

CEP ÜNİVERSİTESİ

Çağdaş İslâm

ALİ MERAD

İletişim Yayınları .PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

C E P Ü N İ V E R S İ T E S İ

Çağdaş İslâm

L'Islam contemporain

ALI MERAD
Lyon III Üniversitesi Öğretim Üyesi

Çeviren
CÜNEYT AKALIN

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

İletişim Yayınları

CEP ÜNİVERSİTESİ

İletişim Yayıncılık A.Ş. adına sahibi: Murat Belge
Genel Yayın Yönetmeni: Fahri Aral
Yayın Yönetmeni: Erkan Kayılı
Yayın Danışmanı: Ahmet İnsel

Yayın Kurulu:
Fahri Aral, Murat Belge, Tanıl Bora, Murat Gültekingil,
Ahmet İnsel, Erkan Kayılı, Ümit Kıvanç
Tuğrul Paşaoğlu, Mete Tunçay

Görsel Tasarım: Ümit Kıvanç
Kapak İllüstrasyonu: Gürcan Özkan
Dizgi: Maraton Dizgievi
Sayfa Düzeni: Hüsnü Abbas
Baskı: Şelik Matbaası (iç) / Ayhan Matbaası (kapak)

İletişim Yayıncılık A.Ş. • Cep Üniversitesi 122 • ISBN 975-470-340-X

1. Basım: İletişim Yayınları, Mayıs 1993
Şubat 1992 tarihli 4. baskısından çevrilmiştir.

© Que sais-je? Presses Universitaires de France, 1984
108, Boulevard Saint-Germain, 75006, Paris France
© İletişim Yayıncılık A.Ş., 1993
Klodfarer Cad. İletişim Han No.7 34400
Cağaloğlu İstanbul, Tel. 516 22 60 - 61 - 62

Önsöz

Günümüzde bilgi bir yandan en önemli değer haline gelirken diğer yandan da artan bir hızla gelişiyor, çeşitleniyor. Ama katlanarak büyüyen bilgi üretiminden yararlanmak, özellikle gündelik yaşam kaygılarının baskısı altında, zorlaşıyor. Her şeye rağmen bilgiye ulaşma çabasını sürdürenler için de imkânlar pek fazla değil.

Ayrıca, özellikle Türkiye gibi ülkelerde bir konuda kendini geliştirmek ya da sırf merakını gidermek için herhangi bir konuyu öğrenmek isteyenlerin şansı çok az. Üniversitelerimiz, toplumumuzun yetişkin bölümüne katkıda bulunmak için gerekli imkânlardan yoksun.

Cep Üniversitesi kitapları işte bu olumsuz ortamda, evlerinde kendilerini yetiştirmek, otobüste, vapurda, trende harcanan zamandan kendileri için yararlanmak isteyenlere sunulmak üzere hazırlandı.

20. yüzyıl Fransız kültür hayatının en önemli ürünlerinden olan, bugün yaklaşık 3000 kitaplık dev bir dizi oluşturan "Que sais-je" (Ne Biliyorum) dizisini İletişim Yayınları Türkçe'ye kazandırıyor.

İletişim'in Cep Üniversitesi, bu büyük diziden seçilmiş , Türkiyeli okurlar için özellikle ilgi çekici olabilecek eserlerin yanısıra, Avrupa'nın başka yayınevlerinin benzer bir çerçevede yayımladığı kitapları da içeriyor.

Ayrıca Türkiye'nin siyaset, kültür, ekonomi hayatıyla ilgili konularda özel olarak bu dizi için yazılmış telif eserler "üniversite"nin "öğrenim programı"nı tamamlayacak.

Cep Üniversitesi'nin her kitabı alanının öndegelen bir uzmanı tarafından yazıldı. Kitaplar, hem konuya ilk kez eğilen kişilere hem de bilgisini derinleştirmek isteyenlere seslenebilecek bir kapsam ve derinlikte. Bilginin yeterli ve anlaşılır olması, temel kıstas. Cep Üniversitesi kitaplarını lise ve üniversite öğrencileri yardımcı ders kitabı olarak kullanabilecek; öğretmenler, öğretim üyeleri ve araştırmacılar bu kitaplardan kaynak olarak yararlanabilecek; gazeteciler yoğun iş temposu içinde çabuk bilgilenme ihtiyaçlarını Cep Üniversitesi'nden karşılayabilecek; çalıştığı meslek dalında bilgisini geliştirmek isteyen, evinde, kendi programlayabileceği bir mesleki eğitim imkânına kavuşacak; ayrıca, herhangi bir nedenle bir konuyu merak eden herkes, kolay okunur, kolay taşınır, ucuz bir kaynağı Cep Üniversitesi'nden temin edebilecek.

Cep Üniversitesi kitapları sık aralıklarla yayımlandıkça, benzersiz bir genel kültür kitaplığı oluşturacak. İnsan Hakları'ndan Genetik'e, Kanser'den Ortak Pazar'a, Alkolizm'den Kapitalizm'e, İstatistik'den Cinsellik'e kadar uzanan geniş bir bilgi alanında hem zahmetsiz hem verimli bir gezinti için ideal "mekân", Cep Üniversitesi.

İLETİŞİM YAYINLARI

İçindekiler

I. BÖLÜM
İslâm; Her Yerde Hazır ve Nazır,
Aam Çok Uzaklarda 7

II. BÖLÜM
Modern Zamanların Eşiğinde İslâm 14
Dönemleştirme Sorunu 14
Bir Dönemin Sonu 19

III. BÖLÜM
İslâmî Uyanış 22
Modern İslâmî Reform 22
İslâmî Yenilenmenin Etkenleri 24

IV. BÖLÜM
İslâmî Geri Kalmışlık Teması 36
İslâmî Geri Kalmışlık Sorunsalı 39
Şarkiyatçı Bakış Açısı 40
Rönancı Tez 43
Reformcu Cevap 46

V. BÖLÜM
İlerleme Arayışı 49

VI. BÖLÜM
Yeni Sosyo-Kültürel Modeller 57

VII. BÖLÜM
Sınanma Zamanı 68
1916 Arap İsyanı 71

Balfur Deklarasyonu 75

VIII. BÖLÜM

İki Savaş Arasında Buhran 79
Hilafetin Sona Ermesi 80
Hilafetin Yıkılışı 83
Hilafet Sorunu Hakkındaki Tartışmalar 84
İslâmî Bilinç Buhranı 89

IX. BÖLÜM

Yeniden Yola Çıkış 94
Sosyolojik Ağırlıklar 94
Sömürgelerin Tasfiyesi 96
Yeni Rönesans 97
Yeni Liderler 99
Kurtuluş İdeolojileri 111

X. BÖLÜM

İslâm'ın Dünyada Yaygınlığı 117
İstatistikî Yaklaşım 117
Çağdaş Dünyada İslâmî Havarilik Yaklaşımı 124
İlerleyen İslâm 130

SONSÖZ 137

BİRİNCİ BÖLÜM
İSLÂM; HER YERDE HAZIR ve NAZIR AMA ÇOK UZAKLARDA

İslâm'ın uluslararası yaşamın her düzeyinde boy göstermesi, çağdaş tarihin en temel verilerinden birini oluşturuyor. Özellikle son yirmi yıldan beri, bitmek tükenmek bilmeyen sorulara konu olan İslâm, artık güncelliğin bir parçasıdır. Bazıları için kaygı kaynağı, bazıları için de ürkütücü bir bilmece olan İslâm, bir yüzyıldan fazla bir süre boyunca, İslâmî olguyu, şarkiyatçı bilginin desteğiyle çepeçevre kuşattığına inanan Batılı anlayışa bir tür meydan okumayı ifade ediyor.

İslâm dünyasının oluşturduğu sahnede günümüzde meydana gelen çeşitli devrimler ve tepkiler, Batı'nın gerçek bir bilgilenmeden çok önyargılara dayanan İslâm'a bir tür bakış açısını her gün tartışmaya açıyor. "Doğu", Araplar ve İslâm dünyası hakkında edinilen fikirler manzumesi, dağılıp gidiyor. Kitle iletişim araçları milyonlarca insanın İslâm'ın yeni simâlarını ve görüntülerini keşfetmelerine imkân sağlıyor ve böylece geleneksel ifadelerin boşluğunu ortaya koyuyor. Bazıları İslâm konusundaki bilinen kesin fikirlerine sıkısıkıya sarılıyorlar; fakat birçok kişi de bilgilenmeye, anlamaya çalışıyor. Artık sözkonusu olan, ekzotizmin seraplarına esir düşen bir merak değil, günümüz dünyasında İslâmî olgunun önemi karşısında gerçek bir bilinç uyanışıdır.

İslâm dünyasında süregelen değişiklikler, dışarda ve özellikle Avrupa'da bu dünyanın yeni toplumsal ve siyasal dengelere doğru evrimleşmesinin doğal bir evresi olarak algılanmaktan uzaktır. Batılı görüş açısı, İslâm dünyasının kaynaşmasında, ilgili ülkelerin ekonomik güvenliği ve barışı açısından ağır tehditlerin belirtilerini görme eğilimindedir. Bir başka çağın bostan korkulukları ortaya çıkarılıyor: "İslâmî tehlike", "Haça karşı Hilâl"; berrak bir tahlilin daha sakin bir teşhisi gerektirdiği bir ortamda, "Kutsal savaş" etiketi altında fanatizmin ve yabancı düşmanlığının patlama riskleri kestirilmeye çalışılıyor.

Zira, en aza indirgenmesi mümkün olmayan -fazla dramatize de edilmemesi gereken- kaynaşmaların ötesinde, sözkonusu olan, Batı'nın siyasal, ekonomik ve kültürel emperyalizminin doğal bir sonucu olan modernizm karşısındaki savunma tepkileridir. Yani Batı uygarlığına karşı, öz değerleri açısından değil, fakat yabancılaşmış simgelerine karşı ateşli bir karşı çıkış; böylece temellerini imanda ve İslâm kültüründe arayan ve köktenci ve entegrist bir söylemde bulan sürekli bir gerçeklik arayışı. Yani, geçmişte arkaik evrenlerine sığınmış, kurtuluş ideolojilerinin (ya da teolojilerinin) yoğun biçimde adalet ve saygınlık duyguları aşıladığı halkların, heyecanlandırıcı bilinçlenmesi. Yani, İslâm dünyasının giderek bütününü kucaklayan bir büyük sarsıntı.

Olgu, bazı bakımlardan kaygı verici boyutlar içeriyorsa, bunun nedeni İslâmiyet'in temsil ettiği alanın jeopolitik ve kültürel kapsamının genişliğidir. Burada, uzun süre uluslararası sahnenin geri planında sürgün tutulduktan sonra tarihte yerini alan bir milyardan fazla insan yaşamaktadır. Sömürge döneminden yeni

çıkan (50 ve 60'dan beri) ve çoğunlukla gülünç düzeydeki kaynaklarla ve teknik imkânlarla bir kalkınma sürecine giren ülkeler arasında, büyüme krizi içinde bulunan birçok Müslüman ülke bulunmaktadır. Ancak bunlar etnik ve dil düzeyindeki aykırılıkların, hattâ dinsel zıtlıkların, modern tipte bir Devlet-Ulus'un kurumsal yapılarının kuruluşunu engellediği yerlerde aynı zamanda bir kimlik, bir siyasal istikrar, bir sosyokültürel denge arayışı (gerçek bir ulusal uzmanlaşmanın olmadığı yerlerde) içindedirler.

Bu ön açıklamalarla, İslâm'ın yanlış tanınması olmasa bile, en azından İslâm dünyasının oluşturduğu büyük insanî bütünün gerçeklerinin ve zihniyetlerinin yanlış anlaşılmasının altı çizilebilir. İslâmî olgunun büyüyen önemi gözlemcilerin ve medya sorumlularının dikkatini çekiyor olsa da, basın yayın organlarında ve kitaplarda İslâm hakkında yazılıp çizilenler, bir Müslüman'ın keyfini kaçırabilir. Çünkü bunlar, İslâm dünyasının sorunları hakkında yeniden uyanan ilgiyi yansıtmakla birlikte, sorunları o denli garipleştirirler ki, bunları kamuoyu açısından anlaşılmaz hale getirebilirler. "Nasıl Acem Olunabilir?" - Montesquieu'nün bu sözleri hâlâ güncel bir yansıma taşıyora benziyor.

Hem yer yerde hazır ve nazır, ama yanlış tanınan, tutku uyandıran, ama belli bir mesafede tutulan İslâm, anlam belirsizliği içinde ele alınmaya devam ediliyor. Tek tanrılılığı kabul ediliyor, ama bilinçli olarak öteki "Kitap dinlerinin" karşısına yerleştiriliyor; evrensel uygarlığa getirdiği katkılar belli belirsiz hatırlanıyor, ancak bir yandan da bilimsel kısırlıkla malûl olduğu ve gerçek değerleri geliştirmeye elverişli olmadığı düşünülüyor. Teknoloji ve kültürel modeller konusunda kesin olarak ebedi borçlular hanesine yerleştiriliyor;

dünyaya belli bir zenginleşme ya da en ufak bir "ruhî açılım" sunmaya elverişli olduğu, düşünülmek bile istenmiyor.

Dahası var. Dünya kamuoyuna dayatılan güncel olayların sunuluşunda ve haber akışında, İslâm'ın arkaik ve ürkütücü bazı imajlarla bütünleştirildiğini görmek ender rastlanan bir şey değildir. Bu umut kırıcı görünümler, olsa olsa Müslümanlar'ın taşıdıkları hayal kırıklığı duygularını perçinlemeye yarıyor. Bazı İslâm rejimlerini damgalamak için, siyasal planda da, yakınmalar eksik olmuyor. Bu rejimlerden bazıları devrimci coşkuları içinde çok gözükara ve tehlikeli, bazı başkaları ise despotik muhafazakârlıkları içinde donmuş bulunuyor, bunların ikisinin de yeni savaş odakları yaratabilecekleri ya da ideolojik bloklar arasındaki zıtlıkları alevlendirecekleri düşünülüyor.

Günümüzde Batı dünyası ile İslâm dünyası arasındaki ilişkiler tablosu işte böyle görünüyor. Ulusal çıkarların katı mantığı, kültürel düzeydeki derin farklılıklar, akıl dışı olduğu kadar çok eskilere de dayanan çekingenlikler, uygarlığın bu iki büyük alanı arasında gerçek bir iletişim için dar bir marj bırakıyor. Bununla birlikte Akdeniz çukuru etrafında barışta olduğu gibi çatışmalarda da meydana gelen alışverişleri bir yana bıraksak bile, sömürgecilik dönemi boyunca kurulan ilişkilerin gereği olarak, dünyanın yeniden şekillenişinde, bunların karşılıklı bağımlılığı artıyor. Uluslararası yeni ekonomik düzenin ayrılmaz gereklerine eklenen zorunluluklar, Batı'yı ve İslâm dünyasını, doğası gereği, bütün alanlarda bir anlayış ve işbirliği siyasetini birlikte şekillendirmeye teşvik edeceğe benziyor.

Bu gerekli işbirliğinin her iki tarafa da yararlı olabilmesi, karşılıklı anlayış ve tartışmaya bağlı görünü-

yor. Özel kişilerin yakınlıklarına ve çıkarlarına göre her geçen gün iki taraflı diyaloglar örgütleniyor. Bu arada, ideolojik kasılmaların günümüzde bir rastlantıya bıraktığı Kuzey-Güney diyalogunun gerçekleşmesi bekleniyor. Bazı yetkili sesler, doğal olarak, Arap ve Afrikalı unsurlarının belirleyici roloynadığı İslâm dünyasının içinden geçen bir "üçleme" (Avrupalı-Afrikalı-Arap) öngörüyorlar.

Bu girişimlerin ve işlemlerin tümü, dünyevi yakınmaların ötesine geçen ve sömürgecilik tarihinin olumsuzluklarını aşan, karşılıklı bir anlayış iradesini gerekli kılıyor. Sosyo-ekonomik ve teknolojik alanlarda birikmiş gerikalmışlıkların çapı düşünülürse, İslâm dünyasının ihtiyaçları çok büyük boyutlardadır. Fakat bu dünya Batı ile işbirliğine yöneldiği ölçüde, Batı'nın hegemonyacı hedeflerinden de çekiniyor. Batı'nın dolambaçlı kültürel yeni-sömürgeciliğinin sömürge hakimiyetinin eski biçimleri kadar yabancılaştırıcı olduğu varsayılıyor.

İslâm dünyası, Batı ile (yani Avrupa ile) güncel ilişkilerinde yalnızca ekonomik dengeyi hesaba katmıyor. Ne kadar yaşamsal olursa olsun, mal değişimleri, etik ve kültürel boyutlar dışlandıkça, bu ilişkilerin ereklilliğini oluşturamaz. Oysa İslâm dünyasının talepleri ve uygarlık değerleri, kendi kültürlerinin ve değerler sistemlerinin üstünlüğüne kesin olarak inanan Batılı ülkelerin gözünde fazla bir anlam taşımıyor. Büyük uluslararası sorunlar (Ortadoğu krizi, Üçüncü Dünya'daki çatışmalar, Doğu-Batı ilişkileri) karşısındaki İslâmî tavırlar, Batılı güçlerin anlayışını ve desteğini oldukça ender bulabiliyor.

İslâm ülkelerinin Batı ve onun değerleri karşısında giderek büyüyen itirazları, işte bundan kaynaklanıyor.

Siyasetlerin bencillikten başka bir anlam taşımadığı, adaletin yadsındığı, güç kullanma iradesinin ifade edildiği koşullarda, değerler, olguların gerekliliği içinde sürekli inkâr ediliyor. Pekçok Müslüman, Batı'da cisimleştiklerini gördükleri ve reddettikleri belli bazı kültürel ve siyasal modellere karşı çıkıyorlar. Bu cümleden olmak üzere, laiklik, cinslerin birbirine karışmaları (okullar vb.) ve hattâ demokrasi bile "yabancılaşma"nın işaretleri ve Batı'ya bağımlılığın belirtileri olarak görülüyor ve reddediliyor.

Birçok durumda, modernizm, (Yahudi-Hıristiyan kültürüne ya da maddeciliğe gönderme yapılıyor) tarafından taşınan değerleri benimseme, ortak bilinç açısından, İslâm'ın başlangıç dönemindeki büyüklüğünü yaratan değerleri inkâr etmektir. Topluluktaki uzlaşma havasını bozmak ve bütün yeryüzü vatanlarını da kucaklayan manevî bir vatan olan *Ümmet*'in, yani o toplumsal ve mistik varlığın birliğini tehlikeye atmaktır.

Bu mülahazaların tümü, İslâm ve İslâm'ın güncel gerçekleri ile ilgili bir hesaplanmanın gerekli olduğunu kapsamlı biçimde ortaya koyuyor. Bu doğrultuda hiçbir adım atılmadığı yolundaki görüş, bize yabancıdır. Amerika'da olduğu gibi Avrupa'da da sayıları giderek artan kişiler Batı dünyasını, gerçek İslâm'ı tanımaya, *İslâm'ı onun yerine konan ve hem çarpıtılmış, hem de* değeri düşürülmüş imajlara göre değil, gerçekte tezahür ettiği biçimde ele almaya çağırıyorlar.[1] Bu ise, aklın ve yüreğin kaynaklarının seferberliğini içeren katılımcı bir gözlemciliği gerektiriyor: Avrupa merkezli olmaya eğilimli uzun bir kültürel geleneğin yarattığı önyargıları aşmanın zorunlu koşulları bunlar.

1 Bkz. Edward Said'in çok ayrıntılı eseri, *Orientalism*, Londra, 1978.

Bu eser, İslâm üzerine yazılmış olanların bir sentezi olma, İslâm dünyasında ve onu oluşturan pekçok unsur içinde yaşanan sosyo-politiğin ifade ettiklerini dile getirme iddiasını taşımıyor. Bu çalışma, esas olarak geçen yüzyılın sonundan itibaren yaşadığı tarihsel ve kültürel evriminde İslâm'a daha doğru bir yaklaşım için, ilk bilgiler bütününü sunmaya çalışıyor. Yani, İslâm bilincinin, yabancı egemenliği ve ilk kültür alışverişlerinin (Doğu-Batı yönünde) şoku ile modernizm-öncesi evreninden kesin olarak çıktığı andan itibaren. O tarihten sonra, yeni dünyanın gerçeklerinde gözlerini açan Müslüman halkların büyük çoğunluğu, çağdaş dönemin uygarlığına doğrudan doğruya girerken, kendilerini bir anda modernizmin sorunları ve meydan okumaları ile karşı karşıya kalmış buldular.

İKİNCİ BÖLÜM
MODERN ZAMANLARIN EŞİĞİNDE İSLÂM

İslâm dünyası, kültürel durgunluk yüzyılları olarak adlandırılabilecek bir evreden sonra, bir yüzyılı aşkın bir süredir, bir yeniden doğuş dönemine girdi. İlerde bu yenileşmenin sorunlarını inceleyecek ve İslâm'ın bilimsel alanda ve dolayısıyla maddî uygarlıkta geri kalışını açıklamaya çalışan İslâm kaynaklarının tezlerini gözden geçireceğiz.

I. Dönemleştirme Sorunu

İslâm'ın kültürel tarihi (on dört yüzyıla yayılan ve insan toplumlarının geniş bir yelpazesini kapsayan) gibi geniş bir alanda, sağlıklı bir dönemlendirme tanımı yapmak, kolay değildir. Dahası, değerlendirme kriterleri öznelliğin damgasını taşıma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Şarkiyatçılığın klasik bir şemasına göre İslâm dünyasının kültürel tarihi üç büyük bölümde toparlanır.

a) Askerî ve kültürel zaferler kazanan İslâm uygarlığı: ana hatlarıyla 7. yüzyılın ortalarından 13. yüzyılın ortalarına kadar. (Yaşamsal dönüm noktası: 506/1258'de Abbasî İmparatorluğu'nun başkenti Bağdat Moğollar tarafından tahrip edildi.)

b) Kültürel gerileme yüzyılları. (13. yüzyılın ortaları - 18. yüzyılın sonu)

c) Modern yeniden doğuş, Avrupa uygarlığının

Hindistan'a (İngilizler'in nüfuz etmeleri, 18. yüzyıl sonu - 19. yüzyılın başı) ve Ortadoğu'ya (Fransızların Mısır seferi, 1798-1801) zorla girişi.

Böylesi bir şematikleştirme, Müslümanlar açısından tatmin edici olmaktan uzaktır. "Çöküntü" ya·da "kültürel gerileme" kavramları İslâm ülkelerinin sosyo-kültürel çeşitliliği gözönüne alındığında uygun düşmedikleri için ya da -evrensel olarak kabul edilen- İslâm'ın "Altın çağı" döneminin dışında İslâm kültürünün olumlu verilerinin inkârını ifade ettiği için, Müslümanlar tarafından genellikle reddedilir.

İslâm dünyasındaki geniş bir araştırma akımı, Batı'da geliştirilen (ve kimi zaman Doğu'da da kabul gören) ve bunu bilimsel bir kazanım gibi gören kavramı reddederek,[1] bu "çöküntü yılları"na yeniden saygınlığını kazandırma eğilimi içindedir. Bu açıdan Müslümanlar'ın eleştirisinin temel tezi, şarkiyatçıların (ve bunların Arap-Müslüman çömezlerinin) İslâm'ın özelliklerini ve kültürünün ruhunu soyutlayarak, muhakeme yürüttükleridir. Bunlar, evrensel değerler olarak göndermede bulundukları Batı kültürünün kriterlerinden yola çıkarak, ağır bir metodolojik hata işliyorlar. Çünkü bir Avrupalı'nın gözünde 19. yüzyılın sonunda o zamanın kriterlerine göre (pozitivizm, bilimcilik, makinalaşma, bireyciliğin değer kazanması) bir çöküntü durumu olan şey, bir Müslüman tarafından ruhî bir canlılığın işareti gibi görülebilir. Dahası, ideali sanayî uygarlığının büyümesinde değil, basit bir yaşamın sürekliliğinde, kardeş bir toplumda gören bir Müslüman açısından Batı'nın kültürel modellerinin

1 Klasizmde ve İslâm Tarihinin Kültürel Gerilemesi'nde ifade edilen (tümüyle Batılı) görüşler. (*İslâm Uygarlığı Tarihi, Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, Bordeaux, Haziran 1956, Paris 1957).

benimsenmesi, yabancılaşmanın ve çöküşün bir işareti olarak yorumlanabilir.

1. İslâm dünyası 13.-14. yüzyıla kadar, kesin fikrî üstünlük demesek bile, en azından, Hıristiyan çevrelerde araştırmaların henüz belirginleşmediği felsefe alanında ve birçok başka alanda hissedilir biçimde ilerdedir. Roger Bacon'den (1214-1294) François Rabelais'ye (1494-1553) kadar uzanan büyük Avrupalı beyinler için, Arap-Müslüman kültürü, bir referens kültürüdür. Gerçekten de bu kültür İbni Haldun (1332-1406) çapında bir deha çıkarabilmiş ve onunla birlikte akılcılık, Ortaçağ anlayışı karşısında haklarını kabul ettirmiştir.

2. İslâm kültürü, 14. yüzyılın sonunda ve 15. yüzyılın başında Avrupa'da Rönesans'ın içteniçe oluşumuna paralel olarak, Ortaçağ düşüncesinin çerçevesini aşmak için belirleyici değişikliklere girişebilecek durumda görünüyordu. Fakat, büyük keşifler çağına giren Avrupa, modern zamanların uygarlığını kurmak için, bilginin örgütlenmesinde İslâm dünyasının birçok yüzyıl önüne geçecektir. Rönesans, ilk bilimsel ve teknik kazanımlarla, matbaanın yaygınlaşması ile ve İslâm topraklarında bir benzeri olmayan sosyo-kültürel dinamikler sayesinde, Batı'nın teknolojik ve ekonomik üstünlüğünün aletlerini şekillendirmeye koyuldu.

3. Bu dönemde (15.-16. yüzyıl) İslâm karada olduğu kadar denizde de büyük bir askerî gücü temsil ediyordu.[2] Osmanlı İmparatorluğu'nun gücü, birçok Müslüman halka sanayî ve ticarî kalkınma alanlarında ya da kültürel projeler çerçevesinde büyük tutkular

2 İnebahtı (1571) yenilgisine rağmen, Müslüman denizgücü Akdeniz'de cesametini koruyordu (Alger'den İstanbul'a kadar).

aşılayamamakla birlikte, belli bir siyasal özerklik sağlıyordu. Çok geniş ve uyumsuz bir imparatorluk üzerine kurulmuş olan Osmanlı sistemi, kültürel değişimlere ve yaratıcılığa pek uygun değildi. Osmanlı İmparatorluğu, büyük bir kültürler kavşağı ve bir uygarlık potası olan Abbasî İmparatorluğu'nun (750-1258) tersine, her türlü birleştirici ilkenin dışına taşan mütecanis olmayan unsurlarla birlikte yaşadı.

Müslümanlararası serbest değişimin gerilemesi kısmen Akdeniz havzasının güvensizliğine yüklenebilir. Bu havza 16. yüzyılın başından itibaren Müslüman (Cezayir-Türkiye vb.) ve Hıristiyan güçler (İspanya, Cenova, Avusturya, Venedik vb...) arasında bir çatışma alanına dönüşmüştü.

İtaat eden, ama asimile olmayan çeşitli milliyetler (buna İslâmî geleneğe bağlı eyaletlerdekiler de dahildir) İmparatorluğa, ne verimli bir birleşmenin enerjisini, ne de toplumsal ve maddî ilerleme açısından zorunlu olan kaynakları kattılar. Osmanlı vesayeti altındaki Müslüman halklar, coğrafî çevrelerine, ekonomik potansiyellerine ve ulusal zekâlarına bağlı olarak az ya da çok elverişli koşullarda kendi evrimlerini sürdürdüler.

Fakat yaratıcı atılım ve büyük fikir ürünleri dönemi bütün İslâm aleminde sonuna gelmiş görünüyordu. İslâm dünyası bir tür ahlâkî çitin arkasında saklanmıştı.[3] Tabii orada burada bazı doktriner yenilenme çabaları görülecektir; Suriyeli din düşünürü Ahmet İbn Teymiye'nin (1328) savunduğu yeni-Hanbeli Okulu'nun izlerinde olduğu gibi... Bununla birlikte kesik kesik gelişen bu çabalarda, klasik modellere sarsılmaz

3 6.-10. yüzyıllar arasında egemen olan "İçtihad kapısının kapatılması", bu olguyu daha da belirginleştirdi.

derecede bağlı bu eserlerde -hemen hepsi yalnızca dinî eğilimler taşıyordu- kararlı yenilikçi hiçbir girişim, Hıristiyanlığın kültürel evrenine hiçbir açılım, Diderot ve d'Alembert'in *Ansiklopedisi* (1751-1772) gibi modern bilginin sentezini yapma gibi ciddi bir girişim görülmez. Osmanlı halifesine meşruiyetini sağlayan silahların egemenliği, onun tek varlık nedeni olarak ortaya çıkıyordu. Ancak bu rejim, pekçok güçsüzlük nedeniyle yavaş bir çürümeye mahkûm gibi görünüyordu.

4. 15. ve 16. yüzyıldaki çarpıcı başarılardan (1453, İstanbul'un alınışı, 1526 Macaristan'ın fethi) ve bunu izleyen Viyana yönündeki saldırıdan (Viyana 1683'de yeniden kuşatılacaktır) sonra, Osmanlı gücü bir gerileme içine girdi. Bu süreç birçok etkene bağlı olarak şiddetlenerek sürecektir: Avrupa'nın bilinçlenmesi ve "Müslüman tehlikesi" karşısında Hıristiyanlığın atılımı; Türk varlığına düşman milliyetlerin direnişi ve nihayet Osmanlı sisteminin modern savaşın gereklerine uyum sağlamadaki yetersizliği.

En genel hatlarıyla belirtilen bu taslakta, Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte İslâm dünyasının siyasal iskeletini oluşturan bütün imparatorluklardan ve öteki siyasal iktidarlardan sözetmeden geçmek olmaz: İran'da Safevi İmparatorluğu (1502-1736), Hindistan'da Moğol İmparatorluğu, Sumatra (1507'den itibaren) ve Java (1518'den itibaren) sultanlıkları, Mağrep'teki Şerif İmparatorluğu (Saad ve Alerit hanedanları), Orta-Batı Afrika krallıkları ve imparatorlukları, özellikle Songhay İmparatorluğu (Niger-Mali).[4]

4 Bkz. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, 1974, cilt 3, İslâmî İmparatorlukların tarihsel ve sosyokültürel evrimleri içinde tablosu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çevresinde yaşayan büyük Müslüman kitleleri, sosyo-kültürel açıdan modern zamanların bilimsel ve teknolojik macerasında bir başarı şansına sahip olabilmek için, Osmanlı İmparatorluğu'ndan iyi cihazlanmış değillerdi.

II. Bir Dönemin Sonu

18. yüzyılın son yılları, İslâm dünyasının evriminde her bakımdan belirleyici bir dönüm noktası olarak ortaya çıkmaktadır. O zamana kadar İslâm Cemaati, bütün dış etkilerden korunmuş kültürel ve fikrî bir evrende yaşıyordu. Kurumsal kadroların, sosyo-ekonomik yapıların, fikrî yaşam biçiminin istikrarı, ailenin ve Şehir Devleti'nin bünyesindeki geleneksel değerlerin sürekliliği ve dinî ibadetin ve inancın dışa vurulmasının değişmeyen biçimleri gibi etkenler, İslâm dünyasının sosyo-kültürel temposunun, gelenek ve klasikçiliğin ikili etkisi altında sürekliliğine ve tekdüzeliğine tanıklık etmektedir.

Ancak uzun yüzyıllar boyunca değiştirilemez görülen sınırların içinde inançlarının ve kültürlerinin kesinliklerine sıkısıkıya bağlı kalan Müslüman halklar, yayılmacı bir Avrupa'nın[5] saldırılarını üzerlerinde hissetmeye başladılar.

Sömürgeci Darbe - Sömürge yayılmacılığı, önceleri Müslümanlar tarafından ülkelerine karşı düzenlenen yeni haçlı seferleri olarak algılandı Bu, Avrupalılar'ın saldırı gücü karşısında fazla etkili olmasa da, dağınık biçimlerde savunma tepkilerini başlattı. Fakat bu yayılmacılık, Cemaat'ın önderleri olarak tanınan sivil ya

5 Hubert Deschamps, *La fin des empires coloniaux*, "Que sais-je" dizisi, 1976.

da dinî liderlerin yönetimindeki ulusal direniş hareketlerine çarptı. Askerî imkânların eskiliğine rağmen, "kutsal savaş" hemen her yerde bir parça örgütlendi (Mağrep, Güney-Sahra Afrika'sı, Hindistan vb...). Başkaldırı yerel siyasal yapıların çöktüğü yerlerde, inanç bayrağı altında kılavuz kişilerce yaratıldı: dervişler, şerifler (Peygamber'in soyundan geldiklerini iddia eden kişiler), her türden reformcular, *mehdiler* (Mesih akımlarının kurucuları), Cemaat'ın manevî bakımdan yeniden cihazlanması, Müslümanlar'ın selâmeti uğruna İman'ın kaynaklarına dönüş ve Peygamber geleneklerinin canlandırılması için ayağa kalktılar.

Gerçekten de İslâm dünyasının tarihsel başarısızlıkları, bir uyarı, hattâ ilâhî bir ceza olarak yorumlandı. Kuran'ın şu ilkesinden yola çıkıldı: "Allah bir halkın koşullarını bu halk kendinde olanı değiştirmedikçe değiştirmez" (Kuran, 13, 11). Reformcular şunları söylediler: a) Müslümanlar'ın başına hoş olmayan şeyler gelmişse, bunun nedeni, Din'in temel yükümlülükleri karşısında bireysel ve toplu davranışlarını değiştirerek, kusur işlemiş olmalarıdır. b) Selâmet, esin kaynakları büyüklük (*siyadet*) ve mutluluk (*sa'adet*)'e layık olmalarını sağlayacak bir değişiklikte gizlidir.

Bir leitmotif gibi sürekli biçimde hatırlatılan, yukarda belirtilen ayet, sömürge döneminin İslâmî vaazlarının temel tezini oluşturacaktır. Bu vaazların bazıları, işgalciye karşı mücadelede heyecanı coşturmak için öncelikle kutsal savaş üzerinde yoğunlaşırken, ötekiler esas olarak İslâm'ın ahlâkî ve ruhî açıdan, yeniden canlanması ilkesi üzerinde duruyorlardı.

Müslüman halklar, inançlarını ve özgürlüklerini korumak için Avrupa'ya karşı mücadelede ahlâkî ve fikrî güçlerini seferber ederken, olayların akışının et-

kisiyle kendilerini bir sosyo-kültürel değişim içinde buldular. Kuşaklar arasında, toplumsal çevreler arasında, fakat özellikle -aydın sınıf içinde- İslâmî modelin uygun ifadesi açısından modernleşmeci bir evrim yanlıları ile klasik normları ve değerleri savunanlar arasında büyük bir gerginlik süreci başladı.

Bu tartışma bütün 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başında İslâm düşüncesine egemen olacaktır. Çünkü, İslâm'ın kültürel varlığına, belli bir insan ilişkileri tipine ve İslâm toplumundaki belli bir yaşama sanatına bağlılığı, Batı'nın kültürel modelleri ve modern uygarlığın çekiciliği ile değiş tokuş etmek, birçok kişiye ağır geliyordu.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSLÂMÎ UYANIŞ

19. yüzyılın son yıllarına İslâmî uyanış damgasını vurdu. Hem siyasal, hem de dinî olan bu olgu, ikili bir düşünce akımının sonucu şeklinde ortaya çıkıyor: Biri, dinden esinlenen ve 18. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasında oluşma sürecine giren *reformcu* ideoloji; öteki, kökeni hiçbir şekilde dinsel olmayan, modernist yönelimli (modernleşme o zamanlar esas olarak Avrupalılığı çağrıştırıyordu) olgu.

Rönesans (Arapça, *Nahda*) başlığı altında sarfedilen çabalar, İslâm dünyasının sosyo-kültürel geriliğini kapatmaya yönelirken, dinsel güdümlerden esinlenen araştırmalar, geleneğin verileri ile modern yaşamın koşulları arasında bir uyum sağlama perspektifi içinde bir yenilenme ve Reform (Arapça'da, *İslâh*) dinamiğini yaratmayı hedefleyeceklerdir.

I. Modern İslâmî Reform

1. İslâm'da Reform Anlayışının Sürekliliği - 19: yüzyılın reformu ne bir kopma olgusunu, ne de İslâm ülkelerinin dinsel tarihindeki bir kazayı oluşturur. Bu reform, *reform* anlayışının istikrarlı bir veri olarak belirdiği bir sosyo-kültürel evrimde, güçlü bir havayı ifade eder.

Gerçekten de, Modern İslâm reformcuları (18. yüzyılın sonundan beri) bir yandan Cemaat (*Ümmet*) için

zamanın gerçeklerine açılma gerekliliğini kabul ederken, vaazlarını ve eylemlerini yüce geleneğin tartışılmaz ustalarının izine yerleştirmeye çalıştılar. Modern reformcular için sözkonusu olan, ilk İslâm'ın örnek tanıklıklarının otoritesine karşı duyulan bir saygının ötesinde, Cemaat'in süreklilik ilkesine kaynakları ile birlikte bağlı kalmaya devam ettiklerini belirtmekti.

İslâm reformculuğunu başlatanlar, *Ümmet*'in hayatını yüzyıllar boyunca canlı tutmuş olan düşünce akımlarından tümüyle kopmadan, önce İslâm'ın ilk çağlarının alimlerine başvurdular.[1] Gazali (m. 505-1111) ve İbn Teymiye (m. 728-1328) gibi klasik düşüncenin ve doktrinin en önde gelen temsilcilerini de yüceltmeyi ihmal etmediler. İslâmî maneviyat ve ortodoksluk dönemsel olarak bu düşünürler sayesinde canlanmıştı.

2. Büyük Modern Reformcular - 18. ve 19. yüzyılların sonlarında İslâm dünyasında ortaya çıkan birçok reformcunun adları, işte İslâm'ın bu manevî büyüklerinin yörüngesine oturdu.

Bu isimlerden birkaçı burada belirtilmeye layık: Hindistan'da Ahmet Şah Veli Allah (1702-1762), Arabistan'da Muhammed İbn Abdülvahap (1703-1791), Orta-Batı Afrika'da (Nijerya) Osman Dan Fodio (1754-1817), Hindistan'da Seyid Ahmet Han (1817-1898), Ortadoğu'da Cemalettin el-Afganî (1839-1897), Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905).

Tabiî bütün bu reformcuların hepsi aynı fikrî çizgilere, aynı mizaca sahip olmadıkları gibi, modern zamanların İslâmî reformları konusunda da aynı kav-

1 Belli başlı Sünnî okulların kurucularına özel yer verdiler. Kuyalı (Irak) Ebu Hanife (m. 150-767), Medineli Malik (m. 179-795), Mısır'dan Şafi (m. 204-820), Bağdatlı Ahmet İbn Hanbel (m. 241-855).

ramları taşımıyorlardı. Bazıları eylemlerini ahlâkî ve dinî reformlar çerçevesinde düşünüyorlardı; kendilerini, cemaatlerini yüzyılın hatalarından ve tehlikelerinden kurtarmak için, peygamberlere özgü bir misyona adamış kişiler olarak görüyorlardı. Tercihlerini toplumsal alana yönelten ötekiler ise, İslâm dünyasının sosyo-kültürel yapılarını, yeni zamanların gereklerine uydurma umudu içindeydiler; değişimi, anlayışlar, âdetler ve eğitim sistemi düzeyinde gerçekleştirme görevini üstleniyorlardı.

Böyle yaparken, birilerinin ve ötekilerinin çabaları bir tür mistik sevgi bağında kesişiyordu. İslâm'ın *büyüklüğünü*, ya, yaratıcı gücünü ve kültürel bereketliliğini kabul ettirmiş bir dinî geleneğin öz kaynağına dönüşünü sağlayarak ya da teknik olaylarda ve kültürel *modellerde "daha iyi olan şeyleri" Batı'dan ödünç* alacak bir toplumsal ve maddî ilerleme yoluna düşerek, yeniden inşa etmek.

Kısacası, 19. yüzyılın ortalarından itibaren, Hindistan'dan Akdeniz Havzası'na kadar Müslüman halkların öncülerini oluşturan aydınlanmış beyinler, İslâm Cemaati'nin geriliklerini aşması ve modern dünyayla uyum içinde bütünleşmesi için, bir "din" ve ahlâkî ve toplumsal değerler sistemi olan İslâm'ın yeniden canlandırılmasının zorunluluğu üzerinde oybirliği içinde olacaklardır.

II. İslâmî Yenilenmenin Etkenleri

İslâm dünyasındaki bilinçlenme, ana hatları yukarda belirtilen sünnî reformcu hareketin temsilciliğini yapan bir dizi dinî ve fikrî güçlü şahsiyet tarafından girişilen çalışmalara çok şey borçludur. Modern

İslâm'ın büyük reformcularının oynadıkları tarihî rolü küçültme yoluna girmeden, İslâm dünyasının uyanışının birbirleri ile yarışan iç ve dış etkenler tarafından hazırlandığını belirtelim. Bunların en belirleyici olanları şunlardır:

1. Vahabilik reformcu hareketi (Arapça, *Vahabiye*), Ateşli dinî vaazlarıyla Necd'te -Arabistan- İslâmî dogmayı ve kültü ilk dönemlerindeki saflığı ile yeniden inşa etmeye çalışan Muhammed Abdül Vahab'ın etkisiyle ortaya çıktı. Vahab, "Öncel Dindarlar"ın *Selefler* öğretileri ve *Hayatları* aracılığı ile ilk İslâm Şehir Devleti'nin belli bir yüceltilmesini geliştiriyordu.

Aynı "kaynaklara dönüş" idealinden esinlenen köktenci akımları (günümüze gelinceye kadar) ifade eden *Selefiye* adlandırması buradan çıkmıştır. Bu ilkeden yola çıktıktan sonra, *İslâm Şehir Devleti*'nin tanımına gelince, kriterler değişmektedir. Bu kriterler, kimi zaman Peygamber'in yaşadığı dönemdeki[2] ya da sünnî halifeler dönemindeki Medine devletiyle (sona erişi: 825)[3] özdeşleştirilmiştir.

Vahabî vaazı, köktenci olmakla birlikte, modernleşmenin bazı unsurlarını da taşıyordu: a) Dogmatik seçenekleri, bir tür İslâmî protestanlığı haber veriyordu (Yalnızca Allah'ın (*Kuran*) ve Peygamber'in (*Sünnet*) otoritesinin onaylanması; Tevhid konusunda her türlü dinî gevşekliğin reddi, manevî sağlamlık; b) cismanî projeleri ise Müslümanlar'a geçmişteki büyüklükleri çapında bir sosyo-kültürel ve siyasal canlılığı telkin etmekti.

2 Ziyaeddin Serdar, *The Future of Muslim Civilisation*, Londra, 1979, "Gelecek geçmiştedir" İdeal İslâm devleti modeli Hicret'ten Peygamber'in ölümüne kadar Medine'de faaliyet gösterdi.

3 Islâh, *l'Encyclopédie de l'islam*, c. IV, s. 146.

Vahabilik, iradeci ahlâk anlayışı, ve İslâm'ın büyüklüğüne yönelen eşitlikçi "ruhanî siyaseti" ile İslâm Cemaati'nin dirilmesi için bitmek tükenmek bilmeden çalışacaktır. Kavgası doktriner konformizm anlayışına (*Taklit*) karşı olacaktır; kimi dinî örgütlenmelerle (tarikatlar vb.) ilintili aydınlık düşmanlığı, Cemaat'in tarihî başarısızlıkları karşısında iktidarların ve halkların kaderci boyun eğişleri gibi.

18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başı arasında yaşayan genç kuşak açısından, Vahabiliğin çağrıları yeni zamanların (Fransa'nın Mısır Seferi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun "Yeni Düzen"i [*Nizam-ı Cedid*] başlattığı sıralar) ruhuna denk düşüyordu. Vahabizmin canlandırıcı soluğu sonunda, Arap ülkelerinden Hindistan alt-kıtasına kadar bütün İslâm dünyasına yayılacaktır. Vahabî atılımı, bu yüzden, "modern İslâm'da ilk hayat belirtisi" (Muhammed İkbal) olarak tanımlanabilir.[4]

2. Batı Kültürünün Yankıları - Burada, Batı'nın kültürünün İslâm topraklarına sızışının farklı evrelerini yeniden çizmek mümkün değildir. Yine de şu kadarını belirtmek gerekir: Başlangıca damgasını vuran sert çatışmalara rağmen, Avrupa uygarlığının İslâm dünyasına yaptığı baskın, anlayış ve âdetler düzeyinde belirleyici dönüşümleri şekillendirecektir. Yukarda, sanayî evresine girmek için "Aydınlanma Çağı"nı geride bırakmanın eşiğindeki bir Avrupa'nın temsilcileri olan çeşitli sömürgeci unsurlarla (askerler, idareciler, misyonerler, tüccarlar), Müslüman toplumlar arasındaki ilk temaslann önemine değinildi. Avrupa uygarlığının Müslüman'ın bilinci üzerindeki etkisi, Doğulu seçkinlerin sömürgeci güçler tarafından taşınan ye-

4 *The Reconstruction...*, s. 145.

nilikler karşısında gösterdiği merakın derecesi ile ölçülecektir.[5]

Keşfe duyulan hayretin (ya da yabancıların getirdiklerinin salt ve basit inkârının) dışında, Avrupa uygarlığı, Müslüman çevrelerde kimi zaman kaygılarla karışık sorgulamalara yolaçtı; Müminlerin yeni bilimler ve teknolojiler karşısındaki ve genel olarak bir Müslüman'ın, görünüşe göre bütün dinî referanslardan arınmış bir yabancı kültürün konuşlandırılması karşısındaki tavrının sorgulanması.

İslâm'ın Avrupa'nın kültürel modelleri ile karşılaşması, bütün bir 19. yüzyıl boyunca İslâm dünyasının fikrî hayatına hakim olacak tartışmanın temel teması olacaktır. Fikirlerin bu karışımı, aydınlanmış çevreleri giderek dönemin Avrupa toplumlarının savundukları fikirlerle ve değerlerle haşır neşir kılacaktır. Bireycilik, liberalizm, toplumsal ilerleme kavramları, Müslüman gençliği olumlu yönde etkileyecektir. Bu gençlik aynı zamanda eleştirel aklı, rasyonaliteyi, yerleşik geleneğin boğucu kadrolarının dışına çıkarak özgür araştırmayı öğrenecektir. Bütün bu kavramlar tarihçilerin, edebiyatçıların ve reformcu düşünürlerin söylemleri ile anlaşılır hale gelmekte gecikmeyecektir. Gerçekten de, İslâm ülkelerinde kamuoyunu oluşturan bu unsurlar, İslâm kültürünün ruhuna uygun toplumsal ve dinî düşüncelerin ifadesine imkân sağlayan kavramları Avrupa terminolojisinden gönüllü olarak ödünç alacaklardır.

3. Osmanlı İmparatorluğu'nun Liberal Evrimi - İslâm'ın tarihi, 16. yüzyıldan itibaren büyük ölçüde Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi ile çakışır. Çünkü bu İmparatorluk Türkiye'nin (Asya ve Avrupa toprak-

5 Örneğin bkz. Mısırlı tarihçi el Ceberdi'nin (1754-1825) tanıklıkları, Paris, A. Michel.

ları) ve bazı Balkan topraklarının dışında, Arap dünyasının (1830'a kadar Cezayir Naipliği dahil) büyük bölümünü de kucaklıyordu. Bu geniş jeopolitik bütün, sünnî İslâm'ın yüce yöneticiliği olan *halifeliği* de üstlenmiş *sultanlar* tarafından yönetiliyordu. Gerçek bir *tinsel iktidardan* (Papa'nınki ile kıyaslanabilecek gibi) çok, imparatorluk fonksiyonlarının itibarı ile temellenen bir moral otoritenin çakışması sözkonusuydu. Yine de uluslararası sahnede büyük bir gücü temsil eden bir imparatorluğun egemenleri olarak İstanbul'un sultanları, sünnî İslâmî toplumun bağrında gerçek bir bağlılık ve itaatten yararlandılar; buna imparatorluğun siyasal vesayetinin dışında kalan ülkeler de dahildi. Bu açıdan Osmanlı sultanları, birçok Müslüman halkın tarihsel kaderinde olduğu kadar, sosyo-kültürel evrimlerinde de muazzam bir sorumluluk üstlenmişlerdi.

Bunun sonucu olarak İstanbul hükümeti tarafından yürürlüğe konan her reform, Müslümanlar'ın hayatı üzerinde etkiler yaratacak nitelikteydi. Abdülmecid'in saltanatında (1 Temmuz 1839-1861) girişilen reformlar özellikle 3 Kasım 1839 ve 1 Şubat 1856 reformları, kurumlar ve siyasal yaşam düzeyinde bir liberalleşme süreci başlatma sonucunu doğurdu. (Medenî hakların güvence altına alınması, İmparatorluğun bünyesindeki Müslüman ve Müslüman olmayan tebaanın eşitliği).

Bununla birlikte bu reformlar, anlayışlara ve âdetlere denk düşmekten ve hele kamuoyunun eğilimlerine tercüman olmaktan uzaktı. Avrupalı güçlerin baskısı altında acele biçimde karara bağlanan bu reformlar, muhafazakâr unsurlar tarafından olduğu gibi, reformcular -Namık Kemal (1840-1888) gibi- tarafın-

dan üzüntü ile karşılandı. Bunlar bir tarafça olduğu gibi ötekiler tarafından da bir kurtuluş vaadinden çok, İslâmî İmparatorluğun gerileyişinin bir işareti olarak algılandı. Derinliğine yapısal bir reform yapılamadığı ve ideolojisi radikal biçimde bir yeniden kalıba dökülemediği için, "Avrupa'nın hasta adamı" Osmanlı İmparatorluğu, uluslararası sahnedeki etkisinin ve askerî gücünün iflah olmaz biçimde azalmasına mahkûm olacaktır.

Ne olursa olsun, bu çeşitli reformlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun ister istemez bütün 19. yüzyıl boyunca izleyeceği modernleşmeci bir seçeneği ifade edecektir. Sultan'ın temsil ettiği simge dikkate alındığında, reformlar, her şeye rağmen ilerlemeyi ve İslâm şehir-devletinin modern hayatın gerçeklerine kaçınılmaz uyumunu savunan herkesin -laikleşmeci modernleşmeciler ya da sünnî reformcular- gözünde belli bir itibar sağladı.

4. Baskı tekniklerindeki atılım, İslâm dünyasındaki kültürel rönesans sürecinin belirleyici etkenlerinden biri olacaktır. İslâm ülkeleri baskı alanında Avrupa'ya göre yaklaşık dört yüz yıl geride idiler. Taş baskısının 1728'e uzandığı[6] Türkiye dışarda tutulursa, İslâm ülkelerinin geri kalan bölümü *Gutenberg Galaksisi*'ne ancak 19. yüzyılın başında ayak basabildi. Bu açıdan 1822'den itibaren Arap dünyası çapında fikrî gelişmenin temel araçlarından biri haline gelen Bulak basımevinin (Kahire yakınında) tarihî rolünü vurgulamak gerekir.

Müslüman ülkeler kitap sanayiindeki bu gelişme sayesinde nihayet okul kitapları, bilimsel çalışmaları ba-

6 Macar kökenli bir reformcu olan İbrahim Müteferrika'nın (1674-1745) sultan III. Ahmet'in nezdindeki girişimleri sayesinde.

sitleştirerek anlatan eserler, yabancı kültürlerin keşfine imkân sağlayan çeviriler gibi yollardan kültürün yaygınlaşması ile tanışacaklardır.

Kitaba paralel olarak, basının da atılım yapması, -. *kabaca* 1858-1878 arasında- fikirlerin dolaşımına yeni bir boyut kazandıracak ve İslâm ülkelerinde kamuoyunun oluşumuna güçlü bir biçimde katkıda bulunacaktır.

Müslüman Basının Başlangıcı

Tarih	Yer	Adı
1828	Kahire	*El Vekai el-Misriye*, resmî gazete
1831-	İstanbul	*Takvim-i Vekayi*, Türkçe resmî gazete
1831	İstanbul	*Moniteur Ottoman*, *Takvim-i Vekayi*'nin Fransızca çevirisi
1847	Alger	*Mübaşir*, resmî gazete, Arapça baskı
1848	Tahran	*Ruzname-i Vekaiye*, resmî gazete
1855	Beyrut	*Mirat ül-Efkâr*, Arapça-Fransızca
1858	Beyrut	*Hadikat ül-Efkâr*
1868	Bağdat	*El Zevra*
1875	Sana	*Sana*, Arap yarımdasındaki ilk gazete

5. Hıristiyan Toplulukları'nın ve Misyonlarının Oynadıkları Kışkırtıcı Rol - 19. yüzyılda İslâm dünyasındaki sosyo-kültürel yeniden doğuş sürecinde, Hıristiyan azınlıklar Batı kültürü tarafından taşınan modern fikirleri kolayca benimsediler. Doğu'daki Hı-

ristiyan misyonerler, Müslüman nüfusu Hıristiyanlaştıramadıkları için, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan topluluklarının fikrî kurtuluşuna katkıda bulundular; Anglo-sakson ve Latin misyonerlerin getirdiği taze kan ve elverişli bir siyasal ve diplomatik konjonktürün sunduğu perspektif sayesinde, Arap Doğu'sunun Kiliseleri, "Batılılaşma"ya daha büyük bir yönelişe dönüşen bir yenileşme hareketine tanık olacaklardır.

Hıristiyan azınlıkların, kaderi ve onların "himayesi" sorunu, Bâb-ı Alî ile ilişkilerindeki Avrupalı güçlerin sürekli uğraşları arasındaydı. 1 Şubat 1856 reformunun (yukarda değinildi) Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyan Toplulukları'nın sosyo-politik evriminde bir aşamayı belirlediğini hatırlatalım. Bu imparatorlukta kurulmakta olan yeni düzen, bir bütün olarak bakıldığında, Doğu kiliselerinin koşullarında olumlu etkiler yaratacaktır. Bu açıdan Rum Katolik Kilisesi'nin durumu çok eğiticidir.[7]

Aynı cümleden olmak üzere, İslâmî geleneklere bağlı ülkelere girerek artan sayılarda yerleşen dinî misyonerlerin yarattığı hareketliliği de dikkate almak önem taşır.[8] Bu misyonerlerin varlığının acil sonucu, Müslüman çevrelerde savunma tepkilerine yolaçmak oldu. Fakat birçok dinî sorumlunun gözünde bu, bir örnek değer taşıyordu; hem dinî inanç, hem de doktriner öğretinin içeriği açısından.

Bu nedenledir ki, reformcu yazarların toplumsal ve kültürel gerçekleri gözardı etmeden protestan misyo-

7 Josef Hacar'ın monografisi, *Les Chrétiens Uniates du Proche-Orient*, Paris, Seuil, 1962.

8 Bkz. Kenneth Scott Latourette *A History of Expansion of Christianity*, Londra 1944.

nerleri örnek alarak vaazlarını, Kelam'ın üstünlüğü üzerine kurdukları görülecektir. Reformcular, tıpkı Hıristiyan hemşerileri gibi, Müslüman halkların toplumsal ve fikrî kurtuluşlarına olduğu kadar, İslâm'ın ruhî yenilenmesine de hizmet etme isteklerini, bilgi ve modern tekniklerin özümsenmesi uğrunda yürüttükleri bitmek tükenmek bilmeyen bir çabayla yüreklerinde hissedeceklerdir.

Müslüman reformcular 19. yüzyılın sonunda bu yolu tutarken, İslâm düşüncesini mantıken laik ve dünyevi ideolojilere açan araştırmalara ve düşüncelere doğru yönlendirmeye (dolaylı olarak) katkıda bulundular. Bu ideolojiler 20. yüzyılın modernleşmeci okulları arasında İslâm dünyasının bir ucundan öteki ucuna birçok taraftar buldular. Reformcu doktrinin İslâm kültürünün dünyevileşme yönündeki evrimi üzerindeki etkilerini incelemenin yeri burası değildir. Yalnızca, bu sürecin, aynı dönemde protestan gelenekli toplumların yüzyüze geleceği süreçle olan paralelliğine dikkati çekelim.[9]

6. *Seyid Ahmet Han'ın Eseri* - Seyid Ahmet Han (1817-1898) 19. yüzyılın ortalarından itibaren Hindistan İslâm'ında toplumsal ve kültürel modernleşmenin gerçek başlatıcısıdır. Aligar'daki ünlü *Anglo-Doğu Koleji*'nin kurucusu, modern fikirlerin yorulmak bilmez sadeleştiricisi Ahmet Han, İslâm'ın kaynaklarını yeni zamanların anlayışına uygun terimlerle yeniden yorumlamanın ilkelerini tanımlama ihtirasını taşıyordu. Muhafazakâr çevrelerin sert direnişi ile karşılaşmasına ve girişiminden maddecilikle kuşkulanılmasına rağmen, Ahmet Han, Hindistan'da İslâm'a doktriner planda olduğu gibi toplumsal ve kültürel alanda da

9 Bkz. Peter L. Berger'in tahlilleri, Penguin Univ. Books, 1973.

belirleyici itici gücünü kazandıran kişi olacaktır.[10]

S. Ahmet Han, modern İslâmî rönesansın üç dört büyük simasından biridir. Hayatının esas çizgisi, İslâm'ın çağdaş uygarlıkla uzlaşmasını sağlamak olmuştur. İslâm kültürünün yeniden canlandırılmasına yönelen yazılı eserleri ve öğretimi, aynı adı taşıyan Kolej'in etrafında oluşan *Aligar Hareketi* tarafından izlenecek ve geliştirilecektir. 1920'de Üniversite'ye dönüşen bu Kolej, üç kuşak boyunca Hindistan'da Müslüman Cemaati açısından, üst düzey siyasal ve fikrî simâları yetiştiren benzersiz fideliği oluşturacaktır.

7. Müslüman Seçkinlerin Canlılığı - Yukarda sıralanan çeşitli etkenler, coğrafi uzaklıkların, kültürel geleneklerin bölünmüşlüğünün, anlayışlardaki direnişlerin koyduğu engelleri kaldırarak, İslâm Cemaati'ni modern dünyanın gerçekleri ile yüzyüze getirdi. Bundan böyle, İslâmî bütünlük içinde yeterlik duygusu, tümüyle yabancı öz taşıyan karşı konulmaz bir modernleşme karşısında, yerini sorgulamalara bırakacaktır.

Bütün hızıyla dönüşen bir dünyanın kıyısında köşesinde kalarak, kendi içine kapanma dönemi, birçok Müslüman halk için son bulmuşa benziyordu. Kendi dinî ilimlerinin dışında her türlü bilginin boşluğuna inanmış Fıkıh alimlerinin (*Ulema*) otoritesi -hattâ yanılmazlığı- sona ermişti. Binlerce yıllık dogmalara sıkısıkıya sarılmış ve büyük ölçüde zamana ayak uyduramayan derin bilgilerin koruyucusu olmaktan başka

10 Hindistan'daki İslâm'ın bu büyük reformcusu hakkında bkz. Aziz Ahmet, *Muslim Self-Statement*, s. 25-48, W. Troll, *Seyid Ahmet Han*, (1817-1899) ve 19. yüzyılda İslâm teolojisinin yenilenmesi... İBLA (Tunus), 1976.

bir şey düşünmeyen geleneksel üniversitelerin üstünlüğü sona ermişti. Genç kuşak -özellikle geçen yüzyılın ikinci yarısının kuşağı- Batı'nın öncülüğünü yaptığı bilimsel ve teknolojik ilerlemeyi başlatabilmek, döneminin temposuna ayak uydurabilmek için çok acele ediyordu. İslâm dünyasında kültürel kurumanın ağır bastığı yüzyıllardan sonra, büyük bir yaratıcılık ihtiyacı hissediliyordu. Değişimin, yabancı kültürlerin keşfinin, klasik mirasın kapalı dolaplardan kurtarılmasının çağrısını yapan sesler dört bir yandan yükseldi. Çağdaş dünya ve bu dünyanın fikirleri ile ilgili, cesur olduğu kadar heyecan da dolu güçlü bir merak, beyinleri sardı, girişimleri, eğilimleri tahrik etti. İşte *Nahda*'nın atmosferi bu olacaktır: Basit bir kültürel yeniden canlanma değil, bütün İslâm dünyası çapında gerçek bir yeniden diriliş.

Bu rönesans tablosunu tanımlamak için, Avrupa ülkelerine (Rusya dahil) misyonlar halinde yollanan Müslüman öğrencilerin oynadığı önemli rolün de altını çizmeliyiz. Dışarda eğitim görmeye yollanan bu öğrenciler, yurttaşlarını Avrupa toplumlarının gelişmesine duyarlı kılmaya yöneleceklerdir.[11] Bu öğrenciler hükümetlerin çeviri bürolarının koruyuculuğunda, Batılı teknolojilerin ve bilimlerin basitleştirilerek aktarılmasında aktif bir rolalacaklardır. (Türkiye, Mısır, İran, Hindistan vb...)

Resmî kuruluşlarca girişilen bu çeviri çalışmaları, Müslüman Doğu'nun bilimsel ve teknolojik konulardaki bilgi ihtiyacını ortaya koymaktadır. Bulak basımevi (Kahire) tarafından yirmi yıl boyunca (1822-1843) basılan eserlerin kataloğuna göre, çevrilen başlıklar (büyük çoğunluğu itibarıyla Fransızca'dan, birkaç ta-

11 Bkz. *Offrande aux monarques prudents et sages*, Bulak, 1842.

nesi de İngilizce'den), yalnızca Mısır için, aşağıdaki disiplinlerin önceliğine ihtiyaç duyulduğunu ortaya koyuyor. Askeri sanatlar (piyade, süvarî, topçu, askerî zekâ, deniz) medenî zekâ (hidrolik, mekanik), madenler, sanatlar ve zanaatler, tıp (anatomi, fizyoloji, pataloji, cerrahî, göz hekimliği, salgın hastalıklar, hastane organizasyonu), ilaç yapımı, veterinerlik, tabiat bilgisi, agronomi, botanik, jeoloji, coğrafya, yerölçüm bilimi, matematik (hesap, cebir, trigonometri, geometri), Avrupa tarihi (Fransa, İngiltere, İtalya, Yunanistan, Rusya, İsveç), Evrensel Tarih.[12]

İslâm dünyasındaki kültürel rönesansın içinde 19. yüzyıldaki çeviri hareketinin önemi konusunu uzatmanın fazla bir gereği yoktur. Bu belirleyici evrede iki (ya da üç) dil bilen kişiler, geleneksel Arap-Müslüman kültürünün dölleyici unsurlarını oluşturacak ve İslâm dünyasının dış dünyanın gerçeklerine açılmasına büyük ölçüde katkıda bulunacaklardır.

12 *Journal Asiatique*, Temmuz-Ağustos 1843, s.31-61.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
"İSLÂMÎ GERİ KALMIŞLIK" TEMASI

Bir önceki bölümde İslâm dünyasındaki kültürel rönesans hareketinin ana hatları belirtildi. Bu süreç 19. yüzyılın ortalarından I. Dünya Savaşı'nın arifesine kadar gelişerek sürecektir. Bu sürecin doğurduğu acil sonuç, birçok Müslüman yazarın kafasında, büyük bir hızla değişen bir dünyada toplumlarının genel durumlarına ilişkin eleştirel düşüncelere yolaçmasıdır. Bu yazarlar, bütün alanlarda İslâmî potansiyelin bir bilançosunu yapmak, çağdaş dönemin gereklerine ilgi göstermek durumunda kaldılar. Bu ise onları, İslâm ülkelerinin sosyo-kültürel sisteminin, özellikle ekonomik faaliyetin bütün alanlarındaki eğitim, bilimsel araştırma, teknoloji, modern araç ve gereç konularındaki yetersizliklerini ortaya koymaya yöneltecektir.

Müslüman halkların Avrupa'ya (ve Amerika'ya) kıyasla *geri* kalmışlığı teması, 19. yüzyılın sonunda reformcu basında ve genel olarak modern fikirlere açılmış bütün yayınlarda mevcut olacaktır. Bu tema, Cemalettin el Afganî ve Muhammed Abduh[1] tarafından Paris'te yayınlanan *El Urvet ül Vüska* (Kopmaz Bağ) adlı yayının sürekli konularından birini oluşturacaktır. Kopmaz Bağ'ın ruhu ve Müslüman bilincini çağdaş dünyanın gerekleri konusunda uyarma iradesi, Mısırlı

1 Panislâmcı ve anti-emperyalist eğilimli bu gazete, modern İslâm'da fikirler tarihinde hayatî bir dönemi ifade edecektir.

büyük reformcu Muhammed Abduh'un en yakın takipçilerinden Raşit Rıza tarafından kurulan reformcu dergi *el Menar*'in (Kahire 1898) da niteliğini ifade eder.

Muhammed Abduh'un *Menar*'da (1905) yayınlanan bir dizi makalesi (o sıralarda Mısır başmüftüsüydü) özel bir ilgiyi haketmektedir. *Bilimler ve Uygarlık Karşısında İslâm ve Hıristiyanlık* adlı eserinde, yazar, İslâm dünyasının "güçsüzlüklerinin" ana çizgilerini belirlemeye çalışır. Özellikle şu noktalar önemlidir: toplumsal ve siyasal hareketsizlik, İslâm "dinadamları"nın kusurları, cehalet ve halk arasındaki kuruntular, kadınların okuma yazma bilmemeleri, Müslüman çevrelerde "doğa bilimleri"nin ihmali, Osmanlı rejimine yüklenebilecek nedenler (dinden, siyasal iktidarın hizmetinde yararlanmak, aydınlanma düşmanlığı, kamu özgürlüklerinin sınırlandırılması vb.).

Aynı açıdan, modern dünya karşısında İslâmî geri kalmışlık sorunu, Suriyeli reformcu Abdurrahman el Kevakibi'nin (1854-1902) *Um el Kura* (Kentlerin anası, Mekke) adlı denemesinin ana temasını oluşturur. Yazar hayalî bir panislâmcı kongreye sunma gerekçesi altında, 19. yüzyılın sonunda Fas'tan Endonezya'ya kadar Müslüman topluınlarına acı çektiren "hastalıklara" teşhis koymaya yönelir. Bu hastalıklar, dinî, ahlâkî ve siyasî nedenlere bağlıdır. Kevakibi bunları bütün ayrıntıları ile inceler. Bu sayededir ki, elimizde 20. yüzyılın eşiğindeki İslâm Cemaati'nin bir tür röntgeni mevcuttur.

Kevakibi'nin tahlilleri, ahlâkî ve dinî nedenlerle ilgili olarak, bazı farklar bir yana bırakılırsa, Abduh'unkilerle birleşmektedir. Bunların ana hatları şunlardır: a) Dinsel önceden takdir doktrininin sos-

yo-kültürel etkileri, özgür insan iradesini yokeden kaderci eğilimlerin gelişmesine uygun olarak, dünyaya veda etme anlayışı ve gerçekten kaçış; İlk İslâm Topluluğu'ndaki dinsel buyrukların sadeliği ile çelişen biçimde "fıkıh alimlerinin" bağnazlığı, fizik ve rasyonel disiplinlerin İslâm inancı ile uyuşmadığını savunan inanış, b) Halk kitlelerinin cahilliği ve kaderci geri duruşu, Batı'nın ileri toplumlarını yakalamanın imkânsızlığı konusunda Müslümanlar'a hakim olan genel karamsarlık, daha az çaba göstermek için vasatlığı kabul etmek, idarî ve askerî kariyerleri, zanaatlerin aleyhine yüceltmek, c) Yazar siyasal planda, İslâmî geri kalmışlığın bir dizi nedenini sayıyor ve bunların Osmanlı rejimi ile ilintili olduğunu savunuyor. Kevakibi zaten Osmanlı mutlakiyetçiliğini de mahkûm ediyor. (Bkz. *Despotluğun Karakteri* adlı eseri, 1902.)

1920'li yıllara kadar bu özeleştirel eğilimin devamı gelecektir. Müslüman halkların geri kalmışlığı teması, özellikle Edmond Demolins'in *Anglo-Saksonların Üstünlüğü Nereden Geliyor?* adlı kitabın Arapça çevirisinin yayınlanmasından sonra pekçok soruşturmanın ve uzun araştırmaların konusunu oluşturdu. Bu kitap, hem içeriği, hem de çevirmeni Ahmet Fethi Zaglul'un Arap ulusunun yetersizliklerine karşı cesur bir iddianame biçiminde yazdığı önsöz ile, büyük yankı yaptı.[2]

Demolins'in tezleri, İslâm dünyasında, İslâm uygarlığının gerileyişinin nedenlerini sorgularken, aynı zamanda Avrupalı gücün bütün alanlarda yaptığı "patlama"yı İslâm dünyasında sorgulayanların fikir yürütmelerini destekler nitelikteydi. Müslüman aydınların, tıpkı Edmond Demolins gibi, şu soruya bir

2 Paris, Firmin-Didot, 1897. Bu eser birçok başka dile de çevrildi.

yanıt bulmaları gerekiyordu.

Bu inanılmaz yayılma gücünün, bu olağanüstü uygarlık gücünün sırrı nedir ve ona nasıl ulaşılabilir?

Onlara, önceliği çaba ve moral gücü gibi değerlere veren yeni bir ahlâk temelinde, yeni bir toplumsal ve kültürel yükselişin araçlarını şekillendirmek düşüyordu. Müslümanların bu noktada da, Demolins'in vargı niyetiyle formüle ettiği düşünceler üzerinde düşünmelerinde yarar vardı.

"Şöyle yazılmıştır. "Ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın." Bu söz, yalnızca toplumsal gücün değil, aynı zamanda ahlâki gücün de temelidir. Bu kişisel ve yoğun çalışma yasasını (...) kaytaran halklar, bir depresyona, bir moral aşağılanmaya uğrarlar. Kızılderilinin Doğulu, Doğulunun Batılı, Batı'nın Latin ve Germen halklarının Anglo-sakson halklar karşısındaki durumu budur. (s. 410)

I. İslâmî "Geri Kalmışlık" Sorunsalı

İslâm dünyasının gelişme ve modernleşme sorunsalı sorunu kadar, geri kalmışlık (bilimsel, teknik ve sosyo-ekonomik) sorunsalı da onlarca yıl boyunca İslâm düşüncesini kurcalayacaktır. 19. yüzyılın sonuna ve 20. yüzyılın teknolojik ve sosyo-politik ilk büyük altüst oluşlarına tanık olan 1880-1920 kuşağı, modernleşme ile İslâm geleneğine bağlı ülkelere özgü psiko-kültürel engellerin yarattığı iki meydan okumaya cevap bulmakta zorlandığını hissedecektir. Gözlerinin önünde meydana gelen ve sonuçları (siyasal, ekonomik, stratejik) çaplarını aşan uygarlık değişimleri karşısında, bu dönemin Müslüman aydınları kendilerini olayların akışı içinde yalnızca teorik söy-

lemlerin içine hapsolmuş bulacaklardır. Bu yüzden, bir Müslüman'ın hayatının olduğu gibi ayrıntılandırıldığı biçimiyle değil, fakat çoğunlukla olması gerektiği gibi çizildiği denemelerin, toplumsal ve siyasal monografilerin sayısı iyice bollaşacaktır.

Bu açıdan, Demolins'in kitabının Arapça çevirisinin bir yansıması olarak, Muh. Ömer (1918) *Mısırlıların Mevcut Durumu*'nu tahlil etti ve *Güçsüzlüklerinin Nereden Geldiği*'ni açıklamaya çalıştı (Arapça, Kahire 1902).

Lübnanlı Şekip Aslan (1871-1946) kendi açısından *Müslümanların Geri Kalmışlığının ve Öteki Halkların Gelişiminin Nedenleri*'ni sorguladı. (1029, İngilizce çevirisi, M. A. Şakur, *Gerilememiz ve Nedenleri*, Lahor, 1944.)

Hindistan'da Altaf Hüseyin Hali'nin (1837-1914) büyük tarihsel şiirinin ve *İslâm'ın Gelgitleri (Musaddas'ı Hali* adıyla bilinir) izinden giden reformcu düşünce, İslâm'ın kısırlaşmasının nedenleri ve yeniden doğuşunun koşullarını tartışmayı sürdürdü.

II. Şarkiyatçı Bakış Açısı

Müslüman kaynaklı bu tanıklıklar, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başındaki çeşitli Avrupalı yazarların (romancılar, denemeciler, gezginler) gözlemlerine yaklaşacaklardır. Bunlar Gobineau'nun (1816-1882) *Asya Haberleri* (ilk baskı, 1876); Guy de Maupassant (1850-1893): Kuzey Afrika'ya yaptığı gezinin notları (1888) ve *Gezginci Hayat* (1890); Rus kökenli olan ve kaderini Mağrip İslâm'ı ile birleştiren Isabelle Eberhardt'ın (1877-1904) otobiyografik anlatıları, Pierre Loti (1850-1923): Avrupalıların hegemonyası ve Avrupa

uygarlığının saldırıları ile karşı karşıya kalan İslâm dünyasında yaptığı gezilerin izlenimleri; Jerome ve Jean Tharaud kardeşlerin Fas, Yakın-Doğu ve İran hakkındaki röportajları, Maurice Barres (1862-1923) ve Doğu hakkındaki kişisel bakış açısı.

1880-1920 yılları arasında kalan dönemin zengin Fransız şarkiyatçı edebiyatının birkaç örneği işte bunlardır.[3] Aynı dönemde Türkiye, İran ve Hindistan hakkındaki İngiliz edebiyatı da daha az zengin değildir ve bunlardan bazıları tümüyle efsaneleşmiştir. Richard Burton (1821-1880), Wilfrid S. Blunt (1840-1922), ünlü "Arap Lavrens" Thomas Ed. Lawrence (1888-1935) vb...[4]

Doğu, bazı Avrupalı seçkinler için sanayî kentlerinin boğuculuğunun ve ticaret uygarlığının çirkinliklerinin uzağındaki bir kaçış yeri olan bir efsane ve ışık evreni içinde sürekli yenilenen büyüleyici müjdeyi ifade ediyordu.

Albert Samain'in (1858-1900) dizesi, tüm bir edebiyatçı kuşağının sesidir:

Büyüdüm, Doğu'yu, ışıkları düşledim...[5]

Başka ülkelere göçmek Avrupalılara İslâm topraklarında çok hoş duygular yaşatsa da, Müslüman çevrelerle ilişkileri çoğunlukla hayal kırıcı sonuçlar doğuruyordu. Çünkü -Mağrip'ten Hindistan'a kadar- Doğu'nun âdetleri ve maddî uygarlığı, Hıristiyan duyarlığını taşıyan ve burjuva geleneğine bağlı Avrupalı seçkinlerin talep edebileceği bütün doyumları sunmaktan uzaktı. Günlük hayatın akışı içinde meydana

3 Henry Bordeaux, *Voyageurs d'Orient*, Paris, 1926; Hasan el-Nuty, *Le Proche Orient dans la littérature française*, Paris, 1958.

4 Joelle Redouane, *L'Orient arabe vu par les voyageurs anglais*, Alger, 1988.

5 Sone'sinden, *Mon enfance captive...*

gelen sürtüşmeler ve hayal kırıklıkları, ekzotizmin seraplarını çabuk aşındırmış ve yerliler konusundaki önyargıları artırmıştı. Küçümseme gerekçelerinin iyi kalpli sempati bağlarına ağır bastığı, etnokültürel üstünlük duygularının Afrikalılara, Araplara, Hintlilere karşı dostça anlayış isteklerini yokettiği bir ortamda, şarkiyatçının algıladığı, farklı bir insanlık anlayışı değil ve fakat bir insanlık karikatürüdür.[6]

O sıralarda sömürgeci ideoloji karşısında cereyana göğüs germe cesareti göstererek düşünen ve bu yönde hareket eden ender beyinlere, romantik ve ekzantrik yaftası asılmıştı. Örneğin Fransa'da, *yerlilerden yana olan* şahsiyetler (Parlamento'da, basında ve edebi çevrelerde) marjinal bir akımı temsil ediyorlardı. Güçlü sömürgeci parti karşısında (siyasal parti, iş çevreleri) bir baskı grubu oluşturabilmekten, hele "sömürgeci bilimler"[7] alanında iyi niyetli doktrinlere kefil olan evrensel güçlü bir birlik oluşturmaktan uzaktılar.

Sömürgeci ile sömürge arasındaki, şarkiyatçı ile Doğu arasındaki siyasal ve psikolojik engeller giderek yükseldi. Avrupalı gözlemciler (gezginler, idareciler, misyonerler) birçok durumda Müslümanlar'a ve İslâm'a karşı ılımlı değillerdi. Bunların tahlilleri, İslâm dünyasının Avrupa yayılmacılığı karşısındaki güçsüzlüklerini kavramak için ekonomik, siyasal ve askerî etkenleri objektif biçimde hesaba katmayı pek dikkate almıyordu. Doğulular'ın (ya da yerli Müslümanlar'ın) genel olarak suçlanmasının, ya da belli bir ırka ve toplumsal kategoriye oldum olası izafe edilen "kusurların" sıralanmasına ek olarak, sonuçta, İslâm,

6 Bkz. Edward Said, *Orientalism.*
7 P. R. Lucas ve J. C. Vatin, Paris, Maspero, 1975.

Müslüman halkların sosyo-kültürel durumlarının sorumlusu gibi gösteriliyordu.

III. Renancı Tez

Ernest Renan'ın "Bilimsel Anlayış ve İslâmcılık İlişkileri" üzerine yapılan bir soruşturmadan yola çıkarak düzenlenen "İslâmiyet ve Bilim"[8] adlı ünlü konferansında (Sorbonne, 1883) geliştirilen tez, Renan tezidir.

Collège de France'de profesör olan Renan (1823-1892) ünlü konferansı sırasında bilimciliğin en gözde havarilerinden biriydi. Evrensel şarkiyatçılığın düşünce ustalarından biri olarak sivriliyordu. Semitik incelemeler uzmanı, dinler tarihçisi olan Renan'ın İslâm kültürü konusundaki yargıları belli bir ağırlık kazanabilirdi.[9]

Bir sonraki günden itibaren *Journal de Dèbats*'da (s. 2-3) yayınlanan bu konferans öyle bir sarsıntı yarattı ki, yankıları günümüze kadar uzandı. Konferans önce reformcu düşünür Cemalettin el Afganî ile Renan arasında geçen ve *Journal de Dèbats*'ta (18-19 Mayıs 1883) yeralan tartışmaya yer verdi. El Afganî'nin cevabının ana hatları, İslâm ideolojisinin şarkiyatçılığın söylemine sistemli biçimde karşı çıkacağı şeklindedir. Bu cevap, yazarın çağdaş dönemin eşiğindeki Müslüman halkların moral ve sosyo-kültürel durumu hakkındaki eleştirel (ve özeleştirel) düşüncelerini içerir.

Renan'ın İslâm konusundaki tavrı, geçen yüzyılın 80'li yıllarındaki Fransız kamuoyunun ortamında anlam kazanır. Siyasal (sömürge sorunları hakkında tar-

8 Ernest Renan'ın tüm eserleri, Paris, 1947.

9 Bkz. Averreos ve Averreosçuluk (1955) üzerine tarihî inceleme, Paris, 1866.

tışmalar) ve edebî aktüalite, Fransızlar'ın İslâmî gerçeklere karşı merakını uyandırmaya başlamıştı.

Renan, kendi açısından, olumsuzluklarla dolu bir İslâm dünyası sundu. Görüşlerini özetleyen şu sözlerden daha acımasız ne olabilir:

"Zamanımızın olayları hakkında biraz fikir sahibi olan herkes, Müslüman ülkelerin mevcut aşağı düzeylerini, İslâm tarafından yönetilen devletlerin çöküntüsünü, kültürlerini ve eğitimlerini yalnızca bu dinden alan ırkların fikrî yoksunluklarını açıkça görür." (Bütün Eserleri, cilt 1, s. 946). Renan bu ilkeyi kesin bir gerçeklik olarak koyduktan sonra, İslâm dünyasının dinî ve kültürel tarihini kişisel bir yorumla açıklamaya yöneldi.

Şu vargılara ulaştı: a) İslâm ülkelerinde geliştirilen kültür hakkında; *"bu hoş inceleme hareketi tümüyle Hıristiyanlar'ın... Yahudiler'in (...) ve kendi dinlerine karşı içerde isyan eden Müslümanlar'ın eseridir. Bu inceleme hareketi ortodoks Müslümanlar tarafından yalnızca lanetlendi." b) Genel olarak İslâm hakkında; "İslâmcılığın bir din olarak güzel yanları vardır (...) ancak insan aklı açısından İslâm yalnızca zararlı olmuştur (...) Fethettiği ülkelerde, aklın rasyonel kültürüne kapalı bir alan yarattı."* (s. 956-957)

Bilimsel akla ters düşen İslâmcılık; gerçeğin akıl yoluyla araştırılması ile uyuşmayan İslâm inancı ve dogmaları, gelişmeyi üstlenmeye elverişli olmayan Müslüman mantalitesi; işte Renan tezinin ana çizgileri olarak bunlar ortaya çıkıyor. Bu ifadelerden bazıları, kendi açılarından reformcuların eleştirileri ile birleşse de, Müslüman aydınlar, doğası gereği sömürgeci ideoloji ile çakışan Renan'ın yargılarına şiddetle tepki gösterdiler. Çünkü bir kez, -o sıralarda büyük çoğun-

luğu Avrupa vesayeti altında yaşayan- Müslüman halkları *"fikrî yokluk"*ve moral bakımından *"aşağı düzeyde"* gibi sıfatlarla damgaladıktan sonra, Batı'nın uygarlaştırıcı misyonu ilkesini savunmak kolaylaşıyordu. 19. yüzyıl sonu Avrupa yayılmacılığı, ideolojik desteğini ve ahlâkî şaşırtmacalarını Renan tipi bir söylemde bulacaktır.

Sömürge sorunu Fransız Parlamentosu'nda canlı tartışmalara yolaçıyordu (Tunus, Tonkin, Madagaskar sorunları vb.). Başbakan Jules Ferry'nin (Eylül 1880-Kasım 1881, Şubat 1883-Mart 1885) "üstün ırkların hakları" ve bunların "uygarlaştırma görevleri"nden dem vuran sözleri, sömürgecilik karşıtlarınca kınanacaktır. George Clamenceau, Millet Meclisi'ndeki tarihî bir konuşmasında Jules Ferry'nin sömürgeci doktrinini şu sözlerle reddetti:

"Üstün ırklar, aşağı ırklar, işte bunlar söylendi! Alman bilginlerinin Fransa'nın Fransız-Alman savaşında yenik düşeceğini, çünkü Fransız'ın Alman'a göre daha aşağı bir ırktan olduğunu bilimsel olarak kanıtladıklarını gördüğüm andan itibaren, bu teorileri elimin tersiyle itiyorum."[10]

Fransız liberaller ve barış yanlıları gibi Müslüman aydınlar da, sömürgeci ideolojinin ileri sürdüğü *kocaman ilkelere* kanacak kadar ahmak değillerdi. Böylesi bir tarihsel-kültürel çerçevede, Renan'ın tezinin anlam belirsizliği tek yanlı bir tahlile oturtulduğu ve Müslümanlar'ın dinleri ve tarihsel kaderleri hakkındaki algılamaları soyutlandığı için, daha da vahim bir hale geliyor.

10 *Fransız Cumhuriyeti Resmî Gazetesi*, 31 Temmuz 1885.

IV. Reformcu Cevap

İslâmcılık ve Bilim hakkındaki Renan Konferansı, İslâm dünyasının sosyolojisi ve tarihi konusunda, "Batılı "okuma"ları yönlendirecek ilkeleri ortaya koydu. Bu konferans İslâmî *geri kalmışlık* konusunda -ki bu geri kalmışlığı Renan esas olarak bir dine, yani İslâm'a bağlıyordu- Doğu'da olduğu gibi Batı'da da gelişen tartışmaların sürekli merkezinde yeralacaktır. Renan'ın öne sürdüğü fikirler gibi, konferansının teması da Müslümanlar'ın bilincini kurcalamaya devam edecektir. Müslümanlar'ın Renancı söylem karşısındaki tepkilerini anlayabilmek için, son derece büyük bir çeşitlilik arzeden bir sosyo-kültürel gerçeklik üzerinde yetki cilasına batırılmış Renan yargılarının son derece çıkarsamalı olduğunu vurgulamak gerekir. Dahası, şarkiyatçı bilgin moral düşüncelerin üzerine kapanıyor ve kültürlerin yaratılışında, uygarlıkların gel-gitlerinde psikolojik düzeydeki etkenlere ayrıcalık tanıyor. Oysa 27 Haziran 1976 tarihli Cezayir Ulusal Anayasası'nın belirttiği gibi:

"İslâm dünyasının geriliği, salt moral nedenlerle izah edilemez. Yabancı istilalar, iç mücadeleler, despotizmin yükselişi, feodal baskının yaygınlaşması ve dünya çapında bazı ekonomik devrelerin ortadan kalkması gibi maddî, ekonomik ve toplumsal düzeydeki başka etkenler, belirleyici bir roloynadı. Buna bağlı olarak, kuruntuların (hurafelerin) ortaya çıkışları, geçmişe eğilimli tavırların bollaşması, nedenler olarak değil, daha çok ortaya çıkan sonuçlar olarak değerlendirilmelidir."[11]

Reformcu yazarlar, kendi açılarından, İslâm'ın, bi-

11 N. E. D. *La documentation française*, 1976, 1986 Anayasasında benzer ifadeler vardır.

limsel akılla kesin olarak uzlaşmaz olarak sunulmasına ve bundan hareketle İslâm dünyasının kültürel gerileyişinin gerçek nedeni olarak gösterilmesine karşı duracaklardır. Reşit Rıza (1865-1935) şunları yazıyor: *"Müslümanlar'ın talihsizliklerinin dinlerine değil, fakat dine soktukları yeniliklere ve İslâm'ı tersyüz edilmiş bir kürk gibi "giymelerine" bağlı olduğunu yazmak ve tekrarlamak için kalemimizi ve sesimizi kullandık."*[12]

Renan Konferansı'nın (1883) yarattığı tartışmadan beri, bazıları tarafından kınanan İslâm'ın yaşanmışlığına eleştirel yaklaşım, başkaları tarafından Kuran'ın *"iyiliği yayın ve kötülüğe karşı çıkın"* ilkesi adına kurtarıcı ve gerçek anlamda İslâmî bir ilke olarak alkışlanacaktır.[13]

Bu tür bir girişim, "İslâm"la ilintilendirilen bazı tahlillerin anlam belirsizliğini dağıtma kaygısını taşıyan reformcular ve ahlâkçılar tarafından sürekli olarak dile getirilecektir. Tarihi İslâm ile İslâm'ın özgün mesajı arasındaki ayrımlar es geçildiğinde, bu anlam belirsizlikleri kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu yüzdendir ki, Lübnanlı düşünür Şekip Aslan'a ait olduğu öne sürülen atasözü - *İslâm bir şey, Müslümanlar ise başka bir şeydir*- çağdaş Müslüman düşüncesinin esin kaynağı olmayı sürdürmektedir.

Mısırlı Muhammed Kutup'un bir denemesi şu soruyu soruyor: *"Bizler Müslüman mıyız?"*[14] Bir başka Cezayirli yazar günümüzde şu sorunun sorulup sorulamayacağını soruyor: *"İslâm bir şeydir, İslâm alimleri bir başka şeydir."*[15]

12 *El-Menar* dergisi, 1900.
13 Louis Gardet, *La Cité Musulmane*, Paris, J. Vrin, 1969.
14 *Nal Nahnu Muslimûn?*, Kahire, Wahba, 1961.
15 Abdullah Cheriet, *L'islam et ses hommes contemporains*, Alger, 1972.

Artık ortodoks reformcu yazarlar -onlar kadar her çeşit modernleşmeci de- yalnızca Batılı tezlere (ya hatalı görülen ya da İslâm'ın değerini düşürmeye yönelik güdüler taşıyan) cevap verme görevi ile değil, kültürel kuruluktan kurtulmak ve gelişme yoluna kararlı biçimde düşmek için kendi halklarına bir değişim dinamiği aşılamak görevi ile karşı karşıya kalacaklardır.

BEŞİNCİ BÖLÜM
İLERLEME ARAYIŞI

İlerleme Arayışı, modernleşmenin -sömürgeci yayılmacılığın pençesinde- birbiri ardısıra gelen darbelerinin ve İslâmî *geri kalmışlık* tezi etrafında yoğunlaşan eleştirel (ve özeleştirel) düşüncelerin etkisiyle, Müslümanlar'ın bilincinde hayatî bir zorunluluk olarak dayatmaya başladı. Bu bilinçlenme, ifadesini, yeni bir söylemde bulacaktır. Bu söylemin yönlendirici kavramlarını açmak önem taşımaktadır.

1. Yeni İslâmî Söylem - 19. yüzyılın 80'li yıllarından itibaren İslâm dünyasının bütün kültür dillerinde, toplumsal söylem ve dinsel söylem, ilerleme düşüncesini ulusal hayatın her düzeyinde, cemaat hayatının her anında güncelleştirmeyi hedefleyen yeni kavramlar yüklendiler.

Reformcu eylem programları, modernleşmeci gençliğin talepleri ("Genç-Türkler", "Genç Tunuslular", "Genç Cezayirliler" vb.), 1890-1920 yıllarında Müslümanlar'ın düşüncelerinin ve duygularının bütün ifade tarzları, belli ideallere doğru yönelen ortak bir iradenin doğduğunu ortaya koyuyor: reform, ilerleme, Cemaat'in moral ve toplumsal yükselişi. Edebiyat ve gazetecilik alanlarındaki başlıklar, Müslümanlar'ın yeni özlemlerini kesin biçimde belirteceklerdir.

İşte, ileriye doğru yürüyüş olması öngörülen bu ilerleme arayışını ifade eden bazı gazete başlıkları (*Tekaddüm, İkdam*), yükselen bir hareket (*Terakki*) ve

bir reform süreci (Arapça, *İslâh*, Türkçe, *Tanzimat*)

- *Tekaddüm*: Beyrut, 1874; Kahire, 1893; Tunus, 1907; Trablus (Suriye), 1908; Halep, 1910; Alger, 1923, vb...

- *İkdam*: İstanbul, 1890; İskenderiye, 1912; Kahire, 1913; Alger, 1920, vb...

- *Terakkî*: İstanbul, 1868; Trablus (Libya), 1897; 1908; Tunus, 1905; Tanca, 1911 vb.

- *İslâh*: Kahire, 1898, 1903, 1916; Singapur, 1908; Beyrut, 1913; Tunus; 1920, Biskra; 1926; Mekke, 1909, 1928 vb...

2. Dernekler - Reformcu ve modernleşmeci basının yükselişine paralel olarak, (içerde olduğu gibi dışarda da) dernek hayatı da İslâm ülkelerinde belli bir ilgi görüyordu. Ya yerel reformcu hareketlerin himayesinde ya da *eğitim görmüşlerin* (öğrenciler, ordunun genç kadroları vb.) oluşturduğu oluşumların itici gücünün etkisiyle, kültürel ve siyasal hareketlerin özendirilmesi için hemen her yerde dernekler oluştu. Bunların bazıları, yalnızca kamuoyunu İslâmî yenileşmenin verileri karşısında uyandırmaya çalışırken, ötekiler özgürlüğün ve eşitliğin modern idealleri ile uyum sağlayabilecek kurumları Müslüman ülkelerde kurmak için toplumsal ve siyasal dinamiği hızlandırmayı hedefliyorlardı.

3. Üniversiteler - İslâmî rönesansın kültürel iklimi basın ve her türlü dernek faaliyeti sayesinde, sonunda İslâm ülkelerinin geniş kesimlerine damgasını vurmaya başladı. Reformcu vaazların yardımıyla geleneksel İslâm devletinin yapıları yavaş yavaş sorgu altına alındı. Eğitim sisteminin, özellikle birkaç istisna dışında medreselerin[1] ve bazı zaviyelerin[2] tekelindeki

1 Tıpkı, 972'de kurulan ünlü cama-üniversite *El-Ezher* (Kahire) gibi.
2 Bazı tarikatlara bağlı dinî kuruluşlar.

yüksek öğreniminin yetersizliklerini kınayan reform yanlılarının (henüz devrimci karşı çıkışlar sözkonusu değildi) sayıları giderek artıyordu.

Bu yüzden, modern bilginin yaygınlaşmasını teşvik için, kimi zaman ulusal hükümetlerin, kimi zaman da özel kuruluşların girişimleriyle Batı modeli tarzında kolejler, özel okullar ve üniversiteler (özellikle Türkiye'de ve Mısır'da) kuruldu; yabancı misyonlar tarafından kurulan eğitim kurumlarını da unutmamak gerekir.[3]

1870-1920 yılları arasında İslâm dünyasında bir düzine üniversite kuruldu. 1872 Kahire, Dar ul Ulûm, 1875, Hindistan, Aligar Üniversitesi (*Mohammedan Anglo-Oriental College*), 1882 Lahore Pencap Üniversitesi, 1897 Beyrut, Osmanlı Koleji, 1900: İstanbul Üniversitesi (*Dar ul Fünun*). 1908, Kahire, Millî Üniversite, 1917 Haydarabat: Osmaniye Üniversitesi, 1915 Bakü; Azerbaycan Devlet Üniversitesi, 1920, Aligar, İslâmî Millî Üniversite.

4. Maddî Dönüşümler - Orta ve yüksek öğrenimin etkisi, Batı'nın uygarlığı tarafından taşınan tekniklerin geliştirilmesi ile pekiştirilmek durumundaydı. İslâm ülkelerinde basımevinin sayesinde fikirlerin yayılmasında (kitap ve gazete yoluyla) görülen çarpıcı artış daha önce vurgulanmıştı. Dahası, giderek taşıma ve haberleşme alanına giren yeni araçlar (buharlı gemiler, demiryolları, telgraf, posta) kültür akışını Avrupa-İslâm dünyası doğrultusunda geliştirmeye elverişli nitelikteydi.

3 Özellikle ilerde *Beyrut Amerikan Üniversitesi*'ne dönüşecek olan *Suriye Protestan Koleji* (Kasım 1920), Cizvitler tarafından Beyrut'da kurulan ve 1881'de Üniversite'ye (*Saint-Joseph*) dönüşecek olan seminer (1875).

Bu açıdan, sultan Abdülhamit (1876-1909) tarafından Osmanlı İmparatorluğu'nun haberleşme imkânlarının modernleştirilmesinde gerçekleştirilen atılımı belirtmekte yarar vardır.

Bir örnek olmak üzere şu söylenebilir: Süveyş Kanalı'nın açılışı ile birlikte (17 Kasım 1869) deniz trafiğinin gelişmesi, Avrupa ile Müslüman ülkeler arasındaki değişimleri büyük ölçüde artıracak, "yeni", ancak hâlâ tarım ve hayvancılık aşamasındaki ülkelerin, sanayî yapılı ülkelerin ekonomik modellerine açılmalarını mümkün kılacaktır.[4]

1870: 27.000 yolcu	1900: 280.000 yolcu
1880: 102.000 yolcu	1910: 234.000 yolcu
1890: 160.000 yolcu	1920: 500.000 yolcu

Yeni taşıma araçlarının alınması ve özellikle (1900'den itibaren) ev hizmetleri düzeyinde yeni tekniklere geçilmesiyle (şehir suyu, gazla, sonra da elektrikle aydınlanma vb...), büyük kentsel merkezlerin sakinlerinin âdetlerinde bir devrime tanık olunur. Modern Avrupa kenti, artık geleceğin modeli olarak kendini dayatmaktadır. Gazeteciler, yazarlar ve şairler bu maddî dönüşümleri kutlamaya ve "mutluluk uygarlığı"na methiyeler düzmeye koyulurlar.

Şiir, özellikle Arap dünyasında modernleşmenin duygulandırıcı tınılayışlarına yükselteç olmak gibi önemli bir roloynayacaktır. Şiirsel dize, yeni uygarlığın *harikalarını* yüceltirken, onlara bir tür meşruiyet sağlar ve bunların Müslümanlar'ın hayatı ile bütünleşmelerini kolaylaştırır.

4 Raymond Ch. Julien, *Süveyş Kanalı'nın Trafiği*, Rennes 1933.

5. Modernleşmeci Gençlik - Çeşitli etkenlerin çakışması, kararlı biçimde modernleşme yanlısı bir gençliğin ortaya çıkışı sonucunu doğuracaktır; hem modern eğitim kurumlarının öğrencileri, hem de geleneksel oluşumların okumuşlarının arasından... Bu modernleşmeci eğilimler aşağıda belirtilen üç kültürel alanda özellikle duyarlıydılar. Arap dünyası, Türk dünyası ve Hint dünyası.

Kültürel rönesans (dindışı) ve İslâmî yenilenmenin -Muhammed Abduh'un (Yakın-Doğu, Mağrip) ya da Ahmet Han'ın (Hindistan alt-kıtasında) izinden gidenler- ikili ideolojisi, bir dizi bağlantılı yayın tarafından destekleniyordu. Bunlar şunlardır:

- *Tercüman* (1883-1918) Bahçesaray'da (Kırım) yorulmak nedir bilmeyen reformcu ideolog İsmail Gaspıralı (1851-1914) tarafından yayınlanıyordu.
- *El Hadire* (Başkent) reformcu sadiki eğilimleri ifade ediyordu (Tunus, 1888-1892).
- *Sırat-ı Müstakim* (Doğru Yol) gazetesi, İstanbul, (1892-1912).
- *El Menar* (Fener) dergisi Raşit Rıza tarafından ateşlenen reformcu kürsü, Kahire.
- *El İrfan* (Bilgi) Şii yayıncı Ali Arif el-Zeyn tarafından yayınlanan haftalık dergi (Sayda, Lübnan, 1883-1914).
- *El İmam* (Önder) Reformcu Ebu Kalam Azad (1888-1958) tarafından Kalküta'da kurulan haftalık dergi.

Müslüman kamuoyu, modern zamanların anlayışlarına kararlılıkla yönelen yüzlerce gazete tarafından ilerlemenin ve modernleşmenin değerlerine, duyarlı kılındığı ölçüde, reformcu yayınların okur kitlesi büyüyordu.[5] Değişimin ve yeniliklerin (*Tecdid*) canlılığı

5 A. Ahmet Zind, 1865'den günümüze kadar 3.200 dergi ve Arap gazetesi.

kentsel merkezlerde hızla yayıldı. Üniversitelerin ve öteki kültürel merkezlerin (dernekler, kulüpler, akademiler vb.) etrafında belli bir kültürel canlılığın yaşandığı yerlerde, modernlerin kampı "yaşlı türbanlılar"ın kampının karşısında güçleniyordu. "Geçmişe bağlı" kalanlarla "yenilikçiler" arasındaki tartışmalı bir konuda, belli bir konferansta, belli bir açıkoturumda öğrencilerin kaynaşmaları sokağa dökülüyordu. Üniversite kavgaları, siyasal çatışmalara dönüştü. Fikir çatışmaları yerini slogan savaşına bıraktı. Bir yanda Küfür ve Sapkınlık diye bağrılıyor, öte yanda gelenekçilerin hareketsizliği ve gerici anlayışları kınanıyordu. Bunların despotik rejimler karşısındaki uysallıkları, yabancı hakimiyetine karşı sadakatleri kınanıyordu.

Müslüman gençlik ulusal ve dinî ideolojiler arasında doğan ayrılıkların yavaş yavaş bilincine vardı. Reform ve İslâmî yenileşme anlayışı ulusal anlayışın bölünmez bir parçası olarak belirdi. Geleneksel eğitimden geçen öğrenciler sonuçta -liberal İslâm'ın yükselen kanadını oluşturan ve ulusal davaları kararlılıkla destekleyen- reformcu ustalarla birleşmek için muhafazakâr şeyhleri reddettiler.

Gerçekten de reformculara göre dinî değerler, sosyo-politik değerlerden (özgürlük, onurluluk, İslâm Cemaati'nin egemenliği) ayrılamazdı. Çünkü bu değerler, yabancı boyunduruğuna boyun eğme ile uzlaşamazdı.

Modernleşmeci gençlik, salt idealizmi geliştirmenin ötesine geçmişti. Özlemleri kimi zaman belirgin talepli eylemlere yolaçıyordu. El-Ezher öğrencileri 1909'da programların ve öğretim yöntemlerinin modernleştirilmesi için dersleri boykot ettiler. Bir sonraki yıl, El-Zeytuna (Tunus) öğrencileri aynı anlayış içinde dersleri boykot ettiler. Bu boykotlar siyasal başkaldırma

kokuyordu. 20. yüzyılın başında İslâm tarihinin uzun bir sayfası, kesin olarak çevrildi. Bundan böyle, İslâm ülkelerinin toplumsal ve kültürel tarihinde hiçbir şey, eskisi gibi olmayacaktı.

6. Bir Geçiş Kuşağı - 1890-1920 kuşağı, Ortaçağ'ın derinliklerinden çıkarak belirmeye başlayan bir dünyada İslâmî kültürün yeniden yönlendirilmesi ve anlayışların değiştirilmesi sürecinde, belirleyici bir roloynayacaktır. Müslüman halkların toplumsal ve siyasal kurtuluş süreci içinde tarihî rolünün bu kadar bilincinde olan bir başka kuşağa rastlamak kolay değildir.

Ulusal sorumluluklarını omuzlamaya kesinlikle kararlı gençler tarafından canlandırılan kültürel ve siyasal hareketlerin her yerde boy vermeye başlaması (Türkiye, Mısır, Tunus, Cezayir, vb.) rastlantısal olamaz. Örneğin 1908'den itibaren Jön-Türklerin neler yapabildiklerini biliyoruz. Kurumları devrimci biçimde dönüştürmek ve sonuçta, mutlakiyetçiliği uluslararası panislâmcı hareketin kendisine sağladığı destek nedeniyle çok güçlü olduğu sanılan sultan II. Abdülhamit'i tahttan indirmek. Genç-Mısırlılar da, Mısır devletinin egemenliğinin Büyük Britanya tarafından tanınması (21 Şubat 1922) sağlanıncaya kadar, ülkelerinde kurulan İngiliz iktidarını hırpalamaktan vazgeçmediler. Kuzey Afrika'da Genç-Tunuslular ve Genç-Cezayirliler, Fransız varlığına karşı sayısal ve siyasal bakımdan bir tehdit oluşturabilecek kadar güçlü değildiler. Bununla birlikte içerde[6] ve dışarda[7] destek

6 Hem Arapça, hem de Fransızca yoğun bir gazetecilik faaliyeti, bkz. Christiane Souriau-Hoebrecht, *Mağrip Basını*, Paris CNRS, 1969.

7 *Mağrip Dergisi*'nde İsviçre'de olduğu gibi. Cezayir, Tunus, Fas, Trabluslu, Muhammed Bach Hamba tarafından yönlendirilen aylık dergi, Cenevre, 1916-1918.

gören talepleri, ulusal ideolojinin doğmasına yolaçacaktır. İki savaş arasında gelişecek olan bu ulusal ideoloji, II. Dünya Savaşı'nın ertesinde ulusal kurtuluş savaşına kadar uzanacaktır.

Genç modernleşmeciler, reformcu doktrinerlerin tam tersine, ahlâkçı bir söylemle yakınmayı reddediyorlardı. Talepleri, İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun gerekli kıldığı zorunlu sosyo-kültürel dönüşümlerin keskin bilincini ifade ediyordu. Genç Müslümanlar, ya basın, kitap, dernek faaliyetleriyle legal çerçevede ya da dışardaki militan örgütlerin bünyesinde gizli örgütlenmelerden yararlanarak, kendi halklarının kamuoyunu oluşturmaya dindaşlarını yeni zamanların gerçeklerine duyarlı kılmaya çalışacaklardır.

ALTINCI BÖLÜM

YENİ SOSYO-KÜLTÜREL MODELLER

Modern eğitimli gençliğin kültürel ve siyasal işlevi, bir ucundan öteki ucuna İslâm ülkelerinde 20. yüzyılın ilk yirmi yılında anlayışların evriminde kesinleştirici olmuştur. Bu dönem, çağdaş İslâm dünyasının tarihinde belirleyici bir önem taşır.

Gazeteciler, yazarlar, yayıncılar, öncü siyaset adamları, bıkmak bilmeyen bir sadeleştirme çalışmalarının sonucunda Batı'dan esinlenen bir miktar kültürel modeli Müslüman çevrelerde yaygınlaştırmayı başardılar. Toplumsal ve siyasal koşulların belirli bir ifade özgürlüğüne izin verdiği Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğunda, ulusal tartışma o güne kadar yabancı ya da tabu sayılan temalara kaydı: Anayasal rejimler kurmak için siyasal reformlar yapmak, ulusal seçkinlerin en geniş kesiminin kamu görevlerine katılması, örgütlerin ve siyasal partilerin meşruiyetlerinin tanınması, Müslüman kadının kurtuluşuna elverişli ortamı sağlayan yasal ve toplumsal reformları gerçekleştirmek.

1. Siyasal Modeller - Anayasal rejim kavramı, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu'da olduğu gibi Mağrip'te de aydın çevreler (ve siyasal sınıf) arasında yerediniyordu. Bu olgu, birçok etkenle açıklanabilir: Avrupa siyasal yaşamının Müslümanlar tarafından dolaysız biçimde gözlemlenmesi, (diplomatlar, gezginler, okumaya giden öğrenciler) Avrupa'nın kültürel

modelleri, özellikle modern Avrupa'nın siyasal bilgileri ve tarihi ile ilgili yapılan çeviriler ve sadeleştirme denemelerinin Müslüman ülkelerde giderek yaygınlaşması; Toplumsal sözleşme, sivil haklar, halk egemenliği kavramları sonunda kendilerini bu yollarla Müslüman düşüncesine dayatacaktır.

Anayasa fikrinin modern İslâmî söylem ve uygulama ile bütünleşmesi, şu aşamalarla ifade edilebilir.

1867: Ünlü Tunuslu devlet adamı general Hayreddin bazı modern devletlerde yürürlükte olan anayasal rejimleri yüceltir. *"Uygarlık alanında en ileri ülkeler, kurumlarının temelinde özgürlük ve anayasa olan ülkelerdir"* gözlemini yapar. (Bkz. *Akvam el Mesalik*, 1897, s. 211.)

1876: Sultan II. Abdülhamit iki meclisli bir Parlamento kuran *Kanun-ı Esasi*'yi yürürlüğe koyar. Fakat adı geçen Parlamento kısa süre içinde askıya alınınca, kurumsal reform yanlıları umutlarının büyük ölçüde boşa çıktığını görürler. Bu hayal kırıklıkları, rejimin dışardaki başarısızlıklarına eklenince, sonuçta diğer gelişmelerin yanısıra Anayasa'nın yeniden yürürlüğe konmasını sağlayan "Jön Türk Devrimi"nin (Temmuz 1908) oluşumuna geniş oranda katkıda bulunurlar.

1902: Suriyeli reformcu düşünür el-Kevakibi, anayasa fikrini yeniden ortaya atar ve bunu İslâm'ın ilk dönemindeki ahlâka bağlı olarak savunur. Daha önce belirttiğimiz denemesi *Despotluğun Karakteri*'nde mutlak iktidarın zıt kutbuna, Kuran'ın ilkelerine de sadık kalarak, danışmaya yönelen (*Şûra*) anayasa temeline dayalı bir rejimi koymuştur. (Bkz. *Kuran*, III, 159, XLII, 38).

Bundan böyle, anayasa olgusu, modernleşmeci Müslüman çevrelerde siyasal taleplerin ön planında

yeralacaktır. Siyasal partiler -Doğu'da olduğu gibi Mağrip'te de- kendilerini anayasa seçeneğine göre tanımlayacaklardır. (Mısır'da *Anayasacı Liberal Parti* (Aralık 1907) ve Tunus'ta *Anayasal Liberal Parti* (Destur) (Haziran 1920). Arap basınının bir bölümü "Anayasa" (*Dustur*) terimine bir slogan olarak, ötekiler de bir fener kelime olarak sarılır (Kahire, 1907, Kudüs, 1913 vb.).

Temel yasa anlamında Anayasa kavramı, Batı'nın siyasal kültürünün izlerini taşır ve klasik İslâm doktrini açısından ancak dolaylı biçimde meşrulaştırılabilir. Şu da belirtilmelidir ki, Hilafet on üç yüzyıllık (632-1924) bir uzlaşmanın resmî kabul görmesi sonucu, İslâm Devleti'nin özel anayasal modeli olarak ağır basmıştı.

Bundan böyle, Müslüman seçkinler anayasal rejimin avukatlığını üstleneceklerdir. Ülkelerin işlerinin yönetimine katılmakta sabırsızlanan genç modernleşmeciler, en büyük tutkularında kendilerini hayal kırıklığına uğramış hissediyorlardı. Siyasal iktidara (aynı şekilde kültürel iktidara) etki edebilmeleri yabancı vesayet altında ve Osmanlı İmparatorluğu çerçevesinde pratikte imkânsız görünüyordu. Böylesi bir tarihsel çerçevede, anayasal yol, İslâm'ın siyasal etiğine Batılı sosyo-kültürel modellere giderek daha duyarlı hale gelen genç kuşakların taleplerine uyum sağlayabilecek tek yol gibi görülüyordu.

2. Sosyo-Kültürel Modeller - Evrim, yenileşme, ilerleme gibi yönlendirici-fikirler, bir yandan kültürel rönesansın izindeki modernleşme akımının, öte yandan da *Selefiye* sünnî reformculuğunun belirtilerini gösteren toplumsal-dinî yeniden canlanma hareketinin ikili dinamiği altında, Müslüman bilincini etkilemeye devam edecektir. Zaten, tam ekonomik büyü-

meyi bilimcilik ve sanayî devriminin esenliği içinde yaşayan bir Avrupa'nın keşfi, Müslüman dünyasının dört bir yanında teknik ve bilimsel kalkınma yönündeki derin eğilimleri belirleyici roloynayacaktır.

1885-1915 kuşağı bilimsel ve teknolojik ilerlemede gözkamaştırıcı bir hızlanmaya tanık oldu. Avrupa'daki ve Amerika'daki bir dizi etkileyici buluş ve teknik başarılar, daha o zamandan 20. yüzyıl uygarlığının işaretlerini veriyordu. Müslüman çevrelerdeki kuruntular (ama aynı zamanda dinî temsiller de) o zamana kadar "Bilinmeyen"in ve doğaüstünün alanına girdiği düşünülen güçlere insanların hakim olmaya yöneldiğini gösteren buluşlar tarafından sarsılacaktır: Radyoelektrik dalgalar (Hertz, 1887), Telsiz (Markoni, 1896), seslerin manyetik kayıtları (Pulsen, 1898), Sinematograf (Lumière kardeşler, 1895), benzinli otomobil (1891), gökyüzünün uçakla keşfi (Ader, 1890, Whight kardeşler, 1903). Müslüman bilinci, işte bu sıralarda, dünyanın başkalaşımlarına gözlerini açabilmek için dinsel kabuğunu kırmaya başlamıştı.

Bilimcilik esenliği modernleşmeye en açık Müslüman ülkelere de ulaşacaktır (Mısır, Türkiye). Uzmanlaşmış dergiler (haber basınını saymazsak) bilimsel kültürün sadeleştirilmesine katıldılar. Araç ve gereç ihtiyaçları çok büyük boyutlara ulaşan Osmanlı İmparatorluğu'na yatırım yapmak isteyen sanayici gruplarına geniş faaliyet imkânları ve tavizler sunuldu (haberleşme, demiryolları, limanlar, gemicilik, hafif sanayi vb.). Telgraf, tren, buharlı gemi, Avrupa ile o sıralarda İslâm dünyasının kalbi olan Türkiye ve imparatorluğu arasındaki ekonomik ve insanî değişimleri artıracaktır. (İstanbul'un 1885'ten itibaren bir demiryolu ağı ile Balkanlar'a ve oradan da Batı Avrupa'ya

bağlandığını hatırlatalım.)

Bu maddî dönüşümler, İslâm dünyasının sosyo-kültürel görünümü üzerinde küçümsenmeyecek sonuçlar doğuracaktır. Modernleşmenin yaygınlaşması arkaizmin İslâm dünyasının toplumsal dokusu üzerindeki kıskacını giderek gevşetecektir. İdarî örgütlenme, eğitim sistemi, kent hayatının biçimi, Batılı modellere yaklaşma eğilimi içine girecektir.

Bu geçiş döneminin (1890-1920) modernleşmeci aydınları da, kendi açılarından, Müslüman toplumların, Avrupa vitrinlerinin yansıttığı bu mutluluk uygarlığına girmesi umudunu besliyorlardı. (Özellikle 1890'da Londra'da, 1900'de Paris'te düzenlenen *Evrensel Sergiler* akla geliyor.) *Genç İslâm*'ın sözcüleri olarak adlandırılabilecek kişiler, İslâm dünyasının, insan türünün bütünü için moral ve maddî ilerleme vaadeden evrensel modernleşmeye bağlanmasını heyecanla savunuyorlardı. Bunlara göre Müslüman uluslar bu vaadlere, evrimleşmiş dünyanın (Avrupa, Amerika, Japonya) uluslarına göre daha az layık değillerdi. Bunun bir nedeni, görkemli Arap-İslâm uygarlığının mameleki ise, esas nedeni insan kişiliğinin gelişmesine uygun koşulların araştırılmasına kesinlikle olumlu yaklaşan dinî etikti.

İslâm modernleşmesinin (Endonezya'dan Hindistan'dan Mağrip'e kadar) bütün bu unsurlarının sabırlı çalışmaları sayesinde, arkaik eğilimli Müslüman toplumlar, ülke ya da cemaat çapında pek tartışmaya açılmamış sorunları nihayet sorgulamaya başladılar: bireysel özgürlükleri savunma (vicdan özgürlüğü de buna dahildi); İslâmî doktrin adına haksız yere meşrulaştırılmış "teokratik" mutlakiyetçiliğin kınanması, sosyal adalet ve herkes için eğitim talebi. Birçok du-

rumda ortak bilinç tarafından kutsallaştırılmış olan geleneğin verilerine, kurumlara, toplumsal ve doktriner konformizme yönelik uygulamalar için bilimsel araştırmaların ve kişisel düşüncelerin canlandırılması.

Kişisel yorum çabaları kavramı (*İçtihad*), modernleşmeciler tarafından acil kaydıyla dile getirilen taleplerden birini oluşturmaktadır. İslâm'ın yeniden doğuşu (hem ortodoks reformcuların, hem de Batı eğilimli modernleşmecilerin tutkuları) toplumsal ve kültürel canlılık ilkesi olarak, yaratıcı yöneliş olarak zorunlu biçimde *İçtihad*'dan geçmektedir.[1] Müslüman aydınların bu temel gereksinimlerinin tanığı, Türk Abdullah Cevdet tarafından Cenevre'de kurulan (1 Eylül 1904) haftalık yayın organı *İçtihad*, önce Kahire'ye (1905) sonra da İstanbul'a taşınmıştır (1911).

Mısırlı reformcu lider Muhammed Abduh (1905) ünlü *Tevhid Risalesi*'nde konformizmin kısır hakimiyetini (*Taklid*) kınamıştı, buna din konuları da dahildi. Ona göre, otantik İslâm, *"iradesini özgürleştirmesi ve düşüncesini ve yargılarını bağımsızlaştırması için"* gerekli bütün koşulları insana sağlamıştı (s. 160). Büyük Hintli düşünür (*şii*) Amir Ali'nin de kanısı budur. (1928).

"Peygamber, aklı, insan idrakinin en yüksek ve en asil tezahürü olarak kutsamıştı. Bu melekenin kullanımını bir günah ve bir suç haline bizim alimlerimiz ve onların köle ruhlu çömezleri getirdi."[2]

Bu talepler ve öneriler bütünü, çağdaş dönemin dönüşümleri karşısında İslâm dünyasının bilinçlen-

1 Bkz. Bin Salim Himmiş'in monografisi, *İslâm'da İdeolojik Formasyon Hakkında İçtihad ve Tarih*, Paris Anthropos, 1980.

2 *The Spirit of Islam*, s. 184.

mesinin başlangıcını oluşturuyordu. Böylesi bir çerçevede genç modernleşmeciler, Müslüman toplumlarla Batı'dan gelen yeni uygarlık arasında bir arabulucu rolü oynayacaklardır. Ancak bunların en dikkat çekici katkıları, kadının koşulları sorununu ve bu koşulların 20. yüzyılın toplumsal ve kültürel gerçeklerine uygunsuzluğunu Müslümanlar'ın bilincine çıkartmaları olmuştur.

3. Kadınların Kurtuluşu Teması - İslâm ülkelerinde kadın sorunu, ancak 19. yüzyıldaki kültürel rönesans sırasında kafaların ağır ağır evrimi sonucunda ortaya çıktı (kabaca 1830-1900). Bu sorun, 20'li yıllara kadar bütün İslâm ülkelerinde fikir tartışmalarının merkezinde yeralacak ve İslâm düşüncesini günümüze kadar kurcalamaya devam edecektir.[3]

İslâm dünyası on üç yüzyıl boyunca, yasal planda da olsa, kadının koşullarını sorgulama ihtiyacını hissetmedi. Konu ile ilgili Kuran verileri, Peygamber geleneğinin (*Sünnet*) unsurları ile birleştirilmiş ve tümü belli başlı okulların alimleri[4] tarafından sistemleştirilmiş ve yasallaştırılmıştı. İslâm Devleti'nde kadının kişisel statüsünü tanımlayan çerçeve işte buydu.[5] Bu statünün temel ilkeleri, İslâm'da İman'ı ve Hukuk'u oluşturan iki kaynak olan Kuran'ın ve *Sünnet*'in ayrılmaz parçaları olarak, dokunulmamış halde kaldı. Fakat bu statüye ilişkin birçok düzenleme ve ahlâkî norm, İslâm dünyasının dinî yasasının geliştirilmesinde büyük etki yapan kültürel ve sosyo-ekonomik etkenlerden çıkmıştır. Birçok düşünür Arap-İslâmî rönesans döneminde, evrim anlayışına destek olmak için,

3 İslâm Reformculuğu bölümünde sorunun tarihçesi verilecektir.
4 a.g.e.
5 M. Fahmy, *Kadının Durumu*, Paris, F. Alcan, 1913.

inançları, ortak temsili, değişmez olduğuna inanılan bir toplumsal ve yasal sistemi sorgulama cesaretini gösterdiler. "Kendisine bağlı kalan geleneksel ve yüzyıllardan beri sürüp giden kalıntıları yüzünden uzun süredir el sürülmemiş halde kalan kadın sorununun ele alınmaya başlandığını görüyoruz" diyor bir yazar *20. yüzyılın başında. "Mısır'da, Kafkasya'da, Hindistan'da*, Türkiye'de, gelişmiş Kuzey Afrika'da herkes sorunun çapını hissediyor, sorun tartışılıyor, kurtuluş yoluna düşülüyor..."[6]

Müslüman kamuoyunun bir bölümünü kadının kurtuluşu yönünde evrimleşmeye iten etkenleri kısaca belirtmekte yarar var.

A) *Dış Etkenler* - a) *Kültürel Temaslar* (Avrupa-İslâm) - Basın, yolculuk ilişkileri, ve genel olarak edebiyat bütün bir 19. yüzyıl boyunca İslâm dünyasında kadının Batı'daki durumunu öven görüşlerin yayılmasına katkıda bulundular.

b) İslâm ülkelerinde *Hıristiyan Misyonları'nın çalışmaları*, Müslüman toplumların üzerinde dolaylı bir etki yarattı. Latin ve (özellikle) protestan misyonlarının çabaları Doğu'nun Hıristiyan cemaatleri üzerinde özellikle okullar aracılığıyla yoğunlaştı (Türkiye'de Ermeniler, Suriye ve Lübnan'da Maruniler ve Ortodokslar, Mısır'da Kıptiler).[7]

Modern eğitimin Hıristiyan kadın çevrelerinde yaygınlaşması, örneğin Lübnanlı Hıristiyan kadına, İslâm inancındaki yurttaşının -daha uzun bir süre- hak iddia edemeyeceği bir toplumsal statüye kavuşma imkânı sağladı.

B) *İç Etkenler* - a) *Reformcu vaaz* (19. yüzyılın son

6 M. Fahmy, *Kadının Durumu*, s. 165.
7 Bkz. Erich W. Bethman, *İslâm'a Köprü*, Londra, 1953, s. 152.

çeyreğinde) ırk ve cinsiyet ayrımı yapmaksızın İslâm'ın özgürleştirici ereklerini vurguluyor ve "bilgi arayışının her Müslüman erkek ve kadın için imanın yükümlülüğü" olduğunu (Peygamber'in sözü) hatırlatıyordu.

b) *Modernleşmeci Hareket* - Avrupa kültürü ve âdetlerine alışan Genç modernleşmeciler, kadının İslâm ülkelerindeki durumu ile ilgili olarak Avrupa'da dile getirilen eleştiriler konusunda ağabeylerine göre daha duyarlıydılar. Bu ülkelerde kadının durumuna cehalet, evin içine kapanma, erkeğin kaprislerine ve tutkularına köle olma gibi etkenler damgasını vuruyordu.

Müslüman kadının aşağılanmış durumu, modernleşmeciler tarafından Müslümanlar için küçültücü olduğu kadar, İslâm etiğine layık olmayan bir şey olarak da görülüyordu. 19. yüzyılın ilk reformcuları kadının durumunu iyileştirmek için ahlâkçı ve yüceltici çağrılar dönemini aşamadılar. Kadınların İslâm toplumlarındaki acıklı kaderine karşı ilk isyan çığlıkları ancak 20. yüzyılın şafağında yükselecektir.

a) *Hindistan'da* - Seyid Ahmed Han'ın bir müridi, Mümtaz Ali, kadın davasının şampiyonluğunu yapacaktır. *Kadın Hakları*[8] adlı denemesi, Müslüman yasalarında kadının kişisel statüsüne haksız yere yüklenmiş ahlâkî olmayan bütün uygulamaların sistemli bir reformdan geçirilmesi temelinde, cinslerin toplumsal eşitliği için bir savunma niteliğindedir.

b) *Arap Dünyasında* - Kadının kurtuluşunu yalnızca ahlâkî değil ve fakat ideolojik terimlerle ilk olarak ortaya koyma onuru, Oxford mezunu bir Mısırlıya, Kasım Amin'e (1865-1908) aittir. Tarihî manifestosu (bildirisi) "Kadının Kurtuluşu"[9] benzeri görülmemiş bir sos-

8 *Hukuk-u Nisvan*, Lahor, 1898.
9 *Tahrir al-Mar'a*, Kahire, 1899.

yo-kültürel sarsıntıya yolaçtı. "Eskilerle" "modernler" arasında hararetli bir tartışma başladı. Birinciler doktriner hareketsizliğin ve toplumsal muhafazakârlığın savunuculuğunu yapıyor, ötekiler ise toplumsal ve dogmatik tiranlıklara karşı savaşmakta, kendilerini tam yetkili ve o anlamda yanılmaz gören geleneksel okulların hukuklarını kınamakta kararlı davranıyorlardı.

Artık kadın davası, ilerici güçlerle geleneksel güçler arasındaki ayırıcı unsur olacaktır. Bu yüzyılın ilk yıllarından itibaren, kadın hareketi Arap dünyasında ve Türkiye'de ("Jön Türkler" arasında) belirli bir yaygınlık kazandı. Bu harekete bir süre sonra kadınlar tarafından canlılık kazandırılacaktır. Bunların arasında Mısırlı kadınlar Malak Hifni Nasif (1856-1918) ve Hüda Saravi'nin (1882-1947) adları belirtilmelidir.

Bu kadın hareketi meşruiyetini, İslâm'ın saflığında arayacaktır: Hattâ hareket kendisini, taleplerini Kuran etiğine sadakat çerçevesi içinde formüle etmeye zorlayacaktır: "iyi ve kutsal sözlerin" değerlerine ters düşen toplumsal alışkanlıkları kaldırmak, kutsal yasada hiçbir şekilde doğrulanmayan yasal ve alışkanlıktan kaynaklanan kuralları reddetmek (örneğin çarşaf ve kadının eve kapanması sorunları); Kuran'ın anlayışı ile çelişkili uygulamaları kınamak (poligami ve boşanma konularında), İslâmî ideallere uygun olarak oğlanlar gibi kızların da eğitimi ve öğretimi için mücadele etmek.

Feminizm, 1890'lar civarında doğan kuşakları birleştiren bir tema olacaktır. Geçmişin engellerini olduğu kadar günün baskıcı güçlerini de aşma konusunda sabırsız olan kuşakların... Bu yüzyılın başında reformcu cereyan dikkat çekici atılımlar yaptı. Mo-

dernleşme yanlıları mesafe katettiler. Ancak İslâm dünyası, çağdaş tarihinin belirleyici virajını dönmeye hazır değildi. Yine de yüreklendirici bazı işaretler (bu bölüm bunun bir özetini veriyor) ayakları yere basan bir iyimserliği haklı kılıyordu. Mısırlı Mansur Fehmi (Levy-Bruhl'ün bir öğrencisi) bunu şöyle ifade ediyor:

"Kaçınılmaz evrim, baskı altındakilerin kurtuluşunu hazırlıyor. Ve yakında Müslüman kadının kansız yüzü, ilerlemenin genç dostlarının çabaları, toplumu ve âdetlerini düzeltmeyi başarınca, yeniden sağlıklı ve hayatiyet dolu bir görünüm kazanacaktır."[10]

20. yüzyılın ilk on yılının heyecanı içindeki Müslüman seçkinler, gençleşmiş bir İslâm'ın, İslâm dünyasında avukatlığını yaptıkları modern uygarlıkla sancısız biçimde uyuşabileceği yeni bir altın çağın şafağında olduklarına inanıyorlardı. Fakat bu romantik coşkunun geleceği olmayacaktır. Avrupa ile İslâm arasında bir uzlaşma ve uyum hayalleri, sonunda savaşın kargaşası içinde solacaktır (1914-1918). Uluslararası buhran yılları, Avrupalı güçlerin siyasal, ekonomik ve stratejik hedeflerinin ve daha genel olarak Batı uygarlığının ahlâkî temellerinin Müslümanlarca yoğun biçimde sorgulanmaya başlandığı yıllar olacaktır.

10 *Kadının Durumu*, s. 166.

YEDİNCİ BÖLÜM
SINANMA ZAMANI

1. İlk Hayal Kırıklıkları - İslâm dünyasının ilerleme ve özgürlük yolunda hızla evrimleşmesini uman modernleşmeciler açısından, 20. yüzyıl mutlu belirtilerle başlamışa benziyordu. 1905-1913 yıllarında siyasal ve sosyo-kültürel düzeyde meydana gelen bir dizi olay, bu umudu güçlendirecektir.

Bu yıllar kadın hareketinin gelişimine, Müslüman halkların siyasal ve kültürel kimliklerinin savunulması için mücadele hareketlerinin oluşturulmasına (1906, *All India Muslim League*, Nijni-Novgorod'da düzenlenen Rus İmparatorluğu'nun I. Müslümanları Kongresi'nin ve *Müslüman İttifakı*'nın kuruluşuna; "Genç-Tunuslular" hareketinin doğuşuna (1906-1907); siyasal taleplerin genişlemesine tanık olur. (1906'da İran'da, halkın baskısı sonunda şah Muzafferiddin bir anayasayı yürürlüğe koyar ve parlamentoyu toplar. 1908'de Jön Türkler anayasal rejimi yeniden yürürlüğe koyması ve reformlara girişmesi için, sultan Abdülhamit'i zorlarlar.) Sultan'ın panislâmcı stratejisinin temel taşı İstanbul-Hicaz Demiryolu'nun (1900-1908) tamamlanışını görmek, İslâm dünyasında muazzam bir sevinç yaratır.

Tümüyle bir başka alanda, Japonya'nın Rusya'ya karşı kazandığı zafer (1905), Doğu'nun (İslâm ülkelerinden başlayarak) Avrupalıların hakimiyetine girişini bir kader olarak görmeyi reddedenler tarafından ilâhî

bir kanıt olarak selamlanmıştır.

Ancak modernleşmeci gençliğin hayalleri, kısa süre içinde bir dizi hayalkırıklığı ve tecrübe tarafından yıkılacaktır. Batı'nın ufkunda birkaç yıl içinde ciddi kaygı bulutları birikmeye başlar. Hindistan'dan Mağrip'e kadar Müslümanlar'ın göz bebeği Osmanlı İmparatorluğu, kendi açısından, batış işaretleri vermektedir. İmparatorluk iç çekişmelerle mayınlanmış (panislâmcı ve pantürkist ideolojilerin zıtlığı, ırkî ve dinî gerilimler vb.) ve Avrupalı büyük güçler tarafından, hazırlıksızlığın ve tutarsızlığın ağırlaştırdığı bir siyasal savunmaya kıstırılmıştı. Kader tarihi 1914 yaklaşırken, İslâm Cemaati bir soğuk savaş ve bocalama ortamında, kendisine rağmen bir felâkete doğru sürüklendiğini hissediyordu.

I. Dünya Savaşı öncesindeki on yıl, büyük güçlerin diplomatik ve askerî manevralarının egemenliği altında geçmişti. *Entente Cordiale*'den beri (1904) Fransa ve İngiltere bir yanda, Almanya ve Avusturya öte yanda... Uzak-Doğu'daki yenilgisinden sonra (1904-1905 Rus-Japon savaşı) Avrupa sahnesinde yeniden ortaya çıkan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kuzey kesimlerine gözdiken Rusya'yı da unutmamak gerekir. Avrupalılar arasındaki bu çekişmeler, zaman zaman Müslüman ülkelerin sahne olacağı güç kullanımlarına yolaçacaktır (örneğin 1911'deki "Agadir Darbesi").

O zamanın uluslararası durumuna bağlı çatışma riskleri, İslâm dünyasını çok yakından ilgilendiriyordu. Sömürge halklarının, Avrupalı bloklar arasındaki silahlı çatışmaların içine şu ya da bu şekilde sokulmaları kaçınılmazdı. Örneğin Cezayir'de savaş hazırlıkları Müslüman halkın içinde derin bir hoşnutsuzluk yarattı. Müslüman Cezayirliler için zorunlu askerlik hiz-

metinin konması[1] bir protesto dalgasına yolaçtı ve binlerce ailenin Doğu'ya göçmesine neden oldu.[2]

Uluslararası durum, genel bir çatışmaya doğru tehlikeli biçimde ilerlerken, Avrupa yayılmacılığının yeni dalgaları İslâm ülkelerine ulaşıyordu (aşağıdaki tablo). İslâm Cemaati, kendisini, Ortaçağ'daki Haçlı Seferleri'nden çok daha tehlikeli bir tür Avrupa Haçlı Seferleri'nin tehdidi altında hissediyordu.

1907: İran'ın nüfuz bölgelerine ayrılması hakkında İngiliz - Rus anlaşması.
1900-1911: Rusya'nın İran buhranına müdahalesi.
1911-1912: İtalya Trablusgarp'ı ilhak ediyor.
1912 (Mart): Fas Fransız (ve İspanyol) himayesine giriyor.
1913: İran sınırında Rus baskıları.
1914: Yunanistan Selanik'i alıyor.
1914-1917: Ruslar ve İngilizler İran'ı işgal ediyorlar.

Birçok Müslüman halk açısından dramatik gelişmelerin meydana geldiği bu evrede, modernleşmecilerin inandırıcılığı ciddi biçimde sarsıldı... Avrupa'dan ve Avrupa'nın kültürel modellerinden yana olanlar, özellikle Avrupa hegemonyacılığına karşı onur ve özgürlük sınavından geçen halkların önünde tutumlarını savunmakta güçlük çekeceklerdir. Avrupa ile İslâm arasında bir uzlaşma ve anlaşma hayalleri de dünya buhranı içinde (1914-1918) kararmaya yüz tutacaktır.

1 İki aşamada: a) 1911 kararnamesi, yıllık sayım, b) 1912 kararnamesi, zorunlu askerî hizmet (kura ile; süre: üç yıl).

2 Bu göç, kapsamı ve politik içeriği nedeniyle resmî bir soruşturmanın konusu olacaktır. Cezayir Hükümeti, 1911'deki Telemsen göçü (Barbedette raporu), 1914.

2. İslâm-Batı: Güven Bunalımı - İslâm dünyasını I. Dünya Savaşı'nın ertesinde etkileyen buhranlar, esas olarak Batı'ya karşı duyulan bir güven bunalımından doğmuştur (diğer bir deyişle Avrupa'dan, çünkü ABD özellikle başkanı T. Wilson'un (1912-1920) şahsında belli bir adalet ve uluslararası ahlâk fikrini canlandırıyordu).

Bu nedenledir ki, Müslümanlar savaştan itibaren ve 20'li ve 30'lu yıllar boyunca İngiltere, Fransa ve İtalya'nın, diplomatik eylemleri ve sömürgecilik siyasetleri nedeniyle, İslâm dünyasına hakim olmayı, onu parçalamayı hadefleyen az-çok tasarlanmış bir strateji izlemelerinden kuşku duyacaklardır. Buna Osmanlı İmparatorluğu'ndan başlayacakları düşünülüyordu. Osmanlı İmparatorluğu ise yapısal güçlüklerine rağmen, uluslararası satrançta güvenilebilecek tek İslâmî güçtü.

Burada, Müslümanlar tarafından, Arap ulusuna ve bir bütün olarak İslâm Cemaati'ne karşı ihanet ve gerçek bir adaletsizlik olarak algılanan Avrupa politikasının bazı öykülerini hatırlatmak önem taşımaktadır.

I. 1916 Arap İsyanı

1. Osmanlı İmparatorluğu'nun Paylaşılması - Avrupalı güçler, savaşın başından itibaren yaptıkları görüşmelerde, Türk imparatorluğunun etki alanlarına bölünebilmesi için nihaî parçalanması ilkesini getiriyorlardı. (1915'teki çeşitli İngiliz-Fransız-Rus anlaşmaları, 1915'te İtalya, İngiltere ve Fransa arasında imzalanan Londra anlaşması.) Savaş yılları boyunca İngiltere ve Fransa'nın diplomatik ve askerî eylemleri,

Türklerin Arap Ortadoğu'sundan tümüyle tasfiyesini hedef alacaktır. Harekât alanının cesameti düşünülürse, bu tür bir stratejinin başarısı silahların gücüne olduğu kadar kaynaşan milliyetlerin (Ermeniler, Yahudiler ve özellikle Araplar) sempatisini kazanmaya yönelik psikolojik girişimlere de dayandırılmak zorundaydı. İngiliz istihbarat servisleri bu amaçla, bir Arap krallığının kurulmasına yatkın unsurları harekete geçirmeye yöneldiler. (Krallığın alacağı şekil, çatışmalardan sonra belirlenecekti.)

2. Mekke Şerifi - Arap tarafında bu davayı canlandırmaya uygun kişi, Haşimi ailesinin (Peygamber soyu) itibarını taşıyan Mekke Emiri Hüseyin'di. Hüseyin, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde Kutsal Yerler'in valisiydi (Hicaz Eyaleti). Hüseyin, bazı İngiliz vaadlerine dayanarak, (1915 ile 1916 yılları arasındaki Mc Mahon-Hüseyin yazışmaları) Türklere karşı *Arap isyan* bayrağını kaldırdı. Arap toprakları üzerinde (Mısır dışında), Osmanlı vesayeti altında bir krallık kurmak istiyordu.

Hüseyin'in girişimi, bir entrikalar zemini çerçevesinde iyi tasarlanmamış olmasına ve Arap kamuoyundaki kargaşaya denk düşmesine rağmen (birçok Müslüman (Sünnî) Osmanlı Halife-Sultan'a bağlıydılar), milliyetçi çevrelerin desteğini kazandı, çünkü bu çevrelerdeki Müslüman unsurlar İstanbul'un mutlakiyetçi ve şoven rejiminden hayal kırıklığına uğramışlardı; Hıristiyan unsurlar da *panislâmizmi* savunan bir rejimi desteklemeye yatkın görünmüyorlardı.

3. Büyük Manevralar (1917-1918) - Ulusal kurtuluş için bir halk hareketinin ifadesinden çok, kişisel ihtiraslarla (Hüseyin, Lawrence vb.), emperyalist amaçların kesişmesinden doğan bir siyasal maceraya ben-

zeyen 1916 "Arap İsyanı" hakkında hikâyeler üretilmesi fazla gecikmedi. (Osmanlı vesayetinden bıktığına inanılan) Arap kitlelerinin desteğini kazanmaya çalışan mevcut iki kamp, karşılıklı çıkarlarını moral düzeydeki gerekçelerle meşrulaştırmaya çalıştılar: Milliyetlerin kurtuluşu, Arapların bağımsızlık hakkı. Ancak Arap-İngiliz ittifakı, genel savaş çerçevesindeki güç ilişkilerinin dalgalanmasına bağlı karmaşık hesap oyunlarına ve diplomatik müdahalelere dayanıyordu.

1917'nin ilk aylarından itibaren (Arap dünyası için hayatî bir yıl), İngiltere Ortadoğu siyasetinin esas hedeflerinin üzerine örttüğü şalı kaldırdı:

a) Kutsal Yerler'i (Kudüs) denetlemek ve uluslararası siyonizmin işbirliğini sağlamak, b) Sykes'in (20 Haziran 1916) bir raporunda "İngiltere'nin deniz, hava ve sanayî gücü için esas" olduğunu belirttiği Irak petrol alanlarına hakim olmak için Filistin'e ve Mezopotamya'ya el koymak. Ünlü *"Hint Yolu"* üzerindeki bütün engeller aynı darbe ile ortadan kaldırılacaktı. (Akdeniz'den Basra Körfezi'ne kadar).

Bu ihtiraslı strateji Arapların işbirliğini zorunlu kılıyordu ve bunun ilk halkası da, çıkarları artık İngiltere'ye bağlı olan *Şerif* Hüseyin'di. (1 Ocak 1917 tarihinden itibaren Hicaz kralı) Arap-İngiliz koalisyonu kısa sürede Türkleri Filistin'i ve Suriye'yi boşaltmaya zorladı. Arap birlikleri 1 Ekim 1918'de Şam'a ulaştılar. Başlarında Kral Hüseyin'in oğlu ve kişisel temsilcisi Emir Faysal bulunuyordu.

4. Faysal'ın Geçici Hakimiyeti - Türklerin tasfiyesi Osmanlı rejiminin muhaliflerini sevindirdi. Fakat, aşağıdaki hususlara tavır konusunda Arap kamuoyunu ikiye böldü. a) İşgalciler olarak görülen İngilizlere karşı tavır, b) bazıları tarafından bir kurtarıcı, başka kişiler

tarafından ise yabancı ülkelerin satın aldığı bir fırsatçı olarak görülen Faysal'a karşı tavır. Yine de Faysal milliyetçi tezlerle birleşmeyi, kendisini *Suriye Kongresi*'ne kral ilân ettirmeyi başardı (7 Mart 1920).

Faysal'ın iktidarı Suriye-Filistin-Ürdün'de kayıtsız şartsız Arap egemenliğini içeriyordu. Böylesi bir egemenlik bölgedeki Fransız-İngiliz hedefleri ile uyuşabilir gibi değildi. Gerçekten de Türkiye'nin teslim oluşundan sonra (30 Ekim 1918) Fransızlar ve İngilizler hem Suriye'deki, hem de Filistin'deki durumlarını sağlamlaştırmaya çalıştılar. Dahası, "Sykes-Picot" (1916) Anlaşması'nın ana hatlarını onaylayan *San Remo Konferansı*, Filistin ve Mezopotamya'nın mandasını İngiltere'ye, Suriye ve Lübnan'ın mandasını da Fransa'ya verdi (26 Mayıs 1920). Fransız mandası vakit geçirmeden Faysal'ın ayağını kaydırmak zorundaydı. Bir dizi sonuçsuz gizli pazarlıktan sonra Faysal, Yüksek-Komiser'in (general Gouraud) ultimatomlarına boyun eğdi. Fransızlar Şam'ı işgal ettiler (25 Temmuz 1920). Eski krala sürgüne gitmekten başka çare kalmadı (1 Ağustos).

Faysal'ın başarısızlığı, Araplar tarafından derin bir aşağılanma olarak hissedildi. Üstelik, Fransız mandasının bir askerî fetih süreci sonunda kurulması, Milletler Cemiyeti'nin ruhu ile çelişki halindeydi. Bağımsızlığa Faysal ve İngilizler (ve Amerikalılar) aracılığı ile ulaşma umutlarını beslemiş olanlar, siyasal ve askerî her türlü direniş isteğini güç kullanarak tasfiye etmeye kararlı bir yabancı iktidar olayının acı gerçeği ile karşı karşıya kaldılar.

5.Araplar'ın Burukluğu - Fransız varlığına olumlu bakan Hıristiyan (Suriye-Lübnan) ve siyonist çevreler (Filistin'deki etkilerini İngiliz varlığı yararına geniş-

letmeye çalışan) dışında, Ortadoğu'daki Araplar'ın çoğunluğu, manda rejimlerine giderek artan ölçülerde muhalefet edeceklerdir. Suriyeli'ler ve Filistinli'ler umutları boşa çıktıktan sonra şu tespitlerde bulunacaklardır:

a) Osmanlı vesayetinden ancak bir başka yabancı vesayete konu olmak için "kurtarıldılar".

b) İngilizler tarafından terkedilen ve Fransızlar tarafından sürgüne yollanan kral Faysal'ın acıklı sonunun da gösterdiği gibi, Araplara vaadedilen şeylerin hiçbiri gerçekten yapılmamıştı.

c) Manda rejimi aslında "Sömürgecilik ve kölelik rejimi ile eşanlamlıydı". (R. Rıza.)

d) Ve nihayet, İngilizler, kendi angajmanlarını ve topyekün Arap halklarının duygularını bir yana iterek, bir "ulusal Yahudi Merkezi" kurmak amacıyla Filistin'i tek başlarına ellerinde tutmak gereğine inandılar.

II. "Balfur Deklarasyonu"

1. Siyonizm Sorunu - Siyonizm sorunu 19. yüzyılın sonundan itibaren gündemdeki yerini aldı.[3] Araplar 1917'den önce siyonizmin siyasal boyutlarının ve onun Ortadoğu'nun kaderi üzerindeki kaçınılmaz etkilerinin bilincine varmış olmaktan uzaktılar. Bu arada, Sultan II. Abdülhamit'in dinî nedenlerle ve saltanatının sonuna kadar (1909) siyonist liderlerin Yahudi kolonlarının Filistin'e göçü yolundaki girişimlerine kabul etmeme biçiminde karşı koyduğunu belirtelim.[4]

3 Macar Teodore Herzl'in doktriner bildirisi, *Yahudi Devleti, 1896, Siyonizmin 1. Kongresi*, Basel, 1897.

4 *Pensées et Souvenirs de l'ex-sultan Abdul-Hamid*, Paris-Neuchâtel, 1914.

I. Dünya Savaşı sırasında, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasına bağlı olarak Ortadoğu'nun gelecekteki haritası çizilirken, siyonist talepler Batılı hükümetler (İngiltere, Fransa, ABD) nezdinde daha baskıcı bir hâl aldılar. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ile birlikte, Araplar siyonizmin büyüyen etkisi karşısında kendilerini silâhsız hissettiler. Çıkarlarını ve haklarını savunabilmek için ne bir devlet yapısına, ne uluslararası statü taşıyan bir sözcüye ve ne de herhangi bir baskı imkânına sahiptiler. Bunun tersine, Avrupa'nın ve ABD'nin önde gelen avukatları tarafından desteklenen siyonist tezler, özellikle İngiliz hükümeti bünyesinde birçok ve güçlü taraftar yarattı.

2. Yahudi Ulusal Merkezi - İngiltere'nin siyonizm sorununa Ortadoğu'daki siyasal stratejisi çerçevesinde gösterdiği ilgi daha önce belirtilmişti. Bu çerçevede siyonizm davasına İngiliz desteği ve Araplar'a yapılan vaadler paralel biçimde kendiliğinden gelişiyordu. Ünlü Balfur Deklarasyonu (Dışişleri Bakanlığı sekreteri Arthur James Balfour'un adını taşıyor) siyonistlere şu güvenceleri verdi.

"Majestelerinin hükümeti Filistin'de Yahudi halkı için ulusal bir merkez kurulmasını olumlu karşıladığını ve bu projenin tamamlanması için elinden geleni yapacağını belirtir..." (2 Kasım 1917).

Bu belge, Filistin'in gelecekteki statüsü konusunda tek taraflı fikir açıklıyordu (Manda hakkındaki *San Remo Konferansı*'nın kararlarından bir buçuk yıl önce). Bu belge, özellikle *Şerif* Hüseyin'in şahsında İngiltere'nin Araplar'a karşı üstlendiği moral ve diplomatik taahhütlerle çelişiyordu. Belgenin beklenmedik biçimde açıklanışı (Mayıs 1919), Araplar'da aşağılanmışlık duygusunu doruğa çıkardı. Ortadoğu'nun tari-

hinde yeni ve dramatik bir sayfa, Araplar'sız ve Araplar'a rağmen, işte böyle çevrilmişti.

3. King-Crane Komisyonu - Araplar, Avrupalı mandaların ülkelerinde kuruluşundan önce, "King-Crane Komisyonu"na son bir umut bağladılar. Barış Konferansı'nda Suriye, Filistin (ve Mezopotamya) kaderleri ile ilgili kararları kesinleştirmeden önce, bu halkların isteklerini almak için başkan Wilson tarafından Paris'ten yollanan bu komisyon altı hafta boyunca (Mayıs-Temmuz 1919) bir soruşturma yürüttü. Henry King ve Charles Crane, Araplar'ın Yahudi göçüne ve hangi biçimde olursa olsun Avrupa'dan kaynaklanan vesayet projelerine oybirliği halinde muhalefet ettiklerini raporlarının sonunda açıkyüreklilikle vurguladılar. Ancak Wilson'un ABD'ye dönüşünden sonra (Eylül ortaları) Barış Konferansı, King-Crane Raporu'nu rafa kaldırmakla yetindi, böyle yaparken de, bu raporun yansıtmayı tasarladığı Arap taleplerini de gizlemiş oldu.

4. Hayallerin Sonu - Versay Anlaşması ile (23 Haziran 1919), Almanya'nın ve Türkiye'nin dışında Arap halkları da "Galiplerin Barışı" için bedel ödemek durumunda kaldılar. Bir yıl sonra San Remo Konferansı, Fransa ile İngiltere arasında önceden imzalanmış toprak düzenlemelerini olduğu gibi, İngilizler'in Yahudiler'e karşı üstlendikleri yükümlülükleri de meşrulaştırdı (Balfur Deklarasyonu). Böylece San Remo Konferansı, hem mandacı güçleri ve hem de siyonistleri Arap çıkarları aleyhinde memnun etti.

San Remo Anlaşmaları, özellikle halkların kaderlerini tayin hakkı konusundaki Wilson ilkelerinin yenilgisini ortaya koyuyordu. Bu anlaşmalar *Filistin sorununun* trajik gelişmelerinin tohumlarını taşıyor ve

Arap dünyası açısından Batı ile uzun ve çetin çatışmaların yaşanacağı bir evreyi başlatıyordu.

SEKİZİNCİ BÖLÜM
İKİ SAVAŞ ARASINDAKİ BUHRAN

I. Dünya Savaşı'nın sonu, İslâm coğrafyasının bir ucundan ötekine eski düzenin çöküşünü belirler. Bu, her şeyden önce, dünyadaki Müslümanlar'ın bakış açısını uzun süreden beri tartışılmaz bir kesinlikle biçimlendiren efsanelerin sonu anlamına gelir. Müslüman toprakların (*Dar ül İslâm*) dokunulmazlığı, Müslümanlar'ın kültürlerinin ve uygarlıklarının mutlak üstünlüğü, *Ümmet* kardeşliği içinde birleşen halkların yıkılmaz birliği; kısacası, muzaffer bir İslâm'ın yüzyıllardan beri süren imajını oluşturan ana örnekler.

Savaşın ertesinde, geçmişin kesin yargıları, yerini acı gerçeklere bırakır. Türkiye ve Arap prenslikleri dışında Müslüman ülkeler hemen tümüyle egemenliklerini kaybetmişlerdi. İslâm alanı parçalanmış, dört bir yandan kuşatılmış, yabancı kültürlere ve yasalara boyun eğmişti. Müslüman halklar, kendilerine rağmen zıt kamplara bağlandılar. Avrupa ordularında askere alınan on binlerce genç Müslüman (Hint, Mağripli, Güney Sahra Afrikalısı) kendileri ile hiçbir ilgisi olmayan davalar uğruna başka Müslümanlar'a karşı (Irak, Suriye, Fas vb.) savaşa yollandılar.

Atlantik'ten Orta Asya'nın geniş topraklarından geçip Hint Okyanusu'na kadar uzanan alanda yaşayan Müslüman halklar, Avrupa'nın acımasız askerî ve teknolojik cihazı tarafından birbiri ardından kısıtlan-

dılar. 1918 zaferi Avrupalı güçlere 19. yüzyıldaki sömürgeci yayılmalarını genişletme imkânlarını sağladı. 20'li yıllarda Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğu, ya Hıristiyan geleneklerini yücelten güçler tarafından (İngiltere, Fransa, İtalya, İspanya) ya da devrimci Rus fatihler tarafından yeni imparatorluklara katıldı.

Fakat I. Dünya Savaşı'nın en çarpıcı sonucu, bir siyasal gerçeklik olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı oldu. Araplar, Türk gücünün yıkılışının objektif olarak ortak sorumluları oldular: Bazıları idealizmleri ve bağımsızlık isteği yüzünden; bazıları ise Avrupalılar'ın cazip vaadlerine kapıldıkları için, oportünizmleri nedeniyle. Bu yıkılış belli bir ölçüde İslâm Cemaati'nin siyasal-dinî birliğini simgeleyen tek kurum olan Hilafet'in yokoluşunu da beraberinde getirecektir.

I. Hilafetin Sona Ermesi

Tarihi Hatırlatma - 18. yüzyılın sonundan beri (I. Abdülhamit) Osmanlı sultanları kendilerini Halife olarak tanıtıyorlardı. Halifeler, Peygamber'in ölümünden beri kesintisiz biçimde yürüyen bir kurumun sürekliliğini canlandırıyorlardı. Sultanlar, İmparatorluğun başındaki siyasal işlevlerinin yanısıra, *Kutsal Yerlerin koruyucuları* (Mekke-Medine) ve İslâm'ın savunucuları gibi dinsel nitelikte bir işlev de üstlenmişlerdi. Sultanlar bu sıfatları ile, uluslararası İslâm Cemaati bünyesinde geniş bir ilgi görüyorlardı.[1]

"Jön Türkler" tarafından canlandırılan *İttihat ve Te-*

1 İstisnalar, a) Şerif İmparatorluğu (Fas), bu imparatorluğun hakimi (Müminlerin komutanı) 12. yüzyıldan beri özerk bir hilafet geleneğini üstleniyordu (Almohad hanedanı), b) Şii geleneğine bağlı İran çoğunluktaki ortodoksluktan kurumsal olarak ayrılmıştı.

rakkî hareketinin baskısıyla II. Abdülhamit'in (1909) düşüşünden sonra, halifenin itibarı çok büyük ölçüde azalmıştı. Bu gerilemenin açıklaması birçok etkene bağlıdır.

a) Sultanın Osmanlı iktidarını meşrulaştırmak için başvurduğu *panislâmizmin başarısızlığı.* Panislâmist ideoloji, başından itibaren özellikle Arap dünyasında ve Hindistan'da İngiliz etkisine karşı mücadelesinde İstanbul'un bir dış siyaset aracı olarak göze çarptı. (Arabistan'daki önemli Müslüman azınlıklar, doğal olarak dönemin tek büyük İslâm gücünün, yani Türkiye'nin tezlerine karşı duyarlıydılar.)

Ancak bu ideoloji, Osmanlı rejiminin despotik uygulamaları yüzünden inandırıcılığını yitiriyordu. Dışarda İngiliz diplomasisi ve propagandası tarafından köşeye sıkıştırılan panislâmizm, İmparatorluğun içinde aydın ve dinî sınıfın arasında az savunucu bulacaktır. Dahası, -İslâm düşüncesinin öncülüğünü temsil eden- reformcu liderler Osmanlı sistemine eleştirel yaklaşımda neredeyse tümüyle görüş birliği içindeydiler.

b) *Şerif Hüseyin* gibi *bazı Arap liderlerinin kopuşları.* Mekke emiri, "Arap İsyanı"nı başlatırken, tabii ki hilafetin otoritesine karşı isyanını ne hanedan ihtirasları ile, ne de İngiliz diplomasisi ile yaptığı anlaşmalara dayanarak haklı gösterebilirdi. Bu yüzden esas olarak "dinî" nedenler gösterecektir. Jön Türklerin "dinsizliği", Osmanlı rejiminin, Şeriata uymaması vb. gibi (5 Haziran 1916 tarihli 10 noktalı bildirisi).

Mekke emirinin muhalefeti savaştaki Türkiye'ye ölümcül bir darbe indirdi. İslâmî bütünlük tezinden yoksun kalan Türkiye, bunun ötesinde Arap ülkelerinin düşmanlığı karşısında askerî potansiyelinin büyük

ölçüde zayıfladığını görecektir.[2] Gerekli insan ve ikmal kaynaklarını bu ülkelerden sağlamak yerine, imparatorluğun merkez üslerinden çok uzak mesafelerde konuşlandırdığı önemli güçleri burada birçok cepheye ayırmak zorunda kaldı (Sina, Filistin, Mezopotamya, Basra Körfezi, Hicaz, Yemen).

c) *Avrupa'nın Saldırıları* - Osmanlı İmparatorluğu I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden çok önce, Avrupalılar'ın saldırılarına uğramaya başlamıştı. Buna örnek olarak İtalyan-Türk savaşını (1911-1912) gösterebiliriz. Savaş, Türkiye'nin Trablus'u kaybı ile sona erdi (Uşi Anlaşması, 1912). Fakat *Antant* devletleri[3] Türk gücünü yıkmak için diplomatik ve askerî saldırılarını 1914'ten itibaren örgütlediler.

Dahası, sömürgeci güçler kendi Müslüman tebaalarının hayırhah tarafsızlığını kazanmak ve gerekirse de Müslüman kamuoyunu İstanbul rejimine karşı çıkartmak için propagandalarını yoğunlaştırdılar. Osmanlı Halifesi'ne karşı her türlü bağlılığı yoketmek için din kardeşlerini ikna etmek üzere *müftüler* yollandı. *İslâm Dünyası* Dergisi (1914) Fransa'ya karşı sadakat konusunda Müslüman dinadamlarının üst kesimlerinden ve Batı Afrika'nın derviş topluluklarının belli başlı liderlerinden alınan kişisel tanıklıklar ve etkileyici sayıda "Müminlere Tavsiyeler" yayınladı. Bunun dışında Mekke Emiri'nin Mısır'daki İngiliz temsilcileri (general Kitchener, sonra Mc Mahon) tarafından iyice

2 Türkiye, İmparatorluğun çevresinde sadık kalan unsurlara da sahipti. Yemen (İmam Yahya), Sudan (mehdi hareketi), Libya (Senusiye tarikatı), Mağrip (panislâmizme kazanılan Cezayirli-Tunuslu milliyetçiler).

3 *Üçlü Antant* (İngiltere, Fransa, Rusya); daha sonra da İtalya bu antanta katılacaktır (Londra Anlaşması, 26 Nisan 1915); Balkan Antantı.

cesaretlendirilmesi de, Osmanlı İmparatorluğu'nu uluslararası İslâm sahnesinden tecrit ederek, bu gücün moral temellerini sarsmak niyetinden kaynaklanıyordu.

II. Hilafetin Yıkılışı

Bütün cephelerde Avrupalı müttefiklerin saldırısına uğrayan, içerde azınlıklar (Ermeniler, Yunanlılar, Yahudiler), Arap milliyetçileri ve Haşimi ailesi taraftarları tarafından örselenen İmparatorluk, 30 Ekim 1918'de çöktü. Sevr Anlaşması (10 Ağustos 1920) (Emperyalizmin Cisimleşmesi, G. Lenczowski, s. 99) ezici koşulları Türkiye'ye dayattı: Yunanistan, İtalya ve mandacı güçler (Fransa, İngiltere) lehine toprak kayıpları, ağır malî hükümler, azınlıklar ve genel olarak Hıristiyan yurttaşlar lehinde kapitülasyonlar...

Türkiye'nin (dolayısıyla da Halife'nin) küçük düşürülmesi, İslâm ülkelerinde acı biçimde hissedildi. Ancak Sevr Anlaşması, Türk ulusal duygularını kamçılamanın ve Mustafa Kemal'i bir kurtarıcı olarak harekete geçmeye itmenin yanısıra, Osmanlı Halifesi'nin çanına ot tıkamaya yöneldi.

Türkiye'nin yenilgisi, askerî yanlarının ötesinde, bir sistemin başarısızlığı anlamına geliyordu. Bazılarına göre, bu başarısızlık, bütün bir İslâm Cemaati için tarihî bir dram oluşturuyordu; bazılarına göre ise hilafet kurumunun kesin olarak mahkûmiyetini haklı kılıyordu. Yine de, Hilafet lehinde hareket eden dayanışma örgütlerinin kurulduğu görüldü. Örneğin Bombay'da *Hilafet Hareketi* (1918-1924) Hint Müslümanları'nın birçok liderini biraraya getirdi. Gandi'nin kendisi de bu liderlere katılacaktır (Mart 1920).

Bağımsızlık Savaşı'nın devrimci ortamında (1920-1923) yeni Türk yöneticileri (başlarında Mustafa Kemal olduğu halde) yenilginin simgelerini başlarından atabilmek için çok acele edeceklerdir. Büyük Millet Meclisi saltanatın kaldırılmasını kararlaştırdı (2 Kasım 1922), kısa bir süre sonra Yeni Meclis Hilafet'in kaldırılışını onayladı (3 Mart 1924).

İslâm dünyasının siyasal tarihinde kaydedilen en devrimci radikal karar olan bu eylem, Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura gibi Türkçülüğün teorisyenlerince savunulan ideolojinin mantığı içinde yeralıyordu. Yeni Türk entelijensiyası ulusun selâmetini, dinin devletten ayrılmasında görüyordu. Oysa Hilafet dini ile siyasetin ayrılmaz birliğini cisimleştiriyordu. Bu açıdan Halife, onların gözünde, Türkiye'nin 20. yüzyılın başındaki güçsüzlüğünün ve geri kalmışlığının esas sorumlularındandı.

Böylesi bir ideolojik çerçevede, Hilafet'in kaldırılması, bir yanda, ülkenin elini kolunu bağlayan din adamlarının hakimiyetine son vermek, öte yandan da arkaikliği nedeniyle yeni Türkiye için hayatî anlam taşıyan sosyo-kültürel değişimleri üstlenmeye elverişli olmayan sosyo-ekonomik yapıları tasfiye etmek zorundaydı.

III. Hilafet Sorunu Hakkındaki Tartışmalar

20'li yıllar boyunca ve daha sonraları, Hilafet sorunu, Müslümanlar'ın sorgulamalarının merkezinde yeraldı. Önce Türkiye'deki yeni cumhuriyetçi rejimin sorumlulukları hakkında; daha sonra da Hilafet makamının boşalması ve bunun İslâm Cemaati'nin geleceği üzerinde yaratacağı etkiler hakkında.

Hilafet'in kaldırılışına yolaçan dramatik koşullar,

yukarda belirtildi. Türkiye'nin iç güçlükleri, İslâm dünyasının gözünde "yalnızca beş altı milyon Türk'ün değil, üç yüz milyon Müslüman'ın ortak malı olan bir kurumun" kaldırılışını haklı kılamazdı.[4] Mustafa Kemal açısından Hilafet kurumu ile ilgili önlemler, *iç reformların* parçası olsa bile,[5] bu önlemler dışarda Türk cumhuriyetinin İslâm dünyasının geri kalan bölümlerinden kopma iradesi biçiminde yorumlandı (bu kopuş başka simgelerin reddi ile daha da belirginleşti: Arap alfabesi; Arapça ezan, Şeriat). Bu yüzden birçok Müslüman halkın Türkiye'ye karşı bütün Kemalist rejim boyunca (1923-1950)[6] yargılarını ve tavırlarını şekillendirecek olan acı ve husumet duyguları yeşerdi.

Şimdi Hilafet sorunu karşısında İslâmî tepkilerin evrelerine geçebiliriz.

a) İslâm dünyası Hilafet'in kaldırılışının yolaçtığı şaşkınlık ve aşağılanma duygusunu geride bıraktıktan sonra, İslâm'ın en üst yöneticiliği konusunda yoğun sorgulamalarla karşı karşıya kaldı. Birçok siyasî ve dinî yöneticiye göre, Hilafet'in yeniden canlandırılması, mutlak öncelikli bir konu olarak kendini dayatıyordu. "Hilafet Kongre"lerinin hedefi de buydu. a) 1925'de toplanması öngörülen ve Mayıs 1926'da toplanan Kahire Kongresi, b) Mekke Kongresi (Haziran-Temmuz 1926). Bu iki kongreden de bir sonuç çıkmadı. Tıpkı, Filistin sorununun hakimiyetine giren Kudüs Panislâmcı Kongresi gibi (Aralık 1931). Siyasal ve hanedan çıkarları akılda tutulunca, ideolojik ve doktriner

4 *La Tribune d'Orient* (Cenevre), 5 Nisan 1924.

5 M. Kemal'in M. Pernot'ya cevabı, *Revue des Deux Mondes*, Paris, 1 Şubat 1924.

6 Mustafa Kemal (29.10.1923-10.11.1938), sonra da İsmet İnönü (1938-1950).

zıtlaşmalar (bir yanda panislâmizm-panarabizm, öte yanda da geleneksel ortodoksçuluk ve vahabizm) dikkate alındığında, Hilafet sorunu, içinden çıkılmaz bir hâl alıyordu.

b) Osmanlı Hilafet modelinin geri dönülmez biçimde mahkûm olduğu görülünce, uzmanlar yeni tip bir Hilafet modeli üzerinde tartışmaya başladılar. Bu Hilafet tipi, Kuran'dan çıkartılabilecek ideal kurallara, Peygamber'in siyasal ahlâk anlayışına ve ilk dört halifenin yönetim pratiğine cevap vermeyi amaçlıyordu. Reformcu *Selefîye* akımının ve onun en gözde teorisyeni Reşit Rıza'nın (1935) bakış açısı buydu. Sorun üzerine yaptığı bir dizi incelemede[7] Rıza, imamlığın (bir tür seçimli papalık) yeniden canlandırılmasını, İslâm Cemaati'nin yetkili temsilcileri tarafından üstlenilen ortak bir iktidarın ortaya çıkmasını savundu. Seçilmiş egemen (imam) ve "Büyük Seçmenler" ortak kurulu dayanışma içinde İslâm Devleti'ni kuracaklardır. *"Yalnızca Müslümanlar için değil ve fakat tüm insanlık için devletlerin en iyisi olan" İslâm Devleti'ni... "Gerçekten de İslâm devleti, eşitliği birleştirir, herkesin çıkarlarına saygı gösterir, kötülükleri önler, iyiyi düzene koyar, kötüyü yasaklar (...) ve böylece birçok tuplumu Bolşevizme ve anarşiye hapsetmiş tanrıtanımaz ve maddeci hükümetlerden devralınan toplumsal felâketlere bir çözüm getirir."* (a.g.e., s. 116).

Bu lirik satırlar, sünnî doktrinin güncel gerçeklere tam anlamıyla uyumsuzluğunu ortaya koyuyordu. *Ümmet* çapında uluslarüstü bir Devlet kavramı, gerçekten bağımsız Müslüman kimliği taşıyan ülkelerin yalnızca Türkiye'nin ve yeşeren Suudi iktidarı altın-

7 Kahire, 1923, *Raşit Rıza'nın Doktrininde Hilafet*, Beyrut, 1938.

daki Kuzey Arabistan'ın olduğu bir sırada, salt ütopyadan başka bir şey değildi. Fakat Reşit Rıza'nın gerçekçi olmayan tezi, Hilafet kurumunu İslâm Topluluğu için mutlak bir zorunluluk, sözleriyle tanımlayan sünnî doktrinin canlılığını süslüyordu.

c) Yılların akışıyla birlikte -ve İslâm dünyasında yeni gerginlik ve çatışma odakları ortaya çıkınca[8]- Hilafet işinin tutkusal boyutu sönmeye yüztuttu. Panislâmizm doktrincilerinin önerebilecekleri mucizevi bir çözüm yoktu.

Bu arada, liberal İslâm'ın sözcüleri, İslâm birliğini ve dayanışmasını geliştirici yönde yeni formülleri savunacak ölçüde cesaretlendiler. Bağımsız dinî liderler, İslâm dünyasının hayaletleşmiş ve yabancı etkiler karşısında uysallaşmış bir kurumdan kurtulmuş olmanın yarattığı rahatlamaya işaret ettiler. Birçok Müslüman sorumlunun dört duvar arasında düşündüklerini, Cezayirli İbn Badis (1940) dergisi *el-Şihap*'ta açıkça ifade etme açıkyürekliliğini gösterdi (Konstantin, Mayıs 1938, s. 61). "Türkler Hilafet'i İslâmî anlamda ortadan kaldırmadılar. Onlar yalnızca kendilerine özgü bir rejimi yokettiler ve yanıltıcı bir simgeyi, onun aracılığıyla Müslümanlar'ın boşuboşuna gözünün boyanmak istendiği aldatıcı bir simgeyi sona erdirdiler."

d) Hilafet'in yeniden canlandırılması fikri zemin yitirirken, İslâmî düşünce olayların gelişimi içinde yeni yollara yöneldi. Yüce yöneticilik sorunundan, İslâm'da iktidar sorununun sorgulanmasına geçildi. Yankılar yapan İslâm ve *İktidarın Temelleri* adlı denemesinde

8 Rif Savaşı (1925-1926), Filistin'de gerginlikler; Suriye'de ayaklanmalar (1925-1926), Sovyetler'in Orta Asya'da İslâm'a karşı saldırıya geçmeleri (1922-1926).

Mısırlı Ali Abdül Razık, klasik Hilafet kavramının Kuran'da olduğu gibi Peygamber'in öğretisinde de temelleri olmadığını gösterdi. Bu tez sünnî çevrelerde skandal yarattı (özellikle El-Ezher Üniversitesi'nde), çünkü tez, Hilafet'i, İslâm'ın kaynaklarının sünnî yorumu uyarınca Din ile Devlet'in birliğini cisimleştiren bir İslâmî kurum olarak tanımlayan geleneksel doktrini hiçleştiriyordu.

Yaklaşık aynı sıralarda Abdül Razık Sanhury önemli bir doktora tezinde (*Hilafet*, Lyon, 1926) Hilafet Kurumu'nun bir tür Doğulu Milletler Cemiyeti'ne doğru evrimleşmenin kaçınılmaz olduğu sonucunu çıkardı. Muhammed İkbal kendi açısından "İslâm'ın ruhuna uygun olarak, Hilafet'in ya da İmamlığın birçok kişiden oluşan bir bünyeye ya da seçilmiş bir meclise devredilebileceği" şeklindeki Türk görüşünü gayet haklı buluyordu (*The Reconstruction...*, s. 149). Böylece milliyetçiliğin ve emperyalizmin mantığının dışında kalabilecek olan Hilafet, ulusal sınırların ve ırk ayrışmalarının "üyelerinin toplumsal ufuklarını sınırlandırmak için değil, yalnızca referans kolaylıkları" açısından tanındığı bir "Milletler Cemiyeti" oluşturmak gibi İslâm'ın özgün hedeflerini hayata geçirebilirdi.

e) *Ruhanî lider olarak* Hilafet modeli, 1925-1926'dan itibaren laikliğinden ve Batı'nın sosyo-kültürel değerlerini benimsemelerinden en az kuşku duyulan çevreler de dahil olmak üzere daha yoğun tartışmalara konu olacaktır.

Bu açıdan modern zamanların gerçeklerine açık İslâmî eğilimi en iyi tanıtan, İbn Badis'in tutumudur. Halife'nin *ruhanî liderliğini* ve İslâm ülkelerinin bütününü yönetmeye heveslenen öteki üniter bütün projeleri dışlayan Cezayirli reformcu, kişisel Hilafet'in

yerine piskoposlar meclisi niteliğinde sürekli bir meclis yapısının almasını önermektedir. Böylesi bir kurum, yüce yöneticiliğin moral ve dinî bütün haklarını üzerine alacaktır; siyasî, toplumsal ve öteki işlevler İslâm Cemaati'ne mensup devletlerin yetkisine bırakılacaktır.

1930 (Mayıs): Kartaca Katolikler Kongresi.
1933: Azerbaycan'da anti-Müslüman baskılar.
1933-1937: Filistin'de kanlı çatışmalar.
1936 (Mayıs): Filistinli liderlerin yoğun biçimde tutuklanmaları.
1938 (Haziran): 74 Arap Hayfa'da öldürüldü (Filistin).
1939 (Mayıs): Alger Katolik Kongresi.
1939 (Mayıs): Bir İngiliz *beyaz kitabı*, on yıllık süre içinde bir Filistin devletinin yaratılmasını öngörüyor. Musevi şiddet dalgaları.

Yukarda sergilenen tezlerden, Hilafet sorunu hakkındaki İslâmî tartışmanın kapsamının boyutları anlaşılabilir. Bu tartışma 30'lu yıllarda sürecektir. Ancak, bu yıllarda, aktüalitenin ön planındaki yerini daha keskin hale gelen başka sorunlara bırakacaktır: Filistin buhranı, İslâm topraklarındaki misyoner girişimleri, bazı sömürge rejimlerinin İslâmiyet karşıtı saldırganlıkları (yukardaki tablo). Bu sorunların üstüste yığılmaları, İslâm Cemaati açısından tarihin en ciddi sınavlarından birini oluşturacaktır.

IV. İslâmî Bilinç Buhranı

Önceki sayfalarda belirtilen olaylar, iki savaş arasındaki dönemde İslâm dünyasını sarsan ahlâkî buh-

ranın temelinde yatan öğelerdir. Hilafet sorunu, İslâmî sorunları su yüzüne çıkaran etken oldu. Bu sorunlardan bazıları, teknolojik ve askerî üstüngücünü daha da pekiştiren Batı'nın baskıları ile ilgiliydi, ötekiler ise Avrupa'da ve Amerika'da geliştirilen ve Müslüman halkların kendilerini karşısında tümüyle silâhsızlandırılmış hissettikleri yeni uygarlıktan kaynaklanan sorunlardı.

1. Müslüman aydınlar, Hilafet hakkındaki tartışmalar vesilesi ile İslâm dünyasının bir bilançosunu yapma fırsatına sahip oldular: İslâm'ı uluslararası alanda temsil ettiği düşünülen Osmanlı İmparatorluğu'nun moral ve siyasî yenilgisi; dayanışma ve karşılıklı hoşgörü örnekleri vermeleri beklenen *kardeş* halklar arasındaki ideolojik bölünmeler; yeni maddî uygarlığı inşa etmek amacıyla bilimsel ve teknik ilerlemelerle bütünleşmek için seferber edilen imkânların yetersizliği; yeni emperyalizmin hegemonyacı hedefleri karşısında İslâmî cevapların tutarsızlıkları (Gandi'nin etkisiyle yaratılan Hintli cevaplara kıyasla); "fıkıh alimleri"nin kentleşme ve sosyo-ekonomik değişim olgularına bağlı sosyo-kültürel değişiklikler karşısındaki olumsuz tavırları (kırsal kesimde aşiret bağlarının çözülmesi ve proleterleşme, geleneksel dayanışmaların dağılmaları (aile ve köy düzeyinde), Müslüman kadının kurtuluşu yönünde yeni değerlerin ortaya çıkışı, vb.).

2. Eski düzenin çöküşünün bir parçası olan Hilafet'in yıkılışının, yeni bir İslâmî düzenin geliştirilmesine yönelik yoğun araştırmalara yolaçması gerekirdi. Oysa eski düzeni yeniden inşa etmek ya da yenilikçi fikirleri engellemek için muazzam çaba sarfedildi. Mustafa Kemal'in ülkesini geçmişin tozlu yollarından

köklü tedbirlerle çıkarmaya çalıştığı Türkiye dışında, yenilikçi güçler, İslâm dünyasının her yerinde yabancı baskılar tarafından olduğu kadar iç sosyolojik ağırlıklar tarafından da engellendiler. Gerçekten de,

a) Sömürge hakimiyetleri Müslüman toplumlarda nesnel olarak arkaizmin etkenlerini güçlendirdi. Avrupa'nın varlığı, sömürge çıkarları açısından canalıcı sektörlerde (entansif tarım, ormanların ve madenlerin işletilmeleri, demiryolları ve limanlar) ayrımcı bir modernleşmeyi teşvik etmekle birlikte, İslâm ülkelerinde çoğunlukla ekonomik ve sosyo-kültürel gerilemeleri yaratan etken oldu. Sömürgecilik, birçok Müslüman halkın "barbarlaşmasını" sistemli olarak keskinleştirdi. (Ferhat Abbas).

Yüzlerce milyon insanı tâbî kılma ve kişiliksizleştirme girişimleri, bir dolu siyasal ve yasal tedbirle desteklendi. Seçkinlerin dağıtılmaları (hapis, sürgün); ulusal kültürlerin ve dillerin kurumsal olarak marjinalleştirilmeleri; çeşitli Müslüman ülkeler arasındaki insanî ve kültürel değişimlerin sıkısıkıya sınırlandırılmaları (Mekke'ye gidişlerin katı biçimde denetlenmesi de buna dahil); *yerlilerin*, bırakalım yetkili kademeleri başlıca ekonomik devrelerden ve teknolojik sektörlerin büyük çoğunluğundan dışlanmaları.

b) Modernleşmeci eğilimler, bizatihi Müslüman topluluklarının içinde, durgunluktan yana çeşitli güçler tarafından sürekli olarak engellendi: uluslararası uzantıları olan güçlü dinî tarikatlar (örneğin Afrika'da *Ticaniye* tarikatı); geleneksel medreselerin donup kalmış dogmatizmi; Suudi iktidar tarafından yüzyılın başında (1912) resmî ideoloji haline getirilen vahabi doktrini -püriten köktencilik (fundamentalizm). Geleneksel dogmalara (Vahiy'in yetki alanı ve

Şeriat'ın kutsal temelleri) sıkı sıkıya bağlılığı savunanlara göre, modernleşmeye verilecek tavizler ne Kuran'ın liberal bir yorumunu, ne de Peygamber geleneğinin (*Sünnet*) normatif çerçevesinin göreceleştirilmesini haklı kılabilirdi. İki savaş arasındaki dönemde muhafazakâr çevrelerin (İslâm ülkelerinin büyük çoğunluğunda çok güçlü olan) modernleşme (*Tecdid*) ve reform (*İslâh*) yanlılarına karşı bitmek tükenmek bilmez biçimde dile getirdikleri en yumuşak ifadeyle şikâyetleri, işte bunlardı.

Bu çeşitli zorlamalar bir güçsüzlük (Avrupa hegemonyası karşısında) ve hayalkırıklığı (dinî ve kültürel iktidarın unsurlarının hareketsizliği karşısında) duygusuna yolaçacaktır. Bu yüzden ikili bir içe kapanma eğilimi (İslâm'ın bahtsızlığı için sessizce ağlamak) ve eski günlere özlem duymak eğilimi belirecektir. Bu tür eğilimler dinî plana olduğu kadar edebiîplana da gönül bağlarının yüceltilmesi ile yansıyacaktır.

- *Muhammed'in şahsiyeti,* Peygamber'in biyografik edebiyatında (Sira) 30'lardan itibaren çarpıcı bir ilgi görüldü. Muhammed'in Hayatlar'ı İslâm aleminin dört bir yanında görülmemiş bir hızla birbirini izledi (Muhammed Ali, Moh. Esat Bey, A. M. el Akkad, Taha Hüseyin, M. H. Heykel, Tevfik el Hakim, vb.).

- *İlk İslâm'ın büyük simâları:* İslâm edebiyatı, dört halifeden başlamak üzere (Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali) ilk Müslümanlar kuşağının ünlü simâları kadın ve erkekler hakkındaki bir dizi biyografi ile zenginleşti.

Hem yaşam öykülerini anlatan, hem de yücelten bu edebiyat, yalnızca muzaffer bir geçmişe eğilme anlamını taşımaz. Çağdaş Müslüman toplumlar için, *Selef*'lerin büyük örneklerinde bir "yaşam soluğu" bulma iradesini ifade eder (İbn Badis). Bu, tam da *kaynaklara*

dönüş reformcu pedagojisinin yönlendirici ilkelerinden biri olacaktır.

Bu etik-sosyolojik düşünce akımlarına paralel olarak, yukarda belirtilen tarihî sarsıntı, belli kopuşlara yolaçacaktır:

a) "İslâm'ın iç karartıcı kısırlığını" ve Müslüman kitlelerinin uyuşukluğunu kınayan herkese bir cevap yetiştirmeye çalışan resmî konformizmden kopuş. b) Kimi zaman kültürel ve dinî önyargılar tarafından, kimi zaman da sömürgeci ve emperyalist ideolojilerin mantığı ile beslenen Batılı aşırı eleştirilerden kopuş.

O dönemden itibaren savaş-sonrası Müslüman düşüncesinin ana hatlarının belirginleştiği görülecektir (50-60 yılları). İki cephede mücadeleye girişen bir düşünce; bir yanda Müslüman halkların toplumsal ve kültürel yeniden canlandırılmasının kavgası, öte yandan da dış zararlara karşı İslâm'ı savunma kaygısı. Bu çeşitli misyonlar, sömürge boyunduruğunu olduğu gibi Müslüman ülkelere özgü uyuşuk güçleri sarsmak için sabırsızlanan bütün bir kuşağın enerjisini seferber edecektir. Toplumsal ve siyasal kurtuluş mücadeleleri, savaş sonrasının tarihî konjonktürünün (1945-1955) *yeniden yola çıkışın* elverişli şartlarını Müslüman dünyaya yarattığı ölçüde, daha da zorlu olacaktır.

DOKUZUNCU BÖLÜM
YENİDEN YOLA ÇIKIŞ

I. Sosyolojik Ağırlıklar

Yukarda belirtilen siyasal ve sosyolojik koşullar, yüzyılın ortalarına gelinceye kadar Müslüman halkların ilerleme ve kalkınma yönünde hızla evrimleşmesine pek elverişli değildi. Arkaik etkenlerin ağır basması, eğitim, toplumsal örgütlenme ve ekonomik faaliyetler alanında şurada-burada girişilen çekingen modernleşme girişimlerini hayata geçirilemez kılıyordu. Liberal eğilimler (basın çevreleri, genç siyasal oluşumlar) İslâm toplumunun geleneksel kadrolarından oluşan red cephesini karşılarında buluyorlardı (camiler, tarikatlar, medreseler, kadılıklar).

Reformcu hareketin İslâm kültürüne fikrî planda sağladığı güçlü canlılığa rağmen, (Hindistan'da olduğu gibi Arap dünyasında da) koşullar, İslâm düşüncesinin kararlı bir yeniden yönlendirilmesine elverişli olmaktan uzaktı. İslâm'ın otantik inançları ile özdeşleşen atadan-dededen kalma anlayışlar, geleneksel dogmaların tasfiyesine yönelik girişimler karşısında kaçınılmaz olarak gericileşiyorlardı. Din bilginlerinin hemen hepsi, iş inancın ifadesine gelince, dokunulmaz gerçeklere dönüşmüş klasik formülasyonlara sarılıyorlardı.

Dinî yasanın liberal açıdan birkaç yorum denemesi,

daha doğarken boğuldu (Mısır 1925, Tunus 1930). Mutezile'nin rasyonalizan tezlerinin M. Abduh tarafından yapılan (1905) ölçülü bir uyarlaması -*Tevhidname* adlı eserinde- kısa süre içinde geri plana itildi (1966'ya kadar yalnızca gözden geçirilerek ayıklanmış bir baskısı dolaşımda olacaktır).

Genç modernleşmecilerin sosyo-kültürel alandaki talepleri, siyasal iktidarlar (büyük çoğunlukla sömürge tipi iktidarlar) tarafından engellendi. Yüzyılın ilk yirmi yılı boyunca, Genç-Cezayirliler'in, Genç-Tunuslular'ın, Genç-Tatarlar'ın vb. ulusal kimliklerinin kabulü için verdikleri mücadeleler, Arupalı egemenliğine karşı İslâmî bir cevap olarak beliriyor.

Kültürel direniş Kuzey Afrika'da, I. Dünya Savaşı'nın ertesinde kısa sürede siyasal bir direnişe dönüştü. İslâm'ın büyük kültürel alanlarından bir başkasında, *Cedidizm*'in Doğu Avrupa'nın ve Orta Asya'nın Müslümanlar'ı için vaadlerle dolu ilerici ideolojisi (yüzyılın başından itibaren), sonunda baskıcı Rus mekanizmasının ve Stalin'in temizlik hareketleri ile yokedilecektir.

Kemalizm, Osmanlı sisteminin yıkıntıları üzerinde Türkiye ve öteki Müslüman ülkeler için bir yenilenme yolu olabilirdi. Ancak Mustafa Kemal'in otoriter yöntemleri ve din adamlarına karşı izlediği politikanın aşırılıkları, gelenekçilerin kamplarını pekiştirme sonucunu doğurdu. Klasik sünnilerin, vahabilerin, Müslüman Kardeşler'in (1929'dan itibaren) gözünde, Kemalist ideoloji İslâm-karşıtlığının timsaliydi.

Arap dünyasında (Maşrık, Mağrip) millî-ilerici hareket ne yabancı hakimiyete, ne de gelenekçi güçlere karşı zafer kazanabilecek güçteydi. İslâm dünyasında -yeteri kadar itibarlı- modern bir modelin yokluğunda

modernleşmeciler kimi zaman Kemalizmin çömezleri (o dönemde çok eleştiriliyorlardı), kimi zaman da *Batılılaşma*'nın yandaşları olarak ortaya çıktılar. Sömürgeciliğin sürdüğü koşullarda böylesi bir tutum, çok rahatsız ediciydi.

Hindistan'da, cemaatlerin gelecekteki statüsünün büyük ölçüde bağlı olduğu siyasal mücadelenin (Pakistan sorunu) içine iyice gömülen seçkinler, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* (Muhammed İkbal, 1934) adlı büyük esere yeteri kadar hazır değildiler. Bu tür bir görünüm, Seyit Ahmed Han'ın (1898) ya da bir Muh. Abduh'un izini süren yürekli yenilikçi girişimleri gerektiriyordu. Fakat köktenciliğin (fundamentalizm) yükselişi ve yeni-gelenekçi doktrinlerin saldırganlığı (1939'dan itibaren el Mevdudi'nin doktrini gibi) modernleşmecileri savunma tavrı almaya itti.

Bütün bu etkenler dikkate alındığında, yalnızca reformcu sünnî eğilim *orta yolu* ve bu yüzden Cemaat'in özgün yönelişini temsil ettiği için (bkz. Kuran, II, 143) doğası gereği, geniş kitleleri birleştirebilecek durumdaydı. Oysa İslâm dünyası için tarihî başkalaşımların eşiğini belirlemek durumundaki bu yüzyılın ortalarında reformcu tavırlar, Muh. İkbal tarafından dile getirilen "muhafazakâr eleştirileri" (s. 146) pek aşamıyordu.

II. Sömürgelerin Tasfiyesi

II. Dünya Savaşı'ndan kaynaklanan küresel altüst oluşlar, İslâm dünyasının kurtuluşu sürecini olağanüstü biçimde hızlandırdı. Yüz milyonlarca insan birkaç yıllık bir zaman dilimi içinde, kaderlerinin değiştiğini gördüler. Sömürgeleştirilmiş (ya da yabancı vesayet altındaki) Müslüman ülkelerin büyük çoğun-

luğu bağımsızlıklarına kavuştular:

Endonezya, 1945; Suriye, Lübnan, Ürdün, 1946; Pakistan, 1947; Libya, 1951; Sudan, 1955; Fas, Tunus, 1956; Malezya, 1957; Gine, 1958; Moritanya, Nijer, Senegal, Somali, Çad, 1960; Cezayir, 1962; Müslümanların önemli bir ulusal öğeyi oluşturdukları ülkeleri de unutmamak gerekir: Nijerya, Kamerun, Fildişi Sahili, Togo, 1960; Sierra-Leone, 1961; Tanzanya, 1961-1964 vb.

Savaşı izleyen on yıl, birçok Müslüman halk açısından *Sömürge Gecesi*'nin sonu (Ferhat Abbas, 1962) anlamına geldi. Fakat bu, "az-gelişmişlik" kavramı ile özetlenen sorunların kendiliğinden çözümünü beraberinde getirmedi. Bunlardan bazılarında siyasal bağımsızlık, yeni yönetici kadroların -ister istemez- tâbî oldukları ekonomik ve kültürel yeni-sömürgecilik tarafından büyük ölçüde ipotek altına alınacaktır.

Bağımsızlık Güneşi altında her şey tozpembe değildi (Ahmedu Kurumu, 1970). Bir hanedan klanının, tek bir partinin ya da bir askerî cuntanın iktidara el koyması ne demokrasiyi öğrenmeye, ne de toplumsal ilerlemeye elverişliydi. (Ulusal kurtuluş mücadelelerinde belirleyici roloynayan) eşitlikçi ve toplumsal adaletçi İslâm idealleri kimi zaman otokratik rejimler tarafından gizlendi, kimi zaman da Müslüman halkların dinî ve kültürel geleneklerine yabancı ideolojilerin yararına içi boşaltıldı.

III. Yeni Rönesans

Çoğunlukla elverişsiz toplumsal, ekonomik ve siyasal koşullara rağmen, genç Müslüman uluslar, en azından onurlarını kurtarmış olmanın avuntusunu yaşadılar. Egemenliklerine kavuştuktan, ulusal kim-

likleri onarıldıktan sonra, sıra rönesansı umut etmeye gelmişti. En elverişli durumdaki Müslüman devletler açısından (ya da yalnızca en dinamik olanları açısından), bağımsızlık, heyecan verici ufuklar açıyor ve yeni sorumluluklar yüklüyordu.

- Uluslararası kurumlar çerçevesinde (Birleşmiş Milletler, UNESCO gibi)

- Bölgesel örgütlenmeler çerçevesinde (*Arap Devletleri Birliği*, Kahire, 1945), *Afrika Birliği Örgütü* (Adis Ababa, 1963)

- *Bloksuzlar Hareketi içinde* (özellikle Kahire (1964) ve Cezayir (1973) Konferansları

- *Petrol İhraç Eden Ülkeler içinde* (OPEC), (1960'da Bağdat'ta kuruldu)

Mevcut durumuyla OPEC, Müslümanların ağır bastığı bir kuruluştur. (Cezayir, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Endonezya, Irak, Kuveyt, Libya, Katar; bu ülkelerin üretimdeki payları yüzde 81'dir. Buna karşılık Ekvator, Gabon, Nijerya ve Venezuela'nın payları yüzde 18'dir.)

- Müslüman ülkelerden kırk kadarını biraraya getiren *İslâm Konferansı Örgütü* içinde:

20. İslâm Konferansı dışişleri bakanları toplantısı (İstanbul, 1991), 44 üye ülkenin temsilcilerini biraraya getirdi. Afganistan, Cezayir, Suudi Arabistan, Bahreyn, Bangladeş, Benin, Brunei, Dar ül Selam, Burkina Faso, Kamerun, Komor, Cibuti, Mısır, Birleşik Arap Emirlikleri, Gabon, Gambiya, Gine, Endonezya, Irak, İran, Ürdün, Kuveyt, Lübnan, Libya, Malezya, Maldiv, Mali, Fas, Moritanya, Nijer, Nijerya, Umman, Uganda, Pakistan, Filistin,[1] Katar, Senegal, Sierra Leone, Somali,

1 Filistin Ulusal Konseyi Filistin Devleti'ni ilân etti (Cezayir, 15 Kasım 1988).

Sudan, Suriye, Çad, Tunus, Türkiye, Yemen.

Uluslararası davalar, Üçüncü Dünya'nın forumları, Müslümanlararası konferanslar, (Rabat Zirvesi'nden beri, 1969); bütün bu kürsüler genç Müslüman devletlere kimliklerini açıklama olanaklarını sağlayacak ve ulusal davalarına olduğu kadar, yeni bir İslâmî ideolojinin de savunulması davasına bağlı kalan yeni liderlerin ortaya çıkışına da elverişli bir ortam yaratacaktır.

IV. Yeni Liderler

Üçüncü Dünyacılık hareketi, sömürgecilik-sonrası dönemde (1950-1970) önde gelen isimleri arasında bazı Müslüman şahsiyetleri de bulunduracaktır. Bunlar büyük çoğunluğu itibarıyla siyasiler ve devlet başkanlarıdır; oysa iki savaş arası dönemde ağırlık, düşünürlerdeydi (özellikle reformcu düşünürlerde).

1950'li yıllardan itibaren İslâm dünyasının siyasal ve kültürel açıdan yeniden kalıba dökülmesine tanık olunur. Bu, simgeler düzeyindeki değişikliklere de yansır. İslâm'ın savunması ve açıklanması artık yalnızca dinî liderlerin tekelinde değildir. Bunun dışında büyük reformcular kuşağı tükenmek üzeredir. 30'lu ve 40'lı yılların siyasal İslâm'ının belli başlı simaları silikleşirler.

- Sultan Galiev (1880-1939): Rus emperyalizmi karşısında *ulusal Müslüman komünizmini* cisimleştirdikten sonra, karanlıkta kalarak unutulmuştu.

- Mustafa Kemal (1881-1938): İdeolojik köşesinden çıkmaya çalışan Türk gençliğinin tek referansı olmaktan çıkıyor (bkz. Sabine Dirks, *Günümüzün Türkiye'sinde İslâm ve Gençlik*, 1977).

- Muhammed Ali Cinnah (1876-1948): *Kaid-i Azam* ("Yüce Rehber"), Pakistan'ın kurucusu olan Cinnah, ulusunun bilincinde hâlâ canlı bir yere sahiptir. Öğretisi ve örneği, muhafazakâr dinci hareketlerin engellemelerine ve olur olmaz vaadlerine rağmen, modern ve liberal bir Pakistan'ı kurmak isteyen yöneticilerin esin kaynağı olmayı sürdürüyor.

- Kral Abdül Aziz İbni Suud (1881-1953): 20. yüzyılın ilk yarısındaki İslâm tarihinin en son tanığı.

Mustafa Kemal, Muh. Ali Cinnah ve İbni Suud ile birlikte, çağdaş İslâm tarihinin bir sayfası çevrildi. İslâm dünyası 50-60 yıllarında sömürgeciliğin tasfiyesinin çalkantılarına sürüklendi. Müslüman halkların büyük çoğunluğunun siyasal bağımsızlığı kazanmalarından sonra, mücadele, ekonomik planda özgürleşme ve toplumsal kurtuluş biçimine büründü. Artık yeni emperyalizmlere, yabancı tekellere (denizyolu şirketleri, petrol ve maden şirketleri vb.) karşı mücadele etmek ve kitleleri az-gelişmişlik ağından kurtarmak gerekecektir. Batı ile çeşitli karşı karşıya gelişler, uluslararası sahneye yeni liderler çıkartacaktır: Nasır (1918-1970), V. Muhammed (1909-1961), Burgiba (doğumu 1903), Eyüp Han (1907-1974), sömürgeciliğin tasfiyesine denk düşen bu dönemin belli başlı tanıklarıdır.

Nasır - Mısır Devlet Başkanı Cemal Abdülnasır, Süveyş Kanalı Şirketi'nin millileştirilmesi ile birlikte ulusal kahraman düzeyine çıktı ve Arap dünyasında büyük bir popülerlik kazandı. Başkan Nasır'ın karizması 1956'dan 1967 yenilgisine kadar Atlantik'ten Fırat'a kadar Arap dünyasını büyüledi. Uzun süredir aşağılanmış Arap kitlelerinin gözünde, *Nasırcılık*, tarihî kaderin reddi anlamını taşıyordu. Umut yolunu gösteriyordu.

50-60'lı yılların ideolojik boşluğunda (sömürgeciliğin tasfiyesinin ateşli yılları) Nasırcılık mevcut koşullara uygun tek Arap söylemi gibi görüldü. Arap yeniden doğuşu hakkındaki 1940'da ortaya çıkan Suriye ideolojisi -Baas- henüz çalkantılı evrimini sürdürüyordu. Baas'ın Şam'da iktidara geçişinden sonra (1963) bile bu ideoloji Suriye-Lübnan-Irak üçgeni ile sınırlı kaldı. Laik yönelişi ve Arap birliğine sıkısıkıya sarılması, İslâmî düzeyde şu ya da bu ölçüde bir ışık saçmasına engel olacaktır. (Nasırcılık, Mısır'ın dışında, Arap-Müslüman dünyasında bir uçtan öteki uca kaçınılmaz biçimde yankılandı.)

Başkan Nasır Üçüncü Dünyacı stratejisi ile (bu strateji "olumlu tarafsızlık" ve Arap ulusu ile Afrika, Asya ve Latin Amerika halklarının dayanışması temeline oturtulmuştu) şunları hedefliyordu: 1) Batı ile eşitsizlik temelinde süren diyalogda Arap tutumunu güçlendirmek, 2) Üçüncü Dünya'nın gelişmiş rejimlerinin ekonomik ve sosyal kalkınma (buna bilimsel referansları, İslâmî tezlerle uygunluk gösteren devrimci sosyalizm yolu dahil) alanlarında sağladıkları tecrübeleri Arap dünyasına kazandırmak.

Nasır miti, tüm bir kuşak siyasetçilerin ve dinî reformcuların coşkularını ateşleyecektir. Bunların gözünde Nasır, "ağabey" ve düşünce ustası olacaktır. İlk Cezayir cumhurbaşkanı Ahmet Bin Bella (1963-1965) ve Libya devriminin lideri Muammer El Kaddafi örnekleri buna uygun gelişecektir.

Sukarno - Bağımsız Endonezya'nın tartışılmaz önderi Başkan Ahmet Sukarno, ülkesinin kaderine 1966'ya kadar hakim oldu.

Her şeyden önce bir siyasal rehber olan Sukarno, Müslüman Endonezya ulusunun babası olmayı arzu

ediyordu. İslâmî referans, beş ilke (*Pence-Sila*) etrafında eklemlenmiş siyasal söyleminin unsurlarından biriydi. 1) Milliyetçilik, 2) Uluslararasıcılık, 3) Karşılıklı danışma (İslâm'daki *Şûra*'ya denk düşüyor; Sukarno'nun gözünde temsili demokrasinin eş anlamı), 4) Sosyal güvenlik, 5) Allah'a inanç.

Sukarno'nun siyaseti, dış ilişkiler alanında, Üçüncü Dünyacı boyutunun (halkların özgürlüğü, toplumsal adalet ve barış temeline oturan uluslararası bir düzen) yanısıra, Endonezya ile İslâm dünyasının geri kalan bölümü arasındaki kültürel ve duygusal bağların güçlendirilmesini hedef alıyordu.

İktidarının yıpranması üzerine, Ahmet Sukarno'nun karizması toplumsal dengeleri korumaya yetmeyecektir. İslâmî hareketler, Sukarno'nun "güdümlü demokrasi"sinin dolaylı yönlerinden ülkede komünizmin yükselişine ortam hazırlayışını affetmeyeceklerdir. Yaşlı lider 1965 Eylül'ündeki kanlı çatışmalardan sonra, rejimi kurtarmak için general Suharto'ya çağrı yapmak (11 Mart 1966) zorunda kalacaktır.

Sukarno da tıpkı Nasır gibi, Bandung Konferansı'nın (1955) gözalıcı başlangıcını oluşturduğu Afrika-Asya hareketinin tarihî liderleri arasında yeralacaktır. Bandung'da formüle edilen ideoloji, tıpkı Nasırcılık gibi içerde olduğu gibi dış ilişkiler düzeyinde de ahlâkî referanslar arayışı içindeki birçok genç Müslüman devlete esin kaynağı olacaktır.

V. Muhammed - Fas sultanı (1927); 1957'de kral ilân edilen Muhammed Bin Yusuf (1909-1961) 20. yüzyılda ulusunun bilincini tam anlamıyla canlandırmış ender Müslüman egemenlerden biridir. Tahttan indirilişinin ve sürgüne yollanmasının (1953-1955) tecrübeleri, ülkesinin bağımsızlığı için mücadelede simgeleşmiş ismi-

nin ulusal birliği pekiştirmesi sonucunu doğurmuştur.

Sultanın şahsına karşı -Peygamber'in soyundan gelen ve Müminlerin Komutanı- 23 Ağustos 1953 tarihli Protektora'nın son darbesi, Arap-Müslüman dünyada, Fas ulusuna karşı bir meydan okuma ve İslâm'a hakaret olarak algılanmıştı. Bu yüzdendir ki sürgün sırasında ve iktidara dönüşünde (1955) Muhammed Bin Yusuf'a İslâm dünyasının bir ucundan öteki ucuna kadar (hattâ bunun da dışında) saygı ve sevgi gösterileri yapıldı.

"Korkusuz ve kusursuz" efsanevi kral imajı ile V. Muhammed, bütün *Ümmet*'e örnek gösterilmeye layık bir Müslüman lider olarak beliriyor. V. Muhammed, İslâm'ın devlet düzeyinde temsil edilmesinin, mutlaka karanlık güçlerin ve hoşgörüsüzlüğün kurumsallaşması sonucunu doğurmayacağını kanıtladı.

Burgiba - İşte karizmatik bir simâ daha: Habip Burgiba. 1903'de doğan Burgiba, Tunus'un bağımsızlık kahramanıdır ("yüce savaşçı" ve devlet başkanı; 1957'den, görevden alındığı 1988'e kadar). Tartışılmaz bir meşruiyete dayanan Burgiba, siyasette olduğu gibi ulusal hayatın öteki alanlarında da etkili olabildi.

Müslüman bir devletin başkanı olan Burgiba, ulusunun öğretmeni ve rehberi olmak istedi. Dinî sorumlular, Burgiba'nın yönlendirmelerinin ışığında Ramazan'da oruç ve kadının durumu vb. konularında *fetva* vermeye zorlandılar. Medeni Yasa reformu (1956) en gözüpek modernleşmeci adımları arasında gösterilir. Burgiba, Müslüman dünyasında rasyonel gereklere açık bir İslâm'ın şampiyonluğunu yaptı.

Muh. Abduh gibi bir düşünürün ve Mustafa Kemal gibi bir eylem adamının izinden giden Habip Burgiba, *İçtihad* hakkı'nı, yani İslâm'ın kaynaklarının modern

toplumlardaki anlayışların ve âdetlerin evrimi ile uyum halinde yorumlanması yetkisini halkı adına talep etti.

Eyüp Han - 1958'den 1969'a kadar Pakistan devlet başkanlığı yapan mareşal Eyüp Han'ın işi o kadar kolay olmadı. Pakistan kuruluşundan on yıl kadar sonra, büyümenin ve kimlik arayışının yarattığı bir buhranın içine sürüklendi. Az-gelişmişlikten kaynaklanan toplumsal gruplaşmalar, modernleşmecilerle şeriatçılar arasındaki ideolojik gerginlikler, Doğu Pakistan'da (geleceğin Bangladeş'i) bürokratik merkeziyetçiliğin iyice şiddetlendirdiği toplumsal çatışmalar; bunlar Pakistan açısından birçok istikrarsızlık nedeni idi. Eyüp Han, dinî muhaliflerinin demagojik vaadlerinin kendisini sindirmesine izin vermeden, ülkesini demokratik reformlar yoluna sokmak için çaba harcadı (bkz. otobiyografisinde yer verdiği tahliller; *Sahipler Değil Dostlar*, 1967).

Eyüp Han'ın yönetiminde, anayasa projesi ülkeyi derin biçimde bölüyordu. Dinî parti İslâmî bir anayasa istiyordu (diğer bir deyişle yalnızca ulema tarafından geliştirilen ve ulemaya tüm yasama ve karar yetkisini tanıyan bir anayasa). Modernleşmeci bir asker olarak, Eyüp Han, mızrağı *Cemaat ül İslâmî* olan ve ateşli polemikçi Ebu el Mevdudi (1903-1979) tarafından kışkırtılan din adamları partisinin totaliter niyetlerine direnmekten başka bir şey yapamazdı.

Köktenciler tarafından (kendisini dinî bakımdan çok gevşek ve Batıcılığa karşı hoşgörülü olmakla suçluyorlardı) sürekli örselenen, sivil savaşa dönüşme eğilimi gösteren dinî çatışmalardan bunalan mareşal, yerini, general Yahya Han'ın cuntasına bırakmak zorunda kaldı (23 Mart 1969). Yahya Han ne toplumsal

barışı getirebildi, ne de Doğu Pakistan'ın ayrılmasını önleyebildi. İki buçuk yıl sonra (1971) bu cunta da çökecek ve uluslararası çapta yeni bir lider ortaya çıkacaktır: Zülfikar Ali Butto.

Ali Butto - Zülfikar Ali Butto (1928-1979) bir Nasır'ın ya da bir Burgiba'nın karizmasına sahip olmamakla birlikte, çağdaş Pakistan'ın tarihinde bir umut ışığı oldu.

Hareketinin (*Pakistan Halk Partisi*) 1 Aralık 1970 tarihindeki seçimlerde zafer kazanmasından sonra devletin en yüksek makamına çağrılan Ali Butto, genel oy üzerine oturan cumhuriyetçi bir meşruiyeti temsil etti. Ülkesini dört noktalık bir ilkeler bütünü temelinde yeniden inşa etmeye çalıştı. 1) İslâm bizim inancımızdır; 2) Demokrasi bizim politikamızdır; 3) Sosyalizm bizim ekonomik yolumuzdur; 4) İktidar halka aittir. Butto bir tür saate karşı yarışta kamu yararına bir eser yarattı. Doğu Pakistan'ın kopuşundan sonra devleti onardı, Hindistan'la onurlu bir barışa ve yeni Bangladeş hükümeti ile bir modus vivendiye ulaşmanın yollarını bulmayı başardı. Bir dizi reform aracılığıyla, derin biçimde yara almış halkına yeniden güven aşılamayı başardı. Lahor İslâm Zirvesi (22 Şubat 1974) yeni Pakistan'ın uluslararası sahneye yeniden dönüşünü belirler.

Fakat kısa süre sonra, Ali Butto bir askerî darbe tarafından devrildi (1977). İdama mahkûm edildi ve ceza infaz edildi (4 Nisan 1979). Liberal İslâm'ın bu lideri "İslâmî ahlâk altında demokrasiyi ve sosyalizmi kurmak" ve ulusunu "Üçüncü Dünya senfonisi ile uyum içine sokacak (...) yeni bir düzen" arayışı (*İslâmabad Söylevi*, 14 Nisan 1972) çabalarında çelmelenmişti.

Kader, Z. Ali Butto'nun intikamını alacaktır. a) Ge-

neral Ziya ül Hak iktidarı 11 yıl kimseyle paylaşmadıktan sonra uçağının havada infilak etmesi sonucu öldü, b) kızı Benazir Butto hareketin başında (PPP) yasama seçimlerini kazandı (16 Kasım 1989) ve başbakan oldu (1 Aralık 1989). Bu zafer iki bakımdan anlamlıydı. Demokrasi için bir umut ve bir İslâm ülkesinde ilk kez bir kadının meşru yollardan hükümet başkanlığı görevini üstlenmesi.

Bu bağışlama durumu tamtamına 20 ay sürdü. Benazir Butto 6 Ağustos 1990'da birden cumhurbaşkanı tarafından görevinden alındı. Bayan Butto'nun tecrübesi kısa süreli olmasına rağmen, İslâm dünyasında tarihî bir yeniliği ifade eder. Bir yıl sonra, nöbet Bangladeş Milliyetçi Partisi'nin lideri bayan Halide Ziya tarafından devralındı. (Bangladeş Milliyetçi Partisi 27 Şubat 1991'de meclis seçimlerini kazandı ve Halide Ziya 20 Mart 1991'de başbakan oldu.)

Zülfikar Ali Butto'nun adı, sömürgeciliğin tasfiyesinden itibaren şehit düşen ilerici Müslüman liderlerin uzun listesine kaydedildi.

V. Muhammed bir yana bırakılırsa, gözden geçirilen liderler, siyasal sınıfa mensupturlar. Fikrî yapıları ve dinî konulardaki seçimleri ile Mustafa Kemal'in çizgisindedirler (Atatürk'ü karakterize eden radikal laisizm konusunda daha esnektiler). Bu "Kemalizm benzeri" çizginin temsilcileri, meşru ve saf İslâm kavramı adına, *köktendincilik* örtüsü altında toplumsal değişimi frenlemeye çalışan yeni-gelenekçiliğin savunucuları ile hemen her yerde rekabet, hattâ çatışma içinde idiler.

Bu açıdan Arabistan kralı Faysal İbn Abdülaziz (1906-1975) üzerinde özellikle durmak gerekecektir. Çünkü kralın dinî boyutu -İslâm dünyası çapında- bu

dikkati haketmektedir. Faysal, iktidara çıkışından (1964) trajik ölümüne kadar (1975) kendisini iki büyük amaca adadı; içerde ülkesini modernleştirmek, dışarda Suudi Arabistan'ın bir İslâm gücü olarak ön plana çıkmasını sağlamak.

Ülkesinin malî gücünün farkında olan kral Faysal, "çok yönlü" bir politika izleyebildi. Hem rejiminin, hem de İslâm'ın çıkarlarına hizmet etmek için, diplomatik, ekonomik ve dinî düzeyde girişimlerini yoğunlaştırdı; Afrika'nın ve Asya'nın Müslüman ülkelerinin kalkınma projelerine katılma, bu ülkelerin dinî, toplumsal ve kültürel kurumlarına sübvansiyonlar, bütün kıtalardaki Müslüman azınlıklara yardımlar, İslâm dünyasında ortak çıkarlara hizmet eden projelere destek olma (teknolojik, bilimsel ve bankalar planında), Müslümanlararası danışmayı ve işbirliğini teşvik etmeyi amaçlayan birçok konferansın (devlet başkanları, bakanlar, uzmanlar düzeyinde) toplanması...

Arap sahnesindeki önderlik siyasetinin dışında (Mısır'ın Enver Sedat rejimi altında gerileyen diplomasisine bağlı olarak) kral Faysal yeni-İslâmcılığın yavaş yavaş bayraktarı haline geldi.

a) "Kutsal Yerler'in bekçisi" sıfatıyla; gerçekten de hacıların ve İslâm dünyasının yöneticilerinin yıllık buluşma yeri Mekke, kral Faysal'ın (ve takipçilerinin) siyasal stratejisinin önemli bir noktası haline geldi. Burası aynı zamanda, Suud iktidarının siyasal ve dinî ideolojisini yaymada güçlü bir araç olan *Dünya İslâm Birliği*'nin (kuruluşu 1962) de merkezidir.

b) Kral Faysal Kudüs hakkındaki Müslüman tezlerinin sözcülüğünü yaparak; özellikle 1973 Ekim savaşından sonra kendi kişisel itibarını, ülkesinin itibarını

(özellikle ABD nezdinde) ve petrolünün gücünü, Ortadoğu çatışmasında Arap kampının hizmetine sunacaktır. Böylece Filistin Davası, Kudüs simgesi etrafında mihverleşen daha geniş bir İslâmî dava görünümü alacaktır.

Bu yeni Müslüman liderler tablosu, adları çağdaş İslâm dünyasının dinî tarihinden ayrılmaları mümkün olmayan birkaç kişinin hatırlatılması ile tamamlanacaktır.

Eliya Muhammed - Gürcü bir metodist vaizin oğlu olan ve 1931'de İslâmiyeti kabul eden Eliya Muhammed, kendisini *Siyah Müslümanlar*'ın yüce yöneticisi ilân etmekte gecikmedi. 1959'da Ortadoğu'ya yaptığı gezi, uluslararası destek kazanmasını sağladı. Türkiye'de, Pakistan'da ve Arap ülkelerinde dinî ve siyasî sorumlular tarafından çeşitli payelerle yüceltilerek karşılanan Eliya Muhammed, böylece kendisini Afro-Amerikan İslâm'ının sözcülüğüne adanmış buldu.

Bununla birlikte siyasal düzeydeki anlaşmazlıklar (özellikle Malik Şahbaz/Malcolm X'le) ve malî sıkıntılar E. Muhammed'in durumunu zayıflatacaktır. Ruhanî liderliği, 60'lı yıllarda gerileyecek ve bu gerileme ölümüne kadar sürecektir (1975). Kendi kişiliğini yüceltme eğilimleri (kendisini Afro-Amerikalılara ilâhî bir haberci olarak sunuyordu), doktriner sapmaları, Kuzey Amerika'daki ortodoks İslâmî kuruluşların eleştirilerine yolaçacaktır. Kendi oğulları tarafından da inkâr edilecektir. Oğullarından Wallace Muhammed sonunda babasını indirerek ABD'deki (yaklaşık üç milyon mümin yaşıyor) önemli *İslâm Cemaati*'nin ruhanî lideri olacaktır.

Ziyaedin Baba-Han (Babahanov) - Merkezi Taşkent'te bulunan *Orta Asya ve Kazakistan Müslüman-*

ları'nın Ruhanî Yönetimi'nin en üst düzeydeki sorumlularından (SSCB'deki dört resmî yönetimden biri) Müftü Babahanov, Sovyetler Birliği'ndeki Müslümanlar'ın en önde gelen moral otoritesi olarak sivrildi.

Sovyetler Birliği tarafından bazı Arap-Müslüman rejimlere (Cezayir, Suriye, Libya vb.) karşı izlenen dostluk siyasetinin yarattığı fırsatları değerlendiren Müftü Babahanov, çabalarını yoğunlaştırdı. a) İslâm'ın durumunu SSCB'nin *Müslüman cumhuriyetlerinde* tanıtmak, b) Sovyetler Birliği'nin İslâmî cemaatleri ile İslâm dünyasının geri kalan bölümleri arasında bağlar kurmak. Bu siyaset, özellikle uluslararası konferansların toplanması (Hicret'in yıldönümü dolayısıyla 1980 Eylül'ünde Moskova'da düzenlenen konferans gibi) birçok dilde yayınlanan bir derginin *Sovyet Müslümanları*'ı (1968'den beri) (Özbekçe, Arapça, Fransızca, İngilizce) dağıtımı ile hayata geçirildi. Bu yayında, (Sovyet söylemine özgü metinlerin satır aralarında) Orta Asya Müslümanları'nın haklarının ve sosyopolitik ağırlıklarının bilincine vardıkları göze çarpıyor. "Kuran'ın koyduğu kurallara göre yaşamaktan mutluluk" duydukları ve "ülkelerinin efendisi olarak yaşamaktan mutlu" oldukları belirtiliyordu. Ve şunu da eklemekten çekinmiyorlardı: "Sovyet halklarının her başarısı SSCB Müslümanları'nın emeğinin bir parçasına dayanır." (*Sovyet Müslümanları*, no. 3, 1977, s. 1-2.)

Yukarda belirtilen liderler ortodoks kesime (*sünnilik*) mensupturlar. Şiiliğe gelince (esas olarak resmî dini temsil ettiği İran'da), 20. yüzyılın ortalarına kadar süren tecrit hali, liderlerinin, sünnî liderler kadar geniş bir uluslararası kitleye ulaşmalarına izin vermedi.

II. Dünya Savaşı'nın ertesinde, hem sünnî din

adamlarınca El Ezher'in rektörü Mısırlı Mahmud Şaltut gibi (1893-1963) ve hem de Ayetullah Hüseyin Burujirdi tarafından (1875-1962) temsil edilen bir İslâmî birlik hareketi, Kahire'de *İslâmî Okulları Arasında Bir Yakınlaşma Bürosu*'nun kurulması ile sonuçlandı (1949). Zaten, tıpkı Müslüman Kardeşler gibi Selefiye'lerin reformcu hareketi de şii dinî sınıf bünyesinde yankılar bulmuştu (İran, Lübnan vb.).

İran'ın Muhammed Rıza Pehlevi'nin (1941-1980) yönetimi altındaki evrimi, özellikle Muhammed Musaddık'ın düşüşünden sonra (Temmuz 1953) kamu faaliyetleri üzerinde denetimini kurmak için sabırsızlanan bir din sınıfının doğuşunu kolaylaştırmıştı. Şah'ın modernleşmeci tercihleri, dinî çevrelerin tepkisine yolaçtı. Bu çevrelere göre Şah'ın imparatorluk politikası İslâm karşıtı bir dinsizlik siyasetinden esinleniyordu (Persepolis şatafatı, 1971 Ekim). Dinî muhalefet, Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin (1900-1989) rehberliğinde devrimci bir süreç başlattı ve bu süreç, Şah'ın ülkeden ayrılışı (Ocak 1979) ve *İslâm Cumhuriyeti*'nin kuruluşu ile (1979 referandumu) zafere ulaştı.

O tarihten itibaren, İran Devrimi ve Humeyni ideolojisi, Arap-Müslüman dünyasının yoksul kitleleri tarafından bir kurtuluş umudu olarak görüldü. Bu ise, Humeyniciliğin ortaya çıkışından önce İslâmî şeriatın kurumsallaşmasını, toplumsal adaleti ve yabancı hakimiyete karşı mücadeleyi savunan *Müslüman Kardeşler*'in hortlamasına elverişli bir ortam yarattı. –

Çağdaş İslâm'ın sosyo-politik ve kültürel tarihini yaratanlar yalnızca yukarda belirtilen liderler değildir. Yüzyılın ortalarından itibaren Müslüman halkların evrimine az ya da çok ışık tutan birçok başka simâ da

oldu. Bir fikir vermek için aşağıdaki isimler de belirtilecektir (coğrafi sıraya göre).

- Allah el-Fasi, Faslı reformcu ve siyaset adamı (1907-1974).
- Abdülhamit İbn Badis (1889-1940), reformcu ve Cezayirli ulusal lider.
- Hasan El Banna (1906-1949), "Müslüman Kardeşler"in kurucusu ve yüce önderi.
- Ahmet Arif el Zeyn (1883-1960), yayıncı ve Lübnanlı şii lider.
- Bediüzzaman Saidi Nursi (1873-1960), Türkiye'de İslâmî kaynağa dönüş hareketinin lideri.
- Ebül Kelam Azad (1888-1958), Hindistan'da reformcu İslâm'ın seçkin temsilcisi.
- Ebul Ala el-Mevdudi, Hint-Pakistan'daki İslâmî köktenci hareketin lideri.
- Hacı Aqus Salim (1889-1955), Muhammed İsa Ensari (1916-1969), Endonezyalı reformcu liderler.

V. Kurtuluş İdeolojileri

İslâm, sömürgecilik ve sömürgeciliğin tasfiyesini izleyen dönemde, ulusal kurtuluş ideolojilerinin mızrağı haline geldi. Bağımsızlıklarını kazandıktan sonra, Müslüman rejimlerin büyük çoğunluğu, kurumsal tercihlerinin ve siyasal projelerinin meşruiyetini İslâmî kaynaklarda aradılar.

"İdeal" (ya da öyle olduğu varsayılan) İslâmî modele sıkısıkıya bağlılıklarını da ifade etseler, klasik doktrinin hukukundan çok akla da gönderme yapsalar, bu değişik ideolojik ve kurumsal seçimler, İslâm kaynaklarının (Kuran, Sünnet) değişik *okumalarını* (ya da uyarlamalarını) yansıtırlar. Bu tercihlerden İslâm

dünyasında geniş ilgi gören birkaç tanesini hatırlatalım.

1. Cumhuriyet Kurumu - Müslüman ülkelerin büyük bir bölümü egemenliklerine kavuştukları zaman hemen cumhuriyet kurumlarını benimsediler. Bazıları da bağımsızlıktan önceki monarşik rejimlerini tasfiye etmekte gecikmediler (Mısır, 1952; Tunus, 1957; Irak, 1958; Yemen, 1962; Libya, 1969; Afganistan, 1973).

İslâm ülkelerindeki cumhuriyet tercihi, birçok etkenle açıklanabilir.

a) İlk Müslüman cumhuriyet, Türkiye örneği, b) Batılı modellerin çekiciliği ulusal kurtuluş mücadelelerinin tarihî şefleri büyük çoğunluğu itibarıyla Avrupa okullarında eğitim görmüşlerdi (ve Mustafa Kemal'in hayranıydılar), c) sömürge iktidarı ile az çok uyuşmuş ya da yeni emperyalizmlerin işbirlikçileri olan bazı monarşiler itibarlarını yitirmişlerdi, d) İslâmî *Şûra* kurumunun (ya da danışma rejiminin), ilke açısından ve sonuçları itibarıyla iktidarın temeli ve yurttaşların eşitliğinin güvencesi olarak genel oyun demokratik kurumları ile çakıştığı yolundaki kanı.

2. Sosyalist Tercih - Müslüman halkları bağımsızlığa götüren milliyetçi hareketlerin büyük çoğunluğunun programında, siyasal özgürleşme ve sosyalist proje, birbirinden ayrılmaz görünüyordu.

Sosyalizm ideali Arap-Müslüman seçkinlerini 40'lı yıllardan itibaren büyülemeye başlar. (İdeolojisi -laik ve sosyalizan- Arap ulusunun "yeniden doğuşu"nu ve ebedî misyonunun yüceltilmesini hedef alan *Baas Partisi*'nin doğuşu.)

Sosyalizm kavramı, Müslüman ülkelere komünist propaganda tarafından da taşınmıştır. Fakat komünizm, maddeci referansları ve dinî değerleri reddedişi

nedeniyle İslâm dünyasında zayıf bir etki yaratacak ve İslâm dünyasında sürekli, yabancı bir madde gibi algılanacaktır. (Bunun istisnası, Endonezya'dır, bu ülkede komünist partisi yirmi yıl boyunca (1945-1965) rejimin temel dayanaklarından biri olacaktır. Sukarno'nun sloganı *Nasakom*, milliyetçilerin (NAS), dinin (*Agama*) ve komünistlerin (KOM) ittifakını simgeliyordu.

Müslüman Kardeşler hareketi, kendi açısından toplumsal adaleti, öncelikli hedeflerinden biri haline getirecektir. Sayit Kutb (*İslâm'da Sosyal Adalet*, Kahire, 1952) ve Mustafa el-Siba (*İslâm'ın Sosyalizmi*, Şam, 1959) gibi yazarları, tümüyle İslâm kaynaklı bir sosyalizm şeması önereceklerdir.

Sosyalizm Müslüman ülkelerde yankı bulabilmek için, İslâmî terimlerle meşrulaştırılma ihtiyacı duyuyordu. Yöneticiler, rejimlerinin sosyalizm tercihlerinin İslâmî doktrinin ruhuna tümüyle uygun olduğunu ısrarla söylüyorlardı. Bu tür bir girişim, tam ifadesini Cezayir Anayasası'nda bulur (1976). Anayasa şöyle der:

"Cezayir'de sosyalizm, kesinlikle metafizikten çıkmaz, bizim ulusal ruhumuza yabancı herhangi bir dogmatik kavramla ilgisi de yoktur. Sosyalizmin kuruluşu, Cezayir halkının şahsiyetini oluşturan temel unsurlardan biri olan İslâmî değerlerin gelişmesi ile özdeşleşmektedir." (s. 29)

Birçok Müslüman ülke sosyalist olduklarını iddia etseler de (Cezayir[1], Tunus, Libya, Mısır, Suriye, Irak, Senegal vb.) değişik İslâm ülkelerinin deneyleri, bir *"Müslüman sosyalizmi"* modelinin çıkartılabilmesi için

1 Referandumla onaylanan Anayasa değişikliği (3 Kasım 1988) sosyalizme yapılan göndermeleri ortadan kaldırmaktadır.

çok sınırlıdır. Müslüman sosyalizminin değişik türlerinin ortak paydaları şunlardır: a) Olumlu açıdan: az gelişmişlikle mücadele ve toplumsal adaleti sağlamak için ulusal ekonomiye hakim olmak, b) olumsuz terimlerle: kapitalizmin ve komünizmin reddi; İslâm sosyalizmi Kuran'ın *adil düzen* ilkesine bağlı olarak, vahşi kapitalizm ile totaliter komünizm arasında bir orta yol olmak istiyor.

Sosyalizm, her yerde İslâm dünyasının sorunları için mucizevi bir çözüm gibi kabul edilmekten uzaktır. Bazı yazarlar sosyalizmi Batı'dan ihraç edilen birçok "izm"den biri olarak görüyorlar. Birçok durumda "tek ve haksız" bir partinin zorlayıcı gücüne dayanarak kurulan sosyalizm, Müslüman ülkelerde yeni bir aristokrasinin ve yeni bir bürokrasinin kök salmasına katkıda bulunmaktan başka bir şey yapmamaktadır. (Z. Serdar, s. 69).

3. Devrimci Yol - Birçok Müslüman ülkede resmî İslâmî ideoloji, Kuran'ın mesajının özüne uygun değerleri ifade ettiği sürece, sosyalizmin kavramlarını (*iştirakiye*) ve devrim (*tavra*) yüceltme eğilimindedir. Sözkonusu ülkelerde İslâm etiği, ne klasik ortodoksluğun kriterlerine (klasik ortodoksluğun yerini *köktendinciliğin* değişik biçimleri [Suudi, Pakistanlı] aldı), ne de modern reformculuğa (bu akım doruğuna iki dünya savaşı arasındaki dönemde ulaştı) göre değil, fakat *sosyalist devrimin* mantığına uygun olarak ereklendirilmiştir. Daha önce sözü edilen *Cezayir Anayasası*, bu ilkeyi cakalı sözlerle dile getirir. *"İslâm dünyasının, yeniden canlanmak için tek bir çıkış yolu vardır. Reformculuğu aşmak ve toplumsal devrim yoluna girmek."* (s. 28)

Toplumsal devrim mesajı Kuran'dan alınan sözlerle

ne kadar süslenmiş olursa olsun, şemalarını ve tekniklerini kimi Avupa ve Üçüncü Dünya ülkelerinden devralmıştır. Bu devrimin ideolojik modellerinin, a) ne İslâm ülkelerindeki geleneksel feodal kurumlarla (aşiret feodalizmi, monarşi ve daha sonra da Türkiye'de olduğu gibi demokrasi), b) ne de son yirmi yıldır gelişen ve İran'daki "İslâm Devrimi"nin kendisini bunun bir ürünü olarak sunduğu *İslâmcı* ideolojiyle ilgisi vardı.

İslâm, kendisini ideologlarının ve liderlerinin ağzından, dünya çapında yeni bir güç olarak kabul ettirmeye yönelmektedir. Bu, İslâmî bütüne mensup on kadar devletin ekonomik ve siyasal ağırlıklarının sonucudur. İslâm'ın bu dinamiği, yalnızca özgürlüğe yeniden ulaşmanın sözkonusu olduğu bir ortamda, fetihçi bir dine özgü bir güç iradesinin yeniden ortaya çıkışı olarak yorumlanabilir.

Militan bir İslâm'ı hem yaratan, hem de ona tâbî olan kurtuluş ideolojileri, Müslüman halkların onurlu yaşama özlemlerini ifade ederler. Bu kurtuluş ideolojileri, içerdeki haksızlıklara ve yabancı müdahalelere karşı mücadeleleri güçlendirirler; bunlar, Müslüman halkların ortadan kaldırılamaz kimliklerini oluşturan her şeyin talebini yüceltirler.

Bu tip hak talepleri, doğal olarak kişisel ve toplumsal hayatın her düzeyinde İslâmî olgunun kabulünden geçer. *Otantiklik* arayışı (*köktencilik* yaftası altında) sloganını atan *İslâmcı* hareketlerin doğuşu, işte böyle olmuştur. Ve bu hareketlerin hedefi toplumun ve devletin *yeniden İslâmlaştırılmasıdır.*

İslâmî eğilimler son zamanlardaki bazı sapmalara rağmen (totaliter amaçlı *entegrist* tarikatlar) sistemli olarak fanatizm ve hoşgörüsüzlükle damgalanamaz.

Çünkü İslâmî söylem, bizatihi dinî içeriği itibarıyla, umut taşıyıcı olmak istemektedir: Uzun süredir ezilen, adalet ve özgürlük susuzluklarını dile getirme gücünü günümüzde kendilerinde bulan halklar için...

Bu güç, inançlardan kaynaklanıyor. Fakat aynı zamanda haklarının bilincine varmış olmalarından ve İslâmî etkenin uluslararası hayattaki etkisinin giderek artan öneminden de kaynaklanıyor.

ONUNCU BÖLÜM

İSLÂM'IN DÜNYADA YAYGINLIĞI

I. İstatistikî Yaklaşım

İslâm Dünyası Hicretin 15. yüzyılında, tüm alanlarda bilançolara konu oluyor. İslâm'ın mevcut durumu ile ilgili incelemeler, Müslümanlar'ın dünya nüfusunun yaklaşık beşte birini oluşturduğunu gösteriyor.

Eldeki istatistiklere göre ve Üçüncü Dünya'daki (Müslüman halkların çoğunluğu burada yeralıyor) nüfus artış hızı da dikkate alınırsa, toplam Müslüman nüfusunun ancak yaklaşık olarak hesaplanabileceği görülür. Bu nispi belirsizliğin birçok nedeni vardır.

1) Dev Hint alt kıtasında, Müslümanlar'ın sayısı hakkındaki bilgiler, mevcut durumda, tümüyle varsayımlara dayalıdır (hükümet kaynaklarına göre, 1982 yılı itibarıyla yaklaşık 80 milyon).

2) Misyonerler düzeyinde bir rekabetin hüküm sürdüğü ülkelerde, Müslüman ve Hıristiyan kaynakların verdikleri sayılar ender olarak birbirini tutar. Aynı şeyler, istatistiklerin siyasal düzeydeki talepleri meşrulaştırabileceği ülkeler için de geçerlidir. (Lübnan, Etiyopya, Filipinler, vb.)

3) Günah çıkarmanın rejim tarafından yasaklandığı ve bir dinî bağlılığın toplumsal ve siyasal planda sakıncalar yarattığı yerlerde, Müslüman kökenli uyrukların sayısı resmî istatistiklerce akla yatkın biçimde

azaltılır.

4) Genel olarak, Müslüman kuruluşlar ve yazarlar tarafından öne sürülen sayılar, Müslüman olmayan yazarlarca verilen sayılardan daha yüksektir (tabii bunu belli çekincelerle söylemek gerekir).

Tarihi Genel Bakış - Geçen bölümü sürdürürsek, dünyadaki Müslüman nüfusu çeyrek yüzyılda (1954-1979) iki katından fazla artmışa benzemektedir. Dünya Müslüman nüfusunun 50'li yıllardan beri sürdürdüğü evrimin ana noktaları şöyle özetlenebilir:

1954: *İslâm Dünyası'nın Yıllığı* (Louis Massignon) 365 milyon, sayısını veriyor (Afrika, Asya, Avrupa ve Okyanusya ile ABD'deki diyaspora)[1]

1964: Çeşitli Müslüman yazarlar tarafından yapılan tahminler toplam Müslüman nüfusunu 400 ile 450 milyon düzeyinde gösteriyor.

1973: *İslâm Ansiklopedisi*[2] 600 milyonu aşan bir sayıdan sözediyor. Amerikan İslâmî cemaatinin varlığı dikkate alınmamıştır.

1978: Müslüman kaynakların tahminleri[3] dünyadaki 907 milyon Müslüman şöyle dağılmaktadır: Müslüman uluslar 60 milyon, Müslüman azınlıklar 229 milyon, bağımsız olmayan alanlar (SSCB'nin Müslüman cumhuriyetleri dahil) 78 milyon.

1987: Birleşmiş Milletler tarafından[4] yapılan istatistikler, dünya Müslüman nüfusunun 1.212 milyon olarak hesaplanmasına imkân sağlıyor (aşağıdaki tablo). Bununla birlikte, Asya ve Afrika'nın Müslüman halklarının yıllık ortalama nüfus artış hızı -adı geçen kaynağa göre

1 Paris, 1955.
2 Leiden, E. J. Brill, t. IV (1973).
3 Ziyaeddin Serdar, *The Future of Islam*, s. 236.
4 United Nations, *World Statistics*, 1990.

yüzde 2,5'dur, oysa bu oran Çin'de 1,2'dir- dikkate alınırsa, 1992'de dünyadaki Müslümanlar'ın sayısının 1,325 milyara yaklaştığı söylenebilir.

Müslümanların Dünyadaki Dağılımı

Ülkeler ya da siyasal bütünlükler	Müslüman nüfusu (milyon)
AFRİKA	
Kuzey Afrika (Büyük Mağrip, Mısır)	107.700
Batı Afrika	113.360
Orta Afrika	16.300
Doğu Afrika	99.260
Güney Afrika	13.500
ASYA	
Arap ülkeleri	66.500
Ortadoğu (Türkiye, İran, Afganistan)	119.600
BDT, Müslüman cumhuriyetler ve öteki alanlar	64.000
Hindistan alt-kıtası	290.450
Asya'nın güneydoğusu	117.080
Uzak Asya	119.600
DİASPORA	
Avrupa	18.600
Amerika, Okyanusya	6.050
Toplam	1.212.000

Yorum - Bu istatistiki unsurlar, açık sayılarla, İslâm dünyasının mevcut ağırlığını ortaya koyuyor. Bu istatistikler, doğal nüfus artışı ile kesinlikle belirlenmesi

güç olan din değiştirmelerin karşılıklı paylarını vermiyor. Ancak bu sayılar, mevcut durumlarıyla İslâm dünyasının inkâr götürmez canlılığını yansıtıyor. İslâm'ın dünya çapındaki genişlemesi ile ilgili sorgulamalar ve varsayımlar burdan çıkıyor. Bu olguyu anlatmak için, birçok açıklama öne sürülebilir.

1. Fetih Olayı - Çağdaş dünyada İslâm'ın durumunu anlamak için, uzakta kalmış bir neden sözkonusu olsa da, beşiği olan Arap yarımadasının dışına yayılmasının koşullarını soyutlamak mümkün değildir. Akla ilk gelen fikir ise *Müslümanlar'ın fetihleri* olmaktadır.

Bu fetihler, bir yüzyıllık bir süre içinde silâhlarını - diğer bir deyişle mesajını- doğuda İndus Havzası'ndan (Sind) batıda Galya'ya kadar taşıyan İslâm'ın karşı koyulmaz genişlemesini açıklamak için düzenli olarak hatırlatılır. Tıpkı *Haçlı Seferleri* Hıristiyanlık için olduğu gibi, askerî fetihler de İslâm'ın tarihî imajından ayrılamaz (o kadar ki, İslâm kimi zaman "kılıç dini" olarak görülmüştür).

Günümüzde bile kılıç ve Kelime-i Tevhid (*Allah'tan başka tanrı yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir*), Suudi Arabistan'ın amblemini oluşturur (bu ülkenin bayrağına bakınız). Suudi rejimi -vahabi reformculuğunun siyasal cisimlenişi- katı ortodoksluğun güvencesi olmak istiyor. Taraftarları ve yücelticileri bu rejimi, dünyevi hedefleri dahil, İslâm'ın ilk çağının geleneğine en sadık model olarak sunuyorlar.

Dünya sahnesinde ortaya çıkışı çağdaş tarihin en temel olgularından biri olan "Militan İslâm"ı[5] temsil eden tek ideoloji, Suudi-Vahabi ideolojisi değildir. İslâm topraklarını korumak için olsun, Batı'nın sırtına yüklenen "yıkıcı ideolojilere" karşı mücadele için olsun

5 G. H. Hansen, *Militan İslâm*, Londra, Pan Books, 1979.

"cihat" çağrıları yapmaya hazır pekçok direniş hareketi (yabancı hakimiyete ya da gayrımeşru sayılan ulusal rejimlere karşı) ya da dinî reform hareketi (popülist ya da devrimci eğilimli) vardır.

Modern İslâm'da aktivist eğilimlerin sürmesi, (örneğin *Müslüman Kardeşler*), İslâmî kanıtların çelişkili davalara meşruiyet kazandırıcı ilke olarak devreye girdiği silâhlı çatışmaların çoğalması; bütün bunlar, İslâm'ın güncel canlılığını hem uzun tarihi pratiği, hem de imanın korunması ya da yayılması için güç kullanımına cevaz veren doktriner geleneği ile açıklamaya eğilimli tezlere belli bir itibar kazandırıyor.

Politik Etken - İslâm'ın yayılması için fetihler tezi, günümüzde hiçbir anlam taşımamaktadır. Sömürgecilerin Avrupa'da varlığı, geçen yüzyılın ortalarından beri (özellikle Afrika topraklarında), İslâm'ın fetihçi güçlerini durdurdu. Aynı dönemde, sömürgecilik ortamı İslâmcılığın barışçı biçimde yaygınlaşması açısından elverişliydi. Önce, sömürgeci güç, geleneksel Müslüman şeflerin desteğini aradığı için; böylesi bir durum olsa olsa şeflerin etkilerini güçlendirebilirdi. Dahası, İslâm Müslüman olmayan çevrelerin ideolojik cevaplar bulmada yetersiz kalışları karşısında, Avrupalı hegemonyacılara karşı bir direniş ideolojisi[6] olduğu kadar, on üç yüzyıllık bir tarihe ve uygarlığa göndermede bulunan kültürel bir alternatif sunmaya yatkın tek güç olarak beliriyordu.

3. Sosyo-Kültürel Etkenler - İslâm'ın Asya'da olduğu gibi Afrika'da da yaygınlaşması sık sık İslâm dininin kendisini çeşitli kültürel geleneklere kolayca uydurabilmesi ile açıklanmıştır. İslâm bir inanç, bir ahlâk su-

6 Martin Klein, *Islam and Imperialism in Senegal*, Edinburg Univ., 1968.

nar; hiçbir toplumsal ve siyasal model öğütlemez. İslâm'ın kardeşlik ve dayanışma idealleri, adalet ve eşitlik talepleri, bütün insan toplumlarının temel özlemleri ile çakışır. İslâm'ın hiçbir dinî hiyerarşi, dinadamları tipinde bir iktidar kurmamasının, hiçbir kişiye ve toplumsal sınıfa kesin yetkiler vermemesinin anlamı, kesin yetkilerin yalnızca Allah'a ait olmasındandır. Bu ilke, psikolojik ve toplumsal olarak özgürleştirici bir teorinin temelini oluşturur.

Genel düzeydeki bu düşüncelere, bazılarına göre, İslâm ahlâkının yerel âdetlerle uyuşabilirliğini vurgulayan daha pratik mülahazalar da eklenir (örneğin cinsel ahlâk konularında). Bu savlar İslâm'ın - Hıristiyanlığın yayılışı ile taban tabana zıt özellikler taşıyan- yaygınlaşması ile ilgili Batılı bakış açısının izlerini taşır.[7]

4. Müslüman Bakış Açısı - Dışardan öne sürülen fikirler, İslâm'ın tarihî yaygınlaşma olgusunu ve günümüz dünyasında filizlenişini açıklamada yetersiz kalacaktır. Bu fikirlerin büyük çoğunluğu olumsuz yanlarla ilgilidir; örneğin, "kutsal savaşlar"ın peşinden gerçekleşen zorla din değiştirmeler; İslâm'ın, sömürgecilik sistemine ve Hıristiyanlığa ve bu ikisi tarafından taşınan yabancı kültürlere karşı tepki olarak kabul edilmesi; toplumsal konformizm uyarınca kabilenin inancına (ya da "devlet'in dini"ne) boyun eğerek, katılmak.

Bu tür mülahazalar, sözkonusu süreçler özellikle bütün ruhanî niyetlerden soyutlanmış hedefleri görmezlikten geldikleri zaman, (kölecilik, pazarların fethi, siyasal ya da kültürel karakter taşıyan hegemonyacı

7 Hubert Deschamps, *Les Religions de l'Afrique Noire*, Paris, 1970.

müdahaleler)[8] toplu İslâmlaştırma olgularının farklı anlamlara çekilebileceğini göstermektedirler. Bununla birlikte, aynı mülahazalar İslâm'a özgü değerleri, bu değerlerin insan bilinci üzerindeki olası etkilerini hesaba katmamaktadırlar. Irk ve sınıf ayrımını dışlayan, etnik ve siyasal düzeydeki aidiyetleri aşan ve "ruhî bir milliyetçilik" (Lamartine) kuran bir inancı açıklayan bir topluluğa, yani Cemaat'e, özgür irade ile katılma ne anlama gelmektedir?

Mısırlı reformcu Muhammed Abduh, konu hakkındaki Müslüman bakış açısını açık biçimde tanımladı. Silâhlı fetih tezini reddeden (bu tezi Hıristiyan imparatorlukların ve sömürge fetihlerinin tarihine geri yollayan) yazar, İslâm dininin hızlı yaygınlaşmasını "dogmalarının açıklığına, kurallarının basitliğine ve yasalarının hakseverliği"ne bağlıyor. "Böylesi bir din" diyor yazar, "ruhları tutsak almak için (...) çok para ve zaman harcayan misyonerlere başvurma gereğini duymadan, kalplere giden yolu açar ve beyne nüfuz eder."[9]

İslâmcı ideoloji, İslâm'ın özgürleştirici yönelimini ve sapına kadar eşitlikçi toplumsal ahlâkını içtenlikle vurguluyor. İslâm ideolojisi, öteki dinlerin ve ideolojilerin, totalitarizmin yükselişinin ve üretim-tüketim çılgınlığının egemenliğine giren toplumların ahlâkî buhranı karşısında çaresiz kalmışa benzediği koşullarda, İslâm'ın günümüz insanlarına cevaplar bulma yeteneğini savunuyor.

İslâm'ın Afrika ve Asya'daki gelişimi, Müslüman ülkelerin kültürel plandaki güçsüz ışıltılarına ve maddî uygarlık alanındaki sınırlı potansiyeline rağmen, ancak

8 Yambo Ologuem, *Le devoir de violence*, Paris, Seuil 1968.
9 *Exposé de la religion musulmane.*

böyle açıklanabilir. Çünkü, İslâm dünyası, yüksek düzeydeki bilimsel ve teknolojik uygarlıklar karşısında güvenilir bir seçenek sunabilecek durumda olmasa da, güncel dünyanın yabancılaşmalarına karşı, bir duygusal doygunluk sağlayabilir. Bu duygusal doygunluk kuşkusuz inançtan kaynaklanmaktadır, ancak bu duygu, güçlü kardeşlik ve derin tarihî dayanışma duyguları taşıyan bir halklar topluluğuna ait olma duygusu ile sürekli yenilenmektedir.

II. Çağdaş Dünyada İslâmî Havarilik Yaklaşımı

Güncel dünyada İslâmî filizleniş kendini yalnızca siyaset ve diplomasi sahnesinde değil ve fakat aynı zamanda Hıristiyan eğilimli biçimlere göre konuşlanma eğilimi içine giren bir misyonerlik faaliyeti ile de belli etmektedir. Bu olgu açıklanmayı gerektirmektedir, çünkü bu havarilik formülü, İslâm dünyasının dinî tarihinde yeni bir olguyu ifade etmektedir.

1. Geleneksel Havarilik - Tek başına silâhların gücünün İslâm'ın, tarihinin ilk yıllarında kaydettiği muazzam yaygınlaşmayı açıklamaya yetmeyeceğini gördük. İslâm imparatorluklarının topraklarının ötesinde yaşayan uzak ülkelerde (Güneydoğu Asya, Çin vb.), askerî büyüme sözkonusu değildi. Bu durumda daha çok ya tek başına hareket eden misyonerlerin çalışmalarının ya da kendilerini İslâm'ın propagandasına vakfetmiş dinî tarikatların canlılığının ürünü, yavaş bir sızmadan sözedilebilir.

Bu açıdan J. H. Hansen'in sözleri düşündürücüdür.

"Kara Afrikası'nın geniş alanlarının ve binlerce Endonezya Adası'nın mistik şahsiyetlerin dalga dalga

birbirini izleyen moral gücü ve dindarlığı ile İslâm'a nasıl kazandırıldığını bilmek büyük bir öyküdür. Epik boyutları olan bu öykü, anlatılmayı bekliyor. Bu, gelecekteki dahi bir romancının işi olacak."[10]

İslâm'ın tarihi bazı misyoner hareketlerine tanıklık etmiş olsa bile, adına misyon denen şey, Hıristiyanlıkta özellikle Papalık düzeninde aldığı kurumsal biçimi, İslâm dünyasında hiçbir zaman almamıştır. Kuran'ın öğretileri de katı bir inanç yayma yükümlülüğü belirleme eğiliminde değildir. *"Dinde zorlama yoktur!"* diye belirtir Kuran (II, 256). *"Sizin dininiz size, benim dinim bana"* (CIX, 6). *"Sen istediğine rehber olamazsın, ancak Allah istediğine rehber olur"* (XXVIII, 56). Bu dinî buyruklar, Tanrı'nın harekete geçmesini beklemeyi, kulun kendisini Tanrı Kelâmı'nın gizemli gücüne teslim etmesini teşvik eder. Ancak bu Kelâm'ın insanlara iletilmiş olması gerekir. Yani Kuran'ın mesajlarının İslâm topraklarının içinde olduğu gibi dışında da yayılmasının gerekliliği fikri doğar. Bu fikir modern çağda, 19. yüzyılın başından itibaren Hıristiyan havariliğin İslâm topraklarındaki yoğunluğuna bağlı olarak gelişmiştir.

2. İslâm Dünyasında Misyonerlik Fikrinin Uyanışı - Hıristiyan topluluklarının protestan ve katolik misyonlarının etkisiyle sağladıkları yenileşmenin, Arap dünyasında oynadığı kışkırtıcı rol daha önce belirtilmişti. Bu girişimler, ilk adımda, dinsiz adı verilen halkları İslâmlaştırmaya yönelik misyonlar biçimini, ya da Kuran'ın lafzını Hıristiyan geleneğindeki ülkelere taşıma biçimini alan bir Müslüman gövde gösterisine yolaçma sonucunu kuşkusuz doğurmadı.[11] Bununla bir-

10 *Militan İslâm*, s. 44.

11 Hint-Pakistan *Ahmediye Encümeni Islahat-ı İslâm*, 30'lu yıllardan beri bu hareket Asya'da ve Avrupa'da misyonları sürdürüyor.

likte, modern İslâm'da misyoner eyleminin öncüleri, Hıristiyan örneğine tümüyle duyarsız kalmadılar.

Bu öncülerin arasında Suriye-Mısırlı Reşit Rıza'yı (1866-1935) sayınak gerekir. Rıza, ustası Muh. Abduh'un reformcu öğretisinin, özellikle modern İslâmcı düşüncenin Mağrip'ten Endonezya'ya kadar temel referanslarından biri haline gelen önemli Kuran yorumuna dayanarak ustası Muh. Abduh'un reformcu öğretisinin yorulmak bilmez bir yaygınlaştırıcısı olmuştur.[12]

Reşit Rıza, Arap dünyasında, çağdaş gerçekleri dikkate alarak, Müslüman misyonerlerin oluşturulmasını öngören ilk kişiydi. Çabaları, El-Roda adasında (Kahire) 1912'de bir misyonerler merkezinin kuruluşuna yolaçtı. Adaylar, İslâm dünyasının dört bir yanından buraya aktılar. R. Rıza'nın bu girişimi ve yazıları - özellikle çok etkili dergi *El Menar*'da yayınlanan yazıları- Müslüman kamuoyunun misyoner çalışmaları ile haşır neşir olmasına katkıda bulunmuştur.

İki savaş arasındaki dönem, Arap dünyasının 50'lerden itibaren dinî ve siyasî hayatında yankılar yaratacak bir hareketin ortaya çıkışına tanık olacaktır. Sözkonusu olan, 1929'da İsmailiye'de Hasan el-Banna (1906-1949) adlı bir öğretmen-vaizin çalışmalarıdır. Hareketin kurucusu ve ilk "yüce önderi"nin temel amacı, Müslüman Mısır'ın ortamında bir misyon ihtiyacına cevap vermekti. H. El Banna, daha derneğin kuruluşundan önce, vaizleri ve misyonerleri eğitmeye yönelik bir örgütün temellerini atmaya çalışmıştı. *Müslüman Kardeşler Derneği*'nin 8 maddelik hedefler bildirisinde, hareketin misyoner yönelişi ön plana çı-

12 Bkz. Bu eseri tahlil için Jacques Jomier, *Manar'ın Kuran Yorumu*, Paris, 1954..

karılmıştı.

Müslüman Kardeşler Derneği'nin V. Kongresi'ndeki (1939) mesajında Hasan el-Banna hareketini şöyle tanımlar: 1) *Selefiye* idealini kendi *ideali* sayar, 2) Sünnî bir eğilimdir, 3) Ruhanî bir yoldur (otantik sofistlerin yolundan ilerler), 4) Siyasî bir oluşumdur, 5) Sportif faaliyetleri teşvik eden bir oluşumdur, 6) Bilimsel ve kültürel bir dernektir, 7) Ekonomik bir topluluktur, 8) Toplumsal bir ideolojidir.

Müslüman Kardeşler hareketi, bu hedeflere ulaşmak için birçok yapıyı hayata geçirecektir: Misyonerlerin eğitimi için seminerler, gençlerin kadrolaşması için dernekler, kültürel merkezler, dinî vaaz merkezleri; bunların yanısıra bir dizi yayın (gazeteler ve haftalık dergiler -bunlardan biri *El-Muslimun* (Müslümanlar) Kahire-Şam, sonra da 1961'den günümüze kadar Cenevre'de yayınlandı- ideolojilerini halk tabakalarına yaymak için broşürler).

Yani misyonerlik fikri, yüzyılın ilk yarısında İslâm dünyasında yolalmıştı. Fakat el yordamı ile ilerleme evresini, *Ümmet*'in içinde olduğu gibi dışında da İslâmî havariliğin yeni gereklerinin bilinçlere yansıması devri izleyecektir. Bunun nedeni, hem dönemin ihtiyaçları, hem de modern teknolojinin sunduğu olanaklardır (haberleşme, kitleye yönelik yayınlar).

3. Yeni Bir Havariliğe Doğru: Davet - Davet kavramı (Arapça da'wa, çağrı) İslâm anlayışına yabancı değildir. Kuran'ın buyruğu üzerinde yükselir. *"Allah yoluna çağrı..."* (XLVI, 125). Modern reformcu Okullar, Kuran'ın "Allah yoluna çağrı" buyruğundan yola çıkarak, gerçek bir İslâmî havarilik doktrini geliştirdiler.[13] Bu doktrinin esas noktalarını Cezayirli reformcu İbn Ba-

13 İbn Badis, *Kuran'ın Tefsiri*, P. Geuthner, 1971.

dis'ten alacağız:

"Allah yoluna *çağırmak*, her Müslüman için bir yükümlülüktür. Kimse peşinden gelmese de insan yaymalı, sürekli yaymalıdır. Yol gösteren ya da yoldan çıkartan Allah'tır. Bize düşen, yaymaktır (*Tebliğ*)." Yazar daha sonra bu "Allah yoluna çağırma" görevinin çeşitli biçimlerini sıralıyor. Bunlardan misyoner eylemlerine ilişkin olanlarını belirteceğiz.

- İslâm'ın *kanıtlarını göstermek*, bu konudaki yanlış fikirleri çürütmek, İslâm'ın güzelliklerini İslâm'a katılmalarını sağlamak için gayrımüslimlere, inançlarını sağlamlaştırmak için de tereddütlü Müslümanlar'a tanıtmak, "Allah yoluna çağırmak" demektir.

- Allah yoluna *çağırmak* aynı zamanda gayrımüslim halklar için misyonlar örgütlemek, kendi dilleri aracılığıyla İslâm'ın öğretilerini onların arasında yaymak, okuma yazma bilmeyen halklara, onları aydınlatmak ve dinleri açısından eğitmek için yol göstericiler göndermek demektir.

İbn Badis'e göre Allah yoluna çağırmanın bu farklı yollarının hepsi ilkelerini Peygamber geleneğinde (Sünnet), müritlerinin ve İslâm'ın ilk çağının büyük otoritelerinin tarihî pratiklerinde bulur.

60'lı yıllardan beri "mesajı iletme" (*Tebliğ*) yükümlülüğü, Müslüman yazarların eksen-fikirlerinden biri olarak beliriyor. Bazıları için, bir bakıma kendi dindaşlarını *yeniden İslâmlaştırmak* sözkonusu olacaktır.[14] Bu çerçevede, çabaları dinî ibadet ve *Şeriat*'a uyma üzerinde yoğunlaşacaktır. Bazı başkalarına göre dinî misyon gerçekte İslâm'ın fikirlerini gayrımüslim halklara taşımaktan geçmektedir.

14 D. H. Halil, *The Phenomenon of Re-Islamisation, Aussenpolitik*, Hamburg, 1978.

İslâmî misyoner faaliyeti hâlâ bir "arayış" içindedir. Bazı yazarlar bu alandaki Hıristiyan tecrübesinden esinlenen yöntemleri önerirken, üç göreve ayrıcalık tanımaktadırlar: yaymak, eğitmek, özenmek. Diğerleri kişisel "performanslar" döneminin aşılmasını ve misyonun "aydınlık, canlı ve çokboyutlu" örgütlenmeler çerçevesinde düşünülmesini istemektedirler.[15]

Son yirmi yıl içinde İslâmî misyoner çalışmaları, birçok örgütün himayesinde muazzam bir gelişme göstermiştir. Bunların belli başlı olanları şunlardır:

- Suudi Arabistan: *Dünya İslâm Birliği* (Rabıtat ül Alem i İslâmî, Mekke, 1962.
- Endonezya: *Dewan Da'wa Islamijah Indenesia*, 1967.
- Pakistan: *World Federation of Islamic Missions* (İslâmî Misyonlar Dünya Federasyonu, Karaçi).
- Başka ülkelerde bulunan misyoner kuruluşları (Arap Emirlikleri, Libya vb.).
- Mısır'daki El Ezher Üniversitesi'nin bir *Misyoloji Bölümü* (İslâmî) vardır.
- *Ahmediye* hareketi (Pakistan kökenli) bütün kıtalarda, özellikle Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da misyonlar bulundurmaktadır.
- ABD'de Afro-Amerikalı Topluluğu (*The Nation of Islam*) 1975'den beri "İslâm'ın Batı'daki Misyonu"na (*The Mission of Islam in the West*, merkezi Şikago) dönüştü.
- *İslâmî Da'wa'nın 1. Dünya Kongresi*'nin Hartum'da toplandığını da belirtelim (1981).

Çağdaş İslâm dünyasında görülen yeni misyoner atılımı, hem saf İslâm'a bağlılığı -çeşitli "köktenci"

15 Muh. Faral Rahman Ensari, *The Quranic Foundations and Structure of Muslim Society*, Karaçi, 1977.

eğilimler de bunu ifade ediyora benziyorlar- hem de Müslüman toplumlarına, İslâm uygarlığının ilk büyüklük dönemine damgasını vuran canlılık ayarında bir canlılığı (sosyo-kültürel ve siyasal) telkin iradesini gösteriyorlar.

Bu yeni misyoner anlayışı, *Cihad'ın* "Allah yolundaki bu çaba"nın, dışardan genellikle -kaçınılmaz olarak "kutsal savaş"a giden dinî aktivizmin biçimi olarak algılanan- *Cihad*'ın modern davranışı için kendini yetkili kılmaktadır. Çağdaş İslâmî etik, *Cihad*'ın yapıcı ve barışçı yanlarını vurgulamaya eğilim göstermektedir. *Cihad* isterse Cemaat'in üst düzeydeki çıkarlarına, isterse de bütün insanlığa hizmet için olsun, en mütevazi düzeyden, fedakârlık gerektiren büyük davalara kadar her türlü toplumsal ve kültürel faaliyeti kucaklayabilecek bir kavgadır.

Bunlar olurken, zafer kazanma eğilimlerinin kesintisiz sürdüğü de gözden kaçırılmamalıdır. Bunlara göre, a) İslâm, doğası gereği, yayılmaya çağrılıdır (klasik eski söz); b) İslâm Cemaati, tarihî tecrübeler karşısında pes edemez, *Cihad*'ın "yiğit" bir kavrayışını da terkedemez.[16]

III. İlerleyen İslâm

İslâm son yirmi-otuz yıldır, kendisini kimi zaman kurucu kaynaklara doğru yönelten, kimi zaman da devrimci ideolojilerin büyüsü altında yeni ufuklara doğru taşıyan bir hareket evresi içine girdi. Köktencilik ve/veya sosyo-politik dinamikler, günümüzde, tüm İslâmî söylemlerin zorunlu referansları olarak ortaya çıkıyor.

16 Fazlur Rahman, *İslâm*.

Bu referanslar, devrimci seçeneği, İslâm'ın orijinal eğilimlerine sadakat yaftasının altına yerleştiren *İslâmî Devrimler*'de çakışıyorlar. Her ikisi birbirini dışlıyor. a) Dogmatik köktenciliği kayıran rejimlerde, toplumsal ve kurumsal değişikliği reddederek, b) İslâmî mesajın devrimci çerçevesini vurgulayan rejimlerde, ideolojik aygıtları İslâm'ın dinî ve kültürel geleneklerinin üzerine oturtmayarak.

Aynı referanslar, hem İslâm davasına hizmet etmeyi (bölgesel ya da evrensel düzeyde), hem de Müslüman halkların birliğini ve dayanışmasını teşvik hedeflerini önlerine koyan pekçok kuruluşun ideolojik temellerini oluşturuyor.

1. Birlik Yolları - Sömürgeciliğin tasfiyesinden sonra, birleşme refleksi, İslâm dünyasının her köşesinde hem dinî (bütün dinî Okullar'ı birleştirme çabaları), hem de siyasal düzeyde (Müslümanlararası dayanışma ve işbirliği) etkili oldu.

A) *İslâmî Okulları Birleştirme önceleri*, 19. yüzyılın sonlarından beri, geniş ölçüde modern reformcu ideoloji tarafından savunulmuştu. (Hindistan, Arap dünyası vb.) İki savaş arası dönemde, Hilafet teması etrafındaki tartışmalar, panislâmcı tezler arasındaki çelişkileri kuşkusuz ortaya koydu, fakat aynı zamanda Okullar'ın birleşmesi eğilimlerini de açığa vurdu. Birlik eğilimleri İslâmî birlik sorununu iman düzeyinde (siyaset düzeyinde değil) ortaya koyacaklar ve Okullar tarafından özellikle şeriatın formüle edilişi konusunda haksız yere sürdürülmüş olan bölünmelerin giderilmesi için çaba göstereceklerdir.

Bütün büyük reformcu yazarlar, Okullar'ın özelliklerinin aşılması için çağrılar yaptılar. İbn Badis'e göre (1940) *"Bütün insanların ve bütün zamanların ya-*

nında olan -tüm Okullar'ı ile birlikte- İslâm'dır, yoksa hangisi olursa olsun tek bir Okul ya da birkaç tanesi değildir" (El-Şihap, 1938, 130).

Bu birleştirici eğilim savaşın ertesinde Kahire'de bir *Okullar Arası Yakınlaşma Bürosu*'nun (sünniler ve şiiler) kuruluşuna yolaçacaktır.

Aynı sıralarda Müslümanlararası bir kongre (Şubat 1949), Kudüs Panislâmcı Kongresi'nden çıkan ve Filistin'in bölünmesinden sonra varlığı sona eren *Dünya İslâm Kongresi*'ni yeniden canlandırmaya çalışacaktır. Bu yeniden canlanma ancak İkinci Karaçi Konferansı'nda (1951) sağlanacaktır. Bu kuruluş o zamandan itibaren kendisine *"dünya çapında bir İslâm Topluluğu ideolojisi kavramını"* geniş kitlelere mâletme ve Konferans üyeleri arasında *"iyi niyet, anlayış ve birlik"* ilişkileri kurma misyonunu yükleyecektir.

İslâm Konferansı Örgütü 1970'li yıllardan beri Dünya İslâm Kongresi'ni geriletme eğilimine girmiştir. (Konferans da aynı hedeflere yönelmekle birlikte, hükümetlerarası bir örgüt olduğu için daha etkili araçlara sahiptir.) Dahası, Dünya İslâm Kongresi bazı devletler tarafından finanse edilen (Suudi Arabistan, Endonezya, Libya vb.) ve bu yüzden İslâm davasını ve ulusal ideolojiyi birlikte ele almaları istenen başka Müslümanlararası örgütlerle rekabet halindedir.

Panislâmcı faaliyetler- -Fas'tan Pakistan'a kadar- birçok kutbun etrafında gelişiyor olsalar bile, niteliği itibarıyla İslâmcı danışmanın merkezi olmaya yönelmiş olan, Mekke'dir. Yıllık hac farizesi, gerçekten de, dingin bir ortamda Müslüman yöneticiler arasında birçok gayriresmî temas imkânını yaratmaktadır. Hac aynı zamanda İslâm dünyasının dört bir yanından gelen düşünürler, din bilginleri ve sıradan insanlar

açısından fikirlerin büyük ölçüde harman olduğu bir yerdir. Ve nihayet hac sayesinde en uzak köşelerde yaşayan Müslüman azınlıkların temsilcileri (Filipinler'den Moroslar, Tayland'dan Tatanisler, ABD'den Bilalyenler), kardeşçe ve dayanışma içinde yaşamak isteyen büyük bir topluluğa ait olmanın bilincine varmaktadırlar.

B) *İslâmî Dayanışma*, sömürge döneminin sonunda, aralarındaki işbirliği bağlarını güçlendirmeye her şeyden çokihtiyaç duyan Müslüman devletlerin öncelikli hedeflerinden biriydi. Bu yüzdendir ki, Kudüs'teki *El Aksa* Camii yangınından sonra (Ağustos 1969) Rabat'ta toplanan ilk İslâm zirvesi (Eylül 1969), aralarındaki ideolojik farklılıklara rağmen siyonizm karşısında ortak bir tavır belirlemeye çalışan İslâm ülkelerinin saflarını sıklaştıracaktır. Rabat Zirvesi'nin izinden giden *İslâm Konferansı dışişleri bakanları*, İslâm Konferansı Örgütü adı altında Müslüman ülkeler arasındaki danışma ve işbirliğinin kurumsal örgütü olacaktır. *İslâm Konferansı Örgütü*'nün merkezi Cidde'dedir.[17]

İslâm Konferansı Örgütü, diplomatik faaliyetlerin (iyi niyet girişimleri vb.) yanısıra, İslâm ülkeleri arasındaki işbirliğini uzmanlaşmış kuruluşlar aracılığıyla canlı tutar. Bunları belirtelim. Eğitim, Bilim ve Kültür alanında İslâm Örgütü (İSESCO), İslâmî Haberleşme Ajansı (İNA), İslâmî Dayanışma Fonları (İFS), İslâm Kalkınma Bankası (IDB).

Geniş bir jeopolitik ve kültürel alana yayılmış üyeleri arasında bir irtibat organı olan İslâm Konferansı Örgütü; İslâm dünyası çapında birleştirici bir rolü güçlükle oynayabilir. Konferans, en azından, geçmişte ideolojik barikatlar tarafından birbirinden ayrılmış

17 İ. K. Ö. anlaşması 1972'de Cidde Konferansı'nda kabul edildi.

olan ve kimi zaman da karşıt rejimler tarafından haksız yere karşı karşıya getirilen kardeş halklar arasında bir diyalogu sürdürebilmektedir.

2. Zafer Kazanmışlık Zaafı - Barışçıl ve kardeşçe duygular taşıyan bir Ümmet, yani tek kelime ile otantik İslâmî bir Ümmet imajı, Müslümanlar'ın duyarlığını okşayan tatlı hayaller arasında yeralıyor. Fakat İslâm dünyasının yüzyılın başından beri uğradığı başarısızlıklar hakkında (Orta Asya'da, Filistin'de, Afganistan'da vb.) neler düşünmeli? Müslüman devletlerin siyonizm karşısındaki güçsüzlüğü (Filistin sorunu) ve "kardeş" ülkeler arasındaki çatışmalar karşısında gösterdiği zaaf konusunda ne yapmalı? İslâm ideolojisine bağlı olduklarını her fırsatta dile getiren bazı ülkelerdeki toplumsal adaletsizlik ve insan hakları beklentileri hakkında ne demeli?

Bu acı gerçekler karşısında, birçok Müslüman, bazılarının aşırı iyimser, bazılarının da zafer kazanmış edalarına karşı çıkmak için seslerini yükseltiyorlar. Bu açıdan misyoner edebiyatı, İslâm dünyasında kolektif hayalgücünü oyalayan yanılsamaları beslemeye hazırdır. *"Gelecek İslâm'ındır -yalnızca İslâm'ındır"* (F. R. Ensari, a.g.e.) kehanetini savunabilmek için bazı din değiştirmeleri[18] öne çıkarmak ya da İslâm'ın dünya çapındaki ilerlemelerini büyütmek kolay bir şeydir.

Bu bilinçlenme, olayların daha doğru biçimde değerlendirmesine yolaçıyor, özellikle misyonerler alanında. Şöyle düşünmek için ciddi nedenleri var: a) İslâm'ın, örneğin Afrika'daki sayısal ilerleyişi tam da bu kıtadaki halkların doğurganlık oranlarına denk düşüyor, b) istatistiki konularda sayıların gözkamaş-

18 Paris Camii'nin imamına göre 200.000 kişi, L. Rocher ve Fatma Şevkavi, Paris, Seuil, 1896.

tırması, çoğunlukla anlamlı olmaz, ilgili halkların yaşam koşullarına da bakmak gerekir: çok hızlı nüfus artışı, kaynakların yetersizliği, doğal afetler (örneğin Bangladeş'te 30 Nisan 1991 tarihinde patlayan siklon; yaklaşık 200.000 ölü ve 10 milyon kişinin evsiz barksız kalması). Davet daha çok duyurulardan oluşuyor (birçok ve pahalı uluslararası sempozyumlar nedeniyle), oysa gerçek hizmetlere ve Afrika'nın ve Asya'nın yoksul halklarının kaderini iyileştirecek somut projelere ihtiyaç var. Müslümanlar'ın çoğunlukta olduğu bazı ülkelerde, eğitim ve sağlık konularında Hıristiyan misyonların ortaya koyduğu çalışmalar, İslâmî misyonların aynı alanlarda ortaya koyduklarına kıyasla çok daha anlamlıdır.[19]

Eleştirilerde bulunanlar, bu olguların ışığında şunları açıklamakta tereddüt etmiyorlar: çağdaş İslâmî söylemin arkaikliği ve demagojik eğilimi, resmî ulemanın konformizmi, Özgürleştirici yönelimini belirginleştireceği yerde, toplumsal ve siyasal egemenliklerin meşruiyet kazanmasına katkıda bulunan İslâm ideolojisinin sapmaları, *halka hizmetten* çok çıkarlarını korumaya çalışan dinî kastların İslâm'a el koymaları, Siyasal-dinsel rejimlerin, Kuran'ın özgün mesajına uygun olarak toplumsal adalet ve özgürlük değerlerine bağlı kalmak yerine, düzenin gereklerine (yasal ve moral açıdan) bağlı kalmaları.

Bu eleştirel eğilimler, İslâm ideolojisini, efsanevi bir geçmişe gönderme yapan belirsiz bir idealizm üzerine değil, fakat geleceği kaçınılmaz olarak ulusların karşılıklı bağımlılıklarına ve kültürlerin diyaloguna bağlı hale gelen çok kutuplu olmuş bir dünyanın gerçekleri temeline oturtmaya çalışıyorlar. Öyle ki, sonuçta

19 Tarık, İslâmî Dava, Myth and Mality, The *Journal*, 1981 Ocak.

Müslüman halkların kendilerine dış etkilere kapalı ve monolitik bir bütün hedefi koyamayacakları bir dünya...

SONSÖZ

Bu kitabın günümüze kadar getirilmesi, İslâm dünyası için tarihî önem taşıyan güncel olaylar (1988-1991) hatırlatılmasaydı, eksik kalacaktı. Önce bir Müslüman yazara, Mısırlı Necip Mahfuz'a ilk kez Nobel Ödülü (edebiyat nobeli, 1988) verilişini vurgulayalım. Daha önceleri, akademik kurullar ve uluslararası medya İslâm'ın kültürel olarak yayıldığı muazzam alanda, evrensel düzeyde ödüller kazanmaya layık bir yazarın ya da bir düşünürün bulunabileceğini hiçbir zaman aklına getirememişti.

1989 bir bilanço yılıdır (ve bu bilanço yapılmayı bekliyor). İslâm Konferansı Örgütü'nün bilançosu (1969-1989), İslâm Cemaati'ni uluslararası düzeyde temsil olan varlık nedenini savunabilecek midir? Körfez krizi (1 Ağustos 1990-3 Nisan 1991) sırasında nasıl silindiği ortaya çıktıktan sonra, bir ahlâkî referans ve hakemlik kurulu olarak İslâm Konferansı Örgütü'nün itibarı sorgulanmalıdır. İran-Irak çatışmasının sona erişinden ve Humeyni'nin ölümünden sonra (Haziran 1989), İran'ın önünde yeni bir ufuk açıldı. Komşuları ile barışmak ve uluslararası topluluk içinde itibarını yeniden kazanmak. -Filistin halkı için, *İntifada*'nın (kurtarıcı sıçrama) ufkunda umut görünüyor.- 1989'da Marakeş'te *Arap Mağrib'inin Birliği*'nin ilânı "büyük Mağrip"in doğuşunu müjdeledi.- Sovyet İmparatorluğu'nun Müslüman Cumhuriyetlerinde (özellikle

ulusal bilinçlenmenin geri dönüşü olmayan noktaya geldiği Azerbaycan ve Özbekistan'da) ilk özgürlük titreşimleri görüldü. Barış, halkların özgürlüğü ve İnsan Hakları alanlarında, ilerlemeyi getiren ve yeni bir dinamizme yolaçan pekçok olay...

Bu barış ve ilerleme dinamiği özellikle yakın geçmişte komünist boyunduruğundan kurtulan Avrupalı uluslara yaradı. *Berlin duvarının* yıkılışı (9 Kasım 1989) Avrupa'da totaliter dünyanın çöküşünü ilân etmekle birlikte, simgesel olarak bu çapta bir hareket Müslüman halkların tarihinde hiçbir zaman meydana gelmedi.

Arap ve İslâm ülkelerinin Irak'a karşı koalisyona katılmaları (Ocak-Nisan 1991) İslâm dünyasını derinden sarstı. Müslüman kamuoyunun geniş kesimlerinin gözünde uluslararası ahlâka ve İnsan Haklarına yapılan göndermeler, Müslüman kamuoyunun geniş kesimlerinin gözünde, Arap dünyası üzerindeki Batı hegemonyasının sürdürülmesi için bir aldatmacadan ibaretti.

Çoğunlukla kendi rejimlerinin işine gelmediği için bir yana itilen, ve "Kuzey"li güçler tarafından çıkarılan Uluslararası Yeni Düzen'e inanmayı reddeden yoksul ve çaresiz kitleleri saran İslâmcı ateşin anlamı budur. Ve bu yeni düzen Kuzey ile Güney arasında siyasal, ekonomik ve kültürel ilişkilerin yeniden tanımlanmasını yenilikçi bir anlayış içinde kararlılıkla hedefleyeceği yerde, bir hakimiyet stratejisine benzemeye yüz tuttukça, bu ateş sürecektir.

Ortak çıkarlara hizmet eden eserler, bir dayanışma mantığı içinde hayata geçirilmeli, göçmen halkların kaderi iyileştirilmeli, ekonomik ve toplumsal kalkınmaya yardım edilmeli, demokratik ve laik değerler

geliştirilmeli; sözün kısası İslâm ülkelerinde ilerici güçlere canlılık kazandıracak ve böylece karanlığı ve adaletsizliği yaratan etkenlerini ortadan kaldıracak her şey yapılmalıdır.

İletişim Yayınları • *PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE*

CEP ÜNİVERSİTESİ

Bilgi günümüzün en önemli değeri haline geldi. Ama çığ gibi büyüyen bilgi üretimini izleyebilmek, günlük koşuşturmanın içinde neredeyse imkansız. Gündelik hayatımızı yakından ilgilendiren konularda bile kitap okuyacak zaman bulamıyoruz. Oysa bunun ötesine geçebilmek, kendimizi her konuda geliştirmek, kültürümüzü arttırmak hepimizin düşü.

Cep Üniversitesi size çağdaş bilgi ve kültürün kapılarını açıyor. Cep Üniversitesi'nin kitapları, Fransız "Que sais-je" (Ne biliyorum?) dizisinden titizlikle seçildi ve Türkçeleştirildi. Cep Üniversitesi ayrıca, Türkiye'nin tarihiyle, siyaset, kültür, ekonomi hayatıyla ilgili konularda özel olarak bu dizi için uzmanlara ısmarlanan eserlerle zenginleştirildi.