unvanı Sorbonne Üniversitesi'nden aldı. Daha sonra Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde profesör olarak çalışmaya başladı.

1976 *Muammer Kaddafi'nin Yeşil Kitap'ı yayımlandı.* 1976'da Kaddâfî tarafından formüle edilen ve *Yeşil Kitap* adıyla bilinen Üçüncü Dünya Teorisi adlı yayın, Liberalizmin teorisi ve blokuyla Marksizmin teorisi ve blokuna karşı bütün dünyayı birleşmeye çağırıyordu. Kütlelerin devleti anlamına gelmek üzere *Cemâhîriyye* kelimesi ile birlikte sunulan söylem, sosyal adaleti sağlamayı ve sınıflar arası farkları ortadan kaldırmak için sosyalist uygulamayı, grup ve parti sömürücülüğüne karşı parlamentoyu kaldırıp halk komiteleri aracılığıyla halk iktidarını kurmayı, uluslararası

alanda barış içinde bir arada yaşama ilkesine bağlı kalarak bağımsızlık ve tarafsızlığı korumayı, bu yolda ilerlerken Kur'an'a uygun davranmayı öneriyordu.

1976 *Sahra Demokratik Arap Cumhuriyeti kuruldu.* Sahra Demokratik Arap Cumhuriyeti, Afrika kıtasının batısında yer alan ve tüm Batı Sahra'da egemenliğini iddia eden ancak kısmen tanınan devlettir. Ülkenin sınır komşusu olarak kuzeyinde Fas, kuzeydoğusunda Cezayir, doğu ve güneyinde Moritanya yer alırken, bölgenin batısında Atlas Okyanusu yer almaktadır. Ülkenin anayasal başkenti Layun olarak belirlenmesine rağmen Fas idaresi altında bulunan kısımda kaldığı için 2011 yılından bu yana geçici olarak Tifariti başkent görevini yürütmektedir.

1979 *Raşid Gannuşi tutuklandı.* 21 Aralık 1979 günü Nahda Hareketi kurucusu Râşid el-Gannûşi tutuklandı ve 5 Ocak 1980'de serbest bırakıldı. Ardından tekrar yakalanıp 1981-1984 yılları arasında hapiste kaldı. Râşid el-Gannûşî ömür boyu hapis cezasına çarptırıldıysa da Zeynelâbidîn b. Ali tarafından 1988'de serbest bırakıldı.

1980'ler *Libya yalnızlaşıyor.* Libya, Arap dünyasında istediği bütünleşmeyi sağlayamadığı gibi tepkilere sebep olarak yalnız kaldı. 1980'de 22 milyar dolar olan petrol geliri 1986'da 5 milyar dolara geriledi. Amerika ile ilişkileri de gittikçe bozuldu. 1981, 1983 ve 1984'te Amerikan kuvvetleri Libya'yı bombaladı. Bazı Arap ülkeleriyle de ilişkileri bozuk olan Libya, Afrika içlerinde etkili olarak uluslararası alanda güçlenmeyi denemesinin yanı sıra Çad ve Fas ile başarısız birleşme denemelerinde bulundu. 1985'te Rusya ile Amerika'nın nükleer silahlanmayı ve genel savaş ihtimalini engelleme yolunda anlaşmaları, Libya'nın politikasının uluslararası alanda desteksiz kalmasına yol açtı.

1980 *Amazig Baharı... Amazig Baharı* olarak adlandırılan olaylar ilk olarak, Cezayirli yazar ve araştırmacı Mevlud Muamri'nin 20 Nisan 1980'de Tizu Vizu Üniversitesi'nde ders vermesinin engellenmesiyle başladı. Kuzey Afrika'nın pek çok ülkesinde dağınık bir halde yaşayan, dilleri ve kültürleriyle Araplardan farklılık gösteren Amaziglerin (Berberiler) kimliği ve diliyle alakalı taleplerin dile getirildiği gösterilerde çok sayıda kişi hayatını

kaybederken binlercesi yaralandı. Fakat bu gösteriler ulusal bir nitelik kazanmadı.

1981 *Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) kuruldu.* İslami Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (ISESCO), İslam İşbirliği Teşkilatı tarafından 1981 yılında Fas'ın Rabat şehrinde kurulmuş olup İslam dünyasında eğitim, bilim ve kültür alanında etkileşimin oluşmasına kısa vadede olanak sağlamıştır. İslam ülkelerinin bu alanda müşterek hareket etmesi, kısa vadede bu üye ülkeler arasında yeni bir iletişim dilinin oluşmasına ve yeni nesillerin bu yol üzere yetişmesine imkân sağlamıştır.

1981 *Nahda Hareketi kuruldu.* İslami Hareket olarak da bilinen grup, Raşid Gannuşi ve Abdülfettah Muru tarafından 1981'de İslami Eğilim Hareketi partisi olarak 1981 yılında kurulmuştur. Ekonomik kaynakların daha adil dağıtımı, çok partili demokrasinin kurulması ve günlük yaşama dindarlığın daha fazla girmesini savunmuş; bu amaçlara ulaşmak için de şiddet içermeyen yolların aranmasını önermiştir.

1981 *Abbassi Madani, Modern Düşüncenin Krizi: İslami Çözüm isimli kitabını yayımladı.* Abbassi Madani bu kitabında, İslami Kurtuluş Cephesi'nin Cezayir'de nasıl bir toplumsal yapı ve idari sistem tasarladığını açıklığa kavuşturuyor.

1982 *Ahmed bin Bella'nın Konuşmalar isimli kitabını yayımladı.* Bella'nın en çok bilinen eseri, hapishanede yazmış olduğu Konuşmalar adlı kitabıdır. Muhammed Halife'nin yoğun çalışmalar sonucu, yedi ayrı konuda gerçekleştirdiği konuşmalarından oluşan bu kitaba, Ahmed bin Bella'nın çok yönlü kişiliğinin ve İslam dünyasının başlıca sorunlarına somut çözüm önerilerinin yansıması, bu eserin önemini bir kat daha arttırmaktadır.

1983 *Ahmed Tevfîk Medenî vefat etti.* Tunus ve Cezayir bağımsızlık hareketinin önemli isimlerinden, ilim, edebiyat ve siyaset adamıdır. Cezayir Temsilciler Birliği, İslâmî Yardım Cemiyeti gibi cemiyetlerin kurulması, Kuzey Afrika Öğrenci Kongresi'nin toplanması, Filistin mücadelesinin desteklenmesi ve Hristiyan misyonerlik faaliyetlerinin önüne geçilmesi Terakkî Cemiyeti'nin başlıca faaliyetleri arasındaydı. Medenî, 1956'da Cezayir

Bağımsızlık Cephesi'nin temsilcisi olarak Kahire'ye gidinceye kadar Filistin'de kaldı. 1931'de Abdülhamîd İbn Bâdîs başkanlığındaki Cezayirli Müslüman Âlimler Cemiyeti'nin kurulmasına öncülük etti ve Cezayir şehirlerini dolaşıp halkın bilinçlenmesine yönelik çalışmalar yaptı. II. Dünya Savaşı'nda Fransa ordusunda savaşa katılmayı reddedince Cezayir sömürge yönetimi tarafından kendisine çeşitli müeyyideler uygulandı.

1985 *Temimi Foundation kuruldu.* Temimi Bilimsel Araştırma ve Bilgi Vakfı, beşeri ve sosyal bilimlerde uzmanlaşmış tarihçi Abdeljelil Temimi tarafından kurulan Tunus merkezli özel araştırma kurumudur. Vakıf, Arap dünyasındaki araştırmacılara hizmet eden ve konferanslar düzenleyen ilk özel akademik merkez olarak adlandırılmaktadır. Proje 1974 yılında Tarih Dergisi'nin ilk sayısının yayınlanmasıyla başladı.

1985 *Ferhat Abbas vefat etti.* Ferhat Abbas 1899 yılında dünyaya gelmiş Cezayirli siyasetçidir. Eczacılık öğrenimi gören Ferhat Abbas, bağımsızlık savaşına katılıp, 1938'de Cezayir Halk Birliği'ni kurdu ve 1943'te Cezayir Ulusu Beyannamesi'ni yayınladı. İkinci Kurucu Meclis ve Cezayir Meclisi üyeliği yapıp, ayaklanmalar patlak verince Mısır'a kaçarak 1958'de Kahire'deki Cezayir Cumhuriyeti Geçici Hükümeti'nin başkanı oldu. Milletvekilliğine ve meclis başkanlığına 1961'de getirilip, Bin Bella'nın radikal görüşlerini beğenmediğinden 1963 Ağustosunda istifa etti.18 Ağustos 1964'te tutuklandıysa da kısa bir süre sonra 1965'te serbest bırakıldı.

1985 *Taha Abdurrahman Sorbonne'da doktorasını tamamlıyor.* Taha Abdurrahman *L'étude de l'argumentation et de ses méthodes* başlıklı tezini Sorbonne Üniversitesi'nde tamamladı.

1986 *Tahir Ahmed Zavi vefat etti.* Libya'nın bağımsızlığı için mücadele eden siyaset adamı, tarihçi, müftüdür. I. Dünya Savaşı'nın sona ermesi ve Libyalı mücahitlerle İtalyanlar arasında mütareke imzalanması üzerine Mısır'daki öğrenimine ara veren Zâvî, 1919'da Libya'ya döndü ve bazı siyasî faaliyetlere iştirak etti. 1922'de İdrîs es-Senûsî'yi Trablusgarp'a davet için Ecdâbiye'ye giden heyette yer aldı ve aynı yıl yapılan Giryân Konferansı'na katıldı. Zâvî, Libya'da siyasî birlik ve bağımsızlığın sağlanması, Libya'nın Arap

Birliği'ne üye olması için faaliyetlerde bulunmak amacıyla Kahire'de Trablus Komitesi'ni kurdu. Libya'nın tarihi, direniş hareketleri ve ülkenin bağımsızlığı meselelerine önem verdi. Bu maksatla Mısır'ın el-Aḫbâr gazetesinde siyasal içerikli yazılar yazdı, Libya işgaline karşı halkı direnişe çağırdı.

1987 *Raşid Gannuşi, İslami Yöneliş isimli eserini yayımladı.* İslami Yöneliş, Tunus'ta İslami hareketin vücut bulduğu 70'li yılların sonunda bir parti manifestosu niteliğinde, İslami hareketin düşünsel ve pratik yönlerini ele alan önemli bir çalışmadır. Bu çalışmada; hareketin kuruluş bildirgesi, dünya üzerindeki diğer İslami hareketlere bakış açısı, sömürge ve diktatörlüğe başkaldırı başta olmak üzere önemli bir bilinçlendirme çabasının hâkim olduğu görülmektedir.

1988 *Cezayir'de ekonomik ve siyasî reformlar başladı.* Şadlî b. Cedîd, iktidarının ilk yıllarında 1980'lerin başından itibaren hızlanan İslâmî akımlar karşısında tarafsız kalmakla birlikte 1982'de dindar muhalefeti ezmeye yöneldi ve önde gelenleri tutuklatarak harekete karşı baskı politikası uygulamaya başladı. Fakat bu durum Ekim 1988'de ülkenin büyük şehirlerinde halkın ayaklanmasına ve çıkan çatışmalarda yüzlerce kişinin ölmesine sebep oldu. Bu olaylar üzerine Şadlî b. Cedîd muhalefete büyük tavizler vermek zorunda kaldı ve öncelikle o güne kadar yürürlükte olan tek parti rejimine ve sosyalist ekonomiye son verdi. Ardından 1989 yılında bir dizi ekonomik ve siyasî reform yapıldı.

1988 *Ekmek Ayaklanması başladı.* Cezayir Cumhurbaşkanı Şazli Bin Cedid döneminde (1979-1992) ülkede yaşanan gerilim gösteri düzeyini aşıp bir ayaklanmaya dönüştü. Cezayir'in toplumsal belleğinde 5 Ekim 1988 olayları olarak yer eden bu gösterileri bazıları Ekmek Ayaklanması bazıları da Bidayetül Harab (Yıkımın Başlangıcı) olarak isimlendirdi. Söz konusu ayaklanma, 1986'da petrol fiyatlarının düşmesinin ardından ülkenin içine girdiği kötü ekonomik ve toplumsal şartlara bir tepki olarak patlak verdi. Başkent Cezayir'de nüfusunun yoğunluğuyla bilinen Bab'ul Vadi beldesinde bir grup gencin otobüsteki yolcuları indirip ateşe vermesiyle başlayan olaylar, pek çok vilayete yayıldı ve devlet ile Ulusal Kurtuluş Cephesi Partisi'ne ait binalar tahrip edildi.

1989 *Cezayir çok partili döneme giriyor.* Cezayir'in 1962'de bağımsızlığını ilan etmesinden sonra ülkeyi tek başına yöneten Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN), 1980'lerin ikinci yarısından itibaren yaygın demokrasi talepleriyle karşı karşıya kaldı. Muhalefetin demokrasi talepleri Ekim 1988'de ülke çapındaki gösterilerle geniş destek buldu. Bunun üzerine siyasi çoğulculuğa olanak veren ve özgürlükleri genişleten yeni bir anayasa hazırlandı. Bu anayasanın Şubat 1989'daki referandumda kabul edilmesinden sonra çok sayıda parti ortaya çıktı.

1989 *İslami Selamet Cephesi kuruldu.* Cezayir'de 1989-1992 yılları arasında faaliyet gösteren İslamcı bir siyasi partidir. İslami Selamet Cephesi (FIS) Haziran 1990'daki yerel seçimlerde beklenmedik bir başarı elde etti. İslami Selamet Cephesi (FIS) Haziran 1990'daki yerel seçimlerde beklenmedik bir başarı elde etti. Ulusal Halk Meclisi'ni yenilemek için Aralık 1991'de yapılan genel seçimlerin ilk turu FIS adaylarının kesin üstünlüğüyle noktalandı. Ülkeyi uzunca bir süre yöneten FLN ise çok düşük bir oy oranıyla üçüncü sırada yer alabildi. Bu gelişmeye rağmen demokratikleştirmeyi sürdürmekten yana olan devlet başkanı Şadli Bencedid Ocak 1992'de ikinci turdan birkaç gün önce devlet başkanlığından istifa etti. Ardından Yüksek Güvenlik Konseyi anayasal darbe olarak nitelendirilen bir girişimle seçimleri iptal ederek yönetime el koydu. Yeni iktidar organı olarak bütün yetkiler Devlet Konseyi'nin elinde toplandı. Olağanüstü hâl ilan edildi ve 4 Mart 1992'de FIS kapatıldı. Bunu FIS önderlerine yönelik geniş çaplı bir tutuklama ve sindirme kampanyası izledi. Devlet başkanlığını üstlenen bağımsızlık hareketi önderlerinden Muhammed Budiaf'ın Haziran 1992'de kendi koruması tarafından uğradığı karanlık bir suikast sonucunda ölmesi ülkedeki siyasi bunalımı daha da artırdı.

1989 *Mağrib Birliği kuruldu.* Fas yönetimi bölgede güçlü hale gelebilmek için Libya ile Arap Afrika Birliği adı altında bir konfederasyona gittiyse de (Ağustos 1984) bu girişim uzun ömürlü olmadı. Fas 29 Ağustos 1986'da konfederasyonu bozarak Cezayir ile Tunus'a Mağrib Birliği'nin kurulmasını önerdi ve bu yeni birlik Şubat 1989'da gerçekleştirildi. Merkezi Rabat'ta bulunan birliğin

temel amacı; tek pazar haline gelecek olan Avrupa Topluluğu karşısında ortak tutum takınmak ve üyelerden birine yapılacak bir saldırının diğerlerine de yapılmış olduğunu kabul ederek ortak düşmana birlikte karşı koymak şeklinde belirlendi.

1989 *Cem'iyetü'l İrşad ve'l Islah kuruldu.* 1989 yılında Cezayir'de kurulan İrşad ve Islah Derneği insani yardım ve gençlik buluşmaları alanında faaliyet göstermektedir.

1990 *Barış Toplumu Hareketi kuruldu.* 1990 yılında Cezayir'de kurulan İslamcı siyasi partidir. Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketi ile bağlantıları mevcuttur.

1991 - 2002 *Cezayir İç Savaşı* Cezayir İç Savaşı, 1990'lar ile 2000'li yılların başına kadar Cezayir hükûmeti ile çeşitli İslamcı gruplar arasında yaşanmış silahlı çatışmalardır.

1991 *Fatma Mernissi, The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Islam isimli kitabını yayımladı.* Faslı Fatma Mernissi'nin ilk kitabı *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Islam,* peygamberlerin hanımlarının rolünün tarihi bir tetkikidir. En iyi bilinen Arap-Müslüman feministlerden biri olan Mernissi'nin etkisi dar bir aydın çevresinin ötesine uzanmaktadır.

1992 *Cezayir'de askeri darbe yapıldı.* FIS'in seçimlere hile karıştırdığı iddiası zaten rahatsız bir durumda bulunan orduyu harekete geçirir ve 11 Ocak 1992 yılında darbe olur. Cuntanın yönetime el koymasından sonra 4 Mart 1992 yılında İslami Selamet Cephesi kapatılır ve tüm siyasi faaliyetlerine yasak getirilir. Bütün bu gelişmelerden sonra Cezayir, yaklaşık 10 yıl sürecek bir iç savaş bataklığına sürüklenir.

1993 *Raşid Gannuşi, İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler isimli eserini yayımladı.* Gannuşi'nin başyapıtı olarak nitelendirilebilecek İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler (Hurriyat –ül-'Amme fi Devletül-İslamiyye), İslam devletinin özelliklerini ve bu bağlamda sivil toplum, demokrasi, insan hakları, şura ve iktidar gibi önemli meseleleri ele almış hacimli bir çalışmadır. Gannuşi bu çalışmasını, İslam'ın rahmetinden, adaletinden ve onun şümullü özgürlük devriminden bir şeyler keşfetme çabası olarak tanımlar.

1994 *Fas, Cezayir vatandaşlarından vize talep etmeye başladı.* Fas'ın Marakeş kentinde yaşanan terör saldırısının arkasında Cezayir vatandaşları olduğu iddiasıyla Fas, Cezayir vatandaşlarından vize talep etmeye başladı.

1994 *Muhammed Arkoun, Rethinking Islam isimli eserini yayımladı.* Muhammed Arkoun, uluslararası üne sahip bir İslam düşüncesi alimidir. Bu kitapta, çoğunlukları ve azınlıkları, Sünni ve Şiileri, popüler mistikleri ve bilgili âlimleri, eski kahramanları ve modern eleştirmenleri kapsayan bir deneyim akışı olarak İslam kavramını savunuyor. İslam kültürünün bir ürünü olan Arkoun, yine de İslami düzen ve militan İslamcı gruplarla aynı fikirde değil; Batı'da yirminci yüzyıl sosyal bilimlerinin öğrencisi ve liberalizmin hayranı olarak, kendini bilinçli olarak Batılı Oryantalistler ve Batı'nın liberalizm anlayışlarından uzaklaştırıyor.

1997 *Muhammed Abid el-Cabiri Arap Aklı kitap serisini yayımlamaya başladı.* İslâm-Arap düşüncesinin ayrıntılı bir analizini yapan Câbirî'ye göre çağımızda bu düşünce; bir kriz süreci yaşamakta, sosyal, siyasal ve kültürel alandaki sorunları çözememekte, hayatı ve düşünceyi inşa edememektedir. Bunun temel sebebi İslâmî ilimlerin tedvin edildiği dönemde teşekkül eden, kendisinin Arap aklı diye nitelendirdiği eski Arap/Müslüman düşünce yapısının varlığı, olayları ve olguları geleneksel yorumlama tarzının her çağda kendi kendini tekrar etmesi ve bu açmazın günümüze kadar sürmesidir.

1997 *Abdülaziz Ghumari vefat etti.* Faslı bir Hadis alimi idi. Tasavvufçular arasında bazen "modern çağın Muhammed el-Buhari"si olarak anılıyordu. İslam kültürüne en zararlı fikirleri ve Müslüman dünyasının gerileme nedeni olarak nitelendirdiği Vahhabi felsefesi adını verdiği, İslam aşırılığını ve Cihatçı düşünce okulunu reddeden âlimlerdendi. Ayrıca ailesinin geri kalanı gibi, Ghumari'nin kesin teolojik bakış açılarını tespit etmek zordu. Sufizmin bir uygulayıcısı olmasına rağmen, diğer Sufileri de eleştiriyordu. Bir Sünni olmasına rağmen, o ve kardeşleri de ana akımın dışında içtihat ve dogmatik görüşlere sahipti.

1999 *Milli Reform Hareketi kuruldu.* Parti, Cezayir hükümeti ile iş birliğini seçtikten sonra Nahda hareketinden kopan bir grup olarak 1999

yılında kuruldu. Parti lideri Abdallah Djaballah daha sonra radikal bir muhalefet partisi El-Islah'ı kurdu ve yönetti. Parti, Cezayir'de İslamcı hareketin önemli siyasi figürlerinden birisi konumundadır.

2000'ler *Abdelfattah Hamadache'in Cezayir'de Selefi faaliyetleri yoğunlaşıyor.* Abdelfattah Hamadache Zeraoui, Cezayirli Selefi İslamcı bir vaiz ve İslami Sahva Cephesi partisinin lideri (resmi olarak tanınmadı). Bir Fransız televizyon kanalında Müslümanların dinleriyle olan ilişkisini eleştiren yazar Kamel Daoud aleyhine bir fetva vermişti. Daha sonra üçü kapalı olmak üzere altı ay hapis cezasına çarptırılmıştır. Kendisi Cezayir'de Selefi hareketin önemli bir temsilcisi konumundadır.

2000'ler *Ahmad Ticani bin Ali Cisse Senegal'de etkisini artırıyor.* Şeyh Ahmad Ticani bin Ali Cisse, Ticaniyye Sufi hareketinin manevi lideridir. Ticaniyye'nin manevi lideri olan Cisse, düzenin takipçilerine tavsiyede bulunmak ve yönlendirmek için ona en yüksek otorite veren doğrudan manevi ilhama sahip olarak kabul edilir. Cisse, onu gerçek İslam'a rehber olarak gören milyonlarca insan tarafından takip edilmektedir. Cisse, 2008 yılında ağabeyi Şeyh Hasan Cisse'nin ölümünden sonra Ticaniyye'nin lideri oldu. Batı Afrika'nın İslami liderliğin kilit pozisyonlarından biri olan Medine Baye, Senegal'deki Ulu Cami'nin İmamıdır.

2002 *Tunuslu tarihçi Hammâdî es-Sâhilî vefat etti.* Tunuslu tarihçi, edip ve mütercimdir. 1928'de Tunus şehrinde doğdu. İlk eğitimini İslâm Hayır Cemiyeti'ne bağlı İrfâniyye Medresesi'nde aldı. 1950'de yüksek öğrenim için Fransa'ya gitti, 1952'de Sorbonne Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi. 1953'te Tunus Öğrenci Birliği'nin kurulmasına öncülük etti ve Marsilya şubesinin başkanlığını üstlendi. 1955'te Aix Üniversitesi'nden tarih ve coğrafya sertifikaları aldı. Fransa'daki ikameti sırasında devam etmekte olan Tunus Bağımsızlık Hareketi'ne destek vermek amacıyla bulunduğu bölgede öğrenciler arası birlik ve siyasî teşkilatlanmada aktif olarak çalıştı.

2002 *Mağrip İsyanı...* Mağrip İsyanı, 2002 yılından beri cihatçı Selefi silahlı grup Vaaz ve Savaş için Selefi Grup (GSPC) tarafından yönetilen isyanın konusudur. GSPC Cezayir hükümetine karşı olan el-Kaide organizasyonu ile birliktir. Bu birlik kendi içinde Free

Salafist Group u (GSL)'yi oluşturdu. Bu çatışma 2002 yılında son bulan Cezayir İç Savaşı'nın bir devamıdır.

2003 *Muhammed Dib vefat etti.* Mohammed Dib Cezayirli bir yazardı. Fransız dilinde 30'dan fazla roman, çok sayıda kısa öykü, şiir ve çocuk edebiyatı yazdı. Muhtemelen Cezayir'in en üretken ve tanınmış yazarıdır. Çalışmaları, Cezayir'in bağımsızlık mücadelesine odaklanarak 20. yüzyıl Cezayir tarihinin genişliğini kapsıyor. 1959'da Cezayir'in bağımsızlığına verdiği destek ve aynı zamanda romanlarının (Cezayir'in çoğunlukla sömürge olduğu, Cezayir'deki yaşamın gerçekliği...) başarısı nedeniyle Fransız yetkililer tarafından Cezayir'den kovuldu. Birçok Cezayirli milliyetçinin yaptığı gibi Kahire'ye taşınmak yerine, çeşitli yazarlar tarafından (Camus dahil) Fransız hükümetine lobi yaptıktan sonra kalmasına izin verildiği Fransa'da yaşamaya karar verdi.

2004 *Mahmûd el-Mes'adî vefat etti.* 1911'de Tunus'ta doğdu. Edebiyata olan ilgisi okulda başladı. Arap ve Fransız edebiyatının temel eserlerini okudu. İlk hikâyesi Tunus'un en yaygın edebiyat dergisi olan el-'Âlemü'l-edebî'de yayımlandı. 1933'te Paris'e giderek Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı tahsil etti. Tunus'un bağımsızlık mücadelesinde önemli yeri bulunan Hizbü'd-düstûr'a üye oldu. Fransız yönetimi tarafından Eylül 1952 – Mayıs 1953 arasında Tunus'un güneyine sürgün edildi. 1943-1947 arasında yazarı olduğu el-Mebâḥiṯ adlı edebî dergiyi yönetti. 1975'te el-Ḥayâtü'ṯ-ṯekāfiyye adıyla aylık bir dergi çıkardı. Bu dergi Kültür Bakanlığı tarafından hâlâ yayımlanmaktadır. Eserlerini daha çok 1939-1947 yıllarında yazdı, bu tarihten itibaren ölümüne kadar herhangi bir eser telif etmedi. Kısa zaman içinde Batı dillerine çevrilmiş olması eserlerinin edebî değerini kanıtlamaktadır.

2008 *Othman Batikh Tunus Baş Müftüsü oluyor.* Othman Battikh Tunuslu bir İslam alimi, Tunus Baş Müftüsü ve Tunus hükümetinin eski üyesidir. Battikh Othman, 2008 yılında Cumhurbaşkanı Zine El Abidine Ben Ali tarafından ülkenin en kıdemli Müslüman dini mevkii olan Tunus'un Baş Müftüsü olarak atandı.

2008 *Moritanya'da Askeri Darbe yapıldı.* Ordu, ülkenin demokratik olarak seçilmiş ilk lideri olan Başkan Abdallahi'yi devirdi ve ülkeyi yönetmek için bir konsey kurdu.

2010 *Muhammed Arkoun vefat etti.* Tarihselci ve eleştirel görüşleriyle tanınan Cezayirli düşünürdür. Eserleriyle Batılıları, İslâm dünyasında ise modern Batı düşüncesine yakın isimleri etkilemesine rağmen Batı'nın tek yönlü ve sömürgeci modernizmine eleştiriler getiriyor. Onun Batı düşüncesiyle olan etkileşimi, faydacı ve eklektik bir bakış açısından daha fazlasına tekabül etmektedir. Kullandığı pek çok kavramın Batı kökenli olması ve bu kavramların düşüncelerinin tamamına yakınını oluşturması da onun Batı düşüncesiyle etkileşiminin boyutlarını gösterir.

2010 *Outside the Law gösterime girdi.* Savaş filmlerinin popüler olduğu bir sektör olan Cezayir sineması Setif ve Guelma katliamlarını beyaz perdeye taşındı. *Outside the Law* filmi Rachid Bouchareb tarafından 2010 yılında Cannes Film Festivali'nde en iyi film ödülüne aday gösterilmiştir.

2010 *Muhammed Abid el-Cabiri vefat etti.* Faslı fikir adamıdır. 1967 senesinde felsefe alanında yüksek lisans yaptıktan sonra 1970 yılında Muhammed el-Hamis Üniversitesi'nde felsefe dalında doktora yaptı. Aynı üniversitede profesör olarak uzun yıllar İslami ve felsefî konularda hocalık yaptı. Fransız işgaline karşı direnişe katıldı. Sosyalist Birlik Partisi'nde faaliyetlerde bulundu.

2011 *Yasemin Devrimi başladı.* Yasemin Devrimi, halkın ayaklanması üzerine 23 yıldır Tunus'u yöneten Zeynel Abidin Bin Ali'nin ülkeden kaçmasıyla sonuçlanan durumun genel adıdır. Yasemin Devrimi, Tunus'un birçok şehrinde gerçekleşen protestolardır. Protestocuların hedef aldığı başlıca konular; işsizlik, gıda enflasyonu, siyasi yozlaşma, ifade özgürlüğü ve kötü yaşam koşulları gibi temel insani haklardır. 23 yıldır ülkeyi yöneten Zeynel Abidin Bin Ali'nin başkanlığı bırakıp 14 Ocak 2011'de ülkeden kaçmasıyla olaylar son bulmuştur.

2011 *Arap Baharı ayaklanmaları Mısır'da başarıya ulaştı.* Mısır Devrimi, 2010-2011 Yasemin Devrimi'nin öncülüğünde, 25 Ocak 2011'den beri Mısır'da devam eden, halkı mevcut yönetime karşı seferber olmaya çağıran sokak gösterileri, protestolar ve sivil itaatsizliklerin bütünüdür. Gösteriler ve isyanların polis şiddeti, olağanüstü hâl, işsizlik, asgari ücretleri azaltma isteği, barınma eksikliği, yiyecek

sıkıntısı, yolsuzluklar, ifade özgürlüğünün kısıtlanması ve kötü hayat koşulları üzerine başlamıştır. 11 Şubat 2011 tarihinde Mısır Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek gösteriler nedeniyle istifa etti.

2011 *Muhammed Gannuşi Cumhurbaşkanı oluyor.* Muhammed Gannuşi Tunus'un eski başbakanıdır. Yasemin Devrimi'nin başladığı 14 Ocak 2011'den itibaren kısa bir süreliğine Cumhurbaşkanlığı görevini ifa etmiştir. Tunus siyasetinin önde gelen teknokratlarından biri olan Gannuşi, uzun süre Tunus hükümetinde görev almıştır. 1989-1992 yılları arasında maliye bakanlığı, 1992-1999 yılları arasında Uluslararası Kooperasyon Bakanlığı, 1999-2011 yılları arasında da Başbakanlık görevlerinde bulunmuştur.

2011 *Libya İç Savaşı...* 2011 Libya İç Savaşı, bir Kuzey Afrika ülkesi olan Libya'da hükûmet ve Muammer Kaddafi karşıtı gösterilerle başlamış ve daha sonrasında gerçek anlamıyla bir iç savaşa dönüşmüş ayaklanmalar bütünüdür. Protestolar 7 Şubat 2011 tarihinde başlamış, iç savaş Sirte'nin düşmesi ve Muammer Kaddafi'nin öldürülmesiyle 20 Ekim 2011 tarihinde sona ermiştir. Medyaya göre olaylar halkın 2010-2011 yılı boyunca Arap dünyasını saran protestoların bir ayağı olan 2011 Mısır Devrimi'nden esinlenmesi sonucu başlamıştır.

2011 *Ansar al-Sharia kuruldu.* Libya'da katı Şeriat yasalarının uygulanmasını savunan Selefi İslamcı milis ve El Kaide bağlantılı bir gruptu. Ansar al-Sharia, Libya İç Savaşı sırasında 2011 yılında ortaya çıktı. Ocak 2015'e kadar Amir Muhammed el-Zahawi tarafından yönetildi. 11 Eylül 2012'de, Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanlığı Operasyon Merkezi, Beyaz Saray Durum Odası'na ve diğer ABD güvenlik birimlerine, Bingazi'deki ABD diplomatik misyonuna yönelik olarak meydana gelen saldırının sorumluluğunu Ansar al-Sharia'nın üstlendiğini bildirdi.

2011-2013 *Hammadi Cibali Başbakan oldu.* Hammadi Cibali (d. 12 Ocak 1949, Susa, Tunus), Tunuslu mühendis, İslamcı politikacı, gazeteci ve Tunus eski Başbakanıdır. İslamcı bir parti olan Nahda Hareketi'nin Genel Sekreteridir. 1981 yılında İslami Eğilim Hareketi olarak adlandırılan harekete daha sonra Tunus'ta İslamcı hareketine dahil oldu. Al-Fajr'in (Şafak), İslamcı Ennahda Partisi'nin

haftalık gazete yönetmeni ve baş editörü oldu. Ayrıca partinin yönetim kurulunun üyesi olarak uzunca bir süre görev yaptı ve Ennahda'nın genel sekreteri olarak kaldı.

2011, Ocak *Cezayir'de protestolar artıyor.* Cezayir'da başlayan protestolarda göstericiler tarafından gösterilen sebepler; işsizlik, gıda enflasyonu, evsizlik, usulsüzlük, ifade özgürlüğü ve kötü yaşam koşullarıdır. Daha önceki yıllarda yerel gösteriler sıkça yapılmış olsa da tüm ülke çapında eşzamanlı gösteriler 2011'in Ocak ayında patlak verdi. Bunlar hükümetin gıda fiyatlarını düşürmesiyle bastırıldı fakat daha sonra çoğunlukla hükûmet binalarının önünde gerçekleşen kendini yakma eylemleri başladı. Muhalefet partileri 1992'deki darbeden beridir olağanüstü hâl uygulayan Cezayir hükümetinden izin almadan yasa dışı gösteriler düzenlemeye başladı. Gösterilerde üç kişi öldü, 420 kişi yaralandı.

2012 - 2013 *Mısır'da darbe yapıldı.* Devrim sonrasında Mısır genelinde 22 Kasım 2012 tarihinde başlamış, Cumhurbaşkanı Muhammed Mursi ve hükûmet karşıtı protestolardır. Daha sonra askeri darbe olarak sonuçlanmış ve ordu yönetimi ele almıştır. Muhalifler, başta başkent Kahire'nin ünlü Tahrir Meydanı olmak üzere, ülkenin dört bir tarafında büyük miting ve gösteriler düzenlemiştir. Milyonlarca insan sokaklara çıkmıştır. Özellikle 2013 yılının Temmuz ayı başlarında protestolar büyümüş ve orduyu yönetime müdahale etmeye zorlamıştır. Olaylar 3 Temmuz 2013 tarihinde, Mısır Silahlı Kuvvetleri'nin darbe yaparak Cumhurbaşkanı Muhammed Mursi'yi devirmesi ve yönetime el koymasıyla sonuçlanmıştır.

2012 *Ahmed bin Bella vefat etti.* Ülkesinin bağımsızlığını kazanmasının ardından yurda geri döndü. Halk tarafından bir kahraman olarak karşılanan Bella, Cezayir'in devlet başkanı oldu. Fakat diktatör yönetimi sebebiyle pek çok eleştiriye maruz kaldı. Savunma Bakanı Huari Bumedyen tarafından ülke yönetimden alındı. Kendisi hakkında bir dava açılmamasına karşın aylarca hapis yattı. Tahliyesinin ardından yeniden siyasete girmeye çalıştı ancak başarılı olamadı. Ahmed bin Bella 11 Nisan 2012 tarihinde vefat etti.

2012 *Nida Tunus kuruldu.* Nida Tunus Partisi, Tunus'ta seküler bir siyasi partidir. Parti 2012'de kurulduktan sonra, Ekim 2014 parlamento seçimlerinde çok sayıda sandalye kazandı. 2011'deki Yasemin Devrimi sonrasındaki ilk devlet başkanlığı seçimi olan, 23 Kasım 2014 tarihinde yapılan, Cumhurbaşkanlığı seçiminin ilk turunda Nida Tunus partisinin kurucu lideri El-Beci Kaid es-Sibsi birinci, Munsif Marzuki ise ikinci yüksek oyu alarak ikinci tura kaldılar. İkinci turda %55,68 oy oranı ile es-Sibsi Devlet Başkanı seçildi ve 31 Aralık 2014 tarihinde yemin ederek görevine başladı. Partinin kurucu lideri El-Beci Kaid es-Sibsi, 2014 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Tunus Cumhurbaşkanı seçildi.

2012 *Yeşil Cezayir İttifakı kuruldu.* Yeşil Cezayir İttifakı, kısaca Yeşil İttifak olarak bilinir. Cezayir'de siyaset yapan üç İslamcı siyasi partinin 2012 genel seçimleri için bir araya gelmesiyle kurulmuştur. 7 Mart 2012'de kurulan siyasi partiler koalisyonu, Barış için Toplum Hareketi (Hamas), İslami Rönesans Hareketi (Ennahda) ve Ulusal Reform Hareketi'nden (Islah) oluşmaktaydı. İttifak, Barış için Toplum Hareketi'nden Bouguerra Soltani tarafından yönetildi. İttifak 2017'de feshedildi.

2014, Ocak *Mehdi Cuma Başbakan oldu.* Tunuslu mühendis, politikacı ve eski başbakan Mehdi Cuma, 14 Aralık 2013 tarihinde Tunus'ta Başbakan vekili olarak seçildi. Cuma, 10 Ocak 2014 tarihinde Başbakan olarak göreve başladı.

2015, Kasım *Fatma Mernissi vefat etti.* Fatma Mernissi, 1940 yılında Fas'ın Fez şehrinde orta sınıf bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Mernissi, Rabat'taki Mohammed V Üniversitesi'nde okudu ve daha sonra kısa bir süre gazeteci olarak çalıştığı Paris'e gitti. Mernissi İslam düşüncesinin tarihi gelişimi ve modern tezahürlerinin analizini yaparak İslam'da kadının rolünü araştırdı. Hz. Muhammed'den aktarılan rivayetleri derinlemesine araştırarak ona atfedilen bazı hadislerin sahihliğini (geçerliliğini) reddetti. Kadının ikincil konumunun sebebini Kur'an'da değil İslam'ın farklı yorumlarında gördü.

2016 *Farhat Hached Institute for Research and Democracy kuruldu.* Farhat Hached Araştırma ve Demokrasi Enstitüsü (FHIRD), Tunus merkezli, kâr amacı gütmeyen bağımsız bir uluslararası Tunus

STK'sıdır. Medya, demokrasi ve siyaset konularında araştırma, eğitim, danışmanlık ve demokratik değişim konularında hem ulusal hem de uluslararası düzeyde çalışan akademik bir araştırma organıdır.

2019 *El-Beci Kaid es-Sibsi vefat etti.* El-Beci Kaid es-Sibsi, Tunuslu bir avukat ve politikacıdır. 27 Şubat 2011- 24 Aralık 2011 tarihleri arası Tunus eski Başbakanıdır. 22 Aralık 2014'te yapılan seçimler ile Tunus devlet başkanı seçildi. 2011'deki Yasemin Devrimi sonrasındaki ilk devlet başkanlığı seçimi olan, 23 Kasım 2014 tarihinde yapılan cumhurbaşkanlığı seçiminin ilk turunda birinci çıkarak ikinci tura kalmıştır. İkinci turda devlet başkanı seçilmiş ve 31 Aralık 2014 tarihinde yemin ederek görevine başlamıştır. 17 Kasım 2019 tarihinde Tunus'ta yapılacak bir sonraki cumhurbaşkanlığı seçiminde yeniden aday olmayacağını açıkladı.

2019 *Hirak Hareketi...* Gülümseme Devrimi olarak da adlandırılan 2019 Cezayir protestoları Abdülaziz Buteflika'nın beşinci defa Cumhurbaşkanı seçilmek için adaylığını imzalı bir açıklamada ortaya koymasından on gün sonra 16 Şubat 2019'da başladı. Barışçıl ve şiddetsiz ilerleyen bu protestolar askeriyenin de baskılarıyla 2 Nisan 2019 tarihinde Bouteflika'nın istifasına neden olmuştur.

2020 *Muhammad Abu Khubza vefat etti.* Fas'ta yaşayan Sünni alim ve araştırmacıdır. Arap-İslam kültürünün önemli bir alimi olup eski ve modern el yazması ve matbu Arap-İslam kitaplarının hazinesindeki kapsamlı bilgisiyle bilinir. Kendisi Fas Milli Kütüphanesi'nin kitap kataloğu projesinin liderliğini yapmıştır.

2019, Nisan *Abbassi Madani vefat etti.* Abbassi Madani, 28 Şubat 1931 tarihinde Cezayir'de dünyaya geldi. Cezayir'de bağımsızlık mücadelesi veren siyasetçi ve ilim insanıdır. Cezayir İslami Kurtuluş Cephesi'nin Ali Belhadj ile birlikte kurucu ortağıdır. Abbassi Madani, demokrasinin Batı'nın kendine göre şekillendirdiği bir uygulama olduğunu savunmaktadır. Demokrasi konusunda özellikle Fransa'nın çifte standart ile yaklaştığını belirtip Fransa söz konusu olduğunda mümkün olan bir hususun Cezayir söz konusu olduğunda imkânsız olabildiğini vurgulamıştır.

Yazarlar Hakkında

Ahmed Gökçen, Samsun Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir; kuzey afrika, Tunus ve islami hareketlerin sosyolojisi üzerine çalışmaktadır.

Ebrahim Moosa, Notre Dame Üniversitesi Tarih bölümünde öğretim üyesidir; İslam tarihi ve Müslüman ahlakı üzerine dersler vermektedir; İslam hukuku, etik, İslam ve küresel ilişkiler, Müslüman beşerî bilimler konularında çalışmaktadır.

Emrah Kekilli, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Tarih bölümünde doktora öğrencisidir; Libya tarihi, siyaseti, ekonomisi, Kuzey Afrika'da devlet dışı silahlı gruplar ve cihadi gruplar ve cihadi grupların ideolojik söylemi gibi konularda çalışmaktadır.

Fethi Ahmet Polat, Muş Alparslan Üniversitesi Temel İslam Bilimleri bölümünde öğretim üyesidir; Tefsir, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat alanlarında çalışmaktadır.

Hatice Rümeysa Dursun, Sakarya Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde öğretim üyesidir; Kuzey Afrika'da ulus devletlerin oluşumu, sosyal hareketler ve milliyetçilik konularında çalışmaktadır.

Jamila Tilout, Sidi Mohamed Ben Abdellah-Fès Üniversitesi Felsefe bölümünde öğretim üyesidir; İslam düşüncesi, beşerî bilimler, hukuk ve şeriat konularında çalışmaktadır.

Larbi Sadiki, Katar Üniversitesi'nde Arap demokratikleşmesi profesörüdür; Routledge Handbook of Middle East Politics: Interdisipliner Inscriptions'ın (2020) yazarı ve aynı zamanda QNRF tarafından finanse edilen 'Transitions of Islam and Democracy: Engendering 'Democratic Learning' and Civic Identities'in baş araştırmacısıdır.

Layla Saleh, Katar Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi bölümünde öğretim üyesidir; US Hard Power in the Arab World: Resistance, the Syrian Uprising, and the War on Terror (Routledge, 2017) isimli eserin yazarı ve "Transitions of Islam and Democracy" projesinde araştırmacıdır.

Mahmut Hakkı Akın, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir; siyaset sosyolojisi, çağdaş Türk düşüncesi ve uygulamalı sosyoloji alanlarında çalışmaktadır.

Muhammed Coşkun, Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri bölümünde öğretim üyesidir; tefsir, temel İslam bilimleri, çağdaş İslam düşüncesi alanlarında çalışmaktadır.

Muhammet Ateş, Dumlupınar Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde öğretim üyesidir; mantık ve fıkıh usulü ilişkisi, dil felsefesi ve geleneği okumada yöntem arayışları konularında çalışmaktadır.

Tahir Klavuz, Marmara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde öğretim üyesidir; siyaset ve sosyal bilimler, siyasal hayat ve kurumlar, Ortadoğu'da İslami siyaset ve hareketler konularında çalışmaktadır.

Dizin

A

Abbasi 142, 201, 206, 216

ABD 27, 61, 82, 127, 235, 261, 273, 278, 286, 297, 303, 318, 342, 378, 408

Abdallah Laroui 154, 155, 391, 397

Abdelfattah Hamadache 405

Abdeljelil Temimi 62, 376, 400

Abdulfettah Muru 230, 232, 239, 387, 399

Abdulkādir Geylânî 329, 332, 334

Abdullah bin Bayyah 84, 85, 375

Abdullah Caballah 199, 201, 203–7, 210, 211, 214, 218, 219,

Abdülaziz Buteflika 204, 205, 206, 313, 376, 411

Abdülhamid bin Badis 38, 197, 230, 244, 251, 377

Abdülkadir Buhemhem 199, 209, 210, 213

Adalet ve Kalkınma Partisi (PJD) 20, 392

Afgan cihadı 303, 308, 311–13 318

Afganistan 257, 297, 299, 303, 312, 318, 319, 330

Afrika Birliği 390, 402

ahlâk 70, 93, 95, 97, 110, 123, 253, 254, 277, 284, 288

ahlâkilik 95, 110,

Ahmad Ticani 364, 405

Ahmed Alevi 292, 293

Ahmed bin Hanbel 171, 232, 334, 337, 339, 341–43, 371, 387, 391

Ahmed eş-Şerif es-Senusi 322, 323, 372, 375

Ahmed Hamâhullah 339, 340

Ahmet Şerif Senussi 322, 323, 372

Akdeniz 7, 10, 156, 158, 197, 378, 384

aktivist 198, 232, 297, 298

Alâviyye 292, 293, 345, 346

Albert Camus 370, 371, 378, 386, 406

Ali Bilhac 206, 210, 212, 215, 216, 314

Ali Paşa 86, 369

antropolojik 168, 172, 177, 182, 193, 327

Arap Baharı 1, 2, 26, 27, 28, 127, 205, 269, 308, 309, 407

Arap Birliği 226, 386, 387, 394, 400

Arap devrimleri 302, 303, 304, 311, 313, 314, 317, 318

Arap milliyetçiliği 151, 198, 387

Aristoteles 93, 107, 115, 150, 171

Arûsiyye 334, 335, 339, 345

Avrupa 10, 20, 55, 63, 96, 232, 239, 266, 293, 294, 308, 372, 403

Avrupalı 5, 9, 17, 25, 266, 370, 378, 385

Azzam Tamimi 248, 251, 255, 256,

B

BAE 85, 304

Bağdat 135, 329, 332

Baruch Spinoza 107

Batı düşüncesi 149, 151, 159, 160, 193, 256, 407

Batı emperyalizmi 267, 395
Batı medeniyeti 44, 51, 55, 56
Batı Sahra 17, 27, 394, 397, 398
bedevî 136, 139
bidat 176, 301
Bingazi 305, 306, 373, 382, 385, 393

C

Cemaleddin Afgani 48, 243
Cezayir anayasası 218, 219, 260
Cezayir bağımsızlık mücadelesi 21, 49, 197, 260, 368, 385, 406, 411
Cezayir bağımsızlık savaşı 34, 371, 383, 385, 392
Cezayir Halk Partisi 376, 385
Cezayir İslami hareketi 201, 203, 220
Cezayir Milli Kütüphanesi 262, 367
Cezayir Ulusal hareketi 383, 384, 397
Cezayir Üniversitesi 157, 194, 261, 389
Cezûliyye 334, 338
Charles de Gaulle 394, 395
Charles Tissot 86, 369
cihatçı selefîlik 296, 297, 311, 312, 313, 316, 318

Ç

Çad 32, 329, 364, 369, 398
çağdaş Arap ideolojisi 154, 391
çağdaş İslam düşüncesi 78, 79, 129, , 187

D

demokrasi 214–20, 241, 242, 244, 249–51, 255, 256, , 263, 264, 270, 275, 276, 278, 282, 284, 285, 287, 289, 308, 309, 392, 402, 403, 410, 411
demokratikleşme 1, 5, 26, 196, 200, 202, 204, 206, 208, 220, 229, 257, 263, 264
Demokratik Özgürlüklerin Zaferi Hareketi (MTLD) 385, 392
Derkaviyye 334, 338, 344, 345, 355
Descartes 93, 107, 174
despotizm 44, 45, 47, 50, 55
Deşîşiyye 330–33, 344, 352, 353

E

Ebu Ya'rab el-Marzuki 78, 79, 81, 82, 380, 381
Edward Said 214, 266
El-Beci Kaid es-Sibsi 380, 410, 411
El-Ezher Üniversitesi 64, 364, 365
El-haber (gazete) 202, 203, 217
El-kaide 311, 313, 405
emperyalizm 267, 289, 395, 396
Endülüs 53, 66, 67, 79, 144–47, 151, 326, 332
Enver Haddam 203, 211, 213, 217
Eric Davis 6, 29, 271, 272,
Ernesto Che Guevara 61, 225
Esmeriyye 335

F

Farabi 146, 284
Farhat Hached 382, 410
Fatima Mernissi 126, 127, 156, 403, 410
feminist 126, 127, 403
Ferhad Abbas 11, 260, 261, 294, 378, 389, 400
fıkıh 69, 73, 82, 85, 94, 134, 136, 139, 142, 146, 252, 348
Filistin 61, 226, 240, 245, 302, 330, 399
Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) 240,
Fransa 12, 21, 34, 60, 61, 155, 181, 193, 194, 224, 239, 261, 292, 369–71, 373, 378, 383, 384, 389, 392, 395, 396, 400, 411

Fransız işgali 260, 393, 407
Fransız sömürgeciliği 7, 9, 194, 195, 228, 244, 370, 373, 376
Frantz Fanon 34, 60, 61, 265, 274, 382, 388, 389

G

Gayatri Spivak 266, 267,
gayrimüslim 197, 278, 280, 299, 300
Gazali 67, 78, 142, 143, 146
Geylânî 329, 332, 344, 357
Guelma Katliamı 407

H

Habib Burgiba 11–14, 15, 16, 25, 228, 229, 233, 234, 308, 373
hac 32, 34, 304, 332, 333, 365, 371, 384, 397
hadis 82, 90, 136, 141, 146, 175, 252, 332, 364, 404
Hâfiziyye 339, 340, 344
Halid Ebu El Fadl 283–90
Hamas 196, 199, 201, 204, 205, 207, 209–11, 213, 215, 217–19, 410
Hameviyye 339, 340
Hasan Turabi 241, 243, 252
Haşim Salih 158, 160, –90
Hirak 196, 205–7, 411
Huari Bumedyen 21–23, 25, 198, 225, 391, 409

I

IMF 17
Immanuel Kant 112, 162
Irak 63, 194, 226, 297, 315, 330, 390

İ

İbn Haldun 40, 59, 66, 78, 145, 156, 286, 324, 395
İbn Hazm 66, 67, 68, 79, 145, 146
İbn miskeveyh 158, 193
İbn Rüşd 66, 68, 107, 115, 116, 145, 146, 165, 193
İbn Teymiyye 78, 161, 230, 242, 243
İfrîkıyye 327, 355
İhvan 239,
İngiliz 100, 265, 322, 323, 375, 380, 385
İran 194, 231, 242, 249, 295, 301, 318, 330, 370
İshak Şatıbi 64, 65, 67–69, 72, 73, 147,
İslamcı hareketler 7, 171, 237
İslamcılık 56, 232, 250, 272, 274,
İslami aktivizm 197, 303
İslami Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (ISESCO) 366, 399
İslami hareketler 10, 19, 205, 206, 208, 209, 220, 227, 230, 236, 242, 245, 273, 300, 302, 312
İslami Selamet Cephesi (FIS) 24, 26, 195, 196, 199–206, 208–13, 215–19, , 260, 314, 402
İslami Yöneliş Hareketi (MTI) 14, 15
İslam medeniyeti 45, 46, 48, 49, 53–56, 59
İspanya 372, 385, 394
İtalya 33, 322, 373, 391

J

Jacques Derrida 370, 374
Jean-Paul Sartre 160, 162, 168, 181, 388
John Esposito 272, 273

K

Kaddafi 304, 306, 318, 377, 393, 395, 408
Kadirîlik 331, 332, 333, 337
Kadiriyye 329, 332, 344, 345
kapitalist 254, 287, 282
Kasımiyye 343, 345
Katar 226, 261,
köktendincilik 271, 272, 274
Kudüs 293, 350
Kudüs'e 302
küreselleşme 98, 121, 122

L

laik 78, 192, 213, 214, 238, 255
laiklik 99, 164, 165, , 198, 216, 218, 219, 241, 251, 252,
liberal 10, , 215, 218, , 227, 261, 283, 286, 287
Libya 32, 33, 226, 297, 301, 302, 304, 305, 307, 323, 325, 329, 333, 346, 377, 382, 385, 393, 395, 398, 401, 402, 408
Libya Arap Sosyalist Birliği 19, 395

M

Mağrip 2, 7, 10, 11, 67, 135, 270, 275, 326, 328, 330, 332–34, 338, 339, 341, 344–46, 348, 349, 356, 358, 364, 405
Malik bin Nebi 35–59, 199, 232, 243, 244, 251, 310, 381, 396
Mâlikî 230, 243, 326, 396
Materyalizm 278
Max Weber 3, 4, 25, 31
Medine 164, 170, 292, 293, 315, 323, 365, 405
Mekke 69, 292, 293, 371
Mısır 33, 63, 91, 194, 208, 226, 230–32, 239, 257, 297, 301–4, 315, 329, 365, 371, 377, 379, 386, 387, 390, 395, 407–9
Michael Mann 2, 4
Michael Willis 202
Michel Foucault 160, 162,
milliyetçilik 10, 145, 146, 151, , 243, 265, 281, 287, 381
misyonerlik 399
modernite 93, 95, 96, 98, 99, 111, 154, 278, 312, 379
modernizm 121, 166, 150, 287
monarşi 15–19, 25, 27, 393
Moritanya 84, 85, 226, 325, 329, 332, 338, 344, 364, 370, 371, 387, 388, 394, 398
Muhammed Abduh 48, 64, 243, 255, 261, 395
Muhammed Abid el-Cabirî 65–68, 129, 130, 132–36, 138, 143, 144, 148, 149, 151–53, 395
Muhammed Arkoun 157–93, 289, 392, 404, 407
Muhammed bin Abdülvehhâb 295, 296, 303
Muhammed el-Mîlî 375, 380
Muhammed Üniversitesi 91, 93, 123, 135, 395

N

Nahda 15, 196, 199, 201, 204, 205, 209, 211, 214, 215, 218, 219, 227–32, 234–40, 243, 245, 256, 257, 309, 311, 312, 377, 398, 399, 404
Nakşibendîlik 342, 343

O

Orta Doğu ve Kuzey Afrika (OKA) 1, 2, 24
ortodoksi 162, 175, 176, 185
oryantalist 166, 173, 266, 282

oryantalizm 161, 163, 164, 272
Osmanlı 4, 9, 24, 32, 33, 62, 277, 322, 323, 351, 353, 368, 369, 371, 375, 376, 387

P

Pakistan 239, 330, 390
postkolonyal 264–68, 270, 274–76, 278, 281, 282, 287–90
postkolonyalizm 264, 274, 286, 287,
postmodernizm 168, 169
pozitivist 102, 168

R

Rabat 63, 64, 128, 135, 154, 366, 386, 395, 397, 399
Raşid Gannuşi 227, 228, 230, 232, 233, 237–41, 243–52, 254–59, 289, 377, 398, 399, 401, 403, 408
reformist 8, 200, 206, 215, 279, 296, 298, 299, 308–10, 314, 343, 383
Reşid Rıza 48, 197

S

Salah Bin Yusuf 12, 228, 242, 243, 252
Samuel Huntington 1, 29
seküler 11–13, 22, 26, 44, 79, 229, 236, 256, 260, 264, 269, 270, 278, 281, 283, 285, 288, 289, 302, 308–11, 410
sekülerizm 236, , 269
Selefî 97, 201, 203, 208, 230, 231, 247, 255, 295, 296, 298–300, 302–13, 315–18, 337, 358, 359
Selefîli Davet ve Savaş Grubu (GSPC) 313, 405
Selefîlik 230, 243, 295–301, 303, 304, 308, 311–13, 315–19
semavi 176–78, 180
Senegal 327, 329, 332, 338, 340, 344, 364, 365
Senûsiyye 345, 346, 351
Sîdî Abdulkādir Geylânî 329, 332
Siyasal İslam 249, 255, 256, 271, 272, 289,
Siyonizm 224
Somali 226, 329
Sorbonne Üniversitesi 92, 123, 154, 155, 158, 192, 193, 392, 397, 400, 405, 406
Sosyalist Düstur Partisi (PSD) 14
Sosyalist Halk Güçleri Birliği (USFP) 19, 294
sosyalizm 22, 198, 315, 378
sömürgecilik 8, 25, 26, 36, 49, 50, 56, 57, 60, 157, 238, 276, 281, 372, 374, 388, 396
sömürge yönetimi 8, 9, 15, 194, 265, 374, 375, 379, 385, 387, 400
SSCB 378
Sudan 32, 226, 231, 239, 257, 293, 329
sûfî 305, 316, 317, 326–28, 353, 357,
Suriye 63, 208, 226, 232, 239, 297, 298, 330
Suud (aile/hanedan) 295, 296, 302, 303
Suudi Arabistan 226, 296, 297, 299, 301, 303, 310, 312, 315, 316, 318, 319
Sünni 80, 84, 375, 404, 411

Ş

Şâzeliyye 333–35, 338, 339, 343, 345, 346, 355
şeriat 13, 70, 76, 81, 82, 85, 213, 217, 245, 283, 309, 311, 375, 408
Şerkaviyye 334, 338, 344
Şeyh Abdullah Bin Bayyah 84, 85, 375
Şeyh Ahmad Ticani bin Ali Cisse 364, 365, 405
Şeyh Said Ramazan el-Buti 81, 187
Şii 142, 295, 301, 302

T

Taha Abdurrahman 65, 68–77, 82, 87, 88, 90, 91, 93–95, 97–101, 103, 105–16, 119–25, 150–53, 210, 298, 338, 341, 379, 400

Tahar Haddad 324, 375

Takıyyuddin el-Hilali 315

tasavvuf 33, 84, 92, 146, 147, 292, 293, 317, 325–30, 345, 348, 349, 352–54, 356, 358, 359, 372

Theda Skocpol 2, 30

Ticâniyye 333, 339, 344, 345, 354, 355, 357

totaliter 271, 273

Trablusgarp 32, 371, 373, 382, 393

Tunus 1, 8–14, 16, 19, 25, 26, 63, 86, 126, 135, 227, 228, 230–33, 236, 238–41, 254, 257, 302, 304, 308–11, 332, 339, 341, 343, 345, 359, 369, 371–73, 389–91, 395, 401, 406, 408, 410, 411

Türkiye 59, 239, 240, 242, 257, 323, 330, 387

U

Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) 21, 34, 198, 202, 202, 224, 260, 368, 382, 383, 392, 397, 402

Ulusal Pakt 15, 204

UNESCO 135

Usame bin Ladin 297, 313

Ü

Ürdün 194, 226, 330

W

Wael b. Hallaq 98

Y

Yahudi 175, 224, 295, 318, 377

Yusuf el-Kardavi 242, 243

Yûsufiyye 338, 345

Z

Zerrûkiyye 338, 339, 346

Zeynel Abidin Bin Ali 229, 235, 377, 398, 390, 407

Zeytune camii 229, 230, 232, 239, 244, 387

Zeytune medresesi 13, 230, 233, 302