Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 7: Güneydoğu Asya'da Müslüman Düşüncesi

Editör: **Lütfi Sunar**

YURTDIŞI TÜRKLER
VE AKRABA TOPLULUKLAR BAŞKANLIĞI

Düşünce Tarihi Serisi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 7 : Güneydoğu Asya'da Müslüman Düşüncesi
Editör : Lütfi Sunar
Yayın No : 19-3
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 7: Güneydoğu Asya'da Müslüman Düşüncesi)

1. Basım: xii + 468 Sayfa

ISBN: 978-975-17-5086-0

1. Çağdaş Düşünce, 2. İslam Dünyası, 3. Güneydoğu Asya

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 7: Güneydoğu Asya'da Müslüman Düşüncesi

Editör: **Lütfi Sunar**

YURTDIŞI TÜRKLER
VE AKRABA TOPLULUKLAR BAŞKANLIĞI

İçindekiler

Kültür ve Turizm Bakanı Takdimi vi

Takdim viii

Sunuş x

Malay Dünyasında İslam Medeniyeti Üzerine Çağdaş Söylemler 1
Osman Bakar

Malezya ve Endonezya'da İslamî Siyasi Düşünce ve Hareket 29
Abdul Rashid Moten

Cavalı Ulema Ağları: Çağdaş Endonezya İslam Düşüncesinin Kökenleri 53
Azyumardi Azra

Güneydoğu Asya'da Müslüman Kozmopolitanizmi ve Kamusal Entelektüeller 79
Khairudin Aljunied

Endonezya'da Milliyetçiliğin ve Üçüncü Dünyacılığın Seyri 103
İsmail Hakkı Göksoy

Açe'de Modern Düşünce Yapısının Gelişim Aşamaları 149
Mehmet Özay

Bilginin İslamileştirilmesi Yaklaşımı: Syed Muhammad Naquib Al-Attas ve ISTAC 187
Alparslan Açıkgenç

Modernizasyondan "Bilginin İslamileştirilmesini" Ana Akımlaştırmaya:
Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Örneği 227
Sari Hanafi

İlerlemeci İslam'ın Anlamı ve Hedefleri 261
Syed Farid Alatas

Güneydoğu Asya Müslüman Düşüncesinde İtidal (Vasatiyye):
Malezya'dan Anayasal Yaklaşımlar 295
Mohamed Azam Mohamed Adil

Güneydoğu Asya'da Çağdaş Sufilik 333
Ahmad Fauzi Abdul Hamid

Malezya da İslamî Ekonomik Düşünce ve Politikanın Gelişimi 377
Muhammed Aslam Haneef

Güneydoğu Asya Müslüman Düşüncesi Kronolojisi 413

Yazarlar Hakkında 459

Dizin 461

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 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

Sıklıkla 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 ve 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.

Malay Dünyasında İslam Medeniyeti Üzerine Çağdaş Söylemler

Osman Bakar

Giriş

Bu makale, Malay dünyasındaki İslam medeniyetine dair çağdaş söylemin ana yönlerini ve öne çıkan özelliklerini tartışmayı amaçlamaktadır.[1] Tartışmamızın konusu ile ilgili birkaç açıklama gerekli gözükmektedir. Malay Dünyası, Güneydoğu Asya'da Malayca konuşan insanların yaşadığı ve şu anda Brunei Darussalam, Endonezya, Malezya, Singapur, Güney Filipinler ve Güney Tayland olarak bilinen bölgeleri kapsayan coğrafi bölgeyi ifade etmektedir.[2] Şu anda yaklaşık 300 milyon kişi tarafından konuşulan Malayca, UNESCO tarafından dünyanın en önemli yaşayan dillerinden biri olarak kabul edilmektedir. Malayların ayrı bir etnik grup olarak binlerce yıl öncesine kadar izlenebilen

1 Yazılarımın birçoğunda, bu medeniyetin meşru olarak Malay-İslamî olarak tanımlanabilecek bir kimliğe sahip olduğunu, çünkü Malay etnisitesi ile İslam dini arasındaki medeniyet evliliğinin eşsiz bir ürünü olduğunu iddia ettim. Bkz. Bakar (2007).

2 Malayca konuşan azınlıklar, ASEAN ülkelerinin geri kalanında, yani Vietnam, Laos, Kampuchea, Myanmar ve Timur Leste gibi oldukça az sayıda bulunmaktadır.

kökene sahip olan Malay dili;[3] Malay ırkı ile tarihinin farklı dönemlerinde Takımadalarına gelen birkaç yabancı din arasındaki "medeniyet evlilikleri" olarak adlandırılabilecek şeyin etkisi altında, çağlar boyunca gelişmiştir. Söz konusu her yabancı dinin (Hindistan'dan Hinduizm ve Budizm ve esas olarak Arabistan'dan İslam) yayılması ve kültürlenmesi, Malay dilinde, bu dinlerin her biriyle ilişkili bir veya daha fazla dilden alınan kelimelerin benimsenerek kelime dağarcığının genişletilmesi yoluyla önemli değişikliklere neden olmuştur.

Hinduizm'in kutsal dili konumdaki Sanskritçe, Malayların bu dini benimsemeleri üzerine, kelime dağarcıklarını büyük ölçüde zenginleştirmiştir. Budizm'in iki ana dilsel aracı olan Sanskritçe ve Pali, Takımadalardaki çoğunluk dini olarak Hinduizm'i kabul ettirmeyi başaran dönüşümlerin ardından, Malayca kelime dağarcığını daha da zenginleştirmiştir. Daha sonra, on üçüncü yüzyıldan itibaren İslam'ın Malayların büyük çoğunluğunun dini haline gelmesiyle birlikte, İslam'ın kutsal dili olan Arapça, Malayca kelime hazinesi için bir başka ana kaynak haline gelmiştir. Malayların on altıncı yüzyılın başlarından itibaren Batı sömürge yönetimi altına girmesiyle birlikte Malay dili, başka bir yabancı sözcük dalgasının, yani bu kez bilimin, teknolojinin ve ticaretin küresel dili olarak hâkim konumu nedeniyle İngilizcenin, etkisi altına girmiştir. Mevcut Malay kelime hazinesi, Malay halklarının çağlar boyunca zengin uygarlık deneyimlerine ve bölge dışından gelen uygarlık etkilerine açık olmalarına dilbilimsel biçimde açık bir tanıklıktır.

"Malay dünyasında İslam medeniyetine dair çağdaş söylem" nitelemesi ile son elli yılda (1970-2020) bölgede yer alan konuya ilişkin söylem kastedilmektedir. Bu denemede tartışılan söylem türü olarak Malay dünyasında İslam medeniyetine ilişkin fikirlerin üretimine,

3 Antropolojik perspektifte dil, etnik kimliğin temel unsurudur. Malay etnik kimliğinin kökeni konusu, bu nedenle Malay dilinin kökeni sorunundan ayrılamaz. İlginç bir şekilde, Kur'an (14:4), dili (lisan), İlahi Mesajın aktarım aracı olarak insan dilinin rolünden ötürü ilahi olarak gönderilen bir elçi (resul) tarafından yeniden şekillendirilen dini bir topluluğun (ümmet) temel kimlik unsuru olarak tanımlar.

formülasyonuna ve yayılmasına ve bu fikirlerin kolejler ile üniversitelerde, özellikle öğretim, araştırma ve yayınlarda akademik programlar şeklindeki uygulanmasına odaklanmıştır. Tartışılan dönem önemlidir, çünkü geleneksel olarak muhafaza edildiği şekliyle Hicri takvimin on beşinci yüzyılındaki ümmetçi canlanmanın ilk birkaç on yılıyla örtüşmektedir.

1970'lerde İslam Medeniyeti Çalışmaları ve Söylemleri: Yeni Bir Entelektüel Filizlenme

Müslüman dünyasının diğer pek çok yerinde olduğu gibi, 1970'lerin başlarında Malay dünyasında da sözde İslamî dirilişin başlangıcına, yani "Müslüman gençlerin, entelektüellerin ve ulemanın modern dünyada tam bir yaşam biçimi olarak İslam'ı güçlendirmek, bir din ve medeniyet olarak kaybettiği haysiyetini geri kazandırmak için birleşik çabalarının ve pragmatik iş birliğinin etkileyici bir görüntüsünü ortaya koyan" yeni bir sosyal fenomene tanıklık etmiştir (Bakar, n.d). Bu canlanma hem amaçları ve çıkarları hem de toplumsal etkisi açısından çok boyutluydu. Nitekim diriliş, yaygın olarak İslam medeniyetinin tüm boyutlarını kapsayacak şekilde görülmüştür. Belki de en görünür boyutu, İslam'ı modern Batı ile çatışmaya sokan medeniyet perspektifleri de dahil olmak üzere çok çeşitli konularda entelektüel tartışmaların geliştiği, eğitim alanı olmuştur.

Malay dünyasında yaygın olarak tanınan, dirilişle ilişkilendirilebilecek en önemli Malay entelektüel figürü, bir filozof ve İslam alimi olan Syed Muhammed Naquib el-Attas'tır. Al-Attas, Nisan 1977'de Mekke'de düzenlenen tarihi Birinci Dünya Müslüman Eğitimi Konferansı'ndan bir yıl sonra yayınladığı tartışmasız en etkili eseri olan *İslam ve Laiklik*, İslam ve medeniyetinin perspektifleri ışığında Batı medeniyetine, güçlü bir epistemolojik eleştiri getirmiştir (al-Attas, 1978). Onun eleştirisi; esas olarak doğası gereği düalist olduğunu belirttiği, dolayısıyla değer sisteminde, karakterinde ve kişiliğinde, sorgulayan ruhunda ve dolayısıyla epistemolojisinde ve bilgi kültüründe ikilikler barındıran Batı medeniyetinin

dünya görüşüne yöneliktir. Ayrıca modern Batı'nın dini sekülerleştirmesini de eleştirmiştir (al-Attas, 1978, 127-132).[4] Modern Batı epistemolojisinin özelliği olan sorunlu düalizmin, Müslüman dünyasına yayılan ve kök salan bilgi alemindeki tahribatın birincil kaynağı olarak görülmesi gerektiğini belirterek tartışmayı sürdürmüştür. Al-Attas, çağdaş dünyadaki bu epistemolojik anarşi durumuna yanıt olarak, İslam medeniyeti söylemi üzerinde önemli ölçüde sonuç doğurduğu ortaya çıkan bilginin İslamileştirilmesi[5] fikrini de tasarlamıştır (Daud, 1998).

Kuşkusuz al-Attas, 1970'lerin on yılında, modern Batı medeniyetinin İslamî eleştirisinde Malay dünyasının önde gelen sesiydi. Eleştirisi, İslam medeniyetine ilham vermeye ve geniş bir ilgi uyandırmaya yardımcı oldu. Ancak küresel bir kültürel varlık olarak görülen Batı ve İslam medeniyeti üzerine çok az yazdı. Daha ziyade Batı ve İslam medeniyetleri arasındaki ara yüzdeki felsefi ve teolojik konulara odaklandı. İslam medeniyetine ilişkin entelektüel vizyonu ve Müslüman ümmetinin temel sorunlarına olan pratik ilgisi, küresel olsa da 1970'lerdeki çalışmalarıyla esas olarak Malay-İslam medeniyetiyle ilgilendi. Bu dönemde yazılan iki eseri, bu makaledeki mevcut tartışmamız bağlamında özel olarak anılmayı hak etmektedir. Bunlar Malayca yazılan *Hamzah Fansuri'nin Mistisizmi* (al-Attas, 1970) ve *Malay Tarih ve Kültüründe İslam*'dır (al-Attas, 1973). Her iki eser de Malay-İslam medeniyetinin incelenmesi için özel bir öneme sahiptir. Yerli Malay-İslam perspektifinden ve bir bütün olarak İslamî entelektüel geleneğin ışığında yazılan bu iki eser, önceki tarihlerde Malay dünyasında uzmanlaşmış oryantalistler tarafından yazılan, özellikle sömürge döneminde üretilen birçok eserden sonra, medeniyet tasvirinde nesnel olan Malay-İslam medeniyetinde yeni bir postkolonyal çalışmanın temelini atmasına yardımcı olmuştur.

Al-Attas'ın Hamzah üzerine çalışması, Sumatra'da yaşayan on altıncı yüzyıl Malay Sufi şairi üzerine doktora tezi olarak sunulmuştur (al-Attas,

---

4 Modern Batı medeniyetiyle ilgili bu temel sorunların eleştirisi için bkz. Al-Attas (1978, ss. 127-132).

5 Al-Attas tarafından tasarlandığı ve ifade edildiği şekliyle bu fikrin ayrıntılı bir tartışması için bkz. Daud (1998).

1970, s. 11).[6] Al-Attas, bu eserin gerçek anlamını şu sözlerle açıklamaktadır: "Bilindiği kadarıyla, nesir eserleri ve nazım metinlerinde ortaya konduğu şekliyle Hamzah'ın mistik fikir ve öğretilerinin kapsamlı bir açıklaması ve tefsiri olması açısından, bu kitap, böyle bir görevin ilk kez üstlenilişini temsil etmektedir" (al-Attas, 1970, s. ix.). Hem on yedinci yüzyıldan beri klasik Malay ulemasının hem de modern Oryantalist alimlerin, Hamzah'ın Malay-İslam edebiyat tarihindeki gerçek değer ve önemine tam manasıyla adil davranmadıkları bilinciyle, onun düşünce sistemi üzerine yeni ve kapsamlı bir çalışma yapmak için motive olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca geçmişte Hamzah'ın mistik fikir ve öğretilerinin yanlış anlaşılmaları ve yanlış beyanları olduğunu savunmuş, ancak maalesef bunların açıklığa kavuşmadığını da belirtmiştir. Al-Attas, önceki alimlerin Hamzah'ı "Müslüman geleneğinin büyük klasik sufileri arasında hak ettiği konuma" yerleştirmekte başarısız oldukları iddiasında bulunmuştur (al-Attas, 1970, s. ix).[7] Hamzah'ın Malay edebiyat tarihindeki önemini, Yunus Emre'nin (d. 1238 - ö. 1320) Türk edebiyat tarihindeki önemine benzeten al-Attas haklıdır.Her iki düşünür için de şiir, Sufi hakikatlerin en yüce ifade aracı olarak hizmet ettiği açıkça görülür (Bakar, 1990, ss. 282-283). Al-Attas'ın Hamzah üzerine yaptığı kapsamlı çalışmanın, Malayların kültürel tarihinde İslam'ın rolünün incelenmesine yeni bir ivme ve yeni perspektifler kazandırdığını söylemek doğrudur. Bu eserde ele alınan Hamzah'ın hem nesir hem de nazım yazıları, İslam medeniyetinin kalbinde yer alan ve ilahi birlik (tevhid) doktrininin özü olan İslam metafiziği ve kozmolojisi işlenmiştir. Bu anlamda Attas'ın çalışmaları, Malay-İslam medeniyetini, özellikle edebi boyutunu canlandırmaya yönelik çağdaş girişimler olmaları bakımından önemlidir.

---

6 Tanınmış bir İngiliz Sufi olan Martin Lings (Abu Bakr Siraj Ed-Din) tarafından kontrol edilen tez, Mayıs 1966'da Londra Üniversitesi Doğu Afrika Çalışmaları Okulu'na gönderildi ve kabul edildi. O zamanlar Londra'daki British Museum'da Doğu El Yazmaları ve Baskılar Sorumlusu Yardımcısı olan Al-Attas, tezinde Lings'in "Sufizm algısının kendisi için büyük fayda sağladığını ve onun akıllıca kontrolünün sorgulama özgürlüğünü teşvik ettiğini ve görevinin yerine getirilmesi için gerekli olan bireysel çabayı teşvik ettiğini" kabul edmiştir. Bkz. Al-Attas (1970, s. xi).

7 Malay-İslam düşünce tarihinde Hamzah'ın felsefi tasavvufunun önemi hakkında bkz. Bakar (1990).

Al-Attas'ın, kısmen yeni kurulan Malezya Ulusal Üniversitesinde Malay Dili ve Edebiyatı profesörü olarak atanması, 1970'lerde Malay tarihi, kültürü ve medeniyetinde İslam'ın etkisi üzerine yoğunlaşması, birbiriyle ilişkilidir.[8] *Malay Tarih ve Kültüründe İslam* isimli kitabı, aslında Malay Dili ve Edebiyatı profesörü olarak işlediği açılış dersinin, 1972'de basılmış metnidir. Kitap ve Açılış Dersi, ulusal hatta bölgesel dikkatleri, hem Malay kültür ve medeniyetinde[9] İslam çalışmalarının önde gelen merkezi olarak Ulusal Üniversite'nin yeni statü ve imajına hem de al-Attas'ın önde gelen uluslararası İslam ve Malay edebiyatı ve kültürü akademisyeni olarak kendi akademik profili üzerine çekmiştir. Zaten Hamzah üzerine yaptığı doktora tezinin 1970 yılında yayımlanmasının ardından Al-Attas, hem ulusal hem de uluslararası düzeyde Malay araştırmaları akademik alanında isim yapmıştı. Hamzah hakkındaki bu büyük eserin yayınlanmasından öncesinde bile al-Attas, İslam ve Malay tarih ve kültürü üzerine yarım düzine önemli eser yayınlamıştır.[10] *Malay Tarih ve Kültüründe İslam* adlı kitap, temelde, daha önceki eserlerinde üzerinde durduğu ancak açılış dersinde daha basit bir şekilde sunduğu, Malay dil ve kültüründe İslam'ın çeşitli temaları üzerine yazdıklarının bir özetidir. Akademik ve akademik olmayan karma bir dinleyici kitlesinin katıldığı Açılış Dersi için kaleme alınması nedeniyle bu tamamen anlaşılabilir bir durumdur. Yine de özellikle bahse konu on yıla odaklandığımızda bu kitabın yayınlanması önemliydi, çünkü eser Malay dilinde yazılmıştı ve bu dilin ilerlemesi de Ulusal Üniversite'nin varoluş nedeni idi. Önceki

---

8 Malezya'nın üçüncü üniversitesi olan Malezya Ulusal Üniversitesi (UKM) 18 Mayıs 1970'de kurulmuştur. Ülkenin eğitim ortamındaki birincil önemi, Malaycayı tek eğitim aracı olarak gören ilk üniversite olması gerçeğinde yatmaktadır. Malaycanın ülkenin ulusal ve tek resmi dili olarak statüsü, Üniversiteye ulusal prestij kazandırmaktadır. Ancak bu statü sayesinde, Üniversite aynı zamanda Malay kültürünün ve medeniyetinin davasını savunmanın sembolik güvenini ve sorumluluğunu da elinde tutmaktadır.

9 UKM, İslami İlimler Fakültesi öğrencileri dışındaki tüm lisans öğrencileri için İslam medeniyeti üzerine zorunlu bir ders veren ilk Malezya üniversitesiydi. Kursun bir kısmını İslam medeniyetinin bilime katkısı üzerine verdim (1973-1977).

10 Bu çalışmalardan Malay-İslam medeniyetinin kökeni, gelişimi ve karakterinin tartışılmasıyla en alakalı iki tanesi şunlardır: *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969) ve *Some Aspects of Sufism as Understood and Practiced among the Malays* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963).

eserlerinin neredeyse tamamı İngilizce yazılmıştı. Bir bütün olarak bakıldığında kitap, Malay ümmeti arasında İslam kültür ve medeniyeti davasının yükselişine önemli bir katkı sağlamıştır.

Al-Attas'ın açılış dersi, Dil, Edebiyat ve Malay Kültürü Enstitüsü'nün (Institut Bahasa, Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu'nun, daha iyi bilinen Malayca kısaltmasıyla IBKKM'nin), 1972 yılında Ulusal Üniversite bünyesinde kurulması ile ilgiliydi. Al-Attas, aynı zamanda enstitünün ilk müdürü olmuştur. Bu müşterek vesile; üniversitenin Malay dili, edebiyatı ve kültürünün (özellikle de İslam medeniyeti ortamında) akademik şampiyonu yaparak itibarını da artırmıştır. Ayrıca kurum, Malay-İslam kültürü ve medeniyetiyle ilgili konularda akademik ve bilimsel söylemler üretilmesine de vesile olmuştur. Tarihte, Malay araştırmalarında İslam ve Malay kültürü arasındaki ara yüzün çeşitli yönleri hakkında farklı bakış açılarını temsil eden önde gelen akademisyenler ve entelektüeller arasında ateşli kamuoyu tartışmaları vardır. Al-Attas böylece, bu entelektüel perspektiflerden birinin kurucusu olmuştur.

Al-Attas, Malay ve İslamî çalışmalarla ilgilenen şarkiyatçı akademisyenler ile onun felsefi konumunu eleştiren Malay aydınlarının yüksek sesli bir eleştirmeniydi. Özellikle değerli olduğunu düşündüğü konularda, entelektüel muhalifleriyle polemiklerden çekinmezdi. Buna iyi bir örnek, *Raniri and the Wujudiyyah of 17th Century Acheh* adlı kitabına ilişkin eleştirel bir yanıt yayınlayan Hollandalı oryantalist G. W. J. Drewes'e (1899 - 1992)[11] yönelik şiddetli eleştirisidir.[12] Al-Attas, bir ay içinde Drewes'in makalesindeki iddialarını boşa çıkarmış ve bu yanıtlarını Ulusal Müze'de kitap olarak yayınlatmıştır (al-Attas, 1975). Oldukça sık ve tutarlı bir şekilde, dinamik entelektüel yaşamının

11 Gerardus Willebrordus, Leiden Üniversitesi'nde bir zamanlar Arapça ve İslamoloji profesörü olan Joannes Drewes, Doğu Hint Adalarındaki İslam üzerine Hollanda sömürge politikasının mimarı olan Christiaan Snouck Hurgronje'nin (1857-1936) öğrencisiydi. Hurgronje'nin gözetiminde yaptığı doktora tezi (1925), *Drie Cavaansche Goeroes's: Hun Leven, Onderricht en Messiasprediking* (*Üç Cavalı Guru: Onların Yaşamları, Öğretileri ve Mesihî Mesajı*) başlığını taşıyordu.

12 Al-Attas'ın kitabı ilk olarak 1966'da Royal Asiatic Society'nin monografisi olarak yayınlandı. III. Drewes'in monografiye eleştirel yanıtı da yıllar sonra aynı dergide yayınlandı. Bkz Drewes (1974).

onyılları boyunca, İslamî ruhani ve entelektüel gelenek adına konuşmuş, özellikle de yaygın olarak Malay dünyasının son birkaç yüzyıldaki en etkili klasik Müslüman ilahiyatçısı kabul edilen Gazâlî'nin (ö. 1111) perspektifinin takipçisi olduğunu ortaya koymuştur. Gazâlî sufiliğinin Malaylar arasındaki popülaritesi ve özellikle sufi ahlakını ele alan ünlü eseri *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* üzerinden sufiliğin İslam'ın yayılmasına vesile olduğu iddiasına ilişkin olarak, Takımadalardaki ilk cemaatlerin kurulmasına yardımcı olan ana ruhani gücün sufilik olması, bu teoriyi destekleyen iyi bir kanıt olmuştur.

Entelektüel olarak al-Attas'ın pozisyonu, biraz daha genç çağdaşı olan İranlı-Amerikan İslam alimi Seyyid Hüseyin Nasr'ın pozisyonuna oldukça yakındır. Özellikle İslamî gelenek, daha ziyade onun manevi kısmına odaklanması ve diğer dini geleneklerin perspektiflerine olan sempatisinde bu daha belirgin olmuştur. Nasr'ın çağdaş Malay dünyasındaki entelektüel etkisi büyüktür. Nasr'ın hacimli yazılarının birçoğunun hem Malaycaya hem de Endonezya Malaycasına çevrilmiş olması, Malay dünyasında İslam medeniyetine dair çağdaş entelektüel söylemi şekillendiren önemli faktörlerden biri olduğunu göstermektedir.[13] Onun etkisi, modernist reform ve dinin rasyonalist bir yorumunu savunanlar arasından ziyade, sufiliğe ve İslam'ın evrensel geleneksel bir yorumuna eğilimli eğitimli gruplar arasında daha belirgindir. Nasr'ın ve onun İslam'a evrensel yaklaşımının en önemli Endonezyalı hayranı, belki de gelenekçi Nahdatul Ulama'nın eski lideri ve demokratik olarak seçilmiş ilk Endonezya Cumhurbaşkanı olan Abdul Rahman Wahid (1940-2009) idi. Wahid, dev organizasyonunun temsil ettiği geleneksel İslam'a sempati duyduğunu düşündüğü Nasr'ın *Ideals and Realities of Islam* adlı etkileyici kitabını, Endonezya Malaycasına tercüme etmiştir (Nasır, 1981). Nasr'ın aydınlanmış dini çoğulcu yaklaşımını benimseyen Wahid, Konfüçyüsçülüğün ülkenin resmi dinlerinden biri olarak yeniden tanınması için Endonezyalı Konfüçyüsçülerin verdiği mücadeleye sempati duymaktaydı. Durum şundan ibaretti;

13 Nasr'ın Malay dünyasındaki entelektüel etkisinin ve Malaycaya çevrilmiş bazı önemli çalışmalarının tartışması için bkz. Bakar (2003, s. 151-169).

1979'da Başkan Suharto ve onun Yeni Düzen Hükûmeti Konfüçyüsçülüğü resmi bir din olarak kabul etmemekteydi ve bu dine inananları, dini kimliklerini Budist, Hristiyan veya başka bir resmi din olarak kaydettirmeye zorlamaktaydı. Ancak 2000 yılında Wahid başkan olunca, Suharto'nun bu Çin dini, inancı ve geleneksel uygulamalarını kamusal alanda kutlanmasını yasaklayan Başkanlık Talimatı'nı kaldırmış ve aynı zamanda Konfüçyüsçülüğün dışında sadece beş dinin tanındığını belirten 1978 Genelgesini de iptal etmiştir.[14] Wahid'in Başkanlık kararnamesi, 2006 yılında Başkan Susilo Bambang Yudhoyono'nun yönetimi esnasında Konfüçyüsçülüğü, resmi bir din olarak statüsünü restore etme yolunu açtığı için oldukça önemli bir hareketti.

Al-Attas ve Nasr'ın sufi metafiziği ve doktrinlerinden çıkan entelektüel perspektifleri, çağdaş Malay dünyasındaki en etkili entelektüel güçlerden biri olarak kabul edilebilir. Onların epistemolojik meşruiyetine ve sağlamlığına, hatta suprarasyonel (akıl üstü) düşüncenin rasyonel düşünceye üstünlüğünü onaylayan felsefi konumlarına, çağdaş Malay toplumunda çeşitli şekillerde etki yaratan modernizm, rasyonalizm ve hümanizm unsurları tarafından meydan okunmakta ve bu düşünceye karşı çıkılmaktadır. 1970'lerin Endonezya'sında bu akımların en dikkate değer olanı, önde gelen filozof ve edebi şahsiyet Sutan Takdir Alisjahbana'nın (1908-1994) seküler modernizmi ve hümanizmi ile özdeşleştirdiği düşüncedir. Alisjahbana'nın etkisi Endonezya ile sınırlı kalmamıştır. Özellikle dil ve edebiyat üzerinden, edebi katkılarından dolayı en iyi üniversitelerinden biri tarafından fahri doktora ile ödüllendirildiği Malezya'ya yayılmıştır. Malezya'da, ülkenin en eski üniversitesi olan Malaya Üniversitesi Sanat Fakültesi'nde Profesör ve Malay Çalışmaları Bölümü Başkanı (1963- 1968) olarak görev yapmakta idi. Al-Attas, Londra'daki doktora çalışmasından memleketine 1965'te döndükten sonra aynı bölüme öğretim görevlisi olarak katılmış ve daha sonra Fakülte Dekanı olmuştur. Yeni kurulan Malezya Ulusal Üniversitesi'ne (UKM) katılıncaya kadar da bu görevi sürdürmüştür. Bu nedenle, Malaya Üniversitesi'nde Alisjahbana ve al-Attas, birkaç yıl boyunca

14 Beş din İslam, Protestanlık, Katoliklik, Hinduizm ve Budizm'dir.

aynı bölümde akademisyenlik yapmışlar ve bu süre zarfında felsefi görüşleri ve kişilikleri sık sık çatışmıştır.

UKM, 1976'da, Malaya Üniversitesi'nin bitişiğindeki Kuala Lumpur'daki Jalan Pantai Baru'daki geçici kampüsünde, İslam ve Malay Kültürü[15] üzerine büyük bir bölgesel seminere ev sahipliği yapmıştır. Malay Takımadalarının birçok entelektüel aydınları, bu seminerde konuşma yapmış veya katılımcı olmuştur. Davet edilen konuşmacılar arasında; al-Attas ve ağabeyi Seyit Hüseyin al-Atas (1928- 2007), Alisjahbana, Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah) (1908-1981), Muhammad Uthman El-Muhammady (1943-2013), Cesar Adib Majul (1923-2003) ve Ahmad Ibrahim (1916-1999) vardı. Naquib al-Attas, açılış konuşmacısı olarak seminer temasında *Malay Kültüründe İslam* üzerinde dururken, Hüseyin al-Atas, önde gelen bir otorite olarak kabul edildiği alanlardan biri olan *İslam ve Sosyal Bilimler* üzerine konuşmuştur. Alisjahbana, benim de karşılık vermek üzere davet edildiğim *Islam's Contribution to World Culture* (İslam'ın Dünya Kültürüne Katkısı) başlıklı, pek çok açıdan tartışmalı fakat iyi araştırılmış bir makale sunmuştur.[16] Kur'an-ı Kerim tefsiri ve üretken edebi eserleriyle tanınan Endonezyalı bir düşünür ve alim olan Hamka, *Islamic Influence in Malay Literature* (*Malay Edebiyatında İslami Etkiler*) konulu bir seminer vermiştir. Malezyalı din alimi Osman El-Muhammady ise, Malay kültürünün oluşumunda İslam'ın rolü hakkında konuşmuştur. Muhtemelen gelmiş geçmiş en ünlü Filipinli Müslüman alim olan Majul, *Some of the Social and Cultural Problems of the Muslims in the Philippines* (*Filipinler'deki Müslümanların*

15 Ulusal Üniversite, Öğrenci Birliği ve Malezya Kültür, Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından ortaklaşa düzenlenen seminer, Malay'da gerçekleştirildi. Seminerin bildirileri, Persatuan Mahasiswa Universiti Kebangsaan Malaysia'da ve Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan'da (1977) yayınlandı.

16 Alisjahbana'nın makalesine yanıt vermek üzere davet edildim çünkü o sıralarda Matematik Bölümü'nde öğretim görevlisi olduğum Ulusal Üniversite'de İslam'ın bilime katkısı üzerine zorunlu bir ders veriyordum. Yanıtım ayrıca Seminerin Bildirileri'nde (ss. 51-61) yayınlandı. Felsefe ve İnsanlığın Geleceği Enstitüsü'nün 1991 yılında Jakarta'da düzenlediği felsefe üzerine uluslararası bir seminerde bir bildiri sunmaya davet edilene kadar Alisjahbana ile bir daha karşılaşmadım. Sunulan bildirilerin koleksiyonu için bkz. Institute for Philosophy and the Future of Humanity, ed. 1991. *Philosophy and the Future of Humanity*. Jakarta: Universitas Endonezya.

Sosyal ve Kültürel Sorunlarından Bazıları) başlıklı bir makale ile katkı sunmuştur. Bir başka konuşmacı olan hem İslam hem de Batı Hukuku alanında otorite olan Ahmad Ibrahim, *The Place of Islamic Law in Malay Society* başlıklı bir bildiri sunmuştur. Konuşmacıların önemi ve tartışılan makalelerde ele alınan çok çeşitli temalar göz önüne alındığında, seminerin hem geleneksel hem de modern Malay-İslam kültürü ve medeniyetiyle ilgili konularda, sömürge sonrası dönemden bugüne kadar gerçekleşmiş en iyi entelektüel organizasyonlardan biri olduğu ortaya söylenebilir. Seminerin, özellikle Malezya olmak üzere Malay dünyasında İslam medeniyetine dair söylemlerin sonraki gelişimi üzerinde sonuçları olmuştur.

Alisjahbana'nın makalesi özel bir yorumu hak etmektedir, çünkü felsefi perspektifleri, belki de Hüseyin al-Atas'ın sunumu haricinde diğer makalelerden önemli ölçüde farklıdır. İki konuşmacının diğerlerinden farklı olduğu nokta, modern Batı hakkındaki medeniyet değerlendirmeleri ve tahminleriydi. Alisjahbana en minnettar ve en eleştirel olan kişi, Naquib al-Attas gibi görünüyordu. Makalede açıklandığı üzere, Alisjahbana'nın medeniyet gelişim teorisi, hümanizmi medeniyetlerin yükselişi ve düşüşü için tek belirleyici faktör olarak tanımlamıştır. Alisjahbana, hümanizm ile, insanın özünün rasyonalitesi olan felsefi inancı ve dolayısıyla medeniyetin özü olarak rasyonalizmi kastediyordu. İslam'ın bir "hümanizm dini (agama hümanizma)" olduğunu ve İslam medeniyetini, zirvesine ulaşana kadar bilgi alanında yeni başarı seviyelerine ilerleten ve sonra düşüşe geçiren şeyin de onun hümanizmi olduğunu savunmuştur (Alisjahbana, 1977, s. 27) . Alisjahbana ayrıca, Avrupa Rönesans'ının aslında "Arap felsefesinin etkisinin" bir sonucu olarak ortaya çıktığını ve "Rönesans döneminde hümanizm hareketinin esas olarak İslam hümanizminden esinlendiğini" savunmuştur (Alisjahbana, 1977, ss. 26-27). Alisjahbana'nın İslam'ın medeniyet gelişimi ve Avrupa Rönesansı üzerindeki etkisi hakkındaki anlatısının bu kısmı oldukça doğrudur, çünkü onun anladığı şekliyle felsefi hümanizm, İslam medeniyetinin parlaklığında ve Avrupa Rönesansının yükselişinde açıkça önemli bir faktördü. Bununla birlikte, anlatıyı

eleştirenler için sakıncalı olan şey, medeniyet gelişiminin ve ilerlemenin şekillenmesinde bir başka önemli güç olarak maneviyatın rolünün tamamen göz ardı edilmese de küçümsenmesi; fakat belirleyici faktör olarak hümanizmin seçilmesidir.

Az önce gördüğümüz gibi Alisjahbana, seminer makalesinde Avrupa Rönesans hümanizmi üzerinde önemli bir etki kaynağı olarak İslam hümanizmine atıfta bulunmuştur. Ancak, iki hümanizm biçimi arasında kültürel ve tarihsel bağlamlar dışında önemli farklılıklar olup olmadığını açıklamamıştır. Hepimizin bildiği gibi, şimdi hümanizm teriminin kendisine itiraz edilmektedir, farklı yorumlar kabul edilmekte ve bu nedenle daha fazla açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bizim görüşümüze göre İslam hümanizminin, biçim olarak olmasa da Avrupalı halefinden ruh olarak farklı olduğunu vurgulamak gerekir. Farabi (870-950) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi Müslüman Peripatetik filozoflar tarafından tasarlandığı gibi, İslamî hümanizmin iki boyutu vardır: Entelektüelliği veya rasyonelliği ve maneviyatı (Bakara, 1992)...[17] İslam'da akılcılık bir kenara itilemez veya maneviyattan koparılamaz. Aksine, iki boyut birlik ve uyum içindedir, çünkü bunlar vahiy edilmiş *ilahi birlik ilkesinde* (*el-tevhid*) somutlaşan aynı hakikate dayanmaktadır. İslam hümanizminin bu özel özelliği, İslam ve Batı medeniyetlerindeki rasyonalist düşünceler veya İslam içindeki çatışan rasyonalist pozisyonlar kıyaslanırken gözden kaçırılmamalıdır. Bu ihtiyat, Alisjahbana'nın makalesinde gündeme getirdiği sözde Gazali-İbn Rüşd tartışmasıyla ilgili görünmektedir.

İslam da dahil olmak üzere, dünyanın geri kalanı için modern Batı medeniyetini model olarak öne süren Alisjahbana'nın hümanizmi, al-Attas'ın kavradığı İslam medeniyetiyle ve Gazali yanlısı bakış açısıyla açıkça çelişmekte idi. İslam medeniyetinin insanlığa katkılarını değerlendirirken, Alisjahbana, Batı'daki seküler hümanizm ve modern rasyonalizm savunucuları tarafından kullanılan aynı yaklaşımı ve kriterleri buraya uyguladığı oldukça açıktı. Yaklaşımları sekülerizm

17 Farabi'nin rasyonalite ve maneviyat arasındaki ilişkilere dair görüşlerinin ayrıntılı bir tartışması için Bakar'ın (1998) ilk olarak 1992'de yayınlanan *Classification of Knowledge in Islam* metnine bakınız.

perspektifindendir ve kriterleri teolojiye bağlı olmayan rasyonel-bilimsel zihindir. Bu yaklaşım ve kriterler ışığında Alisjahbana, dünya medeniyetine, İbn Rüşd'ü rasyonel-bilimsel aklından dolayı, teolojik fikir benimseyen Gazali'den (1058-1111) daha iyi katkıda bulunan bir filozof olduğunu belirtmiş ve aynı zamanda gerçek İslam'ı temsil etmek için daha iyi bir tercih olarak görmüştür. İbn Rüşd'ü son derece takdir eden ve Gazali'yi derinden eleştiren Alisjahbana, aslında Avrupalı Rönesans filozofları ve son modern zamanlara kadar olan haleflerinin yaygın görüşünü yansıtıyordu. Bu filozoflar ilkini, aklın ve bilimin önemli bir Müslüman sesi; ikincisini ise ortodoksluk adına bilim karşıtı olan biri olarak görüyorlardı. Yirminci yüzyılda, bu Batılı filozofların en ünlülerinden biri, Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde Bilim Tarihi Profesörü olan İtalyan-Amerikalı Georgio de Santillana'dır (1902-1974).

Santillana, Nasr'ın *Science and Civilization in Islam* (*İslam'da Bilim ve Medeniyet*) isimli kitabının 1966'daki orijinal baskısının önsözünde, İslam'daki bilimin düşüşünden Gazali'yi sorumlu tutmuş ve İbn Rüşd'ü Yunan geleneğini savunmadaki dürüstlüğünden ötürü övmüştür:

> İbn Rüşd ondan bekleyeceğimiz netlik ve tutkulu dürüstlükle konuşmaktadır, çünkü buradaki büyük Yunan geleneği emniyettedir, oysa Gazali'nin meşhur fakat entelektüel olarak ayırt edilemeyen ve bizim için ahlaki olarak ilham vermeyen belagatı, yalnızca bilimi değil, aynı zamanda mezhep sistemini ve görkemli içtihadı ile Kuran Yorumu'nu da alaşağı eden hoşgörüsüzlük ve kör fanatizm kasırgasını oluşturmuştur. (Nasr, 1968, s. 12).

İslam medeniyetinde bilimin kaderinin sözde "İbn Rüşd ile Gazzâlî arasındaki hesaplaşmayı"[18] takip eden bu hikâye, özellikle pozitivist ve hümanist bilim tarihçileri ve hatta bazı modernist Müslüman bilim adamları arasında, bugüne kadar benimsenmeye devam etmektedir. Son yıllarda, Gazali sonrası dönem İslam bilimi hakkındaki temel anlatıyı pek desteklemeyen yeni bilgiler keşfedilmiştir. Ne yazık ki

18 Santillana, Gazali'nin, *Tahafut al-Falasifah* (*Filozofların Tutarsızlığı*) adlı eserinde özellikle Aristotelesçi olmak üzere Yunan felsefi düşüncesine ve İbn Rüşd'ün *Tahafut al-Tahafut*'taki karşı saldırısına (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*) atıfta bulunuyor.

Alisjahbana, İslam medeniyetinde bilimin gerilemesinin temel nedeni olarak Batı anlatısının Gazali faktörü hakkındaki kısmını benimsemiştir. Fakat aslında, başka bir yerde ve birçok eserimde işaret ettiğim gibi hem Gazali hem de İbn Rüşd, sonraki yüzyıllarda, Rönesans hümanistleri ve onların entelektüel torunları tarafından yanlış anlaşılmıştır (Bakar, 2008, ss. 90-100; 2012). Dahası, Gazali'yi İslam'da bilimin gerilemesinin ana sebebi olmakla suçlayanlar, iddialarını destekleyecek herhangi bir tarihsel kanıt sunamamışlardır. Bunun yerine sunmayı başardıkları tek şey, Gazali sonrası İslam bilim tarihinin yalnızca tekrarlarından ibaret olması algısıdır. Fakat, daha önce vurgulandığı gibi, genel olarak İslam düşüncesi ve özelde İslam bilimi tarihçileri tarafından yapılan yeni keşifler, Gazali'nin *Tahafut*'unun yayınlanmasından sonra İslam dünyasında bilimsel faaliyetlerin keskin bir şekilde azaldığı görüşünü desteklememektedir.

İki düşünür arasındaki ihtilaf, Latince tercümanları tarafından, entelektüel perspektiflerine ilişkin yetersiz veya hatalı bilgi ve anlayış temelinde şekillenmiştir. Ne gerçek Gazali sadece *Tahafut*'un yazarı olarak ne de gerçek İbn Rüşd sadece *Tahafut el-Tahafut*'un yazarı olarak indirgenemez. Kendi düşünceleri, Latince tercümanlarının hayal ettiklerinden daha geniş ve daha karmaşıktı. Kuşkusuz, gerçek Gazali, rasyonel teoloji (kelam) ile tanımlandığı şekliyle ortodoksluk için kabul edilebilir olan peripatetik felsefenin meşru sınırlarını çizmek istemiştir. Ancak o bilim ve hatta felsefe karşıtı değildir. Aksine yazılarının bütünlüğünün ortaya koyduğu gibi, gerçek Gazali akıl ve bilim yanlısıdır (Bakar, 1998, ss. 155-226).[19] Hatta "meşru" felsefi bilimleri, sırf bu bilimler filozoflardan geldiği için reddeden Müslümanları kınamıştır (Bakar, 1998, s. 188). Gerçek İbn Rüşd'e gelince, tüm Müslüman filozoflar arasında, Aristoteles'e dair en rasyonalist ve ona sadık kişi olduğu doğrudur. Ancak Latin yorumcuları (Latin İbn Rüşdcüler) İbn Rüşd'ü aşırı rasyonelleştirmiş ve yanlış bir şekilde birbiriyle çelişmesine rağmen çifte hakikat teorisini (vahiy ve aklın hakikatlerini ya da din ve

19 Gerçek el-Gazali için bkz. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, onun üzerine üç bölüm, ss. 155 - 226.

felsefenin hakikatlerini) ona atfederek kendisini din karşıtıymış gibi göstermiş veya buna sebep olmuşlardır (Wolfson, 1961, ss. 373-392).[20]

Alisjahbana'nın İslam hümanizmi üzerine anlatısı, bunun Avrupa hümanizmi üzerindeki etkisi ve modern zamanlarda olası yeniden canlanması ve İslam medeniyetinde bilimin düşüşünün temel nedeni olarak Gazali'nin belirlenmesi, özellikle 1970'lerin dirilişçi öncüleri, çoğunlukla Gazali yanlısı ve hümanizm kavramını eleştiren entelektüel aktivist ve öğrenci lideri nitelikli dinleyiciler gibi birçok kişi için seminerde canlı bir tartışma yaratmıştır. Tartışmalı bakış açısına rağmen Alisjahbana'nın makalesi, on yıl boyunca şekillenmekte olan İslam medeniyeti üzerine yeni söyleme başka bir entelektüel boyut sağlayarak felsefi ve medeniyet meselelerini gündeme getirmiştir. Bu konulara verilen yanıtlar, İslam medeniyetine dair çağdaş Malay söyleminin önemli bir özelliğinin kristalleşmesine, yani medeniyet bilgisini Batı medeniyetiyle eleştirel bir şekilde kıyaslayarak ve karşılaştırarak ilerletmesine katkıda bulunmuştur. İşte Naquib al-Attas, İslam medeniyetinin ifşasına yönelik bu metodolojik yaklaşıma bu noktada önemli bir katkıda bulunmuştur.

1970'lerde İslam medeniyetine ilişkin Malay söyleminde büyük etkisi olan diğer bir entelektüel olay, daha önce Mekke'de düzenlenen Birinci Dünya Müslüman Eğitimi Konferansı idi. Al-Attas, konferansta açılış konuşmacısıydı. Makalesi, bilginin doğası temalarını ve eğitimin amaçlarını, İslam ve modern Batı'nın karşılaştırmalı perspektiflerinden ele almıştır. Ayrıca bu makale, Batı medeniyetine yönelik felsefi tavırlarında Alisjahbana ile al-Attas arasında büyük farklılıkları açıkça gösteren bir kitap olarak *Islam and Secularism*'de bir bölüm şeklinde yayınlanmıştır. Mekke Konferansı'nın Malay İslam medeniyeti söylemi üzerindeki etkisi özellikle kurumsal düzeyde fark edilmiştir. Sonraki bölümde kısaca tartışılacaktır.

20 Latin Batı'da İbn Rüşd'ün yanlış anlaşılması hakkında bkz. Wolfson (1961, s. 373 – 392).

1970 Sonrasında İslam Medeniyeti Söylemlerinin Kurumsal Olarak Güçlendirilmesi

Malay dünyasında İslam medeniyeti söyleminin gelişmesi ve şekillenmesinde, 1970'li yılların başlıca entelektüel yaşamı ve bu on yıllık süreç içerisinde etkili olmuş bilim adamları ve düşünürlerin fikir ve düşünce akımları etkili olmuştur. Malezya'da 1980'lerde ve 1990'larda İslam medeniyeti hakkındaki bilginin yerleşmesi ve yayılması adına kurulan yeni ve güçlü kurumlar büyük ölçüde İslam medeniyeti söylemini daha yaygın ve daha yoğun hale gelmesine olanak sağlamıştır. Bu kurumların neredeyse tamamı devlet eliyle kuruldu veya devlete doğrudan bağlıydı. Konuyla ilgili yayınlarda da önemli bir artış gözlemlenebilir, bunların birçoğu bilimseldi ve etkili de oldular. Daha da önemlisi 1983'te Malezya'da ilk İslam üniversitesi (IIUM) kurulmuştur. Mekke Konferansı'nda alınan kararların ardından İslam Konferansı Teşkilatı (İİT) sponsorluğunda kurulan dört İslam üniversitesinden ilkini teşkil etmiştir. Modern bir İslam üniversitesi olarak IIUM'un akademik program ve faaliyetlerinin çoğu, hem tarihsel hem de çağdaş İslam medeniyetiyle ilgili bilgi ve meselelerle doğrudan ilgiliydi. Kurumun görevlerinden biri, bilginin İslamileştirilmesinin ana taşıyıcılarından biri olduğu için, gün geçtikçe İslam dünyasında, İslam medeniyeti araştırmalarının yeni bir merkezi haline gelmiştir.

Naquib al-Attas tarafından kurulan Uluslararası İslamî Düşünce ve Medeniyet Enstitüsü (ISTAC) Eylül 1987'de özerk bir lisansüstü enstitü olarak kurum bünyesine (külliye) eklendiğinde, üniversite bu misyonu daha belirgin ve daha yaygın bir şekilde taşımıştır. Al-Attas'ın müdürlüğü sırasında (1987-2002), enstitünün mezunlarına verdiği üniversite derecesi dışında, ISTAC, IIUM'dan tamamen bağımsızdı. ISTAC'a verilen bu neredeyse tam olan özgürlük, Naquib al-Attas'ın İslam düşünce ve medeniyetine ilişkin entelektüel vizyonuna uygun olarak gelişmesine vesile olmuş ve enstitüyü, 1990'larda İslam medeniyeti araştırmalarında belki de dünyanın en iyi kurumu haline getirmiştir. Al-Attas,

siyasi, ekonomik ve dini birçok önemli faktörün kendi lehine geliştiği bu doğru zamanlarda ISTAC'a liderlik etmesi gerçekten büyük şanstı. Mahathir Mohammad'in İslamlaştırma politikası, Enver İbrahim'in başbakan yardımcısı olması yanı sıra Maliye Bakanlığı'nın (1991- 1999) ana portföyünü elinde tuttuğu bir sırada ISTAC'ı himaye etmesi ve Malezya'nın ekonomik patlaması bu olumlu faktörlerin en bilinenleriydi. Al-Attas'ın entelektüel liderliği altında, özellikle Endonezya'dan pek çok kişi, ISTAC'ta İslam medeniyeti alanında doktora unvanı almayı başarmıştır. Artık kendi başlarına bilim adamları olan bu Endonezyalı doktora unvanı almış gençler, ülkelerinde al-Attas'ın İslam medeniyeti ve bilginin İslamlaşması konusundaki birikimlerini yaymada etkili ve aktif bir rol oynamaktadırlar.

Malezya'da bilginin İslamileştirilmesindeki ilerleme, Enver İbrahim'in siyasi kariyeriyle de yakından bağlantılı görünmektedir. Bilginin İslamileştirilmesinin "altın çağı", Enver'in siyasi iktidarın zirvelerine çıktığı döneme denk geldiği 1990'larla özdeşleştirilebilir. İlginç bir şekilde Enver, al-Attas'ın ile İsmail R. al-Faruqi (1921-1986) tarafından kurulan Amerika Birleşik Devletler merkezli Uluslararası İslamî Düşünce Enstitüsü'nün (IIIT) başkanı ve IIUM'un da rektörü olan AbdulHamid Abu Sulayman'ın (1989-1999) ajandasını ve bilgi felsefesini İslamileştirilmesini himaye etmiştir. Al-Faruqi'nin entelektüel mirası, Malezya'da verimli bir zemin bulmaktadır (Bakar, 2003, ss. 163-165).[21] Bilginin İslamileştirilmesi konusunda al-Attas ve IIIT arasında entelektüel çekişmeler vardı fakat iki düşünce okulunun aynı üniversite içinde bir arada var olabilmesi, Enver'in karizmasına borçluydu.

Malezya'da 1990'lı yıllar ve hemen sonrası, İslam medeniyetine odaklanan akademik programlar ve söylemlerin gelişmesinde büyük katkıları olan yeni kurumlara ve eski kurumların örgütsel reformlarına tanık olmuştur. Bunlardan biri, çok dinli ve çok kültürlü Malezya halkına, İslam'ın ve onun medeniyetinin doğru imajını yansıtmak amacıyla

21 El-Faruqi'nin Malezya'daki düşüncesinin etkisi hakkında bkz. Bakar (2003, ss. 163 – 165).

Mahathir hükûmeti tarafından 1992'de kurulan Malezya İslamî Anlayış Enstitüsüydü (IKIM). 1990'ların ikinci yarısında ise ülkenin önde gelen üniversitesi olan Malaya Üniversitesi, Malay ve İslam araştırmalarında önemli kurumsal reformlar gerçekleştirmiştir. İslamî İlimler Bölümü, İslam Akademisi ile birleştirilerek İslamî İlimler Akademisi oluşturulması, bu reformlardan biridir. Bununla birlikte, geçmişte birçok önemli Malay entelektüel şahsiyetinin ilişkilendirildiği Malay Araştırmaları Bölümü, daha büyük bir akademi oluşturulmak amacıyla aynı adı taşıyan Malay Araştırmaları Akademisi ile birleştirilmiştir. Yeni yapılandırılan iki akademi de 1997 yılında devlet üniversitelerindeki tüm lisans öğrencileri için Millî Eğitim Bakanlığı tarafından zorunlu hale getirilerek üniversitelerde, İslam ve Malay medeniyetlerinin öğretilmesinde önemli bir rol oynayacaklardı. 1995'te çok başarılı bir şekilde düzenlenen Uluslararası İslam ve Konfüçyüsçülük Medeniyet Diyaloğu Konferansı da önemli bir faktör olarak akademide medeniyetler arası diyalog ile İslam medeniyetinin dinler arası ve kültürlerarası diyaloglara olan ilgisinin yayılmasına katkıda bulundu. İslamî eğitim kurumları listesinde dikkate değer diğer bir katkı, eski İslamî Üniversite Koleji'nin (KUIM), 1998'de bir üniversite hüviyetine yükseltilerek Malezya İslamî Bilimler Üniversitesi (USIM) olarak dönüştürülmesiydi. Aynı zamanda akademik programları, IIUM'nin programlarıyla önemli ölçüde örtüşmekteydi.

Malay uygarlığı ajandasının ilerlemesine yönelik kurumsal bir destek olarak Malaya Üniversitesi'ndeki Malay Araştırmaları Akademisi yeniden yapılandırılmış ve bu, Ulusal Üniversite'deki Malay medeniyetinin programında yapılan önemli değişikliklerden birkaç yıl öncesine (1992) tekabül etmiştir. 1972'den beri var olan IBKKM, akademik ve araştırma programlarında Malay dünyasının ve medeniyetinin tüm alanlarını kapsayacak şekilde genişletilerek Malay Dünyası ve Medeniyet Enstitüsü (ATMA) olarak yeniden adlandırılmıştır.

İslam medeniyetiyle ilgili edebi katkılara bakıldığında bahsedilmesi gereken birkaç önemli eser vardır. Bunlardan ikisi, al-Attas tarafından yazılmıştır: *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din*

Al-Raniri[22] (al-Attas, 1986) ve *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (al-Attas, 1995).[23] Bununla birlikte Malaya Üniversitesi'nin eski Rektör Yardımcısı ve Malay araştırmaları alanında önde gelen bir bilim adamı olan Mohd Taib Osman (1934 - 2017) tarafından kaleme alınan *Islamic Civilisation in the Malay World* adlı eser de önem arz etmektedir. Bu çalışma 1997'de Dewan Bahasa dan Pustaka Malezya ve İslam Tarihi, Sanatı ve Kültürü Araştırma Merkezi, İstanbul, Türkiye tarafından ortaklaşa yayınlanmıştır. Bu eser, Malay-İslam medeniyetinin çağdaş çalışmalarına, özellikle tarihi, sosyokültürel ve sanatsal yönlerine önemli bir katkıdır. Al-Attas'ın, Al-Raniri'nin (ö. 1658) *Hujjat al-Siddiq*'ine dair hacimli yorumu ise klasik Malay düşüncesinin modern çalışmasına bir başka önemli katkıdır. Kelam (felsefi teoloji) perspektifinden yazan Al-Raniri, Malay dünyasında İbnü'l-Arap felsefi tasavvuf okulunun ilk takipçileri olan Hamzah'ın *Wujudiyyah Okulu*'nun sert bir karşıtıydı. Al-Attas'ın Hamzah ve al-Raniri üzerine çalışmaları, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda bölge dışından gelerek İslamî düşünceyi ve Malay entelektüel düşünce tarihini etkileyen süreç üzerine daha ileri söylemler ve araştırmalarla ilgili zengin materyaller sağladığı için oldukça önemlidir.

Son olarak, İslam ve onun medeniyet tarihinin çeşitli yönleri üzerine söylemler geliştiren medeniyetler arası ve dinler arası diyalog meselelerini ele alan yazı dizisi vardır. Bu alanda en bilinen; Malaya Üniversitesi, Medeniyet Diyalog Merkezi tarafından 1997'de yayınlanan *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue* (*İslam ve Konfüçyüsçülük: Bir Medeniyet Diyaloğu*) isimli çalışmadır. Bu çalışma İslam ve klasik Çin medeniyetlerinin karşılaştırmalı bir incelemesi olarak ilgili birçok

22 Al-Attas, bu çalışmayı Ohio, Atina'daki Ohio Üniversitesi'nde Tun Abdul Razak Güneydoğu Asya Çalışmaları Kürsüsü'nün (1981 - 1982) (ilk) sahibi olduğunda yazdı. İlk olarak 1986 yılında Malezya Kültür Bakanlığı tarafından yayınlandı.

23 Bu kitap ilk olarak 1995 yılında ISTAC tarafından yayınlandı. Ancak yeni bir çalışma değildir. Aksine, Al-Attas'ın sırasıyla 1975 ve 1989'da yayınlanan I. Bölüm ve III. Bölüm istisnaları dışında 1990'ların başında yayınladığı çalışmaların bir koleksiyonudur.

fikre hitap eder. Medeniyet Diyalog Merkezi, son yirmi yılda bu çalışma sahasında, yayınlarıyla oldukça verimli olmuştur.

Endonezya söz konusu olduğunda, 1980'ler ve 1990'lar boyunca bölgede İslam medeniyeti söylemlerinin gelişmesinde kurumsal yapıdan ziyade önde gelen düşünürlerin fikirleri daha önemli bir rol oynamış görünmektedir. Bu dönemde etkili bir entelektüel güç olarak ortaya çıkan yeni düşünce ekolu, bir zamanlar belki de Al-Attas veya Nasr'ın Endonezya'da yarattığı entelektüel etkiyi bile aşan bir Pakistanlı-Amerikalı olan Fazlur Rahman'ın (1919-1988) dini modernizm, rasyonalizm ve reformizm ile özdeşleştirilen perspektifidir.

Rahman, 1970'lerin sonları ile 1980'lerin başlarında Chicago Üniversitesi'nde yaklaşık olarak bu dönemlerde burada bulunan önde gelen birçok Endonezyalı entelektüel aktiviste rehberlik etmişti. Doktora mezuniyet sırasına göre Muhammad Amien Rais (1981),[24] Ahmad Syafie Maarif (1983)[25] ve Nurcholish Madjid (1984)[26] bunlara dahil edilebilir. Bu üç figür, özel bir bahsi hak etmektedir, çünkü Chicago sonrası yıllarında Endonezya'daki ünlü entelektüel ve sivil toplum liderleri arasında olmuşlardır. Rais ve Maarif, sırasıyla 1995-1998 ve 1998-2005 yılları arasında selefi-reformist Muhammediye'nin liderleridir[27] ve kamusal statüleri, şüphesiz, Rahman'ın modernist-rasyonel ve reformist İslam vizyonunun, Endonezya'da özellikle bu hareketle bağlantıları olan genç nesil arasında bir dereceye kadar yayılmasına yardımcı olmuştur. Madjid'e gelince, Nahdatul Ulema ile ilişkilendirilen geleneksel *pesantren* (yatılı okul) eğitim geçmişine sahip olmasına ve Muhammediye tarafından da tercih edilen Rahman'ın bakış açısıyla entelektüel olarak bağlantılı olmasına rağmen, o, yerleşik ulusal Müslüman örgütlerden kopuk bağımsız bir entelektüel-aktivist gibi görünmekteydi. Hem Nasr'ın entelektüel

24 Rais'in tezi *The Muslim Brotherhood in Egypt: Its Rise, Demise and Resurgence* başlıklıydı.

25 Maarif'in tezi, *Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia* başlığını taşıyordu.

26 Medjid'in tezi, *Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam* başlıklıydı.

27 Yaklaşık otuz milyon üyesi olduğu iddia edilen Muhammediye, Endonezya'nın en büyük ikinci sivil toplum kuruluşudur.

sufîliği hem de dini çoğulculuk, İslam medeniyetinin doğası ile karakteri ve Rahman'ın dini modernizmi ve reformizmine dair evrensel perspektiflerini kucaklayan Madjid, geleneksellik ve modernizmin on yıllardır birbirleriyle çatışan perspektiflerini sentezleyerek Endonezyalı entelektüellere yeni bir yol çizmekteydi. Sonraki yirmi yılda Endonezya'da canlı İslamî söylemler için daha açık ve sağlıklı bir dini-entelektüel ortamı mümkün kılan 1970'lerdeki İslamî diriliş, bir bakıma Madjid'in düşünce sentezi girişiminin de önünü açmıştır. Onun entelektüel perspektifi ve çağdaş İslam'a eleştirel yaklaşımı, Endonezya'daki İslam medeniyetine dair çağdaş söylemi anlamaya çalışan herhangi bir girişimde mutlaka incelenmesi gerekir.[28]

Madjid aynı zamanda bir kurumun ortaya çıkmasında önemli rol almıştır. Ocak 1998'de İslamî ideallere dayalı, kâr amacı gütmeyen özel bir yüksek öğretim olan Paramadina Üniversitesinin kurulmasında etkili olmuştur. Üniversite, bir nevi Madjid'e dini ve sosyal ideallerine hizmet eden kurumsal aracı olmuştur. Üniversitenin evrensel ve uygar İslam'a odaklanan akademik programları ve sosyal faaliyetleri, ulusal ve hatta uluslararası düzeyde ilgi çekmeyi başardığı söylenebilmektedir.

Madjid'in ayak izlerini takip eden Maarif, dinsel çoğulculuğa ve dinler arası diyaloğa ortak bir ilgi duyan benzer türden bir entelektüel dönüşüm geçirmiştir. Maarif'in 2008 yılında prestijli Magsaysay ödülüne layık görülmesi, esas olarak hem ulusal hem de uluslararası düzeyde uyum ve adaletin temeli olarak dinler arası anlayışın teşvik edilmesine yaptığı katkılardan dolayıdır. Görünüşe göre, Madjid ve Maarif'in ortaya koydukları dini çoğulculuk ve diyalog perspektifi, şimdilerde Muhammediye'deki genç nesli etkilemektedir. Maarif'in yerine Muhammediye'nin (2005-2015) başına geçen Din Syamsuddin de dinler arası diyalog alanında entelektüel bir aktivisttir ve şu anda Medeniyetler Arası Diyalog ve İş Birliği Merkezi'nin (CDCC) başkanıdır.

28 Madjid, medeniyet meseleleriyle ilgili alanda önde gelen bir sesti. 1992'de Endonezya Malaycasında İslam'ın medeniyet öğretileri ve uygulamaları üzerine popüler bir kitap yayınladı: *Islam: Doktrin dan Peradaban* (*İslam: Doktrinler ve Medeniyet*). İngilizce çevirisi bu yıl yayınlanacak.

Yeni Yüzyılda İslam Medeniyeti Söylemleri: Beklentiler ve Zorluklar

Yeni yüzyılın başında, 1990'ların ikinci yarısında, Malezya'da İslam medeniyeti söylemlerinin yeni bir aşamanın yolunu açan en önemli gelişme, Millî Eğitim Bakanlığının devlet üniversitelerindeki tüm lisans öğrencileri için TITAS[29] olarak bilinen İslam, Asya ve Malay medeniyetleri üzerine zorunlu dersleri başlatma politikasıdır (Bakar, 2009). Bu yeni politikadan önce İslam medeniyeti konusu, farklı üniversitelerde farklı şekillerde öğretilmekteydi, bazıları dersi zorunlu, bazıları ise seçmeli olarak veriyordu. Yeni politika birkaç yeni özellik de ortaya koymuştur. Birincisi, Asya medeniyetleri ile birlikte İslam medeniyeti de öğretilecekti. İkinci olarak, çalışma disiplinlerine bakılmaksızın tüm lisans öğrencileri, çalışma süreleri boyunca TITAS derslerini tamamlamak zorundadır. Üçüncüsü, tüm üniversiteler, bakanlık tarafından atanmış uzmanlardan oluşan bir ekip tarafından hazırlanan standart TITAS müfredatına uyması gerekmektedir. Dördüncüsü, kursların iş yükü ve akademik kredileri, tüm üniversiteler için aynı olacaktır. Tüm bu özellikler TITAS'ı, Malezya eğitim tarihinde, yükseköğretim düzeyinde bugüne kadarki en büyük ulusal akademik öğretim programı haline getirmiştir.

Büyüklüğü göz önüne alındığında TITAS, ancak siyasi irade yoluyla yerine getirilebilirdi. Hükûmet için, iki güçlü liderin (Mahathir ve Anwar) yönettiği TITAS, yalnızca İslamileştirme politikası ve Müslüman toplumdaki İslam yanlısı imajı güçlendirmeye yardımcı olacaktı. Fakat Asya medeniyetlerinin programa dahil edilmesi, Müslüman ve gayrimüslim topluluklar arasında bir uzlaşma eylemiydi. Gayrimüslim öğrencilerin İslam medeniyeti üzerine bir ders almalarını zorunlu kılmak, Malezya'nın kolayca siyasallaşabilen çok dinli toplumunda her zaman hassas bir konu olmuştur. Hükûmet, gayrimüslimlerin eleştirilerini yatıştırmak için Çin ve Hint medeniyetlerinin de tüm öğrencilere

29 TITAS, İslam ve Asya Medeniyetlerinin Malayca kısaltmasıdır. TITAS'ın bir takdimi için bkz. Bakar, Baharuddin ve Ahmad (2009).

öğretilmesi fikrini ortaya atmıştır. Malezya perspektifinden çok kültürlü karakteri göz önüne alındığında, uzlaşmanın faydaları yadsınamaz. TITAS'ın kültürlerarası ve medeniyetler arası anlayışı geliştirmeye yönelik temel amacı bu anlamda övgüye değer bir hedefti. Bununla birlikte, programın amacının yaygın olarak takdir edilmesine rağmen, akademik dönemin birçok çeyreğinde programın uygulanmasının etkinliği konusunda ciddi şüpheler bulunmaktadır. Uygulanmaya başlanmasının üzerinden yirmi yıldan fazla bir süre geçmiş olması, artık eleştirel bir değerlendirmeyi yararsız kılmaktadır. Fakat yine de yalnızca pedagojik yönlerinin değil, aynı zamanda müfredat içeriğinin de gözden geçirilmesi gerektiğini belirtmek gerekir. Programın pratik uygulanmasına dair yaygın hayal kırıklığı, programın geleceğini zayıflatabilir. TITAS'ın hayatta kalması, büyük ölçüde devlet desteğine bağlı olacaktır. Ülkenin siyasi geleceği dengede olması TITAS'ın avantajına fakat, büyük siyasi düzenlemeler söz konusu olduğunda TITAS'ın geleceği de belirsizlikle gölgelenmektedir.

Yeni yüzyılda gözlemlenecek ilginç gelişmelerden biri, Endonezya'nın İslamî yönelimli yeni akademik kurumları oluşturmada, Malezya'nın önünde görünmesidir. Endonezya'nın altı devlet İslam üniversitesi, ilki 2002'de Jakarta'daki Syarif Hidayet Devlet İslamî Üniversitesi olmak üzere bu yüzyılda kurulmuştur. Syarif Hidayet Devlet İslamî Üniversitesi, aynı zamanda en önemli olanıdır. Bu üniversitelerdeki İslam tarihi programları, çoğunlukla hem Malay-Endonezya medeniyet çalışmaları hem de genel İslam medeniyeti çalışmalarına odaklanır. Şu anda Muhammediye'ye ait yaklaşık iki yüz üniversitede, İslam medeniyeti konusu öğretilmektedir. Malezya'da bahsetmeye değer bir önemli kurum daha vardır. 2008 yılında, dönemin Başbakanı olan Abdullah Ahmad Badawi, hükûmetin *İslam Hadari* (*Medeni İslam: Civilisational Islam*) politikasına entelektüel ve ideolojik destek sağlamak amacıyla İslam medeniyeti üzerine araştırma ve çalışmalar yapmaya adanmış Hükûmete bağlı özel bir düşünce kuruluşu kurmuştur. Uluslararası üne sahip İslam hukuku uzmanı Muhammed Hashim Kamali'nin liderliğindeki IAIS Malaysia (*Institute of Advanced Islamic Studies*) olarak

bilinen düşünce kuruluşu, İslami ve çağdaş konular üzerine seminerler düzenlemekte ve çalışmalar yapamaktadır. IAIS, *Islam and Civilizational Renewal* adlı üç ayda bir yayınlanan bir dergi de çıkarmaktadır.

Sonuç olarak Malay dünyasının, şu anda İslam ve uygarlığı hakkında akademik ve bilimsel araştırmalar yürüten ve etkili araştırmalar yapan gerekli kurumlarının eksik olmadığını söyleyebiliriz, ancak bu, yayın sayısı ve etkisiyle pek de eşleşmemektedir. Toplumsal etkileri olan kaliteli akademik ve edebi eserler hala beklenmektedir.

Kaynakça

Al-Attas, S. M. N. (1970). *The Mysticism of Hamzah Fansuri.* Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Al-Attas, S. M. N. (1973). *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu.* Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Al-Attas, S. M. N. (1975). *Comments on the Re-examination of Al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: A Refutation.* Kuala Lumpur: Muzium Negara.

Al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and Secularism.* Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia.

Bakar, O. (1990). Sufism in the Malay-Indonesian World. S. H. Nasr, (Ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations,* Vol. 20 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest,* New York: Crossroad, pp. 159-189.

Bakar, O. (1998). *Classification of Knowledge in Islam.* Cambridge: The Islamic Texts Society.

Bakar, O. (2003). The Intellectual Impact of American Muslim Scholars on the Muslim World with Special Reference to Southeast Asia. P. Strum and D. Tarantolo, (Ed.), *Muslims in the United States,* Washington, DC: Woodrow Wilson Center for International Scholars, pp. 151-169.

Bakar, O. (2007). Islam and the Malay Civilizational Identity: Tension and Harmony between Ethnicity and Religiosity. J. J. Donohue and J. L. Esposito, (Ed.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives,* Oxford: Oxford University Press, pp. 480-487.

Bakar, O. (2008). *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Shah Alam: Arah.

Bakar, O. (2012). The Importance of al-Ghazali and Ibn Rushd in the History of Islamic Discourse on Religion and Science. D. Marshall, (Ed.), *Science and Religion: Christian and Muslim Perspectives,* Washington, DC: Georgetown University Press, pp. 102-110.

Bakar, O., Baharuddin, A. and Ahmad, Z., (Ed.). (2009). *Modul Pengajian Tamadun Islam dan Tamadun Asia*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Bakar, O. (Forthcoming). 'The Aims of Education: The Forgotten Truths'. In *Education of the Interior: Principles and Applications of Islamic Education*, edited by S. A. Mabud. Leiden: Brill.

Daud, W. M. N. W. (1998). *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization.* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Drewes, G. W. J. (1974). Nur al-Din Al-Raniri's Hujjat al-Siddiq li-daf' al-Zindiq Re-examined. *JMBRAS,* 47 (2), pp. 83-104.

Nasr, S. H. (1968). *Science and Civilization in Islam.* Cambridge: Harvard University Press.

Nasr, S. H. (1981). *Islam Dalam Cita dan Fakta*, A. Wahid and H. Wahid, (Çev.), Jakarta: Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional.

Persatuan Mahasiswa Universiti Kebangsaan Malaysia and Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan. (1977). *Islam dan Kebudayaan Melayu: Mengandungi Kertas-kertas Kerja Seminar Kebudayaan 25-28 Julai 1976.* Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan.

Wolfson, H. A. (1961). The Twice-Revealed Averroes. *Speculum,* XXXVI: pp. 373-392.

DATO OSMAN BAKAR

(1946-...)

İslam bilimleri alanında çalışmalar yapan Malezyalı İslam alimi, düşünür

Osman Bakar, Sultan Omar'ın Ali Saifuddien İslami Araştırmalar Merkezi'nin (SOASCIS) Başkanı ve Direktörü, Brunei Darussalam Üniversitesi ve Kuala Lumpur Malaya Üniversitesi Emeritus Bilim Felsefesi Profesörüdür. Osman Bakar 1946 yılında Malezya'da dünyaya gelmiştir. Lise eğitiminin tamamlanmasının ardından kazandığı burs ile Londra Üniversitesi'nde Matematik bölümünü okumaya hak kazanmış olup 1970 yılında bu bölümden mezun olmuştur. Daha sonra yeni kurulan Matematik bölümünde hoca olarak Malezya'ya döndü ve Malezya Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. Osman Bakar bir süre sonra çalışma izniyle Londra'ya döndü. Londra Üniversitesi'nde Cebir üzerine yüksek lisansa başlayıp ertesi yıl mezun oldu. Osman, doktora eğitimine aynı üniversitede cebirsel grup teorisi konusunda uzmanlaşarak başladı. Din ve felsefeyle yoğun bir şekilde ilgilenmeye başladı ve cebirden ziyade İslam düşüncesine ve hem Batı hem de İslam felsefesine daha fazla zaman ayırmaya başladı. Özellikle iki büyük Müslüman düşünürün, İranlı filozof Seyyid Hüseyin Nasr ve Gazzali'nin yazılarına ilgi duyuyordu. Her iki düşünürün yazıları, onun entelektüel bakış açısı üzerinde derin bir etki yarattı. Osman, 1973 yılında Malezya'ya döndü ve Malezya Ulusal Üniversitesi Matematik Bölümü'nde öğretim görevlisi oldu. 1981 yılında ise Osman, Philadelphia'da bulunan Temple Üniversitesi'nde Seyyid Hüseyin Nasr gözetiminde bilim, İslam felsefesi alanında doktora eğitimine devam etti. "İslam Entelektüel Tarihinde İlimlerin Sınıflandırılması: İslam Bilim Felsefeleri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı tezini İslam'da Bilginin Sınıflandırılması başlığı altında yayınlamıştır. Osman, doktorasını aldıktan sonra 1989 yılında Doçentliğe, 1992 yılında Profesörlüğe hak kazanmış olup 1992 yılından bu yana da Bilim Felsefesi Bölüm Başkanlığını yürütmektedir.

Makalelerinin çoğu çok sayıda dergide, çeşitli kitaplarda ve ansiklopedilerde yer aldı. Kitapları, İslam'da bilginin sınıflandırılması, Tevhid ve Bilim ve Medeniyet Diyaloğu, diğerlerinin

Yaşadığı Yerler: Malezya, İngiltere, ABD

Görev Yaptığı Kurumlar: Malaya Üniversitesi, Londra Üniversitesi, Temple Üniversitesi

Önemli Eserleri: Islamic Civilisation and The Modern World: Thematic Essays, The History and Philosophy of Islamic Science. Islamic Texts Society,

yanı sıra Arnavutça, Arapça, Çince, İngilizce, Fransızca, Endonezyaca, Farsça, İspanyolca, Türkçe ve Urduca dillerine çevrildi. İslam düşüncesi ve medeniyeti üzerine, özellikle İslam felsefesi ve bilimi üzerine 18 kitap ve 300'den fazla makale yayınladı. Ayrıca çağdaş İslam ve dinler arası ve medeniyetler arası diyalog üzerine de yazmaktadır. Osman Bakar, *Islamic Civilisation and The Modern World: Thematic Essays* isimli eserinde İslam medeniyetinin tematik bir incelemesini sunuyor. Bu kitabı oluşturan on dört bölümün her biri, dünyanın bu en genç dini temelli uygarlığının karakteristik özelliği olan ana temalardan en az birini işliyor. Yazarın tematik yaklaşımı, öncelikle İslam medeniyetinin canlı doğasının daha iyi bir şekilde değerlendirilmesini teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Kitabın içeriği, İslam medeniyetinin yalnızca geçici bir tarihsel fenomen olmadığına dair bol miktarda kanıt sağlıyor. Tartıştığı çeşitli temalar, İslam medeniyetinin bugünkü ve gelecekteki insanlıkla devam eden ilgisini açıkça göstermektedir. Kitapta araştırılan birçok ilginç fikir arasında, bir medeniyetin küresel varlığının üç türü, Müslüman ümmetin kimliği ve İslam medeniyetinin kimliği ile ilgili Kuran teorisi, tevhid epistemolojisi bulunmaktadır.

"Modern bilim ve teknoloji, düzgün bir şekilde anlamadıkları takdirde gençler için sorun yaratır. Batıda, bilim dini reddetmek için kullanılmıştır. Dine ihtiyacımız olmadığını söylüyorlar çünkü her şey bilim tarafından açıklanabilir ve her sorun teknoloji uygulanarak çözülebilir. Biz Müslümanlar olarak böyle bir pozisyonu kabul edemeyiz. Çünkü bizim durumumuzda din ve bilim birbiriyle çelişmiyor. Onlar çelişmez"

İslami öğretiler, gençlere anlamlı ve üretken bir yaşam sürmeleri için rehberlik edebilir. Müslümanlar, İslami öğretilerin ahlaki sınırları dahilinde olduğu sürece eğlence gibi faaliyetlerde bulunabilirler. İslam, gençlere ümmetin (topluluğun) gelecekteki liderleri olmak için gerekli bilgiyi sağlayabilir.

Partai Majelis Syuro Muslimin Indonesia

Endonezya'da bir zamanlar aktif olan ilk İslami siyasi parti

Kuruluş Tarihi: 24 Ekim 1943-13 Eylül 1960

Bulunduğu Yer: Endonezya, Cava

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Hasyim Ashari

Kurumun Etkisi: Masyumi Partisi, İslam ve demokrasiyi uzlaştırmak için 1945'ten 1960'a kadar Endonezya'da aktif olan en cesur girişimdir.

1909 yılında Cava'da, Çinli tüccarlarla rekabet edemeyip batan taciri korumak ve desteklemek için İslam Ticaret Birliği (Endonezya: Sarekat Dagang İslam) adlı bir Ticaret Örgütü kuruldu. Örgütün adı 1912 yılında Sarekat İslam (İslam Birliği) oldu ve Oemar Said Tjokroaminoto tarafından yönetildi. Faaliyetlerine, siyasi hiçbir amacı olmadan başlayan örgüt, çalışmaları boyunca adaletsizliğe ve yoksulluğa karşı faaliyet gösterdi. 1918 yılına gelindiğinde ise örgüt 450.000 üyesi sahipti.

1950'lerin ortalarında, Endonezya Cumhuriyeti Devrimci Hükûmeti isyanı patlak verdi. Bundan yedi yıl sonra (Kasım 1957'de) Muhammed Natsir, Sjafruddin Prawiranegara ve Burhanuddin Harahap gibi önde gelen isimler Sumatra şehri Padang'daki isyancılara katıldı. Masyumi Partisi, partinin imajına zarar veren eylemlerini kınamayı reddetti. Başkan Sukarno, 1960 yılında çıkardığı bir yasa ile ideolojileri devletinkiyle çelişen veya üyeleri devlete karşı isyan eden partileri yasakladı. Daha sonra ise bu yasayı 17 Ağustos 1960'da Masyumi'yi yasaklamak için kullandı. İsyanın çöküşünden sonra (Ocak 1962'de), Natsir ve Sjafruddin, diğer üst düzey Masyumi üyeleri hapsedildi

Masyumi Partisi, 1945'ten 1960'a kadar Endonezya'da aktif olan İslam ve demokrasiyi uzlaştırmak için bugüne kadarki en iddialı girişimdir. Masyumi, İslami öğretinin edebi bir uygulama değil, İslam'ın değerlerinden esinlenen bir toplum ve hükûmet vizyonu önerdi. Çalışmaları süresince hoşgörülü olan ılımlı politikalar ortaya koydu.

Parti, Müslüman demokrasinin geliştirilmesinde pozitif ve önemli adımlar atmasına rağmen, çalışmaları yine de güvenilmez bulundu. 1960 yılında Sukarno'nun otoriterliğe doğru kaymasına direndiği için yasaklandı ve Suharto rejiminin partiyi geri getirmeyi reddetmesi neticesinde marjinalleşti. Bu liderlerin çoğu, daha sonra Endonezya'da Müslüman neo-köktendinciliğin ortaya çıkmasına katkıda bulunan radikal bir öğreti olan ve integralizm olarak bilinen bir İslam biçimine yöneldi.

Malezya ve Endonezya'da İslamî Siyasi Düşünce ve Hareket

Abdul Rashid Moten

Giriş

Endonezya ve Malezya, nüfusun çoğunluğunun İslam dinini kabul ettiği iki büyük Güneydoğu Asya çoğul toplumudur. İki ülke, kendi sömürge efendilerinden bağımsızlık kazandıktan sonra, kapsayıcı bir ulusal kimlik yaratmak için mücadele etmiştir. Küresel İslami diriliş bağlamında, siyaset bilimciler ve sosyal analistler, komşu ülkelerin yönetimine İslam'ın aracılık ettiği zıt yollarla ilgilenmişlerdir.

İslam, Malezya'da çok görünür durumdadır. İslami kriminal cezalar, *hudūd* kanunları, ilk olarak 1993 yılında Kelantan'da, 2002'de Terengganu'da formüle edilmiştir ve diğer bazı eyaletlerde uygulanmaktadır. 2017'de Malezya Başbakanı Najib Tun Razak, parlamentoya tüm Malezya için *ḥudūd* yasasını onaylattırmayı düşünmüştür. Benzer bir model, yerel yönetimlerin Syariah'tan mülhem bir dizi kanunlar oluşturulduğu Endonezya'da da gözlemlenmektedir. Açe'de 2000 yılından beri İslamî bir ceza kanunu uygulanmaktadır. Liberal-laik bir bakış açısıyla, *hudūd* kanunlarının uygulanması, kişisel özgürlüğün büyük bir ihlali ve kadın haklarına yönelik bir saldırıdır. Endonezya ve Malezya gibi

iki ülke de demokratik prosedürler (Robert Hefner, 2011, s. 60), insan hakları ve şeriat konusunda eşit derecede endişe duyduğundan böyle bir argüman alakasızdır. Başka bir deyişle, Endonezya ve Malezya'da "dini ilkeler ve demokratik değerler bir arada var olmaktadır." (Hefner 2016, Esposito ve Mogahed 2007'den alıntılar, s. 63).

Ayrıca, İslam ve laikliğin birbirini dışladığı da tartışılmaktadır. Laiklik ve İslam konusunda dünya yanlış bilgilendirilmektedir. İki kavram birbirini dışlar ama bu düşmanca değildir (Hastings, 1920, ss. 350-51). Laiklik, dinin tamamen terk edildiği anlamına gelmez. Laiklik bir dine değil, yasal, politik ve eğitici süreçlerde dini kurumların ve dini motivasyonların kullanımına karşı çıkmaktadır. "Din kendi alanını koruduğu sürece, sekülerizm, dini olarak doğaldır; dindarlığı ne onaylar ne de onaylamaz." (Blackshleld, 1966, s. 63). Hem laikliği hem de dini savunmak tamamen mümkündür. Benzer şekilde, İslami doktrin, bazı değişikliklerle birlikte, demokrasinin doğası, sosyal adalet ve insanoğlunun eşitliği gibi her türlü çağdaş sosyal ve politik düşünce ve eylemi içermektedir. Bu nedenle ihtiyaç duyulan şey, "rasyonel söylem ve sosyal hoşgörü için çok sayıda olasılığın" tanınmasıdır (Bowen 1996, s. 14).

Malezya ve Endonezya'da İslam'ın rolünü ele alan bilimsel yayınların (Butt 2010; Martinez 2001; Platzdasch 2009) yanı sıra iki ülke tarafından ulus inşası süreçlerinde benimsenen stratejilerde de hiçbir eksiklik yoktur (Schefold 1998; Shamsul 1996; Williamson 2002). İki komşu ülkeyi ulus inşa süreçleri açısından karşılaştıran birçok çalışma da vardır, ancak bu çalışmalar çoğunlukla belirleyici bir faktör olarak İslam'a odaklanmamaktadır.

Malezya ve Endonezya gibi Güneydoğu Asya ülkelerinde İslam'ın yayılması çeşitli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Malaylar, *tevhid* inancını kesin olarak benimsemişler, sosyal ve dini toplantılarda da görüldüğü gibi İslami ilkelere dayalı bir hayata adapte olmuşlardır. Bu bölüm, İslam'ın ve Malay dünyasının özgün ilişkisini, Malezya ve Endonezya gibi Güneydoğu Asya'daki en büyük Müslüman çoğunluklu iki

devlette ve İslam ile ulus inşası arasındaki vesveseli ilişkide, daha önceki dini inanç açısından genişlemesi, halkın sosyopolitik yaşamında İslami değerlerin asimile edilmesi, cami ve medrese gibi İslami kurumların rolleri aracılığıyla vurgulamaya çalışmaktadır. Arşiv verilerine, belgelerin metinsel çalışmalarına ve araştırma literatürünün bir incelemesine dayanarak, bu bölüm İslam'ın Malezya ve Endonezya'daki ulus inşası projelerine nasıl dahil edildiğini incelemektedir. İlgili devletlerdeki siyasi liderlerin ideolojik eğilimlerini analiz etmekte ve bu eğilimleri özellikle siyasi alanda konumlandırmaktadır.

Endonezya'da İslam

Endonezya, %85'inden fazlasının Müslüman olduğunu söylediği yaklaşık 230 milyon insanla en büyük Müslüman çoğunluk ülkesidir. Bunlardan sadece bir milyonu Şii'dir. Müslüman inanç ve uygulamalarının taraftarlarını *santri* ve *abangan* olarak sınıflandırmak yaygındır. *Santri*, dindar Müslümanların daha geniş kategorisini kapsarken, *abangan* ise nominal Müslümanları ifade eder. Bununla birlikte, bu iki terim Cava'daki Müslüman nüfusun kesimlerini tanımlar ancak diğer adalarla ilgili değildir. Her halükarda, Endonezyalılar dinlerinin ilkelerine sadakatle uyarlar. Birçoğu zorunlu hac gerçekleştirmektedir ve gittikçe daha çok kadın başörtüsü takmaktadır. İslami semboller ve unsurlar Endonezya'nın kamusal yaşamının her yerinde görülebilmektedir. 1990'ların sonlarından bu yana, Endonezya, artan bir dini ortodoksluğa tanık olmuştur ve birçoğu Müslümanlar arasında misyonerlik faaliyetlerinde bulunmaktadır. FPI (*Front Pembela Islam, Front of the Defenders of Islam*), MMI (*Majelis Mücahidin Endonezya*, Endonezya Cihad Savaşçıları Konseyi) ve *Laskar Cihad* (Cihad Gücü) dahil olmak üzere çeşitli kuruluşlar ortaya çıkmıştır.

Endonezya, anayasadaki şeriatın yeri konusunda hararetli tartışmalara tanık olmuştur. Bazı siyasi partiler de dahil olmak üzere bazı İslami gruplar bir İslam devletinin kurulmasını desteklemişlerdir. Endonezya'nın dini ve etnik açıdan oldukça parçalanmış olduğu gerçeği

göz önüne alındığında, Başkan Sukarno liderliğindeki sadık milliyetçi postkolonyal liderler, çeşitli tek tanrılı dinleri "devlet felsefesi" olarak tanıyan *Pancasila*'yı (beş sütun) seçmişlerdir (Ramage, 1995, s. 10-22). 1945 Anayasası, ön sözünde tek bir yüce Tanrı'ya inanmaktan oluşan *Pancasila* ilkelerini ortaya koymaktadır; insancıllık, Endonezya'nın birliğinde ifade edilen milliyetçilik, istişari demokrasi ve sosyal adalet. Sonuç olarak, Endonezya Anayasasının 29(1). maddesine göre, "Devlet bir ve tek Tanrı inancına dayanacaktır." Madde 29 (2), "Tüm kişilere, her biri kendi dinine veya inancına göre ibadet özgürlüğünü garanti etmektedir." *Pancasila*'nın tanıtılmasıyla birlikte, hükûmetin dini özgürlüğü koruması ve İslam da dahil olmak üzere inancın uygulanmasını teşvik etmesi ve desteklemesi gerekmektedir (Butt, 2010, s. 282). *Pancasila*, dinin devletin temel direklerinden biri haline geldiği İslam devleti ile laiklik arasında bir uzlaşma olarak görülebilmektedir (Hosen, 2005, s. 424).

İlk parlamento safhası olan 1949–57 sırasında İslam oldukça yavaş ilerlemiştir. Hükûmet, Diyanet İşleri'ni kurmuş, şeriat mahkemelerinin çoğalmasına ve İslami eğitim sektörünün genişlemesine izin vermiştir (Boland, 1971, s. 105). Nahdatul Ulema ve Muhammediye gibi Masyumi partisine bağlı sivil toplum kuruluşları ve Müslümanların çıkarlarını temsil eden birkaç bölgesel örgüt var idi. Dikkatli bir şekilde adım atmak zorunda kalmışlar ve bu nedenle ulusal parlamentoda laik partilerle koalisyonlar kurmuşlardır. Ordu tarafından tamamen desteklenen Başkan Soekarno'nun Güdümlü Demokrasisi; milliyetçilik, sosyalizm ve komünizm gibi seküler ideolojiler lehine İslami örgütleri bastırmıştır. Muhammediye ve Nahdatul Ulema gibi kuruluşların faaliyetlerine devam etmelerine izin verilmiş, fakat her iki kuruluşun liderlerinin herhangi bir alanda hükûmet politikasını alenen eleştirmesi imkansız hale gelmiştir. Masyumi tamamen yasaklanmıştır.

Suharto'nun Yeni Düzeni altında İslam bastırılmıştır. Genel olarak, "etnisite, din, ırk ve gruplara" dayalı her türlü politikayı yasaklamıştır. Müslümanlar, Çinli Endonezyalıların işi kontrol ettiğini ve Hristiyanların devlet bürokrasisine hakim olduğunu görmekten mutsuzdur. Bu

nedenle, Müslümanlar, ülkede adaleti teşvik etmek için İslami kanun ve ilkelerin benimsenmesi çağrısında bulunan örgütleri ve grupları desteklemişlerdir. Cumhurbaşkanı Suharto (1966-1998), İslam'ı kamusal alanda marjinalleştirse de Endonezya Müslümanlarının gözünde meşruiyetlerini güçlendirmek için medeni alanda dindarlığın ifade edilmesine izin vermiştir. Suharto'nun Yeni Düzen döneminin sonlarına doğru ise, İslami aktivizm için daha fazla alan yaratılmış ve bazı Müslüman liderlere hükûmette önemli görevler verilmiştir. Ayrıca Suharto, Yeni Düzen'in İslami sosyal ve politik aktivizmle yeniden ilişkisini kolaylaştırmak için Ikatan Cendekiawan Muslim Endonezya'yı (ICMI veya Tüm Endonezya Müslüman Profesyoneller Derneği) kurmuştur (Ramage, 1996, s. 72-121). Yeni Düzen'in birincil örgütsel aracı olan Golkar'da İslami etkinin kademeli olarak ortaya çıkışı da dikkat çekicidir.

Yeni Düzen seçkinleri yine de esas olarak gayrimüslimlerden (eski Cavalılardan, Hindu-Budistlerden ve Sufist inançlardan etkilenen senkretistlerden) ve dindar olmayan Müslümanlardan oluşmaktaydı. 1980'lerin sonlarında, Suharto'nun dine karşı tutumundaki değişiklik görünür hale gelmiştir. Suharto hac yapmak için Mekke'ye gitmiş ve dönüşte kendisine Muhammed Hacı Suharto adını vermiştir. Devlet İslam üniversiteleri, camiler ve ibadethanelerin oluşturulmasına cömertçe katkıda bulunmuştur. Kamu ve özel kurumlarda dini talimatlar zorunlu hale getirilmiştir. İslami mahkemelere evlilik, boşanma ve miras konularında daha fazla alan verilmiştir (Cammack, 2007). 1990'dan itibaren Müslüman kızların okullarda başörtüsü takmalarına izin verilmiştir. Hükûmet ayrıca bir İslami banka kurmuştur. Bakanlar, generaller ve aydınlardan oluşan ICMI, kariyer odaklı ortodoks Müslümanlar için bir ağa dönüştürülmüştür.

Ancak, 1997'de Suharto'nun Yeni Düzen rejiminin devrilmesiyle İslamcı güçler açıkça görünür hale gelmiştir. 1999'da serbest seçimlerin başlamasıyla, Partai Keadilan Sejahtera (PKS veya Adalet ve Refah Partisi), Partai Bulan Bintang (Hilal ve Yıldız Partisi) ve Partai Persatuan Pembangunan (Birleşik Kalkınma Partisi), Nahdatul Ulama odaklı

PKB (Partai Kebangkitan Bangsa, Ulusal Uyanış Partisi) ve Muhammadiyah odaklı PAN (Partai Amanat Nasional, Ulusal Manda Partisi) dahil olmak üzere birkaç İslamcı parti öne çıkmıştır. Fakat bu partiler seçimlerde sefil bir şekilde başarısız olmuştur. En büyük üç İslamcı parti toplamda 1999'da %14 ve 2004'te %18 oy almıştır. 2004 Endonezya seçimlerinde PKS, halk oylarının %7.3'ünü ve parlamentoda 45 sandalyeyi almış ve Başkan Bambang Yudhoyono'nun ilk koalisyon hükûmetine katılmıştır. İslami partiler çoğu zaman iktidar koalisyonlarının azınlık üyeleri olarak iktidara gelmiştir. Nahdatul Ulama'nın lideri Abdulrahman Wahid (halk arasında Gus Dur olarak bilinir), Halk Danışma Meclisi Başkanı ve Nahdatul Ulama'nın (diğer) lideri Amien Rais ile birlikte Halkın Danışma Meclisi tarafından yapılan bir oylamayla başkanlığı kazanmıştır. Gus Dur'un başkanlığı sırasında, ülke, merkezi idari kontrolün aşınmasına, kanun ve düzenin bozulmasına tanık olmuştur. Dini ve etnik azınlıklar eşit statü taleplerinde daha iddialı hale gelmiş ve çoğulcu azınlık yanlısı başkan Megawati Sukarnoputri tarafından korunmuşlardır. Hindistan'ın laik egemenliği, seküler-çoğulcu Endonezya Demokratik Mücadele Partisi'nden (PDI-P) bir politikacı olan başkan Joko Widodo'nun yönetiminde daha da pekiştirilmiştir. Widodo, devletin seküler temelini ve çoğulcu ulusal kimliğini güçlendirmek için bir dizi yasa ve politika uygulamıştır.

Malezya'da İslam

Malezya, parlamenter hükûmet ve anayasal monarşiye sahip 13 eyalet ve 3 federal bölgeden oluşan bir federasyondur. Yaklaşık 32,5 milyonluk bu çok kültürlü ve çok dinli toplumda, Malaylar nüfusun yaklaşık yüzde 51'ini oluşturmaktadır. Çinliler (çoğunlukla Taocu ve Konfüçyüsçü pratikleri birleştiren Budistler) toplamın yaklaşık yüzde 26'sını; az sayıda Sih, Müslüman ve Hristiyan olan Hintliler, nüfusun yaklaşık yüzde 7'sini oluşturmaktadır. Ekseriyetle Borneo bölgesinde yer alan çeşitli yerli gruplar, Avrasyalılar ve göçmen işçiler, nüfusun geri kalan yüzde 16'sını oluşturmaktadır. Malezya Anayasası'nın 160. maddesi

Malay'ı "İslam dinini kabul eden, Malay dilini alışkanlıkla konuşan ve Malay geleneğine uyan bir kişi" olarak tanımlamaktadır.

Malezya Anayasası, federasyonun dini olarak yalnızca İslam'ı kabul etmiş ve Malay-İslami bir siyasi kurum olan Kral'ın (Yang di Pertuan Agong) devlet başkanı olarak hareket ettiği bir anayasal monarşi kurmuştur. Malezya Kralı aynı zamanda Müslüman dininin de başıdır. Aynı şekilde, Sultanlar (hükümdarlar) kendi eyaletlerinde İslam'ın başı olarak hareket ederler. Anayasadaki bu ve daha birçok hüküm, Malezya'yı İslam devleti ilan etmeden İslami bir renk vermektedir (Bakar, 2006, s. 17). Malezya'nın liderleri, biçimlenme aşamasında, haklı olarak ulusal güvenliği sağlamak ve çok etnili bir ülkede "bölünmeleri güçlendirerek" ırksal uyumu sürdürmekle meşgullerdir ve bu nedenle kamusal yaşamda İslam'ın rolünü küçümsemişlerdir.

Mahathir Muhammed'in 1981'de Malezya'nın dördüncü başbakanı olmasıyla, İslam'ın hükûmetteki rolü çok daha belirgin hale gelmiştir. İslam ile ilgili konularda eğitim ve sponsor araştırmalarını yürütmek için Başbakanlık Bürosu himayesinde bir dini bürokrasi, *Jabatan Kemajuan Islam Malaysia* (Malezya İslami Kalkınma Bakanlığı, JAKIM) kurmuştur. Başsavcı Daireleri bünyesindeki Şeriat ve Sivil Teknik Komitesi'ne yeni veya revize edilmiş şeriat kanunlarının taslaklarını hazırlama sorumluluğu verilmiştir. İslami Din İşleri Dairesi üç kuruma ayrılmıştır: Şeriat mahkemeleri, Müftülük (dini ferman çıkarmak için) ve İslami Din Konseyi. Bu kurumlar aracılığıyla federal hükûmet, İslam'la ilgili konuları yönetme sorumluluğunu kendi üstlenmiştir. Yönetim ayrıca, ülkenin karşı karşıya olduğu sorunlara dair şeriat perspektifini ifade etmeye ve aydınlatmaya yardımcı olan IKIM (*Institut Kefahaman Islam Malaysia*-Malezya İslami Anlayış Enstitüsü) gibi İslami düşünce kuruluşları tesis etmiştir. 1988'de hükûmet; "sivil mahkeme incelemelerini ve İslami mahkeme kararlarının reddini büyük ölçüde ortadan kaldırırken, aynı zamanda ... İslami duyarlılıkların ve eğilimlerin Anayasaya üstün gelmesine zemin hazırlayan" Federal Anayasa'yı revize etmiştir [121 (1A) sayılı değişiklik] (Peletz, 2013, s. 608). Aynı zamanda JAKIM (*Jabatan Kemajuan Islam*

Malaysia, Malezya İslami Kalkınma Bakanlığı) ve JAWI (*Jabatan Agama İslam Wilayah Persekutuan*, Federal Bölge İslami Din Departmanı) gibi kurumlar, devletin ve toplumun İslamlaştırılmasını teşvik etmede oldukça aktif olmuştur. Mahathir, Malezya'nın "İslamî hükûmeti"ne atıfta bulunmaya başlamış ve hükûmeti İslamlaştırma politikasına öncülük etmiştir. Eylül 2001'de Mahathir, Malezya'yı tek taraflı olarak bir İslam Devleti ilan etmiştir (Moten, 2003, s. 23). Fakat anayasayı değiştirerek bunun devamını getirmemiştir.

Malezya hükûmeti, 1970'lerden bu yana her düzeyde eğitimin niceliğini ve kalitesini iyileştirmek için birkaç adım atmıştır. Eğitim, okul düzeyindeki öğrenciler için ücretsizdir ancak zorunlu değildir. Eğitim felsefesinin, "Allah inancına ve bağlılığına dayalı, entelektüel, ruhsal, duygusal ve fiziksel olarak dengeli ve uyumlu bireyler üretecek şekilde bireylerin potansiyelini kapsamlı ve bütüncül bir şekilde geliştirmek" olduğu belirtilmektedir (Bakanlık of Education, 2013, s. E-4). Dini eğitim ihtiyacının farkında olan hükûmet, İslami eğitimi sadece Müslümanlar için ana akım okul müfredatında zorunlu ve incelenebilir bir konu haline getirmiştir.

İslamî din eğitimi için geniş bir seçenekler yelpazesi mevcuttur. 90.000'den fazla öğrenci federal dini okullara, eyalet dini okullarına veya federal ve eyalet dini otoritesi tarafından ortaklaşa kontrol edilen okullara kayıtlıdır. Bu okullar sadece İslamî çalışmalar ve Arapça değil, aynı zamanda fen, matematik ve teknoloji ile ilgili konuları da öğretmektedir. Bu nedenle, bu okullarda öğretilen konular yalnızca dini değil, öğrencileri insan kaynakları pazarında rekabet etmek ve İslamî değerleri korurken çağdaş toplumun zorluklarıyla yüzleşmek için yeterli bilgi ve güvenle donatacak kadar geniştir. Gayrimüslim öğrencilere, şefkat, tevazu, saygı, sevgi, adalet, özgürlük, cesaret, fiziksel ve zihinsel temizlik ve dürüstlük gibi 16 ahlaki değerden oluşan bir dizi vurgu ile İslamî eğitim yerine zorunlu ahlaki eğitim öğretilmektedir.

Hükûmet ayrıca, daha fazla devlet ve özel üniversiteler, kolejler ve denizaşırı üniversitelerin şube kampüsleri kurarak yüksek öğretime

erişimi artırma politikası başlatmıştır. 2019'da 538.555 öğrenci kaydı olan toplam 20 devlet yüksek öğretim kurumu vardı: 47 özel üniversite, 34 özel üniversite koleji, 10 yabancı üniversite şubesi kampüsü ve 33 politeknik. Tüm devlet üniversiteleri İslami çalışmalarla ilgili kurslar ve dereceler sunmaktadır. Bununla birlikte, Mahathir'in İslamileştirme alanındaki en büyük girişimi, 1983 yılında, her çalışma ve araştırma alanında akıl ve vahyi bütünleştirmeyi amaçlayan Uluslararası Malezya İslam Üniversitesi'nin (IIUM) kurulmasıydı. IIUM; Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü, İslami Bankacılık ve Finans Enstitüsü, İslami ve Beşeri Bilimler ve diğer tüm fakültelerde İslam ve araştırma eğitimi veren benzersiz fakültelerine sahiptir.

Ancak Mahathir yönetimi çeşitli inisiyatifler alarak İslamlaştırma çabalarına devam etmiştir. 1983'te hükûmet, "... hükûmetin ulusun kalkınmasına yardımcı olacak projeler üstlenmesini veya hizmetler sunmasını sağlamak için", faiz getirmeyen ve hamiline yazılı bir sertifika, yani karz-ı hasen vermeye başlamıştır. En önemlisi, hükûmet ekonominin İslamileştirilmesi sürecini geliştirmek için İslamî bir banka kurmuştur. Mahathir'e göre İslamî banka, Malayların "ahlaki ve yasal yollarla servet aramasına" ve "bu dünyada ve ahirette refah elde etmesine" izin verecektir. İlk Malezya İslamî bankası olan *Bank Islam Malaysia Berhad* (BIMB) 1983'te faaliyete geçmiştir. İslam hukuku olan Şeriat'e göre çalışan alternatif bir finansal sistem sağlamaktadır. Kuruluşundan sonraki dört yıl içinde BIMB, Malezya'nın üçüncü büyük bankası olmuştur. BIMB, İslamî finansal araçların tanıtılmasında bir dünya öncüsüdür. 1984'te hükûmet, 1985'te faaliyete geçen *Syarikat Takaful Malaysia Berhad*'ı lisanslamıştır. Tekaful, *mudarebe* (kar ve zarar paylaşımı) ilkesine dayanan bir kooperatif sigortası türüdür. Bununla birlikte, Hükûmet "geleneksel finansal sistemin Malezya'da ekonomik büyümeyi teşvik etme ve para politikasını etkileme rolünü oynamaya devam edeceğini..." temin etmiştir. Gayrimüslimler, faydalarını en üst düzeye çıkarmak için iki alternatif arasından seçim yapabilmektedirler..."

Modern çağda İslam'ın gereklerine uygun olarak "Malayların tavrını" değiştirmek amacıyla Hükûmet birçok politika çıkarmıştır. 1981 yılında Hükûmet, idarede "İslamî değerlerin özümsenmesi" (*Penerapan Nilai-Nilai İslam*) politikasını kabul etmiştir. Mahathir, İslamileştirme programının sembolik yönü olarak kabul edilebilecek *Bersih* (temiz), *Çekap* (verimli) ve *Amanah* (güvenilir) sloganını benimsemiştir. JAKIM, Malay Müslümanlarının günlük yaşamındaki İslam uygulamalarını çerçevelemek için Malezya'da dağıtılan gıda ürünleri için *helal* (İslamî olarak izin verilebilir) sertifikası vermektedir. Müslümanlar böylelikle JAKIM'in *helal* logosunu taşıyan yiyecekleri alıp tüketeceklerdir. Aslında Malezya, sertifikalı *helal* ürünlerin üretiminde küresel bir oyuncu olarak ortaya çıkmıştır. Diğer bir düşünce kuruluşu olan IKIM, çoğunlukla yerel Malezya medyasında makaleler yayınlayarak genel halk arasında İslam anlayışını yükseltmek için çalışmaktadır.

Ayrıca Hükûmet, evlenmek isteyen Müslümanların, devlet İslami yetkilileri tarafından ruhsatlandırılmış kurumlar tarafından düzenlenen iki günlük evlilik öncesi kursa katılmalarını zorunlu kılmıştır. Kursu tamamlayanlara sertifika verilmektedir. Bu evlilik öncesi kurslar, evliliğe hazırlanan çağdaş çiftlerin ihtiyaç ve beklentilerini İslami bir bakış açısıyla ele almaktadır. Evliliğin doğasını ve anlamını, çatışmayı, öfke yönetimini ve benzerlerini İslami bir bakış açısıyla açıklamaktadır. Bunlar, çiftlerin ilişkilerini güçlendirmesine ve zenginleştirmesine ve birlikte mutlu ve ödüllendirici bir yaşam inşa etmeye çalışmasına yardımcı olmaktadır.

Hükûmet ayrıca Müslümanların namaz kılmaları için ibadethaneler inşa etmek için para yatırmıştır. Her eyalette hemen hemen her kasaba ve ilçede cami bulunmaktadır. Ülke genelinde günde beş defa bu camilerden ezan veya ibadet çağrısı duyulmaktadır. Bu camiler, cemaat mensupları arasında İslami değerleri aşılamak ve güçlendirmek için İslami programlar ve faaliyetler yürütmektedir. Bu camilerin çoğu, Hükûmet tarafından atanan maaşlı memurların yanı sıra bazı devlet kurumlarının üyelerini içeren cami komiteleri tarafından yönetilmektedir. Camilerden bazıları dini dersler vermiştir,

etkinliklere sponsor olmuştur ve dini görevlerin yerine getirilmesi için yardım teklif etmiştir. 1969 yılında kurulan Malezya'daki *Lembaga Urusan dan Tabong Haji* (LUTH) veya *Pilgrim's Fund*, Malezyalıların inanç ilkelerinden biri olan haccı yapmalarına yardımcı olmak için yeniden harekete geçirilmiştir.

Hükûmet ayrıca radyo ve televizyon politikalarını İslamî öğretilere uygun olacak şekilde revize etmiş ve böylece İslam'a "sembolik bir önem" vermiştir. Radyo ve televizyonlar, Cuma namazları sırasında ezan (ibadet çağrısı), Kur'an ve canlı vaaz yayınlamaya başlamıştır. Topluluğun herhangi bir kesiminin dini, ırksal veya duygusal hassasiyetlerini rencide edebilecek alkollü içkiler veya domuz ürünleri sahneleri ve ifadeler veya öneriler içermesi halinde hiçbir reklama izin verilmemiştir.

Hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için şeriatın (İslam hukuku) uygulanmasına yönelik talepler vardı. Ancak Mahathir, *hududu* çok etnikli, çok dinli bir Malezya'da uygulamanın pratik olmadığını iddia ederek bunu reddetmiştir. Bunun yerine Hükûmet, *syariah* ("şeriat" kelimesinin Malayca karşılğı) mahkeme sistemini bir alt mahkemeden (kadı mahkemesi) üç seviyeli mahkemeye yükseltmiştir: *Syariah* Alt Mahkemesi, *Syariah* Yüksek Mahkemesi ve *Syariah* Temyiz Mahkemesi. 1988'de Federal Anayasa'nın 121 (1A) maddesi, *syariah*'ın hukuk mahkemelerinden ayrı yargı yetkisini tanımlayacak şekilde değiştirilmiştir. Anayasanın 121 (1A) Maddesi, Malaya, Sabah ve Sarawak Yüksek Mahkemelerinin "*syariah* mahkemelerinin yetki alanına giren herhangi bir konuda yargı yetkisine sahip olmayacağını" belirtmektedir. Bu değişiklik sayesinde, *syariah* mahkemeleri artık federal mahkeme düzeyinde (memleketin en yüksek mahkemesi ancak laik olarak kabul edilir) temyiz edilemez. İslami aile ve ceza hukuku konularında Müslümanlar *syariah* mahkemelerine tabidir.

Genel olarak, bu politikalar Malezya'nın Müslüman ülkeler arasında dini açıdan canlı, ekonomik açıdan başarılı ve siyasi açıdan istikrarlı çok kültürlü bir ülke olarak görülmesine yardımcı olmuştur.

Gayrimüslim ülkeler Malezya'yı dost olmayı ve ticaret yapmayı (dindar ama modern ve ılımlı) tercih ettikleri Müslüman bir ülke olarak algılamışlarıdır.

Anlaşılır bir şekilde, yönetişimin İslamlaştırılması, hükûmetin Çin ve Hint halklarına İslami değerleri empoze etme girişimlerinden şüphelenen gayrimüslim toplulukların tepkisine neden olmuştur. Hükûmete, 1957'de kabul edilen ve İslam'ın sembolik doğasını resmi din olarak vurgulayan sosyal sözleşmenin varlığını ve tüm etnik gruplara eşit şartlarda davranmayı hatırlatmışlardır. Ayrıca, Başbakan Mahathir Mohamad'in 2001'de Malezya'nın "zaten bir İslam Devleti" olduğuna dair şok edici açıklamasına da itiraz etmişlerdir. Böylesi gayri resmi bir açıklama ne tartışılmış ne de Parlamento veya Kabine tarafından onaylanmıştır. Federal hükûmetin İslamileştirme yaklaşımı, özellikle Mahathir yönetiminin İslamlaştırma politikalarının gerçekliğini sorgulayan muhalefetteki *Parti Se İslam Malezya* (Pan Malezya İslami Partisi, PAS) başta olmak üzere bazı Müslüman liderler tarafından pek iyi karşılanmamıştır. *Parti Islam Se-Malaysia*'nın (PAS) ruhani lideri Nik Abdul Aziz Nik Mat, 1996'da verdiği bir röportajda "UMNO'nun yaptığı şey, PAS'ın baskısının bir sonucuydu. PAS olmasaydı … UMNO asla İslam hakkında konuşmazdı." demiştir.

Bu eleştiriler Mahathir'i İslamileştirme politikalarını sürdürmekten caydırmamıştır. Çinlilere, Hindistanlılara ve diğer etnik gruplara karşı herhangi bir kötü niyet beslemeden İslam'ı ulusun gelişiminde olumlu bir bileşen olarak kullanmaya devam etmiştir. Güçlü eleştirilerin ortasında, özelleştirme politikaları Malezya'nın 2020 vizyonuna doğru ilerlemesine yardımcı olmuştur. Mahathir'in uyguladığı politikaların çoğu halefleri tarafından yeniden canlandırılmıştır. Eğitim, Hükûmetten cömert bağışlar almaya devam etmektedir. 2012 yılında Hükûmet, federal bütçenin en büyük payı olan %16 ile eğitim amaçlı 36 milyar RM ayırmıştır. İlköğretim düzeyinde öğrenci kaydı 2011'de %94'e ulaşmıştır. Diğer seviyelerdeki kayıt oranları da aynı derecede etkileyicidir: ilköğretimde %96, alt ortaöğretimde %91 ve lise düzeyinde %82 (Eğitim Bakanlığı, 2013, s. E-3). Özel sektör kaynaklı

ekonomik büyüme, tatmin edici bir sonuçla teşvik edilmekte ve desteklenmektedir. Altıncı Başbakan Najib Tun Razak'a göre, "Malezya her zaman İslam'ın gerçek ilkelerine dayalı politikaları uygulamaya kendini adamıştır." O, bu noktayı ispatlamak için, "hükûmetin çeşitli sektörlerde İslami erdemleri, öğretileri ve ilkeleri sürdürme çabalarını ölçmek amacıyla" Makasid Syariah Endeksi'ni kurmuştur (Mokhtar, 2015, s. 2).

Mahathir'in İslamileştirme politikaları Birleşik Malezya Ulusal Örgütü (UMNO) ve iktidar koalisyonu Barisan Nasional (Ulusal Cephe, BN) tarafından desteklenmişse de, İslamcılığın bayraktarı öncelikle Parti İslam ve Malezya (Malezya İslami Partisi, PAS) olmuştur. Malay Müslümanları tarafından yönetilen PAS, her zaman UMNO'nun Malay toplumunun liderliği iddiasına karşı çıkan dini bir gündemi takip etmiştir. 1982'ye gelindiğinde PAS, tüm parti politikalarını ve Mursyidul Am'ın (ruhani lider) takdimini denetlemek ve daha güçlü bir İslamcı gündem için istikamet vermek amacıyla din adamlarından oluşan Meclis Şura'yı (Danışma Konseyi) kurmuştur. Afgan Mücahidin mücadelesi, İran devrimi ve benzerleri gibi uluslararası düzeydeki gelişmelerle desteklenen PAS mücadelesi, Malay-Müslüman nüfusun İslami bilincini büyük ölçüde artırmış ve PAS'ı daha popüler hale getirmiştir. UMNO liderliğindeki Mahathir Muhammed hükûmeti de kalkınma politikalarını meşrulaştırmak için İslam'ı kullanarak ve seferber ederek inisiyatifi ele geçirmeye çalışmıştır.

Malezya muhalefet partisi PAS'ın konumu, İslam hukukunu hem siyasetin hem de toplumun temeli olarak algılaması açısından Endonezya'daki PKS'ye benzemektedir. İkisi, PKS'nin uluslararası ağların ve bağlantıların bir ürünü olması bakımından farklıdır, PAS hem daha eski hem de kırsal Malay toplumunda daha yerleşiktir. Daha da önemlisi her iki parti de seçimlerde yarışmaktadır ve hedeflerine ulaşmak için demokratik bir sisteme bağlı olduklarını göstermişlerdir.

İslamî Hareketler

İslami siyasi partilere ek olarak, hem kamusal hem de özel hayatta İslami reçetelere daha fazla bağlılık arayan çok çeşitli İslami aktivist gruplar vardır. Ülkede İslam'ın yayılmasına çeşitli sivil toplum kuruluşları büyük katkı sağlamıştır. 1926'da kurulan *Nahdatul Ulema* (NU), dini alanda oldukça aktiftir ve dolaylı olarak ülkenin bir dizi İslami yatılı okulunu işletmektedir. Yaklaşık 40 ila 50 milyon takipçisi ile NU, dini ılımlılığı ve toplumsal uyumu savunan belki de dünyanın en büyük İslami grubudur (Winn, 2019).

NU'nun hemen yanındaki sırada Muhammediyye (Persyarikatan Muhammadiyah) vardır. Muhammediyye; insanların ahlaki sorumluluk duygusunu geliştirmeyi ve imanı, gerçek İslam'ın eskimiş gelenekleri veya yozlaşmaları olarak gördükleri şeylerden arındırmayı amaçlayan reformist bir sosyodini harekettir. 1921'de kurulan, dini ve laik eğitimi karıştıran reformist bir platformu benimsemiştir ve camiler, klinikler, yetimhaneler, okullar ve üniversiteler işletmektedir. Endonezya İslamı'nı yerel senkretik uygulamalardan arındırmayı ve Endonezya'da dini hoşgörüyü teşvik etmeyi ve böylece Endonezyalı Müslümanların ülkede daha iyi konumlar elde etmelerine yardımcı olmayı amaçlamaktadır (Abu Zayd, 2006: 43). Yaklaşık 30 milyon üyeye sahip olup 1990 yılı itibariyle 128 üniversitede faaliyet göstermektedir. Muhammediye liderleri genellikle siyasete katılmaktadır, ancak bu bir siyasi parti değildir. Faaliyetlerini sosyal ve eğitim konularında yoğunlaştırmıştır.

İslam'ı yayan diğer İslamcı gruplar arasında FPI (Cephe Pembela İslam), yani "İslam Savunucuları Cephesi" ve LJ (Laskar Cihad), yani "Cihad Savaşçıları" bulunmaktadır. 1998 yılında kurulan FPI, özellikle Ramazan ayı boyunca bar ve diskoteklere baskın düzenleyerek ortaya çıkmıştır. Hatta Orta Jakarta'da liberal Müslümanların barışçıl bir gösterisine bile saldırmışlardır. Yogyakarta'da kurulan Laskar Cihad, Moluccas'ta bir Hıristiyan devletinin kurulmasını engellemeyi amaçlamaktaydı. Grup, Endonezya'nın Bali adasındaki turistik

Kuta semtinde 12 Ekim 2002'deki Bali bombalamalarının ardından dağılmıştır.

Müslümanları ritüel, kıyafet ve kişisel davranış konularında bozulmamış haliyle İslam'ı uygulamaya teşvik eden İslamcı kuruluşlar vardır. Bunlar arasında Hizbut Tahrir Endonezya (Endonezya Kurtuluş Partisi) ve Jama'ah Tabligh (Tebliğ Cemaati) bulunmaktadır. 1970 başlarından itibaren İslam'ın yayılmasını gerçekleştiren başka örgütler de olmuştur. Kampüs merkezli Selman Camiin çevresinde Bandung'da bir dava hareketi başlamış ve sonraki yıllarda diğer üniversitelere yayılmıştır (Latif, 2005, s. 390). Tarbiyyah (eğitim) Hareketi, yerel çalışma hücreleri veya *usrah*'ları kurmaya başlayan üniversite öğrencileri tarafından 1980'lerin başında teşekkül etmiştir (Salman, 2006, s. 190 vd.). Bunun gibi dini faaliyetler Suharto rejimi tarafından bastırıldığı için, toplantılar gizlice, özel evlerde veya yerel ibadethanelerde ve camilerde yapılmıştır. Öğrencilere gerçek bir İslam yorumu öğretilmiştir. Ek olarak, Endonezya'daki çoğu dini okul ve özellikle *pesantren* olarak bilinen geleneksel dini kurumlar, temel metinler, Kur'an ve hadisler, kişisel yaşam üzerine odaklanmıştır. Bununla birlikte, 1998'de büyüyen Tarbiyyah Hareketi, bir tür İslami dindarlığın yayılmasında ve kademeli olarak benimsenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu hareketler aktif siyasetten uzaklaşmakta, misyonerlik ve kanaat oluşturmaya odaklanmaktadır. Köy düzeyinde, nüfusun ezici bir çoğunluğu İslam'ı uygulamak ve güçlü İslami hareketler görmek istemektedir (Lembaga Survei Endonezya, 2007).

Malezya'da da benzer bir gelişme yaşanmıştır. 1970'lerden bu yana, üniversite kampüslerindeki birçok öğrenci dini çalışmalarla ve belirli giyim ve davranış biçimlerinin benimsenmesiyle uğraşmıştır. Malezya Dava Hareketi, İslami Öğrenci Derneği ABIM'den (*Angkatan Belia İslam Malezya*, Malezya Müslüman Gençlik Hareketi) daha ezoterik Darul Arqam'a kadar İslami sivil toplum hareketlerinin çiçeklenmesiyle sonuçlanmıştır. 1968'de Ashaari Muhammed tarafından El-Arqam'ın kurulması, Tarbiyyah ve PAS'ın (İslami bir siyasi parti) İslami manevi unsurlarının zayıflığından kaynaklanmıştır. Ashaari'nin ailesi,

arkadaşları, komşuları ve meslektaşları ile İslam üzerine öğretiler ve tartışmalar vermeye başlamıştır. Kısa süre sonra, dünya çapında şubeleri olan güçlü bir siyasi ve ideolojik topluluk olarak ortaya çıkmıştır (Shiozaki, 2015). Kendi ekonomik ve dava çalışma sistemlerine ve güçlü bir organizasyon yapılarına sahiptiler. Bununla birlikte, sapkın öğretileri yaymakla suçlanmışlar ve bu nedenle 5 Ağustos 1994'te, Malezya'da, Malezya Ulusal Fetva Konseyi tarafından yasaklanmışlardır (Fauzi 2005). El-Arqam, Rufaqa'yı ve Mawaddah'ı kurarak kendisini diriltmeye çalışmış ama onlar dava çalışmasından çok, iş ve sanatın ilerlemesine odaklanmışlardır.

Malezya aynı zamanda Hindistanlı Mevlana Muhammed İlyas (1885–1944 / 5) tarafından kurulan sufî odaklı bir hareket olan *Jama'ah Tabligh*'e de ev sahipliği yapmaktadır. *Jama'ah Tabligh*, Müslümanlar arasında ahlaki inanılırlığı artırma ana hedefi ile insanları etkilemek için davaya öncelik vermektedir (Sharifah Zaleha, 2003, ss. 58-59). Ana odak noktası ritüellerdir ve gayri resmi olarak Malezya'daki bazı camilerde merkezileştirilmiştir. Politik değildir ve geleneksel ilerici bir hareket olarak kabul edilen El-Arqam ile karşılaştırıldığında geleneksel-muhafazakar bir İslami hareket olarak sınıflandırılmaktadır (Abdul Rahman Abdullah, 1993).

Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), seküler ve İslami çalışmalardan oluşan Tarbiyyah yaklaşımını benimsemiştir ve ilk özel okulu olan Yayasan Anda'yı 1971 yılında Müslüman öğrenciler arasında okulu bırakanların yerel üniversitelere girmelerine yardımcı olmak için kurmuştur. Bu öğrenciler *usrah* (akıl çemberi), *tamrin* (eğitim) ve *qiamullail* (gece namazı) gibi etkinliklerden etkilenmişlerdir. Bu dava çalışması, entegre Müslüman kişiliği ve Müslüman cemaati üretmeyi ve böylece tüm dünyada İslami hükûmeti kurmayı amaçlamaktadır (Hussin ve Solihin, 2013, s. 12). ABIM ayrıca *pondok* kurumlarını ve dini okulları savunmuş ve modernize etmiştir. 1979'da Taman Asuhan Kanak-Kanak (TASKI), Sekolah Rendah Islam (SRI), Sekolah Menengah Islam (SMI), Institut Pengajian Ilmu-Ilmu Islam (IPII) ve Institut

Perguruan ABIM (IPA) dahil olmak üzere birkaç dava kurumu halka açılmıştır. Bu nedenle ABIM, İslami hareketin getirdiği modern dava çalışmalarının öncüsü olarak kabul edilmektedir.

Siyasi parti PAS, dava çalışmalarındaki etkisini dolaylı olarak genişleten *pondok* okul sistemini benimsemiştir. PAS İslami Yüksek Araştırmalar Merkezi'ni kurmuştur. 1980'lerin başlarında, PAS'ın imajı, sadece bir siyasi parti olmaktan çıkıp bir dava hareketine dönüşmüştür, çünkü dava çalışmasını ve terbiyeyi vurgulamış ve anaokullarından ABIM gibi daha yüksek dava çalışması kurumlarına kadar çeşitlenen ibadetle ilgili kurumlar kurmuştur. *Pandok* ve dini okullar tarafından uygulanan geleneksel İslami eğitimi, önde gelen İslami figürler ve profesyoneller yetiştirerek dava çalışmalarının ilerlemesine katkı maksatlı savunuculuğa odaklanmıştır (Abdul Hadi Awang 2005).

İki ülke arasındaki temel farklardan biri, Malezya'daki dava hareketinin başından beri politik olarak daha aktif olmasıdır. Örneğin, ABIM gençlik hareketinin birçok üyesi, İslami parti PAS ile yakın ilişkiler sürdürmüş ve bazıları sonunda 1980'lerde PAS üyesi olmuştur. Endonezya'da, özellikle Yeni Düzen altında, kültürel kuruluşların siyasal İslam'ı ifade etmeleri için fazla yer yoktu. Hükûmet tarafından yasaklanan bu kuruluşların çoğu (Darul İslam gibi) yirminci yüzyılın ortalarında yeraltına çekilmiştir. 1990'larda ve özellikle yirmi birinci yüzyılda yeniden su yüzüne çıkmışlardır. Bu dava örgütlerinden bazıları, esas olarak İslami değerlerin güçlendirilmesine, dini tören ve ritüellerin öğretilmesine odaklanmaları açısından görece apolitiktir.

İslamî Partilerin Bağlantıları

Endonezya ve Malezya'daki İslami siyasi hareketleri ve düşünceleri analiz eden bazı akademisyenler, "İslamî radikalleşme" (Gunaratna, 2002), Güneydoğu Asya'nın "Talibanizasyonu" (Singh, 2009) ve terörizm ve şiddet konuları ile ciddi şekilde ilgilenmişlerdir. Medyada ve akademik çevrelerde Endonezyalı ve Malezya'daki İslami partiler ile

Cemaat-i İslami ve El Kaide gibi partiler arasındaki bağlantılar hakkında bazı tartışmalar vardır (Abuza, 2003, s. 2007). Şeriat yanlısı yeniden diriliş, terörist bombalamalar ve Batı karşıtı açıklamalar gibi konulara odaklanmışlardır. Endonezya ve Malezya'daki İslami partiler ve hareketler ile Pakistan'daki Cemaat-i İslami, Mısır'daki Cemaat el-İhvân el-Müslimin (Müslüman Kardeşler Topluluğu), Tunus Ennahda Hareketi ve diğerleri gibi İslami partiler arasındaki bağlantılar göz önüne alındığında, akademisyenler, Endonezya ve Malezya'daki siyasi partileri ve hareketleri "liberal" ve "katı" partiler arasında ayrım yaparak tartışmaktadırlar.

Yukarıda tartışıldığı gibi, iki ülkedeki İslami siyasi partiler genel olarak şiddetten kaçınırlar ve bu partileri Güney Asya ve Orta Doğu bölgelerindeki muadillerinden ayıran barışçıl yollarla şeriatın uygulanmasını isterler. İnkar edilemez bir şekilde, incelenen iki ülkede Müslüman militanlar vardır, bu militanlar uluslararası bir terör ağının parçası değil, kendi iç gündemlerine odaklanmışlardır. Endonezya ve Malezya'daki Müslümanların çoğu, Ortadoğu'da bulunan radikal İslam çeşitlerinden kaçınmaktadırlar. Nitekim, son birkaç on yılda, hızlı modernleşme ve sürekli ekonomik büyümenin neden olduğu manevi bir boşlukla karakterize edilen geleneksel yaşam tarzındaki düşüş nedeniyle İslami bir canlanma yaşanmıştır. Bu partiler barışçıl bir şekilde İslam'ı istemektedirler. Malezya ve Endonezya'daki Hükûmetler, İslam'ı değişen derecelerde meşru bir güç olarak kullanmakta ve zaman zaman İslami partilerle güç paylaşmaktadırlar. Endonezya, İslam ve demokrasinin bir arada var olduğu bir siyasi sistem örneğini sunmaktadır (Barton, 2004). Aynı şekilde Malezya, İslam'ı resmi olarak teşvik etmesine rağmen küresel kapitalizmle başarılı bir şekilde ilişki kurmaktadır.

Sonuç

Endonezya ve Malezya'nın karşılaştırmalı bir analizi, siyasi seçkinler arasında çok kültürlü bir ortamda İslam'ın rolü ile ilgili görüş

ayrılıklarını göstermektedir. Endonezyalı seçkinler, İslam'ı heterojen bir toplumda bölücü bir güç olarak görmüşler ve bu nedenle *Pancasila*'yı seçmişlerdir. Malezyalı siyasi seçkinler, tersine, İslam'ı ulus inşa süreciyle uyumlu olarak değerlendirmişler ve dolayısıyla İslam, federasyonun dini olarak anayasal şekilde tesis edilmiş ve diğer dinlerin barış içinde uygulanmasına izin vermişlerdir.

Endonezya'da toplam nüfustaki yüksek Müslüman oranına rağmen, İslam, devletin dini değildir ve devlet ile din arasındaki resmi ayrımın özellikle katı görüldüğü bir durumdur. Yine de Endonezya, İslam'ın oynadığı önemli bir role tanık olmuştur. Devlet kesinlikle belirli dini aktörlerin faaliyetlerini sınırlamıştır. Bu, sivil toplumların *dava* faaliyetlerini taban düzeyinde yürütmesine yol açmıştır. İki sivil toplum kitle örgütü olan Nahdatul Ulema (UN) ve Muhammediye, söylemlerini büyük ölçüde İslam üzerine yapılandırmakta ve dolayısıyla devletin ve siyasi partilerin İslam'ı tamamen marjinalleştirme yeteneğini sınırlamaktadır.

Bunun aksine, Malezya'daki İslamlaştırma büyük ölçüde Kuala Lumpur'da planlanmış ve başlatılmıştır. İslami sivil toplum kuruluşları ve gruplarının toplumsal düzeyde bazı etkileri olmuştur. Malezya'da devlet ve siyasi partiler (UMNO ve PAS) sivil toplumdan daha fazla yalıtılmış ve daha bağımsız hareket etmektedir. Endonezya'daki otoriter yönetim, İslami ve İslamcı partilerin dini hareketliliğini engellemiştir. Malezya'daki siyasi sistem, bunun tersine, partilerin faaliyetlerine odaklanan dini hareketliliğe tanık olmuştur.

Kaynakça

Abdul-Hadi A. (2005). *Sekolah agama rakyat*. Kuala Lumpur: Dewan Ulamak PAS Pusat.

Abdul-Rahman A. (1993). *Gerakan Islam tradisional di Malaysia: Sejarah dan pemikiran Jamaat Tabligh dan Darul Arqam.* Kuala Lumpur: Kintan.

Abu Zayd, N. (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Abuza, Z. (2007) *Political Islam and Violence in Indonesia*, New York: Routledge.

Blackshleld, A.R. (1966). Secularism and Social Control in the West: The Material and the Ethereal, In Sharma, G.S. (Ed) (1966) *Secularism: Its Implications for law and life in India.* Bombay: Tripathi.

Bowen, J.R. (2013). Contours of Sharia in Indonesia. In M. Künkler & A. Stepan (Eds.), *Democracy and Islam in Indonesia*. New York: Columbia University Press.

Cammack, M. E. (2007) The Indonesian Islamic judiciary. In: R. M. Feener & M. E. Cammack (Eds) *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Esposito, J.L., & Mogahed, D. (2007). *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims RealyThink*. New York: Gallup Press.

Fauzi, A. (2005). The banning of Darul Arqam in Malaysia. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 39(1), 87.

Gunaratna, R. (2002) *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*, New York: Columbia University Press.

Hastings, J. (ed.) (1920). *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York: Scribner. vol. II.

Hefner, R.W. (2011). Human Rights and Democracy in Islam: The Indonesian Case in Global Perspective. In T. Banchoff & R. Wuthnow (Eds.), *Religion and the Global Politics of Human Rights* (pp. 39–69). Oxford: Oxford University Press.

Hussin, H. and Solihin, S. M. 2013. Manhaj haraki in the revival of Quranic exegesis. *Middle-East Journal of Scientific Research* 16(1): 9–17.

Latif, Y. (2005). The rupture of young Muslim intelligentsia in the modernization of Indonesia, *Studia Islamika*, 12(3), pp. 373–420.

Lembaga Survei Indonesia. (2007). *Trend Orientasi Nilai-Nilai Politik Islamis vs Nilai-Nilai Politik Sekuler dan Kekuatan Islam Politik*. Jakarta: LSI.

Ministry of Education. (2013). *Malaysia Education Blueprint 2013-2025 (Preschool to Post-Secondary Education).* Putrajaya: Ministry of Education.

Moten, A. R. (2003). 'Malaysia as an Islamic State: A Political Analysis', *IKIM Journal of Islam and International Affairs* 1(1), 1-69.

Bakar, O.. (2006). "Islam, ethnicity, pluralism, and democracy: Malaysia's unique experience." In Khan, Muqtedar, M.A. (ed.), *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives.* Lanham, MD: Lexington Books.

Ramage, Douglas (1996). *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance.* London: Routledge.

Ramage, D. E. (1995). *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance.* London and New York: Routledge.chap.l, especially pp.10-22.

Salman S. (2006). The Tarbiyyah movement: why people join this Indonesian contemporary Islamic movement, *Studia Islamika*, 13(2), 171–240.

Sharifah Zaleha Syed Hassan 2003. Strategies for public participation: Women and Islamic fundamentalism in Malaysia. In Sharifah Zaleha Syed Hassan (ed.) *The Freedom to do God's Will*. London: Routledge.

Shiozaki, Y. 2015. The historical origins of control over deviant groups in Malaysia: Official fatwa and regulation of interpretation. *Studia Islamika* 22(2), 205–232.

Singh, B. (2007) *The Talibanization of Southeast Asia: Losing the War on Terror to Islamist Extremists*, Westport: Praeger.

Tanuwidjaja, S. (2010). "Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically assessing the evidence of Islam's political decline," *Contemporary Southeast Asia* 32(1), 29-49.

Winn, P. (2019). The world's largest Islamic group wants Muslims to stop saying 'infidel', *The World*.

MUHAMMED NATSIR

(1908-1993)

Endonezyalı davetçi, siyasetçi ve ilim adamı

Muhammed Natsir 17 Temmuz 1908 tarihinde şimdiki Endonezya sınırları içince yer alan Batı Sumatra'da Talang Dağı yakınlarındaki Alahanpanjang bölgesinde sömürge idaresindeki memur bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Hollanda diliyle eğitim veren kurumlarda ilk öğrenimini tamamlayan Natsir Bandung'da liseyi birincilikle bitirdi. Şimdi Endonezya sınırları içindeki en büyük şehir olan Jakarta ve sonrasında Hollanda Rotterdam'da eğitim bursu kazandıysa da Bandung'da din dersi öğretmenliği yapmayı tercih etti.

Natsir, gençliğinde dönemin âlimlerinden Arapça ve din dersleri aldı. Siyasi hayatı henüz Bandung'da okurken başlayan Natsir, İslâm Gençlik Teşkilatı ve İslâm Birliği gibi kuruluşların aktif üyesi ve lideri konumunda oldu. Natsir bunun yanında Endonezya'daki modern muhafazakâr yapıların federasyonu sayılabilecek Endonezya Yüksek İslâm Konseyi (*MIAI*) üyesiydi. Japonya'nın 1942'de Endonezya adalarını işgal etmesi ve Hollanda yönetimine son vermesi ile Endonezya İslâm Partisi Bandung başkanı olan Natsir daha sonra Japonya'nın kurduğu eğitim bürosunun başkanlığını yaptı. Aynı zamanda Yüksek İslâm Konseyi yerine kurulan Şûra Meclisi'nde (*MASYUMI*) görev aldı. Sistemsizliğin olduğu bu yıllarda (*17 Ağustos 1945*) geçici parlamento olan Endonezya Milli Komitesi'ne üye seçilen Natsir, devletin anayasal hukuka dayandırılması adına birçok çalışma yaptı. Endonezya devlet başkanı Sukarno'nun 1950 yılında kendisine hükumet kurma görevi vermesine kadar partisinin gençlik kolları ve genel başkanlığını yürüttü. Bu dönemlerde Tunus, Cezayir ve Malezya'nın bağımsızlık süreçlerini de yakından takip edip destekledi. Zamanla mevcut Hükûmete muhalif olan Natsir, Orta Sumatra'ya gitti ve Endonezya Cumhuriyeti Devrimci Hükûmeti adıyla alternatif bir hükûmet kurdu. Birkaç yıl boyunca mevcut hükumetle çatışma halinde olan Natsir ve alternatif hükumeti, merkezi hükûmetin af ilanına çıkmasıyla teslim olsa da Natsir farklı gerekçelerle 1967 yılına kadar hapiste kaldı. 6 Şubat 1993 günü Jakarta'da hayatını kaybetti.

Endonezya için önemli şahsiyetlerden olan Natsir'in düşüncelerinden ve araştırmalarından müteşekkil birçok kitabı vardır: Islam Sebagai Ideologi (*İdeolojik Olarak İslâm*), Sumbangan Islam Bagi

Yaşadığı Yerler: Sumarta, Alahanpanjang, Bandung

Görev Yaptığı Kurumlar: Endonezya Yüksek İslâm Konseyi (MIAI), Masyumi Partisi

Önemli Eserleri: Islam Sebagai Ideologi (İdeolojik Olarak İslâm), Sumbangan Islam Bagi Perdamaian Dunia (Dünya Barışına İslâm'ın Katkıları), Islam Sebagai Dasar Negara (Devletin Temeli Olarak İslâm)

Perdamaian Dunia (*Dünya Barışına İslâm'ın Katkıları*), Capita Selecta (*Seçme Yazılar*), Islam Sebagai Dasar Negara (*Devletin Temeli Olarak İslâm*), Fıkhud Dawah (*Davetin Kuralları*), Mencari Modus Vivendi Misi Kristen dan Dakwah Islam di Indonesia (*Endonezya'da Hristiyan Misyonerliği ve İslâm Daveti Arasında Orta Yol Arayışı*).

Muhammed Natsir öğrenciliği esnasında Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali gibi çağdaş Müslüman yazarlardan etkilenerek yenilikçi düşüncelere açık bir kişi olarak yetişti. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Hollandalılarla yapılan görüşmelerde onların dayatmaya çalıştığı federal devlet sistemini kabul etmeyip Endonezya için en uygun sistemin üniter devlet sistem olduğunu savundu.

Yüksek tahsil görmemesine rağmen ciddi bir hareket ve fikir adamı olan Natsir İslâmiyet'in Endonezya'da iyi bir konuma gelmesi için iyi bir entelektüel temelin oluşturulması gerektiği düşüncesindeydi. Muhammed Natsir ülke birliğinin ancak İslâm kardeşliği ve Müslüman milliyetçiliği ile gerçekleştirebileceğini söylüyordu. İslâm'da dinle siyasetin iç içe olduğunu belirten Natsir kurulacak devletin İslâm'ın temellerini muhafaza ederek kurulabileceğini iddia ediyordu. Dinin insan hayatının her alanına nüfuz ettiğini düşünen Muhammed Natsir ahlâki prensiplerin de din temelli olduğu düşüncesindeydi. İstişareye bir hayli önem veren Natsir "dini demokrasi" kavramından söz etmekteydi.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Hollanda'nın Endonezya üzerinde hâkimiyet kurma isteğini gören Muhammed Natsir bu sömürge girişimine karşı Müslüman halkın bilinçlenmesi adına çalışmıştır. Aynı zamanda Natsir, Şura Meclisi'nin partiye dönüştürülmesine öncülük etmiştir. İslâm dünyasındaki gelişmelere kayıtsız kalmayan Muhammed Natsir Filistin meselesiyle ilgili 1956 yılında uluslararası bir konferansın düzenlenmesini sağlamıştır. Bunun yanında Tunus, Cezayir ve Malezya gibi bazı İslâm devletlerinin bağımsızlık süreçlerini yakından takip ederek desteklemiştir. Natsir, General Suharto'nun yönetimi ele geçirmesiyle 1967 yılında hapisten çıksa da siyasetle ilgilenmesi engellenmiştir. Siyasete devam edemese de İslâm dünyasındaki tanınırlığı artmaya devam etmiştir.

Majelis Ulama Indonesia

Endonezya merkezli faaliyet yürüten fetva alanında çalışmalar yapan sosyo-dini hareket

Kuruluş Tarihi: 26 Temmuz 1975

Bulunduğu Yer: Jakarta, Endonezya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: KH. Muhyiddin Junaidi

Kurumun Etkisi: Endonezya Ulema Konseyi hem devlet hem de ulusal-uluslararası Müslüman topluluklarla ilişkilerde Endonezya Müslümanlarının temsilcisi olarak konumlandırmaya çalıştı.

Endonezya Ulema Konseyi, Endonezya'nın en önemli Müslüman din organıdır. Konsey; Endonezya'da dini konularda fetva vermek ve Müslüman topluluğuna modern konularda tavsiyelerde bulunmak üzere kuruldu. Konsey, Nahdlatul Ulema (NU), Muhammediyye ve Sirakat İslam, Perti, Al Washliyah, Math'laul Enwar, GUPPİ, PTDİ, DMI ve Al Ittihadiyyah gibi daha küçük gruplar da dahil olmak üzere birçok Endonezya Müslüman grubunu içermektedir. Endonezya Ulema Konseyi kuruluşundan bu yana Endonezya'nın önde gelen alimleri tarafından yönetilmiştir. 1975'ten 1980'e kadar Hamka'nın (d. 1981) liderliği, Muhammediyye, Nahdlatul Ulema ve Persatuan İslam gibi diğer yerleşik Müslüman hareketlerin liderleri ve ulema ile iletişim kurmaya odaklandı. Hamka ayrıca Endonezya Ulema Konseyi hem devlet hem de ulusal-uluslararası Müslüman topluluklarla ilişkilerde Endonezya Müslümanlarının temsilcisi olarak konumlandırmaya çalıştı.

Endonezya hükûmeti, Endonezya Ulema Konseyi kurulurken konsey için üç geniş hedef belirtmiştir: Pancasila'nın ulusal esnekliği sağlamak için tanımladığı şekilde dinin güçlendirilmesi, Ulema'nın ulusal kalkınmaya katılımı, Endonezya'daki farklı dinler arasındaki uyumun sürdürülmesi. Bununla birlikte bu üç hedefin yanı sıra Endonezya Ulema Konseyi'nin iki özel gündemi vardı. İlk olarak, komünizmin reddedilmesinde Suharto'ya yardım etmeyi amaçladı. İkinci olarak ise Endonezya'daki siyasal İslam faaliyetleri için bir şemsiye kuruluşu olmasıydı.

Hamka, Endonezya Müslümanlarına ve ulemasına Endonezya Ulema Konseyi üyesi olmanın zor sorumluluğunu açıklamaya çalıştı. Çünkü ona göre konsey hem iktidar rejiminin hem de İslam cemaatinin çıkarlarına uyum sağlamak için adalet değerlerini uygulayabilmelidir. Hamka'nın deneyimlerinden öğrenilmesi gereken iki önemli ders var. Müslüman örgütler ve ulema arasında dayanışma ve birlik yaratma çabaları kolay değildir. Endonezya Ulema Konseyi'nin kurulması, çeşitli ulema ve Müslüman örgüt gruplarını harekete geçirmek için yeni bir modele ilham verdi; bu süreçte, kolektif kimlik hareketlerinin bir çatı etrafında hareket etmesini mümkün kılmıştır.

Cavalı Ulema Ağları

Çağdaş Endonezya İslam Düşüncesinin Kökenleri

Azyumardi Azra

Giriş

Endonezya-Malay veya Malay-Endonezya takımadaları ya da şu anda Güneydoğu Asya'nın deniz dünyasına atıfta bulunan popüler bir terim olan Kepulauan Nusantara (Nusantara Takımadaları) ile Mekke ve Medine merkezli Arabistan arasında, hiç değilse 16. yüzyıldan itibaren *ulema ağları* var olmuştur. Ulemanın bu kozmopolit ağları, daha sonra takımadalarda öne çıkan ve ulema haline gelen birçok aday müridin de dâhil olduğu 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar ivme kazanmıştır. Bunlar, sadece İslamî öğretinin ve entelektüelliğin Kepulauan Nusantara'ya aktarılmasında değil, aynı zamanda reformda (ıslah) ve yenilenmede (tecdid) ve buna karşılık bölgede İslamî geleneğin oluşumunda çok önemli bir rol oynamışlardır.

Endonezya takımadalarında veya bir bütün olarak Malay-Endonezya dünyasında İslamî düşüncenin oluşumu ve sağlamlaştırılmasında araçsal bir rol oynamışlardır. Eş'arîye kelamı (teoloji), Şâfiî mezhebi ve el-Gazali tasavvufundan oluşan bölgede, İslamî Ortodoksluğu yaymışlardır. Bunlar, Endonezya'da *vasıtıyye İslam*, *orta yol İslam* veya *adil*

dengeli İslam olarak bilinen İslamî doktrinlerin ve uygulamaların oluşumunun kökenleridir.

Bu bölümde, *Cavi* (Malay-Endonezya) ulema ağları ve zaman içinde gelişmeleri ve dinamikleri açıklanacaktır. Söz konusu tartışmadan, özellikle Endonezya'daki İslamî entelektüel dinamikler daha iyi anlaşılabilecektir.

Haremeyn'de "Ashab al-Caviyyin"in Rolü

1980'lerin sonlarından beri Kepulauan Nusantara (Nusantara Takımadaları veya Malay-Endonezya dünyası) ve Arabistan'ın ulema ağlarını Güney Asya'ya ve Müslüman dünyasının diğer bölgelerine kadar inceleyen bu makalenin yazarları, İslamî öğreti ve bilginin aktarılmasındaki karmaşıklığı görmüşlerdir. Kozmopolit ağlar aslında sadece İslamî doktrinlerin ve bilginin aktarılmasında değil, aynı zamanda Müslümanların inanç ve uygulamalarının reformunda (ıslah) ve yenilenmesinde (*tecdid*) de karmaşık bir rol oynamışlardır. Ve 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına kadar Endonezya milliyetçiliğinin yükselişinde ve ilerlemesinde de önemli bir rol üstlenmişlerdir. Özellikle Mekke, Medine ve Kahire'deki "ulema" ağlarının "mezunlarının" milliyetçi fikirlerden ve Hollanda sömürgeciliğine karşı bağımsızlık hareketlerinden uzak kalamadıklarını tartıştım; Endonezya milliyetçiliğinin söyleminde ve uygulamasında aktif olarak yer almışlardır.

Kepulauan Nusantara, ulema ağlarının tarihsel süreçlerini gözlemleyerek, onları üç temel döneme ayırdım. Birincisi, 17. yüzyıldan 19. yüzyılın son çeyreğine kadar olan dönem; ikincisi, 17 Ağustos 1945'te milliyetçi hareketin bağımsızlığa doğru ivme kazandığı 19. yüzyılın son on yılı ile 20. yüzyılın ilk on yılı arasındaki dönem ve son olarak, bağımsızlık sonrası Endonezya'dan kabaca 1970'lere veya çağdaş döneme kadar olan dönem. Üç dönemin tarihsel süreçleri; hem Arabistan'da hem de Mısır'da ve ayrıca Endonezya'da Kepulauan Nusantara ulema ağlarını, entelektüel söylemlerini ve Endonezya'ya döndükleri zamanki rollerini etkileyen bazı değişimler ve süreklilikler göstermektedir.

İlk dönemde, 17. yüzyıldan 19. yüzyılın son çeyreğine kadar Mekke ve Medine (*Harameyn*) neredeyse hiç şüphesiz Müslüman dünyasının birçok yerinden gelen öğrenciler için ana merkezlerdi ve Arap kaynakların adlandırdıkları gibi *Bilad al-Cava*'dan (Cava ülkelerinden) gelenleri de içermekteydiler. *Bilad al-Cava*, Arap kaynakları tarafından Kepulauan Nusantara veya Malay-Endonezya dünyasını veya şimdiki Güneydoğu Asya'yı adlandırmak için kullanılan bir terimdir. Özellikle 17. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar *Bilad al-Cava*'dan [aslında sadece Cava (Cava) adasından değil, aynı zamanda Sumatra, Kalimantan (Borneo), Sulawesi (Celebes) ve Nusantara takımadalarındaki diğer adalardan, Malay Yarımadası, Patani (Güney Tayland), Tumasik adasından (şimdiki Singapur) ve Moro adalarından (Güney Filipinler), kısacası, Güneydoğu Asya'nın tüm Müslüman bölgelerinden] Mekke ve Medine'ye gelerek bilgi arayan kimseler, Arap kaynakları tarafından *Ashab al-Caviyyin* (Cavi ashabı) olarak adlandırılmışlardır.

Harameyn'de yoğun şekilde tartışılan (Azra, 2004, 1997, 1994) *Ashab al-Caviyyin*'in yükselişi, hacı sayısının artmasıyla büyük ölçüde ilgiliydi [17. yüzyıldan itibaren *Bilad al-Cava*'dan gelen ve daha sonra uzun bir süre Hamareyn'de kalan kişilerin birçoğu aynı zamanda İslamî bilgiyi ("hikmet" demek daha doğru olabilir) arayanlardı]. Bu istikrarlı artış, en azından 15. yüzyıldan itibaren uluslararası serbest ticarete katılımları nedeniyle Nusantara'daki pek çok sultanlığın gelişmiş ekonomisinin bir sonucuydu. Bu uluslararası serbest ticaret dönemi, önde gelen bir Güneydoğu Asya İslam tarihçisi Anthony Reid tarafından *ticaret çağı* olarak adlandırılmaktadır.

Portekiz, Hollandalı, İngiliz ve İspanyollardan başlayarak 16. yüzyıldan itibaren Avrupalı güçlerin gelmesiyle uluslararası serbest ticaret büyük ölçüde bozulmuştur. Portekizliler, baharat ve mallarla yüklü Açe gemilerini sadece durdurmakla kalmamış, aynı zamanda Malakka Boğazı'nda yer alan Malakka'yı ve Açe Kuzey Sumatra'daki Pasai'yi de işgal etmişlerdir. Daha sonra Boğazları kontrol eden ve Nusantara'nın doğu kısmındaki Ternate ve Tidore'ye taşınan Portekizlileri sınır dışı eden Hollandalılar gelmiştir. Portekizliler, Ternate Sultanları ve kısa

süre sonra Avrupa kuvvetlerine katılan İspanyollar ile yapılan savaşlar dâhil olmuşlardır.

Tarihin tüm talihsiz gidişatına rağmen Harameyn'e gelen Cavi öğrenci sayısı bundan etkilenmemiştir. Aslında kâfir zulmünden kaçmak için giderek daha fazla öğrenci Mekke ve Medine'ye gelmiştir. Cava'daki Hollanda Savaşları (Diponegoro Savaşı, 1825-1830) ve Padri Savaşı (1821-37) Batı Sumatra'da birçok genç Müslüman'ın anavatanlarını Kutsal Topraklar için terk etmesine neden olmuştur. Endonezyalı bir tarihçi olan Hamka, ünlü eserlerinden biri olan *Ajahku*'da (1958), Padrisler arasında savaşları kaybeden birçok ulemanın, oğullarını ve yeğenlerini bilgi aramak için Mekke'ye gönderdiklerini anlatmaktadır. Batı Sumatra'daki bu müritler arasında, bilahare Kutsal Topraklar'da öne çıkan ve Ahmed Khatib al-Minangkabawi (Batı Sumatra Minangkabau'dan, 1272-1334/1860-1916) gibi burada ikamet eden kimseler de vardır.

Bu ilk dönemin başlarına dönersek, anavatanlarına döndüklerinde ve kariyerlerini kurduklarında en seçkin ulema haline gelen bazı Cavi müridleri vardır. 17. yüzyılda bunlar arasında Hamzah al-Fansuri (Açe Fansur'dan, ö. 1016/1607 takribi), Shams al-Din al-Sumatrani (Açe Fansur'dan, ö. 1040/1630), Nur al-Din al-Raniri (Güney Hindistan Randir, ancak Açe'de kalmıştır, ö. 1068/1658), Abd al-Ra'uf al-Sinkili (Açe Singkel'den, ö. 1105/1693) vardır ve hepsi Açe Sultanlığı'nda yetişmiştir. 17. yüzyılın sonuncusu da Güney Sulawesi/Makassar'dan, daha sonra Banten Sultanlığı'nda kariyerini kuran, Hollandalılara karşı savaşan ve Cape Town'a sürgün edilen Muhammed Yusuf el-Makassari idi (ö. 1111/1699). Makassari, Güney Afrika'da "İslam'ın kurucusu" olarak görülmektedir.

18. yüzyılda, Abd al-Samad al-Palimbali (Palembang/Güney Sumatra, 1116-1203/1704-1809 takribi), Muhammed Arsyad el-Banjari (Güney Kalimantan, Banjarmasin, 1122-1227/1710-1812), Muhammed Nafis el-Banjari (Güney Kalimantan, Banjar, 1148/1735'ten önce), Daud ibn `Abd Allah al-Patani (Patani/Güney Tayland, ö. 1265/1847 takribi) gibi

öne çıkan Cavi müridleri ve uleması vardı. 19. yüzyılın en önemli Cavi müridleri ve uleması ise şunlardı: Ahmed Rifai Kalisalak (Orta Cava Kalisalak, ö. 1200/1786), Muhammed Nawawi el-Bantani (Tanara/Banten, 1230-1314/1815-1897), Ahmad Khatib Sambas (Batı Kalimantan, Sambas, 1217-1289/1802-72), Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1272-1334/1860-1916), Muhammad Saleh Darat al-Samarani (Orta Cava, Semarang, 1235-1321/1820-1903), Hasan Mustafa (Batı Cava, Bandung, 1268-1348/1852-1930), Muhammed Mahfuz el-Termasi (Doğu Cava,Termas 1285-1338/1842-1920).

İslamî öğreti ve bilginin aktarılmasında ve Kepulauan Nusantara İslam'ın dinamiklerinde Harameyn'den dönen *Ashab al-Caviyyin*'in rollerinin çok önemli olduğuna şüphe yoktur. Özellikle tasavvufu şeriatla uzlaştırarak İslamî inanç ve uygulamaların reformunu (ıslahını) ve yenilenmesini (tecdid) başlatmışlardır. Bu yolla, dünya hayatına pasifizm yerine güçlü aktivizm karakterine sahip *neosûfîzm*i getirmişlerdir.

Tüm yazıları ve Müslümanların günlük hayatına doğrudan katılımlarıyla bölgedeki İslam'ı ortodoksiye yaklaştırmışlardır. Aslında Güneydoğu Asya'da İslamî Ortodoksluğun kurulmasından sorumlu olanlar onlardır. Onların ilmi ve dava (vaaz) çabaları sayesinde, Eş'arîye teolojisi, Şâfiî mezhebi (İslam hukuku) ve Gazali tasavvufu ve tarikatından oluşan bölgedeki *İslamî Ortodoksluk* pekiştirilmiştir.

Dahası, Güneydoğu Asya'da İslamî entelektüelliğin omurgası olmuşlardır. *Şeriat* ve *fıkıh*tan, *kelam* ve *tefsir*e kadar İslamî entelektüelliğin çeşitli yönlerini kapsayan eserler biçiminde zengin bir miras bırakmışlardır. Bu eserlerin çoğu hâlâ kapsamlı bir şekilde incelenmesi gereken el yazması formundadır.

17. yüzyıl Cavi uleması görünüşe göre kendilerini büyük ölçüde İslamî Ortodoksluğun entelektüel söylemini tanıtmaya odaklamışlardır. 20. yüzyılın başından itibaren Güneydoğu Asyalı Müslümanlar arasında bulunacağı gibi kelimenin modern anlamıyla örgüt oluşturmamışlardır. Dinî-entelektüel söylemlerinin Nusantara İslamı üzerindeki dinamiklerde kalıcı bir etkiye sahip olmasının nedeni budur. Tanınmış

Cavi ulema tarafından ortaya atılan dini-entelektüel söylem; bir yanda Hamzah al-Fansuri, al-Samatrani ve diğer yanda Al-Raniri, El-Sinkili, El-Makassari gibi temelde İslam'ın iki ayrılmaz yönünün merkeziydi.

Birincisi, İslam'ın şeriat ve fıkıh ile ilgili ekzoterik yönüdür. Hepsi prensip olarak İslam'ın hukuki yönünün önemini vurgulamışlardır. Şeriat ve fıkıhın, tasavvuf uygulamalarına izin verilmeden önce tüm Müslümanların iyi iman etmeleri için gerekli olduğu konusunda hemfikirlerdir.

İslam'ın *ekzoterik* yönüyle, sonradan fıkıh, tefsir ve hadis alanlarında başyapıt haline gelen çeşitli eserler yazmışlardır. Örneğin Al-Raniri, ibadet fıkhı (İslamî ritüeller) üzerine Malay dilinde ilk kitap olan *el-Sırat el-Mustakim*'i çıkarmış; El-Sinkili, Malay'daki ilk *fıkıh mu'amalah* (sosyal ilişkiler) kitabı olan *Mir'at al-Tullah*'ı ve ilk tam (30 cüz) tefsir (Kur'an tefsiri) kitabı olan *Tarjuman al-Mustafid*'i Malayca dilinde yazmıştır.

Malay dilinde ekzoterik İslam eserlerinin mevcut olması, onları Güneydoğu Asya Müslümanları arasında popüler hale getirmiştir; ritüeller ve sosyal ilişkiler konularında onlar için pratik bir rehber olmuşlardır. Dolayısıyla bu çalışmalar bölgenin birçok yerine hızla yayılmıştır. Eserler, Kepulauan Nusantara Müslümanları arasında İslamî inanç ve uygulamaların reformunda ve yenilenmesinde önemli bir yer edinmiştir. Bunun Müslüman Kepulauan Nusantara'daki ilk yenileme ve reform dalgası olduğunu iddia etmekteyim.

İkinci olarak, İslam'ın ezoterik yönünü, yani tasavvuf veya sûfîliğin önemini kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, İslamî ezoterizm türlerinde, pratik tasavvufun (tasavvuf ameli veya tasavvuf ahlakı) aksine özellikle teorik tasavvufla (tasavvuf felsefesi veya tasavvuf teorisi ve hatta tasavvuf spekülasyonu) ilgili olanlarda bazı farklılıklar vardır.

Tasavvuf felsefi konusunda, özellikle İbn Arabi'nin *vahdet-i vücud*'una ilişkin yorum ve anlayış açısından farklılıklar vardır. Bir yandan, hem el-Fansuri hem de el-Sumatrani, sûfîlerin Tanrı ile varoluş birliğini deneyimlemelerine izin veren bir Tanrı'nın içkin doğasını (tesbih)

vurgulamışlardır. Bu nedenle, bu kavram, rakipleri tarafından bir tür *panteizm* olarak görülmüştür, yani Tanrı her yerde mevcuttur. Sonuç olarak, el-Fansuri ve al-Sumatrani ve onların takipçileri, mülhit (agnostik) veya zındık (kafir) olmakla veya el-Raniri'nin deyimiyle *vücudiyye mülhidi* olmakla suçlanmışlardır. Öte yandan, Raniri, *vücudiyye muvvahidi* dediği şeye, Allah'ın (c.c) aşkın doğasını (tenzih) vurgulayarak *vahdet-i vücut* kavramının yorumlanmasına sımsıkı sarılmıştır. Raniri, insanın Tanrı ile bir varoluş birliğine sahip olabilse bile, O'nun tüm yaratıkların üzerinde kaldığını ileri sürmüştür (Azra, 2004, ss. 62-65; Cf Alatas, 1986, 1970, 1966).

18. yüzyıldan itibaren Endonezya'daki *ulema ağları*, Kepulauan Nusantara'yı kontrol etmek için saldırgan Hollanda'nın tecavüzleriyle yüzleşen tarikat ve tasavvufun genel olarak radikalleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu durum, *Nasihat al-Muslimin wa al-Tadhkirat al-Mu'minin fi Fada'il al-Jihad fi Sabil Allah wa al-Karamat al-Mujahidin fi Sabil Allah* vb. eserler üreten Abd al-Samad al-Palimbani (c. 1116-1203/1704-1809) gibi bazı önemli ulemanın yazılarında açıkça görülebilmektedir. Hollanda hükûmetinin önde gelen akademisyen ve danışmanlarından Snouck Hurgronje'nin iddia ettiği gibi bu risale, Hollandalılara karşı uzun süre yürütülen Açeli cihadının en önemli mahreci olmuştur (Azra, 2004, s. 132). Buna ek olarak, el-Palimbali, Cava'daki Mataram İslam Sultanlığı'na mektuplar göndererek, Avrupa kafirlerine karşı cihada liderlik etmesi için Sultan'a çağrı yapmıştır.

Kepulauan Nusantara İslamî entelektüalizminin şeriat ve fıkıh doğrultusunda tasavvufa yönelme eğilimi, 18. ve 19. yüzyıllarda ulema ağlarının söyleminde devam etmiştir. Bu, El-Palembani ve Nafis el-Banjari gibi dönemin en önde gelen ulemasının eserlerinde görülebilmektedir. Aynı zamanda şeriat ve fıkıh; Arshad al-Banjari, El-Bantani ve El-Minangkabawi'nin yaptığı çalışmalarda daha fazla vurgulanmıştır. Nitekim Palimbani'nin daha önce de bahsettiği gibi, cihatla ilgili fikir ve öğretilerin yayılmasına paralel olarak, 18. yüzyıldan itibaren tarikatın dışlanması hız kazanmıştır.

19. yüzyılın sonundan ve 20. yüzyılın ilk on yıllarından itibaren, kısmen Kahire'den gelen İslamî modernizmin yayılmasının etkisinden dolayı bazı Cavi ulemanın tarikat için giderek daha kritik hale geldiğine dikkat etmek önemlidir. Bu, Mekke'de kalıcı olarak yaşayan El-Minangkabawi'nin Cavi öğrencileri ve hacılar ile sürekli ve yoğun temas hâlinde kalmalarına rağmen eserlerinde ve tutumlarında açıkça görülmektedir. Onların tasavvufa yönelik eleştirileri, çoğunlukla, mensuplarının körü körüne takip ettiği tarikat mürşidine veya şeyhe (tarikat üst düzey liderleri) yöneliktir. Ayrıca *bidat* (asılsız yenilik), *hurâfât* (yanılgılar) ve *tekhayul* (batıl inanç) ile karışan tarikat uygulamalarını da eleştirmişlerdir. Yani temelde tasavvuf karşıtı değillerdir ama aşırı denebilecek tarikat uygulamaları için eleştireldirler.

Cavi ulemanın 17. yüzyıldan 19. yüzyıl sonuna kadarki tecrübesine bakıldığında, Kepulauan Nusantara İslamî *entelektüalizm*ini yakından incelemeyen biri, bölgenin sağlam bir İslamî entelektüel geleneğe sahip olmadığı sonucuna varmaktan kendini alıkoymalıdır. Modern döneme kadar Kepulauan Nusantara İslam'ın kaliteli ve özgün eserler üretemediği, yani Cavi ulema Müslüman dünyasında başka bir yerde ortaya çıkan ulema tarafından üretilen dinî-entelektüel eserlerin yalnızca "tüketicileri" (üretici değil) olduğu konusunda yanlış bir algı oluşmuştur. Cavi ulemanın söz konusu dönemdeki dinî-entelektüel tarihi durumun böyle olmadığını açıkça göstermiştir. Aslında onlar İslamî keyfiyet bilgisinin çeşitli alanlarında üretken yazarlardır.

Tarikatın El-Bantani ve El-Minangkabawi'ye yönelik güçlü eleştirisi, aslında Kepulauan Nusantara dünyasında dinsel-entelektüalizmin dönüşümünü yansıtmaktadır. Dönüşüm, Harameyn'de ve Arap dünyasının ötesindeki İslamî entelektüalizmde gerçekleşen bazı değişikliklerden etkilenmiştir.

Kepulauan Nusantara-Kahire Ağları

Bununla birlikte, Müslüman dünyasında milliyetçiliğin 19. yüzyılın son on yıllarında ve 20. yüzyılın başlarında Nusantara'daki yükselişi,

şimdiye kadar çok önemli bir rol oynayan ağlara yeni zorluklar getirmiştir. O zamandan beri yeni tür ulema ağları ortaya çıkmıştır. Mekke ve Medine merkezli ulema ağlarına ek olarak, Mısır'ın Kahire şehrinde, Kepulauan Nusantara'dan gittikçe daha fazla öğrencinin İslamî bilgi aramaya geldiği Ezher Üniversitesi'nde ciddi bir şekilde yeni ağlar gelişmiştir. Sırayla sadece çalışmakla kalmamışlar, aynı zamanda milliyetçi hareket içinde giderek daha aktif hale gelmişlerdir.

Endonezya milliyetçiliğinin yükselişinde ulema ağlarının önemli rollerine rağmen bu özel konuda çok fazla ciddi çalışma yapılmamıştır. Bunun, büyük ölçüde, kaynaklara ilgi duyan ve bunlara erişimi olan çok sayıda akademisyenin bulunmamasından kaynaklandığını düşünüyorum. Dolayısıyla hâlâ acil olarak araştırma yapmaya ihtiyaç var. Bu makale, Endonezya milliyetçiliğinin 20. yüzyılın başlarından itibaren yükselişinde ulema ağlarının ilişkilerini ve rollerini ortaya çıkarmaya yönelik basit bir başlangıç girişimidir.

En önemli değişikliklerden biri İslamî modernizmin yükselişi ya da Kahire'de özellikle ve sıklıkla *İslamî reformizm* denilen şey olmuştur. Avrupalı gücün devam eden tecavüzüne bir yanıt olarak, Cemal el-Din el-Afgani (el-Asabadi, 1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Muhammed Rashid Rida (1865-1935) gibi bir dizi Müslüman düşünür ve aktivist İslamî modernizm veya reformizmin öncüleri olmuştur. Reformizmleri ya da modernizmleri, kuşkusuz ki pek çok yönden, Mısır'da Muhammed Ali Paşa (1769-1849), Rifa'ah al-Tahtawi (1801-73) ve Khayr al-Din al-Tunisi (1810-89) tarafından da kabul edilen Tanzimat aracılığıyla Osmanlı'da başlatılan reformların devamıdır.

Özellikle Mısır'da modernizmin yükselişi, Harameyn'de İslam'ın gidişatını etkilemiştir. Modernist ya da reformist fikirlerin kutsal şehirlere aktarılması sadece Mısırlı ulema ve Hac ziyareti yapan aktivistler aracılığıyla değil, aynı zamanda Napolyon Bonapart'ın 1720'lerde ilk girişini takiben 19. yüzyılın ortalarından itibaren artan matbaa makinesi kullanımıyla, Kahire'de basılan yayınlar yoluyla da mümkün olmuştur (el-Cabarti, 2000, s. 33-41).

Tahmin edilebileceği gibi, Mekke'deki özellikle Cavi müridleri ve uleması artık İslamî reformizmin etkisinden muaf değil idi. Bu, örneğin Nevavi el-Bantani ve Ahmed Hatib el-Minangkavi tarafından yayılan İslam düşüncesinin belirli yönlerinden açıkça görülebilmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Mekke'de kalıcı olarak yaşayan iki Cavi ulema, kendilerine göre *bidat* (asılsız yenilik), *hurâfât* (yanılgı) ve *tekhayul* (batıl inanç) ile dolu tarikat uygulamalarını şiddetle eleştirmiştir. Ayrıca, Riddell'in (2001) belirttiği gibi el-Bantani'nin tefsiri *el-Nur Marah Labid*, Abduh'un önerdiği reformist fikirlerden bir dereceye kadar etkilenmiştir.

Bu nedenle, 19. yüzyılın son çeyreği, Cavi müridleri ve ulema tarihinde önemli bir dönüşüme işaret etmiştir. Bu sadece onların bilgi mahallerinde değil, kutsal topraklardan döndüklerinde anavatanları Kepulauan Nusantara'ya getirecekleri ve tanıtacakları entelektüel eğilimlerinde de geçerlidir. Bu ivme, Kahire'de İslamî bilgiyi arayan Cavi öğrencilerinin sayısının artmasıyla oluşmaya başlamıştır. Elbette Mekke İslamî bilginin en önemli merkezi olarak kalmıştır; ancak Kahire'nin de bir alternatif yer olduğuna şüphe yoktur. Bu nedenle, zamanla, Kahire'de, özellikle de Ezher Üniversitesinde gittikçe daha fazla Cavi müridi *rihlah ilmiyyah* (bilgi aramak için seyahat) ve *talab al-ilm* (bilgi aramak) için çabalamıştır. Elbette, daha sonra modernist fikirlerin Kepulauan Nusantara dünyasına en önemli aktarıcıları hâline gelmişlerdir.

Cavi müridlerinin Kahire ile bağlantılarının geçmişi aslında çok uzundur. Esasen bu bağlantıların izi 17. yüzyıldaki Cavi ulema ağlarının erken dönemlerine kadar uzanabilmektedir. El-Sinkili veya el-Makassari gibi Cavi öğrencileri, hacca gidip bir süre Mekke ve Medine'de kaldıklarında, bir dizi El-Ezher ulemasıyla tanıştıkları ve birçok *isnad 'ilmiyyah* (dini bilgi zincirleri) sahibi oldukları iyi belgelenmiştir.

Bu Cavi ulema ile el-Ezher'in önde gelen uleması arasındaki temas ve ilişkiler 18. ve 19. yüzyıllar boyunca istikrarlı bir şekilde artmıştır. Arap kaynakları, El-Palimbani ve Arshad al-Banjari'nin bir dizi

el-Ezher uleması ile ve hatta Kutsal Şehirlere geldiklerinde Ezher yapısındaki en yüksek mevki olan Ezher Şeyhi ile çalıştıklarını bildirmiştir. Dahası, Ahmed Rifa'i ve El-Bantani gibi 19. yüzyıl Cavi müridlerinden bazıları eserlerinde El-Ezher'den öğretmenleri olduğunu da anlatmıştır. En azından El-Bantani 1870'lerde Kahire'ye gittiğini, Abduh ile tanıştığını ve El-Ezher'de bir konferans verdiğini bildirmiştir.

Bilgi aramak için kasıtlı olarak Kahire ve Medine'ye gelen Cavi müridlerinin geçmişi, Ezher külliyesinde var olan *Cavi Revakı* tarihine kadar izlenebilir. Aynı bölgeden gelen öğrenciler için özel bir konaklama yeri olan Revak, Memlük Dönemi'nden itibaren mevcuttur. Kural olarak hükümdarlar ve zenginler tarafından kurulmuşlardır. Her revakta, burada kalanların isimlerini ve Ezher derslerindeki mevcudiyetlerini not alarak yönetimden sorumlu olan bir şeyh vardı (Mübarek, 1306, s. 22; Barakat, 1982, s. 52, 86; Abaza, 1994, s. 38).

Mısırlı seçkin bir tarihçi olan Ali Mübarek'e (1306 A.H) göre, 19. yüzyılın ortalarında, *Selmaniyye Revakı* (Afganistan ve Horasan'dan gelen öğrenciler) ile *Savvam Revakı* (Suriye'den misafir öğrenciler) arasında yer alan bir *Cavi Revakı* vardı. *Cavi Revakı*, 11 Cavi mürid tarafından kullanılmış gibi görünmektedir, çünkü revakta bir yemek zamanında dağıtılan ekmek sayısının 11 olduğunu belirten veriler vardır. Ignaz Goldziher'den alıntı yapan Abaza (1994) ise 1871'de *Cavi Revakı*'nda 6 Cavi müridin yaşadığını, ancak 1875'te muhtemelen Ezher yurtlarından birine (*bu'uth*) taşındıklarını söylemiştir.

Küçük bir kütüphanesi olan *Cavi Revakı*, Şeyh Muhammed el Cavi tarafından yönetilmekteydi. Laffan'a göre Ali Mübarek'in bahsettiği bu Şeyh Muhammed el Cavi, büyük olasılıkla, biyografisi Ebu Bekir tarafından *Tarajim Ulema Jawi* başlıklı mektubatında (el yazması) aktarılan İsmail Muhammed el-Cevi el-Minangkabawi idi (2000). Bu mektubat (Cod.Or.7111), Hollanda, Leiden'deki KITV Kütüphanesinde saklanmaktadır. Ancak 1869'da Batı Sumatra, Padang'da doğan ve birkaç yıl Mekke'de okuduktan sonra 1894 dolaylarında Kahire'ye gelen başka bir Şeyh İsmail Abdülmutalib el-Minangkabawi vardır. Bu Şeyh İsmail,

Ahmed Hatib el-Minangkabawi'nin öğrencisiydi ve büyük olasılıkla, 19. yüzyılın sonunda reformist Nakşibendiye Tarikatı'nın Malakka Boğazı ve Riyau adalarına yayılmasında çok aktif olan Şeyh İsmail el Minangkabawi ile aynı kişilerdi (Azra, 1995, ss. 9-13).

Ahmed Khatib al-Minangkabawi'nin kendisi de iki oğlunu (Abd al-Kerim (ö. 1947) ve Abd al-Hamid (ö. 1962)) Ezher Üniversitesine göndermiştir. Ayrıca daha önce 1880-1895 yılları arasında Mekke'de okuyan ve daha tanınmış olan yeğeni Muhammed Tahir Celal al-Din'i (1869-1956) de göndermiştir. Celal al-Din, Ezher Üniversitesinde özellikle astronomi (*ilmü'l-falaq*) çalışarak dört yıl okumuştur. Bilahare, Muhammed Tahir Celal al-Din, Kepulauan Nusantara dünyasında *laqab al-Azhari al-Minangkabawi* ile ünlü olmuştur. Abduh ve Rida ile temas, dostluk ve işbirliği kurmuştur. Bu nedenle, Kepulauan Nusantara'ya döndüğünde ve Singapur'da *el-İmam* mecmuasını yayınladığında, Rida'yı bir nevi danışmanı yapmıştır. Bu mecmua kısa süre sonra Rida tarafından yayınlanan *al-Manar* mecmuasının bir sözcüsü olarak tanınmıştır. *el-İmam* dergisi, Kepulauan Nusantara dünyasında reformist-modernist fikirlerin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır (Azra, 1995e; Bluhm-Warn, 1977).

Kahire'deki Rashid Rida ve diğer modernist-reformist çevrelerle Cavi müridlerinin ağları genişliyordu. Aslında, Rida ile ilişkileri çok yakındı. El-Münir'e göre Rida, anavatanlarındaki İslamî eğitimin durumu ile çok ilgilenen Cavi müridlerine özel bir ilgi göstermiştir (1911). Bu nedenle Rida, Cavi muridlerine yardım sağlamanın yanı sıra 1912'de *Kepulauan Nusantara Dar al-Da`wah wa al-Irsyad*'ı Uzak Doğu'da İslam sevgisinin bir simgesi olarak kurmuş ve Cavi öğrenciler de bu kurumda vaiz olmak için eğitilmiştir.

Rida'nın Cavi öğrencilere özel ilgisi, birçok durumda Cava'dan Kahire'ye yeni gelenleri ilk geldiklerinde kendisinin karşılaması gerçeğinden de anlaşılabilmektedir. Müsait olmadığında ise, kural olarak akrabalarından birinden onları almasını istemiştir. Rida ayrıca kalıcı odalarını bulana kadar onları ağırlamayı başarmıştır.

Bu durum, Batı Kalimantan'dan (Borneo) gelen iki Cavi öğrencisinin deneyimlerinde açıkça görülebilmektedir. Basyuni daha önce Mekke'de 1906 yılına kadar Umar Sumbawa, Osman Sarawak ve Ahmad Khatib gibi Cavi hocalarıyla çalışmış ve ardından Sambas'a dönmüştür. Basyuni, Rashid Rida tarafından 1898-1936'da yayınlanan *al-Manar* mecmuasının bir abonesiydi. Ancak bir abone olmanın ötesinde, Basyuni ayrıca Rida ile kişisel temas kurmuştur. Bu nedenle, o ve kardeşi Ahmad Fauzi, arkadaşları Ahmad Su'ud ile birlikte Aralık 1910'da Kahire'ye gittiklerinde Rida'ya bir telgraf göndererek Kahire'ye varış programlarına ilişkin bir mesaj göndermeleri şaşırtıcı değildir. Rida onları Kahire tren istasyonundan almaya gelebilirdi ancak bunun yerine kardeşi Salih Rida'yı gönderip onlar için kalıcı bir kalacak yer bulmadan önce kendi evine götürmüştür (Laffan, 2000, ss. 165-166).

Rida'nın Cavi öğrencilerine gösterdiği ilgi ve yardım, Kepulauan Nusantara'da medyanın ilgisinden kaçmamıştır. Örneğin Batı Sumatra Padang'da basılan *el-Munir* dergisi bu vakalar hakkında yazmıştır (1911, s. 2). Bu özel sayıda, *el-Münir*, Singapur'daki Persekutuan Persetiaan'ın (Association of Loyaltyan) Kahire'den Süveyş'e birkaç Cavi öğrencisinin geldiğini belirten bir mektup aldığını açıklamıştır. Yabancı bir ülkeye vardıklarında, kısa bir süre sonra kardeşinden onları Süveyş'te almasını ve kalıcı odalarına kavuşmadan önce evine yerleştirmesini isteyen Rashid Rida ile temasa geçmişlerdir. Ayrıca Cavi öğrencilerin, onlara Kepulauan Nusantara Müslümanlarının durumu ve İslamî eğitim hakkında sorular soran bir dizi Mısırlı ulema ile tanıştığı da söylenmektedir.

Kahire'deki Cavi öğrencilerin sayısındaki sürekli artışa katkıda bulunan en önemli faktörlerden biri, Mısırlı ulemanın yardımı ve dostça tavrıdır. Söz konusu artış, Ezher Üniversitesi öğrencilerinin 1902 yılındaki kompozisyonu ile ilgili verileri aktaran aşağıdaki açıklamalardan görülebilmektedir (Dodge, 1961, ss. 164, 165). Söz gelimi 645 yabancı öğrenci olduğu ve bunlardan yedisinin, bu yazıda Cavi müridleri olarak adlandırdığımız *Cavaese* olduğu yazılmaktdır. Sonraki yıllarda Kahire daha fazla Cavi öğrencisi kabul etmiştir. 1904'te Kahire'de eğitim

gören 14 Cavi müridi olduğu bildirilmiştir. Bunların dördü Riau Lingga Sultanı'nın akrabalarıydı. Ezher Üniversitesine kabul edilmeden önce bir hazırlık medresesinde okumuşlardır. Aslında Kahire'ye Şeyh Tahir Celal al-Din ve bir Hadrami olan Seyyid Shaiykh bin Ahmad al-Hadi (1967-1934) tarafından gönderilmişlerdir (Azra, 1999e, ss. 83-85; Laffan, 2000, s. 157).

Milliyetçiliğin Yükselişi

Ashab al-Caviyyin ile birlikte Harameyn'de ve Kahire'de genel olarak Cavi öğrencilerinin sayısının artması, Hollanda'nın sürekli gözetimi altında olmuştur. Hicaz'daki Cavi topluluğu, onlarca yıldır Hollanda'nın gözetimi ve denetimi altındaydı. Hollanda Kolonyal Hükûmeti'nin yerli ve Müslüman işleri konusundaki en önemli danışmanı Christian Snouck Hurgronje (1857-1936), Cidde'deki Hollanda Doğu Hint Adaları Konsolosluğuna atanmıştır. 1880'de Mekke'ye girmesine izin verilmiş çünkü bundan birkaç ay önce Cidde'de Müslüman olmuştur. Mekke'de yaklaşık altı ay kaldıktan sonra Ebu Bekir, Hicaz'daki Cavi topluluğu hakkında pek çok bilgi toplamasına yardım etmiştir. Neticede, Ebu Bekir'in yazdığı ve Harameyn'deki en önemli Cavi öğrencilerinin biyografik açıklamaları ve buradaki ulema ile ilgili olan *Tarajim `Ulama Cavi*'yi referans alan etnografik bir eser meydana gelmiştir: *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century (1931)*. Snouck Hurgronje'nin *Mekka in the Latter Part* adlı eserinde ismine değinmediği Ebu Bekir, ona *Hicaz el-Cedid*'in diğer bazı yerlerinde, söz gelimi, İslamî entelektüalizmin ve aktivizmin çok daha fazla özgürlüğe sahip olduğu Kahire'deki yükselişini hatırlatmıştır.

Hollandalılar, en azından 1900'lerin başında Kahire'de "Yeni Hicaz"ın yükselişinin tam olarak farkındaymış gibi görünmektedirler. 1908'de Hollandalılar, Kahire'deki Cavi öğrencilerinin isimlerini kaydetmeye başlamışlardır. Hollanda raporlarına göre bu öğrenciler; Lampung, Minangkabau, Sambas (1910'dan itibaren) ve Banten (özellikle 1912'den itibaren) dâhil olmak üzere Nusantara'nın çeşitli yerlerinden

gelmişlerdir. Bu Cavi öğrencileri arasında, daha önce İstanbul Galatasaray'da eğitim görmeyi planlayan ancak bunun yerine Kahire'ye gelmeye karar veren Hadrami kökenli üç öğrenci de vardır.

Ayrıca 1900'den 1915'e kadar Şeyh Ömer Tabrani adında bir "Cavalının" El Ezher'de öğretmenlik yaptığını belirten ilginç bir Hollanda raporu bulunmaktadır. 1878'de Orta Cava'daki Tegal'de doğduğu ve tüccar olan babası Haji Nawawi ile yıllarca övüldüğü söylenmektedir. Tabrani'nin Mekke'de dört yıl okuduktan sonra Kahire'ye gelmesi gerekmekteydi (Laffan, 2000, s. 164).

Cavi öğrencilerinin sayısının artmasıyla, Cavi Revakı'nın kalabalıklaştığı bildirilmiştir. 1912'de rapora göre orada 12 Cavi öğrenci yaşıyordu. Bu, Cavi Revakı'nın şeyhi İsmail Abdülmutalib'in Mısır Evkaf (Vakıf) Bakanlığına ek odalar talep eden bir mektup göndermesine yol açmıştır. Ayrıca mektup, bu talebe olumsuz yanıt veren Kahire'deki Hollanda Konsolosu van Lennep'e de yöneltilmiştir. Van Lennep, Avrupalı güçlerin Müslüman tebaları için revak inşa etme teamülünü takip etmeyi reddetmiştir. Mesela İtalyan sömürge hükûmeti, İtalyan Eretria ve Trablusgarp kolonilerinden gelen öğrenciler için Kahire'de bir revak inşa etmiştir. Ancak Hollanda hükûmeti Snouck Hurgronje'nin önerisi üzerine bunu reddetmiştir. Snouck Hurgronje alaycı bir şekilde, Hollanda hükûmetinin Mekke ve Medine gibi Orta Çağ öğrenim merkezlerinde pisliğe dönüşen Cavi öğrencilerin talebini dikkate alması garipti. Hollanda hükûmeti Kahire'deki Cavi öğrencilerine yurtlar sağlarsa, Hükûmet bundan önce Mekke'deki bin kişilik Cavi toplulumuna da barınma imkanı sağlamalıdır (Laffan, 2000, s. 168).

Hollanda hükûmetinin olumsuz tutumuna cevaben, Cavi müridlerinin kendi aralarında karşılıklı yardım birliği oluşturmaktan başka seçeneği yoktu. Tahmin edilebileceği gibi bu dernek, Kahire'deki hayatlarında sorunlar ve zorluklar bulunan ve Ezher Üniversitesinde okuyan yeni öğrencilere yardım etmeyi amaçlamaktaydı. Kahire'de kurulan ilk dernek, başkanlığını Şeyh İsmail'in yaptığı *Jami'ah Setia Pelajar* (Sadık Öğrenciler Derneği) idi. Derneğin organizatörlerinin ve

çekirdek üyelerinin sayısı başlangıçta 12 kişiydi. *El-Münir*'in bildirildiği gibi (1913), *Jami`ah Setia Pelajar* kendi dergisi *El-İttihad*'ı editörler Ahmed Fauzi Sambas ve Muhammed Fadl Allah bin Muhammed Suhaymi Singapore ile birlikte yayınlamıştır. Bu ikisine ek olarak, diğer yazarlar arasında Muhammed Basyuni ve Abd al-Wahid Abd Allah Tapanuli de vardı. *El-İttihad* dergisi sadece Kahire'deki Cavi öğrencileri arasında değil, aynı zamanda Mekke, Malaya ve Hollanda Doğu Hint Adaları'nda da yayılmaktaydı.

Snouck Hurgronje'nin alaycı yorumlarına yanıt veren *el-İttihad* dergisi ilk sayısında Fadl Allah ve Ahmad Fauzi'nin yazdığı bir makale yayınlamıştır. Makale, Cavi öğrencileri için İslamî öğrenim merkezi olarak Kahire'yi küçümseyen Avrupalıların çok hatalı olduğunu belirterek Snouck Hurgronje'yi yalanlamıştır. İki yazar, Kahire'de birçok türde eğitimin var olduğunu iddia etmiştir. Son olarak, Kahire halkı arasında, "Kahire'ye hiç gitmemiş olanlar, gerçek dünyayı henüz görmemişlerdir..." şeklindeki yaygın bir sözden alıntı yapmışlardır. Kısacası, onlar için Kahire en mükemmel entelektüel merkezdi (Laffan, 2000, s. 168).

Birinci Dünya Savaşı, Kahire'deki Cavi öğrencilerini önemli ölçüde etkilemiştir. El-Ezher'e gelen öğrenci sayısı önemli ölçüde azalmış ve zaten Kahire'de bulunanlar, Nusantara'dan para göndermek çok zor olduğu için ciddi mali sorunlarla karşılaşmışlardır. Sonuç olarak, Hollanda Konsolosluğundan (anavatana dönüş seyahat masrafları da dahil olmak üzere) boşuna yardım çağrısında bulunmuşlardır. Sonunda, onlarla çok ilgili olan Mısır hidivleri, ayda 20 kuruş tutarında yemek ve maddi yardım sağlayarak yardım etmişlerdir.

Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinin ardından gelen ekonomik patlama, 1920'lerden beri, Kepulauan Nusantara da dâhil olmak üzere, Kahire'ye gelen Cavi öğrencilerinin sayısında bir kez daha patlama yaşanmıştır. 1925'te Kahire'de, çoğu el-Ezher Üniversitesinde okuyan 150 kadar Cavi öğrencisi olduğu tahmin ediliyordu, ancak bu kez bir başka önemli kurum olan *Dar al-Ulum*, Kahire Üniversitesi

de onları kabul etmeye hazır idi. Sonunda *Cavi Revakı* bir kez daha kalabalıklaşmış; Hadrami kökenli insanlar tarafından yeni bir Cavi Revakı kurulmuştur.

Roff tarafından tartışıldığı gibi 1920'lerin Cavi öğrencileri sadece ilmi çalışmalarda değil, Endonezya ve Malaya ile ilgili konularda da çok aktif olmuştur (1970). *Endonezya* ve *Malaya* terimleri aralarında yavaş yavaş kullanılmaya başlanmıştır. 1. Dünya Savaşı öncesi Kahire'deki Cavi öğrencileri arasında ulus, milliyetçilik ve ulus-devlet üzerine bazı fikirler dolaşıma girmiş olsa da 1920'lerde Endonezya milliyetçiliğine dair fikirler bir nevi olgunluğa ulaşmıştır. Bu nedenle, Cavi öğrencileri arasında aynı zamanda akademiden politikaya doğru bir tür yönelim değişikliği başlamıştır. Bu, Roff'un aktardığı ifadeden açıkça anlaşılmaktadır: "Mekke'de sadece din üzerine çalışabiliriz, ancak Kahire'de siyaset de (çalışıyoruz)" (1970, ss. 73-87).

Bu bağlamda, 14 Eylül 1923'te *Djamaah al-Chairiyyah al-Talabijjah al-DCavijjah*'ın (Cavi Öğrencileri İyileştirme Derneği) oluşumu daha iyi anlaşılabilmektedir. Bu dernek daha sonra *Seruan Azhar*'ı (Ezher'in Çağrısı Dergisi) da yayınlamıştır. Derginin yöneticileri Fath al-Rahman Kafrawi (genel müdür) ve Janan Thayib (baş editör) idi; diğer editörler ise İlyas Ya`kub, Muhammad Idris al-Marbawi, Abd al-Wahhab 'Abd Allah ve Mahmud Yunus idi. *Seruan Azhar*'ın ana teması İslam'ı ilerletme ve Müslümanları birleştirme çabaları olmuştur. Bu, Mahmud Yunus tarafından *Seruan Azhar*'ın başyazısında şöyle ifade edilmiştir: "Tüm halkımız ... ister Cava'da, Sumatra'da ister Borneo'da veya Malay Yarımadası'nda olsun, birleşmeli ve ortak bir amaca sahip olmalıdır, ilerlemeyi başarmak için anlaşmalıdır. Bu amaçlara ulaşmanın en iyi yollarını bulmalı ve her ne sebeple olursa olsun ayrı gruplar haline gelmemize izin vermemelidir." (Roff, 1970, s. 78 ; Azra, 1999c, s. 201; Cf Laffan, 2000, ss. 260-266).

Kahire mezunlarının, *İslamî modernizm* ve milliyetçilik fikirlerinin Kepulauan Nusantara Müslümanları arasında yayılmasındaki önemli rolüne rağmen 2. Dünya Savaşı öncesindeki siyasi aktivizmleri önemsiz

görünmekteydi. Bu nedenle Abaza, bu konuda daha çok araştırma yapılması gerektiğini öne sürmektedir (1993). O dönemdeki Kahire mezunlarına değinirken, Ezher mezunlarından yalnızca Kahar Muzakir'in 1945 Endonezya Anayasası'nın ön sözündeki "Jakarta Şartı"-nın formülünde yer aldığından bahsetmiştir. Bu da Kahire mezunlarının bağımsızlık öncesi Endonezya siyasetinde çok az rol oynadığını düşündürebilmektedir.

Buna karşılık, bu dönemde belirgin şekilde söz sahibi olanlar Hasyim Asy`ari (1871-1947), Wahab Chasbullah (1888-1971), As`ad Syamsul Arifin (1897-1990), Wahid Hasyim (1913-1953) gibi Harameyn mezunlarıydı ve diğer bazı ulema da Mekke'de eğitim almıştır. Bunlar sadece Nadhdlatul Ulema (NU) örgütünde değil, aynı zamanda bağımsız siyasette de aktiflerdi (Azra, 199c, s. 207).

Harun Nasution ve Fuad Fakhruddin gibi sınırlı sayıdaki çağdaş Kahire mezununun Kahire'deyken güçlü bir siyasi aktivizm sergilediği doğrudur, ancak Endonezya'ya döndükten sonra siyasete olan ilgilerini kaybetmişlerdir. Bunun aksine, onlar (bu dönemin diğer Kahire mezunlarının çoğu gibi) İslamî eğitim ve davada dikkati, enerjiyi ve aktivizmi odağa almışlardır.

Sonuç

Cavi muridleri ve ulema ağları, Nusantara'da Müslümanların yaşamlarının pek çok alanında 17. yüzyıldan itibaren önemli bir rol oynamıştır. İslamî öğrenim ve öğretilerin aktarılmasında ve ayrıca Müslüman inanç ve uygulamalarının reformlarında ve yenilenmesinde etkili olmuşlardır. 20. yüzyılın başlarından itibaren Haremeyn'deki ağların bir başka yeri olarak Kahire'nin yükselişi, Endonezya'daki İslamî entelektüalizmin ve hareketlerin zenginleştirilmesinde çok önemli olduğunu kanıtlamıştır.

Kahire ağları ile birlikte Mekke ve Medine merkezli ulema ağları, 20. yüzyılın ilk on yıllarından itibaren modernist veya gelenekçi

Müslüman örgütlenmenin yükselişinde önemlidir. Şeyh Ahmed Khatib al-Minangkabawi'nin (1860-1916, Mekke'de ikamet eden) birçok öğrencisi arasından iki kişi, Endonezya'daki en büyük ve en önemli iki Müslüman örgütün kurucularıydı. Birincisi, Ahmed Dahlan'dı [1868-1923, modernist ya da reformist Muhammediye'nin (tahmini 1912)] kurucusuydu. İkincisi, gelenekçi Nahdlatul Ulema'yı (NU, tahmini 1926) kuran Hasyim Asy'ari (1875-1947) idi. NU şu anda 70 milyon civarında üyeye sahip en büyük Müslüman organizasyon olarak kabul edilmekte ve Muhammediye 50 milyon civarında üyesiyle ikinci en büyük organizasyon olarak sıralanmaktadır.

Ayrıca Harameyn'den ve Kahire'den dönen genç ulema, Endonezya'da daha küçük örgütler kurmuştur. NU ve Muhammediye ile birlikte, bu daha küçük kuruluşlar İslamî vaaz (dava) ve eğitimde roller üstlenerek var olmaya devam etmektedir. NU ve Muhammediye; dava, eğitim ve sosyal hizmetlerdeki faaliyetleri açısından en büyükleridir. Ayrıca, İslamî temelli sivil toplum kuruluşları olarak kurulduklarından beri, siyasal ve kamusal hayatta sivil kültürü ve medeniyeti besleyen önemli birer aktördürler.

Böylece, siyasi alanlarda, Hollanda sömürgeciliğine karşı mücadelede itici güçler olmuşlardır. Milliyetçiliğin yükselişine ulema ağlarının katılımı, sadece Müslümanların devam eden Avrupa sömürgeciliği altındaki talihsiz durumlarına ilişkin farkındalıklarının artmasına yardımcı olması açısından değil, aynı zamanda milliyetçiliğin İslamî öğretilerle çelişmediğini göstermesi bakımından da önemliydi.

Bağımsızlık sonrası Endonezya'da (17 Ağustos 1945'te ilan edildi) çağdaş dönemde 1990'lara kadar, Suudi Arabistan, Mısır, Ürdün, Fas, Tunus, Cezayir, Sudan, Yemen ve Türkiye gibi Orta Doğu ülkeleri ile Endonezya arasında bazı ağlar varlığını sürdürmektedir. Bu ağlarda yer alan kıdemli ve kıdemsiz ulema, sayılarına bakılmaksızın, ulus-devlet sınırları boyunca Müslümanlar arasındaki dinamiklerin ve canlı entelektüel alışverişlerin küresel bağlantılarını ve itici güçlerini oluşturmaktadırlar.

Orta Doğu'daki siyasi gelişme ve değişimler Endonezya ile Suudi Arabistan ve İran gibi ülkeler arasındaki dinî-entelektüel bağları etkilemiştir. Suudi Arabistan'ın *petro-riyal* devleti olarak yükselişi, ilgili kurumların millileştirilmesini beraberinde getirmiştir. Mekke ve Medine'deki geleneksel medreseler ve halkalar millileştirilmiş ve aday öğrencilere devlet bursları olmadıkça gelip kalmaları için vize verilemez olmuştur. Sonuç olarak Haremeyn, 1990'lardan itibaren ulema ağlarının en önemli yeri konumunu kaybetmiştir.

Suudi Arabistan'daki bu gelişme ile Kahire, dinî-entelektüel ağların en önemli odağı olmak için kendisini güçlendirmektedir. Ancak giderek daha fazla Endonezyalı öğrenci de eğitimlerini sürdürmek için İslamabad, Hartum, Kum, Ankara ve İstanbul, Rabat, Fez ve Tunus'a gelmektedir. 2000'li yılların başından beri aynı zamanda Libya, Suudi Arabistan, Türkiye, İran, Tayland ve Filipinler'den daha fazla öğrenci, ülkedeki çeşitli üniversitelerde İslamî araştırmalar ve diğer bazı alanlarda bilgi edinmek için Endonezya'ya gelmektedir.

Tüm bu gelişmeler ve dinamiklerle birlikte yeni dinî-entelektüel ağlar ortaya çıkmaktadır. Bazı yönlerden, bu yeni dinî-entelektüel ağlar, önceki yüzyıllardaki daha eski ağlardan kaynaklanmaktadır, ancak entelektüel öz büyük ölçüde aynı kalıyor gibi görünmektedir.

Kaynakça

Abaza, M. (1991). Some Research Notes on Living Conditions and Perceptions among Indonesian Students in Cairo. *Journal of Southeast Asian Studies, 22* (2), 347-360.

Abaza, M. (1993). *Changing Images of Three Generations of Azharites in Indonesia*. Singapura: ISEAS.

Abaza, M. (1994). *Indonesian Students in Cairo: Islamic Education, Perceptions and Exchanges*. Paris: Cahier d'Archipel 23.

Agus, B. (2001). Studi Keislaman di al-Azhar: Tradisionalisme di Tengah Perubahan (Islamic Studies at the Azhar: Traditionalism in Changes). in Ismatu Rofi & Kusmana (eds), *Belajar Islam di Timur Tengah* [*Studying Islam in the Middle East*]: Jakarta: Ditbinperta Depag, pp. 75-85.

Azra, A. (1994). (repr several times until now), *Jaringan Ulama Kepulauan Nusantara dan Timur Tengah Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan; Arabic edition, *Syibkah al-`Ulama*. Jakarta: Ditperta Depag & PPIM, 1997; English edition, *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian Ulama*, Canberra: Australian Association of Asian Studies (AAAS) & Allen Unwin, 2002.

Azra, A. (1995). Hadhrami Scholars in the Malay-Indoneian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid `Uthman. *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies, 2* (2), pp. 1-33.

Azra, A. (1997). A Hadhrami Scholar in Indonesia: Sayyid `Uthman. dalam Ulrike Freitag & WG Clarence-Smith (eds), 1997, *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. Leiden. New York & Koln: Brill, pp. 249-63.

Azra, A. (1999a). *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenium Baru* [Islamic Education: Tradition and Modernization towards the New Millennium], Jakarta: Logos, particularly Chapter Three, "Studi Islam di Barat dan di Timur Tengah: Pengamatan Selintas" [Islamic Studies in the West and Middle East: A Early Observation'], and, "Studi Islam di Indonesia, Mesir dan Amerika: Kajian Perbandingan" ['Islamic Studies in Indonesia, Egypt and USA: A Comparative Study'], pp. 229-250,

Azra, A. (1999b). *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan* (Towards Civil Society: Ideas, Facts and Challenges). Bandung: Rosda, especially, Part Two, "Sebuah Halaqah di Mekkah" [A *Halaqah* in Mecca], "Sebuah Madrasah di Mekkah" [A Madrasah in Mecca], "Madrasah Indonesia di Mekkah" [Indonesian Madrasah in Mecca], pp. 54-60.

Azra, A. (1999c). *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Reformist Islam: Intellectual and Movement Dynamics). Jakarta: RajaGrafindo Persada, especially Part II, "Akar Intelektualisme Islam: Dari Haramayn ke Kairo" [The Roots of Islamic Intellectualism: From Haramayn to Cairo], pp. 193-214.

Azra, A. (1999d). Pengantar: Melacak Pengaruh dan Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo (Introduction: Tracing Back the Influence and Shift of Orientation of the Cairo Alumna). Introduction in Mona Abaza, 1999, *Pendidikan Islam dan Pergeseran Orientasi: Studi Kasus Alumni Al-Azhar*, terj. S. Harlinah, Jakarta: LP3ES.

Azra, A. (1999e). The Transmission of *al-Manar*'s Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of *al-Imam* and *al-Munir*. *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 6, No. 2, pp. 75-100.

Azra, A. (1999f) *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Rennaissance of Southeast Asian Islam: History, Discourse and Power). ,Bandung: Rosda, especially Chapter VI, "Ulama Cavi di Haramayn: Pasang dan Surutnya Sebuah Wacana Intelektual" [The Cavi 'Ulama' in the Haramayn: The Rise and Decline of An Intellectual Discourse], pp. 143-61.

Barakat, A. (1982). *Ru`yat Ali Mubarak li Tarikh Misr al-Ijtima`*. Kairo: The Center of Political and Strategic Studies al-Ahram, No.52.

Bidin, M. E. (2001). Pengalaman Belajar Islam di Mesir (Experience of Studying in Egypt) dalam Ismatu Rofi & Kusmana (eds), *Belajar Islam di Timur Tengah*, Jakarta: Ditbinperta Depag, pp. 39-62.

Bluhm, J. E. (1983). A Preliminary Statement on the Dialogue Eastablished between the Reform Magazine al-Manar and the Malayo-Indonesian World. *Indonesia Circle* 32, h. 35-42.

Bluhm-Warn, Jutta. (1997). al-Manar and Ahmad Soorkattie. in Peter G. Riddell & Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society, A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, Leiden, New York & Koln: Brill, pp. 295-308.

Dodge, B. (1961). *al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*. Washington DC: the Middle East Institute.

Hamka. (1958). *Ajahku: Riwajat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera* [My Father: The Biography of Dr H. Abdul Karim Amrullah and the Struggle of Islamic Groups in Sumatra], Djakarta: Widjaja.

Haroen, N. (2001). Belajar Islam di Shiria [sic] (Studying Islam in Syria) in Ismatu Rofi & Kusmana (eds), *Belajar Islam di Timur Tengah*, Jakarta: Ditbinperta Depag, pp. 115-30.

Hidayat, K. (2001). IAIN sebagai *Melting Pot* dan *Meeting Pot*' (IAIN as a Melting Pot and Meeting Pot') in Ismatu Rofi & Kusmana (eds), *Belajar Islam di Timur Tengah*, Jakarta: Ditbinperta Depag, ix-xii Ismatu Rofi & Kusmana (eds), *Belajar Islam di Timur Tengah*, Jakarta: Ditbinperta Depag, pp. ix-xii.

Al-Jabarti. (2000). repr., *Ta'rikh, Muddat al-Faransis bi Misr*. Cairo: Dar al-Kitab al-Jami'i.

Ka'bah, R. (1983). *Pendidikan Islam di Indonesia dan Mesir* (Islamic Education in Indonesia and Egypt). Kairo: Dikbud KBRI.

Kamba, N. (2001). Belajar di Universitas al-Azhar (Studying at al-Azhar University), in Ismatu Rofi & Kusmana (eds), *Belajar Islam di Timur Tengah*, Jakarta: Ditbinperta Depag, pp. 63-74.

Laffan, M. F. (2000). The Umma below the Winds: Mecca, Cairo, Reformist Islam and a Conceptualization of Indonesiaç Doctoral thesis, University of Sydney.

Mubarak, A. (1306H). *al-Khitat al-Tawfiqiyyah*. Kairo: al-Matma`a al-Kubra bi al-Amiriyyah, vol 4.

Muchtar, M. (2001). Kajian Islam di Haramayn: Pengalaman di Makkah (Islamic Studies in the Haramayn: Experience in Mecca), in Ismatu Rofi & Kusmana (ed.), t.t [2001], *Belajar Islam di Timur Tengah*, Jakarta: Ditbinperta Depag, pp. 17-37.

Purnomo, P. (2001). Universitas Baghdad dan Kajian Islam (Baghdad University and Islamic Studies) in Ismatu Rofi & Kusmana (ed.), t.t [2001], *Belajar Islam di Timur Tengah*, Jakarta: Ditbinperta Depag, pp. 87-98.

Reid, A. (1993). *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, New Haven: Yale University Press.

Riddell, P. (2001) *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, London & Singapura: C. Hurst & Horizon.

Roff, W. R. (1967). *The Origins of Malay Nationalism*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Roff, W. R. (1970). Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920's. *Indonesia*, 9, h. pp. 73-87.

Rofi, I. & Kusmana (Ed.), t.t (2001). *Belajar Islam di Timur Tengah* (Studying Islam in the Middle East). Jakarta: Ditbinperta Depag.

Sayuti AN, A. (2001). Belajar Islam di Sudan (Studying Islam in Sudan), dalam Ismatu Rofi & Kusmana (ed.), t.t [2001], *Belajar Islam di Timur Tengah*, Jakarta: Ditbinperta Depag, pp. 99-113.

Snouck Hurgronje, C. (1931). *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs, and Learning of the Moslems of the East-Indian Archipelago*. (JH Monahan, trans). Leiden: Brill.

Von der Mehden, F. R. (1993). *Two Worlds of Islam: Interaction between Southeast Asia and the Middle East*. Gainsville: University Press of Florida.

KYAI HAJI ACHMAD MUSTOFA BISRI

(1944-...)

Endonezyalı entelektüel, şair

Mustofa Bisri, 10 Ağustos 1944'te Orta Cava'nın Rembang kentinde bir santri ailesinden doğdu. Kendisi Gus Mus olarak da bilinmektedir. Büyükbabası Kyai Mustofa Bisri bir bilgindi. Aynı şekilde 1941'de Roudlatut Thalibin İslami Yatılı Okulu'nu kuran babası KH Bisri Mustofa, ünlü bir karizmatik bilgindi. Özellikle dini ilkeler söz konusu olduğunda ailesi tarafından sert bir şekilde eğitildi. Ancak ilk ve orta eğitimi kaotikti. 1956'da ilkokuldan mezun olduktan sonra Tsanawiyah okuluna devam etti. Kuran'ı doğrudan babasının gözetimi altına almak için Rembang'a döndü. Daha sonra 1964'te Mısır'ın Kahire kentine, 1970'te mezun olana kadar El-Ezher Üniversitesi'nde İslami çalışmalar ve Arapça okumak üzere gönderildi. KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) ile aynı sınıftaydı.

Bir bilim adamı olarak rutin faaliyetlerinin yanı sıra hümanist, ressam ve yazardır. Düzinelerce kurgu ve kurgusal olmayan kitap yazmıştır. Gus Mus, toplumda gelişen kültüre karşı eleştirel tavrını tam da kültürel çalışmaları aracılığıyla gösteriyor. Örneğin 2003 yılında, İnul Daratista'nın kılıcı için sallanan sondaj, toplumda artıları ve eksileri çekerken, Gus Mus Berdzikir Bersama İnul adlı resmini sergiledi. Gus Mus, o dönemde gelişmekte olan kültürün gelişmesini bu şekilde teşvik etti.

Gus Mus, 1998'in sonunda Jakarta'da Eğitim ve Kültür Bakanlığı Güzel Sanatlar Sergi Binası'nda düzenlenen sergide birçok eserini sergiledi. Güzel sanatlar küratörü Jim Supangkat, Mustofa Bisri'nin ifade gücünün grafik çizgisinde yattığını söyledi. Hatırlamaya yönelik ritmik izlenim, resimlerini hat sanatından farklı kılar. Jim Supangkat, birçok resim sergisi düzenleyen Gus Mus'u takdir ederken, mevcut hat sanatının çoğunun zarif yazılardan etkilendiğini aktarır.

Ancak Gus Mus'u şiirsel yaşam alanına geri döndüren Gus Dur'du. Gus Dur, 1987'de Jakarta Sanat Konseyi Başkanı olduğunda Filistin Gecesi etkinliğini düzenledi. Gündem

Yaşadığı Yerler: Cava, Kahire

Görev Yaptığı Kurumlar: Ezher Üniversitesi, Nadhatül Ulema

Önemli Eserleri: Balsem Şiir Koleksiyonu, Tadarus Anthology Poetry, Pahlawan dan Tikus

maddelerinden biri de Ortadoğu şairlerinin şiir okuması. Çevrilen şiiri okumanın yanı sıra orijinal şiir de okundu. Arapça ve İngilizce bilen Mustofa'ya Ortadoğu şairlerinin eserlerini orijinal dillerinde okuma görevi verildi. O zamandan beri Gus Mus şairlerle takılmaya başladı.

Eksi gözlüklü bu sıska din adamı beş şiir koleksiyonunda derlenmiş yüzlerce şiir doğurdu: Ohoi, Balsem Şiir Koleksiyonu (1988), Tadarus Anthology Poetry (1990), Pahlawan dan Tikus (1993), Rubaiyat Angin dan Rumput (1994) ve Wekwekwek (1995). Ayrıca Nyamuk Yang Perkasa ve Awas Manusia (1990) kitabında derlenen nesir yazdı.

Sadeliği, akademisyenlerin sosyal ve politik yaşam haritasına yeni bir renk katmıştır. Gus Dur ve kültürel NU grubundan arkadaşları tarafından 2004 yılında Orta Cava Boyolali'de düzenlenen 31. NU Kongresinde PB NU başkan adayı olarak aday olmak istemesi için teşvik edildi. Amaç, KH Hasyim Muzadi'nin yapısal NU grubundan ilerlemesini eşleştirmek ve durdurmaktı. Gus Dur'un Mısır Kahire'de okurken yakın arkadaşı, eski başkanı durdurma potansiyeline sahip bilim adamlarından biri olarak kabul edilir. Ancak Gus Mus, geri durma konusunda kararlıydı.

Aynı şekilde 2004 Yasama Seçimlerinde, adı Merkez Cava'dan Bölgesel Temsilci Konseyi (DPD) için aday olarak belirlenmiş olmasına rağmen, seçim yapılmadan önce istifa etmeyi seçti. Devlet sektörüne girmek için doğru kişi olmadığını hissetti. Halkın temsilcisi olarak verdiği şeyin, halkın verdiği ile kıyaslanamayacağını hissetti. DPRD'nin bir üyesi olarak geçirdiği süre boyunca aklında sık sık anlaşmazlıkların olduğunu ifade etmiştir. Çünkü halkın temsilcisi olarak Orta Cava halkına verebileceğinden fazlasını aldığını ifade edip bir politikacı olarak yaşadığı dönemde yaşadığı deneyimleri ve iç çatışmaları hatırlatmıştır.

Muhammediyye

Endonezya'da kurulan reformist dini hareket

Kuruluş Tarihi: 18 Kasım 1912

Bulunduğu Yer: Yogyakarta, Endonezya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Kiai Hacı Ahmed Dahlan

Kurumun Etkisi: Hollanda'nın sömürgeci yönetimiyle gelen misyonerlik faaliyetlerinin (Batılı kültürel ve sosyal değerlerin) bölgedeki kadim din ve kültürlerin yanı sıra Müslüman halk üzerinde yaptığı olumsuz etkileri müşahede edip İslam dünyasında dini uyanış hareketlerinin ortaya çıkmasında rol oynamıştır.

Teşkilat, 18 Kasım 1912 tarihinde Orta Cava'nın Yogyakarta şehrinde Kiai Hacı Ahmed Dahlan tarafından kuruldu. Sömürgeci yönetimlerin dünyanın her yerinde yaptığı gibi burada da misyonerlik faaliyetleri ile yerel halkın maneviyatına, kültürüne ve yaşayış tarzına gerek açıktan gerek sinsice müdahale etmesi, yönetmek ve yönlendirmek istemesi teşkilatın kurulmasına neden olmuştur. Endonezya'da çalışmaların başladığı günden bugüne kadar çok etkin bir şekilde faaliyet gösteren kurumun temel hedefi İslamiyet'i Hıristiyan, Hindu, Budist inançların tesirinden kurtarmaktır. Teşkilatın temel yapı taşlarından bir diğeri ise İslam'ı dış baskılara karşı savunmak, temel kaynak olan Kur'an ve Sünnet esaslarına dönmek, İslam akidesini günümüz bakış açısıyla yeniden yorumlamak ve Müslüman toplumunun gerek ahlaki gerek dini sorumluluklarını geliştirmektir.

Muhammediyye, modern İslam anlayışı esasları üzerine kurulmuş ve ülkenin sivil toplum yaşamında en önemli iki dini-sosyal hareketten biridir. Muhammed Abduh bu yapının din tasavvurunun ve eğitim anlayışının şekillenmesinde son derece etkili olduğundan hareket ismini ona nispeten almıştır. Teşkilat, modern eğitim kurumları, sağlık kuruluşları, STK'lara ve hatta siyasete uzanan etkin örgütlü yapıya sahiptir. 250 milyonluk ülkenin dünü ve bugünü üzerinde belirleyici olduğu gibi geleceği hakkında da tasarrufu vardır.

Muhammediyye teşkilatı, İslam dünyasında ortaya çıkan her ihya hareketi gibi Kur'an ve Sünnet içinde yer alan iman ve ibadetle ilgili temel prensiplere sıkı sıkıya bağlılığı savunarak inanç alanında tevhidi vurgular. Eski Hindu ve Budist kökenli inanç ve uygulamalar reddedilir, doğum ve ölüm törenleri, yıl dönümü kutlamaları gibi adetlerin İslam dininin ruhuna aykırı olduğunu şiddetle savunurken, mezhepler arası uzlaşmacı bir tutum takınmıştır.

Muhammediyye'nin dini hayatta ve sosyal alanlarda benimsediği birçok husus günümüzde yaygın biçimde uygulanan adetler halini almıştır. Teşkilatın uygulamalarının sadece Endonezya'da değil Malezya, Singapur ve Tayland gibi bölge ülkelerindeki Müslüman toplumlarını da etkilenmiş ve benzer örgütler kurulmasına vesile olmuştur.

Güneydoğu Asya'da Müslüman Kozmopolitanizmi ve Kamusal Entelektüeller

Khairudin Aljunied

Giriş

Bu metin, Güneydoğu Asya'daki Müslüman entelektüellerin fikirlerinin bölgede çok ihmal edilmiş bir kozmopolit görünümü nasıl yansıttığını göstererek, onlar hakkındaki araştırmaların sınırlarını genişletmektedir. Walter Mignolo'nun "kozmopolit yerellik" kavramını Güneydoğu Asya gerçeklikleri içinde temellendiriyorum ve Immanuel Kant'ın fikirlerini, Güneydoğu Asya'daki kozmopolit entelektüellik çalışmaları için bir referans çerçevesi veya bir başlangıç noktası olarak almaya gerek olmadığına dair daha fazla kanıt sunuyorum. Mignolo'nun güçlü bir şekilde belirttiği gibi "Kant, *kozmopolit bir dünyanın yerel ideali, Avrupalı fikri* olarak alınmalıdır. Bu tür bir emperyal kozmopolitlik artık savunulamaz olduğundan ve kozmopolit projelerin ortaya çıktığı birçok başka yerel tarih olduğundan, Kantçı mirasları küçültmek gerekir." (Mignolo, 2011, s. 44).

İki kozmopolit kamu aydınının (Chandra Muzaffar ve Azyumardi Azra) fikirlerini tartışacağım. Bu entelektüelleri seçmemin birkaç

nedeni var; en önemlisi, bu entelektüellerin kendi ülkelerinde ve genel olarak şu anda Güneydoğu Asya'da sorunları ve zorlukları yayınlama konusunda hala güçlü olmalarıdır. İlaveten, bu figürler Müslüman Dünyası'ndaki bir aydınlar ağına bağlıdır ve uluslararası itibara sahiptirler. Onlar, entelektüel arayışlarına 1980'lerde başlayan ve "küresel İslami köktenciliğin derinleşen nüfuzunun yanı sıra küresel kitle kültürü ve Batı liberal değerleriyle karşı karşıya kalan Güneydoğu Asya'daki altıncı nesil Müslüman entelektüellerin üyeleridir (Yudi, 2008, s. 480)." Son olarak, bu entelektüelleri seçtim çünkü üniversitelerde yerleşik akademisyenler olmalarına rağmen, hem akademik hem de popüler mecralarda yayınlar yaparak ve uzmanlık alanları dışında yazarak, cari ve kaçanılmaz olan "üniversitenin piyasalaşması" (Barnett, 2005, s. 112) dalgasına direnmişlerdir. İki dünya (bilimsel ve popüler kamu) arasındaki ayrımı, bazen terfinin reddedilmesi, kendi kurumları tarafından sürekli kınama ve hatta hapis cezası riskiyle aşma yetenekleri, onları eleştirel incelemeye değer büyüleyici bir grup haline getirmektedir.

Bu entelektüelleri, yazıları ve politik angajmanlarıyla fikirleri popülerleştirme projesiyle meşgul olan "kozmopolit kamu aydınları" olarak adlandırıyorum. Yapıtlarını tanımlayan iki kavramı inceliyorum: "Kur'an Adaleti" ve "İslam Nusantara"[1]. Bu kavramlar sadece soyutlamalar ya da fanteziler değildir. Bunlar, bir Müslüman için ne anlama geldiği hakkında düşünme sınırlarını zorlarken Güneydoğu Asya'da İslam hakkında hakim olan fikirlere meydan okumak için kullanılan "harekete geçirici kavramlar" olarak tanımlanabilecek şeylerdir. Dahası, harekete geçirici kavramlar, bu kozmopolit kamu aydınlarının

1 İslam Nusantara veya Endonezya modeli, Endonezya'nın sosyo-kültürel gerçekliğine göre evrensel İslamî değerlerin etkileşimi, bağlamsallaştırılması, yerlileştirilmesi, yorumlanması ve yerelleştirilmesi sonucunda en azından 16. yüzyıldan beri Nusantara'da geliştirilen ayırt edici bir İslamî akımdır. (e.n.)

kendi zaman ve mekanlarında içkin olan tahakküm yapılarını anlamlandırmak için kullandıkları bir dizi fikir, vizyon ve kavrama atıfta bulunur ve onları statüko ile yüzleşirken karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelmeye teşvik etmek için motivasyon kaynakları olarak kullanılır. Bu kavramları ayrıntılı olarak tartışmadan önce, Azyumardi ve Chandra'yı tarif ederken "kozmopolit kamu aydınları" ile ne demek istediğimi tanımlamak yerinde olacaktır.

Kozmopolit Kamusal Entelektüellerin Tanımı

Kamusal entelektüellerin belki de en yetkin tanımı ve tasviri, onları bir kişi olarak gören Richard Posner tarafından yapılmıştır:

> Kendini halkın erişebileceği bir şekilde ifade eder ve ifadesinin odak noktası, siyasi veya ideolojik bir temayülle ilgili (veya bundan etkilenen) genel halkı ilgilendiren konulardır. Kamu aydınları üniversitelere bağlı olabilir veya olmayabilir. Tam zamanlı veya yarı zamanlı akademisyenler olabilirler; gazeteci, yayıncı, yazar veya sanatçı olabilirler; politikacı veya memur olabilirler; düşünce kuruluşları için çalışabilirler veya "sıradan" işlerin sahibidirler. Çoğu zaman ya mevcut tartışmalar hakkında yorum yaparlar ya da toplumun yönü veya sağlığı hakkında genel düşünceler sunarlar. Düşünsel tarzlarında, geniş anlamda, toplumu yeni bir yöne yöneltme arayışında ütopik olabilirler veya toplumun mevcut durumundan duydukları memnuniyetsizlik, reform önerme çabalarının önüne geçer. Kamu entelektüelleri güncel olaylar hakkında yorum yaptığında, yorumları kanaatkar, yargılayıcı, bazen küçümseyici ve çoğu zaman kötü niyetli olma eğilimindedir. Aşırı konumlar alma eğiliminde olan tartışmacılardır. Akademik kamu aydınları, genellikle bilinçli, bazen öfkeli, entelektüel üstünlük tonunda yazarlar. Kamu aydınları genellikle gerçekler konusunda umursamazdırlar ve tahminlerde aceleci davranırlar (Posner 2001, s. 35).

Yukarıdakilerin ışığında, kozmopolit kamu aydınlarını şu şekilde tanımlıyorum. Her şeyden önce, gündelik hayatın pek çok sınamasını ilk elden ayırt etmek için sıradan Müslümanları aktif bir şekilde meşgul etmekle ilgilendikleri gibi, zamanlarının ilgili yerel, bölgesel

ve küresel meselelerini iyi bilmektedirler. Bu nedenle onlar fildişi kulede değiller ama sıradan insanlarla herhangi bir gerçek temastan yoksunlar. Çalışmalarını kimsenin okumadığı veya bilmediği, sadece koltuk teorisyenleri ve ilmi rahipler değillerdir. Kendilerini, hakkında yazılar yazdıkları insanların ayrılmaz bir parçası olarak gördükleri için, bu aydınlar dini inanç konusunda güçlü bir farkındalık (ve bağlılık) sergilemektedirler. Onlar için İslam sadece miras alınan bir kimlik değildir. Bu, gerçek bir bağlılık veya anlam olmadan sadece içine doğdukları bir şey değildir. Bu entelektüeller için İslam, onların referans çerçevesi, düşünme ve tefekkür temeli ve toplumda evrensel değerleri, kapsayıcılığı ve sosyal adaleti savunmadaki ilham kaynaklarıdır.

Kozmopolit Kamusal Entelektüeller, Müslüman toplumlarda reformlar için kampanya yürütmeleri bakımından da aktivisttir. Çağdaş Güneydoğu Asya'nın çok kültürlü ve birbiriyle bağlantılı sosyal manzaraları göz önüne alındığında, bu mesleğin Müslüman olmayanlar için kaçınılmaz sonuçları vardır. Aslında, bu entelektüellerin aktivizmi, bilgi teknolojisindeki gelişmeler nedeniyle ulaşamayacakları kişiler tarafından bile çoğu kez güçlendirilmekte ve hissedilmektedir. Dale Eickleman'ın keskin bir şekilde gözlemlediği gibi: "Günümüz küresel toplumunda iletişim araçlarının çoğalması ve artan erişilebilirliği, kitlesel eğitimin yükselişi ile birlikte, aydınların iletişim kurma ve okuyucu kitlesinin de dinleme ve tartışma gücünü artırmıştır" (2006, s. 291). Kozmopolit kamu aydınları, aktivizmlerinin kapsamını genişletmek için, çok sayıda ana akım kurum ve bağımsız kuruluşla bağlantı kurarlar. Bununla birlikte, özellikle bu kurum ve kuruluşların politikaları, ilkeleri ve pozisyonları kamu yararına ters düştüğünde, ilişkili oldukları kurumlara yönelik eleştirel duruşlarını da sürdürürler.

Daha da önemlisi, kozmopolit kamusal entelektüeller kendi toplumlarındaki dar görüşlü paradigmaları aşarlar. Kamusal tartışmalarda dini seslere çok az yer veren aşırı laikliği ve baskıcı liberalizmi kınamışlardır. İslam'ın, akılcılık ve aklın kullanımını sınırlayan, püriten

yorumlarına karşı çıkmaktadırlar. Çünkü kozmopolitler, Müslümanları etkileyen zorluklara yeni çözümler bulmak için diğer geleneklerden gelen en iyi şey ile İslam'ın entelektüel mirasından alakalı olanların mantıklı bir kaynaşmasını sergilemektedirler.[2]

Kur'an Adaleti Hususunda Chandra Muzaffer

Adalet, Güneydoğu Asya'daki kozmopolit kamusal entelektüellerin kafasını meşgul eden önemli konulardan biridir. Özellikle ulus-devletlerin yükselişinden sonra, bölgenin büyük ölçüde otoriter yönetimden kaynaklanan adaletsizlikle kuşatıldığı göz önüne alındığında, bu pek şaşırtıcı değildir. Medyanın kontrolü, sivil toplum aktivizminin felce uğraması, etnokrasi, ahbap-çavuş kapitalizmi ve tek parti egemenliği, bölgedeki otoriterliğin etkileri arasındadır (Rodan, 2004). On yıllarca süren liberal olmayan demokrasi ve sert yönetim, kötüleşen ekonomik eşitsizliklere, toplumdaki gruplar arasında sosyal mesafeye, alt sınıf nüfusun genişlemesine ve kentsel ve kırsal yoksulların oranında genişlemeye yol açmıştır. Sırasıyla Malezya ve Endonezya gibi Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde Bumiputera ve Pribumi politikaları ve Singapur'daki Müslüman azınlıklara karşı devam eden ayrımcı politikalar, farklı sosyal eşitsizliklere ve ayrımcı azınlıkların Güneydoğu Asya dışındaki ülkelere göçüne katkıda bulunmuştur.[3]

---

2 Burada alıntı yapmaya değer Malay-Müslüman aydınları ve onların kozmopolit eğilimleri üzerine son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar şunlardır: Carol Kersten (2009), *Islam, Cultural Hybridity and Cosmopolitanism: New Muslim Intellectuals on Globalization; Journal of International and Global Studies*, 1, 1, s. 89-113; Howard Federspiel (2002), *Contemporary South-East Asian Muslim Intellectuals: An Examination of the Sources for their Concepts and Intellectual Constructs* ve Johan H. Meuleman (Ed.), *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity*, London: Routledge Curzon, s. 327-350.

3 Örnek için bkz: Anis Ananta and Richard Barichello. (Eds.). (2012). *Poverty and Global Recession in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS Press.

Adaletsizlik hakkında gerçeği söyleyen tanınmış bir kozmopolit kamusal entelektüel Chandra Muzaffar'dır. Chandra'nın entelektüel detaylarını incelemeden önce, kişisel geçmişinin adalet ve kozmopolit ideallere olan uzun ve sıkı bağlılığını şekillendirdiğini belirtmek önemlidir. Chandra, 1947'de gayrimüslim olarak doğmuştur. Malezya'nın Hindistan'daki azınlık topluluğuna ait ve çok etnikli bir toplumda görece ayrıcalıklı bir evde büyümüştür. Canlı bir şekilde "ailesinin Hindu (Hintli) olduğunu, fakat doğduğundan beri evlerinde bir Çinli dadısı olduğunu, bir Malay şoförün de ailenin bir parçası olduğunu ve içinde büyüdüğü topluluğun da çok ırklı olduğunu" anlatmaktadır (Chandra, 2011a, s. 110). İslam'ı kabul etmesinden önce Malezya'daki dini konular üzerine yaptığı yorumlar ve Malezyalı ünlü bir aydın olan doktora danışmanı Seyyid Hüseyin Alatas ile etkileşimleri vardı. Malay Çalışmaları alanında doktorasını 1977 yılında tamamladıktan sonra, yerel ve uluslararası gazete ve dergilerde çok sayıda kitap ve fikir yazıları yazarak hem devlet hem de toplum eleştirmeni olarak ün kazanmıştır. Bu yazıların çoğu, doktora tezinin konusunu oluşturan Güneydoğu Asya'daki feodalizmin kalıntısının neden olduğu eşitsizlikleri vurgulamaktadır (Chandra, 1979).[4]

Mevcut siyasi ve sosyal düzene yönelik sarsılmaz eleştirileri nedeniyle Chandra'nın Malezya Bilim Üniversitesi (USM) ve Malaya Üniversitesine (UM) profesör olarak atanması nispeten kısa sürmüştür. Ekim 1987'de, Aliran adlı Malezya insan hakları örgütüyle ilişkisi dolayısıyla İç Güvenlik Yasası kapsamında tutuklanmıştır. İki ay sonra serbest bırakılan Chandra, üniversiteden ayrılmış ve ona bölgesel ve uluslararası düzeyde Müslümanlar arasında geniş ilgi toplayan bir hareket olan Adil Bir Dünya İçin Uluslararası Hareket'i (JUST) kurmuştur. Chandra'nın adalet konusundaki fikirleri bundan sonra tam olgunluğa ulaşmıştır Chandra (2011a, s. 111). "Toplumun zayıf kesimi için adalet, mücadelemin merkezinde yer almıştır." diye yazmaktadır.

4 Tez şu şekilde yayınlanmıştır: Chandra Muzaffar, 1979, *Protector? An analysis of the concept and practice of loyalty in leader-led relationships within the Malay society*, Pulau Pinang: Aliran.

Adalete yaklaşımı kozmopolit, evrensel, ileri görüşlü ve karmaşıktır, ancak muhtemelen Malezyalı akranları arasında herhangi bir rakibi yoktur.

Chandra, adaleti, Müslüman toplumların oluşmasında ve bozulmasında en önemli belirleyici olarak görmektedir. Hayat tecrübelerinden yararlanmasının yanı sıra, adalete verdiği önem, tarihi ve teolojik eserleri, daha da önemlisi Kur'an'ı okumasının bir sonucudur. Adaleti, "dinin gerçek amacı" olarak tanımlamaktadır. "Her peygamberin görevidir. Her Kutsal Yazının mesajıdır." (Chandra 2011b, s. 27). Kur'an, adil olmanın önemine atıflarla doludur. Chandra buna "Kur'an adaleti" demektedir ki, uygun şekilde kavramsallaştırılıp uygulanırsa, kozmopolit bir toplumun yaratılmasına yol açabilecektir. Güneydoğu Asya toplumları, Kur'an adaletini uygulayarak, Batı öncülüğündeki küresel sisteme uygulanabilir bir alternatif sunabilir; "sosyal adalete bağlılığı olan herhangi bir insan onu Kutsal Yazıların her yerinde var olan insanların iyiliği için değiştirmek isteyecek kadar aşikar bir şekilde adaletsizdir" (Chandra, 2011b, s. 44). Peki Kur'an adaletinin özellikleri nelerdir?

Kur'an adaletinin temel direği, tüm insanlık için adalettir. Chandra, Kur'an adaletinin Müslümanlar ile sınırlı kalmaması gerektiğine güçlü bir vurgu yapmıştır. Aksine, adalet tüm insanların yararlanması gereken bir haktır. Dolayısıyla Kur'an adaleti din, sınıf, kültür, topluluk, milliyet ve cinsiyeti aşmaktadır (Chandra 2010, s. 140). Chandra'ya göre evrenselci bir adalet anlayışı bugün Müslümanlar arasında büyük ölçüde eksiktir. Chandra, sadece Müslümanlar zulüm gördüğünde adalet çağrısında bulunan fakat diğer toplulukların içinde bulunduğu kötü durumlar olduğunda sessiz kalan dindaşlarını kınamıştır. Böylesi dışlayıcı bir bakış açısı Müslümanların aleyhine işlemiştir çünkü baskıcı küresel güçlere karşı birleşik bir cephe oluşturma olanaklarını sınırlamaya hizmet etmektedir.

Chandra, adalet yaklaşımı ve uygulamasında daha kapsayıcı olarak, Müslümanların ve gayrimüslimlerin "sonuçta küresel bir güç

yapısını yenmek ve onun yerine adil ve şefkatli, çünkü her insana saygı duyan eşitlikçi bir evrensel medeniyet yaratmak için birleşeceğini öngörmektedir" (Chandra, 2005, s. 132). Farish Noor (2019, s. 218), Chandra'nın ömür boyu arayışının altında yatan temalardan birinin "İslam'ın değerlerini ve hedeflerini şimdi ve burada geçerli olan canlı bir gerçekliğe dönüştürmek ve evrenselciliğini en üst düzeyde kapsayıcı alanına genişletmek, böylece Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki boşluğu doldurmak" olduğunu doğru bir şekilde gözlemlemiştir.

Materyalist sistemlerin ve ideolojilerin neden olduğu eşitsizliğe karşı mücadelede birlikte çalışmak, Kur'an adaletinin bir başka önemli köşe taşıdır. Chandra dikkatini insan ahlakını bozan ve dünyanın birçok yerinde yoksulluğa yol açan küresel kapitalizmin hegemonyasına yöneltir. Küresel kapitalizm tüm inançları lekelemiştir ve bu nedenle Chandra, küresel kapitalizme karşı savaşta Müslüman ve/veya gayrimüslim herhangi bir grupla işbirliği yapmayı içeren dinlerarası dayanışma çağrısında bulunmaktadır. Tüm dini toplulukların kapitalizmle mücadele etmek için bir araya gelmesi, uygulanamaz bir görev değildir. Chandra, Güneydoğu Asya ve Güney Asya İslamı'nda Müslümanların ve gayrimüslimlerin sömürgeciliğe direnmek ve yeni kurulan ulusları için yeni yollar inşa etmek amacıyla birlikte çalıştıkları birçok örneği aktarmaktadır (Chandra 1980). Örneğin Malezya'da, İnançlar Arası Ruhani Dostluk ve Malezya Dinlerarası Ağı gibi sivil toplum kuruluşları (STK'lar), "teolojik kaygılardan ziyade yolsuzluk, açgözlülük, küresel hegemonya, küresel adalet, aile ve çevresel krizi gibi toplumsal zorlukları ele almak için birçok dini grubu bir araya getirmiştir" (Chandra, 2011c, s. 66). Chandra, bu Malezya STK'larının genellikle devlet tarafından denetlendiği gerçeği konusunda biraz sessizdir. Toplumdaki etkileri, hükûmetin Malayları dinler arası faaliyetlere katılmaktan caydırma politikaları tarafından çok sık olarak azaltılmaktadır.

İyi yönetişimin önemini vurgulayarak Güneydoğu Asya'daki devletlerin dayattığı engeller konusunu dolaylı bir şekilde ele almaktadır.

İyi yönetişim, her şeyden önce, zalim liderlerin yerine aydınlanmış liderlerin hazırlanmasını gerektirir. Aydınlanmış liderler, Kur'an'da bulunan değerleri içselleştiren, İslam'da birlik (tevhid) fikrine rehberlik eden ve kendi kişisel arzularını tatmin etmekten ziyade tüm insanlığa fayda sağlamaya kendini adamış kadın ve erkeklerdir. Chandra için iyi yönetişim, kitlelerin taleplerine ve endişelerine dikkat etmeyi ve kamusal tartışmaların gelişmesine izin vermeyi içermektedir. Bununla bağlantılı olarak, İslamî sivil toplum aktivistlerini siyasi adaletsizliğe karşı mücadele etmeye ve özellikle Malezya'da iyi yönetime bağlı liderler geliştirmeye çağırmaktadır. Bu aktivistleri muhafazakarlığa kaymakla ve otoriterliğe muhalefet etmekle suçlamakta, onları despotların neden olduğu daha büyük adaletsizlik ve eşitsizlik meselelerine girişmek için ayin ve ritüellerle ilgilerinin ötesine geçmeye çağırmaktadır. Chandra'nın bakış açısından Kur'an adaleti, sivil toplumun gelişmesiyle yakından bağlantılıdır. Gerçek Kur'an adaleti ancak Müslümanlar ve gayrimüslimler de dahil olmak üzere kitleler bir ülkenin siyaset yapılanmasına ve yönetim süreçlerine dahil olduğunda gerçekleşir. Chandra'nın görüşüne göre bu, İslam'ın ilk dört halifesi döneminde uygulamaya konmuştur (Chandra, 2002, ss. 173-214).

Son olarak Chandra, Kur'an adaletinin insan haklarının korunmasını zorunlu kıldığını savunur. İnsan hakları kavramı genellikle Batılı bireycilik, liberalizm ve laiklik fikirleri çerçevesinde tanımlanmıştır. Chandra, Batı'nın bu tür insan hakları anlayışlarının kısmi, seçici, mezhepsel olduğunu ve Asya gelenekleriyle uyuşmadığını iddia etmektedir. Bunda, insan haklarının Avrupa merkezli olarak yorumlanmasına karşı çıkan ve "çok kültürlü, kapsayıcı ve son derece politik olan yeni bir insan hakları hareketinin büyümesini teşvik eden Makau Mutua ile aynı saftadır (Mutua, 2002, s. 13). Chandra, insan haklarının, tüm insanların Allah'a olan yükümlülüklerinin bir parçası olarak birbirlerine karşı sorumlu oldukları şeklindeki Kur'an görüşüne göre anlaşılması gerektiğini belirtir. İnsan haklarını İslam'da tanımlandığı şekliyle diğer dünya inançlarıyla ortak bir paydayı paylaşmak

olarak görmektedir. Aslında Müslümanlar, bu haklara ilişkin kendi anlayışlarını aydınlatmak için diğer insan hakları fikirlerinden yararlanmaya teşvik edilmektedir. Chandra için İslamî insan hakları anlayışı kozmopolittir ve bireylerin ve daha geniş bir toplumun haklarının korunmasını sağlamak için diğer gelenekleri kabul etmeye açıktır. Burada kapsamlı bir şekilde alıntı yapmak gerekirse:

Bir kamu aydını olarak Chandra'nın İslam hakkındaki baskın söylemlere meydan okumadaki ana katkısı, adil olmanın ne anlama geldiğine ilişkin uzun ve ayrıntılı incelemesinde yatmaktadır. Ona göre Müslümanlar, Kur'an adaletinin ana meşaleleri olmalı ve Kur'an'ın mesajına ve insanlığın birliğine ters düşmeyen herkesle el ele çalışmalıdır. Chandra'nın Kur'an adaletini yorumlaması onu başka bir Müslüman düşünür Seyyid Kutub'a (1906-1966) yaklaştırmaktadır. Seyyid Kutub, İslam'da Sosyal Adalet adlı kitabında, adaletin İslam medeniyetinin temeli olduğunu ve Kur'an'a dayalı adaletin toplumları modern hayatın kötülüklerinden kurtarabileceğini öne sürmektedir (Shepard, 1996). Ancak Seyyid Kutub'un aksine Chandra radikal ya da devrimci değildir, anti-modern ya da İslamî bir ütopik değildir. Kur'an adaletinin gerçekleştirilmesinde Müslümanların "kimliğe yüzeysel bir bağlılık" geliştirme tehlikesine düşebileceğinin farkındadır. Bu, "İslam Çözümdür" gibi sığ İslamî sloganlarla ve "İslamî araba" (Chandra, 2011c, s. 43) gibi ersatz etiketlerle toplumun tüm alanlarının "İslamileştirilmesi" çağrıları bir saplantı haline gelmiştir. Bu tür eğilimler İslam'a özgü kozmopolit vizyonu aşındıracak ve kaosla sonuçlanacaktır. Bununla birlikte Chandra, Güneydoğu Asya Müslümanlarının bu tür yüzeyselliklere karşı "gerçekten kozmopolit bir İslam'ı müjdelemek" için ayaklanacağından emindir (Sikand, 2009).

Azyumardi Azra'nın İslam Nusantara'sı

Chandra dikkatini, Güneydoğu Asya'yı kozmopolitanizme uydurma yolunda Müslümanların üzerinde çalışması gereken bir arzu olan Kur'anî Adalet kavramına verirken, Endonezyalı bir diğer önemli

kamusal entelektüel Azyumardi Azra, "gerçekten var olan kozmopolitanizme" odaklanmaktadır (Robbins, 1998 , ss. 1-19). "İslam Nusantara" fikrini popülerleştirmiş ve bunun Güneydoğu Asya'daki Müslüman kozmopolitanizmi ile nasıl yakından bağlantılı olduğunu detaylandırmıştır. Azyumardi'nin kısa bir biyografisi burada verilmiştir. Laik kurumlarda eğitim gören ve giderek Müslüman yaşamı ve inancıyla ilgili konularla ilgilenmeye başlayan Chandra'nın aksine, Azyumardi, yaşamının erken dönemlerinde geleneksel İslamî ilimler konusunda eğitim görmüştür. 1955'te Muhammediye hareketi tarafından propaganda edilen modernist İslam yorumlarına bağlı kalan dindar bir ailede doğmuştur. Jakarta'daki *Institut Agama Islam Negeri*'de (IAIN veya State Institute of Islam Studies) lisans derecesini tamamlayana kadar İslami okullarda ve yükseköğretim kurumlarında eğitim almış, New York Columbia Üniversitesi'nde tarih alanında uzmanlaşarak 1992 yılında yüksek lisans mezunu olmuştur (Azyumardi, 2005a, ss. 201-204).

Azyumardi, "halkın dikkatini çeken bir konuyla ilgilenerek bir izleyici kitlesi elde edenler" olarak Richard Posner'ın kamusal entelektüel tanımına kesinlikle tam olarak uymaktadır (Posner, 2001, s. 32). Yerel bir gazete olan *Panji Masyarakat*'ta gazeteci olarak çalıştığı günlerden beri Azyumardi, dini ve seküler bilimler arasındaki ikilemler ile yüksek entelektüalizm ve popüler aktivizm arasındaki dikotamileri ortadan kaldırmaya çalışan, Güneydoğu Asya Müslüman topluluğunun geniş bir kesiminin erişebileceği bir tarzda kitaplar ve makaleler yazmıştır (Idris Thaha, 2000, s. 28). Yirmiden fazla kitap ve İngilizce ve Endonezya dillerinde yazılmış yüzlerce makale ile entelektüel ve gazetecilik çıktıları gerçekten şaşırtıcıdır. Bir *peneliti sejarah* (tarih araştırmacısı) olarak eğitim almasına rağmen, Azyumardi eğitim, teoloji, siyaset, dinler sosyolojisi, şiddet, İslam hukuku, aydınlar ve entelijensiya gibi konuları çevreleyen çağdaş önemi olan konuları yazmış ve yorumlamıştır (Azyumardi 2002a, 84). Tüm bu yazıları birbirine bağlayan kontrol edici kavramlardan biri "İslam Nusantara (veya Güneydoğu Asya İslamı)" kavramıdır. Bu, İslam'ın çeşitli versiyonları

arasına sınırlar çizdiği için Azyumardi'nin bölücü davrandığını düşünen muhafazakarlar arasında polemik ürettiği kadar, Güneydoğu Asya halkının hayal gücünü de harekete geçiren bir kavramdır. Bazı eleştirmenler, onun, Güneydoğu Asya dışındaki İslam yargılarında, özellikle günümüz Endonezya'sının sınırlarının ötesindeki İslam'ın fikir ve uygulamalarında haksız olduğunu iddia etmiştir (Heyder, 2015).

Peki İslam Nusantara nedir? Azyumardi, Güneydoğu Asya'ya özgü ve benzersiz olan bir İslam versiyonundan daha fazlasını ifade etmektedir. İslam Nusantara, Güneydoğu Asya'daki insanların örflerine (gelenekleri) uyması için "yerlileştirilmiş" ve "yerelleştirilmiş" bir İslam varyantına işaret etmektedir. İslam Nusantara kavramı Tarık Ramazan'ın "Avrupa İslamı" fikrine, yani Müslüman inancının temel direklerine ters düşmeden Avrupa ortamına alışmış, İslam'ın yaşanmış bir versiyonu olan bazı benzerlikler paylaşmaktadır (Ramazan, 2002, s. 198). Güneydoğu Asya'daki Müslümanlar, dünyadaki diğer Müslümanlarla aynı kutsal kaynakları paylaşsalar ve aynı temel ilke ve inançları kabul etseler de, İslam'ın temel olmayan birçok yönünü kendi kozmopolit yollarıyla yorumlayıp tezahür ettirmektedirler.

Kıyafet kodlarından belirli hükümlerin yorumlanmasına ve kadınlara muameleye kadar İslam Nusantara, Arap Dünyası'nda bulunan uygulamalardan ayrılmaktadır. Azyumardi'ye göre bu ayrılık, on üçüncü yüzyıldan beri Müslüman âlimlerin yaratıcı yorumlarının sonucudur. Güneydoğu Asyalılarla yakın etkileşimleri, onlara, yerel kültürlerle inancı uyumlu hale getirmek için yeniden yorumlanması gereken İslami yönler olduğunu göstermiştir. Tüccarlar, mutasavvıflar ve seyyahlardan yardım alan bu âlim ağları, dini yerli geleneklere uyarlayarak İslam'ın bölgede hızla yayılmasına katkıda bulunmuştur (Azyumardi, 2002b; Azyumardi, 2004).

Azyumardi, Cava ve Malay Dünyasının diğer bölgelerinde oruç tutma ritüeli örneğini vermektedir. Bazı Cava Müslümanları, Şaban ayından başlayıp Şevval ayının sonunda bitecek şekilde oruç süresini üç ay uzatmaktadırlar. Bu, Ramazan'ın İslami takvimde bir aya özgü olarak

anlaşıldığı Müslüman dünyanın diğer bölgelerindeki anlama biçiminden kökten farklıdır. Ramazan'dan bir ay önceki Şaban'da Cava Müslümanları, oruç ayına hazırlık olarak bayramlar düzenleyerek, dini dersler vererek ve hem Müslüman hem de gayrimüslim arkadaşları ve akrabaları ile ilişkilerini yeniden teyit ederek ibadetle ilgili faaliyetlerini artırmaktadırlar. Ramazan'da oruç tutmanın ardından Cava Müslümanları, bayramları, normalde sadece Şevval'in ilk gününde kutlayan dünyanın diğer bölgelerindeki Müslümanlardan farklı şekilde bir ay boyunca uzatmaktadırlar. Cava Müslümanları, Müslüman kardeşlik ruhunu sürdürme çabalarının bir parçası olarak o ay boyunca akrabalarını ziyaret edip memleketlerine dönmekteydiler (Azyumardi, 2007a, ss. 51-54). Güneydoğu Asya'daki Müslümanlar oruç tutmayı ve diğer uygulamaları ibadetle ilgili faaliyetlerinden daha fazlası olarak görmektedirler. Bu faaliyetler, İslam Nusantara tarafından duruma uygun hale getirilen akrabalık ilişkileri, topluluk kurumları, yerel gelenekler ve sosyal normların bağları ile iç içe geçmiştir.

Azyumardi, İslam Nusantara'yı "uysal (*lunak*)" ve "nazik (*jinak*)" olarak görmektedir. İslam Nusantara'nın bu tür özelliklere sahip olmasının nedeni, Malayların Arap kültürlerinin asgari düzeyde kabul edilmesiyle ilgilidir (Azyumardi, 2002c, ss. 162-163). Bu noktada Azyumardi, "Endonezya, Kutsal Topraklardan coğrafi olarak en uzak olmanın yanı sıra başlıca İslam ülkeleri arasında en az Araplaştırılmış ülkedir (Nurcholish, 1994, s. 59)" diyen Nurcholish Madjid ile aynı safta yer almaktadır. Ancak Azyumardi, Güneydoğu Asya İslamının bir diğer saygın bilgini Seyyid Nakib el-Attas'ın görüşlerinden uzaklaşmaktadır. el-Attas'ın değerlendirmesine göre Güneydoğu Asyalıların İslamlaşması Malay yaşamında, kültüründe ve düşüncesinde derin dönüşümlere yol açmıştır. Bu tür dönüşümler arasında Arap-İran medeniyetinin birçok yönünün benimsenmesi de vardır (Al-Attas, 1969). Azyumardi, bu argümanı inkar etmez ve bunu Malay dilinde Arap alıntılarının kullanıldığına dair kanıt sunarak pekiştirir (Azyumardi, 1999a, ss. 75-80). Ancak Arapça kelimelerin benimsenmesi, Arap Dünyası'ndaki İslam ile karşılaştırıldığında İslam Nusantara'nın ılımlı

karakterini değiştirmemiştir. Bu yumuşak başlılık, İslam Nusantara'yı daha barışçıl, kozmopolit ve kapsayıcı hale getirmiştir. Azyumardi, münferit iç çatışmalar dışında, nominal (*abangan*) ve dindar (*santri*) Müslümanların birlikte iyi anlaştıklarını belirterek argümanını desteklemiştir. Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki ilişki, yüzyıllar süren İslamlaşmaya rağmen istikrarlı olmaya devam etmektedir. İslam'ı yorumlamanın çeşitli yollarına yönelik kutlama ve hoşgörü, Güneydoğu Asya'da o kadar belirgindir ki, Arap Dünyası'ndaki hiçbir ülke tarafından aşılamaz (Azyumardi, 1999b, s. 140).

Azyumardi, İslam Nusantara'yı "diyalojik karakteri" açısından ayırt edici kılmaktadır. Gerçekten de Müslüman kardeşler arasındaki ve Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki diyalog, bölgede İslam'ın doğal bir özelliği olmuştur. Bu, İslam Nusantara'nın birçok yönünün neden çoğu kez senkretik ve melez olmadığını, geçmiş farklı kültürleri ve inançları melez bir İslami inanç oluşturmak için kaynaştırdığını açıklamaktadır. Azyumardi, İslam Nusantara'nın ne olduğunu tanımlayan birkaç diyalog biçimi aktarmaktadır. Birincisi, estetiğe özgü diyalogdur. Bu, Azyumardi'nin bir tema olarak araştırdığı camilerin ve diğer ikonik sitelerin mimari ihtişamında bulunmaktadır (Azyumardi, 2002, s. 239). İkinci diyalog biçimi, rakip fikirlere sahip grupları içeren Müslüman-içi bir diyalogdur. Azyumardi onları şu tipolojiye ayırmaktadır: modernist Müslümanlar, dönüştürücü Müslümanlar, kapsayıcı Müslümanlar, köktendinci Müslümanlar ve neo-gelenekçi Müslümanlar. Bu grupların her biri İslam'ı kendi yöntemleriyle yorumluyor. Aşırılık yanlısı ve militan olan grupları bir kenara bırakırsak, Güneydoğu Asya'daki Müslümanların çoğunluğu, bu tür zorlukları çözme yöntemleri konusunda hemfikir olmasalar bile, genellikle, Müslümanları genel olarak etkileyen konularla ilgili tartışmalara açıktırlar (Azyumardi, 1999b, s. 51).

Üçüncü diyalog biçimi Güneydoğu Asya'daki farklı medeniyetler arasındadır. Azyumardi, Güneydoğu Asya'yı, farklı dinlerin yüzyıllar boyunca barış içinde bir arada yaşadığı alan olarak görmektedir. Bu uyumlu ilişkideki değişim, sömürgeciliğin gelişiyle gelmiştir. "Bu

barışçıl ilişki, özellikle 20. yüzyılın başlarında Müslüman örgütlerin kurulmasından sonra, genellikle polemikler ve açık protestolarla lekelenmektedir" (Azyumardi, 1999b, s. 60).Medeniyetler arası ilişkiler büyük ölçüde gelişmesine rağmen, Endonezya'daki dini topluluklar içinde aşırılık yanlısı güçler Suharto'nun Yeni Düzen rejiminin demir yumruğu altında kontrol altında tutulurken, bu otokratik yönetiminin sona ermesiyle serbest bırakılmışlardır. Azyumardi, farklı dini topluluklar arasında eski dostane ilişkileri yeniden kurmak için toplumun her düzeyinde diyaloğu yeniden canlandırmanın aciliyetini görmektedir:

> Çok nezaketle, etikle yürütülen diyaloğun pek çok fayda sağlayacağına inanıyorum. Hiçbir şey değilse bile, diyalog bir buz kırıcı olabilir, karşılıklı şüphe duyan iki taraf arasındaki buzları veya tarafgirlikleri, önyargıları, yanlış algılamaları, yanlış anlamaları ve hatta endişeleri ve düşmanlıkları kırabilir. Bundan da öte, diyalog, iki taraf arasında var olan farklılıkları aşan daha iyi müşterek anlayışı aşılamanın yanı sıra, davranış ve algılarda bir dönüşüm fırsatları yaratır (Azyumardi, Azra. 2007, s. 195-196).

Chandra gibi, Azyumardi de romantik bir idealist değildir. İslam Nusantara'nın bölgeyi tüm sorunlardan kurtarabilecek her derde deva olduğunu düşünmemektedir. Azyumardi, Güneydoğu Asya İslamı'nın ve toplumunun kozmopolit doğasını tehdit eden güçlerin olduğunu kabul etmektedir. Azyumardi, İslam'ın siyasallaşmasını Müslüman kozmopolitanizmine en büyük tehdit olarak tefrik etmektedir. İnanç ve siyasetin birleşmesi bölgede İslam için yeni değildir. Sömürge öncesi dönemde Güneydoğu Asya'daki Müslüman saltanatlar, topraklarının yönetiminde siyaset ve İslam'ı birbirine bağlamıştır. Azyumardi, "İslamî siyaset (veya siyasal İslam)" olarak adlandırdığı şeyle ilgilenmektedir. Bu, "sonunda siyasi partilere dönüşecek olan siyasi ideolojiler için bir çerçeve veya temel" olarak kullanılan bir İslam çeşididir (Azyumardi, 2000, s. Xxiii). Siyasal İslam'ın en önemli dezavantajı, İslam'ı yorumlamada katı bir yaklaşıma kayma eğiliminde olmasıdır. Bu eğilimin kaçınılmaz sonucu kolektivist siyasetin yükselişi,

Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki şüpheler, karşılıklı hoşgörünün kaybı ve en kötüsü mezhepsel şiddettir. Azyumardi, Açe, Doğu Timor, Ambon ve Batı Kalimantan'daki şiddet olaylarını İslam'ın siyasallaşmasının kanıtı olarak görmektedir. Bu trajik olaylar, Front Pembela Islam (FPI) ve Laskar Cihad gibi militan gruplardaki radikallerin ve sabit fikirlilerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Bu gruplar popüler olmayabilirler fakat sayıca artabilir ve topluluklar arasında nefret tohumları ekebilirler (Azyumardi, 2006, ss. 55-88).

O halde İslam Nusantara nasıl güçlendirilebilir? Azyumardi, sivil toplumun önemi konusunda Chandra ile hemfikirdir. Robert Hefner'in devletler ve rejimler tarafından empoze edilen İslam türünün tersi olan "sivil İslam" kavramından yararlanmaktadır. Sivil İslam, hukukun üstünlüğüne uyan ve aynı zamanda sivil toplum hareketleri ve örgütlerinin çalışmaları tarafından şekillendirilen ve koşullandırılan bir İslam'dır (Hefner 2000, ss. 3-20). Şu anda Nahdatul Ulema ve Muhammediye tarafından yönlendirilmekte olan böyle bir İslam, Endonezya'da demokrasiyi pekiştirecek ve derinleştirecektir: "Sivil toplumun demokratik süreçteki rolüne güçlü bir vurgu yaparak, onlardan daha etkin çalışabilmek için sadece kendi organizasyonlarını konsolide etmeleri değil; aynı zamanda demokrasi ideallerini yaymak, genel olarak halk arasında yurttaşlık kültürü ve nezaket inşa etmek de beklenmektedir" (Azyumardi, 2002c, s. 181).

Kozmopolit bir kamusal entelektüel olarak Azyumardi, aydınların sivil toplumla aktif ilişkisine büyük önem vermektedir. Aydınların, halkın algısını etkilemede ve toplumdaki dinler hakkında anlayış üretmede önemli bir rol oynadığını savunmaktadır. Dürüstlükleri, tevazuları, halkla olan ilişkileri ve uzmanlıkları, İslam Nusantara'yı değişen zamanlara daha uygun hale getirmeye yardımcı olabilir (Azyumardi, 1998, ss. 42-47). İslam Nusantara'nın kapsayıcı ve kozmopolit mirasını korumak için yürüyüşün öncüleridirler. Ayrıca aşırılık ve radikalizmin temel nedenlerini ortaya çıkarma sorumluluğu da üstlenmektedirler. Azyumardi'nin tanımladığı bu temel nedenler arasında "siyasi sistemin liberalleşmesi, siyasi seçkinler ve partiler arasındaki

parçalanma ve çatışmalar, kanun uygulamalarının başarısızlığı, ekonomik yoksunluk ve sosyokültürel yerinden edilme ve yabancılaşma" bulunmaktadır (Azyumardi, 2005b, s. 18). Radikalizmin bu nedenlerinin üstesinden gelmek, İslam Nusantara'yı Müslümanı demokrasi, insan hakları, adalet, cinsiyet eşitliği, çoğulculuk ve en önemlisi kozmopolitanizm fikirlerine ve uygulamasına götüren orta yola (vasat ümmet) sevk edecektir (Azyumardi, 2007, ss. 225-236).

Sonuç

Bu kozmopolit kamusal entelektüellerin her ikisi de, eğitimli sınıf ve aynı şekilde bilgili halk arasında hatırı sayılır bir takipçi kitlesine sahiptir. Fikirlerinin kabulü, kitaplarının çoklu yeniden basımında ve eserlerinin kolej ve okul müfredatlarına dahil edilmesinde görülebilmektedir. Aralarındaki kayda değer bir fark, belki de, Chandra'nın daha geniş bir küresel okuyucu kitlesine sahip olmasıdır. Çünkü onun yazıları çoğunlukla İngilizce dilindedir. Dahası, Chandra derinden yorum yapmakta ve ana akım siyasete katılmakta, kitlelerin refahını sağlamasına bağlı olarak, sık sık görevdeki partileri desteklemek veya aleyhinde olmak için taraf tutmaktadır. Söylemeye gerek yok, her iki kozmopolit kamu aydını da duruşları nedeniyle eleştirilmiştir. Onlara "liberal", "asi" ve "batılılaşmış" gibi etiketler yapıştırılmıştır.

Yine de, önlerine çıkan birçok engel karşısında, kozmopolit kamusal entelektüeller yazıları yoluyla Güneydoğu Asya İslamı'nın dokusunu şekillendirmeye çalışmışlardır. Bunu, hem Müslümanları hem de gayrimüslimleri etkileyen konulara değinirken, Müslüman halk için erişilebilir ve anlaşılır şekillerde yazarak başarmışlardır. John Esposito ve John Voll'un yerinde bir şekilde ileri sürdüğü gibi "açıkça İslami olarak tanımlanabilen, ancak aynı zamanda geri kalan muhafazakar ulema düzeninin gelenekselliğinin çok ötesine geçen aktivist reform ve sosyal dönüşüm programları yaratmaları nedeniyle bu aydınların etkisi tabanda nispeten hissedilmektedir" (Esposito ve Voll, 2001, s. 20). Güneydoğu Asya'daki kozmopolit kamusal entelektüeller adalet,

insan hakları, eşitlik, siyaset, marjinalleştirme, dini iddialılık ve dinler arası hoşgörü (ulema sınıfı tarafından nadiren ortaya konulan konular) gibi konulara değinerek kendilerine zoraki bir izleyici kitlesi edinmişlerdir. Dijital medyanın gelişmesi nedeniyle erişim alanları daha da genişlemiştir.

Bu kozmopolit kamusal entelektüellerin halkın dikkatini çekmesinin bir başka nedeni de mütevazı geçmişlere sahip olmaları ve yazılarının çoğunda kişisel deneyimlerini ve mücadelelerini açığa vurmalarıdır. Posner'ın siyahi entelektüellerle ilgili gözlemleri, burada karşılaştırma temeli olarak öğreticidir. Posner'a göre, "Hayat deneyimleri önemli olabilmektedir. Anthony Appiah, Stephen Carter, Michael Eric Dyson, Henry Louis Gates Jr., Lani Guinier, Thomas Sowell, Shelby Steele, Cornel West, Patricia Williams ve William Julius Wilson gibi pek çok tanınmış kamusal entelektüelin siyahi olmasının bir nedeni, siyahların, sıradan beyaz erkek akademisyenleri reddedeci içgörüler veren yaşam deneyimlerine sahip olduklarına inanılmasıdır" (Posner, 2001, s. 56). Kesinlikle, Chandra ve Azra kişisel yaşam yolculuklarını bilimsel yazılarıyla birleştirmişlerdir. Bu kozmopolit Kamusal Entelektüeller , etnik köken, paradigmalar ve entelektüel konum belirleme açısından azınlık olarak konumlarının bilincindedirler. Böyle bir marjinallik bilinci, işlerine tutku ve aciliyet katmakta, tıpkı onları Güneydoğu Asya'da İslam hakkında baskın fikirlere meydan okumaya teşvik etmeye yaramıştı.

Kaynakça

Al-Attas, S. M. N.. 1969. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ananta, A. and Barichello, R. (Eds.). 2012. *Poverty and Global Recession in Southeast Asia.* Singapore: ISEAS Press.

Azyumardi A. 1998. *Esei-esei Intelektual Muslim & Pendidikan Islam*. Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu.

Azyumardi, A. 1999a. *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Azyumardi, A. 1999b. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Penerbit Paramadina.

Azyumardi, A. 2000. Islam di Tengah Arus Transisi Menuju Demokrasi. In Abdul Mun'im D. Z. (Ed.), *Islam Di Tengah Arus Transisi*. Jakarta: Kompas, pp. xxiii-xxix.

Azyumardi, A. 2002a. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Penerbit Gramedia.

Azyumardi, A. 2002b. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Jakarta: Mizan Press.

Azyumardi, A. 2002c. *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme & Pluralitas*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Azyumardi, A. 2002d. *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Reconstruksi dan Demokratisasi*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Azyumardi, A. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth centuries*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Azyumardi, A. 2005a. *Dari Harvard hingga Makkah*. Jakarta: Penerbit Republika.

Azyumardi A. 2005b. Islamic Thought: Theory, Concepts and Doctrine in the Context of Southeast Asian Islam. In K.S Nathan and Mohammad Hashim Kamali (Eds). *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*. Singapore: ISEAS Press, pp. 3-21.

Azyumardi A. 2006. *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context*. Jakarta: Solstice Publishing.

Azyumardi, A. 2007a. *Jejak-Jejak Jaringan Kaum Muslimin: Dari Australia hingga Timur Tengah*. Jakarta: Penerbit Hikmah.

Azyumardi, A. 2007b. Religious Pluralism in Indonesia: The Impact of Democracy on Conflict Resolution. In K.S. Nathan, *Religious Pluralism in Democratic Societies: Challenges and Prospects for Southeast Asia, Europe, and the United States in the New Millennium* (Singapore: Konrad-Adenauer-Stiftung and Malaysian Association for American Studies (MAAS), 2007), pp. 225-236.

Barnett, R. 2005. Academics as Intellectuals. In Dolan Cummings (Ed.), *The Changing Role of the Public Intellectual*. London: Routledge, pp. 108-122.

Chandra M. 1979. *Protector? An analysis of the concept and practice of loyalty in leader-led relationships within the Malay society*. Pulau Pinang: Aliran.

Chandra M. 1980. *One God: Many Paths*. Penang: Aliran.

Chandra Muzaffar. 1999. From Human Rights to Human Dignity. In Peter van Ness

(Ed.), *Debating Human Rights: Critical Essays from United States and Asia*. London: Routledge, pp. 25-31.

Chandra M. 2002. *Rights, religion and reform: enhancing human dignity through spiritual and moral* transformation. London: Routledge.

Chandra M. 2005. *Global Ethic or Global Hegemony?: Reflections on Religion Human Dignity and Civilisational Interaction*. London: ASEAN Academic Press.

Chandra M. 2010. Towards a Universal Spiritual-Moral Vision of Global Justice and Peace. In Chandra Muzaffar. (Ed.). *Religion Seeking Justice and Peace* (Pulau Pinang: USM Press, 2010), pp. 140-149.

Chandra M. 2011a. The long journey to the just: my life, my struggle. *Inter-Asian Cultural Studies*, 12, 1, pp. 110-121.

Chandra M. 2011b. *Muslim Today: Changes Within, Challenges Without*. Islamabad: Emel Publications.

Chandra M. 2011c. *Exploring Religion in Our Time*. Pulau Pinang: USM Press.

Eickelman, D. F. (2006). Clash of Cultures? Intellectuals, their publics and Islam. In Stéphane A. Dudoigon, Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi (Eds.). *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. London: Routledge, pp. 289-304.

Esposito, J. And Voll J. 2001. *Makers of Contemporary Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Farish, A. N. 2009. Reformist Muslim Thinkers in Malaysia: Engaging with Power to Uplift the Umma?. In Shireen T. Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. London: M.E. Sharpe, 2009, pp. 208-226.

Federspiel, H.. 2002. Contemporary South-East Asian Muslim Intellectuals: An Examination of the Sources for their Concepts and Intellectual Constructs. In Johan H. Meuleman (Ed.), *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity*. London: Routledge Curzon, pp. 327-350.

Hefner, R.W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Heyder, A.. (15 June 2015). Polemik di balik istilah 'Nusantara'. Retrieved from https://www.islampos.com/mengkritisi-islam-nusantara-versi-azyumardi-azra-192818/

Idris, T.. 2000. Memahami Azyumardi Azra. In Azyumardi Azra, *Islam Substantif*. Bandung: Penerbit Mizan.

Kersten, C. (2009). Islam, Cultural Hybridity and Cosmopolitanism: New Muslim Intellectuals on Globalization. *Journal of International and Global Studies*, 1, 1, pp. 89-113.

Mignolo, W. (2011). Cosmopolitan Localism: A Decolonial Shifting of the Kantian Legacies, *Localities,* 1(1), pp. 11-45.

Mutua, M. 2002. *Human Rights: A Political and Cultural Critique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Nurcholish, M. 1994. Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experiences. *Studia Islamika*, 1, 1, pp. 55-77.

Posner, R. 2011. *Public Intellectuals: A Study in Decline*. Harvard: Harvard University Press, 2001.

Ramadan, T. 2002. *To Be a European Muslim*. Leicester: The Islamic Foundation.

Robbins, B. 1998. Actually Existing Cosmopolitanism. In Pheng Cheah and Bruce Robbins (Eds.). *Cosmopolitics: Thinking and feeling beyond the nation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 1-19.

Rodan, G. 2004. *Transparency and Authoritarian Rule in Southeast Asia: Singapore and* Malaysia. London: Routledge.

Sikand, Y. (2009, October 19). Interview: Chandra Muzaffar on Islamic Inclusivism and Muslim Exclusivism. Retrieved from http://twocircles.net/2009oct19/interview_chandra_muzaffar_islamic_inclusivism_and_muslim_exclusivism.html.

ABDURRAHMAN VAHIT

(1940-2009)

1999-2001 yılları arasında Endonezya Devlet Başkanlığı yapmış olan Endonezyalı Müslüman siyasetçi

1999-2001 yılları arasında Endonezya Devlet Başkanlığı yapmıştır. Ulusal Uyanış Partisi'nin kurucusu ve Suharto'nun istifası sonrası seçilen ilk devlet başkanıdır. 4 Ağustos 1940'ta Jombang'da doğan Vahit, "Gus Dur" lakabıyla da tanınmaktadır. Bu lakap onun ailesinden gelmektedir. Cava dilinde "kiai" (âlim, müderris) çocukları için kullanılan bir şeref unvanı, "Dur" ismi ise Abdurrahman kelimesinin yöresel ağızdaki kısa halidir. Vahit'in dedeleri, Doğu Cava'nın Jombang bölgesindeki pesantrenlerin (medrese) kurucu ve yöneticileridir. 1926'da Nehdatü'l Ulema'yı kurmuşlardır.

Vahit, 1963'te Mısır'a gitti. Ezher Üniversitesi'nde dört yıl Arapça ve İslamî ilimler tahsil etti. Öğrencilik yıllarında birçok seminer ve toplantıya katıldı. Bunların bazıları Kahire Amerikan Üniversitesi tarafından düzenlenmişti. Vahit, Ezher Üniversitesi'ndeki hocalarının ekolünden farklı bir düşünceye sahipti. Hocalarını Vahit'e göre daha muhafazakâr olarak tanımlamak mümkündür. Kahire'de bulunurken Endonezya Öğrenci Derneği'nin yönetimini üstlendi. Bir öğrenci dergisi yayımladı. Kahire'den sonra Irak'a geçti. Irak'ta Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı eğitimi gördü. Arapça, Fransızca ve İngilizce dillerini bilen Vahit, bu dillerde yazılmış olan felsefe, din ve siyaset konulu birçok kitabı okudu.

Vahit'in müstakil bir eseri bulunmamakla beraber birçok gazete ve dergide yazılar kaleme almıştır. Vahit'in kaleme aldığı yazılarıyla farklı programlardaki tebliğlerinden bazıları kitaplaştırılmıştır. Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi (Jakarta 2006), Islam Kosmopolitan: Nnilai-nilai Indonesia, Transformasi Kebudayaan (Jakarta 2007) isimli eserlerde Vahit'in temel düşüncelerini yansıttığı makaleleri bulunmaktadır.

Abdurrahman Vahit, 1990'lardan sonra siyasi meselelere önem

Yaşadığı Yerler: Endonezya, Kahire, Bağdat

Görev Yaptığı Kurumlar: Nehdatü'l Ulema, Endonezya Devlet Başkanlığı, Ezher Üniversitesi, Kahire Amerikan Üniversitesi, Bağdat Üniversitesi

Önemli Eserleri: Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi (Benim İslamım, Sizin İslamınız, Bizim İslamımız: Demokratik Devletin Dini, Kozmopolit, Islam Kosmopolitan: Nnilai-nilai Indonesia, Transformasi Kebudayaan (İslam: Endonezya Değerleri, Kültürel Dönüşüm))

vermeye başladı. Vahit'in Suharto yönetimiyle arasının açılması sonrasında Suharto, muhalif İslamcıların rejime olan olumsuz bakışlarını düzeltmek için B. J. Habibie liderliğinde Endonezya Müslüman Aydınlar Birliği teşkilatını kurdu. Vahit bu yapıya muhalefet etse de birçok yenilikçi Müslüman aydın ve sivil bürokrat bu teşkilata katıldı. O kadar ki bazı Nehdatü'l Ulema yöneticileri de teşkilat bünyesine girdi. Vahit, bu teşkilata muhalefet edecek bir forum oluşturdu. Demokrasi Forumu adını verilen bu forum kırk üç kişi ile birlikte kurulmuştu. Forum, efektif fikirleriyle beraber, Vahit'in Nehdatü'l Ulema'nın lideri olması sebebiyle basınla iyi ilişkiler kurması Endonezya Müslüman Aydınlar Birliği'nden etkili olmasına vesile oldu.

Abdurrahman Vahit, toplumsal kalkınma, insan hakları, liberal teoloji ve modern hermenötik konularındaki görüşleri fıkhi terimler yardımıyla açıklamaya çalışmış ve bu görüşleri "makāsıdü'ş-şerîa" tartışmaları çerçevesinde ele almıştır. Özellikle maslahat düşüncesini çok önemsemiş, çoğu fıkıh kuralının günümüz yaşantısının ihtiyacına göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Vahit, kendisine göre modern bir kavram olan İslamî devlet kavramına şiddetle karşı çıkmış ve kavramın İslam geleneğine uymadığını belirtmiştir. Vahit'e göre adalet ve şura gibi İslami prensipler liberal demokrasi ile uyuşmaktadır. Ona göre bir devletin siyaseti yahut ideolojisi herhangi bir dine dayanmamalıdır. Vahit, dinin prensipleri ülke siyasetinde hâkim olduğu bir sistem doğal olarak İslam'a uygundur, der. Abdurrahman Vahit, İslam'ın ana kaynaklarında kabul edilmiş bir devlet sistemi olmadığını aktarıp İslamcı partilere ve teokratik sisteme karşı durmuştur. O, Endonezya'daki siyasal İslamcı hareketlere karşı dururken ülkenin geleneksel biçimi ile din anlayışının korunmasının gerekliliğini savunmuştur.

Nahdlatul Ulama

Endonezya'da Sünni İslam'ın Gelenekselci hareketi, Şafii Hukuk Okulu'nu takip eden İslami hareket

Kuruluş Tarihi: Ocak 1926

Bulunduğu Yer: Jakarta, Endonezya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: K. H. Abdul Wahab Hasbullah, K. H. Hasyim Asy'ari

Kurumun Etkisi: Endonezya'daki sömürge yönetimini yeniden kurmaya çalışan sömürgecilere karşı Endonezya'nın bağımsızlığını savunmak için savaşta aktif olarak yer aldı.

Nahdlatul Ulema, 1926 yılında İslam öncesi Cava geleneklerini reddeden Muhammediye hareketinin modernist politikalarına karşı çıkan geleneksel Müslümanlar için bir örgüt olarak kuruldu. Nahdlatul Ulema hareketi, Hicaz Komitesinin görevini yerine getirmesinden ve çözülmek üzere kurulmasından sonra kuruldu. Nahdlatul Ulemanın esas amacı İslami öğretiyi yaymaktır. Vaaz vermenin yanı sıra, 6,830 İslami yatılı okul ağı veya pesantren aracılığıyla eğitim faaliyetleri yürütmektedir. Aynı zamanda 44 üniversiteye sahiptir. Ekonomik ve tarımsal çalışmaların yanı sıra aile planlaması da dahil olmak üzere sosyal faaliyetlerde bulunmaktadır. Amacı, İslami öğretilerin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını iddia ettiği radikalizm, aşırılıkçılık ve terörizmi engellemek için kendi ülkelerinde hoşgörülü bir İslam fikrini aşılamaktır.

Nahdlatul Ulema'nın tarihi dört aşamaya ayrılabilir: İlk yıllarda sosyal dini bir organizasyon olarak hareket etti. 1930'ların sonlarından 1984'e kadar siyasi faaliyetlerde bulundu. 1952-1971 yılları arasında kendi siyasi partisini kurarak ulusal kabineye katıldı. Suharto hükûmeti tüm siyasi partileri bastırıcı düzenlemeleriyle etkisiz hale getirdiğinde Nahdlatul Ulema siyasetten ayrılmaya karar verdi.

1998 yılında Suharto'nun çöküşünden sonra, Nahdlatul Ulema tekrar ulusal siyasete dahil oldu. Ulusal Nahdlatul Ulema Partisi'ni (PKB) kurdu ve hareketin lideri Abdurrahman Wahid kısa bir süre için Endonezya'nın dördüncü cumhurbaşkanı seçildi (1999-2001).

K. H. Abdul Wahab Hasbullah ve K. H. Hasyim Asy'ari gibi bazı önde gelen kyais tarafından kurulan Nahdlatul Ulema, geleneksel İslamın kök saldığı ve korunduğu pesantren kültüründe yeşerdi. Bu bağlamda, Nahdlatul Ulema dini ideolojisini "Ehl-i Sünnet vel Cemaat" olarak ilan etti. Bu dini ideoloji, kendisini Müslüman "modernist" örgütlerden ayıran Nahdlatul Ulema'nın önemli özellikleri haline geldi. Nahdlatul Ulema'nın ilk faaliyetleri arasında Müslüman gençlerin sömürgeci devletin askerlik hizmetine girmesini ve Müslümanların sömürge ordusunu desteklemesini yasaklamak önemli bir yer tutar.

Ayrıca, diğer milliyetçi hareketlerle birlikte, Nahdlatul Ulema, Endonezya devletini kurma sürecinde sömürgecilere karşı savaşta aktif olarak yer aldı.

Endonezya'da Milliyetçiliğin ve Üçüncü Dünyacılığın Seyri

İsmail Hakkı Göksoy

Giriş

Asya Kıtası'nın güneydoğusunda yer alan Endonezya, bir takımadalar ülkesidir. Cava, Sumatra, Sulavesi, Madura, Bali, Lombok, Sumbava, Flores ve Maluku Adaları ile Borneo Adası'nın güneyini oluşturan Kalimantan ve Yeni Gine Adası'nın batısını teşkil eden Batı Papua bölgesi, Endonezya sınırları içindedir. Bu adalar Hint Okyanusu'nu Pasifik Okyanusu'ndan ayırırken, Asya ve Avustralya kıtalarını birbirine bağlayan bir köprü vazifesi görmektedir.

Endonezya, 260 milyonu aşkın nüfusuyla Çin, Hindistan ve ABD'den sonra dünyanın dördüncü büyük ülkesidir. İslam ülkeleri arasında da en fazla Müslüman nüfusa sahiptir. Bununla birlikte ülkenin dinî yapısında çeşitlilik vardır. 2010 yılı sayımına göre nüfusun %87,2'si Müslüman, %7'si Protestan Hristiyan, %2,9'u Katolik Hristiyan, %1,6'sı Hindu, %0,72'si Budist, %0.05'i Konfüçyanist, %0,5'i diğer inançlara mensupturlar (BPS, 2012, s. 30). Müslüman nüfusun tamamına yakını Sünnî olup, Şâfiî mezhebine mensuptur.

Çok etnikli toplumsal bir yapının olduğu ülkede, nüfusun yaklaşık %42'sini Cavalılar oluşturur. Cavalıları, adanın batısındaki Sundalılar, Sumatra Adası'ndaki Minangkabaulular, etnik Malaylar, Bataklar ve Açeliler; Kalimantan'daki Bancariler ve Dayaklar, Sulavesi'de Bugiler; diğer adalarda Maduralılar, Balililer, Ambonlar, Minahasalılar ile küçük etnik gruplar takip eder. Ülkedeki Çin kökenlilerin oranı ise %2 civarındadır. Etnik ve bölgesel farklılıklara rağmen Endonezya kimliği halk arasında oldukça güçlüdür (Frederick ve Worden, 2011, ss. 130-142).

Endonezya, geçmişte de kısmen büyük imparatorlukların kurulduğu bir coğrafyadır. Sumatra'da Palembang merkezli Srivicaya Devleti miladi 7. ve 13. yüzyıllarda ve Cava'daki Macapahitler 13. ve 15. yüzyıllarda bölgede kurulan iki önemli devlettir. İslamî dönemde de adalarda irili ufaklı çeşitli Müslüman sultanlıklar kurulmuştur. İlk defa 1596 yılında bölgeye gelen Hollandalılar, zamanla başkent Jakarta'yı ana merkezleri yaparak önce Hollanda Doğu Hindistan Şirketi vasıtasıyla adaların ticaretini ele geçirmişler ve 19. yüzyıl sonlarına doğru da tüm Endonezya adalarını sömürge yönetimi altına almışlardır. Uzun asırlar sömürge idaresi altında kalan Endonezya, ülkede gelişen millî hareketin başarıya ulaşması neticesinde 2. Dünya Savaşı sonunda bağımsızlığını kazanmıştır (Göksoy, 1995, ss. 204-209).

Modern bir fenomen olarak *milliyetçilik* kavramı üzerinde de kısaca durmak gerekir. Alman siyaset bilimcisi Ernest Gellner, milliyetçilik terimini "siyasi ve milli birliğin birbiriyle uyumlu olması gerektiğini savunan siyasi bir prensip" ve "modern şartların getirdiği bir ideoloji" olarak tanımlamıştır (Smith, ss. 2-5). Bir duygu ve siyasi bir hareket olarak milliyetçilik, 18. yüzyıldan itibaren görülen bir kavram olup, milletleri devletlerine bağlayan temel ve kurucu bir prensip ve ideolojidir. Bazıları milliyetçiliği toplumların ve ülkelerin gelişmesini sağlayan olumlu bir ideoloji olarak görürken, diğerlerince olumsuz bir güç ve hatta başkalarını ötekileştiren kötü bir hastalık olarak değerlendirilmiştir (Bertrand, 2004, s. 15).

Endonezya'da milliyetçiliğin doğuşunu ve gelişmesini sağlayan çeşitli faktörler üzerinde durulmuştur. Amerikalı yazar Kahin'e göre, Endonezya kimliğinin ve milliyetçilik hareketinin doğuşundaki en etkili faktör ülkedeki dini homojenliktir. Nüfusun %90'a yakınının Müslüman olması, halk arasında bir birliktelik bilincinin ve anlayışının oluşmasına vesile olmuştur. İkinci önemli birleştirici faktör dil birliğinin sağlanmış olmasıdır. Asırlardır takımadalarda anlaşma dili (lingua franca) olarak kullanılan Malayca (Endonezyaca), İslamiyet'in yayılışı ile birlikte bölgede ortak yazı dili haline gelmiştir. Ayrıca o, bu iki önemli faktöre *Volksraad* olarak bilinen bir halk meclisinin 1917'de açılması, eğitimin, basın ve yayın faaliyetlerinin gelişmesi gibi faktörleri eklemiştir (Kahin, 1952, ss. 38-41).

Milliyetçiliği "bugünün ve geleceğin ortak bir projesi" olarak gören Anderson'a göre, Endonezya'da milliyetçiliğin gelişmesindeki en önemli unsur, ideolojik etkilerin çeşitliliğinin tesiri ve hatta Batı kavramları ve ırkî ayrımcılık değil, bilakis ülkede yaşanan şehirleşme tecrübesidir (1999, ss. 1-2). Küçük bir yerleşim yerindeki bir köyden (kampung) Jakarta veya Bandung gibi kozmopolit şehirlere göç olgusudur. Farklı etnik ve bölgesel özelliklere sahip olan bireyler, şehir ortamında ortak değerlerini tanıyarak birbirleriyle yeni dayanışma ruhu oluşturmuşlardır. İkinci olarak da Endonezya'nın birçok yerinden gelen öğrencilerin aynı okulda eğitim görmeleri ve eğitimin yaygınlaşmasıyla birlikte kendilerini tanımaları onlar arasında milliyetçilik fikrini ortaya çıkarmıştır (Anderson, 1971, ss. 48-65). Şehirleşmeyi ve coğrafi hareketliliği önemseyen Van der Kroef, Sumatra'dan Cava'ya göç etmiş ailelerden ve millî hareketin gelişmesinde önemli roller oynamış Muhammed Hatta, Sutan Syahrir, Tan Malaka, Hacı Agus Salim gibi Minangkabau kökenli liderlerin varlığına dikkat çekmiştir (Kroef, 1972, ss. 54-55).

Hollandalı yazar Van Niel ise Endonezya'da milliyetçiliğin doğuşunu Batı eğitimli sosyal sınıfların ortaya çıkmasına bağlar. Ona göre, genç eğitimli ve yerli aydın nesiller halkı Avrupa menşeli siyasi fikirlerden, özerklik ve bağımsızlık görüşlerinden ve özgürlüklerin varlığından haberdar etmişler; modern örgütlenmeler, basın ve yayın faaliyetleri

neticesinde genç nesillerin dimağlarını açmışlardır. Okumuş kesimler, kurdukları çeşitli cemiyetler vasıtasıyla toplumda daha fazla rol üstlenmişler ve sömürge yönetiminin haksız ve adaletsiz uygulamalarını eleştirerek çeşitli talepleri gündeme getirmişlerdir (Niel, 1984, ss. 1-3).

Bununla birlikte Endonezya'da millî hareketin gelişmesinde ve geniş halk kesimlerinde taraftar bulmasında en önemli faktörün, sömürge politika ve uygulamalarının olduğu kabul edilir. Toplum kesimleri arasındaki gelir eşitsizliği ve adaletsiz uygulamalar, sömürgeci ve yönetici kesimlere karşı fakir halkın tepki duymasına yol açmıştır. Endonezyalı yazar Maarif'e göre, sömürge karşıtlığı bu ülkedeki milliyetçilik hareketinin en temel bileşenini oluşturmuştur (2018, ss. 74-75). Endonezyalı tarihçi Kartodirdjo da Endonezya'daki milliyetçilik hareketinin tarihsel temelinin sömürgeciliğe ve onun temel muhtevasına dayandığını vurgulamıştır. O, sömürge yönetimi altında kalan ülkelerdeki milliyetçilik hareketlerini "sömürgeciliğe karşı ortaya çıkan bir tepki hareketi" olarak görmüş ve milliyetçiliğin "her zaman kalıcı bir çıkar çatışması yaratan sömürü sisteminden kaynaklandığını" belirtmiştir (Kartodirdjo, 1962, ss. 70-71).

Ayrıca, dünyadaki milliyetçilik hareketleri de okumuş kesimler arasında millî bilincin gelişmesini sağlamıştır. Özellikle Filipinler'deki milliyetçi liderlerin önce İspanyollara, daha sonra da Amerikalılara karşı verdiği millî mücadele, Japonların Ruslara karşı kazandığı 1905'teki zaferi, Batılı devletlere karşı Türkiye'de kazanılan İstiklal Savaşı ve Hint alt kıtasında Kongre Partisi ve Müslüman Birliği'nin İngiliz sömürgeciliğine karşı verdiği mücadele, Endonezyalı aydınlar üzerinde oldukça etkili olmuştur. Hollandalılar karşısında kendilerinin aşağı derecede olmadıkları ve yabancı hâkimiyeti olmaksızın kendilerini daha iyi yönetebilecekleri bilincini artırmıştır (Kahin, 1952, s. 50).

Tarihi bir fenomen ve siyasi bir akım olarak milliyetçilik, toplumların içinde bulunduğu siyasi, ekonomik ve sosyal faktörler neticesinde doğmuş ve gelişmiştir. Ancak, her kültürel coğrafyanın ve dönemin milliyetçilik anlayışlarında farklılıklar vardır. Bir ülkenin coğrafi,

siyasi, dinî, etnik, kültürel ve sosyal faktörleri, genellikle o ülkedeki milliyetçiliğin muhtevasına etki etmiştir.

Endonezya'da Milliyetçiliğin Doğuşu ve Gelişmesi

Endonezya'da 19. yüzyıl boyunca çeşitli adalarda sömürge yönetimine karşı ortaya çıkan isyanlar ve savaşlar, yerli halk üzerinde derin tesirler bırakmış ve halk arasında Hollandalılara karşı olumsuz bir tavrın doğmasına yol açmıştı. Özellikle Cavalı lider Diponegoro liderliğinde Orta Cava'da yaşanan Cava Savaşı (1825-1830), 1820'li yıllardan 1860'lara kadar devam eden Batı Cava'daki çiftçi ayaklanmaları, Sumatra'nın Minangkabau bölgesindeki Pedri savaşları (1820-1835), Kalimantan'daki Bancarmasin Savaşı (1859-1861) ve otuz yıl süren Açe Savaşı (1873-1903), yerli halkın hafızasında sömürgeciliğe karşı verilen önemli mücadeleler olarak yer edinmişti. 20. yüzyıl başlarından itibaren sömürge yönetiminin katı ve haksız uygulamalarına tepki duyan okumuş ve aydın kesimler arasında sömürge karşıtı düşünce ve hareketler canlılık kazanmaya başladı. Sosyal, kültürel, siyasi ve dinî alanlarda millî şuurun gelişmesini ve modernleşmeyi hedef alan birçok teşkilat kuruldu.

Endonezya milliyetçilik hareketinin ilk temellerini atan oluşumun, 20 Mayıs 1908 tarihinde Cava'da *Budi Utomo* (Asil Emek) adındaki kültürel bir cemiyetin kurulmasıyla başlatılır. Sömürge okullarında yetişen Cavalı aydınların kurduğu bu cemiyet, Cava kültürünü yeniden geliştirmeyi ve halkın eğitim seviyesini yükseltmeyi hedeflemekteydi. Cemiyetin üyeliği, genellikle entelektüel ve aristokratik kesimler ile devlet memurları ve Batavya'daki tıp mektebi mezunlarından oluşmaktaydı. Cemiyetin lideri Wahidin Sudiro, topladığı yardım paraları ile sömürge idaresinde çalışan memur çocuklarının eğitimine destek olmuş ve iki Cavalı aristokratın oğlu olan Raden Sutomo ve Raden Gunawan Mangunkusumo'nun Batavya'daki tıp mektebinde okumalarını sağlamıştı (Niel, 1984, s. 56-62; Kroef, 1972, s. 54-55).

Endonezya millî hareketinin ilk örgütlü yapısı olarak görülen Budi Utomo, bölgesel sınırlar içinde kurulmuş kültürel nitelikli, faaliyetleri sınırlı ve Cava milliyetçiliğini önceleyen bir cemiyetti. Milliyetçi bir duruş sergilemesine rağmen, başlangıçta siyasi hedefi ve faaliyeti yoktu (Kartodirdjo, 1962, ss. 74-77). Kuruluşundan itibaren, toplumun alt kesimlerinden üye ve taraftar kazanan bir kitle örgütü de değildi ve 1909 yılı sonunda ancak 10 bin üyeye ulaşmıştı (Ricklefs, 1987, ss. 156-157). Cavalıların eğitim ve kültürel gelişiminin sağlamasını, modern ve yerli unsurları sentezleyerek eğitimde, bilim ve sanatta ilerlemeyi hedeflemişti. Ancak 1917'den itibaren siyasi alana da önem vererek otonomi ve parlamenter bir sistemin kurulmasını talep etti. Budi Utomo'nun kurulduğu 20 Mayıs günü, günümüzde "Milli Uyanış Günü" olarak kutlanmaktadır (Leifer, 2000, s. 153).

1912 yılında Müslüman kimlikle ortaya çıkan *Sarekat Islam*'ın (İslam Birliği) kurulmasıyla birlikte millî hareket, siyasi bir hüviyet kazanmış ve siyasi faaliyet gösteren ilk Endonezya teşkilatı olmuştur. Esasen bu, 1911'de Solo'da Hacı Samanhudi öncüğünde bir grup Cavalı Müslüman tüccarın Çinli tüccarların rekabetine karşı koymak ve Müslüman tüccarlar arasındaki dayanışmayı sağlamak maksadıyla *Sarekat Dagang Islam* adıyla kurulmuştu. Ancak ertesi yıl Cavalı lider Ömer Said Çokroaminato'nun (ö.1934) teşvikiyle adını Sarekat İslam'a dönüştürmüş ve kısa sürede toplumun bütün kesimlerinde taraftar bulan ve sömürge sistemine karşı çıkan siyasi bir halk hareketine dönüştü (Göksoy, 2019, ss. 135-136).

Budi Utomo'nun aksine, Sarekat İslam Cava'nın dışındaki adalarda da yayıldı ve çeşitli ideolojik fikirlere sahip bireyleri kendine çekti ve üye sayısı 1919'da 2,5 milyona ulaştı. Şehirli ve orta sınıfların yanı sıra ulema, köylü ve çiftçiler arasında da taraftar buldu. Köylü ve çiftçi kesimler hareketin lideri Çokroaminoto'yu Cava'da beklenen kurtarıcı lider *Eru Cakra* (yani Çokra-aminoto) ve *Ratu Adil* (Adaletli Kral) olarak gördüler. Teşkilata üyelik gizli yeminle yapılmakta ve üyelik kartları köylüler tarafından değerli bir muska gibi saklanmaktaydı (Ricklefs, 1987, s. 158). İslam'ı millî bir sembol ve birleştirici bir faktör olarak

vurgulayan Çokroaminato, İslamcılık, milliyetçilik ve sosyalizmin ideallerini sentezlemeye çalışan ilk Müslüman liderlerden birisi idi. Maarif, onu milliyetçi lider Sukarno ve hatta komünist liderlerden Alimin'i ve Muso'yu etkileyen bir lider ve "Endonezya milliyetçiliğinin gerçek babası" olarak kabul eder (Maarif, 2018, s. 76).

1909 yılından sonra Cava dışındaki adalarda da etnik aidiyetler ve bölgesel adlarla anılan çeşitli cemiyetler kuruldu. 1914'de Batı Cava'daki Sundalı aydınlar *Pasundan* teşkilatını, 1918'de Sumatralı öğrenciler *Jong Sumatranen Bond*'u (Genç Sumatralılar Birliği), 1920'de Ambonlular *Sarekat Ambon*'u (Ambon Birliği), 1918'de Minahasalılar *Jong Minahasa*'yı (Genç Minahasalılar), 1921'de Timorlular *Timorsch Verbond* adlı cemiyeti, 1923'te Batavyalılar *Kaum Betawi'*yi, Bataklar *Jong Batak Bond*'u (Genç Bataklar Birliği), Selebes (Sulavesi) adasında *Jong Selebes* (Genç Selebesliler) adlarında cemiyetler kurdular (Ricklefs, 1987, s. 159). Adları etnik ve bölgesel isimlerle anılsa da hepsi Endonezya milliyetçiliği temelinde faaliyet yürüten ve oluşmakta olan Endonezya kimliğini ve millî bilincini önceleyen hareketler idi (Maarif, 2018, s. 77).

İlk defa Endonezya'ya muhtariyet verilmesi fikrini savunan Sarekat İslam, isteklerine sömürge hükûmetinden olumlu cevap alamayınca Hollanda ile iş birliği yapmama politikasını benimsedi ve sömürge rejimine açıkça muhalefet etti. Semarang merkezli sol kanat üyelerinin antikapitalist ve din aleyhtarı bir tutum takınmaları üzerine Sarekat İslam, daha sonra İslamcı ve sol kanat olarak iki gruba ayrıldı. İki kanat arasındaki rekabet, Ekim 1921'deki kongrede zirveye çıktı. Sol kanada mensup üyelerin teşkilattan kovulmalarından sonra Sarekat Islam etkinliğini ve yaygın halk desteğini kaybetti. 1923'te İslamcı kanadı partileşerek devam ederken, H. Agus Sâlim 1925'te *Jong Islamieten Bond* adıyla bir gençlik teşkilatı kurdu.[1]

1 Sarekat İslam hakkında bkz., Van Niel (1981, ss. 88-159); Deliar Noer (1973, ss. 101-152).

Aynı yıllarda sosyalizm ideolojisini esas alan fikri eğilimin temelleri de atıldı. 1911 yılında İndo-Avrupa (melez) kökenli Douwes Dekker'in liderliğinde *Indische Partij* adında Avrupalılarla eşit hakları savunan siyasi bir parti kuruldu. Bazı Cavalı üyelerin de katıldığı bu parti, sömürge hükûmeti tarafından kapatıldı ve liderleri sürgün edildi. 1905'te kurulan demiryolu işçi birliğini, ileriki yıllarda tramvay işçileri, gümrük memurları, öğretmenler, kamu hizmetlileri ve maliye görevlileri birliklerinin kuruluşu izledi ve bunlar da genelde sömürge idaresine muhalif bir tutum takındılar. 1914'te kurulan Hollanda Hindistanı Sosyal Demokrat Birliği (ISDV), sosyalist ve komünist fikirleri Endonezya politikasına soktu. 1917'deki Rus Bolşevik Devrimi'nin etkisiyle artan komünizm taraftarı gruplar, Cavalı liderlerden Semaun ve Darsono öncülüğünde 1920'de Komünist Birliğini ve 1924'te de Komünist Partisini (PKI) kurdular. Geniş halk kitleleri arasında taraftar bulan PKI, 1926-1927 yıllarında Cava'nın kuzey sahil kenti Semarang'da bir dizi grev ve lokavt gösterilerine, Jakarta'da ve diğer şehirlerde isyan hareketlerine giriştiler. Ancak bunlar derhâl bastırılarak elebaşları hapse atıldı ve Komünist Parti yasadışı ilan edilerek kapatıldı (Ricklefs, 1987, s. 163-167,169-170). Bundan sonra hükûmet sömürge rejimi aleyhtarı faaliyetlere karşı daha baskıcı bir politika izledi.

Aynı dönemlerde Cava, Sumatra ve diğer adalarda ortaya çıkan dinî, sosyal ve eğitim amaçlı cemiyet ve hareketler de millî hareketin gelişmesine önemli katkıda bulundular. Batılı kültürel ve sosyal değerlerin Müslüman toplum üzerindeki etkisinin artması, misyoner faaliyetlerin yaygınlaşması ve geleneksel dinî kurumların yetersizliği, yeni dini arayışları teşvik etti. Ayrıca, hac ve tahsil için Hicaz'a giden Endonezyalılar, Mekke ve Kahire menşeili modernist İslamî hareketlerden etkilenmiş olarak ülkelerine dönmekteydiler. Batı Sumatra'daki Hacı Resul (ö.1945) ve Muhammed Cemil Cambek (ö.1947) gibi Minangkabaulu yenilikçi âlimler Padang'da 1909'da açtıkları *Adabiyah* adındaki modern bir medrese, yayımladıkları *el-Münîr* adlı dergi ve 1918'de kurdukları *Sumatra Thawalib* (Sumatralı Öğrenciler) vasıtasıyla bölgede yenilikçi dinî görüşlerin yaygınlaşmasında ve milli bilincin gelişmesinde

öncü oldular. Kız öğrencilerinin okuması için ilk defa 1915'te modern *Diniyah* okulunu açtılar. Ancak 1930'da Sumatra Thawalib, İslamcılık ve milliyetçilik ideolojilerini birleştirmeye çalışan Endonezya Müslümanları Birliğine *(Permi)* dönüştüğü zaman ve bağımsızlığı destekleyen siyasi faaliyetlere katılması üzerine 1933'te sömürge hükûmeti tarafından kapatıldı (Noer, 1973, ss. 153-155, 263-265).

Cava'daki en önemli yenilikçi dini cemiyet ise günümüze kadar yaşayan *Muhammediyye* idi. 1912'de Yogyakarta'da Kiai Hacı Ahmed Dahlan (ö.1923) tarafından kurulan bu cemiyet, giderek artan misyonerlik faaliyetlerine karşı koymak, İslamiyeti Hindu kökenli eski örf ve adetlerden temizlemeyi ve müslüman toplumun durumunu yükseltmeyi hedeflemişti.[2] Zamanla Cava dışında da şubeler açan Muhammediyye, 1938'de yarısı Cava'da olmak üzere 852 şubeye ve üye sayısını da 250 bine yükseltip 800 dolayında cami ve mescit, 1700'den fazla ilk, orta ve lise seviyesinde okul, kütüphane, klinik, hastane ve yetim yuvası açarak ülkedeki İslam modernizminin önemli bir temsilcisi oldu. Açtığı okullarla din eğitimin gelişmesini sağlayan teşkilatın *Aişiyye* adıyla kadın kolu, *Pemuda Muhammadiyya* adıyla gençlik teşkilatı ve *Hizbu'l-Vatan* adıyla izci grupları vardı (Noer, 1973, ss. 73-83).

Cava'daki diğer önemli bir cemiyet ise 1923 yılında Batı Cava'da kurulan *Persatuan İslam* idi. Tebliğci ve öğretmen yetiştirmek gayesiyle çeşitli kolejler açarak ve *Pembela Islam* adlı bir dergi, birçok risale ve kitap yayımlayarak eğitim ve yayın alanında faaliyet gösterdi. Ayrıca çeşitli çalışma grupları oluşturarak Müslüman toplumun İslamî yönden bilinçlenmesini sağlamaya çalıştı. İslamcı bir görüşe sahip olan liderlerinden Ahmed Hasan ve Muhammed Natsir, İslam ve milliyetçilik üzerine yazılar yazarak laik eğilimli bir milliyetçilik anlayışına karşı çıktılar ve kurulacak bağımsız devletin İslam'a dayandırılmasını savundular (Noer, 1973, ss. 83-92).

Geleneksel ulema kesimleri de yeni örgütlenme biçimini benimseyerek Cava, Sumatra, Güney Kalimantan ve Sulavesi'de çeşitli cemiyetler

2 Dahlan ve Muhammediyye'nin kuruluşu hakkında bkz., Alfian (1989, s.127-179).

kurdular. *Kiai* denilen Cavalı muhafazakâr ulema, Kiai Hacı Hâşim Eşarî önderliğinde Surabaya'da toplanarak 1926'da Nehdatü'l-ulema *(NU)* teşkilatını kurdular. Nehdatü'l-ulema, halk üzerinde güçlü tesirleri bulunan mahallî dinî liderler vasıtasıyla üye sayısını 1935'te 65.000'e, şube sayısını da 1942'de Cava ve Güney Kalimantan'da olmak üzere 120'ye yükseltti. Siyasetten uzak durmaya büyük titizlik gösteren NU, geleneksel dini eğitim kurumları olan pesantrenlerin gelişmesini hedeflemekte ve modernistlerin aksine mezhebe ve dinî geleneğe bağlılığı savunmaktaydı (Noer, 1973, s. 222-225). Zamanla yenilikçi dinî gruplar *Kaum Muda* (Yeni Nesil), geleneksel dinî hayatı savunan muhafazakâr kesimler ise *Kaum Tua* (Eski Nesil) olarak adlandırıldılar.

Millî hareket, farklı cemiyetler ve fikri akımların faaliyetleri neticesinde gelişirken, bir ülkenin ve bir milletin adı olarak "Endonezya" isminin kullanımı da 1920'lerden sonra yaygınlık kazandı. Hollanda sömürge yönetimi altındaki bu ülkenin resmi adı "Hollanda Hindistanı" veya "Doğu Hint Adaları" idi. İlk defa Hollanda'da okuyan 20'li yaşlardaki Endonezyalı öğrenciler "Endonezya" isminin yaygınlaşmasında önemli rol oynadılar. Başlangıçta sadece bazı Cavalı aristokratik ailelerin çocukları yurt dışında okuma imkânına sahip iken, daha sonraları çeşitli adalardan devlet bursu kazanarak Hollanda'ya giden öğrenciler vardı. Bunların sayıları, 1930'lu yılların başında 150'ye kadar çıkmıştı (Niel, 1984, ss. 223-227).

Etimolojik olarak *Endonezya* terimi, Latincede Hindistan için kullanılan *indus* kelimesi ile eski Yunancada ada anlamına gelen *nesos* kelimesinin terkibidir. "Hint adaları" anlamına gelen Endonezya (*Indonesia*) kelimesi, bazı coğrafyacı ve etnoloji bilim insanları tarafından ilmi çalışmalarda kullanılmıştı. "Endonezya adaları" veya "Malezya adaları" şeklinde sadece coğrafi adlar olarak kullanılıyordu. Endonezyalı yazar Ki Hadjar Dewantoro, ilk defa 1913 yılında Hollanda'da kurduğu basın bürosuna *Indonesiche Pers-Burea* adını verdi (Maarif, 2018, s. 232). Hollanda'da okuyan Endonezyalı öğrenciler, 1908'de kurulan *Indische Vereeniging* adlı öğrenci derneğini 1922'de *Perhimpunan Indonesia* olarak değiştirerek Endonezya adının tanınmasını sağladılar (Kroef, 1972, s.

46-47). Kahin, sömürge karşıtı bu hareketi "Endonezya milliyetçilik hareketinin karakterini belirleyen önemli bir teşkilat" olarak nitelemiştir (Kahin, 1952, ss. 88-89).

Perhimpunan Indonesia, iki yıl sonra (1924) *Hindia Poetra* adlı dergisinin ismini de *Indonesia Merdeka* (Bağımsız Endonezya) olarak değiştirerek milliyetçi çizgide yayın yapan bir dergiye dönüştürmüştür. Dergide dünyadaki gelişmeler hakkında yazılar yazan öğrenciler, sömürge karşıtı diğer hareketlerle de bağlantı kurdular. Geleceğin cumhurbaşkanı yardımcısı Muhammed Hatta, öğrenci lideri olarak Ağustos 1926'da katıldığı Paris yakınlarındaki Bierville'deki uluslararası bir kongrede katılımcılara şöyle hitap etti: "İlk defa Endonezya adını duyuyorsunuz. Ve ümit ederim ki, bu son olmayacaktır. Endonezya, Sumatra, Cava, Borneo, Selebes ve diğer adaları ihtiva eden Sunda takımadalarının adıdır. 50 milyondan fazla insanın yaşadığı ve Asya Kıtası ile Avustralya arasında ve Filipinler'in komşusu olan bir ülkenin adıdır..." (Stutje, 2018, ss. 141-143).

Daha önce etnik ve bölgesel adlarla ve aidiyetlere ifade edilen bağlılık duygusu, yerini 1920'li yıllardan itibaren giderek hâkim olan Endonezyalılık fikrine bıraktı. Etnik bir grup için yaygın olarak kullanılan *bangsa* terimi, yani "Bangsa Cava", "Bangsa Batak" gibi adlandırmalar, daha sonra "Bangsa Indonesia" (Endonezya milleti) için de kullanıldı (Maarif, 2018, s. 76). Ancak Hollandalılar, siyasi anlam ifade eden "Endonezya" kelimesini 1948 yılına kadar kullanmamaya direndiler (Simpson, 2007, ss. 322-323).

İslamcı ve komünist ideolojilere dayanan millî hareketlerin zayıflamasından sonra, 1920'li yılların sonunda ve 1930'lu yıllar boyunca, aydınlar arasında dini bakımdan tarafsız ve dinin daha çok kültürel yönüne önem veren milliyetçilik ideolojisi hâkim bir siyasi düşünce oldu. Sömürge aleyhtarı faaliyetlerde ve bağımsızlık mücadelesinde milliyetçi çizgideki teşekküller daha fazla ön plana çıktılar. 1922'de Ki Hadjar Dewantoro'nun Cava'da *Tamam Siswa* (Eğitim Bahçesi) adıyla kurduğu cemiyet, kültürel milliyetçiliğe önem vermekte ve yerli kültür

ile Batı kültürünün özelliklerini sentezleyen bir eğitim sistemini teşvik etmekteydi. Zamanla 250 tane okul açarak millî duygularla ve bağımsızlık fikirleriyle beslenmiş bir öğrenciler ve öğretmenler topluluğu oluşturdu. Bu çevreler daha sonra 1930'lu yıllarda *Pudjangga Baru* (Yeni Şair) adında edebi bir dergi çıkarmaya başladılar ve millî duyguları ifade eden çeşitli yazı ve şiirler yazarak Endonezya kültürü ile Batı değerlerini bütünleştirmeye çalıştılar. Taman Siswa okulları kültürel milliyetçilik hareketinin gelişmesinde ve milliyetçi liderliğin yetişmesinde önemli roller oynadılar (Niel, 1984, ss. 220-222).

Milliyetçilik ideolojisine bağlı cemiyetlere, siyasi faaliyet yürüten yenileri eklendi. 1927'de Sukarno, *Bandung Study Club* üyeleriyle birlikte Endonezya Milliyetçi Birliğini kurdu. Ertesi yıl Mayıs 1928'de bu cemiyeti geniş tabanlı bir siyasi partiye, Endonezya Milliyetçi Partisine (PNI) dönüştürdü. Hollanda ile iş birliği yapmama siyasetini güden ve bağımsızlığı hedefleyen geleceğin ilk Cumhurbaşkanı Sukarno, PNI lideri olarak kısa sürede tüm milliyetçi çizgide yer alan çevrelerin lideri oldu. O, farklı ideolojileri temel alan tüm mevcut millî teşkilatları birleştirmeye ve onları bir çatı altında toplamaya çalıştı (Ricklefs, 1987, ss. 172-175).

Endonezya'nın birliğini ve millî kimliğini oluşturmaya yönelik kültürel ve siyasi faaliyetler gerçek ifadesini 28 Ekim 1928 tarihinde Jakarta'da düzenlenen bir gençlik kongresinde buldu. Kongreye katılan üyeler kabul ettikleri gençlik andında "tek vatan, tek millet ve tek dil" ülküsünü gerçekleştirmeye yemin ettiler. Tek vatan olarak Endonezya'yı; tek millet olarak Endonezya milletini ve tek dil olarak Endonezya dilini tanıdılar (Maarif, 2018, s. 78.) Bu tarih, günümüzde Endonezya'nın gençlik günü olarak kutlanmaktadır. Bundan sonra Endonezyalı aydınlar, kendilerini önce Endonezya milletinden olduklarını, daha sonra da etnik veya bölgesel aidiyetlerini (Cavalı, Minagkabaulu, Bugili ve Ambonlu gibi) anmaya başladılar. Eskiden Malayca olarak adlandırılan dil, *Bahasa Indonesia* (Endonezya dili) olarak isimlendirildi. Yeni kelimelerle zenginleştirilen ve Rumî denilen Latin alfabesi kullanılarak yazılan bu dil, tüm adalarda konuşulduğu için ağdalı Cava diline karşı

tercih edildi. Halk arasında milli bilincin gelişmesinde en önemli bir araç olan Endonezyaca, milli hareketin sesi oldu (Simpson, 2007, ss. 323-324). Çeşitli akımlar tarafından çıkarılan gazete ve dergiler, kitaplar, roman ve şiir gibi edebî ürünler hep Endonezya dilinde yazıldı. O dönemin en önemli yayınevi olan *Balai Pustaka*, eski klasik eserlerin, popüler hikâyelerin, yabancı dilden seçme çevirilerin ve yeni çalışmaların basımını gerçekleştirerek Endonezya edebiyatına katkı sağladı. 1918 yılında 40 civarında olan gazete sayısı, 1925'te 210'a ve 1938'de 400'e ulaşmıştı (Ricklefs, 1987, s. 176).

1930'ların başından itibaren millî hareketin öncülüğünü, kapsayıcı ve kültürel milliyetçilik anlayışına sahip olan Sukarno ve Muhammad Hatta yaptı. Bağımsızlık mücadelesinde dini bir referans kaynağı olarak görmeyen bu liderler, İslamî kesimlerin savunduğu dine dayalı bir devlet yapısına da karşı idiler. Onlar güçlü bir milletin, ancak modern hükûmet modellerini benimsemekle ve dinin de özel hayatla ve ibadet alanıyla sınırlı tutulduğu dinen tarafsız bir anlayışla oluşacağına inanıyorlardı. Türkiye, İran ve Mısır gibi ülkelerdeki laik hükûmet biçimleri de onlar için somut birer örnek oluşturmuştu. Dinî, etnik ve bölgesel aidiyetlerin dikkate alınmadığı ve din ile devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı sivil bir milliyetçilik anlayışına sahiptiler (Ricklefs, 1987, ss. 175-176). Bu çevreler, ülkede başka din mensuplarının da olması sebebiyle İslamiyet'i Endonezya Birliğinin bir aracı olarak görmediler. Cavalı milliyetçi liderlerden Surio Kusumo, "İslamiyet, bizi Sumatralılara, Müslüman olmayan Ambonlulara ve Menadonalılara bağlamaz. Dinin, birliğin bir aracı olduğu görüşü -eğer tehlikeli değilse bile- çok gerçekçi değildir." diyordu. Yine Gatot Mangkupraja da 1932'de "ülkenin ve milletin özgürlüğüne doğru giden mücadelemizde, biz milliyetçiler, dinle ilgili tartışmalarla boğulup kalmak istemiyoruz" diyerek İslamcıların fikrine karşı çıkmıştı (Elson, 2007, ss. 242-255).

Kültürel ve laik eğilimli milliyetçiliğin 1930'lu yılların başından itibaren gelişmesine karşı, İslamcı liderler bu tür bir milliyetçilik anlayışına düşmanca bir tavır aldılar. Persatuan Islam lideri Ahmed Hasan ve Muhammed Natsir ile *Jong Islamiten Bond* başkanı Hacı Agus Salim, Sukarno'nun

din ile devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı bir devlet sistemi görüşüne karşı çeşitli yazılar yazarak onu eleştirdiler. Özellikle Natsir, Endonezya milliyetinin ana temelinin İslamiyet olmasını ve İslam'a hizmet edecek ve şeri hukukun uygulandığı bir devlet yapısını savunmaktaydı. Yenilikçi Müslüman kesimlerin çoğu, dine dayanmayan bir milliyetçilik anlayışına karşı çıkmış ve halkının büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülkede ancak İslamiyet'in Endonezya birliğinin temeli olacağını vurgulamışlardır. Natsir ile Sukarno din ve devlet ilişkileri üzerine yazdıkları çeşitli makaleler vasıtasıyla birbirlerinin görüşlerini eleştirdiler. Sukarno, Türkiye'yi örnek göstererek din ile devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı millî bir devlet anlayışını savunurken, Natsir bağımsız devletin mutlaka İslam'a dayandırılmasını dile getirmekteydi (Noer, 1973, s. 285-293). Sumatra'nın Minangkabau bölgesindeki Permi liderleri Muhtar Lütfi ve İlyas Yakub gibi bazı yenilikçi Müslüman liderler ise İslamcılık ve Milliyetçilik fikirlerini sentezlemeye çalışmışlar; asabiyete ve ırkçılığa dayanmayan bir milliyetçilik anlayışının İslam'a aykırı olmadığını savunmuşlardı (Noer, 1973, s. 263-265).

1930'lu yıllar boyunca milliyetçilik ideolojisine dayanan millî hareketler daha fazla güçlendi ve Endonezya milliyetçiliği daha geniş kitleler arasında siyasi ve kültürel bir hareket olarak taraftar kazandı. Sukarno'nun bağımsızlık hareketinin ana sözcüsü konumuna yükselmesi üzerine sömürge hükûmeti tarafından tutuklanarak uzun yıllar hapiste kaldı. Onun tutuklanması ve PNI'nın kapatılmasından sonra, milliyetçi hareket Endonezya Partisi (Partindo) ve Yeni-Endonezya Milliyetçi Parti (PNI-Baru) adlı iki ayrı siyasi parti halinde devam etti. 1935'te de Dr. Raden Sutomo ve arkadaşları Büyük Endonezya Partisini (Parindra) kurarak study kulüpleri, Persatuan Bangsa Indonesia, Budi Utomo ve diğer milliyetçi teşkilatları çatısı altına almaya çalıştı. Bu arada Hollanda ile iş birliği yaparak bağımsızlığa ulaşmayı hedefleyen küçük partiler de vardı. 1936'da *Volksraad*, Endonezyalı üyelerin oyu sayesinde Hollanda hükûmetinden Endonezya'ya muhtariyet verilmesi hakkında bir konferans düzenlemesini istediyse de bu talep reddedildi (Kahin, 1952, s. 95; Ricklefs, 1987, ss. 180-181).

İslamcı, sosyalist ve milliyetçi çizgide yer alan sömürge aleyhtarı fikir ve hareketler, bağımsızlık taleplerini sürekli dile getirdiler. Mayıs 1939'da bağımsızlık taraftarı tüm bu çevreler, Endonezya Siyasi Federasyonu (GAPI) adıyla bir federasyon oluşturarak milli harekete birleşik bir güç vermeye çalıştılar (Ricklefs, 1987, s. 183). Bu federasyona, *Gerindo, Parindra, Pasundan, Persatuan Minahasa, Partai Katolik Indonesia, Partai Sarekat Islam Indonesia, Partai Islam Indonesia* ve *Partai Arab Indonesia* gibi milliyetçi, İslamcı ve sosyalist eğilimli siyasi teşekküller katılmıştı. Federasyon, Endonezya'nın bağımsızlığı için referandum yapılmasını ve demokratik olarak seçilmiş bir parlamentonun kurulmasını talep etti. Bu federasyonun öncülüğünde, Aralık 1939'da 90 farklı siyasi, dinî, sosyal, kültürel ve ticari teşkilatın temsilcilerinin katıldığı Endonezya Halk Kongresi düzenlendi. Kongrede *Bahasa Indonesia* ülkenin millî dili, kırmızı ve beyaz renkli bayrak millî bayrak, *Indonesia Raya* (Büyük Endonezya) adlı şiir de milli marş olarak kabul edildi (Kahin, 1952, ss. 97-98). İslamcı, milliyetçi ve sosyalist fikirleri savunan Endonezya milliyetçiliğinin temsilcileri, daha sonraki Japon işgali (1942-1945) ve Endonezya Devrimi (1945-1949) sırasında topluma önderlik ettiler ve devlet başkanı Sukarno'nun liderliğinde kurulan hükûmetlerde görev aldılar.

Japon İşgali ve Endonezya Devrimi Yıllarında Endonezya Milliyetçiliği

Mart 1942'de tüm Endonezya adaları Japon askerî kuvvetleri tarafından işgal edilerek ülkede Japon idaresi kuruldu. Hollandalı asker ve görevlilerin teslim alınmasıyla birlikte Hollanda sömürge idaresi de fiilen son buldu. Japon işgali, Endonezya milliyetçiliğinin ve bağımsızlık hareketinin hızla geliştiği bir dönem oldu ve ülkedeki tüm dengeler değişti. Japonlar, milliyetçi ve İslamcı liderlerle iş birliği yaparak Hollanda destekli eski mahalli aristokrasiyi etkisiz kıldılar. Hollandalılar tarafından boşaltılan makamlara Endonezyalı okumuş kesimler atandı. Aralarında milliyetçi lider Sukarno'nun da bulunduğu hapisteki

birçok lider serbest bırakıldı. Japonlar halka ulaşmak için birçoğuna önemli görevler verdiler ve onlar da bağımsızlık ideallerine ulaşmak için askerî idarede görev almaktan çekinmediler. Güneydoğu Asya ülkelerini siyasi ve ekonomik tesiri altına almaya çalışan Japonya, Avrupalı müttefik ülkelere karşı yürüttüğü savaşta halkın desteğini sağlamak ve onların üzerlerindeki Batı etkisini silmek gayesiyle propaganda faaliyetlerine girişti ve halk kitlelerini harekete geçirmeyi hedefleyen çeşitli teşekküller kurdu. Bunlardan ilki Mart 1943'te kurulan ve *Putera* olarak anılan halkın gücünün merkezi idi. Putera'nın üst yönetimi, siyasi ve gayri siyasi milli teşkilatların liderlerinden oluşmuştu: Başkanı Sukarno ve yardımcısı Muhammed Hatta, üyeler olarak da Taman Siswa kurucusu Ki Hadjar Dewantoro ve Muhammediyye'nin başkanı K.H. Mas Mansur vardı (Kahin, 1952, s. 106-108).

Putera'nın desteğiyle Ekim 1943'te müttefiklerin muhtemel bir işgaline karşı koyabilmek amacıyla *Peta* adında bir askerî birlik oluşturuldu. Cava ve Madura'daki gönüllü gençlerden oluşan ve yerli subayların eğittiği Peta, gelecekteki Endonezya ordusunun kaynağını teşkil etti ve 1945 yılı ortalarına doğru 120 bin civarında bir askeri kuvvete ulaştı (Kahin, 1952, s. 109). Ancak, Putera'nın tamamen Endonezya milliyetçiliğine hizmet eden bir yapıya dönüştüğünü görünce, Japonlar bunu lağvettiler ve yerine Japon dilinde *Jawa Hokokai* adıyla bilinen halkın sadakati teşkilatını kurdular ve daha geniş kesimleri içine dahil ettiler. Sutan Syahrir'in liderliğini yaptığı solcu ve diğer komünist gruplar ile bazı milliyetçi ve hatta sosyalist İslamcılar Japonlara karşı yer altı faaliyetlerini sürdürdüler (Kahin, 1952, s. 110-113).

Japonlar, işgali takip eden aylarda bütün siyasi partileri yasaklarken, Muhammediyye ve Nehdatü'l-ulema gibi dinî teşkilatların faaliyetlerine izin verdiler. Hollandalılar'ın aksine, savaşta halkın desteğini sağlamak gayesiyle muhafazakâr ve modernist müslüman liderlerle iş birliğine yöneldiler. Cavalı kiaileri (din hocaları), Japon hedefleri doğrultusunda harekete geçirmek için *Shumubu* adıyla bilinen bir din işleri bürosu kurdular (Benda, 1983, s. 111). Kiailerin eğitim düzeyini yükseltmek ve onların itibarından faydalanmak için Kiai kursları

açtılar. Çünkü Japonlar, savaşta halkın desteğini kazanmak için onlar üzerinde büyük tesiri olan ulemayı kendi tarafına çekmek istiyordu. Temmuz 1943'te Jakarta'da 60 âlimi bir ay süre ile Japon propagandasının yapıldığı bir kursa tabi tuttular. Mayıs 1945'e kadar yaklaşık 1000 civarındaki din hocası bu kurslarda eğitildi (Benda, 1983, ss. 133-136, 165-166).

Müslüman halkın Hollanda aleyhtarı duygu ve düşüncelerini körükleyen Japonlar, dinî teşekküllerin Japon hedefleri doğrultusunda faaliyet göstermesini sağlamak gayesiyle Kasım 1943'te tüm İslami cemiyetleri *Masyumi* (Maşumi) adıyla bir federasyon çatısı altında birleştirdiler. Aralık 1944'te de bu federasyona bağlı *Barisan Hizbullah* adında Müslüman gençlerden meydana gelen bir milis kuvvetinin kurulmasına izin verdiler. Bu milis kuvveti, cihadı Japonların Batı'ya karşı savaşı ile özdeşleştirmek için hilal ve güneşin sembol olarak kullanıldığı bir sancağa sahipti ve Mayıs 1945'e doğru sayıları 50 bine ulaştığı belirtildi (Benda, 1983, ss. 178-179; Ricklefs, 1987, s. 196). Ancak Japonların dinî merasimlerde bile Tokyo'daki imparatorluk sarayına doğru tazim gösterilmesini mecbur kılması, çoğu Müslüman halkın hoşnutsuzluğuna sebep oldu. Japonlar, 2. Dünya Savaşı'nı Avrupalı sömürgeci güçlere karşı bir cihat olarak ilan etmek istedilerse de bu hareket Müslüman halk arasında pek fazla rağbet bulmadı (Ricklefs, 1987, s. 192).

1944 yılı başlarında Batı Cava'da isyanların çıkması, milliyetçi liderlerin bağımsızlık isteklerini gittikçe artırması ve Japon kuvvetlerinin savaşta ağır kayıplar vermesi üzerine Japon Başbakanı Koiso 7 Eylül 1944 tarihinde resmen yakın bir gelecekte Endonezya'ya bağımsızlık tanıyacaklarını vaat etti. Endonezya'da Hollanda mirasını yıkan Japonlar, 1945 yılı başlarında savaşı kaybedeceklerini anlayınca halkın bağımsızlık taleplerine olumlu baktılar ve bu tarihlerden itibaren kırmızı-beyaz Endonezya bayrağının kullanılmasını ve ülkenin millî marşının alenen söylenmesini serbest bıraktılar (Ricklefs, 1987, s. 195).

Mart 1945'te bağımsızlık hazırlıklarını yapmak ve bir anayasa hazırlamak üzere 62 seçkin Endonezyalı üyeden oluşan millî bir komitenin

kurulmasına onay verdiler. Bu komite içerisindeki Müslüman liderler yeni kurulacak bağımsız devletin temellerinin İslam'a dayandırılmasını ve İslam hukukunun da devletin temel hukuk sistemlerinden biri olmasını istediler. Devlet başkanının Müslüman olmasını, parlamentonun aldığı kararların bir ulema heyetinin onayından geçmesini ve anayasada devletin resmi dininin İslam yazılmasını talep ettiler. Ancak din ile devlet işlerini birbirinden ayrı tutma prensibini benimseyen milliyetçi liderler ise yeni kurulacak devletin Sukarno'nun ortaya attığı *Panca Sila*'ya (Beş Prensip) dayanan millî ve üniter bir devlet olmasını savundular. Pancasila, tek bir Tanrı'ya inanç, milliyetçilik, insancılık, demokrasi ve sosyal adalet prensiplerinden oluşmaktaydı. Uzun ve çetin görüşmeler neticesinde Haziran 1945'te bir uzlaşma metni olarak İslam hukukunun da uygulanabileceği bir formülü ihtiva eden Jakarta Beyannamesi hazırlandıysa da en sonunda Pancasila, yeni kurulan devletin temel felsefesi olarak kabul edildi ve anayasaya alındı. Hristiyan liderlerin baskısı ve millî birliğin tehlikeye düşeceği endişesiyle anayasa taslağında geçen bu beyanname ve İslam'la ilgili bütün maddeler bağımsızlığın ilan edilişinin ertesi günü metinden çıkartıldı.[3]

Japonya'nın tesliminden iki gün sonra, 17 Ağustos 1945'te bu komitede görev yapan milliyetçi liderlerden Sukarno ve Muhammed Hatta Endonezya halkı adına Jakarta'da ülkenin bağımsızlığını ve Endonezya Cumhuriyeti'nin kuruluşunu ilan ettiler. Millî marşın okunması eşliğinde Endonezya bayrağı göndere çekildi. Ertesi günü bağımsızlık komitesi Sukarno'yu devlet başkanı ve Hatta'yı da onun yardımcısı seçti (Ricklefs, 1987, ss. 198, 201).

Yeni kurulan bağımsız Endonezya Cumhuriyeti dinî bakımdan tarafsız, millî ve üniter bir devlet olarak ortaya çıktı. Devletin manevi temelini Pancasila'nın ilk prensibi "tek ve yüce bir Tanrı'ya inanç" oluştururken, milliyetçilik prensibi de ikinci sırada yer alan devletin en önemli dayanağı oldu. Ancak Müslüman liderler yeni devletin yapısından tam hoşnut olmasalar da bağımsızlığın korunmasında ve yurt

3 Geniş bilgi için bkz., B.J. Boland (1982) ve Göksoy (2020).

dışında tanınmasında faal rol aldılar. Müslüman siyasetçiler iç politikada ve diplomasi alanında ilan edilen bağımsızlığı korumaya çalışırlarken, muhafazakâr âlimler de dinî, askerî ve siyasi alanlarda çeşitli mukavemet teşkilatları kurarak Hollanda'nın ülkeyi tekrar sömürge haline getirmesine karşı koydular. 7 Kasım 1945'te Yogyakarta'da yapılan bir kongrede, bütün İslamî teşekküllerin federasyonu niteliğinde olan Maşumi, İslamî bir siyasi partiye dönüştü. Ayrıca, Cumhuriyet hükûmeti Ocak 1946'da muhafazakâr kesimlerin talepleri doğrultusunda bağımsızlık mücadelesinde onların desteğini sağlamak için ayrı bir din işleri bakanlığı kurdu. Din eğitimi, dinî mahkemeler, vakıflar, ibadethaneler ve hac gibi dinle ilgili hizmetlerinin yürütülmesini sağlayan bu bakanlık, bugün köylere kadar uzanan geniş bir dini bürokratik yapıya sahiptir (Boland, 1982, ss. 105-111; Göksoy, 2020, ss. 117-121).

Cumhuriyetin ilanından itibaren Endonezya Devrimi'nin gerçekleştirildiği ve Hollanda'ya karşı bağımsızlık savaşının verildiği yaklaşık dört buçuk yıllık bir karışık dönem yaşandı. İngiliz ve Avustralyalı askerlerden oluşan müttefik kuvvetleri, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Japonları teslim almak amacıyla Cava ve Sumatra'nın önemli liman şehirlerini ve diğer Endonezya adalarının tamamını işgal ettiler. Bu kuvvetlerin koruması altında geri gelen Hollandalıların hedefi de ülkede yeniden kendi idarelerini kurmaktı. Cumhuriyete ve bağımsızlık hareketine büyük destek veren halk, Hollandalılara karşı dört buçuk yıl süren çetin bir istiklal mücadelesine girişti. Kasım 1945'te Endonezya millî ordusu ile milis kuvvetleri güçlü İngiliz ve Hollanda birliklerine karşı Surabaya'da üç hafta süren başarılı bir savunma savaşı verdiler. Daha sonra Hollanda ve Cumhuriyet hükûmeti temsilcileri arasında uzun görüşmeler başladı ve iki taraf arasında Endonezya Federasyonu ile Hollanda-Endonezya Birliği'nin kurulmasına imkân veren Linggardjati (Mart 1947) ve Renville antlaşmaları (Ocak 1948) imzalandı (Kahin, 1952, ss. 196-199, 224-229).

Ancak bunlara rağmen anlaşmazlıklar devam etti ve tekrar silaha başvuran Hollanda, ilki Temmuz 1947'de, ikincisi de Aralık 1948'de olmak üzere Cumhuriyet'i yıkmaya yönelik iki askerî harekât

düzenledi. İşgal ettiği yerlerde etnik ve coğrafî farklılıklara dayanan otonom federe devletler kurdu. Silahlı çatışmalar ve yapılan ateşkes anlaşmalarıyla birlikte Hollanda ve Cumhuriyet denetimi altında olmak üzere iki bölünmüş bölge ortaya çıktı. Cumhuriyet hükûmeti Cava ve Sumatra'da büyük ölçüde gücünü korurken, Hollanda ise Doğu Endonezya, Borneo, Batı Papua, Cava ve Sumatra'nın sahil bölgelerinde denetimi ele geçirdi. Cumhuriyet liderlerinin savunduğu üniter ve millî devlet yapısına karşı, Hollandalılar etnik ve bölgesel kimlikleri öne çıkararak otonom federal yapılar oluşturdular. Sundalıların çoğunlukta yaşadığı Batı Cava'da Pasundan, Madura'da ve Doğu Sumatra'da otonom devletler ve hatta Borneo'da az gelişmiş Dayaklar için Dayak otonom bölgesini kurdular. Sulavesi ve diğer çevre adalarda kurulan Doğu Endonezya ise Hollanda yapımı ilk federal devlet idi (Reid, 1973, ss. 104-119).

Ancak içte gerilla savaşının ve dışta da milletlerarası kamuoyunun baskısı altında kalan Hollanda, Lahey'de Birleşmiş Milletler'in gözetiminde cumhuriyetçi ve federalist liderlerin katıldığı bir yuvarlak masa konferansına oturmak zorunda kaldı. Burada imzalanan antlaşma gereğince, Batı Papua bölgesi hariç, Endonezya'nın bağımsızlığını 27 Aralık 1949 tarihinde resmen tanıyarak egemenlik hakkını aynı tarihte kurulan bağımsız Endonezya Birleşik Devletleri'ne devretti (Ricklefs, 1987, s. 219-220).

Hollanda ordusunun ve görevlilerin ülkeden ayrılmasının ardından 1950 yılı başlarından itibaren ülkede yaygın üniter hareketler ortaya çıktı. Hollandalıların kurmaya çalıştığı federal sistem çabucak çöktü ve federalizme karşı Cumhuriyet liderlerinin savunduğu üniter devlet yapısı galip çıktı. Birçok federal bölge ve devlet, Cumhuriyet'e katılma kararı aldı. Hollanda'nın baskısı altında federal statüde kurulmuş olan 16 federe devlet ve özel bölgenin meydana getirdiği birleşik devlet, bağımsızlığın yıldönümünde (17 Ağustos 1950) tekrar üniter Endonezya Cumhuriyeti'ne dönüştü. Hristiyanların çoğunlukta olduğu Ambon ve Güney Maluku adalarında eski Hollanda ordusu mensubu bazı subaylar, buna karşı çıkarak Güney Maluku bağımsız devletini ilan ettilerse

de Cumhuriyet ordusunun karşı mücadelesi sonucunda bu isyan hareketi bastırıldı (Kahin, 1952, ss. 446-469).

Bu süreçte Endonezya'nın milliyetçi vizyonuna diğer iki aşırı grup daha karşı çıkmıştı. Her ikisi de bağımsızlığı desteklemekle ve eğilimlerinde milliyetçi olmakla birlikte Endonezya devletinin nihai şekli ve yapısı hakkında farklı görüşlere sahiptiler. Devletin temelini dine dayandırmak isteyen Müslüman liderlerin bir kısmı Endonezya'da bir İslam devleti kurmak için 1948 yılında merkezi otoriteye karşı ayaklandılar. *Darü'l-İslam* hareketi olarak bilinen bu hareketlerin en önemlisi, Batı Cava'nın kırsalında eski Sarekat İslam liderlerinden S. M. Kartosuvirco tarafından başlatılanı idi. 1940'ta Suffah Enstitüsü'nü kuran Kartosuvirco, 1945'te Batı Cava'da Maşumi'nin yönlendirmesi doğrultusunda Hizbullah'ın liderliğini yapmakta ve Hollanda'ya karşı yürütülen bağımsızlık hareketine ve Cumhuriyet'e destek vermekteydi. Ancak o, 1947 ve 1948'deki Hollanda ile imzalanan antlaşmalara karşı çıkmıştı. Maşumi'den ayrılıp Batı Cava'da 1948'de Endonezya İslam Devleti kurduğunu ilan etti ve Cumhuriyet'e karşı mücadele başlattı (Reid, 1973, s. 157-158). 1950'li yıllar boyunca bu hareket Sumatra'nın kuzeyindeki Açe bölgesine, Kalimantan ve Sulavesi'nin güney kesimlerine kadar yayıldı. Cumhuriyet ordusu tarafından zamanla çoğu bölgede etkisiz hâle getirilen Darul-İslam hareketleri, en sonunda 1962 yılında lideri Kartosuvirco'nun yakalanarak idam edilmesiyle son buldu.[4]

Cumhuriyet'e karşı isyan eden diğer aşırı bir grup da komünistler idi. Endonezya Devrimi sırasındaki karışıklıklardan faydalanarak ortaya çıkan komünistler, Ağustos 1948'de Rusya'dan dönen Musso'nun liderliğinde örgütlenerek Endonezya Komünist Partisini tekrar kurdular ve Cava adasındaki Madiun'da isyan hareketi başlattılar. Kısa sürede bu komünist isyan da Cumhuriyet kuvvetleri tarafından bastırıldı ve komünistler ancak 10 yıl sonrasında toparlanabildiler (Kahin, 1952, ss. 292-303; Reid, 1973, ss. 143-146).

4 Darü'l-İslam hareketleri hakkında geniş bilgi için bkz. *Dijk (1981).*

Bağımsızlık Sonrasında Sukarno Yönetimi ve Onun Üçüncü Dünya Görüşü

Endonezya, kuruluşundan 1965 yılına kadar ilk kurucu devlet başkanı Sukarno tarafından yönetildi. 1957'ye kadar çok partili parlamenter bir sistemin uygulandığı ülkede milliyetçi, İslamcı ve sosyalist partiler tarafından çeşitli koalisyon hükûmetleri kuruldu. Ülkedeki siyasi istikrarsızlık sebebiyle iç güvenlik, ekonomik kalkınma, idari yeterlilik, ordunun düzenlenmesi ve merkezileştirilmesi gibi önemli problemler çözülemedi. İlk demokratik genel seçimler Eylül 1955'te yapıldı ve seçimler sonucunda sırasıyla Endonezya Milliyetçi Partisi (%22,2), Masyumi (%22,2), Nehdatü'l-ulema (17,5) ve Endonezya Komünist Partisi (15,2) aldıkları oy oranlarıyla dört büyük siyasi parti olarak ortaya çıktılar (Ricklefs, 1987, s. 238-239). Aralık 1955'teki Anayasa Meclisi seçimleri de benzeri sonuçlar çıkardı (Feith, 1962, ss. 449-450). Ancak Kasım 1956'da toplanabilen Anayasa Meclisi'ndeki toplantılar devletin dayandığı temelle ilgili tartışmalarla geçti. İslamcı partilerin devletin temelinin İslam'a dayandırılmasını ve Jakarta Beyannamesi'nin anayasanın giriş bölümüne alınmasını istedilerse de üçte iki çoğunluğu sağlayamadıkları için başarılı olamadılar. İslamî devlet fikrine karşı çıkan milliyetçi ve diğer gruplar, devletin dinî bakımdan tarafsız olması gerektiği hususunda hemfikirdiler. Anayasa Meclisi yeni bir anayasa hazırlayamadan 1959'da feshedildi (Boland, 1984, ss. 90-99).

Bağımsızlık sonrası dönemde Endonezya milliyetçiliği iç siyasette emperyalizm ve sömürge karşıtlığı temelinde devam etti ve ülkedeki millî birliğin sağlanmasına önem verildi. Dış politikada ise tarafsız bir politika izlendi. Ayrıca Sukarno, Batı ve Doğu blokları karşısında Bağlantısızlar hareketi olarak da bilinen *üçüncü dünya* görüşünü savundu. 18-24 Nisan 1955 tarihleri arasında Bandung'da düzenlenen Asya-Afrika Konferansı, Bağlantısızlar hareketinin ve *üçüncü dünya* görüşünün doğduğu yer oldu ve daha sonra Endonezya, Yugoslavya, Hindistan ve Mısır'ın önderlik ettiği Bağlantısız Ülkeler Grubunun kurulmasıyla sonuçlandı. Üçüncü Dünya, Tarafsızlar veya Bağlantısızlar Bloku gibi

isimlerle adlandırılan bu hareket, bağımsızlığını yeni kazanan Asya ve Afrika ülkelerinin bir araya geldiği yeni bir devletler gruplaşmasını ortaya çıkardı. Bandung Konferansına katılan Endonezya, Çin, Vietnam, Mısır ve Gana'nın devrimci ve milliyetçi liderleri, sömürgeciliğin ve emperyalizmin telin edilmesinde ve kalkınmacı bir milliyetçilik anlayışında, eşitlikçi ve dayanışmacı bir ekonomik gelişmede ortak görüşe sahiptiler (Barker, 2008, ss. 524-525). Bandung Konferansıyla Asya ve Afrika ülkeleri arasında Endonezya'nın etkin bir rol üstlenmesini sağlayan Sukarno, iç kamuoyunda büyük bir itibar kazandı. Bundan sonra Sukarno, açıkça Batı karşıtı bir politika takip etmeye başladı ve ertesi yıl 28 Ağustos-16 Ekim 1956 tarihleri arasında Çin, Sovyetler Birliği ve diğer komünist ülkelere resmî ziyaretlerde bulundu (Ricklefs, 1987, s. 236, 241).

Endonezya'nın *üçüncü dünya* görüşüne kayması üzerine Hollanda ile ilişkiler de iyice kötüleşti. Hollanda'nın Batı Papua bölgesiyle ilgili görüşmeleri kesmesi üzerine, Endonezya da Şubat 1956'da tek taraflı olarak birlik antlaşmasını feshetti ve Ağustos 1956'da Lahey'deki yuvarlak masa toplantısında ülkeye çıkartılan borçları ödemeyi reddetti. Kasım 1957'de Birleşmiş Milletler'den Batı Papua bölgesi üzerindeki görüşmelerin başlamasıyla ilgili bir karar çıkmayınca büyük şehirlerde Hollanda aleyhtarı gösteriler başladı ve Hollandalılara ait işletmelere ve çiftliklere el konuldu. Birçok Hollandalı teknik ve idarî eleman yurt dışına çıkarıldı. Adalet Bakanlığı 5 Aralık 1957 tarihinde 46 bin Hollanda vatandaşının yurt dışı edilmesini kararlaştırmıştı (Ricklefs, 1987, s. 249).

Sınırlı yetkilerle devlet başkanlığını yürüten Sukarno, içte de parlamenter sistemden giderek uzaklaştı ve *güdümlü demokrasi* adını verdiği güçlü başkanlık sistemini savunmaya başladı. Nisan 1957'de partili olmayan Cuanda Kartavircaya başkanlığında bir hükûmet ve Mayıs 1957'de de dört büyük parti ve meslek kuruluşlarının temsilcilerinden oluşan bir millî konsey kurdu. Bu gelişmelere karşı çıkan muhalif çevrelerin 1958 yılı başlarında Batı Sumatra'da kurdukları muhalif hükûmeti, ordunun müdahalesiyle dağıttı. Birçok subay ordudan tasfiye

edilirken, ayrılıkçı hareketlere destek verdiği gerekçesiyle İslamcı Maşumi Partisi ve Sosyalist Parti 1960'ta kapatıldı. Ancak muhafazakâr Nehdatü'l-ulema, Sukarno ile yakın ilişkilerini sürdürdü (Ricklefs, 1987, s. 250-251). Bu arada ordu, Batı Cava, Açe, Güney Sulavesi ve Güney Kalimantan'da devam eden Dârü'l-İslam hareketlerini de tamamen bastırdı (Dijk, 1981, ss. 10-336).

Sukarno 1959 yılı başlarında devlet başkanına güçlü yetkiler veren 1945 anayasasını bir kararname ile yürürlüğe koydu; 1960'ta da bütçeyi onaylamayan parlamentoyu feshetti ve siyasi parti, ordu ve meslek kuruluşlarının temsilcilerinden atamayla 130 üyeli yeni bir meclis teşkil etti. Ülkede hâkim olan üç temel ideolojinin ilk hecelerinden meydana gelen *Nasakom* (milliyetçilik, din ve komünizm) adını verdiği yeni bir ideoloji oluşturmaya çalıştı. *Manipol* (siyasi manifesto) ile 1945 Anayasası, Endonezya sosyalizmi, güdümlü demokrasi, güdümlü ekonomi ve Endonezya kimliği kelimelerinin ilk harflerinden oluşan *USDEK* kısaltmasıyla bu ideolojiyi pekiştirdi. Siyasi faaliyetlere, sendikal çalışmalara ve basına sıkı denetim getirdi (Ricklefs, 1987, ss. 254-255). Onun *Nasakom* sentezi, aslında Batı karşıtı bir milliyetçilik anlayışına, yerel kültürlere, sosyalist ve Marksist düşünceye dayanan bir modernleşmeyi öngören üçüncü dünyacı bir vizyonun Endonezya versiyonu idi.

Güdümlü demokrasi döneminde Sukarno, tarafsız politikadan uzaklaşıp Çin ve Sovyetler Birliği gibi komünist ülkelerle olan ilişkileri geliştirirken, içte de Endonezya Komünist Partisi ve ordu giderek idarede etkili oldu. Sukarno Malezya'ya karşı çatışma politikası yolunu benimsedi ve Malezya'nın Güvenlik Konseyine seçilmesi üzerine de ülkesini Birleşmiş Milletler teşkilatından Ocak 1965'te ayırdı (Ricklefs, 1987, ss. 259-264).

Endonezya'nın Uluslararası Olimpik Komiteden uzaklaştırılması üzerine, Sukarno 1963'te Jakarta'da alternatif bir uluslararası spor müsabakası düzenledi. Yeni Yükselen Güçlerin Oyunları (GANEFO) adı verilen bu müsabakanın açılışında yaptığı konuşmada, Olimpik Komiteyi

"emperyalizmin ve sömürgeciliğin bir aracı" olmakla suçladı. Sömürgeci Batılı devletleri "Eski Yerleşik Güçler" (OLDEFOS), yeni bağımsızlığını kazanmış devletleri ise Yeni Yükselen Güçler (NEFOS) olarak tanımladı (Sukma, 2003, ss. 34-35). O, konuşmasında henüz emperyalizmin ölmediğini, fakat ölmekte olan emperyalizmin tropik ormanlarda yaralı bir aslan gibi hâlâ tehlike saçtığını, bağımsızlığın ve milliyetçiliğin zaferinin artık kaçınılmaz olduğunu vurguladı. Batı bloğunu eleştirerek konuşmasına şöyle devam etti:

> Gençler! Onlar bizim ne tür bir millet olduğumuzu düşünüyorlar acaba? Kardeşlerim, bizim fasulye-kek milleti olmadığımızı defalarca söyledim. Biz, bir kurbağa ve hatta kara kurbağalar milleti de değiliz. Biz, bir pamuk milleti de değiliz. Biz, kendi gücümüzle de kendi kanımızla kendimizi bağımsız bir millet ilan eden Endonezya halkıyız (Webster, 2016, ss. 403-404).

Bağlantısızlar Hareketi'nden sonra Sukarno, İslam dünyasında da etkili olmak için girişimlerde bulundu. Nitekim o, Mart 1965'te Bandung Konferansının bir nevi devamı niteliğinde olan başka bir uluslararası toplantıya ev sahipliği yaptı. Bu İslamî Asya-Afrika Konferansına katılan ve 32 ülkeden gelen liderler Sukarno'ya "Asya ve Afrika'da Özgürlüğün ve İslamiyet'in Lideri" unvanını verdiler. Endonezya gazetesi *Suara Merdaka,* 9 Mart 1965 tarihli nüshasında "*Bung Karno Adalah Djuga Pemimpin Dunia Islam* (Yoldaş [Su]Karno İslam Dünyasının da Lideridir)" başlığıyla çıktı (Menchik, 2014, ss. 608-609).

Sukarno ekonomik alanda da millileştirme hareketi başlattı ve ekonomiyi sömürge etkisinden kurtarmaya çalıştı. Esasen ekonomik alandaki bu gelişme, üçüncü dünya görüşünü savunan birçok ülkede yaşanan bir vakıa idi. Sukarno da sömürge karşıtı, dışa kapalı, devletçi ve millî kalkınmayı hedefleyen bir ekonomik görüşü savundu. Endonezya'nın başka ülkelere ekonomik bakımdan bağımlılığını azaltmayı ve kendi kendine yeterli milli bir ekonomi oluşturmayı hedeflemekteydi. Ülkede faaliyet gösteren birçok Hollanda şirketini millileştirdi. Merkez bankası *De Cavasch Bank, Bank Indonesia* oldu. Hava yolu şirketi *Koninklijk Luchvaart Maatschappiy* ise *Garuda Indonesia Airways* adını aldı.

Ulaşım şirketi *Koninklijke Paketvaart Maatschappiy, Pelayaran Nasional Indonesia (Pelni)* ve 250'den fazla plantasyon şirketi *PT Perkebunanan Nusantara (PTPN)* adı altında millileştirildi. Madencilik ve temel sanayi sektöründeki 200 dolayındaki şirket de *Badan Penguasaan Industri dan Tanbang (BAPPIT)* adıyla ve 40 civarındaki ticaret şirketi *PT Negara* adı altında birleştirilerek millileştirildi (Patunru, 2018, s. 345).

Ancak, ekonomideki millileşme beraberinde verimsizliği ve yüksek enflasyonu körükledi. Yetişmiş eleman eksikliği ile birlikte ekonomik durum bozuldu. Enflasyon hızla yükselirken, ihracat gelirleri düşmeye ve dış borçlar artmaya başladı. 1961 yılından itibaren %100 civarında yüksek bir enflasyon kalıcı hale geldi. 1965'te de enflasyon %500'ü geçti ve hükûmet harcamalarının yarısı, bütçe açıklarını kapatmaya gitti. Kişi başına düşen millî gelir 1938'dekinden daha azdı. 1965 yılı sonunda ülkenin en temel gıdası olan pirincin fiyatı %900 oranında arttı. Endonezya'nın IMF ve Dünya Bankası ile olan ilişkilerini kesmesi üzerine, millî para birimi Rupi değerini kaybetti. 1965 yılı başında 1 Amerikan doları 5.100 rupi iken, üçüncü çeyrekte 17.500 ve dördüncü çeyrekte 50.000 rupi oldu (Ricklefs, 1987, ss. 259, 268).

Sukarno yönetiminin sonuna doğru ekonomik durum giderek bozulurken, idarede de komünistler daha fazla yetki ve sorumluluk üstlenmişlerdi. 30 Eylül 1965 tarihinde komünistler ordu içinden bir grup subayla birlikte başarısız bir komünist darbesine giriştiler. Komünist ideolojiye karşı olan Stratejik İhtiyat Ordu Kumandanı General Suharto darbeyi bastırarak duruma hâkim oldu. Darbeyi takip eden aylarda özellikle Doğu ve Orta Cava'da binlerce komünistin öldürülmesiyle sonuçlanan bir karışıklık yaşandı. Yönetimi ele geçiren Suharto, Sukarno'yu görevden uzaklaştırarak devlet başkanı oldu (Ricklefs, 1987, ss. 268-271).

Suharto Yönetimi ve Endonezya Milliyetçiliği

Endonezya'nın ikinci devlet başkanı olan Suharto, *Ordu Baru* (Yeni Düzen) adıyla ülkede yeni bir dönemi başlattı. Genç bir subay olarak

bağımsızlık savaşı yıllarında Hollandalılara karşı savaşan general Suharto, 1950'li yılarda *Darü'l-İslam* ve ayrılıkçı ayaklanmalara karşı verilen mücadelede önemli görevler ifa etmiş ve 1960'lı yıllardan itibaren de komünistlere karşı mücadeleyi esas almıştı (Elson, 2001, ss. 1-98).

Selefinden farklı olarak Suharto, içte ordu ve bürokrasiye dayanarak ve İslamî teşkilatlar, Protestan ve Katolik gruplar, çeşitli meslek grupları ve bazı akademik çevrelerin desteğiyle iktidarını pekiştirirken, dışta Batı blokuyla ilişkilerin geliştirilmesine özen gösterdi. Malezya ile çatışma politikasına son vererek ülkesinin tekrar Birleşmiş Milletler'e üye olmasını sağladı. Bölgesel iş birliğine önem vererek Ağustos 1967'de Güneydoğu Asya Uluslar Birliğinin (ASEAN) kuruluşunda etkin rol oynadı. Birleşmiş Milletler gözetiminde Eylül 1969'da Batı Papua halkı arasında yapılan referandumla bölgenin Endonezya'ya katılmasını sağladı. Batı'da yetişmiş danışmanlarının yardımıyla yeni bir ekonomik paket hazırladı ve serbest piyasa ekonomisine uygun kalkınma programı başlattı. Uygulamaya koyduğu ekonomik istikrar programıyla ülkeye yabancı sermayenin girişini kolaylaştırdı ve dış ticareti liberalleştirerek enflasyonu düşürüp ekonomiyi istikrara kavuşturdu. Çeşitli siyasi grup, ordu, polis ve meslek kuruluşlarının temsilcilerinden oluşturduğu Golkar Partisi, 1971 seçimlerinde %63 dolayında oy alarak seçimlerden zaferle çıktı. Seçim sonrasında hükûmetin getirdiği siyasi kısıtlamalar neticesinde muhalefetteki dört İslamcı parti Birleşik Kalkınma Partisi (PPP), diğer milliyetçi ve Hristiyan partiler ise Endonezya Demokrasi Partisi (PDI) adı altında birleştiler. Üç partili Suharto yönetimi boyunca Golkar iktidar gücünü kullanırken, diğer iki parti hep azınlıkta kaldı. Suharto da beşer yıllık arayla kısmen seçimle kısmen de atamayla oluşan meclis tarafından devlet başkanı seçildi (Vatikiotis, 1998, ss. 32-59).

Dinin siyasetten ayrılmasına önem veren Suharto, İslamî çevrelerin dinî, sosyal ve eğitim alanlarındaki faaliyetlerine tam bir serbestlik tanırken, dinî kaynaklı siyasi faaliyetleri rejim için potansiyel bir tehlike gördü ve dinî teşkilatların siyaset yapmasını yasakladı (Samson, 1971, s. 565). Bu süreçte Muhammediyye ve Nahdatü'l-ulema gibi dinî

teşkilat ve diğer İslamcı gruplar siyasi faaliyetten uzaklaşıp daha çok dinî işlere, özellikle eğitim, sağlık, yayıncılık gibi alanlara önem verdiler. Müslüman siyasetçilerin bir kısmı ideolojik hedeflerini bir kenara atıp iş alanlarına, bölgesel ve mesleki konulara ağırlık verirlerken, entellektüel İslamcıların bazıları da siyasi faaliyetlerden çekilerek benzeri bir tutum takındılar. Diğer taraftan Suharto, zekatın toplanmasına, kamu kurumlarında mescitlerin açılmasına ve Jakarta'daki İstiklal Camisi'nin inşaatının tamamlanmasına destek oldu ve özel dini eğitim kurumlarına devletin maddi yardımını artırdı. Din İşleri Bakanlığına bağlı sayısız medrese ve *pesantren*lerin modernleşmesine önem verdi (Boland, 1982, s. 166). Dinî konularda hükûmete danışmanlık yapmak ve hükûmetin kalkınma programlarını kırsal kesimlerdeki halka anlatmak gayesiyle 1975'te Endonezya Ulema Konseyi (MUI) adında yarı-resmî bir ulema teşkilatı kurdu (Noer, 1978, ss. 73-74).

Devlet felsefesi Pancasila'yı millî ideoloji sayan Suharto, onu milliyetçilik anlayışının temeli yaptı ve Ekim 1983'te tüm siyasi partilerin, sosyal, dinî ve eğitsel teşkilatların sadece Pancasila'yı temel ideolojileri olarak kabul etme zorunluğu getirdi ve onun prensiplerini yaymak gayesiyle eğitim kurumlarında, orduda ve devlet dairelerinde kurslar düzenlendi. İslamî çevreler başlangıçta bu zorlamaya tepki gösterdilerse de zamanla Pancasila'yı temel felsefeleri olarak kabul ettiler. Muhafazakâr Nahdatü'l-ulema bile Pancasila'nın milli ideoloji olarak kabulünün İslam'a aykırı olmadığını ve onun devlet yönetimiyle alakalı bir konu olduğunu belirtti. Muhammediyye de benzeri bir söylemle üyelerini ikna etti (Ismail, 1996, s. 34-40).

Pembaharuan hareketi olarak tanınan yenilikçi Müslüman kesimler ise hükûmetin din ve Pancasila ile ilgili politikalarına destek verdi. Bu hareketin öncülerinden olan ve liberal görüşleriyle tanınan Müslüman aydınlardan Nurhalis Mâcid (Nurcholis Majid) Pancasila'yı ve milliyetçilik ideolojisini eleştiren İslamî çevrelere karşı çıkarak eski milliyetçilik anlayışı ile modern milliyetçilik anlayışı arasında farklar olduğunu belirtti. Ona göre, modern milliyetçilik İslam'ın yasakladığı kan bağına dayalı kabile temelli bir asabiyet değildi. Çünkü modern milliyetçilik,

toplumun tüm üyelerinin katılımına açık sivil bir anlayışı ifade etmekteydi. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oluşturduğu ilk Medine toplumunun ve Raşid Halifeler Dönemi'ndeki İslam toplumunun asabiyete dayanmadığını belirterek bunu modern milliyetçiliğin İslam tarihindeki ilk örneği olarak değerlendirmiştir. O, Kur'an'dan *ümmeten vahideten* kavramının geçtiği ayetleri örnek vererek ümmetin esasında millet anlamına geldiğini ve millî devleti öngördüğünü vurgulamıştır. Ona göre *ümmet* terimi, İslam dünyasının siyasi birliğinden ziyade millî devlet kavramına daha yakındır ve günümüzde bile Birleşmiş Milletler terimi için Arapça'da *el-Ümemi'l-Müttehide* tabiri kullanılmaktadır (Madjid, 2004, s. 42-43,70-71).

Pancasila'yı Medine Sözleşmesi ile kıyaslayan Mâcid, Endonezya toplumunun çok dinli, çok etnikli ve çok kültürlü heterojen yapısına vurgu yaparak tüm bunların birlikte Endonezya milletini oluşturduğunu kaydetmiştir. Ülkede gayrimüslimlerin de bulunmasından dolayı dine dayalı bir İslam devletini mümkün görmemiştir. Pancasila'nın dinin alternatifi olmadığını ve bir din gibi de muamele görmemesi gerektiğini söylemiştir. İslam'ın alternatif bir ideoloji olarak görülmesine ve *İslamî devlet* kavramına şiddetle karşı çıkmış ve ayrıca "İslam'a evet, fakat İslamî partiye hayır" sözünü sıklıkla konuşmalarında dile getirmiştir (Burhani, 2013, ss. 35-40).

Basın özgürlüğü, siyasi parti kurma, işçi sendikaları ve din temelli siyasi faaliyetlere çeşitli kısıtlamalar getiren Suharto yönetimi, ülkede ekonomik alanda yeni bir kalkınma hareketi başlatmış ve Sukarno'nun devletçi politikalarına karşın, serbest piyasa ekonomisine dayalı bir ekonomik model takip etmiştir. Yabancı yatırımı ve özel sektörü teşvik eden ve serbest ticareti geliştiren uygun reformlar yapmıştır. 1969'dan 1981 yılına kadar millî ekonomide yıllık ortalama %8 büyüme kaydedilirken, ileriki yıllarda büyüme hızı %5 civarında seyretmiştir. Petrol, madencilik ve imalat sanayinde, ülkenin temel gıda maddesi olan pirinç üretiminde büyük gelişme sağlanmıştır (Booth ve McCawley, 1981, ss. 1-22).

Maddi gelişme ile ulus inşa etme arasındaki bağlantıya büyük önem veren Suharto, kalkınmayı siyasi söyleminin en temel direklerinden birini yapmıştır. Aydınlanma, inşa ve yapılanma anlamına gelen *pembangunan k*avramı, onun milliyetçilik anlayışının önemli bir unsuru idi. 32 yıllık iktidarı döneminde atadığı her kabineyi, *kalkınma kabineleri* olarak adlandırmış ve hatta kendisini *Bapak Pembangunan* (Kalkınmanın Babası) olarak ilan etmişti. Geleneksel Cava aile yapısında otokratik bir kültürü ifade eden *bapak* terimi, devletin ve toplumun tek ve geniş bir aile olduğu görüşünü yansıtmaktaydı (Barker, 2008, ss. 534-535).

Suharto Dönemi'nde Endonezya milliyetçiliği, daha ziyade rejimin korunmasına ve onun meşruluğunun sağlamlaştırılmasına odaklandı. Selefi Sukarno gibi milliyetçiliği halkı harekete geçirmede bir araç olarak görmekten ziyade, Suharto Endonezya'nın millî tarihine atıfta bulunarak millî duyguyu ve millî sembolleri halk arasında canlı tutmaya çalıştı. Selefinin aksine daha gerçekçi bir milliyetçi politika benimseyen Suharto, Batı Papua bölgesinin Endonezya'ya katılmasını bile sadece iç kamuoyunda millî bir kazanım olarak kullandı (Leifer, 2000, ss. 156, 161). Çatışmadan ve ferdî hakların korunmasından ziyade uyum ve grup menfaatlerine dayalı millî şahsiyet gelişimini vurgulayan bir milliyetçilik anlayışı hâkim oldu. Sukarno emperyalizme karşı dünyanın yeni yükselen güçlerini harekete geçirmek için çabalarken, Suharto uluslararası ilişkilerde daha ziyade içe dönük ve muhafazakâr bir siyaset benimsedi. Selefi Sukarno sosyal, siyasi ve ekonomik düzenlemenin gereğini vurgulayan sürekli *devrimci* ve *anti-emperyalist* bir milliyetçilik anlayışını savunurken, Suharto'nun milliyetçiliği daha çok mevcut Pancasila felsefesini korumayı hedefledi ve *devrim* yerine *mücadele* kavramını öne çıkardı. Ordu ve bürokratik elitler, milliyetçiliği rejimin devamı ve ekonomik kalkınmanın önemli bir unsuru olarak gördüler. Suharto yönetimi 1990'lı yıllarda giderek artan siyasi reform baskısı altında kaldığı zaman bile, yönetimdeki liderler iç ve dış ideolojik tehditlere karşı rejimi kuvvetlendirmek için milliyetçiliği yeniden canlandırmaya çalıştılar. Özellikle üst düzey askerî elitler,

siyasi reform isteyen aydınları ve çeşitli baskı gruplarını "yerli ve millî hainler" olarak nitelendirmekten çekinmediler (Aspinall, 2015, s. 76).

Suharto Dönemi'nde Endonezya, Bağlantısızlar Hareketi içinde faal bir dış siyaset izlemekten ve üçüncü dünya görüşünden giderek uzaklaştı. Bağımsız ve aktif politika yerine düşük profilli ve ekonomik yardım aldığı Batı yanlısı bir politikaya kaydı (Sukma, 2003, s. 46). 1970'li yıllar boyunca Bağlantısızlar Hareketi'nin toplantılarında Endonezya faal rol almaktan geri durmuş ve hatta *bağlantısız devlet* statüsü sorgulanmıştır. Eylül 1973'teki Cezayir'deki zirve toplantısına katılmayan Suharto, sadece bir heyet göndermiştir. Kurucu devlet olarak hareketten ayrılmamakla birlikte, Bağlantısızlar Bloğu Endonezya'nın dış politikasında önemli bir unsur olmadı ve daha çok hareketin ekonomik programlarına alaka duydu. 1983'te Yeni Delhi'de yapılan Yedinci Zirve Konferansında, Dış İşleri Bakanı Mochtar Kusumaatmadja, hareketin Doğu ve Batı bloklarıyla ilişkisini ve ideolojik tartışmalar yapılmasını eleştirmiş ve teşkilata üye devletlerin farklı ideolojik eğilimlere, siyasi ve ekonomik sistemlere sahip olduğunu belirtmiştir. O, hareketin büyük güçlerin rekabet ve yarışının içine çekilmemesini ve bağlantısız karakterini korumasını vurgulamıştır (Leifer, 1983, ss. 135-136, 159-163).

Ancak Suharto, Soğuk Savaş Dönemi'nin sonlarında daha aktif bir dış politika izlemeyi ve üçüncü dünya forumlarında daha fazla görünür bir tutum takınmaya başladı. Nitekim Endonezya, Nisan 1985'te Bandung'daki Asya-Afrika Konferansının otuzuncu yıl dönümünü anmak ve Bandung ilkelerinin geçerliliğini yeniden teyit etmek için seksen ülkeden oluşan bir toplantıya ev sahipliği yaptı. Daha önce reddedilmesine rağmen Suharto Eylül 1992'de hareketin başkanlığına seçilerek Jakarta'da Bağlantısız Devletler zirve toplantısını gerçekleştirdi. Süper güç rekabetlerinin olmadığı bir ortamda Suharto, toplantıda gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler arasında yapıcı bir diyalog çağrısında bulundu; kuzey ve güney ülkeleri arasındaki gelişmişlik farkının en önemli sorun olduğunu vurguladı (Frederick ve Worden, 2011, ss. 288-289).

Endonezya'nın birliğini korumayı amaçlayan Pancasila'yı, devlet başkanına kuvvetli yetkiler tanıyan 1945 Anayasası'nı, ordunun ikili görev ilkesini ve üç partili sistemi Endonezya'nın problemlerine en uygun çözüm yolu olarak gören Suharto, 1990'lı yıllarda yenilikçi İslamî çevrelerle iş birliğine önem veren bir politika izledi ve İslamcı muhalefeti rejimle uzlaştırmaya çalıştı. Aralık 1990'da B. J. Habibie'nin başkanlığında çeşitli meslek gruplarının ve Müslüman aydınların Endonezya Müslüman Entelektüeller Birliği (ICMI) adlı yenilikçi bir İslamî teşkilat kurmalarına onay verdi. ICMI lideri Habibie önce kabinede bilim ve teknolojiden sorumlu bakan, daha sonra da devlet başkanı yardımcılığına getirildi (Hefner, 2000, s. 129).

Ancak, Suharto yönetiminin yenilikçi İslamcılarla yakınlık kurması, geleneksel Müslüman kesimlerin yeni düzen rejiminden uzaklaşmasına ve yönetime karşı muhalif İslamî grupların ortaya çıkmasına yol açtı. Nahdatü'l-ulema lideri Abdurrahman Vahid, yönetime ve ICMI liderliğine karşı muhalif bir tutum takınmış ve ICMI'nin ülkenin millî birliği ve çoğulcu yapısı için bir tehdit oluşturduğunu ileri sürmüştür. Buna karşı o, 43 aydın ile birlikte 1991'de gayrimüslim kesimlerin de üye olduğu Demokrasi Formunu kurarak hükûmete karşı muhalif bir tutum izlemiştir (Barton, 1997, s. 341-342).

Ülkede sağladığı ekonomik kalkınma ve getirdiği siyasi denetim sayesinde 32 yıl boyunca iktidarda kalmayı başaran Suharto rejimi, giderek otokratik bir yönetime dönüşmüş ve 1997 Asya mali krizi neticesinde içinde üniversite öğrencilerinin de bulunduğu yaygın protestolarla karşılaştı. Muhalif grupların yoğun baskısı üzerine Suharto 21 Mayıs 1998'de istifa ederek görevi yardımcısı B.J. Habibie'ye bıraktı (Vatikiotis, 1998, ss. 218-230). Onun istifasından sonra ülkede Reformasi Dönemi başladı.

Reformasi Dönemi ve Sonrasında Milliyetçilik Tezahürleri

1998 yılı sonrasında devlet başkanı Habibie ile birlikte Endonezya'da *reformasi* denilen siyasi reform süreci başladı ve onun kısa süren yönetimi sırasında ülkede temel özgürlükler, siyasi partiler, seçim kanunları ve yasama organlarının yapısıyla ilgili birçok yeni düzenleme yapıldı. Basın ve yayın hayatına getirilen sansür uygulaması ve siyasi kısıtlamalar kaldırıldı. Çok partili bir sisteme geçildi ve mahallî idarelere daha fazla yetkiler tanındı. Haziran 1999'da temsili sistemle ve demokratik ortamda yapılan genel seçimlerden Sukarnoputri Megawati'nin liderliğindeki Endonezya Demokratik Mücadele Partisi (PDI-P) %33,74, Golkar %22,44, Nehdatü'l-ulema bağlantılı Milli Uyanış Partisi (PKB) %12,61, Birleşik Kalkınma Partisi (PPP) %10,71 ve Emin Reis'in liderliğini yaptığı Milli Emanet Partisi (PAN) %7,12 oranında oy aldılar (Ananta vd., 2005, ss. 9-13).

Seçimler sonucunda oluşan yeni meclis, muhafazakâr NU lideri Abdurrahman Vahid'i devlet başkanlığına, Sukarno'nun kızı Megawati'yi de başkan yardımcılığına seçti. Sağlık sorununa rağmen uzlaşmacı tavrı sebebiyle devlet başkanlığına getirilen Vahid, iki yıla yakın iktidarı boyunca Endonezya'nın içine düştüğü ekonomik krizi aşmada ve ülkenin çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan dinsel ve etnik temele dayalı çatışmaları önlemede başarısız kaldı. Kendisine karşı yolsuzluk ithamlarının artması üzerine, 21 ay sonra meclis tarafından görevinden azledildi ve devlet başkanlığına yardımcısı Megawati seçildi (Temmuz, 2001). Megawati Dönemi'nde anayasada mahallî idarelere daha fazla mali ve idari yetkiler veren düzenleme ile merkezi yönetimde devlet başkanı ve yardımcısının doğrudan seçimle başa gelmesini öngören iki önemli reform yapıldı. Böylece, 2004'te doğrudan halk tarafından seçilen başkanlık sistemine geçildi. Milletvekili ve devlet başkanlığı seçimlerinin ikinci turunda Megawati'nin rakibi emekli general ve Demokrat Parti lideri Susilo Bambang Yudhoyono, oyların çoğunluğunu (%60,87) alarak ülkenin altıncı ve ilk defa doğrudan halk tarafından seçilen ilk

devlet başkanı oldu. Onun iki dönem iktidarında (2004-2014) bankacılık sektöründeki yeni düzenlemeler dahil ekonomik alanda önemli reformlar yapıldı ve yıllık ortalama %7 oranında büyüme kaydedildi (Frederick ve Worden, 2011, ss. 89-90).

2014'teki seçimlerde eski Solo şehri belediye başkanlığı ve Jakarta valiliği görevlerinde bulunan Joko Widodo, ikinci turda rakibine fark atarak devlet başkanı seçildi.

Reformasi Dönemi'nin ilk yıllarında Endonezya milliyetçiliği ve onun temel ilkeleri ülkede ortaya çıkan dinî, etnik ve bölgesel temelli olaylar karşısında yeniden sorgulanmaya başlandı ve ufak sarsıntılar geçirdi. Barker, bu dönemde Endonezya milliyetçiliğinin otoriter ve dışlayıcı bir kültürel milliyetçiliğe doğru kaydığını, sivil ve geleceğe dönük kalkınmacı bir milliyetçilik anlayışından daha şovenist milliyetçilik formlarına doğru gidildiğini kaydeder (Barker, 2008, s. 521). Ancak, bu süreçte ortaya çıkan çeşitli dinsel ve etnik temelli toplumsal çatışmalar güvenlik tedbirleriyle, bölgesel ayrılıkçı hareketler de karşılıklı uzlaşmalar yoluyla sonlandırıldı. Açe ve Papua'da ortaya çıkan ayrılıkçı hareketler, daha fazla özerklik ve mahalli yönetim hakları verilerek halledildi. 1975'te Endonezya'ya katılan Doğu Timor ise yapılan referandumla birlikte 2002'de ülkeden ayrılarak bağımsız bir devlet oldu.[5]

Reformasi Dönemi'nde ülke bütünlüğünün korunması, ortaya çıkan ayrılıkçı hareketler karşısında ordu ve milliyetçi çevrelerin üzerinde durduğu en önemli konu idi. Kalimantan, Ambon ve Poso'daki toplumlar arası çatışmalar ile Papua ve Açe'deki ayrılıkçı hareketlerin artması, özellikle ordu içindeki milliyetçi askeri elitleri endişeye sevk etti. Onlar, reformlarla birlikte getirilen demokratik özgürlüklerin sadece Endonezya'nın siyasi yapısını değil aynı zamanda üniter devlet sisteminin ve ülke bütünlüğünün bozulmasına yol açabileceğini ileri sürdüler. Ordu arka planda kalmasına rağmen, bazı mensupları millî birliğin ve üniter devlet yapısının (NKRI) korunması için ısrarcı çağrılar yaptılar (Bourchier, 2019, s. 718).

5 Ayrılıkçı hareketler için bkz., Aspinall & Berger (2001).

Doğu Timor üzerindeki dış müdahaleler, ülke bütünlüğüne karşı bir tehdit olarak algılandı. Çoğu Endonezyalı lider, Doğu Timor'un kaybedilmesini Endonezya ordusunun bölgedeki aşırı şiddet kullanımının bir sonucu değil, bilakis dış müdahalenin ve baskının bir neticesi gördü. Aynı şekilde, birçok siyasetçi ve milliyetçi çevre Papua bölgesindeki ayrılıkçı hareketlerin ve siyasi çatışmaların, yabancıların Endonezya'yı istikrarsızlaştırma ve Papua'nın zenginliklerini sömürme planı olarak değerlendirildi. Ekim 2014'te Papua bölgesi iki ayrı idari bölgeye ayrıldığı zaman, İçişleri Bakanı bile yabancı müdahaleyi önlemek için böyle bir idari düzenleme yapıldığını söyledi. Yine 2002'de uluslararası bir mahkemenin Borneo sahilindeki bazı küçük adaların Malezya'ya ait olduğu kararını vermesi üzerine, Jakarta'da yapılan aleyhte gösterilerde Malezya'ya karşı Sukarno Dönemi'ndekine benzer büyük bir nefret duygusu ortaya kondu (Aspinall, 2015, s. 74).

Reformasi Dönemi'nde devletin dayandığı temel ilkeler ve anayasanın din ile ilgili maddesi üzerinde de tartışmalar yaşandı. 2000 yılında anayasanın bazı maddelerinin mecliste değiştirilmesi sırasında, İslamcı partiler Jakarta Beyannamesi'nin anayasaya eklenmesini teklif ettiler. Ancak bu teklif mecliste şiddetli tartışmalara yol açtı. Toplumsal hassasiyet sebebiyle meclis bu tartışmaları önce 2001'deki, sonra da 2002'deki toplantılarına erteledi. Ağustos 2002'de yapılan meclis toplantısında, parti gruplarının büyük çoğunluğu anayasanın ilgili maddesinin aynen korunması yönünde karar aldılar. Meclisin dışında toplanan çeşitli İslamî gruplar Jakarta Beyannamesi'nin anayasanın din ile ilgili 29. maddesine eklenmesi yönünde gösteriler yaptılar. Liberal ve milliyetçi Müslüman gruplar ile diğer dinlerin temsilcileri, Pancasila gibi 29. maddenin de millî bir mutabakat metni olduğunu ve dolayısıyla değiştirilmesinin mümkün olmadığını savundular. Nahdatü'l-ulema bağlantılı muhafazakâr PKB bile Pancasila'nın Cumhuriyeti kuran liderlerin mirası olarak korunması gerektiğini belirtti. Değişiklik teklifine sadece üç küçük İslamcı parti (PPP, PBB ve PDU) destek verdi. Muhafazakâr Nehdatü'l-ulema ile modernist Muhammediyye, konunun hassasiyetini dikkate alarak ilgili maddenin aynen korunması

yönünde görüş bildirdiler. Neticede, anayasanın giriş kısmı ve dinle ilgili 29. maddesinin aynen korunmasına karar verildi.[6].

Endonezyalı aydınların çoğu, Endonezya Cumhuriyeti Devleti'nin laik veya teokratik bir devlet olmadığı hususunda hemfikirdirler. Ancak onlar Pancasila'nın birinci prensibinin gereği olarak dine değer veren bir devlet olduğunu vurgularlar. Pancasila, dindar ve laik eğilimli Müslümanlar ile gayrimüslim liderler tarafından da Endonezya devletinin felsefi temeli olarak genel kabul görmüştür. Müslüman lider ve grupların çoğuna göre, Pancasila'nın tüm prensipleri İslamiyet'e aykırı değildir ve İslam'ın temel öğretileriyle çelişmez. Bununla birlikte ülkede devletin dine dayandırılmasını ve şeriat hukukuyla yönetilmesini talep eden ve Pancasila'ya dayanan devlet sistemini eleştiren aşırı dini gruplar vardır. Reformasi Dönemi'nde ön plana çıkan Jemaah Islamiyah (JI), Endonezya Cumhuriyeti'ni İslam'a aykırı bir devlet olarak görürken, 1998'de kurulan İslam'ı Savunanlar Cephesi (FPI), Endonezya devletinin İslamî bir devlet olmadığını iddia etmiştir. Selefî görüşlere sahip bu tür gruplar gayri İslamî mekânlar olarak gördükleri kumarhane, içkili ve eğlence yerlerine saldırmayı dinî bir vecibe saymışlardır. 2000'de kurulan Endonezya Mücahitleri Konseyi (MMI) adlı örgüt de cihatçı bir tutum takınarak İslam'a dayalı bir devlet düzeni kurulmasını savunmuştur. Ayrıca, Endonezya Hizbut Tahriri (HTI) adlı Ortadoğu menşeli dinî hareket de milliyetçiliği ırkçılıkla eşdeğer görüp, İslam hilafetini savunmaktadır. 2007'de Jakarta Stadyumunda 80 bin civarındaki bir katılımcının hazır bulunduğu toplantıda Pancasila temelli Endonezya Cumhuriyeti'nin yıkılmasını ve yerine bir İslam halifeliğinin kurulması çağrısında bulunmuştur (Elson, 2010, ss. 333-334). Toplumda azınlıkta olan bu tür dinî gruplar, Pancasila'ya dayanan devlet sistemine karşı çıkmakta ve milliyetçiliği İslamiyet'in yasakladığı asabiyetle ve ırkçılıkla eş değer tutmaktadırlar.

---

6 Bu tartışmalar için bkz., Bahtiar Effendy (2010), "Islam and the State in the Indonesian Experience", *Islam and Civilisational Renewal* (ICR), Vol.2, No:1, ss. 139-143; R.E. Elson (2013), "Two Failed Attempts to Islamize the Indonesian Constitution", *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol.28, No:3, ss. 379-437.

İslamiyet'i Endonezya halkını birbirine bağlayan önemli bir unsur olarak gören Menschik, Endonezya milliyetçiliğini *tanrılı milliyetçilik* olarak adlandırmıştır. Ona göre, Endonezya milliyetçiliği ne İslami ne de laik bir milliyetçiliktir. Bir nevi *dinli milliyetçilik*tir. Tanrılı bir milliyetçilik anlayışı, bir tanrıya inanmanın sivil bir değer olduğunu kabul eder ve bu değerin de fert ve toplum bazında kazanımları vardır. Fertler için bir Tanrı'ya inanma, *animizm* ve heterodoks inançlara veya dinsizliğe karşı tercih edilebilecek bir dünya görüşünü sağlar. Bir Tanrı'ya inanan fertler, daha akıllı, daha duygusal, daha yardımsever ve hoşgörülü olurlar. Tanrı'ya inanan ve davranışlarını motive eden bir dinî geleneği takip edenler, aynı zamanda iyi bir vatandaşlık bilincine sahiptirler. Ona göre, eğer insanlar bir Tanrı'ya inanırlarsa, hayatta daha başarılı olurlar ve işlerinde daha iyi performans gösterirler (Menchik, 2014, ss. 599-600).

Reformasi Dönemi sonrasında ise milliyetçi duruş ve anlayış, daha ziyade ekonomik alanda kendini göstermiştir. Nitekim, reformasi döneminin ilk yıllarında ekonomide liberalleşme yaşanmış ve yabancı rekabetçilere karşı yerli üreticileri ve pazarı korumak için tasarlanan milli ekonomik politikalar gevşetilmişti. 1998 mali krizinden sonra IMF'nin ekonomiyi kurtarma paketleri neticesinde, ekonominin önemli alanları yabancı yatırımcıya ve ticarete açılmıştı. Liberal ekonomik politikalar çerçevesinde ithalat kısıtlamalarını kaldırmış ve gümrük tarifelerini düşürülerek Endonezya'nın uluslararası ticaret anlaşmalarına katılımını sağlanmıştı. Ancak Endonezya borçlarını ödedikten sonra tekrar millî ekonomik politikalar benimsemeye başladı ve özellikle Yudhoyono'nun ikinci döneminde yerli sanayiyi ve gıda sektörünü korumak maksadıyla ithalat sınırlandırıldı. Minerallerin ve madenlerin işletilmesine yönelik yabancı sahiplik oranına kısıtlama getirildi ve işlenmemiş ham madde kaynaklarının ve minerallerin yurt dışına ihracı yasaklandı. Dış ticarette korumacılık giderek arttı. Yiyecekle ilgili kısıtlayıcı tedbirler, tekstil, demir, şeker ve çeşitli bitkilerin ithalatında lisans alma zorunluluğu getirildi. Çiftçilerin yabancı ürünlerin rekabetine karşı korunması, sanayi, ticaret ve standartlaşmayla ilgili yeni tedbirler alındı (Patunru, 2018, ss. 345-346).

Ekonomik alandaki milliyetçi duruşlar, *anti-sömürgeci* ve *anti-emperyalist* bir bakışla dillendirildi. Devlet Başkanı Jokowi bile genç girişimcilere hitap ederken, onlardan yabancı iş çevrelerinin ülkeyi istila etmesine engel olmalarını ve iç pazarda onlarla rekabet edebilmeleri çağrısında bulundu (Aspinall, 2015, s. 75). Seçimler sırasında Jokowi, rakibine karşı daha az dozda bir milliyetçi tutum takınmasına rağmen ekonomide korumacı eğilimde olduğunu gösterdi. Gümrüğe tabi malların oranı 2011'de %9 iken, onun döneminde bu oran %35'e kadar çıktı. Ticaret ve tarım bakanlıklarında korumacılık tedbirleri artırıldı. Ocak 2017'de işlenmemiş minerallerin ve madenlerin ihracı tamamen yasaklandı (Putunru, 2018, ss. 347-348). Yol yapımı, liman ve enerji alt yapılarını güçlendirmeye büyük önem veren Jikowi, birçok altyapı projesinin tamamlanmasını sağladı ve ekonomide yıllık %5 oranında büyüme yakalandı (Warburton, 2018, ss. 137-138).

Son yıllarda ekonomik alandaki milliyetçi tavırlar, daha fazla ön plana çıkmış ve ülkenin doğal kaynakları üzerinde yoğunlaşmıştır. Petrol ve gaz, millî kaynaklar olarak görülüp bunların yabancı şirketler vasıtasıyla işletilmesine karşı çıkılmış ve yerli imkânlarla değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Kaynak milliyetçiliğine dair en önemli örneklerden birisi, uluslararası sularda arama faaliyeti yapan yabancı petrol şirketlerinin bölgede çoğalmasına verilen tepkidir. Endonezya'daki resmi petrol şirketi Pertamina'nın zamanla rafine edilen petrollerin satışını gerçekleştiren bir kamu iktisadi teşekkülüne dönüştüğü eleştirilmiştir. Muhammediyye teşkilatı, petrol ve doğal gaz kaynaklarının işletilmesiyle ilgili 2001'de çıkarılan bir kanunun anayasaya aykırı olduğunu savunmuş; bu kaynaklar üzerindeki milletin egemenliğinin zayıflatıldığını ve onların yabancıların menfaatine terk edildiğini vurgulayarak diğer dini ve siyasi gruplara çağrıda bulunarak kanunun iptali için anayasa mahkemesine müracaatta bulunmuştur. Kasım 2012'de Anayasa Mahkemesi, verdiği kararda kanunun anayasanın 33. maddesine aykırı olduğuna, ancak daha önce verilen üretim paylaşımına dayanan sözleşmelerin süresi bitimine kadar geçerli olacağına hükmetmiştir. Mahkeme, ülkenin doğal zenginliklerinin

devletin petrol şirketi Pertamina ile yerli ve milli özel petrol şirketleri vasıtasıyla işletilmesini ve ilgili kanunun buna göre değiştirilmesini istemiştir (Habir, 2013, ss. 126-128).

Sonuç

Modern bir mefhum olarak *milliyetçilik*, toplumların içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve ekonomik şartlar neticesinde doğmuş bir fikir akımı ve siyasi bir ideolojidir. Endonezya milliyetçiliği de çeşitli faktörlerin etkisinin yanı sıra sömürgecilik karşısında vatanseverliğin bir göstergesi olarak başlangıçta eşitsizliğe, adaletsizliğe ve ekonomik sömürüye karşı bir tepki hareketi olarak doğmuş ve çeşitli aşamalardan geçerek günümüze kadar gelmiştir. İlk gelişme evresinde milliyetçilik hareketinin hedefi, halkın kendinden olan temsilcileri vasıtasıyla daha iyi yönetilme arzusu, bağımsızlığın kazanılması, adil ve eşit bir toplumsal yapının kurulması ve toplumun sosyoekonomik gelişiminin sağlanması olmuştur. Farklı siyasi, fikrî ve kültürel eğilimler çerçevesinde çeşitli cemiyet ve hareketler, millî hareketin gelişmesine önemli katkı yapmışlardır. Dinî, sosyal ve kültürel teşkilatlar sömürgeciliğin olumsuz etkilerini, bağımsızlık bilincinin yeni nesillerde yerleşmesini ve birlik olma duygusunu sağlarken, siyasi partiler ve gruplar da geniş halk kesimlerini sömürge yönetimi aleyhine harekete geçirmede ve temel hakların kazanılmasında önemli roller oynamışlardır.

Bağımsızlık sonrasında Endonezya milliyetçiliğinin ana hedefi, kazanılan bağımsızlığın korunması, millî birliğin ve ülke bütünlüğünün sağlanması, millî ekonominin oluşturulması, ülke kalkınmasının gerçekleştirilmesi ve başarılardan millet olarak övünç duyulması olmuştur. Anti-emperyalist, anti-sömürgeci ve devrimci bir milliyetçilik anlayışını benimseyen Sukarno, Doğu ve Batı blokları karşısında yeni bağımsızlığını kazanan devletleri harekete geçirerek *üçüncü dünya* görüşünün savunuculuğunu yapmıştır. Bu görüşün önde gelen bir temsilcisi olarak o, 1950'li yılların sonuna doğru tamamen *üçüncü dünyacılığın* dayandığı tekçi siyasi yapılanmaya, devletçi ve kapalı bir

ekonomik sisteme, sosyalist ve Marksist düşünceye kaymıştır. Parlamenter sistemden uzaklaşıp üçüncü dünya görüşü doğrultusunda güdümlü demokrasi adını verdiği güçlü bir başkanlık sistemine geçmiştir. Milliyetçilik, İslamcılık ve komünizm ideolojileri temelinde oluşan ülkedeki farklı siyasi eğilimleri de Nasakom ve USDEK terkiplerini ortaya atarak birleştirmeye çalışmıştır.

Muhafazakâr ve sağ eğilimli bir milliyetçilik anlayışına sahip olan Suharto ise ülkede komünist ideolojiyi yasaklayarak devletin kuruluş felsefesini oluşturan Pancasila prensiplerinin yaşatılmasına, ülke bütünlüğünün sağlanması ve yeni nesiller arasında millî bilincin kökleşmesine önem vermiştir. Bağlantısız Devletler Grubuna karşı mesafeli ve üçüncü dünya görüşünden uzaklaşıp, uluslararası ilişkilerde daha dengeli ve batı bloğuna yakın bir politika takip etmiştir. Dinî değerlerin siyasallaşmasına karşı çıkarak dini siyasetten uzak tutmuş, dinî hayatın özgür bir şekilde yaşanmasına ve Müslüman toplumun modernleşmesine önem vermiştir. *Serbest pazar ekonomisi*ne dayanan liberal bir ekonomik model takip ederek ülkenin kalkınmasına ve modernleşmesine çalışmıştır.

Suharto sonrası reform sürecinde etnik, bölgesel ve dini temelli milliyetçi tavırlar ve eğilimler yaşanmakla birlikte, Endonezya milliyetçiliğinin sivil ve kapsayıcı özelliği galip gelmiştir. Endonezya milliyetçiliğinin, özellikle devletin dayandığı temel ilkeleri savunma, üniter yapıyı koruma, millî birliği ve ülke bütünlüğünü sağlama gibi hususiyetleri hedeflediği söylenebilir. Ayrıca son yıllarda gelişmiş ülkelerin uluslararası kurumlar ve şirketler vasıtasıyla ülkenin ekonomik ve yer altı zenginliklerini sömürmeye ve ekonomik eşitsizliklere, güçlü devletlerin siyasi, hukuki ve kültürel tesirlerine karşı yerelliğin ve millî bilincin geliştirilmesini öncelediği belirtilebilir.

Kaynakça

Alfian. (1989). *Muhammadiyah: The Political Behavior Of A Muslim Modernist Organisation Under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Ananta, A. ve dğr. (2005). *Emerging democracy in Indonesia*. Singapore: ISEAS Publication.

Anderson, B.R. O'G. (1971). *The cultural factors in the Indonesian revolution*. Asia, 20, pp. 48-65.

Anderson, B.R. O'G. (1999*). Indonesian nationalism today and in the Future*. Indonesia, 67, pp. 1-11.

Aspinall, E. (2015). The new nationalism in Indonesia. *Asia & the Pacific Policy Studies*, 3(1), pp. 72–82.

Aspinall, E. and Berger, M. (2001). The break-up of Indonesia?: nationalisms after decolonisation and the limits of the nation-state in Post-Cold War Southeast Asia. *Third World Quarterly*, 22(6), pp. 1003-1024.

Barker, J. (2008). Beyond bandung: developmental nationalism and (multi)cultural nationalism in Indonesia. *Third World Quarterly*, 29 (3), pp. 521-540.

Barton, G. (1997). Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual ulama: the meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 8 (3), pp. 23-350.

Benda, H. J. (1983). *The Crescent and the rising sun: Indonesian Islam under the Japanese occupation, 1942-1945.* Dordrecht (Holland): Foris Publications.

Boland, B. J. (1982). *The Struggle of Islam in modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Booth, A. and P. McCawley, (Eds.). (1981*). The Indonesian economy during the Soeharto Era*. Kuala Lumpur/ New York: Oxford University Press.

Bourchier, D. M. (2019). Two decades of ıdeological contestation in Indonesia: From democratic cosmopolitanism to religious nationalism. *Journal of Contemporary Asia*, 49 (5), pp. 713-733.

Burhani, A. N. (2013). Defining Indonesian Islam: an examination of the construction of the national Islamic Identity of traditionalist and modernist Muslims. In *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations.* J. Burhanudin, K. van Dijk, (Eds.). Amsterdam: Amstedam University Press, pp. 25-48.

Dijk, C. van (1981). Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia. The Hague*:* Martinus Nijhoff.

Effendy, B. (2010). Islam and the state in the Indonesian experience. *Islam and Civilisational Renewal (ICR)*, 2(1), pp. 26-144.

Elson, R. E. (2001). *Suharto: a political biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elson, R. E. (2007). Islam, Islamism, the nation, and the early Indonesian Nationalist Movement. *Journal of Indonesian Islam*, 1(2), pp. 231-266.

Elson, R. E. (2010). Nationalism, Islam, "secularism" and the state in contemporary Indonesia. *Australian Journal of International Affairs*, 64(3), pp. 328-343.

Elson, R. E. (2013). Two failed attempts to Islamize the Indonesian constitution. Sojourn: *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 28 (3), pp. 379-437.

Frederick, W. H. and R. L. Worden (Eds.) (2011). *Indonesia: a country study* (6.th Edition). Washington: Library of Congress.

Göksoy, İ. H. (1995). Endonezya: Sömürge Dönemi. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* içinde (11, ss. 204-209). İstanbul: TDV Yayınları.

Göksoy, İ. H. (2009). Sarekat Islam. *DİA* içinde (36, ss. 135-136). İstanbul: TDV Yayınları.

Göksoy, İ. H. (2020). *Endonezya'da İslam ve Hollanda sömürgeciliği* (2. Baskı). Ankara: İSAM Yayınları.

Habir, Ahmad D. (2013). Resource nationalism and constitutional jihad. *Southeast Asian Affairs*, 2013, pp. 121-134.

Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Ismail, F. (1996). Pancasila as The sole basis for All Politica1 Parties and for all mass organizations: an account of the Muslim's responses. *Studia Islamika*, 3(4), pp. 1-92.

Kahin, G. M. (1952). *Nationalism and revolution in Indonesia*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Kartodirdjo, S. (1962). Some problems on the genesis of nationalism in Indonesia. *Journal of Southeast Asian History,* 3(1), pp. 67-94.

Kroef, J. M. (1972). Indonesian nationalism reconsidered. *Pacific Affairs*, 45(1), pp. 42-59.

Leifer, M. (1983). *Indonesia's foreign policy.* London: George Allen & Unwin.

Leifer, M. (2000). The changing temper of Indonesian nationalism. In *Asian Nationalism* M. Leifer, (Ed.) (153-169). New York/ London: Routledge.

Madjid, N. (1987). Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan. Bandung: Mizan.

Madjid, N. (2004). Indonesia Kita. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama & Universitas Paramadina.

Maarif, A. S. (2018). *Islam, humanity, and Indonesian identity*. (G.A. Fowler, Trans.). Leiden: Leiden University Press.

Menchik, J. (2014). Productive ıntolerance: godly nationalism in Indonesia. *Comparative Studies in Society and History*, 56 (3), 591-621.

Noer, D. (1973). *The modernist movement in Indonesia,* 1900-1942. Singapore/Oxford: Oxford University Press.

Noer, D. (1978). Administration of Islam in Indonesia. Ithaca: Cornell University Press.

Niel, R. (1984). *The emergency of the modern Indonesian elite*. Dordrecht (Holland): Foris Publications.

Patunru, A. A. (2018). Rising economic nationalism in Indonesia. *Journal of Southeast Asian Economies,* 35(3), 3, pp. 335-354.

Penduduk Indonesia Hasil SP2010 (Population of Indonesia: Result of Population Census 2010). (2012). Published by Badan Pusat Statistik BPS (Statistics Indonesia), Jakarta.

Ricklefs, M. C. (1987). *A history of modern Indonesia*. London: Macmillan.

Samson, A. A. (1971). Army and Islam in Indonesia. *Pacific Affairs*, 44(4), 545- 565.

Simpson, A. (2007). Indonesia. In *Language and national identity in Asia* (312-336). A. Simpson (Ed.). Oxford/ New York: Oxford University Press.

Smith, A. D. (2000). Theories of nationalism: alternative models of nation formation. *In Asian Nationalism* (pp. 1-20). Michael Leifer (Ed.). New York/ London: Routledge.

Sukma, R. (2003). *Islam in Indonesian foreign policy: domestic weakness and dilemma of dual identity*. London/ New York: Routledge Curzon.

Stutje, K. (2018). Indonesian Nationalism in the Netherlands, 1920s-1930s. In *Imagining Communities: historical reflections on the process of community formation* (pp. 131-148). G. Blok ve dğr. (Eds.). Amsterdam: Amsterdam University Press.

Vatikiotis, M. R. J. (1998). *Indonesian Politics under Suharto: The rise and fall of new order*, 3rd edition, London/New York: Routledge.

Warburton, E. (2018). Inequality, nationalism and electoral politics in Indonesia. *Southeast Asian Affairs,* 2018, pp. 135-152.

Warburton, E. (2018). Nationalism, developmentalism and politics in Indonesia's Mining Sector. In Indonesia in the new world: globalisation, nationalism and sovereignty (pp. 90-108). A. Patunru ve dğr. (Eds.). Singapore: ISEAS Publications.

Webster, D. (2016). Sports as third world nationalism: the games of the new emerging forces and Indonesia's systemic challenge under Sukarno. Journal of American-East Asian Relations, 23, pp. 395-406.

BACHARUDDIN YUSUF HABIBIE

(1936-2019)

Endonezyalı mühendis ve siyasetçi. 1998'den 1999'a kadar Endonezya'nın üçüncü Cumhurbaşkanı oldu

Bacharuddin Yusuf Habibie, 25 Haziran 1936 yılında Endonezya'nın Parepare şehrinde dünyaya gelir. Habibie, Technische Hogeschool Delft'te (Delft Teknoloji Üniversitesi) Havacılık okumak için Hollanda'ya gitti, ancak siyasi nedenlerden dolayı (Hollanda ve Endonezya arasındaki Batı Yeni Gine anlaşmazlığı) Almanya'daki Technische Hochschule Aachen'de (RWTH Aachen Üniversitesi) çalışmalarına devam etmek zorunda kaldı. 1960 yılında Habibie, Almanya'da Diplom-Ingenieur unvanı ile mühendis derecesi aldı. Doktora derecesi için araştırma yapmak üzere Hans Ebner danışmanlığında araştırma görevlisi olarak Almanya'da kaldı. 1965 yılında Aachen Enstitüsü'nden doktora derecesiyle mezun olduktan sonra Habibie, Uçak imalat firması Messerschmitt-Boelkow-Bluhm'a katıldı ve Başkan Yardımcısı rütbesine yükseldi. Bir araştırma bilimcisi ve havacılık mühendisi olarak, yenilikçi bir dikey kalkış ve iniş aracı olan Do-31 de dahil olmak üzere çeşitli uçaklar tasarlamaya yardımcı oldu. Uçak çatlama çözümlerinde uzmanlaştı ve rastgele çatlak yayılımının dinamiklerini hesaplayan ilk bilim adamlarından biri olarak "Mr. Crack" takma adını aldı. Ayrıca uluslararası uçak pazarlama faaliyetlerinde ve NATO'nun savunma ve ekonomik gelişiminde yer aldı.

Bacharuddin Yusuf Habibie,1998'den 1999'a kadar Endonezya'nın üçüncü Cumhurbaşkanı oldu. Mart 1998'de Başkan Yardımcısı olarak göreve başlamasından üç aydan kısa bir süre sonra, 31 yıl görev yaptıktan sonra istifa eden Suharto'nun yerini aldı. Başkanlığı bir dönüm noktası ve reformasyon dönemine geçiş olarak görülmektedir. Habibie, Suharto'nun son kabinesindeki en tartışmalı bakanlardan bazılarını görevden alırken "Kalkınma Reformu Kabinesini" açıkladı. Atanmasından hemen sonra akrabalarından Hükûmet görevlerinden istifa etmelerini istedi, bazı yasaları yürürlükten kaldırdı ve siyasi mahkumların serbest bırakılmasını emretti Cumhurbaşkanı olduktan sonra, Endonezya'nın basın ve siyasi parti yasalarını serbestleştirdi ve planlanandan üç yıl önce erken demokratik bir seçim yaptı ve bu da Başkanlığının sona ermesiyle sonuçlandı. 517 günlük Başkanlığı ve 71 günlük Başkan Yardımcısı ülke tarihinin en kısa dönemidir.

Yaşadığı Yerler: Endonezya, Hollanda, Almanya

Görev Yaptığı Kurumlar: Endonezya Cumhurbaşkanlığı, Delft Teknoloji Üniversitesi

Önemli Eserleri: Detik-Detik Yang Menentukan: Jalan Panjang Indonesia Menuju Demokrasi (Belirleyici Anlar: Endonezya'nın Demokrasiye Doğru Uzun Yolu), Ilmu Pengetahuan, Teknologi & Pembangunan Bangsa (Bilim, Teknoloji ve Ulus İnşası), Habibie: Makna di Balik Lensa (Habibie: Objektifin Arkasındaki Anlam)

Habibie altında Endonezya, rekabet ve konuşma özgürlüğünü genişleten siyasi sisteminde önemli değişiklikler yaptı. Göreve geldikten kısa bir süre sonra, Haziran 1998'de Habibie hükûmeti, siyasi partiler üzerindeki Suharto dönemi kısıtlamasını kaldırdı ve Bilgi Bakanlığını çözerek sansürü sona erdirdi. Ayrıca, başlangıçta belirsiz bir zaman çizelgesinde de olsa, demokratik seçimler yapmaya hızlı bir şekilde karar verdi. Aralık ayında, yasama ve MPR tarafından kabul edilen siyasi reform yasalarını önerdi. Bu yasalar Aralık 1999'da seçimleri belirledi, ordu tarafından tutulan parlamentodaki sandalye sayısını azalttı ve devlet memurlarının siyasi faaliyetlerini engelledi.

Habibie hükûmeti, bölgesel Hükûmetlere, yani regency ve şehir düzeyinde önemli özerklik sağlayan yasaları da kabul etti. Yasalar, belediye başkanları ve vekiller için dolaylı seçimlerle sonuçlandı ve yerel yasama organlarının söz konusu yöneticileri sorumlu tutmasına izin verdi, ancak başkanlığından sonra uygulanmadı. 1999 yılında Habibie, 1975'te eski bir Portekiz kolonisi olan Doğu Timor'un özel özerklik ve bağımsızlık arasında seçim yapabileceğini açıkladı; bölge bağımsızlığı seçti. Endonezya, söz verildiği gibi Haziran ayında genel seçimler yaptı (1955'ten bu yana ilk). O yılın ilerleyen döneminde başkanlığa aday oldu, ancak Abdurrahman Wahid tarafından kazanılan Ekim seçimlerinden kısa bir süre önce adaylığını geri çekti. Habibie, Abdurrahman Wahid seçimi kazandıktan sonra aktif siyasete son vermiştir. Ancak 2000 yılında bir siyasi Araştırma Enstitüsü olan Habibie Merkezi'ni kurarak ilmi çalışmalarına o çatı altında devam etmiştir.

İlerleyen yıllarda hatırat ve tecrübelerini paylaştığı çeşitli eserler kaleme aldı. Bunlar arasında Detik-Detik Yang Menentukan: Jalan Panjang Indonesia Menuju Demokrasi (Belirleyici Anlar: Endonezya'nın Demokrasiye Doğru Uzun Yolu), Indonesien: Geburt einer Demokratie (Endonezya: Bir Demokrasinin Doğuşu), Ilmu Pengetahuan, Teknologi & Pembangunan Bangsa (Bilim, Teknoloji ve Ulus İnşası), Habibie: Makna di Balik Lensa (Habibie: Objektifin Arkasındaki Anlam) yer almaktadır.

Sarekat Dagang Islam

Endonezya'nın bağımsızlığına giden yolda önemli bir eşiği teşkil eden İslami milliyetçi siyasi parti

Kuruluş Tarihi: 1911

Bulunduğu Yer: Endonezya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Hacı Ömer Said Tjokroaminoto, Hacı Agus Salim

Kurumun Etkisi: Ticari faaliyetlerle yabancı kumpanyalara karşı mücadele verdikten sonra politik bir gruba dönüşüp Endonezya'nın bağımsızlık yolunda önemli bir rol oynayan İslami Milliyetçi siyasi partidir.

Sarekat İslam 1911 yılında Hacı Ömer Said Tjokroaminoto tarafından kuruldu. Hacı Agus Salim ile Tjokroaminoto, varlığı boyunca hareketin önde gelen figürü olarak kaldı. Dini unvanlarının da belirttiği gibi, her iki adam da dindar Müslümanlardı ve Sarekat İslam'ın ideolojisi, Modernist gelenekte İslam'ın öğretilerine sıkı sıkıya dayanıyordu. Hareketin asıl adı, örgütün siyasi olmayan başlangıcını yansıtan Sarekat Dagang İslam veya Islamic Trade Union idi. Başlangıçta Batik ticaretlerini Çinli tüccarlara karşı korumak amacıyla Doğu ve Orta Cava'dan Batik girişimcilerin bir hareketi olmuştu. I. Dünya Savaşı'nın sonunda, büyük ölçüde genişledi ve adını Sarekat İslam olarak değiştirdi. 1920'lerin başında toplam üyeliğin çeşitli şekillerde 350.000 ila 800.000 arasında olduğu bilinmektedir. Sarekat İslam kısa bir süre içerisinde batik tüccarlarının bir organizasyonundan daha fazlası haline geldi ve hoşnutsuz kırsal kitleler tarafından desteklenen daha genel bir siyasi harekete dönüştü.

Sarekat İslam, siyasi bir örgüt olmadığını iddia etse de, sadece Çinli girişimcilere karşı değil, aynı zamanda Hıristiyan misyonerlere ve sömürge hükûmetine de karşı çıkan bir hareketten böyle bir ifadeyi kabul etmesi şaşırtıcı değildir. Sarekat İslam, Müslüman ilkeler üzerine kurulmuştu ancak edindiği liderlik pozisyonu İslami gelenekçiliği liberalizm ve daha sonra sosyalizm gibi ideolojilerle birleştirmeye çalıştı. Bunu yaparken kırsal kitlelere ve *priyayi* sınıfına ve modern radikallere hitap etmeye çalıştı.

Sarekat İslam, modern siyasi ideoloji ile geleneksel toplum arasındaki uçurumu kapatmaya çalışsa da ilanihaye başarılı değildi. Toplumu Modernist İslami kavramlarla birleştirmeye çalıştı ancak bu bile Cava'daki çok geleneksel kırsal kitleler için çok yabancıydı. Ancak Sareket İslam'ın en önemli başarılarından birisi, ticari faaliyetlerle yabancı kumpanyalara karşı mücadele verdikten sonra politik bir gruba dönüşüp Endonezya'nın bağımsızlık yolunda önemli bir rol oynayan İslami milliyetçi siyasi parti olmasıdır.

Açe'de Modern Düşünce Yapısının Gelişim Aşamaları

Mehmet Özay

Giriş

20. yüzyılın ilk yarısında, Pasifik Savaşı başlarına kadar sömürgeleştirilmiş toprakların siyasi ve ekonomik yapılaşması sömürge metropollerinde geliştirilen düşüncelerle şekillendirilirken, bu süreç dönemin eğitim kurumlarında öğrenim gören ve daha sonra bölgenin önde gelen düşünürlerini oluşturacak bireylerinin ilgisini çekmiş ve kendi toplumlarına yeni toplum modelleri sunmalarına yol açmıştır. Bu çalışmada, böylesi dışardan etkileşimci yani, modernleşmeci yönelim ile tarihsel ve kültürel anlamda kendi geçmişiyle irtibatı sağlama yönünde Sumatra Adası'ndaki gelişmeye yer verilecektir. Ada'nın kuzeyinde, uzun bir tarihsel ve geleneksel birikime sahip İslami toplumu yapısıyla Açe'de, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak, içinde yer aldığı Endonezya ulus-devletinin kuruluşunu tamamladığı yüzyılın üçüncü çeyreğine kadarki uzun dönem yeni düşünce ve eylem yapılaşmalarına konu olmuştur. Bu noktada, Açe'de ilgili dönemin hocaları ve eğitimli genç nesil, yakın geçmişteki Hollanda Savaşı'nın (*Perang Belanda*) bıraktığı olumsuz mirasa karşılık verilen mücadelede, dini-kültürel

kökenleri üzerinden Açe toplumunu yeniden inşa etmeye yönelik çabaları ele alınmaktadır.

20. yüzyılın başlarında, Açe'deki sömürge savaşı resmi olarak sona ererken (Sulaiman 1988, s. 490; Ismuha, 1975, s. 33), bazı hocaların önderliğinde silahlı mücadele devam ettirilse de 1911 yılında meşru mücadele önemli bir darbe almıştır (Tiro, 1970). Bunun ardından, yer yer gündeme gelen bir direnişten bahsedilmekle birlikte, mücadele toplumsal alanda var olma noktasında kültürel ve siyasi boyuta evrilmiştir (Syamsuddin 1996, s. 10; Touwen 2001, ss. 76-77).

Bu gelişme, toplumsal hafızasında İslamiyetin önemli bir rol oynadığı Açe toplumunda, sömürge savaşı sonrasında dini eğitim kurumlarından başlayarak, dini-kültürel ve siyasi hareketlerin yeniden yapılandırılması ideolojik, sembolik ve toplumsal bir araç olarak hizmet görmüştür. Hervieu-Leger'in (MacNeill, 1998, s. 77), "din'in ideolojik, sembolik ve sosyolojik bir araç olduğu" yaklaşımından hareketle, bu geleneksel dini eğitim kurumları yapılaşması inanan toplumsal grup içerisinde bireysel ve kolektif aidiyet bilincinin yaratılması, Açe bağlamında yeniden yaratılması, sürdürülebilmesi, geliştirilebilmesi ve kontrol edilebilmesiyle bağlantılı olduğu anlamına gelmektedir.

20. yüzyılın başlarından itibaren İslam coğrafyasında ortaya çıkan sekülerleşmeci düşünce ve politikalara karşın (Bein, 2013, ss. 15-16), Açe'de sivil sömürge yönetiminin bu yöndeki politikalarına karşın, kendini bu yapılaşmanın dışında konumlandıran ve geçmişle dönemin ihtiyaçları arasında ilişki kurarak yeni kurumsal yapılaşmalar konusunda icraatlarda bulunan dini-siyasal hareketler mevcuttur.

Çalışmanın Rasyonalitesi ve Dönemlendirme

Bu çalışmada, yarım yüzyıllık dönemi aşkın bir sürede yukarıda dikkat çekilen bağlamlarda Açe'de meydana gelen entelektüel faaliyetler çerçevesinde ortaya konulan çabalar kısaca ele alınmıştır. Yarım yüzyıllık

dönemin başlangıcı Hollanda Savaşı'nın Açeliler açısından bitişi kabul edilebilecek 1911 yılından, Açe'nin Endonezya Cumhuriyeti'nin bir eyaleti olarak varlığını sürdürdüğü 1980'li yıllara kadar olan dönem ele alınmıştır.

Açe'de iki farklı döneme tekabül eden 1920 ve 1980'li yıllar arası dönem, siyasal farklılaşmalara rağmen, bölgedeki dini, geleneksel, modern yönelimleriyle dikkat çeken çeşitli ekollere mensup eğitimcilerin, hocaların, akademisyenlerin belirli bir düşünce yapısını ortaya koyma yönünde birbiriyle örtüşen ve kesişen yaklaşımlarına tanıklık tekabül etmektedir. Çeşitli araştırmacılarca ortaya konulan Açe historiografyası parçalı bir yapıya tekabül etmesi nedeniyle (Ibrahim vd., 1991, s. 2), dönemler üzerinden bütünlüklü bir bakışın ortaya konulması zorunluluk arz etmektedir. Bu kısa çalışma çerçevesinde, bölgedeki düşünce yapılaşmasının anlaşılmasında Fernand Braudel'in, tarihi zamanı belirleyen safhalardan *longuè durée* bir yöntem olarak anlamlı görülmektedir (Braudel, Wallerstein; 2009, s. 173; Henley vd. 2015, s. 1).

Bu noktada, daha spesifik ifade etmek gerekirse, 1920-1949 ile 1950-1980 yılları arasındaki dönemin inceleme konusu yapılması, başlıca iki nedene dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, savaşın sona ermesinin ardından, Hollanda sömürge yönetiminin "idari, siyasi ve kültürel gücünün yaygınlaşmasının bir ürünü olarak" eğitim faaliyetlerine öncelik tanımasıdır (Dubois 2005, s. 117). İkincisi ise, İslamî eğitimin yeniden yapılandırılmasında rol alan aktörlerin, bu dönemde ortaya çıkmaya başlamalarıdır. Söz konusu ikinci gelişme, şu veya bu şekilde birinci nedenle bağlantılıdır.

Açe'de birbiriyle ilintili iki farklı dönemdeki gelişmeler, 20. yüzyıl sonlarındaki Avrupa merkezci ya da Takımadalar'daki bağlamıyla söylemek gerekirse, "*Neerlandosentris*" noktasından ele alınabilecek özellikler barındırmaktadır. Bu durum, özellikle bağımsızlık sonrası dönemde, Takımadalar tarihini Endonezya merkezlilik (*Indonesia sentris*) olarak belirleyen ulus devletin sömürge dönemi tarihselciliğini

yadsımasının bir gereği olduğu ortadadır. Merkezi yönetimin, kültür bakanlığı vasıtasıyla her bir eyalette başat kültürel ve geleneksel yapının yeniden gün yüzüne çıkartılmasını hedefleyen çalışmalarının Açe'de gerçekleştirilmiş olması, bir yandan etnik ve bölgesel bağlamların tanınırlığına yol açarken, öte yandan geniş topraklar üzerinde yükselen yeni ulus devletin varlığını pekiştirici bir amaca hizmet etmiştir (Ibrahim, Arifin vd., 1991, s. 1).

Bu noktada, özellikle 1920-1949 yılları arasında Açe bölgesindeki gelişmeler, bu dönemdeki eğitim ve kültür faaliyetleri, iki temel eksende ele alınmalıdır. Birincisi, Hollandalıların sivil sömürge yönetimi çatısı altında yeni bir toplum yaratma çabası. İkincisi ise, sömürge savaşından *de facto* mağlup çıkan ve sultanlık yönetiminin sona ermesinin ardından, Açe toplumunun kendi ayakları üzerinde yeniden durma mücadelesi çerçevesinde dönemin toplumsal liderleri vasıtasıyla geliştirdiği tarihsel ve geleneksel mirasın yeni oluşan şartlarda ihyası meselesidir.

İslami eğitim ve düşünce yapılaşmasında aktör olarak yer alan hocalar ve dönemin siyasi hareketlerinde yer alan aktivistler, ya kısmen Hollanda sömürge savaşına tanıklık etmişler veya bu döneme dair sözlü ve yazılı kaynaklardan bilgi sahibi olmuşlardır. Bu toplumsal grubun, 1873 yılında başlayan savaşın öncesinde ve sonrasında dönemin eğitim kurumlarının gerek fiziki ve yapısal gerekse ilmi yöntem ve kaynakları konusunda donanımları, 20. yüzyıl başlarından itibaren bu alanda yenilenerek yapılaşma olgusunu gündeme getirmiştir. Bu durum, uzun bir sömürge savaşına konu olan Açe toplumunda, "geleneksel toplum model/ler/inin" dejenerasyonu ve şu veya bu ölçüde yıkımı sonrasında, "yenilikçi bir tavır" alışa işaret etmektedir (Balandier; Cunneen, 1952, s. 13).

Açe'de eğitim ve düşünce alanının yeniden inşası ve yapılaştırma süreci, temelde sömürgeci Hollanda idaresinin Açe toplumunu dönüştürme çabaları karşısında yerli, meşru ve tarihsel bir hareket olarak önem taşımaktadır. Çalışmanın ilgili yerlerinde dikkat çekildiği üzere,

Açe toplumunda eğitim, düşünce ve yayıncılık faaliyetleri şeklinde gerçekleşen entelektüel yapılaşma, geleneksel ve tarihi veçhesi ile bir yanıyla sömürge idaresinin bölgeye taşıdığı unsurlarla mücadele olduğu gibi, adına modern denilen dönemin gerekliliklerini de içinde barındırmaktadır.

Pasifik Savaşı öncesi ilk nesille, savaş sonrası ikinci nesil entelektüeller Açe kültür ve tarihi üzerinden yeni toplumu inşa çabası kendini yayınlar, bölgesel konferanslar, uluslararası sempozyumlara katılım, yükseköğretim yapılaşması, ortaöğretimde klasik eğitimde devamlılık ile bu eğitim sürecinde farklı kültürel yatırımlarla modernleşme eğilimleri yönündeki çabalar şeklinde ortaya koymaktadır.

Bu noktada, ikinci dönemde bir ulus-devlet olma yolundaki Endonezya'nın kendini konumlandırdığı tarihi gelişim çizgisi, kimliği ve edindiği tarihsel, kültürel ve dini yapılaşmalar Açe toplumundan farklılaşırken, Açe'de söz konusu dönemde ortaya konulan çalışmaların bazı ön yargılarla karşılanacağı, hatta engellemelere konu olabileceği dikkate alınmalıdır. G. Drewes'in dikkat çektiği üzere (1968, s. 435), ulus devletlerin tarihsel bağlamlarını ve önemlerini ortaya koymaları ve böylelikle, yeni ulusa varoluşsal anlam kazandırmaları sürecinde, geniş bir coğrafyayı içine alan Takımadalar gibi "kimin tarihi?", "hangi tarih?", "hangi dönem?" vb. soruları gündeme getirecek geniş bir toplumsal ve etnik bağlamın olması, Açe özelinde yukarıda dikkat çekilen çekincelere haklılık kazandırmaktadır.

Aralarında Tuanku Mahmud, Abdullah Arif, Daud Beureuh, Aboe Bakar, Ali Haşimi, Said Abubakar, Anzib, Teuku Ali Basha Talsya, Yunus Djamil gibi isimlerin bulunduğu birinci dönem akademisyenler ve entelektüeller, sonraki nesiller arasında kültürel değişim ve yeniden yapılaşma olarak adlandırdığımız süreçte rol almıştır. Endonezya'nın farklı bölgelerinde ve yurt dışı eğitim imkânına kavuşan ikinci grup, yabancı dil ve farklı toplumsal tecrübeleri bünyelerinde barındırırken, yeni akademik ve entellektüel çabaları da ortaya koymuşlardır. Aralarında Teuku İskender, Osman Raliby, Darwis A. Sulaiman, Saffan Idris

vb. bulunduğu ve Açe tarihi ve kültürel yapılaşması konusunda farklı ülkelerdeki kaynaklara erişim bunların paylaşımı süreci hiç kuşku yok ki, bu geçmişi geniş bağlamlarıyla ele alınmasına imkân tanımıştır.

Dönemin hocalarının yanı sıra, geleneksel siyasi elitin (*uleebalang*) ittifakı, sömürge güçlerinin yerli İslam toplumuna yönelik, "varsayımsal çatışmaya" (*hypotetical conflict*) dayalı bir yaklaşımın sorgulanabilir olduğunun da bir göstergesidir (Roff 1985, s. 12). Bu noktada, savaş döneminde geleneksel siyasal elitin durumuyla ilgili olarak, Christiaan Snouck Hurgronje'a atfedilen ve Açe toplum yapısındaki iki önemli kurum ulema ve uleebalang arasındaki dengede Hollandalıların uleebalanglar lehine çalışmaları konusunda genel bir kabul olmakla birlikte, uleebalangların tümünün Hollanda yönetiminin bu politikasına uyarak onlarla iş birliği yapmadığı görülür (Sjamsuddin, 1980, s. 3).

Burada dile getirilen "toplumsal dönüşüm" olgusu, salt Açe bağlamında değil, Hollanda sömürge yönetiminin Takımadalar genelinde gündeme getirdiği eğitim politikaları çerçevesinde de değerlendirilmelidir. Hollanda sivil sömürge yönetimi, eğitim sistemini yeni bir "toplumsal ideolojik bağlam" olarak, mevcut ve yerleşik düşünce yapılarını "asimetrik" olarak yapılandırma konusunda stratejik bir çaba sergilemiştir (Migge, Leglise, 2007, s. 301). Hollanda Krallığı'nca belirlenen ve "seküler" içerikli bir yönelim sergileyen eğitim politikaları, Takımadalar'daki sömürge topraklarında uygulanmıştır (Frankema 2014, s. 15). Öyle ki, sömürge yönetimi döneminde Açe topraklarında halkın kültürel ve dini değerlerinden uzaklaştırılması yönünde bir çaba ortaya konulurken ("2 Tahoen Atjeh Baroe", s. 2), bu durum toplumu doğrudan hedef haline getirmek yerine, kurumsal anlamda işlevsellik sağlanarak eğitim kurumlarının yeniden yapılaştırılmasında "dini" ve "seküler" eğitim şeklinde bir uygulamaya başvurulmuştur. Örneğin, sömürge idaresinin daha 1900'lü yılların ikinci yarısından itibaren, başta Kota Radja'da kurulan okullar olmak üzere, Cava Adası'nda Bandung gibi ve Sumatra Adası'nda Padang bölgesinde kurulmuş olan okullara Açe'deki soyluların çocukları gönderilirken ("Pengarjaran: Kepala Kepala Ditanah Atjeh", s. 2; "Pengandjoer jang berhati tetap keringkasan

riwajat hidoep", s. 2),[1] aynı dönemde adına 'köy okulları' (*sekolah desa*) ve Avrupa okulu (*Europeische School*) denilen kurumlar da hayata geçirilmeye başlanmıştır ("Moedjoerlah Bangsakoe", s. 1; "Sekolah Desa", s. 2; "Chabar Serba Djenis Koeta-Radja", s. 2; "Dari Atjeh", s. 2; Alfian 1977, s. 212).

Dönemi Belirleyen Parametreler

Açe'de düşünce yapısının dinamikleri olarak şu hususlara dikkat çekilmektedir: a) dönemin seküler okullarında öğrenim görmüş aydınlarının varlığı; b) geleneksel dini eğitim kurumlarında yetişmiş ve bu çevrelerin temsilcisi konumundaki hocaların katkısı; c) iç ve dış faktörlerin etkisiyle, yeni eğitim kurumlarının gündeme gelmesi ve d) yayıncılık faaliyetleridir. Bu hususlara kısa başlıklar altında değinmeden önce, özet mahiyetinde şunları dile getirmekte fayda var.

Açe toplumunda eğitim olgusunu yeni dönemin gerekliliklerine göre yeniden yapılaştırma süreci, sömürge yönetimine karşı verilen bir mücadele alanına tekabül etmektedir. İslami eğitimin yeniden yapılandırılmasına konu olan bu süreç, Açe topraklarında sömürgecilik savaşı ve ardından sivil yönetimin hayata geçmesinin neden olduğu sosyo-politik değişimlerin zorunlu bir sonucudur. Öyle ki, 1910'lu yılların başlarından itibaren sıcak savaşın sona ermesiyle, Açe toprakları sömürge yönetiminin okul, ulaşım, iletişim gibi temel alt yapı inşası ve modernleşme çabalarına konu olmuştur.[2]

Sömürge sivil yönetiminin hâkim olduğu, özellikle 1920'li yıllardan itibaren, Açeli dini ve siyasi elit dini eğitimin yeniden yapılandırılmasında çabası içerisinde olmuşlardır. Bu süreç, geleneksel eğitimin hâkim olduğu Hollanda Savaşı öncesi dönemle, Pasifik Savaşı sonrasındaki

1 Açe sultanlığı hanedanlığı mensuplarından olan ve tsunami sonrasında, özellikle 2008 yılında, kendisiyle Kaju ve Jl. Cemara, Banda Açe'de, defaatle görüştüğüm Cut Selma ile yapılan röportajlardan.

2 Başkent Kota Raja ile Batı Açe arasında yol yapıldığına dair haber için Bkz.: "Djalanan di Atjeh", s. 4.

ulus-devlet yönetimi arasında bir geçiş dönemi olmasıyla dikkat çekmektedir. Bu dönemde, varlıklarını şu veya bu şekilde devam ettiren geleneksel dini eğitim kurumları, eğitim reformu konusunda yenilikçi çevrelerle birlikte hareket etmişlerdir. Bunun örneğini, 1936 yılında Açe Besar'da Nja' Arif'in başkanlığında gerçekleştirilen toplantıda görmek mümkündür.

Bu dönemde, dış dünya ile öncelikle Penang ve Singapur olmak üzere Sumatra ve Cava Adaları ile Hicaz bölgesi arasında posta gemileriyle iletişim ve ulaşım imkânlarının gelişmesinin doğurduğu mobilizasyondan söz etmek mümkündür. Burada bir yandan genç neslin görece az sayıda da olsa öğrenim amacıyla Sumatra Adası'nda Padang, Medan gibi önemli yerleşim yerlerinde ve Cava Adası'nda Batavya'da öğrenim görmeleri (Sjamsuddin, 1980, s. 6),[3] yukarıda dikkat çekilen liman şehirlerindeki bölgesel ve uluslararası yayın faaliyetlerinin Açe topraklarına gazete ve dergilerin fiziki olarak taşınmasıyla veya o bölgelerle irtibatı olanlar vasıtasıyla ulaşması Açe'yi uzun savaş sonrası dönemde ticaretin ve siyasal ittifak arayışlarının dışındaki gelişmelerle irtibatını ortaya koymaktadır.

Dönemin Seküler Okullarında Öğrenim Görmüş Aydınlarının Varlığı:

Yukarıda dikkat çekilen süreç, toplumsal grupların mobilizasyonu kadar, yeni toplumsal grupların oluşumuna da yol açmıştır. Bu dönemde, Hollanda sivil sömürge yönetimi sürecinde entelektüel ve dini bağlamda yeni bir toplumsal zümre ortaya çıkmıştır. Bu yeni dönemde, örneğin öğretmenler, avukatlar, tüccarlar, gazeteciler, edebiyatçılar gibi yeni toplumsal grupların ortaya çıkmasıyla çeşitlenmeye başlamıştır (Sulaiman 1997, s. 54; Roff 1985, s. 13). Bu kitle, aynı zamanda bu mevcut siyasi düzen içerisinde Açe'deki din eğitimin düşünce ve pratiğinin yeniden yapılandırılmasına katkıda bulunmuşlardır.

---

3 (Not: Azınlık bir grup olsa da, bir grup Açeli gencin Batı Sumatra ve Cava Adası'ndaki okullarda öğrenim görme imkânı bulmuşlardır. Bunlar arasında, daha sonra bölgenin önemli İslam alimleri arasında adı geçecek olan Tgk. M. Hasbi As-Shiddieqy, hocası Şeyh Muhammed Ibnu Salim el-Kalali tarafından Surabaya'da Arap toplumunca hizmete açılan *Al-Irsyad* adlı kurumda eğitime gönderilmiştir (Ismuha 1978: 13).

Bazı kaynakların dikkat çektiği üzere, söz konusu bu isimlerin dönemin geleneksel İslami eğitim kurumlarında eğitim aldıkları görülmektedir. Bunlar arasında A. Madjid İbrahim, Ali Hasjmy, Tgk. H. İbnu Sa'dan, Tgk. H. Said Sulaiman, gibi isimleri saymak mümkün (Kurdi, vd., 2011, s. 417). Açe'deki genç entellektüel çevreler, öğrenimleri sonrasında Hollanda sivil yönetiminde rol alarak, çeşitli alanlarda tecrübe sahibi olurken, bu süreç Japon işgali döneminde de (1942-1945) devamlılık arz etmiştir. Bunlar arasında Teuku Nyak Arif 12 Ekim 1945'te kurulan API'nin (Seruan Tanah Air) bölgedeki önemli isimlerindendir), Sjamaun Gaharu, Teuku Hamid Azwar, Said Usman, Muhammad Din (Sabar Datuk), Said Ali Japonların teslim olmasının ardından askeri yönetimin başında yer aldı. Bu isimlerin yanı sıra, Tuanku Mahmud, Teuku Ahmad Jeunieb, Teungku M. Daud Beureueh (PUSA Başkanı), Teuku Cut Hasan, Ali Hasjmy, T. M. Amin, Teungku Abdul Wahab Seulimum, Said Abubakar'ı saymak mümkün. Bunların bir bölümü, Açe'deki Japon işgal gücü otoriteleriyle görüşmelere katılarak bölgenin siyasal hayatında önemli rol oynamışlardır (Gaharu, 1983; Gibb vd. 1979, s. 746). Bunlar arasında, daha sonra Padang'da öğrenim görecek ve ardından eğitim ve yayıncılık faaliyetleri ile bağımsızlık hareketinde aktif rol alacak Said Abubakar, Ali Hasjmy gibi isimler de bulunuyordu (Zamzami 1994, s. 221; Jakobi 1994, s. 256).

19. yüzyıl başlarından itibaren yaşanan gelişmeler nedeniyle sömürgecilik karşıtı bilincin hakim olduğu Padang'da öğrenim gören gençler (Bosma 2004, s. 663), Açe'de yeni dini-sivil hareketlerin oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Said Abubakar ve Ali Haşimi bağımsızlık hareketlerindeki öncü rolleriyle dikkat çeken gençler, gerek sömürge öncesi gerekse bağımsızlık sonrasında bölgenin siyasal, kültürel yaşamına damga vurmuşlardır. Bu çerçevede, 1935 yılında Ali Haşimi, kendisi gibi Padang'da öğrenim gören arkadaşlarıyla birlikte, Endonezya Müslüman Gençlik Birliği (*Himpunan Pemuda Islam Indonesia*-HPII) kurmuştur. Hollanda sömürge yönetiminin bu organizasyonu "radikal" addederek faaliyetlerini durdurması üzerine, Açe Müslüman Gençlik Birliği'ni (*Serikat Pemuda Islam Aceh*-SPIA) hayata geçirmiştir.

Başkanlığını Seulimeum İslam Öğretmen Okulu öğretmeni Said Abubakar, sekreterliğini Thamrin Amin (Jadam Montasiek) ve muhasebeciliğini (Bendahara) ise Seulimeum İslam öğretmen okulu öğretmenlerinden Ali Hasjmy yapmıştır. Kısa sürede Açe Besar ve Batı Açe'de örgütlenen bu yapının üyeleri arasında Abdul Jalil Amin (Montasiek), Muhammad Ali (Piyeueng), Suleiman Hamad (Cot Saloran), Muhammad Ali Cotgu (Lamjampok), Yahla Hasjmy (Cot Hoho) ve M. Arsyad bulunuyordu (Hasjmy, 1995, s. 71; "Politik dengan Minangkabau, s. 2).

Bununla birlikte, bu yapı bir süre sonra isim değiştirerek Endonezya Genç Müslümanlar Mücadelesi (*Pergerakan Angkatan Muda Islam Indonesia*-PERAMINDO) adını aldı. Ali Hasjmy ve Said Abubakar, Padang'da dönemin önemli eğitimcilerinden Mahmud Yunus'un yönetimindeki *Al-Jam'iyah Al-Islamiyah*'da eğitim amacıyla Açe'den ayrılmalarıyla bu sivil oluşumla irtibatlarını kestiler (Hasjmy 1995, s. 72).[4]

Bu dönemde, Avrupa bağlantılı posta gemilerinin başkent Kota Raja açıklarındaki Weh Adası'na ve ayrıca, Doğu Açe'yle sınır teşkil eden Medan şehrindeki Belawan limanına uğramalarının ("The Nederland Royal Mail Line", s. 154),[5] Açe'de eğitimli kesimin ve entelektüellerin dış dünya ile bağlantılarına imkân tanıdığı düşünülebilir. 1869 yılında Süveyş Kanalı'nın hizmete girmesiyle Batı Avrupa ve Takımadalar arasında, İngiliz ve Hollanda sömürge yönetimlerinin ulaşım ağının genişlerken, Takımadalar Müslüman toplumlarının Hicaz bölgesine ulaşımları ve Avrupa'yla ilişkileri de gelişme kaydetmiştir. Bu dönemde bir yandan Avrupa'dan öte yandan, Singapur ve Batavya bağlantılı bu posta gemilerinin çeşitli yayınları Açe'ye ulaştırması, sayısı görece

4 Peramindo'nun yönetimi şu isimlerden oluşuyordu: Başkan Jalil Amin, genel sekreter Arsyad Husin, muhasebe Muhammad Ali Piyeueng, üyeler, Teuku Muhammad Ali Basyah, Teungku Muhammad Ali Cotgu, Suleiman Ahmad, Cutpo Cahya ve Muhammad Saman. Bkz.: A.g.e.)

5 "The Nederland Royal Mail Line", s. 154. (Not: Amsterdam-Batavya arasında ulaşımı sağlayan Nederland Rolay Mail Line şirketi bünyesinde faaliyet gösteren bu posta gemilerinin güzergâhında şu limanlar bulunuyordu: "Southampton, Algiers, Genova, Port Said, Colombo, Sabang, Belawan-Deli Singapore, Batavya". Şirketin diğer limanlardaki temsilcilikleri gibi Sabang'da da bir temsilciliği bulunuyordu. Bkz.: A.g.e., s. 154, 155.)

az olduğu düşünülse de bazı bireylerin bu gemilerde seyahat ederek çeşitli gelişmeleri Açe toplumuna aktarmıştır.[6]

Geleneksel Dini Eğitim Kurumlarında Yetişmiş ve Bu Çevrelerin Temsilcisi Konumundaki Hocaların Katkısı

Açe topraklarında Sumatra ve kısmen de olsa, dönemin Ortadoğu'su ile ilişkili olarak gelişen eğitim alanındaki yeniden yapılanma, ekonomik ve siyasi alanda faaliyet gösteren oluşumlar, bölgede yeni bir toplumsal hareketliliğe yol açmıştır. Bu durum, aynı zamanda entelektüel ortamın gelişmesine de katkıda bulunmuştur.

Bu kitle karşısında, ilmi ve kültürel anlamda yeniden yapılaşmada yer alan hocalar, aynı zamanda Açe'nin yüzyıllar boyunca birikimsel ve tecrübi olarak ortaya çıkmış olan dini ve kültürel yapısının yeniden şekillendirilmesinde ve sonraki nesillere aktarılmasında katalizör işlevi görmüşlerdir (Muchsin, 2003, s. 12). Bu nesli belki de Şeyh Muhammed bin Salim el-Kalali gibi yüzyıl dönümünde hem Açe'deki savaşa etkin destek vermiş ve ardından Singapur'da '*Al-Imam*" adlı yayın organının çıkmasında önemli rol oynamış kişilerin takipçisi olarak da değerlendirmek mümkündür (Othman, Haris 2015, s. 468; Schmidt, 1992, s. 64).

Bu yöndeki ilk girişimler, dönemin Sultanı Muhammad Davud Şah ve beraberindeki bazı önemli liderlerin, 1903 yılında teslim olmalarının ardından gündeme gelmiştir. Söz konusu bu liderlerin yazdıkları, bir anlamda siyasi miras olarak kaleme alınan kısa bir metinde, Açe'de gelecek nesillerin eğitimden mahrum olmaması amacıyla Hollanda sömürge yönetimine başvurularak işgal altındaki bölgelerdeki (*Kota Pendudukan*) yani, Açeli çocukların eğitimlerinin sağlanması konusunda girişimde bulunulmuştur. Bölgenin özellikle, savaş nedeniyle Açe'de eğitim sisteminin akamete uğramasının gelecek nesillerin eğitim süreçlerinden yoksun kalacaklarına dikkat çekilerek, ulemanın yeniden dayahları hizmete açmaları istenmektedir (Hasjmy, 1995, ss. 66-67).

6 Bu noktada, benzer rotayı takip eden gemilerin bölge hacılarını konu alan haberler dönem dönem medyada yer almıştır. Bunlara bir örnek olarak, Bkz.: "Pilgrim Traffic", s. 25.

Bu noktada, dikkat çekilmesi gereken bir başka isim geleneksel âlimler çevresinden gelen bununla birlikte, dönemin modern eğitim kurumlarında da eğitim gören Tgk. H. Mahjiddin Jusuf'tur. Kur'an-ı Kerim'i Açeceye (*Bahasa Aceh*) tercümesiyle tanınan Mahjiddin Jusuf, hem Kuzey Açe'de Matang Geulumpang Dua'da reformcu âlimler tarafından kurulan Madrasah al-Muslim gibi geleneksel dini okullardan hem de Padang'da *Normal Islam* adlı eğitim kurumunda eğitim görmüştür.[7] 1936 yılında Açe Âlimler Birliği (PUSA) hayata geçmesiyle geleneksel dayah eğitimleri, müfredatın %30'u seküler derslerden oluşacak şekilde yeni ders programına göre yeniden yapılandırılmıştır. PUSA, ayrıca *Normal Islam Institute* adıyla bir öğretmen eğitim kurumunu hayata geçirmiştir (Latif, 1992, s. 3).

"Açe Âlimler Birliği" (*Persatuan Ulama Seluruh Aceh*-PUSA) adıyla anılan sivil-dini yapının, daha 1920'li yıllardan itibaren İslami eğitim konusunda çalışmalar yapmaya başladığı anlaşılmaktadır (Muchsin, 2003, s. 17). PUSA'nın Açe toplumunda eğitim reformu başta olmak üzere dini ve siyasi alanda giderek söz sahibi olduğu görülmektedir. Özellikle, eğitim alanında, mevcut dayah sistemine 'modern' derslerin eklenmesi, öğretmen okullarının açılması gibi konulardaki desteği dikkat çekmektedir (Latif, 1992, s. 1) Japon işgali döneminde dini yargı ve eğitim kurumların etkinleştirilmesinde, bu yapının kayda değer rolü olmuştur. *Shukyo-hoin* adı verilen dini idare çerçevesinde dini yargı kurumu görev alırken, PUSA üyeleri, aynı zamanda dini eğitim kurumlarında denetmen olarak yer almışlardı. Yine bu dönemde, halk meclislerinde PUSA mensuplarının üye oldukları görülmektedir (Gibb vd. 1979, s. 746).

7 Mahjiddin Jusuf, 16 Eylül 1918'de doğmuştur. Babası, Tgk. Fakir Jusuf, Kuzey Açe'de hocalığının yanı sıra, şairliğiyle de tanınmıştır. Bu çerçevede, geleneksel edebiyat türü olan hikayatları kaleme alan Tgk. Fakih, oğlu Mahjiddin'in eğitim sürecinin ilk aşamasında rol oynamıştır. Tgk. Mahjiddin, Madrasah al-Muslim'deki eğitimini 1937 yılında tamamlamasının ardından Padang'a giderek *Normal School*'da 1941 yılına kadar eğitim görmüştür. *Bkz.*: "Kata Pengantar Penyunting", xix-xx.

PUSA özelinde gündeme gelen 'modern' eğitim, ne Malaya topraklarında o dönem tartışılan *Kaum Muda* (modernist) ve *Kaum Tua* (gelenekselci) ne de Cava Adası merkezli gelişme gösteren Muhammediyye gibi yapılarla benzerlik göstermektedir. Bu noktada, Açe'de eğitim alanında ortaya konulan yeniliklerin, dönemin liderlerinin değişimin farkında ve bu yöndeki değişimi Açe'ye özgü bir şekilde gerçekleştirme amacında olduklarına dikkat çekilmelidir.

Bu dönemde farklı kurumları biraraya getiren eğitim, kültürel ve siyasi faaliyetler gündeme gelmiştir. Dönemin âlimlerini ve entelektüellerini biraraya getiren en önemli oluşum, Muhammediyye hareketine bağlı *Djam'ijjah Al-Ishlaahlijjah* kurumu tarafından, 2 Ekim 1936 tarihinde Loeboek bölgesinde yapılan ve büyük tebliğ adıyla anılan etkinliktir. Dönemin siyasi liderleri arasında geçen ve Hollanda yönetiminin oluşturduğu Halk Meclisi'nde Açe'yi temsil eden Nja Arif'in başkanlığında gerçekleşen ve dönemin hocalarından Tengku Muhammed Davud Beureuh, Teungku Hasballah Indrapuri, Teungku Abdullah Udjung Rimba gibi isimlerin de yer aldığı ve Açe genelindeki sayısı bin kadar hocayı bir araya getiren etkinlikte, özellikle Açe Besar ve Kuzey Açe bölgesindeki yaklaşık on bin civarında halk da iştirak etmiştir. Bu toplantı ile Açe halkı arasında birlik mesajının yanı sıra, İslami bilincin oluşturulması ve geliştirilmesinin yanı sıra, özellikle eğitimin modernleştirilmesi ve konusundaki görüşleriyle tanınan Muhammed Abduh'un önemine dikkat çekilmiştir. Yapılan konuşmalarda, Muhammed Abduh'un adının zikredilmesinin yanı sıra, eğitim olgusunun İslam tarihindeki önemi Peygamber dönemi ile Abbasi halifeliği döneminden örnekler verilmiştir. Bu çerçevede coğrafya, kimya, sağlık gibi derslerin ilgili eğitim kurumlarında yer almasına vurgu yapılması, dini eğitim kurumlarında bu tür derslerin verilmesi noktasında eğitim kurumlarının modern bir niteliğe kavuşturulması noktasında dönemi itibarıyla oldukça önemli bir gelişmedir (T. Manjak Baet 1936, ss. 3-9).

İç ve Dış Faktörlerin Etkisiyle, Yeni Eğitim Kurumlarının Gündeme Gelmesi

Modern eğitimi önceleyen yaklaşımlar, Açe'de tarihsel ve geleneksel öneme sahip İslami eğitimi yeniden yapılandırmada, dönemin bir hususiyeti olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, geleneksel İslami eğitimde, "ilim" çalışmalarının ve sürecinin hayatın bütününü yani entelektüel, manevi, dini, kültürel, bireysel ve toplumsal gibi kapsayıcı mahiyeti İslami eğitimin doğasının seküler Batılı eğitimden farklılaşmasına yapılan vurgu kadar (al-Attas, 1993, s. 153), sivil sömürge döneminin getirdiği şartların zorlaması veya dönemin modernleşmeci eğilimlerinin bir ürünü olarak bu maddi dünya ile ilgili bilimlere dair çabaların birleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Uzun süren savaş dönemi ve insan kaynağının kaybı gibi nedenlerle, geleneksel dini eğitim kurumları işlevsizleşirken, bunların oluşturduğu değer yapılaşmalarının inkıtaya uğramıştır (Latif, 1992, s. 1; Alfian, 1977, s. 211). Bu nedenle, dönemin önde gelen hocaları ve siyasi eliti, çeşitli iç ve dış zorlamaların etkisiyle geleneksel okullarda yeni yapılanmalar ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede Padang, Cava ve az da olsa Mısır ve Mekke'de öğrenim gören kişiler, eğitim ve yayıncılık faaliyetleriyle katkıda bulunmuşlardır (Sulaiman, 1997, s. 42; Reid, 1979, s. 23; Biro Sejarah Prima 1976, s. 756, f.n. 57).[8] Açe'deki bu yapı, Sumatra Adası ve görece sınırlı olarak Cava Adası'ndaki diğer Müslüman çevrelerle, dini ve seküler aydınlar ile bunların denetimindeki eğitim kurumlarıyla bağlar kurmuş ve devam ettirmiştir. Öte yandan, Ortadoğu'daki reform hareketlerinin kaynağı kabul edilen dini eğitim merkezleriyle, kısmen de olsa bireysel temaslar bağlamında irtibatın olduğu da anlaşılmaktadır.

Bu noktada, sömürge yönetiminin Açe toplumunu dönüştürme adına ortaya koyduğu 'Batılı' eğitim yapılaşmasına karşılık, toplumsal

8 Hüseyin el-Mücahid, Kuzey Sumatra'da (Langkat) öğrenim görmesinin ardından, Batı ve Doğu Açe'deki bazı geleneksel dini okullarda öğretmenlik yapmıştır. M. Hasbi as-Sidiki Cava'da; M. Nur el-Ibrahimy ve Osman Raliby Mısır'da öğrenim görmüştür (Sulaiman 1997, 42; Reid 1979, 35 (f. n. 67).

bir tepkinin ürünü olarak İslami eğitim noktasında 'modern' eğilimleri bünyesinde barındıran yapılaşmalar gündeme gelmiştir (Touwen, 2001, s. 78). Sömürge yönetiminin, geleneksel soylu sınıfına mensup ailelerin çocuklarının eğitimini hedeflediği bu eğitim süreci, temelde geniş Açe toplumuna hitap etmediği gibi modern-seküler bir eğitim anlayışı ile İslami eğitimi dışlayan bir boyuta sahiptir.[9]

Bu süreçte, Açe halkının bir bölümü çocuklarını sömürge yönetiminin açtığı okullara göndererek eğitim süreçlerine katılmışlardır. Öte yandan, Cava Adası'nın doğusunda ortaya çıkan ve sömürge karşıtı "ilk en güçlü milliyetçi hareket olarak bilinen *Sarekat Islam* (1916) (Bentara Negeri; Formichi, 2012, s. 2) ve CogJakarta'da kurulan Muhammediyye (1912) ile Batı Sumatra gibi Takımadalar'ın diğer bölgelerinde faaliyet gösteren örneğin, Parindra, *Taman Siswa* (Öğrenci Bahçesi), Muhammediyye ve *Thawalib Diniyya* (Din Öğrencileri) gibi çeşitli dini-eğitim yapılaşmalarının da ortaya çıktığı görülmektedir ("Sekolah Agama di Ford de Kock", s. 2). Eğitim alanındaki bu teşebbüsler, Açe'de toplumsal ve siyasal değişimin önünü açarken, aynı zamanda toplumsal farklılaşmanın da bir ifadesi olmuştur (Sulamian, 1997b, s. 177).

Bu bağlamda, örneğin, köy okulları (*sekolah desa*), üç yıllık eğitim veren mahalle mektebi (*Sekolah Rakyat*), iki yıllık eğitim veren *Governement Inlandsche School*, öğretmen okulları (*sekolah goeroe, kweekschool*) bu sürecin ilk aşamasını teşkil etmektedir. Tedrici olarak ilerleyen bu yapılaşma bağlamında, sömürge yönetimi Açe'nin değişik bölgelerinde okullaşma projesini gündeme getirmiştir. Bu çerçevede, Açe

9 Hollanda sömürge yönetiminin açtığı bu okullara öncelikle bu yönetimle işbirliği yapan ve yerel yöneticilik görevlerine devam eden soylular (*uleebalang*) çocukları alınıyordu. Bu noktada, onlara tanınan öncelik bir anlamda sömürge sisteminin devamını sağlayamaya yönelik bir işlevsellik taşıyordu. Kuzey Açe'de Bireun yakınlarındaki Peusangan'ın yöneticisi Teukoe Tjhi' Peusangan'ın da çocuklarını, başkent Kota Radja'daki Hollanda okuluna gönderdiği gibi, evinde de Açe dilinin yanı sıra, Felemenkçe de konuşuluyordu. Bkz.: "Atjeh", s. 2. Bununla birlikte, 1894 yılına ait Penang Adası'nda yayınlanan bir gazetede çıkan haberde, Hollanda sömürge yönetiminin Takımadalar'da Felemenkçe kullanımını teşvik etmedikleri yönündeki habere ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Bu noktada, aradan geçen süreçte, okullaşmaya bağlı olarak, Felemenkçenin kullanımına dair yeni politikalar gündeme getirilmiş olmalıdır. Bkz.: "The Object of Education in Selangor", s. 2.

topraklarındaki Hollanda sömürge yönetimi Eğitim Müdürlüğü 1915 yılında, aralarında Meureudoe ve Matang Gloempang Doea N. K. Atjeh ile Koeta Tjane Tanah Alas'ın da bulunduğu bölgenin farklı noktalarında on yeni okulun açılmasına karar verilmiştir ("Sekolah Baroe", s. 190).

Bu konuda kayıtlara geçen girişimlerinden biri, 1916 yılında Tuwanku Raja Keumala'nın Hollanda sömürge yönetimine başvurarak *Jam'iyah Khairiyah* adıyla bir İslami eğitim merkezi kurma girişimi olmuştur (Hasjmy, 1995, s. 67). İlerleyen yıllarda benzer eğitim kurumsallaşması olmuştur. Bunlar arasında, Jam'iyah Al-Ataqiyah (Tengku Haji Ahmad Hasballah Indrapuri), Al-Jam'iyah Al-Khairiyah, Al-Jam'iyah Al-Dinyah, Al Jam'yah Al Madaniyah Al-Jam'iyah Al-Diniyah Al-Montasiyah'ı saymak mümkün. Bu ve benzeri yapıların temel amacı Açe'de İslami eğitimi formel anlamda yeniden yapılandırmaktı (Hasjmy, 1995, s. 70; Latif, 1992, s. 2).

Bu süreçte, Açe'deki bazı çevrelerin dışardan gelen çeşitli kurumlarla iş birliği ile eğitimin kurumsallaşması konusunda katkıları dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, geleneksel Açe siyaset kurumunun önemli birimlerinden biri olan Panglima Polim'in başında bulunan, Teuku Muhammed Daud'ın kendi bölgesindeki her yerleşim yerinde okullaşmaya önem verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, 1932 yılında *Taman Siswa* adlı Cava merkezli eğitim kurumunun açılması konusunda da desteği olmuştur (Brenggen, 1974, s. 3).

Bağımsızlık öncesi dönemde eğitim faaliyetlerinin yanı sıra, özellikle Cava Adası merkezli gelişme gösteren Sarekat Islam, Muhammediyyah ve Japon işgali döneminde kurulan Endonezya Müslümanları Danışma Konseyi'nin (*Madjlis Sjuro Muslimin Indonesia*) devamı olan Masyumi gibi sivil ve siyasi hareketlerin Açe'de de varlık göstermiştir (Boland, 1971, s. 10). Başta eğitim olmak üzere, modernist eğilimleriyle dikkat çeken Muhammediyye'nin Takengon, Sigli ve Koetaraja gibi bölgelerde açtığı okullar, Açe'de eğitimin pür dini eğitimle sınırlı kalmayan, modern ve seküler eğitim unsurlarıyla buluşması anlamı taşımaktadır

(T. Manjak Baet, ss. 3-13). Bu durum, bir yandan Padang, Medan gibi yerlerde eğitim gören genç Açelilerin sömürgecilik sürecinde Takımadalar'ın merkezi konumu olan Cava Adası'ndaki gelişmeleri yakından izlediğinin işaretidir.

Yayıncılık Faaliyetleri

Dönemin önde gelen genç entelektüelleri zamanla, başta Malay dili olmak üzere dini-geleneksel kültürel yapılaşmalarda yer almak suretiyle, çeşitli eserler ortaya koymuşlardır. Bu çaba, yakın geçmişte kayba uğrayan entelektüel değerlerin yeniden gün yüzüne çıkartılmasına ve yukarıda dikkat çekilen, "asimetrik toplumsal ideolojiye" karşı, kendinde ve öz bir yapılaşmanın ortaya konulmasına imkân tanırken, sömürgeci yapılaşmayı ortadan kaldırmaya ve yerine asli olanı inşa etmeye yönelik bir hedef içermiştir. Temelde bu durum, Hollanda yönetiminin sömürge rejimini koruma adına uygulamaya geçirdiği modern eğitim kurumlarında yetişen kitlelerin, bu amacın niyetlenilmemiş sonucu olarak Hollandalılara karşı siyasi yapılaşmanın zeminini oluşturmuştur (Kahin, 1952, ss. 44, 47; Alfian 1977, s. 212; Noer, 1973, s. 319).

Bu alandaki faaliyetlerde süreklilik iç dinamikler kadar, dış gelişmelerden de olumlu olarak etkilenmişti. Bu çerçevede, iki temel araç dikkat çekmektedir. İlki Malaka Boğazı ve çevresinde, özellikle de Singapur ve Penang merkezli olarak gelişen yayın faaliyetleriyle, çalışmanın ilgili yerlerinde dikkat çekildiği üzere, Avrupa bağlantılı posta gemilerinin periyodik olarak Sabang ve Medan'a uğramaları, Açe'yi çeşitli yayınlar vasıtasıyla gelişmelerden haberdar ediyordu. Öte yandan, Batavya ve Padang'de Felemenkçe, Malayca olarak yayınlanan yayın faaliyetlerinin de bu süreçte dolaşımının olduğunu düşünmek mümkündür.

Açe sınırları içerisinde gerekse yakın bölgelerde yayınlanan çeşitli gazeteler, Açe'deki genç okuryazarları besleyen ve onların ürünlerini paylaşabilecekleri bir entelektüel ortam oluşturuyordu. Bu çerçevede, Açe, Medan ve Padang'da yayınlanan *Sinar Atjeh, Penjoeloeh* and *Penyedar* (Sulaiman, 1997, ss. 54, 61)*, Sinar Sumatra* (Padang, 'De Volharding' Pertjitakan)*, Atjeh Sinbun, Oetoesan Goeroe, Oetoesan Sumatra, Medan*

Goeroe Hindia, Seruan Kita,[10] *Soeara Atjeh,*[11] *Pewarta Islam*[12] gibi yayın organları önem taşıyordu. Malay dilinde yayın yapan bu dergi ve gazetelerin yanı sıra, Takımadalar'ın belirli bölgelerine ulaştığı düşünülen *Singapore Free Press and Mercantile Advertise, Straits Times Overland Journal* gibi Singapur ile Penang Adaları'nda İngilizce yayın yapan bazı gazetelerin Açe'de nasıl karşılık bulduğu ise araştırılmaya değerdir. Bu ve benzeri İngilizce ve Felemenkçe yayınların, Teuku Moehammad Hasan gibi bazı bireylerce takip edildiğini düşünmek mümkün.[13]

Söz konusu genç entelektüellerin, zamanla akademisyen ve siyasetçi olarak işlev görmelerinde, bu dönemdeki düşünce dünyasında yerleri ve yayıncılık faaliyetleri önemli bir yer tutmaktadır. Bölgenin kültürel yapılanmasında sözlü kültürün önceliği, sömürge döneminin getirdiği çatışma, savaş ortamları var olan sözlü kültürün bazı açılardan yeniden güçlenmesine neden olduğu gibi, tehlikeye girmesi anlamında da etkileyici olmuştur. Bu noktada, 1920'ler ve 30'lardan itibaren gazete, dergi, kitap vb. yayın faaliyetleri bölgenin kültürel birikiminin yeniden canlandırılması ve yeni nesillere aktarılması anlamında kayda değer bir çabaya karşılık gelmektedir. Öyle ki, *hikayat*lar adı verilen eserlerin sözlü kültür geleneğinden yazılı kültür ortamına aktarılarak daha sonra yapılacak akademik araştırmalara konu olması hiç kuşku

10 *Seruan Kita,* Medan'da Cuma günleri yayınlanan haftalık siyasi bir gazete olup editörlüğünü Mohamad Said yapmıştır. Söz konusu entellektüel ve siyasi şahsiyetler daha Japon işgali döneminde Japonların nezaretinde çıkartılan *Aceh Sinbun* adlı gazetede birlikte çalışmışlardır. Bunlar arasında, Ali Hasjmy, Amelzm, A. Wachid Er gibi isimler bulunuyordu (Hasjmy 1985, s. 115; Collectie 540 Dr. A. J. Piekaar).

11 *Soeara Atjeh,* S. M. Oesman tarafından 1929 yılında Sigli'de yayınlanmaya başladı. Onbeş günde bir yayınlanan İslami, siyasi, sosyo-ekonomik konuları ele alan bir gazetedir. Abonelik ilânlarından bu yayının başka bölgelere de gönderildiği anlaşılmaktadır (*Fadjar Islam*, 341).

12 Padang'da (*Ford de Kock*) yayınlanan *Pewarta Islam*. Gazetenin ilk sayısı, 1924 yılı Ocak ayında yayınlanmıştır. Redaktörü, Djamain El Moeradi H. A. Latif Sjakoer'dir. *Bkz.*: Newspaper Section, National Archive of Indonesia, Jakarta.

13 Bu dönem öncesinde Açe'de entellektüel yaşama katkısı olduğu düşünülebilecek periyodik yayınlardan bazıları şunlardır: Pemberita Atjeh (1906), Sinar Atjeh (1907), Bintang Atjeh (1911).

yok ki kendi başına bir çabayı gerektirmektedir. Bu noktada, hikayat yayınlarının daha önceki süreçlerde var olduğu, ancak 20. yüzyılın başlarından itibaren giderek yaygınlaşarak devam etmiştir (Abdullah, 1988, s. 3).

Yukarıda dikkat çekilen isimler, telif eserler ve çevirilerle dönemin düşünce ve kültür dünyasını yapılandırmışlardır. Teuku Hamid'in, 20. yüzyılın önde gelen oryantalisti Hurgronje'un öğrencilerinden Raden Hoesein Djajadiningrat'ın kaleme aldığı, *Kesultanan Aceh* adlı eseri tercümesi bulunmaktadır (Djajadiningrat, 1982/1983). Bu çalışmalar, merkezi hükûmetin kültür bakanlığına bağlı ve eyaletler bazında faaliyet gösteren kurumları vasıtasıyla oluşturulan komisyonlar ve projeler vasıtasıyla kültür hayatına kazandırılmışlardır.

Bu dönem, uzun savaş sürecinde entelektüel faaliyetten uzak kalan Açeliler, yeni bir dönemde ve yeni bir nesille başta Açe olmak üzere Malay dünyası ve İslam hakkında eserler kaleme almaya başladılar (Sjamsuddin t.y., s. vii). Bu dönemin bir hazırlık dönemi olduğunu ve bu dönemde öğrenim gören gençlerin özellikle, Japon işgali ve sonrasında, bağımsızlık sürecinde ve sonrasında yeni kurulan eğitim kurumları, yükseköğretim enstitüleri ile yayın dünyasına başlayan dergilerde önemli rol aldılar.

Söz konusu tarihi döneme göz atıldığında, Tuanku Mahmud, Abdullah Arif, Daud Beureuh, Aboe Bakar, Ali Haşimi, Said Abubakar, Anzib, Teuku Ali Basha Talsya, Yunus Djamil gibi isimlerin öncülüğünde çeşitli yayın faaliyetleri gündeme getirilmiştir. Bu ve benzeri isimler Japon işgaliyle birlikte yayını başlayan *Atjeh Sinbun* ve Japon Haber Ajansı (*Domei*) de görev almışlardır. Savaşın ardından *Atjeh Sinbun, Semangat Merdeka* (1946-1949) adıyla yayına devam etmiştir (Ghazali, 1978, ss. 17, 18; Ismail; Ahmad, 1992, s. 53; Leumiek, 2008, s. 18). Düşünce alanındaki bu yapılaşmalar, uzun savaş döneminin entelektüel ve düşünce yaşamı üzerindeki yıkımlarını izale etmeye yönelik bir girişim olduğu gibi, dönemin özelliği gereği sömürge karşıtlığı ve bağımsızlık yanlısı bağlamlarıyla da önem taşımaktadır. Bu noktada, bir yandan Açe'deki

savaş öte yandan, sömürge karşıtlığı noktasında Takımadalar'daki yeni oluşumlarla iç içe geçmiş amaçlar dizgesinin Açe sınırlarındaki düşünce faaliyetlerinde örneklendiğini söylemek mümkün. Bu anlamda, ortaya konulan çabaları üç aşamada değerlendirmek mümkün: a) Açe'de yetişmekte olan yeni nesilleri köklü tarihi ve geleneksel bağlarla buluşturmak; b) aktif savaş döneminin sona erdiği Açe topraklarından başlayarak Takımadalar'da ve hatta tüm Malay dünyasında dönemin bağımsızlık çabalarına entelektüel katkıda bulunmak; c) sömürge dönemi düşünce yapılaşmasına karşı olmak üzere, tarihi ve geleneksel birikimlerden hareketle modern döneme geçişe kapı aralamak.

1945-1949 arası dönem bir yandan Açe'nin *de facto* bağımsız olduğu öte yandan, savaş sonrası Hollan'danın bölgeyi yeniden sömürgeleştirme çabalarına karşı Endonezya ulus-devletinin verdiği mücadele içinde, dikkat çeken yayınlara rastlanmaktadır. Bunlar arasında, A. G. Mutyara editörlüğünde yayınlanan *Pahlawan* askeri, tarihi ve siyasi konuları ele almıştır. Üç aylık yayınlanan *Fragmenta Politica* Osman Raliby, S. Muhammad Amin, Sutikno Padmo Sumarda ve Teuku Alibasyah Talsya tarafından çıkarılarak ulusal konuları ele almıştır. Yine A. G. Mutyara'nın başkanlığında dönemin sosyo-ekonomik, politik, din ve edebiyat *Dharma* konularını ele alan bir dergi yayınlanmıştır. Ayrıca, aylık *Wijaya* ve haftalık *Suara Rakyat* gibi yayın yapan çalışmalara rastlanmaktadır. Halkın Sesi anlamına gelen *Suara Rakyat*, komünist partisini destekleyen Said Ali'nin düşüncelerine yer vermesiyle dikkat çekmektedir (Hasjmy 1985, ss. 167, 169). 1950 yılında ise, *Semangat Merdeka*'nın yayınına son vermesiyle A. Gani Mutyara ve Alibasyah Talsha tarafından *Tegas* adlı günlük gazete çıkartılmıştır (Hasjmy, 1985, s. 171).

Söz konusu bu isimler Japon işgali sonrasında da çeşitli vesilelerle isimleri gündeme gelmiştir. Örneğin, Ali Haşimi, Teuku Muhammad Amin, Amelz, Teungku Amir Husin Al Mujahid, Umar Husni, M. Saleh Rakmany, Nyak Neh Lhoknga, Syekh Marhaban, Yahya Hasjmi, Pasang Leman gibi isimlerin eğitim ve yayıncılık faaliyetlerinin yanı sıra, 1948 yılında Endonezya İslam Birliği Partisi (*Partai Syarikat Islam Indonesia*-PSII) gibi siyasi yapılarla varlıklarını sürdürmüşlerdir (Hasjmy, 1995, s. 69).

Yaşamının önemli bir bölümünü Jakarta'da geçirdiği anlaşılan Osman Raliby, çalışmalarıyla dikkat çekmektedir. Bunlar arasında, *Documenta historica: Sedjarah Dokumenter dari Pertumbuhan dan Perdjuangan Negara Republik Indonesia* (1957) Leiden: Brill.[14] Hasan Muhammad Tiro *Perang Atjeh* adlı eserde Hollanda Savaşı'nı ele alınırken, Abdul Wahhab Khallaf'ın kaleme aldığı İslam devleti eserini 1947 yılında Endonezyacaya çevirmiştir (Khallaf, 1974).

Ibnoe Abbas kaleme aldığı çalışmada hem Hollanda Savaşı'nı hem de Pasifik Savaşı'nın bitişiyle birlikte seküler eğilimli ve Hollanda ile işbirliği yapan ve Japonların işgali döneminde Hollandalılarla irtibatta oldukları ileri sürülen elitlerle yaşanan çatışma ortamının yaşandığı kısa ancak önemli sürece dikkat çekmektedir.[15] Ibnoe Abbas'ın, *Peutheun Meurdehka* adlı bir başka çalışması daha bulunmaktadır.

1951 yılında Thusny Sjah'ın kaleme aldığı iki ciltlik *Suasana Atjeh* dönemin koşulları ve gelişmeleri hakkında bilgi vermektedir (Sjah, 1950). Hususi olarak, 1945 yılı sonu ve 1946 yılı başında yaşanan Cumbok Savaşı'nı konu alan eserler ise İsmail Muhammad. (t.y.). *Kisah Prang Tjuombo*, Boeet Djaroe, Koetaradja: Poestaka Merdeka, *Revolusi Desember '45 Di Atjeh atau Pembasmian Pengchianat Tanah Air*, Dikeluarkan Oleh: Pemehirnath RI Daerah Atjeh; Abdullah Arif. (t.y.). *Pengchianat Tjoembok: Disekitar Peristiwa*, Koetaradja: Semangat Merdeka; Arsy Medan. (1955). *Apa Sebab Daoed Beureueh Berontak?*, Gerakan Keamanan Rakjat, Muslimin Daerah Atjeh.[16]

14 Leiden University Library, Special Collection Library.

15 Bunlardan biri, *Peuncihianat Bangsa*, Geukarang Le. Sjech Min Dejeureula, Geusalen Le. Ibnoe Abbas, 10.05.1946 tarihlidir. Leiden University Library, Special Collection Library.

16 Leiden University Library, Special Collection Library.

Bağımsızlık Sonrası Dönem: Ulus-Devlet, İslam "Ortaklığı" ve Histografya

Bölge halklarının ulus-devlet yapılanmalarında sömürge güçlerinin aktif oldukları dönemde çizilen sınırlar üzerinden bir teritoryal egemenlik ortaya çıkmıştır. Söz konusu yeni devletlerin, bir anlamda bu sınırlara zorlandıklarını söylemek mümkünse de dönemin ilişkileri bağlamında buna karşı bir alternatifin geliştirildiğini söylemek de zor. Yeni devletler bir ulus etrafında oluştukları iddiasıyla ya da Benedict Anderson'ın meşhur ifadesiyle imajinatif bir fenomenon olarak varlıkları teker teker ortaya çıkarken, aslında ulus yapısının devletten sonra geldiği görülmektedir. Bu noktada, Endonezyalılık ve Malezyalılık olgusu yer etmeye başlamıştır (Tarling, 1998, s. 49).

Japon işgali döneminde Cava Adası merkezli olarak kurulan döneminin İslamcı partisi Masjumi'nin (*Madjelis Sjoero Moeslimin Indonesia*/ Consultative Council of Indonesian Muslims) Açe'de de temsil edilmesi, Açe ile sömürge dönemi boyunca yönetim merkezi özelliği taşıyan Cava arasında iletişimin olduğuna işaret etmektedir. İslamcı bir siyasi hareket olarak bilinen Majyumi'nin tıpkı Sarekat Islam gibi Açe'de faaliyet sergilemiştir (*Suara Muhammadijah*, s. 422). Masyumi ile Açe'de dönemin önemli sivil-dini yapılaşması olan PUSA (Açe Ulema Birliği/ *Pusat Ulama Seluruh Aceh*) arasında yakınlaşma olduğu, 1950'li yılların başlarında Masjumi'nin çıkardığı dergide yer alan haberlerden anlaşılmaktadır.[17] Bu durum, Açe ile Doğu Cava milliyetçiliğinden beslenen ulus-devlet eksenli siyasi yapılaşması arasındaki siyasi ve geleneksel ayrışmayı ortadan kaldırıcı rol, İslam birliği ekseninde öne çıktığına işaret etmektedir.

1960'lı yılların başlarında doğrudan bölge tarihini ele alan akademik dergilerde gündeme taşınan tartışmalarda, ulus devletlerin tarihi kökenlerini dair (*historigraphy*) yaklaşımların ortaya konulması

17 "Pernjataan Ulama Seluruh Atjeh", *Berita Masjumi*, No. 134/Th II, 25 April 1952, s. 2; "Pembangunan Rumah Penjantun Islam PUSA", Berita Masjumi, No. 137/Th II, 23 Mei 1952, s. 2.

sürecinde, Açeli entelektüeller ve araştırmacılar da yukarıdaki sorularıaçık veya gizli gündeme getirmişlerdir. Bu noktada, Açe'nin hangi coğrafya, hangi uzun dönemli ticaret, kültür ve medeniyet etkileşimleriyle ortaya konulduğu önemlidir. Genel olarak söylemek gerekirse, Açe coğrafyasının yeni bir ulus-devlet olan Endonezya'nın jeo-politik merkezinden uzak oluşuyla, Açe'nin bu ulus-devlet kuruluşundan kısa bir süre önce sahip olduğu Hint Okyanusu merkezli yapısının birbiriyle çelişkisi aşılmaya çalışılmıştır.

Bu noktada, dönemin genç entelektüelleri arasında eğitim-öğretim süreçleri, istihdam ve siyasi yapılaşma içinde bulundukları konum, onları ulus-devlet merkeziyle yakınlaştırma işlevi de görmüştür. Bu durum, *Dar'ül İslam* hareketi (1953-1962) içerisinde yer alan üyeleri ile aynı dönemde ulus devletin bu gelişmeye verdiği tepki arasında bir orta yol bulma konusundaki girişimler düşünce yapısına yansımıştır. *Dar'ül İslam* Hareketi'nin tamamen sona ermesinin ardından, Açe'de sömürgecilik dönemi ve bunun neden olduğu siyasi, toplumsal yıkımla hesaplaşma olgusu, *Sinar Darussalam* dergisi çerçevesinde gözlemlendiği üzere, düşünce ve yayın dünyasının birincil konusu olmaya devam etmiştir. Söz konusu bu yayınlar, bu dönemi ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

Yüksek öğretim kurumlarının hayata geçirildiği bu dönem, yukarıda zikredilen isimlerden bazılarının yanı sıra, yeni nesli bir araya getiren önemli yayın organı *Sinar Darussalam* dergisi, hususi bir şekilde ele alınmayı hak etmektedir. 1968 yılında Banda Açe'de yayınlanmaya başlanan derginin adının Darüsselam olmasının sebebi, 1959 yılında Şah Kuala Üniversitesi'nin, 1963 yılında Ar-Raniri Yüksek İslam Enstitüsü'nün kurulduğu Darüsselam semtinde olması dolayısıyla bu adı almıştır. Böylece, derginin idari ve yazar kadrosunu oluşturan isimlere bakıldığında söz konusu bu iki yüksek öğretim kurumların çeşitli bölümlerinde öğretim görevlisi olarak çalışan akademisyenler olduğu görülmektedir. Bu kadro içinde yurt dışında eğitim gören veya yüksek öğretimlerini yurt dışında tamamlamış akademisyenler de bulunmaktaydı.

Derginin yazı içerikleri, genel itibarıyla siyasi, dini, edebiyat, kültürel ve ekonomi ağırlıklıdır. Siyasi konular arasında hiç kuşku yok ki, Açe tarihinde bir dönüm noktası olan Hollanda Savaşı ve bu savaşın Açe'de bıraktığı izler ele alınırken, özellikle eğitim, din, kültür ve edebiyat alanında bölgenin tarihsel birikimlerinin yeniden gündeme getirilmesi bu dergi sayesinde olmuştur. Söz konusu, bu alanlardaki makaleler bölgede tarihsel olarak egemen olan düşünce yapısının yeniden oluşmasında referans niteliğinde olmuştur. Toplumsal ve siyasal var oluşunu özellikle, İslamiyet'le tanımlayan bölge halkının ve entelektüellerinin *Sinar Darusselam*'da kaleme alınan yazılarla yakın geçmişteki sömürge dönemini, öncesindeki siyasi ve toplumsal yapıyı ve dayanaklarını ortaya koymaları açısından önem taşımaktadır.

Derginin yazar kadrosunda siyasetçe, akademisyen ve kültür adamı olarak tanınan Ali Hasjmy, Japon işgali döneminden itibaren gazetecilik ve yazarlığı ile öne çıkan Ali Pasha Talsya, Adnan Abdullah, İbrahim Hasan, Aboebakar Atjeh, tasavvuf ve İslam tarihi alanında söz sahibi olan Ahmed Daudy, Ismuha, Anas Machmud, ekonomi alanında yazılar kaleme alan Syamsuddin Mahmud, dönemin genç akademisyeni eğitimci Darwis A. Soeleiman bulunmaktadır.[18] Bu isimler arasında Ali Hasjmy, İbrahim Alfian yaptıkları akademik çalışmalarla ilerleyen yıllarda Endonezya sınırlarını aşan bir tanınırlık kazanmışlar.

Bu dönemde, yayın faaliyetlerine paralel olarak çeşitli konferanslar düzenlenmiştir. Bu çerçevede, yukarıda adı geçen akademisyen ve entelektüellerin, sadece akademik çevreye yönelik çalışmaları değil, bir anlamda teorik görüş ve yaklaşımlarını ve bilgi birikimlerini geniş kamuoyuyla paylaşmışlardır. Söz konusu etkinliklerle Açe sınırları içinde olduğu gibi Kuzey Sumatra eyaletinde de gündeme gelmiştir. Bu çerçevede, Medan'da düzenlenen "Açe Tarih Semineri" (*Seminar Sejarah Aceh, 17-20 Mart, 1963*), "1873'den Endonezya bağımsızlığına Açe mücadelesi" (*Keputusan Seminar Perjuangan Aceh Sejak 1873 Kemerdekaan*

18 Derginin yayın kurulunda görev yapan Hasbi Amiruddin ile yapılan görüşmeden. 20.11.2020.

Indonesia, 1976), "Açe'ye İslamiyetin Gelişi ve Gelişimi" (*Bahan-Bahan Seminar Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Daerah Istimewa Aceh*, 10-16 July, 1978, Banda Aceh) ve Kuzey Açe'de organize edilen "Açe'ye ve Takımadalar'a İslam'ın Gelişi" (*Seminar Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Aceh dan Nusantara*, di Aceh Timur, 25-30 September, 1980) örnek verilebilir. Bu durum, Açe ile ilgili entellektüel faaliyetlerin sadece Açe sınırları içinde kalmadığını ortaya koymaktadır. Bu seminere katılanlardan Teuku Muhammad Hanafiah (Teuku Teungoh Hanafiah), Simpang Ulim yerel yöneticisidir (*uleebalang*). Teuku Muhammed'in babası Teuku Muda Yusuf'un (ö. 1925) Hollanda savaşı döneminde Tuanku Muhammed Davud ile beraber hareket etmiştir. Bu durum, araştırmaya konu olan dönemin düşünce yapısının şekillenmesine katkıda bulunan kişilerin doğrudan yakın geçmişteki siyasi gelişmelerden haberdarlıkları ve yeni dönemin ne şekilde yapılandırılması konusundaki ortak yaklaşımları konusunda bir fikir vermektedir.[19] Bu dönemde Medan'da benzer etkinlikler yapılmıştır. Ali Hasjmy'nin düzenleme komitesinde yer aldığı ve Hollanda Savaşı'nın 104. yılı münasebetiyle düzenlenen etkinlikte, dönemin önde gelen isimleri tebliğler sunmuştur. Bunlar arasında, Hamka, "Kesimpulan dan Penghargaan Saya Terhadap Pahlawan Pahlawan Kita di Aceh" başlıklı bir tebliğ sunmuştur.[20]

Bu konferanslarda, yakın geçmişteki Hollanda Savaşı'nın çeşitli boyutları ele alınmıştır. Bunlar arasında, örneğin Abdul Jalil gibi savaşı doğrudan ele alan yazarlar olduğu gibi (Jalil, 1978), savaşta öne çıkan

19 T. T. Hanafiah, s. 1. (1-10). Bu metin, Medan'da düzenlenen *Medan Sejarah Aceh* etkinliği organizatörlerine gönderdiği yazıda yer almaktadır. Burada belirtildiğine göre, Tuanku Davud Şah, Takengon'da Hollanda ordusuna teslim olmuştur. Teuku Muhammad Hanafiah'ın dedesi Teuku Muda Malim de Hollandalılara karşı verilen mücadelede Calee'de (Pidie) şehit olmuştur. Calee'deki tren istasyonu yanındaki mezarlıkta metfundur. Annesi ise, Lhok Nga'da, 25. Mukim Panglima Sagoe'nın kızı. Söz konusu Panglima Sagoe (yerel lider) Hollandalılar tarafından iki yıl boyunca Cava Adası'nda Betawi'ye sürgüne gönderilmiştir (Aanvraggbiefje Nationaal Archcief).

20 Seminar Perjuangan Aceh Sejak 1873 Sampai Dengan Kemerdekaan Indonesia, Medan, 22-25 Maret 1976.

liderleri konu alan Ismail Yacub (Sulaiman, 1997, s. 54),[21] Usman Hasan gibi yazarlar (Hasan, 1976), İbrahim Alfian ve Darwis A. Soelaiman gibi, eğitim ve bağımsızlık ilişkisini konu alan (Alfian, Soelaiman, 1976) akademisyenler gibi, kaleme aldığı roman türü eserle önem taşıyan Andi Miala'yı zikretmek gerekir (Miala, 1946). Bu tür etkinlikleri ve sunulan çalışmaları, temelde Hollanda sömürgeciliğinin Açe toplumunda neden olduğu dağılma ve çözülme sürecine karşı toplumu temel dinamikler üzerinden yeniden harekete geçirilmesi olarak değerlendirilmelidir.

Belirli aralıklarla düzenlenen Açe Kültür Haftası etkinlikleri ise çeşitli dini-kültürel görüşlerin paylaşımı noktasında önemli işlev görmüştür. Bu organizasyonlar, eyaletin farklı bölgelerinden kültürel yapıları bir araya getirmesi nedeniyle bir yandan yerel, öte yandan eyelet çapında kültürel etkileşime katkıda bulunmuştur. Bu etkinlikler, çeşitli seminer ve konferanslara konu olması ile teori ile pratiğin bir aradalığının ortaya konması açısından önemlidir. Bu noktada, etkinlikle ilgili yayın faaliyetinin kalıcılığı sağlaması noktasında önemli olduğunu vurgulamak gerekiyor. Öyle ki, PKI II etkinliğinin ardından *PKA II Pencerminan Aceh Yang Kaya Budaya* başlıklı bir eser yayınlanmıştır. Eserin yayınlanmasında yukarıda dikkat çekilen isimlerden Darwis A. Sulaiman, T. Alibasjah Talsya, H. Sjamsuddin Ishak gibi isimler yer almıştır.[22]

Bu dönemde kaleme alınan bazı edisyon çalışmalarda benzer entelektüel konular ele alınmaktadır. Bu çalışmalarda, özellikle eğitimin modernleşmesi konusunda Açe'de farklı bir yaklaşım sergilendiğine değinilmesi önem taşımaktadır. Buna göre, İslami ve İslami olmayan eğitim ayrımının Açe toplumsal gerçekliğinde karşılığı olmadığı, aksine böylesi bir ayrımın sömürge dönemi eğitim politikasının ürünü olduğu vurgusu dikkat çekicidir. Bu durum, bölge Müslümanlarının eğitim faaliyetlerine yönelik algısını ve ilgisini ortaya koyarken, bir

21 Yakub'un kaleme aldığı eserlerden biri dönemin önemli lideri hakkındadır. *Bkz.*: Ismail Jakub. (1960). *Teungku Chik Di Tiro (Muhammad Saman) Palawan Besar Dalam Perang Aceh (1881-1891)*, Jakarta: Bulan Bintang.

22 PKA II Pencerminan Aceh Yang Kaya Budaya.

yandan geleneksel ve/ya modern dini eğitim benimsenirken, aynı zamanda pozitif ilimler de o ölçüde ilgi görmektedir (Yakub, 1980, s. 319).

Bir Alternatif Yapı Olarak Pan-Malay Düşüncesi

Merkez-çevre dikotomisinin kendini hissettirdiği gelişmeler karşısında Ali Haşimi, Darwis A. Sulaiman gibi bazı entelektüellerin, ulus devlet sınırlarını Malay Birliği (*Pan-Malay*) kavramıyla aşma çabaları dikkat çekmektedir. Bu durum, merkez-çevre dikotomisi bağlamında ele alınmak suretiyle, Endonezya merkez siyasi ve akademi çevrelerini, bir başka deyişle ulus-devletin tarihini belirleme yönünde gücü elinde bulunduranları doğrudan hedef almayacak bir çaba olarak da değerlendirilebilir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, milliyetçi söylemin ayrıştırıcı bir paradigma olarak öne çıkmasına alternatif olarak, temelde dini, geleneksel ve coğrafi olarak bir arada kabul edilebilecek birlikteliğe vurgu yapılmasıdır. Öte yandan, Pan-Malay söyleminin, antropolojik bir bakış açısıyla geniş bir coğrafyayı yani Takımadalar, Malay Yarımadası ve hatta Güneydoğu Asya'nın ana kıtadaki Tayland, Myanmar, Kamboçya'nın bazı bölgelerini ve bu coğrafyadaki dilsel, kültürel ve dini benzerlikleriyle birleştirilebilen toplulukları, "Malay" kimliği kapsamında değerlendirmek, Endonezya merkez yapısınca şekilde kabul edilebilir, siyasal olmasa bile tarihsel ve kültürel tanımlama olarak kabul etmek mümkündür.[23] Bağımsızlık öncesi

23 Pan-Malay konusu, 1920'li yıllarda Kahire'de Malay coğrafyasından gelen öğrencilerin kurduğu Ezher'de Öğrenim Gören Malay Öğrenciler Birliği Derneği" olarak çevrilebilecek (*al-Jam'iyyah al Khayriyyah al-Talabiyyah al-Azhariyyah al-Jawa*) tarafından yayınlanan *Seruan Azhar* adlı dergide ele alındığını ifade etmekte yarar var (Detaylar için *Bkz.*: Zakarya, 2007, s. 133). Bu yayın, Pan-Malay olgusunun bir siyasi öneri olarak bölgede bağımsızlık süreçlerinden önce gündeme geldiğini ortaya koymaktadır. Malaya Yarımadası'ndan ve Takımadalar'ın farklı yerlerinden Kahire'ye giden öğrencilerin, çeşitli alt etnik yapılar şeklinde ayrışmadıkları, aksine Malay kimliği ve İslam ile kendilerini tanımlamışlardır (Abdul Hamid, 2010, s. 16). Öte yandan, Pan-Malay ile birlikte anılabilecek benzeri bir kavram *Indonesia-Raya*'dır. Japon işgali döneminde Malaya topraklarındaki entellektüel çevrelerin başında gelen Ibrahim Yaacob'un Endonezya'daki milliyetçi hareketin etkin bir şekilde gelişme göstermesiyle Malaya topraklarındaki Malay-Müslümanların İngiliz sömürgeciliği karşısında Endonezya Birliği ile var olabilecekleri yönündeki siyasi yaklaşıma dayanmaktadır.

dönemde çeşitli çevrelerce gündeme getirilen Büyük Endonezya, (*Indonesia Raya*) hareketini akla getirmesiyle de (Lubis, 1987, s. vii; "Dasar Kita", s. 3), ulus-devlet merkez entelektüel çevrelerinde olumlu yankı bulacağı söylenebilir.

Pan-Malay kavramının gündeme getirilmesi, bir anlamda etnik milliyetçilikler ile ulus-devletleşme sürecine bir alternatif teşkil etmiştir. Verilen mücadeleler, birbirine eklemlenen hedefler, Takımadalar'da ve de Malaya topraklarında ayrı devletçiklerin oluşumuna değil, aksine ulus-devletleşmeye karşı ortak tarihsel ve kültürel geçmişe sahip bölge toplumlarını bir kültür ekseninde buluşturmayı hedeflemekteydi.

Söz konusu bu yaklaşımın halen yaşayan temsilcisi olarak kabul edilebilecek olan Darwis Sulaiman, Açe'de kuruluşuna katkıda bulunduğu akademik kurumlarla, Malay dünyası özelinde gerçekleştirilen ilgili etkinliklere katılmasıyla son döneme kadar önemini sürdürmüştür.[24] Darwis Sulaiman, Malay-Açe Çalışmaları Merkezi (*Pusat Studi Melayu*-Aceh- PUSMA), Açe Sanat Meclisi (*Dewan Kesenian Aceh*-DKA), Açe Eğitim Meclisi (*Majelis Pendidikan Daerah*-MPD), Açe Adat ve Kültür Enstitüsü (*Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh*-LAKA).[25]

Sonuç

Takımadalar gibi bir bölgede, uzun tarihi geçmişte birbirinden ayrı kabul edilebilecek siyasi yapılaşmalara rağmen, bölgeyi bütünlüklü bir şekilde analiz etmeye yarayan din, adet, coğrafya, ekonomik faaliyetler, siyasi iş birlikleri ve bunların uzun dönemli (*longué durèe*) etkileşimleri vb. unsurların katkılarıyla kozmopolitanizm kendini açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bölgenin neredeyse tümüyle sömürgeleştirilmesine rağmen, bağımsızlığı ile dikkat çeken

24 Örneğin, 26-27 Ekim 2002'de düzenlenen, 'Açe-Malay Kültür Çalışmaları' (Pengkajian Budaya Melayu-Aceh). *Bkz.*: Sulaiman, 2003, s. vi).

25 *LAKA ve Eğitim Konseyi, yukarıda dikkat çekilen üç kurumsal forumun başarılı bir şekilde yürütülmesi için bize bir fırsat sunmaktadır" (Ali, 2004, s. 267).*

Açe'de, çeşitli iç dinamikler ve değişim süreçleri bir yana bırakıldığında, 1873 yılındaki Hollanda Savaşı'nın neden olduğu yıkım ve bu süreç karşısında ortaya konulan çaba, bir sonraki neslin düşünce yapısının şekillenmesinde belirleyici olmuştur.[26] 26 Mart 1873 tarihinde başlayan Hollanda Savaşı hiç kuşku yok ki (Raliby, 38; Angkatan Prang Bala Tantara Ka Negri Atjeh, s. 4), bölgede siyasal ve toplumsal yapının değişmesindeki rolü kadar, İslami eğitim kurumlarında insan kaynakları, el yazma eserler, bölgedeki diğer İslam beldeleri ile Hicaz bölgesiyle ilişkiler bağlamında bir duraklama ve gerileme dönemine işaret etmektedir.

Bu çalışma, uzun bir dönem sömürgeleştirmeye maruz kalmış olan Açe'de, 20. yüzyıl ilk yarısında bazı bireyler noktasında, toplumsal ve siyasal hareketlerin dini eğitim ve entelektüel alanın yeniden yapılaştırılmasındaki rolünü kısaca ele almaktadır. Buna ilâve olarak, kadim geçmişinden itibaren bölgenin İslami toplumsal yapısının sömürge dönemi sürecinde nasıl yeniden diriltilme çabası sergilendiğine dair de bazı görüşler ortaya konulmuştur. Bu çalışmada yer verilen dönemin entelektüellerinin tek başlarına araştırılmaya değer olduğunu söylemek gerekiyor. Bununla birlikte, çalışmanın kısıtlılığından ötürü, sadece belirli özellikleriyle Açe'deki modern İslami düşünceye katkılarına değinildiğini ifade etmekte fayda var.

Bu süreçte, ulema ve elitler arasındaki söz konusu işbirliği, sömürge yönetimine din işleri alanında danışmanlık yapan Hurgonje'nin (1889-1906), Açe üzerinde denediği ve başarılı olduğu yönünde güçlü kanaatlerin hâsıl olmasına yol açan geleneksel siyasi elit ve hocalar arasında birincileri destekleyerek sömürge siyasetinin önünü açma politikalarına karşılık, Açe toplumunda 20. yüzyıl ilk yarısında bu

26 Söz konusu savaşla ilgili olarak, 1903 yılında dönemin sultanı Davud Şah'ın (1874-1903) ailesinin Hollandalılarca esir edilmesiyle, kendi isteğiyle teslim olmasının ardından Cava Adası'na sürgüne gönderilmesiyle sona erdiği konusunda görüşler vardır (Sulaiman, 1988, s. 490).

gruplar arasında birliği sağlamaya yönelik girişimler olmuştur.[27] Bu durum, bir sömürge siyasi düzeninde var olma mücadelesi veren, aynı Müslüman toplumun farklı zümrelerinin İslamiyet'in toplumsal kimlik kazandırma olgusu etrafında birleşebileceğinin somut bir örneğini sergilemektedir.

Kaynakça

"2 Tahoen Atjeh Baroe", *Atjeh Sinbun*, Raboe 22, 2604, No. 24, Tahoen III.

Aanvraggbiefje Nationaal Archcief, Aanvraggnummer: 37509.4. Collectie 540 Dr. A. J. Piekaar, Nummer Blok: C22171; Nummer Toegagn: 2.21.283. Inventarisnummer: 75, Depot 203B, 22/8/4, t/m 22/08.7.

Bakar, A.. (1978). *Surat Surat Penting: Tuanku Hasyim Bangta Musa, Teungku Chi di Tiro dan Teuku Umar Pada Masa Perang Kolonial Belanda di Aceh*.

Ahmad Fauzi, A.H.. (2010). "Islamic Education in Malaysia: The Pre-Independence Era", S. Rajaratnam School of International Studies (RSIS) Monograph No. 18. (13-24).

Abdullah, İ.T.. (1988). Hikayat Meukata Alam: Suntingan teks dan terjemahan beserta telah struktur dan resepsi, *Phd Disertasi*, Seri ILDEP, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism, Kuala Lumpur: ISTAC.

Alfian. (1977). Cendekiawan dan Ulama dalam Masyarakat Aceh: Sebuah Pengamatan Permulaan", *Segi-Segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh: Hasil-Hasil Penelitian Dengan Metode 'Grounded Research'*, (ed.) Alfian, Lembaga Penilitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Alfian, İ.; Soelaiman, Darwis A. (1976). "Pendidikan di Aceh dan Perjuangan Kemerdekaan Indonesia", (ed.), Usman Hasan, *Keputusan Seminar Perjuangan Aceh Sejak 1873 Kemerdekaan Indonesia*, 22-25 Mart, Medan.

27 Nazarruddin Şemsuddin, savaş döneminde Uleebalangların durumuyla ilgili olarak kayda değer bir değerlendirmede bulunmaktadır. Buna göre, Hurgronje'e atfedilen ve Açe toplum yapısındaki iki önemli kurum ulema ve uleebalang arasındaki dengede Hollandalıların uleebalanglar lehine çalışmaları konusunda genel bir kabul olmakla birlikte, uleebalangların tümünün Hollanda yönetiminin bu politikasına uyarak onlarla işbirliği yapmadığını dile getirmektedir. (*Bkz.*: Sjamsuddin, 1980, s. 3; Latif, 1992, s. 2).

Ali, B.. (2004). "Budaya Aceh Sepanjang Abad", Kearifan Yang Terganjal: Safwan Idris: Ulama dan Intelektual Aceh, Cetakan II, Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan Nadia Foundation.

"Angkatan Prang Bala Tantara Ka Negri Atjeh" Hindia-Nederland -*Soerat Kabar Betawi*, No. 12, Saptoe, 22 Maart, 1873, Microfilm: No. 1248/PN (pos), Arkip Nasional Indonesia.

"Atjeh", *Oetoesan Sumatra*, No. 50, Sabtoe 9 October 1926, 1 Rabioelachir 1345, Tahoen ke 5.

Bein, A. (2013). *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, (Çev.: Bülent Üçpunar), Birinci Basım, İstanbul: Kitap Yayınevi,

Bentara Negeri, No. 15, Kemis 13 Juli 1916, Tahoen 1.

Biro, S. P. (1976). *Medan Area Mengisi Proklamasi: Perjuangan Kemerdekaan Dalam Wilayah Sumatera Utara*, Jilid I, Edisi Pertama, Medan: Badan Musyawarah Pejuang Republik Indonesia Medan Area.

Boland, B. J. (1971). *The Struggle of Islam in Modern Indonesia.* Slightly Revised Reprint. Brill.

Bosma, U. (2004). "Citizens of Empire: Some Comparative Observations on the Evolution of Creole Nationalism in Colonial Indonesia", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 46, No. 4, (October). (pp. 656-681).

Braudel, F.; Wallerstein, I.. (2009). "History and the Social Sciences: The Longué Durèe", *Review* (Fernand Braudel Center), Vol. 32, No. 2. (pp. 171-203).

Brenggen, J. H. J. (1974). *Memoires Van Teuku Muhammad Ali Panglima Polim*, Haarlem.

"Chabar Serba Djenis Koeta-Radja", *Sinar Atjeh*, 23 Juli, 1908, Chamis, No. 54, Tahoen Kedua

Collectie 540 Dr. A. J. Piekaar, Aanvraggnummer: 37509.4. Collectie 540 Dr. A. J. Piekaar, Nummer Blok: C22171; Nummer Toegagn: 2.21.283. Inventarisnummer: 75, Depot 203B, 22/8/4, t/m 22/08.7, Aanvraggbiefje Nationaal Archcief.

"Dari Atjeh", *Soeara Hindia*, Sabtoe 10 April 1928, Tahoen Ke. II, No. 42.

"Dasar Kita", *Soeara Indonesia*, No. 1, Senen 5 Januari 1931, Tahoen 1.

Djajadiningrat, R.H. 1982/1983. *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan Tentang Sejarah Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-Bahan Yang Derdapat Dalam Karya Melayu*, (Alih Bahasa: Teuku Hamid), Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Pengembangan Permuseumuan Daerah Istimewa Aceh, Museum Negeri Aceh, Seri Penerbitan 12, Banda Aceh.

"Djalanan di Atjeh", *Oetoesan Sumatra*, No. 50, Sabtoe 9 October 1926, 1 Rabioelachir 1345, Tahoem ke 5.

Dominique M.N.. (1998). "Extending the Work of Halbwachs: Daniele Hervieu-Leger's Analysis of Contemporary Religion", *Durhemian Studies*, New Series,Vol. 4. (73-86).

Drewes, G. W. J. (1968). "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 124, 4de Afl. (pp. 433-459).

Fadjar Islam, No. 15, Djoem'at 31 Januari 1930 / 1 Ramadhan 1348, Tahoen II, Leiden University Library, Special Collection Library.

Gaharu, Sjamaun. (1983). "Merdeka Halaman VI: Perjuangan Teuku Nyak Arif pada masa pendudukan Jepang", Suatu Kisah Pahlawan Nasional, Teuku Nyak Arif, *Harian Merdeka*, (9-10, 12 December). Aanvraggbiefje Nationaal Archcief, Aanvraggnummer: 37509.4. Collectie 540 Dr. A. J. Piekaar, Nummer Blok: C22171; Nummer Toegagn: 2.21.283. Inventarisnummer: 75.

Ghazaly, H. A. (1978). *Biografi Prof. Tgk. H. Ali Hasjmy*, Jakarta: Socialia.

Gibb, H. A. R.; Kramers, J. H.; Levi-Provençal, E.; Schacht, J. (1979). *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, Leiden: E. J. Brill. (pp. 739-747).

Hasan, U. (1976). "Nama Pejang di Aceh yang Akan Diusulkan Menjadi Pahlawan Nasional Indonesia", *Keputusan Seminar Perjuangan Aceh Sejak 1873 Kemerdekaan Indonesia*, 22-25 Mart, Medan.

Hasjmy, A. (1995). *50 Tahun Aceh Membangun*, Banda Aceh.

Hasjmy, A. (1985). *Semangat Merdeka: 70 Tahun Menempun Jalan Pergolakan&Perjuangan Kemerdekaan*, Jakarta: Bulan Bintang.

Henley, D.; Schulte Nordholt, Henk. (2015). "Introduction: Structures, Cycles, Scratches on Rocks", *Environment, Trade and Society in Southeast Asia: A Longué Durèe Perspective*, (ed.), David Henley; Henk Schulte Nordholt Brill. (pp. 1-14).

Ibrahim, M.; Arifin, M.; Sulaiman, N.; Sufi, R.; Ahmad, Z.; Alfian, T. I. (1991). *Sejarah Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisionla, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional.

Ismail, B.; Ahmad S. M. (1992). *Perpustakaan dan Museum Yayasan Pendidikan Ali Hasjmy*, Banda Aceh.

Ismuha. (1975). "Adat dan Agama di Aceh", *Berita Antropologi*, Tahun VII, No. 24, November. (pp. 33-43).

Jalil, A.. (1978). "Sejarah Militer Dalam Kerajaan Aceh Darussalam", *Bahan-Bahan Seminar Sejarah Masuk dan Berkembanganya Islam di Daerah Istimewa Aceh*, 10-16 July, Banda Aceh.

Kahin, George McTurnan. (1952). *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press.

"Kata Pengantar Penyunting", (2007). *Al-Qur'an al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak Dalam Bahasa Aceh*, Mahjiddin Jusuf. Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Islam (P3KI).

Khallaf, A. W. (1974). *Dasar Dasar Negara Islam*, (Çev.: Hasan Muhammad Tiro), Jogja. Leiden University Library, Special Collection Library.

Kurdi, M.; Saleh, F.; Thalal, M. (ed.). (2011). *Ensiklopedi Ulama Besar Aceh* (The Encyclopedia of Great Acehnese Ulamas), Volume 1, Entiries A-L, Second Ediiton, Banda Aceh: LKAS.

Latif, H. A. (1992). "Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA): Its Contributions to Educational Reforms in Aceh", Institute of Islamic Studies, *Master Thesis*, McGill University, Montreal.

Leumiek, H. K.. (2008). *Kronologis Historis&Dinamika Budaya Aceh*, Banda Aceh: Majelis Adat Aceh.

Lubis, M.. (1987). "Kata Pengantar", *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan*, H. Baudet; I. J. Brugmans, (Tr.: Amir sutaarga), Jakarta: Yayasan Obor. (vii-xxvii).

Miala, A.. (1946). *Leburnyja Kraton Atjeh*, Tjitakan Kedua, Medan: Toko Buku Sarkawi, 21.521, A-27, Leiden University Library, Special Collection Section.

Migge, B.; Leglise, I.. (2007). "Language and Colonialism", In *Handbook of Language and Communication: Diversity and Change*, (ed.), Marlis Hellinger, Anne Pauwels, Motuen de Gruyter.

"Moedjoerlah Bangsakoe", *Sinar Atjeh*, 8 April, 1907, Senen, No. 15, Tahoen Pertama.

Misri, A. M.. (2003). Tasawuf di Aceh dalam Abad WW Studi Pemikiran Teungku Haji Abdullah Ujong Rimba (1907-1983), *Phd Dissertasi*, Departemen Agama RI, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Noer, D. (1973). *The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900-1942,* Singapore: Oxford University Press.

Othman, M. R.; Haris, A. H.. (2015). "The Role of Egyptian Influences on the Religious Dynamics and the Idea of Progress of Malaya's Kaum Muda (Young Faction) before the Second World War", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 42: 4. (465-480).

Padang, 'De Volharding' Pertjitakan, 1914, Leiden University Library, Special Collection Library.

"Pengandjoer jang berhati tetap keringkasan riwajat hidoep", *Atjeh Sinbun*, Selasa 29, V, 2605, No. 65, Tahoen IV.

"Pengarjaran: Kepala Kepala Ditanah Atjeh", *Sinar Atjeh*, 5 Maart, 1908, Chamis, No. 18, Tahoen Ke Doea.

"Pilgrim Traffic", *The Cava Gazette*, No. 1, Vol. VIII, January, 1939.

"Politik dengan Minangkabau", *Soera Islam*, 15 Augustus 1931, No. 2, Tahoen 1, Boekit Tinggi.

Raliby, O.. (1969). "Atjeh, its history and culture (1), *Sinar Darussalam*, Banda Aceh. (51-61).

Reid, A. (1979). *The Blood Of The People -Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Roff, W.. (1985). "Islam obscured? Some reflections on Studies of Islam&Society in Southeast Asia", *Archipel* 29. (7-34).

Schmidt, J. (1992). *Through The Legation Window: 1876-1926 (Four Essays on Dutch, Dutch Indian and Ottoman History)*, İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.

"Sekolah Desa", *Sinar Atjeh*, 27 April, 1908, Isnaian, No. 31, Tahoen Ke Doea.

"Sekolah Agama di Ford de Kock", *Soeara Atjeh*, 1 Februari 1930, Tahun 2, No. 7.

"Sekolah Baroe", *Medan Goeroe Hindia*, No. 20, 25 October 1915, Tahoen IV.

Sjah, T. (1950). *Suasana Atjeh*, Djilid I, Djakarta: Teesyela.

Sjamsuddin, N. (1980). "The Ulama, The Ulebalang and the National Revolution in Aceh", Hague Piekaar Inventaris, Hague Piekaar Inventaris, Collectie 540 Piekaar Inv. Nr. 75, Hague National Archive. (1-23).

Sjamsuddin, N. (t.y). "Foreword", *Understanding the History of the Aceh Conflict: Social Revolution in Post-Independence Indonesia (1945-1949)*, S. A. Amin, Jakarta: Obor. (v-xiii).

Suara Muhammadijah, No. 31, Djanuari 1953, Tahun XXIX.

Sulaiman, D. A. (2003). (ed.) *Warisan Budaya: Melayu Aceh*, Banda Aceh: Pusat Studi Melayu-Aceh (PUSMA).

Sulaiman, M. I. (1997). *Sejarah Aceh: Sebuah Gugatan Terhadap Tradisi*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

T. Manjak Baet. (1936). "Tablegh-Akbar", Pertemoean Oealam-Oelama di Koetaradja, 1-2 October 1936, Pengurus Besar Djam'ijjah Al-Ishlaahijjah, -Collectie 540 Piekaar Inv. Nr. 5, Dutch Archival Library, (Aanvraggbiefje Nationaal Archcief), den Haag. (1-14).

Talsya, T. A. (1969). "Iskandar Muda: Negarawan dan Pahlawan Besar, *Sinar Darussalam*, No. 15, Djuli, Banda Aceh. (74-77).

Tarling, N. (1998). *Nations and States in Southeast Asia*, Cambridge: Cambridge University Press.

"The Nederland Royal Mail Line", *The Cava Gazette*, No. 4, Vol. II, October, 1933.

"The Object of Education in Selangor", *Pinang Gazette and Straits Chronicle*, Thursday, Jul, 5, 1894, No. 151.

Tiro, A.W.U.. (1970). "Sjahidnja Mudjahid Tgk. Ma'az Tiro", *Sinar Darussalam*, No. 24, July.

Tiro, H. M. (t.y.). *Perang Atjeh: 1873-1927*. Jogja. Leiden University Library, Special Collection Library.

Touwen, J.. (2001). *Extremes in the Archipelago: Trade and Economic Development in the Outer Islands of Indonesia, 1900-1942*, Leiden: KITLV.

Yakub, I.. (1980). Gambaran Pendidikan di Aceh Sesudah Perang Aceh-Belanda Sampai Sekarang", *Bunga Rampai Tentang Aceh*, (ed.), Ismail Suny, Jakarta: Penerbit Bhratara Karya Aksara. (318-372).

Zakarya, H.. (2007). "From Cairo to the Straits Settlements: Modern Salafiyyah Reformist Ideas in Malay Peninsula", Intellectual Discourse, Vol. 15, No. 2. (125-146).

TUNKU HASAN Dİ TİRO

(1925–2010)

Özgür Açe Hareketi'nin kurucusu ve lideri.

Uzun yıllar Hollandalılara karşı ülkesinin özgürlüğü için mücadele eden Tengku Tjik Di Tiro Muhammed Saman'ın torunu olan Hasan Di Tiro'nun Açe'nin özgürlüğü için mücadele eden ve hayatının sonunda bu hedefe erişen bir siyasi ve fikri liderdir. Hasan Di Tiro'nun dedesi Muhammed Saman, Açe'de Hollanda sömürgeciliğine karşı mücadelenin fikri alt yapısını oluşturan ve Hollandalılara karşı Sabil Savaşı olarak bilinen savaşı başlatan kişidir. Muhammed Saman, bu sebeple Endonezya Bağımsızlık Kahramanı olarak bilinir. Ancak onun torunu olan Hasan Di Tiro da Endonezya'ya karşı benzer bir mücadeleyi yürüttü. Zira Di Tiro, Endonezya yönetimini Hollanda sömürgeciliğini devam ettiren bir yönetim olarak tanımlamaktaydı.

Hasan Di Tiro Darul Islam Hareketi'nin (PUSA) lideri Davud Beuereuh'un yanında yetişti. 1945'te PUSA İzcilerinin lideriydi. Aralık 1945'te Açe'in yönetici aristokrat uleebalanglarına karşı toplumsal devrimde Pesindo (Sosyalist Gençlik) lideri olarak aktif roller aldı. İlerleyen zamanlarda devrimci bağımsızlıkçı Endonezya'nın başkenti olan Cava Adası'ndaki Yogyakarta'da hukuk eğitimi aldı. Daha sonra kazandığı bursla ABD'de eğitime devam eden Di Tiro, Colombia Üniversitesi'nde Kamu Yönetimi ve Hukuku Bölümü ile Fordham Üniversitesi'nde Siyaset Felsefesi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünde yüksek öğrenimini tamamladı. 1950'lerin başında New York'ta Endonezya Birleşmiş Milletler elçiliğinde çalıştı. Ancak 1953'te New York'ta kendisini Açe'de Daud Bereueh liderliğindeki özgürlükçü Darul İslam Hareketi'nin dışişleri bakanı olarak ilan edince, Endonezya vatandaşlığından çıkarıldı ve ABD hükümeti tarafından yasadışı bir yabancı olarak Ellis Adası'nda birkaç ay hapsedildi. Hapisten çıktıktan sonra ABD'de yaşamaya devam etti. Açe'deki Darul İslam isyanı 1962'de bir barış anlaşmasıyla sona erdi. Barış anlaşması uyarınca Açe'ye nominal bir özerklik verildi.

Yaşadığı Yerler: Endonezya (Açe), ABD, İsveç

Görev Yaptığı Kurumlar: Özgürlüğün Bedeli

Önemli Eserleri: Columbia Üniversitesi, Özgür Açe Hareketi (GAM), Ulusal Bağımsızlık Ordusu

Ancak özellikle General Suharto'nun 1968'de iktidarı bir darbe ile ele geçirip, aşırı batılılaşmacı modern ulus devlet projesini yerleştirmek için baskıcı bir rejim inşa etti. Onun bu baskıcı ve ulusalcı rejimi Açe'deki toplumsal ve siyasi yaşamı olumsuz etkilemeye ve 1962'de elde edilen özerklik işlememeye başladı. Bu baskıcı rejim Açe'de bağımsızlık hareketinin yeniden başlamasına neden oldu.

Bu ortamda Di Tiro, 1974 yılında Açe'ye döndü ve iki yıl sonra, Özgür Açe Hareket'ini (GAM) kurdu. Hareket, Endonezya'yı gayrimeşru bir devlet olarak görüyor ve Hollandalılar tarafından 1873'te istila edilince kaybettikleri bağımsızlıklarını geri almak istiyordu. Di Tiro'nun bağımsızlık mücadelesinin amaçları arasında bölgenin İslami ve milli kimliğinin korunması kadar ekonomik sorunlar da önemlidir.

1976–1979 yılları aktif bir biçimde gerilla mücadelesi verdi. Akabinde 1979'ta İsveç'e gitti ve otuz yıl boyunca GAM'ı yönetti. Suharto'nun ölümünün ardından Endonezya'da demokratikleşme ile yeniden başlayan barış görüşmeleri defaatle başarısızlığa uğradı. 2004 yılında Açe kıyılarını vuran deprem ve tsunami felaketi sonrası Endonezya hükümeti ve Gam müzakere masasına tekrar döndü. Ağustos 2005'te Di Tiro'nun da onayı ile tam bağımsızlık yerine özerklik çerçevesinde bir anlaşma imzalandı.

2008 yılında ülkesine dönen Di Tiro'yu büyük bir kalabalık coşkuyla karşıladı. 2010 yılında çoklu organ yetmezliği sebebiyle öldü. Ölmeden bir gün önce Endonezya hükümeti tarafından alınan vatandaşlığı geri verildi. Di Tiro, Meure köyünde Ulusal Kahramanlar Mezarlığı'nda dedesi Muhammed Saman'ın yanına defnedildi.

1976–1979 yılları gerillalar ile dağlarda verdiği mücadeleyi yazmış olduğu günlükler daha sonra kitap haline getirilerek *Özgürlüğün Bedeli* isimli bir kitapta yayımlandı.

Universitas Syiah Kuala

Endoneyza'nın Açe bölgesinde kurulan üniversitedir.

Kuruluş Tarihi: 2 Eylül 1961

Bulunduğu Yer: Açe, Endonezya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Samsul Rizal

Kurumun Etkisi: Açe'de kurulan ilk üniversite olmasının verdiği konumla bölgede İslami çalışmaların yapılmasına ortam hazırlayıp bölgenin her anlamda kalkınmasına zemin hazırlayan uluslararası öneme sahiptir

Şeyh Kuala Üniversitesi, 2 Eylül 1961 yılında Endonezya'nın Banda Aceh kentinde kurulmuş olup ülkenin en büyük ve en eski devlet üniversitesidir. Üniversitenin adı, 16. yüzyılda yaşayan önde gelen ilahiyatçı Tengku Abdur Rauf as Singkili'den alınmıştır. Sultan İskandar Muda döneminde, Açe bilim geliştirme merkezi haline geldi. Dünyanın dört bir tarafından öğrenciler ve alimler gelerek şehrin ilmi anlamda kalkınmasına yol açtılar. 1957'de Açe eyaletinin başlangıcı kuruldu, Açe hükûmetinin liderleri Açe'nin bölgesel olarak eğitim alanında geliştirilmesi için bir zemin oluşturmaya karar verdi. 21 Nisan 1958'de Yayasan Dana Kesejahteraan Aceh (YDKA) kuruldu.

Şeyh Kuala Üniversitesi, yerel, ulusal ve bölgesel düzeylerde insan kaynaklarının kalitesini arttırmada stratejik bir işleve sahiptir. Açe halkının kalbi olan bir üniversite olarak Şeyh Kuala Üniversitesi, bilim-teknoloji ve İslami değer arasında uyum içinde insan kaynakları sağlamak için evrensel değerleri, ulusal ve yerel seviyeleri bütünleştiriyor. Aralarındaki denge, insan kaynakları kalitesi, erdemli karakter, etik, estetik ve ahlakın üretilmesinde ana bileşen görevi görmektedir.

Şeyh Kuala Üniversitesi, bünyesinde bulundurduğu İslami Çalışmalar Merkezi aracılığıyla manevi gelişmeyi desteklemek için altyapı sağlamaktadır. İslami Çalışmalar Merkezi, dini faaliyetler için daha fazla imkan sağlamak için yenilenmektedir. Bu merkezde İslam'ın Endonezya'da yayılması, İslam mimarisi ve İslam ile ilgili diğer konular üzerine çalışmalar yürütülmektedir. Merkez, toplumun hem dini olarak hem de entelektüel olarak kalkınmasında önemli etkiye sahiptir. Cami ile müşterek bir merkez yapısı kurarak toplumun ilim ile mesafesini azaltmayı amaçlamıştır. Üniversite ve Merkez, Açe'de toplumsal kalkınmaya önemli katkılar yapmıştır.

Bilginin İslamileştirilmesi Yaklaşımı

Syed Muhammad Naquib Al-Attas ve ISTAC

Alparslan Açıkgenç

Giriş

Bir çağda sorun ne ise ve insanların dertleri neler ise ilim adamları da tabii olarak o sorunlarla ve dertlerle ilgilenirler. Tarihin birçok devrinde böyle olagelmiştir. Buna göre günümüzde ilim adamları tarafından üzerinde en fazla durulan konular neler ise umumiyetle toplumda hissedilen sorunlar da bunlardır. Mesela ilim adamları, özellikle yaygın olarak insan hakları üzerinde duruyorlarsa demek ki toplumda bunlar sorun olarak karşılaşılan konulardır. Burada ele alınacak olan konu da buna örnek teşkil etmektedir. Günümüzde medeniyet tartışmaları yoğunlukla ele alınan konulardandır. Bu demektir ki Müslüman toplumlar medeniyet sorunu yaşamaktadır. Tabii nasıl bir medeniyet olmalı sorusu kendisi ile beraber medeniyetimizin geçmişini de gündeme getirdiği için bu "medeniyet nasıl olmalı" sorusu ile karşılaşmaktayız. Şüphesiz ki bunlar topluma yansıyan sorunlardır ancak bunların arkasında yatan birtakım temel felsefi ve metafizik sorunlar da vardır: İslamî bilim derken ne kastedilmektedir? sorusu ve yine burada ele alacağımız "bilginin İslamîleştirilmesi" meselesi gibi. Yine bunlardan daha temel ontolojik ve epistemolojik sorunlar da sayılabilir.

Denebilir ki medeniyet konusu 20. yüzyılın başlarından itibaren Müslüman düşünürlerce ele alınan önemli bir meseledir. Bu hususta neredeyse her düşünür ve ilim adamı bir şeyler yazmıştır. Mesela Osmanlı coğrafyasından; Ziya Gökalp, Namık Kemal, Said Halim Paşa, Bediüzzaman Said Nursi, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, Erol Güngör, Yılmaz Özakpınar, Mehmed Niyazi Özdemir ve Necati Öner gibi birçok düşünürümüz, sadece *kültür* ve *medeniyet* kavramlarını tarif etmekle kalmayıp medeniyetlerin yükseliş ve çöküşlerini de açıklamaya çalışmışlardır. Bu konularla ilgilenenler şüphesiz ki sadece bizim düşünürlerimiz değildi, aynı zamanda Batılı düşünürler de bu kavramla ilgilenmişlerdir. Nitekim İngilizce, medeniyet anlamına gelen *civilization* kelimesi, 16. yüzyıl Fransızca *civilisé* "medeni", *civis* "vatandaş" ve *civitas* "şehir" ile aynı kökenden Latince *civilis* (şehirli, medeni) kelimesinden türetilmiştir. Buna ek olarak aynı yüzyılın ortalarında *civility* "nezaket" gibi aynı kökten kelimeler kullanıma girmiştir. Bizzat isim olarak *medeniyet* (civilization) anlamında ilk kullanım 1757'de Fransız düşünür, Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau, tarafından yapılmıştır ve İngilizcenin ilk kullanımı, 1767 *Sivil Toplum Tarihi Üzerine Deneme* adlı eserinde Adam Ferguson olarak bilinmektedir (Ferguson, 2001). Bu tartışmaların ayrıntılarına girmek yerine kısa bir açıklamayla, konunun bize bakan yönü ile ilgilenmek istiyorum. Ele alınan her eserde kültür ve medeniyet, umumiyetle insan başarılarının tamamı olarak tanımlanmakta ancak bu iki kavram arasında fark görenler olduğu gibi eş anlamlı olduğunu da söyleyenler bulunmaktadır. Kültürün ve medeniyetin farklı kavramlar olduğunu savunanlar, medeniyetin kapsam olarak kültürden daha geniş olduğunu ve daha gelişmiş bir kültür olduğunu savunmaktadırlar.[1]

Cemil Meriç ise konuya farklı yaklaşmaktadır: "Muhtevası, çağdan çağa, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen bu kaypak ve karanlık kelime '*civilisation*'. Batı irfanının iki yüz yıldır sabit bir tarife

1 Mesela, bk. Meriç, (1986, ss. 9-44). Batılı kaynak olarak birçok eser verilebilir ancak Huntington bunları kitabında özetlediği için onu kaynak olarak zikredebiliriz: Huntington (1996, 2. Bölüm).

hapsedemediği bu ele avuca sığmaz mefhum…" (Meriç, 2015, s. 81). Tanpınar, kültür ve medeniyet kavramlarının bizdeki seyrini de şöyle özetliyordu:

> Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir. Sâdık Rıfat Paşa ve Sâmi Efendi'den itibaren "medeniyet, temeddün, ünsiyet, menûsiyet, teennüs" gibi kelime ve terkiplerle Frenkçe "*civilisation*" kelimesinin karşılığı aranıyordu. Reşid Paşa, Âli Paşa, Cevdet Paşa "Tarih"ini medeniyet ve bedâvet hallerini mukayese ile başlatır. Ve nihayet Şinasi, Mustafa Reşid Paşa'dan "medeniyet resulü" diye bahsederek hayatımıza yavaş yavaş sızan bu mefhumu kendi nesli ve gelecekler için bir din haline getirir. Tanzimat'tan sonra ilk ideoloji *cristallisation*'u bu kelimenin etrafında olur (1988, s. 151).

Kültür ve medeniyet olgularına neden bu kadar ilgi var? Bu önemli bir sorudur. Zira Naquib al-Attas da bu konu ile ilgilenmiştir ve o kadar vurgu yapmıştır ki İslam düşüncesini araştırmak için kurmuş olduğu enstitünün adına *medeniyet* kavramını da İngilizce olarak eklemiştir. Dolayısıyla bu enstitüde yapılan araştırmaların önemli bir kısmını da yazılan doktora ve yüksek lisans tezlerinde de görüleceği üzere medeniyet araştırmaları teşkil etmektedir. Batı medeniyetinde 18. yüzyılda ortaya çıktığı anlam kaymasını dikkate almazsak- zira ortaya çıkmasının en önemli amacı Avrupa insanının medeni olduğunu diğer insanların da "barbar" olduklarını göstermekti- medeniyet ve sonrasında kültür kavramları toplumların yükselişini ve çöküşünü bir nebze açıklamak amacını taşıyordu. Bizdeki tartışmalar için de bu amacın aynı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Batı'da ve özelde İslam dünyasında umumda ise bütün Şark toplumlarında bu olguların ele alınması önemli bir fark arz etmektedir; Batılı tarihçi ve antropologlar kendi medeniyetlerinin neden ileri düzeyde olduğunu açıklamaya çalışırken, diğerleri de neden geri kaldıkları üzerinde duruyorlardı ve nasıl ilerleyebileceklerini araştırıyorlardı. Bu çok önemli bir farktır ve al-Attas'ın da üzerinde durduğu bir konudur.

Said Nursi ise hakiki medeniyet olarak dine saygılı ve onun gölgesinde oluşan, İslam medeniyetini hakiki medeniyet kabul etmekte ve Batı

medeniyetini ise *mimsiz medeniyet* olarak tanımlamaktaydı. "Ben hakikî, menfaatli medeniyete karşı değil, belki kusurlu ve zararlı 'mimsiz' tâbir ettiğim medeniyete karşı otuz-kırk seneden beri i'câz-ı Kur'ân'ı esas tutup, o medeniyetin muhalif noktalarını aşağı düşürüp, medeniyetin aczi ile i'câz-ı Kur'ân'ı ispat etmek esası üzerine, matbu ve gayr-ı matbu, Arapça ve Türkçe çok kitaplar yazdım." (Nursi). Buna ilaveten Nursi, İslam medeniyetinin geleceğinin de çok parlak olacağı kanaatindedir: "İslâm'ın ve Asya'nın istikbali, uzaktan gayet parlak görünüyor. Çünkü Asya'nın hâkim-i evvel ve âhiri olan İslamîyet'in galebesi için dört-beş mukavemet-sûz kuvvetler ittifak ve ittihad etmektedirler. Birinci Kuvvet: Maarif ve medeniyet ile mücehhez olan İslâmiyetin kuvvet-i hakikiyesidir...."[2]

Bütün bu tartışmaları özetlememizin amacı günümüzde çok önemli olan ve özellikle 1970'lerden sonra hız kazanan bilginin İslamîleştirilmesi çalışmalarının arka zeminini ve bu türden faaliyetlerin amacını gösterebilmektir. Bir açıdan denebilir ki bu faaliyetler İslam medeniyetinin canlanması için atılan önemli düşünce adımlarıdır. Şüphesiz ki İslam medeniyetinin kendi özüne dönmesi İslamî bir zihniyete sahip fertlerin yetişmesi ile mümkündür. İslamî zihniyeti ise temsil eden bakış açısı elbette ki, İslamdır. Zihnimizdeki biriken bilgilerin İslamî bakış açısına uyması ile oluşan bütünleşmiş bilgi birikimini İslam dünya görüşü olarak anlarsak bunu benimseyen iki düşünürden bahsetmek mümkündür: al-Attas ve Fazlur Rahman. Ancak ilginç olan bu yaklaşıma vurgu yapmadığı hâlde *dünya görüşü* kavramını hemen hemen her muasır düşünürümüz ele almaktadır. Buna göre Müslüman entelektüeller arasında 1970'lerden itibaren başlayan bilgi, bilim ve medeniyet tartışmaları ve bu tartışmaların içinden bilginin İslamileştirilmesi yaklaşımının yerini ele almayı amaçlıyoruz. Bu arada konumuzun gerektirdiği yerde *medeniyet* ve *bilgi*, ayrıca *bilim* ve *İslamî bilim* kavramı

2 Beidüzzaman Said Nursi. *Muhakemat*, "Dokuzuncu Mukaddeme, Hatime". İlk baskısı Arapça olarak *al-Saykalu'l-İslâmiyye* adıyla neşredilmiştir: Kostantiniyye, Matbaa-i Ebuzziya, 1327 (1911). Ayrıca Batı ve İslam medeniyetlerini kısa bir karşılaştırması için bk. *Sözler* kitabına ek olarak eklenen "Lemeât" bölümü.

gibi konulara da değinmeye çalışacağız. Öncelikle İslamileştirmenin temsilcisi olarak görülen al-Attas'ın kısaca hayatı ve ilmî faaliyetlerini yürütmek için kurduğu enstitüden bahsettikten sonra onun fikirlerini ve kurduğu enstitü ile etkilerini anlatmakla konuya girelim.

Al-Attas'ın Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi

Syed Muhammad Naquib al-Attas; tanınmış, geçmişi olan bir ailenin çocuğu olarak Endonezya'nın Cava Adası'nda, Bogor şehrinde, 5 Eylül 1931 tarihinde doğdu. Soyağacı, elindeki şecereye göre, Yemen'de Hadramut'un Ba'alawi Seyitleri aracılığıyla Hz. Hüseyin'e (r.a.) dayanmaktadır. Ağabeyi Syed Hussein Alatas da tanınmış bir ilim adamı ve politikacıdır. Beş yaşındayken ailesi, onu resmi ilköğretim için Johore'a (1936-1941) gönderdi. Bu süre zarfında amcası Ahmed'le ve daha sonra teyzesi Azizah Ruqayah Hanım'ın çocukları ve modern Johore'nin ilk başbakanı Dato 'Jaafar bin Hacı Muhammed'in (ö. 1919) yanında kaldı. Malezya'nın Japon işgali sırasında, Syed Muhammed Naquib, bu kez Sukabumi'deki 'Urvetu'l-Vuskâ Medresesinde (1941-1945) Arapça olarak eğitimine devam etmek için Cava'ya döndü. 1946'da İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Johore'ye dönerek önce Bukit Zahrah Okulunda ve ardından İngiliz Kolejinde (1946-1951) eğitimine devam etti. Bu dönemde amcalarından Ungku Abdülaziz bin Ungku Abdül Mecid'in yanında kaldı ve o zamanlar Johore'nin altıncı başbakanı olan Sultan'ın kuzeni Ungku Abdul Aziz, öncelikle Malay edebiyatı ve tarihi konularda Malay el yazmalarından oluşan iyi bir kütüphaneye sahipti. Al-Attas, gençliğinin çoğunu tarih, edebiyat ve din hakkındaki bu el yazmalarının yanı sıra diğer aile üyelerinin koleksiyonlarında bulunan İngilizce Batı klasiklerini okuyarak geçirdi.

Al-Attas, 1951'de ortaöğreniminden sonra, Malay Alayına subay olarak girdi. Askeriyedeki başarısından dolayı, İngiltere'de Eaton Hall, Chester ve daha sonra Royal Military Academy, Sandhurst (1952-1955) kurmay okulunda eğitim almak üzere seçildi. Bu ona İngiliz aristokrasisini tanıma fırsatını verdi. Bu süre zarfında tasavvuf düşüncesi, özellikle

Akademi kütüphanesinde bulduğu Câmi'nin eserleri dikkatini çekti. Özellikle İslamî mirasın kendisi üzerinde derin bir etkiye sahip olduğu İspanya ve Kuzey Afrika'ya çok seyahat etti. Al-Attas, o zamanlar Singapur'da olan Malaya Üniversitesinde (1957–1959) yeniden üniversite tahsiline başlamayı tercih etti. Bu yüzden Kraliyet Malay Alayındaki görevinden Kral'ın özel izni ile ayrılarak asıl gönlünden geçen ilim yolunu tercih etti.

Malaya Üniversitesinde öğrenciyken, Malay edebiyatında şiir üzerine *Rangkaian Ruba'iyat*'ı ve *Malaylar Arasında Anlaşıldığı ve Uygulandığı Şekliyle Sûfîzmin Bazı Yönleri* adlı eserlerini telif etti (Al- Attas, 1959). Bunun üzerine Montreal'deki McGill Üniversitesi, İslamî Araştırmalar Enstitüsünde üç yıllık eğitim için Kanada Konseyi Bursu ile ödüllendirildi. Al-Attas burada "Raniri ve 17. Yüzyıl Açeh Vücûdiyyesi" adlı tezi ile 1962'de İslam felsefesinde üstün başarı ödülü ile yüksek lisans derecesini aldı (Al-Attas, 1966). Daha sonra al-Attas, Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika Çalışmaları Enstitüsünde Cambridge'den Profesör A. J. Arberry ve Martin Lings'in danışmanlığında "Hamzah Fansuri'nin Tasavvuf Anlayışı" üzerine iki ciltlik tezi ile doktor unvanını aldı. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki bu yüksek lisans ve doktora eğitimi sırasında al-Attas, dönemin en önemli İslamî ilimler uzmanlarıyla birlikte çalışma fırsatını elde etmiştir. Yukarıda doktora çalışmasını yaptığı ilim adamlarına ek olarak Sir Hamilton Gibb, Fazlur Rahman, Toshihiko Izutsu ve Seyyed Hossein Nasr da zikredilmelidir.

Al-Attas 1965'te felsefe doktoru unvanıyla Malezya'ya döndüğünde, Kuala Lumpur'daki Malaya Üniversitesinde, Malay Çalışmaları Bölümünde Edebiyat Kürsüsü Başkanı olarak göreve başladı. 1968'de Edebiyat Fakültesi Dekanı oldu. Bu arada büyük muhalefete rağmen Malaycanın üniversitede öğretim dili olarak uygulanmasını sağladı. O güne kadar daha ziyade Batı dünyasından gelen akademisyenler görev yaptığı için öğretim dili İngilizce idi. Al-Attas bunun değişmesini sağladığı gibi aynı zamanda önemli bir hareket başlatarak Malezya'nın resmi dilinin de Malayca olmasında katkıları olmuştur. 1970 yılında al-Attas, Bangi kasabasında Malezya Milli Üniversitesinin kuruluşunda

görevlendirildi ve bu üniversitenin öğretim dilini de Malayca olarak kabul ettirdi. Al-Attas; ilahiyat, felsefe ve metafizik, tarih ve edebiyat gibi birçok akademik alanda yetkin olup, özellikle Malay dünyasında İslam konusunda özgün ve önemli kaynak eserlerle katkıda bulunmuştur. Bu arada yetenekli bir hattat olduğunu da belirtmeliyiz. Ayrıca, ISTAC binalarının (1991), kongre salonunu ve ISTAC camisinin (1994) mimari çizimlerini ve bunların peyzajını, mobilyalarını ve iç dekorasyonunu da kendisi bizzat planlayıp tasarımlarını çizmiştir (ISTAC, 1998).[3]

Bu arada al-Attas ulusal ve uluslararası birçok ödül kazandı; bunlardan birkaçını zikredebiliriz. Karşılaştırmalı felsefe alanındaki olağanüstü katkılarından dolayı İran İmparatorluk Felsefe Akademisi Üyesi olarak ödüllendirildi. 1976-1977 yılları arasında Philadephia'daki Temple Üniversitesinde Ziyaretçi İslamî Profesör olarak görev yaptı. 1979'da Pakistan Cumhurbaşkanı General Muhammed Ziya ül-Hak kendisine İkbal Yüzüncü Yıl Anma Madalyası'nı verdi. Asıl önemli olan ise 1993 yılında, çağdaş İslam düşüncesine yaptığı birçok önemli ve geniş kapsamlı katkılarından dolayı, ISTAC ve Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı olan Dato' Seri Anwar İbrahim, al-Attas'ı ISTAC'ta Ebu Hamid el-Gazali İslam Düşüncesi Kürsüsüne tayin etti. Ürdün Kralı Hüseyin, 1994'te onu Ürdün Kraliyet Akademisi üyesi yaptı ve 1995'te Hartum Üniversitesi ona fahri sanat doktorası (D. Litt.) verdi. 2000 yılında ise İstanbul'da İslam Konferansı Teşkilatı, İslam dünyası adına İslam Tarihi, Sanatı ve Kültürü Araştırma Merkezi (IRCICA) aracılığıyla kendisine çeşitli alanlarda mükemmel katkılarından dolayı IRCICA ödülünü vermiştir.

Al-Attas, çoğu Arapça, Farsça, Türkçe, Arnavutça, Urduca, Malayalam, Endonezce, Fransızca, Almanca, Rusça, Boşnakça, Japonca, Hintçe, Korece gibi diğer dillere çevrilmiş İngilizce ve Malayca 29 kitap ve monografi yazmıştır. Bunlara ek olarak birçok makalesi ve yazısı

3 ISTAC'ın Damansara yerleşkesi ile ilgili tarihçeyi ve ayrıca buradaki ilmi ve kültürel faaliyetleri Profesör al-Attas'ın kızı Sharifah Shifa al-Attas (1998), resimli ve mimari çizimleriyle ayrıntılı olarak *ISTAC illuminated: A pictorial tour of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* adlı eserinde anlatmaktadır.

mevcuttur. Hâlen ileri yaşına rağmen yeni bir kitap üzerinde çalışmaktadır. Burada dipnotlarda eserlerine atıfta bulunulacağından tekrar zikredilmeyecektir.[4]

Al-Attas bir sistem filozofudur. Bu yüzden düşüncesini, felsefi sistemi içerisinde ele almalı ve böyle tanımladığımızda İslam felsefesi tarihindeki yerini bu açıdan değerlendirmeliyiz. Çünkü sistemler, dönemi için bir paradigma oluşturur ve diğer bütün filozoflar, düşünce tarihinde yeni bir çağ açan bu paradigma içinde çalışırlar. Felsefi bir sistem kurmak son derece zordur, çünkü filozofun zamanındaki bilimlerin çoğunun kapsamlı bir bilgisini gerektirir. Bir sistem filozofun zamanındaki bütün bilimleri birleştirir; bütün bilimleri kavram niteliğinde *varlık* olarak bilinen tek bir külli kavram altında birleştiren İbn Sina (ö. 1036) sistemi bunun güzel bir örneğidir. Ancak zamanımızda bütün bilimlerde muazzam bir bilgi birikimi oluşmuştur. Aristoteles ve İbn Sina'da olduğu gibi bir sistem filozofu bilimlerin hepsini tek bir kavram altında nasıl sağlayabilir? Bu sorunun cevabı al-Attas'ın sistemiyle verilebilir. Bizim zamanımızda bir sistem, sağlam bir ontolojiye ve bir epistemoloji olan onun uzantısına dayanmalıdır. Daha sonra mantıksal olarak çıkarılmış kavramsal bir bütün olarak İslam dünya görüşü açısından diğer bilimler birleştirilir ve tek tek bilimlerde ayrıntıya girilmez.[5]

Bütün sistemlerin temelinde *ontoloji* ve *epistemoloji* yatmaktadır. Buna göre, İslamî durum ontolojisi, öncelik olarak din kavramını gerektirir, çünkü el-Attas bu ontolojinin mahiyetten (*mâhiyyah*) çok varoluş gerçekliğine (*vücûd*) dayandığını gösterir. Ancak bu gerçeklik sadece zihinde var olan boş bir kavram değildir; daha ziyade tasavvuf geleneğinde *el-Hakk* (gerçek mükemmellik) olarak ifade edilen *mutlak varlığa* (*Vucûd Mutlak*) atıfta bulunur (Al-Attas, 1986, s. 34-35). Al-Attas'ın

4 Al-Attas'ın daha ayrıntılı hayatı ve eserlerinin tam bir listesi için şu çalışmaya müracaat edilebilir: Wan Daud, (2010, ss. 13-58).

5 Felsefi sistemlerle ilgili ayrıntılı açıklamaya burada giremeyeceğimizden daha fazla açıklamaların bulunduğu şu "Sistem Bilimi Olarak Felsefe" başlıklı makalemize başvurulabilir (Açıkgenç, 1995).

ontolojisinde *hak* terimi aynı anda hem gerçekliği hem de hakikati ifade etmektedir. Her iki kavram da *mutlak varlık*ta birleşir ve dolayısıyla doğrudan Tanrı'nın kendisinde olduğu gibi yani Zât'a atıfta bulunur. Bu nedenle, al-Attas'ın ontolojisi mutlaka öncelik olarak *din* kavramını gerektirir. Bunun içindir ki al-Attas'ın başyapıtı, *İslam Metafiziğine Prolegomena* "Din Kavramı ve Ahlâk ve Ahlâkın Temeli" ile başlar. Bu anlamda al-Attas'ın sistemi; temelinin *varlık*, *hakikat*, (Tanrı), *din* ve *ahlâk* ile şekillendirilmesi bakımından Aristoteles sisteminden tamamen farklıdır (Al-Attas, 1995, ss. 41-89). Bu tür bir yaklaşım, bir epistemoloji de dâhil olmak üzere doğrudan insan doğasına yol açacaktır. Buna göre, al-Attas'ın sistemi yalnızca söyleme dayanan akıl yürütme değildir, aynı zamanda "gerçekliğin belirli bir yönünün anlaşıldığı daha yüksek bir akıl biçimi veya manevi deneyime" dayanır (Wan Daud, 1998, s. 43).

Onun bireysel fikirlerini ve doktrinlerini anlamak için iyi bir zemin oluşturacak sisteminin iskeletini vererek fikirlerini özetlemeye çalışabiliriz (Wan Daud, 1998, s. 43). Al-Attas'ın sistemi, epistemolojisine bağlı olan ontolojiye dayanmaktadır. Bunu kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: Sistemin temeli, bu ontolojiye uygun bir epistemoloji gerektiren, iyi hazırlanmış bir varlık anlayışına sahiptir. Bu epistemoloji aynı anda hem tecrübi hem de rasyoneldir. İkinci yön, insan bilgi sistemine dayalı bir mantık gerektirir; ancak tecrübi yön, varoluşu sezmek için sûfî ıstılahında *fenâ-bekâ* deneyimsel durumu olarak açıklanan özel bir yapıya ihtiyaç duyar. İki aşamada gerçekleşir:

1. Manevi deneyimde kısmi olan ilk aşama, çünkü öznel bilinç, deneyimleyen benlikte kademeli olarak kaybolur, böylece hakikati birlik içinde algılamaya götürür.

1. Sûfîlerin *havass*ının *(khawass al-khawâs)* hissettiği daha yüksek aşama; Hakk'ın gerçek birliğini, yani bizzat Hakk'ı manen algılamak, ancak bu durumda kendisini çokluk içinde cüz'îleştirmek anlamına gelir.

Önceki hâldeyken sûfî, şeriate uymazsa *şatahât* denilen küfür iddiasıyla kendini kaybedebilir ve hatalara düşebilir. Ancak ikinci hâlde olanlar, Allah'ın lütfuyla bu tür hatalara düşmezler. Bu yaklaşımdan hareketle şu hususu tekrar belirtmeliyiz; günümüzde, önceki çağlarda filozoflar gibi sistemler inşa etmek artık mümkün değildir, çünkü zamanımızda her bir bilimde biriken bilgi muazzamdır. Bu nedenle, bir sistem yalnızca tüm bilimler için mevcut bilgi iskeletini ana hatlarıyla belirtmeli ve bu şekilde tüm bilimler için bilimsel bir kılavuz sağlamalıdır. Al-Attas bunu bilim felsefesinde zaten başarmıştır (Wan Daud, 1998, s. 111-140).

İslam medeniyetindeki düşünce okullarını yaklaşımları açısından dört umumi düşünce geleneği olarak sınıflandırmak mümkündür: (1) Fıkıh Geleneği, (2) Tasavvuf Geleneği, (3) Kelâm ve; (4) Meşşâ'î-İşrakî Geleneği. Al-Attas bu geleneklerden ikincisine mensuptur. Bu hususu ontolojisinde görmek mümkün olduğu gibi insan mahiyetini ele aldığı psikolojisinde de görmek mümkündür. İnsan mahiyetini işlerken al-Attas, ruhun kuvvelerini ve işlevlerini açıkça özetlemektedir. Ardından insan için mutluluğun anlamını ve deneyimini geliştirir. Al-Attas'ın sistemi, epistemolojisine bağlı olan ontolojiye dayanmaktadır. Bu bağlantı *varoluş sezgisi* olarak ifade edilmektedir. Algılananın ötesindeki gerçekliği tanımak daha yüksek bir algı derecesi gerektirir. Bu algı, "akıl ve deneyimin bilginin elde edildiği geçerli kanallar olarak kaldığı, yalnızca aşkın bir düzene sahip oldukları" daha yüksek bir manevi seviyede olan *manevi sezgi*dir. Bu seviyede akıl, kavramsal ile tecrübi olan, *şuhûd*, "manevi zevk", "huzur" gibi diğer üst düzey hâllerle ruhi tecrübede birleşirler (al-Attas, 1995, s. 183). Profesör al-Attas, ruh ile düşünme düzeyinde "bilginin, bütün anlamın altında yatan gerçek ile ruhun" birleşmesi (*tevhid*) anlamına geldiğini belirtir. Burada ruh sadece anlamakla kalmaz, aynı zamanda gerçekten ve doğrudan deneyimle hakikati algılar ve bilir. Hakikat ve doğrudan deneyim, bilen ile bilinenin birleşmesinden oluşur" (al-Attas, 1995, s. 183). Diğer taraftan "özne ve nesne ayırımının hüküm sürdüğü ve bu ayırımın kavrayışa ve iradeye yüklediği yönlendirmeye bağımlı kalan akıl ve tecrübeye

dayanan mutat tecrübi düzeyde bilgi, ruhun nesnelerin kendilerini değil, manalarını massetmesini ifade eder. Bu hâlde iken insan aklın ve duyuların idrak ettiği harici nesnelerin zorunlu olarak çokluk arz ettiğini algılar. Böylece bu hâletiruhiyedeki insan nesnelerin arazî olduğunu bilir ve iki *an-ı seyyale*de dahi baki kalmadıklarını derk eder" (al-Attas, 1995, ss. 182-3)

Her varlık, kendi varoluşunu simgeleyen ve böylece bir kendisine bakan bir de yaratıcısına yöneltilen ikinci bir yöne sahip olarak algılanır. İlk bakış açısına göre aslında nesne mevcut değildir; ikinci veçheye göre her varlık bizzat vardır. Rabbine yöneltilen bu ikinci husus, O'nun *vechi*nin bir tecellisi olduğu için mevcuttur. Bu durumda, gerçek anlamda, Allah (c.c.) ve O'nun *vechi* dışında hiçbir şey yoktur; bu nedenle, ezelî ve ebedî olarak "Vecih dışında her şey yok olur."[6] Onun epistemolojisinde "ruh sadece anlamakla kalmaz, aynı zamanda gerçek ve doğrudan deneyimle hakikati ve gerçeği bilir. Böylece gerçek ve doğrudan deneyim, bilen ile bilinenin birleşmesinden oluşur" (al-Attas, 1995, ss. 143-176) Burada al-Attas'ın sisteminin, insanın hem bedenden hem de ruhtan oluşan mahiyetine dayanan bir epistemolojiyi yansıttığı açıktır. Kur'an, ruhtan, gerçekleştirdiği eyleme bağlı olarak çeşitli şekillerde "ruh" ve "akıl" olarak da adlandırılan "kalp" olarak bahsetmektedir (A'râf sûresi, 7: 172). İnsan fıtratı, "insanı amacını, tavrını ve benliğiyle ilgili eylemini belirleyen bir antlaşmaya (*mîsak*) bağlayan Rabbi olarak mutlak birliği içinde Allah hakkında bilgi edinme ve alma yeteneğine sahiptir" (al-Attas, 1995, s.143-176). Bu, insana "Allah'ı tanımak (*ma'rifatullah*) ve O'na ibadet etmek için bir sorumluluk verir ki hayatının amacı olarak dinin özünü oluşturur ve aynı zamanda gerçek teslimiyeti de gerektirir" (al-Attas, 1995, s. 144). İnsan hayatına bir anlam yükleyen bu din anlayışına itiraz edilebilir ama onun ontolojisini hatırlamalıyız:

> Varoluş gerçekten de Allah'ın ihsanıdır, ancak bu ihsan yine aslında Allah'ın mülküdür; onu âdeta "kişisel" bir iyilik olarak "ödünç veren" O'dur.

6 Burada: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ayetine işaret edilmiştir (Kasas, 28/88).

> Dolayısıyla, doğru yola hidayetle yönlendirilen alıcı, varlığından dolayı Allah'a borçlu olduğunun farkındadır, çünkü bunun tamamen Allah'ın varlığına bağlı olduğunu bilir ve O'ndan bir 'ödünç almak' gibi olduğunu anlar. Bu, Allah'a yüksek düzeyde duyulan ihtiyaç ve kaygı durumuna indirgendiğini bilenler, böyle bir "yokluğun"un "her iki dünyada da kararmış bir yüz" (yani "el-fakru sevâdu'l-vechi fî'd-dâreyn" الفقر سواد الوجه في الدارين) olduğundan söz ederler. Dolayısıyla, gerçek 'yoksullukta' fenâ bulan bilinç, kişi doğrudan deneyimle, yalnızca Allah'ın Vech'inin kaldığını bildiği zaman gerçekleşir. (al-Attas, 1995, s. 189)[7]

Bu, insan mahiyetinin iki açıdan incelenmesi gerektiği anlamına gelir: İlki ve en önemlisi, Yâsîn sûresinin 83. ayetine dayanan *melekût* ve *emir âlemleri*nden kaynaklanan, insanın gerçek mahiyetidir; "Biliyorsanız söyleyin, bütünüyle *melekûtun* yönetimi elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmaya muhtaç olmayan kimdir?" de (Mu'minûn sûresi, 23: 88). Eğer durum böyleyse, o zaman *itmi'nan* ancak insan kendini doğru yöne yönelttiğinde mümkündür. Kişi bunu başarabilirse, o zamanki hâl *mutmain nefis* olarak tanımlanırsa, bu ilahî rehberliğe uymazsa ve insan, hayvani yapısı için av olur ve hayvan mahiyetine iner. Bu durumda cinsel arzularına esir olur *nefsi levvame* denilen bir duruma düçar olur. Kendini bu durumdan kurtaramazsa ve *kuvve-i şeheviye*nin yolunu izlerse, varlığın en alt seviyesine, *nefs-i emmāre* olarak ifade edilen bir duruma düşer. Hâlbuki insan, Allah'ın yeryüzünde halifesi olarak O'nu temsil etmesi için pek çok yüksek düzeyde yeteneklerle ve becerilerle yaratılmıştır. Ancak insan mahiyetinin çok iyi anlaşılması gereken felsefi bir yön de var. Bu yön tahlil edilirse ruhun *kuvve*leri ve kuvvelerin bilgi edinmede nasıl kullanıldıkları da açıklanır.

Ruh, bazı iç ve dış kuvvelere sahiptir. Bunlar aynı zamanda İbn Sina'nın psikolojisinde de bilindiği için onların üzerinde durmayacağım. Epistemolojik ontoloji olarak bu sistemin temeline göre, *saf varoluş*, var olarak algıladığımız her şeyin (*mevcud*) altında yatan gerçekliğidir. Bu

---

7 Burada "fakr" ile ilgili zikredilen ilk cümle *Keşfu'l-Hefa*'da mevzu hadis olarak geçmektedir, bk. el-'Aclûnî (1979, s. 113).

gerçeklik-varoluş, zihinde hem saf bir kavram olarak varoluş fikrini hem de kavramsal bir varlık olarak varoluş yönlerinin yine kavramsal olarak buna mütekabil atfedildiği nesnelerin kavramını ve mahiyetlerini üretir" (al-Attas, 1995, s. 218). Gerçeklik-varoluş, bizim algıladığımız gibi bize asal maddeye, cinslere ve türlere atıfta bulunarak üç duyuda mahiyete dönüşen birçok izlenim bırakır (al-Attas, 1995, s. 223). Ancak bunların hiçbiri hakiki manada gerçeklik değildir; saf gerçeklik olarak varoluş, nihai gerçekliğin özüdür. Bu nihai gerçeklik, Allah'ın kendisinde olduğu hâlidir ve bunun en iyi ifadesi bizim geleneğimizde *zât* terimiyle ifade edilir. Bu hâldeki saf varoluş olarak, Kendisinin tezahürüne götüren zâtının gerektirdiği bir yönü olan mutlak gizliliğindedir. Bu aynı zamanda "Gizli bir hazineydim ve bilinmeyi sevdim, bu yüzden de nihai gerçekliğin kendini gizleyen yönüne varoluş kaidesi olan varlıkları yarattım" hadisinde ima edilmektedir (al-Attas, 1995, s. 271). Fakat Allah, zâtında nihai gerçeklik olarak, Kuran-ı Kerim'in bir ayetinde bildirildiği gibi bâtın ve zâhir yönlere sahiptir (Hadid sûresi, 57: 3). Bâtın, kendini gizlemenin mutlaklığına işaret eder; ancak zâhir, "kendini gösterme eğiliminin, bilinmeyi arzulamanın veya sevmenin bilinciyle başlatıldığı, kendini tecelli ile tezahür yönü" ifade eder. Bu yönler O'nda ikiliğe (duality) yol açmazlar, daha ziyade *mutlak ehadiyyet*i yansıtan varoluşun birinci mertebesini temsil eden nihai gerçeklik içinde birleşirler. Varoluşun birinci derecesinin bu dış yönü, sonsuz belirlenim olasılıkları içerir; bu, O'nun yaratıcı faaliyetinin kaynağı ve çeşitlilik ilkesidir. Varoluşun birinci derecesinin bu dış yönü, sonsuz belirlenim olasılıkları içerir; bu, O'nun yaratıcı faaliyetinin kaynağı ve çeşitlilik ilkesidir. "Mutlak Varoluşun zâhiri yönü, yani aynı zamanda sonraki seviyenin varoluşsal evriminin bâtınî yönü olan nihai gerçeklik *urefâ* tarafından *kapsamlı taayyun* (ta'ayyun jâmi') olarak adlandırılmıştır" (al-Attas, 1995, s. 273). Bu seviyedeki varoluş, "her faal, gerekli ve ilahî tezahürlerin yanı sıra her durgun, *hâdis* ve yaratılmış tezahürleri" içerir. Zâtın tenezzül yoluyla alt mertebelerde tecellisi *el-nafas al-raḥmān* ve ayrıca *el-fayḍ el-akdas* olarak adlandırılan en *mukaddes akış* ile olur. *Nefes* (ilahî nefes), neoplatonik filozofların

sudur kavramıyla karıştırılmaması için *feyz* kavramını açıklamak için bir benzetme olarak verilmiştir. Bu, varoluşun ikinci derecesidir, ancak varoluş gerçekliğinin bütün tezahürlerinden ilkidir. Nihai gerçeklik bu seviyeye indiğinden, buna *nüzûl* ya da *tenezzül* denildiği için varoluş artık belirginleşmeye başlar yani *taayyün* eder ve bu taayyünü ancak çok yüksek bir ruhsal deneyim ile bu seviyede sınırlı bir şekilde ancak çok üst düzey ârifler algılayabilir. Bu nedenle buna "varoluşun ilk belirginleşme mertebesi (ta'ayyun evvel)" denir (al-Attas, 1995, s. 274). Taayyünler bu tecelli üzere, ikinci *taayyün* mertebesine ve sonra *ayan-ı sabite*nin Allah'ın ilminde bulunduğu üçüncü vahdet mertebesine, sonra *âlem-i ervah*a, sonra *âlem-i misal*e ve son olarak da *âlem-i şehadet*e tezahür eder. Maddi âlem olan *şehadet* ile *varlık* mertebeleri altı mertebe olarak tezahür eder (al-Attas, 1995, s.273-274). Burada ayrıntılara giremeyeceğimiz beş taayyün fakat altı varlık mertebesinin temel kavramları zikretmekle yetiniyoruz: *Zât* (mutlak vucûd), *taayyün evvel*, *taayyün sani*, *âlem-*, *ervah*, *âlem-i misal*, *âlem-i şehadet*.

Al-Attas'ın bilim felsefesini incelersek, onun din, İslam ve iman gibi kavramlarla başladığını görürüz. Sonra da bilim epistemolojisini ifade etmeye devam eder. Bilimsel faaliyetlerini İslamî düşünce çerçevesi içinde gerçekleştirecek bir bilim insanı, bu çerçeveleri yukarıda bahsedilen insanın mahiyeti incelemesinde tasvir edildiği üzere ontoloji, epistemoloji, insan doğası temelinde geliştirmeli ve yeniden edinmeye çalışmalıdır. O hâlde hakikat, teori, bilginin sınırları, beden, fiziksel cisim, tabiat, tabiat kanunları ve *sünnetullah* gibi bilimsel çerçevelerle ilgili kavramların hepsi doğru anlaşılmalıdır. Bu kavramlar İslam ve bilim felsefesi incelemelerinde anlatılmıştır.

Şimdi, bilim felsefesi din ve İslam ile ilgili konuları gündeme getirdiğinden, bu kavramların da açıklığa kavuşturulması gerekiyor ve bunu *İslam: Din Kavramı ve Ahlâk ve Ahlâkın Temeli* başlıklı eserinde yapıyor. Her şeyden önce bilindiği üzere al-Attas günümüzde bilginin İslamileştirilmesi hareketinin öncülerinden biridir. Bu nedenle onun, hareket noktasından din, İslam ve *mutluluk* kavramları bağlamında değerlendirilmelidir. Mutluluğun din ve İslam ile ne ilgisi var? Çünkü onun

anlayışında din ve ahlâk birdir ve felsefi çevrelerde ahlâk konusu mutluluk olarak kabul edildiğinden, onu bu bağlamda tartışmalıdır. Üstelik konuya yaklaşımı, mutluluk kavramındaki endişenin İslamlaşma olduğunu açıkça gösteriyor. Çünkü al-Attas konuyu sunarken "İslam'da 'mutluluk' anlayışı" dememektedir; aksine "İslam'da mutluluğun anlamı ve deneyimi" ifadesini kullanmıştır. Bunun nedeni, Kur'an'ın manevi yaşantıyı içerdiği ve din bağlamında ve daha özel olarak İslam bağlamında teorik bir tartışmayla hiçbir ilişkisi olmadığı için *sa'ādah* (mutluluk) kavramını hiçbir zaman kullanmamış olmasıdır.

Profesör al-Attas'ın sisteminin kısaltılmış bir özetinde vermeye çalıştığımız fikirleri, esas olarak *Prolegomena to the Metaphysics of Islām: An Exposition of the Fundamental Elements of Islām* adlı eserinden alınmıştır. Nitekim bu eser onun sisteminin bir özetidir. Her sistem, umumiyetle *kapsamlı metafizik* olan nazari bir temel üzerine inşa edilir ve bu nedenle "temel sistem" olarak adlandırılabilir. *Prolegomena*, al-Attas'ın Kur'an'dan çıkardığı kapsamlı metafiziğidir. Metafizik olarak da adlandırdığımız bu kavramsal temel, aslında sistemin geri kalan kısımlarını bu eserde geliştirmemiş olsa bile tamamlandığı anlamına gelir. Ancak al-Attas tarih felsefesi, bilgi ahlâkı ve eğitim gibi sistemin diğer parçalarını diğer eserlerinde geliştirmiştir. Şimdi kısaca bunları özetleyelim.

Tarihsel Gerçek ve Kurgu'da al-Attas (2011), tarih felsefesinde iki önemli noktaya vurgu yapar. Birinci nokta, tarih doğru kurulmazsa o zaman toplumun kimliğinin doğru şekillenemeyeceğidir. Bu, o toplumun üyelerinin bilinç ve kimlik algısını yanlış bir şekilde etkiler. Bu bakımdan gayrimüslimlerin yazdığı tarihi eserler dikkatle okunmalı ve Müslümanlar hatalı yaklaşımlarından korunmalıdır. İkincisi, tarihle ilgili iki bakış açısının etkili kullanılmasıdır. Bu bakış açılarından ilki, olaylara daha yakından bakmak ve bize sadece işlerin nasıl olduğunu anlatmaya çalışan; olaylar zincirinin nasıl bağlantılı olduğunu açıklayamaz. Bu bakış açısı, bir resimdeki yalnızca bir noktayı büyütmeye benzer. Resmin tamamı görülmediği için resimde kimin tasvir edildiğini veya resmin neyi temsil ettiğini bilmek mümkün değildir. İkinci bakış açısı, ona uzaktan bakmaktır, buna "tarihin kuşbakışı

görünümü" diyebiliriz. Bütün olaylar kuşbakışı anlatılmaya çalışıldığı için olayların nasıl zincirlendiği görülebilmekte ve tarihe atfedilebilmektedir. Bu, bir resme o kadar uzaktan bakmak gibidir ki, resmin tamamını görebilir, böylece resmin ne olduğunu veya kime ait olduğunu kolayca anlayabilirsiniz. Tarihte her iki bakış açısına da ihtiyaç vardır, ancak günümüzde Müslüman tarihçiler ikinci bakış açısını neredeyse tamamen ihmal etmişlerdir, çünkü birinci bakış açısına dalmışlardır, bu da medeniyetimizin kimliğini aramayı zorlaştırmaktadır.

Günümüz İslam dünyasının eğitim sorunu da al-Attas'ın ilgilendiği konulardandır. Bu mesele iki yönlüdür. Birincisi, bugün açıkça ifade edilmiş bir eğitim felsefesinin olmamasıdır. İkincisi, birinci soruna bağlı olarak İslamî eğitim felsefesine dayalı bir eğitim sistemi kurulamamıştır. Bunlardan ilki, onun asıl ilgi alanıdır. Önce İslam geleneğinde eğitimin karşılığını bulmaya çalışan al-Attas, bunun *edep* kelimesiyle özdeş olduğunu savunuyor; geçmişte kullanılan ve Arap dünyasında yaygın olan *terbiye* kavramının İslamî eğitimin özünü tam olarak yansıtmadığını belirtmektedir. Al-Attas, İslam'da edep kavramının İngilizce *eğitim* kelimesinin anlamını tam olarak karşıladığını iki yönden ispatlamaya çalışır: Birincisi, geleneği tahlil ederek; ikincisi, rivayetlere dayalı doğrudan deliller yoluyla.

Eğitimi, bir şeyin kademeli olarak aktarılması -bu bir şey edep olabilir, bilgi de olabilir- yani kişiyi *insân-ı kâmil* düzeyine yükseltmek için uygun yetiştirme olarak tanımlarsak, üç unsurla karşılaşırız: (1) Aşamanın ima ettiği süreç, (2) İnsana eğitim olarak verilen, (3) Eğitim alan unsur olarak insan. Buradaki tanımda, eğitimi alan kişiye verilen "içerik" olduğu için her üç unsurdan daha fazla vurgulanan "eğitimin içeriği"dir. Sonra insan unsuru gelir; süreç bu sıralamada üçüncü sırada yer almaktadır. Ancak eğitim kavramını incelerken insanla başlamak gerekir çünkü önce eğitim verilen varlığın tanınması gerekir. Yukarıdaki sıra, önceliği ve sonrasını belirleyen bir önem sırasıdır. İnsan zeki ve düşünen bir yaratıktır. Dolayısıyla kendisine verileni, akılla ve soyut bir şekilde kavramlarla elde eder. Al-Attas bu soyut kavramları, kendisine göre bir kelime veya cümle ile ifade edilen "zihinsel bir sembol"

olan *mana* (anlam) olarak tanımlar. Zihinsel sembolü ifade eden kelime bir fikre dönüşürse *kavram* olur. "Bu nedir?" sorusuna cevap olarak gelen zihinsel bir forma dönüşürse *mahiyet* olarak adlandırılır. Bunlar dış dünyadaki varoluşlarıyla hesaba katılırsa, o zaman *hakikat* olarak ifade edilir. Bu sistem içinde anlaşıldığında, *mana* bir şeyin yerini içinde bulunduğu sırayla tanımak anlamına gelir. Bilgi aynı zamanda bu bağlamda ortaya çıkan anlam birliğini ifade eder. Ancak al-Attas'ın vurguladığı gibi bilgi, anlamın tanımına bağlı olarak, şeylerin yaratılış sırasındaki doğru yerini anlamak ve bilmektir ki bu da Allah'ın varoluş düzenindeki yerini bilmeye ve tanımaya ve onun *rububiyyet*ini tanımak anlamına gelir. Gerçek bilme, kabul etmektir; aksi takdirde bilip tanımasına rağmen kabul etmezse, edindiği bilgiyi insan fiile dönüştürmez. Yani eğitimin insanlara vereceği içeriğin tanınma, bilgi ve kabulle tamamlanması gerekiyor. Burada al-Attas, hukuk felsefesinde bir başlangıca götürür ve İslam geleneğinde varlıkların yerini bilip buna göre hareket etmenin *adl* olarak adlandırıldığını belirtir ve hukuk sisteminin bu tanıma göre ele alınması gerektiğini savunur. Bu nedenle, kabul etmekten yoksun ve dolayısıyla eylemlerden muaf bir eğitim, yalnızca "öğrenmekten" (*ta'allum*) ibarettir. *Tanıma* ve *tahkik* ile bir eğitim tam anlamıyla gerçekleşir. Bu şekilde anlaşıldığında eğitim, İslamî gelenekte *edep* olarak adlandırılan ruhu ve bedeni terbiye etmek anlamına gelir. Buna göre al-Attas, "eğitim" manasına gelen edep kavramının şu şekilde tanımlamaktadır:

> Daha sonra, eğitim süreci de dâhil olmak üzere eğitimi, yaratılış sırasına göre varlıkların uygun yerlerinin insana aşılanarak aşama aşama tanınması ve kabul edilmesi olarak tanımladık, öyle ki bu, varlık ve varoluş düzeninde Allah'ın âlemdeki uygun yerinin yeniden kavranmasına ve kabul edilmesine yol açar. Anlam, bilgi ve eğitim yalnızca insana ve topluma da ait olduğu için, yaratılış sırasındaki şeylerin uygun yerlerinin tanınması ve kabul edilmesi, öncelikle insanın kendi uygun yerini tanıması ve kabul etmesi için geçerli olmalıdır - yani, benliği, ailesi, insanları, topluluğu, toplumu ve öz disiplini ile ilgili olarak yaşamdaki konumu ve durumu - ve kabul ile tanınmayı kendi içinde gerçekleştirmesindeki öz disiplini. Bu, Kuran'ın zekâ, bilgi ve erdem (*iḥsān*) kıstasına göre

> hiyerarşik ve meşru bir şekilde çeşitli mükemmellik derecelerine göre düzenlenmiş olarak anlaşılması gereken insan düzenindeki yerini bilmesi gerektiği anlamına gelir ve olumlu, övgüye değer ve övgüye değer bir şekilde bilgi ile eşzamanlı hareket etmelidir. Kendini kabullenmede gerçekleşen bu kendini tanıma, burada tanımlanan edeptir. (al-Attas, 1991, s. 15)

Bu anlayıştan hareketle al-Attas, edebin İslam geleneğinde eğitim anlamına geldiğini vurgular ve meşhur bir hadisi delil olarak verir: "Rabbim bana ahlâk verdi ve ahlâkımı güzelleştirdi". Ancak bu hadisin şu şekilde çevrilmesi gerektiğini savunmaktadır: "Rabbim beni eğitti (*ed-debenī*) ve eğitimimi güzelleştirdi."[8] Bu açıklamalar ışığında el-Attas'a göre İslam dünyasının en önemli sorunu sadece üçtür: (1) Cehalet, (2) Edep kaybı, (3) Bilgiden ve edepten yoksun liderler, her ikisinin de bir sonucu olarak idari düzende iktidara gelirler. Bunu çözmenin yolu, edep ve bilgiye dayalı bir eğitim sistemini işler hâle getirmektir. Bu eksende kurulacak eğitim sistemi bu aşamada üç unsuru vurgulamalıdır: ruh ve bedenle donatılmış bir insan, sonra vahyi dinleyen ve buna göre insanın kazanması gereken bilgi sistemiyle ilgilenen bilgi, o zaman üniversite *farzı 'ayn* olan din bilgisini *farzı kifâye* olan rasyonel bilimlerle bütünleştirebilen bir yükseköğretim kurumu olmalıdır. Ancak *farzı 'ayn* (zorunlu) ve *farzı kifâye* olan bilimleri sınıflandırmaya ihtiyaç vardır.

Profesör al-Attas'ın felsefi sistemini bir tabloda göstermek gerekirse, önce bu tabloya zemin olarak felsefe tanımını yerleştirirdim: Felsefe, sistemle ilgili sorunları da tartışan bir sistem bilimidir. Bu şekilde onun sistemi en azından ana hatlarıyla görselleştirilebilir. Ancak bu tür tablolar felsefede de yanıltıcıdır çünkü soyut bir şeyi somut bir şeyle ifade etmeye çalışıyoruz. Bu sorunu aklımızda tutarsak, tablolar yararlı ve öğretici olabilir. Al-Attas'ın eserlerinde de özellikle çok soyut olan varlık mertebelerini gösteren bu tür tablolar görüyoruz. Bu nedenle bu yöntemi, bu mütevazı çalışmanın kendisi tarafından aynı zamanda gelecekteki çalışmaların önünü açacak sisteminin kısa bir

8 Bu hadisin aslı şöyledir: أدَّبني ربي فأحسن تأديبي Bk. el-'Aclûnî (1979, s. 72).

açıklaması olarak kabul edileceğini umarak, sistemini aşağıdaki tabloda temsil etmek istiyorum. Bu, Profesör al-Attas'ın sistemini deşifre etmek ve anlamaya çalışmak için yaptığım ilk girişim olduğu için bunun ilk taslak bir tablo olduğunu düşünüyorum.

Bilginin İslamileştirilmesi Yaklaşımının Ana Hatları

Giriş bölümünde ele aldığımız husus medeniyet sorunu idi. Müslüman toplumlarda birçok sorunlar yanında İslamileştirme yaklaşımına yol açan asıl mesele "medeniyet sorunu" olarak kısaca belirtebileceğimiz kapsamlı bir *müşkil* etrafında odaklandığını söyleyebiliriz. Bu sorunun bir mantık bağlantısı ile ifadesi bunu gösterebilir: İslam medeniyeti geçmişte gayet etkin bir medeniyet idi ve günümüzün en güçlü medeniyeti olan Batı medeniyetini de kapsamlı bir ölçüde etkilemişti.[9] Ancak günümüzde bütün Müslüman ülkeler her açıdan çok geriler. Bu durumda ilerleyebilmeleri ancak bilim ve bilgide, kültürde ve sanatta ilerlemeleri ile mümkündür. Bilgi, bilim, kültür ve sanatta ilerleme ise iyi ve güçlü bir eğitim sistemi ile mümkündür. Ancak bütün bu alanlar Batılı düşünürlerin, fikirlerin ve bilim adamlarının yoğun üretimi altındadır. Bu durumda İslamî bir uyanış için bu fikrî üretimleri nasıl kullanabiliriz? Bunlar olduğu gibi Batılı bakış açısından Müslümanlarca tercüme yoluyla kendi toplumlarına aktarılsa İslamî bakış açısı şüphesiz ki gittikçe kaybolur; gerçi Müslümanlar bilgi üretiminde geri kaldıkları için zaten İslamî bakış açısında önemli bir zayıflama mevcuttur. Ama pasif bilgi aktarımı ile bu tamamen onları yok olma tehlikesi ile karşı karşıya bırakacaktır. Bu şartlarda günümüzdeki bilgiler sorgulanmalı ve İslamî bir bakış açısı çerçevesine aktarılmalıdır ki fikren Müslümanlar varlıklarını devam ettirebilsinler. Bu tür faaliyetler İslamileştirme olarak denebilir ki 60'lı yıllardan itibaren önce fikir olarak sonra da kavram olarak ortaya çıkmıştır.

9 İslam medeniyetinin Batı medeniyetini etkileri konusunda Karlığa'ya (2004) bakılabilir. Yine Batılılar tarafından yazılan aynı eserlere de bakılabilir, mesela; Watt (1972) ve yine Rescher (1966, s. 11).

Kavram olarak *İslamileştirme* yaklaşımını ilk defa al-Attas 1978 yılında basılan eserinde dile getirmiştir (al-Attas, 1978).[10] Fakat bu çalışmasını aslında daha önce kaleme almış ve çeşitli toplantılarda savunmuştur. Bunlardan en önemlisi 1977 yılında Mekke'de yapılan ve Cidde'deki Kral Abdulaziz el-Saud Üniversitesi tarafından düzenlenen "First World Conference on Muslim Education" başlıklı kongrede bütün dünya Müslüman âlimlerine sunduğu bildirisiydi.[11] Bu projenin teklif edilmesinden sonra bilginin çeşitli dallarında bu yöntemi tatbik etmek için birçok teşebbüs yapıldı. Fakat maalesef böyle büyük bir projeye girişenler, öncelikle "İslamileşmeyle" onun ne kastettiğini anlamaya çalışmadılar. Sonuç olarak *bilginin İslamileştirilmesi* adı altında yeni bir eğilim baş gösterdi. Bu kesinlikle Al-Attas'ın bütün projesinin yanlış uygulanmasıdır. Zira onun teklif ettiği uygulama doğrudan bilgiye değil öncelikle insan zihnine yönelik epistemolojik bir çalışma idi. Sonuçta bu tür çalışmalar, *İslamî bilim* kavramının bütünden eleştirilmesini icap ettirdi. Bu yüzden önce İslamileşmenin ne olduğunu anlamak gereklidir. Al-Attas'ın kendi tanımı şöyledir:

> İslamileşme, insanın öncelikle İslam ile çelişen sihirsel, mitolojik, animistik, milli-kültürel gelenekten ve daha sonra da onun aklı ve dili üzerindeki seküler kontrolden kurtulmasıdır. Müslüman kişi, aklı ve dili sihir, mitoloji, animizm ve İslam ile çelişen onun milli ve kültürel gelenekleri ve sekülerizm tarafından artık kontrol edilmeyen kimsedir. Böyle birisi hem sihirsel ve hem de seküler dünya görüşlerinden kurtulmuştur. Biz islamileştirmenin mahiyetini özgürleştirici süreç olarak tanımladık. İslamileştirme özgürleştiricidir çünkü insan hem maddi ve hem de ruhani bir varlık olduğundan özgürleşme onun ruhuna

10 Al-Attas'ın bize bizzat anlattıklarına göre kendisi bu çalışmasını 1975 yılında tamamlayıp o tarihte Kuala Lumpur'da misafir öğretim üyesi olarak bulunduğu sırada Isma'il Raji el-Faruqi, sohbetlerinde kendisi bu fikirleri değerli bulduğunu ve bu kitabı Amerika'da International Institute of Islamic Thought (IIIT) yayınları olarak basmak istediğini söylemiş. Al-Attas da kitabın daktilo nüshasını kendisine vermiş ancak aradan geçen yaklaşık iki yıl içinde kitap basılmayınca Malezya Gençlik Hareketi tarafından basılmasına izin vermiştir. Kitap böylece 2 yıl gecikme ile basılmış ve bu projeyi Faruqi kendi kurduğu bu enstitüde hayata geçirmeye çalışmıştır.

11 Bu bildiri daha sonra Syed Muhammad Naquib al-Attas'ın (1979, ss. 19-47) editörlüğünde yayınlanan kitaba da dâhil edilmiştir.

> ilişkindir. Böyle bir insan, gerçek bir insandır; bütün önemli ve manalı olaylar nihai olarak ona racîdir... İslamileşme orijinal özün geliştirilmesinden çok orijinal öze dönüş sürecidir; insan, ruhu itibariyle zaten mükemmeldir, fakat insan kendini maddi bir varlık olarak gerçekleştirdiğinde gaflete, cehalete ve zulme düçardır, böylece -bu haliyle- o behemehâl mükemmel değildir... Biz aynı zamanda islamileşmeyi önce dilin İslamileştirmesini içerdiğini de ifade ettik ve bu husus, Kur'an Araplara ilk indirildiğinde Kur'an'ın kendisi tarafından bizzat gerçekleştirilmiştir. (al-Attas, 1978, ss. 44-45)

Hemen ilk cümleyi tekrar dikkatle okuyacak olursak görürüz ki *İslamileştirme* en temel anlamda insan zihninin İslamî kavramlar ile donatılmasıdır. Bir insan zihnî belli türden kavramlarla nasıl donatılır? Elbette eğitim yoluyla, özellikle temel kavramların anlamları açık ve net bir şekilde öğretilirse bu kavramların insan zihnine kazandırdığı anlamlar o zihnin yapısını oluşturacaktır. Bizim varlığa bakışımız zihnimizdeki kavramların oluşturduğu pencereden gerçekleşir. İşte kavramlar bu açıdan önem arz etmektedir. Diğer taraftan biz kavramları dil ile ifade ederiz çünkü kavramlar dilde kullandığımız kelimelerden müteşekkildir. O hâlde İslamileşmenin temel aracı dildir. Onun için al-Attas'a göre Kur'an nazil olduğunda Arapçayı büyük ölçüde değiştirmiştir. Bu yeni vahiyle şekillenen dil Kur'an'ın bakış açısını zihinlere yerleştirecek bir kavramlar silsilesi ile teşekkül etmiştir. Örnek olarak seçecek olursak; *tevhid, ilim, fıkıh, hikmet, itmi'nân, rıza, takva, haşyet, ihlas, uhuvvet, iman, mü'min, dünya, ahiret, haşir, âlem, ubudiyet, abd* gibi binlerce kavramlar yeniden ifadelerle zihinlere nakşedilmiştir. Diğer taraftan Fazlur Rahman İslamileştirmeyi İslam'ın temel kaynakları açısından tanımlamaktadır. Buna göre, "bir fikir, görüş ya da kurum Kur'an ya da sünnetin öğretisinden çıktığı ölçüde İslamîdir" (Rahman, 2016, s. 83). Zannedersem bu tanım da İslam dünya görüşü kavramıyla birleştirilebilir. Bu hususu biraz daha açmaya çalışalım.

Al-Attas'ın yapmak istediği şey İslam dünya görüşünü İslamîliğin tanımında kuşatıcı bir kavram olarak almaktır. İslam dünya görüşü açısından konuya bakınca mesele şöyle açıklığa kavuşturulabilir: Bir fikrin, nazariyenin, hâlin, davranışın veya disiplinin (bilim anlamında)

İslamî olması ancak farklı yorumlamaları da dışlamadan doğrudan İslam dünya görüşünden çıkmasına bağlıdır. Burada iki hususa vurgu yapılmaktadır: birincisi, birden fazla farklı görüşler İslamî olabilir; ikincisi, İslamîliğin temel kıstası İslam dünya görüşüne dayanmaktır. Burada önemli temel kavram *dünya görüşü*dür. Bu terim sadece İslamilik fikri açısından değil, İslamî bilim düşüncesi açısından da önemlidir. Bu durumda İslam dünya görüşünün açık bir şekilde ifade edilmesi gerekir.[12]

Dünya görüşü biz dünyaya geldikten sonra zihnimizde Allah'ın ihsan ettiği mantık ilkeleri ile düzene sokulan kavramlar yumağından oluşan bilgi birikiminin tamamıdır. Zihnimiz kendi mantık kaynakları dışında bu birikimi kullanarak içindeki birikimi zamanla düzenli bir şekilde artırır ve biz ölünceye kadar bu süreç böyle belli aşamalarla devam eder. Diyebiliriz ki dünya görüşü zihnimizin işletim sistemidir. Bir nevi bilgisayarın işletim sistemi olan Windows programı gibi çalışır ve içindeki diğer işletim programlarının çalışmasını temin eder. Buna göre zihnimizdeki birikimler mantık ilişkileri ile kurulan kavramlar yumağından oluşmaktadır. Her bir yumağın kendine göre bir mantık ilişkisi vardır ve yumaklar bu mantık ilişkileri ile iç içe geçer şekilde düzenlendiği gibi farklı mantık komşulukları şeklinde de düzenlenebilirler. Mesela şu kavramları ele alalım: beş, patlıcan, fikir, insan, ağaç, büyük, aslan ve otuz. Bu kavramları mantık ilişkisi ile eşleştirin desek bunu her insan yapabilir; hiç kimse kalkıp da aslan ile patlıcanı yan yana koymaz. Bizim zihnimiz de bu kavramları mantık ilişkilerine göre düzenli kümeler hâlinde birleştirir. Böylece yiyecekle ilgili kavramlar aynı kümede yumak hâlinde birleştirilir; bilgi ile ilgili olanlar aynı yumakta, hayvan olanlar aynı yumakta vb. birleştirilir. Şayet oluşan yumaklar mantık ilkelerine göre aynı alanda iseler bunlar daiç içe birleştirilir. Böylece bazen aynı yumakta iç içe birkaç

12 Nitekim yukarıda atıfta bulunduğumuz şu eseri al-Attas İslam dünyagörüşünü açık bir şekilde ifade edebilmek için kaleme almıştır: *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (1995); Türkçe tercümesi için bk. al-Attas (2018).

yumak olabilir. Mantık komşuluğu olanlar da birbirine daha yakın ilgilerle birleştirilirler. Böylece çok büyük yumak yapıları oluşturacak şekilde çok karmaşık mantık ilişkileri ile kurularak dünya görüşünü teşkil ederler.

Bu şekilde oluşan gelişmiş bilimsel dünya görüşlerinde beş temel yapı olduğunu tahlil edince çıkarabiliriz. Birincisi, günlük hayatta kullandığımız kavramları ve kavram yumaklarını ihtiva eden ve biz dünyaya gelince ilk oluşan hayat yapısıdır ki bu yapı aslında hayatımızın ilk yaklaşık on yılında aynı zamanda bizim dünya görüşümüzdür. İkincisi, daha sonraki dönemlerde kavramlar soyutlaştıkça sorunlara verilen cevaplar da soyutlaşır ve fikirlerimizi daha soyut ifade edebiliriz ki bu soyut kavramlar hayat yapısından kopmaya başlayarak yeni bir mantık silsilesiyle ayrı iç içe yumaklar oluşturmaya başlarlar. Soyut olan bu yumaklar bütünlüğü yeni bir yapı oluşturur ve bu yapı bizim artık kimliğimizi temsil eder. Hayata ve âleme bakışımızı belirleyen bu yapıya dünya yapısı diyebiliriz. Dünya yapısı soyut olduğu ve kimlik belirlediği için dünya görüşümüzün artık temelini oluşturmaya başlar. Üçüncü, dördüncü ve beşinci yapıları şöyle açıklayabiliriz: Buna İslam dünya görüşünü örnek verecek olursak, diyebiliriz ki İslam dünya görüşünü dünya yapısında en temel kavramlar; tevhit, nübüvvet, haşir ve muamelatı temsil eden adalet kavramlarıdır. Ancak bu kavramlar ilim ve fıkıh kavramları ile birleştirilmiştir. Ancak bu kavramların muhatabı insan olduğu için insana *emanet-i kübra* yüklenerek halife seçilmiştir. Buna göre *ilim, fıkıh* ve *Allah'ın halifesi olarak insan* kavramları sağlam mantık ilişkileri ile temele alınmıştır. Fakat bu kavramlar anlam zenginliği kazandıkları için bu anlamları birleştiren kavramlarla ayrı yumaklar oluşturarak hayat ve dünya yapısına ilaveten üç ayrı yapı daha oluştururlar: Bilgi yapısı, değer yapısı ve insan yapısı.[13]

13 Burada açıklamaya çalıştığım dünyagörüşü nazariyemi ISTAC'ta görev yaparken *Islamic Science: Towards A Definition* adlı çalışmamda (Açıkgenç, 1996) geliştirmiş ve yayına sunduğumda al-Attas çalışmayı inceleyerek takdir etmiş ve bu nazariyeye katıldığını söylemişti.

İslamileştirme çalışması yapan her düşünür bu yaklaşımla meseleye bakmamaktadır ama birçoğunda *dünya görüşü* kavramı zorunlu olarak gündeme gelmiştir. Diğer bazı ilim adamları farklı meseleyi yorumlamışlardır. Mesela 'Imâd al-Dîn Khalîl İslamîleştirmeyi şöyle tanımlamaktadır: "Bilginin İslamîleştirilmesi, hayata, insanlığa ve evrene ilişkin İslamî bir bakış açısından inceleme, özetleme, ilişkilendirme ve yayınlama yoluyla fikrî arayışlara dâhil olma anlamına gelir" (Khalîl, 1991; al-Alwânî, 2005, s. 28). Abu'l-Qâsim Hajj Hammâd ise daha farklı bir şekilde tanımlamıştır: "Bilginin İslamlaştırılması insan uygarlığının bilimsel başarıları ile postülatif felsefenin dönüşümleri arasındaki bağlantının kopmasıdır böylece bilim, mahiyeti itibariyle spekülatif olmaktan çok dinî olan metodolojik bir düzen aracılığıyla uygulanabilir" (al-Alwânî, 2005, s. 29). Bu yaklaşımlarda dikkat edilirse vurgu yeni bir metot bulma hususundadır. Nitekim Taha Jabir de aynı yorumu vurgulamaktadır: "Bilginin İslamîleştirilmesi, bilimlerin ve ilkelerinin yeniden metodolojik ve epistemolojik bir düzenlenmesi olarak görülebilir." Diğer taraftan İslamîleştirmenin Kur'an ayetleriyle ve dinî kavramlarla yapay bir şekilde İslamî bir şemsiye altına almak bu çalışmanın ruhuna aykırı olduğu söylenmektedir. Fakat burada zikrettiğimiz her üç ilim adamı da aslında bu türden bir yapay çalışma içerisinde olduğunu söylemek zorundayım. İslamileştirmenin epistemolojik yönü tamamen göz ardı edilmiştir. Belli bağlamlarda *epistemoloji* kelimesi bol bol kullanılmıştır ancak bu ilim adamlarının hiçbiri felsefi bir altyapıya sahip olmadıkları için epistemolojinin ne olduğunu anlamamışlardır ve bu yüzden kullanımları dahi hatalıdır. Bu yaklaşım kabul edilirse her türlü yöntem çalışması İslamileştirme olarak kabul edilecektir. Diğer taraftan geliştirmeye çalıştıkları metodu bilimlere uygulamaya çalışırken de önemli sorunlar ortaya çıkmıştır bunun için mesela Fazlur Rahman gibi felsefe geçmişi olan ilim adamları, bu çalışmaları ağır bir şekilde eleştirmiştir (Rahman, 1988, ss. 3-11). Buna belki farklı bir yaklaşımla bakacak olursak, Taha Jabir, İslamileştirme adına bir bakıma tasavvufu bertaraf etmeye çalışmaktadır. Bu husus pek açık değilse de

çok açık bir şekilde şöyle belirtmektedir: "Kur'an 'mistisizmi' Batı'da anlaşıldığı şekliyle reddetmektedir" (al-Alwânî, 2005, s. 34).[14]

Al-Attas bu yaklaşımları tamamen devre dışı bırakmıştır. Meselenin teorisini çok kısa bir şekilde belirttikten sonra bizzat uygulamasına geçmiştir. Bu uygulamanın temel taşı şüphesiz ki kendisinin kurup bizzat yönettiği Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsüdür (İngilizce adından kısaltılarak ifade edilen adı ISTAC). Bu enstitünün temel felsefesini şöyle ifade etmek mümkündür: İslamileştirme zihinlerde başlar, zaten bilginin asıl mekânı zihinlerdir. Bu hususu dünya görüşü kavramı çerçevesinde yukarıda açıklamaya çalıştık. Bu durumda son olarak ifade etmeye çalıştığımız İslamileştirmenin başlangıç yeri olan zihinlerin bunu nasıl yansıttığını bir temsil ile anlatmaya çalışalım. İnsan zihni bir kap gibi düşünülebilir; her ne yolla içine giren ne olsa bu kabın şeklini ve rengini alacaktır. İnsan zihnine şekil ve renk veren dünya görüşüdür. Yine benzetmeyle ve teşbihle ifade ederek söyleyecek olursak dünya görüşümüz zihnimizi şekillendirir ve renklendirir. Böylece içine giren her bilgi o renge ve şekle bürünür. Dünya görüşümüz İslamî ise şüphesiz içine giren veya girecek olan her bilgi İslamî biçime ve renge dönüşecektir. Bu durumda asıl mesele İslam dünya görüşü ile şekillenen zihinleri nasıl yetiştireceğiz sorusudur. Bunun cevabını al-Attas İslamî bilgi ile mücehhez eğitim sistemidir, ama nasıl? Bunun cevabını da şüphesiz ki Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsünün (International Institute of Islamic Thought and Civilization ISTAC) kuruluşunda ve faaliyetlerinde bulabiliriz.

ISTAC'ın Kuruluşu, Yapısı ve Faaliyetleri

Öncelikle yukarıda işaret ettiğimiz 1977 yılında Mekke'de yapılan İslam Eğitimi Kongresinde al-Attas burada özetlemeye çalıştığımız İslam dünya görüşü çerçevesinde İslam üniversitelerinin kurulmasını

14 Bu eser Arapça'dan tercüme edilmiştir, ben Arapça orijinalini görmedim ancak zannedersem Arapça orijinalinde "mistisizm" için "tasavvuf" kullanılmıştır.

teklif etmiştir.[15] Gerçekten bu üniversiteler kuruldu ama onun söylediği ve planladığı şekilde kurulmadı. Planlanan aslında önce bu üniversitelere öğretim elemanı yetiştirerek işe başlamaktı. Bu da şüphesiz ki bir yükseköğretim müessesesi ile mümkün olurdu. Bu yükseköğretim müessesesinde yüksek lisans ve doktora öğretimi olacak ve öğrenciler ile öğretim üyeleri özenle seçilecekti. Aynı zamanda bunlar birlikte araştırma ve yayınlarıyla halkı ve katılımcıları aydınlatmaya çalışacaktı. Zamanla doktorasını bitiren öğrenciler, ISTAC felsefesi ve anlayışı çerçevesinde yetiştikleri için tekrar ISTAC'ta görev alıp eğitim öğretime katkıda bulunacaklar ve böylece her ilim dalında yeterince yetişmiş eleman olunca ISTAC normal üniversiteye dönüşecek ve lisans eğitimine de böylece yavaş yavaş başlayacaktı. Bu üniversite gerçek anlamda İslam üniversitesi olmaya aday olacaktı. İşte burada yetişen mezunlar İslam dünya görüşü zihniyetine sahip elemanlar olarak hayata atılacak çeşitli mesleklerde bu zihniyeti kendi alanlarına yansıtacaklardı. Bunlar arasında en önemli olanları şüphesiz ki öğretmenlik mesleğini seçenlerdir. Bu demektir ki bu öğretmenler için özel okullar açılmalı ve İslam üniversitesi zihniyetinde eğitim öğretim bu okullarda ilköğretim ve ortaöğretime de yansıtılmalı idi. Bu gelişmeler şüphesiz ki yaklaşık 30 ila 50 yıl arasında bir zaman alacaktır. Ancak 50 yıl sonra gelişmelerin hızı geometrik dizi hızı ile artacağından İslamî zihniyet hızla toplum içerisinde de yer edecektir. Bu şunu da gösteriyor ki eğitimle olan kalkınma ve ilerlemeler çok yavaş olur ama sonradan çok sağlam temeller üzerinde yürür ve büyük bir hızla ilerler. Elbette ki her şey doğru yapılandırılır ve sağlam zihniyetlerle temellendirilirse yani demek ki bu gelişmelerin bir garantisi yoktur, çünkü bu süreçlerde ortaya çıkan tarihsel oluşumlar gelişmelerin yönünü değiştirebilir. Ama İslam'ın temel hedefleri iyi korunursa başarılı olma ihtimali çok yüksektir. İşte ISTAC'ın kuruluş gayesi ve İslamî çalışmaları bu mefkûreden hareketle tarihte yerini almıştır.

ISTAC al-Attas'ın ilham ve buud veren İslamileştirme fikri çerçevesinde çalışmaya devam ettikçe İslam biliminin insicamlı düşüncesi

15 Bk. Yukarıda zikredilen *Aims and Objectives of Islamic Education* (al-Attas, 1979, s. 41).

bu enstitüde görev yapan ilim insanlarınca üretilen eserlere ve ders verilen talebelere yansıtılıyordu. Aynı amaç doğrultusunda ilmî toplantılar düzenleniyor ve alanında temeyyüz etmiş ilim adamları davet ediliyordu. Temmuz 27-30 1994'te ISTAC'ın düzenlediği "İslam ve Modernizmin Meydan Okuması" adlı açılış sempozyumu bunlardan bir tanesiydi. Bu faaliyetlerin gayesi ISTAC'ın ve ilmî faaliyetlerinin diğer Müslüman ülkelere de tanıtılması idi. Bunun gibi birçok ilmi toplantılarda ele alınan bir konu da *İslamî bilim* kavramı idi. İslamî bilim fikri, yeni olmasına rağmen onun genel çerçevesi İslam kadar eskidir. Bu konuyu daha ayrıntılı ele almak gerekir çünkü buna yöneltilen eleştiriler bulunmaktadır ki bence bunlar tamamen konunun yanlış anlaşılmasından ibarettir. ISTAC'ta bu hususta bir çalışmam da yayınlandı.[16]

Şüphesiz ki ISTAC'ın en önemli ilmi faaliyeti düzenli haftalık Cumartesi Seminerleri'ydi. Katılımcılar çoğunlukla, al-Attas Hoca'nın fikirlerini dinlemek istediği için o da seminerleri vermeye istekli olmuştu. Diğer akademisyenler, bazen konuk konuşmacılar olarak Cumartesi Gecesi Seminerleri'ne davet edilirdi. Bu, gerçekten bir ilim meclisiydi; geçmiş çalışmalarımızda yaptıklarımızı öğrenme, değerlendirme ve gözden geçirme fırsatı idi. Bütün bu seminerler, ISTAC tarihi için iyi bir tarihi birikim olarak daha sonraki araştırmalar için ISTAC kütüphanesinde kaydedildi ve arşivlendi. Bazen öğrencilerimiz Profesör al-Attas'ın ses kaydı olan konuşmalarını deşifre ederek çalışıyor ve bu konuşmaları bir kitap şeklinde topluyorlardı. Hâlâ kütüphanemde böyle bir eseri bulundurmaktayım. Bu seminerlerin bir şekilde resmî veya örgün ilmi etkinlikleri olduğunu düşünürsek, bunların benzerlerini de akademisyenlerin evinde gayri resmi toplantılar da yaptık. Dünyada gerçekleşmiş olabilecek ilgili bir olay olmadıkça, görüşmelerin konusu genellikle kelam, tasavvuf veya felsefi konular oluyordu. Hakikat ve gerçeklik, öz ve varoluş, modernite ve gelenek, bilginin İslamileştirilmesi, din ve laiklik, tarihsel çerçeveler ve Müslüman zihni gibi konular tartışılıyordu.

16 Yukarıda zikredilen şu esere bakılabilir (Açıkgenç, 1996); Tercümesi: (Açıkgenç, 1998).

Bu gelişmelere ek olarak bir medeniyet değerlendirmesinde bulunmak mümkündür. Bu değerlendirme ISTAC'ın tarihte oynadığı rolü göstermesi açısından önemlidir. Malezya'da o dönemde var olan atmosferi, geçmiş İslam tarihinde böyle bir ortamla karşılaştırırsak, İslam medeniyetinin bilimsel ve kültürel faaliyetlerinin neredeyse zirveye ulaştığı Abbâsî Dönemi'nin ilmî atmosferine benzeyeceğini ileri sürebilirim. Bu gelişmede Malezya'nın o zamanki Başbakanı Tun Dr. Mahathir Muhammed'in rolü de inkâr edilemez. Hiç şüphe yok ki ilmî bir şekilde yürütülen politikalar nedeniyle bu tür bir atmosfer için yöneticilere itibar ediyor ve onları akademik başarılar için önlemler uygulayan gerçek aktör olarak görüyoruz. Bunun tamamen yanlış olduğunu söylemeyeceğim çünkü bunu örneğin Abbâsî halifeleri el-Mansur (dönemi 754-775) ve el-Ma'mûn (dönemi 813-833) durumunda görebiliriz. Kraemer, bunu Batı bilim faaliyetleri ile kıyaslayarak *İslam'ın Rönesansı* olarak tanımlar (Kraemer, 1992; Ayrıca bkz. Gutas, 1998). Öte yandan, bilgi erbabının bilgi faaliyetleriyle bir bilgi atmosferinin kurulduğunu unutmamalıyız. Onların benzerliği, iyi bilinen Gazali'nin Nur ayetindeki teşbihleri kullanacak olursak, aydınlatma için kullanılan duvardaki kandil girintisi gibidir. Yıldızlar gibi parıldayan ve etrafını aydınlatan ve böylelikle bilimsel, ilmî ve fikrî faaliyetlere uygun bir bağlam oluşturan, ilim ve hikmet sahibi *ulema*dır. Hiç şüphe yok ki al-Attas ve ilmî faaliyetleri Malezya'da meyvesini veriyordu, bunlardan biri hükûmette eğitim, maliye bakanı ve ardından başbakan yardımcısı olarak görev yapan öğrencisi Enver İbrahim idi. Öte yandan, Malezya'da bu atmosferin oluşması için Tun Mahathir'in fikrî politikalarını ve iktisadi önlemlerini kabul etmeliyiz. Mahathir'in, 10. yüzyılda *Beytü'l-Hikme* aracılığıyla Halife el-Ma'mûn ile aynı rolü oynadığına dair hiçbir şüphem yok.

Medeniyetlerin ana merkezleri, o medeniyetin en temel temsilcisi gibidir ve bir medeniyeti "küllileşmiş mahalli bir kültür" olarak tanımladığım için medeni kültürün bu küresel yönü, merkezde ruh olarak temsil edilmektedir. Kültür küresel ise İslamî bilimsel geleneğin klasik bir terimini kullanırsak, külli olarak ifade edebiliriz ki buna göre,

Kuala Lumpur şehrini külliye olarak düşünebiliriz. Bu çalışmalarda gayet aktif olan akademisyenlerden biri olan Profesör Wan Mohd. Nor'un sözlerinden birini ödünç alacak olursak diyebiliriz ki bu durum *külli insan* yani *kâmil insan*ı temsil eder (Wan Daud, 1991, s. 11). Bu bağlamda *külli kültür*, *külli bilgi* ve *külli medine* (şehir) yine özel anlamlar ihtiva etmektedir. *Külli insan* (el-insân el-kullî) fikri, al-Attas tarafından "insanın kâinatın *misal-ı musağğar*ı" olarak temsil edilmesi geleneksel dünya görüşüne dayanarak geliştirilmiştir (al-Attas, 1978, s. 154). Aynı yorum, mevcut gerçekliklerin diğer bütün külli tanımlarına da uygulanabilir. Farklı geçmişlere sahip insanları tek bir merkezde bir araya getiren bir medeniyetin bu evrensel özelliğidir. Bu bana, Abbâsî evrenselciliğinde olduğu gibi İslamî bilim anlayışı ve bilgi anlayışıyla desteklenen, çeşitli geçmişlere sahip insanların Bağdat'ta bir araya geldiği gerçeğini hatırlatıyor. Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Hindular, Budistler, Araplar, Persler, Türkler, Kürtler, Gürcüler ve diğerleri; hepsi *mikrokozmik* (musağğar kâinat) bir varoluşla temsil edilen "evrensel bir yere" geldi. Malezya ile ilgili tek sorun, medeniyetin bu evrenselci yönünün daha önce Malezyalı Müslümanlar tarafından deneyimlenmemiş olmasıydı. Sonuç olarak, sanırım bölgede daha önce hiçbir şeye sahip olmayanlar tarafından bölgeyi fethetmek için dışardan, tabiri caizse, bir tecavüz olduğunu hissettiler. Ne yazık ki bu medeniyet algısı değildir ve geçmiş İslam medeniyetinin ilmî çevrelerinde asla böyle olmamıştır. Bu yanlış izlenim bazı sorunlara neden oldu, ancak her halükarda genel his asla değişmedi çünkü İslam medeniyetinin bir parçası olarak Malezyalı bilim adamları, mevcut akademik faaliyetlerde medeniyet evrenselciliğini gerçekleştirmeye istekliydiler. Belki de bu yüzden olayların akışı daha sonra farklı bir yol izledi. Şunu da açıklığa kavuşturmalıyım: "Medeniyetin külli yönünün Malezyalı Müslümanlar tarafından tecrübe edilmediğini" söyleyebilirim. Ancak bununla Malezya Müslümanlarının külli İslam medeniyeti deneyimine sahip olmadığını kastetmedim. Aslında onlar zaten bu deneyimi yaşıyorlardı ve bu yüzden kapılarını İslamî ilmî faaliyetlere açtılar. Demek istediğim, dünyanın her yerinden pek çok Müslüman

âlimin Malezya'daki ilmî gelişmelerin sanki birdenbire ortaya çıkmış gibi ilk defa olduğu şeklindeki algılarıdır. İslam medeniyetinin eski merkezlerinde çok yaygın olan bu durum Malezyalı Müslümanlar için alışılmış bir şey değildi.

ISTAC'ta çoğunluğu Müslüman dünyanın her yerinden yirminin üzerinde ilim insanı vardı, ancak öğretim kadrosu Müslüman âlimlerle sınırlı değildi. İslam ve dinî araştırmalar konusunda uzmanlaşmış bir dizi Batılı ve Doğulu bilim adamı vardı. Akademisyenlerin yanı sıra muhtemelen Müslüman dünyasından 200 civarında öğrenci vardı; Bosna, Arnavutluk, Makedonya, Türkiye, Nijerya, Gambiya, Fas, Cezayir, Kenya, Sudan, Uganda, Güney Afrika, Kazakistan, Özbekistan, Yunanistan, İran, Çin ve diğerleri dâhil ancak bunlarla sınırlı olmamak üzere. Benim izlenimim, bunlar arasında en fazla öğrenci sayısının Bosna'dan, Arnavutluk'tan ve Türkiye'den olduğu yönündedir. Aynı şekilde öğretim üyelerinin çoğu da Türkiye'den ve Sudan'dan geliyordu. ISTAC'ın araştırmalarını ve akademik başarılarını gösteren bir çalışma mevcuttur (Rahman, 2005, ss. 49-64). Bu çalışmaya göre, 1987 yılında kurulduktan sonra ISTAC, 2004 yılına kadar 20 doktora tezi ve 58 yüksek lisans tezini başarıyla üretti. Mohd. Zain Abd. Rahman, "1997'de enstitü tarafından onaylanan ilk doktora tezinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Aslında sürenin böyle uzun olması, ISTAC'ın yüksek lisans seviyesi için 3 yıl ve doktora çalışması için maksimum 7 yıl çalışma süresi tanımasından kaynaklanmaktadır. ISTAC'taki öğrenciler, ilk iki yılını 16 dersi (toplam 48 kredi saati) tamamlamak için harcamak zorundadır. Derslerden başarılı olanların tezlerini de tamamlaması, mezuniyet için zorunlu bir şarttır" (Rahman, 2005, s. 52).

Bu akademik başarıların yanı sıra ISTAC, 2005'ten önce yetmişten fazla kitap yayınladı. Bu kitapların çoğu, ISTAC'taki akademisyenlerin doktora tezleriydi.[17] Bu şekilde Müslüman âlimlerin eserleri genel kullanıma açıldı. Ancak zaman geçtikçe orijinal kitaplar da yerleşik bilim

17 Bu tezlerin başlıkları ve kısa özetleri için Sharifah Shifa al-Attas'ın (1998, s. 243ff) *ISTAC illuminated: A pictorial tour of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* isimli eserine başvurulabilir.

adamları tarafından üretildi ve ardından yayınlandı. Bu kitapların çoğu İslamî felsefi ve bilimsel düşüncenin yanı sıra İslam hukuku, İslam tarihi, tıp ve Müslüman toplumu üzerineydi. Malezya'da çalışmaya başladığımız bazı çalışmaların ya biz Malezya'dan ayrılmadan hemen önce ya da biz ayrıldıktan hemen sonra tamamlandığını ve bunun sonucunda çalışmalarımızın yeni kurumlarımızda ISTAC'ın bir meyvesi olarak yayınlandığını belirtmek gerekir.[18]

Tablo. ISTAC'ta Görev Yapan Öğretim Kadrosu ve Yüksek Lisans ve Doktora İstatikleri

Akademik Danışman	Ülke	Ph.D.	Y. Lisans	Toplam
Ahmad Kazemi Moussavi, Ph.D. (McGill)	İran	4	3	7
Ala'Eddin Kharofa, Ph.D. (Al-Azhar)	Irak	1	1	2
Alparslan Açıkgenç, Ph.D. (Chicago)	Türkiye	4	9	13
Baharuddin Ahmad, Ph.D. (Temple)	Malezya	-	1	1
Bilal Kuşpınar, Ph.D. (McGill)	Türkiye	2	5	7
Cemil Akdoğan, Ph.D. (Madison)	Türkiye	-	2	2
Hassan El-Nagar, Ph.D. (Madison)	Sudan	-	1	1
Malik B. Badri, Ph.D. (Leicester)	Sudan	-	3	3
Mehdi Mohagheh, Ph.D. (Tehran)	İran	-	1	1
Mehmet Bayrakdar, Ph.D. (Sorbonne)	Türkiye	-	2	2
Mehmet Ipsirli, Ph.D. (Edinburgh)	Türkiye	1	6	7
Muddathir Abdel Rahim, Ph.D. (Manchester)	Sudan	1	3	4
Muhammad Ismail Marcinkowski, Ph.D. (ISTAC)	Almanya	-	2	2

18 ISTAC'ta yapılan ilmi çalışmalar ve lisansüstü öğrenciler ülkelerine göre istatistiksel bir çalışma ile bunlar çok güzel özetleyen bir çalışma yukarıda zikredildi, buna müracaat edilebilir: (Rahman. 2005, s. 53 vd).

Muhammad Zainiy Uthman, Ph.D. (ISTAC)	Malezya	-	2	2
Murat Çizakça, Ph.D. (Pennsylvania)	Türkiye	1	1	2
Omar Jah, Ph.D. (McGill)	Gambia	1	4	5
Paul Lettinck, Ph.D. (Amsterdam)	Hollanda	1	4	5
Sabri Orman, Ph.D. (Istanbul)	Türkiye	1	1	2
Sami K. Hamarneh, Ph.D. (Madison)	Ürdün	-	1	1
Ssekamanya Siraje Abdallah, Ph.D. (ISTAC)	Uganda	-	1	1
Syed Muhammad Naquib al-Attas, Ph.D. (London)	Malezya	2	-	2
Ugi Suharto, Ph.D. (ISTAC)	Endonezya	-	1	1
Wan Mohd. Nor Wan Daud, Ph.D. (Chicago)	Malezya	1	4	5
Toplam		20	58	78

Malezya tecrübesi, tek taraflı bir olay olarak alınmamalıdır. Kuşkusuz iki taraflı bir tecrübedir; biri ev sahibi ülkenin tarafında, diğeri ise dünyanın her yerinden katılımcı bilim adamlarıyla ilgilidir. Bu deneyim, müteakip İslamî bilim ve diğer kültürel, sosyal, ekonomik ve politik faaliyetlere ivme kazandırdı. Bütün ilim adamları kendi kurumlarında faaliyetlerine devam etmektedir. Dünya küresel bir köy hâline geldiğine göre şimdi nerede olursak olalım, şahsen değilse posta yazışmaları ve zaman içinde ürettiğimiz yayınlar aracılığıyla bir şekilde tanışır ve birbirimizi görürüz. Bununla birlikte, küreselleşmenin iki yönü olduğunun farkındayız; biri olumlu, diğeri olumsuz. Olumlu tarafın kökleri, insan doğasında, başkalarına ulaşma arzusunda kendini gösterir. Bu, kültürleri birbirine yaklaştırır ve birbirlerinden yapıcı bir şekilde faydalanır. Ancak olumsuz yön, kültürlerin çeşitliliği için daha büyük bir zorluk teşkil ediyor. Geçmişte insanlar farklı kültürleri biliyordu ama bugün farklı kültürlerle yüzleşiyor ve onlarla yaşıyoruz. Bu, aynı kültür içinde bile kültürlere ve farklılıklara tolerans gösterme konusunda bize daha büyük bir ahlâki sorumluluk yükler. Müslüman

âlimler, tüm yerel kültürleri olumlu bir şekilde korumak için bu konuyla başa çıkma sorumluluğunu hissediyorlar. ISTAC deneyiminin bu çabada daha büyük bir rol oynayacağına inanıyorum.

Sonuç

Malezya deneyimine bakılınca, zengin tarihi İslam bilimine ve tarihin hüzünlü görüntüsüne karşı geçmişe geleceğin aynası olarak umutla bakmak yerinde olacaktır. Diğer taraftan ISTAC ve gelişen olaylar, Müslüman dünyasındaki geçmiş kargaşayı da hatırlatacaktır. Bir anlamda, seksenlerde ve doksanlarda ekileni hasat etmeye başladığımız bir zamanda olduğumuzu özellikle belirtmek de gerekir. ISTAC'ın çağdaş düşünceye katkılarının daha iyi anlaşılabilmesi için o dönemlerde yaşanan gelişmelerin daha ayrıntılı anlatılması gerekiyor diye düşünüyorum. Belki ilerde bu deneyimleri yaşayan diğer ilim adamları da hatıralarıyla bu önemli enstitünün tarihine katkı yapacaktır. Ancak ilmî açıdan yapılan katkılar şüphesiz ki zamanla daha berrak bir şekilde tezahür edecektir.

Medeniyetlere haiz oldukları özellikleri kazandıran en etkin unsur şüphesiz ki ilim gelenekleridir. Bir toplumun bilgi düzeyinden bilim düzeyine çıkmasını sağlayan da böyle güçlü bir bilgi geleneğinin olmasıdır. İslam medeniyetinde tarihi açıdan incelenirse İslam ilim geleneğinin insanlık tarihinde en güçlü olduğu görülecektir. İşte bilim geleneğimizin doğmasına ve küreselleşmesine zemin hazırlayan da yine şüphesiz ki bu gelenektir. İslam ilim geleneği sadece İslam medeniyetinde bilim geleneğinin doğmasına değil, aynı zamanda Batı medeniyetinde de bilim geleneğinin doğmasına katkıda bulunmuştur.[19] Bu kadar güçlü bir gelenek maalesef günümüzde çok zayıflayarak yerini neredeyse tamamen kendisinin katkıda bulunduğu bilim geleneği olan Batı bilim

19 Bunu ayrıntılı ve delilleriyle ortaya koyan şu makalemize başvurulmasını önemsiyorum: "İslam Bilim Geleneğinin Batı Bilim Geleneğinin Doğuşundaki Rolü: Bilim Epistemolojisi ve Sosyolojisi Açısından Tarihi Bir Değerlendirme" (Açıkgenç, 2016, ss. 565-589).

geleneğine yerini bırakmıştır. Bunun farkına varan ilim adamlarımız bundan kurtulup bihakkın çağdaş bilimde olan gelişmelere anlamlı katkıda bulunmanın yollarını aramaktadır. Şunu iyice anlamalıyız ki artık eskiden olduğu gibi medeniyetlere has bilim gelenekleri olmayacaktır. Küreselleşme ile günümüzde hâkim olan bir bilim geleneği vardır ve bu da küreselleşen Batı bilim geleneğidir. Ancak bu geleneğin zihnî yapısı İslam dünya görüşü ile çatışmaktadır. Çok kısaca özetleyecek olursak Batı bilim geleneği İslam bilimi ile Orta Çağ'da doğmuştur ve bu açıdan ilk dönemlerde tamamen onun zihnî altyapısı açısından özellikleri ile uyum hâlinde idi. Dolayısıyla Batı bilim geleneğinin Orta Çağ zihnî yapısı İslam dünya görüşü ile çelişki arz etmiyordu. Ancak içindeki teorilerin bizim bilim teorilerimizle çelişen yönleri olsa da bu bilim faaliyetlerinde olağan karşılanmaktadır. Batı bilimi, 17. yüzyıldan itibaren gelişerek İslam'dan aldıkları bilgilerle ilerlerken klişenin dogmalarıyla çelişkiye düşünce Batı'da Bilimsel Devrim olarak adlandırılan gelişmelerle bilim adamlarının kiliseden kopmasına yol açmıştır. Bu da Batı'ya sekülerleşme olgusunu getirince bilim-kilise ayrımı doğmuştur. Böylece Batı bilim geleneği tarihinde kendi zihnî altyapısından ilk kırılmayı yaşayarak *laik bilim* anlayışına geçmiştir. Bu bilim anlayışı dini reddetmiyordu ancak kilisenin tasallutunu reddediyordu. Giordano Bruno (1600) ve Galieo (ö. 1642) gibi bilim adamlarının Kilise tarafından sorgulanması ve Bruno'nun Roma'da diri diri yakılması bunu hâlâ Batılı bilim adamlarının hafızasında canlı tutmaktadır.

Ancak Batı bilim geleneği 19. yüzyıldan sonra evrim biyolojisinin gelişmesi ile ikinci bir kırılma daya yaşamıştır. Bunda şüphesiz ki Kant'ın (ö. 1804) metafiziği tamamen dışlaması ve onun yerine Gazali'de olduğu gibi tasavvufa (onların geleneğinde mistik yaşantıya) dayalı bir *itikat* (akîde) anlayışı geliştirmemesi katkıda bulunmuş ve böylece ikinci kırılma ile Batı bilim geleneği günümüzde seküler ve ateist bir zihin yapısına bürünmüştür. Şimdi küreselleşen bu geleneği iyi anlamalıyız ki ISTAC'ın neden İslamileştirme diye bir çalışma içine girdiğini ve bunu felsefi-epistemolojik boyutta geliştirmeye çalıştığını daha iyi anlayabilelim. Dolayısıyla İslamileştirilen bilim değil zihniyetlerdir;

bu zihniyetlerden çıkan fikirlerdir. İslamileştirmeyi eleştirenleri çoğu yanlış bir anlayışla "elimizde bir boya fırçası" olduğunu tahayyül etmektedirler. Bu fırçadaki boya ise İslam'ı temsil etmekte olup onu hangi bilgiye sürersek onun İslamî olacağını düşünmektedirler. Bu mekanik anlayışla İslamileştirme diye bir şey elbette ki hayaldir. Konuya epistemolojik yaklaşmadıkça doğru anlaşılması da mümkün olmayacaktır. ISTAC'ın yetiştirdiği ilim adamları artık konuya el atıp bu fikirleri doğru bir yaklaşımla geliştirme çalışmalarına devam etmektedirler. İki örnek verecek olursak Malezya'da kurulan ve ISTAC modeli ile çalışan şu merkezi Malezya Teknoloji Üniversitesi, Raja Zarith Sofiah Centre for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation (RZS-CASIS UTM) ve Endonezya'da Gontor Darusselam Üniversitesi (şu an rektörü Hamid Zarkasyi ISTAC mezunlarındandır) ve Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations (INSISTS) gibi kurumları örnek olarak gösterebiliriz. Ancak bu çalışmaların meyvesini vermesi zaman alacaktır ve geçmişte yapılan çalışmalar günümüz küresel bilim geleneğine katkı olarak tarihteki yerini alacaktır.

Kaynakça

Açıkgenç A. (1996). *Islamic Science: Towards A Definition,* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Açıkgenç, A. (1995), "Sistem Bilimi Olarak Felsefe", *Felsefe Dünyası*, 14, ss. 42-51.

Açıkgenç, A. (1998). *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamileştirilmesi*, (Ensar Nişancı Çev.), İstanbul: Nesil Yayınları.

Açıkgenç, A. (2016). "İslam Bilim Geleneğinin Batı Bilim Geleneğinin Doğuşundaki Rolü: Bilim Epistemolojisi ve Sosyolojisi Açısından Tarihi Bir Değerlendirme", *Yeni Türkiye* 88, ss. 565-589.

al-Alwânî, T.J. (2005), *Issues in Contemporary Islamic Thought,* London & Washington: The International Institute of Islamic Thought-IIIT.

al-Attas, S.M.N. (1959). *Rangkaian Ruba'iyat*. Kuala Lumpur: DPB.

al-Attas, S.M.N. (1966). *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Acheh.* Singapore: Malaysian Branch, Royal Asiatic Society.

al-Attas, S.M.N. (1978). *Islam and Secularism,* Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM).

al-Attas, S.M.N. (1979), *Aims and Objectives of Islamic Education,* Cidde: Hodder and Stoughton, King Abdulaziz University.

al-Attas, S.M.N. (1986). *A Commentary on the Hujjat Al-Shiddiq of Nur Al-Din l-Raniri.* Kuala Lumpur: Kementrian Kebudayaan.

al-Attas, S.M.N. (1991). T*he Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education,* Kuala Lumpur: ISTAC.

al-Attas, S.M.N. (1995). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam,* Kuala Lumpur: ISTAC

al-Attas, S.M.N. (2011). *Historical Fact and Fiction,* Kuala Lumpur: UTM Press.

al-Attas, S.M.N. (2018). *İslam Metafiziğine Prolegomena: İslam'ın Dünyagörüşünün Aslî Unsurlarına Dair bir Açıklama,* (İlker Kömbe) İstanbul: Küre Yayınları.

Daud, W.M.N.W. (1991). *The Beacon on the Crest of a Hill: A Brief History and Philosophy of the International Institute of Islamic Thought and Civilization,* Kuala Lumpur: ISTAC.

Daud, W.M.N.W. (1998). *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, ISTAC.

Daud, W.M.N.W. (2010), "Al-Attas: A Real Reformer and Thinker", Wan Mohd Nor Wan Daud ve Muhammad Zainiy Uthman (Ed.), *Knowledge, Language, Thought and The Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas,* Kuala Lumpur: Penerbit UTM, s. 13-58.

el-'Aclûnî, İ.M. (1979) *Keşfu'l-Hefa.* Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.

Ferguson. A. (2001[1767]). *An Essay on The History of Civil Society,* Kitchener, Ont.: Batoche.

Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture,* London: Routledge.

Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and Remaking the World Order,* New York: Simon & Schuster.

Karlığa, B. (2004). *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri,* İstanbul: Litera Yayıncılık.

Khalîl, I. D. (1991). *Madkhal ilâ Islâmîyat al-Ma'rifah* Herndon, VA: IIIT.

Kraemer, J. L. (1992). *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age,* Leiden: E. J. Brill.

Meriç, C. (1986). *Kültürden İrfana,* İstanbul: İnsan Yayınları.

Meriç, C. (2015). *Umrandan Uygarlığa,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Nicholas Rescher. (1966). "The Impact of Arabic Philosophy on the West", *The Islamic Quarterly,* 10, 11.

Nursi, B. S. (1911). "Dokuzuncu Mukaddeme, Hatime". *Muhakemat,* Kostantiniyye: Matbaa-i Ebuzziya.

Rahman, F. (1988). "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Science,* 5: 1, ss. 3-11.

Rahman, F. (2016). *İslam ve Cağdaşlık: Fikrî bir Geleneğin Değişimi,* (Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu Çev.), Ankara: Yeni Ankara Okulu Yayınevi.

Rahman, M.Z.A. (2005). "Postgraduate Research in Islamic Thought and Civilization at The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Malaysia", *Malaysian Journal of Library & Information Science,* 10, s. 49-64.

Tanpınar, A.H. (1988). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi,* İstanbul: Dergâh Yayınları,

Watt, W.M. (1972). *The Influence of Islam on Medieval Europe,* Edinburgh: Edinburgh University Press, (ikinci baskısı 1994).

al-Attas, S.S. (1998). *ISTAC illuminated: A pictorial tour of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC),* Kuala Lumpur: *ISTAC.*

ENVER IBRAHIM

(1947-...)

Malezyalı siyasetçi, Malezya Başbakanı

Enver İbrahim, 10 Ağustos 1947'de Malay Birliği'nin Penang bölgesinde dünyaya geldi. Babası İbrahim Abdul Rahman, 1959-1969 yılları arasında Seberang Perai Merkez Parlamentosu'nda Birleşik Malay Milli Örgütü (UMNO) parlamento üyeliği ve 1964-1969 yılları arasında Sağlık Bakanlığı Parlamento Sekreterliği görevini yerine getirdi. İlkokul ve lise eğitimini Pengang'da tamamladı. Akabinde Malaya Üniversitesi Malay Çalışmaları bölümünde üniversite eğitimine başlayan İbrahim, liderliğe giden ilk adımları da bu dönemde attı.

İbrahim, bu dönemde pek çok oluşumda aktif rol aldı. Önce Malaya Üniversitesi'nin 'Malay Dili Topluluğu'na, ardından 'Malezya Gençlik Konseyi'ne başkan olarak seçildi. Ardından Ustaz Abdul Wahab Zakaria tarafından kurulan 'Malezya Müslüman Gençlik Hareketi'nin kurucu ortaklığını ve bir süre başkanlığını yürüttü. 1981 yılında ABD'de Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü'nün kurucu ortağı olan İbrahim, 1 Aralık 1993'te Malezya başbakan yardımcılığına getirildi.

1997'de dönemin başbakanı Mahathir Muhammed tarafından iki ay boyunca vekil başbakanlık görevine getirildi. İbrahim'in tanıklık ettiği 1997 'Güneydoğu Asya Krizi'nde Mahathir'in çizgisinde bir yol izleyeceği düşünülüyordu. İbrahim, Tayland'da başlayıp tüm Asya'ya yayılan ekonomik krizden çıkış için Uluslararası Para Fonu'ndan (IMF) yararlanılması gerektiğine inanıyordu. Hükûmet harcamaları ve bakanlık maaşlarını azaltması, mega projeleri etkileyecek bir kemer sıkma politikası yürütmesi bu amaç doğrultusunda attığı adımlardandır. Bu yaklaşımlar, İbrahim ile Mahathir'in görüşlerinde büyük bir ayrılığa neden oldu.

İkilinin çatışmalarına sebep olan olaylardan ilki, İbrahim'in vekil olarak görevlendirildiği süreçte Mahathir'den bağımsız ve habersiz olarak ayrı politikalar izlemesi, ülkenin yönetim mekanizmalarında değişiklikler yapması ve radikal kararlar

Yaşadığı Yerler: Malezya

Görev Yaptığı Kurumlar: Malezya Başbakanlığı, Malezya Müslüman Gençlik Hareketi, Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü, John Hopkins Üniversitesi ve Georgetown Üniversitesi

Önemli Eserleri: The Asian Renaissance, The Need for Civilizational Dialogue, Sulesana: Kumpulan Esai Tentang Demokrasi Dan Kearifan Lokal (Sulesana: Demokrasi ve Yerel Bilgelik Üzerine Toplu Denemeler)

almasıdır. Asya Finansal Krizi'nde Endonezya, Tayland, Güney Kore gibi ülkeler IMF'den borç alırken neoliberal politikalar izleyen Mahathir, kriz için George Soros gibi döviz spekülatörlerini suçladı; IMF ile iş birliğini reddetti ve bunlar yerine döviz kontrolleri ve yabancı yatırımlara sıkı düzenleme uyguladı. Bunların aksine İbrahim, IMF'nin desteklediği kemer sıkma programlarını uygulayarak Mahathir'den farklı bir ekonomik yaklaşım izledi.

Bu görüş ayrılıkları neticesinde 2 Eylül 1998 yılında başbakan yardımcılığı görevinden alınan Enver İbrahim hakkında görevden alınmasının ardından yolsuzluk ve cinsi sapkınlık iddiaları ortaya atıldı. Hapiste kaldığı 6 yıldan sonra 2004'te aklanan İbrahim, 2008 yılında yine benzer iddialar ile suçlanmasının ardından güvenlik gerekçesiyle Kuala Lumpur'daki Türkiye Büyükelçiliği'ne sığındı. İbrahim'in görevden alınmasının nedeni kendisine sorulduğunda "ahlaken yönetime aykırı olduğu" yanıtını veren Mahathir'in aksine Enver İbrahim tarafından durum, hükûmetteki yolsuzluğu ve aşırılığı ortaya çıkarmaması için siyasi üst aklın kurbanı olduğu şeklindedir. Tahliye edildikten sonra, 2004 ve 2006 yılları arasında St. Antony Koleji, John Hopkins Üniversitesi ve Georgetown Üniversitesi gibi enstitülerde misafir öğretim üyeliği yaptı.

Enver İbrahim'in reforma dayalı bir siyaset modelini benimsemesi Malezya siyaseti açısından en önemli unsurdur. İbrahim'in, siyasi yapıdaki çarpıklıklar ve yolsuzlukla mücadele etmesi birçok ekonomik, siyasi ve dini zorlukla karşılaşmasına neden oldu. 2004'te aklandığı cinsi sapkınlık suçlamaları hakkındaki karar 2014 yılında bozulmasıyla İbrahim bir yıl sonra yeniden hapse girdi. 2018 genel seçimlerinde İbrahim ve Mahathir'in yeniden iş birliği yapmasıyla iki siyasetçi muhalif ittifakında bir araya geldi.

International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC)

İslam medeniyeti ve düşüncesi alanında araştırmalar yapan enstitü

Kuruluş Tarihi: 1987

Bulunduğu Yer: Malezya, Kuala Lumpur

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Sri Dato' Seri Utama Dr. Rais Yatim

Kurumun Etkisi: Modern dünyanın entelektüel, kültürel, dini ve ideolojik meydan okumalarına karşı Malay dünyasında İslam medeniyeti tarihinde, bilimin İslam felsefesini formüle; İslam Sanatları ve mimarisinin anlam ve felsefe; sanat ve sanat eğitiminin İslamlaşması için rehberlik sağlamak; araştırma, inceleme ve yazılarla yanıt vermeyi amaçlamaktır.

Uluslararası İslam Düşünce ve Medeniyeti Enstitüsü (ISTAC), 1987 yılında Malezya'nın Kuala Lumpur şehrinde kurulmuştur. Enstitünün en önemli amacı zengin akademik geleneğini, Müslüman dünyasının daha iyi anlaşılmasını ve zengin çeşitli tarihsel ve akademik mirasını geliştirmeye adanmış Malay dünyasının çalışmalarıyla birleştirip nitelikli çalışmalar ortaya koymaktır.

Müslümanların karşılaştığı kültür, eğitim, bilim ve epistemolojik alanlarındaki sorunlarla ilgili İslami temel kavramları ayrıntılı bir şekilde kavramsallaştırıp açıklayarak tanımlar. Modern dünyanın entelektüel, kültürel, dini ve ideolojik meydan okumalarına karşı Malay dünyasında İslam medeniyeti tarihinde, bilimin İslam felsefesini formüle; İslam Sanatları ve mimarisinin anlam ve felsefe; sanat ve sanat eğitiminin İslamlaşması için rehberlik sağlamak; araştırma, inceleme ve yazılarla yanıt vermeyi amaçlamaktır. İslam medeniyetinin modern dünyada hak ettiği bir yerde yaratıcı bir rol oynaması için akademisyenleri ve entelektüel liderleri eğitmek için lisansüstü çalışmalar ve araştırmalar yapmaktadır.

1987 yılından bugüne değin çalışmalar yapan ISTAC bu alana en önemli etkisi, hem Malezya'da hem de Avrupa'da İslam Araştırmalarını akademik ortamda tartışmaya açmasıdır. Bu tartışmalar etrafında gelişen akademik muhit ile yetişen öğrenciler dünyanın dört bir tarafından eğitim görmüş olup İslam Araştırmaları sahasının bölgede genişlemesine katkıda bulunmuştur. Hint alt kıtasını göz önünde bulundurduğumuzda İslam Araştırmaları çalışmalarının bölgedeki diğer ülkelere de yansıdığı açıkça görülebilir.

Modernizasyondan "Bilginin İslamileştirilmesini" Ana Akımlaştırmaya

Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Örneği

Sari Hanafi

Giriş

1983 yılında *İnsan Bilgisinin İslamlaştırılması* (IoK) adını verdiği bir yaklaşımla tesis edilen Uluslararası Malezya İslam Üniversitesi (IIUM), önde gelen İslam âlimleri İsmail el-Faruqi (Virginia'daki Uluslararası İslamî Düşünce Enstitüsünün [IIIT] kurucu ortağı), Abdul Hamid Abu Sulayman (mevcut IIIT Başkanı) ve Syed Muhammad Naqib al-Attas (Uluslararası İslamî Düşünce ve Medeniyet Enstitüsü [ISTAC] kurucusu) tarafından, *vahiy ve miras* dedikleri şeyi sosyal bilimler ve beşerî bilimlerle ilişkilendirmek amacıyla geliştirilen vizyonlara göre kurulmuştur.

Mayıs 2018'de IIUM'da gerçekleştirilen saha çalışmasına dayanan bu makale, 37 yaşındaki üniversitenin temel *IoK yaklaşımı*nı nasıl uyguladığını araştıracaktır. Bu saha çalışması araştırması 42 öğretim üyesi ve 12 öğrenci ile yapılan görüşmelerden; şeriat çalışmaları ile sosyal bilimler ve beşeri bilimlerdeki çeşitli bölümlerin müfredatlarının içerik analizinden; bu bölümlerde üretilen 35 yüksek lisans ve doktora tezinin içerik analizinden; bu bölümlerin fakültesi tarafından yürütülen

yayın ve araştırmalarla ilgili incelemelerden ve son olarak dört sınıfa kişisel katılımdan oluşmaktadır.

Müfredatı, fakülte araştırmalarını ve yüksek lisans ve doktora tezlerini incelemeden önce, bu makale, üniversite ile ilgili bilgileri başlangıcından itibaren bir bütün olarak sunarak başlayacaktır. Bu süreç, *modernizasyon* amacıyla *İnsan Bilgisinin İslamileştirilmesi* paradigmasını kuran bir fakülte neslinden, onu ana akım hâline getirmeyi amaçlayan yeni bir nesle geçişi sağlayacaktır. Amaç, bu geçişin *şeriatın makâidi*'nin[1] kullanımı sayesinde mümkün olduğunu ve yine de bu olasılığa rağmen bu geçişe bazı çelişkilerin, gerginliklerin ve eksikliklerin eşlik ettiğini ve edeceğini göstermektir.

IIUM: IoK Laboratuvarı

1983'te açıldığından beri, IIUM 91.000 erkek ve kadın mezunu içerecek şekilde büyümüştür. Bu mezunların çoğu yerli, yaklaşık %15'i uluslararasıdır ve hepsine geleneksel ve İslamî bilgiyi birleştiren bir eğitim verilmektedir.[2] Üniversitenin şu anda 117 ülkeden kayıtlı 26.000 öğrencisi (20.000 lisans ve 6.000 lisansüstü) bulunmakta ve 2.000 öğretim üyesi, 14 fakülte, üç kurum ve iki merkez ile hizmet vermektedir. IIUM'un ana misyonlarından biri, üniversitenin tanımladığı "insan bilgisinin islamlaştırılması"dır (IoHK veya IoK):

> ... (kutsal bir biçimde açıklığa kavuşmuş bilgiden farklı olarak) İslam'ın dünya görüşü, temel ilkeleri, etik değerleri ve normlarına uygun şekilde çağdaş insan bilgisini takip etmek, inşa etmek, geliştirmek, uyarlamak, elemek, eleştirmek, organize etmek, yaymak, yeniden inşa etmek, kullanmak ve değerlendirmek için alternatif bir paradigma. Tevhid'in teolojisi, ontolojisi, epistemolojisi, aksiyolojisi ve etiğine dayanan bu alternatif paradigma; çağdaş insan bilgisinin farklı dallarını eleştirel bir şekilde, felsefi temelleri ve etik yönelimleri de dahil olmak üzere,

1 İslamî hükümlerin arkasındaki yüksek hedeflere veya amaçlara bakarken *içtihad* (yenilik) yapan bir düşünce okuludur.

2 Bu üniversitenin tam tarihi için bkz. Zein ve Noon (2013)

> özellikle seküler Batı davranış bilimleri, sosyal bilimler ve beşeri bilimler tarafından temsil edildiği ve inşa edildiği şekliyle görmektedir (IIUM anayasası).
>
> "İnsan Bilgisinin İslamileştirilmesi"; IIUM'un kendisini küresel olarak "Premier Küresel İslam Üniversitesi" olarak markalamak için kullanılan benzersiz, tanımlayıcı özelliğidir. Diğer Batılı ve Batılı olmayan üniversiteler din veya kültüre duyarlı olsa da, bunu IIUM'un yaptığı gibi özel şekilde ifade etmezler. Buna bir örnek, "uluslararası ve çokkültürlü farkındalığı ve çeşitliliğe duyarlılığı" teşvik eden bir bildiriyi paylaşan Iowa Eyalet Üniversitesidir (ABD). (Hashim, 2013, s. 52)

IIUM, hem Al-Attas'ın hem de El-Faruqi'nin görüşlerini takip etmektedir. Al-Attas, İslamî dünya görüşünü doğru bir şekilde oluşturarak anlayışı yeniden şekillendirmekle daha çok ilgilenmektedir. Kendisinin açıkladığı gibi "aşılama ya da nakil, vücut zaten yabancı unsurlar tarafından ele geçirildiğinde ve hastalıkla tükendiğinde istenen sonucu verebilir. İslam'ın potasında bilgi birikimi yeniden şekillendirilmeden önce, yabancı unsurlar ve hastalık çekilip etkisiz hale getirilmelidir." (al-Attas, 1978, s. 163). İnsan Bilgisinin İslam*ileştirilmesi* ve diğer İslamî temel derslerin ilk sömestra yerleştirilmesi, tam da bu duruşu yansıtan bir program tasarımıdır. Buna karşılık, Faruqi, epistemolojik süreçlerle ve İslamî değerlerin, İslami metodolojinin ilk prensiplerini oluşturmak için kullanılan beş değişmezlikle birleştirilmesiyle daha çok ilgilenmektedir (Bunlar Allah'ın, yaratmanın, hakikatin ve bilginin, hayatın ve insanlığın birliğidir) (Hashim, 2013, s. 52.). El-Faruqi (2016), yalnızca arkasında güçlü, ulusötesi bir kuruma sahip olduğu için (IIIT) değil, aynı zamanda incelikli ve daha diyalojik yaklaşımı, geleneksel olarak Batı bilgisi olarak algılanan veya anılanla karşılıklılığa daha uygun olduğu için daha etkiliydi.[3]

Bu İslamî vizyon tüm fakültelerde, bölümlerde ve programlarda açıkça mevcuttur. Örneğin, Sosyoloji&Antropoloji Be*şeri Bilimler Lisans Programının misyon* beyanında, bu lisans programının "Bütünleşik ve

3 El-Faruqi'nin 25 yılı aşkın etkisinin kapsamlı bir analizi için bkz. Omar, 2016.

dengeli bir müfredat sunduğu ve aynı zamanda sosyolojik teoride ve toplumdaki gerçek hayat konularının ampirik analizlerinde sağlam temeller sağladığı belirtilmiştir. Programda sunulan dersler büyük ölçüde İslamî kavramlar, ilkeler, teoriler, yöntemler ve yaklaşımlarla aşılanmıştır".

İslamî değerlerle aşılanmış derslerin, görüşülen bazı fakültelerin işaret ettiği gibi ve el-Attas'ın istediği gibi Batılılaşmaksızın el-Faruqi'nin yöntemini izlediği söylenebilir. Her programda, bir üniversite nüvesi için gerekli derslerle ve fakülteleri, bölümleri zenginleştirici diğer derslerle entegre müfredat yapılandırılmıştır. Bunların tümü destekleyici ve seçmeli dersler gerekli yüksek İslamî eğitimin standartlarını ve gereksinimlerini karşılayacak şekilde tasarlanmıştır. Örneğin, uygulamalı bilimdeki öğrencilerin dört zorunlu dersi vardır: *İslamî dünya görüşü, İslam'da bilgi ve medeniyet, günlük yaşam için etik ve fıkıh, yaratıcı düşünme ve problem çözme ve kısa süre önce* eklenen, Malezya ile ilgili olan İslam Medeniyeti İçinde Malay Dünyası adı verilen bir ders.

Bu makale, İslamî ilimleri diğer bilimlere bağlamayı amaçlayan IIUM'un Tecelli Olmuş İslamî Bilgiler ve İnsan Bilimleri Külliyesindeki (KIRKHS) önemli bir fakültesine odaklanacaktır. Bu fakültede Tecelli Olmuş İslamî Bilgiler Kısmı (fıkıh ve fıkıh usulü, din usulü ve karşılaştırmalı din, Kur'an ve sünnet çalışmaları ve genel çalışmalar bölümlerini içerir), sosyal bilimler ve beşerî bilimler (iletişim, tarih, siyaset bilimi, psikoloji, tarih, sosyoloji ve İngiliz dili ve edebiyatı) bölümleri mevcuttur.[4]

Tarihsel olarak, beşerî bilimler ve sosyal bilimler alanlarında uzmanlaşan öğrencilerin tecelli olmuş bilgilerde yan dallara sahip olmaları gerekiyordu ve bunun tersi de geçerliydi. Görüşülen birçok kişi, bu yuvarlatılmış eğitimin ikili oluşumundan yararlanan mükemmel mezunlar ürettiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca, sosyal bilimler ve beşeri bilimlerdeki öğretim üyelerinin tecelli olmuş bilgi alanında bir diploma

4 Bu küliyyenin kapsamlı bir analizi için, bkz. Ibrahim, 2007.

tamamlamaları gerekmekteydi. Ancak, öğrenciler ve öğretim üyeleri için bu tür kurallar artık isteğe bağlıdır.

KIRKHS şu anda 14’ü Arapça olmak üzere 38 ana ders vermektedir. Aynı zamanda seçmeli hizmet dersleri ve her ikisi de tanrıların aşkınlık ilkelerine ve ahlâkın evrenselliğine dayanan tüm zenginleştirmeler için iki zorunlu ders -İslamî dünya görüşü (teorik idealler) ve aksiyolojik temel- sunmaktadır. Dikkat edilmesi gereken ilginç bir şey, Hukuk Fakültesi adının (tekil) daha ziyade Hukuklar Fakültesi (çoğul) olarak, yani sadece *insan hukuku* denilen şeyi değil, aynı zamanda *tecelli olmuş hukuk*u da içerecek ve yüksek lisans ve doktora öğrencilerini karşılaştırmalı hukuk okumaya teşvik edecek şekilde kullanılmasıdır. IIUM, *şeriat mahkemesi* hâkimlerinin medeni hukukla ilgili bilgilerini artırmak, sivil mahkemeleri şeriat hukuku[5] konusunda eğitmek ve medeni ve *şeriat hu*kuklarını[6] uyumlaştırmak için eğitmektedir.

Ayrıca üniversitenin, disiplinlerarası bir eğitim sağlamak için bağımsız ve birlikte çalışan üç enstitüsü vardır: Helal Araştırma ve Eğitim Enstitüsü (INHART), İslamî Bankacılık ve Finans Enstitüsü (IIiBF), Uluslararası İslam Medeniyeti ve Malay Dünyası Enstitüsü (ISTAC) ve bir de İslam Ekonomisi Merkezi. Bu nedenle, örneğin bilim derslerinin öğrencileri, gıda ve yönetimle ilgili fıkıhların bir kombinasyonu olan “helal çalışmaları”ndan yan dal seçebilirler (Malezya’da helal konusunda lisanslama işinin önemi nedeniyle öğrencilerin ortak bir seçimidir). Ancak birçok öğretim üyesi, 1996 yılında, *IoK yaklaşımı*na öncelik verilmeyen yeni yönetim altında bu yönelimin değiştirildiğinden şikayetçi olmuştur. Değişim motivasyonu, yerel pazar ve her bölüm için daha fazla kredi ihtiyacı gerektiren Yüksek Öğretim Bakanlığının akreditasyon talebiyle tetiklenmiştir.

5 IIUM, 1986’da şeriat mahkemesi yargıçları için resmî, bir yıllık bir eğitim ve sertifika programı kuran ilk üniversiteydi (Moustafa, 2018).

6 2003’ten başlayarak, IIUM’daki Ahmed İbrahim Hukuk Fakültesi, “Harmonization of Civil Law and Shariah” üzerine iki yılda bir konferanslar düzenlemeye başladı.

Muhataplarımızın çoğunun IoK yerine *İslamî bakış açısı* veya *bilginin entegrasyonu* kavramlarını kullanmayı seçtiğini belirtmek de önemlidir [IIUM'un öğretim üyeleri arasındaki bu mevcut kavramsal söylemsel tartışma, Wiebke Keim (2016, ss. 127–154) tarafından mükemmel bir makalede incelenmiştir ancak ben söylemden daha çok güncel uygulamalarla (öğretim ve araştırma) ilgileniyorum].

IIUM tüm ilgili başvuru sahiplerine açık olsa da, en azından KIRKHS'deki öğrencilerin çoğu Müslümandır. *Tilawah al-Quran* ile birlikte *halaqa*[7] *veya tahfiz* şeklindeki ortak müfredat aktiviteleri (3 kredi) dersi sadece kredisi olmayan Müslümanlara özel ve gereklidir. Gayrimüslim öğrenciler için bunlar bir diyalog kursuyla değiştirilir. *Usrah*[8] (halaqa) kavramının IIUM'daki uygulaması; üniversitenin camisinde sadece öğrenciler için değil, 2016'dan beri akademik olmayan Müslüman personel ve kampüste (en azından Gombak Kampüsünde) yaşayan öğrenciler (*Mahallah* olarak adlandırılır) için düzenlenen gayriresmî İslamî çalışma eğitimi çevrelerini kapsamaktadır. Nik Abdullah, Dollah ve Awang Marusin (2018) *usrah* kültürünü değerlendirerek, tüm IIUM öğrencileri, öğretim üyeleri ve personeli arasında topluluk duygusuna olumlu katkıda bulunduğunu göstermektedir.

Zorlu Çalışma Koşulları

IIUM'daki çalışma koşulları, ağır bir öğretim yükü (dönem başına 12 ila 15 kredi arasında değişen, bazen her derste 70 öğrenciye kadar) içeren Malezya'daki diğer üniversitelere benzemektedir. Üniversite tarafından verilen araştırma hibeleri düşük olup, yıllık olarak 1.200 ila 2.400 ABD doları arasında değişmektedir, bu da bir araştırma üniversitesi olarak hizmet etmediği anlamına gelmektedir. Derslerin çoğu

7 Her dönem, IIUM tarafından atanan yardımcılar tarafından, genellikle yüksek lisans öğrencileri arasında yürütülen halaka on oturumdan oluşmaktadır (Abdullah, Dollah ve Marusin, 2018).

8 Usrah, aile anlamına gelir ve Müslüman Kardeşlik (MB) kültüründen gelir, ancak IIUM vakasında MB ile ilgili değildir.

İngilizce olarak öğretildiği için, üniversite başlangıçta uluslararası akademik piyasalardan (çoğunluğu Arap dünyası, Hindistan ve Pakistan’dan gelen) öğretim üyelerini işe almaya odaklanmış, ancak siyasi nedenlerden dolayı finansal kaynaklar zayıflamıştır. [9] Şu anda, öğretim üyelerinin çoğu Malezyalı; örneğin Sosyoloji ve Antropoloji Bölümünde, 10 fakülte (Gazzeli bir Filistinli) arasından yalnızca biri uluslararası işe alım gerçekleştirmiştir. Bazı yabancı öğretim üyeleri, yerel öğretim üyeleri lehine ayrımcı muamelede bulunulduğunu bildirmiştir; ilki ücretli izin almamakta, fakat yerel öğretim üyesinden çok daha fazla yayın çıkarmaktadır. Buna ek olarak, çoğu, Malezya’da 30 yıldır yaşayanlar da dâhil olmak üzere, yalnızca ülkede kalmak için yenilenmesi gereken IIUM ile kısa süreli sözleşmeler yapmaktadır. Kendileri ve aileleri için daimi ikamet seçeneği yoktur.

Bu zorlu çalışma koşullarına rağmen, 2020’de IIUM, Malezya Araştırma Değerlendirmesi’nden (MyRA- Eyalet-Derecelendirme Kurumu) beş yıldız (altı üzerinden) almıştır (Yusof, 2020; The European, 2017). Öğretim üyelerinin birlikte İngilizce, Malayca ve bazen Arapça yayınlar yaptığını da belirtmek gerekir.

(Sınırlı) Uluslararasılaştırma

IIUM’un mevcut sınırlı uluslararası fakültesine ve geçmişte fakültenin uluslararası işe alımına olan güvenine ek olarak, üniversite 1980’lerde Amerikan Üniversiteleri Birliğinin (Union of American Universities) gözlemci bir üyesiydi. Uluslararasılaşmasını artırmak amacıyla IIUM, çoğunluğu Güney Asya, Afrika ve Körfez ülkelerinden gelen birçok uluslararası öğrenciyi kabul etmektedir. KIRKHS’nin girişinde, 2018’in QS Dünya Üniversite Sıralamaları’nda (QS World University Rankings) İlahiyat Fakültesinin 31. sırada olduğunu duyuran bir pankart gösterilmektedir. IIUM’un mütevelli heyeti Malezyalı subaylar ve akademisyenler ile çeşitli İslam ülkelerinden ve Japonya’dan temsilcilerden oluşmaktadır. IIUM, kendisine öğrenci gönderen başlıca ülkeler arasında

9 IIUM’un yörüngesinin eleştirel değerlendirmesi için Louay Safi’nin hatıratına bkz. (2018)

bulunan Arap ülkeleriyle iyi ilişkiler kurmaya özen göstermektedir. Söz konusu ilişkiler; pek çok Malay öğrencinin Kahire'deki El-Ezher Üniversitesine ve Şam Üniversitesine esasen *şeriat* ve Arap dili öğrenmek için gittiği, İngiliz sömürgeciliğinden bağımsız Malezya zamanına kadar uzanmaktadır. Bazı IIUM mezunları Malezya'da ve yurt dışında önde gelen memurları veya iş adamları olurken (örneğin Bosnia Bank International'ın CEO'su Amer Bukvic, 1996 yılında KIRKHS'den mezundur), bir *şeriat yıldızı* ve "Malezya'nın İslamî finans piyasasının dünya büyükelçisi" (Sloane-White, 2017, s. 43) olan IIUM'un şu anki Başkanı Mohd Daud Bakar, şeriat lisansını Kuveyt Üniversitesinden almıştır.

IIUM, yalnızca Malezyalı akademisyenler için değil, El Ezher'den ve Avrupa ve Amerika'daki diğer önemli üniversitelerden mezun olan Arap, Hintli ve Pakistanlı akademisyenler için bir merkez olması dolayısıyla büyük fayda sağlamıştır. Ancak şimdi çok daha az uluslararasılaşmış durumdadır.

Hâlihazırda, IIUM'da farklı kuruluşlar tarafından yayınlanan 13 mevcut hakemli akademik ve entelektüel dergi vardır, ancak yalnızca *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* ISI'da (Web of Science) indekslenmiştir ve bu, ülkenin ISI endeksli tek sosyal bilimler dergisidir. *The Intellectual Discourse, International Medical Journal Malaysia (IMJM)* ve *Asiatic: IIUM Journal of English Language and Literature* başta SCOPUS (El-Mesawi, 2013) olmak üzere birçok veritabanında indekslenirken, ilave dergiler ise al-Mandumah (Suudi Arabistan) gibi çeşitli veri tabanlarında indekslenmekte veya özetlenmektedir.

Müfredat: Geleneksel Olan Entegre Olana Karşı

Derslere İslamî bakış açısının nasıl entegre edildiğini değerlendirmek için siyaset bilimi, psikoloji ve medya çalışmalarından sistematik bir koleksiyonla çeşitli bölümlerden ders müfredatlarını topladım. Ayrıca Mohamed Aslam Haneef'in (2013) ekonomi bölümü ile ilgili yaptığı

araştırmaya da atıfta bulundum. Dikkate alınan dört kategori (aşağıda incelenecektir): müfredatta listelenen referanslar (ders kitabı veya makaleler), ders açıklamasında kullanılan terminoloji, amaç, kullanılan öğrenme çıktıları ve oturumların öğeleri. Öğrenme çıktılarına gelince, ya İslamî bakış açısını Batılı bakış açısıyla karşılaştıran ya da tezat oluşturan veya kendi başına İslamî perspektiften bahseden ya da onu vurgulayan bir cümle bulunabilmektedir. Örneğin, Siyasal D*üşünce-2’*nin tanımı, “öğrencileri temel İslamî siyasal kavram ve kurumların gelişimi ve bunların çağdaş bağlamda önemi hakkında bilgi verme amacıyla … aynı zamanda Batı ve Müslüman siyasi düşüncesi arasındaki epistemolojik ve ideolojik farklılıkların altını çizmektedir.”

IIUM ve IoK için 10 program öğrenme çıktısından birinin *ilişkilendirme ve entegrasyon* dedikleri şey olduğunu belirtmek gerekir ki bu “aşırılık, sapkın öğretiler, insan hakları sorunları, dinler arası ve dinî çatışmalarla ilgili sorunlara çözüm yaklaşımları sunma yeteneği” ve “*usulüddin* ilkelerini felsefe, İslam düşüncesi, medeniyetler, ideolojiler ve diğer dinler çalışmalarına entegre etme yeteneği” anlamına gelmektedir. Üniversitelerin İslamî ders kitapları ve referansları genellikle IIIT veya IIUM basınında veya diğer yerel yayınevleri tarafından yayınlanmaktadır. *Entegrasyon* süreci iki yönde işler: beşeri ve sosyal bilimlere İslamî bir bakış açısı vererek ve İslamî fıkıh ve ahlâkı çağdaş sosyal, politik ve ekonomik gerçeklikle daha alakalı hâle getirerek (ilişkilendirme). Eski KIRKHS Dekanı İbrahim Zein (2014), bir entegrasyon yöntemi olarak birçok dersin ya üniversite seçmeli ya da ana dallarının bir parçası olarak ve şeriatın makâidinde zorunlu olmasa bile, kavramsallaştırması ders okumalarına dahil edilerek, birçok farklı bölüme hizmet verdiğini açıkça belirtmiştir.

Görüşülen kişiler, “ilişkilendirme ve entegrasyon” hakkında birçok örnek getirmektedir. Siyaset bilimi profesörlerinden biri, öğrencilerine İslamî mirasın bir kısmını mevcut uluslararası ilişkilere uyacak şekilde nasıl kavramsallaştıracaklarını, bugün bir yapı değil, bir norm olarak anladığı *dârü’l-İslam* kavramı örneğini vererek nasıl öğrettiğini göstermektedir. Bir başka ekonomi profesörü, İslamî mikrofinans

modelinin ayrılmaz bir parçası olarak *vakıf* üzerinde durmuştur. Aşağıda göreceğimiz gibi, IIUM, *muhibah* (gevşek bir şekilde birlikte yaşama ruhuna atıfta bulunan) gibi kavramlar geliştirmek için bir laboratuvar olduğunu kanıtlamakta ve çok kültürlü ulus inşasını hedefleyen politikalar sağlamaktadır (Örneğin bkz. Hashim, 2007). İslamî bakış açısıyla ilgili dört kategori aşağıdadır.

1. Birinci Kategori: Geleneksel Dersler. Bunlar IoK ile ilgili olmayan kurslardır. Toplam ders sayısının üçte birini oluşturan derslerin teknik yapısı gereği IoK entegrasyonu mümkün değildir. Bunun bir örneği, kurs çalışmalarının %60 geleneksel olduğu medya çalışmalarında görülebilir. Aşağıda göreceğimiz gibi psikoloji, %13 geleneksel kursla İslamî perspektifin gelişmiş bir entegrasyonuna sahipken, siyaset bilimi %35 ile ortada durmaktadır. İslamî perspektiflere atıfta bulunmayan bir teori kursu gibi birkaç sürpriz durum da vardır.

2. İkinci Kategori: Küçük Çaplı Entegrasyon. İslamî perspektife atıfta bulunulduğunda bir gereklilikten ziyade tavsiye edilen ve kendisiyle ilgili tartışmalar oturumlara yansımasa da öğrenme çıktısı olabilen bir ders düşünülmelidir. Psikoloji ve siyaset bilimi derslerinin neredeyse üçte biri, medya çalışmaları ve ekonomi bölümündeki çok daha küçük yüzdeyle önemli bir tezat oluşturan bu kategoride yer almaktadır.

3. Üçüncü Kategori: Büyük Çaplı Entegrasyon. İslamî perspektife atıfta bulunmak gerektiğinde ve bu perspektif oturumların çoğunda bulunduğunda bu dersler akla gelmektedir. Bu kategorinin şampiyonu, derslerin %44'ünde büyük çaplı entegrasyona sahip olan psikolojidir ve bunu sırasıyla ekonomi,[10] siyaset bilimi ve medya çalışmaları izlemektedir. Bu entegrasyonun doğasına bir örnek olarak *öğrenme psikolojisi* dersinin açıklaması şunları ifade

10 Haneef çalışmasında, dersleri sınıflandırmak için dört yerine beş kategori kullandı. Geleneksel ve İslami perspektif arasındaki makul entegrasyonu ve karşılaştırmalı içeriği tek bir kategoriye (önemli entegrasyon) sığdırdım.

etmektedir: "Bu perspektiflerin İslam bağlamındaki alaka ve uygulamaları (örneğin Kur'an'ı öğrenmek ve ezberlemek) bu ders genelinde bütünleştirilmiştir." ve bu kategorideki 39 ders arasından "İslam etiği" veya "İslam ahlâkı ve tavrı" derslerini referans göstermek yaygındır. Ayrıca bu derslerin çoğunda, İslamî perspektifi (aşağıdaki iki yoldan biriyle) çağrıştıran her oturum açıklamasının sonundaki öğeler bulunmaktadır. Birincisi; İslamî bakış açısı, genellikle Batı felsefeleri, teorileri, yöntemleri, uygulamaları ve bir disiplinin tarihi ile ikiye ayırmak suretiyle sunulabilmektedir: örneğin, "Müslümanların Batı fikirlerine ve yaklaşımlarına verdiği tepkileri inceleme" arayışında. Bu durumda, İslamî perspektif her oturumdaki bilginin uygunluğunun yerel bir örneğidir ya da (ikincisi) bu tür ikililer olmadan, benim bu perspektifin ana akımlaştırılması dediğim şeyi kullanarak yapılmaktadır. Bunun bir örneği "çağdaş Müslüman âlimler ve aktivistlerin İslamî siyasal düşüncenin gelişimine katkılarını tartışmak ve çağdaş Müslüman âlimler ve aktivistlerin fikirlerini karşılaştırmak" amacını güden "çağdaş islam siyasi düşüncesi" dersidir.

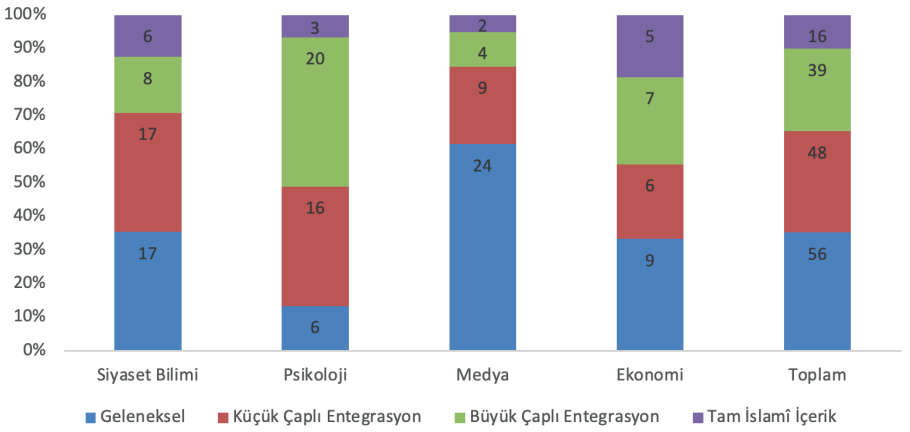
4. Dördüncü Kategori: Tam İslamî İçerik. Başlığında "İslamî" referansı bulunan bir ders, örneğin "sosyoloji ve antropolojide İslamlaşma sorunları" (yüksek lisans dersi) ve "İslam sosyolojisi" (doktora dersi) söz konusu olduğunda akla gelmektedir. Aşağıdaki Tablo 1. ve Şekil 1.'de gördüğümüz gibi bu dördüncü kategori içinde birkaç ders vardır. Siyaset bilimi alanında altı (kamu yönetiminin İslamî ilkeleri ve uygulamaları; çağdaş Güneydoğu Asya'da İslam; uluslararası ilişkilerde İslam teorisi; Müslüman dünyasında tecdid hareketleri; çağdaş İslamî siyasi düşünce; ve siyaset biliminin İslamlaştırılması) ders bulunmaktadır. Psikoloji derslerinin yarısı bu kategoriye (İslam ve psikoloji; psikolojinin İslamî perspektifi ve din psikolojisi üzerine lisans semineri) uygun iken, Medya Çalışmaları'nda sadece iki tane (Kur'an ve sünnette iletişim kuruluşu; Müslüman basın) vardır. Bu dördüncü kategoride, öğrencileri dindar olmaya teşvik eden dersler de vardır. Örneğin, "*İslam ve psikoloji*"nin tanımında,

"Bu ders, öğrencileri, ruhların rolünü ihmal etmeden insan davranışlarının ve zihinsel süreçlerinin 'bilimsel' ve İslamî incelemesiyle karşı karşıya bırakmaktadır... Ders ayrıca öğrencileri 'Allah'ın abidi ve halifesi' rollerini yerine getirmedeki etkinliklerini artırmak için bir araç olarak psikolojiyi kullanmaları için eğitecektir." şeklinde bir açıklama yapılmaktadır. Öğrencilerin bu tür bir bilgi entegrasyonuna nasıl maruz kaldıklarını gösteren bir vaka çalışması yapmak için, Ekonomi Bölümü, İslamî perspektifleri entegre etmenin yanı sıra, öğrencilerin *fıkıh* ve *usulü'l-fıkıh* üzerine 18 saat ve diğer İslamî derslerde 12 saat aldıkları *İslam ekonomisi* alanında lisans derecesi verdiğini varsaymaktadır. Bu nedenle, İslamî olarak odaklanmış toplam saatler, bu derece için gereken toplam saatlerin (128 saatin 20 saati) %16'sını oluşturmaktadır (Haneef, 2013, s. 95). Haneef ve Amin (2013), bu lisans programının harici bir müfettişinden alıntı yapar; bu kişi, geleneksel derslerin miktarını ve derinliğini (ana hatlara ve sınav sorularına dayalı olarak) inceledikten sonra, bu programı yeterli ve uluslararası standartlarla eşit derecede karşılaştırılabilir olarak değerlendirmiştir.

Tablo 1. Seçilmiş Disiplinlerdeki Iok Kategorilerine Göre Ders Sayıları[11]

Disiplin	Siyaset Bilimi	Psikoloji	Medya	Ekonomi	Toplam
Geleneksel	17	6	24	9	56
Küçük Çaplı Entegrasyon	17	16	9	6	48
Büyük Çaplı Entegrasyon	8	20	4	7	39
Tam İslamî İçerik	6	3	2	5	16
Toplam	48	45	39	27	159

11 Bunlar, siyaset bilimi dışında, belirtilen derslerin lisans ve lisansüstü olduğu dersleridir.



Şekil 1. Seçilmiş Disiplinlerdeki Iok Kategorilerine Göre Derslerin Yüzdesi

Genel olarak, müfredatta kullanılan referanslar nispeten eskidir, çoğu 2000'den öncedir ve nadiren son beş yıla aittir. Ayrıca bazı öğretim üyeleri de İslamî mirasa ilişkin antolojilerin yetersiz olduğuna dikkat çekmiştir.

Daha derinlikli bir inceleme için iki vaka çalışmasını daha ele alacağım: Ekonomi ve Psikoloji Bölümleri.

Ekonomi: IIUM'un Başarı Öyküsü

Ekonomi Bölümü; lisans, yüksek lisans ve doktora derecelerinde hem geleneksel hem de İslamî ekonominin öğretildiği eğitim programları sunmaktadır. Yüksek lisans programı, bölümün "hem geleneksel hem de İslamî yönleri birleştiren, ekonomi alanında lisansüstü çalışmalar sağladığını" açıkça belirtirken, genel misyon beyanı, çağdaş ekonomi anlayışına ve yönetimine ilahi rehberlik uygulama çabalarına katkıda bulunmak için öğretilerin İslam'a dayandığını vurgulamaktadır.[12] Bu, ekonomide İslamî olanı ana akım hâline getirmek istedikleri anlamına

12 "Çağdaş iktisat faaliyetlerinin anlaşılmasına ve yönlendirilmesine ilahi rehberliği uygulama çabalarına katkıda bulunmak için öğrencilerde İslam'ın kaynaklarına sağlam bir temelden eleştirel düşünme yeteneği geliştirmeye çalışır."

mı gelmektedir? Bu fakültede yer alan derslerin üçte biri gelenekseldir, geri kalanı ya geleneksel ve İslamî ekonomiyi bütünleştirir ya da ders başlıklarının %20'sinde *İslamî* kelimesini kullanmakla açıkça İslamî olana odaklanır (Örn. İslamî politik ekonomi). İz sürücü çalışmaların gösterdiği gibi (Rokis, R. et. all, 2013) mezunlarının diğer bölümlere kıyasla yüksek istihdam edilebilirliği göz önüne alındığında, bu kombinasyon Malezya ekonomisinin biçimlerine ve standartlarına iyi uyuyor gibi görünmektedir. Patricia Sloane-White, IIUM'un büyük ölçüde katkıda bulunduğu, büyüyen İslamî bürokrasi ve (ikili sivil ve şeriat) hukuk sistemi tarafından istihdam edilen bir şeriat kuşağından bahsetmektedir (2017, s. 38).

Görüşülen bazı öğretim üyeleri, daha geniş, çok kültürlü Malezya toplumunun kullanımına ilgi göstermişler ve bu, daha geniş Malezya toplumunun (Kuala Lumpur'daki) işleyişinde de yansıdığını bulduğum bir şey olmuştur. Üç örnek vereceğim.

İlk olarak, Kuala Lumpur'daki üç İslamî bankayı ziyaret ettiğimde, sadece Müslüman Malay etnik kökeninden değil, Müslüman olmayan Çinli müşterilerinin de olduğunu öğrendim. İki uzman tarafından onaylanan bir şey. Bu, İslamî davranışlarında ana akım ekonomi ile bir tür iyi bütünleşmeyi gösteriyor olabilir. Bu iyiye veya kötüye işaret olabilir. Arap ülkelerinden röportaj yaptığım bazıları, IIUM'u, bankacılık sektörünü İslamî olarak minimalist olmaya itmekle (örneğin geleneksel ve dolayısıyla İslam karşıtı türevlere güvenme eğilimini kullanarak) eleştirmişlerdir. İkincisi, Turizm Bakanlığı adına, bir şirketin "şeriata uygun şirket" olması için gerekli kriterler hakkında araştırma yaptıktan sonra, bunun birçok işletmeyi yabancılaştıracağını anlamışlardır. Sonunda yeni bir *şeriat dostu şirket* etiketi oluşturmuşlardır. Bu ikinci durumda, örneğin bir otel, iki şirkete (biri alkollü, diğeri ise alkollü olmayan restoranlar) sahip olabilmektedir. Üçüncüsü, 1984 yılında kurulan *Journal of Islamic Economics* kapsamının genişletilmesine karar verilen 1994 yılına kadar bu fakülte tarafından yayınlanmış ve sonra geleneksel ekonomiyi İslamî olanlarla karıştırmak veya İslamî olanları ana akımlaştırmak amacıyla

International Journal of Economics, Management and Accounting (IJEMA) adını almıştır.

Orada yaptığım vaka çalışmasına dayanarak, IIUM’daki Ekonomi Bölümünün üç özelliği olduğunu belirtebilirim:

Birincisi, *İslam ekonomisi*, ihtisaslaşan bir Ekonomi ve İşletme Fakültesinin bir parçasıdır. Aslında, Müslüman dünyasında İslam ekonomisinin pek çok bölümü *şeriat* fakültelerinde gömülü iken, mezunlarının zayıf ekonomik eğitim aldıklarına dair, ürettikleri araştırmalarda özgünlük ve yenilik eksikliği de dâhil olmak üzere yeterli kanıt vardır. Belwafi ve Belabbas (2010), üretilen birçok araştırmada tekrarları gösteren mükemmel bir bibliyometrik çalışma gerçekleştirmiştir. Örneğin, Suudi üniversitelerinde *al-Manduma* veri tabanını kullanarak yaptığım bibliyometrik araştırma, Ekonomi ve İşletme Fakültesinin bir parçası olduğu Mekke’deki Ummül Kura Üniversitesinde yapılan ciddi bir araştırma ile (IIUM vakasındaki gibi) şeriat fakültelerinde yerleşik diğer programlar arasında büyük bir fark olduğunu göstermektedir.

IIUM’dan bazı görüşmeciler, üniversitedeki ekonomik eğitimin yeterli olmadığını belirtmiştir. Haneef ve Amin, İslam ekonomisi derslerini veren öğretim elemanlarının çoğunun özel olarak İslam ekonomisi yerine *fıkıh* ve şeriat eğitimi aldığını iddia etmektedir (2013). Ayrıca onlar, müfredatın, İslam ekonomisini fıkhın yasal yönleriyle (ve hatta aksiyomlarından ziyade fıkhın yargı sonuçlarıyla) ilişkilendirme eğilimindeyken, İslamî bankacılık ve finansmanın İslam ekonomisi ile aynı veya eşdeğer olduğu izlenimini verdiğini iddia etmektedirler. Görüşülen kişilerden bazıları, üniversitenin programa daha “medeniyetçi” bir bakış açısı sağlayabilmesi için üniversitenin “İslamî” içeriğini düşünce ve tarihi içerecek şekilde çeşitlendirmesi ve genişletmesi gerektiğini söylemiştir. İslamî ekonomi alanındaki öğretmenlerin statüsüne ilişkin bir ara rapor, bunların çoğunun *şeriat kök*enli olduğunu ortaya koymaktadır ve Batı tarzında eğitim alanlar ile *şeriat* âlimleri arasındaki bu dengesizlik, müfredat ile çağdaş disiplinlerin entegrasyonun sağlanmasına ters etki yapabilmektedir (Mohammed, 2013, ss. 74–89).

Diğerleri, *şeriatı* sadece hukuki meselelerle sınırlamanın, ekonomi gibi sosyal bilimlerle uğraşırken karar vermeye odaklanan indirgemeci bir yaklaşım olduğunu iddia etmektedir. Bu nokta, IIUM Ekonomi Fakültesinin bir düalizmden muzdarip olduğuna işaret eden Muhammed tarafından da gündeme getirilmiştir: Batı'dan mezun olanlar "hakikat bilgisinden" yoksundurlar, şeriat eğitiminden mezun olanlar da kavramları ve ilkeleri birincil kaynaklardan türetmek ve etkili şekilde deneysel araştırma yapmak (*wad'i*) için gerekli modern metodolojik araçlardan yoksundurlar (Mohammed, 2013).

Tüm bu haklı eleştirilere rağmen, IIUM ikili oluşum için elverişli bir yer olmaya devam etmektedir. IIUM'daki birçok öğretim üyesinin, Tecelli Olmuş Bilgiler Bölümü programlarından birinde bir yandal tamamladıklarından bahsetmeleri önemlidir. Bu bölümden ekonomik konularda görüş bildirmekle ilgilenen görüşmecilerden biri, Ekonomi Bölümünden bazı dersleri denetlediğini ve bunun bu konularda sağlam dinî görüşler üretmesini sağladığını söylemiştir. Bana Bitcoin ve kripto para birimleri üzerine yaptığı bir çalışma göstermiştir ki bu, söz konusu para birimlerinin İslamî düşünceyle ne kadar uyumlu olduğuna dair yapılan ilk çalışma olmuştur. Şeriat ile diğer bölümler ve fakülteler arasında katılım ve karıştırma arasındaki bu akışkanlık, IIUM'un benzersiz bir özelliğidir (Ekonomi alanında lisans ve yüksek lisans programlarının ana hatları için Ek'e bakınız).

İkinci olarak, IIUM, İslam ekonomisinin teorisi ve pratiği arasındaki boşluğu doldurmak için kritik bir merkez hâline gelmektedir. Sadece üniversitenin kütüphanesindeki *İslam Ekonomisi Veritabanları, 1994'ten 2005'e (Mahyudi, 2016, s*s. 111–132) kadar İslam ekonomisi ve finansı üzerine yaklaşık 5.000 yayını barındırmakta ve bu da onu kritik bir üretken kaynak hâline getirmektedir. Aslında İslam ekonomisi üzerine araştırmaları dikkate değer olan pek çok öğretim üyesi vardır. Şunlardan bahsedebilirim: Muhammed Umer Chapra, Anas Zarka, Monzer Kahf, Muhammad Najtullah Siddiqi, Abbas Mirakhor, Muhammad Akram Khan, Mabid Ali Al-Jarhi, ayrıca sadece bir yıldır misafir profesör olan Masudul Alam Choudhury. Yalnızca ciddi bir

araştırma örneği vermek gerekirse yine Ekonomi Bölümünde genç bir öğretim üyesi olan Mohd Mahyudi Bin Mohd Yusop’tan bahsedeceğim. İslamî ekonomi bilimini çağdaş ekonominin işleyişine yaklaştırmanın önemi üzerinde ısrar etmektedir. Ona göre, hem *homo Economicus* hem de *homo Islamicus*, tüm ekonomi bilginleri tarafından terk edilmelidir. Bunun yerine, *evrensel adam* (Mahyudi ve Aziz, 2018, ss. 33–50) adında yeni bir alternatif kavram önermektedir ve “temel sorunun ne İslam ekonomisinin felsefi temelinde ne de paradigmasında olmadığını açıklamaktadır. Bunun yerine, İslam ekonomisinin mikro temelini oluşturmaktadır; yani *ekonomik insan* anlayışını” (Mahyudi, 2016). Bu duruş gerçekten de İslam ekonomisinin ana akımlaştırılmasıyla uyumludur.

Üçüncüsü, epistemolojinin ötesinde, ayrıntılar önemlidir ve mikro iktisat konuları ne kadar çok incelenirse, deneysel çalışma gerektiren karmaşıklıklar o kadar fazla ortaya çıkar. Bu bağlamda, IIUM’daki birçok öğretim üyesinin çalışmaları, bu araştırmacıların yayınlarındaki başlıklara bakarak, konular epistemolojik tartışmanın ve İslamî bankacılığın ötesine geçerek, İslamî mikrofinans, sorumlu tüketimi ve üretimi teşvik eden ve iklim eylemini destekleyen hisse senetlerinin şeriat taraması, *zekât* (servet vergisi), *sadaka* (hayır kurumu), *karz-ı hasen* (ücretsiz krediler), *vakıf* (bağış), mikro-*tekâful* (karşılıklı sigorta) ve yoksulluk, açlık, İslam ekonomisinde “düşük performans gösteren” toplumların refahı ve sürdürülebilirliği de dahil olmak üzere çeşitli sosyoekonomik yaşam alanlarını kapsamaktadır.

Görüşülen kişiler, İslamî ekonomiyi etik bir ekonomi bilimi olarak savunan (aynı zamanda birçok yönüyle ilgili zorlayıcı eleştiriler sunan) önde gelen Alman ekonomist Volker Nienhaus’un etkisinden bahsetmekten gurur duymaktaydılar (Nienhaus, 2019). Bazı öğretim üyeleri İslam ekonomisindeki eksiklikleri çok ciddiye almakta, örneğin tarım ve imalat gibi ekonomik alanlarda gelişemeyen ve refah ekonomisindeki boşlukları doldurmayan İslamî finans sektörlerine yönelik ikna edici eleştirilerde bulunmaktadırlar. Diğer önemli eleştiri, Malezya’da uzun süredir İslamî ekonomi üzerine çalışan Patricia Sloane-White’dan

gelmektedir. Zekât kurumunu överken, sosyal ve ekonomik kalkınmanın çözümü olarak kurumun kendisine ayrıcalık tanıyarak, İslamî Kurumsal Sosyal Sorumluluğun devletin sosyal politikası üzerinde etkili olduğunu iddia etmekte ve bunu eleştirmektedir. Bu, ona göre, "giderek daha muhafazakâr, finansal ve mali açıdan güçlü olan ve Müslüman kamu ve özel hayatları ile gayrimüslimler üzerinde sosyal kontrole bağlı bir İslam versiyonu" üretmektedir (2017, s. 192).

Son olarak, IIUM'un İslam ekonomisi alanında mükemmel olması beklenmektedir, çünkü üniversitenin şu anki başkanı İslamî finans alanında önde gelen bir bilim adamıdır. İlk kitabı *Shariah Minds in Islamic Finance: An Inside Story of a Shariah Scholar*, Global Islamic Finance Award (GIFA) tarafından "2016 Yılı İslamî Finans Kitabı" ödülüne layık görülmüştür.

Psikoloji: Ruhu Bütünleştirmek

Psikoloji öğretilerinin ruhu göz ardı etme, insanı fiziksel bedeninden, duygusundan, düşüncesinden ve davranışından başka bir şey görmeme eğiliminde olduğu tartışılabilirken, IIUM, öğrencilerine sürekli olarak ruhu hesaba katmayı ve klinik uygulamada dinin ve maneviyatın rolünü kabul etmeyi öğretmiştir. Bu odaklanma, genel olarak son birkaç on yılda, maneviyat ve dinin klinik uygulamaya başarılı bir şekilde entegre edilmesine yönelik önemli ölçüde artan ilgiyi gösteren araştırmaların büyümesiyle paraleldir (Richards ve diğerleri, 2015; A. Haque ve diğerleri, 2016).[13] Röportaj yapılan kişilerden biri, İslamî psikolojinin babası ve Uluslararası Müslüman Psikologlar Derneğinin şu anki başkanı olan (KIRKHS'de Sudanlı bir profesör olan) Malek Bader'in psikolojide IoK ile ilgili gündemi nasıl belirlediğini hatırlatmıştır:

13 Aslında, maneviyat psikolojik araştırmada ana akım haline getirilmiştir. Örneğin, American Psychological Association, *Spirituality in Clinical Practice* (2014'ten beri) ve *Psychology of Religion and Spirituality* isimli iki dergi yayınlamıştır. Diğer yayıncılar *Journal of Muslim Mental Health* gibi başka dergiler yayınlamışlardır. Sosyal hizmet alanında benzer bir dergi olarak (*Journal of Religion and Spirituality in Social Work*) bulunabilir.

> Psikofiziği ya da görme ve işitme fizyolojisini ve göz-kulak anatomisini İslamlaştırmak istemiyoruz. Beyin nörotransmiteri serotoninin uyku davranışımızdaki ve vücut saatimizi ayarlamadaki rolü, noradrenalin hormonunun enerji seviyemizi ayarlamadaki rolü, kafein, alkol veya eroinin insan sinir sistemi üzerindeki etkisi hakkındaki çalışmaları İslamlaştırmamıza da gerek yok. Kendi İslamî istatistik psikolojimizi geliştirmemize veya tarafsız öğrenme teorilerine karşı etik bir savaş başlatmamıza gerek yok. Bu tür alanlar, psikoloji ve diğer kesin bilimler arasında "kimsenin olmadığı topraklardır". Ancak kişilik teorileri, anormal psikoloji, hümanist psikolojinin tüm alanı ve varoluşsal felsefeye, psikanalize, psikoterapi ve kültürel psikoloji okullarının çoğuna dayanma gibi alanlara geldiğimizde bunu yapıyoruz. (Badri, 2009, s. 24)

Röportaj yapılan bir başka kişi, bireyin beyin yapısında yeniden doğan insanlığın evriminin tüm ruhsal mirasını içeren Jung'un kolektif vicdani kavramını kabul ederek, Freudcu psikanaliz pahasına öğretimde Carl Jung'un öneminden bahsetmiştir. Kullanılan ders kitaplarından biri İslamî *Perspektiften Psikoloji: Öğretme ve Öğrenme Rehberi*'dir (Psychology from an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning) (Noor, 2009). İki öğretim üyesi, Mohamad Zaki Samsuddin ve Alizi Alias, "Motivasyon ve Duygu" bölümlerinde, IoK'un etkisine ve psikolojiyi nasıl etkilediğine dair örnekler vermektedir. Freud'un bir bireyin kişiliğinin büyük ölçüde hayatının ilk beş yılında yaşadıklarına göre şekillendiğini iddia eden argümanı ile insan doğasında doğuştan (hayatının sonuna kadar) tutarlılık, iyimserlik, iyiliğe ve sürekli kendini geliştirmeye meyillilik olduğunu gören ve daha hümanist bir yaklaşım benimseyen İslam perspektifiyle uyum içinde değildir (Samsuddin ve Alias, 2009, s. 102). Bununla birlikte, bu özgür irade sınırsız değildir ve bir Müslüman, bilinci hem bir birey olarak hem de aile ve topluluk ortamlarında kolektif olarak kişiliğine yönlendiren *şeriata* uymak zorundadır (Samsuddin ve Alias, 2009).

Son olarak, psikolojideki bilişsel yaklaşım, düşünce süreçlerindeki bireysel farklılıklara odaklanmaktadır ve bu süreçler, insanların bilgiyi nasıl algılayıp kıymetlendirdiklerini ve bu bilgileri sorunları çözmek ve kararlar almak için nasıl kullandıklarını ve bu bilgileri nasıl

değerlendirdiklerini içermektedir. Sosyal-bilişsel öğrenme teorisi, biyolojik ve çevresel faktörlere verilen denge nedeniyle özellikle en kapsamlı kişilik teorisi olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte; Samsuddin'e ve Alias'a göre, İslam'da, ılımlı bir değişken olarak bir inanç (*iman*) kısmı ve temel varoluş hâlinin altında yatan *fıtratın* mevcudiyeti anlayışı olmadan insan doğası anlaşılmaya başlanamaz. İçgüdünün esnek olmadığına inanan Batı perspektifinden farklı olarak Müslümanlar, ruh ve imanın içgüdü ve davranış arasındaki ilişkiyi yönettiğine inanırlar (Samsuddin ve Alias, 2009).

Fakülte Araştırma ve Ders Kitapları

Fakülte tarafından yürütülen araştırmalar ve IIUM'da öğretilen ders kitapları birbiriyle yakından bağlantılıdır.

Fakülte Araştırması: Bazı Etkiler

IIUM'da röportaj yaptığım birçok araştırmacı, vahiy ve aklın aynı amaca (yani hakikate) ulaşmaya çalıştığını, ancak anlaşmazlık durumunda, tecelli olmuş bilginin tercih edileceğini vurgulamıştır. Bir diğeri içtihadın vahiy ve akıl arasında aracılık edebileceğini savunmuştur. Vahyin nasıl tanımlandığını sorduğumda, vahyin yalnızca değiştirilemez şartlara (thawabit) indirgendiği içtihadın mevcudiyeti ve yenilik için bolca bırakılan alan gündeme gelmekedir. Ortaya çıkan bir diğer konu, bilimsel araştırmanın amacının topluma hizmet etme taahhüdü ile ilgilidir. Malezya'nın *muhibah* değerinin (Ibrahim, Dzulkifli, Rokis and Wan Husin, 2017) kavramsallaştırılmasına ve bu değerin çeşitliliğe yaklaşmada dinî topluluklara nasıl rehberlik etmesi gerektiğine katkıda bulunan Haslina İbrahim tarafından bir örnek ortaya atılmıştır. Onun katkısı, bu kavramın yedi ayırt edici ilkesini açığa çıkarmaktır: diyalog, akrabalık, uyum, samimiyet, karşılıklı güven, doğruluk ve saygı. Malezya'nın ötesine geçen bir diğer konu ise dinsel çoğulculuktur. İkisi IIUM Press tarafından ve diğerleri Malezya İslamî Stratejik Araştırmalar Enstitüsü (ISSI) tarafından yayınlanan kitaplar

buldum. Birincisi, *dinî çoğulculuk* kavramının ortaya çıkışını dikkatle inceleyen Anies Malik Taha’nın (2005) çalışmasıdır. Bunun Batı bağlamında ne kadar önemli olduğunu fakat dinler arasındaki farklılıklara saygı duyduğumuzu ve daha hoşgörülü olduğumuzu kabul etmedikçe bunun nasıl da anlamsızlaşacağını savunmaktadır. İkincisi ise Haslina Ibrahim tarafından yayınlanmıştır (2016). Her iki akademisyen de *Usulüddin* ve KIRKHS Karşılaştırmalı Din Bölümünde öğretim üyesi iken, İbrahim’in çalışması daha katı bir akademik yolla biçimlendirilmiştir ve Batı felsefesi ve dinî araştırmalardan ve Güney Asya’da yapılan çalışmalardan bu konudaki literatürün kapsamlı bir incelemesini içermektedir. İbrahim aynı zamanda Taha’dan çok daha gençtir, bu da nesil sorunu hakkındaki hipotezimi (daha sonra göreceğimiz gibi) ve IoK ile ilgili yeni odağını doğrulayabilmektedir.

Tez: Nesil Farklılıkları

1991 ve 2013 yılları arasında, IIUM’da çeşitli külliyeler (fakülte) tarafından üretilen ve üniversite mezunlarının entelektüel ve akademik başarılarının istikrarlı gelişiminin bir resmini sunan 3.192 tez ve bitirme projesi vardı. Bunlardan %47’si (1.501 tez) KIRKHS tarafından üretilmişti. KIRKHS’deki bu tezlerin yaklaşık dörtte biri Arapça, geri kalanı İngilizce olarak sunulmaktadır (El-Mesawi, 2013). Mohamed El-Tahir El-Mesawi haklı olarak, genellikle çok sayıda tez üretilirken, yerel veya uluslararası yayıncılar tarafından çok azının yayınlandığını, çoğunun üniversitenin fiziksel ve elektronik mağazalarında dondurulduğunu belirtmektedir. IIUM’da sunulan 35 doktora tezi incelendiğinde, yeni neslin bilgiyi entegre etmek için sahip olduğu farklı yaklaşımlar fark edilebilmektedir. 1980’lerde ve 1990’larda birçok tez, IoK paradigmasının (Örneğin, Laluddin, 1998, Rossidy, 1998) temelini oluşturmaya çalışmıştır, ancak bu eğilim sona ermiştir ve şu anda öğrenciler, reformist konuları (Örneğin, Shah, 1997; Solihu, 1998) incelemek ve pratik konuları (Örneğin, Jalaluddin, 1992; Haqqi, 1992; Numan 1992.) keşfetmekle daha çok ilgilenmektedirler. Diğerleri, özellikle eğitim

departmanında, İslamî (fıtri) ve Batılı olan arasında belirli ikili ilişkiler kurmaktadırlar (Örneğin, Abdulraheem, 1998).

Bu yeni tezlerin çoğu, İslamî perspektifi ana akımlaştırmak için çok önemli kabul edilebilir. Bazı işaretler vardır: literatür taraması yapılırken yerel ve uluslararası bilgi üretimi hesaba katılmakta, bu, ikili kuramlar sunulmadan yapılmaktadır. İbn Haldun, çalışmalarının güveni bazen gereğinden fazla dekoratif olmasına rağmen kapsamlı şekilde kullanılmaktadır ve bu PHD'nin yazarları yerel bilgi üretiminin önemini kabul etseler de hâlâ net bir yerel, İslamî veya güneyli teorileştirme yoktur. Diğer taraf, insan davranışını ve sosyal ilişkileri anlamak için etik, manevi ve ritüel faktörlerin önemli olduğu dinî fenomenin ciddi açıklamasıyla ilgilidir. Argüman, bu unsurların dâhil edilmesinin tarihin maddi analizini reddetmediği, ancak ona yeni boyutlar kattığıdır. Sırasıyla Malezya'da (Szariannie, 2018, ss. 88-98) ve Tunus'ta kanser yaşayan kadınların etnografyası hakkında IIUM'da ve Fransa'da sunulan iki tezin karşılaştırılması ilginçtir. İlki, Kur'an okumanın ağrıyı hafifletmedeki önemini gösterirken, diğeri bu türden bir uygulamaya hiç değinmemiştir.

IIUM'daki dinî araştırmalarda eski eserlerin nadiren tahkik edilmesi, çağdaş meselelerle daha fazla ilgilenildiğini göstermektedir ki bu, birçok Arap ülkesindeki *Şeriat* Fakültesi ile karşılaştırıldığında tersi bir eğilimdir.

İslamî bilgi ve vahyi sosyal bilimlerle bütünleştirme sürecinde zorluklar varken, bu uygulamadan kaynaklanan gerilimler, ikilemler ve paradokslar, İslam hukuku ve içtihat gibi alanlarda IoK, İslam'ın yüksek hedeflerine (içtihat ve şeriatın makâidi) göre inovasyonu dikkate almadığında daha da zorlaşmaktadır.

Sonuç

IIUM (t.y.) misyonunu dört kavramla özetlemiştir: *entegrasyon, islamlaştırma, uluslararasılaşma ve kapsamlı mükemmellik*. IIUM'un teorik

modellerine ve pratik uygulamalarına *eleştirel sempati* ile baktığımda, bu boyutlardan bazılarının oldukça gelişmiş, bazılarının ise daha zoraki olduğunu buldum. Bu makaleyi üç noktayı vurgulayarak bitireceğim: IIUM’un mesleki olarak eğitilmiş mezunlar ve İslamî yönelimli mezunlar üretme başarısı, IoK anaakımlaştırmasının *makasıd* yaklaşımı kullanarak elde ettiği başarı düzeyi ve son olarak IoK paradigmasının uygulanmasının çoğulculuğu nasıl engelleyebileceği.

Mesleki Eğitimli İslamî Eğitimliye Karşı

IIUM, *mesleki olarak eğitilmiş* ve İslamî yönelimli mezunlar üretmeyi vaat etmektedir. Daha sonrası için bu çok açıktır. IIUM’un ana kampüsüne çok güzel Sultan Hacı Ahmed Şah Cami hâkimdir ve öğrencilerin, öğretim üyelerinin ve personelin sınıflar ile cami arasında ahenkle dolaştıklarını görebilirsiniz. Cuma hutbesi vaizleri ile bazı öğretim üyeleri tarafından yürütülen eylem araştırması arasında yakın bir iş birliği olması menkıbe değildir. IIUM’da sosyoloji profesörü olan İyad Eid, kan bağışı konulu projesi hakkında Cuma hutbesi aracılığıyla bazı bilgileri yaymak istediğinde, vaiz ondan Cuma hutbesi vermeyi kabul etmesini istemiştir. Vaiz ona dinî formasyonunu sormamış ve ondan sakallı bulunmasını talep etmemiştir, ancak genel olarak sosyal bilimlerdeki bir öğretim üyesinin vaaz verebileceğinden emindir.

Profesyonel eğitim söz konusu olduğunda, IIUM’un öğretim ve araştırmalarının yerel alaka ile uluslararasılaşması arasında bir denge sağlamak için daha fazla çaba sarf etmesi gerekmektedir. Uluslararasılaşma yalnızca küreselleşmenin doğası icabı gerekli değildir, aynı zamanda IIUM, yerel ve küresel olarak gerçeklik kontrol çalışmaları ile sağlanması gereken epistemolojik akıl yürütmeyi geliştirdiği için gereklidir. Değer ve olgunun iç içe geçmesi hem yerel alakayı hem de uluslararasılaşmayı gerektirmekte ve IIUM’daki müfredat olumlu ve normatif sosyal bilimsel araştırma arasındaki sınır çizgisini bazı iyi huylu şekillerde bulanıklaştırırken, ideal İslam toplumu ile mevcut Müslüman (veya insan) davranışları arasında da büyük boşluklar vardır. Haneef’in bunu, haklı şekilde, “Kur’an’ın, sünnetin ve hatta 12-15.

yüzyıl Müslüman âlimlerin yazılarının ekonomik öğretilerini modern ekonomistlerinkiyle karşılaştıran İslam ekonomisi ile ilgili olarak ortaya koyması, bazen genel ilkeleri belirli ayrıntılı kullanım kılavuzlarıyla karşılaştırmak gibidir" (2013). Başka bir deyişle, IIUM'daki araştırma için en büyük zorluk, *meta-din* ilkesini felsefi bakış açısından pratik entelektüel katılım için daha uygun bir şemaya dönüştürmektir. Bu süreçte bilgeliğe ihtiyaç vardır.

Makasıd Yaklaşımda Hafifletilmiş Çıktı ile Başarılı IoK Anaakımlaştırması

IIUM'un kurucu babaları, bu üniversiteyi IoK için laboratuar hâline getirme ve bu paradigmayı düzene sokma yeteneğine sahipken; yeni nesil, içtihat için şeriatın makasıdını kullanarak onu ana akımlaştırmayı başarmıştır. *Makasıd* yaklaşımın iki özelliği vardır: Birincisi; bir dine özgü olmaktan ziyade, etiğin evrenselliği ve değerlerin insanlarla (Zein, 2014, s. 19–30) ilişkiselliği üzerine postulat olarak kabul edilir ve ikincisi; değerlerin, amaçların ve araçların karmaşık yapısını hesaba katar ve insan ihtiyaçlarına, haklarına ve yükümlülüklerine bakış açımızı dengelemeye (örneğin, ahlâki failliği ve sosyal sorumluluğu dengelemek) çalışır (El-Mesawi, 2017, ss. 31–52). Bu yaklaşım ne kadar faydalı görünse de her zaman iyi uygulanmamaktadır. Üniversite, içerisindeki farklı İslamî eğilimleri barındıracak kadar liberaldir, ancak yine de sosyal bilimler ve beşerî bilimlerle ilgili şeriatın makâidi ile ilgili tartışmalar, bazı klasik Şeriat hükümlerine karşı çıkıldığında (İslam'ın ruhunu ve ahlâkını anlamak lehine, yani uygunlaştırma) zorlayıcı olduğunu kanıtlamaktadır. Bu zorluk, örneğin cinsiyet meselelerinde görülebilmektedir, çünkü IIUM, Malezya toplumunu evrensel insan haklarına daha saygılı olmaya iten bir inovasyon laboratuvarı iken (Örnek için bkz. Kamaruddin ve Abdullah 2008) bazen bu hedefe ulaşmada başarısız olmaktadırlar (Örnek için bkz. Arif, Zakaria ve Diah 2017).

*İçtihad i*çin yeni bir *makasıd* yaklaşıma duyulan ihtiyaç, temelde sosyal bilimler ve tecelli olmuş bilgi arasındaki yaratıcı senteze

dayanmaktadır. Röportaj yapılan bazı kişiler, geleneksel *kıyas* uygulamasının (analoji) ötesinde uygun bir eğitimin olmadığını, sadece incelenen fenomenin hem eski hem de yeni vakalarda benzer *illiyet* (cause or reason) olması durumunda kullanılabileceğini savunmuştur. İlliyet şeriatın amaçlarına, bilgeliğine ve anlamına atıfta bulunan makro orijinal bağlamlarından bakmayı tercih eden İmam Şatibi'nin (1320-1388) yaklaşımından farklı bir yaklaşımdır. Yine de IIUM, yaratıcı sentez üretimini kolaylaştırmak amacıyla çok disiplinli çalışmaları ve uygulamaları teşvik etmek için bazı gayretlere sahiptir. Örneğin, bilim geçmişinden gelen öğrenciler, helal bilimlerdeki dersler (Helal Bilimler Enstitüsü) ile Ekonomi ve İşletme Fakültesindeki işletme derslerini birleştiren helal işletmede çok disiplinli bir programı tercih etmeye teşvik edilmektedir. Diğerleri, dini savunmanın en iyi tarzını (dava) belirlemek için kültür kavramını kullanmaktadır (örnek için bkz. Yasin ve Sharafaldine 2017). IIUM, müfredatını sık sık yenilemekle birlikte, özellikle de ana misyonlarından birinin IoK olduğu göz önüne alındığında, sadece ekonomi programı için değil, KIRKHS'deki tüm ana dallar için iklim değişikliği veya gelir ve refahın dengesiz dağılımıyla ilgili daha fazla dersin işlenmesinden fayda sağlayacaktır. *Makasıd* yaklaşım için çok önemli olan bu entegrasyona odaklanma daha geniş bir şekilde görülmelidir. Nitekim IUM Eğitim Fakültesi Eski Dekanı Rosnani Hashim tarafından fark edilen bir eksiklik de şudur:

> Bazen müfredat dengesizdir ve teorik bilgi ile pratik bilgi, bu dünya ve öte dünya, kutsallık ve profanlık, ebedilik ve belirli sürelilik arasında entegrasyon eksiktir. Öğrenciler bu bilimlerin yaşamın diğer alanlarına nasıl uygulanabileceğini göremezler. Bilginin kaynaklarına göre *nakli ilim* ve *akli ilm* olarak sınıflandırılması bu bütünleşmeye yardımcı olmamıştır. Benzer şekilde bilgiyi öncelik ve görevin niteliğine göre *farz-ı ayn* ve *farz-ı kifayeye* şeklinde sınıflandırmak, iyi niyetle de olsa, bilgi birliğine de aykırıdır. Öğrencilerimiz kendi inisiyatifleriyle boşlukları doldurmadıkça, estetik hayal gücüne ve zevkine sahip olmayacak, felsefi ve bilimsel analiz yapma yeteneğine ve kültüre değer vermeyeceklerdir. Pek çok Müslüman alim ve Sufiler, sanat ve estetik arasındaki ilişkiyi ve insan ruhunun inceliklerini ifade etmişlerdir. Örneğin, IIUM öğrencileri zaten “Kuran İncelemesi I ve II”, “Fıkıh'a Giriş”, “Usulü'l Fıkıh'a Giriş”,

"Kuran Bilimleri", "Hadis Bilimleri", "Fıkıh-ı Sirah", "İslamî Akide", "İslam Ahlâkı" ve "İslam Tarihi ve Medeniyeti Üzerine Bir İnceleme" dersleri ile karşılaşmaktadır. Çok fazla tekrar, öğrencileri daha fazla keşif yapmaya motive etmek yerine zihinlerini köreltmekte ve can sıkıntısı yaratmaktadır(Hashim, 2007).

Çoğulculuğu Engelleyen Bir Paradigma Olarak IoK

Bir paradigma olarak IoK, değeri olguyla birleştirmek veya bütünleştirmek için yararlı görülmektedir, ancak bu çok dikkatli yapılmalıdır. Tarek Ramazan gibi bazı İslam âlimleri, "insan bilgisinin İslamlaştırılması" etiketini ve bilimsel alanların "İslamî" olarak sınıflandırılmasını reddetmektedir. Ona göre İslamî olan, alanların kendisinden çok "ahlâk, normlar ve hedeflerdir" (Ramazan, 2008, s. 128). Öyleyse, sosyal bilimlerden *İslamî* etiketi kaldırılarak, İslamî etik temelli sosyal bilimlere yeni bir çoğulculuk paradigmasının yolu açılabilir. Sunulan yeni paradigma; İslamî etik temelli bir pozisyon almadan önce, farklı düşünce okullarını gerçekten dinlemek, bunlarla ilgilenmek ve farklı (çoğu zaman karşıt) görüşleri entelektüel bir duruşla karşılamaktır. Bu yaklaşım, IIUM'un uluslararasılaşmasını geliştirmeye itmekte etkili olabilir, bu da onun yalnızca Malezya ve İslam dünyası (Ümmet) ile değil, küresel ölçekte insanlıkla daha alakalı hâle gelmesini sağlar. Bu güzel *tevhidi* epistemolojinin bir mikro temel oluşturması gerekmektedir. Bu da ancak İslam kültürünün sadece tarihsel konulardan ziyade çağdaş meselelerle etkin bir şekilde ilgilenmesine izin veren gerçekçi araştırmaların üretilmesiyle elde edilebilecektir. Görüştüğüm öğrencilerden bazıları daha iyi bir mikro temele sahip olmak istiyordu. Siyaset Bilimi Bölümünde 15 yılı aşkın süredir bir dizi seminer veren Jung Dietrich, öğretilerinin dünyadaki diğer üniversitelerden –neredeyse- farklı olmadığını savunmaktadır. "Bazı öğrenciler -ama sadece birkaçı- bana bu sosyal bilimi İslamî bir bağlama nasıl oturtacağımı sormuştur. Ancak bu tartışmalar çok ileri gitmemiş ve benim "Batı sosyal bilimi" anlayışım öğrenciler arasında çok daha fazla yankı bulmuştur."

Çoğulculuk, iş birliği için daha elverişli bir ortam sağlar. Peki, iş birliği neden önemlidir? Nienhaus’un açıkladığı gibi: “İlahi rehberliğin belirli bir anlayışının sonuçlarının kabul edilebilirliği hakkında normatif bir argümanın bir noktasında şüpheler ortaya çıkarsa (örneğin, diğer ahlâki kurallarla çelişkiler nedeniyle), söz konusu ilahî rehberlik anlayışının yeniden değerlendirilmesi ve yeni bir yorumu gerekli hâle gelebilmektedir (2019, s. 93). Seküler ekonomistler, sonuçların ortaya çıkmasına katkıda bulunabilir, ancak bu, dinî metinlerin (yeniden) yorumlanmasında geçerli değildir. Bu, İslamî iktisatçıların ve şeriat bilginlerinin yetki alanına girmektedir. Tüm insanoğlunun eşit olduğu makro temelin, gelir ve refahın yeniden dağıtımı, sosyal güvenlik ve sağlık hizmetleri programları ve gelecek nesiller için ekolojik sorumluluk ile nasıl başa çıkılacağı konusunda bir mikro temele ihtiyacı vardır.

IIUM, yeni teorilerin geliştirilmesi için ilham kaynakları olarak vahiy bilgisini ve miras kalan bilgiyi dikkate almakla fayda sağlayacaktır, bu daha sonra verimli bilimsel tartışmalar ve katılımlarla uzman meslektaşları tarafından tanınan yöntemlerle test edilebilir. Araştırmacılar ve akademisyenler, eşsiz bir bilgi kaynağına ilişkin epistemolojik iddianın sonuçlarını, potansiyel diyalog ortaklarını korkutmayacak bir perspektife koymalıdır. Malik Badri, “kertenkele deliğine” çekilmemek için herhangi bir alanın kökenini ve farklı bakış açılarının altında yatan temel önermeleri anlamak gerektiğini anlamlı bir şekilde formüle etmiştir (1979). İslamî görüşlerde ve Batı görüşlerinde müfredat arasında çelişkiler mevcuttur, ancak her iki vizyonla aynı anda çalışarak, İslamî temellere (*el-sevabet*) aykırı olan şeyleri kaldırmak veya bunlarla çalışmak için daha donanımlı hale gelecektir (Hassan and Ahmed, 2009, ss. 235–258). Frankfurt Okulu, Marksizm ve radikal filozoflar, ekolojistler, birlikte yaşamcılar (konvivialistler) ve faydacı olmayan sosyal bilimciler, IoK savunucularına özgü birçok kritik noktaya sahiptir. Tüm alternatif görüşleri seferber etmeden ve aralarında diyalog kurmadan geç modernliğin sosyal, ekonomik ve politik hastalıklarına alternatif yoktur. İslamî ekonomist Ayman

Reda'nın belirttiği gibi "İslamî kutsal metinler, filozofların yazıları ve içtihatları aracılığıyla İslamî piyasa görüşünü keşfetmeye çalıştım ve piyasaların nasıl işlemesi gerektiği, firmaların piyasalarda nasıl davranması gerektiği ve bireylerin piyasalarda nasıl davranması gerektiği konusunda Hristiyan görüşleriyle pek çok benzerlik buldum" (Reda, 2013, ss. 20–43).

IIUM'un gelecekteki ilerlemesine ilişkin değerlendirmeler, liberal sanatlar eğitimini nasıl ilerlettiğine odaklanmayı içermelidir. Tanımlar veya ölçüler, etkili bir şekilde düşünebilen ve yazabilen bireyler üreten çok yönlü veya bütüncül fikirli eğitim sağlanmayı; bilgi edinme yolları konusunda eleştirel bir takdir sahibi olan ve evreni, toplumu, birbirimizi ve kendimizi anlamayı; diğer kültürler ve diğer zamanlar hakkında bilgi sahibi olmayı; ahlâki ve etik sorunlarla ilgili anlayış ve deneyime sahip olmayı ve derinlemesine bir bilgi alanı edinmeyi içermelidir (Hashim, 2013, s. 52). Böylesi bir çaba, aynı zamanda, eğitimin, konuya ilişkin ilgi veya mesleki fayda kaygısı olmaksızın üstlenilen ücretsiz bir araştırma ruhu içinde yürütülmesinde ısrar etmektedir. Başlangıcından bu yana IIUM, bazı yönlerden ilerlerken bazılarında daha az ilerleme kaydetmiştir. Bu, yalnızca geleneksel epistemolojik terimlerin sınırlarını genişletmekle kalmaz, aynı zamanda öğretim üyelerinin çalışma koşullarını iyileştirerek ve genel akademik özgürlüğü (birçok otoriter Müslüman devlette genel olarak büyük bir sorun) ilerleterek geliştirilebilir. Çoğulculuk, toplum ve akademi arasında sağlıklı, ilgi çekici ve karşılıklı yarar sağlayan ilişkiler oluşturmak için önemli olan özgür medya ile demokratik sistemlerde ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

Abdullah, N., Nik, S.A., Dollah, H. ve Marusin A.A.M.A. (2018). “The Implementation of Usrah in the International Islamic University Malaysia and Its Contributions to Holistic Student Development”, *6th International Prophetic Heritage Conference (SWAN),* Nilai, Negeri Sembilan: Penerbit USIM, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), pp. 64–75.

Abdulraheem, T.H. (1998). *The nature of man in Islam as a basis for school counselling*. Petaling Jaya: International Islamic University Malaysia.

Al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and Secularism. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia*.

Arif, A. A., M. S. B. Zakaria ve N. B. Mohamad Diah. (Nov. 2017). “Wife Beating Between Maqasid Al-Shari’ah and the Malaysian Law*”. at-Tajdid - A Refereed Arabic Biannual*, vol. 21, no. 41-B, pp. 157-76.

Badri, M. (1979). *The Dilemma of Muslim Psychologists*, London: MWH London.

Badri, M. (2009). “The Islamisation of Psychology: Its ‘Why’, Its ‘What’, Its ‘How’ and Its ‘Who,’” Notaini M. Noor (Ed.), *Psychology from an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning*, Kuala Lumpur: IIUM Press, pp. 13-41.

Belwafi A. ve Belabbas, A.R. (2010). Kowledege Production of Researchers in Islamic Economics of the Global Financial Crisis: An Analytical Study. *International Scientific Conference: The Global Financial and Economic Crisis from an Islamic Economic Perspective*, Amman, (in Arabic).

El-Mesawi, M.T. (2013). “Promoting Islam through Research and Publications: Theses and Journals”, Zaleha Kamaruddin ve A. Rashid Moten (Ed.), *IIUM: The Premier Global Islamic University*, Kuala Lumpur: IIUM Press.

El-Mesawi, M.T. (December 2017). “Gender Issues in Islam: ‘Recovering the Measure’ and Restoring the Balance,” *International Journal of Islamic Thoughts* 6, no. 2, pp. 31-52.

Farouqi,I.R.(٢٠١٦) السيد عمر, تقويم منهاجية إسلامية المعرفة في ربع قرن (تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي (الخرطو: إدارة تأصيل المعرفة) وزارة التعليم العالي والبحث العلمي, ٢٠١٦ -. Herndon, VA: IIIT Publishing

Haneef A.H. ve Amin, R.M. (2013), “Islamic Economics Education in Malaysia: A Comparative Analysis Of The Bachelor Of Shariah And Economics, University Of Malaya, And The Bachelor Of Economics, International Islamic University Malaysia”, In MN Barom, M Yusop, AM Haneef, & MO Mohammed (Ed.), *Islamic Economics Education In Southeast Asian Universities,* Kuala Lumpur: IIUM, pp. 109-149.

Haneef, M.A. (2013). Teaching of Economics at IIUM: The Challenges OfIntegration and Islamization”, Mohd Nizam Barom (Ed.), *Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities*, Kuala Lumpur: IIIT & IIUM.

Haqqi, A.R.A. (1992). al Qiyas (the analogy) and banking interest: Special study on the suitability of qiyas in proving the rule of banking interest in the contemporary juristic discourse. *Petaling Jaya: Ahmad Ibrahim Kulliyyah of Laws*, International Islamic University Malaysia.

Haque, A. (2016). Psychology: "Research Trends in Last Ten Years", *Journal of Muslim Mental Health*, 10/1, pp. 75-100.

Hashim, R. (2007). "Intellectualism in Higher Islamic Traditional Studies: Implications for the Curriculum," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 24, no. 3.

Hashim, R. (2013). "Higher Education Curriculum Development for Islamization of Knowledge" Mohd Nizam Barom ve diğerleri (Ed.), *Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities*, Kuala Lumpur: IIIT ve IIUM, pp. 51-73.

Ibrahim, A.M. (2007). *The Knowledge Integration and Its Applicability in the University Curricula*, Virginia, USA: IIIT.

Ibrahim, H. (2016). *Exploring Religious Pluralism: Christian & Muslim Responses*, Kuala Lumper: Islamic and Strategc Studies Institute.

Ibrahim, H. Dzulkifli, M.A., Rokis, R. ve Wan Husin, W.N. (2017). "Muhibah and Religious Pluralism: Maintaining Religious Harmony in Malaysia", *Religion, Culture, Society: Readings in The Humanities and Revealed Knowledge*, Kuala Lumpur: Silverfish Books.

Ibrahim, H.A. and Ahmed I.A.S.(Eds.). (2009). al-Ta'lim al-'ali Fi al-'alam al-Islami : Al-Idarah-al-Manahij-al-Jawdah (التعليم العالي في العالم الإسلامي : الإدارة، المناهج، الجودة), in "نصر الدين إبراهيم أحمد, "تصميم المناهج التربوية في ضوء الرؤيتين الغربية والإسلامية", Kuala Lumpur: IIUM Press.

IIUM. (n.d.). Vision & Mission. http://www.iium.edu.my/page/vision-mission-1, visited 10.12.2020.

Jalaluddin, A.K.M.. (1992). *Savings behaviour in Islamic framework*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Keim, K. (July 2016). "Islamization of Knowledge – Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences?", Méthod(e)s: *African Review of Social Sciences Methodology* 2, no. 1–2, s. 127–154.

Laluddin, H. (1998). *The concept of maslahah with special reference to Imam al-Ghazali : a study of its relevance to islamization of knowledge*. M.A. Thesis, International Islamic University.

Mahyudi M. ve Aziz, E.A. (2018). "Method and Substance of Islamic Economics Revisited", *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 31, no. 1, s. 33–50.

Mahyudi, M. (2016). "Rethinking the Concept of Economic Man and Its Relevance to the Future of Islamic Economics", *Intellectual Discourse* 24, no. 1, s. 111–132.

Mohammed, M.O. (2013). "Integrating Al-Turath al-Islami to Modern University Curriculum: Issues and the Need for a Benchmark", Mohd Nizam Barom (Ed.), *Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities*, Kuala Lumpur: IIIT & IIUM.

Moustafa, T. (2018). *Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysia State*, New York: Cambridge University Press.

Noor, N.M. (2009). *Psychology From an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning*. IIUM Press, Kuala Lumpur.

Numan. M.N. (1992). *Fundamental rights in shariah and modern law with special reference to justice and equality*. Kuala Lumpur : Ahmad Ibrahim Kulliyyah of Laws.

Omar, A.S. (2016). Evaluating the Methodology of Islamization of Knowledge in a Quarter of a Century, *Khartoum: Knowledge Rooting Administration* - Ministry of Higher Education and Scientific Research.

Ramadan, T. (2008). *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press.

Reda, A. (April 2013). “Islam and Markets,” *Review of Social Economy* 71, no 1, s. 1 20-43.

Rokis, R., Wok, S., Dzulkifli, M.A., Tunku M.M., Tunku M., Abdul Rahman, S., Mohd Ghalib, M.F., Zubairi, A.M., Wan Husain, W.R., Saidin, A.Z. and Zul Kepli, M.Y. (2013) IIUM alumni tracer study 2012. Kuala Lumpur: Alumni and Career Services Division.

Rossidy. İ. (1998). “*An Analysis Of Al-Attas` And Al-Faruqi`S Conceptions Of Islamization Of Knowledge: Implications For Muslim Education*”, M.A. Thesis, Petaling Jaya: International Islamic University Malaysia.

Safi L. (2018) خيارات : رحلتي عبر زوابع الشرق والغرب / لؤي صافي. (Seçimler: Doğu’nun ve Batı’nın kasırgaları arasında yolculuğum). Beyrut: Dar Al Fikr al Muasir.

Saleh, Ali Moh`d Jubran (1998). *Philosophy And Principles Of Educational Administration: An Islamic Perspective*. M.A. Thesis, International Islamic University.

Samsuddin, M.Z. ve Alias, A. (2009) “Motivation and Emotion,” Notaini M. Noor (Ed.), *Psychology from an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning*, Kuala Lumpur: IIUM Press, 143-163.

Shah, B. (1997). *Controversial Areas İn The Law Relating Marriage And Divorce İn Modern Times: Possible Reforms Within Islamic Framework.* M.A. Thesis, International Islamic University.

Sloane-White, P. (2017). *Corporate Islam: Sharia and the Modern Workplace*, New York: Cambridge University Press.

Solihu, A.K.H. (1998). *Fazlur Rahman`S Methodology Of Qur`Anic Exegesis: A Comparative Analysis.* Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Szariannie, S. (2018) “The Concepts of Health and Illness Among Young Malay Breast Cancer Patients*”, Jurnal Sains Sosial Kolej Universiti Islam Melaka (KUIM)*, 1 (1), s. 88-98.

Taha, A.M. (2005). *Religious Pluralism: An Islamic View,* Kuala Lumpur: IIUM Press.

The European (7 July 2017), Empowering Islam with knowledge. https://the-european.eu/story-12028/empowering-islamic-with-knowledge.html visited 10.12.2020.

Yusof, D. (17 March 2020). IIUM Receives 5 Star Recognition of ‘Malaysia Research Assessment’ (MyRA) 2020. News. http://www.iium.edu.my/news/iium-receives-5-star-recognition-of-malaysia-research-assessment-myra-2020 visited 10.12.2020

Zein I. ve Noon, H. (2013) “Relevantation and Islamization: The Experience of the Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences”, *IIUM: The Premier Global Islamic University*, Kuala Lumpur: IIUM Press, s. 171-179.

Zein, I. (2014). “Teaching and Learning Islam in International Islamic University Malaysia (IIUM): Some Aspects of Relevantization of Islamic Sciences,” *Revelation and Science* 4, no. 2, s. 19–30.

Zeleha K. ve Raihanah, A. (2008). “Protecting Muslim Women against Abuse of Polygamy in Malaysia: Legal Perspective”, *Hawwa*, 6: 2, s. 176-201.

MAHATHIR MUHAMMED

(1925-…)

Malezya Başbakanı, siyasetçi

Mahathir Muhammed, 10 Temmuz 1925'te şimdiki Malezya sınırlarında yer alan Kedah'da doğdu. Bir öğretmen ailenin çocuğu olan Muhammed, çocukluk ve ilk gençlik yıllarını doğduğu bölgede geçirdi. Sultan Abdülhamid Koleji'nden mezun olduktan sonra Singapur'daki Malaya Üniversitesi'ne kaydoldu. 1953 yılında Singapur Ulusal Üniversitesi'nin Tıp Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Malezya'nın en büyük siyasi oluşumu ve dönemin en büyük koalisyon ortağı Ulusal Malay Birliği Partisi'nden (1964 yılında) aktif siyasete atıldı ve milletvekili oldu. 5 yıllık vekillik sürecinden sonra dönemin başbakanı Abdul Rahman ile fikir ayrılığı yaşadığı için partiden ihraç edildi. 1976 yılından 1981'e kadar Malezya'nın Başbakan yardımcısı olan doktor ve siyasetçi Mahathir Muhammed, 1981-2003 yılları arasında Malezya'nın başbakanı olarak görev yapmıştır.

İlk baskısı 1994 yılında Japonca No To leru Ajia (Hayır Diyebilen Asya) adıyla yayımlanan ve daha sonra gördüğü yoğun ilgi üzerine 1995 yılında İngilizce "The Voice of Asia (Asya'nın Sesi)" adıyla piyasaya çıkan kitap, Asyalı iki devlet adamının penceresinden küresel ve bölgesel olaylara ışık tutmaktadır. Mahathir ve Ishihara arasındaki görüşme ve yazışmaların ürünü olan kitapta, kapitalizmin Asya modeli ile Batı tahakkümünün yanı sıra bölgedeki kadim medeniyetin yeniden canlanmasını gerçekleştirmek için yapılması gereken mücadele anlatılmaktadır. Malezya Başbakanı Mahathir Muhammed, Malezya'nın gelişme modelini Japonya'nın sağlayacağı tezini; Japon Politikacı Shintaro Ishihara ise ülkesinin ABD'ye boyun eğmekten vazgeçip Asya topluluğuna dönmesi gerektiği tezini savunmaktadırlar.

"Malay Dilemma", Mahathir Muhammed'in başkanlığından 11 yıl önce (1970) yayımlanan ve uluslararası birçok tartışmaya neden önemli bir eserdir.

Yaşadığı Yerler: Malezya

Görev Yaptığı Kurumlar: Ulusal Malay Birliği Partisi

Önemli Eserleri: The Malay Dilemma, No To leru Ajia (Hayır Diyebilen Asya)

Mahathir Muhammed, Malezya başbakanlığını yaptığı yirmi iki yıl içerisinde ülkesinin tarım ekonomisini ciddiyetle ele alıp, durgunluktan endüstriyel bir güce dönüştürerek dünyanın ticaret hacmi en büyük on yedinci ülkesi haline getirdi. Muhammed, ülkenin çoğunluğunu oluşturan Malaylar yoksulluk içinde yaşarken azınlık durumundaki Çinlilerin ekonomiyi ellerinde tuttuğunu ve bu durumun değişmesi için Malay milliyetçiliği üzerine politikalar geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu fikirlerini kaleme aldığı "Malay İkilemi" adlı kitabı yayasaklanan Mahathir Muhammed, başarılı yönetimine rağmen tartışılan bir lider olmaktan da kaçamadı. Özellikle 80'li yılların ikinci yarısından itibaren "otoriterleşme" ile suçlandı. Bunun en büyük sebeplerinden biri ise 1987 yılında hayata geçirdiği "İç Güvenlik Yasası" oldu. Yasadan aldığı güçle 4 gazeteyi kapattırmakla kalmayıp pek çok aktivist ve din adamını da tutuklattı. Hatta bu tutuklamalara karşı gelen bazı üst düzey yargıçları da görevden alan Mahathir Muhammed tüm bunların sonunda Batı ile olan ilişkilerinde gerginlikler yaşamaya başladı.

Batı dünyası onun dik kafalı bir ırkçı, kibirli bir Yahudi düşmanı olduğunu düşünürken, gelişmekte olan ülkeler ise Muhammed'i ileri görüşlü bir siyasetçi, üçüncü dünyada ülkelerinde yaşayan herkese dik durabilmeleri için bir neden veren, eşine az rastlanır bir lider olarak görmekteydi. En sert kalemler bile dünyanın en çok göz ardı edilmiş, geri kalmış ülkelerine daha aydınlık bir gelecek göstererek cesaret verdiğini yadsıyamıyor. Uluslararası güçlere karşı güçlü bir milli duruş sergileyen Muhammed; ülkede ekonomiden eğitime kadar birçok alanda üretime önem vermiştir. Halkçı bir tutum sergileyerek Malezya özelinde bölgedeki süper güçlere hep mesafeli yaklaşmıştır.

Universitas Islam Indonesia (UII)

Endonezya'nın bağımsızlık ilanından hemen önce kurulun ülkenin ilk özel üniversite

Kuruluş Tarihi: 1945

Bulunduğu Yer: Endonezya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Muhammed Hatta, Muhammed Natsir, Wachid Hasyim, Muhammed Roem, R.H.A. Kasmat Bahuwinangun

Kurumun Etkisi: Endonezya'da yüksek öğretimde İslami perspektifin oluşmaya başlaması ve nitelikli çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan üniversite olması bakımından önemli bir üniversitedir.

Endonezya İslam Üniversitesi (UII), 1945 yılında Endonezya'nın bağımsızlık ilanından çok kısa bir süre önce yeni Endonezya Cumhuriyeti'nin ilk Başkan Yardımcısı Muhammed Hatta, Muhammed Natsir, Wachid Hasyim ve Muhammed Roem de dahil olmak üzere bağımsızlık hareketinin birkaç genç lideri tarafından kuruldu. UII, tarihsel olarak Endonezya'daki ilk ulusal üniversitedir ve ülkenin en eski üniversitesidir.

UII'nin Din, Hukuk, Eğitim ve Ekonomi fakülteleri Haziran 1948'de faaliyete geçti. Yaklaşık yedi ay sonra UII, Hollanda askeri işgali nedeniyle kapanmak zorunda kaldı. Birçok öğrenci ve personel, işgali püskürtmek için Endonezya askeri gücüne katıldı. 1950'lerin başlarında, savaştan kısa bir süre sonra, UII, Sultan Sarayı'nın bir kısmını ve bazı öğretim üyelerinin evlerini bile derslik olarak kullanarak, sınıflarını Yogyakarta şehrinin etrafına taşımak zorunda kaldı. UII, 1961 ve 1970 arasında önemli bir gelişme katetti.

Ülkedeki ulusal yükseköğretimin öncüsü olan UII, düşüncelerin çeşitliliğine büyük saygı duyulan akademik özgürlük geleneğine güçlü bir şekilde dayanmaktadır. Canlı bir öğrenme ortamı ve inovasyon yeteneği ile öğrencileri yenilikçi küresel liderler olmaya teşvik etmeyi taahhüt etmektedir. Sadece İslami ilimler alanında çalışma yapan bir okul olarak değil, aynı zamanda beşeri ve doğa bilimlerinin de yer aldığı bir üniversite olarak kurulan UII, titiz akademik araştırmaların İslam hukuku ile olan bağını önemsemektedir. Bugün Yogyakarta'nın kuzeyindeki çeşitli kampüslerde bulunan modern bir üniversitedir. UII, İslami Araştırmaları, Bilgi Yönetimi, Sosyal Hizmetler ve Hukuk dahil olmak üzere birçok araştırma Enstitüsüne sahiptir. Modern öğretim tesisleri, kültürel ve spor grupları ve çok sayıda yüksek nitelikli öğretim elemanı bulunmaktadır. Tüm bu olanakları İslam Üniversitesi adı altında kullanan Üniversite, Endonezya'daki çağdaş yükseköğretim çalışmalarına İslami bir kimlik katıp bu uğurda öğrenciler yetiştirmektedir.

Bağımsızlık sürecinde kurulan üniversitenin en önemli etki ve katma değeri, ülkede İslam araştırmaları yapacak nitelikli bir nesle ortam hazırlamaktır. UII, Endonezya'da yükseköğretimde İslami perspektifin oluşmaya başlaması ve nitelikli çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan üniversite olması bakımından önemli bir üniversitedir.

İlerlemeci İslam'ın Anlamı ve Hedefleri

Syed Farid Alatas

Giriş

Son otuz yılda, İslam'a sık sık ve çoğul formda (İslamlar) atıfta bulunulmuştur. Örneğin birkaç yıl önce Aziz Al-Azmeh'in *Islams and Modernities* başlıklı bir kitabı çıkmıştır. Bu tür bir kullanım meseleleri açıklığa kavuşturmaktan çok kafa karıştırır. Pek çok Müslüman, "İslamlar" ile ne kastedildiğine şaşıracaktır. Kavramsal ve ampirik açıdan da İslam'dan çoğul olarak bahsetmek yanlıştır. Müslümanlar, Kur'an'dan da sadece bir din veya İslam dini olduğunu anlarlar. Bununla kastedilen, tüm Müslümanlar için ortak ve mekândan mekâna ya da zamanla değişmeyen belirli temel inanç ve uygulamaların olmasıdır. Bu bir ideal değil, realitedir.

Ancak değişen; Müslümanların maddi, kültürel ve ideolojik ifadeleridir. Örneğin Müslümanların mutfağı, müzik ve dans formları, sanatı ve edebiyatı farklı yönlerde sürekli gelişmektedir. İdeolojiler yani Müslümanların siyasi, ekonomik ve sosyal dünyalara yönelimleri de böyledir. Müslümanların ideolojileri Kur'an, sünnet veya Hz.Muhammed'in (s.a.v.) gelenekleri gibi İslam'ın kaynaklarından ve ayrıca İslam'ın ilk

günlerinden itibaren gelişen Müslüman entelektüel mirasından yararlanır. Ama aynı zamanda uzay-zamana bağlı olan ve bu nedenle sürekli değişen yorumları ve deneyimleri de içerirler. Dolayısıyla bu seviyelerde İslam'dan bahsettiğimizde çokluk ve çoğulluktan söz edebiliriz. *Din* terimi İslam'a vahiy olarak atıfta bulunurken; *sebil, şeriat, tarikat* ve *cemaat* gibi diğer terimler ise yorum ve yaşanmış deneyim olarak İslam'a atıfta bulunur. "Din" düzeyinde İslam, üniterdir. Çeşitlilik sebil, şeriat, tarikat ve cemaat seviyelerinde ortaya çıkar. Bunlar dinlerin gerçekleştiği tarihsel ve deneysel seviyelerdir.

Çoğul İslam olmamakla birlikte, çok sayıda Müslüman ideolojisi vardır. Genellikle *modernizm, gelenekçilik, neomodernizm, köktendincilik* ve *radikalizm* gibi başlıklar altında toplanırlar. Bazı Müslüman ideolojilerinin bir din olarak İslam ile uyumlu olduğu kabul edilirken bazıları edilmemektedir. Müslüman toplumlarda *gericilik* ve *aşırılık* yanlısı ideolojiler ve yönelimler her zaman bir azınlık tarafından benimsenmiştir. Ancak bu, sorunlara neden olmak için yeterlidir. Sonuç olarak, İslam'ın ilerlemeci yorumunu neyin oluşturduğu sorusu ortaya çıkar. *İlerlemeci İslam*'a atıfta bulunduğumuzda, gerçekten de Müslümanlar arasında çeşitli konulardaki ilerlemeci düşünceye atıfta bulunuruz.

İlerlemeci İslam fikri veya onun bir varyantı olan *ilerlemeci Müslümanlar*, genellikle Batı'da bu yüzyılın ilk yıllarında, özellikle 11 Eylül 2001'den (veya 9/11'den) sonra gelişen bir kavram olarak kabul edilir. Kendilerini ilerlemeci olarak nitelendiren çeşitli İslamî örgütler ve hareketler (bu tarihten sonra) ortaya çıkmıştır. Örnekleri the Progressive Muslim Union of North America (New York) ve Muslims for Progressive Values (Los Angeles) olarak belirtilebilir. İlerlemeci İslam fikri, yaklaşık on beş yıl önce İran kökenli Amerikalı bilim adamı Omid Safi tarafından sistematik olarak tartışılmıştır. *İlerlemeci Müslüman* düşüncesi, İngiltere merkezli *Critical Muslim* dergisiyle ilişkilendirilir. Avustralyalı bilim adamı Adis Duderija tarafından geliştirilen "İlerlemeci İslami yorumbilim" fikri de konuyla ilgilidir. Ancak ilerlemeci İslam fikrinin aslında Malay dünyasında ortaya çıktığı hemen hemen hiç kabul görmemiştir. Aslında bu, Syed Hussein Alatas'ın Amsterdam

Üniversitesinde öğrenciyken kurduğu bir derginin adıydı. *Progressive Islam* iki yıl (1954–55) boyunca yayınlanmıştır.[1]

Bu yazının amaçları aşağıdaki gibidir. İlk olarak, Syed Hussein Alatas ve diğerleri tarafından kavramsallaştırılan *ilerlemeci İslam*'ı tartışmaktadır. Daha sonra nosyonun Malezya örneğine uygulanabilirliğine ilişkin daha pratik şeylere yönelir. Bu bağlamda, makale ilerlemeci bir toplum fikrini geniş bir çerçevede tartışmakta ve böyle bir toplumla uyumlu ilerlemeci bir İslami yönelimin belirli özelliklerinden bazılarını sıralamaktadır.

İlerlemeci İslam: Başlangıçlar

Progressive Islam 1954 ve 1955'te Amsterdam'da iki yıl boyunca aylık bir yayın olarak çıkmıştır. İlk cildin ilk sayısının başyazısı şu şekildedir:

> *Progressive Islam* adını verdiğimiz bu dergi, İslam'ın doğası ve modern düşünce ile ilişkisi hakkında ciddi bir görüş oluşturma girişiminin tahakkukudur. Müslüman halkın durumu, İslam dininin doğası ve Batı düşüncesinin Doğu toplumları üzerindeki etkisi bu ayın öncelikli meselesi olacak...
>
> *Progressive Islam* Adı:
>
> *Progressive Islam* adı, İslam inancının doğasına ilişkin herhangi bir inceleme anlamına gelmez. Aktarmak istediğimiz fikir, İslam dininin bütünlüğünden bir tür soyutlama değildir. Bu makaleyi "*Progressive Islam*" olarak adlandırmakla, İslam'ın ilerlemeci bir kısmını aldığımızı ve ilerlemeci olmayan diğer kısmını terk ettiğimizi kastetmiyoruz. Aksine *Progressive Islam*, İslam'ın kendisinin ilerlemeci olduğunu söylemenin bir başka yolu olarak görülmelidir (Alatas, 1954a).

1 Farid Esack'e (2003 ss. 78-97, 79) göre, "İlerlemeci İslam" ifadesi başlangıçta Suroosh Irfani'nin *Revolutionary Islam in Iran – Popular Liberation or Religious Dictatorship* (1983) isimli eseri tarafından popüler hale getirilmiştir. Ancak bu, Syed Hussein Alatas'tan sonraki nesil için de geçerlidir. *Progressive Islam* dergisinden bahseden Carool Kersten (2015, s. 189), Endonezyalı Müslüman bilgin, politikacı ve Endonezya'nın beşinci başbakanı (1950-51) Mohammad Natsir'in bazı makalelerinin ortaya çıkışını not eder.

İslam hakkında Batı'daki ön yargıları ve yanlış anlamaları ele almanın yanı sıra *Progressive Islam*'ın amacı İslam'ın çeşitli yönleri hakkında "rasyonel ve felsefi temeline büyük vurgu yapan" (Alatas, 1954a) makaleler yayınlamaktır. Bu, Müslüman toplumun bazı temel sorunlarının üstesinden gelmeye yöneliktir. İkinci sayının "İslami Toplumların Yenilenmesi" başlıklı başyazısı, Müslüman dünyasının karşılaştığı beş temel sorunu listelemektedir. Bunlar: iktidardaki grubun doğası, sağlam planlama eksikliği, toplumun yaşamsal sorunlarına ilişkin bilinçsizlik, Batı'dan gelen küstah etkiler, materyalizm ve pozitivizmdir (Alatas, 1954c).

Liderlik sorunu, hayatının geri kalanında Alatas'ın düşüncelerini meşgul edecek bir endişe olmuştur. 1977'de *Intellectuals in Developing Societies* (Alatas, 1977b) adlı bir kitap yayınlanmış, aynı zamanda yozlaşmayla (corruption) ilgili sayısız kitabı ve makalesi kısır ve sorumsuz liderliğin sorunlarını da vurgulamıştır. Genç bir öğrenci olarak şunları söylemiştir:

> İslam toplumlarındaki muktedir grubun genellikle ne İslam'ın yüce insani ideallerinden ne de herhangi bir uyum duygusundan ilham almayan insanlar olması, kendi aralarındaki derin bir talihsizlik olmuştur. Bu insanlar, cemaatin kendilerine olan güvenini suistimal etmişler ve takipçisi olduklarını iddia ettikleri halde, utanç verici şekilde İslam'ın güzel adına tecavüz etmişlerdir. Hiçbir doğru düşünce, onları, genel refahı desteklemenin gerekliliği konusunda ikna edemez. Hepimizin farkında olduğu gibi, bir insanı belirli şeyleri yapmaya sevk eden sadece bilginin varlığı değildir. Daha da önemlisi, tüm çabaların ve düşüncenin kök saldığı uygun psiko-duygusal tutumdur. Bize kalan tek yol, bu tür insanları liderliğin sorumluluğundan kurtarmanın kafi yolunu bulmaktır. Ancak belirtiler, İslam halkının bu gerçeğin bilincine varmasını istememekte ve liderlik yapısını değiştirmek için ellerinden geleni yapmaktadır. (Alatas, 1954c)

Kötü liderliğin başatlığına ilişkin bir emare, sağlam planlama eksikliğidir. Alatas, İbn Haldun'a atıfta bulunarak, düşünce ve eylem alanının, bunun arka planını oluşturan sosyal durumdan etkilendiğini kaydetmiştir. Bir toplumda insanların düşünce ve davranış

alanlarında kendi potansiyellerine göre yaşayabilecekleri yeterli koşulları yaratmak için sağlam planlama gereklidir. Birincil önemdeki şey ise ekonomik reformların planlanmasıdır. Bunun nedeni, toplumsal ahlâksızlıkların ekonomik uyumsuzluğun ve sömürünün sonucu olmasıdır (Alatas, 1954c).

Ancak bu tür bir planlama, toplumun yaşamsal sorunlarının farkına varılamaması nedeniyle gerçekleşmemiştir. Bu da Müslüman toplumların yeniden canlanmasında güç oluşturacak kadar büyük bir düşünür grubunun yokluğundan kaynaklanmıştır. Sonuçta çok az Müslüman, toplumlarının karşılaştığı hayati sorunların farkında idi. Alatas, bunu "milyonlarca insanın zihnine fikirleri yaymak ve tavır aşılamak için çok büyük bir görev" olarak görmüştür (Alatas, 1954c). Onun Malezya'daki ve diğer gelişen toplumlardaki entelektüellerin rolüne ilgisi hayatının sonuna kadar devam etmiştir.

Müslüman toplumların geri kalmışlığı ise sadece Müslüman dünyasında bulunan eksikliklerin bir sonucu değildir. Batı'nın yıkıcı etkileri de vardır. Alatas'ı özellikle ilgilendiren şey, milliyetçiliğin eleştirilmeden taklit edilmesi ve benimsenmesidir. Milliyetçiliğe yönelik itirazı, geçmiş emperyal büyüklüğün yüceltilmesi ve ulusal ihtişamın etik ve ahlâki ilkeleri ulusal çıkarlara tabi kılacak şekilde sunulmasıdır. İlginçtir ki Alatas burada, bir devletin felsefi temelinin diğer devletlerin tarihini dikkate almaksızın, yalnızca kendi tarihinden türetilen dar görüşlü tavrı da reddetmektedir (Alatas, 1954c).

Alatas'ın gündeme getirdiği ilginç bir sorun, Müslümanların düşünce tarzlarında materyalizm ve pozitivizmi benimseme eğilimleridir. O, bu eğilimlerin epistemolojik boyutlarıyla çok fazla ilgilenmese de, bunların siyasi sonuçlarıyla ziyadesiyle ilgiliydi. *The Decline of Liberalism as an Ideology* adlı eserinde John H. Hallowell'in görüşlerinden de alıntı yapmıştır. Hallowell'in argümanı, bilim bir toplumda tartışılmaz bir prestij kazandığında, sosyal fenomenleri kesinlik ve güvenlik sağlayacak şekilde inceleme ve öngörebilme çabasının da baskın hâle geleceği yönündedir. Bu tür pozitivist düşünceler hukuk algısını

da etkilemiştir. Hukuk, aklın değil iradenin bir ürünü olarak görülmüştür. Hukuk, bireyleri aşan hakikatleri ve değerleri somutlaştırmak yerine, belirli bir zaman ve yerde yaşayan bireylerin ilgi ve isteklerini yansıtmaktadır. Dahası, bireyler hukuka, içkin adaleti nedeniyle değil baskı nedeniyle boyun eğmiştir. Hallowell şöyle devam eder: "Açıkça değilse de mantıksal ima yoluyla, on dokuzuncu yüzyıl sonlarının resmi liberal hukukçuları, hukukun üstün gücün emri olduğunu söylemeye yaklaşmışlardır. Ve böyle söyleyerek, Nasyonal Sosyalizmin acımasız nihilizmini beklemişlerdir" (Hallowell, 1943).

Öte yandan Alatas, İslam hukukunu insan eylemleri için en geniş sınırlara izin veren ve temel kuralının özgürlük olduğunu görmüştür (Alatas, 1954a). *Progressive Islam*'ın yöntemiyle ilgili olarak Alatas, İbn Haldun'dan:

> İslam, tarihinin başlangıcından beri, şu anda sosyo-tarihsel yöntem olarak adlandırdığımız, insanlık tarihi ve insan düşüncesine bakmanın o özel tarzına meyletmiştir. Bu yöntemin parlak temsilcisi, modern sosyoloji ve bilim tarihinin kurucusu Abdul Rahman İbn Haldun'dan başkası değildir...
>
> Aklın ve bilimin doğuştan devredilemez olduğu İslam inancına rasyonel ve bilimsel bir çerçeve oluşturma arzumuzun öncülüğünde, sosyo-tarihsel yöntemi bu makalenin yaklaşım tarzı olarak benimsemeye karar verdik. (Alatas, 1954a)

İslam ve Müslüman toplumların incelenmesinde uygulanan sosyotarihsel yöntem aşağıdaki faktörlerin dikkate alınmasını gerektirmiştir: (1) belirli bir sistemin doğduğu kültür ve medeniyet, (2) meydana geldiği yaş, (3) ilgili olduğu alan, (4) sistemi başlatan kişi veya grup, (5) birey veya grubun bu sistemi savunmaya başladıklarında kendilerini içinde buldukları durum, (6) bu kişinin veya grubun ait olduğu sınıf ve (7) kurucunun kişiliği.

Alatas bu yaklaşımı İbn Haldun'a atfetse de o, aynı zamanda *Progressive Islam*'da (Alatas, 1955) da tartıştığı ve ufuk açıcı çalışması *The Myth of the Lazy Native*'de (Alatas, 1977a) yazılarının düşüncesine rehberlik ettiği Karl Mannheim'in bilgi sosyolojisi yönteminden açıkça etkilenmiştir.

Bu nedenle, Alatas'ın *ilerlemeci İslam* mefhumunun özelliği, ister modern sorunların teorik teşhisi için ister böyle bir teşhiste kullanılacak yöntemler için olsun, hem İslamî gelenekleri hem de Batı geleneklerini benimsemenin dengeli ve ölçülü yaklaşımıdır. İlerlemeci İslam evrensel ve hoşgörülü bakış açısını koruyacak ve aynı zamanda dış etkilere açık olacaktır (Alatas, 2006). *Progressive Islam*'ın son sayısı 1955'te 2. cilt, 5. sayı olarak çıkmıştır. Başyazısında da sömürgecilik eleştirisi yer almıştır.[2]

İlerlemeci İslam'ın Tanımı, Hedefleri ve Yöntemleri

Yaklaşık elli yıl sonra *ilerlemeci İslam* kavramı ve fikri yeniden ortaya çıkmıştır. İlerlemeci İslam'ın önde gelen savunucularından Omid Safi, 2003'te bunu şu şekilde tanımlamıştır: "İlerlemeci İslam bir dizi temayı kapsar: İslam'a eleştirel bir bağlılık yoluyla adil ve çoğulcu bir toplumu gerçekleştirmeye çalışmak, amansız bir sosyal adalet arayışı, insan haklarının temeli olarak cinsiyet eşitliğine vurgu, dini ve etnik çoğulculuk vizyonu" (Safi, 2003a, s. 48; Safi, 2003b, ss. 10-11).

İlerlemeci Müslümanlar, kendilerini sadece Müslümanların değil, tüm insanların savunucusu olarak görmeleri bakımından evrensel bir yaklaşıma sahiptir. Endişeleri, tüm biçimleriyle alt çeşitlilikle ilgilidir; yani yoksulluk, baskı ve diğer marjinalleştirme biçimleriyle. İlerlemeci Müslümanların görevi "sessizlere, güçsüzlere ses vermek ve tüm dünyada *mustad'afin*'in Tanrı tarafından verilen insanlık haysiyetini hiçe sayan" güçlerle "yüzleşmektir" (Safi, 2003a, s. 48).

Dahası, ilerlemeci Müslümanlar *sosyal adalet*le ilgili endişelerini hem klasik İslam geleneğinden hem de modern yönelimlerden, Kur'an ve sünnet gibi çeşitli kaynaklardan ve Ali Şeriati gibi akademisyenlerden

2 *Progressive Islam* konularının tam metinleri Universiti Sains Malaysia'nın veritabanında mevcuttur, (Repository@USM). Alatas'ın "ilerlemeci İslam" kavramı ve derginin kuruluşu hakkında bir açıklama için bkz. Abaza (1998, ss. 129–52). Bunun bir başka versiyonu için bkz. Abaza (2002, ss. 121–39).

ve aktivistlerden almaktadırlar. Buna ilaveten, amaçlarının gerçekleştirilmesinde araçsal olduğu ölçüde, gayretli bir şekilde gayrimüslim geleneklerden yararlanırlar. Bu tür dış kaynaklar arasında Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez ve Rebecca S. Chopp'un kurtuluş teolojisi ile Edward Said ve Noam Chomsky'nin *seküler hümanizm*i bulunmaktadır (Safi, 2003a).

Bu nedenle ilerlemeci İslam, yani *İslam hümanizmi*, "insan ırkının tüm üyeleri aynı öz değere sahiptir, çünkü her birimizin varlığına Tanrı'nın soluğu üflenmiştir: *wa nafakhtu fihi min ruhi*" fikrine dayanmaktadır (Kur'an 15:29 ve 38:72; Safi, 2003a Ayrıca bakınız Safi, 2003b, s. 3)

İlerlemeci İslam'ın bir diğer savunucusu Adis Duderija'dır. Yeni bir kavram olarak adlandırdığı şeyi yani *ilerlemeci İslamcılığı* tanıtır. Bu, gerçek siyasi sonuçları olan İslam'ın ilerlemeci bir Müslüman yorumuna dayanmaktadır. İlerlemeci İslamcılık, "anayasal demokrasiyi ve insan hakları, cinsiyet eşitliği ve canlı sivil toplumla ilgili çağdaş fikirleri kucaklamasıyla" muhafazakâr İslamcılık biçimlerinden farklıdır (Duderija, 2016). İlerlemeci İslam'ın önde gelen savunucuları Abdülaziz Sachedina, Khaled Abou El Fadl, Hassan Hanafi, Nurcholish Majid, Ulil Abshar Abdalla, Abdullahi An'Naim, Ahmad Moussalli, M. Hashim Kamali, Muktader Khan ve Nader Hashemi gibi Müslüman âlimlerdir. Aralarında farklılıklar olsa da onları ilerlemeci İslam'ın savunucusu yapan şey, İslam geleneğine (turat) ciddi ve eleştirel şekilde yaklaşma çabaları ve İslam'ın yalnızca özel bir inanç meselesi olmadığı, siyasetle de ilgisi bulunduğu şeklindeki duruşlarıdır (Duderija, 2016.).[3]

İlerlemeci İslam'ın daha ayrıntılı bir ifadesi, Duderija'nın önemli eseri *The Imperatives of Progressive Islam*'ın (Duderija, 2017) konusudur. Bu çalışmada ilerlemeci İslam, bir dizi emir açısından tanımlanmaktadır. İlerlemeci İslam'ın savunucuları İslamî gelenekten koparılmamışlardır

3 Duderija'nın "İlerlemeci İslam" yerine "İlerlemeci İslamcı" terimini kullanması sorunludur. "İslamcılık" terimi ile aynı tuzaklara sahiptir. Bununla ilgili bir tartışma için bkz. Alatas (2010, ss. 87–92).

fakat epistemolojik düzeyde reform yapmak amacıyla onunla verimli bir şekilde ilgilenmişlerdir (Duderija, 2017, ss. 30, 54). İlerlemeci İslam, "geç modern episteme bağlamında ilahi iradeli dini çoğulculuk fikrini" benimsemektedir (Duderija, 2017, ss. 56). Geleneğe bağlı olmalarının yanı sıra İlerlemeci Müslümanlar, "İslam'ın somut tarihsel yörüngesinin tarihi deneyiminin bir parçası olması gerekmeyen ancak genel ideallerine, değerlerine, hedeflerine ve dolayısıyla emirlerine uygun olarak kabul edilen hareketlerden ve düşünce okullarından" beslenirler. Yöntemleri açısından ilerlemeci Müslümanlar; İslamî geleneğe yönelik amaçlı ve değerlere dayalı yaklaşıma ayrıcalık tanıyan, rasyonalist, bağlamsalcı-odaklı ve bütüncül yorumbilim ile karakterize edilen, İslam'ın toplumsal cinsiyete dayalı yorumlarını doğrulayan "sistematik ve sofistike, ataerkil olmayan Kur'an-sünnet yorumlama modelleri geliştirmeye çalışırlar. Söz gelimi bu modeller *adalet*, *hakkaniyet* ve *merhamet* gibi İslam'ın özünü ve ruhunu oluşturduğu düşünülen belirli değerlerde somutlaşmışlardır. (Duderija, 2017, s. 190)

İlerlemeci İslam'a "Amerika'nın veya Batı'nın İslam'ı iç etmesi" şeklinde göndermeler yapma eğilimi olmuştur. Ancak Safi'ye göre bu yanlış bir görüştür:

> İlerlemeci Müslümanlar, küresel Müslüman ümmetin her yerinde bulunmaktadır. Müslüman topluluklarda ilerlemeci bir İslam anlayışının uygulanması söz konusu olduğunda İran, Malezya ve Güney Afrika'daki gruplar Amerika Birleşik Devletleri'ne liderlik etmektedirler. Pek çok Amerikan Müslüman topluluğu (ve the Islamic Circle of North America, the Islamic Society of North America ve the Council on American-Islamic Relations gibi gruplarda temsil edilen liderlerin çoğu) ilerlemecilerin karşı çıktığı Selefi ve Vahhabî eğilimlerini çok da eleştirmemektedirler. (Safi, 2006, ss. 43–60, 44–45)

Safi, haklı olarak *ilerlemeci İslam* hareketini tek bir ulusal veya etnik kökenle çok yakinen ilişkilendirmeye karşı uyarır ve bunun yerine bu söylemin küresel doğasını vurgular. İlerlemeci İslam'ın savunucuları her yerde mevcuttur ve mesele bu söylem için "bir Amerikalı, bir İranlı veya bir Güney Asyalı köken" aramak değil, bunu "birbirlerinin eserlerinden

yararlanan akıcı ve kozmopolit düşünürlerle küresel bir söylem" olarak görmektir. (Omid Safi ile kişisel yazışmalar, 24 Eylül 2017)

> İlerlemeci İslam, herhangi bir özel yönelime veya düşünce okuluna atıfta bulunmaz. Keersten'in belirttiği gibi, İlerlemeci Müslümanlar, farklı hedeflere ve farklı dindarlık ifadelerine sahip çeşitli geçmişlerden gelmektedirler. Bununla birlikte, paylaştıkları şey, "medeniyet olarak İslam'ın entelektüel mirasıyla eleştirel bir angajmanla bilgilendirilen geleceğe yönelim"dir. (Kersten, 2015, s. 281)

Yukarıdakiler, ilerlemeci İslam'ın neliği ve hedeflerinin açıklamalarıdır. O, amaçları ve neyi başarmak istediği açısından tanımlanmaktadır. İlerlemeci İslam'ı nasıl tanımlayabiliriz? İlerlemeci İslam'ı, *ılımlılık* kavramı açısından tanımlamayı öneriyorum. İslamî yaşamın hedefi ılımlılık ise ilerlemeci olan herhangi bir İslam anlayışı ılımlılığa yol açmalıdır. Hâl böyle olunca, ilerlemeci İslam, İslamî inanç ve uygulamalarda ölçülü olan ve sonuçlanan bir yönelim olarak tanımlanabilir. Bu, ılımlılığın ne olduğu sorusunu akla getirmektedir. Ilımlılık, aşırılıklar arasındaki dengeye dayanan inanç ve uygulama olarak tanımlanabilir.

İslam, kendisini Kur'an'da *ummatan wasatan* terimiyle ifade edilen "orta yola" dayanan bir din, yani orta yol topluluğu, iki uç arasındaki orta yol olarak anlamaktadır. Ve Kur'an'ın Müslümanlara seyahat etmelerini söylediği *sırât-ı müstakîm* de bu orta yoldur. Bununla yakından ilgili olan *adalet* kavramıdır. İslamî söylemde, genellikle adalet olarak çevrilen terim *'adalah* şeklindedir. Tanrı'nın adaletini tartıştığımızda hem adaletten hem de dengeden söz ederiz. İslam hukukunda çoğunluk görüşü, *'adalah*'ın şeriatın veya İslam ahlâk ve davranış kurallarının öngörülen yükümlülüklerine ve tavsiyelerine uyan, yasaklanan ve onaylanmayan şeylerden kaçınan bir niteliğe atıfta bulunduğu şeklindedir (Ibn Rushd, 1996, s. 556. Ayrıca Arapça orijinaline bkz. Ibn Rushd, 1997, s. 678). Belirli bir *adalah* özelliği *mizan* veya dengedir. Bu, Kur'an'ın Tanrı'nın adaleti konusundaki görüşüne uygundur: "Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu

getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz." (Al-Anbiya' (21): 47)

Birkaç yüzyıl sonra yazan İbn Haldun, daha önceki alimlerin hukukun sosyal işlevi hakkındaki muamelesine dikkat çekmiştir. Örneğin Mes'ûdî ile ilgili olarak, Pers rahibi Mobedh'in Kral Behrâm bin Behrâm'ın önünde yaptığı konuşmaya atıfta bulunur:

> Ey hükümdar! Hükümdarlık, sadece dinî ahkâmla Allah'a itaat hâli içinde onun emir ve yasaklarına göre hareket etmekle olur. Şeriat ancak evlet olursa uygulanır. Adamları olmadan, hükümdarın izzeti olmaz. Mal olmadan da adamlar çalışmazlar. Mal elde etmenin, memleketi mamur hâle getirmekten başka yolu yoktur. Memleketi imar etmenin yegâne yolu adalettir. Adalet, halk arasında konulmuş bir terazidir. Bunu koyan da Allah'tır. Allah bu terazinin başına bir bekçi dikmiştir. O bekçi hükümdardır. (İbn Haldun, 1967, s. 80)

Burada bizi özellikle ilgilendiren "adalet, insanlık arasında kurulan bir dengedir" (*al-adl al-mizan al-mansub bayn al-hal-qah*). Bu, insani adalet ile ilgilidir. Yukarıdaki üç alıntıyı da dikkate alırsak, *'adalah* ve *mizan* kavramlarının hem Tanrı'nın hem de insanın adaletine atıfta bulunduğu açıktır.

Burada açıkça görülür ki ılımlılık veya İslam'ın *sırât-ı müstakîm*ini takip etmek, aynı zamanda insanlar arasında bir denge kurmayı gerektiren adaleti sağlamaktır. Denge, aşırılıklar arasında müzakere edilerek kurulur. Aşırılık bir sürekliliğin iki ucunda mevcuttur. Örneğin, bir yandan İslamî kanunlara uymada aşırı katılık ve sertlik, diğer yandan aşırı gevşeklik vardır. Cemalleddin Afgani, "aşırılığı (ifrat), hiçbir şey sabit kalmayana kadar her şeye meydan okuyan" olarak tanımlamıştır; tembel kadercilik (tefrit) ise köleliğin en kötü biçimine yol açarken, bu da "cahillerin" tüm bu konuları talih, şans ve durumdan kabul etmesine neden olmaktadır.[4]

4 "Haqiqat al-insan wa haqiqat al-watan", Misr, 30 Aralık 1877, s. 1. Ayrıca bkz. "Al-'illa al-haqiqa li-sa'adat al-insan" Misr'ın aynı sayısında, s. 4; "Tarbiya", Misr, 5 Haziran 1879, s. 2; ve "Hakim alsharq", Misr, 24 Mayıs 1879, s. 1–2. Tüm alıntılar Gasper (2009, s. 45).

Dolayısıyla ılımlılık, özel ve kamusal yaşamın çeşitli alanlarında aşırılıklar arasında kurulan denge olarak tanımlanabilir. Böylesi çeşitli alanları, her bir alandaki ilgili sürekliliğe atıfla saymamız mümkün olacaktır. Birkaçı aşağıda listelenmiş ve tartışılmıştır.

1. Bilgi-uygulama (ilim-amel) sürekliliği: İlerlemeci Müslümanlar entelektüel çalışma ile aktivizm arasındaki ikilemi kabul etmezler. Faaliyetleri tamamen akademik değildir ve sahada sosyal adalet meseleleriyle meşgul olmaya devam ederler (Safi, 2003a, s. 48); yani *ilim-amel* arasında bir denge sağlarlar.

2. Yerlilik-oryantalizm sürekliliği: İlerlemeci Müslümanlar, *oryantalizm* eleştirisinden çok etkilenmişler ve "Edward Said'in 'güçlülere doğruyu söyleme' çağrısından" ilham almışlardır (Safi, 2003a). Aynı zamanda, İslamî olmayan şeyleri reddeden ve Batılıcılığı teşvik eden ya da oryantalizmi tersine çeviren yerlileştirici söylemin çarpıtılmasından bilinçli olarak kaçınmaya çalışmışlardır.

3. İç-dış süreklilik: İlerlemeci Müslümanlar, benzer sonuçları olan yerel, ülke içi ve bölgesel faktörlerden olduğu kadar Müslüman dünyadaki bireylerin ve toplulukların yaşam şanslarını olumsuz yönde etkileyen dış faktörleri de eleştirirler. Sorunları değerlendirirken, iç ve dış faktörlerin göreceli önemini tartan dengeli bir bakış açısına sahip olma çabası vardır. Örneğin, İlerlemeci Müslümanlar, Müslüman dünyasındaki insan hakları ihlallerini ifşa ederken, Batı'nın hegemonik siyasi-ekonomik yapılarına ve kültürel programlarına karşı koyarlar (Safi, 2003b, s. 2).

4. Kapsayıcı-dışlayıcı süreklilik: Ilımlılık, çeşitliliği kabul eder ve hatta kutlar, ancak bir yandan Müslüman olduğunu iddia eden her grubu keyfi olarak dahil etmeyerek İslam'ın bütünlüğünü korumak ve diğer yandan İslam'ın tanımını, tarihsel olarak meşru grupları dışlayacak şekilde daraltmak arasında bir denge olmalıdır. Malezya'da, devlet yetkilileri İslam'ı Şâfiî ekolü açısından dar bir şekilde tanımlama eğilimindedir, böylece dengeyi bozar ve dışlayıcılığı uygularlar. İlerlemeci Müslümanlar, metinci Vahhabîlerden aşırılık

yanlısı Şiîlere kadar her tondaki ve renkteki münhasır Müslüman yönelimleri anlamaya ve bunlara meydan okumaya çalışırlar (Safi, 2003b, s. 8).

5. Gelenek-modernite sürekliliği: İlerlemeci Müslümanlar, modern dünyayla ilişki kurarken ve modernitenin sunduğu entelektüel ve kültürel kaynaklardan yararlanırken entelektüel ve kültürel olarak geleneğe bağlı kalırlar. İlerlemeci Müslümanlar, işlevsiz olduğunda geleneğe tutunma anlamında gelenekçi değillerdir, geleneği yenilik (bidat) olarak yazarak reddetme veya inkar etme anlamında da modernist değildirler. İlerlemeci Müslümanların diğer yönelimlere sahip Müslümanlardan farklı olduğu yer, daha post-modernist tavırları, "modernliğin küstahlığına karşı dikkatli olmaları ve eleştirel olmalarıdır". Bu, Batı medeniyetinin tarihin telosunu temsil ettiği görüşüne, yani insanoğlunun sosyal, ekonomik ve kültürel gelişiminin sınırlarına ulaştığı son duruma atıfta bulunmaktadır (Safi, 2003b, s. 4).

6. Ekzoterik-ezoterik (zâhir-bâtın) süreklilik: Ulema ve genel olarak insanlar arasında kanuncu (yasalara sıkı sıkıya bağlı) düşüncenin sağlamlaştırılması; etiğe, ahlâka, maneviyata ve dinî tecrübeye vurgu yapılmasına yol açmıştır. Bu, bir yandan ritüellere, kurallara ve düzenlemelere (şeriat) uyma ihtiyacı ile diğer yandan manevi ibadet deneyimi ve diğer insani faaliyetler arasındaki denge eksikliğini oluşturur. İlerlemeci Müslümanlar bu ikilemi reddederler ve dinî yaşamda ekzoterik ve ezoterik arasındaki dengenin gerekliliğini tasdik ederler.

7. Rasyonel-rasyonel olmayan sürekliliği: İlerlemeci Müslümanlar, ezoterik ve mistik boyutlar gibi dinî deneyimin rasyonel olmayan yönleri ile rasyonel ve entelektüel yönleri arasında bir denge kurulması gerektiğine inanırlar.

8. Özgürlük-baskı sürekliliği: Herhangi bir toplumda, devletin inatçı ve itaatsiz vatandaşları üzerinde baskı uygulamasına açıkça ihtiyaç vardır. Ancak bu tür bir güç, kişisel ve sivil özgürlüklerin

sağlanmasıyla dengelenmelidir. İlerlemeci Müslümanlar, dinî hayatın denetimini kabul etmezler. Bu dengeyi bozmanın bir örneği, Cuma namazına arka arkaya üç defadan fazla gelmeyen Müslüman erkekler için para cezası veya hapis cezasına izin veren Malezya'daki mevzuattır.

9. Milliyetçi-emperyalist süreklilik: İlerlemeci Müslümanlar ne aşırı milliyetçidir ne de emperyalizme kayıtsızdır. Alatas'ın milliyetçilik eleştirisine yukarıda değinmiştim. İlerlemeci İslam, bunu mümkün kılan çeşitli uluslararası kurumlar ve rejimler dahil olmak üzere küresel baskı yapılarını da eleştirir. (Esack, 2006, ss. 117–129, 127; Duderija, 2010, ss. 128–136, 130)

10. Dünyevi-uhrevi süreklilik: Bu, ahiretteki kurtuluş endişesi ile bu dünyadaki yaşam koşullarına tüm boyutlarıyla bağlılık arasında bir denge kurma ihtiyacına işaret eder.

Gelenek-modernite sürekliliği özellikle ilgi çekicidir. İlerlemeci İslam hem geleneksel hem de modern fikirlerden yararlanır. Aynı zamanda her ikisini de eleştirir. Örneğin Alatas'ın bilgi üretiminde modern bir koşul olarak zihinsel tutsaklığın eleştirisini ele alalım.

Alatas, gelişmekte olan dünyada, özellikle de sosyal bilimler ve beşerî bilimlerdeki Batı hâkimiyetiyle ilişkili olarak, ilmin doğasını kavramsallaştırmak için *tutsak akıl* kavramını ortaya çıkarmış ve geliştirmiştir. Tutsak akıl "düşünceleri bağımsız bir perspektiften saptırılan, dış bir kaynağın hâkim olduğu eleştirisiz ve taklitçi bir zihin" olarak tanımlanmaktadır (Alatas, 1974, s. 692). Dış kaynak Batı sosyal bilimi ve beşerî bilimlerdir ve eleştirel olmayan taklit, problem seçimi, kavramsallaştırma, analiz, genelleme, tasvir, açıklama ve yorumlama gibi bilimsel faaliyetin tüm bileşenlerini etkiler (Alatas, 1972, s. 11). Tutsak aklın özellikleri arasında yaratıcı olamama veya orijinal problemler ortaya koyamama, orijinal analitik yöntemler geliştirememe ve yerli toplumların ana sorunlarına yabancılaşma vardır. Tutsak akıl, neredeyse tamamen Batı bilimlerinde eğitilmiştir, Batılı yazarların eserlerini okur. İster Batı'da ister yerel eğitim merkezlerinde bulunan

çalışmalar aracılığıyla ağırlıklı olarak Batılı öğretmenler tarafından öğretilir. Zihinsel tutsaklık, çözüm ve politika önerilerinde de bulunur. Dahası, teorik ve ampirik çalışma düzeyinde kendini gösterir.

Daha önce, 1950'lerde, Alatas, sosyotarihsel bağlamları sömürgeciliğin temel bir sorunu olarak dikkate alınmadan "fikirlerin Batı dünyasından Doğu toplumlarına toptan ithaline" atıfta bulunmuştur (Alatas, 1956). Ayrıca, sömürgeleştirilmiş halkların düşünce tarzının politik ve ekonomik emperyalizme paralel olduğunu öne sürmüştür. Bu nedenle *akademik emperyalizm*[5] ifadesi, tutsak aklın içinde ortaya çıktığı bağlamdır.

Batı'dan gelen sosyal bilim bilgisinin tüketimi, bu tür bilginin üstünlüğüne olan inançtan kaynaklanmaktadır. Ekonomik arz etkisine paralel olan bu tüketimin özellikleri arasında (1) Batı bilgisiyle temas sıklığı, (2) yerel veya yerli bilginin zayıflaması veya erozyonu, (3) ithal edilen bilgiye eklenen prestij ve (4) bu tür bir tüketimin ille de rasyonel ve faydacı olmaması (Alatas, 1972, ss. 10–11).

Shaharuddin Maaruf, İlerlemeci Müslümanlara geleneği kendine mal etmenin yararlı bir yolunu sağlayan anlayışlı bir analize sahiptir. Shaharuddin geleneği, kültürel tarihlerinde önemli bir dönem için belirli bir insanın dünya görüşünü biçimlendirmede veya şekillendirmede etkili olan bir kültür veya değer sistemi olarak tanımlar. Bu "kültür veya değer sistemi, toplumun çağdaş ve gelecekteki zorluklara tepkilerinin temelini oluşturan istikrarlı özü temsil eder" (Maaruf, 2002/2003, s. 2). Gelenek, bir toplumun gelişmesinde olumlu veya olumsuz bir faktör olabilir. Malay dünyası hakkında konuşan Shaharuddin, dikkatimizi Malay toplumundaki iki karşıt geleneğe (feodal ve İslami geleneklere) çeker. Bu çatışma geçmişe dayanmaktadır, ancak feodal yönetimin çöküşünden sonra bile çağdaş Malay toplumunda hala görülmektedir. Malay feodal değerleri, feodal sistemin haricinde hâlâ yaşamaktadır.

5 Bu ilk olarak 1969'da akademik emperyalizm üzerine bir konferansta detaylandırılmıştır. Syed Hussein Alatas'ın 26 Eylül 1969'da Singapur Üniversitesi Tarih Topluluğuna verdiği "Academic Imperialism" başlıklı ders yaklaşık otuz yıl sonra genişletilmiş ve yayınlanmıştır. Bkz. Alatas, (2000, ss. 23–45.

Bu değerler şunları içerir: (1) otoriteye ve keyfi güç kavramlarının kabulüne karşı köleci bir tutum, (2) bireyciliğin olumlu yönlerinin baltalanması ve dolayısıyla insan kişiliğine saygı eksikliği, (3) hukukun üstünlüğüne saygı eksikliği, (4) kamusal alan ile kişisel yaşam alanları arasında ayrım yapılmaması, (5) ihtişam ve zengin bir yaşam tarzına vurgu, (6) sosyal adalete kayıtsızlık, (7) iktidar konumunda olanlar için haksız ayrıcalıkların kabulü, (8) kendi menfaatleri için güç, otorite ve ayrıcalıklarla ilgili bir takıntı, (9) akılcılığın ve felsefi ruhun değerinin düşük tutulması ve iktidardakilerin çıkarlarına hizmet eden mitlerin teşvik edilmesi ve (10) hissiyatın gündeliğine ve şımartılmasına ve eş zamanlı olarak çalışmanın küçümsenmesine vurgu (Maaruf, 2002/2003, s. 16).

Bu feodal değerler sadece modernleşme ruhu ve bakış açısıyla çelişmekle kalmaz, aynı zamanda İslam'ın temel değerleriyle de çatışır. Bu tür feodal değerlerin aksine, İslamî gelenek (1) daha rasyonel ve eşitlikçi bir otorite anlayışını, (2) keyfi yetkinin sınırlandırılmasını, (3) pozitif bireyciliğin tanınmasını ve insan kişiliğine saygıyı, (4) hukukun üstünlüğünü, (5) daha insancıl bir liderlik anlayışını, (6) kamu görevlerinde etik bütünlüğü ve dürüstlüğü, (7) tutumluluğu, (8) sosyal adaleti, (9) haksız ayrıcalıklardan ziyade çabayı, (10) bu dünyadaki yaşam için mükemmellik idealini, (11) akılcılığı ve felsefi ruhu, (12) irrasyonel inanç ve hurafenin onaylanmamasını ve (13) emeğin onurunu vurgular (Maaruf, 2002/2003, s. 17).

Shaharuddin'in argümanı hem feodal hem de İslami değerlerin Malay geleneğinde çatışan bir ilişki içinde var olduğudur. Modern Çağ'da ilerleme sorunu büyük ölçüde böyle bir çatışmanın sonucuna bağlıdır; yani "Çatışmada hangi değer sistemi üstünlük kazanmaktadır?" (Maaruf, 2002/2003, s. 17).

İlerlemeci İslam'ın düşünme ve sorgulama yöntemiyle ilgili olarak, Syed Hussein Alatas'ın sosyotarihsel yöntem tartışmasından daha önce bahsetmiştik. Bu yönteme göre, İslam ve Müslüman toplumlar, bağlamı tanımlayan kültürel, çevresel, sınıfsal ve diğer sosyal nitelikleri

içeren sosyo-tarihsel bağlamın gereğince incelenmektedir (Ayrıca bkz. Duderija, 2010, s. 129). Esack, "her bireyin sosyotarihsel özelliğinden etkilenmeyen nesnel bir teori olmadığını" ve bu nedenle "İslam'ın bilinçli olarak pratiğe dayanması gerektiğini" savunmuştur (Esack, 2003, s. 84). Moosa'nın belirttiği gibi modernist Müslüman akademisyenlerin "tüm tarihsel İslamî öğrenim külliyatını modernitenin bilgi oluşturma sürecinin (*episteme*) eleştirel bakışına tabi tutmadaki başarısızlığını da açıklayan şey sosyotarihsel yaklaşımın eksikliğidir" (Moosa, 2003, ss. 111–27, 119). Apolojetik (teolojik savunmacılık) çalışmaların sorunlu fikirler üretmesinin nedeni, böyle bir yöntemin olmamasıdır. Moosa'nın aktardığı örnekler, bazı ahlâki ihlallerin kefareti olarak kölelerin azat edilmesine yönelik Kur'anî tedbirler ve Halife Ömer'in (r.a.) (çocuklarına efendilerinin babalık yaptığı) köle kadınları satma yasağıdır. Bunlar yanlış olarak, Kur'an vahyinin sosyotarihsel bağlamını değerlendirmedeki başarısızlık neticesinde, özgürlük kavramlarına işaret ediyormuş gibi gösterilmektedir (Moosa, 2003, s. 121).

Sosyotarihsel yöntemin işleyişine bir örnek Osmanlı tarihinden gelmektedir. Osmanlı âlimleri, halifenin Kureyş'ten gelmesi şeklindeki dini şartla baş etmek için İbn Haldun'un sosyotarihsel yöntemini kullanmışlardır. Osmanlılar, İbn Haldun'un "bu şart, sadece Kureyş asabiyetinin sağlam olduğu zaman geçerliydi." iddiasını benimsemişlerdir. Gerekli koşul, halifeliğin üstün asabiyete sahip olan grubun elinde olmasıdır. Araplardan Türklere egemenlik geçtiğinde, üstün *asabiye* sahibi Türkler olmuştur. Kureyş artık durumu tatmin etmez hâldedir (Alatas, 2007a, s. 276).

Sosyotarihsel bir tarzda bağlamsal yorumlamanın başka bir örneği, İslam hukukunun yorumlanmasıyla değil, teolojik fikirlerin ve doktrinlerin anlaşılmasıyla ilgilidir. Merhum Osmanlı düşünürü Mehmet Şerafeddin, bir toplumdaki teolojik fikirlerin toplumsal biçimleriyle ilişkili olduğunu öne sürmüştür. Örneğin, İslam'ın vahyi ve kabileciliğin reddi, evrensel ve aşkın bir Tanrı'ya olan inancı kolaylaştırmıştır. Ancak Peygamber'in ölümünden sonra, siyasi ve dinî tartışmalar çoklu teolojik düşünce okullarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

İslam öncesi zamanlarda, kabilecilik bağlamı, her kabilenin kendi putuna sahip olduğu anlamına gelirdi. Kabileler ortak kültürel bayramlar için bir araya geldiklerinde ve kutsal aylarda barış anlaşmaları yaptıklarında, diğer putların yanında ortak ve üstün bir Tanrı'nın kabulü mevcuttu. Teolojik inançları anlamaya yönelik böyle bir yaklaşım, vahiy gerçeğini inkar etmez (Bkz. Özervarlı, 2017, ss. 393–419). Yalnızca vahyin sosyotarihsel bir boşlukta yer almadığını, toplumun belirli özellikleri ve karakteristikleriyle etkileşime girdiğini ileri sürer.

İbn Haldun ve İyi (İlerlemeci) Şehir

Alatas, *Progressive Islam*'daki yazılarında da görüldüğü gibi, İbn Haldun'a güçlü bir ilgi duymaktaydı. İlerlemeci İslam fikri için benimsediği sosyotarihsel yöntemi ona veren İbn Haldun'dur. Alatas ayrıca *Progressive Islam*'da İbn Haldun hakkında bir başka makale de yazmıştır (Alatas, 1954b, ss. 2-4).

İbn Haldun'un ilerlemeci İslam anlayışımızla ilgisi nedir? İbn Haldun, hanedanların yükseliş ve düşüşünün nedenlerini anlamaya çalışmıştır. Bunu, göçebe (*bedevî*) ve yerleşik (*hadarî*) sosyal organizasyonlar arasındaki temel farklılıklar açısından izah etmiştir. Bu iki toplumsal tür arasındaki farklar, geçimlerini sağlama (*el-ma'aş*) biçimlerindeki farklılıklarla açıklanmaktadır. Bedevîler, temel geçimlerini sağlamak için tarımı veya hayvancılığı benimserler ve çöl alanlarında yaşarlar. *Hadarî* toplum için geçim sağlamanın başlıca biçimleri alım-satım ve ticarettir, ama aynı zamanda tarım da yaparlar. Hareketsiz insanlar şehirlerde, kasabalarda ve köylerde yaşarlar. (Ibn Khaldun, 2005, s. 62 [s. 84–85])[6]

Teori, İbn Haldun'un sosyal dayanışma kavramsallaştırması olan *'asabiya* terimi etrafında dönmektedir. Teoriye göre, güçlendirilmiş bir *asabiyeye* sahip sosyal gruplamalar, *asabiyesi* zayıf olan gruplar üzerinde egemenlik kurmuştur. *Asabiye*, grup üyelerinin ortak bir kökene sahip

6 Köşeli parantez içindeki sayfa numaraları Rosenthal'in İngilizce çevirisine göredir.

oldukları inancı üzerine kurulmuş bir sosyal dayanışma biçimidir. İbn Haldun, *asabiye*'nin diğer sosyal dayanışma biçimlerinden daha güçlü olduğuna inanmıştır. Göçebeler arasında görece daha yüksek *asabiye* derecesi, onları yerleşik insanlardan daha sıkı sıkıya bağlı hale getirirdi. Bu, aralarında daha fazla karşılıklı destek ve yardımla sonuçlanırdı ve düşmanlarının kendilerine duyduğu korkuya katkıda bulunurdu (Ibn Khaldun, 2005, s. 206 [s. 262–63]).

Pastoral göçebe toplumların doğası öyledir ki, sosyal örgütlenmeleri *asabiye*'lerini nispeten daha sağlam tutmuştur. Bununla birlikte; kabile grubu, fethedip yerleşik halk üzerinde egemenliğini kurarken bile nesiller boyunca yerleşim, kendi *asabiye*'lerinin erozyonuyla sonuçlanmıştır. Birkaç nesil önce fethettikleri hanedan gibi olmuşlardır: yani politik ve ekonomik olarak zayıf, bölünmüş ve çölden fethedilmeye açık.

Açıktır ki teorinin özellikleri, *bedevî-hadarî* ikilemi ile karakterize edilmeyen ve pastoral göçebeliğin jeopolitik yapılarında önemli bir faktör olmadığı birçok modern toplum için geçerli değildir. Bununla birlikte İbn Haldun'u modern toplumların incelenmesi ile ilişkilendirmenin bir yolu vardır. Bu, iyi bir yönetimin veya medeni bir toplumun doğasına yönelik daha normatif veya kuralcı tartışmalarla ilgilidir. Bunlar ilerlemeci bir toplum için reçete olarak alınabilir. İbn Haldun'un yerleşik toplumun özellikleri ve nitelikleri üzerine yaptığı tartışmalar, toplumun politik, ekonomik ve sosyal yönlerinin arzu edilen özellikleri olarak gördüğü şeyler konusunda bize bazı ipuçları vermektedir.

İbn Haldun, göçebe toplumu yerleşik toplumdan üstün görmüştür. Göçebeler sosyal olarak daha uyumludur, daha büyük bir ahlâki yapıya ve cesarete sahiptir ve dinî yasalara daha çok uyarlar. Öte yandan hareketsiz insanlar, sosyal uyumlarında bir dağılma yaşamışlardır, lüks ve serbest bir hayata takıntılı hâle gelmişler ve dinî hukuka daha az uymuşlardır. İyi şehirden (*medine*) İbn Halduncu terimlerle bahsettiğimizde, *medine*'nin yerleşik toplumun bir parçası olarak, sakinlerinin iyi olmadığı (*hayr*) niteliğinde olmasıyla ilgili bir çelişki vardır (Ibn Khaldun, 2005, ss. 197, 200, 203 [s. 254, 257, 259–60]).

Yerleşik toplumda, üretim, dağıtım, değer yaratma, fiyatların belirlenmesi, paranın rolü ve kamu maliyesinin doğasını içeren ekonomi yönetiminin başarısı büyük ölçüde hükümdarlığın doğasına bağlıdır. *Mülk tabi'i* veya başıboş krallık, bir halkın politik ve ekonomik yaşamına en çok zarar veren biçimdir. *Mülk tabi'i* hâkimiyetindeki hanedanlarda, insanlar genellikle mallarına el konulma tehdidi altında ve zorla çalıştırma, adaletsiz vergi ve harçlar gibi diğer adaletsizlik biçimlerinden sürekli olarak muzdarip olmuşlardır. Ernest Gellner, İbn Haldun'un bir hanedanlığın düşüşünü açıklamasında Keynesyen tipte bir çarpan etkisinin görülebileceğine işaret etmiştir (Gellner, 1981, s. 34).

Bununla birlikte, Keynes orta sınıfı toplam talebi yeterli düzeye yükseltememekle suçlarken, İbn Haldun, özel yatırımın zayıf olduğu bir zamanda hükûmetin tasarruf etme eğilimini suçlamıştır:

> Şimdi, hükümdar mülk ve gelire sahip çıkarsa ya da kaybolursa ya da kendisi tarafından uygun şekilde kullanılmazsa, o zaman yöneticinin çevresinin mülkiyetindeki mülk küçük olacaktır. Çevrelerine ve insanlarına verdikleri hediyeler durur ve tüm harcamaları kesilir. En fazla sayıda insanı oluştururlar (harcama yapan) ve harcamaları, diğer herhangi bir grubun (insanların harcamalarından) daha fazla ticaret özünü sağlar. Böylece (harcamayı bıraktıklarında), sermaye kıtlığı nedeniyle ticari karlar azalır. Arazi vergisinden elde edilen gelirler azalır, çünkü arazi vergisi ve vergilendirme (genel olarak) kültürel faaliyete, ticari işlemlere, ticari refaha ve insanların kazanç ve kâr talebine bağlıdır. Durumdan muzdarip olan ve açığı olan hanedandır, çünkü bu şartlar altında arazi vergisinden elde edilen gelirlerin azalması sonucunda hükümdarın mülkiyeti azalmaktadır. Belirtmiş olduğumuz gibi, hanedan en büyük pazar, tüm ticaretin anası ve temelidir. (Ticaret için) Gelir ve giderlerin özünü sağlayan piyasadır. Devlet işleri çökerse ve ticaret hacmi küçükse, bağımlı piyasalar doğal olarak aynı semptomları ve daha büyük ölçüde gösterecektir. Dahası, para, konu ile yönetici arasında gidip gelir. Şimdi, hükümdar bunu kendisine saklarsa, özneler tarafından kaybedilir. (Ibn Khaldun, 2005, vol. 2, s. 79 [s. 102–3])

Gellner'in belirttiği gibi bu "şimdiye kadar yapılmış en etkili enflasyonist, yayılmacı, Milton-Friedman karşıtı itirazlardan biriydi" (Gellner,

1981, ss. 34–35). İbn Haldun, bir hanedanlığın düşüşünün siyasi ve ekonomik yönleri arasında bir ilişki olduğunu da açıklamıştır:

> Devletin ilk kuruluş zamanında halk üzerine yüklenen vergilerin miktarı azdır. Fakat bu vergiler toplanırken çok mal ve para elde edilir. Devlet yıkılma çağına geldiğinde halka çok vergi yükletilirse de, vergilerden az gelir elde edilir. Bunun sebebi şudur: Devlet, şeriatın hükümlerine göre halkı yönetirse, halkına ancak haraç, cizye ve sadaka yükletir. … Hükümdarları, bir biri ardınca, devleti ve halkı akıllıca yönetir. Göçebeliğin kötülük ve sadelikleri yok olup giderken halka çeşitli vergiler yüklemekte, mal ve para toplamakta gaflet göstermek de, göçebeliğin sadeliği ile birlikte ortadan kaybolur. Bunun yerini, devletin menfaati kollayan ve işlerine riayet eden, onu medeniyete doğru götüren, akıllıca idare sistemi alır. Bunun üzerine ustalıkla yönetenler devletin başına geçerler. Gelenek, alışkanlık ve refah çok olduğu için bunların ihtiyaçları çoğalır. İhtiyaçlarını kapatmak için, halka yeni ve ağır vergiler yükletirler. Çiftçilere ve halkın her sınıfına çeşitli vergiler koyarlar; ellerine çok para ve mal geçsin diye, bunu büyük ölçüde artırırlar. (Ibn Khaldun, 2005, vol. 2, ss. 67–68 [s. 89–90])

Değerlendirmeler öz kaynak taleplerinin gerektirdiği sınırları aştıkça, üretken faaliyetlerde ve vergi gelirlerinde azalma olur. Kaybı telafi etmek için bireysel vergiler daha sonra artırılır. Bu da üretken faaliyet için caydırıcı bir etki yaratır. Nihai sonuç, hanedanın üretim, mali ve politik döngülerinde bir gerileme olmuştur (Ibn Khaldun, 2005, s. 68 [s. 90–91]). Onlara bir hanedan kurma gücü veren göçebe yaşamın özellikleri (yani, daha katı bir yaşam tarzı, hukuka daha az bağımlılık nedeniyle daha büyük bir metanet ve daha güçlü bir asabiye) göçebeler yerleşik hâle geldiklerinde azalır. *Sedentarizasyon* gerçekleştiğinde geri dönüşü olmayan bir düşüş süreci harekete geçer (Ibn Khaldun, 2005, s. 92 [s. 117]).

İbn Haldun'a göre, bir devletin gerilemesi ve çöküşü yalnızca siyasi veya sosyopsikolojik bir fenomen değildir. Zenginliğin oynadığı önemli bir rol olduğu için aynı zamanda ekonomik bir fenomendir.

> Devletin malî bakımdan zayıflaması ve bundan dolayı devlette bozgunluk devresi başlaması hâline gelince; bunun sebebi şudur: Yukarda

anlattığımız gibi, devlet ilk kuruluşunda bedevî bir devlet hâlindedir. Bu zamanında halka şefkatle muamele eder ve masraflarında tutumlu olur, başkalarının mal ve servetlerine el uzatmaktan sakınır, ağır ve çeşitli vergiler koymaz. Üstelik devlet bedevîlik çağında, mal ve servet toplamak ve valilerinden hesap almak hususunda pişmiş de değildir. Masraflarında aşırıya gitmeyerek israf etmemektedir. Bundan dolayı fazla para toplamaya muhtaç değildir. Fakat gitgide istilâ politikası takip ederek devletin büyümesi ve sınırlarının genişlemesi devleti refaha götürür, zevk ve nimetlere dalma devresi gelir, bunun bir sonucu olarak sultan ve genel olarak devletin ileri gelenlerinin ve memurlarının masrafları çoğalır. Bunların bu hâli şehir ahalisine de sirayet eder. Devlet, askerin ihsanını, devlet adamlarının ücretlerini artırmaya mecbur olur, gittikçe refah yükselir, masraf ve israf artar, halk müreffeh hayata alışır; çünkü, halk hükümdarlarının dinindendir (itiyadındandır), hükümdarların âdet ve israfları onlara tesir eder. Bunun bir sonucu olarak sultan, geliri çoğaltmaya, halkının refah içinde yaşamakta olduğunu gördüğü şehirlerin pazarlarında satılan her şeye, kıymetine göre, vergiler tayin etmeye ve ödetmeye başlar. Fakat zevk alışkanlığı gittikçe artar. Bu yeni vergiler de hükümdarın, devlet adamlarının ve askerin ihtiyaçlarını karşılamadığı için devletin, halkın mal ve servetine el uzatması, baskısını artırması, pazarlarda satılan her şeye yeni vergiler koyması ya da ticaret yapmak bahanesiyle insanların malını alması, bazen memurların herhangi bir şüpheyle veya şüphe etmedikleri hâlde, halkın elindeki paraya, kıymetli şeylere el koyması dönemi başlar.

Bu dönemde, devlet zayıf düştüğü ve ihtiyarlama devri geldiği için asker, devlete karşı cesaretli davranmaya, emirleri dinlememeye, kargaşalıklar çıkarmaya başlar; devlet, onların bu hâlini gözden kaçırmaz; ihsanlarda bulunmak, aylıklarını artırmak suretiyle bu hastalığı tedavi etmek ister, bundan başka da bir çare bulamaz. Devlet bu devredeyken, vergileri toplayanlar, vergiler çok ve çeşitli olduğu için büyük servetler edinirler; bu servet sayesinde itibarları da yükselmiş olur. Bu servetleri toplayanlar, birbirini kıskanarak birbirinden şikâyete başlarlar. Bu şikâyetlerin çoğalması yüzünden topladıkları bütün servetleri tükeninceye kadar arka arkaya felâketlere uğrarlar. Bu yolla para ve servet toplayanların durumları da altüst olur; devlet, gereken zamanlarda kendisine destek veren bu memurları da böylece perişanlığa sürükler. (Ibn Khaldun, 2005, ss. 97–98 [s. 122–24])[7]

7 Çeviri Mukaddime'nin Türkçe çevirisinin "Kirkyedinci Bölüm: Devlette Aksaklıkların Ortaya Çıkışına Dair" kısmından alınmıştır.

> Hanedanlığın ilk aşamalarında ortaya çıkan lüks yaşam tarzı, maaşlar ve ödenekler için artan hükûmet harcamalarını gerektirir. Dahası, ordunun artan beklentileri ile hükümdarın vergileri ve harçları artırmaktan başka seçeneği yoktur. Ayrıca orduyu tatmin etmek için mülklere el koyma gibi yasadışı yollara başvurur. Hanedan *asabiye*'de zayıfladıkça ve ordu hükümdara meydan okumada daha cesur hale geldikçe, devlet parçalanmaya ve sonunda yıkılmaya başlar. (Ibn Khaldun, 2005, s. 98 [s. 124])

İbn Haldun'un ekonomi konusundaki tartışmalarından hangi dersler çıkarılabilir? Hükümdar ve ekonomi arasındaki ilişkiye dair açıklamasının altında yatan çok önemli bir vergilendirme ilkesi vardır. Toplanan vergiler adalet, hakkaniyet ve eşitlik tavrını yansıtmalıdır. Vergi oranı ile verimlilik düzeyi arasında bir uyum olmalıdır. Alınan vergiler, ödeme gücünü aşmamalıdır. Vergilendirmeyi düzenleyen kurala sıkı sıkıya bağlı kalınmalı ve hükümdara yakın olanlara tercihler genişletilmemelidir (Andic, 1965, ss. 33–34). Bununla birlikte, kaçınılmaz olarak İbn Haldun, vergilendirmeden elde edilen getirinin hanedanla aynı yaşam döngüsüne sahip olacağını kabul etmiştir:

> Devlet bu devreye geldiğinde, gücü kırıldığı için, şiddeti de zayıflamış olur. Bundan sonra devlet başkanı, güzel muamelede bulunarak, para harcayarak yeni bir politika ile devleti idare etmeye başlar. Zahmeti az olduğu için, ihsan politikasının kılıç kullanmaktan daha tesirli olduğunu anlar; bunun bir sonucu olarak masraflar ve askerin ücretleri arttığı için devletin paraya olan ihtiyacı artar. Bundan dolayı devlet başkanının arzusu da boşa çıkar. Devlette ihtiyarlama belirtileri artar, etraf halkı de bu hâlden cesaret alarak devlete karşı isyana başlar. Bu gibi devrelerin her birinde kuvvet gittikçe eksilir; bu hâller onu yıkılmaya doğru götürür; yurt istilâya uğramazsa da, bitkin bir hâle gelir. Devletin başına geçmek isteyen biri harekete geçer, yönetenlerin elinden iktidarı çekip alır. Harekete geçen bulunmadığı takdirde çerağın fitilini andırır bir hâlde mahvolmaya doğru gider; çerağın fitili, zeytinyağının tükenmesiyle söndüğü gibi, devlet de eskiyerek yıkılıncaya kadar bu hâlinde devam eder. (Ibn Khaldun, 2005, vol. 2, s. 98 [s. 124])

İbn Haldun, yöneticilerin ticaretle uğraşmasına da çok karşıydı:

> Tüccarlarla çiftçilerin, servetleri az olduğu hâlde, büyük kazançlar ve mahsûller elde ettiklerini görünce devlet adamları da sultan adına ticaret ve çiftçilik yapmaya başlarlar. Alışverişte kâr, sermaye nispetinde olduğu ve devlet adamlarının elinde de büyük servetler bulunduğu için, sermayeleri az olan tüccarları zor duruma sokarlar; mümbit topraklarda ekin ektirirler, hayvan beslerler ve türetirler; bu suretle kazandıkları ile mal satın alırlar ve bu malları pazarlara sürerler. Bunlar bu alışverişleriyle devlet servetinin artacağı ve daha çok vergi toplanacağı iddiasıyla, ticaret ve çiftçilikle meşgul olurlar. Fakat bunların bu işleri, son derece büyük hatadan başka bir şey değildir. Bunun birçok bakımdan halka zararı dokunur. Hayvan, mal ve eşya satın almak hususunda tüccar ve çiftçileri sıkıştırmış olurlar. Çünkü halkın serveti birbirine denk ve birbirininkine yakın bir nispettedir. Onların alışverişlerde biribirlerine olan rekabetleri servetleri ölçüsündedir. Zaten az olan paraları karşılığında mal satın almakla tükenir ya da tükenmek derecesine gelir. Serveti büyük olan sultan alışverişe başlarsa, bunlardan her biri zarurî olan ihtiyaçlarını temin edemeyecek hâle düşer. Bundan dolayı kalpleri kaygıyla dolar. Üstelik sultan zorla bu malları elde etmeye kalkışırsa, çoğunu halkın elinden alır veya en ucuz fiyatla elde eder; kendisine rekabet eden kimse bulunmadığı takdirde bu mahsûllerin fiyatlarını indirir.
>
> Sonuç olarak, sultan satıcıyı fiyatı düşürmeye zorlayabilir. Ayrıca sultan, tüccarların pazar koşullarına bağlı kalmak yerine kendisinden daha yüksek fiyatlara tarım ürünleri satın almalarını sağlamak için baskı uygulayabilir. Bu, tüccarların ve çiftçilerin sermayelerini tüketmesine neden olacaktır). Sultan karlı ticarete girebilse bile, ticarete doğrudan katılımı, ticari faaliyetlerinden harç alınması muhtemel olmadığı için vergi gelirinde düşüşe neden olacaktır. (Ibn Khaldun, 2005, s. 71 [ss. 94-95])

Özetlemek gerekirse, İbn Haldun, hükûmetin iş dünyasına doğrudan dâhil olmasının, piyasayı bozacağı ve özel işletmeleri yatırım ve ticaretten caydıracağı için devletin düşüşüne yol açan kilit bir faktör olduğunu iddia edecektir. Hükûmetin can alıcı rolü, tüccarların ve üreticilerin ödeme kabiliyetini aşmayan ve onları üretken faaliyetlerde bulunmaları için teşvik eden düzeyde vergi toplama alanında yatmaktadır. İbn Haldun'un ekonomi hakkındaki görüşleri bir ekonomik kalkınma teorisi değil, daha ziyade ekonomik kalkınma ekonomisini oluşturmaktadır. Bunun nedeni, ekonomiye ve büyümeye ilişkin

anlayışının ekonomik, politik ve sosyal faktörlerin karşılıklı etkileşimi tarafından şekillendirilmesidir. Bunlar *daire-i adalet* içinde özetlenebilirler. İbn Haldun, *On Politics* kitabından Aristoteles'e atfedilen şu alıntıları yapmaktadır:

> Dünya, bir bostandır ve o bostanı koruyan duvar devlettir. Devlet kanunla yaşayan bir kuvvettir. Kanunu uygulayıp tatbik eden hükümdardır. Devlet ve saltanat bir nizam olup, asker ona kuvvet verir. Askerler devletin yardımcıları olup, servet onların beslenmesini temin eder. Para bir geçinme vasıtasıdır, onu halk toplar, halk köleler olup, onları adalet korur. Adalet ülfet edilen bir şeydir; âlem onunla kaim olur. Âlem ise bir bağdır... (Ibn Khaldun, 2005, vol. 1, ss. 58–59 [ss. 81–82])

Burada ekonominin devletin otoritesiyle, yargı kurumlarıyla ve orduyla yakından ilişkili olduğu görülebilir.[8]

Modern dünyanın çoğunda insanların ekseriyeti ya şehirlerde ya da köylerde yerleşik yaşamaktadır. Tarihsel eğilimi tersine çevirmek ve *kırsal göçebe* olmak mümkün değildir. İbn Haldun'un tanımladığı gibi tüm hatalarıyla sosyal organizasyonumuz olan *medine*'yi en iyi şekilde kullanmamız gereken bir konumdayız. *Medine* o kadar da kötü değildir. Sorun, dejenerasyona ve çürümeye doğru kaçınılmaz bir hareket olmasıdır. Yukarı döngünün ilk aşamalarında, *medine* siyasi, ekonomik ve sosyal boyutları açısından iyi işlemiştir. İbn Haldun'un tasvir ettiği gibi öykünme için düşünmek isteyebileceğimiz, *medine*'nin ilk aşamalarındaki özellikleridir. Bu özellikler otoritenin doğası, hükûmetin ekonomideki rolü ve eğitimin doğasıdır. *Medine* hayatının bu yönleri; hukukun üstünlüğü, adalet, hesap verebilirlik, sorumluluk, bilgi ve hakikat arayışı gibi evrensel değerler üzerine kurulmuştur. İbn Haldun'un adaletsizlik tanımı, paraya ve mülke keyfi olarak el konulmasına, zorla çalıştırmaya ve haksız vergilerin dayatılmasına karşı savunmasızlığı vurgulamaktadır. Bunlar, ölçüsüz hükümdarlık ve

8 İbn Haldun, bunu ekonomi politiğin kapsamlı bir analizini teşkil edecek şekilde ele almadı. "Daire-i Adalet"te ifade edilen fikirleri hatalı bulmasa da, bu tür fikirlerin tamamlıktan yoksun olduğunu ve çok genel bir düzeyde ifade edildiğini belirtmiştir. Amacı; açıklama, kanıt ve gösterilere dayalı olarak konuyu daha kapsamlı bir şekilde ele almaktır. Bkz. Ibn Khaldun (2005, vol. 1, s. 59 [s. 82]).

Hükûmet yetkililerinin öngörülemezliği ve tutarsızlığı nedeniyle daha da kötüleşmektedir. Bu itibarla, İbn Haldun, çağdaş toplumlara, çağdaş yönetişim sistemlerindeki eşitsizlikleri anlamak ve ele almak için yerel, ulusal veya küresel olan bir temel sunar (Alatas, 2013, ss. 530-47).

İlerlemeci İslam ve Reform

İlerlemeci Müslümanlar reformdan söz ederken, Protestan tipi bir reformu savunmazlar. Safi'nin belirttiği gibi Müslüman dünyasının acilen ele alınması gereken ciddi ekonomik, sosyal ve politik sorunlarla karşı karşıya olduğu doğru olsa da, aranan reform Katoliklikten farklı bir *Protestan İslam* geliştirmekle eş anlamlı değildir (Safi, 2003a, s. 49). Nitekim *Protestan İslam* kavramı da uygun değildir.

Protestan İslam fikri, entelektüel emperyalizm bağlamında anlaşılmalıdır. Müslüman dünyasının neden Batı'ya yetişemediğine dair iki yaygın açıklama var. Birincisine göre sorun İslam'da değil, daha ziyade on sekizinci yüzyılda Muhammed İbn Abd el-Vahhab, 20. yüzyılda Seyyid Kutub ve 21. yüzyılda Usame bin Ladin gibi figürlerin aşırılıkçı yönelimleriyle *İslamcılık* olarak adlandırılan şeydedir. Çözüm ise *ılımlı Müslüman*ların, Protestan benzeri reformlar yaparak İslamcılık çağrısını marjinalleştirmesidir.

İkinci görüş, Müslüman dünyasının karşılaştığı sorunların sadece Müslüman ideolojilerine veya ütopyalarına özgü değil, bizzat İslam dininin içinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. İslam dini, doğası gereği mantıksızdır ve aşırı derecede siyasallaştırılmıştır. Yasalcı çerçevesi nedeniyle değişen koşullara uyum sağlayamamaktadır. Hristiyanlık gibi bir dönüşüm sürecinden geçmemiş olan Müslüman dünyası, sonuç olarak kendi Orta Çağ'ına sıkışmış durumda. Müslümanların modern dünyaya girebilmeleri için Protestan tipi bir reformdan geçmeleri gerekiyor. Bununla birlikte, din adamlarının kitleler üzerindeki gücü nedeniyle Protestan benzeri bir reformu gerçekleştirmek zordur.

*İlerlemeci Müslüman*lar her iki görüşü de sorunlu görmektedir, çünkü temel varsayımlar hatalıdır. İlk görüş, Müslüman uyanış hareketlerini Protestan benzeri özelliklere sahip olarak anlamaktadır ve 16. yüzyıl Protestan reformcuları ile çağdaş Müslüman aktivistleri arasında doktrinler, kurumlar ve uygulamalar açısından paralellikler hayal etmektedir. Örneğin Müslüman reformcuların İslamî öğretileri ve ilkeleri sorgusuz sualsiz uygulamayı reddetmesi Luther'in Katolik Kilisesinin otoritesine itaat etmeyi reddetmesiyle karşılaştırılır. Her iki dinin sosyopolitik bağlamlarındaki önemli farklılık gözden kaçırılan şeydir. Müslüman akademisyenler ve aktivistler tarih boyunca her zaman siyasi ve dini otoriteye karşı eleştirel ve muhalif tavırlar sergilemişlerdir. Bununla birlikte, reform yapmaya çalıştıkları şey, İslam'ın kendisinden ziyade Müslümanlar arasındaki belirli inanç ve uygulamalardır.

Müslüman dünyasının sorunlarını İslam'ın doğasında var olan geri kalmışlığa bağlayan ikinci görüş de aynı derecede sorunludur. *İslamî Protestanlık* fikri aslen Müslümanlardan, özellikle 1905 Anayasa Devrimi bağlamında İranlı aktivistlerden ve daha sonra 1960'larda Ali Şeriati'den gelmiştir. Ancak İslam için tam bir teolojik devrimi savunmamışlardır, bunun yerine sosyal ve yasal reformu tartışmışlardır. İslam'da papalığın karşılığı (eş değeri) yoktur (ve bu nedenle, kurtulacak bir "kilise" de yoktur), İlerlemeci Müslümanlar da Müslüman topluluk içinde daha fazla bölünme yaratmak için çalışmamaktadırlar (Safi, 2003b, s. 16).

Bu nedenle, çağdaş İslamî diriliş fenomenini 16. yüzyıl Hristiyanlığı prizmasından tasvir etmek oldukça yüzeyseldir. Bir entelektüel emperyalizm biçimi olan tüm dinleri entelektüel olarak Hristiyanlaştırma eğiliminin daha büyük bir parçasıdır. İslam gibi diğer dinlerin evrensel geçerliliğe sahip olduğu varsayılsa da, onlara Hristiyanlığa özgü özellikler atfetme girişimleriyle yargılanan gizli bir kültürel Hristiyanlaşma iş başındadır. Bu tür entelektüel spekülasyonlar, diğer inançların uygulayıcılarının kendi algılarını ve kendini gerçekleştirmelerini göz ardı etme eğiliminde olduğundan, tüm dinlere Hristiyan özellikleri atfetmenin doğasında olan tehlikeler vardır.

İlerlemeci Müslümanlar, Batılı ve diğer gayrimüslim geleneklerden aktif olarak borç alırken, aynı zamanda bilgi üretimindeki emperyalist eğilimlerin bilincindedir ve bunu reddederler. Müslüman dünyasında ilerici reform arayışının "Protestanlaşmada" değil, Müslümanların gerçek ihtiyaçlarını ve endişelerini anlama çabalarında yattığını tartışacaklardır.[9]

Sonuç

İlerlemeci İslam, İslam'da ne teolojik veya hukuki bir düşünce okulu, ne de bir ideoloji veya ütopyadır. Buna, farklı teolojik ve teorik geçmişe sahip çeşitli savunucuları kapsayan, ancak yukarıda özetlendiği gibi bir dizi tema ve amaç üzerinde birleşen geniş bir yönelim demek daha doğru olacaktır. Her şeyden önce, İlerlemeci İslam'ın yukarıda tartışılan çeşitli gruplar açısından bilinçli bir denge bulmaya çalışan ılımlılık yolu olduğu söylenebilir. Bunu yaparken, ilerlemeci İslam sadece klasik ve modern İslamî gelenekten değil, aynı zamanda diğer uygarlık ve dinsel geleneklerden, özellikle eleştirel ve özgürleştiren, iktidara doğruyu söyleyen ve sömürgecilikten uzak bir bilgi tarzında işleyen geleneklerden de yararlanmaya inanmaktadır.

Alatas'ın 1954'te *Progressive Islam*'ın ilk sayısında söylediği gibi "*Progressive Islam*, İslam inancının doğası hakkında herhangi bir inceleme anlamına gelmez... Bu makaleyi İlerlemeci İslam olarak adlandırmakla, İslam'ın ilerici olan bir kısmını aldığımızı ve ilerici olmayan diğer kısmını terk ettiğimizi kastetmiyoruz. Aksine *Progressive Islam*, İslam'ın ilerlemeci olduğunu söylemenin başka bir yolu olarak görülmelidir" (Alatas, 1954a). *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* kitabına katkıda bulunanlar ise ilerlemeci olmanın insanların, yani Müslümanların sorumluluğu olduğuna dikkat çekmek için *ilerlemeci Müslümanlar* ifadesini *ilerlemeci İslam*'a tercih etmişlerdir (Safi, 2003b, s. 18).

9 Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Alatas (2007b, ss. 112–32).

Kaynakça

Abaza, M. (1998). "The Sociology of Progressive Islam between the Middle East and Southeast Asia", Georg Stauth (Ed.), *Islam, a Motor or Challenge of Modernity* (Yearbook of the Sociology of Islam), Hamburg: Lit Verlag, pp. 129–152.

Abaza, M. (2002). "Syed Hussein Alatas and Sociological Investigation in Southeast Asia", *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds,* London: Routledge Courzon, pp. 121–39.

Alatas, S.F. (2007a). "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications", *International Sociology* 22, no. 3, pp. 267-288.

Alatas, S.F. (2007b). "Contemporary *Muslim* Revival: The Case of '*Protestant Islam*'", *Muslim World,* 97, no. 3, pp. 112–132.

Alatas, S.F. (2010). "Rejecting Islamism and the Need for Concepts from within the Islamic Tradition", Richard C. Martin ve Abbas Barzegar (Ed.), *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam,* Stanford: Stanford University Press, pp. 87–92.

Alatas, S.F. (2013). "Ibn Khaldun and the Good *Madina*", *Islam and Civilizational Renewal,* vol. 4, no. 4.

Alatas, S.F. (2016), "The Regeneration of Muslim Societies: The Meaning of Progressive Islam", Progressive Islam and the State in Contemporary Muslim Societies, Institute of Defence and Strategic Studies (IDSS) tarafından düzenlenen bir konferans hakkında rapor, Singapur, 7-8 Mart 2006, http://www.rsis.edu.sg/wp-content/uploads/2014/07/ProgressIslamConference0613.pdf (E.T. 15 Nisan 2019).

Alatas, S.H. (1954a). "Editorial Announcement", *Progressive Islam* 1, no. 1.

Alatas, S.H. (1954b). "Objectivity and the Writing of History", *Progressive Islam,* 1, no. 2, pp. 2–4.

Alatas, S.H. (1954c). "The Regeneration of Islamic Societies", *Progressive Islam* 1, no. 2.

Alatas, S.H. (1955). "Karl Mannheim (1894–1947)", *Progressive Islam* 1, no. 7–8.

Alatas, S.H. (1972). "The Captive Mind in Development Studies", *International Social Science Journal,* 24, no. 1, pp. 9-25.

Alatas, S.H. (1974). "The Captive Mind and Creative Development", *International Social Science Journal,* 26, no. 4, pp. 691-700.

Alatas, S.H. (1977a). *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Cavanese from the 16th to the 20th century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism,* London: Cass.

Alatas, S.H. (1977b). *Intellectuals in Developing Societies,* London: Cass.

Alatas, S.H. (2000). "Intellectual Imperialism: Definition, Traits and Problems", *Southeast Asian Journal of Social Science* 28, no. 1, pp. 23–45.

Alatas, S.H. (November 1956). "Some Fundamental Problems of Colonialism", *Eastern World,* 10, no 11, pp. 9-10.

Andic, S. (1965). "A Fourteenth Century Sociology of Public Finance", *Public Finance,* 22, no. 1–2, pp. 22-50.

Duderija, A. (2010). "Progressive Muslims – Defining and Delineating Identities and Ways of Being a Muslim", *Journal of Muslim Minority Affairs,* vol. 30, no. 1, pp. 127-136.

Duderija, A. (6 Eylül 2016) "Why I am a Progressive Islamist", *ABC Religion and Ethics*, http://www.abc.net.au/religion/articles/2016/09/06/4533540.htm (E.T. 15 Nisan 2019).

Duderija, A. (2017). *The Imperatives of Progressive Islam,* New York: Routledge.

Esack, F. (2003). "In Search of Progressive Islam after 9/11", *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Omid Safi (Ed.), Oxford: Oneworld, pp. 78-97.

Esack, F. (2006). "Contemporary Democracy and Human Rights Project for Muslim Societies", Abdul Aziz Said, M. Abu Nimer ve M. Sharify Fumk (Ed.), *Contemporary Islam – Dynamic not Static*, London: Routledge, pp. 117-128.

Gasper, M.E. (2009). *The Power of Representation: Publics, Peasants, and Islam in Egypt,* Stanford: Stanford University Press.

Gellner, E. (1981). *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hallowell, J.H. (1943). *The Decline of Liberalism as an Ideology,* Berkeley: University of California Press.

Ibn Khaldun (1967), *The Muqadimah: An Introduction to History*, vol. 1, (Franz Rosenthal Çev.) London.

Ibn Rushd (1996), *The Distinguished Jurist's Primer: Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, vol. 2.

Ibn Rushd (1997), Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid, vol. 2, Beyrut: al-Ilmiah.

Irfani, S. (1983). *Revolutionary Islam in Iran: Popular Liberation or Religious Dictatorship,* London: Zed.

Kersten, C. (2015). *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values,* Oxford: Oxford University Press.

Maaruf, S. (2002/2003). "Some Theoretical Problems Concerning Tradition and Modernization among the Malays of Southeast Asia", seminer notları, *Department of Malay Studies,* National University of Singapore.

Moosa, E. (2003). "The Debts and Burdens of Critical Islam", Omid Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism.*, Oxford: Oneworld, pp. 111–127.

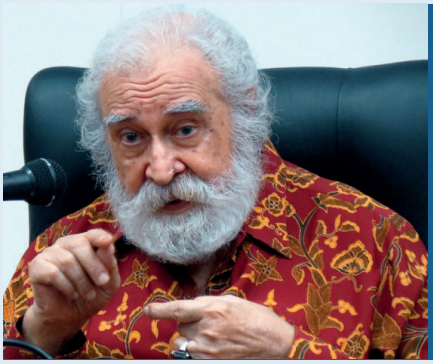
Özervarlı, M.S. (2017). "Reading Durkheim Through Ottoman Lenses: Interpretations of Customary Law, Religion, and Society by the School of Gökalp", *Modern Intellectual History* 14, no. 2, s. 393–419.

Safi, O. (2003a). "What is Progressive Islam", *ISIM Newsletter* 13, no. 48–49.

Safi, O. (2003b). "Introduction: The Times They Are A-Changin': A Muslim Quest for Justice, Gender Equality, and Pluralism", Omid Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld, pp. 1-30.

Safi, O. (2006). "Progressive Islam in America", Stephen Prothero (Ed.), *A Nation of Religions: The Politics of Pluralism in Multireligious America*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, pp. 43–60.

Universiti Sains Malaysia Repository, http://eprints.usm.my/view/creators/Alatas=3ASyed_Hussein=3A=3A.html (E.T. 15 Nisan 2019).



SYED MUHAMMED EL NAQUIB BIN ALI ALATAS

(1931-...)

Bilginin İslamileştirilmesi ile bilinen Alatas Ailesinin önemli isimlerinden olan düşünür

Syed Muhammed el Naquib bin Ali Alatas 5 Eylül 1931 yılında Malezya'da dünyaya gelmiştir. Syed Muhammed el Naquib bin Ali Alatas Hollanda Doğu Hint Adaları yönetimindeki Cava şehrinde soylu bir geçmişe sahip bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Ailedeki üç erkek çocuktan ikincisiydi; ağabeyi Syed Hussein Alatas daha sonra akademisyen ve politikacı oldu. Alatas, 1951 yılında ortaokulu bitirdikten sonra, Malay Alayı'na Harbiyeli subayı olarak girdi. Bu ona İngiliz toplumu hakkında fikir verdi. Bu süre zarfında Sufilerin metafiziğine, özellikle Akademi kütüphanesinde bulduğu Jami'nin eserlerine çekildi. Özellikle İslami mirasın kendisi üzerinde derin bir etkiye sahip olduğu İspanya ve Kuzey Afrika'yı çekerek çok seyahat etti. Alatas, Singapur'daki Malaya Üniversitesi'nde (1957–1959) çalışmaları sürdürmek için eğitim alma ihtiyacını hissetti ve Kraliyet Malay Alayında hizmet etmek üzere Kral Komisyonundan gönüllü olarak istifa etti.

Malezyalı Müslüman filozof olarak geleneksel İslam bilimlerine derinlemesine kök salmış ve teoloji, felsefe, metafizik, tarih ve edebiyatta eşit derecede yetkin olan birkaç çağdaş bilim adamından biridir. "Bilginin İslamileştirilmesi" fikrini önermede öncüdür. Alatas'ın felsefesi ve eğitim metodolojisinin tek bir amacı vardır: Zihnin, bedenin ve ruhun İslamlaştırılması ve bunun Müslümanlar ve diğerlerinin yanı sıra ruhsal ve fiziksel insan dışı çevre üzerindeki kişisel ve toplu yaşam üzerindeki etkileri. İslam düşüncesi ve medeniyetinin çeşitli yönleri üzerine, özellikle Sufizm, kozmoloji, metafizik, felsefe ve Malay dili ve edebiyatı üzerine yirmi yedi eserin yazarıdır.

1959'da ilk kez yayınlanan edebi bir eser olan *Rangkaian Ruba'iyyat'ı* ve 1963'te *Malaylar Arasında Anlaşılan ve Uygulanan Tasavvufun Bazı Yönleri* adlı klasik eseri yazdı. *Hamzah Fansuri'nin Mistisizmi* üzerine iki ciltlik doktora tezi Malay dünyasındaki en büyük ve belki de en tartışmalı Sufi bilginlerinden biri hakkında bugüne kadarki en önemli ve kapsamlı çalışmadır. Bu çalışma ile 1965'te İngiltere'de doktorasını kazandı.

Yaşadığı Yerler: Cava

Görev Yaptığı Kurumlar: İslam Düşünce ve Medeniyet Enstitüsü, Malaya Üniversitesi

Önemli Eserleri: Islam and Secularism, On Justice and the Nature of Man, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam

Alatas'ın yirmi yıl önce yazmış olduğu Islam and Secularism isimli kitabı çağdaş Müslüman dünyasındaki en yaratıcı ve özgün Müslüman düşünürlerden birinin kitabıdır. Yazar, çağdaş Müslümanların karşılaştığı temel sorunları ve gerçek çözümlerini ele alır. Kendisi 'Çağdaş Batı Hıristiyan Arka Planı' üzerine bir tartışma ile başlar, ardından 'laik', `laikleşme' ve 'laiklik ' kavramlarını (yeni tanımladığı) analiz eder. Önceki tüm açıklamalara dayanarak, Müslüman ikilemini analiz etmeye devam ediyor. Bu ikilemin "bilginin batılılaştırılması" ya da tersine "modern bilginin İslamlaştırılması" olarak adlandırdığı şeyle çözülmesi gerektiğini söylüyor. Bu kitapta çok sayıda orijinal ve derin fikir yer almaktadır, esas olarak Müslüman geleneğinin eleştirel bir çalışmasıyla ortaya çıkmıştır.

Bir İslam Alimi olarak, Tan Sri Syed Naquib, çağdaş bilginin İslamlaştırılması ve Müslüman eğitimi alanlarında çağdaş İslam dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. İlk olarak Mekke'de (1979) düzenlenen Birinci Dünya Müslüman Eğitim Konferansı'nda formüle ettiği İslam Üniversitesi'nin kavramsallaştırılmasından sorumluydu ve Uluslararası İslam düşünce ve Medeniyet Enstitüsü'nü (ISTAC) kurdu ve yönetti. Tan Sri Syed Naquib, İslam felsefesi, Teoloji ve metafizik, tarih, edebiyat, sanat ve medeniyet, din ve eğitim alanlarında kapsamlı bir şekilde yazmıştır. Teoloji, felsefe, metafizik, tarih ve edebiyatta yetkin bir usta olarak, geleneksel İslam bilimlerine iyice kök salmış birkaç çağdaş bilim adamı arasındadır.

1987'de Alatas'ın kurucusu ve yöneticisi olduğu Uluslararası İslami Düşünce ve Medeniyet Enstitüsü (ISTAC) Kuala Lumpur'da kuruldu. Bu kurum, öğrencilerinin ve öğretim üyelerinin bilincine entegre bir İslamlaşma getirmeye çalışmaktadır. Alatas, ISTAC'ın her yönünün planını ve tasarımını öngördü ve kampüs ve arazide İslami sanatsal ve mimari ilkeleri birleştirdi. Alatas'ın entelektüel arayışı, öğrencilerinin de güçlü desteğiyle devam ediyor.

Aisyiyah

Endonezya'da kadınların güçlendirilmesine ve hayır işlerine adanmış İslami bir sivil toplum kuruluşu

Kuruluş Tarihi: 19 Mayıs 1917-

Bulunduğu Yer: Yogyokarta, Endonezya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Nyai Ahmad Dahlan, Ahmad Dahlan

Kurumun Etkisi: Bölgede kadınların eğitim, sağlık ve sosyal hizmetlere erişimini kolaylaştırmaktadır. Cava kültürünün İslam öncesi geleneksel uygulamalarına ve Orta Doğu'da İslam çalışmış kadınların kamusal alanda çalışmasına karşı çıkan Endonezyalı küçük bir azınlığın tutumlarına karşı kadınların eğitim ve çalışma haklarını savunmaktadır.

Kuruluşun temelleri Ahmad Dahlan ve eşi Nyai Ahmad Dahlan tarafından "Eğitimli Kızlar Derneği" olarak kurulan Sapa Tresna ile atılmıştır. Kadınları hem dini hem de genel örgün eğitim almaya teşvik etmektedir. 1917 yılında Ahmad Dahlan'ında içinde bulunduğu ana kuruluş olan Muhammediyye'nin üyeleri Kyai Dahlan'ın evinde yaptıkları bir toplantı ile Muhammediyye'ye partner bir kuruluş olarak Aisyiyah'ı kurmuşlardır. Adı Muhammed (s.a.v) eşi Hz. Ayşe'den (r.a) gelmektedir. Aisyiyah, Ayşe'nin takipçileri anlamına gelmektedir. Asiyiyah'ın ilk başkanı Siti Bariyah, akıl hocası ise Nyai Ahmad Dahlan olmuştur. Aisyiyah aktivistleri emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker yükümlülüğünün cinsiyete bakmadığını ifade eden ayeti kaynak edinmişlerdir. Aisyiyah kendisini ve kadınları toplumda vaaz vermeye teşvik etmektedir.

Kuruluş, mikro kredi ve küçük işletme geliştirme desteği, aile planlaması hizmetleri, anne ve çocuk bakımı, yetimhane hizmetleri ve Müslüman kadın din görevlilerine eğitim ve üniversite düzeyinde kurslar sağlamaktadır. Aisyiyah, Endonezya'daki yüzlerce sağlık merkezinin yanı sıra Mısır, Malezya ve Hollanda'daki üç şubeyi yönetmektedir.

Aisyiyah'ın çabaları başlangıçta Kuran'ı okumak bağlamında kadın okuryazarlığına odaklanmıştır. Aisyiyah, 1919 yılında ilk Endonezya İslamî anaokulunu, 1922'de ilk öğretmen okulunu ve 1923'te ilk mescidini açmıştır. Örgütün erken dönem faaliyetlerinin çoğu ekonomik haklara yöneliktir. Endonezya'daki kadınlar genellikle erkeklere benzer işlerde çalışmaktadır. Bu nedenle Aisyiyah, kadınların dinlenme ve çalışmayı reddetme hakkının yanı sıra dindarlık ile iş ahlakı arasındaki bağlantıyı vurgulamaktadır. Örgüt 1978'den itibaren kadın liderliğe destek vermektedir. 1999'da Aisyiyah, ulusal hükûmetin kadın lideri fikrini alenen onaylamıştır. Ülkedeki ilk Müslüman kadın örgütü olmanın yanı sıra, nüfusun çoğunluğunun okuma yazma bilmediği bir dönemde kadınları okuryazarlığa teşvik etmesi, ülkedeki kadınlar için oldukça önem arz etmektedir.

Güneydoğu Asya Müslüman Düşüncesinde İtidal (Vasatiyye)

Malezya'dan Anayasal Yaklaşımlar

Mohamed Azam Mohamed Adil

Giriş

Malezya'nın çok kültürlü toplum yapısı, ülkenin Malay olarak bilindiği dönem olan bağımsızlığından önce de mevcuttu. İngiliz sömürgeciliği döneminde yüz binlerce Çinli ve Hintli göçmen işçinin getirilmesi sonucu aslen büyük çoğunluğu Malay olan nüfusta ciddi değişimler yaşanmıştır. Bu göçmen işçilerin, o dönemin yerli Malay halkıyla kültürel ve dinî anlamda neredeyse hiçbir ortaklığı yoktu ve birbirlerinden tamamen izole halde yaşıyorlardı. Çinliler kalay madenleri sektöründe yoğunlaşırken, Hintliler ise plastik sanayinde çalışıyordu. Çinliler genel anlamda Budizm ve Taoizm dinlerini yaşarken, Hintlilerin çoğu Hindu'ydu. Zamanla bu etnik kökenler arasındaki etkileşimin artması sonucu Çinliler ve Hintlilerin ibadethaneleri, birçok farklı din mensubunun ibadethaneleriyle birlikte ülkenin her tarafına yayıldı. Bu ibadethaneler bugün camiler ve *surau*lar kadar yaygındır ve ülkenin her tarafında görülebilmektedir. Bugün Malezya'da nüfusun %60'ı Müslüman, %40'ı ise gayrimüslimdir. Ancak Malezya'da kökenler arası ilişkiler, kısa süreli çatışma

dönemleri olsa da yüksek hoşgörü ve farklılıkları kabullenme ahlâkı sayesinde sağlıklı bir şekilde yürümektedir.

Federal Anayasa, birlik ve uyum içinde bir toplum ortaya çıkarmada çok temel bir rol oynamaktadır. Anayasa, farklı etnik çoğunluk ve azınlıkların üzerinde anlaştığı ve saygı duyduğu bir toplumsal sözleşmenin vücut bulmuş hâlidir. İlk bakışta Federal Anayasa, bazı imtiyazlardan ötürü Malayları kayırıyor gibi görülebilir: (1) İslam dininin konumu (Madde 3); Malaylara verilen ayrıcalıklar, daha sonra da 1963 itibariyle Sabah ve Saravak kökenlilere verilen ayrıcalıklar (Madde 153); Bahasa Melayu dilinin ulusal dil olması (Madde 152) ve Malay yöneticilerin ülkedeki konumu (Madde 38). Ancak bu ayrıcalıkların verilmesi ülkedeki Malayları, Çinlileri ve Hintlileri temsil eden üç büyük siyasi partinin anlaşabileceği bir toplumsal sözleşme yaratabilmek için hayati önem taşıyordu.

1963 yılında Sabah'ın, Saravak'ın ve Singapur'un dâhil olmasıyla Malezya resmen kurulmuştur.[1] Federal anayasanın imtiyazları, Sabah ve Saravak halklarına da verilen ek 20 imtiyazla birlikte kabul edilmiştir. Bu hakların arasında geleneksel hukuki yetkiler, aile hukukuyla ilgili konular, göçmenlikle, nakliyeyle ve limanlarla ilgili düzenlemeler, mineraller ve diğer gelirlerden %10 oranında bir kraliyet ödemesi gibi hususlar vardır.[2]

Malezya'da İslam'a Genel Bir Bakış

İslam dini Malay Adalarına on dördüncü yüzyıldan itibaren gelmiştir.[3] Parameswara'nın bir Pase (Pasai) prensesiyle evlenmesi sonucu İslam dinine girdiğine inanılmaktadır.[4] Parameswara daha sonraları Sultan

1 Singapur Malezya'dan 1965 yılında ayrılmıştır.

2 Anayasanın Dokuzuncu Eki, Liste IIA, IIIA; Onuncu Eki, 4 ve 5. Bölümler.

3 Syed Muhammad Naguib al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesia Archipelago*, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969, p. 11.

4 Poh-Ling Tan (Edt.), *Asian Legal Systems -Law, Society and Pluralism in East Asia*, Butterworths, Sydney, 1997, p. 267.

İskender Şah olarak anılacaktır. Malakka, Hindistan ve Çin arasındaki önemli nakliyat limanlarından biriydi. Malakka şehrinin çok hızlı büyüme nedenlerinden biri de İslam dinini kabul etmesidir. Stratejik coğrafi önemi ve Çinlilerin koruması da yakınlardaki Siam'ın hak iddialarına karşı konulabilmesini sağlamıştır. Bu hızlı büyümeye etki eden başka faktörler de vardır.[5]

İslam dini; Malakka şehrinde ve Malay yarımadasında, muhtemelen Parameswara'nın İslam'ı seçmesi sonucu hızla yayılmıştır. Malayların sultanlarına olabilecek en yüce şekilde saygılarını göstermeleri ve sözlerine, davranışlarına uymaları toplumun derinlerine yerleşmiş bir gelenekti. Bu yüzden Malayların İslam dinini kabul etmemesi için bir sebep yoktu diyebiliriz. Hatta gayrimüslim olmak vatana ihanet olarak görülmeye başlandı, Malayların deyimiyle "*derhaka kepada raja*" (Krala ihanet sayıldı). Görüleceği üzere Malayların hükümdarlarının ayak izlerinden gitmesi gayet normal bir durumdur.[6] Ancak İslam dininin Malakka'ya gelmesinden önce Malayların Hindu olarak bilindiğini de not etmemiz gerekir. Öyle ki günümüze kadar gelen süreçte Malay günlük yaşantısında birçok Hindu etkisi görmek mümkündür. Bunun bir örneği *Raja* kelimesinin ve *bersanding* evlilik töreni kavramının kullanılmasıdır. Bu kavramlar tipik olarak Hint kültüründen gelir.

İslam dini, Malakka topraklarına geldiğinden itibaren hukuk sistemi hızla değişmeye başlamıştır. Tarihçiler ve hukukçular İslam hukukunun ve Malay geleneklerinin Malakka'da hukuk uygulamalarının şekillenmesine çok büyük etkileri olduğu hususunda fikir birliği içerisindedirler. *Hukum Kanun Melaka* veya Malakka Kanunu bu iddiayı kanıtlar nitelikteki en önemli örneklerden biridir. Bu kanunun önemi ve hukuka katkısı, Malaya yarımadasındaki diğer devletlerin Malay kanunlarının şekillenmesini büyük oranda etkilemesinden kaynaklanmaktadır.

---

5 A.g.e.

6 Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid & Raihanah Azhari, *Undang-undang Keluarga Islam Konsep dan Perlaksanaannya di Malaysia*, Karya Abazie, K. Lumpur, 1989, p. 38; see also Mahmud Saedon Awang Othman, "Penyelesaian Masyarakat Majmuk Melalui Perundangan Islam", *Majalah Dakwah*, September 1984, p. 43.

Bunun örnekleri olan Johore Kanunu, Pahang Kanunları, Kedah Kanunları ve *Undang-undang Sembilan Puluh Sembilan*'ın (Perak'ın Doksan Dokuz Kanunu) birçok hukuki hükmü *Hukum Kanun Melaka*'dan gelmektedir.

Malezya, Müslüman nüfusun çoğunlukta olması sebebiyle dünya çapında Müslüman bir ülke olarak tanınmaktadır. Nüfus ortalaması 32,7 milyon olarak tahmin edilen Malezya'nın %63.3'ü İslam dinine mensuptur.[7] Ayrıca Malezya Federal Anayasası'nın 3. maddesi İslam dinini ülkenin dini olarak tanırken farklı etnik kökenlerden gelen Müslümanların din özgürlüğünü de garanti altına almaktadır. İslam dini, ülkede Federasyon'un dini, İslam hukuku veya şeriat hukuku olarak da bilinmesine rağmen anayasa tarafından ülkenin hukuki sistemini belirleyici olarak kabul edilmemiştir. Diğer bir deyişle İslam dininin federasyonun dini olduğu gerçeği ülkenin hukuki yapısını etkilememektedir. Anayasa, Madde 4'te de belirtildiği gibi ülkenin yegane hukuk belirleyicisi olarak kabul edilir ve her zaman *Merdeka* (bağımsızlık) Dönemi'nden sonra kanunlaşan herhangi bir hukuk sisteminin üzerinde olacaktır. İslam hukuku ise yalnızca eyaletlerin listesinde yardımcı bir hukuk sistemi olarak bulunacak ve ahlâkla ilgili kişisel meselelerle ve suçlarla sınırlı olmak üzere çok az bir alanda söz sahibi olabilecektir.

Federal Anayasa'nın diline yakından bakarsak, Madde 160'ta geçen *hukuk* kavramının hiçbir şekilde İslam hukukundan bahsetmediğini görürüz.[8] Ne yazık ki bu maddedeki hukuk kelimesi yalnızca "herhangi bir yazılı kanun, Federasyon'un herhangi bir bölgesinde işlemesi kaydıyla teamül hukuku ve Federasyonda kanun gücünü arkasında bulunduran herhangi bir gelenek veya kullanım" anlamına gelmektedir. Benzer bir şekilde şeriat mahkemelerinin yasama ve güçleri için de Federal Anayasa'da herhangi bir imtiyaz görülmemektedir. Federal

7 https://www.mycensus.gov.my/index.php/ms

8 Prof. Harding'e göre "Şeriatın yasama ve yürütmenin kaynağı olabileceğine dair herhangi bir hüküm veya imtiyaz yoktur", bkz. Andrew Harding, "Keris, Islam and the Blind Goddess", *Singapore Journal of International and Comparative Law* (2002) 6, s. 167.

Anayasa'nın *şeriat mahkemeleri* kavramından bahsettiği tek yer Madde 121'dir (1A), bu maddede şeriat mahkemelerinin yargılaması kapsamında olan belirli meselelerin sivil mahkemelerin yargı güçlerinden çıkarıldığını görmekteyiz.[9]

Ayrıca İslam hukukuna verilen tek yargı gücü Dokuzuncu Ek, Liste II – Eyalet Listesi'nde verilmiştir. Bu Ek farklı mevzuların yanı sıra yalnızca İslam dini mensuplarını kapsamaktadır.[10] Bu yasama kapsamında olan evlilik, boşanma ve aile konusundaki tüm tali meseleler ile haleflik konuları keskin sınırlarla sadece kişisel hukuk altında değerlendirilmektedir. Ceza hukuku açısından ise bu kanunlar, ancak İslam dini mensuplarının Ramazan ayında dışarıda yiyip içmek, Cuma namazını kaçırmak, zina ve halvet yapmak ve eyaletlerin İslamî ceza hukuklarında açıkça belirtilen diğer bazı meseleler gibi kendi dinlerine karşı işlediği suçlar üzerinde yargı gücü vardır.[11]

İslam hukuku meselesi Kuala Lumpur, Labuan ve Putrajaya Federal Bölgeleri hariç tüm eyaletlerin kendi yargı sistemleri altına keskin sınırlarla yerleştirildiği için Parlamento, İslam hukukunun veya Malayların gelenekleri altına giren hususlarda kanun çıkaramaz, ilgili eyaletin hükûmetine danışılana kadar Meclise bu tür herhangi bir yasa

---

9 Andrew Harding, *Law, Government and the Constitution in Malaysia*, Kluwer Law International, London, 1996, pp. 136-137.

10 Ek şöyle ifade etmektedir: "Kuala Lumpur, Labuan ve Putrajaya Federal Bölgeleri hariç, İslam hukuku ve İslam dinine mensup kimselerin bireysel ve aile hukukları, haleflik, geçerli veya geçersiz vasiyetnameler, nişan, evlilik, boşanma, çeyiz, nafaka, evlat edinme, meşru nesep, koruyuculuk, hediyeler, miras bölünmesi ve velayet, miras; Vakıflar ve dini – dini olmayan vakıfların tanımı ve işleyişi, İslamî dini ve vakıf organizasyonlara mütevelli atanması ve üye alınması, kurumlar, fonlar, vakıfların Devlet nezdinde tümüyle işleyebilmesi; Malay gelenekleri; Zekat, Fitre ve Beytül Mal veya benzer İslamî dini gelir hususları; camiler veya diğer kamusal İslamî ibadethaneler, Federal Liste'de bahsedilen meseleler hariç İslam dinine mensup kişilerin dinlerine karşı işlediği suçların cezalandırılması; sadece İslam dini mensupları üzerinde söz sahibi olabilecek ve (federal kanunların kapsadığı suçlar olmamaları kaydıyla) bu paragrafta geçen hususlarla ilgili olan şeriat mahkemelerinin anayasası, organizasyonu ve prosedürleri, İslam dinine mensup kişilerin doktrin ve inançlarını yaymalarının kontrolü; İslam hukuku ve doktrini ile Malay gelenekleri kapsamına giren meselelerin belirlenmesi."

11 Dokuzuncu Ek, Liste II – Eyalet Listesi.

tasarısı sunulamaz;[12] iki ya da daha fazla eyaletin kanun birliğini korumak amacı[13] veya herhangi bir eyaletin yasama meclisinin talep etmesi durumları da dâhildir.[14] Yang di-Pertuan Agong Malay Hükûmeti Meclisi tarafından beş yıllık bir süre için seçilen federasyon başkanı olsa da federasyon genelinde İslam için herhangi bir aşkın otorite bulunmamaktadır. Kendi eyaletinde İslam'ın baş otoritesi olmasının yanı sıra Kuala Lumpur, Labuan ve Putrajaya Federal Bölgelerinde ve Malakka, Penang, Sabah ve Saravak eyaletlerinde de din otoritesi olarak bulunmaktadır.[15]

İslamî meseleler, eyaletlerin kendi yasama alanları altında sınırlandırıldığı için İslam hukukunun uygulanması ve Müslümanca meselelerdeki konumu da her bir eyalet başkanının otoritesi altındadır. Bu sebeple "İslam hukuku kapsamındaki meseleler hakkında yargılama gücü devletin yasama otoriteleri altındadır".[16] Böylece İslam hukuku ile ilişkili olabilecek herhangi bir konuda yasa çıkarma otoritesi Devlet Yasama Meclisindedir. Ancak federal hukuka ters düşecek hiçbir kanun veya karar çıkaramaz. Bunun sebebi de herhangi bir eyaletten çıkan bir yasanın federal anayasa ile ters düşmesi durumunda federal anayasanın üstün gelmesi, eyalet yasalarının da bu tutarsızlık sebebiyle geçersiz sayılmasıdır.[17]

Meclisin, Dokuzuncu Ek, Eyalet Listesi – Liste II kapsamında çıkarılan herhangi bir kanun üzerinde söz hakkı olmadığını not etmek gerekir. Şeri' ceza hukukunun yasama gücü de ancak İslam dini mensupları için geçerlidir. Şeriat Mahkemeleri Kanunu (Ceza Yargı Yetkisi) (1984 Tarihli), şeriat mahkemelerine 3 yıla kadar hapis cezası

12 Madde 76 (2).

13 Madde 76 (1) (b).

14 Madde 76 (1) (c).

15 Madde 3 (2), Federal Anayasa.

16 Madde 74 (2) Ayrıca bkz. Hamid Jusoh, *The Position of Islamic Law in the Malaysian Constitution with Special Reference to the Conversion Case in Family Law*, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991, s. 35.

17 Madde 75, Federal Anayasa.

verme, 6 taksitte ödenebilecek 5.000.000 RM para cezasına çarptırma veya bu iki cezanın herhangi bir şekilde birleştirilmesi yetkisi tanımaktadır.[18] Kısaca şeriat mahkemelerinin *hudud* ve *kısas* konularıyla ilgili davaları duyma yetkisi yoktur. Şeriat mahkemeleri sadece Anayasa'nın Dokuzuncu Eki'nde belirtilen Liste II altındaki meselelerle ve devletin İslam Hukuku Kararnamesi'nde belirtilen ayrıcalıklı durumlarla ilgili davalarda yetkilidir. Diğer bir deyişle sivil mahkemelerde, Anayasa'nın Liste II'sinde belirtilmeyen ve İslamî kanunlar kapsamına girebilecek konularla ilgili davaları da duyma yetkisi bulunmaktadır.

İslamî bankacılık, finans, *tekâfül* ve sermaye piyasaları konularında ise bu hususlar her ne kadar İslam hukuku altında olsa da bunların yasama ve yargısı da Anayasa'nın Dokuzuncu Eki, Liste 1 – Federal Liste altındaki federal kanunlar kapsamında bulunmaktadır.

Anayasa, *mezhep* kelimesine karşı sessiz kalmaktadır. Ancak birçok İslam hukuku kararnameleri ve kanununa göre Malezya'daki Müslümanlar dört ana mezhepten birini seçmek zorundadır: Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Hanefî. Ne var ki ibadet fıkhı konularında çoğunlukla Şâfiî mezhebi takip edilmektedir. Hanefîlerin görüşleri ise daha çok bankacılık ve finans gibi alışveriş konularında baskın gelmektedir.

Ayrıca Malezya'daki Müslümanlar Sünnîliğe sıkı sıkıya bağlı olmak durumundadırlar. Şiilik, yabancılar hariç kesinlikle yasaktır ve Şii öğretilerinin yaygınlaştırılması, öğretilmesi de yasaktır. Aksi uygulamalar eyaletlerin kendi şeriat cezai kanunları kapsamında cezalandırılabilmektedir. Ancak İslam hukukuna göre bazı *Şii* fakihlerin görüşleri, Caferî ve Zeydîlerinki gibi bazı durumlarda kabul edilebilmektedir.[19]

---

18 1965 Şeriat Mahkemeleri Kanunu (Ceza Yargı Yetkisi) (1984'te yürürlüğe girdi).

19 The Special Muzakarah Fatwa Council for the National Islamic Religious Affairs, 5 May 1996.

Ulusal İslamî Politikalar

Malezya'daki ilk İslamî politikayı temsil eden slogan, "*penerapan nila-i-niai Islam*" (İslamî değerler politikası telkini), 1985 yılında dördüncü Başbakan Mahathir Muhammed tarafından ülkeye tanıtılmıştır. Halk tarafından genel olarak kabul gören bu slogan, hiçbir zaman tam teşekküllü bir İslam hukukunu uygulamaya koyma amacında olmamıştır.

Bu politika, Malezya hükûmetinin tam yatılı dinî liseler, Uluslararası İslam Üniversitesi, İslam Bankası, İslamî Sigorta Şirketi gibi İslamî kurumlar kurma ve Başbakana bağlı İslamî İşler Bölümünü güçlendirme çabalarının devamı niteliğindedir.

Bu politikanın ilk getirilme amaçları ahlâklı, güçlü bir kimliğe sahip olan ve diğer toplumlar tarafından saygı gören bir Malezya toplumu yaratmak; "mutlu bir ülke" kurmak; verilen görevleri yerine getirmede olumsuz davranışları azaltmak ve topluma daha kaliteli hizmet sunmaktı.

Politikanın temelini oluşturacağı belirlenen on bir İslamî değer şunlardı: Dürüstlük, sorumluluk, samimiyet, adanmışlık, itidal, titizlik, yozlaşmadan uzaklık, disiplin, birlikte çalışabilmek, asil ahlâk, minnettarlık.

Bu on bir temel değer, hayatın her alanında başarı sağlamak için özellikle de Malezya gibi bir ülkenin idaresi için gereken temel faktörler olarak görüldüğü için tercih edilmiştir.

İslam Hadhari veya *medeniyet İslam'ı* Kur'an'dan alınan İslam öğretilerine dayalı bir hükûmet teorisidir. Bu kavramı ilk ortaya atan ise beşinci Başbakan Abdullah Ahmed Bedevi'dir.

İslam Hadhari, Hz. Muhammed'in (s.a.v) ve sahabenin uyguladığı eski İslam Medeni kavramının sadece yenilenmiş bir formu olarak görülmemelidir. İslam Hadhari, eski kavramın bilhassa modern Müslüman ümmetinin sorunlarına cevap bulmak ve Müslümanların modern dünyada ihtiyaç duyabilecekleri kavramları üretmek amacıyla yeniden üretilmesi olarak görülmelidir.

İslam Hadhari, bazı partilerin iddia ettiği veya yorumladığı gibi yeni bir din veya yeni bir düşünce sistemi değildir. Yeni bir mezhep de değildir. İslam Hadhari, Müslümanları Kur'an'da ve sünnette yer alan ve esasen İslam Hadhari'nin de özünü teşkil eden temel kavramlarla birleştirme çabasıdır. İslam Hadhari, eğer doğru bir şekilde anlaşılır ve açıklanırsa doğrudur ancak hiçbir şekilde anlamından saptırılmamalı veya yanlış anlamlar çıkarılmamalıdır.

İslam Hadhari'nin 10 temel prensibi şu şekildedir:

- Allah'a inanç ve iman,
- Adaletli ve güvenilir bir devlet,
- İnsanlara özgürlük ve bağımsızlık sunmak,
- İlimlerde uzmanlık,
- Dengeli ve kapsamlı ekonomik gelişme,
- Herkes için iyi hayat standartları,
- Azınlıklar ve kadınların haklarının korunması,
- Kültürel ve ahlâki bütünlük,
- Çevrenin korunması,
- Güçlü bir savunma politikası.

Bu prensipler, Kur'an ve sünnet öğretilerine uygundur.

Bu yüzden İslam Hadhari *Müslümanları ilerici, modern, dinamik olmaya davet eder; bu çağrı Müslümanların ekonomi, siyaset, toplum, kültür, eğitim, savunma veya astronomi gibi birçok farklı alanla hemhâl olmalarını içinde barındırmaktadır. Bakara sûresi 143. ayet de bu çağrıyı doğrular niteliktedir: "İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık..."*

Ulusal vasatiyye (itidal) politikası, 2016 yılında Malezya hükûmeti tarafından yürürlüğe alınan ve Başbakan Mohd Najib Abdul Razzak'ın tanıttığı bir politikadır. Bu politika 2009'da göreve geldikten sonra getirdiği *vasatiyye* (itidal) kavramının bir devamı niteliğindedir.

Vasatiyye kavramı 2010 yılında Mohd Najib'ın ilk kez ortaya attığı ve hayalindeki Malezya resmini destekleyen bir kavramdır. Bu kavram, Malezya'daki birçok farklı ırktan ve dinden insan için *hoşgörü* ve *toplumsal adalet* kavramlarını göz önünde bulundurarak imanı güçlü bir ümmet ortaya çıkarmayı amaçlar. Amacı, Müslüman toplumunun desteğini kazanabilmek için yaygın bir şekilde uygulanan sosyoekonomik dönüşüm ilkesine tüm insanların destek vermesini sağlamaktı.

Bu politika 2016 yılında Malezya'nın çok kültürlü, çok dinli, barışçıl ve uyum içinde yaşayan bir toplum karakterini hiç kaybetmemesi için Ulusal Politika olarak tanınmıştır. Politikanın beş temel amacı vardır: Malezyalıların *vasatiyye* yaklaşımını daha iyi anlamasını sağlamak; dürüstlük problemleri ile cebelleşen bir toplumun sorunlarına çözüm bulmak; aşırılık ve radikallik sorunları; insanlar arasındaki hoşgörü ve barış ruhu yaratabilmek için *vasatiyye* kavramına olan saygı ve anlayışı artırmak; değerler ve ahlâka önem veren uyum içinde bir Malezya toplumu yaratmak ve *vasatiyye* ilkesini Malezyalıların hayat tarzı hâline getirmek.

Vasatiyye politikası hem yerel hem de uluslararası arenada oldukça olumlu karşılandı. Hatta bu kavramı yaratma düşüncesi 2010 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulunda Mohd Najib tarafından sunulmuş ve tartışılmıştır. 2017 yılında BM, Malezya'nın itidal çözümünü kabul etmiştir. 135 BM ülkesi politika lehine oy vermiş, İsrail ve Birleşik Devletler karşı oy kullanmıştır. Oy kullanmayan ülke olmamıştır.

Bu karar, sadece 2019 Uluslararası İtidal Yılı'nın ortaya çıkmasından ibaret değildi. Ayrıca diyalog, hoşgörü, anlayış ve iş birliğini destekleyerek itidal yanlısı seslerin daha yüksek çıkmasını sağlamaktı.

Malezya ve diğer ülkelerde *vasatiyye* yaklaşımının koordinesi ve uygulamasını takip etmek amacıyla Global İtidallik Vakfı Hareketi (GMMF) ve Malezya *Vasatiyye* Enstitüsü 2012 yılında kuruldu. Özellikle GMMF uluslararası alanda oldukça aktifti ve Portekiz, Hindistan ve Çin gibi birçok ülke ile itidallik kavramının yaygınlaştırılması için mutabakat anlaşması imzalamıştı.

Mohd Najib'in Başbakan olduğu Barisan Nasional (BN) hükûmetinin Mayıs 2018 seçimlerinde (14. Genel Seçim) yenilmesinden sonra, yerine gelen Pakatan Harapan (PN) hükûmeti GMMF'nin operasyonlarının 1 Ağustos 2018'den itibaren durdurulması kararı aldı. Benzer şekilde Vasatiyye Enstitüsü de PH hükûmeti tarafından kapatılmış ve hiçbir resmi açıklama yapılmamıştır.

Mayıs 2018'deki 14. Genel Seçimleri'nde PH hükûmetinin zaferinden sonra, dönemin Başbakanlık Dinî İşler Bakanı Mujahid Yusof Rawa *Rahmatan Lil Alamin* (tüm yaratılmışlara rahmet) kavramını öne sürmüştür. PH hükûmetinin ömrü fazla uzun sürmediği için bu kavram Ekim 2019'da kabine toplantısında onaylanmasına rağmen ulusal bir politikaya dönüştürülememiş ve yürürlüğe girmemiştir. Birleşmiş Malay Ulusal Organizasyonu (UMNO) ve İslam Partisi (PAS), birçok Müslüman organizasyonla bir araya gelerek bu kavrama birçok sebepten ötürü karşı çıkmıştır; bu sebeplerden en önemlisi de PH hükûmetinin gayrimüslimlere çok fazla ayrıcalık tanıyor olmasıydı. Ne var ki bu kavram aslında Enbiya sûresi 107. ayete dayalıdır: "Ve seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik." O halde bu, çok kültürlü ve çok dinli bir toplum olan Malezya'da tam anlamıyla uygulanması gereken faydalı bir politikadır.

Federal Anayasa

Federal Anayasa'nın yapısı Malezya'nın farklı etnik köken ve kimliklerden oluşan yerel kültürüne dayalıdır. İstikrarın ve birliğin sürdürülebilmesi için ülkedeki üç ana siyasi parti olan UMNO, MCA ve MIC arasındaki hoşgörünün adeta bir göstergesidir.[20]

1956 yılında İngilizler, bağımsız Malezya'nın yeni anayasasını hazırlaması için Reid Komisyonunu kurmuştur. Bu komisyona yüzlerce anlaşma sunulmuştur. Ayrıca Komisyon, siyasi partiler ve tüzel kişilerle yüzlerce toplantı yapmıştır. En sonunda final bir rapor yayınlanmıştır

20 Mansor Mohd Noor, Abdul Rahman Abdul Aziz & Mohamad Ainuddin Iskandar Lee, Hubungan Etnik di Malaysia, Prentice Hall Pearson Malaysia Sdn. Bhd., Petaling Jaya, 2006, p. 124.

ve artık ülkenin 31 Ağustos 1957'de gece yarısı yürürlüğe giren yeni bir anayasası olmuştur.

Federal Anayasa'da, tam koruma altında bulunan dört konu vardır: Federasyonun dini olarak kabul edilen İslam'ın durumu; Bahasa Malaysia'nın ulusal dil olması; Malay y*öneticilerin durumu (ayrıca Sultanlar olarak da anılırlar ve Malezya'nın dokuz eyaletinin anayasal liderleridirler); Malay hakları ve öncelikleri. Bunlar, üç ana siyasi partinin de üzerinde anlaştığı dört ana meseledir, aynı zamanda toplumsal sözleşme* olarak da bilinmektedir. Çinliler ve Hintliler kendi haklarından vazgeçmiştir çünkü *jus soli* (bir ülkede doğan kimselerin vatandaşlık hakkına sahip olması) ile ülkede vatandaşlık alabilmek onlar için daha öncelikli bir durumdaydı.

Rukun Negara

Rukun Negara, Malezya'nın ulusal felsefesi olarak ilk defa Terengganu'nun merhum sultanı, dördüncü DYMM Yang di-Pertuan Agong tarafından 1970 Merdeka Günü'nde açıklanmıştır. *Rukun Negara* felsefesinin temel amaçları Malezya'nın tüm Malezyalıları birlik ve beraberliğe ulaştırmak; demokrasi ruhunu korumak; adil bir toplum üretmek; toplumsal çeşitlilik konularında liberal bir yaklaşım üretmek ve ilerlemeci, teknolojik anlamda gelişmiş bir toplum ortaya çıkarmaktı.

Rukun Negara, bu idealleri gerçekleştirebilmek için beş temel yapı taşı belirlemiştir: (a) Allah'a inanmak; (b) kral ve ülkeye sadık olmak; (c) anayasanın üstünlüğünü tanımak; (d) hukukun üstünlüğünü tanımak; (e) alçakgönüllü ve ahlâklı olmak.

Günümüzde *Rukun Negara* prensibi çok daha önemli ve gerekli bir hâl almıştır. Bunun üç temel sebebi vardır:

Öncelikle, *Rukun Negara*'nın temsil ettiği felsefe Malezya'nın tarihi boyunca sınanmaya devam etmiş olan etnik uyumluluğu sağlamak ve koruyabilmek için büyük öneme sahiptir. Bu noktada birçok kişi 1946 Malay Birliğinde yaşanan çatışmalara işaret etmiştir, çünkü bu olay

Malay yarımadasındaki birçok farklı etnik grup arasında etnik bilinç ve milliyetçiliğin yükselmesinin bir başlangıcı olarak görülmektedir.

Tüm toplumsal sınıflardan Malaylar, Birliğe tek yürek olup karşı gelirken Malay olmayanlar ise daha karmaşık hislere sahipti. Bunun sebebi muhtemelen Malay Birliğinin, Sultanların güçlerini kısıtlamak, Malayların özel imtiyazlarını azaltmak ve vatandaşlık için gereken nitelikleri gevşetmek gibi Malayların çıkarlarını doğrudan etkileyen kararlar almasıydı. Malay Birliği daha sonra 1948 yılında Malaya Federasyonu tarafından azledilmiştir.

Bu arada ülkede bağımsızlık isteyen sesler gitgide güçlenmiş ve İngilizler bazı şartlar öne sürerek de olsa bunu kabul etmek durumunda kalmıştır. Bu şartlardan bazıları, bütün etnik grupların bir arada yaşayabileceklerini ve "iş birliği yapabileceklerini" kanıtlamalarıydı. Farklı etnik kökenli taraflardan oluşan Perikatan Koalisyonu, "veren alır" mantığıyla hareket ederek ırklar arasında yakın bağların ve hoşgörü ortamının var olabileceğini kanıtlamıştı. Sonuç olarak Malezya 31 Ağustos 1957'de bağımsızlığını ilan etmiştir.

Etnik birlik 1963'te Malezya'nın kuruluşu sürecinde yeniden bir imtihan konusu haline gelmiştir. Singapur, Sabah ve Saravak'ın da resme dâhil oluşu ciddi bir nüfus değişimini beraberinde getirmiştir. Singapur beraberinde daha çok sayıda Çinli nüfus getirirken, Sabah ve Saravaklar Malezya'yı farklı etnik gruplar ve kabileler ile tanıştırmıştır. Sabah ve Saravak için 20 maddelik bir anlaşma hazırlanmış ve etnik kimlikler ile devlet haklarının koruması amacıyla federal anayasaya eklenmiştir. Tüm bunlara *Rukun Negara*'nın ön koşul olarak eklenmesi ise çok kültürlü anayasamıza mükemmel bir katkı olacaktır.

İkinci olarak, ekonomik dağılım konusunda *Rukun Negara*'nın adil toplum felsefesi yalnızca temel bir yol gösterici ilke olarak görülmelidir. Yerli nüfus ile dışarıdan gelen nüfusun arasında çok ciddi bir ekonomik fark bulunmakta ve bu durum ülkenin ciddi sorunları arasında yer almaktadır. Uzun süren ekonomik eşitsizlikler, toplum içerisinde kaçınılmaz bir şekilde önyargı ve düşmanlık ortaya çıkarmaktadır.

Rukun Negara felsefesi dahi 13 Mayıs 1969'da yaşanan ve ekonomik eşitsizliklerin alevlendirdiği etnik ayrılıklar sonucu ortaya çıkan isyan ve şiddet olaylarına bir cevap niteliğinde hazırlanmıştı. Bu olay sonrası Anayasa askıya alınmış ve ülkede düzen ve barışı yeniden sağlamak için görevlendirilen Ulusal Operasyonlar Konseyi (MAGERAN) kurulmuştur. *Rukun Negara*'nın yanı sıra ilk Yeni Ekonomi Politikası da (NEP) ekonomik sorunları azaltmak ve ulusun zenginliklerini daha adil ve eşit şekilde dağıtabilmek için kurulmuştur.

Üçüncü olarak da *Rukun Negara*'nın anayasaya bir nevi ön söz olarak eklenmesinin federal anayasayı açıklama ve anlamada büyük oranda yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Bu anlamda *Rukun Negara* üç amaca hizmet edebilir: herkesi kapsayacak bir birlik düşüncesini teşkil etmek, anayasal imtiyazların açıklanması ve anlaşılmasında temel prensip görevi görmek ve hukuka tam bir uyum sağlamak. Buradan hareketle, bilhassa bugünün toplumsal gerçekliklerini ve millî birliğe karşı gitgide yükselen sesleri de göz önünde bulunduracak olursak ilk maddede belirtilen birlik ve beraberliği oluşturmayı özellikle vurgulamak gerekmektedir.

Malezya Seküler Bir Devlet mi?

Malezya'nın seküler mi yoksa İslamî bir devlet mi olduğu sorusu, ülkede bugüne kadar devam eden birçok tartışmanın konusu olmuştur. Başbakan Mahathir Muhammed'e göre Malezya gibi bir İslam ülkesinde kimse adaletten muaf değildir; kanunlar hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için geçerlidir. Kimilerine göre bunun sebebi ülkenin anayasasında belirtilen tek resmi dinin İslam olmasıdır. Anayasalarında seküler kelimesinin açık bir şekilde belirtildiği Türkiye ve Hindistan gibi ülkelerin aksine Malezya anayasasında bu tür bir kavram geçmemektedir.

Buna rağmen yukarıdaki bölümlerde bahsedilen resmî rapor Malezya'nın seküler bir ülke olacağı yönündeydi. Anayasanın hazırlandığı dönemlerde Reid Komisyonu, anayasaya ülkenin seküler olduğuna

dair bir kısım eklenmesini önermişti. Ancak son aşamada İslam'ı ülkenin resmî dini olarak kabul eden ifadeler kabul görmüş fakat bu durumun gayrimüslimlerin kendi dinlerini özgürce yaşayamayacağı anlamına gelmemesi gerektiğinde fikir birliği oluşmuştu. Aynı zamanda Anayasa'da bu ifadenin bulunması ülkenin seküler bir devlet olmadığı anlamına da gelmemeliydi.

Ayrıca tarihçiler de Malaya'nın bir İslam devleti olduğunu ifade etmiştir. İslam hukuku, ceza ve sivil hususlar da dâhil olmak üzere uygulanmaktaydı. En çok bilinen İslamî kanunlar arasında Hukum Kanun Melaka, Undang-undang Pahang, Undang-undang Johor, Undang-undang Perak ve benzerleri bulunmaktaydı. Ancak İngilizler Malaya'yı sömürmeye başladıklarında bütün bu kanunlar zamanla mahkeme kararlarıyla İngiliz kanunlarına dönüştürüldü çünkü İngiliz hakimler İngiliz kanunlarına göre hüküm vermek istiyordu. Aynı zamanda Sözleşme Kanunu, Ceza Kanunu ve Cezai Prosedür Kanunu gibi farklı İngiliz kanunlarını da ana akım hukuk sisteminin içine dâhil etmişlerdi.

Ne var ki Malaya 31 Ağustos 1957'de bağımsızlığını kazandığında *İslam devleti* veya *Müslüman devlet* kavramları henüz Anayasa'da geçmiyordu. *Seküler* kavramı da Anayasa'da yer almıyordu. 44 yıllık bağımsızlıktan sonra, 29 Eylül 2001 yılında Başbakan Mahathir Muhammed Malezya'nın bir İslam devleti olduğunu ilan etti. Bu ilandan sonra Federal Anayasaya herhangi bir ek veya düzenleme yapılmadı. Konuyla ilgili yeni tartışmalar Anayasanın 3. maddesi (1) esas alınarak yapılmalıdır, bir sonraki bölümde de bu madde tartışılacaktır.

Reid Komisyonu resmî raporunu ilk kez açıkladığında, İslam'ın devlet dini olduğuna dair herhangi bir ek ya da açıklama yapılmamıştır. Komisyon üyelerinden Pakistanlı Hakim Abdülhamid bu konuda muhalif bir görüş açıklamıştır. Daha sonra Birlik (Alliance) Partisi, İslam'ın bu Federasyonun resmî dini olduğuna dair anayasaya bir ek yapılması gerektiğini kabul etmiştir. Ancak ilk etapta Malay hükümdarlar, ellerinde kalan tek güç ögesini de (yani İslamî meseleleri) kaybetme

korkusuyla bu fikri kabul etmemişlerdir. Ancak Birlik Partisi bu değişikliğin Malay hükümdarların hak ve güçlerini hiçbir şekilde tehlikeye atmayacağına dair uzun bir açıklama ve tartışma sürecinden sonra Malay hükümdarlar bu fikri kabul etmiştir.

Resmî rapor, "Federasyon'un resmi dini İslam'dır; ancak diğer dinler de Federasyon'un tüm bölgelerinde barış ve uyumluluk içinde yaşanabilecektir" ifadesinin ülkenin seküler bir devlet olmasını engellemeyeceğini vurgulamıştır. Raporun son kısmı sahadan ve ilmî çevrelerden birçok ismin bu konulardaki tartışma ve görüşlerine ayrılmıştır. Bazı ilim insanlarına göre Malezya seküler bir devlettir ancak bazıları İslamî bir devlet olduğunu savunmuştur. Bu konuda sonu asla gelmeyecek bu tartışmalar herhangi bir sonuca ulaşmayacaktır.[21] Pan-Malezya İslam Partisi (PAS) -Malezya'daki İslamcı siyasi parti- hariç ülke Müslümanlarının çoğu Malezya'nın seküler bir devlet olmadığı kanaatindedir.[22]

Yukarıda not edildiği gibi 3. maddeye (1) göre "Federasyonun resmi dini İslam'dır; ancak diğer dinler de Federasyonun tüm bölgelerinde barış ve uyumluluk içinde yaşanabilecektir". Bu bir ifade Madde 11'de (1) de yinelenmiştir. Başka hiçbir dinin adı Federal Anayasa'da açıkça geçmemektedir. Böylece İslam dinine özel bir konum verilmiş olsa da Federal Anayasa bireylerin Müslüman olsun olmasın din özgürlüğünü yaşayabileceklerini kesin garanti altına almaktadır.

Anayasa bağlamında İslam'ın konumunu doğru anlamak çok önemlidir. İslam, Anayasa'da diğer dinlerden daha üstün bir konumda

21 Bu konuda detaylı bir analiz için bkz. Mohamed Azam Mohamed Adil, "Law of Apostasy and Freedom of religion in Malaysia", Asian Journal of Comparative Law, Volume 2 (2007), pp. 145-147.

22 Shad Saleem Faruqi, "Constitutional Perspectives on Freedom of Religion, Secularism and Theocracy" in Ibrahim Abu Ashah (ed.), Islam, Democracy and Good Governance – The Malaysian Experience Essays in Honour of Tun Dr. Mahathir Mohamad, UPENA, UiTM, 2004, p. 88.

görünmektedir.[23] Bazı fıkhi ve hukuki yorumlar İslam'a verilen bu yüksek pozisyonu doğru bulsalar da *Che Omar bin Che Soh v Public Prosecutor (1988) 2 MLJ 55* farklı görüştedir. Anayasa Mahkemesine göre "İslam dini sadece bir dogma ve ritüeller bütünü olmamasına, aksine her anlamıyla bir hayat tarzı olmasına ve insan hayatının özel ve kamu, hukuk, siyaset, ekonomi, toplum, kültür, ahlâk ve hukuk gibi tüm veçhelerini kapsamasına rağmen", Madde 3 (1) İslam'a sadece yüzeysel ve ritüellere bağlı bir rol atfetmiştir (A.g.e.). Sheridan'da *Che Omar* ile aynı görüştedir. Ona göre Madde 3 (1) örneğin bir federal törene düzenlenecekse, dinle ilgili olabilecek herhangi kısmını sadece İslamî geleneklere göre düzenleme zorunluluğu oluşturmaktan başka bir şey yapmamaktadır.[24] Ancak Abdul Aziz Bari'ye göre bu durum Reid Komisyonu ve raporlarında belirtilen İslam'ın net bir resmini çizmemektedir.[25] Bu yüzden Bari'ye göre *Che Omar* kararı Madde 3 (1)'in hukuki hususlara karşı çıkılabilecek bir düzlem olmaması gerektiğini ifade eder. Yani İslam'ı sadece bu maddede belirtilen konu ile sınırlandırmaktadır. Ayrıca İslam'ın Anayasa'da belirtilen kapsam

23 Bkz. Meor Atiqulrahman bin Ishak & Anor. v Fatimah Bte Sihi & Anor, [2000] 5 MLJ 382 davasındaki karar. Bu davada hakim, Dato' Mohd Noor Abdullah, "Federasyonun dini İslamdır, ancak diğer dinler Federasyonun her yerinde barış ve huzur içinde yaşanabilir" şeklindeki Madde (3)1'i İslam dininin diğer dinlere kıyasla üstün olduğu şeklinde yorumlamıştır. Federasyondaki diğer bütün dinlerden öte bir konuma koyulmuştur, ayrıca bkz. Abdul Aziz Bari "Islam in The Federal Constitution: A Commentary on The Decision of Meor Atiqulrahman" [2000] 2 MLJ at cxxxv-cxxxix; ayrıca bkz. Abdul Aziz Bari, "Murtad Dalam Konteks Kebebasan Beragama di Malaysia" Malaysian Journal of Law and Society (MJLS) 3(1999) pp. 54-57; Abdul Aziz Bari, "Negara Islam Dalam Kerangka Perlembagaan Malaysia" Dewan Masyarakat, Dewan Bahasa dan Pusataka, November 2001, p. 22.

24 Sheridan, L.A., The Federation of Malaya Constitution – Text, Annotations and Commentary, University of Malaya Law Review, Singapore, 1961, p.4

25 Bkz. Abdul Aziz Bari, Islam Dalam Perlembagaan Persekutuan (Intel Multimedia and Publication, Petaling Jaya, 2005) pp. 21-23, 80-81; ayrıca bkz. Abdul Aziz Bari, "Murtad Dalam Konteks Kebebasan Beragama", MJLS 3 (1999) p. 55; ayrıca bkz. Abdul Aziz Bari, "Islam in The Federal Constitution: A Commentary on The Decision of Meor Atiqulrahman" [2000] 2 MLJ at cxxxviii; ayrıca bkz. Abdul Aziz Bari, "Negara Islam dan Kerangka Perlembagaan Malaysia", Dewan Masyarakat, Dewan Bahasa dan Pustaka, November 2001, p. 22.

ve uygulamaları sadece Madde 3 (1) veçhesinden değerlendirilmemelidir.[26] Fakat aynı zamanda *Che Omar* kararının, Anayasanın 3. maddesi (1)'de bahsedildiği şekliyle İslam hukukunun pozisyonunu değiştirdiği vurgulanmaktadır. İslam, Anayasa'da belirtildiği üzere ülkenin dini olduğu için ve anayasa da Federasyonun yüksek kanunu olduğu için (Madde 4 [1]), uyuşturucu kaçakçılarına idam cezası verilmesi, İslam hukukuna dahil olmadığı ve hudud ve kısas kanunları ile uyumlu olmadığı için İslamî emirlere karşıdır ve bu yüzden de anayasaya aykırıdır.[27] (O dönemki hâliyle) Anayasa Mahkemesi bu görüşü kabul etmemiştir, Madde 3 (1)'in aslında Malezya'nın bir İslam devleti olduğu anlamına gelmediğini fakat İslamî kanunların sadece Müslümanların kişisel meselelerinde geçerli olduğunu vurgulamıştır. Anayasa özel ve kamu kanunları (bireysel veya kamusal meseleler) arasında net bir ayrım yaptığı için,[28] uyuşturucu kaçakçılığı gibi ciddi suçlar Federal hükûmetin yargı sistemini tanımlayan Federal Listelerin altındadır ve dolayısıyla anayasaya yargısı altındadır.[29]

Malay Hükümdarların Konumu

Malaya'da monarşi kurumu, Malakka Sultanlığının kuruluş dönemine yani 14. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Monarşi kurumuna dair alanda birden fazla görüş vardır. Bazı tarihçiler, monarşi tarihinin Malakka Sultanlığı'ndan bir yüzyıl öncesinde, Perak'ın kuruluş dönemine kadar götürülebileceğini ifade etmektedir.

---

26 Bkz. Abdul Aziz Bari, "Islam in The Federal Constitution: A Commentary on The Decision of Meor Atiqulrahman" ibid at cxxxix.

27 Bkz. Che Omar bin Che Soh v Public Prosecutor [1988] 2 MLJ 55; ayrıca bkz. Kevin Tan et.al, Constitutional Law in Malaysia and Singapore, (Malayan Law Journal Sdn. Bhd, 1996) p. 691.

28 Dokuzuncu Ek, Liste 1, Federal Liste; Liste 2, Eyalet Listesi, ve Liste 3, Devamlı Liste.

29 Andrew Harding, "The Keris, The Crescent and the Blind Goddess: The State, Islam and the Constitution in Malaysia", 6 Singapore Journal of International and Comparative Law 154 at 166-167 (2002).

Monarşi kurumu ülkede büyük önem taşımaktadır. Ülkenin ekonomik ve siyasi istikrarını güvence altına almanın yanı sıra ülkenin toplumsal refahını da etkilemektedir. Malay hükümdarların konumu sadece törenlerde mühür basmaktan daha fazladır. Federal Anayasa Madde 38'de Malay Hükümdarlar Topluluğunun önemini tanımaktadır. Yasama, yürütme ve yargı gibi üç önemli görevin işleyişinde "kontrol ve dengeyi" sağlama görevi görmektedirler.

Anayasal Monarşi

Malezya 31 Ağustos 1957'de bağımsızlığını ilan etmiştir. Malay hükümdarları, Reid Komisyonu tarafından düzenlenen Federal Anayasayı gayet olumlu bir yaklaşımla kabul etmiştir. Ancak eskiden mutlak ve herkesi kapsayan güçleri artık sadece dinî meseleler, Malay gelenekleri ile ilgili konular, Malaylara, Sabah ve Saravaklara verilen imtiyazlarla sınırlandırılmıştır.

Böylece anayasal monarşi Sultanlara/Agong'lara verilen ve mutlak olmayan güç alanına işaret etmektedir. Anayasa'nın 40. maddesi (1) ve (1A)'da belirtildiği üzere Agong, Anayasa'da aksi belirtilmediği müddetçe bir bakan ya da bakanlar kurulunun tavsiyeleri ve direktifleri üzere hareket etmelidir. Bu anlamda 40. madde (2) Agong'lara: (a) Başbakan atanması; (b) Herhangi bir meclisi dağıtma çağrısına rıza göstermeme; (c) yalnızca kraliyet ailesinin önceliklerini, konumlarını ve saygınlıklarını ilgilendiren bir Hükümdarlar Meclisi toplantısı talep etme ve bu tür bir toplantıda olabilecek herhangi bir konuyla ilgilenme ve Anayasa'da belirtilen ve burada geçmeyen herhangi bir görevi yerine getirme yetkisi vermektedir. Başbakan bakanlar kuruluna danıştıktan sonra olağanüstü hal ilan etmek isterse bir Agong'un bu talebi reddedip edemeyeceğine dair de bir tartışma olmuştur. Buna örnek olabilecek yakın zamanda yaşanan bir olayda, Malay hükümdarlara danıştıktan sonra Agong, sebep olarak COVID-19 salgını ile mücadele gösterilmesine rağmen Başbakanın olağanüstü hâl ilan etme talebini geri çevirmiştir (26 Ekim 2020).

Hükümdarlar Meclisi

Majlis Raja-raja (MRR) olarak da bilinen Hükümdarlar Meclisi, Anayasa'nın 38. maddesi ile kurulan resmî bir meclistir. Üyeler, dokuz sultandan ve validen oluşmaktadır. Ancak valiler Agong ve Agong yardımcısını seçen veya görevden alan foruma dâhil edilmemektedir. Bu hak, sultanlara verilen imtiyazlardan biridir. Zaten valiler de Meclisin onayı alındıktan sonra başbakanın tavsiyesi üzerine Agong tarafından atanmaktadır.

Yukarıda bahsedilen önemli görevlere ek olarak adalet bakanı ve yüksek mahkeme hakimlerinin, genel denetçinin, seçim komisyonu üyelerinin, İnsan Hakları Komisyonu başkanının ve üyelerinin, kamu hizmetleri komisyonunun, eğitim servisleri komisyonunun atanması da Meclisin onayına bağlıdır.

Ayrıca Anayasa'da geçen ulusal dil, Malaylara, Sabah ve Saravaklara verilen özel haklar ve hükümdarların konumlarına dair meseleler veya yapılacak değişiklikler de öncelikle Meclisin onayını almak zorundadır.

Meclis üyelerinin görevleri genel olarak dürüstlük, kamuya karşı şeffaflık, Anayasa'nın sağladığı imtiyazlar çerçevesinde dengeyi kurmak, vatandaşlar arasında uyum ve barışı sağlamaktır.

Hükümdarlar Meclisi, İslam dinine ilişkin meseleleri de gündemine alır. Bunun içinde kanunların standartlaştırılması, Federal düzeyde İslami Kalkınma Bakanlığı (JAKIM), Vakıf, Zekat ve Hac Birimi (JAWHAR) gibi bazı önemli İslamî kurum ve kuruluşların kurulması da vardır.

İslam Dini ve Malay Sultanların Konumu

İslamî ilişkilere verilen imtiyazlar eyaletlerin sultanlarına verilen güç ve yargı yetkileri çerçevesinde belirlenmiş ve sınırlandırılmıştır. Herhangi bir sultanı olmayan eyaletler yani Kuala Lumpur, Putrajaya ve Labuan, Penang, Malaka, Sabah ve Saravak Federal Bölgelerinde, bu görevi Agong üstlenmektedir. Sultanı olan eyaletlere şeriat mahkemelerinin hâkimlerini Sultanlar atamakta, Kuala Lumpur, Putrajaya ve

Labuan, Penang, Malaka, Sabah ve Saravak Federal Bölgelerine ise hâkimleri Agong atamaktadır. Eyaletlerin İslamî Dinî konseylerinin başkanları ve müftülerinin atamaları için de aynı kural geçerlidir. Ayrıca camilerin idaresi, dinî eğitimcilerinin ve vaizlerin yeterliliklerini ölçme gibi konularda da sultan ve Agong'ların onayını almak gereklidir.

Bu yüzden Agong ve Malay sultanlarının Malezya'da İslam dininin refahı için önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Agong ve Malay sultanlarının İslam dinine dair meselelerde direkt bir söz hakkı olması, herhangi bir siyasi çıkar konuya dâhil olmaksızın geniş çevrelerden olumlu tepkiler almıştır.

Kuala Lumpur, Putrajaya ve Labuan, Penang, Malaka, Sabah ve Saravak Federal Bölgeleri'nin Din İşleri Başkanı olan Agong İslam dinine dair tüm meselelerin işler hâlde olduğu ve bir problem yaşanmadığını kontrol etme ve gözetlemede merkezî bir rol oynamaktadır (Anayasa Madde 3 (5), 3 (3) ve 3 (5).

Din Özgürlüğü

Anayasa'nın 11. maddesine göre:

> 1) Her insan dinini istediği şekilde yaşama ve fıkra (4)'e tabi olmakla beraber yayma özgürlüğüne sahiptir.
>
> 2) Hiç kimse tamamı veya bir kısmı kendi dini dışındaki hizmetler için kullanılacak herhangi bir vergi ödemek zorunda bırakılamaz.
>
> 3) Tüm dini gruplar;
>
> a) Kendi dini işlerini kendileri yönetme,
>
> b) Dini veya hayırseverlik amaçları için kendi vakıf ve kurumlarını kurup yönetme,
>
> c) Kanun çerçevesinde mülk edinme, sahip olma ve mülkünü yönetme haklarına sahiptir.
>
> 4) Kuala Lumpur ve Labuan Federal Bölgelerinde, Federal kanunlar İslam dinine mensup kimseler arasında herhangi bir dini doktrin ya da inancın dayatılmasını kontrol edebilir veya kısıtlayabilir.
>
> 5) Bu madde genel kamu düzen, kamu sağlığı veya ahlâkına ters düşecek hiçbir kanuna onay veremez.

Madde 11'in başlığı *din özgürlüğü* kavramını kullansa dahi 11 (1) içerisinde bu kavrama rastlamamaktayız. 11(1)'e göre: "Her insan dinini istediği şekilde yaşama ve fıkra (4)'e tabi olmakla beraber yayma özgürlüğüne sahiptir."

Maddedeki ifadeleri daha açık hale getirmek için bu tür farklı bir başlık kullanmak eski bir gelenektir. O hâlde Madde 11(1)'in içeriğini ve gerçek anlamını açıklamak için mahkeme kararı gerekecektir.

Anayasa'daki hükümleri açıklarken iki noktanın göz önünde bulundurulması gereklidir: öncelikle hâkim kararları yasaya uygun metinlerin açıklanmasında eskisine göre daha az dâhil olmaktadır; ikinci olarak da Anayasa canlı bir yasama metni olduğu için maddeleri ve imtiyazları genel bir şekilde açıklanmalıdır ve aşırı bir şekilde detaya girilmemelidir yani "diğer kanunlara kıyasla daha esnek ve cömert olmalıdır." Anayasa *sui generis* (şahsına münhasır) bir metindir ve kendine özgü açıklanma biçimleri vardır ve yasal ve genel açıklamaların sıradan kurallarını her zaman kabul etmek zorunda değildir.

Madde 11 (1) iki önemli ifade içerir: "İlan etmek" ve "uygulamak". İlan etmek ve uygulamak kavramları Anayasa'da net bir şekilde açıklanmamasına rağmen Singapur'dan *Mohamed Said Nabi, v. [1965] 31 MLJ 121* davası bize bu konuda bazı fikirler vermektedir. Bu davada tecrübeli hakim şöyle demiştir:

> "İlan etmek kelimesi ile bahsedilen anlam nedir. Shorther Oxford Sözlüğüne göre "ilan etmek" doğrulamak, kişinin bir inanç, ilke, tanrı veya azize inanç veya bağlılığını beyan etmesi..." [s.122]
>
> "Vasiyet sahibi kişi Müslüman olarak doğduğu, yetiştirildiği ve Japon işgali sırasında Müslüman olarak yaşadığı için, Hong Kong ve Singapur'daki Müslüman geleneklerine göre evlenmiş, kendi evinde İslamî dini törenler düzenlemiştir. Bu da bu kişinin İslam dini mensubu olduğuna dair yeterli bir delildir."
>
> "Vasiyet sahibinin günde beş vakit namaz kılmadığı ve düzenli oruç tutmadığı aktarılmaktadır. Peki bu, kişinin İslam dini mensubu olmadığını mı gösterir. Öyle sanmıyorum. Eğer günde beş vakit namaz kılmak veya

> Ramazan orucunu bütünüyle tutmak bir kriter olarak koyulursa korkarım ki Singapur'daki çok az sayıda Müslüman bu kritere uyum sağlayacaktır."

Madde 11(1)'de geçen diğer bir önemli kavram "onun dini" ifadesidir ki bu ifade Anayasa'da geçen diğer istisnalar ışığında mahkeme kararı ile incelenmezse net bir anlam vermek çok zordur. Malezya anayasal metinlerinde İslam'la ilgili bir konu geçtiğinde iki kavram öne çıkmaktadır: birincisi "inanç" olarak İslam, ikincisi de "hukuk sistemi" olarak İslam'dır.

Anayasa'daki madde 11(1)'in Müslümanlara tanıdığı inanç hakkı, gayrimüslimlere tanınan inanç hakkı ile tamamen aynı olmak durumundadır. Ancak burada Madde 11(1)'in Müslümanlar ve gayrimüslimler için farklı yorumlanmasını gerektiren kısım ikinci ifadedir yani bir hukuk sistemi olarak İslam'ın ülkedeki tüm Müslümanlar için geçerli olması konusudur. Bunu yapabilmek için Anayasa'nın diğer maddelerine bakmak gerekir. Bunun eşitlik maddesi olan Madde 12 ile çeliştiği iddia edilebilir, ancak bu noktada Anayasa nezdinde İslam dininin özel bir durumu olması ve bunun sadece Madde 11'de değil diğer tüm maddelerde de gayet aşikar olduğu şeklinde bir karşı argüman üretilebilir. Hukuk yorumcuları çoğunlukla Anayasa'daki diğer maddelerin Madde 11(1) üzerindeki etkisini görmezden gelmektedir. İslam'ın aksine, Federasyondaki diğer hiçbir dinin Anayasa nezdinde bu denli ikili bir rolü ve statüsü yoktur.

Anayasa'da Din Özgürlüğünün Mutlak Olmaması Durumu

Malezya'da - en azından İslam ile ilgili konularda - *din özgürlüğü* kavramının mutlak olmaması, *Ahmad Yani b Ismail & Anor v Ketua Polis Negara & 3 Ors [2004] 5 AMR 571* davasında Heliliah Mohd Yusoff J tarafından tanınmıştır. Bu davada temyiz talebinde bulunan taraf cezalarının geçerliliğine ISA kapsamında itiraz etmiş ve ISA kapsamında bakanın güçlerini kullanmasının Anayasa Madde 11'de korunan haklarını ihlal ettiğini söylemişlerdi. Suçlu kişi ise Madde 11 nezdinde (ISA'yı da

geçiren karar olan) Madde 149'un, Madde 11 kapsamına giren anayasal haklarını ellerinden almak için yapılacak herhangi bir eylemi yasallaştıramayacağını iddia etmiştir. Hâkim, bu argümanı hatalı bulmuştur. Çünkü ona göre bakan, temyizcilerin herhangi bir eyleminin "dinini ilan etmek ve yaşamak" kapsamına girmemekteydi. Ayrıca Madde 11'in 4. fıkrası da federal kanunların İslam dini mensupları arasındaki herhangi bir dini doktrin veya inancı kontrol etme ve kısıtlamasına müsaade ederek Madde 11 altında verilen hakkın mutlak olmadığı yönünde bir eğilim açığa çıkarıyordu. Yüksek mahkemenin ISA'nın Jamaluddin davasında suçluya karşı kullanılmasına izin vermesi suçlunun Müslümanlar arasında herhangi bir inancın ve doktrinin yayılmasını kısıtlayan diğer kanunlar altında hüküm giymeyeceği anlamına gelmiyordu.

Anayasa'daki 11(4)'üncü maddesine göre devlet kanunları ve Kuala Lumpur, Labuan ve Putrajaya Federal bölgeleri için de federal kanunlar, İslam din mensupları arasında herhangi bir doktrinin veya inancın yaygınlaştırılmasını kısıtlayabilir ve kontrol edebilir. Anayasa'da federal kanunların İslam dini mensubu olmayan kimseler için herhangi bir dinî inancı veya doktrini yaymayı kısıtlamak gibi bir madde veya imtiyaz yoktur. Örneğin Anayasa'da Hristiyan azınlıkların Budist, Taocu ve Hindular arasında Hristiyanlık inancını yaymaya çalışmasını önlemek için herhangi bir ek veya imtiyaz kanunu bulunmamaktadır.

Anayasa Madde 11(4)'ün verdiği güçler doğrultusunda dokuz eyalet meclisi de Müslümanlara farklı dinlerin yayılmasını kontrol eden ve kısıtlayan kanunlar çıkarmıştır. Pahang eyaletinde en az bir gayrimüslim suçluya karşı bir cezai takibat davası açılmıştır. Davacı olan Maziah Jusoh, kendisi evli olan suçluya aşık olmuş ve bu durum yedi sene devam etmiştir. Davacının kalacak bir yeri olmadığı için suçlu ve karısından onlarla birlikte yaşayabilmek için ricada bulunmuştur. Suçlu ve davalı fiziksel kavgaya kadar giden bazı tartışmalar yaşamıştır. Suçlu bir noktada davalıya İslam dinini bırakıp Hindu olması için tehditler yağdırmıştır. Davalı ayrıca Hindu tapınağında bir yemin etmeye zorlanmış ve Müslüman olarak namaz kılması engellenmeye çalışılmıştır. Suçlu, 1989 Pahang Eyaleti İslam Dışı Dinlerin Yaygınlaştırılmasının

Kontrol ve Kısıtlaması Kanunu (4)(2)(i) celbi gereğince hüküm giymiş, 1.500 RM para cezasına ve 20 gün hapis cezasına çarptırılmıştır.

İslam Dışı Dinlerde "Allah" Kelimesinin Kullanımının Yasaklanması

1984 Matbaa ve Yayıncılık Kanunu meclis tarafından onaylanan ve basılı materyallerin yayın ve dağıtımına dair dinî özgürlükleri koruyan bir kanundur. Bu kanunun (7)1 celbi altında Bakan, kamu düzeni, ahlâkı, güvenliği veya kamu nezdinde kanunla çeliştiğini düşündüğü herhangi bir konuda önyargılı olan yayınların üretim ve yayılmasını, ithal edilmesini kısıtlama ya da yasaklama hakkını elinde bulundurmaktadır.

İç Güvenlik Kanunu'nun Kısım 22 (b) maddesi ve Matbaa ve Yayıncılık Kanunu'nun 7. celbine uygun bir şekilde İç İşleri bakanı Katolik Kilisesinin haftalık gazetesi *Herald*'ın Malayca versiyonunda "Allah" kelimesinin kullanılmasını yasaklamıştır. Yasağa karşı çıkmak için Katolik kilisesi bu konuyu önce yüksek mahkemeye, sonra temyiz mahkemesine, en sonunda da federal mahkemeye taşımıştır.

4-3 çoğunluğu ile 23 Temmuz 2014'te toplanan Federal mahkeme *Herald*'ın "Allah" kelimesini haftalık gazetelerinde kullanma talebini reddetmiştir. Bu hükme gerekçe olarak da *Herald*'ın talebinin İslam'ı federasyonun resmî dini olarak gösteren Madde 3(1) ve Müslümanlar arasında İslam dininden başka herhangi bir dinin propagandasını yasaklayan Madde 11(4)'e ters düştüğü ifade edilmiştir.

Ne var ki bu tür bir yasaklama Sabah ve Saravak toplumları için geçerli değildir. Çünkü "Allah" kelimesi İncil'de kullanılmaktadır. Bu yasak bilhassa Malezya yarımadaları için geçerlidir. Dahası, Sabah ve Saravak'taki Müslümanlar arasında herhangi başka bir dinin propagandasını düzenlemek için yürürlükte herhangi bir kanun dahi yoktur.

Malezya Vatandaşlığı

Vatandaşlık, kişiler hangi dinden veya ırktan olursa olsun verilmektedir. Tarihsel olarak *jus soli* (doğuştan vatandaşlık verilmesi)

yoluyla alınan vatandaşlık çoğunlukla Çinli ve Hintliler tarafından istenmiştir çünkü bir noktada geldikleri ülkeye geri gönderilmekten korkmuşlardır.

1946 yılında Malaya Birliğine sunulan *Jus soli* o dönemde Malaylar arasında tepkilere yol açmıştır. *Vasatiyye* yaklaşımının benimsenmesinden sonra vatandaşlık meselesi, köken, yerel veya göçmen olmasına bakılmaksızın şahsın 31 Ağustos 1957'de veya öncesinde Malaya'da doğması şartıyla herkes için olumlu bir şekilde uygulanmıştır.

Malay Dilinin Resmî Ulusal Dil Olması

Malay dili Malezya, Endonezya ve Brunei'de resmî dil olmasının yanı sıra Singapur'da da resmî olarak tanınan dillerden biridir. Endonezya'da bu dil Bahasa Endonezya olarak bilinirken Malezya'da çoğunlukla Bahasa Melayu olarak tanınmaktadır. Bu dört ülkenin yanında Malay dili Güney Tayland, Filipinler, Kamboçya, Vietnam, Sri Lanka ve Güney Afrika'da da konuşulmaktadır.

Birçok ismi olmasına rağmen Malay dili çoğunlukla "Bahasa Melayu" ve "Bahasa Malaysia" olarak tanınmaktadır. Sonuç olarak Malezyalılarda ülkelerinin resmi dilinin hangisi olduğuna dair bir karışıklık ortaya çıkmaktadır – Bahasa Melayu mu, Bahasa Malaysia mı?

Bağımsızlığın ilk yıllarında o dönemde başbakan olan Tunku Abdul Rahman ülkenin resmî dili olarak Bahasa Malaysia'yı tanıttığı ve bu kavramın hızlıca yayıldığı ifade edilmektedir.

Ancak bu kavram Tunku Abdul Rahman tarafından tanıtılmamıştır. 13 Mayıs 1969'da yaşanan kötü bir trajediden sonra kendi kendine kullanılmaya başlanmıştır. Hatta dönemin yerli gazetelerinden biri insanlar arasında "Bahasa Melayu" yerine "Bahasa Malaysia" kavramını kullanma konusunda bir fikir birliği oluştuğunu yazmıştır. Ancak federal anayasanın 152. maddesi Bahasa Melayu'nun ulusal resmî dil olduğunu açıkça ifade etmektedir.

1986'da ise hükûmet bir politika değişikliğine gitmiştir. "Bahasa Malaysia" kavramı "Bahasa Melayu" olarak değiştirilmiştir. Bu değişiklik,

Federal Anayasa'nın "Malezya'nın resmî dili Bahasa Melayu'dur" şeklindeki 152. Maddesi uyarınca yapılmıştır. Ancak 4 Haziran 2007'de bakanlar kabinesi bu değişikliği iptal ederek anadil "Bahasa Melayu'yu" "Bahasa Malaysia" olarak değiştirmiştir.

Kabine, bütün bakanlıklar, üniversiteler ve yüksek eğitim kurumlarının ilgili birimlerini resmî yazı, bildiri ve belgelerinde "Bahasa Malaysia" dilini kullanmalarını emretmiştir. Bu hamle ırk ve etnik köken ayırt etmeksizin tüm Malezyalılarda birlik ve beraberlik duygusunu aşılama çabasının bir parçası olarak görülmüştür.

5 Kasım 2007'de ise dönemin Enformasyon Bakanı Datuk Seri Zainuddin Maidin, "Bahasa Malaysia"nın kullanılacak tek kavram olduğu yönünde son bir ültimatom vermiştir.

Malezya'da Bahasa Melayu'nun resmî dil olduğu anayasanın 152. maddesinde açıkça belirtilmektedir. Ülkenin hâkim kanun sistemi olarak anayasa ise meclisin, eyalet meclislerinin ve diğer tüm devlet politikalarının onandığı temel yapıdır. Meclis, Madde 152'yi Malay hükümdarlarından onay almadan değiştiremez. Bu da anayasanın 159. maddesinde (5) açıkça belirtilmektedir. Ayrıca (1967'de değiştirilen) 1963 Resmî Dil Kanunu da Bahasa Melayu veya Malay dilinin Malezya'nın resmî dili olarak kalacağını ifade etmiştir. Sonra da 1956 tarihli Razak Raporu'nda Malay dilinin Malezya'nın eğitim sisteminde ana öğretim kanalı olacağını ifade ederek dilin konumunu daha da güçlendirmiştir.

O hâlde Malay dilinin Anayasa'da özel bir konuma sahip olması elbette anlaşılabilir. Malaylar, anayasanın 160(2)'nci maddesinde belirtildiği üzere Malay dilinde konuşmaya alışkındır. Bu yüzden Anayasa'nın 10(4)'üncü maddesi Malay dilinin düşünce özgürlüğü adı altında sorgulanmaması gereken meselelerde biri olduğunu ifade etmiştir.

Ancak resmî kaynaklarda kullanılmaması kaydıyla farklı dillerin eğitimini vermek serbesttir. 152. maddenin (1) (a) ve (b) fırkaları resmî kaynak ve alanlarda kullanılmaması takdirinde diğer dilleri öğrenmek ve öğretmeye izin vermektedir.

Madde 153: Malaylar ile Sabah ve Saravak'ların Özel İmtiyazları

Malaylar ile Sabah ve Saravak asıllılara tanınan özel imtiyazlar anayasanın 153. maddesinde koruma altına alınmıştır. Elbette bu imtiyazlar Malaylar daha aşağıda görüldüğü ve onları "yükseltebilmek için" bir sihirli değnek gerektiği için verilmemiştir. Aksine bunlar maalesef çoğunluğu geri kalmış olan Malaylara yardımcı olmak amacı taşıyan bir eylem planı dahilindeki imtiyazlardır. İlginçtir ki bu madde Malayları "ülkenin insanları" olarak tanımlamaktadır.

Malaylar ile Sabah ve Saravak kökenlilere verilen imtiyazlar arasında Anayasa'da da belirtildiği üzere kamu hizmetlerinde iş verilmesi, burs, eğitim ve farklı sektörlerde iş imkanı sağlanması vardır. Bu özel imtiyazların verilmesi diğer ırkların haklarını elinden almamaktadır. Aslında diğer ırkların da haklarının aynı şekilde Anayasa'da korunduğunu burada zikretmek gerekir.

Anayasa'nın 153. maddesinde bahsedilen ayrıcalıklar üç ana meseleye odaklanmaktadır:

Kamu Hizmeti

Federal Anayasa'da belirtildiği üzere federal kamu hizmetlerinde Malaylar, Sabah ve Saravak halklarına belirli bir özel kontenjan açılmasını sağlamak Agongların (Sultanların) sorumluluğu altındadır. Aynı zamanda kamu görevlilerinin kolayca görevlerinden alınmayacağını da garanti etmelidirler. Benzer şekilde ırkına ve kökenine bakılmaksızın bütün kamu görevlileri görev, maaş ve sosyal haklar açısından eşit olmalıdırlar.

Ekonomik Durum

Federal Anayasa'ya göre Malaylar, Sabah ve Saravak halkları ekonomik anlamda aynı imtiyazları hak etmektedir. Bu imtiyazlar arasında iş lisansı alabilmek, çalışma izni alabilmek ve iş alanı satın alabilmek vardır. Bunun arkasındaki mantık ise ekonomik sektörle direkt ilişki içinde olmaları ve kontrol ve mülkiyetlerini güçlendirerek ekonomiye

katkı sağlamaları vardır. Aslında bu İngilizlerin "böl ve yönet" politikasının bir sonucuydu çünkü o dönemde Malaylar kırsal kesimlere gönderilirken Çinliler şehir merkezlerine yerleştirilmişti. Sonuç olarak Malaylar İngilizlerin getirdiği politikalardan ötürü ekonomik anlamda çifte standarda maruz kalmış ve gitgide fakirleşmişlerdir.

Eğitim

Eğitim konusundaki imtiyazlar ise Malaylar ve Sabah ve Saravak kökenlilere burslar, finansal yardımlar ve üniversite ve kolejlere girebilmeleri için özel yardım ve eğitimler sunulmasıdır.

Bu ayrıcalığı vermenin sebebi olarak da Malaylar ile Sabah ve Saravak yerlilerinin eğitim konusunda uzun yıllar boyunca geri bırakılması gösterilmektedir.

Bu geri kalmışlık olgusu ise İngiliz sömürgeciliğinin, Malayların baskılanmış bir toplum olmasını amaçlayan bir eğitim sistemi getirmelerinden kaynaklanmaktadır. Malayların uymak zorunda olduğu eğitim sisteminin tek amacı yeni nesli anne babalarından daha iyi birer çiftçi hâline getirmeye yetecek kadar bilgi vermekti.

Ayrıca Malay okullarının durumu oldukça vahimdi, yeterli okul ekipmanları, laboratuvar ve salonları, mobilya, kitap ve defterleri dahi çok sınırlı sayıdaydı.

Ülke, bağımsızlığını kazandığından bu yana Madde 153, yazılış amaçlarını hâlâ gerçekleştirememiştir. Malay olmayan kimselere de eğitim konusunda tanınan bazı ayrıcalık ve kolaylıklar vardı. Anayasa Malaylara eğitim konusunda özel imtiyazlar vereceğini açıkça belirtse de millî bir eğitim sistemi yaratmayı hedefleyen 1956 Razak Raporu 12. paragraf ile direkt çelişmesine rağmen Çinli ve Hintlilerin ana dilde eğitim veren okulları hâlâ işlemektedir: "Bu ülkenin eğitim politikalarının amacı, milli dilimizi ortak eğitim paydası olarak kullanan ve dil, din, ırk ayırt etmeksizin tüm çocukları tek bir çatı altında toplayan bir eğitim sistemi yaratmaktır."

Ana dilde eğitim veren okulların varlığı Malezya vatandaşları arasında ırk birliği ve millî entegrasyona ters düşmektedir. Mandarin Çincesini ana dil olarak kabul eden yaklaşık 60 tane Çin ortaokulu ve lisesi bulunmaktadır ancak bu tür uygulamalar Malay dilinin (Bahasa Melayu) her seviyede eğitimin ana dili olmasını açıkça talep eden 1956 Razak Raporu ile çelişmektedir.

Hükûmetin, Malaylar ile Sabah ve Saravak halklarının daha iyi kalitede bir eğitim alabilmesi için attığı olumlu adımlar arasında yatılı okullar açmak, millî İslamî liseler açmak, MARA Orta Bilim Kolejleri (MRSM) kurmak ve üniversite kolejleri kurmak vardı. Ancak Malay olmayanların talebi üzerine %10'luk bir özel kota da Bumiputra'lara ayrıldı.

Durum ne olursa olsun, Malaylar ve Sabah ve Saravak halklarına ayrılan kotaları hiç düşünmeden sadece başarı üzerine verilen burslar da Anayasa'nın 153. maddesine aykırı olarak görülebilir.

Toplumsal Sözleşme ve Zorlukları

Anayasa'nın da zorlukları ve birçok eleştirilebilecek kısmı vardır. Örneğin bazı kesimler görünmez bir toplumsal sözleşmenin varlığını ısrarla inkar etmektedir. Temel argümanlarından biri de *toplumsal sözleşme* kavramının Anayasa'da geçmemesidir. Buna verilecek en pratik cevap şudur: Anayasa'da *demokrasi*, *hukukun üstünlüğü*, *güçler ayrılığı* veya *yargı bağımsızlığı* gibi kavramlar da geçmemektedir. Ancak bu kavramların somut ve yazılı bir şekilde geçmemesi, bu denli önemli kavramların Anayasa'daki merkezi varlığını ortadan kaldırmamaktadır.

1957 yılında kurulan toplumsal sözleşme fikrinin artık geçerliliğini yitirdiğini ve toplumun yeni taleplerini karşılayamadığını ifade eden sesler de vardır. Bu tür fikirlerden sonra genellikle İslam'ın konumu, Malayların ve Malay dilinin özel durumu ve Malay yöneticilerin durumu gibi imtiyazların gözden geçirilmesi ve mümkünse kaldırılması talebi gelmektedir. Ne yazık ki bu talepler, yüzyıllardır ulusun temel yapı taşı hâline gelmiş olan birlik ruhu, karşılıklı saygı gibi ilkelere direkt karşı gelmektedir.

Anayasa, ılımlılık, denge ve Bumiputras ile Bumiputras olmayan halklar arasında "veren alır" şeklinde karşılıklı bir anlayış ruhundan ortaya çıkmıştır. Anayasa, bütün aşırılık ideolojilere engel ve etnik kökenler arasındaki sorunlara da bir ilaç hükmündedir.

Anayasanın son hâli verilirken, Reid Komisyonu ve ülkenin atalarının tek amacı bütün Malezyalıların güzel ve huzurlu bir hayat yaşamasıydı. Toplumsal sözleşmenin de temsil ettiği bu itidalli yaklaşım bugün insanların sahip olduğu hoşgörü ve kabullenme ruhunu oluşturan yegâne değerdir. Anayasa, Malezya toplumunu oluşturan çeşitlilik içinde birlik kavramının vücut bulmuş hâlidir.

Sonuç

Temelde federal anayasa *vasatiyye* (itidal) kavramını toplumun farklı kesimleri arasında dengelemeye çalışan bir metindir. Etnik gruplar arasında karşılıklı fayda düşüncesini uygulamaya geçirmek ve ideoloji ve eylemlerde aşırılığa kaçmamak bu itidal çerçevesine dâhildir.

Merdeka Anayasası'nı oluşturan atalarımız ve Reid Komisyonunun amacı bütün Malezyalıların huzurlu bir hayat yaşamasıydı. Bu belge, Malezya'daki çok kültürlü toplumdaki çeşitlilik içinde birlik kavramının vücut bulmuş hâlidir.

Anayasa'yı okurken bütüncül bir yaklaşım edinmek elzemdir. Örneğin Madde 8'e referansla eşitlik isterken toplumsal sözleşmenin bir parçası olarak anayasaya eklenen diğer imtiyaz ve ekler göz ardı edilmemelidir. Madde 4 (1)'e göre Anayasa, ülkenin yüksek kanunu sayıldığı için bu canlı metin Malezyalılar için temel birlik kaynağıdır. Bu yüzden Malezyalıların farklı köken, dil ve dinlerine bakılmaksızın barış ve uyum içinde yaşaması için anayasal hedeflere sıkı sıkıya bağlanılması elzemdir.

Kaynakça

Abd. Manaf Haji A. (2009). *Kontrak Sosial*. Kuala Lumpur: Utusan Publications.

Abdul Aziz, Bari. (1999). "Institusi Ketua Negara, Ketua Negeri dan Majlis Raja-Raja" Ahmad Ibrahim (Ed.), *Perkembangan Undang-Undang Perlembagaan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdul Aziz Bari. (2002). *Cabinet Principles in Malaysia: The Law and Practice*, 2nd Edition, Kuala Lumpur: The Other Press.

Abdul Aziz Bari. (2005). *Islam dalam Perlembagaan Malaysia*, Petaling Jaya: Intel Multimedia & Publication.

Abdul Aziz Bari. (2002). *Majlis Raja-Raja: Kedudukan dan Peranan dalam Perlembagaan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdul Aziz Bari. (2003). *Malaysian Constitution: A Critical Introduction*, Kuala Lumpur: The Other Press.

Abdul Aziz Bari. (2001). *Perlembagaan Malaysia: Asas dan Masalah,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdul Aziz Bari. (2008). *Perlembagaan Malaysia: Teori dan Praktis*, Shah Alam: Arah Pendidikan Publications.

Abdul Aziz Bari. (2006). *Politik Perlembagaan*, Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar & Konrad Adenauer Foundation.

Abdul Aziz Bari. (2013). *The Monarchy and the Constitution in Malaysia*, Kuala Lumpur: IDEAS.

Abdul Hamid Mohamed. (2014). "Hubungan Antara Kaum Melalui Rang Undang-undang Harmoni" Abd Karim Ali & Rumaizi Ahmad (Ed.), *Islam dan Tajdid Tinjauan Isu-isu dan Perspektif Semasa*, Persatuan Ulama Malaysia,

Abdul Hamid Mohamed. (2016). *I Will Never Beg*, Selangor: CLJ Publication, Ampang.

Abdul Hamid Mohamed. (2016). *The Truth Shall Prevail (Speeches, Papers and Articles),* Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdul Hamid Mohamed. (2016). *Konflik dan Pengharmonian (Konflik Bidang Kuasa dan Pengharmonian Undang-undang*), IKIM.

Abdul Karim Ali & Mohd Roslan Mohd Nor, (2013). *Undang-undang Syariah di Malaysia*, Persatuan Ulama Malaysia.

Abdul Razak Baginda & Peter Schier. (2005). *Is Malaysia an Islamic State? Secularism and Theocracy – A Study of the Malaysian Constitution*, Kuala Lumpur: Malaysia Strategic Research Centre & Konrad-Adenauer-Foundation.

Abdul Razak Baginda (ed.), (2009). *Governing Malaysia*, Kuala Lumpur: Malaysian Strategic Reserach Centre.

Abdul Monir Yaacob & Nurul 'Uyun Haji Zainal. (2017). *Artikel 121 (1A) Perlembagaan Persekutuan: Sejauh Manakah Artikel ini Menyelesaikan Konflik Antara Mahkamah Syariah dengan Mahkamah Sivil*, Cyberjaya: Universiti Islam Malaysia (UIM).

Abdul Monir Yaacob. (2016). *Perkembangan Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia*, Cyberjaya: Universiti Islam Malaysia (UIM).

Abdul Monir Yaacob. (2015). *Kehakiman Islam dan Mahkamah Syariah*, Cyberjaya: Universiti Islam Malaysia (UIM).

Andrew Harding & H.P. Lee (eds). (2007). *Constitutional Landmarks in Malaysia The First 50 Years 1957-2007*, Singapore: LexisNexis.

Andrew Harding. (2002). "Keris, Islam and the Blind Goddess", *Singapore Journal of International and Comparative Law* 6, pp. 150-180.

Andrew Harding. (2012). *The Constitution of Malaysia A Contextual Analysis*, Oregon: Oxford & Portland.

Andrew Harding. (1996). *Law, Government and the Constitution in Malaysia,* Kuala Lumpur: Malayan Law Journal Sdn. Bhd.

Ashgar Ali Ali Mohamed (ed). (2014). *Malaysian Legal System*, CLJ Publication.

Azmi Sharom. (2015). *Brave New World*, Petaling Jaya: SIRD.

Idris Abdul Hamid, Norsuhaily Abu Bakar, Maheran Makhtar & Rahimah Embong. (2015). *Bicara Ilmiah Perlembagaan Malaysia*, Kuala Terengganu: Penerbit Universiti Sultan Zainal Abidin (UNISZA).

Ibrahim Abu Shah (ed.). (2004). .*Islam, Democracy and Good Governance – The Malaysian Experience*, UPENA, Shah Alam: Universiti Teknologi MARA (UiTM).

Jayum A Jawan. (2007). *Malaysian Politics & Government,* Cetakan Keempat, Shah Alam: Karisma Publications.

Joseph M. Fernando. (2014). *Perlembagaan Persekutuan Perbandingan Antara Malaysia dan Amerika Syarikat,* Penerbit Univeriti Malaya.

Joseph M. Fernando. (2002). *The making of the Malayan Constitution*, Kuala Lumpur: MBRAS Monograph No. 31.

Shamrahayu Abdul Aziz & Siti Shamsiah Md. Supi. (2017). *Laporan Kajian Pengharmonian Undang-undang: Undang-undang Bertulis*, Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

The White Paper. (1957).

Mahdi Shuid & Mohd Fauzi Yuno. (2002). *Pengajian Malaysia*, Petaling Jaya: Pearson Malaysia Sdn. Bhd.

Malaysia Sebagai Sebuah negara Islam, (2005). Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Mazlee Malik. (2015). *Good Governance, Civil Society & Islam*, IIUM Press.

Mohamed Azam Mohamed Adil, (2018). *Pelaksanaan Undang-undang Islam di Malaysia - Khayalan Atau Realiti?*, Ilham Books & IAIS Malaysia.

Mohamed Azam Mohamed Adil & Mohammad Hashim Kamali (eds). (2018). *Islamic Law in Malaysia, Issues, Developments and Challenges*, CLJ & IAIS Malaysia.

Mohamed Azam Mohamed Adil & Muhammad Fadhli Zulkifli. (2017). *Harmonisasi Undang-undang Sivil dan Syariah dalam Abdul Karim Ali & Mohd Roslan Mohd Nor*, 6 Dekad Kemerdekaan Agenda Menuju Kehadapan, Persatuan Ulama Malaysia,

Mohamed Azam Mohamed Adil & Rafeah Saidon. (2017). *Perkara 121(1A) Perlembagaan Persekutuan dan Bidang kuasa Mahkamah Syariah di Malaysia: Isu dan Cabaran,* dalam Abdul Monir Yaacob & Nurul 'Uyun Haji Zainal, Artikel 121 (1A) Perlembagaan Persekutuan: Sejauh Manakah Artikel ini Menyelesaikan Konflik Antara Mahkamah Syariah dengan Mahkamah Sivil, Universiti Islam Malaysia (UIM), Cyberjaya, 167-199.

Mohamed Azam Mohamed Adil dan Nisar Mohammad Ahmad. (2016). The Status and Implementation of Islamic Law in Malaysia, dalam Rosella Bottani, Rinaldo Cristofori and Silvio Ferrari (s), *Religious Rules, State Law and Normative Pluralism – A Comparative Overview, Ius Comparatum – Global Studies in Comparative Law*, Vol. 18, Switzerland: Springer.

Mohamed Azam Mohamed Adil. (2016). Undang-undang Kawalan Pengembangan Agama Bukan Islam di Malaysia: Penguatkuasaan Bagi Kes Pengembangan Agama Bukan Islam di Alam Siber dalam Mohamad Zamri Mohamed Shapik (Penyelenggara), *Undang-undang Jenayah Syariah di Alam Siber*, SKMM & JAKIM.

Mohamed Azam Mohamed Adil. (2016). *Institusi Semak dan Imbang Negara - Sempena Hari Keputeraan Yang Di-Pertuan Agong Hari Ini,* Utusan Malaysia, 4 Ju.

Mohamed Azam Mohamed Adil dan Nisar Mohammad Ahmad. (January 2014). Islamic Law and Human Rights in Malaysia, *Islam and Civilisational Renewal*, Vol. 5. No. 1.

Mohamed Azam Mohamed Adil. (2014). Hudud -Perspektif Semasa di Malaysia, dalam Abd Karim Ali & Rumaizi Ahmad, *Islam dan Tajdid Tinjauan Isu-isu dan Perspektif Semasa*, Persatuan Ulama Malaysia.

Mohamed Azam Mohamed Adil. (2007). Law of Apostasy and Freedom of Religion in Malaysia, *Asian Journal of Comparative Law*, Vol. 2.

Mohamed Azam Mohamed Adil (Jun 2008). Raja-raja Melayu Benteng Akhir Keharmonian Kaum, *VISI*, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).

Mohamed Azam Mohamed Adil. (April 2006). Perlembagaan Persekutuan: Malaysia Bukan Negara Sekular, *VISI,* Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).

Mohammed Suffian Hashim. (1988). *An Introduction to The Legal System of Malaysia,* Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Mohammed Suffian Hashim. (1987). *Mengenal Perlembagaan Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Foad Sakdan. (1992). *Pengetahuan Asas Politik Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Noor Abdullah. (1997). *Kemasukan Sabah dan Sarawak ke dalam Persekutuan Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Salleh Abas. (1985). *Unsur-Unsur Tradisi dalam Perlembagaan Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muhammad Kamal Awang & Mohd Ashruddin Mohd Tahir. (2001). *Sultan dan Perlembagaan,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muhammad Kamal Awang. (2000). *The Sultan & The Constitution*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mujahid Yusof Rawa. (2015). *Islam & Kepelbagaian Rahmat Untuk Semua*, Ilham Books,

Nazri Muslim. (2015). *Islam dan Melayu dalam Perlembagaan Tiang Seri Hubungan Etnik di Malaysia*, Penerbit UKM.

Norani Othman, Mavis C. Puthucheary & Clive S. Kessler. (2008). *Sharing the Nation Faith, Difference, Power and the State 50 Years After Merdeka*, Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre (SIRD).

Raja Nazrin Shah. (2004). *The Monarchy in Contemporary Malaysia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Ruhani Ahmad. (2005). *Patriotisme Malaysia: Penangkis Neoimperialisme*, Kuala Lumpur: Utusan Publications.

Salleh Buang. (1997). *Prinsip Perlembagaan dan Pemerintahan di Malaysia,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Shad Saleem Faruqi. (2012). *The Bedrock of Our Nation: Our Constitution*, Kuala Lumpur: Zubedy Ideahouse Sdn. Bhd.

Shad Saleem Faruqi. (2008). *Document of Destiny the Constitution of the Federation of Malaysia*, Petaling Jaya: Star Publications.

Shad Saleem Faruqi. (2006). *Islam, International Law and The War Against Terrorism*, Shah Alam: UPENA, Universiti Teknologi MARA.

Syed Husin Ali. (2008). *Ethnic Relations in Malaysia Harmony & Conflict*, Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre (SIRD).

Vidhu Verma. (2004). *Malaysia State and Civil Society in Transition*, Petaling Jaya: Strategic Information Research Development (SIRD).

Virginia Hooker & Norani Othman (Ed.), (2003). *Islam Society and Politics*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Wan Ahmad Fauzi Wan Husain, Anisah Che Ngah & Mohamed Anwar Omar Din. (Oktober 2017). Islam Agama Bagi Persekutuan: Satu Kajian Sejarah Perundangan (Islam as the Religion of the Federation: A Study of Legal History), *Akademika*, 87 (3), pp. 179-195.

Zulkifli Hasan (ed). (2016). *Hududisme Antara Retorik dan Realiti,* ABIM & Ilham Books.

MOHAMMAD HASHIM KAMALI

(1944-...)

Malezya'da uzun yıllar ilmi çalışmalar yapan Afgan İslam alimi

Mohammad Hashim Kamali, Malezya'da uzun yıllar ilmi çalışmalar yapan Afgan İslam alimidir. Kendisi 7 Şubat 1944 yılında Afganistan'ın Kabul şehrinde dünyaya geldi. Malezya Uluslararası İleri İslam Araştırmaları Enstitüsü'nün (2007—devam eden) Kurucu Başkanı ve CEO'su ve uzmanlık alanında dünyaca ünlü bir bilim adamıdır. Kamali, Afganistan'daki Kabil Üniversitesi'nden Hukuk ve Siyaset Bilimi (1965) 1. sınıf onur derecesiyle mezun oldu ve iki yıl boyunca Afgan Adalet Bakanlığı'nda Cumhuriyet Savcısı olarak görev yaptı. Londra Üniversitesi'nde 1969-1976 yılları arasında hukuk alanında yüksek lisans, İslam ve Orta Doğu hukuku üzerine ise doktorasını tamamladı.

1976-1976 yılları arasında İngiltere'de, BBC kanalında çalıştı. Kamali, 1979-1984 yılları arasında bulunduğu McGill Üniversitesi'nde doçentlik yaptı. 1984 yılından sonra Kanada Sosyal Bilimler ve Beşeri Bilimler Konseyi'nde bir yıl araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1991 yılında Capital University'ye, 2000 yılında ise Berlin'deki İleri Araştırmalar Enstitüsü'ne misafir profesör olarak gitti.

Kamali, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nde İslam Hukuku dersleri verdi. 1985'ten 2007'ye kadar Uluslararası İslam Düşünce ve Medeniyet Enstitüsü'nün dekanlık görevini üstlendi. Halihazırda Malezya Stratejik ve Uluslararası Araştırmalar Enstitüsü'nde (ISIS) kıdemli araştırmacıdır. Afganistan Bilimler Akademisi ve Ürdün Kraliyet Akademisi üyelikleri bulunmaktadır. Malezya, ABD, Kanada, Kuveyt, Hindistan, Avustralya ve Pakistan'da yayımlanan onun üzerinden hakemli dergide danışma kurulu görevleri vardır. Kamali, Afganistan Anayasa İnceleme Komisyonu'nun (2003) bir üyesi ve bir zamanlar Başkanı olarak görev yaptı; Afganistan, Maldivler ve Irak'taki anayasa reformları konusunda Birleşmiş Milletler'de danışman olarak görev yapmış olup Somali için yeni bir anayasa BM danışmanı olarak katkı sağlamıştır.

BM Medeniyetler İttifakı'nın Küresel Uzman Bulucu Ağı'nın bir üyesidir; CIMB Şeriat Komitesi Başkanı

Yaşadığı Yerler: Afganistan, Malezya

Görev Yaptığı Kurumlar: Principles of Islamic Jurisprudence, Freedom of Expression in Islam, Shariah Law: An Introduction

Önemli Eserleri: Malezya Uluslararası İleri İslam Araştırmaları Enstitüsü, McGill Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü, Kanada Sosyal Bilimler ve Beşeri Bilimler Konseyi

(Malezya); ve Stanlib Corporation (Güney Afrika) Şeriat Kurulu Başkanı. Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki 'Ortak Söz' girişiminin orijinal imzacısı ve aktif katılımcısıdır. 1996 yılında Suudi Arabistan'ın Cidde kentindeki İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü'nde 20. Öne Çıkan Alimler Ders Dizisini (Silsila Muhadarat Ulama' al-Barizin) ve Kuantan'da 2002 tarihli Multaqa Sultan Ahmed Şah Dersini verdi.

Kamali, 230'un üzerinde ulusal ve uluslararası konferansta sunumlar yapmış, 46 kitap ve 260'ın üzerinde akademik makale yayımlamıştır. Principles of Islamic Jurisprudence; A Textbook of Hadith Studies; Freedom of Expression in Islam; and Shariah Law: An Introduction dünyanın önde gelen üniversitelerinde başvuru eserleri arasında sayılabilir. Kamali'nin eserlerinden biri de "İslam Ticaret Hukuku" ismiyle Türkçeye çevrilmiştir.

Kamali, Dünyanın En Etkili 500 Müslümanı kitabının 2009, 2010, 2016, 2019 ve 2020 baskılarında yer almaktadır. Kamali, *Shariah Law: An Introduction* isimli eserinde hukuki anlaşmazlıktan bağımsız akıl yürütmeye kadar uzanan konuları tartışıyor. Ayrıca, yasallık ilkesi ve Şeriat odaklı politikanın rolü ve yeri gibi daha ileri konuları ele alan Kamali, İslam'ın çoğu zaman olduğu gibi yasaya dayalı bir din olup olmadığını tartışmalı bir şekilde sorgulamaktadır.

İslam ve modern hukuk arasındaki karşılaştırmalı çalışmalar konusunda dünyanın önde gelen uzmanıdır ve bugün dünyada bu konuda en önemde gelen akademisyenlerden birisi olarak kabul edilmektedir. RTM Malaysia, Al-Jazeera, Afganistan Ariana TV, TV Kuwait, Al Arabiya ve The Maldives TV'de sık sık yorumlar yapmaktadır. Kamali, İslam'a ve Müslümanlara hizmet etme konusundaki entelektüel ve akademik katkılarının karşılığı olarak 2010 yılında Kral II. Abdullah bin Hüseyin Uluslararası Ödülü'nü almıştır. 1995 ve 1997 yıllarında IIUM'un İsmail al-Faruqi Akademik Mükemmellik Ödülü'nü iki kez aldı.

Dewan Dakwah Islamiyah Endonezya (DDII)

Endonezya'da daveti amaçlayan Sünni bir İslam hareket

Kuruluş Tarihi: 1967

Bulunduğu Yer: Jakarta, Endonezya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Muhammed Natsir

Kurumun Etkisi: Müslüman toplumların hem dini hem de ekonomik olarak gelişmediği takdirde misyonerlik faaliyetlerinin bir nevi muhatabı olacağını düşünüp Müslüman toplumların bu alandaki gelişimine önem vermişlerdir. Bu da bölgesel olarak dışa bağımlılığı azaltmış olup yerel bir İslami bir kimliğin Endonezya özelinde ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.

Endonezya İslami Davet Konseyi (DDII), Endonezya'da daveti amaçlayan Sünni bir İslam hareketidir. Hareket, modern Endonezya'daki en önde gelen davet organizasyonlarından biri olarak kabul edilir. Aynı zamanda hareket Suudi Arabistan tarafından Endonezya'daki İslami faaliyetler için fonlandığı bilinmektedir. DDII, 1967 yılında Endonezya bağımsızlık hareketinin önde gelen bir figürü olan Muhammed Natsir, Masyumi Partisinin eski lideri ve Endonezya'daki İslami canlanma ve Orta Doğu ile etkileşimin lideri tarafından kuruldu. Dağınık bir halde bulunan Masyumi Partisi'nin ardından, Natsir ve partinin diğer eski üyeleri Endonezya İslami Davet Konseyi'ni kurmak için bir araya geldi. Hasan Noorhaidi'ye göre Endonezya İslami Davet Konseyi, kuruluşundan bu yana Suudi Arabistan tarafından finanse edilen Müslüman Dünya Ligi'nin "Endonezya temsilcisi" idi. Grup, kalkınma ve modernleşme yanlısı Suharto hükûmeti tarafından İslam siyasetinin marjinalleşmesine karşı koruma amacıyla Suudi Arabistan'a yakınlık aradı.

DDII, İran Devriminden sonra Suudi Arabistan tarafından mali bakımdan desteklenmiştir. DDII Müslümanların toplumsal alanda dindar ancak siyaseten daha ılımlı bir konumda olmasını amaçlamaktadır. Müslüman toplumların hem dini hem de ekonomik olarak gelişmediği takdirde misyonerlik faaliyetlerinin bir nevi muhatabı olacağını düşünüp Müslüman toplumların bu alandaki gelişimine önem vermişlerdir. Bu da bölgesel olarak dışa bağımlılığı azaltmış olup yerel bir İslami bir kimliğin Endonezya özelinde ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır denilebilir.

Güneydoğu Asya'da Çağdaş Sufilik[1]

Ahmad Fauzi Abdul Hamid

Giriş

Güneydoğu Asya'nın dini tarihinin büyük bir kısmı için, Avrupa emperyalizminin Malay dünyasına veya Nusantara'ya tasallutundan önce, yani on beşinci yüzyıldan itibaren, "İslam" ve "Sufilik" arasında veya "Müslümanlar" ve "Sufiler" arasında pratikte hiçbir ayrım yoktu. Genellikle doğru ya da yanlış karakterize edilen, ilahi olanın doğrudan deneyimsel bilgisine öncelik veren İslam'ın mistik boyutu olarak nitelendirilen Sufilik, çok uzun bir süre Güneydoğu Asyalı Müslümanların dini yaşamlarını ve anlayışlarını şekillendiren kesin bir izlenim olmuştur. Bu Müslümanların ekseriyeti, geniş Malay-Endonezya takımadalarında ikamet eden çeşitli Malay ırklarından oluşmaktaydı. Seyid M. Nakib el-Attas'ın sözleriyle İslam, Güneydoğu Asya'ya "Sufi

---

1 Yazar; Universiti Kebangsaan Malezya (UKM), Bangi Selangor, Etnik Çalışmalar Enstitüsü'ne (KITA) himayelerindeki İslam Keseimbangan Acuan Malezya (Balanced Islam in the Malaysian Mould) araştırma projesine fon (no: DCP-2017-012 / 3) sağladıkarı ve araştırmayı bu kısıma taşıdıkları için ve ayrıca bu bölümün yazıldığı 1 Ekim 2020'den 31 Aralık 2020'ye kadar kendisini ziyaretçi araştırma görevlisi olarak ağırlayan Kuala Lumpur Dışişleri Bakanlığı Güneydoğu Asya Terörle Mücadele Bölgesel Merkezi'ne (SEARCCT) teşekkür etmek ister.

metafiziğinde anlatıldığı" gibi gelmiştir (Al-Attas 1969, s. 5). Edebiyat, kültür ve sanat gibi çeşitli bilgi alanlarında erken Malay alimleri, Güneydoğu Asya'da kendiliğinden gelişen söylemlerinde Sufi etkisinin ortadan kaldırılamaz izlerini sergilemiştir. Büyük ölçekli Avrupa sömürge istilalarından önce, belirgin şekilde İslami bir Güneydoğu Asya medeniyetinin gelişmesini evvela Sufiliğe atfetmek abartı olmaz. Örneğin Sufilik, Malay şiirine, Acehnese Hamzah Fansuri'nin (ö. 1590)[2] mistik kıtaları (Kurdi 2013a) biçimindeki kendi kökenini vermiştir. Daha sonraki yüzyıllarda, artan sömürgeci Hollanda saldırılarının ortasında, Sufilik, Mas Ngabehi Ronggasasmita'nın (Florida 2019) manevi kompozisyonları aracılığıyla Cava'nın (Cava) savaş halindeki kraliyet mahkemelerini canlandıracaktır. Antik Çağlardan modern zamanlara Sufilik, etnik ve dini bağlılıkları ne olursa olsun, sayısız Güneydoğu Asyalının yaşamını etkilemeye devam etmektedir.

Güneydoğu Asya'da Gelişmeye Başlayan İslam'ın Ayrılmaz Parçası Olarak Sufilik

İslam'ın Güneydoğu Asya'ya yayılmasında Sufilerin oynadığı kritik rolü çok sayıda çalışma göstermiştir (çapraz başvuru Johns 1961a, Fatimi 1963, Ahmad Fauzi 2002). Her ne kadar olumlu ya da olumsuz bakmayı seçsek de, Sufilerin İslami öğretileri yerel koşullara ve adetlere uyarlama konusundaki yaratıcı yeteneklerinin, Güneydoğu Asya'nın 13. yüzyıldan itibaren İslamlaşmasını hızlandırmadaki başarılarının çoğunu desteklediğini inkar etmek mümkün değildir. Bölgeye akınları, Moğolların 1258'de Bağdat'ı yağmalamasıyla ve yaklaşık beş yüz yıldır İslam medeniyetinin merkezi olan Abbasi Halifeliği'nin ihtişamına son vermesiyle doğrudan ilgilidir (Majul 1964, s. 366-368). Birçoğu Bağdat'ın yağmalanmasından sonra yeni yollar ve ağlar keşfetmeye hevesli Müslüman tüccarlara eşlik eden veya kendileri ticaret loncalarının üyesi olan bu Sufi misyonerlerin soyağaçlarının incelenmesi, 1952'de Ahmed ibn İsa El-Muhacir'in (873-956) önderlik ettiği geniş çaplı

2 Bu bölümde verilen tüm yıllar *anno domini* (A.D.) periyoduna atıfta bulunmaktadır.

göçlerinden bu yana bölgeyi dolduran Hadrami Seyyidleri, yani Hz. Muhammed'in (sav) Güney Yemen'deki Hadramevt'ten gelen torunları olduklarını ortaya koymaktadır. Bu *Sadah* veya Seyyid toplulukları; manevi formülleri ve ayinleri İmam Seyyid Alevi Al-Faqih Al-Mukaddam (1178-1232) tarafından sistematikleştirilen Aleviyye Tarikatı zikrini uygulayan Beleviler veya Aleviyye olarak tanınır olmuşlardır (Alatas 1999, s. 328-329). Siyasi ve uluslararası diplomasi sanatlarında ustalaşan Seyyidler, yavaş yavaş kendilerini Güneydoğu Asya'nın yönetici sultanları adına müzakereci olarak kabul ettirmişlerdir (Ahmad Fauzi 2013a, s. 100-101). Siyasi ve ekonomik konularda Malay yönetici aileleriyle stratejik ittifaklar ve danışmanlık rolleri oluşturmanın yanı sıra, bazıları hükümdarlık hanedanlarına evlenerek katılmışlar veya Sulu Krallığı'nı 1457'den 1480'e kadar Sultan Şerif El-Haşim olarak yöneten Seyyid Ebu Bekar'da olduğu gibi kendileri ya da torunları tahta çıkmışlardır. Modern zamanlara kadar, soyları Ehl-i Beyt'e (Hz. Muhammed'in hane üyeleri) kadar izlenebilen hayatta kalan Güneydoğu Asya sultanlarına, Malezya'nın kuzeybatıdaki Tayland sınırında bulunan Brunei ve Perlis sultanları da dahildir (Suzanna ve Muzaffar 2006).

Seyyidler ve diğer Arap aileleri, ister doğrudan Orta Doğu'dan gelsin ister Hindistan'dan geçsinler, Güneydoğu Asya'ya sadece siyasi hüner ve iş zekası getirmekle kalmamış, daha da önemlisi tarikatı, İslam'ı yaymada temel araç olarak kullanmışlardır. Sufilik, İslam'ın 9. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar ki ticarete dayalı kuluçka dönemini ve ardından 13. yüzyıldan 16. yüzyıla uzanan, İslam'ın Malayların yerleşik dini olarak Hinduizm, Budizm ve animizmin yerini aldığı kitlesel dönüşüm dönemini ayıran önemli bir araç haline gelmiştir (Al-Attas 1963, ss. 20-21). Bağdat sonrası çöküşün misyonerlik faaliyetleri için heyecan yaratması, mistik tarikatlara üyeliğin "pratik olarak İslam mesleği ile eş anlamlı" olduğunun düşünüldüğü, İslami Sufi hegemonyası tarihine ait bir dönemdi (Johns 1961b, s. 14; Johns 1993, s. 170). Seyyidler ayrıca, Cava'nın İslamileştirilmesinde esas sorumlu oldukları varsayılan dokuz efsanevi aziz olan *Wali Songo*'nun büyük bölümünü oluşturmaktaydı (Suzanna & Muzaffar 2006, s. 123-133). Bununla birlikte,

tüm Seyyidlerin daha sonra Avrupalıların *Dar el-Harb*'den (küfür/savaş diyarı) *Dar el-İslam'ın* (İslam diyarı) bir parçası olarak kabul edilen uzak doğu topraklarına yönelik saldırılarına karşı kahramanca savaşan Sufiler olduklarına dair bir genelleştirme yapılamaz. Örneğin oldukça kötü nam yapan bir vaka olarak Batavyalı Hadrami alimi Seyyid 'Osman ibn' Abd Allah ibn 'Aqil ibn Yahya Al-'Alawi (1822-1914), Arap İşleri Fahri Danışmanı olarak Hollanda sömürge çıkarlarına hizmet etmiş, Oryantalist Snouck Hurgronje'nin (1857-1936) yakın arkadaşlığından istifadeyle sözde sufiler tarafından yönetilen sapkın tarikat uygulamalarına şiddetle saldırmış ve hatta Hollanda Kraliçesi'nin taç giyme töreniyle birlikte camilerde okunacak bir dua yazmıştır (Azra 1995, Kaptein 1998). Bununla birlikte Seyyid Osman vakası, tartışmalı bir şekilde, normdan ziyade bir istisnadır.

Bu din değiştirme dalgası sırasında Güneydoğu Asya'nın yerli halkları arasında yer edinmiş başlıca tarikatların manevi soylarının incelenmesi, bize, Güneydoğu Asya'daki kısımlarının ekseriyetine aslında ya Seyyidlerin doğrudan kendileri ya da dolaylı olarak Güneydoğu Asyalı müridleri (öğrencileri) arasındaki halifeleri (temsilci) tarafından öncülük yapıldığını söylemektedir (Al-Attas 1963, s.32). Birincisinin örneği, daha önce bahsedilen Aleviyye Tarikatı iken, Malay dünyasında bir kitle kazanan ilk tarikat olarak kabul edilen Şattariyye Tarikatı, ikincisinin güzel bir örneğidir (Wan Mohd Shaghir 2000). Şattariyye Tarikatı, Arabistan'da yirmi yıldır Kur'an'ın ilk Malay tercümanı olan Açe Kraliyet Mahkemesi alimi Abd Al-Rauf Singkel'in (1615-1693) çabaları ve pozisyonu sayesinde, ünlü Medineli alimler Ahmed Al-Qushashi (1583-1661) ve İbrahim Al-Kurani (1616-1690) ve diğerleri arasında hızla yayıldı (van Bruinessen 1994, s. 10-11; Johns 1998). Hintli bir silsileye sahip olan Şattariyye Tarikatı, yerel gelenek ve görenek unsurlarını gündelik dini uygulamalara dahil etmeye hazır olması nedeniyle bazı ortodoks teologlar arasında oldukça kötü şöhret bulmuştur (van Bruinessen 2005, s. 94). Güneydoğu Asyalı atası Abd Al-Rauf Singkel'ın, Kadiriyye Tarikatı ile ilişkilendirilen şair Hamza Fansuri'nin güya panteist eğilimlerine karşı çıktığı bilinmiyordu (van Bruinessen 2000, s.

362-363). Bu, Abd Al-Rauf'un Açe Kraliyet Sarayı'ndaki seleflerinden biri olan Nur Al-Din Al-Raniri'nin (ö. 1658) tavsiyesi üzerine Sultan İskender Thani'nin (hükümdarlık dönemi 1936-1641) Hamzah Fansuri ve öğrencisi Shams Al-Din Al-Sumatrani'nin (ö. 1630) kitaplarını alenen ateşe verdiği bir duruma benzemiyordu. Kendisi Rifaiyye Tarikatı'na mensup bir Sufi olmasına rağmen, Al-Raniri, Fansuri'nin ve Al-Sumatrani'nin takipçilerini aforoz edecek ölçüde ileri gitmiştir (Kurdi 2014). Abd Al-Rauf Singkel'in, Şattariyye Tarikatı liderliğinde özetlendiği gibi, Fansuri ve Al-Raniri'nin zıt pozisyonları arasında orta zeminde durduğu düşünülmektedir (Johns 1995, s. 179-180; Kurdi 2013b, s.19).

Nakib el-Attas'ın (1963, s. 32) belirttiği gibi 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Aleviyye ve Şattariye'den ayrı olarak, Malaylar arasında en yerleşik Sufi tarikatları Kadiriyye, Nakşibendiye, Rifa'iyye, Şâzeliyye, Çiştîyye, Ahmedîyye ve Ticânîyye idi. Çoğunlukla çağdaş Güneydoğu Asya'da hayatta kalmayı başarmış olanlar, bu tarikatların ve daha az bilinen diğer Sufi cemaatlerinin bileşik biçimlerini içerir ve neticede Kadiriyye-Nakşibendiye ve Nakşibendiye-Halidiye (sırasıyla, bağımsızlık sonrası Endonezya ve Malezya'daki en popüler iki tarikat, Malezya'da Nakşibendiyye-Halidiyye'yi dar bir şekilde Ahmediyye takip etmektedir) olarak isimlendirilirler (van Bruinessen 2000, s. 382; Zakaria 2012, ss. 30-31). Sömürgeci Güneydoğu Asya'nın çoğunda sömürge karşıtı ajitasyonun itici gücü Sufilik olmuştur. Bunun örnekleri; Diponegoro veya Cava Savaşı'nda (1825-1830) ve sırasıyla Banten (1888), Lombok (1891) ve Doğu Cava (1903) isyanlarında Şattariyye ve Kadiriyye-Nakşibendiye ağlarının oynadığı ana rollerde görülebilmektedir (Florida 2019, s.160; van Bruinessen 2000, s. 379-380). Malay Yarımadası'nda, sömürge karşıtı Malay milliyetçiliğine, babası Nakşibendiye Tarikatı uygulayıcısı ve annesi Şerife olduğu bilinen Dr. Burhanuddin El-Helmy (1911-1969) gibi figürler öncülük etmiştir. Dr. Burhanuddin, gençlik yıllarında Kaum Muda (Genç Fraksiyon) modernist-reformizmi ile iştigal etmiştir, ancak kariyerinin alacakaranlık yıllarında Parti İslam Se Malaysia (PAS: Malezya İslami Partisi) Başkanı (1956-1969) olarak Sufiliğe geri dönmüştür (Ahmad Fauzi 2011, s. 82-83).

Sufiliğe Meydan Okuma: Güneydoğu Asya'da Yükselen Modernist-Reformizm ve Püritenlik

Yirminci yüzyılın başında, Güneydoğu Asya'daki Malay-Müslüman dini bakış açısının epistemolojik temelleri hemen hemen kurulmuştur. Orta Çağ'ın âlimleri Iraklı Abu Hassan Al-Ash'ari (874-936) ve Özbekistan Semerkantlı Abu Mansur Al-Maturidi'nin (853-944) şablonunda tevhidin (üniter teoloji) ve Muhammed Idris Al-Shafi'e (767-820) tarafından kurulan okul tarafından öğretilen fıkhın (içtihat) ve bölgeye yayılan birçok ortodoks tarikat tarafından uygulanan *Sufilikun*, yani Sufiliğin genel kabulüne ilişkin olarak, kriz zamanlarında toplumun surları ve *de facto* aksakallı referans noktaları olarak işlev gören yetkili ulemâ (din bilginleri) tarafından oluşturulan fikir birliğine dayalı görüşler etrafında dolaşılmıştır. İslami bilginin böylesine üçlü bir anlayışını benimseyenler, "gelenekçiler" etiketini üstlenmeye başlamışlardır. Malay-Endonezya dilinde ortak bir *lingua franca* ve birçok Malay sultanlığındaki müşterek siyasi düzen ile birlikte, Güneydoğu Asya'daki geleneksel Malay-İslam kimliğinin çekirdeğini oluşturmuşlardır (Osman 2014, s. 268-269).

Sufilik, bu nedenle, Malay-Müslüman dindarlığının ayrılmaz bir bileşeniydi ve aslında siyasi kültürlerinin önemli bir belirleyicisi olarak hizmet etmişti. *Pondok* (kelimenin tam anlamıyla, kulübeler) ve *pesantren* olarak bilinen dini yatılı okullara dayanan tarikat cemaatleri ile senkronize çalışan ilim ağları etrafında yoğunlaşan ulemâ, tanınmış Sufi düşünür Abu Hamid Al-Gazali'nin (1058-1111) savunduğu gibi klasik pasifist danışmanlık rolünü oynayarak egemen seçkinlerle simbiyotik olarak ilişkili ayırt edici bir sınıf olarak gelişmiştir (Mohamed Nawab 2008, s. 122-124). Gazali'nin düşünceleri, onun *Hidayah Al-Salikin* ve *Sayr Al-Salikin* isimli çalışmalarını sentezleyen başyapıtı *Ihya 'Ulum Al-Din* için Abd Al-Samad Al-Palembani'nin (1704-1788) Malayca okuyan bir kitleye yönelik bağdaştırıcı çalışmaları ile Güneydoğu Asya'ya nüfuz etmiştir (Johns 1995, s. 180; Kushimoto 2014). Sammaniyye Tarikatı'nın kurucusu Medineli Muhammed ibn Abd Al-Kerim

Al-Samman'ın (ö. 1775) bir halifesi olan Al-Palembani, ilginç bir şekilde, kelimenin tam anlamıyla kutsal savaş anlamında cihat üzerine seçkin eserler yazmıştır (Mansurnoor 2005, s. 17; van Bruinessen 2019, s. 133). On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar, Sufilik üzerine yazılar, Güneydoğu Asyalı öğrencilerin kutsal Mekke ve Medine şehirlerindeki eğitimleri süresince ustalaşmak için çaba sarf ettikleri önemli bir edebiyat külliyatını oluşturmuştur (Syahnan, Asru & Ja'far 2019, s. 270). Mezunlar Güneydoğu Asya'ya döndüklerinde, genellikle mevcut *pandok* ve *pesantrenlerin* öğretim kadrosunda görev yapmışlar veya bunların yenilerini açmışlardır. Bu kırsal tabanlı okulların hepsi olmasa da çoğu, Sufi tekke (localar) ve zaviyeleri (inziva yerleri) ile aynı zamanda hizmet etmiştir.

Bununla birlikte, yirminci yüzyılda, giderek daha fazla Müslüman toprağı genişleyen Avrupa imparatorluklarının eline geçtikçe, başarısızlıkları açıklamak ve aksilikleri önlemek için kararlı bir arayıştaki Müslüman düşüncesi ciddi bir şekilde yeniden değerlendirildi. Üçlü din bilgisi (tevhid, fıkıh ve Sufilik) külliyatı arasındaki denge, ümmetin (dünyadaki Müslümanların tümü) gerilemesinin ana nedenlerinden biri olarak Sufiliğe açıkça suç atılmasıyla bozulmuştur. Güneydoğu Asya'da Sufiler, Müslüman dini ritüellerine sızmış olan senkretik uygulamaları, tevhitteki saflığı tehlikeye atacak kadar hoş görmüşlerdir. Sufiler, sonuç olarak, onları uygulayan Müslümanların inancını potansiyel olarak geçersiz kılabilecek sayısız putperest kültürel normlara düşkün oldukları veya en azından bunlara katlandıkları için suçlanmışlardır. Adalıların antinomyan dünya görüşleri nedeniyle İslam öncesi geleneklerin hayatta kaldığı Cava'da durum özellikle ciddiydi ve Ortodoks İslam'ın yanı sıra Endonezya devletinin tanınmasını sağlayan bol miktarda yerel mistik-teosofik *Kejawèn* (spiritüalist) hareketlere yol açmıştır (Brakel 2004). Bu *Kejawèn* (Cavanizm) veya *Kepercayaan* (İman) mezheplerini sıklıkla Sufi tarikatlarıyla birleştirerek Sufiliği kötüleyenler arasında, Vâhidiyye ve Sıddîkiyye gibi yerel olarak türetilmiş tarikatların İslami öğretileri yerli animizm ve alışılmışın dışında büyülü şifa teknikleriyle harmanlayan heterodoksileri dolayısıyla

Sufiliğin suçlandığı görülmüştür (van Bruinessen 1994, s. 21; van Bruinessen 2005, ss. 97-98). Ancak ortodoks tarikatlar bile, uygulayıcılarına şirki (çoktanrıcılık) teşvik ettiği iddia edilen belirli ritüelleri dahil ettikleri için Müslüman ilahiyatçıların öfkesini kazanmıştır. Örneğin Nakşibendiler "rabıta" denilen bir meditasyon tekniğiyle ünlüdürler; bu teknikle, bir mürid, şeyhini veya mürşidini (manevi rehber) tevessülün bir yolu olarak, yani Tanrı'ya doğru zorlu yolculukta bir köprü olarak efendisinin şefaatine müracaat etmektedir. Sufiler bu tür yöntemleri bereket (nimetler) açısından meşrulaştırırken, fıkıh yönelimli âlimlerin onların İslamî gerçekliğini sorguladıkları bilinmektedir (van Bruinessen 2019, s. 140).

Yüzyılın başında, Sufiliğin geleneksel destekçileri olan bazı Seyyidler ve saygın ortodoks ulema bile Nakşibendi'nin manevi uygulamalarına kaşlarını çatmışlardır. Bunların arasında Malacca ve daha sonra Penang'lı reformcu Seyyid Şeyh Al-Hadi (1867-1934) ve Mekke'deki Mescid-i Haram'ın Arap olmayan ilk imamı (dua lideri) Şeyh Ahmed Khatib ibn 'Abd Al-Latif Al-Minangkabawi (1871-1916)) vardır (Tan 1999, s. 141; Wan Mohd Shaghir 2000, s. 68, 73-76). Seyyid Şeyh El Hadi'nin reformist dürtüsü; Malay-Müslümanların Şafiî mezhebini taklidi (körü körüne bağlılık) ve Sufi benzeri *slametan* (ölüleri onurlandırma ziyafeti), mezar ziyaretleri ve dua esnasında evliyaya tevessül gibi ritüellere izin verilmesi vb. ihtilaflı hukuki meseleler nedeniyle *Kaum Tua* (Eski Grup) muhafazakarlarına karşı çıkan daha geniş Kaum Muda akımının bir parçası olmuştur. Malaya'da Kaum Muda'nın baş kahramanı, Şeyh Tahir Celal Al-Din (1869-1956), bahsi geçen Şeyh Ahmed Khatib'in kuzeni ve öğrencisidir. Daha sonra Mısır Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi'ndeki çalışmalarını ilerletmiş ve burada Jamal Al-Din Al-Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Rashid Rida'nın (1865-1935) öncülüğünü yaptığı Al-Manar çevresinin öğretileriyle tanışmıştır (Djamily 1994, ss. 22-28). Minangkabau, Sumatera'daki Kaum Muda; entelektüel soylarını 1803'ten 1837'ye kadar Hollandalı sömürgecilere karşı şiddetli tahriklere karışan ve yerel adetler pahasına şeriatı (İslam hukuku) katı bir şekilde uygulamaya çalışan Padri savaşçılarına kadar

dayandırmıştır. Padrilerin; hacdan dönen üç Minangkabau'lunun Harameyn'in ikinci işgali sırasında (1806-1812) Mekke ve Medine'de Vahhabiler (Nejd merkezli Muhammed ibn Abd Al-Wahhab (1703-1792) tarafından kurulan püritan akımın takipçileri) tarafından gerçekleştirildiğine ilk elden tanık oldukları hararetli iman temizleme eylemlerinden etkilendiği söylenmekte idi (Dobbin 1974, Mansurnoor 2005, s. 21-23).

Muhammed ibn Abd Al-Wahhab'ın, büyük ölçüde Selefiliğin (prensip olarak Müslümanların selef-i salihin yollarına ve normlarına, yani Hz. Muhammed'in (sav) ölümünden sonraki üç yüz yıl içinde yaşayan 'dindar selefler'e geri dönmeleri konusunda ısrar eden püriten düşünce okulu) entelektüel atası olarak kabul edilen ilahiyatçı İbn Teymiye'den (1263-1328) etkilendiği kabul edilmektedir. Ancak Muhammed ibn Abd Al-Wahhab, yalnızca İbn Teymiyye'nin düşünce tarzını taklit etmemiştir; bunun yerine, kabile lideri Muhammed ibn Suud (1710-1765) ile uzun süredir devam eden ve Hicaz'daki Osmanlı otoritesinin arasına serpiştirilen, Vahhabi dini ilkelerine göre yönetilen üç Suudi devleti kurmasıyla sonuçlanan nesil ittifakında, İbn Teymiyye'nin düşüncelerini sertleştirmiş ve ona devletçilik dozları enjekte etmiştir (Bunzel 2016, s. 4-8). Muhammed ibn Abd Al-Wahhab ve İbn Teymiyye'nin Sufiliğe yönelik farklı tutumları, ilki ikincisinden ilham almış olsa bile, proto-Selefi İbn Teymiyye'nin paradigmasına göre Selefilik ile karşılaştırıldığında, Vahhabi-Selefiliği daha dejenere yönlerden birini oluşturmaktadır. Püriten Selefiler, zamane Sufilerinin yaptıkları iddia edilen birçok bidat (yenilik) nedeniyle Sufiliği sevmedikleri halde, Vahhabi-Selefiler, Sufilerin güya onayladığı ve ritüellerine dahil ettiği yaygın şirk nedeniyle onu pratikte inançsızlıkla eşitleyerek Sufiliki tamamen reddetmişlerdir (Algar 2002, ss. 8-12). Güneydoğu Asya'da, Selefiye metodolojisine katılan Kaum Muda'nın modernist-reformistleri, aralarında Sufilerin büyük çoğunluğunu oluşturan Kaum Tua gelenekçileriyle bir *modus vivendi*'ye ulaşmıştır. Fıkıh ile ilgili polemiklerin önceliği, tevhid üzerindeki ayrıştırıcı konuları otomatik olarak kamusal söylemden bastırarak,

Müslüman içi sürtüşmeye neden olan tekfir[3] tartışmalarının olasılığını azaltmıştır. Örneğin Malaya'da Kaum Muda-Kaum Tua fay hatları, Malay-Müslümanların günlük dini uygulamaları için daha önemli olan fıkıh meseleleri etrafında kendinden geçmiştir (Rahimin Affandi 2006). Endonezya'da, Muhammediye modernist-reformistlerini Vahhabi-Selefilerden ayıran önemli bir özellik, eskinin Endonezya milliyetçiliğini ve kültürel soyağacını benimsemesidir. Vahhabi-Selefilik, tam tersine, 1970'lerin petrol fiyatlarındaki patlamadan bu yana Suudi Arabistan'ın petro-dolarlarından güç alarak Arap tarzı sosyo-kültürel nüanslar ve adetler lehine yerel adetleri ortadan kaldırmaya meyillidir. Bu da Müslüman gelenekçiler ve liberaller arasında, Endonezyalı Müslümanların gittikçe Araplaşması konusunda artan rahatsızlığa yol açmaktadır. Nahdlatul Ulama (NU: Rönesans), buna karşılık, Vahhabi-Selefi'nin normlarını yerel Müslümanlara empoze etme çabalarına karşı bir anlatı olarak İslam Nusantara planını ortaya atmıştr (Woodward, 2017). Sufilik, birçok radikal püriten tarafından "İslam olmayan İslam" olarak görüldüğü için (Howell 2001, s. 706; Howell 2005, s. 218), Sufilikten yoksun bir İslam, Vahhabi-Selefi esinli reformların İslami devlet ütopyasını gerçekleştirmedeki temel özelliklerinden biridir.

Son araştırmalar, Kaum Muda reformistlerinin genel olarak Sufi karşıtı türleri hala geçerli olsa da, "adet" konusunda daha önce düşünülenden daha fazla uzlaşma olabileceğini ortaya çıkarmıştır (Ashadi, 2019). Kaum Muda'nın Güneydoğu Asya'daki İslam coğrafyasına başlıca katkısı, reformistlerin sömürge bürokratlarından öğrendikleri modern eğitim yöntemlerini ve uygulamalarını içeren yeni medrese sistemi aracılığıyla eğitim alanınadır. Günümüz Endonezyasında Kaum Muda fikirleri, aralarında, 1926'da NU'nun oluşumuyla karşılık veren Sufilerin büyük çoğunluğunun da bulunduğu gelenekçiler için

3 Müslümanları tek taraflı olarak *kafir*, yani imansız olarak damgalama uygulaması. *Tekfircilik,* Vahhabi-Selefilerin imza niteliğindeki, genellikle aforoz edilen kişi ve (aralarında Sufilerin göze çarptığı) gruplara yönelik şiddete yol açan bir özelliğidir. Bkz. Algar (2002, ss. 31-37).

1912'de kurulan Muhammediyye hareketinde bir yuva bulmuştur. NU böyle bir Sufi örgütü olarak kurulmazken, kurucusu Hashim Ash'ari (1871-1947) ile Doğu Cava'daki Jombang yakınlarındaki Tebuireng'deki *pesantreninde* bir zamanlar açıkça kutsal kitap çalışmalarına öncelik vermiş, çeşitli tarikatlardan Sufileri ve Sufi yanlısı ulemayı bir araya toplayan bir şemsiye görevi görmüştür. NU'nun himayesi altında, Cava'daki Sufi öğretmenlerini birleştirmek için 1957'de *Jamiyyah Ehl-i Tarikah Mu'tabarah* (JATM: Saygın Sufi Tarikatları Örgütü) kurulmuştur. 1975'e gelindiğinde JATM, Kadiriyye Tarikatı ve Nakşibendiye'nin mürşidi Kiai Musta'in Romly'nin (1931-1985) kontrolü altına girmiştir. Romly, hükûmete bağlı *Parti Golongan Karya* (GOLKAR: Fonksiyonel Gruplar Partisi) için açık bir kampanya yürütecek kadar Başkan Suharto'ya çok yaklaştığında kaçınılmaz olarak bir bölünme meydana gelmiştir. Romly'nin JATM'ı "Indonesia'nın "I" harfini gösteren bir ek" ile JATMI şeklinde dönüşürken, siyasi açıdan tarafsız yeni bir *Jamiyyah Ahl Al-Tariqah Mu'tabarah Al-Nahdhliyyah* (JATMAN) 1979'da kurulmuştur. JATMAN, Endonezya'nın dört bir yanından gelen coşkulu çeşitliliğin aksine, ılımlı Sufilerden ve hatta NU ile bağlantısı olmayan, Batı Cava Tasik ve Malaya Suryalaya'daki Kadiriyye-Nakşibendiye tarikatı *pesantreninden* Şeyh Ahmad Shohibul Wafa Tajul 'Arifin aka Abah Anom (1915-2011) gibi Sufi üstadlarından geniş bir destek almıştır. Abah Anom, Endonezya'daki Yeni Düzen siyaset kurumu ile yakın ilişkiler geliştirmesiyle tanınmaktaydı; *pesantreni*, radikal dini militanlar, şüpheli komünistler ve uyuşturucu bağımlıları için bir rehabilitasyon merkezi işlevi görmekteydi (van Bruinessen 2005, s. 100-106; Rosyid 2018). Abah Anom'un Sufi dünyasındaki prestiji, küresel bir takipçi kitlesi olan Kıbrıs Türk Nakşibendi-Hakkani mürşidi Şeyh Nazım Adil Al-Haqqani'nin (1922-2014) 5 Mayıs 2001'de bir rüyada kendisine Endonezya şeyhinin yeryüzünde yaşayan en samimi kişi olduğunun söylenmesi üzerine bağlılığını sunmasıyla zirveye çıkmıştır (ULAMA & KIAI Nusantara 2018).

Moderniteyle Başa Çıkmak: Postkolonyal Güneydoğu Asya Ulus Devlet Yapılarında Sufilik

Postkolonyal Güneydoğu Asya İslamı, sırasıyla 1949[4] ve 1957'de Hollanda ve Büyük Britanya'dan resmen bağımsızlığını kazanan bölgenin en büyük iki Müslüman çoğunluk ülkesi olan Endonezya ve Malezya'nın politikaları tarafından yönetilmiştir. Kolonyal ekonomi politikaları, her iki ülkenin ekonomilerinin Batı'ya açılmasını ve geniş bir ticaret ağı içinde göçmen emeğin ithalatını gerektiriyordu. Sömürgecilik sadece iç ekonomileri yağmalamakla kalmamış, aynı zamanda çoğul toplumlar da (postkolonyal Güneydoğu Asya'nın modern ulus devletlerin ortaya çıkışından bu yana uyum sağlamak zorunda kaldığı bir oldu bitti) yaratmıştır. Din, farklı bağlamlar için farklı derecelerde adapte edilmişti, ancak artık vatandaşlık başlangıçta göçmen topluluklardan oluşan sakinleri kapsayacak şekilde genişletildiğinden, din özgürlüğü Güneydoğu Asya'nın yeni bağımsız ülkelerinin anayasal yapılarının önemli bir parçası haline gelmiştir. Tüm ulus inşa sürecini kapsayıcı bir tema olarak tanımlanacak kadar değilse de, hem Endonezya hem de Malezya siyasetlerinde İslam'a roller verilmiştir. Endonezyalı anayasa müzakerecileri, İslamcıların baskısına rağmen, Müslümanları şeriatın hükümlerini yerine getirmek zorunda bırakan 1945 Jakarta Şartı'nın yedi kelimesini çıkardılar. Sonuç; Pancasila (Beş İlke), Endonezya ulusunu dini açıdan tarafsız beş aksiyomda ayrıntılı şekilde açıklamıştır: Bir ve tek Tanrı'ya olan inanç, adil ve medeni bir insanlık, Endonezya'nın birliği, temsilciler arasındaki görüşmelerden doğan oybirliğindeki içsel bilgeliğin yönlendirdiği demokrasi ve tüm Endonezya halkı için sosyal adalet. Devlet; örgütlü dinleri tanımış ve himayesini sadece İbrahimî inançlara genişletmekle kalmamış, 1965'te İslam, Protestanlık, Katoliklik, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyüsçülük'ü de kapsamıştır (Howell 2005, ss. 220-223).

4 Endonezyalı milliyetçiler, 17 Ağustos 1945'te Hollandalılardan bağımsızlığını ilan etmiştir ve ardından dört yıllık bir bağımsızlık savaşı süreci yaşanmıştır.

Komşu Malezya'da İslam, Federal Anayasa'nın 3(1) Maddesinde "federasyonun dini" olarak kabul edilmiş, ancak İslami meseleler, tepesinde eyalet sultanları veya Yang Di Pertuan Agong (YDPA), yani kalıtsal hükümdarları olmayan eyaletlerin kralı olan eyalet din konseyleri aracılığıyla çeşitli eyaletlere resmi olarak devredilmiştir. Hem seküler ilkeleri hem de İslam'ın kurumsal olarak tanınmasını ve Malay Müslümanlara "*Bumiputeras* (toprağın oğulları)" olarak verilen ayrıcalıkları barındıran Malezya anayasal düzeni, iki kutup (İslam devleti ve seküler devlet) karşıtlarının savunucularının aksi yöndeki ısrarlarına rağmen, ne belirgin bir seküler ne de teokratik olarak İslamidir (Ahmad Fauzi ve Zawawi 2017). Bu statü, Malezya'nın ulus devlet olarak başlangıcından itibaren yoğun tartışmaların ve siyasetin konusu olmuştur.

Güneydoğu Asyalı Müslümanların çoğunluk teşkil ettiği, 1984'te İngiltere'den bağımsızlık kazanan diğer bir ülke olan Brunei; kendisini Melayu (Malay), İslam ve Beraja (Monarşi) felsefesine dayanan İslami bir ulus devlet olarak daha bilinçli olarak tanımlamaktadır (Awang Md Zain 2016). Neredeyse yüzde sekseni Müslüman olan Brunei, nüfus açısından yüzde seksen yedisi Müslüman olan Endonezya ve yüzde altmış biri Müslüman olan Malezya ile karşılaştırıldığında sosyolojik olarak daha az plüralisttir.[5] Sadece yaklaşık 465.000 kişilik küçük bir ülke olan Brunei'nin Müslüman nüfusu, Endonezyalı ve Malezyalı ortak dindaşlarından daha tek tip sosyolojik özellikler taşımakta ve bu da onu siyasi olarak şartlandırılmış homojenliğe daha yatkın hale getirmektedir. Bu nedenle, Malezyalı İslamcıların toprak yasası olarak şeriatı dayatma konusundaki fasılalı girişimlerine eşlik eden yerel renk ve çığlıkların aksine, Brunei'nin 2013 yılında Şeriat Ceza Kanunu Emri çıkarması, uluslararası insan hakları kuruluşlarından ciddi endişeler çekmesine rağmen, dahili olarak önemsiz bir mesele olmuştur (Muller 2016, ss. 426-431).

5 Nüfus rakamlarının tümü, şu adresten temin edilebilen CIA World Factbook'tan alınmıştır: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bx.html (Brunei için), https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html (Endonezya için) ve https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/my.html (Malezya için).

Sufiler, modern devlet ve örgütsel yapı normlarına uygun şekilde, diğer dünyevi faaliyetler adına gerçekleştirilse bile, cemaatlerini ve uygulamalarını gelecek nesillere aktarabilecek oluşumlar teşkil ederek kendilerini uyarlamışlardır. Sufiler, Endonezyalı *Dar Al-İslam*[6] isyancılarının yaptığı gibi, giderek sekülerleşen devletle doğrudan karşı karşıya gelmemiştir. Bunun yerine klasik Gazali tarzında, yönetici politikacılarla arkadaş olmuşlar ve kendilerine şans verilen her zaman ve her yerde onlara danışmanlık yapmışlardır. Kadiriyye Tarikatı ve Nakşibendiyye şeyhleri Kiai Musta'in Romly ve Abah Anom'un yukarıda da bahsedilen vakaları bunların örnekleridir. Seyyid'in hâkimiyetindeki Aleviyye Tarikatı vakasında da Habib Ali ibn Abd Al-Rahman Al-Habshi (1870-1968) günün Endonezya siyasi liderleriyle samimi ilişkiler kurma konusunda başarılı olmuştur. Habib Ali Kwitang olarak sevgiyle tanınan sanatçı, geleceğin Cumhurbaşkanı Sukarno (1901-1970) ve Başkan Yardımcısı Mohammad Hatta'nın (1902-1980) da yer aldığı, 1942'deki halka açık bir etkinlikte, geleneksel Arapça yerine Endonezya dilinde bir dua okuyarak Endonezya kimliğini Hadrami kökenleri üzerinden alenen ön plana çıkarmıştır. Ölümünden sonra, Jakarta'nın merkezindeki Kwitang'da kurduğu Meclis Ta'lim (Eğitim Konseyi), Habib Ali'nin halefi Muhammed ibn Ali Al-Habshi'nin 1971'de GOLKAR'ı desteklediğini açıklamasından sonra cömert bir devlet finansmanı almış; Başkan Suharto daha sonra Kwitang'da önemli bir etkinliğe de teşrif etmiştir (Miichi 2019, s.228). Siyasi mutabakat, Majlis Ta'lim Kwitang'ın Endonezya'daki Aleviyye Tarikatı'nın seçkin merkezi yeri olmasını sağlamış gibi görünse de Meclis Ta'lim Kwitang; toplu zikir, salavat okunuşu, Tehlil'in ("Allah'tan başka ilah yoktur." ifadesi) melodik ilahileri, mevlid kutlaması (kutsal şahsiyetlerin onuruna doğum günleri), çeşitli türlerde bilgi veren *tezkire* (kısa sohbetler şeklindeki hatırlatma) gibi kendine özgü etkinlikler, tavsiye (informel konuşma) ve *pengajian* (genellikle bir kitabın metnini

6 Endonezya devletine karşı 1947'den 1962'ye kadar süren Dar Al-İslam isyanı için bkz. Mansurnoor (2005, s. 26-32). Pek çok araştırmacı Dar Al-İslam'ı, Mayıs 1998'de Suharto'nun iktidardan düşmesinden sonra ortaya çıkan Cemaat-i İslamiye terör örgütünün öncüsü olarak görmektedir; örneğin bkz. van Bruinessen (2002) ve Ramakrishna (2005).

okumaya dayanan formel dersler) gibi Sufistik faaliyetler için bir eksen olarak bugün gelişmeye devam etmektedir.

1998'de Yeni Düzen'in çözülmesinin ardından hakim olan belirsizlik atmosferinde, Meclis Ta'lim, Jakarta'nın her yerinde gelişmiş ve tarikatlara resmi girişi içerebilen veya içermeyen bir "kentsel Sufilik" fenomeni yaratmıştır (Abaza, 2003). Habib Munzir Al-Musawa (1973-2013) liderliğindeki *Meclis Resulullah* (MR: Resulullah'ın Konseyi) ve Habib Hasan ibn Ja'far Al-Segaf (1977-) liderliğindeki *Nur El-Mustafa* (NM: Mustafa'nın Işığı) gibi popüler zikir derneklerinin kamuoyunda ortaya çıkmasıyla Endonezya Aleviyyun'u yeniden canlanıyor gibi görünmektedir. Bu yeni "zikir derneği" gelişimine, "Syekher-mani" çevrimi Malezya'ya kadar ulusal sınırları aşan Solo'lu Habib Syech ibn Abd Al-Qadir Al-Segaf (1961-) öncülüğünü yapmıştır (Woodward ve diğerleri, 2012, ss. 121-131).[7] Küresel düzeyde, Sufiliği kamusal alana getirme ve Sufi tarikatlarının kozasından uzaklaştırma fenomeni, mevcut şeyhi Habib Ömer ibn Hafız'ın (1963-), nitekim kendisi Endonezya ve Malezya'yı düzenli olarak ziyaret eden bir kişidir, 1993 yılında kurduğu Dar Al-Mustafa seminerinin mezunları arasında sadık bir takipçi kitlesi oluşturmuştur (Sinani 2019, s.164). Habib Ömer'ın eski Endonezyalı öğrencileri arasında, MR'den rahmetli Habib Munzir Al-Musawa ve yeni vaiz Habib Roman Jindan (1977-) bulunmaktadır (Mawladdawilah 2014, s. 188; Miichi 2019, s. 229, 233). Habib Ömer hem MR hem de Habib Syech'ın etkinliklerine teşrif etmiştir.[8] Ayrıca MR, 2016'daki Ahok[9] karşıtı mitinglerin organizatörleri tarafından da güçlü şekilde

7 Bu yazar, Habib Syech'in performanslarının ulusötesi etkisine dikkatini çektiği için Nottingham Üniversitesi-Malezya kampüsünden Doçent Sumit K. Mandal'a (kişisel e-posta 27 Ekim 2020) teşekkür borçludur.

8 Örneğin bkz, LIVE Solo Bersholawat, Habib Syech Abdul Qadir Assegaf (Rihlah Habib Ömer bin Hafız 27-9-2019) 2/2, https://www.youtube.com/watch?v=o-MKv0fOntQ (Erişim Tarihi: 6 Aralık 2020).

9 "Ahok", mevcut Endonezya Devlet Başkanı Joko Widodo'dan sonra, 2014-2017 yılları arasında Çin kökenli Jakarta valisi olan Basuki Tjahaja Purnama'ya (1966-) müracaat eder. Usulüne uygun olarak mahkum edilen ve hapsedilen, küfür iddiaları tarafından kuşatılan bir Hıristiyan olan Ahok, 2017 valilik seçimlerinde görevini koruyamamış ve Anies Baswedan'a yenilmiştir. Bu yazar, Ekim-Kasım 2016'daki mitinglerin zirvesinde Jakarta'da idi.

davet edilmiş ve her ne kadar Front Pembela Islam'ın (FPI: Islamic Defenders Front) lideri Habib Rizieq Shihab'ın (1965-) saldırgan tarzı Habib Munzir Al-Musawa'nınkilere benzemese de onlar tarafından düzenlenen siyasi mitingler bir yana, bu tür mitingleri desteklememe konusundaki önceki tutumundan vazgeçmiş gibi görünmekteydi. MR'ın, popülaritesi eski Başkan Sushilo Bambang Yudhoyono (1949-) ve halefi Joko Widodo (1961-), namı diğer Jokowi gibi önde gelen siyasi kişiliklerin katılımını bile cezbeden nüfuzu, zikir etkinliklerinin yakın zamanda elde edilen kitlesel çekiciliğinin kanıtı idi (Miichi 2019, s. 230-234).

Endonezya'da Sufilerin yüksek çevrelerde görünmesindeki bariz kolaylık, Müslümanların sayısal üstünlüğüne rağmen ülkenin görece daha açık toplumsal normları ve hem Müslümaniçi hem de dinler arası çoğulcu kültürü tarafından desteklenmiştir. Suharto'nun Yeni Düzen rejiminde (1966-1998) devam eden bir eğilim olan Sukarno'nun bağımsızlık sonrası yükselişini takiben toplumun etkin bir şekilde depolitize edilmesi, çoğulcu bir "kültürel İslam"ın gelişmesine tanıklık eden bağımsız dernek ve kurumların büyümesiyle sonuçlanmıştır. Aktivistler siyasetten uzak durduğu sürece göreceli örgütlenme özgürlüğü vardı. Abaza'nın (2004, s. 179) öğretici bir şekilde belirttiği gibi, "Malezya ve diğer Güneydoğu Asya ülkeleri ile karşılaştırıldığında Endonezya, *yayasanlar* (dernekler), *pesantrenler* (yatılı dini okullar) ve Meclis Ta'lim gibi özel kurumların oluşturulması konusunda en liberal ülke olarak kabul edilebilmektedir. Gereksinimler çok basit: üç kişi, bir yer, bir başkan, bir sayman ve bir sekreter."

Endonezya ile karşılaştırıldığında, sosyopolitik yapıların rasyonelleştirilme, her iki ülkenin idari aygıtlarının postkolonyal ulusallaştırılmasının ayrılmaz bir parçası olarak Malezya ve Brunei'de alınan bürokratikleştirme önlemleri doğrultusunda hızla ilerlemiştir. Endonezya, Malezya ve Brunei'den hem fiziksel büyüklük hem de nüfus olarak daha küçük ülkeler, İslam'ı baştan itibaren ulusal yönetimlerine dahil etmişlerdir. İyi ya da kötü, İslam ve Müslüman meseleleri her iki ülkede de devletin sıkı düzenleyici denetimi altına girmiştir. Ancak

Malezya'da İslam federal bir yapıya girerken, Brunei'de İslam merkezi bir yönetim altında toplanmıştır. Denetim ile kontrol gelmiştir. Sufiler, Batı etkisindeki yapısal reformların ortaya çıkmasına kadar örgütlerini belirli bir tarikat şeyhi veya halife etrafında dönen gayri resmi ağlara ve kardeşlik çevrelerine uyum sağlayan, şüphe çekmemek için resmi olarak kaydedilmesi gereken dernekler ve organlar etrafında örgütlenmeye zorlanmıştır.

Dolayısıyla Malezya'da İslam anayasal olarak on üç farklı eyaletin yargı yetkisi altında kabul edilmesine rağmen dokuz Malay sultanı kendi eyaletlerinde İslam dininin başı rolünü üstlenirken, bu İslami meseleler; resmi İslami kurumlar ve camiler, eyalet dini konseyleri, eyalet İslami daireleri, şeriat mahkemeleri, vakıflar, hayır kurumları ve zekat (sadaka) gibi yasal kategorilerle ilgilidir (Malezya 2010, s. 391). Malay-Müslüman toplumunun taban düzeyinde bazı Sufiler birbirine sıkı sıkıya bağlı kırsal çevrelerde gevşek bir şekilde örgütlenmeye devam etmişlerdir, ancak özellikle 1971'de Yeni Ekonomik Politika'nın (NEP) ilan edilmesinden sonra kırsaldan kente göçün ve sekülerleşen eğitim eğilimlerinin geleneksel tarikat ağlarını desteklemediği ortaya çıkmıştır. Sufi grupları, cemaatlerini yönetecek kadar inandırıcı halef bırakmayan dürüst liderlerin ölümleriyle daha da ağır bir darbe almışlar ve bu, nadiren de olsa, Ekim 1980'de Batu Pahat Johor'da kılıç kullanan bir grup fanatiğin bir polis karakoluna saldırmasında görüldüğü üzere, şiddete dönüşen sapkınlıkların artmasına neden olmuştur (van der Kroef 1980; Nagata 1984, ss. 36-37). Kalkınma ve modern yaşamın baskıları aniden Sufilerin imajını barışsever, masum ve olaylara karışmayarak kenarda duran bir kişiden yıkıcı potansiyele sahip hayal kırıklığına uğramış isyancılara dönüştürmüştür. Tarikat, yalnızca gerici bir kırsal yaşam tarzı değil, aynı zamanda inançlardan sapma ve daha da kötüsü fanatik şiddet ile özdeşleşmiştir (Zakaria 2012, s. 10). Vahhabi-Selefilerin hükûmet idaresine, dini bürokrasiye ve iktidar partisi Birleşik Malezya Ulusal Örgütü'ne (UMNO) girmesiyle yeni milenyumun gelişinden bu yana Malezya'daki durum Sufiler için daha da kötüleşmiştir (Mohamed Nawab 2014, Ahmad Fauzi 2016). Vahhabi-Selefi

ulemâ, yereldeki veya Orta Doğu'daki akredite İslami yüksek öğrenim kurumlarının mezunları olarak, devlet hizmetlerine ve normalde İslami çalışmalar mezunları için ayrılmış etkili görevlere atanmada geleneksel rakiplerine göre belirgin bir avantaja sahip idi.

Malezya'nın, genellikle Ulusal Fetva Konseyi (NFC) tarafından ulusal düzeyde kararlaştırılan ve çeşitli eyalet müftüleri[10] tarafından eyalet düzeyinde taklit edilen, yerleşik tarikatlara karşı yasaklayıcı fetvası,[11] hukukçu ulemâ tarafından katı bir şekilde yorumlandığı şekliyle şeriatın sınırlarını aştığı düşünülen suçlar için yayınlanmaya başlanmıştır. Örneğin 3 Nisan 2000'de, Malezya'daki müridleri arasında Perak Eyaleti Kraliyet Ailesi[12] ve Hişamuddin Hüseyin (1961-) gibi güçlü ailelerin mensupları, Üçüncü Başbakan Hüseyin Onn (1922-1990) ve Mart 2020'den beri Perikatan Nasional (PN: Ulusal İttifak) federal hükûmetinin Dışişleri Bakanı'nın (Mohamed Nawab 2017, s. 15-16) soyundan kimseler, sık sık dünyayı dolaşan Şeyh Nazim 'Adil Al-Haqqani liderliğindeki Nakşibendi-Hakkani Al-Aliyyah tarikatı NFC tarafından sapkın olarak ilan edilmiştir.[13] Aslen Endonezyalı guru (üstad) Kadirun Yahya[14] (1917-2001) ve Raub Pahang'lı Haji Ishak Mohd Arif[15] (1908-1992)

10 Müftü, fetva vermeye yetkili, resmi olarak atanmış bir din âlimidir.

11 Çoğul fetva. Dinle ilgili konularda nitelikli bir bilim adamı veya akademisyenler tarafından verilen güvenilir bir yasal görüş.

12 Yazar, 1990 yılında Londra'nın Peckham kentinde, aynı zamanda Birleşik Krallık'ta Nakşibendi-Hakkani merkezi olarak hizmet veren bir camiye yaptığı ziyarette, 1989'dan 1994'e kadar Malezya'nın dokuzuncu Yang diPertuan Agong'u olan Perak Sultanı Sultan Azlan Şah'ın (1928-2014) oğlu Raja Ashman Shah (1958-2012) ile tanışmış ve sohbet etmiştir. Raja Ashman aynı zamanda Perak'ın şu anki hükümdarı, saltanat yardımcısı Yang diPertuan Agong olan Sultan Nazrin Shah'ın (1956-) kardeşiydi. Rahmetli Sultan Azlan Şah, 2009 yılında Şeyh Nazım 'Adil El-Hakkani'ye özel olarak bir Perak Kraliyet Ödülü takdim etmişti; bkz. Osmanlı (2009).

13 Utusan Online'da (2015) NFC'nin 2000 yılında daha önceki kararını onaylayan NFC Emeritus Profesörü Abdul Shukor Husin'in 20 Nisan 2015 tarihli basın toplantısına bakınız.

14 Malezya'da sesat (sapkın) olarak telaffuz edilmenin talihsiz kaderiyle karşılaşırken, Endonezya'da Profesör Kadirun Yahya'nın cemaati Partai Cinta Damai (PCD: Aşk ve Barış Partisi) adlı bir siyasi parti kurmuş ve bu parti daha çok Nakşibendiyye-Halidiye Tarikatı'na katılmanın bir aracı olarak hizmet etmiştir. Bkz. Howell (2001, s. 717).

15 Şeyh Hacı İshak Mohd 'Arif'in biyografisi için bkz. Anonim (2009).

tarafından yönetilen yerel Nakşibendiyye-Halidiyye kısımları da farklı görülmemiştir (JAKIM 2015, s. 1, 5, 10-11). Bu resmi kararların varlığı, Perlis'ın iki dönemlik müftüsü Mohd Asri Zainul Abidin (1971-) gibi Selefi yanlısı ulema tarafından Sufi karşıtı bilimsel incelemelerinde (bkz. Mohd Asri 2005, Mohd Asri 2013) üzerinde durulan bir faktördür. Endonezyalı salavat icracısı Habib Syech ibn Abd Al-Qadir Al-Segaf gibi yabancı vaizler bile, Şeyh Nazım Adil Al- Hakkani'nin halifesi ve damadı Şeyh Hişam Kabbani (1945-) aracılığıyla Şeyh Nazım'a biat (bağlılık yemini) sözü verdiğini gösteren viral videolar nedeniyle Malezya'nın Nakşibendiyye Tarikatı tartışmasına kazara sürüklenmiştir (Gelombang Kick, 2015).

Malezya devletinin Sufi karşıtı saldırısından sağ kurtulan Sufiler, bunu devletin rasyonelleştirme ve gözetleme planlarına uyarak başarmışlardır. Eylül 2015'te Pertubuhan Tarekat Muktabar Malezya'yı (PERTAMA: Malezya Saygın Tarikatlar Örgütü) oluşturmak üzere bir araya gelmişlerdir. Vizyonu ve misyonu, web sitesinde belirtildiği gibi, Eş'ariyye ve Maturidiyye'nin tevhid ilkelerine dayanan bir hareket inşa etmek, tarikat ve Sufiliğin ulusal kalkınmadaki rollerini ana akım haline getirmek, ümmetin hayır ve esenliği için etkinlikler organize etmek, Kuran, Sünnet,[16] icma ulema (ilmi mutabakat) ve kıyaslardaki (analojik akıl yürütme) araştırmalarına ve geçerli argümanlara dayanarak tarikat Sufilik hakkındaki yanlış kanıları düzeltmek, hem federal hem de eyalet düzeyinde dini makamlar ve devlet kurumları ile işbirliğine dayalı bir ilişki kurmak, Malezya'daki tarikat uygulayıcıları arasında dostluk kurmak şeklindedir (PERTAMA, tarihsiz). Geçmişte planladığı büyük ölçekli programlar arasında; *Zikir Perdana Sedunia 2017* (World Grand Dhikr 2017) etkinliği, *Uluslararası İslam Alimleri Konferansı*, *Nusantara Tarikat Sufilik Sempozyumu*, *Tafaqquh Fiddin* (Dini Anlamak) Etkinliği, ulusal bir *marhaban* (Hz. Muhammed'e (s.a.v) hoş övgü şarkıları) yarışması, uluslararası bir Sufilik dergisinin lansmanı ve dönemin Başbakan Yardımcısı Ahmed Zahid Hamidi tarafından bir Dünya

16 Hz. Muhammed'in (sav) ailesi ve arkadaşları tarafından bildirildiği üzere sözlerinden, hadislerinden, eylemlerinden ve eylemsizliklerinden türetilen işlek yol.

Sufi Merkezi'nin açılışı bulunmaktadır (PERTAMA, 2017). Ortaöğretim düzeyinde resmi din eğitimi almış ve Abdullah Ahmad Badawi'nin idaresi altında İslami işlerden sorumlu Başbakan Dairesi'nde kısa bir süre (2003-2009) görev yapmış olan Ahmad Zahid Hamidi, Sufi faaliyetlerine verdiği birkaç olumlu yanıt nedeniyle PERTAMA'nın tüm kapsam ve amaçlarının fiili hamisi olmuştur (Laili 2017). JAKIM'in gündem ve programları için başarılı bir şekilde tanınmasını sağlarken (PERTAMA 2017, s. 17), PERTAMA'nın siyasi bağlantısı olarak Ahmad Zahid Hamidi'yi seçmesi, Mayıs 2018 genel seçimlerinde UMNO ve *Barisan Nasional*'ın (BN: Ulusal Cephe) iktidardan düşmesi göz önüne alındığında stratejik bir yanlış adım gibi görünmekteydi. UMNO'nun başkanlığına mahcubiyet içindeki Najib Razak'ın[17] (1953-) yerine seçilen Ahmad Zahid Hamidi, şu anda kendisini yolsuzluk iddialarına karşı mahkemede savunmak zorunda kalmaktadır (Khairah 2020).[18]

Diğer ana akım Sufiler, kendilerini uzak yerlerde uzun süre izole etmeme[19] şeklindeki hayatta kalma taktiğini uygulamaktadırlar, çünkü bu tür bir münzevi hal, çoğu Sufi gruplarının geleneksel sülûk (ruhani yol) uygulamalarına başlatılmamış olan yetkililerden kolayca şüphe çekebilmekte ve halkın alay konusu olmaktadır. Örneğin Şeyh Lokeman Hazli Azali'nin[20] (1968-) önderliğindeki Nakşibendiyye-Halidiyye cemaati kendisini resmen, merkezi Selangor'da bulunan ve 11 Ocak 2003 tarihli 1966 Topluluklar Yasası kapsamında tescil edilen *Persatuan Moral dan Pembangunan Insan Malaysia* (PMPIM: Malezya Ahlaki ve

17 28 Temmuz 2020'de Malezya'nın altıncı Başbakanı Najib Razak, kötü şöhretli bağımsız varlık fonu 1Malaysia Development Berhad'ın (1MDB) bir yan kuruluşu ve bir yatırım şirketi olan SRC International ile ilgili kamu fonlarını kötüye kullanmaktan yedi suçlamadan yüksek mahkemede mahkum edilmiştir; bkz. Singh, Khairah & Rahmat (2020).

18 Ahmed Zahid Hamidi şimdiye kadar bu iddiaların arkasındaki gerçeği ortaya çıkarmakla görevlendirilen müfettişlerle işbirliği yapmıştır; örneğin Ahmad Zahid'deki (2020) Facebook açıklamasına bakınız.

19 Böyle bir ruhsal geri çekilme, uzlet (izolasyon) olarak adlandırılır ve üç gün kadar kısa bir süre ya da sonsuza kadar, yani sınırsız süreli olarak gerçekleşebilir. 30 ve 40 günlük inzivalar pek çok tarikat arasında yaygındır.

20 Şeyh Lokeman Hazli Azali ile röportaj, 29 Kasım 2020, Penang, Malezya. Aksi belirtilmedikçe, bu paragrafta yer alan bilgiler görüşmeden alınmıştır.

İnsani Gelişme Derneği) adıyla bir sivil toplum örgütü olarak organize etmektedir. Anne tarafından Perak'ın eski müftüsünün büyük torunu olan Lokeman Hazli, çok genç yaşta çok başarılı bir iş adamı olmuş ve servetinin büyük bir kısmını gerçeği aramak için harcamış, bu da onu çok sayıda Sufi şeyhleri ile temasa geçirmiştir. İlginç bir şekilde Lokeman Hazli, Şattariyye Tarikatı'nın tekniklerini öğrenmenin yanı sıra, sadece Nakşibendiye-Halidiyye Tarikatı'nın evradını (*vird*'in çoğulu, risaleler) öğretmekle kalmayıp, Gazaliyye Tarikatı ve Şadhiliyye Tarikatı'nı öğretme yetkisi kazanmıştır. PMPIM'ın faaliyetleri, *pengajian*, *ziarah*, tarihi yerlere denizaşırı geziler, halk için kısa kurslar ve düzenli sülûk ve zikir kampları etrafında dönmektedir. Lokeman Hazli, Sufilerin topluma aktif katılımını, modernitenin zorluklarıyla yüzleşmede Sufiliğin dayanıklılığı açısından çok önemli görmektedir. Bu nedenle, Raub merkezli bir başka tanınmış Nakşibendiyye-Halidiyye kısmının münzeviye benzeri uygulamalarından bazılarıyla anlaşmazlığı açıkça ifade etmektedir; ona göre sülûk katılımcılarını zorunlu Cuma namazından bile muaf tutmaktadır. Bununla birlikte, özel Nakşibendiyye uygulaması rabıtayı savunmakta ve 28 Kasım 2014'te Selangor müftüsüne yazdığı bir mektupta onun şeriatla uyumluluğuna dair Kur'an ve hadis[21] temelli kanıtlar sunmuştur. Müftü, 30 Mart 2015 tarihinde ihtiyatlı tavsiyelerde bulunarak, fakat rabıtayı heterodoksinin bir tezahürü olarak açıkça reddetmeden yanıt vermiştir. Devletle işbirliğinin bir ölçüsü olarak Şeyh Lokeman Hazli, 2012 Güvenlik Suçları (Özel Tedbirler) Yasası (SOSMA) kapsamında soruşturulan terör vakaları için İçişleri Bakanlığı danışman uzmanı olarak göreviyle "İslamcı militanları" rehabilite etmede hükûmete yardımcı olmaktadır.[22]

Şeyh Lokeman Hazli'nin silsilesi (soy ağacı),[23] Güneydoğu Asya Sufiliği'nin postkolonyal dönemde ulusaşırı doğasını açığa çıkarmaktadır.

21 Peygamber'in sözleri ve eylemleri, ailesi ve güvendiği arkadaşları tarafından kesintisiz aktarımlar halinde bildirilmiştir.

22 13 Aralık 2018'den itibaren atama mektubu uyarınca.

23 Tarikatların meşrulaştırıcısı olarak silsilanın önemi için van Bruinessen'e (2019, ss. 136-137) bakınız.

İşbu yazara gösterilen silsile nüshasına göre, Şeyh Lokeman Hazli, 1997'de bir sülûk için Malezya'ya kadar gelmiş olan Bruneili Şeyh Abd Al-Samad Jamaluddin'den Nakşibendiyye-Halidiyye Tarikatı'na iletmek için icazet (sertifikasını) almıştır. Şazeliyye, Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının geçen yüzyılın başında Brunei'ye girdiği kaydedilmiştir (Mansurnoor 2008, s. 69). Üç geleneksel tarikatın yanı sıra, Ahmediye, Brunei Din İşleri Bakanlığı'nda bürokrat olan Dato Seri Setia Hj Rajid bin Hj Abd Qadir'in (1942-) çabalarıyla, Brunei kıyılarına ulaşan hükûmet tarafından da resmi olarak onaylanmıştır (Yousif 2000, Mohamad Nasrin n.d.). Endonezya ve Malezya'da deneyimlendiği üzere, sıkı bir şekilde düzenlenmiş ve Müslüman modernist-reformizminin yükselişinden kaynaklanan neredeyse hiçbir tehditle karşılaşmayan Brunei'deki Sufilik, şimdi değindiğimiz Sufi grupların neo-Sufilik özelliklerini sergilediği durumlar dışında, devletin MIB ahlakından sapma eğilimi göstermemektedir.

Neo-Sufilik: Güneydoğu Asya'da Sufiliğin Geleceği?

Singapurlu Müslüman alim Mohamed Nawab Mohamed Osman (2017, s. 18), Malezya'da İslam'ın gelecekteki yönünü esas olarak belirleyen şeyin, neo-Selefi ve neo-Sufi hareketler arasında yaklaşan rekabet olduğuna dikkat çekmektedir. Böyle bir varsayımı bir bütün olarak Güneydoğu Asya'ya uygulayan neo-Sufilik (Pakistanlı-Amerikalı modernist ve seçkin bilim adamı Fazlur Rahman'ın (1919-1988) ön plana çıkardığı bir kavram) modern dünyanın maddi ve entelektüel ilerleyişiyle daha uyumlu görünmektedir. Basitçe söylemek gerekirse, neo-Sufilik şeriat merkezli Sufiliktir. Neo-Sufiler, İslam dininin gerekliliklerine ve kısıtlamalarına katı itaati vurgulayarak, Sufilerin çok eski zamanlardan beri katlanmak zorunda kaldıkları "gevşek Müslümanlar" klişelerini çürütmüştür. Aslında tarih boyunca neo-Sufiler, bidata karşı Selefilerin yaptığından daha fazla olmasa da cesurca savaşmışlardır. Neo-Sufiler, topraklarındaki yabancı işgalcilere karşı fiziksel cihada katılmışlar

ve Kur'an ideallerine dayanan, fakat değişen zamanlara karşılık gelen modern kıyafetlerle Müslüman toplum reformunda Müslüman dirilişçiler kadar püriten yönelimli olmuşlardır. İnatla temkinli türden Sufiler olmakla, neo-Sufiler, Al-Hallaj gibi kendinden geçmiş Sufiler tarafından gerçekleştirilen ve büyük Endülüs üstadı İbn Arabi'nin (1165-1240) öğrettiği türden marifet (gnosis) ihtiyacından vazgeçmektedirler. Kısacası neo-Sufilik, hem Selefi temelli modernist-reformizmin hem de diğer-dünya Sufiliğinin aşırılıklarını reddeden bir Sufilik içinde yeniden dirilen bir akımı temsil etmektedir (Howell ve van Bruinessen 2005, ss. 10-11). Neo-Sufilik, Sufilerin karikatürünün kutsal olmadığı, cihada bağlı olmadığı ve otokratik güçleri onaylama ölçüsünde politik olarak çok pasif olduğu yönündeki (Yemenli Ba'alawi vaizi Habib Ali Al-Jifri (1971-) gibi çağdaş neo-gelenekçi akademisyenlerin tüm Orta Doğu'da televizyon görünümlerinde ortadan kaldırmaya çalıştıkları türden) suçlamaları çürütmektedir (Sinani 2019, ss. 167-168).

Bununla birlikte, van Bruinessen'in (1994, s. 17-20) algısal olarak belirttiği gibi, tarihsel olarak neo-Sufiler, tarikatlarını nispeten alışılmışın dışında kılan bir ana yön için tartışmalıydılar. Bu, kurucularının *yakaza* (metafizik alemin aksine cisimde iki insan arasında bilinçli bir buluşma veya başka bir deyişle, tamamen uyanıkken ve bir rüyada değilken) halinde Hz. Muhammed'den (sav) doğrudan manevi talimatı aldıklarına ilişkin iddiayla ilgilidir. Daha önceki zamanlarda, bu tür iddialar, sırasıyla Kuzey Afrikalı Sufi Şeyh Ahmed Al-Tijani (1737-1815) ve Şeyh Ahmed ibn İdris (1760-1837) tarafından kurulan Ticaniyye ve Ahmediyye tarikatlarının teolojik geçerliliği konusunda tartışmalara neden olmuştur. Bunun anlamı, kurucu mürşid ile Hz. Muhammed (sav) arasında aracıların bulunmaması nedeniyle her iki tarikatın silsilelerinin kısa kesilmesiydi. Ancak *yakaza*, şeyhlerin onları kesintisiz nakil zincirleri ile Hz. Muhammed (sav) ile bağlayan geleneksel tarikatları uyguladıktan yıllar sonra meydana gelmiştir. Tarikatların savunucularına göre, yakaza, Tanrı'ya olan manevi yolculuğunda kazandığı yüce makam (manevi aşama) nedeniyle bir veliye (azize) verilen en yüksek keramet (mucize) biçimlerinden biridir (Tomai 1989; Pauzi

2001, sayfa 42). Bilimsel ağlar aracılığıyla hem Ticaniyye Tarikatı hem de Ahmediyye Tarikatı yirminci yüzyılın başlarında Endonezya ve Malaya'ya girmiştir.

Endonezya'da Ticaniyye Tarikatı, geleneksel Sufiler arasında endişe uyandırmış ve ancak 1988-89'daki NU kongrelerinde gerçekliğine ilişkin uzun tartışmalardan sonra bir muteber (saygın) tarikat olarak kabul görmüşlerdir (Howell 2001, s. 717; Rosyid 2018, s. 84). Malezya'da Ahmediyye Tarikatı, bir zamanlar (1987-2008) tarikatın Güneydoğu Asya şubesinin başında bulunan Şeyh Murtadza Ahmed'in (1937-2017) eskiden müftülüğünü yaptığı Kelantan ve Negeri Sembilan eyaletlerinde özellikle güçlü bir varlık oluşturmuştur. 2005'ten beri, Ahmediyye Tarikatı'nın Güneydoğu Asya bölümünün liderliği, tanınmış bir Mekkeli alim Seyyid Muhammed ibn 'Alevi Al-Maliki'nin (1944-2004) eski bir öğrencisi ve Sofa Vakfı'nın himayesindeki ulusötesi Sofa Education Group'un kurucusu ve bir başka Negeri Sembilan yerlisi olan Şeyh Muhammed Fuad Kemaluddin'e (1974-) geçmiştir (Ibn Jawi 2020). Yine de, Ahmediyye Tarikatı'nın Malaya'da neredeyse yüz yıl önceki ani yükselişi, Malay-Müslümanları, Mekkeli tanınmış Malay alimi Wan Ahmed bin Muhammed Zain El-Fatani'den (1856-1908, bundan böyle Ahmed El-Fatani olarak anılacaktır) posta yoluyla yazışarak fetva istemeye sevk etmiştir. Kendisinin bildirdiğine göre, Kadiriyye-Nakşibendiye tarikatının (Wan Mohd Shaghir 2000, s. 49) bir girişimi olan Ahmediyye Tarikatı'nın faaliyetleri Şeyh Ahmad Al-Fatani tarafından onaylanmıştır (Shiozaki 2014, s. 31).

Güneydoğu Asya neo-Sufiliğinin özü, şüphesiz, en bariz şekilde Malezya'nın yasaklanmış Darul Arqam hareketiyle özdeşleştirilen, ancak aslında Singapur kökenine sahip olan Aurad Muhammediyyah'dır. Sömürge dönemlerinde Hadrami Seyyidlerinin bir merkezi olan (Aljunied 2007, s. 163-164) Singapur on dokuzuncu yüzyılda tarikatlarla gelişmiş ve bir zamanlar sadece Seyyid merkezli Aleviyye Tarikatı'nın değil, Mekke merkezli Endonezyalı mürşidi Şeyh Ahmed Khatib Sambas (1803-1875) tarafından kurulan Kadiriyye-Nakşibendiyye Tarikatı gibi diğer tarikatların da önemli bir merkezi haline gelmiştir. On

dokuzuncu yüzyılın sonlarında bir peripatetik Sufi, Wonosobo[24] doğumlu Şeyh Muhammed Abd Allah Al-Suhaimi (1843-1925, bundan sonra "Şeyh Suhaimi") Orta Doğu'da uzun süreli seyahatlerden sonra Singapur'a yerleşmeye karar vermiştir.[25] Aleviyye Tarikatı'nın kendi kendini ilan eden bir üyesi (Suhaimi 1995, s. 1) olan Şeyh Suhaimi, Mekke'deki Güneydoğu Asya topluluğunun fiilen başı ve üretken bir âlim olan eski öğretmeni Şeyh Nevavi el-Bantani (Johns 1995, s. 180-181) ve Sambas'ın birincil halifesinin uzak yeğeni Şeyh Abd el-Kerim bin Ki Buhari El-Bantani (d. 1830) ile entelektüel olarak bağlantılıydı. Şeyh Abd el-Karim bir zamanlar Singapur'da üç yıl yaşmış ve Kadiriyye-Nakşibendiyye Tarikatı için birçok takipçi toplamıştır. Şeyh Nawawi al-Bantani, Kadiriyye-Nakşibendiyye Tarikatı'nın bir üyesiydi ancak hiçbir zaman halife değildi (Wan Mohd Shaghir 2000, s. 49). İlginç bir şekilde, Şeyh Abd el-Karim'in çağdaşları onu *Kiyai Agung* (Büyük Kiyai) unvanıyla onurlandırmıştır. Bu, daha sonra, Malaya'daki Kelang, Selangor'a taşındığında, yüzyılın başlarına kadar Singapur'da kalan Şeyh Suhaimi tarafından üstlenilen bir onurdur. Bu arada Şeyh Abd el-Karim, 1876'da Şeyh Ahmed Khatib Sambas'ın Kadiriyye-Nakşibendiyye Tarikatı'nın mürşidi rolünü üstlenmek için Mekke'ye göç etmiştir (van Bruinessen 2000, s. 378).

Şeyh Suhaimi, 1900 civarında Malaya'ya göç ettiğinde, Mekke'de gerçekleştiği söylenen bir yakaza halinde Hz. Muhammed'den (sav) talimat aldıktan sonra Aurad Muhammadiyyah Tarikatı'nı kurmuştur. Aile üyelerinin ve yakın müridlerin çoğu, onun 1925'teki vefatının, ahir zaman olaylarını anlatan hadislerde emredildiği gibi, Müslümanları kötü güçlere karşı kıyamet savaşlarında galip gelecek şekilde yönetecek olan İmam El-Mehdi olarak mesiyanik dönüşüne hazırlık için yalnızca geçici bir okültasyon olduğuna inanmaktaydı. Manevi soyu, bugün Singapur'da, Şeyh Suhaimi'nin oğlu ve aynı zamanda Malaya PAS'ın üyesi ve reform odaklı gelenekçi bir alim olan Şeyh Muhammed

24 Orta Cava, Endonezya'da soğuk iklimi ile tanınan engebeli bir bölgedir.

25 Aksi belirtilmedikçe, Şeyh Suhaimi'nin hayatının ayrıntıları torunu Mohd Taha (1990) tarafından yazılan biyografiden alınmıştır.

Fadhlullah Suhaimi (1886-1964) tarafından kurulan modern bir medrese (dini okul) olan Medrese Al-Ma'arif'teki cemaat aracılığıyla devam etmektedir. Aurad Muhammediyyah cemaatiyle ilgili faaliyetler, Medrese Al-Ma'arif ile doğrudan bağlantılı bir ticari varlık olan ve yasal olarak tescilli Singapur İslam ve Dövüş Sanatları Derneği'nin (PERIPENSIS: Persatuan Islam dan Pencak Silat Singapur) bünyesinde gerçekleştirilmiştir. Singapur'daki Aurad Muhammadiyyah cemaatinin liderliği Şeyh Suhaimi'den Muhammed Fadhlullah Suhaimi'ye, Fadhullah'ın oğlu Mohd Taha Suhaimi'ye (1916-1999) geçmiş ve şu anda Mohd Taha'nın oğlu Abdul Hafiz Suhaimi (1960-) tarafından yönetilmektedir. Mohd Taha'nın liderliği sırasında Aurad Muhammadiyyah çevresi, bir zamanlar Şeriat Mahkemesi Başkanı ve PAS'ın Singapur şubesinin başkanı ve önde gelen bir sosyo-dini aktivist olan Mohd Taha ile aktivitizmin zirvesine ulaşmıştır (Ahmad Fauzi 2013b, ss. 74-77). Müslüman olmayanların önderliğindeki hükûmetin Ağustos 1965'te Malezya'dan ayrıldıktan sonra, kozmopolit bir yerel dil olarak İngilizce'ye yaptığı vurguyla paralel şekilde, Sufilerin ibadete özgü dil tercihi olarak İngilizceye geçişini çok önceden tahmin ederek, reformcu çizgisinin bir ölçüsü olarak, Mohd Taha, Cuma namazlarında İngilizce vaazları okuyan ilk vaizdi (Lin, 2017).

Şeyh Suhaimi'nin Selangor Kelang'a göçü, sonunda Aurad Muhammediyyah'ın Malezya kısmını doğurmuştur. Şeyh Suhaimi'nin halifesi Kiyai Shahid ve onun temsilcisi Lebai İbrahim ve ayrıca Şeyh Suhaimi'nin oğlu Muhammed Khairullah'ın oğlu Muhammed Abdullah aracılığıyla Aurad Muhammediyyah, 1968'de Darul Arqam'ı ilk olarak bir dava (propagasyon) hareketi olarak kurmaya devam edecek olan ancak daha sonra onu bir dizi işletmelere, fabrikalara, okullara, refah evlerine, tarım çiftliklerine ve hayvancılık için sadece Malezya'da değil, Güneydoğu Asya'da, Orta Asya'da, Orta Doğu'da, Çin'de ve Avrupa'da iştirakleri bulunan ve gıda maddelerinin üretimi, ithalatı ve ihracatına odaklanan arazilere sahip büyük bir holdinge genişletecek olan Ustaz Ashaari Muhammed'e[26] (1937-2010) miras bırakılmıştır. Ancak

26 Lebai İbrahim, Ashaari Muhammed'in dayısıydı.

Ashaari Muhammed'ın neo-Sufi yöneliminin onu daha iyi hale getirmesi çok uzun sürmemiş ve onu yalnızca geleneksel Sufilerle değil, aynı zamanda birçok Ortodoks Sufinin geleneksel olarak İslami resmi makamın çeşitli düzeylerinde gerçekleştirdikleri işbirliği yoluyla birlikte bulundukları Malezya devletiyle de çatışmaya sürüklemiştir. Ashaari Muhammed ile bir Nakşibendiye-Halidiyye halifesi olan yardımcısı Mokhtar Yaakob arasında geniş çapta duyurulan bir liderlik mücadelesi, Aurad Muhammediyyah tarikatından olmayan uygulayıcıların Darul Arqam'dan toplu olarak ayrılması veya sınır dışı edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bundan böyle, Ashaari Muhammed'in (1988, s. Xi) kendisinin de belirttiği gibi Darul Arqam, Jemaah Aurad Muhammadiyyah ile, yani bir Aurad Muhammadiyyah cemaatiyle eşanlamlı hale gelmiştir. Ne var ki, böyle bir cüretkarlık, dikkate değer ekonomik büyümesine rağmen Darül Erkam için daha fazla zorluk yaratmıştır. Darül Erkam, yayınlarına ve faaliyetlerine yönelik bir dizi yasaklayıcı fetva ile kademeli olarak yasaklanmış ve 5 Ağustos 1994'te hareketin toptan yasaklanmasıyla sonuçlanmıştır. 1994'teki "Malezya Devleti Darül Erkam'a karşı" destanı, yine de hükûmetin Darül Erkam'ın 313 kişilik 'Bedir'[27] ordusu aracılığıyla iktidarın dizginlerini şiddetli bir şekilde ele geçirmeye hazırlandığı şeklindeki saçma iddiasından başlamıştır (Ahmad Fauzi 2013b, ss. 77-80). Aurad Muhammediyyah'ın silsilenin kısa devreli doğası ve Ashaari Muhammed'in Hz. Muhammed (sav) ile iletişim kurduğu iddiaları, dini bürokrasinin, Aurad Muhammediyyah'ın sözde sapkın ve dönek (*sesat lagi menyesatkan*) doğasını açıklamadaki temel endişeleriydi (Ahmad Fauzi, 2005).

Darül Erkam'ın nüfuzu, Malezya hükûmetinin baskıcı eylemlerinin, Darül Erkam'ın üst düzey liderlerini İç Güvenlik Yasası (ISA)[28] kapsa-

27 Müslümanların Arap Yarımadası'nda siyasi hegemonya kurma yolunda Mekkeli müşriklere karşı verdiği ilk büyük ölçekli savaş olan 13 Mart 624'teki Bedir Savaşı'na atıfta bulunmaktadır. Müslüman ordusu o zamanlar 313 kişiden oluşuyordu. 313, o tarihten beri Müslüman askeri folklorunda bir tür sihirli sayı olarak lanse edilmekte ve aynı zamanda İmam El-Mehdi'nin batalyonunun gelecekteki büyüklüğünü ima etmektedir.

28 Korkunç ISA, İçişleri Bakanının emriyle süresiz olarak uzatılabilen, duruşmasız gözaltı yetkisi vermiştir. 2012 yılında Najib Razak'ın Başbakanlığı sırasında kaldırılmıştır.

mında Eylül 1994'te alıkoymak da dahil olmak üzere, Uluslararası Af Örgütü, Uluslararası Hukukçular Komisyonu (ICJ), Malezya Müslüman Avukatlar Derneği ve Endonezya'nın gelenekselci NU'su gibi kurumların insan hakları endişelerinden kaynaklanan muazzam şok dalgaları ile kanıtlanmıştır. NU, ilginç bir şekilde, Malezya hükûmetinin Darül Erkam'a karşı dini değil ama ulusal güvenlik temelinde harekete geçmesinin gereğini anlamasına rağmen, Darül Erkam'ı heterodoksi suçlamalarından temize çıkarmıştır. Güneydoğu Asya'da, ironik bir şekilde, ulusal düzeyde İslam'ın kurumsal olarak yönetişimde yerleşik olduğu iki ülke olan Malezya ve Brunei, Darül Erkam'ı bir organizasyon olarak yasaklamıştır (Ahmad Fauzi 2006a, Mansurnoor 2008, s. 79). Ashaari Muhammed ve Darül Erkam'ın diğer tutuklu liderlerinin televizyonda yayınlanan itiraflarının Ekim 1994'te ulusal olarak yayınlanmasının ardından resmen dağılmış olan eski Darül Erkam aktivistlerinin ticari işletmelerini Rufaqa Corporation himayesinde yeniden gruplandırması ve başlatması, sürekli olarak güvenlik aygıtının dikkatli bakışları altındayken bile sadece üç ila beş yıl sürmüştür (Ahmad Fauzi 2013c). Gerçekte, aksi yöndeki feragatlere rağmen, Rufaqa'nın çalışanları olarak yeniden harekete geçen ve görünüşte bir ticari kuruluş olarak faaliyet gösteren eski Darül Erkam üyeleri, Aurad Muhammediyyah'ın pratiklerini yapmaktan asla vazgeçmemişlerdir. Aksine, Aurad Muhammediyyah, nihai zafere yönelik bir mücadelenin sürekli duruşmaları ve sıkıntıları karşısında güçlerinin kaynağı olarak görülmekteydi. Rufaqa'nın üyeleri de vaat edilen İmam El-Mehdi olarak Şeyh Suhaimi'ye ve Mehdi'nin yardımcısı "Bani Tamim'in Gençliği" olarak Eşaari Muhammed'e koşullu inançlarını terk etmemişlerdir (Khadijah 2006, s. 202-220). Rufaqa, yetkililer tarafından Mesihî inançlarının Şii benzeri takkiyelerini (takkiye) uygulamakla suçlanmıştır. Böylesi temeldeki bin yıllık özlemlerinin kanıtları ortaya çıkarıldıktan sonra, hükûmet, Rufaqa'yı daha yaramaz siyasi tasarımları için bir cephe olarak kullanan Darul Arqam'ı canlandırma girişimlerine karşı yeni tutuklamalar ve fetvalar aracılığıyla Rufaqa'ya baskı yapmıştır (JAKIM 2015, ss. 21-28).

Peşi sıra, Rufaqa feshedilmiş ve Global Ikhwan Sendirian Berhad (GISB) Rufaqa'nın ticari işlerini devralmak üzere tescil edilmiştir. Ekim 2013'e kadar GISB, Ashaari Muhammed'in 13 Mayıs 2010'da ölümü, Ashaari Muhammed'in karısı Khadijah Aam (1953-2015) tarafından fiili ve resmi liderliğin üstlenilmesi ve 2012'nin sonlarında Ashaari Muhammed'ın küçük kardeşi Haşim Muhammed (1965-2020) ile özdeşleşen üyelerin toplu göçü gibi kritik aşamalardan geçerek Küresel İhvan Sendirian Berhad Holding'e (GISBH) dönüşmüştür. Khadijah Aam tarafından devralınan ve sürekli zayıflayan GISB'nin liderliğinden, GISB operasyonlarını Suudi Arabistan'a genişletmek isteyen (Ahmad Fauzi, 2015) Haşim Muhammed tarafından bilahare Bandar Sri Sendayan Negeri Sembilan merkezli El-Bab Aile Ticareti (AFT) gibi küçük bir grup kurulmuştur. Hashim, AFT'yi Nisan 2020'de Covid-19'dan ölene kadar yönetmiştir (Hariz 2020).

Khadijah Aam'ın Kasım 2013'te Selangor İslami Din Dairesi'nin ev sahipliğinde GISBH üyelerini kitlesel bir pişmanlık oturumuna yönlendirmesinden ve Şeriat Alt Mahkemesi tarafından mahkum edilerek Suudi Arabistan'dan sınır dışı edilmesinden hemen sonra, Aurad Muhammadiyyah, Ashaari Muhammed'in sıkı sıkıya bağlı takipçilerinin gündeminden resmi olarak çıkarılmıştır (Anjang, 2019). Khadijah Aam son nefesini Ekim 2015'te vererek, örgütün içinde ciddi çatlaklara neden olan kadın liderliği dönemini bitirmiştir. Şimdi Ashaari'nin damadı Nasiruddin Mohd Ali[29] (1958-) tarafından İcra Kurulu Başkanı ve Lokman Hakim Pfordten (1968-) tarafından Genel Müdür (CEO) unvanlarıyla yönetilen GISBH, ümmetin ihtişamını yeniden canlandırmaya yönelik orijinal programına tamamen ters gitmese de yönünün değiştiğini görerek (çapraz başvuru Ashaari 1993, Ahmad Fauzi 2006b), artık ne Aurad Muhammadiyyah'ı ön plana çıkarmamakta ne de daha fazla "bin yıllık" hırsları sürdürdüğünü iddia etmektedir (KACA TV 2019).

29 Ashaari'nin ölümünden sonra kızı Mübarek'le evlenen Nasiruddin, Ashaari'nin uzun süre özel kalemliğini yapmıştır. Mübarek, Ashaari'nin Khadija Aam'la soyundan geliyordu.

Ekim 2020'de GISBH, eski Başbakan Dr. Mahathir Muhammed'e[30] nezaket ziyaretinde bulunarak barışmışlar ve bu sırada Dr. Mahathir, eski Darul Arqam aktivistlerinin hareketlerinin devletin ezici gücüyle yüzleşmeye zorlanmasından bu yana elde ettikleri ekonomik başarılara hayranlığını dile getirmiştir (Anjang, 2020).[31] Şirketin CEO'su Lokman Hakim'e[32] göre Dr. Mahathir, JAKIM'i[33] yaratanın kendisi olduğunu itiraf etmiş, ancak bugün olduğu gibi denize düşeceğini asla beklememiştir. İşbu yazarın kendisiyle yaptığı röportajda Lokman Hakim, Aurad Muhammadiyyah'ı ve gazetede yayınlanan fetva olarak yorumlanabilecek diğer doktrinsel konuları vurgulamayı istememe konusunda son derece dikkatliydi, ancak şirketin ve tarikatın hiyerarşik yapısı arasındaki geniş benzerlikleri kabul etmiştir. İşbu yazarın Darül Arqam ve onun örgütsel haleflerini incelediği uzun yıllar boyunca elde ettiği etnografik kanıtlar, muhatapların, Aurad Muhammediyyah'ın, esnekliği ve sadeliği nedeniyle ahirzamana doğru Hz. Muhammed'in (sav) ümmetine bir armağanı olduğuna dair inançla doludur.[34] Lokman Hakim, diğer geleneksel tarikatların yürüttüğü programlara katıldığında bunun kendisi için ne kadar zaman aldığını anlatırken bu noktayı doğrudan kabul etmiştir.

30 Dr Mahathir, Temmuz 1981'den Ekim 2003'e kadar BN'nin lideri olarak ve Mayıs 2018'den Şubat 2020'ye kadar Pakatan Harapan'ın (PH: Pact of Hope) başkanı olarak iki kez Malezya Başbakanıydı.

31 Dostane ziyaret sırasında, Dr. Mahathir'e GISBH'nin en son kurumsal profili (GISBH 2020) gösterilmiştir.

32 Dato 'Lokman Hakim Pfordten ile röportaj, 9 Aralık 2020, Kuala Lumpur, Malezya.

33 1997'de, Başbakanlık Dairesi'nin İslam İşleri Bölümü (BAHEIS: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri) JAKIM'e yükseltilmiştir.

34 Örneğin, kısa sülûk dönemleri dışında, sülûka başlatılan uygulayıcılar, ayakta dururken, yürürken ve günlük işleri yaparken, illa ki sabit bir pozisyonda durmaksızın veya seccade üzerinde oturmaksızın Aurad Muhammediyyah'ı her gün okuyabilmektedirler. Edinilen kanaat, modern bir kentsel çevrenin yoğun yaşam tarzını karşılamak için özel olarak tasarlanmış olmasıdır.

Güneydoğu Asya'da Y Kuşağı Sufiliği: Tarikatsız Sufilik?

Güneydoğu Asya'daki çağdaş Sufilik açıklamalarımızdan Sufilerin monolitik olmadığı açıkça görülmektedir. Asla böyle olmadılar, olmayacaklar da. Gerçek dünyada Sufi uygulamalarına aşina olmayan yazarlar ve aynı şekilde Sufi karşıtı bakış açılarını barındırdığından şüphelenilen şahsiyetler; Johor Seyyid Alevi'nin uzun süreli müftüsü Tahir el-Haddad (1884-1962) ve yukarıda adı geçen Batavia müftüsü Seyyid Osman'ın oğlu Seyyid Yahya bin Osman gibi Kaum Tua şahsiyetlerinin etkisi altında, yirminci yüzyılın başlarında Güneydoğu Asya'da olduğu gibi, Sufiliği ve Sufileri, 'Vahhabiler' olarak geniş bir şekilde karalama tuzağına çok sık düşmektedirler (Shiozaki 2015, ss. 222-223; Wieringa 2016, s. 28). Bu tür siyah-beyaz sınıflandırmalar, reform odaklı Sufilerin varlığını takdir etmek şöyle dursun, bir bakışta dinsel canlanmaya tüm sayısız yönüyle daha sempatik görünebilen ve İslam'ı dünyaya yaymada Sufiliğin iyi itibarını lekeleyen aşırılıklar işlediklerini itiraf ettikleri geleneksel Sufilere göre, Selefi temelli hareketlerle çok daha kolay özdeşleştiğini teşhis edememektedir. Bu reformist Sufiler, birçok durumda yukarıda anlattıklarımız gibi neo-Sufiler arasında olacaktır. Nitekim kendilerini tarikata adamayan ya da tezkiyet'ül-nefs (kendini arındırma) tatbikatının bir parçası olarak bir mürşidin emri altına girmeyenler, kariyerlerinin bir döneminde ve hatta o zaman bile Sufiliğe yönelen Selefi âlim ve aktivist tiplerinden daha çok 'Selefi Sufiler' sıfatını hak edenlerdir. Howell'in (2010) ayrıntılı olarak tartıştığı bu 'tarikatsız Sufilik" eğilimi, Haji Abd Al-Malik Karim Amr Allah aka Hamka (1908-1981) ve Muhammed Arifin Ilham (1969-2019) gibi ünlü ulemanın beğenilerini içerir. Ancak Howell, Jakarta'daki Tazkiyah Sejati Vakfı tarafından sunulan Sufilik üzerine kısa kursların öğrencilerinde görüldüğü gibi, Sufilik meraklılarının tarikat adanmışları olma yolunda bir sonraki aşamaya geçme olasılığını göz ardı etmemektedir (Howell 2005, ss. 233-235).

İşbu yazarın aklına göre, Howell'in tartıştığı türden "akademik Sufiliğe" yeni katılanlar, "Selefi Sufiler"den ziyade "Sufist Selefiler" olarak adlandırılmaktadır. Bunlar, şimdiye kadarki modernist-reformist örgütler (Endonezya'daki Muhammadiyah35 and Paramadina Foundation ve Malezya'daki Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM: Muslim Youth Movement of Malaysia) gibi arasında Sufiliğin bin yıllık yeniden keşif yoluyla 'yeni çağ maneviyatının' İslami bir versiyonuna doğru çekilen sayısız yeni Sufilik hayranını içermektedir (Howell 2001, s. 712, 720; Ahmad Fauzi 2008, s. 227). Sufilik ve tarikat arasında kurumsal bir kopuşu gerektiren bu yeniden keşifte, yazıları dolayısıyla Hamka'dan sık sık önemli bir figür olarak bahsedilmektedir (Feener 1998, s. 585-586; Howell 2001, s. 710-711, Howell 2010, ss. 1032-1040).

"Sufilik" teriminin düşüncesizce kullanılması, aynı zamanda istemeden Sufiliği şiddetle ilişkilendirme tuzağına da sahiptir.

Howell (2010: 1048), açıklamasında, Muhammed Arifin İlham'ın ve Habib Rizieq Shihab'ın FPI'nın kanun dışı faaliyetlerinden ötürü üstü kapalı bir tavrı olduğunu belirtmektedir. Woodward ve arkadaşları (2012, s. 134; 2013, s. 74), Sufilerin de terörizme bulaşan cihatçı Selefiler kadar şiddet uyguladığını iddia etmek için, Habib Rizieq'ın Seyyid soyağacı ve NU geçmişine ek olarak, FPI merkezindeki ritüeller ile NU etkinlikleri ve Hadrami toplantıları arasındaki benzerlikleri idrak etmiştir. Dahası, FPI'ın kurucu ortağı ve ikinci komutan Misbahul Anam (1967-) Ticaniyye Tarikatı geçmişine sahiptir (Woodward ve diğerleri, 2012, s. 133). Bununla birlikte, yukarıdaki dernekler, FPI'nin karakteristik özelliği olan sapkınlara, günahın olduğu yerlere gelen ziyaretçilere ve Müslüman liberallere karşı şiddete teşvikten Sufiliğin kendisinin sorumlu olup olmadığını değerlendirememektedirler. Kuşkusuz Arap-Endonezyalı olmak, kişiyi otomatik olarak Sufi diye nitelendirmez; şiddeti savunan Hadramilerin bugünlerde barışsever diğer Hadramiler tarafından öldürüldüğü çok sayıda vaka vardır (Al Qurtuby 2017, ss. 59-63). İşbu yazar, Sufi kökenli insanlar

35 Ayrıca (2020) bu konuda Irawan'daki son öğütlere bakınız.

tarafından uygulanan şiddetin, Sufi kimlikleri ve bağlantılarından değil, buna rağmen meydana geldiğini söylemeye daha meyillidir. Burada bazı Müslümanların aşağılık davranışları için İslam'ı suçlama eğilimiyle bir paralellik görülmektedir. Sufiler başka çıkarlar ve dünyevi düşünceler nedeniyle Sufi ilkelerini ihlal ederlerse Sufilik neden suçlansın? Sufiler hiçbir şekilde dünyanın cazibesinden, bencil arzulardan ve şeytandan muaf değildir. FPI hakkında neredeyse hiçbir açıklama, onun Sufi ilkeleri üzerine kurulduğundan bahsetmez (çapraz başvuru Woodward ve diğerleri 2014, Wilson 2014). Jakarta'daki Universitas Islam Negeri'den (UIN) Şerif Hidayullah ve Endonezyalı araştırmacı Zaki Mubarak, işbu yazara, Suudi Arabistan'da kendi kendine uyguladığı üç yıllık bir sürgünün ardından 10 Kasım 2020'den bu yana Endonezya'da bulunan FPI Habib Rizieq'ın kendi tarzını taşıyan İmam Besar (Büyük İmam), aralarında JATMAN başkanı Habib Luthfi Yahya (1947-) ve son dönem NU liderleri, özellikle fazla liberal ve Şii yanlısı olarak gördüğü Said Aqil Siradj (1953-) gibi Sufi odaklı Endonezyalı Seyyidlerin çoğu ile iyi ilişkiler içinde değil idi.[36] Ne yazık ki Selefiler, Sufilerin de Selefilerden daha fazla değilse bile şiddet eğilimli olduklarını vurgulayarak, bir avuç alimin FPI'yi dikkatsizce "Sufi" olarak etiketlemesinden yararlanmışlardır.[37]

Sonuç

Hamid Algar (2002, s. 54) Vehhabilik üzerine yazdığı etkileyici denemesinde haklı olarak "Sufi tarikatlarının Vahhabileri ve Batılı alimleri benzer şekilde şaşırtan bir direnç ve canlılık gösterdiğine" dikkat çekmektedir. Güneydoğu Asya'daki Sufilik ile ilgili değerlendirmemiz, İslami çevrenin rengarenk kültürel alanını da göz önünde bulundurarak,

36 24 Kasım 2020, Zaki Mubarak ile Whatsapp üzerinden yapılan röportaj.

37 İşbu yazara, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nin (IIUM) eskilerinden ve Mayıs 2018'den Ocak 2020'ye kadar kısa bir süre Malezya Eğitim Bakanı olarak görev yapan, tanınmış Selefi alim-siyasetçi Dr.Maszlee Malik'in (1974-) ISEAS Bölgesel Görünüm Forumu 2016'nın (Shangri-La Hotel, Singapur, 12 Ocak 2016) yan hattında kişisel bir tartışmada ısrar ettiği gibi.

böyle bir gözlemin ümmetin çevre bölgeleri için de geçerli olduğunu tartışmasız kanıtlamaktadır. Sufilerin sayısız varoluşsal tehdit ve hayatta kalmalarına yönelik zorluklardan kurtulma kapasitelerini özetleyen herhangi bir söz varsa, bunlar "yaratıcı intibak becerisi" ve "stratejik uyum" olmalıdır. Birkaç nesil boyunca Güneydoğu Asya deneyimlerinin gösterdiği gibi, Sufiler, Selefiler ve şeriatçı gelenekçilerden gelen dindaşlarının onları defalarca suçladıkları İslam'ın sütunlarına ters düşmedikleri sürece, dinsel değişkenlerini esnek şartlar ve koşullara göre ayarlamaya isteklidirler.

Neo-Sufiliğin, Sufileri doğrudan Hz. Muhammed'e (sav) manevi olarak bağlayarak, peygamberî hadislere göre asırlık bir temelde gerçekleşen İslami diriliş girişimlerine güç kattığı kanıtlanmıştır. Neo-Sufiler, hangi çağda ve hangi bölgede faaliyet gösterdiklerine bağlı olarak, tecdid (yenileme) çabalarının niteliği ve kapsamı açısından farklılık göstermektedir. Doğru yoldan sapmalar ve aşırılıklar, ilkesel olarak değilse de, maalesef aralıklarla bile olsa meydana gelmiştir. Güneydoğu Asyalı bir Sufi'ye en büyük takdirlerden biri, Endonezya'nın Halvetiyye Tarikatı mürşidi Şeyh Yusuf Al-Makassari'yi (1626-1699), Yusuf'un sürgünde öldüğü Güney Afrika'nın gerçek 'kurtuluş babası' olarak öven, Güney Afrika'nın apartheid sonrası ilk başkanı Nelson Mandela'dan (1918-2013) gelmiştir (Al-Attas 2012, s. 33).

Kaynakça

Abaza, M. (2004). Markets of Faith: Jakartan *Da'wa* and Islamic Gentrification. *Archipel,* 67, pp. 173-202.

Ahmad Fauzi, A.H. (2002). The Impact of Sufism in Pre-colonial Malaysia: An Overview of Interpretations. *Islamic Studies,* 41(3), pp. 467-493.

Ahmad Fauzi, A.H. (2005). The Banning of Darul Arqam in Malaysia. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs,* 39(1), pp. 87-128.

Ahmad Fauzi, A.H. (2006a). Southeast Asian Response to the Clampdown on the Darul Arqam Movement in Malaysia, 1994-2000. *Islamic Studies,* 45(1), pp. 83-119.

Ahmad Fauzi, A.H. (2006b). The Futuristic Thought of Ustaz Ashaari Muhammad of Malaysia. (Ed.) Ibrahim M. Abu-Rabi, *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (pp. 195–212), Malden and Oxford: Blackwell Publishing.

Ahmad Fauzi, A.H. (2008). Islamist Realignments and the Rebranding of the Muslim Youth Movement of Malaysia. *Contemporary Southeast Asia*, 30(2), pp. 215-240.

Ahmad Fauzi, A.H. (2011). Malay Racialism and the Sufi Alternative. (Ed.) Maznah Mohamad & Syed Muhd Khairudin Aljunied (Eds.), *Melayu: The Politics, Poetics and Paradoxes of Malayness* (pp. 68-100), Singapore: National University of Singapore Press.

Ahmad Fauzi, A.H. (2013a). The Sayyids and Non-Confrontational Propagation of Islam to the Malay World via Adaptation of Local Knowledge. In Nurul Farhana Low Abdullah & Mohamad Rashidi Pakri (Eds.), *Retracing Tradition for a Sustainable Future: The Malaysian Experience* (pp. 95–110), Penang: Universiti Sains Malaysia Press.

Ahmad Fauzi, A.H. (2013b), The Aurad Muhammadiah Congregation: Modern Transnational Sufism in Southeast Asia. In Hui Yew-Foong (Ed.), *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia* (s. 66–99), Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).

Ahmad Fauzi, A.H. (2013c). From Darul Arqam to the Rufaqa' Corporation: Change and Continuity in a Sufi Movement in Malaysia. In Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad & Patrick Jory (Eds.), *Islamic Thought in Southeast Asia: New Interpretations and Movements* (s. 45–65), Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Ahmad Fauzi, A.H. (2015). Spirituality as an Integral Part of Islamic Business: The Case of Global Ikhwan. *Pacific Affairs*, 88(2), 173-192.

Ahmad Fauzi, A.H. (2016). *The Extensive Salafization of Malaysian Islam*. Trends in Southeast Asia monograph series, No. 9. Singapore: ISEAS Publishing.

Ahmad Fauzi, A.H. & Zawawi, I. (2017). The Governance of Religious Diversity in Malaysia: Islam in a Secular State or Secularism in an Islamic State? In Anna Triandafyllidou & Tariq Modood (Eds.), *The Problem of Religious Diversity: European Challenges, Asian Asroaches* (s. 169-203), Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ahmad Zahid, H. (2020). Kenyataan Media Presiden UMNO, Datuk Seri Dr Ahmad Zahid Hamidi [Media Statement by UMNO President, Datuk Seri Dr Ahmad Zahid Hamidi]. *Facebook*, 18 December. Retrieved from: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1947593632045871&id=188294724642446

Al Qurtuby, S. (2017). Arabs and "Indo-Arabs" in Indonesia: Historical Dynamics, Social Relations and Contemporary Changes. *International Journal of Asia Pacific Studies*, 13(2), pp. 45-72.

Al-Attas, S.H.B.M. (2012). *The Spread of Islam and the Role of the Sufis*. Singapore: Ba'alwi Mosque.

Al-Attas, S.N. (1963). *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, ed. Shirle Gordon, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute.

Al-Attas, S.N. (1969). *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Alatas, S.F. (1999). The Tariqat al-'Alawiyyah and the Emergence of the Shi'i School in Indonesia and Malaysia. *Oriente moderno*, XVIII(LXXIX), pp. 323-339.

Algar, H. (2002). *Wahhabism: A Critical Essay*, New York: Islamic Publications International.

Aljunied, S.M.K. (2007). The Role of Hadramis in Post-Second World War Singapore – A Reinterpretation. *Immigrants & Minorities*, 25(2), pp. 163-183.

Anjang, M. (2019). FAKTA menolak FITNAH Tentang GISB HOLDINGS SDN. BHD. [Facts to reject slanderous allegations against GISB Holdings Sdn Bhd]. *AnjangMuor's Travelog*, 25 September. Retrieved from: https://www.anjangmuor.com/2019/09/25/fakta-tentang-gisb-holdings-sdn-bhd/

Anjang, M. (2020). Pertemuan Pimpinan GISBH dengan Tun Mahathir [GISBH's leadership's meeting with Tun Mahathir]. *Youtube*, 6 Ekim. Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=9mdkLwAT4EQ

Anonymous (2009). Biografi Al-Marhum Tuan Guru Imam Hj Ishaq bin Muhammad 'Arif Al-Jawi [Biography of Al-Marhum Tuan Guru Imam Hj Ishaq bin Muhammad 'Arif Al-Jawi]. *Tarekat Naqshabandiyyah Khalidiyyah*, 14 Ekim. Retrieved from: http://naqshabandiyyah.blogspot.com/2009/10/biografi-al-marhum-tuan-guru-imam-hj.html

Ansari, M. Abdul Haq (2001). *Husayn Ibn Mansur Al-Hallaj: Ideas of an Ecstatic.* Islamic Studies Occasional Paper No. 42. Islamabad: Islamic Research Institute.

As Suhaimi, M.A. (1995), *Hembusan Kasturi: Maulid Nabi SAW* [Musky Breeze: The Birthday of the Prophet PBUH, transl. Muhammad Taha Suhaimi]. Singapore: PERIPENSIS, fourth print.

Ashaari, A.S.I.M. (1993), *Allah's Schedule for the Muslim Ummah*. Kuala Lumpur: Bahagian Pengeluaran Minda Syeikhul Arqam.

Ashaari, U.M. (1988), *Inilah Pandanganku* [My Contemplations]. Kuala Lumpur: Penerangan Al Arqam.

Ashadi, A. (2019). Negotiation of Tradition, Islam, and Modernity in the Movement of the Kaum Mudo Islamic Reform in Minangkabau, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam,* 9(1), pp. 30-59.

Awang Md Zin, U.H.H.S. (2007). *Brunei an Islamic Nation: Islamic Background*, Brunei: Islamic Da'wah Centre, Ministry of Religious Affairs.

Azra, A. (1995). Hadrami Scholars in the Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid 'Uthman. *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies,* 2(2), pp. 1-33.

Brakel, L.F. (2004). Islam and Local Traditions: Syncretic Ideas and Practices. *Indonesia and the Malay World,* 32(92), pp. 5-20.

Bunzel, C. (2016). *The Kingdom and the Caliphate*. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace.

CIA (n.d.), *The World Factbook*. Retrieved from: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/

Djamily, H.B. (1994). *Riwayat Hidup & Perjuangan Syekh Tahir Jalaluddin Al-Falaqi Al-Azhari:* [The Life & Struggle of Sheikh Tahir Jalal Al-Din Al-Falaqi Al-Azhari]. Kuala Lumpur: Asmah Publisher.

Dobbin, C. (1974). Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century. *Modern Asian Studies,* 8(3), pp. 319–345.

Fatimi, S.Q. (1963). *Islam Comes to Malaysia,* ed. Shirle Gordon. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute.

Feener, R.M. (1998). A Re-Examination of the Place of Al-Hallaj in the Development of Southeast Asian Islam. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde,* 154(4), pp. 571–592.

Florida, N.K. (2019). Shattariya Sufi Scents: The Literary World of the Surakarta Palace in Nineteenth-Century Cava. In R. Michael Feener & Anne M. Blackburn (Eds.), *Buddhist and Islamic Orders in Southern Asia: Comparative Perspectives* (s. 153–184), Honolulu: University of Hawaii Press.

Gelombang Kick (2015). Kesesatan Tarekat Al-Haqqani & Akhlak Sebenar Habib Syech Ya Ha Nana [The Deviance of Tariqah Al-Haqqani & the Real Behaviour of Habib Syech Ya Ha Nana]. *Youtube,* 25 April. Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=sxww-SHV8gQ

GISBH (2019). KACA TV / BERITA, Kenyataan Rasmi GISB Holding Menjelaskan Isu-Isu Yang Ditularkan [KACA TV / NEWS, GISB Holding's Official Statement Explaining Viralled Issues]. KACA TV, 7 Ekim. Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=3r6LUgoFWeY

GISBH (2020). Video Korporat: Profail GISBH 2020 [Corporate Video: GISBH Profile 2020]. Ikhwan TV Official, 11 Ekim. Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=v14TL4p3PzQ

Hariz, M. (2020). Stigma and shock as Sendayan cluster shakes quiet town. *Malaysiakini,* 21 April. Retrieved from: https://www.malaysiakini.com/news/521877

Howell, J.D. (2001). Sufism and the Indonesian Islamic Revival. *Journal of Asian Studies,* 60(3), pp. 701-729.

Howell, J.D. (2005). Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks. In Martin van Bruinessen & Julia Day Howell (Eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam* (pp. 217–240), London and New York: I.B. Tauris.

Howell, J.D. (2010). Indonesia's Salafist Sufis. *Modern Asian Studies,* 44(5), pp. 1029-1051.

Howell, J.D. & van Bruinessen, M. (2005). Sufism and the 'Modern' in Islam. In Martin van Bruinessen & Julia Day Howell (Eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam* (pp. 3–18), London and New York: I.B. Tauris.

Ibn Jawi (2020). Al-Musnid Dato' Syeikh Fuad: Khalifah Tarekat Ahmadiyyah di Asia Tenggara [Al-Musnid Dato' Sheikh Fuad: Khalifah of Tariqah Ahmadiyyah in Southeast Asia]. *The Patriots,* 17 January. Retrieved from: https://www.thepatriots.asia/al-musnid-dato-syeikh-fuad-khalifah-tarekat-ahmadiyyah-asia-tenggara/

Irawan, D. (2020). Muhammadiyah Perlu Kembangkan Tasawuf Hamka [Muhammadiyah Needs to Expand Hamka's Tasawwuf]. *Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam,* 9 March. Retrieved from: http://afi.unida.gontor.ac.id/2020/03/09/muhammadiyah-perlu-kembangkan-tasawuf-hamka/

JAKIM (2015). Kompilasi Pandangan Hukum Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia [Compilation of Rulings by the Fatwa Committee of the National Council of Islamic Affairs of Malaysia]. Kuala Lumpur: Bahagian Pengurusan Fatwa, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Johns, A.H. (1961a). The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia. *Journal of the Pakistan Historical Society,* 9(3), pp. 143-161.

Johns, A.H. (1961b). Sufism as a Category in Indonesian Literature and History. *Journal of Southeast Asian History,* 2(2), pp. 10-23.

Johns, A.H. (1995). Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations. *Journal of Southeast Asian Studies,* 26(1), pp. 169-183.

Johns, A.H. (1998). The Qur'an in the Malay World: Reflections on'Abd Al-Ra'uf of Singkel (1615-1693). *Journal of Islamic Studies,* 9(2), pp. 120-145.

Kaptein, N. (1998). The Sayyid and the Queen: Sayyid 'Uthman on Queen Wilhelmina's Inauguration on the Throne of the Netherlands in 1898. *Journal of Islamic Studies,* 9(2), pp. 158-177.

Khadijah, U.A. (2006), *Abuya Ashaari Muhammad Pemimpin Paling Ajaib di Zamannya* [Abuya Ashaari Muhammad the Most Miraculous Leader of His Time], Rawang: Penerbitan Minda Ikhwan.

Khairah, N.K. (2020). Zahid's corruption trial resumes in June. *New Straits Times*, 28 July. Retrieved from: https://www.nst.com.my/news/crime-courts/2020/05/593717/zahids-corruption-trial-resumes-june

Kurdi, M. (2013a). *Hamzah Fansuri: Ulama Aceh Terkenal Dalam Kealiman dan Kesufian* [Hamzah Fansuri: The Aceh Scholar Famous for His Profound Knowledge and Sufiness]. Banda Aceh: Naskah Aceh.

Kurdi, M. (2013b). *Abdurrauf As-Singkili: Mufti Besar Aceh Pelopor Tarekat Syattariah di Nusantara* [Abd Al-Rauf Singkel: The Aceh Mufti Pioneer of Tariqah Shattariyyah in the Nusantara]. Banda Aceh: Naskah Aceh.

Kurdi, M. (2014). *Syeikh Nuruddin Ar-Raniri: Ulama Aceh Penyanggah Paham Wujudiah* [Syeikh Nur Al-Din Al-Raniri: The Aceh Scholar Adversary of the Wujudiyyah Teachings]. Banda Aceh: Naskah Aceh.

Kushimoto, H. (2014). Preliminary Masing of the *Tasawwuf* texts in the Malay World: *Hidaya al-Salikin* and Some Related Texts. In Midori Kawashima (Ed.), *Comparative Study of Southeast Asian Kitabs (2): Papers on Tasawwuf and Fatwa Texts Presented at the Sophia Univerity Workshop on May 20, 2012* (pp. 1–23), Tokyo: Institute of Asian Cultures, Sophia University.

Laili, I. (2017). KL to be home to Asia's first World Sufi Centre next year. *New Straits Times*, 28 July. Retrieved from: https://www.nst.com.my/news/nation/2017/07/261717/kl-be-home-asias-first-world-sufi-centre-next-year

Lin, H. (2017). English as an Islamic Cosmopolitan Vernacular: English-Language Sufi Devotional Literature in Singapore. *Southeast Asian Studies,* 6(3), pp. 447-484.

Lokeman Hazli Azali, Nakşibendiye-Halidiye Tarikatı şeyhi ile mülakat, 29 Kasım 2020, Penang, Malezya.

Lokman Hakim Pfordten, Dato' ile mülakat, Global Ikhwan Sendirian Berhad Holdings (GISBH) CEO, 9 Aralık 2020, Kuala Lumpur.

Majul, C.A. (1964). Theories on the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia. *Silliman Journal,* XI(4), pp. 335-398.

Malaysia (2010). *Federal Constitution: Reprint. As at 1 November 2010*. Retrieved from: http://www.agc.gov.my/agcportal/uploads/files/Publications/FC/Federal%20Consti%20%28BI%20text%29.pdf

Mansurnoor, I.A. (2005). Muslims in Modern Southeast Asia: Radicalism in Historical Perspectives. *Taiwan Journal of Southeast Asian Studies*, 2(2), pp. 3-54.

Mansurnoor, I.A. (2008). Islam in Brunei Darussalam: Negotiating Islamic Revivalism and Religious Radicalism. *Islamic Studies*, 47(1), pp. 65-97.

Maszlee Malik ile mülakat, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (IIUM) Öğretim Üyesi, 12 Ocak 2016, Singapur.

Mauladdawilah, A.Q.U. (2014). *Tarim: Kota Sejuta Wali* [Tarim: City of A Million Saints]. Kuala Lumpur: InTeam Publishing.

Miichi, K. (2019). Urban Sufi and politics in contemporary Indonesia: the role of *dhikr* associations in the anti-'Ahok' rallies. *South East Asia Research,* 10(2), pp. 117-154.

Mohamad Nasrin, N. (n.d.). Sufism in Southeast Asia, *Oxford Islamic Studies Online*. Retrieved from: http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t343/e0019

Mohamed Nawab, M.O. (2000). Towards a history of Malaysian ulama. *South East Asia Research*, 16(1), pp. 117-140.

Mohamed Nawab, M.O. (2014). Salafi Ulama in UMNO: Political Convergence or Expediency?. *Contemporary Southeast Asia*, 36(2), 206-231.

Mohamed Nawab, M.O. (2017). The Islamic conservative turn in Malaysia: impact and future trajectories. *Contemporary Islam*, 11(1), pp. 1-20.

Mohd Asri Z.A. (2005). *Menilai Tarikat dan Kesufian Dengan Syariat Allah* [Evaluating *Tariqas* and Sufism in Accordance With Allah's *Sharia*]. Shah Alam: Karya Bestari.

Mohd Asri Z.A. (2013). DR ASRI-Tariqat Naqshbandi ..Jalan Membesarkan Tok Sheikh & Kantong [Dr Asri: Naqshbandi tariqah … Way to Exalt the Sheikh and Enlarge Funds]. *worldkuliah*, 1 August. Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=4FmnHnyh5PQ

Mohd Taha, U.H.S. (1990), *Sejarah Hidup Syeikh Muhammad Suhaimi* [A History of Syeikh Muhammad Suhaimi's Life], Singapore: PERIPENSIS.

Muller, D.M. (2016). Paradoxical Normativities in Brunei Darussalam and Malaysia. *Asian Survey*, 56(3), pp. 415-441.

Nagata, J.A. (1984). *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and their Roots*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Osman, B. (2014). *Islamic Civilisation and the Modern World: Thematic Essays*. Gadong: Universiti Brunei Darussalam Press.

Osmanli, D. (2009). Sheikh Maulana Nazim is awarded highest royal title by Sultan of Malaysia. *Youtube*. Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=o9O9d5p3i_Q

Pauzi, H.A. (2001). *Tariqah Ahmadiyyah: History and Development*. Petaling Jaya: Persatuan Ulama Malaysia.

PERTAMA (2017). Program Book Haflah Zikir Perdana Sedunia Islam Is Peace 26-30 Jul 2017 Putrajaya. Kuala Lumpur: Pertubuhan Tarekat Muktabar Malaysia.

PERTAMA (n.d.). Pertubuhan Tarekat Muktabar Malaysia (PERTAMA) (SM-016-14-11092015). Retrieved from: https://tarekat.org/

Rahimin Affandi, A.R. (2006). Traditionalism and Reformism Polemic in Malay-Muslim Religious Literature. *Islam and Christian-Muslim Relations,* 17(1), pp. 93-104.

Ramakrishna, K. (2005). Delegitimizing Global Jihadi Ideology in Southeast Asia. *Contemporary Southeast Asia,* 27(3), pp. 343-369.

Rosyid, M. (2018). Potret Organisasi Tarekat Indonesia dan Dinamikanya [A Portrait of Tariqah Organisation in Indonesia and its Dynamics]. *Religia: Jurnal Ilmu-ilmu KeIslaman,* 21(1), pp. 78-95.

Shiozaki, Y. (2014). Ahmad al-Fatani's Fatwa Collection on Modern Problems: Southeast Asian 'Ulama' in the Middle East and the Transition of *Fiqh* Methodology in the Late 19th Century. In Midori Kawashima (Ed.), *Comparative Study of Southeast Asian Kitabs (2): Papers on Tasawwuf and Fatwa Texts Presented at the Sophia Univerity Workshop on May 20, 2012* (pp. 25–39), Tokyo: Institute of Asian Cultures, Sophia University.

Shiozaki, Y. (2015). The Historical Origins of Control over Deviant Groups in Malaysia: Official *Fatwa* and Regulation of Interpretation. *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies,* 22(2), pp. 205-232.

Sinani, B. (2019). In the Path of the Ancestors: The Ba'alawi Order and the Struggle for Shaping the Future of Islam. In Francesco Piraino & Mark Sedgwick (Eds.), *Global Sufism: Boundaries, Structures, and Politics* (pp. 157-173), London: Hurst Publishers.

Singh, S.; Khairah, N.K. & Rahmat, K. (2020). Najib sentenced to 12 years' jail, RM210 million fine. *New Straits Times,* 28 July. Retrieved from: https://www.nst.com.my/news/crime-courts/2020/07/612343/najib-sentenced-12-years-jail-rm210-million-fine

Suzana, T.H.O. & Muzaffar, D.H.M.H. (2006). *Ahlul-Bait (keluarga) Rasulullah SAW & Kesultanan Melayu* [Ahl Al-Bayt (family) of the Messenger of Allah PBUH & Malay Sultanates]. Batu Caves: Crescent News.

Syahnan, M.; Asrul & Ja'far (2019). Intellectual Network of Mandailing and Haramayn Muslim Scholars in the Mid-19th and Early 20th Century, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam,* 9(2), 257-281.

Tan, L. (1999). Syed Shaykh: His Life & Times. In Alijah Gordon (Ed.), *The Real Cry of Syed Shaykh al-Hady* (s. 109-162), Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.

Tomai, H.H. (1989). *Masalah Berjumpa Rasulullah Ketika Jaga Selepas Wafatnya* [The Question of Consciously Meeting the Messenger of Allah after his Death, transl. Ustaz Anuar Hj. Abdul Rahman]. Kota Bharu: Pustaka Aman Press.

ULAMA & KIAI Nusantara (2018). *Facebook,* 15 January. Retrieved from: https://www.facebook.com/ulamakiainusantara/posts/syekh-nazim-suatu-ketika-bermunajat-kepada-allah-siapakah-manusia-yang-paling-ik/993179314164221/

Utusan Online (2015). Tarekat Sheikh Nazim Al-Haqqani masih haram [Sheikh Nazim Al-Haqqani's *tariqah* still forbidden]. *Youtube,* 13 Ekim. Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=L1V1nEnvnew

van Bruinessen, M. (1994). The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia. *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies,* 1(1), pp. 1-23.

van Bruinessen, M. (2000). Shaykh `Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia. *Journal of the History of Sufism,* 1-2, pp. 361-395.

van Bruinessen, M. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research,* 10(2), pp. 117-154.

van Bruinessen, M. (2005). Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order. In Martin van Bruinessen & Julia Day Howell (Eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam* (pp. 92–112), London and New York: I.B. Tauris.

van Bruinessen, M. (2019). Sufi "Orders" in Southeast Asia: From Private Devotions to Social Network and Corporate Action. In R. Michael Feener & Anne M. Blackburn (Eds.), *Buddhist and Islamic Orders in Southern Asia: Comparative Perspectives* (pp. 125-152), Honolulu: University of Hawaii Press.

Van der Kroef, J.M. (1981). Southeast Asia's Restless Muslims. *Strategic Studies,* 4(3), pp. 23-44.

Wan Mohd Shaghir, H.A. (2000). *Penyebaran Thariqat-thariqat Shufiyah Mu'tabarah di Dunia Melayu* [The Spread of Respectable Sufi Orders in the Malay World]. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.

Wieringa, E.P. (2016). Haji Adam's 1926 Malay Poem about the Prophet's Ascension: A Polemical Anti-Wahhabi Defense of Traditionalist Islam. In Yumi Sugahara (Ed.), *Comparative Study of Southeast Asian Kitabs (4): Local and Global Dynamism in Transformation of Islamic Texts* (pp. 27–55), Tokyo: Institute of Asian Cultures, Sophia University.

Wilson, I. (2014). Morality Racketeering: Vigilantism and Populist Islamic Militancy in Indonesia. In Khoo Boo Teik, Vedi R. Hadiz & Yoshihiro Nakashini (Eds.), *Between Dissent and Power: The Transformation of Islamic Politics in the Middle East and Asia* (pp. 248–274), Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Woodward, M. (2017). Resisting Salafism and the Arabization of Indonesian Islam: a contemporary Indonesian didactic tale by Komaruddin Hidayat. *Contemporary Islam,* 11, pp. 237-258.

Woodward, M.; Rohmaniyah, I.; Amin, A.; Ma'arif, S.; Coleman, D.M.; & Umar, M.S. (2012). Ordering what is right, forbidding what is wrong: two faces of Hadhrami dakwah in contemporary Indonesia. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs,* 46(2), pp. 105-146.

Woodward, M.; Umar, M.S.; Rohmaniyah, I.; & Yahya, M. (2013). *Salafi* Violence and *Sufi* Tolerance? Rethinking Conventional Wisdom. *Perspectives on Terrorism,* 7(6), pp. 58-78.

Woodward, M.; Yahya, M.; Rohmaniyah, I.; Coleman, D.M.; Lundry, C. & Amin, A. (2014). The Islamic Defenders Front: Demonization, Violence and the State in Indonesia. *Contemporary Islam,* 8, pp. 153-171.

Yousif, A.F. (2000), Religious Life and Institutions in Brunei. *ISIM Newsletter*, 5. Retrieved from: https://core.ac.uk/download/pdf/15605061.pdf

Zakaria, S. (2012). *Pendekatan Tasawuf dan Tarekat: Wadah Pemerkasaan Jati Diri Ummah* [The Sufi and Tariqah Asroach: Medium to Empower Character of the Ummah]. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia Press.

Zaki Mubarak, ile mülakat, Universitas Islam Negeri (UIN) Sharif Hidayatullah'ta araştırmacı, Jakarta, 24 Kasım 2020, Whatsapp üzerinden.

SAID AQIL SIRADJ

(1953-...)

Dünyanın en büyük İslami örgütü olan Nahdlatul Ulema Yürütme Konseyi başkanı ve İslam Alimi'dir.

Said Aqil Siradj, Endonezya'nın batı Cava adasının Cirebon bölgesinde 3 Temmuz 1953 yılında dünyaya geldi. Babası Agil Siradj, annesi ise Afifah Harun'dur. Ürdün'deki Kraliyet İslami Stratejik Araştırmalar Merkezi tarafından en etkili 500 Müslümanın en son yayını, onu dünyanın en etkili 20. Müslüman kişisi olarak seçmiştir.

Dünyanın en büyük İslami örgütü olan Nahdlatul Ulema yürütme Konseyi'nin şu anki başkanıdır. Nahdlatul Ulama bünyesindeki liderliğinin yanı sıra Prof. Dr. Siradj ayrıca Mısır'da Ortadoğu'da İslami söylemi geliştirmeye odaklanan bir örgüt olan Said Aqil Center'ı kurdu.

Nahdlatul Ulama başkanlığı görevinden önce Siradj, Endonezya Ulusal İnsan Hakları Komisyonu'nda görev yaptı. Ülkenin en büyük Müslüman siyasi partisinin başkanı olarak görevine sadece birkaç hafta kala ve ülke genelinde farklı kiliselerde şiddetli çatışmaların patlak vermesinin ardından Siradj, Endonezya'daki Hıristiyan azınlık gruplarına yönelik ayrımcılığı kınayan güçlü açıklamalar yaptı.

Siradj'ın başkanlığını yaptığı Nahdlatul Ulema, Endonezya genelinde 339 şube, 12 özel şube, 2.630 temsilci Konsey ve 37.125 alt şube temsilcisi Konsey ile 30 bölgeyi kapsayan geniş bir ağa sahiptir. Bu ağ, 'Sünnet halkı (Hz. Muhammed'in uygulamaları) ve toplum için Ehl-i Sünnet öğretisini uygulamaktadır. Uygulamalar, başta Kur'an, Hadis ve Şeriat olmak üzere geleneksel İslami hukuk kaynaklarına dayandırılıyor. Amaçları arasında Nahdlatul Ulema'nın mesajının yayılması ve Endonezya'daki zaten geniş üye ağının daha da genişletilmesi yer alıyor. Bu amaç, örgütün sosyal reform hareketlerinin çoğunun temelidir. Merkezi ve bölgesel kurullardan, şube ve özel şube kurullarından ve çeşitli danışma konseylerinden oluşan sağlam bir yapıya sahip olan örgüt, giderek daha etkili olan Sünni hareketin zirvesinde yer almaktadır.

Yaşadığı Yerler: Endonezya, Mısır

Görev Yaptığı Kurumlar: Nahdlatul Ulema

Önemli Eserleri: Berkah Islam Indonesia: Jalan Dakwah Rahmatan Lil'alamīn, Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai İnspirasi, Bukan Aspirasi, Islam Sumber İnspirasi Budaya Nusantara: Menuju Masyarakat Mutamaddin

Nahdlatul Ulema, Endonezya halkı için eğitim geliştirme, sağlık koşullarının iyileştirilmesi ve yoksulluğun azaltılması alanlarında önemli katkılarda bulunmuştur. Siradj, seleflerinden devraldığı bakış açısıyla Nahdlatul Ulema'yı, sıradanlıktan uzak tutmuştur. Yolsuzlukla mücadele yasaları ve İslami ilkelerdeki sosyal reform önlemleri gibi gündem maddeleriyle, ılımlı Müslümanlardan oluşan laik bir ulus-devlet kurmaya yönelik bir örgüt olarak yaşatmaktadır.

Said Aqil Siradj, Endonezya İslamı'nın "Arap İslamı" olmadığını sıklıkla ifade eder. Bundan dolayı Endonezyalıların Araplara benzemek uğruna kocaman örtülere bürünmek zorunda olmadığını belirtir. Onun açısından en önemli olan husus İslam'ın ahlakıdır. Pardösü, türban, burka ya da benzeri şeylerin, ahlakı doğrudan temsil eden unsurlar olmadığını savunmaktadır. Bu anlamda Endonezya kültürüne özgü, kendi geleneklerine uygun bir din anlayışını savunan Siradj, Arap kültüründen münezzeh bir İslam uygulamasını tavsiye etmektedir.

Eğitimi toplumsal kalkınma için bir araç olarak gören Siradj, kendi örnekliğinde ise geniş bir akademik geçmişe sahiptir. Bu minval üzerine Mısır'da, özellikle Arap dünyasında İslami söylemin geliştirilmesine odaklanan bir çalışma merkezi olan ve adını verdiği Said Aqil Merkezi'ni kurmuştur.

Endonezya'da hızla yaygınlaşan Vahabilik ve İslami Modernizm hareketlerine karşı Nahdlatul Ulema örgütü özelde ise Said Aqil Siradj'ın ciddi ve sürekli çalışmaları Endonezya'da büyük etki yaratmıştır. Geleneksel Sufi bir ekolden gelen Said Aqil Siradj, yenilikçi ekolün tekliflerini Kur'an ve Sünnete dönme refleksiyle savuşturmaktadır.

Pesantren

Kiai, talebelerin klasik din bilimleri tahsil ettikleri kampüste hocalarıyla birlikte yaşadıkları özel eğitim kurumu

Kuruluş Tarihi: 15. Yüzyıl

Bulunduğu Yer: Cava, Endonezya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler:

Kurumun Etkisi: XV. yüzyılın ikinci yarısında Cava adasının İslamlaşmasında önemli bir rolü vardır.

Pesantren kelimesi Cava dilinde "öğrenci yeri" anlamına gelmektedir. Kiai ise klasik din eğitimi veren hocaların öğrencilerle beraber aynı kampüs içinde yaşadığı ve eğitimin yoğun olarak devam ettiği özel eğitim kurumuna verilen addır.

Cava'daki Demak Sultanlığı'nın sözlü geleneklerine göre ise pesantrenler XV. yüzyılın ikinci yarısında Cava adasının İslamlaşmasına gayret eden alimler tarafından kurulmuştur. Pesantrenler, zamanla ülkenin kırsal kesimlerine köklü biçimde yerleşerek halkın manevi, kültürel ve sosyo-ekonomik hayatına yön verdikleri gibi sömürge döneminde de işgalci güçlere karşı bir güçlü bir muhalefet merkezi oluşturmuşlardır.

Bugün bazı modern Pesantren daha önce olduğundan daha yüksek ücretler talep etse de genel yöneliş Endonezya vatandaşlarına düşük maliyetle eğitim sağlanmak yönündedir ve Pesantren olmayan eğitim kurumlarından önemli ölçüde daha ucuzdurlar. Geleneksel ücretlendirme model ise öğrencilerin yemek, barınak ve eğitim karşılığında okul müdürünün pirinç tarlalarında çalışmasıydı.

1831 yılında Hollandalıların yaptığı bir araştırmaya göre sadece Cava adasında irili ufaklı 1853 pesantren ve 16.556 öğrenci bulunmaktaydı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru sömürge hükûmeti tarafından Batı tipi okullar açılıncaya kadar Endonezyalıların yegâne eğitim kurumu olma özelliğini devam ettirdi. Kurulduğunda yalnız din eğitimi veren Pesantrenler, 1930'lu yıllardan itibaren yenilikçi cemiyetlerin Batı tipinde özel okullar kurmasıyla onların programlarından esinlenerek müfredatlarında değişiklik yaptılar. 1960'lı ve 1970'li yıllara gelindiğinde ise ilköğretimin zorunlu hale getirilmesi sonucu Din İşleri Bakanlığı'nın başta köyler olmak üzere binlerce yeni ilkokul ve medrese açması neticesinde kendilerini tamamen yenilemek zorunda kaldılar.

Pesantrenler, bir yandan geleneksel eğitimin bazı özelliklerini muhafaza ederek klasik yapılarını korumaya çalışırken bir yandan da modern eğitim sistemine göre yeni okullar ve kurslar açmak suretiyle ülkede varlıklarını sürdürmeye çalışmaktadır. Ancak iyi eğitim almış öğretim kadrolarının yetersizliği ve hocaların bazı geleneksel uygulama ve düşünce tarzlarından ısrarcı olmaları Pesantrenleri eğitim rekabetinde dezavantajlı duruma getirmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanların ve yenilikçi Müslüman grupların kurduğu özel okullarla devlet okulları seviyesinde bir eğitim kalitesine sahip olamamıştır.

Malezya da İslamî Ekonomik Düşünce ve Politikanın Gelişimi[1]

Muhammed Aslam Haneef

Giriş

Son 70 yılda ekonomik gelişmeler Müslüman ülkeler için merkezi bir önem ortaya koymaktadır. Bunun yanında 1970'lerden bu yana *de facto* durum olmasa da 1950'ler ve 1960'lar bu ülkelerin modernleşme ve sekülerleşme sistemine olan adaptasyonlarına şahitlik etmektedir. Modernleşme tezinin aksine dinin canlanması konusunda tutarlılık oluşmuş, ekonomik maddi gelişme ile iç içe geçmiş toplumlar arasındaki İslamî bilinç de oldukça fazla yükseliş görülmüştür. Bu makale heterojen, 60 milyon Müslüman'ın ülkenin yaklaşık %30'unu oluşturduğu, Budist, Taoist, Hristiyan ve Hinduların temsil edildiği Malay, Çinli, Yerli, Iban ve Kadazanlardan oluşan Malezya bağlamında analiz edecektir. Bu makale aşağıda iki bölüme ayrılmıştır: İlk bölüm kısaca da olsa modernleşme

1 Bu bölüm genel olarak M. A Hanef'in (2001) ve M. A Hanef (2005) teki iki makalesine dayanan analayışı takip etmektedir. Bu makalededeki detaylar okuyucuların yaptığı referanslardan elde edilmiştir. Bu konu genel olarak 10 yıldan beri bazı seminer ve konferanslarda tartışılmakta ve ortaya konulmaktadır. Son zamanlardaki çalışmalarında alana dahil olmasıyla konunun tartışılması meselesi daha geniş alana yayıldı. Özellikle son 15 yıl civarında da Malezya bağlamında gelişmeler düşünülmeye ve tartışılmaya başlandı.

tezinin aksine genel anlamda bir alan olan adaptasyon yolu olarak Malezya gerçeği ve *yeni Weberci* fikir üzerine odaklanan din ve ekonomik gelişme bağlamında odaklanacaktır. Bölüm iki bölüm İslamî reform temelinde şekillenen 1980'ler ve 1990'ların İslamî ekonomik literatürünü ve Malezya ekonomik gelişmesini konu almış olduğu görülmektedir. Üçüncü bölüm 1980'de "3P çerçevesi"nden bu yana politikalar, insanlar ve politikaların arzuları/istekleri bağlamında Malezya'nın üstesinden geldiği İslamî reformlara daha ayrıntılı olarak göz atmaktadır. Dördüncü bölüm, İslam'ın uygulanması ve anlaşılmasında ilerlemeci -reformist -kapsayıcı güçler ile sert-muhafazakâr ve dışlayıcı güçler arasında var olması muhtemel açık ayrımları tartışıyor ve bu İslamî reformları analiz ediyor. Bazı sonuçlar aşağıda ifade edilmiştir.

Din ve Kalkınma Tartışmaları[2]

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki politik-siyasi bağımsızlıklar ile 1950'lerin ve 1960'ların gördüğü ekonomik büyüme ve kalkınma Asya'daki ve Afrika'daki ülkelerinin çoğunun temel ajandalarını oluşturmaktadır. Lerner (1968)[3] gibi bilim adamları tarafından tartışılan modernleşme tezi, bu yeni bağımsız ulusların eski kolonyal/sömürgeci efendilerinin sistemlerini benimsemeleri ile ilgili oldukça yerinde bir çalışma olarak görülmekteydi. Seküler zihin dinî (mitsel ve mucizevi) yatkınlıkların mantıksızlığı karşısında modernleşmenin tutumsal içeriklerini önemli olarak görmektedir. Dahası 1960'ların sonunda modern hareketler hesabına gelişmelerde vardır. Batılılaşmanın ve sekülerleşme sürecinin de bir örneği olarak görülen modernleşme süreci Müslüman dünyada da dirilişin filizlerinin müşahade edilmesini başlattı.

---

2 Dipnotlarda belirtilenler de dahil olmak üzere bu yazının 1. ve 2. bölümlerindeki referansların çoğu için lütfen bkz.M.A. Haneef (2001, 2005).

3 Örneğin Von der Mehden (1986), Daniel Lerner'in modernizasyonu daha az gelişmiş ülkelerin gelişmiş ülkelerin özelliklerini edindikleri bir süreç olarak nitelendiren 1968 tarihli makalesinden alıntı yapar. Bu özellikler arasında seküler normların yayılması vardır.

Haynes küreselleşme çağında dini dirilişin etkisini tartışır ve bunu siyasetle ilişkilendirir (1999, s. 7-14). Latin Amerika'daki "Hristiyan kurtuluş teolojisi" hareketlerinden, Orta Doğu ve Endonezya'daki İslamî hareketlerden, Hindistan'daki Hindu dirilişinden ve Tayland Burma'daki Budist canlanışından örnekler vererek, bazılarımızın dünyanın seküler olmayan bir hâle gelmesine şahit olduğu ve paylaştığı görüşü ortaya koymaktadır. (Haynes, 1993)[4]. Müslüman dünya örneğinde, rahmetli Ernest Gellner, modernleşme tezinin ana ayağını oluşturan sekülerleşmenin İslam'a uygulanmadığını çok kategorik bir şekilde ifade etti[5]. Bazı akademisyenler, modernleşmeye ve gelişmeye karşı olanın kendi başına din olmadığını, dolayısıyla din ve *sekülerleşme* kavramlarının tamamen uyumsuz olmayabileceğini iddia etmeyi denediler.[6]

Öte yandan Seyyid Nakib Attas *İslam Sekülerizm*[7] *ve Geleceğin Felsefesi* adlı çalışmasında sekülerleşmeyi felsefi bir program olarak tartışmış ve süreci İslamlaşmanın antitezi olarak yorumlamıştır (1978). İslam, tüm bireyselleşme eğilimlerine zorunlu olarak karşı çıkmasa da "göreliliğin unsurları ve ilahî vahiyde bulunan belirli mutlak" değerlerin, normların ve yasaların sürekli değişmesidir. Kur'an, insan aklına ve şartlarına göre meydan okur. Dolayısıyla tartışmaların odak noktası olan dini öğretilerin yorumudur. Güneydoğu Asya'da İslam ve

4 İslam ile sekülerleşme arasındaki tartışma ve etkileşim karmaşık bir konudur ve bu bölümün kapsamı dışındadır.

5 Ahmed & Hastings (1994), Gellner (1981) Mircea Elliade Encyclopedia of Religions (1987, Cilt 12)'deki makalesinde hayatın "dini" ve diğer yönleri arasındaki ikilemi ele aldı, yani. 17. yüzyıldan bu yana Hristiyan/Batı medeniyetinin bir ürünü ve deneyimi olarak sekülerleşme, diğer halklar tarafından izlenebilecek evrensel bir gerçek olmayabilir.

6 Değişen Değerler, Ekonomik Kalkınma ve Siyasi Değişim ', International Social Science Journal, No. 145, Eylül 1995. Örneğin, 43 ülkeden toplanan verileri kullanarak (o sırada dünya nüfusunun% 70'ini temsil eden Inglehart (1995), "din" hala post-modern çağda geçerli olabilirken, buna karşın geleneksel yorumlar ve otorite tökezleyen bir engeldir.

7 Malezya Müslüman Gençlik Hareketi tarafından Malezya'da yayınlandı. 1987'de Londra Mansell Yayınları tarafından "İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi" başlığı altında gözden geçirilmiş ve güncellenmiş bir baskısı yayınlandı.

kalkınmanın öncülerinden biri olan merhum Seyyid Hüseyin Attas da 1950'lerden beri "ilerici" bir İslam'ın yapabileceği katkıları yapmak hakkında orijinal fikirler ortaya koydu. İbn Haldun'un genel çerçevesini de kullanarak, tökezleyen engellerin daha çok gelişmekte olan ülkelerdeki liderlik (veya yoksunluk) ile ilgili olduğunu savundu. O, entelektüellerin eksikliğinden ve geri kalmışlığın birincil nedeni olarak bilge olmayanların hâkimiyetinden yakınmaktaydı.[8]

Güneydoğu Asya'da dinî anlamda canlanma, muazzam bir ekonomik büyüme ve dönüşüm çağında da meydana geldi. Bu sürekli ekonomik büyüme, yoksulluğun azaltılması, ekonominin çeşitlendirilmesi ve sosyal olanakların ve altyapı olanaklarının iyileştirildiği bu dönemdir ve Dünya Bankası tarafından *Asya mucizesi* olarak adlandırılmıştır (1993). Doğu ve Güneydoğu Asya'nın çoğunu vuran (ve bazı ülkeleri rahatsız etmeye devam eden) 1997-98 mali, ekonomik ve siyasi krizi, başlangıçta Lee Kuan Yew tarafından ve hemen hemen eş zamanlı olarak ortaya atılan "Asya Değerleri-Gelişim Modeli"nin birçok yönünü sorgulamaya çağırsa da Başbakan Mahatir Muhammed'e göre, son 20 yılda bölgedeki ekonomik kalkınmanın temeli olarak dinî ve ahlaki değerlerin dâhil edilmesi, İslam ve Malezya vaka analizi deneyimini kullanarak din ve modernleşme arasındaki ilişkiyi araştırma ve analiz etme fırsatı sunmaktadır.

Malezya'da İslamî Reformlar ve Ekonomik Gelişmeler

Malezya her zaman kapitalist, piyasaya dayalı bir ekonomiye sahip olmuştur. Devletin ekonomiye katılım düzeyi son 63 yılda 1957-1969 arasındaki genel piyasaya hâkim güçlerin sisteminden çıkıp değişmekle birlikte, 1970-1985 arasında daha fazla devletin hâkim olduğu

8 Onun gelişen ülkelerdeki klasik entelektüellerini, Routledge, Londra (1977) ve *Tembel Yerli Efsanesi: 16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar Malaylar, Filipinliler ve Cava'ların İmajı ve Sömürge Kapitalizminin İdeolojisindeki İşlevi Üzerine Bir İnceleme*, Routledge, Londra (1977).

bir ekonomiye geçildi. 1980'lerin ortalarında 1998'lere başlıca ekonomik nedenlerden dolayı Malezya genel olarak neoliberal *deregülasyon, liberalizasyon* ve *özelleştirme* reçetelerini benimsedi.[9] 1997-1999'daki Doğu Asya Finans Krizi'nden dolayı Malezya, seçici sermaye kontrolleri uygulayarak, döviz kurunu sabitleyerek ve son derece "Batı karşıtı ve küreselleşme karşıtı" bir duruş benimseyerek küreselleşme oyunundan geçici olarak çekildi.[10] Batının ilerlemesi karşısında politik söylem Malezya'nın "küçük-açık ekonomisi" gerçeği, ülkenin küresel değer zincirine geri dönmesini gerektirdi, ancak hiçbir zaman 1990'ların ortalarındaki açıklık düzeyine gelmedi.[11] Bu yön değişikliklerine rağmen piyasa temelli kapitalist sistem çok sağlam şekilde Malezya'da kalmaya devam etti.

Malezya'nın politik ekonomi modelinin diğer önemli özelliği, özelikle 1970'lerden beri Malezya devlet politikasında *ırkı-etnisiteyi* merkeze almasıdır. 1969'daki sivil kalkışmadan sonraki Malezya'nın yeni ekonomi politikası etnik temelli uyum sağlayıcı ve sosyal hayatın bütün kademelerinde renkli bir yapı arz eden hâkim program başladı.[12] NEP ve birçoğu, NEP'ten sonra uygulanan ana politikaların Malezyalı politikacılar için etnisiteyi baskın kriterler olarak vurgulamaya devam ettiğini

9 İdeolojik olarak, spektrumun "sağa" kaymasını gören bir Reagancı ve Thatcherizmci eğilimi de vardı. Temelde yanlış yönetilen kamu işletmeleri nedeniyle büyük bir kamu borcu sorununa sahip olan Malezya, "hükûmet yükünü" azaltmanın bir yolu olarak bu "Thatcherite" politikalarını benimsemeye karar verdi.

10 Seçici sermaye kontrolleri altı ay içinde (31 Ağustos 2000) tersine dönerken, ringgit sabitlemesi birkaç yıl daha kalırken, Batı ve küreselleşme karşıtı duruş, Dr. Mahatir'in Ekim 2003'teki 'emekli olmasına' kadar devam etti.

11 Hala nispeten açık bir ekonomi olmasına rağmen (Ticaret ve GSYİH yüzdesi yaklaşık% 150), seviyeler hiçbir zaman 1990'ların ortasındaki% 200+ rakamlarına ulaşamadı.

12 Genel "ulusal birlik" hedefine ulaşmak için, hükûmet öncelikle ekonomik cepheye odaklandı. Fikir, eşitlikle büyümeyi sağlamaktı (öncelikle etnik gruplar arası terimlerle görüldü). Malaylara (ve daha sonra diğer bumiputera veya yerli halklara) eğitimde, istihdamda ve KL Hisse Senedi piyasasında listelenen iş sermayesinin mülkiyetinde belirli öncelikler verilecekti.

iddia edecektir.[13] Bu nihai hedef, ülkenin ve halklarının karşılaşması gereken çeşitli zorlukların altında yatan daha popüler "Vizyon 2020" bayrağı altında tanıtıldı.[14] Bu makale yazıldığı sırada, "Paylaşılan Refah Vizyonu 2030" adlı başka bir politika belgesi taslağı hazırlanmaktaydı.

Birkaç çalışma, çağdaş Malezya'daki İslam ve İslam ile Malezya'daki ekonomik gelişme arasındaki ilişkiyi incelemeye çalıştı. Mehmet, iki Müslüman "çevre" ülkesinin (Türkiye ve Malezya) kalkınma deneyimlerinin karşılaştırmalı bir analizini yapmayı denedi, ancak yazar bu çalışmada *İslamî modernleşme*nin seküler temelini de kabul etmiş görünmekteydi (1990). Daha sonraki bir çalışmasında Mehmet, ekonomik gelişmenin Batılılaşma için kılık değiştirmesi ile daha çok ilgilenir (1999). Lawrence, ekonomik büyüme ve kalkınmanın Malezya İslamî reformlarının temel hedefi olarak görüldüğü Malezya'nın *kurumsal İslam* modelinden bahseder (1998). Ona göre Malezya, modernizmi tam olarak kucaklamamaya çalışırken modernliği de deneyimlemeye karar verdi. Ekonomik reformlar esasen gelişmiş ülkelerin ticari kültürlerine paralel İslamî bir boyut bulmaya çalışırken gelişen İslamî reformlardı ama bu modellemede refleks olarak gelişmiş ülkeleri taklit etmiyorlardı. Bu İslamî politikaların "entelektüel güvenilirliği" konusunda bazı şüpheler olsa da Lawrence, Malezya'yı olumlu bir şekilde diğer Müslüman ülkeler için iyi bir örnek olarak göstermektedir.

Ekonominin İslamî boyutunun entelektüel parametrelerini bulmaya çalışmak, İslam'ın birincil kaynakları Kur'an ve sünnet olsa da ekonomik bağlantılı kavramların farklı yorumlarının mümkün ve doğal olduğu önermesini kabul etmek anlamına gelir. Önceki bir çalışmada, M.A Haneef, çeşitli ekonomik konuları kapsayan bir "İslamî ekonomik konumlar yelpazesinden" bahsedilebilecek parametreleri tanımlamaya

---

13 Buna Ulusal Kalkınma Politikası (1991-2000), Ulusal Vizyon Politikası (2001-2010) ve Ulusal Dönüşüm Politikası (2011-2020) dahildir. Devlet yatılı okullarındaki bursiyerlere ve devlet üniversiteleri için burslara bazı yanıltıcı olmayan kotalar getirmek için bazı değişiklikler yapıldı. Bununla birlikte, son 50 yılda "ulusal birliğin" iyileşip iyileşmediğini anlamak için çok daha fazla araştırmaya ve özellikle detaylı araştırmaya ihtiyaç vardır.

14 Bkz. Malezya Hükûmeti (1991), 6. Malezya Planı (Vizyon 2020 Bölümü). Ayrıca Lawrence (1998) 'e bakınız.

çalıştı (1994). 3. bölümün ilerleyen kısımlarında, Malezya'da muhafazakâr-özelden reformist-kapsayıcı olanlara kadar değişen yorumların ayırt edilebileceğini anlatmaya çalışacağım.

Wilson da İslam'ın Malezya'nın ekonomik kalkınmasındaki etkisini tartışır (1998). Malezya'daki gelişmelerin genel bir tanımını ve analizini ifade etmekle birlikte, finans sektöründeki gelişmelere aşırı derecede odaklandığından ve daha uygun bir şekilde "Malezya'da İslamî Bankacılık ve Finans" olarak adlandırdı. M.A. Haneef, 2001'deki çalışmasında Malezya'daki İslamî reformların kapsamının Wilson tarafından tartışılanlardan çok daha geniş olduğunu iddia etti. 1990'lardan bu yana, Malezyalı araştırmacılar tarafından İslam ekonomisi alanında çeşitli konularda yazılmış yüzlerce araştırma makalesi, rapor ve tez bulunabilmektedir. Bunların çoğu, Malezya'da İslamî ekonomi, bankacılık ve finansın ortaya çıkışını tanımlamaya ve aynı zamanda bu gelişmelerin İslam'a uygunluğunu ölçmek için İslamî ekonomik çerçeveler ve ölçütler geliştirme olasılığına dair bazı sınırlı analizler sağlamaya odaklanmaktadırlar. Hiç şüphe yok ki Malezya ve Malezyalı araştırmacılar, İslamî bankacılık ve finans alanındaki araştırma ve yayınlar açısından diğer ülkelere liderlik ediyorlar ve ben de bir bütün olarak bu konuları İslam ekonomisi araştırmasında tartışacağım. Son 30 yılda tüm bu çalışmaların eleştirel bir incelemesini yapmak, muhtemelen yüksek lisans düzeyinde çok ilginç bir tez ortaya çıkaracaktır.

1980 Sonrası Malezya'da İslamî Politika Reformları: Siyasi İrade, İnsanlar ve Politikalar

İlk üç başkanın görev yaptığı (1957-1981) boyunca ekonomik politika ve faaliyetlerde her ne olursa olsun İslam'ın oynadığı rolden bahsedilmedi. (Malezya) Federasyonun dinî olarak belirlenmesine rağmen İslam seremonilerdeki temsil ile sınırlı kaldı (Roff, 1980).[15] Hüseyin Muttalip

15 Roff (1980) ve Means (1976) dahil olmak üzere kapsamlı bir kaynakça için M.A. Haneef (2001) 'e bakınız.

bağımsızlığın başındaki günlerdeki dönemlerdeki görüntüyü "benzer birçok diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi İslam devletin yönetilmesindeki rolünü yerine getirmedi" (1990). Dahası 1980'lerde yapılan reformlar, devlet politikasının bir parçası oldu. Aşağıdaki paragraf üçe ayrıldı. 1980-1998 Mahatir-Enver Yılları, 2003-2008 Abdullah Bedevi Yılları ve Necib Yıllarını ve Ötesini kapsayan 2009-2020 Dönemi. Her biri için "3P (Politics, People, Policy)", siyasi irade, insanlar ve politikalar kavramsal çerçevesi kullanılacak.

1980-1998 Mahathir-Enver Yılları

Küresel İslamî diriliş 1970'li yıllarda Malezya'da da hissedildiği gibi bütün dünya da yüksek bir *momentum-ivme* elde etti. 1969 Halk Ayaklanması'ndan sonra yeni koalisyon 1971-1978 arasında Malezya İslam Partisi veya Partai Al-Islam Se-Malaysia (PAS) dâhil olduğu Barisan Nasyonel olarak adlandırıldı. Öte yandan hükûmet davayı ve televizyonlarda ibadetlerin yayılması için bazı yayınları-programları ön plana çıkarttı. Zaten dünyada İslamî bilinç yükseliyordu ve ülkeye bazı İslamî girdiler oluyordu, öte yandan da Federal hükûmet, ulusal bir İslamî reform gündemi hakkında herhangi bir düşünceyi dikkate almaya henüz hazır görünmemekteydi.[16]

Küresel İslamî dirilişe ek olarak, İslam'ın Müslüman ulusta daha büyük bir rol oynaması için artan iç talep de vardı. Bu, 1971'de uygulamaya konulan Malay yanlısı (*bumiputera*) politikalarıyla el ele gitti. Bu yeni ekonomik politika, diğerlerinin yanı sıra Malezyalıların ve diğer Malezyalıların Malezya ekonomisine katılımını ve sahipliğini artırma çağrısında bulunurken (yabancı mülkiyetin azaltılması yoluyla), aynı zamanda sömürge kapitalist sisteminin bir devamı olarak açıkça eleştirildi. İşçi sınıfını ve özellikle Malayların kendileri olan yoksulları hâlâ sömüren kapitalist bir elit sınıf varlığını devam ettirdi. Malezya Müslüman Gençlik Hareketi (Malayca kısaltması ABIM'dir) -hükûmet politikasına karşı güçlü eleştirilere sahip önemli bir gençlik örgütüdür- İslamî olmayan

16 1971-1978 arasında Federal hükûmette iken PAS girdilerinin ayrıntıları için lütfen Mutalib'e (1990) bakınız.

riba uygulamaları, kumar ve işçilerin sömürülmesi dâhil ve "İslamî gündem" çağrısı yapmıştır. Bu çeşitli iç ve dış nedenlere dayanarak, 1981'de Malezya hükûmeti ulusal bir İslamî reform gündemi başlattı. Bu İslamî politika ve idari reformların bazı ilgili yönleri, Malezya'daki İslam ve kalkınma üzerine yapılan çoğu çalışma tarafından büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Devlet düzeyinde İslam'ın rolü törensel amaçların ötesine geçti, artık siyasi iradesi vardı. Bu, İslam'ın aktif etkisi önümüzdeki on yıllarda değişen seviyelerde de görülmeye devam etti.[17]

Mart 1981'de Dr. Mahatir (o zamanki Başbakan Vekili), hükûmetin ulusal kalkınma programlarının İslamî değerlere uygun olmasını sağlamak için bir İslamî Danışma Kurulu (ICB) kuracağını duyurdu. Yönetim, hukuk, ekonomi, tıp, mühendislik, tarım, sosyoloji, İslam felsefesi ve siyaset alanlarında İslamî uzmanlardan oluşan bu komite, o dönemin politikalarını ve teknolojisini analiz etmek ve İslamî değerlere uygunluğunu değerlendirmekle görevliydi. ICB'nin amaçlarına ve genel kapsamına bakıldığında, hükûmetin ulusal düzeydeki tüm kalkınma politikaları için bir tür "eleme" veya kalite testi yapmaya çalıştığı ve politika oluşturma ve karar vermede merkezi bir rol açısından "İslamî bir standardı" karşılayarak İslam'ı yükselttiği izlenimini verecektir.

1980-2000 Dönemi Politikaları

Daha sonra 1981'de hükûmet; ülkenin etkili, güçlü, adil ve ilerici bir yönetime sahip olmasını sağlayacak evrensel İslamî değerleri aşılamak için hükûmet idaresini kapsamayı amaçlayan İslamî Değerlerin Aşılanması (IIV) Politikasını açıkladı. Burada amaç, üretkenliği artıracak dinamik bir çalışma etiği yaratmaktı. Vurgulanan önemli değerler ve kavramlar: *güvenilirlik, sorumluluk, samimiyet, adanmışlık, ölçülülük, çalışkanlık,*

17 Neredeyse aynı zamanda, muhalefetteki İslami Parti de öncü liderlerinin küresel İslami dirilişten çok etkilenen daha genç bir İslamcı gruba dönüştüğünü gördü. Federal hükûmetin sadece ekonomik kalkınmanın değil, aynı zamanda İslam'ın değerlerine de uygun bir liderlik etmesini sağladı.

temizlik, disiplin, iş birliği, dürüstlük ve *şükran* olmuştur.[18] Kültür (değerler ve tutumlar dâhil) ve din, ekonomi politikalarının başarısını veya başarısızlığını belirlemede önemli bir rol oynayacaktı, bu Fukuyama'nın *sosyal sermaye* olarak adlandırdığı bir şeydi (1995).[19] Akademisyenler, bu gelişmeleri Malezya'nın ekonomik kalkınmasına bağlamaya hiç dikkat etmemiş, bunun yerine İslamî bankacılık ve finans alanındaki gelişmelere odaklanmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte, bu değer politikaları, Malezya'nın modernleşme girişimini anlamada merkezi bir anlam taşımaktadır.

İslamî Kurumların Kurulması

Ekonomik ve finansal kurumların ihdası, son 25 yılda İslamî reformların başardığı en geniş alana sahip çalışma olması yanında özellikle desteklenen eğitim ve hukuk alanlarında çok önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Eğitim araştırmaları alanında 1983 yılında kurulan Uluslarası Malezya İslam Üniversitesi bahsetmeye değer örneklerdendir. Bugüne kadar IIUM; İngilizce olarak öğretilen ekonomi, hukuk, İslamî vahiy bilgisi, eğitim, sosyal bilimler, mühendislik, mimarlık, tıp ve temel bilimler gibi derslerde entegre bir müfredat sunmaktadır. Ayrıca bazı derslerde Arapça olarak verilmektedir. Üniversitenin temel misyonu, sadece mesleki açıdan yetkin bireyler değil, aynı zamanda İslamî bir bakış açısıyla iyi değerlere sahip mezunlar yetiştirmektir. 1987'deki ilk mezunlarından bu yana, IIUM şimdiye kadar hem kamu hem de özel sektöre katılan 100'den fazla ülkeden 100.000'den fazla mezun vermiştir.

Diğer kurulması düşünülen eğitim ve araştırma kurumları, İslam düşüncesi ve medeniyeti alanlarında daha ciddi araştırmaları teşvik etmek ve üstlenmek amacıyla 1987'de IIUM aracılığıyla Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü (ISTAC) gibi yapıların kurulmasını

18 Bkz. *Panduan Penerapan Nilai-Nilai Islam (İslami Değerlerin Aşılanması Rehberi)*, Başbakanlık Dairesi, 1986 ve *Dasar-Dasar Baru kerajaan (Hükûmetin Yeni Politikaları)*, Bilgi Bakanlığı, 1986.

19 Francis Fukuyama (1995), *Trust- Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, Penguin.

içermekteydi.[20] 1992'de İslamî Anlayış Enstitüsü (İKİM), başta gayrimüslimler olmak üzere tüm Malezyalılara İslam'ı, ilkelerini ve değerlerini doğru bir şekilde anlamak amacıyla Başbakanlık Dairesinin himayesinde kuruldu. 1990'ların ortasında hükûmet, öğrencilere daha fazla fırsat sağlamak için Malezya İslamî Bilimler Üniversitesi (Universiti Sains Islam Malaysia) olarak yeniden adlandırılan Malezya İslam Üniversitesi Kolejini (Kolej Universiti İslam Malaysia) kurdu. Özellikle dinî ortaokullardan gelenler, hem vahiy bilgi hem de insan bilgi kaynaklarından gelen bilgileri birleştirerek tüm mesleki alanlarda yüksek öğrenimlerini sürdürmelerini sağlamayı amaçlamıştır.[21]

1980'den beri hukuk alanı İslamî reformların etkin olduğu diğer bir alandır. IIV politikası ve daha önce tartışılan kurumların yanı sıra Malezya'da İslam hukukunun statüsünü ve kapsamını yükseltmek için ciddi girişimlerde bulunulmuştur. Anayasa açısından bakıldığında, anayasadaki hiçbir şeyin, Müslümanların kademeli de olsa İslam hukukunu bütünüyle takip etmelerini sağlamak için Malezya hukuk sisteminde geçerli bir unsur olarak İslam hukukunu engellemediği görüşünü ortaya koymaya çalışan akademisyenler olmuştur.[22] Bunun Federal Anayasa'ya aykırı olacağını iddia edenlere (Madde 4), bunu yalnızca "bağımsızlıktan sonra yazılı hukuk ve kanunlar" olarak yorumladığını, dolayısıyla bunun idaresi ve kodlamasına ilişkin konuların dışında İslam hukuku için

20 IIUM, ABD merkezli Uluslararası İslami Düşünce Enstitüsü'nden ve merhum İsmail Faruki ve AbdülHamid Ebu Süleyman gibi bilim adamları aracılığıyla daha fazla katılım görürken, ISTAC, Muhammed Seyyid Nakib Attas tarafından geliştirildi. Hem IIUM hem de ISTAC için, eski Başbakan Yardımcısı Enver İbrahim, 1988-1998 yılları arasında Başkan olarak çok önemli bir rol oynadı.

21 Tartışılmasa da daha fazla İslami yüksek öğrenim kurumlarının yükselişi veya İslami ekonomi, bankacılık ve finans alanlarında resmi programların başlatılması günümüze kadar devam etti. Genel bir bakış için Malezya İslami Finans Eğitimi Raporu (MIFER) 2016'ya bakınız. Hem Federal Hükûmet hem de eyalet düzeyinde İslami okullar tarafından hem ilkokul hem de ortaokul düzeyinde 'bütünleşik müfredat' uygulayan hem dini konuların hemde pozitif ilimlerin öğretilmesi için kurulan modern İslami dini okulların sayısındaki artışla birlikte yüksek öğrenimdeki gelişmeler de görülmektedir.

22 Ahmed İbrahim (1989), "İslami Anayasanın İlkeleri ve Malezya Anayasası: Karşılaştırmalı Bir Analiz", Şeriatı Daha İyi Anlamak İçin sempozyumda sunulan bildiri, IIUM., Kuala Lumpur.

geçerli olmayacağını ifade etti. Bu perspektifteki maddede görülüyor ki hükûmetin İslamî kurumları (mali olarak da) kurup sürdürebileceğini belirten 12 (2) madde, İslamî reformların mümkün ve günün hükûmeti yetkisi dâhilinde olduğunun bir göstergesi olmaktadır.[23] Tüm ihtiyata ve dikkate rağmen bu yasal reformlar, ulusun laik doğasına ilişkin algılarının yavaş yavaş aşındığından endişe eden bazı partiler arasında tartışma ve endişe yaratmaktadır.

Değişen 1980'ler-İnsanlar

Muhtemelen o dönemde Mahatir'in en önemli başarılarından biri, o zamanki "Angkatan Belia Islam Malaysia"-Malezya Müslüman Kardeşler Hareketi- (ABIM) Başkanı Enver İbrahim'i 1982'de hükûmete katılmaya ikna edebilmesiydi. Enver, hem federal hükûmetin İslamî reform girişimlerinin öncü şahsiyeti hem de muhalefetin yapıcı bir şey yapmadaki yetersizliğini eleştirme rolü göz önüne alındığında onların sözcüsü konumundaydı. Bir yanda da Enver, Dünya Bankası tarafından *Asya mucizesi* olarak lanse edilen Malezya gerçekliği zamanında görevleri finans bakanlığı ve başbakanlık görevleri olarak on yıl görev almış bulunuyordu. İslam'ın sert muhafazakar anlayışının çoğalmasından başka Liov tarafından da bahsedildiği gibi Enver çoğulcu Malezya da sosyal adaletin başarılması için önemli olan *Masyarakat Madani* veya hakiki sivil toplum çağrısı yapan ilerlemeci ve reformist bir siyasetçi portresi çizdi (2007, s. 173).

Patlayan bir ekonomi ile sosyal adaleti ön plana çıkaran İslamî gelişim ajandasının yolunda kalmak arasında bir manevra yapmayı denemek çok zor oldu. Khoo Enver'in durumunu en büyük ahlâki karmaşalardan biri olarak tanımlamasıyla çok anlamlı bir tespit yapmaktadır (2020). Kesinlikle ABIM başkan olmanın retorik-söylemi ve sloganı

23 Tüm bu yasal reformların ayrıntılı bir tartışması için bkz. Yassin (1996). Ekonomik ve mali İslami reformlara ciddi itirazlar olmamasına rağmen, İslam hukukunun diğer alanları, özellikle karma evlilikleri içeren aile meselelerini ve bazı ceza kanunu meselelerini içerdiğinde, daha büyük bir gerilim ve endişe yarattı. Açıkça bu, heterojen bir ülkede İslam'ın rolü ve doğası hakkında Malezya için tercih edilen bir geleceğin farklı "vizyonlarının" bir sonucudur.

gerçek siyasi reçetelere dönüştürülmelidir. Bu yüzden bununla ilgili ekonomik başarı getiren sistemin varlığı da ele alınmalıdır.

> Ekonomide birçok İslamî etiket ve isimlendirmelerle yürümeyen birçok enstitü ve faaliyetler vardır. Onlar, İslamî noktadan bakıldığında, İslamî ünvanlı özel enstitülerden daha az önemli değildir. Bu enstitü ve faaliyetlerin değerlendirilmesinin önemi onların ümmetin iyiliğini ve hayat kalitesini geliştirmek için ümmetin ihtiyaç ve menfaatlerine hizmet edip etmediği midir?..
>
> Enver İbrahim
>
> Finans Bakanı, Temmuz 1982

Sistemin içinde reform yapmak ve sert çelişkilerle yüzleşmeyi denemek Enver'in ve diğer kuruluşların destekçileri arasındaki tansiyon yükselmesine sebep olması mümkündür. Mahatir ve Enver arasındaki yolların ayrılması federal hükûmet ve Malezya için felaket olacak olan 1993'te Enver'in ılımlı İslamî referansları ile ilişkili olarak azledilmesi hapse atılması ile sonuçlandı.[24]

Bedevi Yılları Boyunca 3P: İslam Medeniyeti ve Yeniden İslamî Reformlarda Girişimleri (2001-2008)

1998 olayları Malezya'nın ılımlı Müslüman bir ülke olma imajını etkileyen Enver İbrahim ile Dr. Mahatir Muhammed arasındaki yolların ayrılmasını müşahede etti. 1999 genel seçimler boyunca UMNO liderlik ettiği koalisyon özellikle Malay Müslüman arasındaki popüler oylar

24 1999 seçimleri sonucunda Malay Müslüman oylarının % 50'sinden fazlasının muhalefete gittiğini gösterdi. Hatta total popüler oylar bakımından parlamentodaki üçte iki koltuk çoğunluğuna rağmen koalisyon yönetimi sadece desteğin % 53civarında bir miktarı kazandı. Bundan sonra UMNO liderlik ettiği hükûmet Malayların arasındaki bazı destekçileri geri kazandı fakat 11 Eylül saldırılarından bu yana Malay Müslüman'ı olmayan oyların çoğunu tekrar geri kazanamadı.

açısından kötü denebilecek birtakım tecrübeler yaşadı.[25] Yönetimdeki İslamî unsurlar, özellikle Enver'le uyumlu çalışıyor olarak algılananlar tasfiye edilmek veya göçe zorlanmak seçenekleriyle karşılaştılar ve ya çoğu muhalefete katıldı. İronik olarak Mahatir'in sahibi olduğu "İslamî Değerleri Aşılama Politikası" ve birçok Müslüman'ın öncülük ettiği İslam öncesi reformlar, sivil memurların içinde olduğu, bazı şahıslar Mahatir'in çabasıyla haksız ve uygunsuz olarak yargılandılar.

Ekim 2003'te Mahatir 22 yıl koruduğu politik konumundan geri çekilmesiyle Abdullah Ahmed Bedevi'nin onun yerine geçti. Nisan 2004 Bedevi'nin popüler akrabalığa dayanan yakınlık ilişkilerine bağlı liderliği altında genel seçimler yapıldı ve bu defa UMNO popüler Malay desteğini tekrar geri kazanarak Malezya tarihinin en büyük seçim zaferini elde etti.[26]Abdullah Bedevi'nin erken reform girişimlerinden biri İslam'ın doğru öğretisinin Müslümanlara öğretilmesini amaçlayan yaklaşım olan "İslam Hadari"nin tanıtılmasıdır. Öne çıkarılan diğer kavramlar ise barış, gelişme ve herkes için refah ve zenginlik olarak görülmektedir.

Abdullah Ahmad Badawi, Tokyo'da Birleşmiş Milletler Üniversitesinde, 26 Mayıs 2006'da yaptığı bir konuşmada bunu şöyle anlatır:

> Malezya İslamî bir ülkedir... Bütün insanların adil ve adaletli yönetilmesi ve modern ve gelişmeci örnekleri İslamî bir ülke olduğunun örneği olarak gösterilebilir. Biz İslam Hadhari yaklaşımını istiyoruz. Biz İslam medeniyetine ve İslam öğretisine dayanan ülke ve toplum ve tüm insanlığın gelişimi için bu yaklaşımı bütünsel bir yaklaşım olarak görüyoruz. (Badawi, 2007)

---

25 Malay toplumunun hemen hemen bütün yaş ve seviyelerinde Enver İbrahim'in evine elit polis ekiplerinin zorla girmesi ve sansasyonel olarak tutuklanmasına yol açan olaylar şok etkisi yarattı. Önceki başbakanın layık olmadığı şekilde gözaltında olması yanında polis gözaltısı ve aylarca mahkemenin kuşatmaya alınması bu olayları meydana getirdi. UMNO popüler oylar açısından en çok kayba uğrayan yapıydı Pas ise bundan karlı çıktı.

26 Aylar süren dedikodulardan sonra Eylül 2004'te federal mahkemenin kakarıyla Enver serbest bırakıldı. Bu tahliyenin sadece Başbakan Bedevi'nin işaretiyle gerçekleştiğini bütün işaret gösteriyordu ve bunun nedenlerinden biri Bedevi'nin 2004 ulusal genel seçimlerinde kaybettiği çoğunluk Malay müslüman oyları açısından kaybedilen bölgeleri geri kazanmaktır.

İlerlemeci doğal İslam'ın tanıtılmasının bu yeni yaklaşımı 10 temel prensibe dayanıyordu: Allah inancı ve dindarlık, adalet ve güvenilir hükûmet yönetimi, özgür ve bağımsız insanlar, güçlü bir bilgi takibi ve bilginin ustalığı, denge ve bütünsel ekonomik gelişme, insanlar için iyi bir hayat kalitesi, kadınların ve azınlık gruplarının haklarının korunması, kültürel ve ahlâki bütünlük, doğal kaynakların korunması ve güçlü savunma kapasitesiydi.

Abdullah'ın kendi gündemini tanıtma ihtiyacı yanında, 11 Eylül 2001 olayları ile bütün dünya da *İslamofobi*nin yükselişinin görülmesinin ardından bu daha da önemli olmuştur. İslam medeniyeti; orta yol ve veya vasat, ılımlı olma ve adalet kavramının öne çıkarılmasıyla tamamlanacaktı.[27] Malezya'daki İslamî değerlerin ve İslam'ın pozitif olarak kullanılması yaklaşımındaki yenilenme ihtiyacı çoğulcu böyle bir toplumda oldukça önemlidir. Politik bir perspektiften bakıldığında, *İslam Hadari*'nin kapsamı Mahatir'in "İslamî Değerlerin Aşılanması" politikasından çok daha geniş olsa da UMNO liderliğindeki Federal hükûmetin 3Ps'de -siyasi irade, politikalar ve en önemlisi insanlar bakımından eksik olduğu görülüyordu.

Hükûmetten güvenilir İslamî liderliğin kaybı, *İslam Hadari*'yi uygulaması zor bir gündem hâline getirdi. *İslam Hadari*'nin çok etnikli ve çok dinli bir toplum için ima ettiklerini tanımlamaya ve açıklamaya yönelik bazı çabalar denendi, ancak güvenilirlik açığı geri döndürülemeyecek kadar fazlaydı. İyileştirilmiş bir İslamî Danışma Konseyi, zekât ve vakıf kurumlarını iyileştirme çabaları da dâhil olmak üzere İslam'ı hükûmet mekanizmasına teşvik etmek ve entegre etmek için daha birçok İslamî oluşum kuruldu.

Özel bir İslamî finans eğitimi ve araştırma kuruluşu gelecekte büyüyen endüstriyi zenginleştirmek için yani 2005'te (INCEIF) uluslarası İslamî finans eğitim merkezi ve 2008'de (ISRA) İslamî finans için uluslarası

27 Vasat kavramı üzerine birkaç çalışma M. Kemal Hasan gibi akademisyeler tarafından bu kısa zaman periyodu boyunca yapıldı. *Malay Dünyasından İslamı Ilımlığın Sesi*, Emir Books, 2011 ve M. Haşim Kemali, İslam›da Ilımlılığın Orta Yolu: Vasat'ın Kuran Prensibi, Oxford University Press, 2015.

şeriat araştırmaları akademisi Malezya Merkez Bankası tarafından kuruldu. Bu iki kurum arasındaki farklar, birincisinin İslamî bankacılık ve finans endüstrisi[28] ile ilgilenenlere mesleki eğitim vermeye odaklanması ikincisinin ise aynı alanda araştırma merkezi olmaya odaklanmış olmasıdır.[29]

Sadece 1980'ler ve 1990'lar bağlamında, *İslam Hadari* yaklaşımındaki hâlâ tutarlı kavramsal çerçeve eksikliği bütünsel gelişme ve dengeleme ile ilgilidir. (5 numaralı prensip) Buna ek olarak Salleh'e göre *İslam Hadari* kavramının ne demek olduğunun henüz tam olarak anlaşılamadığı da açıkça görülmektedir (2005). İslam Hadari kavramanın Bedevi hükûmeti başbakanlığı döneminde tanıtılan Özel İşler Dairesi (JASA), Malezya İslami Kalkınma Bakanlığı (JAKIM), Malezya İslamî Dava Geliştirme (YADIM) ve son olarak Terengganu eyalet hükûmeti olarak en az beş çeşidi vardır.[30] Geriye dönüp bakıldığında Wan Omar (2020) Zamri'den şöyle aktarıyor: İslam Hadari, altyapı ve ekonomiyi kapsayan geniş tabanlı ulusal politikaları aşılayan, kapsamlı bir eğitim programı yoluyla insan kaynakları geliştirme, manevi gelişim yoluyla asil değerlerin yerleştirilmesi ve İslamî değerlerin telkin edilmesi ile fiziksel ve ruhsal gelişim arasında bir denge sağlamaya çalıştı (2019). Potansiyeline rağmen *İslam Hadari* siyasi irade eksikliği ve müzakerede liderlik edecek insanlardan muzdarip olduğu için IIV politikası ile aynı etkiye sahip olamadı, daha önemlisi *İslam Hadari*'nin uygulanmasında bu başarısızlık ve etki eksikliği ortaya çıktı.

Necib Yıllarında İslamî Reformlar (2009-2018): Yalnızca Malezya ve Vasatiya

Necib'in yönetin yıllarında, yönetiminin neredeyse 10 yılını ifade eden en önemli cümlenin "Bir-tek Malezya" olduğunu veya daha popüler bir

28 Uluslararası İslami Finans Eğitim Merkezi (INCEIF) https://www.inceif.org/profile-vision-mission/.

29 İslami Finans için Şeriat Araştırma Akademisi (ISRA) https://www.isra.my/aboutus.

30 Salleh (2005), altıdan ona kadar değişen temel ilkelerin sayısını bile içeren bu farklılıkları listeler.

şekilde "1 Malezya"nın Malayca telaffuz edilen "Satu Malezya" olarak ifade edildiğini söylersek hata etmiş olmayız. Bu, her Malezya vatandaşının ulusun gelişimine dâhil edileceği bir Malezya olan birleşik bir Malezya'yı başarma hedefini ifade ediyordu. Slogan oldukça etkiliydi ve birçok kişinin hayali olan bir amacı içermekteydi.[31] 1 Malezya Kliniği, "1Malezya" Pazarı'ndan tutun da günlük "Selam 1 Malezya" selamlamasını teşvik etme girişimi gibi "1 Malezya" sloganıyla ilgili her türden organizasyon kurulmuştur. Muhtemelen Necib ve politik danışmanları, daha büyük bir "ulusal birlik" elde etmek yerine (1970 yılında babası tarafından uygulamaya konulan yeni ekonomik politikanın genel amacı buydu) aslında ayrı olarak büyüyen ve gelişen Malezya'nın çok etnikli ve çok dinli topluluğunun sahip olabileceğinin farkına vardı.

Ağustos 2010'da Necib, *ılımlılık* (*Moderation-Vasatiyah*) kavramını yeniden tanıttığı 65. Birleşmiş Milletler Genel Kurulunda Malezya'daki İslamî reform gündemini sürdürme girişimi olarak görülmesi gereken bir konuşma yaptı. [32] Malezya, ılımlı, dengeli ve adil bir İslam anlayışına intikal ederek, "çok kültürlü Malezya"nın birlikte uyum içinde yaşayabildiğini kanıtlamayı başardı.

> İslam Malezya da resmi din olmasına rağmen, -Budizm, Hristiyanlık, Hinduizm -gibi öteki dinleri, dini ve kültürel kutlamalarını ulusal bayramlar olarak yaparak ve ulusal etkinlikler olarak kutlayarak onurlandırıyoruz. İslamî karşılıklı adalet geleneğinde ılımlılığa veya "vasatiyye"ye götüren şey bu sağladığımız dengedir. (UNGA, 2010, s. 14).[33]

Siyasi irade söz konusu olduğunda, federal hükûmet hala zorlu bir savaşla karşı karşıyaydı. Necib hükûmeti yalnızca "1Malezya" gündemine daha fazla bağlı kalmadı, bunun yanında yolsuzluk iddialarının

---

31 New Strait Times https://www.nst.com.my/news/nation/2017/08/271576/najib-launches-integrated-1malaysia-negaraku-logo.

32 İfadelere şuradan erişilebilir http://www.un.int/malaysia/sites/www.un.int/files/Malaysia/65th_Session/65unga01.pdf Ayrıca, politikaları koordine etmeye yardımcı olmak ve uygulama için 2012 'de Başbakanlıkta bir Wasatiyyah-Ilımlılık Enstitüsü kurulmuştur.

33 Vasatiya-Ilımlılık mesajını küresel olarak almak için, hükûmet ayrıca 2012'de "Küresel Ilımlılar Hareketi" (GMM) adlı başka bir varlık kurdu.

yükselişi ve tüm 1 MDB skandalı, etik ve İslamî değerler ve ekonomik kalkınma hakkında konuşmayı oldukça zorlaştırdı.[34]

Daha muhafazakâr Müslüman akademisyenlerin yeni bir nesli-türü Necip hükûmetinde İslamî reformların detaylandırılmasına ve uygulanmasına yardım etmek için hükûmet kurumlarına getirildi. Daha önceki *İslam hadari* uygulaması IIV politikasındaki tanıtılmış olanın aksine bir kişi *vasatiya* hakkında açık kapsamlı hiçbir şeyi bulamayabilirdi. Bu yüzden *vasatiya* açık prensipler olmaksızın İslamî misyon ve vizyon perspektiften gözlenmiş olan ulusal politikalar içinde daha genel bir tema olarak görülüyordu.[35] *Vasatiya*nın Malezya da tanıtmak için uygun yaklaşım olması yanında İslamî muhafazakâr ve dışlayıcı gerçekliği federal hükûmet gündemine sağlam adımlarla ilerlemeye devam etti.

Ekonomi politikaları açısından İslamî reformlarla ilgili daha önceki hükûmetlerden kalan uygulamalar bu dönemde de devam etti. Gobal anlamda finans ve İslamî bankacılıkta Malezya'yı lider konuma getirme amacının ve "yüzlerce giriş noktası projesi" nin bir parçası olarak ulusal dönüşüm politikasının (2011-2020), giriş noktası projesi (EPP7) yürürlüğe girmesiyle Malezya'yı İslamî finans eğitiminin merkezi yapmaya odaklandı. Bu projenin kapsamı, Malezya devlet ve özel üniversitelerinden gelen mezunların araştırma ve öğretim kalitesinin incelenmesi yanında analiz edilmesini de içeriyordu.[36] Malezya Merkez Bankası da en az iki başlıkla çıktı: 2003'te yeni, daha geniş kapsamlı İslamî hareket sistemi olarak adlandırılan İslamî Finans Servisi (IFSA) Malezya finans ve bankacılığının gelişim ve yönetimi için

34 1 MDB skandalımım iyi bir tartışması ve analizi için lütfen Gunesegarana başvurunuz: 1MDB- The Scandal That Brought Down a Government, Strategic Information and Research Development Centre, P.Jaya, 2018.

35 Mujani ve diğerlerini (2015) Wasatiyyah üzerine bir çalışma olarak gören ancak "yaklaşımı 1 Malezya ilkesiyle birleştiren" bir çalışma olarak gören Wan Omar'a (2020) bakınız.

36 Bu EEP7 den , uluslararası islami finans eğitimcilerinin kuruluşu (ICIFE) oluşturulmuş ve sonuçları arasında 2015-20126 Malezya İslami Finans Raporu ile 2021 de çıkacak diğer raporunda olduğu söylenebilir.

parlamentodan geçirildi. 2017'de IBF gelişimine rehberlik etmesi için yeni bir politika, değer temelli aracılık (VBI), İslamî finanstan "salt kâr"ın ötesine bakmasının, sürdürülebilir, etik bankacılık ve finansmanın teşvik edilmesine gereken dikkati göstermesinin istendiği yeni bir yaklaşımı teşvik etmek için tanıtıldı. Bu, Malezya'nın BM'nin "Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri"ni karşılama taahhüdünün bir parçası olarak da gerekliydi.

Kısa Pakatan Harapan Yıllarında İslamî Reformlar (2018-2020)

9 Mayıs 2018'deki 14. tarihi genel seçimleri Barisan Nasyonel hükûmeti Pakatan Harapan (PH) koalisyonuna[37] düştüğünü-dönüştüğünü gördü. Sonuçlar hükûmetin çeşitli boyutlarda başlıca-büyük değişimler kampanyası başlatmayı düşünen yeni bir reform hükûmeti-yönetimi getirdi. Bu hükûmetin niçin kısa sürdüğünü anlatıyor ve bunu yapmanın ne kadar zor olduğunu da açıklıyor.[38] İslamî reformlar söz konusu olduğunda, PH hükûmeti ilerici-kapsayıcı bir İslamî kapsam ortaya koyabilecek bir reform gündemi getirme sözlerini yerine getirmek zorunda kaldı. Federal hükûmetin resmî politikası olarak *vasatiya-ılımlılık* "Rahmeten Lil' Alemin" olarak adlandırılan ve "tüm yaratılanlara merhamet" anlamına gelen başka bir yaklaşımla değiştirildi. Malezya'daki toplumdaki bütün kesimlerin hatta bütün yaratıkların faydalanabilmesi için İslam toplumdaki olumlu bir içerik olarak, baskın şekilde vurgulandı. Başbakanlıktaki Din Bakanı Mücahid Yusuf Rava,

37 PH, Parti Keadilan Rakyat (PKR), Demokratik Eylem Partisi (DAP), Parti Amanah Negara'yı (PAN) kuran parçalanmış bir PAS grubu ve UMNO'dan Parti Peribumi Besatu Malezya (PPBM) adlı ayrılıkçı bir gruptan oluşuyordu. 12. ve 13. genel seçimler, BN'nin Parlamento'daki üçte iki çoğunluğunu kaybettiğini ve halk oylarının%50'sinden daha azını topladığını görürken, Johor gibi geleneksel kaleli eyaletler de dahil olmak üzere, yalnızca 2018'de yeterli sayıda Malay oyu aldı. Negeri Sembilan ve Malacca, PH'ye gitti.

38 Şubat 2020'nin sonlarında PKR milletvekillerinin yaklaşık% 20'sinden oluşan parçalanmış bir grubun PPBM'nin çoğunluğuna (küçük bir grup eksi), Parti İslam Se Malezya'ya katıldığında PH hükûmetinin düşmesine yol açan çeşitli nedenler var (PAS), Gabungan Parti Sarawak (GPS) ve UMNO'nun 'desteği' ile Mart 2021'de yeni bir Perikatan Ulusal Hükûmeti kurmayı başardı. Olaylar hala tartışılıyor ve analiz ediliyor.

Rahmeten Lil 'Alemin kavramının kendisini, *makasıd-ı şeriat* (şeriatın daha yüksek hedefleri) ilkeleri ve Malezya Modeli (çok etnikli ve çok dinli) gibi üç temel ilkenin gözetilmesini zorlayan kilit kişiydi.

> Rahmeten lil Alemin" prensipleri özünde canlanan, Makasıt-ı Şeriat çerçevesinde (Şeriat'ın Hedefleri) ve Malezya Modeli ile yorumlanmış olan model farklı etnik, ırk ve dinlerin ülkesi bağlamında yaşayanlar İslamî meseleleri yönetmede bizim tarafımızdan kucaklanmalıdır. (Malezya İslamî Kalkınma Bakanlığı, s. 3).[39]

Bu üç temel ilkenin, tüm ulusal politikalara entegre edilmesi gerekliydi. Örneğin, Ekim 2019'da Paylaşılan Refah Vizyonu 2030'da ilk kez duyurulduğunda, bu duyuru yukarıda belirtilen üç temel ilkeyle ilgiliydi. Bu politika hakkında hükûmet tarafından yayınlanan resmî belgede alıntı yapmak gerekirse:

> Paylaşılan Refah Vizyonu 2030, Malezya'yı gelir grupları, etnik kökenler, bölgeler ve tedarik zincirleri arasında adil ve eşit dağılımın yanı sıra sürdürülebilir büyümeye ulaşan bir ülke yapma taahhüdü özelliğindeydi. Taahhüt, siyasi istikrarı güçlendirmeyi, ulusun refahını artırmayı ve *rakyat*ın (halkın) birleşmesini sağlarken, etnik ve kültürel çeşitliliği ulus devletin temeli olarak kutlamayı hedeflemekteydi. (Başbakanlık Ofisi, 2018, s. 15).

Siyasi irade söz konusu olduğunda, PH hükûmeti başlangıçta Parlamentoda ikna edici bir çoğunluk ile başlarken, eski güçler olarak tanımlananlar hala çok canlı ve etkindi. Malay, etnik köken, ırk ve din siyasetinin iki temel özelliği oldukça kolay sahnelendi. Yaklaşık 60 yıldır Malay hâkimiyetindeki tek bir iktidar koalisyonunu tanıyan bir ülke için Malayları iktidardaki değişikliğin Malezya Anayasası'ndaki temel-ana- hükümleri kesin olarak tehlikeye atmadığına ikna etmek oldukça zor bir görevdi. Hükûmetteki kilit pozisyonlardaki belirli atamaların 50 yıldan fazla bir süre sonra Malay olmayanlara tevdi olunması da bazıları için çok zordu. Malezya toplumunda ırksal sınırlar

39 Toplantının içeriği ile ilgili belge Malezya Din Dairesi (JAKIM) tarafından hazırlanmıştır ve buradan ulaşılabilir http://www.islam.gov.my/images/documents/TEKS_UCAPAN_.

boyunca artan kutuplaşma- özellikle 1970'ten beri etnik temelli politikalar nedeniyle- eski güçler Malaylar arasındaki ırksal ve dinî farklılık içeren duyguları rahatlıkla suistimal ettiler.[40]

Genel *Rahmeten li'l Alemin* politika girişimine ek olarak, çeşitli Müslüman finans kurumları incelemeye alındı ve önceki BN hükûmeti tarafından istismar iddiaları gün ışığına çıktı. Özellikle Tabung Haji ve Malezya İslamî Ekonomik Kalkınma Vakfı (YPEIM) kamuoyunda oldukça büyük etkisi olan iki kurumdu. 1970'lerde kurulan ve daha sonra 1980'lerde IIV politikası sırasında yeniden modellenen ve önümüzdeki yirmi yılda nispeten başarılı bir performans gösterecek olan her iki ajansında büyük kayıplara yol açan yanlış politikalarla idare edildiği iddia edildi. Biz bu bölümü yazarken bazı iddialar hâlâ mahkemelerde dava olarak görülmekteydi.[41]

Diğer İslamî Ekonomik Gelişmeler

1980'lerde İslamî ekonomik reformların odak noktası esas olarak İslamî bankacılık, finans ve yatırım alanındaysa, 2000'lerde İslam ekonomisinin genel gelişimi diğer ilgi alanlarında odağa girmesine yol açtı. Bununla ilgili aşağıda tartışmak için birkaç alan seçiyoruz.

Helal sanayi, şeriat standartlarını ve değerlerini takip eden hizmetlerin yanı sıra gıda ve gıda dışı mal üreten sanayi olarak tanımlanmaktadır. Küresel İslam Ekonomisi Raporu'na (GIER) göre, aşağıdaki sektörler gıda, turizm, ilaç, finans, lojistik, depolama, kozmetik, sağlık ve moda tasarımı olarak belirlendi. 2000'li yılların başından beri Malezya, helal sektörlerinde kademeli olarak lider olmayı bir devlet politikası olarak

40 Örneğin, kilit Maliye Bakanlığı DAP'tan Çinli bir Malezyalıya "geri verildi". AG ve daha sonra Baş Yargıç Malay olmayanlara da verildi. Bazıları bunu yapmakta bir sorun olmadığı görüşüne sahip olsa da, diğerleri - kışkırtmanın da yardımıyla - bu değişikliklerin uygulanabilirliğini sorgulamaya başladı. Buna ek olarak, bazıları kademeli olarak hayata geçirilen muhtemelen çok fazla vaatler verildiğinden, bir yandan çok fazla şeyin çok hızlı değiştiğini düşünen insanlar, öte yandan, vaat edilen değişikliklerin gerçekleşmediğine dair sabırsız olanlar vardı.

41 IIV Politikası, İslam Hadari, Vasatiyah ve Rahmeten li'l Alemin arasında iyi bir özet, genel bakış ve karşılaştırma için lütfen bkz. Wan Omar (2020).

hedeflemiştir. 2015/2016'da çıkan ilk rapordan bu yana yıllık GIER 2019/2020'de Malezya genel olarak birinci sırada yer alıyor ve bu 2015-2016 raporundan beri bu şekildedir. Malezya'nın helal gıda, turizm ve İslamî finans olmak üzere başlıca üç helal sanayi kategorisi vardır.[42]

Turizm, birkaç yıldır Malezya için tek ve en önemli hizmet sektörü hâline geldi. Helal turizmi, Müslümanların evden uzaktayken İslamî ilkelere ve uygulamalara bağlı kalmayı amaçladığı seyahatleri ifade etmektedir. (Wan Omar, 2020; Henderson, 2015). Bu tanım, kısmen Hac veya Umre yapmak gibi katı bir dinsel seyahatin ötesine geçmektedir, ancak şeriat ilkeleri ve helal faaliyetler çerçevesinde yapılması şartıyla, tatil de dâhil olmak üzere her türlü seyahati kapsamaktadır. Malezya ekonomisi için turizmin önemi ve muhtemel yüksek Müslüman turist sayısından dolayı hükûmet, uygun ibadethaneler ve helal yemek gibi Müslüman dostu tesisleri tanıtmak için oldukça fazla ilgi göstermiştir. Yukarıdaki tablodan da görülebileceği gibi GIER 2019/2020, Malezya'yı BAE ve Türkiye'yi ikinci ve üçüncü sırada geride bırakan İlk 10 Müslüman Dostu Seyahat arasında ilk sıraya yerleştirmiştir.

IR4. 0 ve küresel dijital devrimin gerçekliği döneminde, dijital ekonomi önem kazanmak için ayarlanmaya hazırlanmaktadır. 2016 yılında Malezya'nın GSYİH'sinin %18,2'sine kadar katkıda bulundu ve 2020 yılına kadar bu oranın %20'den fazla olması beklenmektedir. COVID-19 salgını bu eğilime sadece yakıt sekmesini ekledi. Bu sektör, diğer İslamî ekonomik helal endüstrilerde artan talebi gerçekleştirerek şekilde hükûmet tarafından da desteklenmiştir. Bu, İslamî dijital platformlarda Malezya'nın helal endüstrilerinin kolaylaştırılmasını sağlayacak uzmanlıkta da bir artış görüldü. Örneğin, *Islami Malaysia Digital Economy Corporation*'un web sitesi, doğru politikalarla *Islamic Digital Market Place*'in 2021 yılına kadar 3 trilyon ABD doları küresel İslam ekonomisine girebileceğini belirtmektedir. (Wan

42 Malezya, diğer birçok raporda İslami finans alanında, özellikle de hükûmet desteğinde yüksek puan alan lider olarak kabul edildi. GIER metodolojisinde, İslami finans da genel sıralamada güçlü bir şekilde ağırlıklandırılmıştır.

Omar, 2020). Bununla birlikte, İslamî dijital ekonominin RM değeri ile ilgili özel-detaylı veriler, muhtemelen henüz ortaya çıkan yapısı nedeniyle kolayca ulaşılabilir değildir. 1996 yılında dijital dönüşüm sektörünün gelişimini kolaylaştırmak amacıyla kurulmuş Malezya Dijital Ekonomi Corporation (MDEC), bir hükûmet sponsorluğunda *corporation* rehberlik ve girişimcilerle bu alana girişimde dahil olmak üzere uzmanlık ve mali yardım sağlamak için birçok teşebbüşlerde bulunmuştur.

İslamî reformlarla ilgili 1980'lerden beri dile getirilen, İslamî reformların etkinliğini ölçmek için "İslamî çerçevelerin" ve İslamî kriterlerin olmaması eksikliğidir. İslamî reformlardan bahseden çoğu araştırma ve çalışma, genellikle mevcut geleneksel ve modern çerçeveleri kabul eder ve akademik çalışmalarda kullanılan kriterleri ve ölçütleri kullanır. Örneğin, İslamî bankacılığın başarısını değerlendirmeye çalışırken, çoğu zaman İslamî bankaların performansını ölçmek için mevcut finansal oranlar kullanılır. Kabul edilmekle birlikte, bu eksiklik aslında yeterince ele alınmamıştır. Bu nedenle, Şubat 2015'te Malezya hükûmeti, eğitim gibi çeşitli alanlarda *makasıd-ı şeriatı* (şeriatın daha yüksek hedefleri) ekonomi, siyaset, sağlık, hukuk işleri, altyapı ve çevre, kültür ve toplum çerçevesinde Malezya'nın İslamî ilkelere uyum düzeyini ölçtüğünü iddia eden bir endeks olan *makasıd el-şeriat* ölçütünü açıkladı (Abdul Hamid, 2018, s. 686).[43]

Malezya'da İslam ve Ekonomik Gelişme: Muhafazakârlık ve Nominalizm Güçleri Arasında İlerleyen Yol

Malezya, son 40 yılda genellikle *İslamlaştırma* olarak adlandırılan resmî İslamî reform politikalarını tecrübe etti. İlgili aktörlere bağlı

43 Dizini geliştirme girişimi memnuniyetle karşılanırken, bu özel çabanın birçok kavramsal, çerçeve ve metodolojik sorunu vardır. Tüm bulgular bu durumda çok sorunlu ve ciddi şekilde kusurludur. Şimdiki yazarın bilgisi dahilinde bu indeksle ilgili daha fazla tartışma yapılmamış olması ilginçtir.

olarak, özellikle Malezya bağlamında İslam'ın ne anlama geldiğinin anlaşılmasıyla farklı düşünce "tonları" ayırt edilebilir. Bu nedenle, Malezya'nın 1980'lerden beri muhafazakâr bir dönüş yaptığına dair genellemeler yapmak, bu reformların destekçileri olan çok çeşitli aktörlerin ve örgütlerin sahip olduğu çeşitli görüşlere adil bir bakış getirmez. 1980'lerden bu yana olayları siyasal İslam ve İslamcılığın örnekleri olarak ve çeşitli reformları İslamcı olarak öneren herkesi tanımlamak ve genel olarak İslamcıları "olumsuz, aşırılıkçı" bir eğilimli olarak tasvir etmek, 1980'lerden beri dâhil olan aktör yelpazesini aşırı basitleştiriyor. Bu noktada çok daha incelikli bir yaklaşıma ihtiyaç var. Ufen "İslamîleştirmenin İslamcılığın yükselişini göstermediğini" gözlemlediğinde haklıdır (2009, s. 309). Bununla birlikte, sanki *reformist-ilerici* fikirler de orada değilmiş gibi İslamlaşmanın *muhafazakâr İslam*'ın yükselişini ifade ettiği görüşüne katılmıyoruz. Bu kısa bölümde, *ifrat* ve *tefrit* arasındaki iki uç nokta arasında bir görüş yelpazesi görmeyi umuyoruz. İlki *katı muhafazakârlık* ve diğeri *ultra-liberal nominalism* olarak karşımızda durmaktadır. Aradaki spektrumda-alanda bir yerde, reform düşüncesine sahip, ilerici, ılımlı bir Malezya İslam'ı, *ümmeten vasaten* bulunmaktadır.

1980'lerde İslamî bir devlet için istekleri (katı-muhafazakâr) uzak tutan Mahatir ve Enver arasındaki ittifak olduğunu iddia eden Vali Nasr ile hemen hemen hemfikir olma eğilimindeyiz (2001). Ekonomik refahın vurgulandığı model aslında, kurumsal İslam modeliydi. 1980'ler aslında Malezya'nın kalkınma gündeminde "evrensel" İslamî değerleri aşılamak için reform odaklı, ilerici bir gündem olarak örülebilir. 1998 yılında ittifakın sona ermesi toplumda bir uçurum meydana getirdi. Enver'e bağlı "reformist İslamî unsurlar" 1998 ile 2003 yılları arasında iktidar koalisyonundan çıkarılırken, Mahatir'in yerini alan Abdullah Bedevi, İslam Hadari programını başlattı. Reform zihniyetli ilerici İslam'ın yeni bir versiyonunu sunmaya çalıştı. Daha geniş bir kapsama sahip olmakla birlikte, siyasi iradeden ve Malezya için tutarlı bir İslamî reform gündemi geliştirip uygulayabilecek kişilerden yoksundu. Bu, Necib Razak (2009-2018) yıllarında da devam etti. Vasatiya (orta yol) gündemini teşvik

etme politikasına rağmen siyasi iradeden de yoksundu[44]. Mayıs 2018'den Şubat 2020'ye kadar 22 ay iktidara gelen PH hükûmeti *Rahmeten li'l Alemin* program çerçevesini tanıttı. İslam'a daha ilerici-kapsayıcı bir yaklaşımın kök saldığına dair göstergeler varken, PH hükûmeti düştü.

İslam, Malay Kimliği ve Malezya'daki Müslüman Örgütlerin Çeşitliliği

Son 50 yıl zarfında Malay kimliğinin daha önemli bir unsur olduğu gerçeği kabul edilmelidir. Mesele bu gelişmenin iyi olup olmadığı meselesidir. Fauzi (2018, s. 66) Nagata'dan alıntı yaparak (2011), İslam, Malaylık kimliğini üst ırk kimliği olarak da üstlendiğini belirtmektedir. Başlarda ifade edildiği gibi dinin bu bakışı Malaylığın orada her zaman dinin bir parçası olarak görülmesidir. Hatta Zaab gibi Malay dünyasının bağımsızlık öncesi yazarları dahi Sumatra da temellenen M. Nasır ve Hamza gibi diğerleri gibi tanımladı. Ve hatta Seyyid Hüseyin Alataş gibi yazarlar bile Malaylik, dinin ve İslam'ın bakışını genellikle gözden kaçırarak, Malayların gelişimi için *neo-Weberian* bir argüman ortaya koydular. Bu noktada herkes için görülen zorluk bağımsızlıktan bu yana Malezya tarihinde İslam'ın rolünü analiz etme meselesidir. Fauzi'nin haklı olarak gözlemlediği gibi etno-dinî kimlikler sert-*rigid* kast değildir (2018, s. 65). Bu açıdan, yazıların çoğu, Malezya da dâhil olmak üzere çeşitli ülkelerde var olan İslamcı veya diğer İslamî örgütler hakkında bir dizi görüş olduğunu kabul etmiyor.

Öte yandan, Malay ve Müslüman olmanın ne anlama geldiğine ve daha sonra onun heterojen Malezya için ne ifade ettiğine dair oldukça dar ve katı bir perspektifi destekleyen çok muhafazakâr-dışlayıcı bir İslam görüşüne dün olduğu gibi bugünde hâlâ sahip olduğumuz iddia edilebilir. Diğer yandan, herhangi bir amel olmadan inananlar ve hatta belki de İslam'ı kimliklerinin önemli bir parçası olarak görmeyenler tarafından

44 Buna ek olarak, Abdülhamid'in (2016) belirttiği gibi, bunlar, daha çok Vahabi-selefi muhafazakar unsurun, Necib yönetiminin İslami kimlik bilgileri ironik bir şekilde İslam hakkında çok katı görüşlere yol açan hükûmet kurumlarına sızdığını göstermek için yeterli bir destek gibi görünmektedir.

temsil edilen çok nominalist bir İslam görülebilir. Çağdaş toplumlarda din konusunda Batı'dan gelen modern seküler bilimsel geleneğe kapılmış pek çok bilim adamı, ilkini *köktendinci-radikal* veya İslamcı olarak; ikincisini ise liberal, ılımlı Müslümanlar olarak adlandırır. Müslüman biliminin veya İslam biliminin ifrat ve tefritin iki uç noktasını temsil etmek olarak tanımladığı şeyi temsil etmeyebileceklerinden, biri bu terimleri ve bu kategorileri kullanırken dikkatli olmalıdır.

Örneğin, bir kişi dar, muhafazakâr-dışlayıcı, keskin yasal durumu bugün hâlâ var olan ifrat ve tefritin bir aşırı bir örneği olarak nitelendirir. Öte yandan onu (ve onun detaylı ritüellerini) ve dini Malay kimliğinin önemli bir parçası olarak görmeyen nominalist, ultra liberal bakış açısı ılımlı olarak görülmeyecektir. Bu sebeple, bizim daha sonra İslamî referansta kullanılan ılımlı durumunun ne olduğu ile kastedileni bilmeye ihtiyacımız vardır. Başka bir deyişle Kur'an'daki birçok ayette bahsedilen orta ümmet toplumu veya *ümmeten vasaten* ile ne kastedildiğidir.

Karşı karşıya kalınan diğer bir zorluk, bilim adamları ve gözlemcilerin, tanımı Batılı din ve sekülerizm deneyimi tarafından önceden belirlenmiş belirli bir terminolojiyi kullanmalarıdır. Bu âlimler, çoğunlukla Batı'da yaşayanlar ve muhtemelen onların gözetiminde Batı'da eğitim görmüş ya da olmasa da Batı biliminin entelektüel hegemonyasını kabul etmiş Müslüman âlimler de dâhil olmak üzere İslam ve Müslüman ülkeler hakkında yazmaya çalışırken bu kategorileri uygulamaktadırlar. Dolayısıyla İslamcılığı, İslamcıları, İslamileştirmeyi ve Köktenciliği tartışan, genel olarak olumsuz, muhafazakâr ve dolayısıyla "aşırı" olarak boyanmış terimleri tartışan akademisyenlerimiz var. Oysa liberal, açık ve hatta nominalist olmak, laikliği kabul etmek ilerici kapsayıcı ve dolayısıyla ılımlı olarak kabul edilir. Bu çalışmalardan bazıları bu kategorileri ve önceden belirlenmiş tanımları kabul etmiş görünmektedir. Örneğin, son 40 yılda Malezya'da bulunan sayısız kuruluş biraz daha dikkatli kategorize edilmelidir.

Bir örgütün Orta Doğu & alt kıtadaki İslamî hareketlerin yazılarına erişimi olduğu ve bunlara atıfta bulunduğu için, onları İslamcı veya Batı biliminde dar bir şekilde tanımlandığı şekliyle İslamcılık görüşlerini

destekleyenler yapmamalıdır. Bazı kuruluşlar, diğer birçok Müslüman alimin eserlerine de atıfta bulundu. Pek çoğu modern Batılı yazarlara yapılan göndermeleri de memnuniyetle karşıladı. Birçoğu, tüm en iyi burslardan ve uygulamalardan öğrenme ihtiyacını gördü. Tüm bu örgütleri İslamcı[45] olarak toplamak ve dolayısıyla muhafazakâr ve Selefî-Vahhabî olarak damgalamak nasıl mümkün olabilir?

Malezya için Reformcu-İlerici-Kapsayıcı İslam'ın Tanımlanması

Yukarıda bahsedilenler temel alınarak, heterojen Malezya'da gerçek İslamî reformlara hangi İslam model-markasının katkıda bulunabileceğini denemek ve tespit etmek önemli olacaktır. Elbette, bahsedilen iki aşırılık türü de kabul edilemez. *Aşırı ifrat* (katı-muhafazakâr-dışlayıcı), heterojen Malezya için kabul edilebilir ve uygun değildir ve *aşırı tefrit* (nominalist-gevşeklik) de aslında İslamî bir görüşü temsi etmemektedir. İhtiyaç duyulan şey, İslam biliminin entelektüel parametreleri içindeki çeşitliliği kutlayan gerçekten reformist-ilerici-kapsayıcı bir İslam'dır. İslam için Müslümanlar hem uygar bir yaklaşımı ve hem İslamî mirasın hem de modern bilginin eleştirel bir değerlendirmesini ve ardından ikisinin yaratıcı bir sentezini uygulamayı talep etmelidir. Özetle, 1970'lerin sonlarında başlayan *ilmin İslamileştirilmesi* meselesinin gerektirdiği şey de tam olarak budur. IOK, "epistemolojik bir kaygıydı" gerçeği ararken fikir farklılıklarını öven bir yaklaşımdı; İslamî bilim ve modern bilimler arasında eleştirel diyalog ve gerçek entelektüel etkileşim için bir girişimdi.[46]

---

45 Örneğin Fauzi (2018, s. 50) İslamcıları İslam'ın siyasi rolüne öncelik veren ve Malezya'yı İslami bir devlet olma yönüne doğru yönlendirme eğilimleri sergileyen ideolojik yönelimli aktivist Müslümanlar olarak tanımlıyor.

46 Abdülhamid'in (2016, s. 15-16) IOK'un ana savunucularından biri olan merhum İsmail Faruki'nin muhafazakar Selefi-Vahabi olduğu şeklindeki oldukça basit bir tavır takınmasının şaşırtıcı olmasının nedeni budur. Dahası, ünlü İslamofobik Daniel Pipes'in internet sitesinden, merkezi Herndon, ABD merkezli IIIT'nin köktenci-aşırılıkçı bir örgüt olduğunu aktarıyor. Enver İbrahim, IIIT'nin kurucu üyesi olduğundan, bu, Enver'i aynı zamanda muhafazakar bir İslamcı olarak görüyor gibi görünüyor. Enver'ı gören Esposito ve Nasr'ın görüşleri burada Malezya için reform odaklı bir gündem ortaya koyuyor.

On yıllar boyunca Müslüman örgütlenmeyi karşılaştırmak bile bu örgütlerin çoğu karşılaştırılabilir olmadığından oldukça zor bir iştir. Sırf kayıtlı ya da belirli bir süre içinde işleyen böyle bir kuruluşun olması, onu karşılaştırılabilir yapmaz. Örneğin Malezya Müslüman Kardeşler Hareketi (ABIM onun Malayca kısaltması) muhtemelen en iyi kurulan Müslüman organizasyonudur. O son elli yılda varlığını devam ettirdi ve Malezya'daki Müslüman en az son iki nesil üzerinde ciddi etkilerde bulundu. Buna ilaveten örgüt en büyük etkisini özellikle 1982-1998 arasında Mahatir Enver iş birliği sürecinde Malezya'da yapılan İslamî reformların öne çıkarılmasında gösterdi. 1980'lerin ortalarında bazı yazarlar örgütün başta gençler olmak üzere 50.000 aktif üyesi olduğunu kaydetmekteydi. Öte yandan ABIM inişler ve çıkışları tecrübe etti ve hâlâ varlığını devam ettirerek toplum üzerinde etkili olmaya devam etmektedir.[47]

ABIM, Malezya Müslüman Derneği veya Ikatan Muslimin Malezya (ISMA), Hizbut-Tahrir Malezya ve birkaç diğer Müslüman örgütü; İslamcı olarak, katı muhafazakârlığın, münhasırlığın ve fıkıhçı İslam'ın destekçileri olarak bu kuruluşların dâhil olduğu faaliyetler midir? Aksine, bu örgütlerin bir araya gelmesinin temeli, hepsinin Mevdudi'yi ve Hasan el-Benna'yı okumalarıdır! İslam'ı ve İslamî dirilişi anlamaya çalışan Batılı bilim adamları tarafından geliştirilen kategorilerin stereotiplemesine ve genelleştirilmesine de uyduğu için oldukça amatörce bir analiz. ABIM durumunda, Malek Bin Nebi, HAMKA ve M. Nasır'ın yazıları da dâhil olmak üzere birçok başka etki bulunur. Makasıd-el şeriat edebiyatı, birçok Batılı alternatif yazarın yazıları da dâhil olmak üzere tanıtıldı.

---

47 Öte yandan, Malezya'da yıllar ve on yıllar boyunca kurulmuş başka küçük kuruluşlar da buluyoruz. Bununla birlikte, Malezya'daki bu gruplar zamanın üzerlerinde bıraktığı sınavlara dayanamadılar. Hizbut-Tahrir Malezya ve Ikatan Muslimin Malaysia (ISMA) gibi kuruluşlarda burada akla geliyor. Bu iki grup da kökenlerini 1990'ların sonlarından itibaren görüyor ve toplumda gerçekten önemli rol oynayan bir oyuncu değiller. Aksine, ABIM ve Tebliğ Cemmati'nin 40 yıldan fazla bir süredir etrafta olduğunu ve Müslüman STK'larda büyük bir güç olarak nitelendirilebileceğini ifade ediyorlar.

Siyasi partiler söz konusu olduğunda, PAS'ı siyasi gündemlerinin bir parçası olarak İslamî bir devlet olarak tasvir etmek kolay olabilir. Bu, 1980'lerde kesinlikle daha anlamlıydı. Bununla birlikte, PAS bile çeşitli aşamalardan geçmiştir. 1960'larda Dr. Burhanuddin al-Helmy'nin liderlik ettiği Pas ile 1970'lerde PAS'ın UMNO liderliğindeki Barisan Nasional'ın Malay gündemine katıldığı daha Malay-Milliyetçi bir İslam'ın Asri Muda görüşleri arasında oldukça fark görülebilmektedir. Küresel İslamî diriliş, PAS'ı Yusuf Rava, Fadıl Nor ve Nik Aziz Nik Mat idaresi altında 1980'lerden 2015'e kadar yeniden değiştirdi; PAS kimliğinin Malay bileşeni İslamî bir kimlik lehine neredeyse tamamen reddedildi. (Hâlâ dar tanımlanmış bir İslam devleti için bastıran bazı unsurlar varken).

1970 ve 1980'lerin PAS'ı (ve mevcut liderlik) ile 2000-2015 PAS'ı arasında da farklılaşma olduğu değerlendirmesi yapılmalıdır. İlki muhafazakâr-dışlayıcı İslamcı olarak görülebilirken, ikincisi daha ılımlı bir şekilde İslamcı ilerici-kapsayıcı olarak görülebilmektedir.[48] İlki İslamî bir devletten bahsederken, ikincisi bir İslamî refah milletinden söz etti (ilginç bir şekilde 1960'larda PAS liderlerinin fikirlerine geri dönüyordu). İlki, *had* uygulaması da dâhil olmak üzere İslam'ın yasal yönlerine çok daha fazla vurgu yaparken, ikincisi daha çok şeriatın daha yüksek hedeflerine, yani adaletin sağlanması ve tüm Malezyalıların refahına odaklandı. Bu tür ayrımlar önemlidir ve bilimsel çalışmalar, sadece Mevdudi'den veya Hassan al-Benna'dan alıntı yaptıkları için bir organizasyon veya siyasi parti hakkında basit genellemeler yapmak yerine bu spesifik unsurları göz önünde bulundurmalıdır.

Şeriat ve hukuk arasında da bir ayrım yapılmalıdır. İslam'ın katı-muhafazakâr-dışlayıcı görüşü hukuku vurgularken, reformist-ilerici-kapsayıcı görüş şeriatı salt yasallıktan daha fazlası olarak görüyor. Gerçekte

48 Nik Aziz Nik Mat, PAS'ın Mürsid-ül Am'ı (Cumhurbaşkanı Abdul Hadi Awang'dan bile daha yüksek görülen bir pozisyon) olarak bazıları tarafından muhafazakar olarak görüldü. Bununla birlikte, 1998'den 2015'teki ölümüne kadar Enver İbrahim ile sağlam ittifakına, bazen PAS'taki diğer liderlerin muhafazakar Malay-Müslüman görüşlerine karşı çıktığına, çok dinli ve çok etnikli Malezya'daki konularda birçok reformist-ilerici pozisyon aldığına şahitlik ettiler.

şeriat, gerçek anlamıyla kanunla aynı şey değildir. Şeriat insanlığa mutlak manada rehberlik etmektedir. Bu nedenle, etik değerleri, ilkeleri ve normları desteklemek şeriatın bir parçasıdır. İyi yönetişim kesinlikle şeriatın bir ana unsuru olarak dahil edilecektir. Bu konuda Abdülhamid (2018) ile hemfikiriz ki bürokratik İslam, yani 1980'lerden beri hükûmet politikalarıyla desteklenen İslam, aslında daha yasal bir İslam'a öncülük etti. Bu, İslamî bankacılık ve finans dünyasında görülebileceği gibi şeriatın anlamının sadece hukuki boyutlarda daraltılmasından kaynaklanmaktadır. İslamî bir ekonomik ve sosyal sistemin daha kapsamlı hedeflerine ulaşılmasına yardımcı olmak için IBF'yi alternatif bir finansman olarak görmek yerine, Malezya'da (ve küresel olarak) olan, fıkıh uyumlu geleneksel bir bankacılık taklidi olarak görmektir. Sadece son birkaç yıl içinde Malezya hükûmeti değer temelli aracılık (VBI) adı verilen başka bir yaklaşıma geçmeye karar verdi.

Reformist-ilerici-kapsayıcı İslam yani gerçek ılımlı, ümmeten vasaten pozisyonu, tüm Müslümanlar ve gayrimüslimlerle bilginin ve gerçek diyaloğun etkileşimi ve entegrasyonunu gerektiren bir konumdur. Kozmopolitlik fikri son zamanlarda ABIM'nin mevcut liderliği tarafından desteklendi. Bu öneri pek çok gayrimüslim tarafından çok iyi karşılandı. Hükûmetin önderliğindeki reformlara aşırı güvenmekten ziyade, son yirmi yılda Müslüman STK'ların rolünün önem kazandığı kesin olarak görülmüştür. Bununla birlikte, özel bir Malay-Müslüman gündemini zorlayan katı-muhafazakârlardan, İslam'ın kişisel ritüellerle sınırlı olduğu eski güzel günleri hayal eden diğer uç nominalistlere kadar geniş bir STK yelpazesi var. Reformist-ilerici-kapsayıcı bir İslam'dan bahsediyorsak, o zaman yukarıdaki iki uç noktaya atıf yapan ortak zeminden bahsediyoruz.

Sonuç

Bu makale heterojen Malezya'nın gelişiminde olumlu rol oynayabilen İslamî görüşü sunmayı amaçlamıştır. Basit sekülerleşme ve modernleşme tezini reddeden (ve diğer birçok Müslüman ülkesi gibi)

Malezya'nın bu görüşünün bu ilk sunumuyla başladı. İlerlemeye evet, ama bu ilerleme marjinalleşmeyen din ve ruhsal bütünlük sağlayan bir ilerleme olmalıdır. Çalışma daha sonra 3P'nin politikalar ve insanlar çerçevesini kullanarak 1980'lerden itibaren Malezya'da meydana gelen reformların kısa bir bütünlüğünün resmini sundu. Başarı veya başarısızlık geniş anlamda bu üç faktöre dayanmaktaydı.

İslamî reformların (reformların birçoğu ekonomik anlamdadır) son 40 yılının sonuçları karmaşıktır. Diğer yandan bazıları şimdiye kadar ilerlemeye doydu fakat diğer bir kesim ilerlemeye doymadı. İkinci gruptan bazıları İslam adına yapılan reformların yeterli olmadığını düşünmektedirler. Daha seküler kökenli Müslümanlar ise son 20 yılda oldukça aşırı olan reform çabalarını göreceklerdi. Gayrimüslimler gelişmelerden genellikle ya temkinli ya da düpedüz endişeli olurlar. Malezya ekonomik kalkınmasında nispeten başarılı olsa da İslam'ın rolü hâlâ incelenmektedir. Gelişmeyi İslamî perspektiflerden tartışmak ve değerlendirmek için İslamî çerçeveler ve ölçütler hâlâ eksiktir.

Hükûmet politikalarının politik reformlar üzerinde önemli faktör olmaya devam edecek olması yanında bu politikaların kökeni önemlidir. Malezya'da bürokratik İslam tarafından temsil edilen aşırı muhafazakâr –dışlayıcı İslamî görüş hâlâ baskın bir etkiye sahip olmasına rağmen Malezya'da yer edinemeyen güçlerden birisidir. Başka alternatiflerin mevcut olduğunu geliştirme ve gösterme çabalarının olması önemlidir. Reformist-ilerici-kapsayıcı yaklaşım, gidilecek doğru yoldur. Genel olarak, Malezya hükûmetindeki İslamî reformlar esas itibariyle her zaman ilerici bir pozisyon belirtmiştir. Ancak, reformların uygulamasında muhtemelen daha muhafazakâr bir markanın-İslamî düşüncenin- hâkimiyetine yol açmıştır.

Bunun sebeplerinden biri İslamî kurumların uygulamak ve gelişmesi için emanet edilenlerin kökeninde yatan niteliklerle- oryantasyonla ilgilidir. Bu amaçta eğitimin önemi özellikle eğitimin entegrasyonunda merkezi bir konumdadır. Hem Müslümanları hem de gayrimüslimleri ikna etmek için doğru insanlara ihtiyaç vardır. İslam'ın

reformist-ilerici-kapsayıcı görüşünün destekleyenlerinde buna büyük ölçüde ihtiyacı vardır. Dinin ekonomik kalkınmadaki rolü hakkında olumlu konuşanlar, dar parti siyaseti de dâhil olmak üzere siyasi faktörlerin ötesine geçerek Malezyalılara ve dünyaya Malezya'nın gerçekten bir öykünme modeli olduğunu göstermeye devam edebilecek ciddi bir ulusal gündeme geçmeye istekli olmalıdırlar.

Ekonomik alanda bu, dinin, bizim durumumuzda İslam'ın, ülke için ekonomik refah inşa etmekte daha adil ve eşit bir temel olan bir ekonomik gündeme sahip olarak sunulduğu yeni bir ekonomik gündemi gerektirir. Diğer yandan birçok kişi bunu ulaşılabilir olarak görmüyor ancak makalenin yazarı belirli adımlar atılması durumunda bunun olası olduğuna inanmaktadır. Etnik sınırlara dayanan ekonomik politikadan ziyade dinî değerlerden esinlenen veya dinî değerleri temel alan ekonomik bir çerçevenin kabul edilebilir olması için hiçbir makul sebep yoktur. Bu, özellikle, din temelli ekonomik politika çerçevesinin, etnik kökene bakılmaksızın tüm Malezya vatandaşlarına daha adil ve daha eşit olduğu gösterilebilirken, aynı zamanda Malaylara ve diğer yerli halklara yardım etmek için de anayasal hükümleri korumada geçerlidir.

Kaynakça

Al-Attas, S. (1978). *Islam and Secularism.* Muslim Youth Movement of Malaysia. Kuala Lumpur.

Chapra, M.U. (2000). *The Future Of Economics: An Islamic Perspective.* Markfield: Islamic Foundation.

Abdul Hamid, A. F. (2016). *The Extensive Salafization of Malaysian Islam*. Trends in SEA No. 9: Yusof Ishak Institute.

Abdul Hamid, A. F. (2018). The Islamist Factor in Malaysia's Fourteenth General Elections. *The Round Table, 107*(6), 683-701, https://doi.org/10.1080/00358533.2018.1545937

Badawi, A. (2007). *Islam Hadhari Approach- Towards a Progressive Islamic Civilization*, Malezya İslami Kalkınma Departmanı.

Choudhury, M.A. (1992). *The principles of Islamic political economy*. London: Macmillan.

Choudhury, M.A., Malik, U.A and Adnan, M.A. (Eds.). (1996). *Alternative perspectives in third world development-the case of Malaysia*. London: Macmillan.

Haynes, J. (1999). *Religion, globalization and political culture in the third world*. London: Macmillan.

Lawrence, B. (1998). *Shattering the myth: Islam beyond violence.* Princeton University Press.

Liow, J. C. (2007). Political Islam in Malaysia- legitimacy, hegemony and resistance. In *Islamic legitimacy in plural Asia*. R. Anthony and M. Gilsenan, (Eds.). Abingdon: Routledge.

Means, G. P. (1976). *Malaysian politics*. London: University of London Press.

Mehmet, O. (1990). *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*. Kuala Lumpur*:* Forum Publishers.

Mehmet, O. (1999). *Westernizing the third world* (2nd Edition). London: Routledge.

Mohamed, A. H. (2001). Islam and economic development in Malaysia- A reappraisal. *Journal of Islamic Studies*, 12, 3.

Mohamed, A. H. (2005). The development and Impact of Islamic Economic Institutions: The Malaysian Experience. In Nathan, K.S. and K. Mohammad Hashim, (Eds.), *Islam in Southeast Asia- political, social and strategic challenges for the 21st century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Mutalib, M. H. (1990). *Islam and ethnicity in Malay politics.* Singapore: Oxford University Press.

Nasr, S. V. Y. (2001). *Islamic leviathan- Islam and the making of state power*. Oxford University Press.

Roff, W. (1980). *Origins of Malay nationalism.* Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Ufen, A. (2009). Mobilising political Islam: Malaysia and Indonesia compared. *Commonwealth and Comparative Politics, 47*(3), 308-333.

Von der Mehden, F. (1986). *Religion and modernization in Southeast Asia.* Syracuse: Syracuse University Press.

Wan Omar Fadhli bin Wan Mahmud Khairi (2020). *Islam and economic development in Malaysia: the first two decades of the 21st century.* Master's Thesis, unpublished, International Islamic University Malaysia.

Wilson, R. (1998). Islam and Economic development in Malaysia. *Journal of Islamic Studies, 9*(2). Oxford.

AHMAD SYAFI'I MAARIF

(1935-...)

Endonezyalı entelektüel, tarihçi

Syafii Maarif 1935 yılında Batı Sumatra'da doğdu. Ailesi ve erken eğitim sayesinde, Endonezya'daki Müslüman yaşamına hakim olan iki kitle örgütünden biri olan Muhammediyah tarafından savunulan reform İslam'ın öğretilerine maruz kaldı. 1972'de Ohio Üniversitesinde tarih okumak için Fullbright bursu kazandı. Bu burs için "Fulbright bana Amerika'ya gitme fırsatı sundu. Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşamak gözlerimi ve kalbimi açtı ve bana özgür düşünmeyi öğretti" dedi. Üniversiteden mezun olduktan sonra, doğal olarak öğretime geçti ve daha sonra seçkin İslam Alimi Fazlur Rahman tarafından yönetilen Chicago Üniversitesi'nde İslami düşünce alanında doktorasını aldı. 1980'lere gelindiğinde, ciddi bir üne sahip bir entelektüel ve Muhammediyye hareketinde yükselen bir lider konumuna geldi.

Maarif, siyasi yorumları düzenli olarak dikkat çeken Endonezya'nın en ünlü bilim adamlarından biridir. 2008 yılında Müslümanlara hoşgörü ve çoğulculuğu benimsemeye rehberlik ettiği için prestijli Magsaysay Ödülü'nü kazandı. Kendisi, Maarif Kültür ve İnsanlık Enstitüsü aracılığıyla hem yurtiçinde hem de yurtdışında dinler arası ve barış hareketlerine aktif olarak katılmaktadır. Habibie Ödülleri'nde dinler arası diyalog ve dini uyumu teşvik etmedeki rolüyle tanındı. Maarif aynı zamanda Yogyakarta Ulusal Üniversitesi'nde tarih profesörü ve üretken bir yazar ve köşe yazarı, şu anda 'Republika' gazetesinde ve Gatra dergisinde iki düzenli sütun yazıyor. Ahmad Syafii Maarif, 1998-2005 yıllarında Endonezya'nın en büyük iki Müslüman örgütünden biri olan Muhammediyye hareketinin lideriydi.

Ayrıca, İslami Öğrenci Derneği'nin bu eski aktivisti, ABD Ohio Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Yüksek Lisans Programını tamamlamıştır. Bu arada, doktora derecesini Amerika Birleşik Devletleri'nde Chicago Üniversitesi Yakın Doğu Dili ve Medeniyeti Çalışma Programı'ndan bir tezle aldı. Düşüncelerini "İslami Devletin Temeli: Endonezya'daki Kurucu Meclis Tartışmalarına Yansıyan İslami Siyasi Fikirler Üzerine Bir İnceleme" başlıklı tezle savunan Ahmad Syafi'i

Yaşadığı Yerler: Endonezya, ABD

Görev Yaptığı Kurumlar: Chicago Üniversitesi, Ohoi Üniversitesi

Önemli Eserleri: Dinamika Islam

Maarif, tarih alanında çalışmalarına devam etmektedir.

Suharto'nun çöküşü yılı olan 1998'de Ahmad Syafi'i Maarif, Muhammediyye ve otuz milyon üyesinin ve sempatizanlarının liderliğini üstlenip ülkesinin demokrasi, reform ve iyi yönetişim için yeni bir soluk olup sakin ve ılımlılık için bir güç oldu. Endonezya'daki çoğunluk Müslümanları ve azınlık Hıristiyanları arasındaki mezhepsel çatışmalar sırasında Maarif, Müslümanlara İslam'ın tüm insanların eşitliğini öğrettiğini, dinler arası diyaloglarda öncülük ettiğini ve korku ve nefreti körükleyenlere karşı uyardığını hatırlatmıştır. Aktivistler bir İslam devleti çağrısını yeniden canlandırdığında ve şeriatın uygulanması için acilen baskı yaptığında onlara karşı çıktı ve Endonezya'nın çoğul toplumu için doğru olanın demokrasi olduğunu vurguladı. 11 Eylül saldırısının etkisi ve ABD'nin Afganistan ve Irak işgalleri Endonezya'ya ulaştığında ve terörizm Bali ve Jakarta'ya kadar geldiğinde, "terörizmin İslam'ın gerçek yüzü olmadığını vurguladı." Diğer ılımlı liderlerle birlikte, bunu "insanlığa karşı bir suç" olarak kınadı. Yeni Amerikan savaşları hakkında da aynı şeyi söyledi. Ancak Endonezyalı Müslümanları kutsal savaşa yapılan sahte çağrıları reddetmeye ve protestolarını barışçıl bir şekilde yapmaya çağırdı.

2005 yılında Muhammediyye liderliğinden ayrıldıktan sonra, genç bir aktivist olduğu zamanlarda olduğu gibi, bir dizi medyaya düzenli olarak makaleler yazarak bu zorluklara cevap verme konusunda daha fazla özgürlüğe sahip olmuştur. Muhammediyye hareketinden gelen ve eski bir Cumhurbaşkanı olarak Syafii Maarif, iktidarın tuzaklarını reddetti ve siyasete dönme çağrısına direndi. Bugün gençlere bağımsız bir düşünür ve akıl hocası olarak rolünden zevk alıyor. "Bireysel uluslarımızın ötesine bakmayı ve dünyayı küresel bir perspektiften görmeyi öğrenmeliyiz - insan perspektifinden ve adalet perspektifinden. Gerçekten de, adalet küresel bilgeliğin anahtarıdır." Kendisi adalet olmadan dünyanın yörüngesinden ayrı bir halde ilerleyeceğini savunmaktadır.

Asian Federation of Muslim Youth (AFMY)

Asya kıtasında ulusal düzeyde çalışan Müslüman gençlik ve öğrenci teşkilatlarının çatı kuruluşu

Kuruluş Tarihi: 2001

Bulunduğu Yer: Malezya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Dr ‘Abdul Muntaqim Abu Bakar

Kurumun Etkisi: İslami eşitlik ve sosyal adaletin temsili için çalışmalarını sürdürmektedir.

Merkezi Malezya’da bulunan Asya Müslüman Gençlik Federasyonu (AFMY), kendisini Asya bölgesindeki Müslüman Gençlik dernekleri ve bireyler için bir şemsiye organizasyondur. Asya Müslüman Gençlik Federasyonu (AFMY) 4 Ağustos 2001 tarihinde kurulmuştur. AFMY, Colombo, Sri Lanka’da tescil edilen kuruluşun merkezi şu an Malezya’dadır. Müslüman gençlik teşkilatlarını ve bireylerini temsil eden ve Asya bölgesindeki Müslüman topluma destek sağlayan çatı kuruluştur.

Birincil amaç; faaliyetleri, stratejileri, sorunları ve deneyimleri tartışmak, iletişimi ve görüş alışverişini koordine etmek ve güçlendirmek için bir forum oluşturmaktır. Farklı ülkelerde bu teşkilatları yönetecek toplum liderleri yetiştirmeyi, kendi kaynaklarını düşünmeyi ve geliştirmeyi, Kuran ve Sünnet ışığında durumu analiz etmeyi, karşılıklı istişareler (Şura) ile kararlar almayı ve çalışmayı teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Örgüt İslam’ı çağdaş dilde sunmak için ortak eğitim programları, eylem planları ve kampanya geliştirmeyi umarken bu tür organların olmadığı alanlarda örgütlenmeler oluşturarak gençlerin ve öğrencilerin haklarının korunması için çaba göstermektedir.

Bulunduğu bölgede çeşitli sempozyumlar ve konferanslar düzenleyerek Müslüman gençlerin teşkilatlarının tartışma platformlarında bir araya gelmesini sağlamaktadır. AFMY İslam’ı tanıtmak, Müslüman gençlik örgütlerini ve bireylerini desteklemek, eğitim, sosyal ve sosyal yardım programları geliştirmek ve diğer topluluklar ve kuruluşlarla iyi ilişkiler geliştirmek için ortak bir platform oluşturmaktadır. AFMY Haber Bülteni, AFMY’nin üç ayda bir yayınlanan yayınıdır.

Güneydoğu Asya Müslüman Düşüncesi Kronolojisi

1800'ler *Endonezya'daki ıslah hareketleri...* Endonezya'daki ıslah hareketlerinin başlangıcını XIX. yüzyıl başlarına kadar götürmek mümkündür. 1802 yılında üç Endonezyalı, Mekke'de bir süre kaldıktan sonra Vehhâbî hareketinden etkilenmiş olarak dönmüş ve İslâmiyet'i bid'at ve hurafelerden arındırmak iddiasıyla faaliyete başlamıştı. XIX. yüzyılın sonlarında Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh gibi isimlerin doğrudan etkisi görülmeye başlandı. Islah hareketlerinin doğuşu başlangıçta büyük ölçüde dış etkenlere bağlı olmakla birlikte bu hareketlerin daha sonra gelişmesinde bölgenin sosyal, kültürel ve siyasî şartlarına uygun yeni İslâmî yorumlar yapabilen modernist eğilimli Müslüman aydınların büyük katkısı oldu. Cava adasında da yenilikçi fikirleri savunan hareketler ortaya çıkmaya başladı. Bu yöndeki ilk teşebbüs, Arap asıllı Endonezyalılar tarafından 1905 yılında Jakarta'da dinî eğitimin gelişmesini sağlamak için Cem'iyyetü'l-hayr adında bir cemiyetin kurulmasıdır. Daha sonra Jakarta'da bir okul açan ve aynı zamanda İstanbul'a da öğrenci gönderen bu cemiyet, faaliyetlerini dinî derslerin yanında diğer kültür derslerinin de okutulduğu modern okullar açarak sürdürdü.

1851 *Endonezya Üniversitesi kuruldu.* Endonezya Üniversitesi, Depok, Batı Cava ve Salemba, Jakarta, Endonezya'da bulunan bir devlet üniversitesidir. Endonezya'daki en eski üçüncü düzey eğitim kurumlarından biridir ve Bandung Teknoloji Enstitüsü ve Gadjah Mada Üniversitesiyle birlikte genellikle Endonezya'daki en prestijli üniversite olarak kabul edilir.

1873 *Açe Savaşı başladı.* 1873 tarihi Güneydoğu Asya İslamı için dönüm noktası olmuştur. Bu tarihte uzunca bir süreden beri Açe Sultanlığını tehdit eden Hollanda sömürgeciliği, Cava ve çevre adalarda çoktan köleleştirdiği insan gücü ve Avrupa ana kıtadan getirdiği üst düzey yöneticileriyle Açe'ye savaş ilan etti. Bu savaş, görünürde Hollanda'nın sömürge topraklarını genişletme projesinin bir parçası olsa da temelde Portekizlilerin 1511 yılında Malaka'yı ele geçirerek başlattıkları Güneydoğu Asya sömürgeciliğinin 19. yüzyıl ikinci yarısında emperyalizme evrilmesiyle devamı niteliğindedir. Açe Savaşı İslam dünyasının 19. yüzyıldaki varlığının tehdit altına alındığının önemli göstergelerinden biri olarak tarihe geçmiştir.

1873 *Hollanda'dan Açe'ye Ultimatom.* Hollanda 26 Mart 1873'te Açe İslâm Sultanlığına beş maddelik bir ültimatom vererek İstanbul'daki halife ile münasebetlerin kesilmesini ve İslâm'ın sembolü olarak kabul ettikleri hilâl ile yıldızın Açe bayrağından çıkarılmasını istedi. Açe Müslümanlarının bunu kabul etmemeleri üzerine Hollandalılar savaş ilân ederek 5 Nisan 1873 günü Benderaçe kıyılarına çıkarma yaptılar. Bu şekilde başlayan Hollanda-Açe savaşları uzun yıllar devam etti, hatta dönemin milletlerarası siyasî sahnelerinde de büyük yankılar uyandırdı. Hollanda'nın Açe-Sumatra'da takip ettiği askerî politika ve stratejilerin başarısız kalması, misyoner bir şarkiyatçı olan C. Snouck-Hurgronje'nin bölgeye gönderilmesine yol açtı. Hollanda hükûmeti onun yaptığı araştırmalar sonunda buradaki politikasını değiştirdi ve XX. yüzyılın başında bölgeye tamamen hâkim oldu.

1874 *Pangkor Antlaşması imzalandı.* İngilizler hanedanlık kavgaları içine düşmüş olan Perak'a müdahale ederek 20 Ocak 1874 tarihinde kabile reisleriyle Pangkor Antlaşması diye bilinen bir antlaşma imzaladılar ve onlara Raca Abdullah'ı Perak Sultanı olarak tanımalarının karşılığında eyalete bir İngiliz hükûmet temsilcisinin tayinini kabul ettirdiler; temsilci İslâm dini ve Malay gelenek ve görenekleri hariç diğer hususlarda yetkili idi. Bu antlaşma yarımadanın güneyindeki Malay devletlerinin bütün idarî, siyasî ve askerî işlerinin zamanla İngilizlerin denetimi altına girmesine

ve bölgede tam bir İngiliz sömürgesinin kurulmasıyla sonuçlandı. İngilizler Perak'tan sonra Johor, Selangor, Negeri Sembilan ve Penang Sultanlarıyla da benzeri antlaşmalar imzaladılar. Böylece Sultanların yetkileri sadece Malay hayatını temsil eden İslâmiyet ve gelenekleri kontrolle sınırlı kalırken diğer işlerin tamamı İngiliz temsilcisinin sorumluluğuna verildi.

1890'lar *Malezya'daki Islah hareketleri büyüyor.* Malezya'da XIX. yüzyılın sonlarına doğru İngiliz sömürge yönetiminin tam olarak yerleşmesi yeni ekonomik faaliyet şekilleri, şehirleşme ve yaygın eğitimin başlaması gibi hususların uygulamaya konmasıyla birlikte Malaylar arasında bir şuurlanma hareketinin ortaya çıkmasına sebep oldu. Yenilikçi dinî düşünce akımının gelişmesinde, bilhassa aslen Sumatralı olan Şeyh Muhammed Tâhir Celâleddin Ezherî'nin büyük rolü vardır. Sumatra'nın Bukittinggi şehrine bağlı Ampek Angkok kasabasında doğan Şeyh Tâhir, ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra öğrenim amacıyla Mekke'ye gitti. 1900 yılında Mekke'den dönüşünde Malezya'ya yerleşti. Bu arada İslâm dünyasının önemli merkezlerini ve bazı Batı ülkelerinin başşehirlerini ziyaret ederek bilgisini ve kültürünü geliştirdi. Singapur'da 1906-1908 yılları arasında Malay dilinde yayımladığı el-İmâm adlı dergi geleneksel İslâm'ı sürekli sorgulayan bir yayın organı idi. Dergi dünyadaki önemli olaylar ve güncel konular, özellikle İslâm dünyasındaki gelişmeler, sosyal, kültürel ve dinî meseleler hakkında yazılar ihtiva etmekteydi. Dinle ilgili olan hususlarda dergi genellikle Muhammed Abduh'un görüşlerinden ve el-Menâr dergisinden alıntılar yaparak çözüm yolu önermekteydi.

1900'ler *Endonezya'da İslami dergiler çıkmaya başlıyor.* Şeyh Tâhir Celâleddin, 1906'da Singapur'da yeni fikir ve görüşler ihtiva eden el-İmâm adlı Malayca bir dergi yayımlamaya başladı, el-Münîr adındaki benzer bir dergi de 1911 ve 1916 yılları arasında Batı Sumatra'nın Padang şehrinde, Mekke'de dinî eğitim görmüş diğer iki önemli Minangkabaulu modernist ulemâ, Şeyh Muhammed Cemil Cambek ve Hacı Resul adıyla tanınan Hacı Abdülkerim Emrullah tarafından yayımlandı.

1900'ler *Hollanda Doğu Hint Adalarında bağımsızlık hareketleri hızlanıyor.* İkinci Dünya Savaşı sırasında Hollanda Doğu Hint Adaları'nın Japonya tarafından işgal edildiği 1942 yılına kadar yaklaşık 320 yıl boyunca bir sömürge kentiydi. Japon işgali sırasında ve Endonezyalı milliyetçiler 17 Ağustos 1945'te bağımsızlığını ilan ettikten sonra, şehir Jakarta olarak biliniyordu. Endonezya, 1949'da Jakarta yeniden adlandırıldığında tam bağımsızlığını elde edene kadar Hollanda adıyla uluslararası olarak biliniyordu.

1905 *National University of Singapore kuruldu.* Singapur Ulusal Üniversitesi, Singapur'da bulunan bir araştırma üniversitesidir. Üniversite, 1905 yılında kurulmuş olup ülkenin en eski ve en büyük üniversitesidir. Yaklaşık 35.000'den fazla öğrencisi bulunmaktadır. Singapur Ulusal Üniversitesi, bilim, tıp ve diş hekimliği, tasarım ve çevre, hukuk, sanat ve sosyal bilimler, mühendislik, işletme, bilgisayar ve müzik gibi lisans ve lisansüstü seviyelerde geniş bir yelpazede disiplinler sunan kapsamlı bir araştırma üniversitesidir. Üniversite, sürekli olarak dünyanın en iyi 100 üniversitesinden biri ve Asya-Pasifik'teki ilk 3 üniversite arasında yer almaktadır.

1905 *Malaya Üniversitesi kuruldu.* Malaya Üniversitesi Malezya'nın Kuala Lumpur şehrinde bulunan bir devlet araştırma üniversitesidir. İki uluslararası sıralama ajansına göre Malezya'nın en eski ve en üst düzey yüksek öğrenim kurumudur. Üniversite, Malezya'nın üç başbakanını ve ulusal öneme sahip diğer siyasi, ticari ve kültürel figürleri mezun etti.

1905 *Sarekat Dagang Islam kuruldu.* 1905 yılında Orta Cava'nın Surakarta şehrinde Endonezya millî kahramanlarından Hacı Semenhudî önderliğinde, Çinlilerin ticarî rekabetine karşı koymak, yerli tüccarlara yardım etmek ve dinî hayatı canlandırmak gayesiyle İslâm Ticaret Birliği adıyla kurulan Sarekat Islam, toplumun bütün kesimlerinde taraftar bularak siyasî bir halk hareketine dönüştü.

1906 *Filipinler'de Bud Dajo Harekâtı başladı.* Amerikan ordusu, barışı ve huzuru sağlamak, kaçakçılık, korsanlık ve köle ticaretini

önlemek adı altında bu bölgelerde bir dizi askerî operasyon yaptı; bunların en şiddetlisi, 1906'da binlerce Müslümanın ölümüyle sonuçlanan "bud dajo" harekâtıdır. 1914'te bölgenin idaresi, yerli halka yardım ve hizmet etmek gayesiyle geldiklerini iddia eden sivillere devredildi. Müslümanlara kendi dinlerine, geleneklerine ve kültürlerine uygun biçimde serbestçe yaşayabilecekleri teminatı verildi ve yoğun olarak bulundukları bölgelere yeni yollar yapıldı, okullar açıldı ve işsizlere çeşitli çalışma imkânları sağlandı.

1906 *Muhammed Tâhir Celâleddin el-Ezherî el-İmam dergisini çıkarıyor.* Malezya'da yenilikçi dinî düşüncenin öncüleri arasında aslen Sumatralı olan Şeyh Muhammed Tâhir Celâleddin el-Ezherî başta gelmekteydi. 1900 yılında Mekke'de tahsilini tamamladıktan sonra ülkesine dönen Şeyh Muhammed Tâhir, Hollandalıların baskısına dayanamayarak Singapur'a yerleşmiş, orada 1906-1908 yıllarında Malay dilinde Müslüman toplumun geleneksel İslâm anlayışını sorgulayan ve güncel dinî meseleleri konu edinen el-İmâm adlı bir dergi çıkarmıştır.

1906 *Singapur'da Mohammedan Endowments Board kuruldu.* 1906'da da dinî ve hayrî vakıfların idaresini düzenleyen Mohammedan Endowments Board, 1915'te Müslüman toplumla ilgili işlerde hükûmete tavsiyelerde bulunmak ve onların sorunlarıyla ilgilenmek üzere Mohammedan Advisory Board adlı kurullar oluşturuldu.

1909 *Kuzey Malay sultanlıkları İngiliz hakimiyetine girdi.* İngilizler, 1909'da Taylar'la yaptıkları bir antlaşmayla Patani hariç diğer kuzey Malay devletlerinden Kelantan, Terengganu, Kedah ve Perlis üzerinde egemenlik hakkı elde ettiler. Böylece bu Kuzey Malay Sultanlıkları da İngiliz hâkimiyetine girerek sömürge yönetiminin birer eyaleti haline geldiler.

1909 *Patani Budist idaresine girdi.* 1824 tarihli İngiliz-Hollanda Antlaşması gibi 1909 tarihli İngiliz-Tay Antlaşması da bugünkü Malezya ile Tayland (Siyam) arasındaki sınırı belirledi. XVII. yüzyılda en önemli Malay Sultanlıklarından biri olan Patani bu antlaşmayla Budist Taylar'ın hâkimiyeti altında bırakılmış, böylece Malay

kökenli Patani Müslümanları bugünkü modern Tayland sınırları içinde bir azınlık grubu olarak yaşamaya terkedilmiştir.

1911 *Hâcetü'l-kulûb kuruldu.* Endonezyalılar arasındaki ilk modernist hareket, pesantren eğitimini tamamladıktan sonra üç yıl Mekke'de tahsil gören Hacı Abdülhalim'in Batı Cava'nın Macalengka bölgesinde, daha sonra Persyarikatan Ulama'ya (Ulemâ Birliği) dönüşen Hâcetü'l-kulûb adında bir cemiyet kurmasıyla başladı.

1912 *Sarekat Islam kuruldu.* Siyasî alanda faaliyet gösteren ve ilk Endonezya millî hareketi sayılan Sarekat Islam adındaki teşekkül 1912'de kuruldu. İlk defa Endonezya için muhtariyet fikrini ortaya atan Sarekat Islam, isteklerine Hollanda Hindistanı hükûmetinden olumlu cevap alamayınca Hollanda ile iş birliği yapmama politikasını benimsedi. Ancak 1920'den sonra sol ve İslâmî kanat olmak üzere iki gruba ayrılınca siyasî hayattaki etkinliğini kaybetti ve 1929 yılından sonra da Partai Sarekat Islam Indonesia (Endonezya İslâm Birliği Partisi) olarak devam etti. H. Agus Sâlim 1925'te Jong Islamieten Bond adlı bir gençlik teşkilâtı kurarken diğer bazı eski Sarekat Islam liderleri de 1937'de Partai Islam Indonesia (= PII, Endonezya İslâm Partisi) adında ayrı bir siyasî parti kurdular.

1912 *Muhammediyye Hareketi kuruldu.* 1912 tarihinde Orta Cava'nın Yogyakarta şehrinde Kiai Hacı Ahmed Dahlan tarafından kuruldu. Kuruluşunda Hollanda sömürge yönetimiyle gelen Batılı kültürel ve sosyal değerlerin, Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin ve bölgedeki eski din ve kültürlerin Müslüman halk üzerinde yaptığı tesirlerle İslam dünyasında çeşitli dini uyanış hareketlerinin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. İslam'ı dış baskılara karşı savunmak, temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnetin esaslarına dönerek İslam akidesini modern düşüncenin ışığında yeniden yorumlamak ve Müslüman toplumunun ahlaki ve dini sorumluluklarını geliştirmek diğer hedeflerinin başında yer alır. Muhammediyye'nin Endonezya toplumu üzerindeki etkisi çok büyük olmuş, dini hayatta ve sosyal alanlarda benimsediği birçok husus günümüzde yaygın biçimde uygulanan adetler halini almıştır. Bu etki bölge ülkelerindeki Müslüman toplumlarda da

görülmüş, Malezya, Singapur ve Tayland'da Muhammediyye ile organik bağları olmayan benzer teşkilâtlar kurulmuştur.

1917 *Aisyiyah Derneği kuruldu.* Aisyiyah, Endonezya'da kadınların güçlenmesine ve hayır işlerine adanmış İslami bir sivil toplum örgütüdür. Kadınların eğitime, sağlık hizmetlerine ve sosyal hizmetlere erişimini kolaylaştırmak için 19 Mayıs 1917'de Nyai Ahmad Dahlan tarafından kuruldu.

1920'ler *Myanmar'da özerklik arayışları başladı.* 1920'li yıllarda gittikçe artan İngiliz ve Hint aleyhtarlığına bağlı olarak genç aydınlar ve öğrenci grupları, ülkenin özerk bir statüye kavuşturulup yönetimde Myanmarlılar'a daha fazla yer verilmesini istediler. Sömürge hükûmetinin 1923'te yaptığı anayasal düzenlemeyle birlikte sınırlı yetkilere sahip bir meclis oluşturuldu; 1929'da ülkeye kısmî bir özerklik tanındı. 1930'lu yılların başında yaşanan ekonomik kriz, daha iyi hayat şartlarına sahip olan Hint asıllı göçmenlere karşı yerli halk arasında duyulan hoşnutsuzluğu iyice arttırdı ve krallığı tekrar ihya etme talebiyle sömürge aleyhtarı bir ayaklanmanın çıkmasına yol açtı.

1920 *Muslim Association of the Philippines kuruldu.* II. Dünya Savaşı'ndan sonra başka İslam ülkelerinden gelen bazı hocaların ve Muslim Association of the Philippines'in (kuruluşu 1920) Arapça öğrenim veren Ortadoğu medrese sistemine uygun ilk, orta ve lise seviyesinde modern medreseler kurmasıyla medrese eğitimi yeniden önem kazanmış ve 1954 yılında da Kamilol Islam Society'nin Marawi City'de, daha sonra Jamiatul Philippine Al-Islamia adını alan Kamilol Islam Institute'u açmasıyla bu eğitim müesseseleri yüksek okul seviyesine ulaşmıştır.

1923 *Persatuan Islam teşkilâtı kuruldu.* Persatuan Islam (İslâm birliği) teşkilâtı,1923 tarihinde Batı Cava'da kuruldu. Başlıca hedefi toplumu Kur'an ve Sünnetin esaslarına döndürmek, dini bid'at ve hurafelerden arındırmak, İslâm tebliğine önem vermek ve dinî okullar açarak İslâmî eğitimi yaygınlaştırmaktır. Tüzüğünün giriş bölümünde Müslüman halkın içine düştüğü fakirlik ve geriliğin sebepleri, İslâmî eğitimin yetersizliğine ve Müslümanların

Kur'an ve Sünnet yolundan ayrılarak taklide yönelmesine bağlanmaktadır. Ahmed Hasan ve Muhammed Natsir'in entelektüel birikimleriyle katkıda bulundukları dinî yayınların okuyucu üzerinde büyük etkisi vardı. Teşkilâtın eğitim alanındaki ilk faaliyeti başlangıçta yalnız üyeler için düşünülen, daha sonra umuma hizmet vermeye başlayan modern bir medresenin açılması oldu.

1923 *Hacı Ahmed Kiai Ahmed Dahlân hayatını kaybetti.* Endonezya Muhammediyye Cemiyeti'nin kurucusu olan Müslüman liderdir. Dahlân 18 Kasım 1912'de Yogyakarta'da, Hz. Muhammed'e sadakatle bağlı olmayı prensip edinen Muhammediyye Cemiyeti'ni kurmak suretiyle faaliyetlerinin doruk noktasına ulaştı. Dahlân daha çok alim, vaiz, muallim, Muhammediyye'nin kurucusu ve müceddid bir kişi olarak tanınır. Muhammed Abduh gibi eser telif etmemiş olmasına rağmen Endonezya Müslümanlarını tutucu, statik ve geleneksel bağlardan kurtarmayı başarmıştır. Van Nieuwenhuijze, Gibb, Kramers ve Smith gibi yabancı bilgin ve düşünürler Dahlân'ı, Mısır ve Hindistan'daki örnek reformist hareketlerden ilham alan bir müceddid olarak görmüşlerdir.

1925 *Mahathir Muhammed dünyaya geldi.* Mahathir bin Muhammed (d. 10 Temmuz 1925), Malezyalı doktor ve siyasetçidir. 1981-2003 yılları arasında Malezya'nın başbakanı olarak görev yapmıştır. Tartışma yaratan The Malay Dilemma adlı bir kitap da yazmıştır. 10 Mayıs 2018'de tekrar başbakan olmuştur.

1926 *Nahdlatul Ulema kuruldu.* Nahdlatul Ulema, 1926 yılında İslam öncesi Cava geleneklerini reddeden Muhammediye hareketinin modernist politikalarına karşı çıkan Ortodoks Müslümanlar için bir örgüt olarak kuruldu. Nahdlatul Ulema hareketi, Hicaz Komitesinin görevini yerine getirmesinden ve çözülmek üzere kurulmasından sonra kuruldu. Nahdlatul Ulemanın esas amacı İslami öğretiyi yaymaktır. Ayrıca, diğer milliyetçi hareketlerle birlikte, Nahdlatul Ulema, Endonezya devletini kurma sürecinde ve Endonezya'daki sömürge yönetimini yeniden kurmaya çalışan sömürgecilere karşı Endonezya'nın bağımsızlığını savunmak için savaşta aktif olarak yer aldı.

1926 *el-İhvân dergisi yayıma girdi.* Islahçı eğilime sahip diğer bir âlim de el-İmâm dergisinin yazarlarından Seyyid Ahmed el-Hâdî'dir. Penanglı Arap asıllı bir aileden gelen Seyyid Ahmed, Muhammed Abduh ile Cemâleddîn-i Efgānî'ye karşı büyük bir hayranlık duymaktaydı. Malaylı müslüman kadınların haklarının savunuculuğunu da yapan Hâdî, 1926'da çağdaş fikirleri savunan el-İḫvân adlı Malayca bir dergi çıkarmaya başladı. Bu dergideki yazıların bir kısmı İslâm birliği, Malay birliği ve sömürge aleyhtarlığı gibi konuları işlerken bazıları da Arapçadan Malaycaya çevrilmiş dinî muhtevalı makalelerdi.

1927 *Singapur'da Arap aileler medreseler kuruyor.* XX. yüzyılın başlarında Ortadoğu'dan birçok din hocasının gelmesi sebebiyle adada çeşitli medreseler açıldı. Singapur'a yerleşen göçmen Arap aileleri kendi aile adlarıyla Madrasah Alsagoff Al-Arabiah (1912), Madrasah Aljuneid Al-Islamiah (1927) ve Madrasah Almaarif Al-Islamiah (1936) gibi yeni medreseler kurdular. Bu okullarda temel dinî derslerin yanı sıra genel kültür dersleri de okutuluyordu. Sömürge dönemi boyunca devam eden medrese eğitiminin önemi, bağımsızlık döneminde zorunlu ilköğretime geçilmesi ve devlet okullarından mezun olanların daha iyi iş bulabilmeleri sebebiyle giderek azaldı.

1927 *Partai Nasional Indonesia kuruldu.* Temmuz 1927'de Endonezya Milliyetçi Partisi'ni (Partai Nasional Indonesia [PNI]) kurdu. Parti kısa sürede Endonezya millî hareketinin merkezi ve sesi olurken Sukarno da popüler bir kişilik kazanarak geniş halk kesimlerinin partiye katılmasını sağladı. Ancak takındığı sömürge hükûmeti aleyhtarı tutum sebebiyle 1930'da partisi kapatılarak dört yıl hapis cezasına çarptırıldı. Yargılama sürecinde yaptığı savunmalar daha sonra kitap halinde yayımlandı. İki yıl sonra serbest bırakılan Sukarno, kendi partisinin devamı niteliğindeki Endonezya Partisi'ne (PARTINDO) katıldı ve başkanlığa seçildi.

1930'lar *Pesantren Kurumu* Pesantrenler, 1930'lu yıllardan itibaren yenilikçi cemiyetlerin Batı tipinde özel okullar kurmasıyla birlikte onların programlarından esinlenerek müfredatlarını geliştirmeye başladılar. 1960'lı ve 1970'li yıllara gelindiğinde ise kendilerini

tamamen yenilemek zorunda kaldılar. Bunda, ilköğretimin zorunlu hale getirilmesi sonucu Din İşleri Bakanlığı'nın çoğunluğu köylerde olmak üzere binlerce yeni ilkokulla medrese açmasının etkisi büyüktür. Pesantrenler, bir yandan geleneksel eğitimin bazı özelliklerini muhafaza ederek klasik yapılarını korumaya çalışırken bir yandan da modern eğitim sistemine göre yeni okullar ve kurslar açmak suretiyle varlıklarını sürdürmektedir. Ancak iyi eğitim almış öğretim kadrolarının yetersizliği ve hocaların bazı geleneksel uygulama ve düşünce tarzlarından vazgeçememeleri sebebiyle bunlar, Hıristiyanların ve yenilikçi Müslüman grupların kurduğu özel okullarla devlet okulları seviyesinde bir eğitim kalitesine sahip olamamıştır.

1930 *Malay milliyetçiliği yükseliyor.* 1930'lu yıllardan sonra İngilizce eğitim görmüş Malaylar'ın sayısının artması ve bazı siyasî cemiyetlerin kurulmasıyla birlikte Malay milliyetçiliği ön plana çıktı. Sömürge ve aristokrasi aleyhtarı Malay aydınları ilk defa 1938'de, Kesatu Melayu Muda (genç Malay birliği) adıyla sosyalist ve milliyetçi fikirleri savunan bir cemiyet kurdular.

1930 *Persatuan Muslimin Indonesia kuruldu.* 1930'da İslâmcılık ve Milliyetçilik ideolojilerini birleştirmeye çalışan Persatuan Muslimin Indonesia'ya (Endonezya Müslümanları Birliği) dönüşen bu teşkilât, bağımsızlık hareketlerini destekleyen siyasî faaliyetlere katılması üzerine 1933'te Hollanda Hindistanı hükûmeti tarafından kapatıldı.

1930 *Persatuan Tarbiyah Islamiyah kuruldu.* Endonezya'da muhafazakâr ulemâ da harekete geçerek menfaatlerini korumak ve İslâmî eğitimi desteklemek amacıyla Persatuan Tarbiyah Islamiyah (= PERTI, İslâmî Eğitim Birliği) adında bir teşkilât kurdular (1930) ve bu teşkilât on beş yıl sonra siyasî partiye dönüştü. Açeli âlimler de 1939 yılında Tuanku Muhammed Dâvûd Beureueh liderliğinde Persatuan Ulama-Ulama Seluruh Aceh (= PUSA, Bütün Açe Ulemâ Birliği) adında muhafazakâr bir teşkilât kurdular.

1931 *Muhammed el Naquib bin Ali el-Attas dünyaya geldi.* Cava şehrinde soylu bir geçmişe sahip bir ailenin çocuğu olarak 5 Eylül 1931

yılında dünyaya gelen Naquib bin el-Attas, 1951 yılında ortaokulu bitirdikten sonra, Malay Alayı'na Harbiyeli subayı olarak girdi. Bu ona İngiliz toplumu hakkında fikir verdi. Bu süre zarfında Sufilerin metafiziğine, özellikle Akademi kütüphanesinde bulduğu Jami'nin eserlerine odaklandı. Geleneksel İslam bilimlerine derinlemesine kök salmış ve teoloji, felsefe, metafizik, tarih ve edebiyatta eşit derecede yetkin olan birkaç çağdaş bilim adamından biridir. Bilginin İslamileştirilmesi fikrini önermede öncüdür.

1934 *Omar Said Tjokroaminoto hayatını kaybetti.* Omar Said Tjokroaminoto (d. 16 Ağustos 1882- ö. 17 Aralık 1934), Endonezyalı milliyetçi önder. Sarekat İslam (İslam Birliği) adlı örgütü siyasal bir güç durumuna getirmiştir. 1912'de Çinlilerin giderek artan rekabeti karşısında Endonezyalı tüccarların çıkarlarını korumak amacıyla kurulmuş olan (1911) Sarekat Dagang Islam'ın (Müslüman Tüccarlar Birliği) başına geçti. Adını Sarekat Islam olarak değiştiren örgütün etkinlik alanını genişletti ve Batı'daki modelleri örnek alarak yeniden örgütledi.

1935 *Ahmad Syafi'i Maarif dünyaya geldi.* Syafii Maarif 1935 yılında Batı Sumatra'da doğdu. Ailesi ve erken eğitimi sayesinde, Endonezya'daki Müslüman yaşamına hakim olan iki kitle örgütünden biri olan Muhammediyah tarafından savunulan reform, İslam'ın öğretilerine maruz kaldı. Maarif, siyasi yorumları düzenli olarak dikkat çeken Endonezya'nın en ünlü bilim adamlarından biridir. 2008 yılında Müslümanlara hoşgörü ve çoğulculuğu benimsemeye rehberlik ettiği için prestijli Magsaysay Ödülü'nü kazandı.

1940'lar *Arakanlı Müslümanlar silahlanıyor.* Ocak 1948'de Burma bağımsızlığını kazandıktan sonra güneydeki Budist sığınmacıların Kuzey Arakan'a dönmelerine izin verildi ve daha önce Müslümanlara terk ettikleri arazi ve evlerine yerleştirilerek Müslüman nüfus göçe zorlandı. Bunun üzerine Arakanlı Müslüman grupların isyanları yaygınlaştı, dinî liderler halkı cihada çağırıp gerilla faaliyetlerini başlattı. Arakanlı Müslümanlar mücadelelerini yürütmek için "Mücâhidîn" adıyla bir teşkilat kurarak silahlandılar ve diğer eyaletler gibi Burma Birliği içerisinde Kuzey Arakan bölgesinin müstakil bir eyalet olmasını istediler. Arakanlı Müslüman

liderler, 9 Haziran 1948 tarihinde Burma hükûmetine gönderdikleri mektupta Kaladan nehrinin batı yakası ile Naaf nehrinin doğusunda kalan bölgenin Arakanlı Müslümanların millî yurdu olarak tanınmasını, Mücâhidîn teşkilâtına hukukî statü verilmesini, Arakanlı Müslümanların Burma milliyetlerinden biri sayılmasını, dillerinin resmî dil halinde okullarda öğretilmesini istediler. Ancak bu istekleri sonuçsuz kaldı.

1940 *Partai Islam Indonesia kuruldu.* 1940'ta yeni kurulan Endonezya İslâm Partisi'nin Bandung şubesinin başkanlığına Muhammet Natsir seçildiyse de parti, Mart 1942'de Japon askerî kuvvetlerinin Endonezya adalarını işgal etmesi ve Hollanda sömürge yönetimine son vermesi neticesinde kapatıldı.

1942-1945 *Endonezyza'da Japon İdaresi* 1942-1945 yılları arasındaki Japon dönemi hem bağımsızlık hareketinin geliştiği hem de İslam'ın siyasi alandaki gücünün arttığı bir dönem oldu. İslami potansiyeli siyasî bir tehlike olarak gören Japonlar, işgali takip eden aylarda Partai Sarekat Islam Indonesia ve Partai Islam Indonesia gibi bütün İslami kaynaklı siyasî partileri yasaklarken Muhammediyye ve Nehdatü'l-ulemâ gibi dinî teşekküllerin faaliyet göstermesine izin verdiler. Japonlar Hollandalıların aksine, savaşta halkın desteğini sağlamak gayesiyle muhafazakâr ve modernist Müslüman liderlerle iş birliği yapmaya yöneldiler.

1942 *Açe, Japonya tarafından işgal edildi.* 1942-1946 yılları arasında bütün Uzakdoğu takımadalarıyla beraber Açe toprakları da Japonya tarafından işgal edildi. Japonlar bölgedeki bütün mahallî kültürleri tahrip ederek Japon kralını tanrılaştıran Şintoizm'i yerleştirmeyi planladılarsa da genç âlim Tunku Abdülcelil'in başkanlığında Müslümanlar Japonlara karşı ayaklandılar. Japonya, II. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle bölgeden çekilmek zorunda kaldı. Bunun üzerine geri gelen Hollanda kuvvetleri, Sabang adasını işgal etti ve bölgede iç savaş çıktı.

1942 *Singapur Japonların eline geçti.* II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden bir süre sonra Aralık 1941'de Malay yarımadası, Şubat 1942'de Singapur Japonların eline geçti ve savaş boyunca işgal

altında kaldı. Bu zaman zarfında Japonlar, İngiliz sömürge rejiminin aksine Çinlilere ve Hintlilere karşı Malaylara daha fazla önem ve destek vererek onların millî bilinçlerinin gelişmesine yardımcı oldular.

1943 *Ahmad Surkati hayatını kaybetti.* Ahmad Surkati, daha sonra Batavia'da daha çok el-Irshad olarak adlandırılan Jam'iyat al-Islah wal Irsyad al-Islamiyyah'a dönüşen Jam'iyat al-Islah ve Al-Irsyad al-Arabiyah hareketinin kurucusuydu.

1943 *Majlis Syura Muslimin Indonesia kuruldu.* Endonezya'da bütün İslâm teşkilâtlarını bir çatı altında toplamak üzere 1943'te Majlis Syura Muslimin Indonesia kuruldu. 1945'ten 1960'a kadar Endonezya'da aktif olan Masyumi Partisi, İslam ve demokrasiyi uzlaştırmak için bugüne kadarki en cesur girişimi oluşturuyor. Masyumi, İslami öğretinin edebi bir uygulamasıyla değil, İslam'ın değerlerinden esinlenen bir toplum ve hükûmet vizyonu önerdi. Hem Batı için olumlu hem de Endonezya'daki diğer dini topluluklara karşı hoşgörülü olan ılımlı politikalar ortaya koydu. Parti, Müslüman demokrasinin geliştirilmesinde önemli adımlar atmasına rağmen, başarıları yine de güvenilmezdi: sonunda 1960 yılında Sukarno'nun otoriterliğe doğru kaymasına direnmek için yasaklandı ve Suharto rejiminin partiyi geri getirmeyi reddetmesi liderlerini hayal kırıklığına uğrattı ve marjinalleştirdi.

1944 *Kyai Haji Achmad Mustofa Bisri dünyaya geldi.* Endonezyalı entelektüel, şairdir. Mustofa Bisri, 10 Ağustos 1944'te Orta Cava'nın Rembang kentinde bir santri ailesinden doğdu. Kendisi Gus Mus olarak da bilinmektedir. 1964'te Mısır'ın Kahire kentine, 1970'te mezun olana kadar El-Ezher Üniversitesi'nde İslami çalışmalar ve Arapça okumak üzere gönderildi. Bir bilim adamı olarak rutin faaliyetlerinin yanı sıra hümanist, ressam ve yazardır. Düzinelerce kurgu ve kurgusal olmayan kitap yazmıştır.

1944 *Mohammad Hashim Kamali dünyaya geldi.* Malezya'da uzun yıllar ilmi çalışmalar yapan Afgan İslam alimidir. Kendisi 7 Şubat 1944 yılında Afganistan'ın Kabul şehrinde dünyaya geldi. Malezya Uluslararası İleri İslam Araştırmaları Enstitüsü'nün

(2007—devam eden) Kurucu Başkanı ve CEO'su ve uzmanlık alanında dünyaca ünlü bir bilim adamıdır.

1945-1949 *Endonezya Ulusal Devrimi* Endonezya Ulusal Devrimi veya Endonezya Bağımsızlık Savaşı, 1945-1949 yılları arasında Endonezya Cumhuriyeti ve Hollanda İmparatorluğu arasında silahlı çatışmalar ve diplomatik bir mücadeledir. Japonya'nın II. Dünya Savaşı'ndaki yenilgisinden sonra 15 Ağustos 1945 tarihinde Sukarno önderliğinde Endonezyalı vatanseverler Endonezya'nın bağımsızlığını ilan ettiler. 23 Aralık-2 Aralık 1949 tarihlerinde Lahey'de düzenlenen barış konferansında sonrasında Endonezya'nın bağımsızlığı uluslararası alanda tanınmıştır.

1945 *Partai Politik Tharikat Islam kuruldu.* XX. yüzyılın başlarından itibaren modernist İslâmî düşüncenin Endonezya'da yaygınlaşmasıyla birlikte tarikatların önemi azalmaya başladı ve şeyhler toplumdaki etkinliklerini sürdürebilmek için teşkilâtlanma yoluna gittiler. 1945'te bütün İslâmî teşekküllerin siyaset alanında faaliyet göstermeye başlaması üzerine Batı Sumatralı bir Nakşibendî şeyhi olan Celâleddin, İslâm Tarikatı Siyasî Partisi (PPTI) adında bir parti kurdu.

1945 *Endonezya İslam Üniversitesi kuruldu.* Endonezya İslam Üniversitesi, 1945 yılında Endonezya'nın bağımsızlık ilanından çok kısa bir süre önce yeni Endonezya Cumhuriyeti'nin ilk Başkan Yardımcısı Muhammed Hatta, Muhammed Natsir, Wachid Hasyim ve Muhammed Roem de dahil olmak üzere bağımsızlık hareketinin birkaç genç lideri tarafından kuruldu. Endonezya İslam Üniversitesi, tarihsel olarak Endonezya'daki ilk ulusal üniversitedir ve ülkenin en eski özel üniversitesidir. Endonezya'da yüksek öğretimde İslami perspektifin oluşmaya başlaması ve nitelikli çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan üniversite olması bakımından önemli bir üniversitedir.

1945 *Endonezya'da Bağımsızlık Hazırlıkları Çalışma Komitesi kuruldu.* Mart 1945'te Japonlar tarafından kurulan Bağımsızlık Hazırlıkları Çalışma Komitesi içerisinde, Müslüman liderler yeni kurulacak bağımsız devletin temellerinin İslâm'a dayandırılmasını ve

İslâm hukukunun da devletin temel hukuk sistemlerinden biri olmasını istediler.

1945 *Ahmed Sukarno Endonezya devlet başkanı oluyor.* Endonezya bağımsızlık hareketinin önderi ve 1945-1967 arasında Endonezya'nın ilk devlet başkanıdır. Savaştan sonra ülkede bulunan Japon askerlerini teslim almak üzere gelen müttefik ve Hollanda askerî kuvvetlerinin başşehir Jakarta'nın denetimini ele geçirmesi üzerine Sukarno hükûmet merkezini Orta Cava'daki Yogyakarta'ya taşıdı. Burada dört buçuk yıl bir yandan hükûmet krizleri ve çeşitli gruplarla uğraşırken bir yandan da Hollandalılara karşı başlattığı bağımsızlık mücadelesini yürüttü.

1945 *Endonezya bağımsızlığını ilan etti.* Ahmed Sukarno, II. Dünya Savaşı boyunca Japonların başdanışmanı ve propaganda görevlisi oldu. Buna karşılık Japonlardan Endonezya'nın bağımsızlığını talep etti. Japonya'nın yenilgisi yaklaşınca önce tarafsız kaldı. Sonunda genç eylemciler tarafından kaçırılıp tehdit edilince 17 Ağustos 1945'te Endonezya'nın bağımsızlığını ilan etti. Yeni ve güçsüz Cumhuriyetin devlet başkanı olarak Hollanda'ya başarıyla meydan okudu. Eski sömürgelerinde denetimi yeniden ele geçirmek için iki başarısız harekât düzenleyen Hollanda, 27 Aralık 1949'da Endonezya'nın bağımsızlığını resmen tanıdı.

1945 *Ahmed Sukarno Beş İlke'yi açıklıyor.* Sukarno, 1 Haziran 1945'te yaptığı en ünlü konuşmasında, Pancasila diye bilinen Beş İlke'yi (tek tanrıya iman, adil ve modern toplum, Endonezya'nın birliği, demokrasi, sosyal adalet) tanımladı.

1945 *Daud Beureueh Açe askeri valisi oluyor.* Daud Beureueh (1899-1987), Açe Askeri Valisi (1945–1953) ve eyaletteki Darul İslam isyanının lideridir. (1953–1963) 1939'da Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) veya All Aceh Islamic Alimler Derneği'ni kurdu ve yönetti. PUSA başlangıçta Hollanda karşıtı değildi ancak Hollanda destekli ulèëbalang (aristokrat-yetkililer) hiyerarşisinin başlıca eleştirmeni olarak ortaya çıktı. Eylül 1953'te Jakarta'ya karşı bir isyan başlattı ve Aceh'in daha önce Cava'da Kartosuwiryo tarafından oluşturulan isyancı Negara İslam Endonezya'ya (Endonezya

İslam Devleti) katılacağını ilan etti. Jakarta hızla şehirleri geri aldı, ancak birçok taraftarın Aceh'in İslami yasaları yürürlüğe koyma hakkına sahip bir Özel Bölge haline geleceği bir barış anlaşmasını kabul ettiği 1959 yılına kadar direniş yaygındı.

1945 *Jakarta Beyannamesi imzalandı.* İslamcı ve Milliyetçi grupların temsilcilerinden oluşan dokuz üyeli bir alt komite, uzun ve çetin görüşmeler sonucunda 22 Haziran 1945 günü Müslümanların İslam hukukunu uygulamakla yükümlü kılındığı, daha sonra Jakarta beyannamesi olarak bilinen ve anayasa taslağının giriş bölümüne alınan bir anlaşma metni imzaladı. Ancak Hristiyan liderlerin baskısı ve millî birliğin tehlikeye düşeceği endişesiyle, anayasa taslağında geçen İslâm'la ilgili bütün maddeler ve bu beyannâme bağımsızlığın ilân edilişinin ertesi günü metinden çıkarıldı. Böylece yeni kurulan Endonezya Cumhuriyeti dinî bakımdan tarafsız, millî ve üniter bir devlet olarak kuruldu.

1946 *Birleşik Malay Millî Örgütü kuruldu.* Birleşik Malay Milli Örgütü (Malayca: Pertubuhan Kebangsaan Melayu Bersatu), Malezya'nın en büyük siyasi partisidir. Parti Milli Cephe koalisyonunun kurucu üyesi olup Malezya'nın bağımsızlığından bu yana ülke siyasetine hakimdir. Parti Malay milliyetçiliğinin ve Malay kültürünün korunması ve yüceltilmesini vurgular ve Malezya'da İslam'ın korunması ve yayılmasını savunur. Mahathir Muhammed dönemin en büyük koalisyon ortağı Ulusal Malay Birliği Partisi'nden aktif siyasete atıldı ve ilk kez milletvekili oldu.

1946 *Mas Mansoer hayatını kaybetti.* Kyai Hajji Mas Mansoer (25 Haziran 1896- 25 Nisan 1946) Endonezyalı bir İslam alimi ve ulusal bir kahramandı. Mansoer, 12 yaşında İslam'ı okumak için Mekke'ye gitti. Daha sonra Mısır'daki El-Ezher Üniversitesi'ne kaydoldu. Çalışmaları sırasında özgürlük, hümanizm ve demokrasi hakkında birkaç Batı edebi eser okudu. Ayrıca Mısır halkının bağımsızlıklarını elde etmek için İngiliz sömürgecilere karşı nasıl savaştığını gözlemledi, bu da sonraki görüşlerini etkiledi. El-Ezher'den mezun olduktan sonra Mansoer Surabaya döndü. Bu dönemde, sömürge hükûmetinin İslam'ın öğretilmesini engellediğini hissetti. Bu durum onu Muhammadiyah ve Persatuan

Bangsa Indonesia'ya (Endonezya Halk Derneği) kattı. 1914'te Mansoer ve Abdul Wahab Hasbullah (Hasyim Asy'ari'nin kuzeni) Nahdhatul Wathan (Vatan Uyanışı) adlı bir eğitim örgütü kurdu. Daha sonra Muhammediye'nin Doğu Cava şubesinin başkanı oldu. 1937'de 26.Muhammediyah Kongresi'nde yapılan seçimle Muhammediye'nin başkanı oldu.

1946 *Filipinler Cumhuriyeti kuruldu.* 4 Temmuz 1946'da bağımsızlığın ilân edilip Filipinler Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla Müslümanlar kendilerini, rıza ve hatta görüşlerine bakılmaksızın gerçekleştirilen yeni bir siyasî düzenin içinde buldular. Müslümanların çoğu kendini yeni kurulan devletin bir parçası olarak görmezken geleneksel liderlerin bazıları çeşitli siyasî partilere katılarak yeni yöneticiler arasında yer aldılar.

1946 *Kuzey Arakan Müslüman Birliği kuruldu.* Burma'nın bağımsızlığı ve Pakistan'ın kuruluşuyla ilgili görüşmeler gerçekleşme aşamasına girince Kuzey Arakan'daki ayrılık taraftarının faaliyetleri iyice arttı. Temmuz 1946'da North Arakan Muslim League kuruldu, Temmuz 1947'de çok sayıdaki Arakanlı Müslüman lider Buthidaung, Maungdaw ve Rathidaung şehirleriyle çevresinin Doğu Pakistan'a dahil edilmesini sağlamak için Muhammed Ali Cinnah ve diğer Muslim League liderleriyle görüşmek üzere Karaçi'ye gitti. Fakat Cinnah, Burmalılar'la bir çatışmaya girmekten ve Arakan'da ayrılıkçı eğilimleri desteklemekten kaçındı. İngilizler de Arakanlı Müslümanların bu talebini kabul etmediler.

1946 *Malay Birliği kuruldu.* Savaş sonrasında ülkeyi tekrar ele geçiren İngilizler, Ocak 1946'da Singapur hariç bütün Malay eyaletlerini federal sisteme dayalı bir Malay birliği çatısı altında birleştirme planı geliştirdiler. Singapur ise İngiltere'nin Uzakdoğu'daki ana deniz üssü niteliğinde müstakil bir kolonisi olacaktı. Malayların haklarının ve Sultanların yetkilerinin sınırlandığı bu plana Sultanlar, ileri gelen aydınlar ve siyasetçiler şiddetle karşı çıktılar.

1946 *Birleşik Malay Millî Örgütü kuruldu.* Malezya'nın en büyük ulusal siyasi partisidir. Genellikle Malezya'nın "Büyük Eski Partisi" olarak anılan parti, selefi İttifak ile birlikte Malezya hükûmeti

olan ve bağımsızlıktan itibaren ülkenin siyasetine hâkim olan Barisan Nasional koalisyonunun kurucu üyesidir. UMNO'nun hedefleri, Malay milliyetçiliği ve Ketuanan Melayu kavramının yanı sıra ırk, din ve ülkenin haysiyetini desteklemek. Parti ayrıca ulusal kültür olarak Malay kültürünü korumayı ve İslam'ı tüm Malezya'da sürdürmeyi, savunmayı ve genişletmeyi hedefliyor.

1947 *Hasyim Asy'ari hayatını kaybetti.* Endonezyalı bir alim olan Hasyim Asy'ari Nahdatul Ulama'nın kurucusuydu. Pesantren onun döneminde geleneksel İslami öğretim reformunun merkezi haline geldi.

1947 *Enver İbrahim dünyaya geldi.* Enver İbrahim, 1947 yılında Malay Birliği'nin Penang bölgesinde dünyaya gelir. Kendisi 1 Aralık 1993'te Malezya başbakan yardımcılığına getirildi. Asya'da yaşanan iktisadi krizin ardından, Malezya Başbakanı Mahathir Muhammed ile görüş ayrılığına düşen Anwar Ibrahim, 2 Eylül 1998 başbakan yardımcılığı görevinden alındı. İbrahim görevi sırasında ve sonrasında Asya'da ve bütün dünyada çağdaş düşüncenin şekillenmesinde etkileri olan pek çok kuruluşa destek verdi.

1948 *Myanmar Bağımsızlığını ilan etti.* Millî taleplerin yükselmesi ve Londra'da yapılan yuvarlak masa toplantıları neticesinde Myanmar 1937'de İngiliz Hindistanı'ndan ayrıldı. II. Dünya Savaşı öncesinde genç liderler tam bağımsızlık fikriyle hareket ederken ülke 1942'de Japon işgaline uğradı. Savaş sonrasında tekrar İngiliz egemenliği altına alınan Myanmar 4 Ocak 1948'de Burma Birliği adıyla bağımsızlığına kavuştu.

1949 *Açe, Endoneyza idaresine giriyor.* Uzakdoğu takımadalarını Endonezya adı altında tek bir yönetimle birleştirmek zorunda kalan Hollanda, bölgedeki hükümranlık haklarını 27 Aralık 1949'da Endonezya Devleti'ne devretti. Bu tarihten sonra Açe toprakları Hollanda öncülüğünde kurulmuş olan yeni Endonezya idaresi altına girdi.

1950'ler *Müslümanlar Filipinler'de kurumsallaşıyor.* Muhammed Abdul Aleem Siddiqi 1926'da Filipinler'de etkili bir organizasyon haline gelen Filipinler Müslüman Derneği'ni (MUSAPHIL) kurdu.

1950'lerin başında Manila'ya yaptığı ziyaret bazı Müslümanları medrese eğitim sistemini canlandırmaya teşvik etti.

1950'ler *Endonezya'da Dârül-İslâm hareketleri.* 1949 yılı sonunda bağımsızlığın kazanılmasıyla birlikte İslâmcı ve milliyetçi liderler arasında daha önceden başlamış olan siyasî mücadele giderek arttı. Özellikle Cava'nın batı ve kuzey bölgelerinde, Sumatra'nın Açe bölgesinde ve Kalimantan ile Sulavesi'nin güney bölgelerinde merkezî otoriteye karşı koyan ve Endonezya'da bir İslâm devleti kurmayı amaçlayan Dârül-İslâm hareketleri ortaya çıktı.

1950'ler *Kamboçya'da Müslümanlar kurumsallaşıyor.* Müslümanların kültürel ve kurumsal alanda gelişmelerinde rol sahibi olanların başında Mûsâ b. Ali (Ly Musa) gelmektedir. Onun Müslümanlar açısından önemli misyonu, eski inanç ve geleneklerle karışmış bir İslâm anlayışına karşı Sumatra menşeli Kaum Muda denilen Kur'an ve Sünnet'e dayalı İslâmî hareketi Kamboçya'da başlatmasıdır. Müslümanlar cami ve Kur'an kurslarındaki serbest faaliyetleri yanında resmen de tanındılar. Ülkede bugünkü İslâmî eğitim çalışmalarının başlangıcı 1948'de Hacı Sam Sou'un kurduğu eğitim kurumuyla (pondok) gerçekleşti. 1960'ta İmam Hacı Reslah ilk müftü olarak tayin edildi ve 1970'li yıllara kadar görev yaptı. Ancak Komünist Kızıl Kimer yönetimi tarafından öldürüldü.

1950'ler *Patanili Müslümanlar bağımsızlık arıyor.* Tay yönetimine karşı isyan hareketleri ve direniş örgütlerinin faaliyetleri 1950'li ve 1960'lı yıllar boyunca sürdü. Bazı örgütler Tayland'ın egemenliğini kabul ederek sadece otonomi hakları elde etmek için mücadele ederken bazıları tam bağımsızlık taraftarı bir tutum izledi. Bütün bu grupları ayrılıkçı diye niteleyen Tay hükûmet yetkilileri ne özerklik ne de bağımsızlık taraftarı gruplarla diyalog içine girdi. Bağımsızlık taraftarı en güçlü teşkilâtlar arasında Patani Birleşik Kurtuluş Teşkilâtı (Pattani United Liberation Organisation-PULO), Patani Millî Kurtuluş Cephesi (National Liberation Front of Pattani) ve Millî İnkılâp Cephesi (Barisan Revolution National) yer almaktadır. Bu hareketlerin ana merkezi ve üst düzey yetkilileri ülke dışında, Malezya ve diğer İslâm

ülkelerinde bulunmakta ve bazı Ortadoğu İslâm ülkelerinden destek almaktaydı.

1950 *Tebliğ Cemaati Malezya'ya geldi.* Hindistan merkezli bir cemaat olan Tebliğ'in Malezya'ya gelişi 1950'lere kadar dayanmaktadır. Kendi mensuplarına seyahatleri vasıtasıyla dini yayma öğüdünde bulunan Tebliğ Cemaati siyasetten uzak durma hassasiyetiyle tanınmaktadır. Herhangi bir yayın faaliyetinde bulunmayan cemaatin, söz konusu seyahatlerde masrafları, gönüllülerin kendi bütçelerinden karşıladığı belirtilmektedir.

1951 *Parti İslam Se-Malaysia (PAS) kuruldu.* Bağımsızlık sonrası kurulacak devletin idari yapısı hakkında UMNO'ya (Malay Milli Birliği) muhalefet edenler tarafından 1951 yılında Perang'da kurulmuştur. PAS'ı "Birleşik Malezya İslam Partisi" olarak isimlendirebiliriz. PAS kuruluşu itibariyle dinin hayatın tüm yönlerini kuşatması gerektiği söylemiyle ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda da UMNO'nun kurmak istediği laik devlet modeline karşı çıkmıştır. 20 Partinin önemle üzerinde durduğu sorunlar ise "Malaya Hakları" ve "İslam'ın Kurumsallaşması" başlıkları altında ifade edilebilir.

1953 *Kamboçya bağımsızlığını ilan ediyor.* 1863'te Fransız sömürgesi haline geldi, II. Dünya Savaşı sırasında Japonya tarafından işgal edildi. Bu esnada 1942'deki Keşiş İsyanı ülkede milliyetçilik akımını körükledi. 9 Kasım 1953'te bağımsızlığını kazanan Kamboçya yönetiminde bulunan Norodom Sihanouk kral olarak devleti idare etmeyi sürdürdü.

1954 *Hacı Agus Salim Jang Islamieten Bond isimli teşkilatı kurdu.* Endonezya'nın ilk aydın âlimi olarak kabul edilen Hacı Agus Salim Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesine yaptığı katkıları sebebiyle devlet başkanı Sukarno tarafından millî kahraman ilân edildi. "İslâmî sosyalizm" kavramının Endonezya'daki ilk savunucularından biri olan Hacı Agus Sâlim, halkın refah ve mutluluğunu ön planda tutan sosyalist fikirleri İslâmiyet'in eşitlik, kardeşlik, yardımlaşma prensipleriyle pekiştirmeye çalıştı ve Sarekat İslam'ın sosyoekonomik alandaki programlarının hazırlanması

sırasında Kur'an'ı temel kaynak kabul ederek politikalarının İslâmî özellikli olmasına ağırlık verdi. Genç nesillerin dinî eğitim görmelerine önem vermiş ve ülkedeki Hollanda sömürge okullarında okuyan öğrencilerin dine karşı ilgisiz kalmalarını endişeyle karşılayarak 1925'te Jang Islamieten Bond adlı Müslüman Gençlik Teşkilâtının kurulmasına ön ayak olmuştur.

1955 *Bandung Konferansı gerçekleştirildi.* Endonezya'nın Bandung kentinde 18-24 Nisan 1955'te toplanan ve o dönem yeni bağımsızlığını kazanan Asya-Afrika devletlerini bir araya getiren konferanstır. Bağlantısızlar Hareketinin bir parçasıdır. Bandung Konferansı, Asya-Afrika tipi bağlantısızlık ile Doğu Bloku tipi "barış içinde bir arada yaşama" arasında bir uzlaşmaya dayandığından, dünya politikasında barıştan yana etkili bir güç oluşturma anlamındaki "olumlu" tarafsızlığın tam bir örneği olarak kabul edilmemektedir. Tüm tartışmalara ve olumsuz yönlerine rağmen Bandung Konferansı'nın ilkeleri tarihsel bir dönemin (bağlantısızların dünya politikasına ağırlıklarını koymaya başlamaları dönemi) açılmasına katkıda bulunduğu kabul edilir.

1957 *Malaya Federasyonu kuruldu.* Temmuz 1955'te ilk genel seçimler yapıldı, Çinli ve Hintli seçmenlerin de desteğini alan United Malays National Organisation yönetimde söz sahibi oldu; 1960'lı yıllar boyunca da ülkenin siyasî hayatındaki hâkimiyetini sürdürdü. Seçimler neticesinde oluşan meclis önce "Özgürlük Anayasası" adıyla bilinen yeni bir anayasa hazırladı. 31 Ağustos 1957'de bağımsızlık ilân edilerek Malaya Federasyonu'nun kuruluşu gerçekleştirildi.

1957 *Endonezya'da dini mahkemeler kuruluyor.* Güney Kalimantan'da kadı mahkemeleri kuruldu. Cumhuriyet döneminde ise bugünkü hukuk sistemi benimsenerek daha önceki sistemin bir benzeri Sumatra ve diğer adaları da kapsayacak şekilde yeniden düzenlendi. 1957'de çıkarılan bir yönetmelikle buralarda Pengadilan Ağama adıyla yeni dinî mahkemeler ihdas edildi.

1957 *Malezya'da Özgürlük Anayasası hazırlandı.* Ülkedeki yasaklanmış Malay Komünist Partisi'nin başlattığı eylemlerin olağan üstü

halle tesirsiz hale getirilmesinin ardından Temmuz 1955'te ilk genel seçimler yapıldı, Çinli ve Hintli seçmenlerin de desteğini alan United Malays National Organisation yönetimde söz sahibi oldu; 1960'lı yıllar boyunca da ülkenin siyasî hayatındaki hâkimiyetini sürdürdü. Seçimler neticesinde oluşan meclis önce "özgürlük anayasası" adıyla bilinen yeni bir anayasa hazırladı. 31 Ağustos 1957'de bağımsızlık ilân edilerek Malaya Federasyonu'nun kuruluşu gerçekleştirildi.

1957 *Syarif Hidayullah Devlet İslam Üniversitesi kuruldu.* Syarif Hidayullah Devlet İslam Üniversitesi Jakarta'nın kurulması, Endonezya'nın bağımsızlığından çok önce başlayan modern İslam'ın yüksek öğrenim ihtiyaçlarına yanıt olarak Endonezya'daki İslami okulların tarihsel gelişiminin bir parçasıdır.

1958 *Siti Noordjannah Djohantini dünyaya geldi.* Siti Noordjannah Djohantini, Endonezyalı bir kadın İslam bilginidir ve şu anda Endonezya'nın tamamen kadınlardan oluşan ilk Müslüman örgütü olan Aisyiyah'ın lideri olarak ikinci dönemini yapmaktadır.

1960'lar *Patani'de Müslümanlar kurumsallaşıyor.* XX. yüzyılın başlarından itibaren dinî cemiyetler tarafından hem din derslerinin hem fen ve sosyal bilimlerle ilgili derslerin okutulduğu, medrese adıyla bilinen okullar açılmıştır. Pondokların bir kısmına, hükûmetin güney bölgelerinde uygulamaya koyduğu sosyoekonomik kalkınma programları çerçevesinde 1961 yılında aldığı bir kararla devletin denetiminde faaliyetlerini sürdüren ve İslâm din eğitimi de veren özel okullar statüsü tanındı. Müfredat programlarına İslâm diniyle ilgili bazı derslerin yanı sıra fen ve sosyal bilimlere dair dersler de eklenerek köklü bir ıslahata tâbi tutuldu. Bununla birlikte bazı Pondoklar geleneksel işlevlerini günümüzde de sürdürmektedir.

1960 *Perkim kuruldu.* Malezya hükûmetinin kurmuş olduğu bir davet teşkilatı olan Perkim, gayrimüslimlerin İslam'la tanışması adına faaliyet gösteriyor. Perkim'i diğer davet teşkilatlarından ayıran en önemli hususun da bu oluğunu söylememiz gerekiyor. Nitekim Malezya'da kurulmuş olan cemaatlerin belirgin bir özelliği

olarak göze çarpan davet hareketi, Müslümanlara güzel ahlaklı olmalarını tavsiye etme cihetinden kendisini gösteriyor.

1961 *Şeyh Kuala Üniversitesi kuruldu.* Şeyh Kuala Üniversitesi, 2 Eylül 1961 yılında Endonezya'nın Banda Aceh kentinde kurulmuş olup ülkenin en büyük ve en eski devlet üniversitesi olması özelliğini haizdir. Üniversitenin adı, 16. yüzyılda yaşayan önde gelen ilahiyatçı Tengku Abdur Rauf as Singkili'den alınmıştır. Sultan İskandar Muda döneminde, Açe bilim geliştirme merkezi haline geldi. Dünyanın dört bir tarafından öğrenciler ve alimler gelerek şehrin ilmi anlamda kalkınmasına yol açtılar. Açe'de kurulan ilk üniversite olmasının verdiği konumla bölgede İslami çalışmaların yapılmasına ortam hazırlayıp bölgenin her anlamda kalkınmasına zemin hazırlayan uluslararası öneme sahiptir

1961 *Bağlantısızlar Hareketi kuruldu.* Bağlantısızlar Hareketi, kendilerini hiçbir güç blokuna dahil veya hariç olarak addetmeyen 100 üzerinde ülkenin bir araya gelerek oluşturdukları bir uluslararası oluşumdur. Soğuk Savaş döneminde Batı İttifakı ve Doğu Bloku'nun yanı sıra üçüncü bir blok olmuştur. Bu hareket çoğunlukla Güney Amerika, Afrika, Ortadoğu ve Asya ülkelerinden oluşur. Avrupa ve Kuzey Amerika ülkeleri ise aralarında Batı ittifakı ve Doğu Bloku olarak ikiye bölünmüşlerdir. Bunun sebebi ise I. Dünya Savaşı'ndan itibaren gelen ve II. Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş ile devam eden Avrupalı devletlerin güç yarışı ve dünyaya egemen olma hırsıdır. Bağlantısızlar Hareketi bir diğer tabirle Doğu dünyasının Batı dünyasındaki bölünmelere taraf olmamak istemesidir. Endonezya 1961, Malezya ise 1970 yılında harekete dahil olmuştur.

1962 *Endonezya'da Baskıcı Rejime Pasif İslami Direniş.* 1962 yılında İslami Kıyam Hareketi, Suharto rejiminin üstün askeri gücüne karşı koyamayıp, karizmatik liderinin de idam edilmesi üzerine silah bırakmak zorunda kaldı. On beş yıl süren silahlı mücadele sonunda dört bin Müslüman hayatını yitirdi.

1963 *Malezya'da İslami Bankacılık faaliyetleri başlıyor.* Malezya'daki İslami bankacılık, Perbadanan Wang Simpanan Bakal-Bakal

Haji'nin kurulduğu Eylül 1963'te başladı. PWSBH, Müslümanların Hac masraflarından tasarruf etmeleri için bir kurum olarak kuruldu. 1969'da PWSBH, Lembaga Urusan dan Tabung Haji'yi oluşturmak için Pejabat Urusan Haji ile birleşti.

1965 *Bacharuddin Yusuf Habibie doktorasını Almanya'da tamamladı.* 1965 yılında Aachen Enstitüsü'nden Doktora derecesiyle mezun olduktan sonra Habibie, Uçak imalat firması Messerschmitt-Boelkow-Bluhm'a katıldı ve Başkan Yardımcısı rütbesine yükseldi. Bir araştırma bilimcisi ve havacılık mühendisi olarak, yenilikçi bir dikey kalkış ve iniş aracı olan Do-31 de dahil olmak üzere çeşitli uçaklar tasarlamaya yardımcı oldu. Uçak çatlama çözümlerinde uzmanlaştı ve rastgele çatlak yayılımının dinamiklerini hesaplayan ilk bilim adamlarından biri olarak "Mr. Crack" takma adını aldı. Kendisinin bu alandaki yetkinliği Endonezya'nın teknik anlamda kalkınmasına doğrudan katkı sağlamıştır.

1965 *Singapur bağımsız oldu.* İngiliz Doğu Hindistan Şirketi ve daha sonra Hindistan sömürge hükûmeti tarafından bir İngiliz valisiyle yönetilen Singapur, 1867'de bölgedeki diğer İngiliz kolonileriyle birlikte doğrudan Londra hükûmetinin Sömürge Bakanlığı'na bağlandı. II. Dünya Savaşı sırasında Japon işgalinde kaldı (1942-1945) ve Filipinler'in savunmasında üs olarak kullanıldı; Eylül 1945'te tekrar İngilizlerin yönetimine geçti. 1946 yılında İngilizler tarafından Malay Birliği kurulurken ayrı bir özerk birim yapılan Singapur, 1959'da yine İngilizler tarafından kurulan Malaya Federasyonu'na bağlı özerk bir devlet haline getirildi. 1963'te Malezya Federasyonu bünyesinde bağımsızlığını kazandı; 9 Ağustos 1965'te federasyondan ayrılarak tamamen bağımsız bir devlet oldu.

1965 *Endonezya'da darbe yapıldı.* Endonezya'da oluşan siyasi dengesizlik, Halim Hava Üssü'nde konuşlanan ordu komplocularından oluşan bir grubun 30 Eylül 1965'te bir darbe gerçekleştirmek için Endonezya Komünist Partisi'ne (PKI) katılmalarına neden oldu. Aralarında kurmay sınıfı başkanlarının da bulunduğu altı generali kaçırdılar ve öldürdüler. Daha sonra hükûmete darbe düzenlediler

1966 *Administration of Muslim Law Act komisyonu kuruldu.* Bağımsızlıktan sonra 1966'da Singapur Parlamentosu tarafından Administration of Muslim Law Act adlı bir kanunla Müslümanların dinî hukukla ilgili işleri yeniden düzenlendi.

1967 *Dewan Dakwah İslamiyah Endonezya kuruldu.* Endonezya İslami Davet Konseyi (DDII), Endonezya'da daveti amaçlayan Sünni bir İslam hareketidir. Hareket, modern Endonezya'daki en önde gelen davet organizasyonlarından biri olarak kabul edilir. Konsey, 1967 yılında Endonezya bağımsızlık hareketinin önde gelen bir figürü olan Muhammed Natsir, Masyumi Partisinin eski lideri ve Endonezya'daki İslami canlanma ve Orta Doğu ile etkileşimin lideri tarafından kuruldu. Dağınık bir halde bulunan Masyumi partisinin ardından, Natsir ve partinin diğer eski üyeleri Endonezya İslami Davet Konseyi'ni kurmak için bir araya geldi.

1967 *ASEAN kuruldu.* Association of Southeast Asian Nations (ASEAN) Güneydoğu Asya Uluslar Birliği; 8 Ağustos 1967'de Vietnam Savaşı'ndan kaynaklanan komünist genişlemeye karşı olarak Filipinler, Malezya, Tayland, Endonezya ve Singapur arasında kurulan uluslararası örgüt.

1968 *Majlis Ugama Islam Singapura kuruldu.* Müslümanların din işlerinin yürütülmesinden sorumlu ve devlet başkanına onlarla ilgili hususlarda danışmanlık yapmakla görevli Singapur İslam Dini Konseyi (MUIS) adlı bir konsey oluşturuldu. Singapur'un en yüksek İslâmî otoritesi olan bu konsey, devlet başkanınca tayin edilen farklı etnik gruplara mensup üyelerden meydana gelmekte ve dinî, sosyal, kültürel faaliyetlerin yürütülmesiyle sorumlu çeşitli alt komisyon ve birimlere sahip bulunmaktadır. Boşanmalarla ilgili davalara bakan dinî mahkemelerin verdiği kararların temyizi de yine bu konseyin temyiz kurulunda sonuçlandırılmaktadır.

1968 *Güneydoğu Asya Çalışmaları Enstitüsü (ISEAS) kuruldu.* 1968'de Parlamento Yasası ile kurulan özerk bir kuruluş olan Güneydoğu Asya Çalışmaları Enstitüsü (ISEAS), Ağustos 2015'te ISEAS-Yusof Ishak Enstitüsü olarak yeniden adlandırıldı. Enstitünün amaçları arasında Güneydoğu Asya'daki sosyo-politik, güvenlik

ve ekonomik eğilimleri ve gelişmeleri ve daha geniş jeostratejik ve ekonomik çevresini araştırmaya adanmış lider bir araştırma merkezi olmak vardır. Enstitü bir dizi araştırma programı yürütür; konferanslar, çalıştaylar, konferanslar ve seminerler düzenler, özetler, araştırma dergileri ve kitaplar yayınlar ve genellikle geniş bir kütüphane koleksiyonu da dahil olmak üzere bir dizi araştırma destek olanağı sağlar.

1968 *Fakih Usman hayatını kaybetti.* Fakih Usman, Endonezyalı İslam lideri ve Masyumi Partisi'nde politikacıdır. 1950 yılında Halim Hükûmeti'nde, 1952 ve 1953 yılları arasında Wilopo Hükûmeti'nde Diyanet İşleri Bakanlığı görevini sürdürmüştür. Modernist İslami örgüt Muhammediyah 1922'de Gresik'te bir şube açtığında, Fakih katılanlardan biriydi. Grupta son derece aktif, üç yıl içinde Gresik şubesinin lideri oldu ve onun liderliğinde grup resmi olarak merkezi Muhammadiyah yönetimi tarafından tanındı. Fakih, Gresik'te Muhammadiyah ile yaptığı çalışmalar sayesinde daha iyi tanındı. 1932'den 1936'ya kadar Fakih, Muhammediye'nin bölgesel konseyinin bir üyesiydi ve aynı zamanda örgütün resmi dergisi Bintang Islam'ın editörü ve Hukuk İşleri Komitesi'nde görev yaptı.

1968 *Patani Birleşik Kurtuluş Teşkilâtı kuruldu.* Malaylı öğrencilerin ve geleneksel dinî liderlerin desteğiyle kurulan Patani Millî Kurtuluş Cephesi bağımsız Patani için hem siyasî hem silâhlı mücadele yolunu benimserken 1968'de oluşturulan, özellikle yurt dışındaki Malaylı öğrencilerin desteklediği Patani Birleşik Kurtuluş Teşkilâtı, Malay ve Müslüman kimliğini ön planda tutan bir çizgi takip etti. Malezya'daki bazı İslâmcı çevrelerden ve Ortadoğu Arap ülkelerinden (Suudi Arabistan ve Libya) destek gören Patani Birleşik Kurtuluş Teşkilâtı ülke içinde siyasî ve askerî faaliyetler yürütmektedir. Bazı gruplar ise "Pondok" adı verilen geleneksel dinî okullar vasıtasıyla faaliyetlerini sürdürmektedir.

1968 *Jabatan Kemajuan Islam Malaysia kuruldu.* Federal hükûmet, İslam diniyle ilgili işlerin idaresini düzenlemek üzere başbakanlığa bağlı Malezya İslam İşleri Millî Konseyi adıyla bir müessese kurdu ve arkasından bu konseye bağlı İslam Araştırma Merkezi

ile İslam Davet Teşkilatı adlı kuruluşlar faaliyete geçirildi. Federal hükûmetin 1970'li yıllardan itibaren din işlerine gittikçe daha fazla önem vermesi Eğitim Bakanlığı'na bağlı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü, Federal Topraklar İslam İşleri Konseyi, Malezya Davet Teşkilatı, Müslüman Öğretmenler Eğitim Koleji gibi dini bürokratik yapıyı genişleten kurumların oluşturulmasıyla devam etti.

1969 *Pusat Dave Islam Indonesia kuruldu.* Endonezya'da İslam'ı anlatmak ve Müslümanlara güzel ahlakı tavsiye etmek üzere Endonezya İslâm Tebliğ Merkezi kuruldu.

1969 *Malazya'da Dar'ul Erkam kuruldu.* 1969 yılında Eşari Muhammed tarafından kurulan Dar'ul Erkam, modern hayatın izlerinin tamamen silindiği bir ortamda ancak İslami bir hayatın yaşanabileceği iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Lider Eşari Muhammed'in birçok İslami yapıya eleştirilerde bulunmuş olması Dar'ul Erkam'ın ilk göze çarpan hususlarından biridir. Dar'ul Erkam genellikle kırsal kesimde ikamet eden Müslümanlar arasında taraftar bulmuştur. Mehdilik inancının baskın bir şekilde etkisini gösterdiği bu cemaatin zamanla etkisini yitirdiği söylenmektedir.

1969 *Malezya'da 1969 seçimleri gerçekleştirildi.* Malezya, bağımsızlığın ilk yıllarında hem içeriden hem dışarıdan kaynaklanan çeşitli problemlerle karşı karşıya kaldı. Hükûmetin meclisteki üçte iki çoğunluğunu yitirdiği 13 Mayıs 1969 seçimlerinden sonra muhalefetin tertiplediği Kuala Lumpur'daki zafer gösterisi etnik çatışmaya dönüştü; resmî bilgilere göre 196 kişi öldü ve 439 kişi yaralandı. Sıkıyönetim ilân edilerek parlamento çalışmaları 1971 yılı Şubat ayına kadar askıya alındı ve bu sürede ülkeyi Tunku Abdurrahman'ın yetkilerini devrettiği yardımcısı Tun Abdürrezzâk yönetti. Tun Abdürrezzâk, bir millî danışma konseyi kurarak resmî bir ideoloji ve yeni bir sosyoekonomik program geliştirilmesini istedi.

1969 *Moro National Liberation Front kuruldu.* Ayrılma taraftarı Müslümanlar, bir süre Filipinler Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapan Nur Misuari önderliğinde Moro National Liberation Front'u

(MNLF) kurdular (1969). Önce tam bağımsızlık, daha sonra ise özerklik isteyen Moro National Liberation Front, çeşitli İslâm ülkeleriyle geliştirdiği temaslar neticesinde İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın desteğini kazandı. Teşkilât, 1974'te Kuala Lumpur'daki toplantısında Moro National Liberation Front'u resmen tanıyarak meseleye hâkimiyet hakları ve toprak bütünlüğü çerçevesinde barışçı ve siyasî bir çözüm getirmesi için Filipinler hükûmetine çağrıda bulundu.

1969 *Universiti Sains Malaysia kuruldu.* Malezya Bilim Üniversitesi1 Haziran 1969'da Kuzey Malezya'daki en eski yüksek öğrenim kurumları arasında yer almaktadır.

1960'lar ve 1970'ler *Malezya'da davet hareketi yayılıyor.* Bağımsızlıktan sonra yaşanan en önemli dinî gelişmelerden biri de ülkedeki davet faaliyetlerinin giderek artmasıdır. Özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda bazıları özel, bazıları resmî olmak üzere çok sayıda davet teşkilâtı kuruldu. Merkezîh hükûmet, başlangıçta bu tür hareketlerin siyasî ve etnik dengeler açısından ülkeye zarar verebileceğini düşünmekle birlikte daha sonra teşvik etmeye başladı ve 1978 yılında Aralık ayını "davet ayı" ilân etti. Davet hareketleri geleneksel dinî anlayışın hâkim olduğu kırsal kesimlerden çok şehirlerde ve bilhassa şehirleşmenin beraberinde getirdiği karışık sosyal değerlere sahip kesimler arasında daha fazla taraftar bulmaktadır. Özel davet teşkilâtları ülkede İslâmî bir toplum oluşturmaya çalışırken resmî davet teşkilâtları daha çok devletin resmî politikaları doğrultusunda faaliyet göstermekte ve İslâmiyet'in ahlâkî ve mânevî özelliklerine ağırlık vermektedir.

1970'ler *Filipinler'de Müslümanlar kurumsallaşıyor.* Filipinler'de hükûmet Müslüman toplumun bazı isteklerini karşılamak amacıyla çaba gösterdi. Öncelikle dinî bayram ve tatil günlerini resmen tanıdı, arkasından medeni hukukta Müslümanlarla ilgili düzenlemeler yaptı. Müslümanların dinî eğitimine önem verip bazı medrese ve İslâmî cemiyetlere maddî yardım sağlamaya, öğrencilere burs vermeye başladı. Amanah (emanet) Bank adıyla faizsiz ve ortaklık esaslarına göre çalışan bir İslâm bankasının kurulmasına izin verdi. Yönetimin çeşitli kademelerine bazı müslüman idareciler tayin etti.

1970 *Mahathir Muhammed, The Malay Dilemma isimli kitabını yayımladı.* Mahathir Muhammed'in en önemli kitaplarından birisi de Malay Dilemma ismiyle yayımlanmıştır. Başbakanlığından 11 yıl önce 1970 yılında yayımlanan kitap uluslararası birçok tartışmaya neden olmuştur. Mahathir Muhammed, ülkenin çoğunluğunu oluşturan Malaylar yoksulluk içinde yaşarken azınlık konumundaki Çinlilerin ekonomiyi ellerinde tuttuğunu ve bu durumun değişmesi için Malay milliyetçiliği üzerinde politikalar geliştirilmesi gerektiğini savunuyordu. Bu fikirlerini kaleme aldığı "Malay İkilemi" adlı kitabı yasaklandı.

1970 *Endonezya'da Partai Persatuan Pembangunan kuruldu.* 1970'li yıllara dayanan bir İslâmî partidir. 1973'te bütün İslâmî partiler, Suharto yönetimi tarafından Endonesya Birleşik Kalkınma Partisi (PPP) çatısı altında toplanmaya zorlanmıştır. Günümüzde daha çok İslâmî eğitimi gündeme getirmek gibi sınırlı konular üzerinden siyaset yapmaktadır. Parti 1998'de Pancasila'yı İslâm ile birlikte ideolojisi olarak kabul etmiştir. Genel başkanı Suryadharma Ali bir dönem Din İşleri Bakanlığı yaptığı hâlde, parti Şia, Ahmedîler ve Hıristiyanlara karşı sert bir söyleme sahiptir. Hıristiyan ve Ahmedîlerin kilise ve tapınaklarına yönelik saldırılar düzenleyen İslâm'ı Savunma Cephesi adlı yasadışı bir gruba sahip çıkmış, bu gruptan meclis için aday çıkarmıştır. 2009'da parlamentoya 38 vekil gönderen PPP, kendini Endonezya Müslümanlarının temsilcisi olarak görmekte, PKS ve PAN dışında bütün İslâmî partileri kendi çatısı altında buluşmaya çağırmaktadır.

1970 *Ahmed Sukarno hayatını kaybetti.* Endonezya'nın ilk devlet başkanıdır. Sarekat Islam'ın yayın organı Utusan Hindia başta olmak üzere çeşitli dergilerde yazılar yazdı. O dönemlerde Bandung, yenilikçi dinî ve İslamcı görüşlerle sosyalist ve komünist fikirlerin sıkça tartışıldığı bir merkez konumundaydı, Sukarno da bu fikir akımlarından ve onların temsilcilerinin faaliyetlerinden etkilenmekteydi. Derneğin hedef ve eylem planında sömürge yönetimiyle iş birliği yapmama ve Endonezya'nın tam bağımsızlığı amaçlanmaktaydı. Mezun olduğunda bir arkadaşıyla birlikte Bandung'da mühendislik ve mimarlık bürosu açtı; siyasete daha

fazla eğilerek İslamcılık ve komünizm ideolojilerini milliyetçilik temelinde bağdaştırmaya çalışan yazılar kaleme almaya başladı. Yazılarında İslamcılık, Marksizm ve Milliyetçilik fikirlerinin Endonezya'nın bağımsızlık davasında birleştirilmesi gerektiğini savunuyordu.

1970 *Malezya'da Milli Kültür Politikası kavramı tartışılıyor.* 1970 yılında Malezya'da başlatılan Milli Kültür Politikası, Malay olmayanların Malay etnik grubuna asimilasyonunu vurguladı. Bu politikanın üç temel prensibi mevcuttu. Ulusal Kültür, yerli [Malay] kültürüne dayanmalıdır; Diğer kültürlerden uygun unsurlar ulusal kültürün bir parçası olarak kabul edilebilir; İslam, Milli Kültürün şekillenmesinde önemli bir bileşendir. Bununla birlikte, 1990'larda Başbakan olan Mahathir Muhammed, Bangsa Malezya (Malezya Milleti) politikasıyla Malay devleti yerine Malezya kimliğini vurgulayan bu yaklaşımı reddetti.

1970 Malezya Ulusal Üniversitesi, Kuala Lumpur'un güneyinde bulunan Selangor Bandar Baru Bangi'de bulunan bir devlet üniversitesidir. Ülkedeki altı araştırma üniversitesinden biridir.

1971 *Kyai Hajj Abdul Wahab Hasbullah hayatını kaybetti.* Kyai Hajj Abdul Wahab Hasbullah, Endonezya Nahdlatul Ulama hareketinin kurucularından biriydi. Ayrıca Nahdlatul Ulama, Soeara Nahdlatul Oelama gazetesinin kurulmasıyla Dakwah için gazete kullanımını başlattı. 7 Kasım 2014'te Başkan Joko Widodo tarafından ulusal kahraman ilan edildi.

1971 *Endonezya'da Genel Seçimler yapıldı.* 1971 genel seçimlerinde çoğunluğu sağlayamayan dört ayrı İslâmî parti Partai Muslimin Indonesia, Nehdatü'l-ulemâ, Partai Sarekat Islam Indonesia ve Persatuan Tarbiyah Islamiyah, 1973'te hükûmetin aldığı siyasî kısıtlamalar neticesinde Partai Persatuan Pembanguan adıyla tek bir parti halinde birleşti. Ancak parti içindeki her grubun kendi hedef ve menfaatlerini gerçekleştirme eğilimi göstermesi üzerine Nehdatü'l-ulemâ siyasetten ve partiden ayrılarak tekrar asıl kuruluş gayesi çerçevesinde faaliyet gösteren İslâmî bir teşkilât haline döndü.

1971 *Angkatan Belia Islam Malaysia kuruldu.* Malezya İslamî Gençlik Hareketi 1971'de Malezya Müslüman Öğrenciler Birliği üyesi öğrencilerce kuruldu. Kuruluşundan kısa bir süre sonra PAS'la (Malezya İslam Partisi) ittifak kurdu. 1974'ten sonra Enver İbrahim'in önderliğinde bir ilerleme kaydetti. ABİM, Müslüman Kardeşler örgütünün devlet yönetimi planları ile politikalarını temel alan politikalar izledi.

1972 *Filipinler'de sıkı yönetim başladı.* Ferdinand Marcos başkanlığındaki hükûmet, Eylül 1972'de komünist ayaklanma çabalarının ve ayrılıkçı Müslüman hareketlerinin artmasını gerekçe göstererek bütün ülkede sıkıyönetim ilân etti. Müslümanlar, silâhlarını ellerinden alıp kendilerini savunmasız bırakacak olan sıkıyönetime karşı direniş gösterdiler. Marcos, Ocak 1973'te parlamenter sisteme geçen yeni bir anayasa ilân ettiyse de sıkıyönetim bu durumda da uygulandı. Sıkıyönetim Ocak 1981'de kaldırılmakla birlikte Marcos'un yetkileri aynı şekilde devam etti.

1975 *Majlis Ulama Indonesia kuruldu.* Endonezya İslâm Tebliğ Merkezi hükûmete dinî konularda danışmanlık yapmak ve devletin modernleşme, kalkınma programlarını kırsal kesimlerdeki halka anlatmak gayesiyle Endonezya Ulemâ Konseyi adında bir teşkilâtın kurulmasına ve çeşitli bölgelerde şube açmasına destek oldu.

1976 *Açe bağımsızlığını ilan ediyor.* Uzakdoğu takımadalarını Endonezya adı altında tek bir yönetimle birleştirmek zorunda kalan Hollanda, bölgedeki hükümranlık haklarını 27 Aralık 1949'da Endonezya Devleti'ne devretti. Bu tarihten sonra Açe toprakları Hollanda öncülüğünde kurulmuş olan yeni Endonezya idaresi altına girdi. Bunun üzerine Açe müslümanları bağımsız bir devlet kurmak için bu defa Endonezya'ya karşı mücadeleye başladılar. Yeni Endonezya idaresine bağlı Cavalılar'ın yönetimindeki Tentera National Indonesia (TNI) adlı millî ordu, bölgedeki Müslümanlara karşı sistemli katliamlar uygulamaya başladı. Endonezya Devleti'nin kuruluşundan sonra National Liberation Front of Acheh-Sumatra (NLFAS) adı altında mücadelelerini devam ettiren Açe müslümanları, 1956'da Endonezya içinde otonom

bölge statüsü kazandılar; 4 Aralık 1976'da yayımladıkları bir bildiri ile de bağımsızlıklarını ilân ettiler.

1976 *Geurakan Acèh Meurdèka kuruldu.* Özgür Açe Hareketi (GAM), Sumatra'nın Açe Bölgesi için Endonezya'dan bağımsızlık isteyen bir ayrılıkçı gruptu. GAM, 1976'dan 2005'e kadar Açe isyanında Endonezya hükûmet güçlerine karşı savaştı ve bu süre zarfında 15.000'den fazla kişinin hayatını kaybettiğine inanılıyor.

1976 *Hamka, Tefsiru'l Azhar isimli eserini yayımladı.* Çok partili ve İslâm'a dayalı bir demokrasi anlayışını benimseyen Hamka, Sukarno'ya muhalefetinden ve rejimi ağır şekilde tenkit etmesinden dolayı diğer birçok müslüman aydın gibi birkaç yıl (1962-1965) hapiste kaldı. Bu yıllarda, en son eseri olan ve daha çok ahlâkî ve sosyal değerlere ağırlık veren Tafsir al-Azhar (Jakarta 1967-1976) adlı otuz ciltlik Endonezyaca Kur'an tefsirinin önemli bir bölümünü kaleme aldı.

1976 *Mohammad Haşim Kamali, doktorasını İngiltere'de Hukuk alanında yaptı.* Kamali, Afganistan'daki Kabil Üniversitesi'nden Hukuk ve Siyaset Bilimi (1965) 1. sınıf onur derecesiyle mezun oldu ve iki yıl boyunca Afgan Adalet Bakanlığı'nda Cumhuriyet Savcısı olarak görev yaptıktan sonra Londra Üniversitesi'nde (1969-1976) karşılaştırmalı Hukuk alanında yüksek lisans, İslam ve Orta Doğu Hukuku doktorasını tamamladı. Kamali, Güney Asya'da etkili bir fikri liderdir.

1977 *Syed Hussein Alatas, The Myth of the Lazy Native isimli eserini yayımladı.* The Myth of the Lazy Native isimli eser, Malay, Filipin ve Cava yerlilerinin yaygın sömürge kabul eleştirisidir. Alatas, Karl Mannheim'ın çalışmalarından ve bilgi sosyolojisinden yararlanarak, sömürge ideolojisi ve kapitalizmin yaratılması ve güçlendirilmesinde bu tür mitlerin kökenlerini ve işlevlerini analiz ediyor.

1978 *Naquib Al-Attas, Islam and Secularism isimli kitabını yayımladı.* Naquib Al-Attas'ın yazmış olduğu *Islam and Secularism* isimli kitabı çağdaş Müslüman dünyasındaki en etkili kitaplardan biridir. Yazar, çağdaş Müslümanların karşılaştığı temel sorunları ve

gerçek çözümlerini ele alır. Kendisi 'Çağdaş Batı Hıristiyan Arka Planı' üzerine bir tartışma ile başlar, ardından "laik", "laikleşme" ve "laiklik" kavramlarını (yeni tanımladığı) analiz eder. Önceki tüm açıklamalara dayanarak, Müslüman ikilemini analiz etmeye devam ediyor. Bu ikilemin "bilginin batılılaştırılması" ya da tersine "modern bilginin islamlaştırılması" olarak adlandırdığı şeyle çözülmesi gerektiğini söylüyor.

1978 *Kamboçya'da Müslümanlara baskı azalıyor.* 1978'de Vietnam'ın ülkeyi işgaliyle komünist rejim son bulurken bu kanlı yıkımların da durmasını sağladı. Ancak Müslümanların yeni siyasî ortamda toparlanması Vietnam'ın ülkeden çekilmesiyle başladı. İslâm ülkelerinden Kamboçya'ya gelen İslâmî teşkilâtlar ve cemiyetler Müslümanların yeniden toparlanmasına büyük destek ve katkı sağladı.

1979 *Bilginin İslamileştirilmesi çalışmaları başladı.* Al-Attas geleneksel İslam bilimlerine derinlemesine kök salmış ve teoloji, felsefe, metafizik, tarih ve edebiyatta eşit derecede yetkin olan birkaç çağdaş bilim adamından biridir. "Bilginin İslamileştirilmesi" fikrini önermede öncüdür. Al-Attas'ın felsefesi ve eğitim metodolojisinin tek bir amacı vardır: Zihnin, bedenin ve ruhun İslamlaştırılması ve bunun Müslümanlar ve diğerlerinin yanı sıra ruhsal ve fiziksel insan dışı çevre üzerindeki kişisel ve toplu yaşam üzerindeki etkileri. Al-Attas, çağdaş bilginin İslamlaştırılması ve Müslüman eğitimi alanlarında çağdaş İslam dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur.

1980 *Maria Ulfah Endonezya'da Kur'an çalışmalarına katkı sunuyor.* Maria Ulfah (21 Aralık 1955 doğumlu), Endonezyalı bir kadın kurra ve Kuran Okuma Geliştirme Merkez Enstitüsü müdürüdür. Endonezya'da iki ulusal Kuran okuma yarışmasının birincisi ve uluslararası alanda dünyanın usta okurlarından ve okuma öğretmenlerinden biri olarak tanınmaktadır. 1980'de Malezya'da uluslararası bir Kur'an okuma ödülü kazanan ilk kadındır. Aynı zamanda Kuran Çalışmaları Enstitüsünde ve Endonezya'daki Ulusal İslam Üniversitesinde öğretim görevlisidir. Bu alanda uluslararası öneme sahip bir figür olarak kabul edildi ve Güneydoğu Asya'nın önde gelen kadın kurraları arasındadır.

1980 *Singapur'da Majlis Pendidikan Anak-Anak Islam kuruldu.* Singapur idaresi diğer etnik gruplara göre düşük kalan Müslüman Malaylar'ın sosyal, ekonomik ve eğitim durumlarını düzeltmek için önce 1980'de çocukların eğitimine yönelik Müslüman Çocuklar için Eğitim Konseyi adıyla bir organ kurdu. Bu organ öğrencilerin eğitimleriyle ilgilenmekte, onlara burs ve krediler vermektedir.

1980 *Mohammad Hatta hayatını kaybetti* 1902 yılında dünyaya gelen Mohammad Hatta, ülkenin ilk başkan yardımcısı olarak görev yapan Endonezyalı bir politikacıydı. "Bildirici" olarak bilinen o ve aralarında Endonezya'nın ilk Cumhurbaşkanı Sukarno'nun da bulunduğu birkaç Endonezyalı, Endonezya'nın Hollandalılardan bağımsızlığı için savaştı. Sukarno'nun tutuklanması ve hapse atılmasıyla milliyetçi ivmesi yavaşlatılan Endonezya'ya döndü. Hatta, geri döndüğünde, Sukarno'nun PNI üyelerinin çoğu Endonezya Partisine (Partindo) katıldı.

1981 *Yogyakarta Muhammadiyah Üniversitesi kuruldu.* Yogyakarta'daki Muhammadiyah Üniversitesi, Endonezya'nın en büyük ikinci İslami kuruluşu olan Muhammadiye örgütüne bağlı özel bir üniversitedir.

1981 *Hamka hayatını kaybetti.* H. Abdul Malik Karim Amrullah, daha çok Hamka takma adıyla tanınan Endonezyalı bir alim, filozof, yazar, öğretim üyesi, politikacı ve gazeteciydi. Hamka, özellikle 1950'li yıllarda üyesi olduğu İslamcı Masyumi Partisi vasıtasıyla siyasette de aktif rol aldı. Devlet Başkanı Sukarno'nun 1959 yılında, ülkenin önemli meselelerinin çözümünde karşılıklı iş birliği ilkesine ve geleneklere dayanan "güdümlü demokrasi" fikrini uygulamaya koymasına şiddetle karşı çıktı ve bunun bir totaliter rejimin kurulmasına yol açacağını savundu. Çok partili ve İslâm'a dayalı bir demokrasi anlayışını benimseyen Hamka, Sukarno'ya muhalefetinden ve rejimi ağır şekilde tenkit etmesinden dolayı diğer birçok Müslüman aydın gibi birkaç yıl (1962-1965) hapiste kaldı. Bu yıllarda, en son eseri olan ve daha çok ahlâkî ve sosyal değerlere ağırlık veren Tafsir al-Azhar (Jakarta 1967-1976) adlı otuz ciltlik Endonezyaca Kur'an tefsirinin önemli bir bölümünü kaleme aldı.

1981 *Filipinler'de Bangsa Moro kuruldu.* Filipinler'de uğradıkları ayrımcılığı ve baskıya karşı Müslümanlar Moro İslami Kurtuluş Cephesi'ni (Moro Islamic Liberation Front, Jabhat Taḥrīr Moro al-ʾIslāmiyyah) kurdular. MILF müslümanların tarihine ve kimliğine İslami değerler çerçevesinde sahip çıkmayı hedeflemektedir. Uzun yıllar Moro halkı için bağımsızlık isteyen MILF 2010 yılında bu hedefinden vazgeçerek geniş kapsamlı özerkliği yeni hedef olarak benimsedi. Teşkilat 2016'da Filipinler Devlet Başkanı Benigno Aquino III ve MİKC lideri Hacı Murat İbrahim'in de katıldığı bir törenle silah bıraktı.

1981 *Mahatir Muhammed Malezya Başbakanı oldu.* 1976 yılından 1981'e kadar Malezya'nın Başbakan yardımcısı olmuştur. 1981 ile 2003 seneleri arasında ise Malezya'nın başbakanlığını yapmıştır. Tartışma yaratan The Malay Dilemma adlı bir kitap yazan Muhammed 10 Mayıs 2018'de tekrar başbakan olmuştur.

1983 *Malezya'da ilk yerli otomobil imal edildi.* Mahathir Muhammed, Başbakan olduğu dönemde, 1983 yılında Malezya'yı ilk yerli otomobiline kavuşturmuştur. Kurduğu ilk Malezya otomobilinin markası Perusahaan Otomobil Nasional Berhad (Proton) idi. Bununla ilgili olarak 23 Mayıs 1983'te Mitsubishi Motors ile teknik iş birliği, lisans ve komponent üretimi konularında anlaşma imzalanmıştır. 1 Temmuz 1985'te Proton markalı ilk otomobil olan "Saga" modelinin üretime başlandı. 2003 yılında Başbakanlık görevinden ayrıldıktan sonra kurduğu Proton'un danışmanlığını üstlenmiştir

1983 *King Faisal Centre for Islam and Arabic Studies kuruldu.* Filipinler'de hükûmet, Manila'da Filipinler Üniversitesi'ne bağlı Institute of Islamic Studies ile Marawi City'de Mindanao Devlet Üniversitesi'ne bağlı King Faisal Centre for Islam and Arabic Studies adlı kurumları açarak ülkeye üniversite seviyesinde dinî eğitim ve öğretim yapabilme imkânı getirmiştir.

1983 *Malezya'da İslami Finans geniş çaplı kullanıma giriyor.* Malezya İslami finans uygulamasına, 1983 yılında Bank İslam Malezya'nın kuruluşu ile başladı. İslami Bankacılık Kanunu'nun ilk versiyonu

1983 yılında yayımlandı.1984 yılında Tekafül (İslami Sigorta) kanunu yürürlüğe girdi. İlk Tekafül kurumu; Malezya Tekafül 1985 yılında faaliyete başladı.

1983 *International Islamic University Malaysia kuruldu.* İslam İş birliği Teşkilatı'na üye sekiz ülkenin sponsorluğunda kurulan Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi İslam Üniversiteleri kuşağının önemli bir temsilcisidir. Ana kampüsü Selangor'dadır.

1984 *Bruney bağımsızlığını ilan etti.* Bruney'in başbakanı olan 1945 doğumlu Muda Hassanal Bolkiah, 1979'da İngilizlerle 1983 yılı sonunda himayenin kalkması ve ülkenin bağımsızlığını elde etmesi konusunda anlaştı. Bunun üzerine 1 Ocak 1984'te Bruney bağımsızlığını ilân etti. Günümüzde bir refah devleti olan Bruney Dârüsselâm Sultanlığı o tarihten itibaren ekonomik gelişmede, eğitim alanında ve İslâmî konularda ilerlemeye devam etmektedir. Tjokroaminoto Sarekat Islam'ın ilk yıllarında aralarında daha sonra Endonezya'nın ilk devlet başkanı olan Sukarno'nun da bulunduğu bazı genç milliyetçilerle ilişki kurdu.

1985 *Endonesya'da din-devlet ilişkilerinde yeni boyut.* 1987 ve 1992 seçimlerinde Golkar'ın ezici bir sonuç almasıyla rahatlayan hükûmetin, İslami grup ve teşkilatlara karşı tutumunda da yumuşama görüldü.1989'da Yasama Meclisi'nce onaylanan Dini Adalet Kanunu ile İslami mahkemelerin otoritesi artırıldı ve yargı mekanizması içerisindeki konumları yükseltildi. Özellikle medeni hukuk alanında dini mahkemelerin kararları eskisine göre daha bağlayıcı hale getirildi. Bu arada, devletle çatışma politikasının Endonezya şartlarında bir yarar sağlamadığına inanan Müslüman entelektüeller, devletle iş birliği politikasına yöneldiler.

1987 *International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) kuruldu.* Uluslararası İslam Düşünce ve Medeniyeti Enstitüsü (Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam), 1987 yılında Malezya'nın Kuala Lumpur şehrinde kurulmuştur. Enstitü Sri Dato Seri Utama Dr. Rais Yatim tarafından himaye edilmektedir. Enstitünün en önemli amacı zengin akademik geleneğini, Müslüman dünyasının daha iyi anlaşılmasını ve zengin çeşitli

tarihsel ve akademik mirasını geliştirmeye adanmış Malay dünyasının çalışmalarıyla birleştirip nitelikli çalışmalar ortaya koymaktır.

1989 *Arakanlılar göçe zorlanıyor.* II. Dünya Savaşı'nın ardından başlatılan, Arakan'da bağımsız bir Müslüman devleti kurma çalışmaları silâhlı çatışmalara yol açtı ve hükûmetin askerî operasyonlarıyla binlerce Müslüman yurtlarından çıkarılırken camileri, okulları ve evleri zarar gördü. Bunlardan geri dönenleri hükûmet ülkeye kaçak yollardan giren yabancılar olarak değerlendirdi. 1989 ve 1991'deki operasyonlar neticesinde 250.000 Arakanlı Müslüman tekrar Bengladeş'e sığındı ve ancak Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'nin baskısıyla 1992'de ülkeye geri dönebildi.

1990'lar *Kamboçya'da İslami kurumlar oluşuyor.* Komünist rejimden sonra ilk müftü 1996'da tayin edildi. Kamboçya'da imamlık; eyalet imamlığı, mahallî imamlık ve köy imamlığı olarak üçe ayrılır. Köylerdeki anlaşmazlıkları çözmek ve İslâm'ı öğretmekle görevli tuanlar Müslüman toplumda saygın bir yere sahiptir. Müslümanlar bu dönemde bakanlık gibi üst düzey görevlere tayin edildi. Ülkede Müslümanlar teşkilatlı bir yapıya sahiptir. Son zamanlarda kurulan İslâmî kuruluşların başlıcaları: Kamboçya İslâm Din İşleri, Kamboçya İslâm Merkezi, Kamboçya İslâm Kalkınma Fonu, Kamboçya Müslüman Kadınlar Birliği, Kamboçya İslâm Kalkınma Birliği, Kamboçya Müslüman Öğrenciler Birliği, Kamboçya İslâm Tıp Birliği ve Kamboçya İslâm Yardımlaşma Birliği'dir.

1990 *Tunku Abdurrahman hayatını kaybetti.* 1957- 1963 arasında bağımsız Malaya Federasyonu'nun, 1963-1970 arasında da Malezya'nın ilk başbakanı olan Tunku Abdurrahman Putra El-Haj vefat etti. Onun önderliği sırasında yeni yönetim istikrara kavuşmuştur.

1990 *Müslüman Mindanao Özerk Bölgesi kuruldu.* Taraflar arasında yaşanan çatışmalar esnasında bir yandan da barış arayışları devam etmiştir. 1976 yılında yapılan barış anlaşması (Trablus-Libya) ve özerk bölge oluşturulmasına yönelik görüşmeler başlamış, bu tarihten itibaren bir çözüm sürecine girilmiştir. Ilımlı Filipinli

yeni Başkan Corazon Aquino döneminde barış görüşmeleri hız kazanmış, 1987 Filipinler Anayasası'na uygun olarak kabul edilen 1989 tarihli bir yasayla Müslüman Mindanao'da otonom bir bölge kurulması öngörülmüştür. 6 Kasım 1990'da da Müslüman Mindanao Otonom Bölgesi resmen ilan edilmiş ve Cotobato şehri bu bölgenin başkenti olmuştur.

1991 *Association of Muslim Professionals kuruldu.* Singapur hükûmeti Müslüman toplumun sosyal kalkınması ve insan kaynaklarını geliştirmesi için 1991'de kurulan Müslüman Profesyoneller Derneği adlı cemiyete destek oldu. Ancak uygulanan bütün programlara rağmen toplumun konumunda fazla bir ilerleme kaydedilemedi. Malaylar hâlâ ortalama gelirin altında bir gelir düzeyine sahiptir.

1991 *Centre for Research on Islamic and Malay Affairs.* Müslüman Profesyoneller Derneği Singapurdaki Müslümanların durumunu araştırmak ve geliştirmek üzdere İslam ve Malay Araştırmaları Merkezini kurdu.

1992 *Naguib Al-Attas, Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality isimli kitabını yayımladı.* Başlangıçta Londra'daki 1976 Uluslararası İslam Konferansı'nda verilen bir konuşma olan bu monografi, İslami bakış açısından tamamen farklı bir din anlatımı sunuyor. Yazar, Arapça din teriminde ifade edilen kavramın Batı din tarihi boyunca anlaşılan "din" kelimesiyle aynı olmadığını açıkça göstermektedir. Dikkatli bir semantik analiz yoluyla al-Attas, "din" kavramını birleştirici bir tema olarak ele alır ve onu insan doğası, ruh, özgürlük, adalet gibi İslam'ın dünya görüşü içindeki diğer anahtar kavramlarla birleştirir. Mutluluk, değişim, ilerleme ve gelişme. Düşünceli ve iyi yazılmış bu çalışma, önümüzdeki yıllarda hem Müslüman hem de gayrimüslim okuyucuların ilgisini çekmeye devam edecek.

1992 *Endonezya'da İslami Bankacılık girişimleri hızlandı.* Endonezya'da İslami bankacılık girişimleri II. Dünya Savaşı öncesinde başlanmış olmasına rağmen 1990'lara kadar önemli bir ilerleme

kaydedilememiştir. İslami bankacılık faaliyetleri, 1992 yılında Bank Muamalat Indonesia (BMI)'in kurulmasıyla başlamıştır. Filipinler'de 1973, Malezya'da 1983'te başlayan İslami finans ve bankacılık işlemlerine göre Endonezya daha geç bir tarihte bu alanda faaliyet göstermeye başlamıştır. Bunun en önemli nedeni olarak, İslami bankacılığın, ülkenin dünyanın en fazla Müslüman nüfusuna sahip olmasına karşın, Müslüman toplumdan yeterli talep ve desteği görmemesi gösterilmektedir.

1993 *Muhammed Natsir hayatını kaybetti.* Endonezyalı Müslüman aydın, siyasetçi ve devlet adamıdır. Batı Sumatra'nın Alahanpanjang şehrinde sömürge idaresinde çalışan bir devlet memurunun oğlu olarak dünyaya gelen Natsir, Hollanda diliyle eğitim veren özel ve resmî okullarda öğrenim gördü. Natsir siyasî faaliyetlerine Bandung'da okurken başladı. Burada İslâm Gençlik Teşkilâtı ve İslâm Birliği gibi yenilikçi dinî düşünceleri savunan teşkilâtların aktif bir üyesi ve kısa zamanda önde gelen liderlerinden biri oldu; aynı zamanda bütün muhafazakâr ve modernist eğilimli İslami teşkilatların federasyonu konumundaki Endonezya Yüksek İslam Konseyi'nin de (MIAI) üyesi idi. O yıllarda İslam Birliği'nin başkanı Ahmed Hasan ile birlikte Pembela Islam ve Al-Lisan adlı dergilerin editörlüğünü yaptı.

1994 *Mahathir Muhammed, The Voice of Asia ismli kitabını yayımladı.* İlk baskısı 1994 yılında Japonca No To leru Ajia (Hayır Diyebilen Asya) adıyla, daha sonra gördüğü yoğun ilgi üzerine 1995 yılında İngilizce The Voice of Asia (Asya'nın Sesi) adıyla yayımlanan kitap, Asyalı iki siyaset ve devlet adamının penceresinden global ve bölgesel olaylara ışık tutmaktadır. Malezya Başkanı Mahathir Muhammed, Malezya'nın gelişme modelini Japonya'nın sağlayacağı; Japon Politikacı Shintaro Ishihara ise ülkesinin ABD'ye boyun eğmekten vazgeçip Asya topluluğuna dönmesi gerektiği tezlerini savunmaktadırlar. Mahathir ve Ishihara arasındaki görüşme ve yazışmaların ürünü olan kitapta, kapitalizmin Asya modeli ile Batı tahakkümü ve bölgenin kadim medeniyetinin yeniden canlanmasını gerçekleştirme arasındaki, mücadele anlatılmaktadır.

1996 *Ahmad Syafi'i Maarif, Chicago Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı.* Endonesyalı önde gelen düşünürlerden Ahmad Syafi'i Maarif, Chicago Üniversitesi'nde İslami düşünce alanında Fazlur Rahman tarafından yönetilen bir tezle doktorasını aldı.

1997 *1997 Güneydoğu Asya krizi* Doğu Asya Mali Krizi, Temmuz 1997'nin ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ve Tayland'da başlayan bir domino etkisi ile tüm Asya'yı sarmış ve Güneydoğu Asya krizi adını almış finans krizidir. Asya Kaplanları olarak bilinen birçok Doğu Asya ülkesinin para birimleri, borsaları ve diğer kıymetleri ekonomik krizden etkilenmiştir. Yerel olarak IMF Krizi olarak da bilinir ama bu isim tartışmalıdır. Krizin varlığı ve sonuçları üzerinde görüş birliği olsa da nedenleri, kapsamı ve çözümleri tartışmalıdır. Uluslararası fon akımlarının yön değiştirmesine sebep olan ekonomik bir krizdir.

1997 *Centre for Contemporary Islamic Studies kuruldu.* Singapur'da 1997 yılında Müslüman akademisyenlerin öncülüğünde bilimsel faaliyetler ve yayıncılık yapmak üzere Centre for Contemporary Islamic Studies adlı bağımsız bir araştırma merkezi açıldı.

1998 *Ali Hasjmy hayatını kaybetti.* Ali Hasjmy (1914–98) Montasiek'te doğdu. Hollanda sömürge okullarında ve Batı Sumatra'daki modern İslami kurumlarda eğitim gördü. Aceh'e döndükten sonra Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA, All Aceh Union of Ulema) olarak bilinen İslami reformist bir örgüte katıldı ve Japon işgali sırasında siyasette ve medyada aktif hale geldi. Bağımsızlıktan sonra, 1945'te, yeni Endonezya hükûmetinin bürokrasisinde 1953'e kadar çalıştı.

1998 *Front Pembela Islam (FPI) kuruldu.* İslamı Savunanlar Cephesi, 1998 yılında Endonezya'da kurulmuş sert bir İslamcı örgütüdür. O dönem askeri ve siyasi figürlerin desteğiyle Muhammad Rizieq Shihab tarafından kurulmuştur.

1998 *Bacharuddin Yusuf Habibie Endonezya Cumhurbaşkanı oluyor.* Bacharuddin Yusuf Habibie,1998'den 1999'a kadar Endonezya'nın üçüncü Cumhurbaşkanı oldu. Mart 1998'de Başkan Yardımcısı olarak göreve başlamasından üç aydan kısa bir süre sonra, 31

yıl görev yaptıktan sonra istifa eden Suharto'nun yerini aldı. Başkanlığı bir dönüm noktası ve re-formasyon dönemine geçiş olarak görülmektedir. Habibie, Suharto'nun son kabinesindeki en tartışmalı bakanlardan bazılarını görevden alırken "Kalkınma Reformu Kabinesini" açıkladı. Atanmasından hemen sonra akrabalarından hükûmet görevlerinden istifa etmelerini istedi, bazı yasaları yürürlükten kaldırdı ve siyasi mahkumların serbest bırakılmasını emretti Cumhurbaşkanı olduktan sonra, Endonezya'nın basın ve siyasi parti yasalarını serbestleştirdi ve planlanandan üç yıl önce erken demokratik bir seçim yaptı ve bu da Başkanlığının sona ermesiyle sonuçlandı.

1998 *Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) kuruldu.* Endonezya'nın ilk seçilmiş başkanı Abdurrahman Wahid 1998'de kurulan Milli Uyanış Partisi'nin, kurucuları arasındadır. Nahdatü'l-Ulama'ya yakınlığı ile bilinir; kök olarak bu harekete dayanır. NU'dan daha ılımlı olarak tanınır. İslâmî devlet talebini açıkça beyan etmez. Daha çok Cavalı seçmenlerden oy alır. Vekil sayısı 2009'da 50'den 28'e düşmüştür.

1998 *Endonezya halk ayaklanması* 1998 yılı Endonezya için çok önemli bir yıl olarak ifade edilir. Asya Finansal Bunalımı'nın bir sonucu olarak, 1998'de, Endonezya'da 32 yıldır yönetimi elinde tutan Suharto istifa etmek zorunda kaldı ve Endonezya'da bir dönem kapanmış, yeni bir dönem açılmış oldu. Kimi gözlemciler, Suharto'nun düşüş sürecini, süte yapılan zamla başlatıyor. Şubat 1998'de anneler, süt zammı nedeniyle eylem yaptılar. 5 Mayıs'ta gaza yapılan yüzde 71 zam, bardağı taşıran son damla oldu.

1999 *Abdurrahman Vahit Endonezya Devlet Başkanı oluyor.* Abdurrahman Vahit (1940-2009), 1999-2001 yılları arasında Endonezya Devlet Başkanlığı yapmış olan Endonezyalı Müslüman siyasetçidir. Gus Dur adıyla da bilinen ve Ulusal Uyanış Partisi'nin kurucusu olan Vahit, Suharto'nun istifasının ardından seçilmiş ilk devlet başkanıdır.

1999 *Arakan Rohingya Islamic Front kuruldu.* 1980'li ve 1990'lı yıllarda binlerce Arakanlı Müslüman, Myanmar ve Bengladeş'ten çeşitli

yollarla başta Suudi Arabistan olmak üzere Ortadoğu ülkelerine, Malezya ve Pakistan dahil diğer Asya ülkelerine göç etti. Mücadelelerini devam ettirmek ve seslerini duyurmak için 1999'da Arakan Rohingya Islamic Front, 2000 yılında da Rohingya Solidarity Organisation ve United Islamic Organisation of Burma gibi çeşitli teşkilâtlar kurdular. Ana merkezleri Bengladeş'te bulunan bu hareketlerin temsilcileri bazı Müslüman ülkelerden ve uluslararası kuruluşlardan destek almak için çabalamalarına rağmen İslâm ülkeleri dahil uluslararası toplum Arakan Müslümanlarının sorunlarına çok az ilgi duydu.

1999 *Putra Camii ibadete açıldı.* Putra Camii, Malezya'daki Putrajaya'nın başlıca camisidir. Caminin yapımına 1997 yılında başlandı ve iki yıl sonra tamamlandı. Malezya Başbakanının ofisine ve insan yapımı Putrajaya Gölü'ne ev sahipliği yapan Perdana Putra'nın yanında yer almaktadır.

2002 *Doğu Timur bağımsız oluyor.* Doğu Timor 1975 yılında kesin olarak Endonezya'nın 27. vilayeti oldu. 1999 yılında Endonezya bölgenin kontrolü üzerindeki iddialarından vazgeçti ve 20 Mayıs 2002'de bağımsız oldu. Doğu Timor Güneydoğu Asya'nın Katolik çoğunluklu nüfusuna sahip 2 devletten biridir.

2002 *Islamic Financial Services Board (IFSB) kuruldu.* 2002'de sektör için standartlar oluşturacak İslami Finansal Hizmetler Kurulu (IFSB) faaliyete geçirildi. 2004'te ise yabancı İslami bankaların sektöre girişine izin verildi. 2005 yılında ise Malezya Merkez Bankası, İslami finans alanında eğitim verecek üniversiteyi (INCEIF), 2008 yılında ise İslami finans alanında uluslararası şer'i araştırma kurumu ISRA'yı faaliyete geçirdi.

2004 *Azyumardi Azra, The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia isimli kitabını yayımladı.* Bu kitapta, 19. yüzyıldan itibaren gelişen İslam Reformculuğu ve Neo-Sufizmin aslında çok daha erken başladığını ve iki bölge arasındaki iletişim ve etkileşim yoluyla oluştuğunu gösteren kanıtlar ürettiğini ortaya koydu. Yayın, modern İslam düşüncesi ve karşılaştırmalı ideolojik yayılma çalışmaları çalışmalarını geliştirdi, Doğu-Batı kültürel

alışverişlerinin uzun tarihini ortaya çıkardı ve yeni araştırma alanları açtı. Bu kitabın yanı sıra, 10'dan fazla kitabın tek yazarı ve çok daha fazla kitabın ve akademik makalenin ortak yazarı ve editörüdür.

2005 *2005 Bali Saldırısı* 2005 Bali bombardımanları bir dizi terörist intihar bombası ve 1 Ekim 2005'te Endonezya'nın Bali kentinde meydana gelen bir dizi araba bombası ve saldırısıydı. Bombalar Jimbaran Beach Resort'ta ve 30 km uzaklıktaki Kuta'da, diğer ikisi de güney Bali'de iki yerde patladı.

2007 *İlyas Ruhiat hayatını kaybetti.* Ajengan İlyas olarak bilinen Muhammed İlyas Ruhiat, Endonezya Uleması ve Cipasung İslami Yatılı Okulunun lideri ve 1992'den 1999'a kadar Yüksek Kurul Nahdlatul Ulama'nın lideriydi.

2007 *Michael Feener, Muslim Legal Thought in Modern Indonesia isimli kitabını yayımladı.* Bölgede entelektüel bir otorite olan Michael Feener, yirminci yüzyılın önde gelen Endonezyalı düşünürlerinin çalışmalarını göz önünde bulundurarak, bu çeşitli ve kapsamlı literatürün ikna edici bir eleştirisini sunuyor ve çağdaş tartışmalara ve İslami reformun dinamiklerine ışık tutuyor. Kitap, modern Endonezya'daki İslami entelektüalizmi tanımlayan çeşitli uluslararası düşünceye açıklığı ve yaratıcı manipülasyonu vurguluyor.

2007 *Syed Hussein Al-Attas vefat etti.* Malezyalı bir akademisyen, sosyolog, Sosyal Bilimler örgütlerinin kurucusu ve politikacı Syed Hüseyin Al-Attas, sömürgeciliğin ve sömürgeciliğin bir parçası olarak yolsuzluk, emperyalizm ve entelektüel esaret üzerine birkaç kitap yazdı.

2008 *Muhammed Haşim Kamali, Shariah Law: An Introduction isimli eserini kaleme yayımladı.* Muhammed Haşim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* isimli eserinde hukuki anlaşmazlıktan bağımsız akıl yürütmeye kadar uzanan konuları tartışıyor. Ayrıca, yasallık ilkesi ve Şeriat odaklı politikanın rolü ve yeri gibi daha ileri konuları ele alan Kamali, İslam'ın çoğu zaman olduğu gibi yasaya dayalı bir din olup olmadığını tartışmalı bir şekilde

sorgulamaktadır. İslam ve modern hukuk arasındaki karşılaştırmalı çalışmalar konusunda dünyanın önde gelen uzmanıdır ve bugün dünyada bu konuda en önemde gelen akademisyenlerden birisi olarak kabul edilmektedir.

2009 *Abdurrahman Vahit vefat etti.* 1999-2001 yılları arasında Endonezya Devlet Başkanlığı yapmış olan Endonezyalı Müslüman siyasetçi Abdurrahman Vahit vefat etti.

2010 *Hasan di Tiro vefat etti.* Hasan di Tiro, Açe ve Endonezya'nın özgürlüğü için mücadele eden bir ailenin çocuğu olarak 25 Eylül 1925'te dünyaya geldi. Hasan Di Tiro, uzun yıllar Açe'deki mücadeleye yurtdışından destek oldu. Fakat 1974 yılına gelindiğinde eşi Dora, oğlu Karim'i ve Amerika'da rahat bir yaşamı bırakarak Açe'ye döndü. Açe'ye dönüşü ve özgürlük mücadelesini başlatması atalarından kalan mirası tamamlamak istemesinden dolayıydı. İki yılın ardından Özgür Açe Hareket'ini (GAM) kurdu. Hareket, bağımsızlık talep ederek Açe'nin doğal kaynaklarını kullanan petrol rafinelerine saldırı düzenlenmeye başladı. GAM, Endonezya'yı gayrimeşru bir devlet olarak gördüğünü ve Hollandalılar tarafından 1873'te istila edilince kaybettikleri bağımsızlıklarını geri almak istediklerini açıkladı.

2014 *Joko Widodo, Endonezya Cumhurbaşkanı oluyor.* Joko Widodo (d. 21 Haziran 1961, Surakarta), Endonezya'nın 7. cumhurbaşkanı olan Endonezyalı siyasetçidir. Jakarta'da 2 yıl içerisinde başarılı olup, halkın desteğiyle Endonezya Cumhurbaşkanlığı seçimlerine katıldı. 22 Temmuz 2014'te, Jokowi, rakibi Prabowo Subianto'ya karşı %53 oy alarak devlet başkanlığı seçiminin galibi ilan edildikten sonra, Endonezya Cumhurbaşkanı olarak seçildi. Sayım sonucu tartışmaları tamamlanmadan önce rakibi yarıştan çekildi. Jokowi, 20 Ekim 2014'te Endonezya'nın 7. Cumhurbaşkanı olarak göreve başladı.

2015 *Nik Abdul Aziz bin Nik Mat vefat etti.* Nik Abdul Aziz bin Nik Mat (Ocak 1931- 12 Şubat 2015) Malezyalı bir politikacı ve Müslüman din adamıydı. Nik Aziz, katı İslami görüşleri nedeniyle bazı eleştiriler aldı. Nik Aziz'in hükûmeti, 2013'te emekli olana kadar dört

kez (1995, 1999, 2004, 2008) yeniden seçildi. 1990'larda Kelantan'daki yönetimi, Malezya'da İslam'ın rolü konusunda dönemin Başbakanı Mahathir Muhammed ile yakın çatışıyordu. Irksal olarak dışlayıcı iktidar partisi UMNO'nun aksine, komünal siyaseti açıkça reddetti.

2015 *Osman Bakar, Islamic Civilisation and The Modern World: Thematic Essays isimli eserini yayımladı.* Osman Bakar, Islamic Civilisation and The Modern World: Thematic Essays isimli eserinde İslam medeniyetinin tematik bir incelemesini sunuyor. Bu kitabı oluşturan on dört bölümün her biri, dünyanın bu en genç dini temelli uygarlığının karakteristik özelliği olan ana temalardan en az birini işliyor. Yazarın tematik yaklaşımı, öncelikle İslam medeniyetinin canlı doğasının daha iyi bir şekilde değerlendirilmesini teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Kitabın içeriği, İslam medeniyetinin yalnızca geçici bir tarihsel fenomen olmadığına dair bol miktarda kanıt sağlıyor. Tartıştığı çeşitli temalar, İslam medeniyetinin bugünkü ve gelecekteki insanlıkla devam eden ilgisini açıkça göstermektedir. Kitapta araştırılan birçok ilginç fikir arasında, bir medeniyetin küresel varlığının üç türü, Müslüman ümmetin kimliği ve İslam medeniyetinin kimliği ile ilgili Kuran teorisi, tevhid epistemolojisi bulunmaktadır.

2015 *Enver İbrahim'in hapis cezası onaylandı.* Malezya Yüksek Mahkemesi muhalefet lideri Enver İbrahim hakkında, 'eşcinsel ilişki' suçlamasıyla verilen 5 yıl hapis cezasını onayladı.

2016 *Haron Din vefat etti.* Malezyalı bir politikacı ve Müslüman din adamı olan Haron Din, Mart 2015'ten itibaren Malezya İslam Partisi'nin (PAS) 3. dini liderliğini üstlenmişti.

2017 *Hizbü't-Tahrir kapatıldı.* Endonezya'nın sesini son dönemde duyuran diğer bir cemaati, ülkede üye sayısı binlerle ifade edilen Hizbü't-Tahrir'dir. Her yıl beynelmilel hilafet konferansları düzenleyen cemaat, kendisini Endonezya'nın geleneksel yapısına kabul ettirememiş, faaliyetleri "aşırı" bulunarak Temmuz 2017'de, ülkenin birliğini tehdit ettiği gerekçesiyle yasaklanma kararı alınmıştır.

2019 *Moro Müslümanları özerk yapıya kavuşuyor.* Ocak 2019'da Maguindanao, Lanao del Sur, Basilan, Tawi-tawi ve Sulu ve mevcut özerk bölgede yer almayan Cotabato ve Isabela şehirlerinde yapılan referandumda, seçmenlere "Yeni kurulacak Müslüman Mindanao Bangsamoro Özerk Bölgesi'ne (BARM) dâhil olmak ister misiniz?" sorusu yöneltildi. 1.7 milyon kişinin oy kullandığı sandıklarda halkın %85'i evet oyu kullandı. Böylelikle merkezî hükûmet Mindanao'daki idari yetkilerini Bangsomoro hükûmetine devretmiş oldu. Bu referandum ile Filipinler tarihinde ilk kez Müslüman topluluklara özerk bir devlet kurma yetkisi verilmiştir. Özerk bölgenin bir başbakanı, hükûmeti, kabinesi, meclisi, kendine ait kaynakları olacaktı. Böylelikle bu anlaşma ile yakın gelecekte Filipinler'de kurulacak olan yeni bir devletin yolu açılmış oldu.

2019 *Bacharuddin Yusuf Habibie hayatını kaybetti.* Endonezyalı mühendis ve siyasetçi. 1998'den 1999'a kadar Endonezya'nın üçüncü Cumhurbaşkanı oldu. Habibie altında Endonezya ifade ve örgütlenme özgürlüğünü genişleten siyasi sisteminde önemli değişiklikler yaptı. Göreve geldikten kısa bir süre sonra, Haziran 1998'de Habibie hükûmeti, siyasi partiler üzerindeki Suharto dönemi kısıtlamasını kaldırdı ve Bilgi Bakanlığını çözerek sansürü sona erdirdi. Ayrıca, başlangıçta belirsiz bir zaman çizelgesinde de olsa, demokratik seçimler yapmaya hızlı bir şekilde karar verdi. Habibie, Abdurrahman Wahid seçimi kazandıktan sonra aktif siyasete son vermiştir. Ancak 2000 yılında bir siyasi Araştırma Enstitüsü olan Habibi Merkezi'ni kurarak ilmi çalışmalarına o çatı altında devam etmiştir.

Yazarlar Hakkında

Abdul Rashid Moten, Bangladeşli Müslüman siyaset bilimcidir; siyaset bilimi, siyaset biliminde İslami metodoloji, İslam dünyasındaki siyasi hareketler ve İslami perspektiften iyi yönetişim konularında çalışmaktadır.

Ahmad Fauzi Abdul Hamid, Universiti Sains Malaysia (USM) Uzaktan Eğitim Okulu'nda siyaset bilimi profesörüdür; Güneydoğu Asya'da siyasal İslam, İslamcı hareketler, İslam düşüncesi, Müslüman-Gayrimüslim ilişkileri konularında çalışmaktadır.

Alpaslan Açıkgenç, Üsküdar Üniversitesi Felsefe bölümünde öğretim üyesidir; Veri Felsefesi (1992), Bilgi Felsefesi İslam Bağlamında Bilgi Bilimden Sistem Felsefesine (İstanbul, 1992), Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamileştirilmesi (1998), İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim (İstanbul 2006) gibi kitapları yayınlamıştır.

Aslam Haneef, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (IIUM) Ekonomi bölümünde öğretim üyesidir; iktisat, İslam iktisadı, çağdaş kalkınma, vakıfların sosyo-ekonomik etkileri, İnsan sermayesinin gelişimi konularında çalışmaktadır.

Azyumardi Azra, Güneydoğu Asya'nın en önde gelen liberal Müslüman entelektüellerinden biridir. Jakarta Endonezya'daki Univeritas Islam Negeri'de (UIN) rektör ve tarih profesörüdür. Özellikle çağdaş Güneydoğu Asya İslamı üzerine çalışmıştır.

İsmail Hakkı Göksoy, Süleyman Demirel Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları bölümünde öğretim üyesidir; İslam tarihi, yakın dönem İslam tarihi, İslam kültür ve medeniyet tarihi, çağdaş İslam ülkeleri tarihi, Güneydoğu Asya İslam tarihi araştırmaları konularında çalışmaktadır.

Khairudin Aljunied, Singapur Ulusal Üniversitesi (NUS) Malay Araştırmaları bölümünde öğretim üyesidir; Güneydoğu Asya'da dinler, sömürgecilik ve dekolonizasyon, sosyal tarih ve tarih yazımı konularında çalışmaktadır. Asya Pasifik Bölgesi'ndeki Müslümanlarla ilgili araştırmalarla ilgili 18 yıllık deneyime sahiptir.

Mehmet Özay, İbn Haldun Üniversitesi'nde öğretim üyesidir; Endonezya ve Malezya'da çeşitli devlet üniversiteleri ve özel üniversitelerde dersler vermiştir. Türk-Açe ilişkileri, Açe tarih ve sosyolojisi, Malay dünyası, sömürge dönemi eğitim ve misyonerlik gibi alanlarda araştırmaları bulunmaktadır.

Mohamed Azam Mohamed Adil, International Institute of Advanced Islamic Studies'de (IAIS) baş araştırmacı ve genel müdür yardımcısıdır; anayasa hukuku, şeriat ve medeni hukuk ihtilafı, insan hakları, İslam ceza hukuku ve İslam ticaret hukuku alanlarında çalışmaktadır.

Osman Bakar, Brunei Sultanlığı Üniversitesi Sultan Omar Ali Saifuddien İslam Araştırmaları Merkezi (SOASCIS) başkanı ve öğretim üyesidir; İslam düşünce ve medeniyetinin, özellikle İslam bilim ve felsefesinin çeşitli yönleri hakkında 18 kitap ve 300'den fazla makale yazmıştır.

Sari Hanafi, Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü ve İslami Çalışmalar programının başkanıdır; din sosyolojisi, (zorunlu) göç sosyolojisi, bilgi sosyolojisi, bilimsel araştırma politikası, yüksek öğretim sosyolojisi, geçiş dönemi adaleti, siyaset sosyolojisi, Filistin diasporası ve mültecilerin ekonomik sosyolojisi, sivil toplum konularında çalışmaktadır.

Syed Farid Alatas, Singapur Ulusal Üniversitesi (NUS) Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir; İslam sosyolojisi, sosyal teori, din ve reform teorileri konularında çalışmaktadır.

Dizin

A

Abah Anom 343, 346

Abbasi 161, 334

Abbâsî 214 215

ABD 56, 59, 64, 68, 69, 184, 207, 216, 229, 232, 286, 336–38, 340, 341, 346, 347, 351, 354, 357, 363, 387, 398, 451

Abd al-Rauf al-Sinkili 56, 337, 370

Abd al-Samad al-Palimbali 56, 59, 338

Abd al-Wahhab 69, 341

Abdul Aziz Bari 310, 311, 325, 326

Abdul Aziz Nik Mat 40, 405

Abdullah Ahmad Badawi 23, 302, 352, 384, 390, 400

Abdullah Arif 153, 167, 169

Abdulrahman Vahid 8, 9, 34, 102, 147, 224, 258, 305, 320, 453, 458

Abdul Razak 19, 303

Abdul Wahab Hasbullah 102, 429, 442

Abdurrahman Vahid 134, 100-102, 147, 453, 456, 458

Açe 55, 56, 94, 107, 123, 126, 136, 150–65, 167, 168, 170–74, 176–78, 186, 337, 414, 424, 427, 430, 431, 435, 443, 444, 456, 460

adalet 30, 32, 33, 36, 52, 83–86, 88, 95, 101, 120, 125, 185, 209, 267, 269–72, 283, 285, 304, 314, 330, 344, 391, 393, 427, 444, 448, 450

Adam Ferguson 188

Adil Al-Haqqani 350

Adis Duderija 262, 268, 269, 274, 277

Afganistan 63, 185, 330

Afrika 5, 125, 192, 216, 233, 331, 435

ahlâk 195, 200, 204, 252, 270, 302, 311

Ahmad İbrahim 10

Ahmad Syafi'i Maarif 20, 184, 423, 452

Ahmad Zahid Hamidi 352

Ahmed Dahlan 71, 78, 418, 420

Ahmed Hasan 111, 420, 451

Ahmed Khatib 56, 64, 71, 340, 357

Ahmed Zahid Hamidi 352

Aisyiyah Derneği 294, 419

Ali Haşimi 153, 157, 158, 166-168 172, 175, 452

Alisjahbana 9–13, 15

Angkatan Belia Islam Malaysia -Malezya Müslüman Kardeşler Hareketi- (ABIM) 44, 45, 364, 388, 404

Arakan 423, 429, 453, 454

Arakanlı Müslümanlar 423, 424, 429

Arap 11, 55, 60, 62, 90–92, 100, 156, 233, 234, 240, 248, 335, 336, 340, 342, 359, 375, 421, 438

Aristoteles 194, 195

ASEAN 1, 98, 129, 437

Ashaari Muhammed 43, 359–62, 367, 368, 370

Asya İslam'ı 86, 89, 91, 93, 95, 224, 414, 452, 459

Aurad Muhammediyyah 356–62, 367

Avrupa 11, 12, 15, 56, 59, 71, 87, 90, 105, 151, 155, 158, 165, 189, 234, 333, 334, 339, 414

B

Baharuddin Yusuf Habibi 146, 436, 452, 458

Bandung 50, 51, 105, 114, 125, 127, 133, 154, 413, 424, 433, 441

Bilad al-Cava 55

Bilginin İslamileştirilmesi 187, 189, 191, 193, 195, 197, 199, 201, 203, 205, 207, 209, 211, 213, 215, 217, 219, 221, 223, 292, 423, 445

Birleşik Kalkınma Partisi (PPP) 129, 135, 137, 441

Birleşik Malezya Ulusal Örgütü (UMNO) 40, 41, 47, 224, 305, 349, 352, 390, 391, 395, 405, 430, 457

Brunei 1, 26, 335, 345, 354, 360, 368, 371, 373, 460

Budist 9, 78, 103, 318, 377, 379, 417, 423

Budizm 2, 295, 335, 344, 393

Burma 423, 424, 430, 454

C

Cava 55, 57, 77, 90, 91, 100, 102, 103, 107–14, 121–23, 126, 132, 154, 156, 161–65, 170, 177, 293, 294, 337, 343, 369, 376, 413, 414, 420, 422, 444

Cavi Müridleri 57, 62-65, 67

Chandra Muzaffar 79, 83, 84, 97–99, 335

Christiaan Snouck Hurgronje 7, 59, 66–68, 154, 336

Cornelis Bernardus Van Niel 105, 109

Ç

Çin 9, 20, 23, 40, 103, 104, 125, 126, 216, 297, 304, 323, 347

D

Darü'l-İslam 123, 126, 129, 235, 431

Daud Beureueh 153, 157, 167

dekolonizasyon 460

dini eğitim 36, 112, 150, 155, 156, 160–62, 175, 177

Doğu Hint Adaları 66, 112, 416

Doğu Timor 94, 136, 137, 454

E

El-Ezher 62, 68, 76, 234, 340, 425, 428

El-İmâm (dergi) 415, 417, 421

El-ittihad (dergi) 68

El-Münir 64, 65, 68, 110, 415

emperyalizm 124, 125, 127, 132, 274, 275, 286, 287, 414, 455

Endonezya İslâm Partisi 50, 418

Endonezya İslam Üniversitesi (UII) 260, 426

Endonezya Komünist Partisi 123, 124, 126, 436

Endonezya milliyetçiliği 61, 69, 109, 116, 117, 124, 128, 132, 136, 139, 141, 342

Endonezya Ulema Konseyi (MUI) 52, 130

Endonezya Yüksek İslâm Konseyi (MIAI) 50, 51, 451

Enver İbrahim 17, 214, 224, 225, 387-390, 405, 430, 433 457

ezoterik 43, 58, 273

F

Fadhlullah Suhaimi 358

Farabi 12
Felemenkçe 163, 165, 166
feodal 275, 276
Ferdinand Marcos 443
Fernand Braudel 151
fıkıh 58, 59, 101, 196, 207, 209, 230, 235, 238, 241, 339–42, 406
Filipinler 1, 55, 320, 429, 430, 437, 439, 447, 450, 458
Filistin 51, 76, 460
Front Pembela Islam (FPI) 31, 42, 94, 138, 348, 364, 365, 452

G

gayrimüslim 22, 36, 40, 84, 86, 91, 134, 138, 232, 268, 288, 318, 406, 450
Gazali 12-15, 57, 214, 338, 346
geleneksel dini eğitim 112, 150, 155, 156, 162
Global İtidallik Vakfı Hareketi (GMMF) 304, 305
Güneydoğu Asya İslam'ı 89, 91, 93, 95, 414, 459

H

Habib Ali Kwitang 346
Habib Munzir Al-Musawa 347, 348
Habib Ömer 347
Habib Rizieq 348, 364, 365
Habib Syech 347, 351, 369
Hacı Agus Salim 105, 148, 432
Hacı Ömer Said Tjokroaminoto 108, 148, 423
hadis 58, 198, 252, 269, 374
Haji Abdul Malik Karim Amrullah 10, 74, 327, 363, 446
Hamzah al-Fansuri 4, 6, 19, 58, 192, 292, 334, 370
Hindistan 56, 103, 104, 112, 124, 233, 297, 304, 432, 436
Hinduizm 2, 9, 335, 344, 393
Hint 7, 23, 40, 66, 68, 103, 106, 112, 171, 226, 292, 297, 416, 419
Hollanda Doğu Hint Adaları 66, 68, 416
Hollandalılar 55, 66, 104, 106, 113, 117, 122, 456
Hollanda Savaşı 56, 151, 155, 169, 173, 177
Hollanda sömürge yönetimi 112, 151, 154, 157-159, 163, 164, 418
Hristiyan 9, 34, 120, 129, 254, 287, 318, 377, 379, 428
hümanizm 9, 11–13, 15, 428

I

Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) 24, 327, 460
IMF 224, 225, 452

İ

İbn Abd 56, 286, 336, 338, 340, 341, 346, 347, 351
İbn Haldun 248, 271, 278–81, 283–86
İbn Rüşd 12–14
İbn Teymiyye 341
İlyas Ruhiat 455
İlyas Yakub 69, 116
İngiliz 5, 55, 121, 158, 175, 191, 230, 234, 295, 309, 323, 414, 415, 417, 425, 428, 430, 436
İngilizce 7, 21, 77, 95, 100, 166, 188, 189, 191–93, 211, 233, 247, 258, 278, 358, 422, 451
insan hakları 30, 84, 87, 88, 95, 101, 187, 235, 268, 272, 345, 374, 460
İran 41, 72, 115, 193, 216, 217, 262, 269
İslam Birliği 28, 108, 168, 170, 423

İslamcılık 109, 111, 116, 142, 268, 286, 402
İslam devleti 32, 35, 36, 40, 123, 169, 185, 309, 312, 345, 405, 428
İslam düşüncesi 14, 27, 37, 193, 211, 235, 292, 386, 454, 459
İslam ekonomisi 231, 238, 241, 242, 244, 250, 383, 397
İslam felsefesi 26, 194, 192, 293, 385
İslam Hadari 23, 390, 392, 394, 397, 400
İslam hukuku 24, 39, 57, 89, 217, 248, 298–301, 309, 330, 340, 388
İslami bankacılık 37, 231, 301, 383, 386, 392, 406, 435, 450, 451
İslami Bankacılık ve Finans Enstitüsü (IIiBF) 231
İslami Değerlerin Aşılanması Politikası (IIV) 385, 387, 392, 394, 397
İslami finans 387, 392, 394, 447, 451, 454
İslami reform 378, 384, 385, 388, 393, 399, 400
İslamlaştırma politikası 17, 36, 40
İslam Nusantara 80, 89–92, 94, 342
İslam Savunucuları Cephesi (FPI) *bk. Front Pembela Islam (FPI)*
İsmail R. al-Faruqi 17, 206, 227, 229, 331
İspanya 192, 292
İstanbul 19, 67, 72, 459

J

Jacop van Lennep 67
Jakarta 10, 50, 70, 76, 100, 105, 124, 136–38, 166, 174, 178, 344, 347, 413, 416, 428, 444, 446, 459
Japon işgali 117, 157, 160, 166–68, 170, 172, 191, 316, 416, 452
Japonya 118, 416, 424, 432, 451
Cava 28, 55, 77, 191, 334, 357, 374, 376, 413, 429
Joko Widodo 34, 347, 442, 456
Jombang 100, 343

K

Kabil Üniversitesi 330, 444
Kadiriyye 337, 343, 346, 354
Kadiriyye-Nakşibendiye 343, 356, 357
Kahire 61–63, 65, 68–70, 72, 76, 77, 100, 101, 110, 425
Kamboçya 320, 432, 449
kapitalist 380, 384
kapitalizm 86, 258, 380, 444, 451
Karl Mannheim 266, 444
Katolik 129, 319, 454
Kepulauan Nusantara 53–55, 57–62, 64, 65, 68, 73
Khadijah Aam 360, 361
Kiai Hacı Ahmed Dahlan 78, 111, 294, 418, 419
Kilise 220, 287, 441
komünist 109, 110, 113, 118, 123–26, 128, 142, 431, 433, 436, 437, 441, 443, 445, 449
komünizm 32, 126, 142, 442
kozmopolit 53, 54, 79–85, 88, 90, 92–96, 101, 105, 270, 358
Kuala Lumpur 6, 26, 215, 226, 299, 300, 314, 315, 318, 333, 362, 387
küreselleşme 379, 381
Kyai Haji Mas Mansoer 428, 429

L

Lahey 122, 125, 426
laik 34, 39, 42, 89, 111, 115, 138, 139, 220, 293, 375, 388, 445
laiklik 30, 32, 87, 213, 293, 379, 445
liberal 42, 46, 80, 83, 95, 101, 130, 137, 139, 142, 254, 256, 266, 306, 348, 365, 402, 459
liberalizm 87, 148
Londra 5, 26, 27, 192, 330, 380, 436

M

mahalli 112, 117, 135, 136, 214, 424, 449
Mahathir Muhammed 17, 22, 35–41, 214, 225, 258, 259, 302, 308–10, 362, 430, 441, 442, 451, 457
makasıd 249–51, 396, 399, 404
Malakka 64, 297, 312
Malezya Bilim Üniversitesi (USM) 84, 267, 459
Malezya İslam Bankası (BIMB) 37
Malezya İslami Kalkınma Bakanlığı (JAKIM) 35, 38, 314, 351, 361, 392, 396
Malezya İslami Partisi (PAS) 40, 41, 45, 47, 305, 310, 337, 384, 390, 395, 405, 432, 443, 457
Malezya İslam Üniversitesi (IIUM 16, 37, 227–29, 231–36, 241, 242, 244, 246, 248–51, 253–57, 327, 365, 371, 386, 387, 459
Malezya Ulusal Üniversitesi (UKM) 6, 10, 333
Martin Lings 5, 192
Martin van Bruinessen 336, 337, 339, 340, 343, 346, 355, 357
Masyumi Partisi 28, 164, 170
materyalizm 264, 265
Medeniyetler Arası Diyalog ve İş Birliği Merkezi (CDCC) 22
medrese 31, 100, 110, 130, 342, 358, 419, 421, 431, 434, 440
Megawati Sukarnoputri 34, 135
Mekke 16, 53–56, 61, 62, 67, 68, 70, 72, 110, 339, 341, 357
Mısır 67, 71, 76, 77, 115, 125, 162, 294, 340, 375, 420, 428
millî birlik 120, 124, 134, 136, 141, 142, 428
Millî kurtuluş cephesi 431, 438
milliyetçi 32, 61, 102, 106, 108, 109, 113–20, 123–25, 129, 132, 136, 137, 139, 140, 142, 148, 163, 175, 420–23, 428, 431, 446
milliyetçilik 32, 69, 104–7, 109, 111, 113–16, 120, 125, 126, 130, 132, 135, 136, 139, 141, 142, 274, 422, 432, 442
Minangkabau 66, 105, 107, 116, 158, 340
mistik 5, 220, 273, 333–35
mistisizm 4, 211, 292
misyonerlik 31, 43, 78, 111, 332, 335, 418, 460
modernist 14, 61, 62, 70, 71, 89, 92, 102, 110, 118, 137, 143, 148, 161, 164, 181, 273, 277, 354, 413, 415, 418, 420, 424, 426, 438, 451
modernizm 9, 69, 262, 375
modernleşme 46, 153, 155, 276, 332, 377, 378, 380, 386, 406, 443
Mohamad Zaki Samsuddin 245, 246
Mohamed Nawab 338, 349, 350, 354
Mohd Asri Zainul Abidin 351
Mohd Shaghir 336, 340, 356, 357
Mohd Taha Suhaimi 358
Moro 55, 439, 440, 447, 458
Moro İslami Kurtuluş Cephesi (MILF) 447
muhafazakâr 100, 112, 118, 121, 126, 130, 132, 137, 142, 244, 268, 394, 400, 402, 403, 407, 422, 424, 451
Muhammad Ali (Piyeueng) 158
Muhammed Abduh 51, 61, 63, 64, 340, 413, 420, 421
Muhammed Basyuni 65, 68
Muhammed Hashim Kamali 24, 229, 236, 252, 254, 268, 330, 361, 425, 444, 455
Muhammed Hatta 105, 113, 118, 120, 260, 426
Muhammed İbn Abd el-Vahhab 286, 341
Muhammediye (cemaat) 20, 32, 42, 47, 52, 71, 78, 89, 111, 118, 129, 130, 140, 161, 185, 342, 343, 418–20, 424, 438, 446

Muhammed Natsir 50, 51, 111, 116, 260, 332, 424, 426, 437, 451
Muhammed Rashid Rida 61, 64, 65
Müslüman Kardeşler 46, 92, 388, 404
Myanmar 1, 175, 430, 453

N

Nahdlatul Ulama 8, 32–34, 42, 47, 52, 71, 94, 102, 129, 130, 134, 342, 374, 375, 420, 430, 442, 455
Najib Tun Razak 41, 303, 352, 360
Nakşibendi-Hakkani 343, 350
Nakşibendiye Tarikatı 64, 337
neo-sufi 354, 355, 359, 363, 366
nominalist 402
Nurhalis Mâcid 20, 91, 130, 131, 268
Nuruddin ar-Raniri 19, 56, 58, 337
Nusantara 53–55, 57–60, 62, 64, 65, 68, 69, 73, 80, 89–91, 94, 97, 98, 128, 173, 342, 343, 351, 370, 372, 375

O

Omid Safi 262, 267, 270
Ortadoğu 77, 419, 432, 435, 454
ortodoks 33, 336, 338, 340, 359, 420
oryantalist 7, 336
Osmanlı 188, 277, 341, 350

P

Padang 154, 156, 162, 165, 181
Pakistan 193, 370, 454
Pancasila 32, 120, 130, 132, 137, 138, 142, 344, 427
Penang 156, 163, 165, 224, 300, 314, 315, 352, 415, 430
Persatuan 10, 52, 111, 116, 160, 358, 419, 422, 427, 441, 442
postkolonyal 4, 32, 344, 348, 354
pozitivist 13, 265
Protestan 129, 286, 287
püriten 82, 341, 342, 355

R

reformist 20, 42, 61, 62, 64, 71, 73, 78, 98, 183, 247, 363, 388, 400, 420, 452
Rifa'ah al-Tahtawi 61

S

Said Abubakar 153, 157, 167
Said Aqil Siradj 365, 374, 375
Saravak 296, 300, 307, 314, 319, 321–24
sekülerizm 13, 30, 206, 379, 402
sekülerleşme 220, 378, 379, 406
selefi 132, 269, 351, 355, 363–65, 429
Seyyid Ahmed 51, 421
Seyyid Hüseyin 8, 26, 84, 380, 401
Seyyid Kutub 88, 286
Seyyid Nakib Alatas 91, 379, 387
Singapur 1, 55, 78, 156, 158, 258, 275, 289, 296, 307, 356, 358, 365, 371, 416, 419, 424, 429, 436, 437, 446, 450, 460
sosyalist 110, 117, 118, 124, 126, 142, 422, 432, 441
sosyalizm 32, 110, 148, 432
sömürgecilik 141, 155, 157, 165, 171, 267, 344, 460
sömürge dönemi 4, 144, 151, 168, 170, 172, 174, 177, 356, 421, 460
sömürge hükûmeti 67, 109-111, 116, 148, 419, 421, 428, 436
sufi 5, 8, 292, 333–35, 337–40, 342, 343, 347, 349, 351–55, 357, 363–65, 375
Sufilik 333, 334, 339, 342, 354, 364
Suharto 33, 43, 101, 102, 128–34, 142, 332, 346, 435, 441, 453, 458

Sukarno 32, 109, 114–16, 118, 120, 124–28, 132, 137, 141, 346, 421, 427, 432, 441

Sumatra 28, 55, 56, 63, 74, 103, 104, 110, 111, 113, 149, 154, 156, 159, 162, 163, 165, 172, 179, 182, 401, 431, 433

Susilo Bambang Yudhoyono 9, 34, 135, 139, 348

Syed Muhammad Naquib al-Attas 3–11, 15–17, 19, 20, 91, 96, 162, 178, 187, 189–204, 206–9, 211–15, 221–23, 227, 229, 255, 257, 296, 334–36, 366, 367, 408, 444, 445, 450, 455

Ş

Şafii 53, 57, 103, 272, 301

Şattariyye Tarikatı 336, 337, 353

şeriat 30, 32, 35, 39, 46, 57–59, 138, 185, 227, 231, 234, 240–43, 248, 250, 253, 262, 271, 273, 298–301, 314, 330, 331, 345, 349, 354, 361, 392, 396, 398, 404, 406, 455, 460

şeriat mahkemeleri 32, 35, 231, 298–301, 314, 349

Şeyh Ahmed 71, 340, 355, 357

Şeyh Muhammed Abd Allah Al-Suhaimi 357, 358

Şeyh Muhammed Tâhir Celâleddin el-Ezherî 415, 417, 426

Şeyh Suhaimi 357, 358, 360

Şii 301, 360, 365

T

Taman Siswa 113, 114, 118, 163, 164

Tanzimat 61, 189

Tarbiyyah (hareket) 43, 44

tarikat 60, 62, 262, 336–38, 349, 351, 352, 356, 363

tasavvuf 19, 58, 60, 172, 191, 192, 194, 196, 211, 213

Tayland 1, 55, 56, 72, 78, 175, 225, 320, 335, 379, 417, 418, 437

teoloji 14, 19, 53, 89, 292, 293, 338, 423, 445

tevhid 5, 26, 27, 30, 87, 196, 207, 339, 341, 351, 457

U

Ulusal Fetva Konseyi (NFC) 350

ulus-devlet 69, 153, 156, 170, 171, 176

Uluslararası İslamî Düşünce Enstitüsü (IIIT) 17, 206, 222, 227, 229, 235, 255, 256

Uluslararası İslamî Düşünce ve Medeniyet Enstitüsü (ISTAC) 16, 19, 178, 187, 193, 211–13, 216–19, 221–23, 226, 227, 231, 293, 386, 387, 448

usrah (akıl çemberi) 44, 232

Ü

üçüncü dünya görüşü 124, 125, 127, 133, 141, 142

ümmet 2, 95, 131, 252, 303, 402

V

vaaz 39, 57, 71, 102, 249, 294

Vahhabî 269, 272, 341, 363, 365

vahiy 12, 15, 227, 246, 253, 262, 278, 387

Vietnam 1, 125, 320, 437

W

Wan Daud 194–96, 215

Wan Omar 392, 394, 397–99, 409

Y

Yang di-Pertuan Agong 35, 300, 306, 313–15, 345, 350

Yusuf Habibie 146, 436, 452, 458