İSLÂMÎ YENİLEŞME HAREKETİNDE YÖNTEM TARTIŞMASI

Mehmed Kürşad Atalar

Bu yazının amacı, *teorik* ve *pratik* alanda farklı yaklaşımları olan Müslüman grupların tipolojisini çıkarırken, yöntem kavramının işlevselliğine dikkat çekmektir. Bu amaca ulaşmak için öncelikle Müslüman grupları birbirinden ayırd etmeyi mümkün kılacak analitik terimler tespit edilmiştir. Bunlar ideoloji(din-siyaset ilişkisi), modernizm, gelenek ve yöntemdir. Müslüman grupları ilk üç terim ölçeğinde ayırd etme yaklaşımına literatürde sıklıkla rastlanmasına rağmen, özellikle *yöntem* terimi temelindeki çabalar neredeyse hiç yoktur. Bu makalede, grupların farklılıklarını ortaya koyma noktasında yöntem ayıracının işlevsel olduğu tezi savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Müslüman grupların tipolojisi, modernizm, islami yenileşme hareketleri, islam dünyası

İslam Dünyasını bir süredir etkilemekte olan İslami Yenileşmeci[1] hareketin anatomisini çıkarma yönünde yoğun çabalar sarfedilmiştir. Sosyal bilimlerin farklı disiplinleri tarafından farklı kriterler çerçevesinde yürütülen çalışmalarda, her disiplinin kendi kavramsal enstrümanları ölçeğinde bir analiz gayreti içinde olduğu görülmektedir. Siyaset bilimi açısından konuya yaklaşıldığında ise, belirli analitik terimler baz alınarak tipoloji çıkarma girişimleri daha belirgindir. Bu yöndeki çabaların çoğunlukla, olgunun ideolojik karakteri ve modernizasyon süreçleriyle ilgisine odaklandıkları görülür. Ancak bu yaklaşımın önemli eksiklikleri vardır. Çünkü yenileşmeci gruplar, özellikle hareket yöntemi – bir başka ifade ile *praxis* - söz konusu olduğunda, önemli farklılıklar gösterirler. Bu yazıda, strateji/yöntem konusundaki farklılıkların, bu grupları ayrıştırmada işlevsel öneme sahip olduğu görüşü savunulmaktadır.

---

1 Bu makalede kullanmayı tercih ettiğimiz İslami Yenileşmecilik kavramının, İslami metinlerdeki karşılığı, kimi yerde 'tecdid', kimi yerde de 'ihya'dır. Batı literatüründe ise aynı fenomeni tanımlamak için, sıklıkla, İslami Uyanış (Islamic Revivalism) İslami Diriliş (Islamic Resurgence) ve İslami Canlanma (Islamic Revitalization) kavramsallaştırmaları kullanılmaktadır.

İslami Yenileşmeye Dair Farklı Tanımlar

İslam, Bernard Lewis'in öncü makalesini (Lewis, 1976: 39-49) kaleme aldığı tarihten önce, modernizasyon teorileri bağlamında, kültürel/geleneksel bir olgu olarak görülüyordu. Lewis'in makalesi, bu konuda Batılı İslam araştırmacıları arasında yaygın olan genel-geçer yargıyı yıktı. Makale, İslam'ın yenileyici/canlandırıcı bir kapasitesi olduğu ve müslümanların zihninde ve davranışlarında, bütün İslam tarihi boyunca 'temel referans' olmayı sürdürdüğü tespitinde bulunuyordu. Bu, İslam hakkında, dönemine göre, yeni ve farklı bir tanımlamaydı. Makalenin yazımından 3 yıl sonra İran'da bir İslam Devrimi'nin gerçekleşmesi ise, dikkatlerin, iyiden iyiye İslam dünyasına ve İslami hareketlere çevrilmesine yol açtı. İslamiyat uzmanları ve akademisyenler, yeni bir olgu ile karşı karşıya olduklarını fark ettiler ve onu anlamaya ve tanımlamaya çalıştılar.

Tektip bir karakteri olmamakla birlikte[2], olgunun öne çıkan vasıfları, statüko-karşıtı siyasal bilinç sahibi olması ve moderniteye[3] yönelik eleştirel tavrıdır. Bu iki vasıf temelinde yapılan tanımlamalar içinde, *fundamentalizm* teriminin öne çıktığı görülmektedir. Belirli bir grup akademisyen için, bu terim, İslam dünyasını etkileyen yeni akımı tasvir etme noktasında oldukça kullanışlıdır. Çünkü fundamentalizm, farklı kültürlerde de teşhis edilebilen küresel bir olgudur (Marty ve Appleby, 1993; Ajami, 1981: 200). Bu olgunun ortak özelliği, dinin, bir takım siyasal amaçlar için kullanılmasıdır. Dolayısıyla İslam dünyasındaki yeni dini eğilimi, bir yenileşme hareketi olarak görmek mümkün değildir. Bilakis bu hareket, tutucudur, geleneğe saygıyı esas alır (Garvey, 1993); eski doktrinlerin geçerliliğinin sürdüğünde ısrarlıdır (Wallerstein, 1999: 113) ve bunları orjinal bağlamlarından koparark düşmanlarına karşı ideolojik bir silah olarak kullanır (Ebu Rabi, 1994: 9). 'Fanatizm' ve 'geçicilik'i çağrıştırdığı gerekçesiyle, yeni olguyu fundamentalizm terimi ile açıklamaya itiraz edenler ise, terimin kültürel bir bağlamı olduğununun – İslami terminolojide bir karşılığının olmadığının – altını çizerek, başka ve daha uygun bir tanım bulma ihtiyacına dikkat çekerler. Analitik kriterler ölçeğinde olgunun farklı boyutlarını yakalama çabası gösteren bu kesim içinde, kimileri eylem türlerini (Voll, 1983; 1991), kimileri ise ideolojik yönelimleri ölçüt almıştır.[4]

---

2 Hrair R. Dekmejian'a göre, çağdaş dini yenileşmeci hareket, edilgen maneviyatçılıktan militanlığa, çok geniş bir spektrum üzerinde uzanmaktadır. Bkz. Dekmejian, 1988: 4.

3 Modernite, yenilik anlamında, 'ilerleme' ve 'değişim' terimlerini çağrıştırmakla birlikte, burada, sekülarizm ve milliyetçilik (nasyonalizm) bağlamları itibarıyla kullanılmaktadır.

4 William Shepard, kendisinin 'laikçi' (secularist) olarak tanımladığı grubun, Haddad'ın tasnifinde kültürel etkileşimci (acculturationist), Voll'un tasnifinde uyarlamacı

Kavramsal düzeydeki tartışmaya ek olarak, olgunun nedenleri ve dinamikleri üzerinde yürüyen tartışma da önemlidir. Bu konuda karşımıza farklı tasnif çabaları çıkar.[5] Sıklıkla başvurulan operasyonel enstrümanların 'iç ve dış faktörler' (Abu Rabi, 1994) ile gelenek/modernizm ikilemi[6] olduğu söylenebilir. Dış faktörler, içerden çürüme ve krize tepki[7], sanayileşme ve kalkınma sürecinin etkileri[8], Batı ile yüzleşme ve sömürgeciliğe tepki[9], modernitenin içine girdiği küresel kriz ya da 'Batı'nın Başarısızlığı' düşüncesinin yaygınlaş-

(adaptationist) Fazlurrahman'ın tasnifinde modernist, Esposito'nun tasnifinde yine laikçi (secularist) gruba denk düştüğünü; radikal islamcı olarak tanımladığı grubun ise, Haddad'ın tasnifinde yeni-kuralcı (neo-normativist), Voll'un tasnifinde fundamentalist, Fazlurrahman'ın tasnifinde yeni-uyanışçı (neo-revivalist), Esposito'nun tasnifinde ise yeni-gelenekçi (neo-traditionalist) gruba denk düştüğünü belirtir. Bkz. Shepard, 1987. Tartışmanın detayları için, ek olarak şu çalışmalara da bakılabilir: (Esposito, 1984: 216-218; Haddad, 1982: 7-23; Voll, V.O, 1991; Fazlurrahman, 1981: 23-55). Ancak bu bir 'kavramsal' tartışmadır ve doğrudan konumuzun ilgi alanına girmemektedir.

5 John Obert Voll, İslam dünyasını etkilemekte olan Yenileşmeci hareketi açıklamak için 4 farklı yaklaşımdan bahseder. Bunların ilki, Müslüman toplumların potansiyel ve güçlerine vurguda bulunmak, ikincisi modernizasyon sürecinde İslam'ın zayıf yönlerini vurgulamak, üçüncüsü genel kalıplardan ziyade özel ve değişen ortamlara vurguda bulunmak, ve son olarak da, uygunluklar ve başlangıçlar yerine tarihsel devamlılığa vurgu yapmak ve evrilen gelişmeyi görmektir. Bkz. (Voll, 1983). James Piscatori ise, 'maddi' ve 'tarihsel' perspektifler bağlamında bir açıklama çabası getirir. Bkz. (Piscatori, 1986: 22-39).

6 Gelenek-merkezli tanımlamalara bir örnek olarak bkz. Sayarı, 1984: 121. Sayarı İslami Uyanış olgusunun, 'geleneğin yeniden keşfi' olarak görülebileceği tezini savunmaktadır. Metin Heper'in şu ifadeleri de benzeri bir görüşü yansıtır: "yenileşmeci akım, gelişmiş ülkelerdeki ilerici sürecin 'geri çekilme' anına denk düşer..." Bkz. Heper, 1984: 1-8. Yenileşmeci hareket üzerindeki 'modern etki'ye dikkat çeken akademisyenler arasında ise Esposito ve Voll'un çalışmaları dikkat çekicidir. Bkz. Esposito, J.L. ve Voll, J. Obert, 1998; Esposito, J.L. 1992; Esposito, J.L. & Piscatori, J.P. 1991: 427-40. Ancak kanaatimce, 'modern etki' konusunda, Shepard (1987) ve Graham Fuller (1999)'in makaleleri daha net vurguları haizdir.

7 Bu görüşün hararetli savunucusu Hrair R. Dekmejian'dır. Ona göre İslam dünyası, yoğun manevi, toplumsal ve siyasal bir buhran içindedir ve bunun doğal sonucu olarak da bir meşruiyet ve kimlik krizi yaşamaktadır. Dekmejian'ın görüşleri için bkz. 1980: 1-12; 1988: 3-19. Krizi besleyen faktörler olarak, en çok, 20. yüzyılda egemen olan çeşitli ulusçu modernizasyon ideolojilerinin Müslüman halklar nezdindeki popülaritesini kaybetmesi, 1967 Arap-İsrail Savaşı ve 1973 Petrol krizi gösterilmektedir. Bkz. Tibi, 1983: 3-13; Piscatori, 1986: 22-39.

8 Bu faktör, hızlı nüfus artışı, şehirleşme ve kırsaldan kente göç unsurları üzerinde durmaktadır. Sonuç aidiyet hissinin kaybı ve yabancılaşmadır. Bkz. Gellner, 1985: 1-9; Haddad, 1991.

9 Sömürgeciliğin İslami Yenileşme hareketlerine etkisi konusunda bkz. Tibi, 1983: 3-13; Vatikiotis, 1987; Rabi, 1994.

ması[10] başlıkları altında toplanabilir. İç faktörler ise, daha çok ideolojik karakter taşıyan tecdid ve ihya çabalarıdır.[11] Gelenek/modernizm ikilemi üzerinde yürüyen tartışmada, modernite kavramı belirleyicidir. Buna göre, Yenileşmeci hareketin bariz bir 'modern' karakteri vardır.[12] Eğer bu tespit doğru ise, Yenileşmeci hareket modernizasyon süreçlerinin doğal bir sonucudur; fundamentalizm teriminin ima ettiğinin aksine, moderniteye sahici anlamda bir tehdit oluşturmaz.[13]

Bütün bu ayrıştırma ve tanımlama çabalarında öne çıkan iki unsurun, olgunun *ideolojik* boyutu ve *modernite* olduğu görülmektedir.[14] Her iki unsurun da, olguyu açıklama noktasında işlevsel olduğu kabul edilebilir. Ancak bu ikisinin dışında Yenileşmeci hareketi tanımlamak için iki önemli kavram daha vardır. Bunlar da gelenek ve yöntem'dir. Burada *gelenek*, farklı bağlamda ele alınmakta, yani modernite karşıtlığını değil, *kültürel mirası* temsil etmektedir. Nitekim Yenileşmeci hareket içinde geleneğin otoritesini ciddi anlamda sorgulayan, hatta reddeden gruplar vardır.[15] *Yöntem* ise, tasnif ve tanımlama süreçlerinde sanki unutulmuş bir ayraç olarak karşımızda durmaktadır. Bunun görünür nedeni, tanım çabalarının temelde teorik tartışmalarla ilgili olmasıdır. Ancak buradaki eksiklik, pratik alanın da, son tahlilde, bir teorik temeli olduğunun gözden kaçmış olmasıdır. Bu gerekçelerle, İslamî Yenileşmeci olguyu tanımlamak için 4 analitik terimi uygun kavramsal araçlar olarak kabul edebileceğimiz ortaya çıkmaktadır. Bunlar: 1) ideoloji (din-siyaset ilişkisi), 2) modernizm, 3) gelenek ve 4) yöntem'dir.

10 Bu görüş için bkz. Hanefi, 1985: 95-103; Voll, 1987; Wallerstein, 1999: 109-125.

11 Bu yaklaşımı özellikle Müslüman yazar ve entelektüellerin desteklediği aşikardır. Bkz. El-Behiy, 1996; İnayet. 1988. Ancak aynı yaklaşımın bir başka versiyonunu J.O. Voll (1987)'da da görmek mümkündür. O, tecdid hareketlerinin İslam tarihi boyunca süreklilik arzettiğini ve şu üç kriter üzerinde ısrarcı olduklarını savunur: 1) Kur'an ve Sünnetin referans oluşu, 2) içtihadın gerekliliği ve 3) otantikliğin tasdiki.

12 Esposito ve Shepard'ın görüşlerine ek olarak, stratejistlerden Graham Fuller (1997)'in tezleri hayli dikkat çekicidir. Modernizasyon sürecinin Türkiye'deki Yenileşmeci hareketin ideolojisi ve pratiği üzerindeki etkileri için ise bkz. Türköne, 1994; Göle, 1998.

13 Fundamentalizm olgusu, dünya düzenine bir tehdit oluşturması yönüyle de araştırmaların konusu olmuştur. Bu konuda iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir. Daniel Pipes, Judith Miller ve Bernard Lewis gibi uzmanların savunduğu teze göre, bütün yenileşmeci gruplar aslında moderniteye tehdit oluşturur. Leopold Esposito, Graham Fuller, J. Obert Voll gibi uzmanlar ise, gruplar arasında ayrım yapılması gerektiğini ve bazı grupların tehdit oluşturmak bir yana, modernleştirici özelliği olduğunu savunur.

14 Bu konuda tipik örnek Shepard'ın (1987) tipolojisidir. Burada iki boyut üzerinde bir kategorizasyon yapılmıştır. Grafikte X ekseni İdeoloji'yi, Y ekseni Modernizmi göstermektedir.

15 Örneğin bu gruplardan Müslüman modernistler ve Radikal İslamcılar, geleneğin otoritesine yönelik şiddetli eleştirileriyle bilinmektedirler.

Müslüman Grupları Ayrıştırmada Uygun Kavramsal Araçlar

Yenileşmeci hareket içinde yer alan farklı grupların ayrıştığı temel sorunların başında dinin *ideolojik/politik* bir karakteri olup-olmadığı hususu gelmektedir. Gruplar bu tartışmada iki ana kategoride toplanmaktadırlar. İlk grup, dinin, *özü itibarıyla* 'siyasal' olduğunu savunurken, ikinci grup bunu reddetmektedir.[16] Dinin özü itibarıyla siyasal olması, bir İslam devletini zorunlu kılmaktadır.[17] Çünkü *Şeriat*'in uygulanması için bir devlet gücüne ihtiyaç vardır. Çağdaş Sünni düşüncede Kutub ve Mevdudi, Şii düşüncede Şeriati ve Humeyni bu görüşün ısrarlı savunucuları olarak bilinmektedir.[18] Karşıt görüş ise, dinin bir inanç (*faith*) konusu olduğu düşüncesinden hareket ederek, siyasal alanın profan ve seküler olduğu tezini savunur. İslam tarihinin *ilk liberal*'i olarak nitelenen Ali Abdurrazık (1925)'a göre, *Hilafet*, dinî bir kurum değildir, insanların icad ettiği politik bir yapıdır. İslam, değişen tarihsel koşullara göre farklılaşan hükümet biçimleri arasında bir tercihte bulunmaz. Bu yönetimin, bir dönem monarşi ya da demokrasi, bir başka dönem hilafet ya da oligarşi olması aynı derecede mümkündür.[19] İslam bu konuda nötrdür.[20]

---

16 İlk grup, genel olarak, fundamentalist ya da radikal İslamcı adlarıyla, ikinci grup ise, modernist, gelenekçi ya da kültürel yenileşmeci gibi adlarla anılmaktadır. Bkz. Dekmejian, 1980; 1988 ve Shepard, 1987.

17 Mevdudi'nin 'din' teriminin anlam dünyasına ilişkin görüşleri, radikalizmin hemen tüm fraksiyonları tarafından benimsenmektedir. Buna göre, *din*, Arap lisanında yüksek otorite, ideolojik düzen ve hakimiyet anlamlarına gelmektedir. O halde İslam, bir 'yaşam tarzı' ve 'dünya görüşü'dür. Hayatın bütün alanlarını (ahlaki, ideolojik, pratik) kapsar. Yani kısaca İslam, bir inanç sistemi olmanın yanısıra, aynı zamanda bir 'ideoloji'dir. Bkz. Mevdudi, 1982. İngiltere'de bir İslam Parlamentosu kurulması fikrini ortaya atan Kelim Sıddiki'ye göre ise, İslam devleti, nihai siyasi amaçtır ve yeryüzündeki bütün Müslümanlar için bir İslam devleti'nin kurulması için çalışmak İslami bir görevdir. Bkz. Sıddıki, 1991.

18 Ayetullah Humeyni'nin: "İslam siyasettir" sözü ve siyasetle ibadeti özdeş gördüğü görüşleri için bkz. Humeyni, 1991: 33, 37, 199. Aynı düşüncenin detayları için ayrıca bkz. Humeyni, 1982.

19 Bu düşüncede, Allah'ın Hükümeti (*hükumet'illah*) kavramının yerine İnsanların Hükümeti (*hükumet'ül-nas*) kavramı oturtulmaktadır. Buna göre Hz. Muhammed de bir siyasal yönetici değildi, sadece bir *hakem*di (arbitrator). Bu konuda El-Eşmevi'nin görüşleri için bkz. Tibi, 1998.

20 İkinci görüşün savunucularından Abdülvehhab El-Effendi daha radikal bir görüş ortaya atar ve İslami yönetimin bir 'demokrasi' olduğunu savunur. Mevdudi'yi totaliter özellikleri baskın bir 'bolşevik' yönetim modeli önermekle suçlayan El-Effendi'ye göre Hz. Muhammed'in Medine'de kurduğu yönetim, cebr'e değil, kişilerin özgür iradelerine dayanıyordu ve çoğulculuk ve gönüllülük esasına dayalı bir siyasal birlikti. El-Effen-

Yenileşmeci grupları ayrıştırmada ikinci işlevsel terim, *modernizm*dir. Bu kavrama ilişkin tartışmanın pek çok boyutu vardır ve grupların, her bir boyuta ilişkin yaklaşımlarında farklılaşmalar belirgindir. Terim, genel olarak, seküler ve ulusçu içeriği nedeniyle bir ideoloji olarak algılanmakta ve olumsuzlanmaktadır.[21] Sekülarizm, İslam'da *ahiret* kavramının belirleyici pozisyonu, Şer'i hükümlerin icraî boyutu ve tarihsel tecrübenin siyasal karakteri nedeniyle, Müslüman toplumlar arasında yaygın bir meşruiyet kazanamamıştır. Vatan, ulus, halk gibi kavramlar temelinde biçimlenen ulusçuluk ise, inanç birliğine dayalı *Ümmet* kavramıyla çeliştiği için reddedilmiştir.[22] Ancak modernizmi bazı yönleriyle olumlayan yenileşmeciler de vardır. Genellikle *modernist* olarak adlandırılan bu kesime göre, batılı kavramlarla pozitif bir diyalog kurma imkanı vardır. Adalet, özgürlük, demokrasi, insanlığın kardeşliği, emeğin değeri, dini tolerans, refahın dağıtımı gibi, 'ortak' değerlerin İslamileştirilmesi mümkündür. Bir nevi özür dileyici bir üsluba sahip bu kesime göre, batılı pratiklerin kökeni İslam'dadır. Bunlar İslam'ın temel kaynaklarıyla moderniteyi uzlaştırmaya çalışırlar ve çok-evlilik, hadd cezaları ve mürtedin öldürülmesi gibi konularda başka - modern - bir meşruiyet temeli ararlar.[23] Gelenekçiler ise, modernistlerin tezlerini şiddetle eleştirirler. Onlara göre modernite bütünüyle türedidir ve tüm kavramlarıyla birlikte reddedilmelidir. Çözüm, geleneği ihya etmektir.[24] Reddiyeci gelenekçilerin aksine Radikal İslamcılar, ıslah ve içtihad

---

di, bu görüşüne delil olarak Peygamberin Medine'deki Yahudilerle imzaladığı Medine Vesikası'nı gösterir. Bkz. Al-Affendi, 1991.

21 Uygulamada radikal ve ılımlı sekülarizm ayrımları yapılmaktadır. İslam dünyasında dinin toplumsal hayattan bütünüyle uzaklaştırılması anlamına gelen radikal sekülarizm örneklerine nadiren rastlanır (Arnavutluk gibi), ancak 'görece' ılımlı sekülarizm yaygındır. Bu ikincisi, dinin devlet tarafından kontrolü ile eş anlamlıdır. Bu uygulamada, İslam devlet dini değildir; egemenlik Tanrı'ya değil, 'ulus'a ya da 'halk'a aittir. Bkz. Shepard, 1987.

22 Seyyid Kutub'un *Yoldaki İşaretler*'deki şu sözleri bu yaklaşıma örnek olarak verilebilir: "İslam, insanı toprak ve çamur bağımlılığından, yine toprak ve çamur bağımlılığına dayalı olan et ve kan bağımlılığından kurtararak yüceltmeye gelmiştir. İlahi şeriatın uygulandığı ve vatan ile vatandaşlar arasındaki bağın Allah'a bağlılıktan ibaret olarak bilindiği yerden başka hiç bir yer Müslümanın yurdu değildir. İslam Yurdunda Müslüman Ümmet arasında yegane organik bağ olan inanç birliğinden başka Müslümanın hiçbir milliyeti yoktur...." Bkz. Kutb, 1980: 92.

23 Bunlar arasında Fazlurrahman meşhurdur. O, klasik fıkhın "nassın olduğu yerde, içtihada gerek yoktur" ilkesi yerine, nassın amacından çıkarılacak ilkelerin bağlayıcılığı şartını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, hadd cezaları ve miras gibi konularda 'modern' tezleri olumlayıcı bir yaklaşımı vardır. Bkz. Fazlur Rahman, 1970: 317-33. Eşmevi (1991) ise, modern kavramların içselleştirilmesi noktasındaki uç örneklerden biridir.

24 Burada önemli olan, Müslümanların düşünsel mirasını kabulleniş tarzıdır. Bazı farklılıklar olmakla birlikte, geleneği ihya etme yaklaşımı, Radikal İslamcılıktaki eleştirellik-

kavramlarına yaptıkları vurgular nedeniyle modernite ile ilişkilerinde farklı bir tavır takınırlar. Örneğin dinin müceddidler eliyle yenileceği konusundaki vurgu, modernitenin 'değişim' kavramına yüklediği anlamlarla bazı açılardan örtüşür.[25] Hatta kimi İslam uzmanlarına göre, Radikal İslamcıların 'ilerleme' kavramına karşı olumsuz bir tutumu yoktur. Delil olarak, grubun, teknolojinin adaptasyonu nokta sındaki olumlayıcı tavrı gösterilmektedir.[26] Ancak, bu tür benzerlikleri gerekçe göstererek, Radikal İslamcıların 'modernist' olduklarını iddia etmek tutarlı görünmemektedir. Çünkü onların, modernitenin temel kavramlarına –sekülarizm, milliyetçilik, rasyonalizm vb. - itirazı nettir.

Grupları ayrıştırmada işlevsel olan üçüncü kavram, *gelenek*tir. Terim, burada, modernite bağlamları itibarıyla değil, asli kaynağa dışarıdan karıştırılan etkiler temelinde ele alınmaktadır.[27] Bu tartışmanın aslî konusu, geleneğin

ten uzaktır. Mesela Radikal İslamcılar ulemanın otoritesini sorgulayabilirken, gelenekçiler, bu konuda genellikle isteksizdirler. Hatta kimi gelenekçilere göre, gelenek, dinle özdeştir. Böyle olunca, geleneğin eleştirilmesi, dinin eleştirilmesi anlamına gelir. Bkz. Nasr, 1989.

25 Bu nedenledir ki, Shepard ve Fuller, bu konu üzerinde özellikle durmaktadırlar. Fuller (1999), Radikal İslamcılığın bu özelliğinin, İslam dünyasındaki 'dinazor' rejimlerin ortadan kaldırılması noktasında işlevsel olduğu tespitinde bulunurken, Shepard, akımın değişim talebinin, Batı medeniyetiyle baş etme noktasında bu grubu, diğer gruplara kıyasla *daha yaratıcı/şanslı* kıldığı tespitinde bulunur. Shepard'ın bu noktada, Radikal İslamcılık ile Protestan Reformizmi arasında benzerlikler kurması ilginçtir. Bkz. Shepard, 1987: 325.

26 Burada 'dünyevi' meseleler ile vahy arasındaki ayrıma işaret edilmektedir. Bir hadiste, önerdiği ekim tarzının olumlu sonuç vermemesi üzerine, Peygamberin: "siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz" dediği rivayet edilmektedir. Ayrıca 'hikmet hadisi' ve Hz. Ömer'in Sasaniler'den savunma tekniklerini adapte etmesi örnekleri de, aynı teze delil olarak gösterilmektedir. Buna göre, hikmet mü'minin yitik malı olduğu için, nerede bulursa alır. Şu halde hikmetin 'yabancı' bir ülkede bulunuyor olmasının ya da oradan neş'et etmesinin önemi yoktur. O, aslında mü'mine aittir. Böyle olunca, insanlığın ulaştığı teknolojik imkanlardan yararlanmak meşrulaşmaktadır. Gelenekçiler ve radikal İslamcılar arasındaki farka dair, günlük yaşamdan bazı örnekler vermek de mümkündür. Örneğin gelenekçi kesimler, giyim-kuşamda, geleneksel tarzı benimserken, bazı radikal İslamcıların bu konuda kendilerini kayıtlamadıkları ve takım-elbise, kravat giymekte bir mahzur görmedikleri görülmektedir. Ali Şeriati, Seyyid Kutub ve Ercümend Özkan bu konuda örnek gösterilebilir. Hatta Ercümend Özkan'ın, son model Amerikan arabalardan hoşlandığı ve bunu bir 'nimet' olarak gördüğü bilinmektedir. Bkz. Atalar, 2002.

27 Modernite bağlamında tanımlandığında gelenek, dindarlık, zihinsel gerilik, yaratıcılıktan yoksunluk, yenilikten kaçma vb. terimlerin ifade ettiği bir anlam dünyasına denk düşer. Bunun yanında, aynı bağlamda, terimin, düzen, kutsallık ve denge anlamları olduğu da söylenebilir. Bu makalede ise, terim özel anlamıyla –kültürel miras- kullanılmaktadır.

eleştirilmesinin imkanıdır. Gelenekçiler, İslam Ümmeti'nin mirasını yüceltirler ve onun eleştirilmesi noktasında istekli görünmezler. Onların ütopik bir mazi tahayyülleri vardır ve İslamî mirasın korunması noktasında tutucudurlar. Ancak modernistler ve Radikal İslamcılar, gelenek eleştirisi noktasında ısrarlıdırlar. Gelenek, tarihsel süreç içerisinde başka kültürlerden etkilenmiştir. Yapılması gereken, geleneğin bu kültürlerin etkilerinden –ya da hurafelerden- arındırılmasıdır. Bu ise, *müceddid*lerin görevidir. Geleneğin yabancı unsurlardan ayıklanması hususunda modernistler ile Radikal İslamcılar benzer kanaatleri paylaşırlar. Ancak modernistler, eleştiriyi modern kavramlar ve rasyonalite temelinde yaparken, Radikal İslamcılar, legalist bir tutum sergilerler ve nass-çıdırlar.[28] Ayrıca siyasal amacın, Radikal İslamcı gelenek eleştirisinde bariz bir etkisinin olduğu görülür.[29]

Ayrıştırma Çabasında İşlevsel bir Kavram Olarak Yöntem

Müslüman grupların farklılıklarını araştıran çalışmalarda, genellikle ideoloji ve modernite kriterleri temel alınır. Ancak grupların kendi görüşleri doğrultusunda benimsedikleri *yöntem*ler de ölçüt alınmalıdır. Çünkü yenileşmeci grupların pratiklerinde büyük farklılıklar gözlemlenmektedir. Burada temel mesele, ideolojinin hayata geçirilmesidir. Grupların bu konuda iki farklı yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. İlk gruptakiler, 'ilkeci' (principalist) ikinci gruptakiler ise 'intibakçı/te'lifçi' (accommodativist) olarak adlandırılabilir. İlkeciler, yöntemin ilkelerden çıktığını ve onunla uyumlu olması gerektiğini savunurlarken, intibakçılar, metod ve ilke arasında özden bir ilişki olmadığını ve farklı yöntemlerle amaca ulaşılabileceğini ileri sürerler. İlke ve yöntem arasındaki ilişkinin özden olduğunu çoğunlukla Radikal İslamcılar savunurken, diğer grupların tutumu değişkenlik arz etmektedir.

Yöntem tartışması, öncelikli olarak, grupların *toplum tanımı*ndan çıkar. Gelenekçi ve modernist gruplar, içinde yaşadıkları toplumları 'müslüman'

28 Müslüman modernistlerin 'rasyonel' tutumu ile Radikal İslamcıların 'aklın' işlevselliğini kabulü birbirinden farklıdır. Örneğin modernist Fazlurrahman, hırsızın elinin kesilmesi konusundaki Kur'an buyruğunu, 'akılcılık' kriterine vurur ve tarihsel olarak nitelendirirken, Radikal İslamcı Seyyid Kutub, hırsıza verilecek en 'akli' cezanın el kesme cezası olduğunu söyler. Bkz. *Fizilal'il-Kur'an*, Çev.: Bekir Karlığa vd., Hikmet Yay., (tarih yok) Cilt:4, s.226-230.

29 Cuma namazının Dar'ül-Harb'te kılınıp-kılınamayacağı konusu, bu hususta iyi bir örnek olarak görülebilir. Radikal İslamcılar, Şeriat'ın hakim olmadığı beldelerde Cuma namazının farz olmadığını savunurlar. Çünkü bu, onların siyasal amaçlarıyla uyumludur. Bkz. Özkan, 1984. Halbuki geleneksel fıkıhta, yönetimin Şeriat'a uygun olması şartı ya yoktur; ya da üzerinde çok durulmuş bir konu değildir.

olarak tanımlarken, ilkeci/radikal gruplar, çoğunlukla, bu toplumların İslam ile ilişkisi konusunda reserv koyarlar.[30] Toplumun mahiyetine ilişkin bu farklı yaklaşımlar, müslüman grupların toplumla ilişkilerini de belirler. Toplumun 'müslüman' olarak tavsif edilmesi, genellikle te'lifçi/sistem-içi yöntemleri beraberinde getirirken, onun, cahiliye, irtidad toplumu – ya da benzeri bir başka toplum - olarak tanımlanması, radikal yöntemleri ortaya çıkarır.[31] Eğer toplum 'müslüman' ise, burada sorun, onların İslam'a davet edilmesi değil, mensup oldukları dini daha iyi öğrenmeleridir. Fakat toplum 'müslüman' değilse, o taktirde, İslam'a davet, bir görev olarak ortaya çıkar. Bu ise kaçınılmaz olarak gerek toplumla ilişkiler noktasında gerekse tebliğ görevinin yerine getirilmesi sürecinde yöntemsel farklılığı doğurur.

Tartışmayı, Mısır İslami hareketi içindeki farklı iki örneği değerlendirerek sürdürmek mümkündür. Müslüman Kardeşler'in hareket yöntemi ile Seyyid Kutub'un formüle ettiği yöntem mukayese edildiğinde, bahsettiğimiz farklar gayet açık bir şekilde görülmektedir. Hasan el-Benna'nın kurduğu Müslüman Kardeşler örgütü, Mısır toplumunu 'müslüman' olarak görür; davetinin amacı, toplumun *kendi* köklerine dönmesini sağlamaktır. Seyyid Kutub ise, toplumu 'cahiliye' olarak niteler ve davete muhtaç olduğunu söyler. İki farklı yaklaşımın metodik sonuçları şudur: Müslüman Kardeşler Hareketi, sistem-içi araçları kullanmayı meşru görüp, parti siyasetini benimserken,[32] Kutubçu çizgi, sistem-içi araçlara başvurmayı reddetmiştir.[33]

30 Bu reservin sınırları değişmektedir. Ancak radikal İslamcılığın ideoloğu olarak kabul edilen Seyyid Kutub, İslam ülkelerinde yaşayan insanları, Hz. Muhammed'in tebliğ faaliyetleri ile uğraştığı Mekke toplumuna benzetir ve 'cahiliye toplumu' olarak tanımlar. Bu toplumda yaşayan insanlar, müslüman olduklarını ileri sürseler de, doğum belgeleri müslüman olduklarını gösterse de, İslam inancını benimsemeye çağrılmalıdırlar. Bazı militan gruplar ise, İbn-i Teymiyye'nin Moğol istilası döneminde verdiği fetvaya uyarak, bu halkları, 'mürted' olarak tanımlar. Ansari, 1984: 123-144. Buna karşın, Ercümend Özkan, Türk toplumunun, gerçek Tevhid'le 1960'lı yıllarda tanıştığını söyler ama toplumu açıkça İslamdışılık ile suçlamaz; hatta zaman zaman 'müslüman' sıfatıyla da tavsif eder. Bkz. Özkan, 2001: 25, 89.

31 Mevdudi'nin de benzeri görüşleri vardır. Bkz. Mevdudi, 1986, s.67. Ancak Mevdudi'nin, Pakistan'ın kuruluşundan önce radikal/ilkeci bir yöntemi benimsediği, kuruluştan sonra ise 'parti siyaseti' takip ettiği bilinmektedir.

32 Hasan el-Benna, 1941 seçimlerinde aday olmuş ve hükümetin partiye yardımını da kabul etmiştir. Üst düzey görevlilere yazdığı mektuplarda ılımlı bir üslup kullanan Benna, din ve halk için yaptığı hizmetler dolayısıyla bu görevliler hakkında yer yer övücü ifadeler kullanmıştır. Bkz. Esposito & Piscatori, 1991: 427-40; Başer, 1999, 244. Ayrıca Benna'nın, taraftarlarına bürokraside yükselmeleri ve önemli mevkileri ele geçirmeleri yönünde tavsiyede bulunduğu ve bunu "görünmez ama gerçek bir devrim" olarak nitelendirdiği bilinmektedir. Bkz. Mahmud, 1990: 155.

33 Kutub, Benna'nın aksine, sistem-içi araçlara başvurmanın sistemi güçlendireceği, İslami hareketi zayıflatacağı görüşündedir. Yapılması gereken, sistemle bağları koparıp, bağımsız bir İslami cemaat kurmaktır. Bkz. Kutub, 1980: 25, 32.

Yöntemsel farklılık, 'demokrasi' kavramı çerçevesinde yürüyen tartışmada da görülebilir. Çünkü kavram, İslam ülkelerindeki siyasi rejimlerin mahiyetini değerlendirirken belirleyici bir önemi haizdir ve sistem tartışmasıyla doğrudan ilgilidir. Müslüman modernistler ve bazı gelenekçiler, demokrasi ile İslam'ın bağdaştığı tezinden hareket eder ve demokratik kavram ve kanalların meşru olduğunu savunurlar.[34] Buna göre, halk egemenliği, çok partili sistem ve anayasal hukuk gibi demokrasi düşüncesinin temel kavramları, özü itibarıyla İslamîdir.

Bu yaklaşımda demokrasi ve onunla ilgili diğer kavramlar, güçlü bir meşruiyet sembolü hâline dönüşürler. Burada Allah, Şari olarak kabul edilir, ancak egemenlik ve özellikle de yasama halka aittir. Nitekim Müslüman Kardeşler örgütünün liderlerinden Me'mun el-Hudeybi, iktidara geldiklerinde çok-partili sisteme saygı duyacağı güvencesini verir (Esposito & Piscatori, 1991: 439). Demokrasi'nin İslam'la bağdaşabileceği düşüncesinden yola çıkan bu gruplar, 'parti politikası' uygulamayı da doğal olarak meşrulaştırırlar. Bu nedenle, kurulu düzenler –statüko- içinde siyasal mücadele vermeyi hem meşru görürler hem de amaca ulaşma noktasında yararlı bulurlar.[35]

Ancak ilkeciler – özellikle de radikal İslamcılar - demokrasi ile İslam'ın bağdaşmayacağını düşündükleri için, demokratik yöntemleri de benimsemezler. Bu gruba göre, demokrasi, açıkça İslam'la çelişir; çünkü İslam'da iktidarın kaynağı, 'halk egemenliği' değil, *vahy*dir.[36] Şeriat, yasal ve ahlaki yönden mükemmel bir sistem olduğu için, yasama faaliyetinin beşere devredilmesi söz konusu olamaz. *Şura* ise, çoğunluğun hakimiyeti anlamına gelmez; o, doğru karara istişare ile ulaşılan ve sadece İslam ümmetine has özel bir kurumdur.

34 Bu grup, meşruiyet gerekçelerini, Kur'an'ın *şura* ve geleneğirn *icma* kavramlarından alırlar. Buna göre, "onların işleri aralarında muşavere iledir" (42:38) ayeti ile icma sürecinde halkın rolü, demokratik kanalların meşruiyetini kanıtlamaktadır. Mesela Muhammed Esed, demokrasinin temel kavramlarından olan 'evrensel oy hakkı'na ilişkin olarak şunları söyler: "Yasama Meclisi – *meclis-i şura* – kadın-erkek bütün toplumu gerçek anlamda temsil etmelidir. Bu temsili özelliğe, sadece serbest ve genel seçimler yoluyla ulaşılabilir; bu yüzden, *meclis*'in üyeleri, halkın -kadın-erkek- en geniş katılımıyla seçilmelidir." Bkz. Esed, 1961: 45.

35 Gelenekçi gruplar içinde 'parti siyaseti'ni, romantik gerekçelerle onaylamayanlar da vardır. Örneğin Said Nursi'nin : "Siyasetten ve Şeytan'dan Allah'a sığınırım" sözü (1993: 54) ile Fethullah Gülen'in: "Cebrail bile bir parti kursa, ona da girmem!" sözü (*atv, A Takımı Programı*, 16 Kasım 1995) böylesi bir gerekçeye dayanmaktadır. Said Nursi ve Fethullah Gülen, siyasal parti kurmamış olmalarına rağmen, seçim dönemlerinde bu tür partileri oylarıyla desteklemişlerdir. Bkz. Kara, 1987: 314.

36 Ercümend Özkan, demokrasiyi bir seçim meselesi olarak görenleri eleştirir ve onu "hevaya uyma rejimi" olarak tanımlar. Bkz. Özkan, 2001: 228; 2002: 315.

Dolayısıyla halk egemenliğini tesis etmek amacıyla halka başvurmayı gerekli gören demokrasinin kullandığı yöntem ve taktikler, özü itibarıyla benimsenemez.

Bu tartışmalar, yöntem konusunun ideolojik boyutu olduğunu göstermektedir. Bu boyutu, inanç/ilke sorunsalıyla ilişkilendirme noktasında ilkecilerin özel hassasiyet gösterdiği görülmektedir. İlkecilere göre, yöntem, ilke ile uyumlu olmak durumundadır.[37] Çünkü kaynağı beşeri değil, *ilahi*dir. Seyyid Kutub, bu konuda şunları söyler: "bu dinin bağlıları iyi bilmelidirler ki, bu din, aslında nasıl ilahi kaynaklı bir din ise, onun hareket metodu da, özelliğine uygun olarak yine ilahîdir. Bu dinin özünü, hareket metodundan ayırmak mümkün değildir."(Kutb, 1980: 27)

Yöntemin ilahiliği sorunu, İslami hareketin mücadele stratejisini doğrudan etkiler. Çünkü eğer yöntem ilahî kökenli ise, mücadelenin bütün aşamalarındaki tutum ve davranışları belirleyecektir. Bu ise, kaçınılmaz olarak, hareketin, kendi konumunu ve içinde yaşadığı ortamı tanımlaması ihtiyacını ortaya çıkaracaktır. Bu noktada, hareketin hangi *aşama*da olduğunun doğru tespit edilmesi meselesi önem kazanır. Burada Mekkî/Medenî ortamlar ayrıştırması önemlidir. Kutub'un formülasyonunda Mekkî ortamlar, Müslümanların siyasal güce sahip olmadığı durumları karşılar. Dünya cahiliye dönemini yaşadığı için, İslam ülkeleri de, bunun sonucu olarak, Mekkî ortamlar kategorisine girer (Kutb, 1980: 6). Bunun anlamı şudur: hareket, 7. asrın Mekke *cahiliye* toplumunda Müslümanların takip ettikleri stratejiyi bir *davranış modeli* olarak benimsemelidir. Bu ise, toplumdan ayrı, bağımsız bir 'Müslüman cemaat' – yani İslami hareket - kurmayı ve bazı yöntemsel kurallara uyarak, toplumsal ve siyasal değişimi gerçekleştirmeyi zorunlu kılar (Kutb, 1980: 30,31).

İlkeci yaklaşımın altını çizdiği yöntemsel kuralları iki ana kategoride toplamak mümkündür: (1) Amaca ulaşmak için her yol meşru değildir. Sistem-içi araçlar, meşru olmadığı gibi, sonuca götürücü de değildir. (2) Değişim, tabandan tavana doğru olmalıdır. Mekkî ortamlarda şiddete başvurulmaz.

İlk kategoride, aracın amaçla uyumlu olması zorunluluğu vardır. Yani araç da, amaç gibi meşru olmalıdır. Bu düşünce nedeniyle ilkeciler, Makyavelist/pragmatik yöntemlere başvurmayı, amaçtan uzaklaştırıcı sonuçlar doğurduğu gerekçesiyle reddederler. Demokratik düzenler içinde siyasal parti yoluyla

37 Özkan, yöntemi, "bir düşüncenin, dünya görüşünün, düşünceden hayat tarzına geçişi için takib edilmesi zorunlu yol" olarak tanımlar. Örneğin, suyun buharlaştırılması için ısıtılması gerekir. Burada ısıtma işlemi, "zorunlu yol"dur; zira su, başka türlü buharlaşmaz. Bkz. 1988: 10-13.

mücadele vermeyi de bu yüzden olumlamazlar.[38] Burada temel mesele 'yönetime katılmak'tır. İlkeciler, seküler rejimlerde yönetime katılmanın, dişlinin çarkları arasında ezilmekle aynı anlama geleceği konusunda ısrarlıdır.[39] Kutub, bu noktada, cahiliye toplumunun örgütlülük özelliğine dikkatleri çeker ve bu yapının, ferdi hareketleri bastırdığı ve absorbe ettiğini söyler:

> "... organik cahiliye cemiyeti ile kaynaşan 'nazari yönden müslüman' fertler, bu organik toplumun isteklerine uymaya her zaman, kesinlikle, mecbur kalacaklardır. Bilerek bilmeyerek, isteyerek veya istemeyerek bu toplumun varlığı için gerekli olan ihtiyaçları karşılama yolunda, onun bütünlüğünü savunma yolunda, onun varlık ve bütünlüğünü tehdit eden etkenleri bertaraf etme yolunda hareket edeceklerdir. Çünkü organik varlık, isteseler de istemeseler de, mensuplarına bu görevleri yaptırır."(Kutb, 1980: 32)

Şu halde İslami hareketin, örgütlü cahiliye ile mücadele edebilmesi için ayrı bir örgütlü yapısı – İslami hareket – olmalıdır ve mücadeleyi de kendine özgü araçlarla vermelidir. Bu noktada, statükonun tepkileri de hesaba katılmalıdır. İlkecilerin, mücadele aşamalarında en çok dikkat gösterilmesi gerektiğini düşündüğü husus, *taviz* verilmemesidir.[40] Çünkü, yönetime katılma, kaçınılmaz olarak ilkelerden taviz anlamına gelecektir; bu da mücadeleyi yolundan saptırır. Taviz, kamuoyu desteğinin kaybedilmesi ile eş anlamladır. Zira o, en başta, iddia sahibinin kendi tezine olan güvensizliğini gösterir. Bu da, onu, ulaşmak istediği amaçtan alıkoyan temel sebeptir.

Bu noktada, kurulu düzenlerin uyguladığı *İslamizasyon*[41] politikalarının

38 Kelim Sıddıki, Mısır'daki Müslüman Kardeşler Hareketi'ni ve Pakistan'daki Cemaat-i İslami'yi, parti siyaseti modelini tercih ettikleri için kıyasıya eleştirir. Ona göre, demokratik sistemin içine girmek, emperyalist güçlerin oyununa gelmekle eş anlamlıdır. Çünkü parti siyaseti, küfr sistemleriyle bütünleşmeyi beraberinde getirir ve bu da seküler rejimleri güçlendirir. Bkz. Sıddıki, 1991: 225.

39 Radikal İslamcılar, seçimlere katılmayı ve oy vermeyi de meşru görmezler. Dindar kesimlerden oy alan partilerin de bu konuda bir farkı yoktur. Çünkü onlar da sonuç itibarıyla sistemin içindedir ve sistemin işleyişine katkıda bulunmaktadır. Ercümend Özkan, bu tartışmada, bir 'ihale' metaforu kullanılır. Buna göre, sistem ihaleye çıkar ve demokratik partiler de müteahhit firmaların rolünü üstlenirler. İhaleyi hangi firma alırsa alsın, o firma, sonuçta sistemin işini yapmış olur. Onun konu ile ilgili şu sözleri, ilginçtir: "mevcut düzende Hz. Ömer sağolup gelse ve ona oy verseniz, yine de mevcut düzene oy veriyorsunuz demektir." Özkan, 2002: 265.

40 İlkeciler, sıklıkla, Hz. Muhammed'in kendisine yapılan teklifleri reddedişi ve "bir elime ayı, öteki elime güneşi koysanız, yine de davamdan dönmem" sözünü referans gösterirler. Bu, İslami Hareketin, statüko ile uzlaşamayacağını, koalisyon içine giremeyeceğini kanıtlamaktadır. Bkz. Özkan, 1988: 11.

işlevselliği de tartışılmaktadır. İlkeciler için İslamizasyon politikaları, hareketi tavize zorlamak için başvurulan etkili araçlardan biridir. Burada, statüko, temel yapısını korur, ancak talî alanlarda dini kurum veya cemaatlere yüzeysel destek verir. Bu desteği kabul edenler, sistem-karşıtı duruşlarını terk edip, sisteme eklemlenirler.[42] Bu politikanın amacı, İslami Hareketin mücadele azmini kırmak ve onu sistemin işleyişine ortak kılmaktır. Hareketin yapması gereken şey, uzlaşma tekliflerini reddetmek ve düzen tümüyle değişene kadar mücadeleye devam etmektir.

Sistem-içi mücadelenin reddinin bir diğer gerekçesi de, bu yöntemin 'başarı' getirmesinin mümkün görülmemesidir. Buna göre, doğru yöntemin takip edilmemesi durumunda, sadece meşruiyet sorunu ortaya çıkmaz, aynı zamanda, bu, başarısızlık anlamına da gelir. Seyyid Kutub, özellikle bu hususun altını çizer.[43] Ancak sistem-dışılık konusundaki hassasiyet noktasında ilkeciler arasında da bazı farklılıklar gözlemlenmektedir. Örneğin, bir kısım radikaller, bütünüyle sistemin dışına çıkmayı önerirken,[44] bazıları sistem içindeki kimi alanları sorunsuz görür.[45]

İkinci kategori, bilhassa radikal grupların ayrışması noktasında işlevseldir.[46] Burada da yine iki ayrı yöntemsel yaklaşım söz konusudur. İlki 'mer-

41 Ercümend Özkan, Özal döneminde, bir devlet politikası olarak İslamizasyonun uygulandığını söyler. Bkz. Özkan, 1987: 6, 95.

42 Özkan, Türkiye'de ilk defa Özal döneminde bir Cumhurbaşkanı'nın Cuma namazına gitmesini, etkili bir İslamizasyon politikası örneği olarak gösterir. Çünkü bunu gören halk, "Halife Ömer devrinin geldiğini" sanacaktır! Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1990 yılı bütçesinin İçişleri Bakanlığı'nın bütçesinin iki katına çıkarılmasını da, devletin İslam'ı kontrolüne alma çabasının bir göstergesi olarak sunar. 1987: 95.

43 Seyyid Kutub, Hz. Muhammed'in Mekke'de Müşriklere karşı mücadele verirken, mücadelesine niçin bir sosyal adaletçi, kavmiyetçi ya da ahlakçı bir dava ile başlamadığını izah etmektedir. Ona göre, bu, bilinçli bir yöntemdir ve bunu ondan bizzat Allah istemektedir. Eğer o öncelikle mesela kral olmayı ve bunun ardından tebliğini açıklamayı seçseydi, o zaman amacına ulaşamaz, başarısız olurdu. Bkz. Kutub, 1980: 20-21.

44 Abdülkadir Es-Sufi, ribat modeli olarak adlandırdığı yöntemi Müslümanlara önerir. Buna göre, cihada hazırlıklı olmak için toplumdan kopup, sufi bir eğitim sürecinden geçmek gerekir. Ancak bu eğitim alındıktan sonra toplumsal yaşama dönülebilir ve cihad edilebilir. Bkz. Es-Sufi, 1980: 89. *Et-tekfir ve'l-hicre* örgütü de, 1970'li yılların başında, benzeri bir stratejiyi Mısır'da denemiştir. Bkz. Davidk, 1995: 48.

45 Örneğin 1980'li yılların başlarında, sistem-içinde yer almanın gayr-i meşru olduğunu savunan bazı radikallerin memuriyetten istifa ettikleri bilinmektedir. Ancak aynı dönemde, radikal İslamcı Ercümend Özkan, 'hükmi makamlar' kriterini ortaya atarak başka bir öneri getirmiştir. Buna göre, Müslümanlar, laik düzenler içinde yüksek düzeyli, idari ve hukuksal makamların dışında görev alabilirler. Bunun dince bir sakıncası yoktur.

46 Modernist ve geleneksel grupların merhaleciliği ile radikal grupların merhaleciliği farklıdır. İlkinde siyasal edilgenlik belirleyici iken, ikincisinde siyaseten aktif tutumlar söz

halecilik' olarak adlandırılırken, ikincisi, genellikle 'acilci/militan' çözümleri önerir. Merhaleciliğe göre, toplumsal dönüşümün kuralları vardır. İlk aşama, kişilerin kendi hallerini değiştirmeleri aşamasıdır. Bu süreç tamamlandıktan sonra, kamuoyu oluşturma ve yönetimi ele geçirme aşamaları gelir.[47] Merhaleci radikal gruplar, militan grupların aksine, şiddet ve terörün, sonuca ulaştırıcı bir yöntem olmadığında ısrarcıdırlar. Özellikle de, tebliğ aşamasında şiddetin, harekete zarar vereceğini düşünürler.[48] Acilci/militan yöntemi benimseyenler ise, değişimin tavandan tabana gerçekleşebileceğini düşünürler ve genellikle ihtilalci/eylemci bir çizgiyi benimserler. Bu gruplar, genellikle terör taktiğine de başvururlar (Ramadan, 1991).[49] Bunlara göre, cihad, 'silahlı mücadele'dir ve mevcud küfr/irtidat yönetimlerini devirmek için zora başvurulmalıdır.[50]

Konu ile ilgili diğer bir tartışma da, Kelim Sıddıki tarafından formüle edilen 'Evrensel İslam Devrimi' kavramı etrafında yürümektedir. Sıddıki'nin önerisi şudur: Çağdaş İslami hareketler, İslam devleti kurmak için, ulema önderliğinde ve halkı cahil görmeyen, programı açık, tavizsiz bir yöntem takip etmelidirler. Buna göre, gerçek bir İslami harekette, 'ulema'nın liderliği[51] ve

konusudur. Örneğin Nur Cemaati içindeki Fethullah Gülen grubu, pasif merhaleciliğe örnek olarak verilebilir. Gülen'in pasif merhaleciliği için bkz. Gülen, 1995: 32, 33.

47 Bu yaklaşımın dayandığı temel, Ra'd Suresi 11. ayetidir. Ayet, "bir kavim nefsinde olanı değiştirmedikçe, Allah onlara verdiği nimeti değiştirmez" demektedir. Buradan çıkarılan sonuç, değişimin ani ve acilci olmaması gerektiğidir. Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*'de aceleciliğin zararlarından söz eder. Bkz. 1980: 223, 224. Aynı eleştiriyi İran'da Ali Şeriati'de yapar. O, zamansız devrimlere karşıdır. Bir çok Asya ve Afrika ülkesindeki aydınların acelecilikleri yüzünden, devrim öncesi potansiyellere zarar verdiğini düşünür. Bkz. Şeriati, 1986: 150.

48 Mekki ortamlarda şiddet kullanımına kesin bir dille karşı çıkan Ercümend Özkan'ın, Türkiye'deki bazı radikal gruplarda bu yönde bir eğilim görmesi üzerine yazdığı 'devrim/inkılab' başlıklı yazı ilginçtir. Kendisini 'radikal' olarak tanımlayan Özkan, bu yazıda, 'devrimcilik' terimini 'ödünç alınmış' bir kavram olarak görür ve onu 'reaksiyonerlik' olarak tanımlar. Bunun yerine Müslümanlara 'salihlerden olmayı' önerir. Bunun anlamı şudur: Müslüman, herşeyi deviren kişi değildir, müşrik toplumların dahi 'maruf'larını alır ve onları sahiplenir. Bkz. Özkan, 1992: 12-14.

49 Özellikle Mısır'daki militan gruplardan Et-tekfir ve'l Hicre, Cihad gibi örgütlerin ve son dönemde El-Kaide'nin bu yöntemi benimsedikleri bilinmektedir.

50 İslam dünyasında seküler düzenler içinde yaşayan halkların 'müslüman' sayılıp-sayılamayacağı konusunda militan gruplar arasında tartışma vardır. Et-Tekfir ve'l-hicre'nin lideri Şükrü Mustafa, *Hilafet Kitabı* adlı eserinde, bu toplumların 'müslüman' olarak nitelenemeyeceğini savunurken, El-Cihad örgütünün lideri Abdusselam Farac, *Cihad: Unutulan Farz* adlı eserinde, toplumu müslüman, yönetimi ateist/müşrik sayar. Bu nedenle, Farac, yönetime karşı şiddeti meşru görür, halka karşı şiddet uygulanmasını doğru bulmaz. Bkz. Ramadan, 1991: 160; Sullivan & Abed-Kotob, 1999: 76.

51 'Ulema' terimi, burada özel anlamı haizdir ve geleneksel medrese eğitimi almış, ekonomik ve siyasal olarak seküler düzenlerden bağımsız alimleri karşılar. Sıddıki, prototip

halkın İslami harekete doğrudan katılımı söz konusudur. Cihad ve devrimin yolu budur.[52] Halbuki İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami gibi örgütler, 'çekirdek kadro'nun liderliğinde, 'parti siyaseti' güden oluşumlardır. Bu yüzden İslamî bir devrim gerçekleştirmeleri mümkün değildir. Sıddıki, İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinden sonra, bu modelin İran'da uygulandığını ve başarılı olduğunu savunmuştur. Dünyadaki diğer İslami hareketlere de, bu modeli benimsemeleri çağrısında bulunur. Ona göre, dünyadaki diğer İslamî hareketler, kurulmuş olan 'ilk' İslam devletinin liderine *biat* etmelidirler. Ardından tek liderlik etrafında Ümmetin birliğini sağlama amacı için ortak çalışma zorunluluğu gelir. Sonuca götürücü tek yol budur.

Sonuç

Müslüman yenileşmeci grupları ayrıştırmayı amaçlayan çalışmalarda, yöntem kavramı, genellikle ihmal edilir. Bu makalede ise, yöntem kavramının, yenileşmeci olguyu anlama noktasında diğer analitik terimlerin (din-siyaset ilişkisi, modernizm ve gelenek) yanısıra, önemli bir ayraç olarak kullanılabileceği tezi savunulmaktadır. Buna göre, gruplar, ideolojik tutumları temelinde ayrıştırılabileceği gibi, bu ideolojinin pratiğe dökülmesi noktasında da önemli farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıkların tespiti, grupların muhtemel tavır ve hareketlerini önceden tahmin edebilmek açısından önemlidir.

---

olarak İran'da Humeyni liderliğinde devrimi gerçekleştiren kadroyu gösterir. Bkz. Sıddiki, 1991: 242 ve ayrıca *Issues in the Islamic Movement*, 1987.

52 Sıddıki'nin 'halkçı' söyleminde 'müslüman kitlelerin siyasal kültürü' kavramı önemli yer tutar. Ona göre, müslüman kitleler, Batılıların ve parti siyasetine bulaşmış cemaatlerin sandığı gibi, cahil, tembel, kaderci ve boş ibadetlerle vakit öldüren yığınlar değildir. Bilakis onlar, "İslam'ın siyasal kültürünün saklı tutulduğu gerçek mahzenlerdir." Müslüman kitleler, "epistemolojik vahyi paradigmanın sosyolojik karşılığıdır." Yani siyasal liderlik ifsad olsa bile, müslüman kitlelerin siyasal kültürü, yeniden bir siyasal canlanmayı gerçekleştirebilir. Bu, müslüman kitlelerin, hakikatin siyasal anlamda sürekli taşıyıcıları olduğu anlamına gelir. Bkz. Sıddiki, 1991: 50.51.

Referanslar

Abdurrazık, Ali (1925). *İslam ve Yönetimin Asılları*, Kahire.

Abu Rabi, İbrahim (1994). *Islamic Resurgence: Challenges, Directions and Future Perspectives*. The World and Islam Studies Enterprise.

Ajami, Fuad (1981). The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967, Cambridge, UK, Cambridge Univ. Press.

Al-Affendi, Abdulwahhab (1991). *Who Needs an Islamic State*, Grey Seal Books, London.

Ansari, Hamied N. (1984). The Islamic Militants in Egyptian Politics, *Journal of Middle Eastern Studies*, 16, pp. 123-144.

Atalar, Mehmed Kürşad (2002). *Radical Islamism in Turkey: the Cases of Gradualism of Ercümend Özkan and Militanism of Hizbollah*, METU, Ph.D, Temmuz 2002.

Başer (1999). *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Yöneliş Yay., İstanbul.

Dekmejian , Hrair, R. (1980). "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives", *Middle East Journal*, Vol: 34, s.1-12.

Dekmejian, Hrair, R. (1988). "Islamic Revival: Catalysts, categories, and consequences.", *The Politics of Islamic Revivalism: Deversity and Unity*, T.S.Hunter, Bloomingtoon: Indiana University Press.

Esed, Muhammed, (1961). *The Principles of State and Government in Islam*, Gibraltar: Dar al- Andalus, 1. baskı.

Esposito, J. L. (1984). *Islam and Politics*, Syracuse University Press.

Esposito, J.L. (1992) *The Islamic Threat: Myth or Realiyt*, New York, Oxford University Press.

Esposito, J.L. & Piscatori, J.P. (1991). "Democratizaton and Islam", *Middle East Journal*, Vol: 45, No:3, Yaz, 1991, s. 427-40.

Esposito, J.L. ve Voll, J. Obert (1998). *İslamiyet ve Demokrasi*, Çev: Ahmet Fethi, Sarmal Yay. İstanbul

El-Behiy, Muhammed (1996). *İslami Direniş ve Islahat* Çev: Prof. Dr. İbrahim Sarmış, Ekin Yay., İstanbul.

Es-Sufi, Abdülkadir (1980). *Cihad*, Çev: İsmet Özel, Yeryüzü Yay., s.89.

Fazlur Rahman (1970). "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives, *IJMES*, 1, 4(October), s.317-33.

Fazlur Rahman (1981). *The Roots of Islamic Neo-Fundamentalizm*, editörler: Philip H. Stodddard vd. *Change and the Muslim World*, Syracuse University Press.

Fuller, Graham, (1997). "Islamism(s) in the Next Century", *The Islamism Debate*, (editör) Martin Kramer, Dayan Center papers, Tev Aviv Uni. Press.

Fuller, Graham (1999). "Islam, a Force for Change", *Le Monde Diplomatique*, Eylül 1999.

Garvey, John H. (1993) "Introduction: Fundamentalism and Politics", *Fundamentalisms and the State: Remaking Policies, Economies, and Militance*, (editörler) Martin E. Marty and R. Scott Appleby, Univ. of Chicago Press, London.

Gellner, Ernest (1985). "Introduction", *The Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, and Industrialization*, (ed.), s. 1-9. Berlin.

Göle, Nilüfer (1998). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Nilüfer Göle, Metis Yayınları, İstanbul.

Gülen, Fethullah (1995). *Küçük Dünyam*, Der.:Latif Doğan, AD Yay., A.Ş., İstanbul.

Haddad, Yvonne Y. (1982). *Contemporary Islam and the Challange of History*, Albany: SUNY Press.

Haddad, Y. Yvonne (1991). "The Revivalist Literature and the Literature on Revival: An Introduction", *The Contemporary Islamic Revival- A Critical Survey and Bibliography*, (editörler) Haddad, Y.Y., Voll, J.O., Esposito, J.L., Moore, K., Sawan, D., Greenwood Press., Newyork.

Hanefi, Hasan (1985). "The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism", *The Islamic Dilemmas, Reformers, Nationalists, and Industrialization*, (editör) E. Gellner, s. 95-103;

Heper, Metin, (1984). "Islam, Politics and Change in the Middle East", *Islam and Politics in the Modern Middle East*, (editörler) Heper, M. & Israeli, R., London. Croom Helm. s. 1-8.

Humeyni, Ayetullah (1982). *Konuşmalar*, İran İslam Cumhuriyeti Kültür Evi Yay. Gaye Matbaacılık, Ankara.

Humeyni, Ayetullah (1991). *Sözleriyle Hatt-ı İmam-I*, Çev:Hüseyin Şahin, Endişe Yayınları.

İnayet, Hamid (1988). *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, Çev: Yusuf Ziya, Yöneliş Yay., 2. Baskı. İstanbul.

Kara, İsmail (1987), *Türkiye'de İslamcılık Meselesi*, Cilt:2, Risale Yay., İstanbul.

Kutub, Seyyid (1980). *Yoldaki İşaretler*, Çev: Salih Uçan, Hicret Yayınları, İstanbul.

Kutub, Seyyid (Tarih yok). *Fizilal'il-Kur'an*, Çev.: Bekir Karlığa vd., Hikmet Yay., Cilt: 4.

Lewis, Bernard (1976). "The Return of Islam", *Commentary*, January, s.39-49.

Mahmud, A. Abdülhalim (1990). *Müslüman Kardeşlerde Eğitim ve Teşkilatlanma Siyaseti*, Çev.: Mehmet Emin Akın, Server Yay. ,Ankara.

Marty, Martin E. and Appleby, Scott R. (1993). *Fundamentalisms and the State: Remaking Policies, Economies, and Militance*, Univ. of Chicago Press, London.

Mevdudi, Ebu'l-Ala. (1982). *Kur'an'a Göre Dört Terim*, Çev.: Dr. Osman Cilacı & İsmail Kaya, Beyan Yay., İstanbul.

Mevdudi, Ebu'l-Ala. (1986). *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, Derleyen: Kevkeb Sıddik, Çev: Nurettin Temiz, İnkılab Yay. İstanbul.

Nasr, Seyyid Hüseyin (1989). *Modern Dünyada Geleneksel Islam*, Çev: S.Ş. Barkçın ve H. Arslan, İnsan Yay. İstanbul.

Nursi, Said, (1993). *İşarat'ül-İcaz*, Tenvir Neşriyat, İstanbul.

Özkan, Ercümend (1984). "Toplantı için Namaza Çağrıldığınızda", *İktibas*, Cilt:4, Sayı: 90.

Özkan, Ercümend (1987). "ABD, Özal ve İslamizasyon", *İktibas*, Cilt:7, Sayı: 129-130.

Özkan, Ercümend (1988). "İslami (Rabbani) Metod", *İktibas*, Cilt:8, Sayı:140.

Özkan, Ercümend (1992). "Devrim/İnkılab", *İktibas*, Cilt:12, sayı:189-190.

Özkan, Ercümend (2001). *Ercümend Özkan Yazıları*, Anlam Yay., Ankara.

Özkan, Ercümend (2002). *Selam İle-2* Anlam Yay., Ankara.

Piscatori, James (1986). "The Nature of Islamic Revival", *Islam in a World of Nation-States*, Royal Inst. of International Affairs, Cambridge Univ. Press.

Ramadan, Abdel Azim (1991). "Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups", (editörler) Marty, Martin E. & Appleby R. Scott, *Fundamentalism and State*, Chicago, University of Chicago Press.

Sagiv, David (1995). *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt: 1973-1993*, Frank Cass & Co. ltd, London.

Sayarı, Sabri (1984), "Politicization of Islamic Re-traditionalism: Some Preliminary Notes", *Islam and Politics in the Modern Middle East*, (editörler). Heper, M. & Israeli, R., London. Croom Helm.

Shepard William E. (1987). "Islam and Ideology: Towards A Typology", *International Journal of Middle East*, 19, pp.307-336.

Sıddıki, Kelim (1987). *Issues in the Islamic Movement*, (editörler), Kalim Sıddıqui & M. Ghayasuddin, The Open Press Limited., London.

Sıddıki, Kelim (1991). *İslamda Devlet ve Siyaset* Çev.: Kerim Aydın, Endişe Yayınları, Ankara.

Sullivan, J. Denis & Abed-Kotob, Sana (1999). *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State*, Lynne Rienner Publishers, Roulder, London.

Şeriati, Ali (1986). *Kültür ve İdeoloji Etrafında Konuşmalar*, Çev.: Orhan Bekir, Bir Yay., İstanbul.

Tibi, Bassam (1983). "The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East", *Middle East Journal*, Vol:37, s. 3-13.

Tibi, Bassam (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, University of California Press.

Türköne, Mümtazer (1994). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Vatikiotis, P. J. (1987). *Islam and the State*, Croom Helm Ltd.

Voll, J. O. (1983). "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah", John L. Esposito (editör), *Voices of Resurgent Islam*, New York: Oxford University Press.

Voll, J. O. (1987). "Islamic Renewal and the 'Failure of the West'", *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity and Judaism*, editörler: Antoun T. Richard and Hegland, Mary Elanien, Syracuse Univ. Press.

Voll, J. O. (1988). "Islamic Revival: Catalysts, categories, and consequences.", *The Politics of Islamic Revivalism: Deversity and Unity*, T.S.Hunter, Bloomingtoon: Indiana University Press., s. 3-19.

Voll, J.O. (1991). *The Revivalist Heritage*. A Critical Survey and Bibliography, Haddad (vd.), Greenwood Press., Newyork.

Wallerstein, Immanuel (1999). "Islam, the West, and the World", *Journal of Islamic Studies*, s.109-125.