

# İslâm'da Modernleşme, 1839-1939 Üzerine Notlar\*

**Tanel Demirel**

Prof. Dr. | Çankaya Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi  
LDT Yönetim Kurulu Üyesi

*Liberal* düşünce, Yıl 18, Sayı 69-70, Kiş-Bahar 2013, s. 81-105

Yıldız Teknik Üniversitesi öğretim üyelerinden Bedri Gencer, tartışmalar yaratabilecek bir esere imza atmış. 2008 yılında yayımlanan 2012 yılında da ikinci baskısı yapılan *İslâm'da Modernleşme*<sup>1</sup> kapsamlı ve çok iddialı bir çalışma. Kitap her şeyden önce İslâm dünyasında modernleşme algısı ve modernliğin meydan okumasına karşı çeşitli coğrafyalarda geliştirilmeye çalışılan düşünsel tepkiler ve bunlar arasındaki farklılıklar üzerinde duruyor. Osmanlı, Mısır ve İran tecrübelerinden neşet eden fikirleri değerlendirmeye bunları karşılaştırmaya çalışıyor. Eser, Batı dünyasında filizlenen modernist düşüncenin kaynakları konusunda da ilginç tezler ileri sürüyor, Batı modernliğinin fikri altyapısı ile temel varsayımlarını sorguluyor. Geleneksel ile modern fikir ve olguları, bunların dönüşüm tarzları(nı) ve modern dünyadaki tezâhür biçimlerini karşılaştırıyor ve gelenekselin üstünlüğünü imâ ediyor.

Gencer Müslüman kimliğini öne çıkaran biri. Akademik kariyer arzusuyla yazmıyor, anlama ve açıklamayla yetinmiyor, “misyon” hissiyle hareket ederek, yanlış olduğuna inandığı algıları düzeltmeyi ve bir şeyleri değiştirebilmeyi hedefliyor. Gencer, Türkiye'deki İslâmcı çizgi içinde hâkim olduğunu söylediği “modernist” İslâmcı geleneği,<sup>2</sup> “neo-Gazaliyen” diyebileceğimiz bir perspektiften eleştirmeye çalışıyor. Kitap, uzmanlaşma adı altında sosyal ger-

\* Değerli eleştiri ve önerileri için Bedri Gencer, Atilla Yayla, Osman Aray, H. Bahadır Türk, Pınar Duran ve *Liberal Düşünce Dergisi*'nin hakemlerine teşekkür ederim.

1 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, 2 Baskı, Ankara, Doğu Batı, 2012 (Bundan sonra, *İM*)

2 *İM*, s. 806.

çekliğin çoğu zaman ufak bir boyutuyla beraber, mesele olmayan meselelerini gündeme getiren bürokratikleşmiş modern sosyal bilimlerde, artık çok seyrek görülen “ilm-i küll” anlayışını, ne kadar başarılı olduğu tartışılabilir olsa da, temsil etmeye çalışıyor. Yazarın sâhici bir “derdi” var ve sorulara cevap(lar) aranırken dar disiplinler kalıpları ve zihnî şablonların dışına çıkılmaya çalışılmış. Gencer klâsik Batı felsefesi ve sosyal/siyasal teorisinin temel kavram ve tartışmalarından haberdar olduğu gibi, klâsik İslâm teorisi, kavramları ve bu geleneği meşgûl eden esas tartışmalara da vakıf olduğu izlenimini veriyor.<sup>3</sup>

Çalışma geniş anlamda bir “Kavramlar sosyolojisi” veya “tarihsel anlam-bilim” olarak da okunabilir.<sup>4</sup> Kelime ve kavramların zaman içinde geçirdiği evrimin incelenmesi ve bunun sebepleri üzerinde düşünülmesi sosyal bilimlerin olmazsa olmazlarından. Kavramlar ve koşullar birbirinden ayrılamazlar. Bu konudaki hassasiyeti ve farklı dillere olan hâkimiyeti ile yazar, bu metodun ne kadar vazgeçilmez ve aydınlatıcı olduğunun altını çiziyor.

## Medeniyet ve Modernleşme

Gencer medeniyet ve modernleşme kavramlarıyla başlıyor. İslâm dünyasını kendisiyle hesaplaşmaya iten şey, modernleşen Batı'nın, kendisini medeniyet olarak resmetmesi ve kendisi dışındakileri egemenliği altına alma çabaları. Yazara göre, Batı dünyasında medeniyet denilen şey, “tarihi denetim altına alma azminin eseri olan Fransız devrimi ile, doğayı denetim altına sürecinin eseri Endüstri Devrimi'nin bileşenidir.”<sup>5</sup> Gencer bize medine ve medeniyet kelimelerinin din kökeninden geldiğini hatırlatıyor.<sup>6</sup> Dinin kelime anlamının hüküm, bunun ise hem kural (rule) hem de yargı (judgement) anlamına geldiği belirtilerek, dinin geleneksel dünyada ahlâkla hukukun içiçe geçtiği bir düzeni anlattığı ifade ediliyor.<sup>7</sup>

Din ile medeniyet arasındaki bağlantılar üzerinde duran Arnold Toynbee ve Stephen Toulmin gibi yazarlardan etkilenen Gencer'e göre, modernleşme, Hıristiyanlığa dayalı kozmopolis ya da evrensel âdil düzen kurma düşüncesinin sekülerleşmesi sürecini ifade eder. Gencer'e göre çağımızda sekülerleş-

3 Mimar Sinan Üniversitesi'nde aldığı Sosyoloji lisans eğitiminden sonra, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümünde doktorasını tamamlamış olan Gencer, özel hocalardan tarzda Arapça ve İslâmî ilimler tahsil etme fırsatına da sâhip olmuş birisi. Bu yönüyle İslâma hem içeriden hem dışarıdan bakabilme gibi –az bulunur– bir özelliğe sâhip olduğu söylenebilir. Şerif Mardin, Gencer'in “vukufu bir İslâm i” olduğunu belirtiyor. Şerif Mardin, “Sunuş– Bedri Gencer'in Çığır Açıcı İslâm'da Modernleşme İncelemesi” *İM*, ss, 9-14.

4 *İM*, s, 110.

5 *İM*, s, 319.

6 *İM*, s, 39. Gencer, bu anlamda medeniyeti, “yaşayışın estetik kalıbı” olarak görüyor.

7 *İM*, s,112.

me, artık dinden uzaklaşma değil, onun dönüştürülmesine delalet eden bir kavram olarak anlaşılmaktadır. Batı'da modernleşme=sekülerleşme sürecinde dinin medeniyete dönüşmesi sonucunda “hak/bâtıl” dinler ayrımı, “Doğulu/Batılı medeniyet” ayrımına, geleneksel Hıristiyanlaştırma (evangelizing) misyonu da “medenîleştirme” misyonuna dönüşmüştür.<sup>8</sup>

Gencer, modernist düşüncenin ortaya çıkışında bir din olarak Hıristiyanlığın iç tutarsızlıkları ve yetersizliklerinin altını kalın çizgilerle çizer. Modernist düşüncenin Hıristiyanlık eleştirisinden beslendiğini belirten yazar, Locke ve Hume'un ön-modernizmin, Hobbes ve Voltaire'in pasif modernizmin, Kant ve Hegel'in aktif modernizmin temsilcileri olarak görülebileceklerini ifade eder.<sup>9</sup> Ön-modernizm teizmi, pasif modernizm deizmi, aktif modernizm ise ateizm ve agnostisizmi beslemiştir.

Gencer'e göre, Hıristiyanlık, -ilâhî düstur ile beşerî pratik arasındaki uyumsuzluk- olarak ifade ettiği teodisi probleminin<sup>10</sup> doyurucu bir yanıt verememiştir. Teodisi problemi, her şeye muktedir olan tanrının nasıl olup da kötülüğe izin verdiği sorusuna cevap arar. Hıristiyanlık, “ilim ile ameli din ile dünyayı birbirinden ayırdığı” için meşruiyet krizine düşmüştür.<sup>11</sup> Hıristiyanlık, insanı doğuştan günahkâr görmekte ve insanın kendi kurtuluşuna katkıda bulunabileceği düşüncesine sıcak bakmamaktadır. Özünde bir iktidar aygıtına dönüşen Roma Katolik Kilisesi'nin eleştirisi, modernist düşünceyi besleyen kaynaklardan biri olmuştur.<sup>12</sup> Sürekliliği olan hiyerarşik bir kurum olarak kilisenin en önemli esin kaynaklarından birini oluşturduğu, tüzel kişilik olarak devlet anlayışı, da modernizmin kendi kendine işleyen mekanik bir dünya anlayışından neşet etmiştir.<sup>13</sup> Hıristiyanlığın bu hâli dinin bizatihi kendisinin reformasyona tâbi tutulmasını/değişmesini ve hatta bazen reddini gerektiren, “normatif” ya da “organik bir sekülerleşme”yi zorunlu kılmıştır.

Modernist düşünce Hıristiyanlığı eleştirirken, onun düşünce mantığı ve sistemini sekülerleştirerek yeniden üretmiştir. Gencer, Crane Brinton'a referansla, modernist düşüncenin temelindeki “ilerleme fikrinin, Hıristiyanlığın ebedî kurtuluş ideolojisini dünyevîleştirilen cenneti yeryüzüne indiren modern bir mesiyанизmitemsil” ettiğini,<sup>14</sup> “Anayasalcılığın seküler mesihçiliğin ılımlı sağ versiyonu, devrimciliğin ise seküler mesihçiliğin radikal sol versi-

8 İM, s. 30.

9 İM, s. 349-350.

10 Konuya iyi bir giriş için bkz, Michael L. Peterson, *God and Evil- An Introduction to Issues*, Westview, Colorado, 1998.

11 İM, s. 315

12 İM, s. 758.

13 İM, s. 642.

14 İM, s. 435.

yonu” olduğu belirtir. Modernist düşünce, Hıristiyanlık yerine, “kurucu aklın kılavuzluğunda gelecek inşası”<sup>15</sup> amaçlamıştır. Kilise dogmaları yüzünden tarihten dışlanmışlık hissedenler, bir diğer uca savrularak “tarihi denetlemeye dönük uç bir aktifliği” (yani modernizmi) savunmaya meyletmişlerdi.<sup>16</sup> Dolayısıyla, Hıristiyanlığın açmazlarından beslenen modernist düşünce de insanlığa vaad ettiği mutluluğu verememiştir.

Modernizm eleştirisinin temelinde, bilgiye akılcı/rasyonel temel arama çabalarının (temelcilik/*foundationalism*) hiçbir yere varamayacağı iddiası yatar. Tarihî ortamın ürünü olup, onunla kayıtlı olan insan aklı ancak bir kılavuza bağlı olarak işler.<sup>17</sup> İnsanın, “akıl yoluyla doğrudan hakikâtin tarih-ötesi kaynağında yatan objektif anlama ulaşması mümkün değildir”<sup>18</sup> “Tamamen beşerî akla dayalı düzen kula kulluğu” getirir diyen yazara göre, “Batı kaynaklı sekülerizmin doğasında faşizm” vardır.<sup>19</sup> Gencer, kılavuz ya da tutanak noktası olarak ilâhî vahyi önerir. Bu da, diğer tek tanrılı dinler olmayıp İslâmda aranmalıdır. Gencer, “İslâmda birincisi, vahyin inişi, ikincisi dinin sünnete şeriatın fıkha dönüşmesi sürecinde mutlak ile izafî, evrensel ile tarihî, ilâhî ile beşerî, tekst ile konteks arasındaki bağ, *meşruiyet* optimal olarak kurulmuştu,” der.<sup>20</sup>

Gencer’in çalışmalarında geleneksel dünya görüşü ile modernist görüş ayrımını çok net bir biçimde çizilir. Yazara göre, dünya görüşleri arasındaki “hakikî” ayrım, ‘Hıristiyan/İslâmî’ veya Batılı/Doğulu şeklindeki ayrımları çapraz kesen geleneksel/modern ayrımdır.<sup>21</sup> “Geleneksel dünya görüşü, modern dünyada olduğu gibi, ‘teori/pratik’ denen, ‘ilim/amel’ ve dolayısıyla ‘ideal/reel’ veya ‘normatif/deskriptif’ ayrımını tanımaz.”<sup>22</sup> “Bir bütün olarak geleneksel dünya görüşü ortak bir “hikmet”e dayanır.”<sup>23</sup> Buradaki hikmet seküleri konu alır. “Burada ve şimdi” ile ilgilenir. “Kur’an’da hikmet, helâl ve haramın öğrenilmesi yani fıkıh anlamına gelir.”<sup>24</sup> “Geleneksel ahlâk, ‘ilim/

15 *İM*, s. 117

16 *İM*, s. 56. Bu anlayışta değişim de başlı başına öne çıkan bir değer.

17 *İM*, s. 496

18 *İM*, s. 496

19 *İM*, s. 35.

20 *İM*, s. 498.

21 Bedri Gencer, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmet Cevdet*, İstanbul, Kapı, 2011, s. 30. (Bundan sonra *HK*) Aristo, Plato, Çiçero, Ulpian gibi pagan düşünürler ya da Locke ve Burke gibi Hıristiyan düşünürlerin Cevdet, ya da Namık Kemal gibi isimlerle ortak noktalarının, Hobbes gibi modernistlerle olan bağlantısından çok daha fazla olduğu da belirtiliyor.

22 *HK*, s. 14.

23 *HK*, s. 4.

24 *HK*, s. 69.

amel bütünlüğü' olarak ifade edilen hikmetle temeyyüz eder.”<sup>25</sup> Geleneksel dünya görüşüne göre, siyasetin amacı, “doğru bilgi ışığında evrensel olarak geçerli bir düzen kurmak değil, adâleti sağlamaktır; önemli olan, hükümetin kökeni ve şeklinden çok adâleti dağıtma işlevidir.”<sup>26</sup>

Yine, Gencer'e göre, geleneksel dünyada ana değer “güzellik”tir, adâlet ise onun türevidir, modern dünya da olduğu gibi yarar ya da fayda değildir.<sup>27</sup> Geleneksel dünyada, dünya (makro-kozmos) ile insan (mikro-kozmos) arasında ontik uyum –ikisi aynı varlığın parçalarıdır– vardır. Bilgi dünyanın insana yansımasıdır. İlerlemeci tarih felsefesinin öngördüğü şekilde, başı ve sonu olmayan tekerrür ve çevrime dayalı bir tarih anlayışı söz konusudur.<sup>28</sup> Tanrı-insan, âlem-insan, zaman-mekân, dünya-ahret, yeryüzü-gökyüzü gibi düalizmler arasında birlik ve uyum vardır.<sup>29</sup> Modern dünyada ise, Newton ile beraber, “mekanik bir sistem olarak işleyen evren,” anlayışı, Hegel'le beraber ise düz bir çizgi üzerinde sürekli ilerleyen tarih anlayışı da hâkim olmaya başlamıştır.<sup>30</sup>

Hıristiyanlık eleştirisinin modernist düşüncenin ortaya çıkışındaki önemli amillerden biri olduğu fikri ile medeniyet kavramının şekillenmesinde dinin etkisinin vurgulanması Türkiyeli okuyucu için önemli. Türk düşünce dünyasında, “medeniyet”i din ile hiçbir biçimde bağlantısı olmayan ve hatta ona tepki olarak ortaya çıkmış sosyal/siyasal durum olarak algılama eğilimi yüksektir. Batı kötü, geri olarak resmedilen Hıristiyanlığın etkisini en aza indirebildiği için medenîleşmiştir. Medeniyet/Hıristiyanlık bağlantısı, hem Batılılaşmaya yönelik tepkileri sınırlandırabilme, hem hedef Batı'yı idealize edebilmeyi kolaylaştırma ve hem de basitçe bilgisizlik yüzünden gözden kaçırılmıştır.

Diğer taraftan, okuyucuların “modernist düşünce” ile kapsamlı toplumsal siyasal ve kültürel değişmeyi ifade eden “modernleşme”yi birbirine karıştırma riski var. Modernist düşünce Hıristiyanlık eleştirisinden beslenmiştir fikri, modernleşmenin sâdece Hıristiyanlığın açmazları yüzünden tetiklenmiş olan bir süreç olduğu düşüncesini çağrıştıracaktır. Diğer bir deyişle, modernlik durumunun sosyo-ekonomik ve siyasî dinamiklerden ziyâde düşünce düzlemindeki açmazlara yanıt verme arayışlarının bir neticesi gibi görüldüğü izlenimi uyanabilir.

Hâlen modern çağı tetikleyen –ya da modernliği simgeleyen– Fransız dev-

25 HK, s. 15.

26 HK, s. 28.

27 İM,s. 605.

28 İM, s. 118.

29 İM,s. 120-1

30 İM, s. 118.

rimi ve Sanayi Devrimi'nin sebepleri ve bu dönüşümlerin neden Avrupa kıtasında gerçekleştiği üzerindeki tartışma devam ediyor. Açıklamalar, inançlar düzeyinde yaşanan krizlerin tetiklediği arayışlar yanında, kendi güç ve nüfuzunu pekiştirmeye çalışan modern devlet benzeri siyasî birimler arasındaki rekabeti ve üretim teknolojisi ve üretim ilişkilerindeki gelişmeleri –birini ya da diğerini kısmen öne çıkararak– vurguluyor, birbirini besleyen özü itibarıyla üç esas dinamikten bahsediyorlar. Modernlik dediğimiz durumun, yüzyıllara dağılan bütün büyük kapsamlı toplumsal dönüşümler gibi, insan eylemlerinin ürünü olmakla beraber birilerinin bütün aşamalarını önceden plânladığı, süreci kontrol ettiği, ya da başından itibaren öngörebildiği bir durum olmadığı da kabûl ediliyor.<sup>31</sup> Dahası, Asya kıtasının ekonomik gelişme yolunda aldığı mesafe, Batı dışı modernlik kavramını da gündeme getiriyor. Böylece modernliğin Batı'ya özgü/tekrarlanamaz özellikleri ya da Batı tecrübesinin biricikliği vurgusunda da zayıflama görülüyor.<sup>32</sup>

Modernist düşünce ile modernleşmenin birbirine karıştırılması ve ya bir-biri yerine kullanılması riski eserin özü itibarıyla bir sosyoloji çalışması olmaktan ziyâde siyasal fikirler tarihi çalışmasına daha yakın olmasına rağmen, nüfusun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu coğrafya da, sâdece dünsel değil, iktisadî, sosyal, kültürel boyutlarıyla da modernleşme sürecinin ele alındığı izlenimini vermesinden kaynaklanıyor. Hem eserin başlığı,<sup>33</sup> hem de çalışma boyunca kullanılan dil bu çağrışıma destekleyebiliyor. Her iyi siyasî düşünce ya da siyaset teorisi çalışmasında olması gerektiği gibi, bu eserde de sosyolojik/siyasî boyut var. Fakat kitabın asıl odak noktası İslâm dünyasında modern Batı'nın tahaddisine karşı ne gibi sosyolojik, siyasî, kültürel dönüşümler yaşandığı değil, Müslüman düşünürlerin modernist fikirlere ve o fikirleri taşıyan Batı dünyasına nasıl ve neden öyle tepki verdikleri üzerine.

Gencer, geleneksel dünya görüşünü ve dolayısıyla geleneksel dünyayı olumlayan ifadelerinin, eskiye dönüşü arzulayan, “altın çağ” arayışında modernlikle gelenlerin reddine dayalı bir çizgiye kayma anlamına gelmediğini belirtiyor. Fundamentalizm ile modernizmin mesihçilik ve ütopyacılık ortak paydasında buluşan; birinin geçmiş ilkel çağ değerinin ise gelecek medenî çağda yaşamayı amaçlayan bir elmanın iki yüzü gibi oldukları iddia edil-

31 İyi bir özet için bkz, Matthew J. Lauzon, “Modernity”, *The Oxford Handbook of World History*, der. Jerry H. Bentley, Oxford, Oxford University Press, 2011, ss, 72-89.

32 Bkz, Ian Morris, *Why the West Rules –for Now: the patterns of history and what they reveal for the future*, New York, Farrar, Straux and Giroux, 2010; Niall Ferguson, *Civilization: The West and the Rest*, New York, Penguin, 2011.

33 Gencer de zaten, kitapta modernleşmeden kast edilen şeyin, İslâm dininde yenilenme anlamında modernleşme olmayıp “Müslüman aydınların düşüncesindeki modernleşme” olduğunu ifade ediyor. “Muslim modernism” in karşılığı olarak “Müslüman Modernizmi”nin de kulağa hoş gelmediği için tercih edilmediğini belirtiyor. *İM*, s, 22.

miş.<sup>34</sup> Yazar, modernliğin kaçınılmaz meydan okumasına karşı “özüne paradigmasına dokunmadan yaşatmak üzere geleneği dönüştürmek” anlamında “diskörsif modernizm”den bahsediyor.<sup>35</sup>

## Medenîleştirme Söylemi, İslâm Dünyasının Tepkileri ve Osmanlı-Türk İslâmı

Modernist düşüncenin gelişimi ve modernlik durumuna ilişkin açıklamalardan sonra, Gencer, “medenîleştirme” söylemiyle dünya üzerindeki etki alanlarını genişletmeye çalışan Batılı devletlere karşı Osmanlı ve Mısır örneğinde İslâm dünyasının verdiği cevapları tartışmaya başlıyor. Yazara göre, “din tek ve evrensel tedeyyünler ise çoğul ve tikeldir.” “Din, insana rehberlik eden şaşmaz bir düsturu, ‘din yorumu’ denebilecek *tedeyyün* ise insanların belli bir zaman ve mekânda dini algılayış ve yaşayış tarzlarını ifade eder.”<sup>36</sup>

Gencer’e göre, Osmanlı’nın kendine özgü dinamik İslâm yorumu, Arap ya da Şîî İslâm yorumlarından farklılaşır ve “sömürge sonrası paradigmalara meydan okuyan tek örnektir.”<sup>37</sup> Şîî İran geleneği çoğunluğu oluşturan Sünnî İslâm ortodoksisinden bir sapma, Arap (Mısır) İslâm yorumunu ise, modernist düşünceye gerektiği (ve lâyük olduğu gibi) yanıt veremeyen ve hakikî İslâmın farklılaşmış versiyonudur. Gencer, Osmanlı İslâm yorumunun özgüllüğünü ortaya koymak için İslâm tarihindeki geleneksel mezhebî Sünnîlik/Şîîlik (ortodoksi/heterodoksi) ayrımı yerine tarih felsefesi açısından “nomoloji/eskatoloji” şeklinde bir ayrım önerir. Mezhebî ayrımı çapraz kesen bu ayrıma göre Osmanlı, Keçeci-zâde İzzet Molla’nın en tipik ifadesine kavuşturduğu nomolojik din/tarih anlayışının bayraktarı olarak belirirken, Sünnî Arap ile Şîî Müslüman dünya Cemaleddin Afgânî ile Muhammed ‘Abduh’un temsil ettiği eskatolojik bir din/tarih anlayışında buluşmuştur.

Gencer’e göre, Sünnî İslâmın Hanefî geleneğinden beslenen Osmanlı-İslâm yorumunun tek bir temsilcisi yoktur. İmam-ı A’zam Ebû Hanife ile İmam-ı Gazali bu anlayışın temellerini besleyen isimlerdir. 18. Yüzyıl’dan sonra, Namık Kemal, Tunuslu Hayreddin gibi düşünürler, ulemâdan gelen Ahmed Cevdet gibi isimlerle, İzmirli İsmail Hakkı, Zâhid Kevserî, Şeyhülİslâm Mustafa Sabri gibi pek az bilinen isimler geleneği modern zamanlarda, şu ya da bu şekilde, temsil etmişlerdir. Bu anlayışın temel özelliklerinin başında tarih/coğ-

34 İM, s. 509.

35 İM, s. 351. Gencer, sonraki eserinde, “Modern, lafzen *geleneksel olmayan* anlamına geldiğine göre, *modern-sonrası*, doğrudan geleneksel değil, ancak ‘geleneksele dönüş arayışındaki’ şeyi belirtir” der. HK, s. 31. (/vurgular yazara âit).

36 İM, s. 148.

37 İM, s. 23.

rafya bilinci gelir. Gencer, İbni Hâldun'un nesep ve sebep asabiyetleri ayrımından yola çıkar. Nesep asabiyeti, "etnisitenin sağladığı birincil bağıdır," sebep asabiyeti ise, "farklı din ve soy gruplarını medeniyet denilen daha gelişmiş sosyal organizmalar gerçekleştirmeye sevkeden ikincil psikolojik bağıdır."<sup>38</sup> Anadolu'ya gelen Türkler dar nesep bağlarını İslâm ile aşarak farklı bir kozmopolis idealini gerçekleştirmeye soyunmuşlar, "İslâmı tam özdeşleşerek," "kalıcı bir kozmopolis projesi için, Çinli medeniyet ideali ile İranlı emperyal kültürü, İslâmî tevhit inancıyla terkip" fırsatını bulmuşlardır.<sup>39</sup> Böylelikle, dar nesep ya da ırka bağlı bir anlayış yerine geniş ufuklu evrensel âdil düzen kurma (ya da kozmopolitizm) öne çıkararak, Osmanlı-Türk İslâm yorumunun şekillenmesine giden yol açılacaktır. Bu anlayışta, zamanın ve mekânının özelliklerini dikkate alan tarih ve coğrafya bilinci vurgulanırken, Hanefî/Maturidî geleneğin esnek/pragmatik dinin özüne dokunmadan "bidat-ı hasene" (güzel yenilik) diyebileceğimiz yorumlara izin veren düşünsel eğilimleri de öne çıkar.<sup>40</sup>

Gencer'e göre, Şeriat =tabiî hukuk, fıkıh= pozitif hukuk özdeşliği kuru- larak Şeriatın özüne dokunmadan değişen koşullara uygun yorumların önü açılmıştır.<sup>41</sup> "Fıkıh Şeriatın beşerî tercümesi"dir.<sup>42</sup> Fıkıh (ve farklı fıkıh mezhepleri) spekülasyon veya manipülasyondan değil, farklı coğrafyalar (ve yaşam tarzlarına) özgü toplumsal/siyasal problemlere çözüm arayışının ürünüdürler.<sup>43</sup> Bilgiyi sentezleyerek herkesin ulaşabileceği bir hâle getirme ya da "İlm-i Hâl" geleneği ile, ortak bir İslâmî anlayışın yaşatılması/hayata geçirilmesi, amellere yansımaları, arzusu bir diğer özelliktir. Eskatolojik beklentilerle hayatın ertelenmesi yerine, "asıl olan hayattır, bugündür, dinin herhâlükârda anlamlandırılmayı, sürdürmeyi hedeflediği beşerî yolculuktur"<sup>44</sup> anlayışı egemendir. Hayata katılmayı teşvik eden esnek ve dinamik bu yorum, "tarihî eylem" duygusunu da beraberinde getirir. İslâm, günün birinde uyulması gereken ideal olarak 'ideoloji' hâline getirilmez ve fakat gündelik hayat içinde, onun bir ayrılmaz bir parçası olarak "yaşanır."<sup>45</sup>

Osmanlı-İslâm anlayışının tersine, "Arap Müslümanları parlak geçmiş nostaljisiyle onun bir gün yeniden uygulanacağı ütopyası arasına sıkışarak," "ya dün ya da gelecekte yaşayarak" bugünü ihmâl etmiş, tarihî eylem duygu-

38 İM, s. 155.

39 İM, s. 155.

40 Osmanlı ile Osmanlı dışı (Mısır ve İran) İslâm anlayışları arasındaki farklılıkların şematik ifadesi için, bkz. İM, s. 359.

41 İM, s. 131

42 İM, s. 504.

43 İM, s. 515.

44 İM, s. 159.

45 Gencer, "Şeriat istenmez, işlenir" diyen stırlı İsmail Hakkî'ya referans verir. İM, s. 236.

sundan koparak soyut ve romantik bir İslâm anlayışına sürüklenmişlerdir.<sup>46</sup> Gerileme ve çöküş döneminde bile sömürgeleştirilmeyen ve dünya politikasında her zaman önemli bir yer işgâl eden Osmanlı, “tarih yapan” olma bilincini taşıırken, İran/Arap İslâmı “tarih seyreden” konumundadır.<sup>47</sup> Osmanlı yorumunda, başarıdan kaynaklanan köklü bir kendine ve değerlerine güven duygusu söz konusu iken, Arap İslâmında, nesneleştirilmiş olmaktan kaynaklanan, kendine/ve klâsik İslâmî değerlere şüpheyile bakma ve güvensizlik gözlenir. Osmanlı Batı medeniyetini “adâlet değerince anlamlandırılan, meşrulaştırılan ideal islâmî düzenin madden geliştirildiği hâlde manen yozlaşmış bir kopyası” olarak görürken, Araplar ise “aklıleştirmeyle ezici bir güç kazanarak özgürlükleri tehdit eder hâle gelen insanlık tarihinde emsâlsiz bir maddî medeniyet” olarak görmüşlerdir.<sup>48</sup>

Gencer, Arap/Mısır İslâmının temsilcisi olarak Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh ile, Osmanlı-İslâm yorumunun temsilcisi olarak Namık Kemal ve Ahmed Cevdet'in düşüncelerini karşılaştırır. Modernleşme sürecinde cizvit-protestan papazlarının geliştirdikleri “Katolisizm mâni-i terakkîdir” tezinin, bilahare Batı oryantalizmi tarafından İslâma yöneltildiğini belirtir. Amaç, medeniyet ile uzlaşamaz İslâm algısı yaratarak, Batı'nın İslâm dünyası üzerinde hâkimiyet kurma çabalarını meşrulaştırabilmektir. Burada Avrupa iç siyasî dengelerinden de neşet eden çok ince bir ayırım daha vardır. Gencer'e göre, İslâm dünyasının ayakta kalan siyaseten sömürgeleştirilemeyen tek kalesi Osmanlı'yı zayıflatmak güdüsü öne çıkmış ve Batı oryantalizmi ilerlemeye elverişli “Medeniyet olarak Arap İslâmı”nın karşısına, ilerlemeye engel “din olarak Osmanlı-Türk İslâmını” çıkarmıştır.<sup>49</sup>

Oryantalistlere göre, sorun fiilen yaşanan dinde ve yaşanan dinin en başta gelen temsilcilerinde yani beş yüzyıldır İslâmın bayraktarlığını Araplardan devralmış olan, Osmanlı-Türk İslâm anlayışındaydı. Problem eğer İslâmın özünde olsaydı, Müslüman Araplar geçmişte en parlak medeniyetlerden birini kuramazlardı. Böylece, bir taşla iki kuş vurulmakta hem Osmanlı kötülenmekte hem de “gerçek İslâm”ın Osmanlı'da yaşanan olmadığından yola çıkılarak, yeni ve -Gencer'in iddiasına göre- hakikî İslâmın özünüle çatışan yeni yorumlara fırsat verilmekteydi.

Gencer'e göre, “modernist” İslâmcılar bu yorumun etkisi altında kaldılar. İslâm modernizmi “İslâm ilerlemeye karşı değildir” anti tezinden doğdu.<sup>50</sup>

46 İM, s. 308.

47 İM, s. 311.

48 İM, s. 32 Bunun sonucunda da, kusur bulunan/yetersiz görülen, İslâmî gelenek eleştirilip/yenilenmeye çalışılmıştır.

49 İM, s. 31

50 İM, s. 32.

Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh oryantalizme cevap verebilmek için, “geleneği özüne paradigmasına bağlı kalarak dönüştürmek” yerine, apolojetik bir tavırla, İslâmı bilim ve felsefe yoluyla meşrulaştırma yoluna gittiler. İslâm aklın ışığında yeniden düşünülmemeliydi. Muhammed Abduh, vahiy karşısında aklı vurgularken, “ilâhî dinden, aklî, tabîî ve pozitif dine kaymış” sünnet ile icmayı inkâr ederek, kıyasa dayalı içtihadı savunmuştu.<sup>51</sup> İslâmın Luther’e ihtiyacı olduğunu düşünen Afgani ise, “vahyin değeri felsefeye basamak olmasındadır” diyebilmişti.<sup>52</sup> İran toplumunda bir Türk, Sünnî/İslâm toplumunda Şîî olması dolayısıyla bir çifte marjinal olan Afgani, mümin/kâfir ayrımı yerine şarklı/garplı ayrımını yerleştirmeye çalışmıştı.<sup>53</sup>

Modernist İslâmcılar, İslâmı bir kurtuluş ideolojisi hâline getirdiler. Yorumlama mecburen ideolojileştirme anlamına da geliyordu. “Âlimden aydına fıkıh ve edebiyattan sosyolojiye geçiş”<sup>54</sup> sürecinde, aydınlar “ideoloji ile teolojiyi ikâme etmeye” başladılar.<sup>55</sup> Şeriat işlenen, yaşanan, gündelik hayatın içinde olan, ona yön veren ilkeler olmaktan çıkıp, uğrunda savaş verilmesi gereken bir ideal manzumeler silsilesine dönüştürüldü. Geleneksel dinî normlar ve anlayışlar, çağa –ve akla– uydurma gerekçesiyle özlerinden sapıtırıldılar. Böylece, “ahlâkî özünü kaybetmiş militan din anlayışı” ortaya çıktı. En net “(siyasal) İslâmcı” tanımını belki de, “namaz kılmadığı hâlde İslâmî bir düzeni savunan Müslüman” idi.<sup>56</sup> Oysa, hakikî ilmin amacı, Namık Kemal’in de vurguladığı gibi, “insanın kendisini ve rabbini tanıyarak ebedî mutluluğu kazanmasını sağlayacak *marifet* ve *hikmet*” idi.<sup>57</sup>

Hiçbir zaman siyasî sömürge olmayan bir ülkede yaşadıkları için kendilerine güvenleri yüksek olan Osmanlı-Türk İslâmcıları, Batı medeniyetini, gerçek İslâmî değerlerin hayata geçirilmesinin bozulmuş bir kopyası olarak görmüşlerdi. Onlara göre sorun, modernistlerin iddia ettikleri gibi İslâmda değildi. Yeni bir yoruma ihtiyaç yoktu. Yapılan, “en büyük müceddid” olarak ânilan Gazalî’yi tâkiben, “kemale ermiş dinin aslının korunması”, “yozlaşmaya karşı İslâm düşüncesini tekrar aslî içeriğine kavuşturma” anlamına gelen “tecdit” idi.<sup>58</sup> İlâhî mutlak yasa anlamında Şeriat kusursuz, “Şeriatın –lafzen–

51 İM, s. 34.

52 İM, s. 464-5, 468

53 İM, s. 466-7 ve 472. Gencer, Marx’ın radikalliğinin anlaşılmasında da benzer bir çifte marjinalliğin etkisi olduğunu inderir. Marx, Katolik Avrupa’da hem Yahudi hem de Alman olarak çifte marjinaldir. s. 465.

54 İM, s. 31

55 İM, s. 180.

56 İM, s. 237

57 İM, s. 589.

58 İM, s. 135-7

anlaşılması” anlamına gelen ya da “Şeriatın beşerî entelektüel çaba ile beşerî realiteye uygulanmış versiyonu” olarak fıkıh belli sınırlar içinde yoruma açıktı. Şeriat tabîî hukuka, fıkıh ise pozitif hukuka benzetilebilirdi.<sup>59</sup> Namık Kemal, Batı'nın zaten İslâm'da var olan “âdil idare” fikrinin yansıması olan meşrutiyet gibi değer ve kurumları aldığı için üstünlük kazandığını ve fakat bunları da kötüye kullandığını belirtiyordu. Batı'nın bilimi Doğu'nun/İslâmın ahlâkının sentezi ile ifade edilen eklektik yaklaşım yerinde değildi.<sup>60</sup> Batı'nın aklileştirme yoluna gittiği için güçlü olduğunu iddia ederek, bilimle İslâmın çatışacağı imasını taşıyan bu tez problemin gerçek nedenlerini gizliyordu.

Sorun, hem geleneğin aşınması ve hem de geleneğin özüne paradigmasına dokunmadan yeni koşullara uyum sağlamayı mümkün kılabilecek çabaların çeşitli sebeplerle gösterilmemesindeydi. Apolojetik bir tutumla, İslâmın geçerliği ve modern dünyaya uygunluğunu bilimsel metotlarla kanıtlamaya ya da dinin bilimle uygun olduğunu göstermeye çalışmak, oryantalist iddiaları kabûl etmek, vahyin doğruluğu konusunda şüpheye düşmek anlamına geliyordu. İslâmın temel kaynaklarından olan Sünnet ve Kelâmı da aklın ışığında yeniden süzgeçten geçirerek gerekirse reddetmek gibi yollara da gidilmemeliydi. Dinin tek doğru kaynağı olarak “Kur'an'a dönüş” fikri hâlîfe, ulemâ, peygamber otoritesinin reddi anlamına gelirdi.<sup>61</sup>

## Modernist İslâmcılığın Eleştirisi ve Hakikî İslâm

Gencer, modernist düşüncenin meydan okumasına karşı Müslümanın alması gereken tutum ve tavıra ilişkin anlamlı ve ilâhiyat câmiası dışında pek de işlenmemiş tezler ileri sürer. Tezler hiç bilinmedik değildir ancak bu tezlerin modernlikle beraber gelen sorulara göre yeniden formülasyonu sözkonusudur. Geleneksel-hikemî dünya görüşünün karakteristiği olarak sekülerliği modern sekülerizmden ayıran Gencer'e göre, modernlik projesine üç din arasında en dirençli çıkan İslâm'dır.<sup>62</sup> “Sekülerliğin zirveye çıktığı bir din” olarak İslâm, “dini dünyevîleştirmektedir.”<sup>63</sup> Nietzsche'nin terimleriyle konuşursak, “hayat-karşıtı” değildir. Onda insanın doğasını zorlayan, zahitliğe iten, içe kapanmayı gerektiren hiçbir emir yoktur. İnsan, tanrının sunduğu her türlü dünya nimetinden dinin kurallarına uygun bir biçimde faydalanmalıdır, bunlar öteki dünyada sunulacak nimetlerin sâdece ufak bir yansımasıdır. Hıristi-

59 İM, s. 131

60 İM, s. 341-3. Abdul'un Türkiye'deki taşıyıcısı Mehmet Akif bile, aynı çizgiyi savunmuştu, s. 342.

61 İM, s. 619

62 İM, s. 321.

63 İM, s. 157.

yanlıkta olduğu gibi katı din dünya ayrımı yoktur; dünya âhiretin tarlasıdır.

Gencer'e göre, İslâm dinî, kişinin kendi kurtuluşuna hiçbir katkı yapamayacağını ileri süren Hıristiyanlığın hâkim eğilimlerinde olduğu gibi bireyi tamamen güçsüz iradesiz bir konuma düşürmez.<sup>64</sup> İslâm, "cüz-i irade"ye verdiği önemle, "izafi beşerî hürriyeti" sağlar.<sup>65</sup> Ancak bu noktada dikkatli olunmalıdır, "Nihâî anlamda hür bir beşerî irade yoktur. Küllî iradenin cüz'i beşerî iradeyi etkileme tarzı ise ilelebet çözülemeyecek bir sır olarak kalacaktır."<sup>66</sup> Mutlak ilâhî iradeye bağlı sonuçların nihâî yönü ve neticesini bilmediği için insana düşen, "alışıl gelmiş sebep sonuç ilişkisinde umulan olumlu sonuca ulaşmak için cüzî iradesiyle sebeplere sarılarak çalışmaktır."<sup>67</sup> Keza, İslâmiyet sâdece tanrı tarafından seçilmiş bir azınlığın kurtuluşu erebileceği düşüncesini de reddeder.

Bir bütün olarak geleneksel dünyada olduğu gibi İslâmiyette de, ilk olarak Makyavel'in net bir biçimde tanımladığı varlık sebebi kendisi olan, kendi kendine işleyen bir iktidar aygıtı ve tüzel kişi olarak devlet de tanınmamıştır. "Hükümet," "ilâhî hükmün (mecazi) yasayıcı ve yürütücü olarak ulemâ ve umera aracılığıyla harekete geçirilmesidir," "yöneticiler, halka, ulemâ yöneticilere, ilâhî kanun ise ulemâyâ hâkimdir"<sup>68</sup> Yöneticilerin ya da organizasyon olarak devletin ilâhî hükmü hayata geçirmek dışında herhangi bir amacı olamaz. Yöneticiler esasen, ilâhî hükme göre görev ve sorumlulukları belirlenmiş olan, halkın hizmetkarlarıdır.<sup>69</sup> Bu durumu garanti altına almak için ilâhî hükmün ne olduğunu bilen ve gerektiğinde yöneticilere hatırlatan ulemâyâ yer verilmiş, böylece bir çeşit kontrol ve denge sistemi de kurulmuştur. Gencer, Osmanlı/İslâm siyaset pratiğini, Namık Kemal ve Ahmet Cevdet paşa üzerinden yürüyen bir tartışma ile açıklamayı dener. Osmanlı siyaset sözlüğünde adâlet, "kozmostaki düzenin *nomos* sayesinde yeryüzüne yansması" olarak görülüyordu. Doğal düzenin korunması herkese hakkının verilmesi olarak adâlet, real politik için işe yarar bir yönetim ilkesi değil, "ahlâkî sosyal" ilkeydi.<sup>70</sup>

Gencer, İslâm'da buyurma hakkı (*right to command*) veya haklı iktidar (*just power*) diye bir sorunun da olmadığı kanaâtindedir. İslâm'da yöneticinin nasıl geldiğinden ve hatta dindar olup olmadığından ziyâde, âdil davranıp davran-

64 yye ekolü olmak üzere.

65 İM, s. 749.

66 İM, s. 750

67 İM, s. 749

68 İM, s. 660-1

69 İM, s. 665.

70 İM, s. 636.

madığı önemlidir. Bu sorun “genel değil modern Batı dünyası”na özgüdür.<sup>71</sup> Ne Hıristiyanlık ne de ona tepki olarak gelişen modernist düşünce bu soruya cevap verememiştir. Gencer, siyaset teorisinde –John Locke gibi isimlerle özdeşleştirilmiş– “ikili sözleşme” kavramının İslâmiyette de var olduğunu söyler ve Yeni Osmanlılar üzerinden bu kavramı açar. Buna göre, otoritenin, yasa koyma ve buyurma hakkının nihâî sâhibi tanrıdır. Tanrı ile insan arasında birinci dikey sözleşmeye *ahit* (*testamentum*), hükümdar cemaat ya da insan/insan arasındaki ikinci yatay sözleşmeye de *akit* (*pactum*) denilir.<sup>72</sup>

Tanrı yaratıcı olarak, insanlar üzerinde doğrudan buyurma hakkına sâhiptir. Fakat hükümdar ancak yönetilenlerin onayı ile buyurma hakkını meşru kılabilir. “İslâm da birincil otorite Allah’a, ikincil otorite ise halka aittir,” Peygamber ile ümmet arasında birinci yatay sözleşme *mîsak* (*covenant*), İmam ile ümmet arasında ikinci sözleşme ise *akit* (*pactum*) adını alır.<sup>73</sup> Teokraside –ve Şîî İmamet anlayışında– yöneticiler buyurma hakkını *doğrudan* Tanrıdan aldıklarını iddia ederler. (vurgu benim). Oysa İslâm, Thomas Aquinas’ın “bütün iktidar Tanrıdan gelir ancak halk yoluyla kullanılır” düsturuna uygun bir yaklaşıma sâhiptir. “Laikliğin orijinal bir ifadesi”<sup>74</sup> olan bu ilke, Kanunî Sultan Süleyman sonrasında Osmanlı siyasetini de karakterize ediyordu. Osmanlı Şeyhülİslâmlık makamını oluşturarak, hükümet tarafından yapılanların meşrulaştırılmasını mümkün kılıyor, hem devlet hem din adamları birbirlerinin alanlarına girmeme konusunda hassasiyet gösterdikleri gibi, birbirlerini de –Kanunî ile Ebussuud arasındaki ilişkide olduğu gibi– kolluyorlardı.<sup>75</sup>

Bütün bu farklılıklar sebebiyle, “İslâm dünyasında ne insanları doğuştan günahkâr yaratan bir tanrı, ne de kilise ve devlet gibi özünde iktidar aygıtları vardı. Dolayısıyla, İslâm dünyasında modern anlamda ne hürriyet, ne serbesti, ne iradî, ne de yasal özgürlük arayışı söz konusuydu.”<sup>76</sup> Sünnî İslâm teodisi problemini hâletmişti. Sâdece (ve sâdece) Allah’a kul olarak insan ontik hürriyetini kazanıyordu.<sup>77</sup> “Özgürlük arayışına yol açacak içsel değil sâdece dışşal Batılı tehdit vardı.”<sup>78</sup> Dolayısıyla, İslâm dünyasında, “organik bir sekü-

71 İM, s. 649-650.

72 İM, s. 651.

73 İM, s. 652.

74 İM, s. 652. ‘Halk yoluyla’ ifadesi de “halkı için içine katarak,” “onun rızasını alarak” anlamında kullanılmış olsa gerektir.

75 İM, s. 172.

76 İM, s. 758.

77 İM, s. 762.

78 İM, s. 310

lerleşmenin bünyevi bir gerekçesi” de yoktu, olan sâdece, “kurumsal düzenleme anlamında laiklik olarak mekanik bir sekülerleşme” idi.<sup>79</sup>

Gencer’e göre, İslâm dünyasının bunalımının özünde İslâm modernistlerinin düşündüğünün aksine, “bilgiden ziyâde ahlâk ve irade kusuru” yatar.<sup>80</sup> Yazar, İslâm dünyasının modernlikle imtihanında, İslâmın yeterliliğinden hiç kuşku duymuyor. Sorunun modernistlerin yapmaya çalıştığı gibi sünnet, fıkh gibi alanlarda yenilikler getirme değil, bir ahlâk buhranı olduğunu belirtiyor. Buna göre, İslâmın modernizme karşı verecek cevapları vardır ve hep vardı. Fakat o gelenek, oryantalizmin de büyük katkısıyla unutturuldu. İslâmın krizi, vahy edilmiş bilginin bulunması anlamında “epistemolojik” bir kriz değil. İslâmda sınırlı beşerî aklın sorabileceği soruların cevapları var. Sorun, bu bilginin “icazete sâhip âlimler eliyle/sayesinde korunması problemiyle ilgili pedagojik bir krizdir.”<sup>81</sup> İmam Gazali misyonunu sürdürecektir “icazete sâhip” âlimlerin yokluğu var olanların da görevlerini çeşitli sebeplerle görevlerini yapamamalarıdır. Bu âlimler, sâdece bilgiyi aktarma işi ile yetinmeyecekler fakat bir Müslümanın âlimin nasıl olması/yaşamaması gerektiğini de tüm tutum ve davranışlarıyla gösterecek, özü ve sözü bir olan, bilgi eylem kopukluğunu gidermiş, ahlâklı âlimler olacaklardır. Gencer, inandığı gibi yaşamayanlar, yaşadıkları gibi inanırlar diyor ve “tedeyyüne dönüşmeyen din kaybolmaya mahkûmdur” diye ekliyor.<sup>82</sup>

## Değerlendirmeler

Gencer’in burada ancak kabaca ifade edebildiğimiz tezlerinin iddialı oldukları açıktır. İlk olarak Osmanlı-Türkiye Müslümanlığı üzerinde duralım. Osmanlı/Türkiye Müslümanlığının ne olduğu ve nasıl şekillendiği/biçimlendiği hakkında bildiklerimiz çok sınırlı.<sup>83</sup> Osmanlı-Türk ya da Türkiye Müslümanlığı

79 İM, s. 36.

80 İM, s. 25

81 İM, s. 807.

82 İM, s. 793.

83 Basitleştirme riskine rağmen, Türkiye liği denildiğinde esneklik/pragmatizm, farklılıklara –diğer İslâm toplumlarına kıyasla– tahammül düzeyinin yüksekliği, kendine güven duygusu ve devlete verilen önem akla gelir. Bu anlayışın şekillenmesinde dünyası ile hep yakın ilişki içinde olmuş olma ile beraber kendine has Türk laikliğinin etkisi öne çıkarılır. Teolojik temeller söz konusu olduğunda ise İnancı ve mezhebi vurgulanır. Nakşibendilik ve kollarının Türkiye liği üzerindeki etkisi de kabul edilir. örnek için, bkz, Ahmet Yaşar Ocak, “Değişen Dünyada İslâmın a Dönük Yüzü: Günümüz Türkiye Müslümanlığına Genel Bir Bakış”, *Türkiye, Türkler ve İslâm* (İstanbul, İletişim, 1999). M. Hakan Yavuz, “Is there a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol 24, no 2, (2004) ss, 213-232; Şerif Mardin, “Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes,” *Turkish Studies*, vol 6, no 2, pp 145-165. Riaz Hassan’ın Mısır, Endonezya, Pakistan, Türkiye, İran, Malezya ve Kazakistan’ da ların çeşitli meseleler üzerindeki fikirleri hakkındaki empirik araştırması da zihin açıcudur. Bkz, Riaz Hassan, *Müslüman Zihinler*, çev, Ergin Çenebaşı, İstanbul, Doğan, 2010.

kavramının bir yandan Türkiye'nin İslâm dünyasında olumlu anlamda farklılığını öne çıkarmak için kullanılırken, diğer taraftan da, "özcü" Türk/İslâm sentezi fikriyatını desteklemek için kullanıldığını da biliyoruz.<sup>84</sup> Elizabeth Özdalga, Türk Müslümanlığının farklılığı vurgulanmak istenirken, oryantalist söylemin tezlerinin tekrar edilmesi riski ile birlikte, Arap ya da İran'ın açık ya da gizli bir biçimde ötekileştirilmesi riski üzerinde de durmuştur. Tüm bu risklerin varlığı, kavramı kullanırken, çok dikkatli olunması gerektiğinin altını çiziyor. Gencer'in sözü edilen risklerden kaçınabildiğini söylemek kolay değil. Hakikî İslâm olarak Osmanlı-Türk İslâmı kavramlaştırması, kavram dondurularak ve tarihsellikten uzaklaştırılarak gündelik siyasetin bir parçası hâline dönüştürülebilir. Milliyetçi muhafazakâr düşünce ve siyaset geleneği bu eğilime hiç de uzak değil. Osman Turan'ın *Büyük Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*<sup>85</sup> burada anılmalı. Gencer, İslâmiyetin evrenselci mesajını benimsemiş olması hasebiyle, özcü milliyetçilik riskinin farkında olan birisi. Ancak bu, eserde özcü milliyetçi çağrışımlar yapan cümlelerin kurulmasına engel olamamış gibi görünüyor.<sup>86</sup>

Öte yandan, Gencer'in analizi Türkiye Müslümanlığının özellikleri meselesinin bir boyutunu aydınlatma potansiyeline de sâhip. Osmanlı-Türk Müslümanlığının dünyevîliği, geçmiş ya da gelecek yerine bugünü öne çıkarması, kritik anlarda ortaya çıkan kendine güven duygusu, gündelik hayatta âdil olmayı, denge, ölçü ve itidali öne çıkarması toplumumuzda çokça gözlemleyebildiğimiz birçok tutum ve davranışın kaynakları konusunda ipuçları sunmaktadır. Şerif Mardin'in değindiği, Osmanlı-Türk aydınında "demonik" ruh eksikliğini "hadd" kavramı ve onun yaygınlık derecesini geniş bir çerçeveye oturtabiliyoruz. İş yapma ve bitirme, spekülasyondan ziyâde sonuç odaklı düşünme eğilimi ile beraber, ütopyacı, iyimser fikir ve hareketlere de mesafeli duran, her türlü aşırıktan kaçınmayı öğütleyen kültürel iklimimizi de daha iyi anlamlandırabiliyoruz.

Dini bir siyasal ideoloji olarak benimsenen değil de, yaşamın içinde deneyimlenen yaşanan, işlenen bir olgu olarak görme eğilimin sıradan Müslümanlar arasında yankı bulmadığını söylemek de kolay değil. Dünyevîlik ve pragmatizmi öne çıkaran Osmanlı-İslâm yorumunun, "kamu maslahatının gözetilmesini öngören siyasî kültür"ü besleyip, din ile devletin alanlarının ni-

84 Elisabeth Özdalga, "A Hidden Arab: A Critical Reading of the Notion of 'Turkish Islam,'" *Middle Eastern Studies*, 42, 4, (2006), ss, 551-570.

85 Osman Turan, *Türk Cihan İyeli Mefkuresi - Türk Dünya Nizamının , İslami ve Esasları*, 9 basım, İstanbul, Boğaziçi, 1996.

86 örnek, "İslâma bağlılıklarındaki ciddiyet ve samimiyet açısından başka hiçbir kavim Türklere uyamaz" (İM, s, 153); "Türkiye'nin kaderi İslâm dünyasının kaderi demektir" (İM, s, 25).

tel ayrılığı anlayışının derinlere kök salmasını kolaylaştırdığı da söylenebilir. Osmanlı-İslâm yorumunun 19. Yüzyıl'daki temsilcileri olan ulemâ, “seküler siyasetin otonomisini zımnen tanımak,” “duymadım görmedim tutumu” ile pervâsız bir muhalefet ortaya koymaktan kaçınıyorlar.<sup>87</sup> Devlet güçlü olmazsa din de olmaz düşüncesine dayalı, sistem içinde kalmayı zorlama kültürü güçlü. Din ile siyaset arasında Cevdet Paşa'nın yaptığı nitel farklılık dinin “değişen siyasî mülâhazaların üzerinde tutulmasının” önemine işaret edilmesi bilincinin kitle düzeyinde benimsenmediği söylenemez. Nesep asabiyetinden beslenen -İslâmı dışlayan- ırkçı damarın, Türk milliyetçiliği içinde hep azınlıkta kalmasının sebeplerinden birini yine sebep asabiyeti ve kozmopolis idealinde arama önerisi de zihin açıcı. Osmanlı-İslâmî kültürü dışlama söylemine rağmen, Cumhuriyeti'n milliyetçilik politikalarının belirlenmesinde saf ırkçılığın kısmen zayıf olmasıyla beraber, ağırlıklı olarak gayri Müslimler üzerinden bir ötekileştirmeye gitmesini de daha iyi anlayabiliyoruz. Hemen belirtelim, İslâm, İslâm kültürü ve ahlâkı, Türkiye toplumunun biçimlendiren en hayâtî amil olma noktasından en azından 1923 sonrasında çıkmış durumda. Bugünün Türkiye toplumunu anlamak bunu yaparken de, iyiyken bozulmuş/çürümüş toplum kavramlaştırması tuzağına düşmemek için eski ile yeninin karmaşık etkileşim biçimleri üzerinde durmak gerekiyor.

Osmanlı-Türk İslâmının karşısına çıkarılan modernist İslâm konusunda da eleştiriye açık birçok nokta var. Gencer'in çizdiği Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh portrelerinin kabul edilebilirliği üzerine, konunun uzmanları çok farklı veçhelerden itirazlar getirebileceklerdir. Afgani ve Abduh hakkında sözü edilen yorumlar paylaşılsa bile, bu iki ismin ne ölçüde ve nereceye kadar Arap/Mısır ve İran İslâmını temsil ettikleri tartışma götürür. Arap/Mısır ve İran İslâmı üzerinde, Gencer'in konuştuğu kesinlikle konuşabilmek için, çok daha ayrıntılı ve nüanslara dikkat eden bir yaklaşıma ihtiyaç olduğu söylenebilir. Bu anlamda Gencer'in konuya ilişkin iddialı tezleri, çok iyi temellendirilmiş olmaktan ziyâdesiyle köşeli bir biçimde ifade edilmiş, kışkırtıcı hipotezler olarak görülmeli.

İkinci olarak, Gencer'in geleneksel dünya görüşünü ve bir adım öteye girdiğinde geleneksel dünyayı olumlayan ifadelerine başta geleneksel toplum genellemesinin çok farklı zamanlar ve farklı toplumlar için kullanıldığı ve açıklayıcı gücünü yitirdiği değerlendirmesi olmak üzere itiraz edilebilecektir. Geleneksel dünya görüşü olarak ifade edilmeye çalışılan görüşler bütününe daha yakından bakıldığında, modern denilen dünya görüşünün meydan okuduğu, eleştirdiği ve reddettiği fikirlerden oluştuğu ve bu anlamda

87 *İM*, s. 383-4

moderne göre konumlandırılmış/inşa edilmiş düşünceler yumağı olduğu söylenebilir. Modernitenin olumsuz yönlerini öne çıkarma saikiyle geleneksel dünyanın, tarihsel olgularla desteklenmesi güç bir biçimde, idealize edildiği de söylenebilecektir.

Üçüncü bir eleştiri, “hürriyet” meselesinde gündeme gelmeli. İnsan, sâdece Allah’a kul olarak antik hürriyetini kazanır görüşü daha çok insan tanrı ilişkileri üzerinde durur. İnsanın fiziksel koşulları ne olursa olsun eğer evrensel düzen/akıl/ya da tabîî hukuka uygun davranıyorsa hür olabileceği şeklindeki Stoik hürriyet anlayışına benzer. Eserde hürriyet meselesi sâdece bu Stoik anlayışa indirgenmiş gibi bir hava hissedilmektedir. İnsanın diğer insanlarla ve tabîî siyasî otorite ile ilişkilerinin niteliği bu ilişkilerdeki “zorlama”nın varlığı ve yokluğu ya da doğası üzerine bir şeyler söylemeyen bir hürriyet tanımı, liberal (ve negatif özgürlüğün pozitif özgürlükle tamamlanmasını savunan sosyalist) felsefe için meselenin özüne temas etmeyen bir tanım olarak algılanacaktır.<sup>88</sup>

Sâdece Allah’a kul olarak antik hürriyet kazanılır görüşü, başkasına (bir diğer insana) kul olmamayı tavsiye ettiği ölçüde olumludur. Gencer’in, sınırlandırılmış hükümet etme yetkisi, rızaya dayalı hükümet, yönetilenlere karşı âdil olma zorunluluğu gibi ilkelerin İslâmî hükümet etme anlayışında da yeri olduğunun altını bir kez daha çizmesi açısından önemli. Fakat, Gencer’in yazdıklarından, sırf Allah’a ve sâdece ona kulluk ile hürriyet meselesi çözülmüş olur gibi bir anlam çıkıyor. Eser, iktidar tarafından zulmedilse bile, ben sâdece tanrıya kulluk ettiğim için özgürüm şeklindeki –pasif kalmayı tavsiye eden– bir yorumu yeterince dışlamıyor.

İslâmda, Hıristiyanlıkta olduğu gibi “insanlar şehrinin,” ki o şehrin her ürünü gibi eksiklikle malûldur, şeytani bir ürünü olarak “devlet” kavramlaştırması ve dolayısıyla siyasî iktidarın doğası üzerine aynı düzeyde tartışmalar olmaması, yanlış yapabilecek/kendisine şüpheyle bakılması gereken devlet anlayışının yerleşmesini de zorlaştırmıştır. Osmanlı-Türk siyasî gelneğinde, yöneticilerin yanlış yapmalarını, belli yapısal faktörlerin bir neticesi olmaktan ziyâde şahıslardan kaynaklanan bir ârıza olarak algılama eğilimini yüksektir. İktidarın yozlaşması sâdece inanç sistemleri ya da iyi yöneticilikle ilgili olmayıp iktidar ilişkilerinin doğası ile ilgilidir. Muktedirleri iktidarlarını kötüye kullanmaya iten sosyal, siyasî –ve psikolojik– dinamikler söz konusudur. Bu dinamikler ikinci plâna itilip, inanç sistemleri öne çıkarılırsa, resmi bütün boyutlarıyla görebilmek imkânsız hâle gelir. Örneğin, tüzel kişi olarak devletin tanınmadığı geleneksel toplumlarda da, iktidar ilişkileri ve

88 Frederick A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge, Londra ve New York, 2009, s. 12.

insanın insana zulmü söz konusuydu.<sup>89</sup> İnsanın insana zarar vermesi olgusu, modern dünya ile başlamadı. Modern dünya ve onun bir parçası olarak iktidar aygıtına dönüşen devlet, –ki gelişmiş teknoloji ve bürokratik örgütlenme bu yeni durumun iki önemli özelliği– bu iki özelliğin sayesinde sâdece insanın diğerlerine (ve çevreye) zarar verme kapasitesini artırdı.

İktidar aygıtına dönüşen devlet anlayışının İslâmda –ve geleneksel toplumlarda– yeri olmadığı gerekçesi ile devleti kontrol etmek için insanlığın bugüne kadar bulabildiği yolların altı kalın çizgilerle çizilmeli. Eser, nasılsa İslâmda devlet yok, o devleti sınırlandırmak için –Batı dünyasında– tecrübe edilmiş bütün bir kuramlar/gelenekler/pratikler bütününe de gerek yok şeklindeki bir akıl yürütmeyi desteklemek için kullanılmaya fazlasıyla müsait. Bu, devletlerin siz Allah’a kulluk ediyorsunuz ben de sizin daha iyi kulluk etmenizi (daha iyi Müslüman olmanızı) sağlayacak ortamı yaratmak için “âdil hükümdar” portresinden uzaklaşmak zorunda kalıyorum demesine imkân verebilen bir anlayış.<sup>90</sup> İslâmda (ve genel olarak geleneksel toplumlarda) teorik olarak devlet olmadığı kabûl edilse bile, Müslüman toplumlarda yine İslâm adına, zulm eden keyfî davranan yöneticiler/devletler var.

Genç Osmanlılar anayasalı bir rejim ve onun getirdiği parlamento ideali ile hakikî İslâmî düzen arasında bağlantı kurdular. Gencer’in bu tezi daha da güçlü bir biçimde ifade ederek geliştirdiği açık. Genç Osmanlıların –demokratik çoğulculuk meselesi– üzerinde durmalarını beklemek anakronizm olurdu. Fakat hemen belirtelim insanlığın yaşadığı bunalımlara bir çözüm olarak İslâm anlayışını savunan bir fikir adamının, İslâmî denilebilecek bir düzende farklı din ya da dinlere inananların, inanmayanların ya da İslâmdan dönenlerin statüsü ve özgürlüklerinin sınırları ile ilgili kritik sorular hakkındaki fikirlerini, bu konudaki bilindik söylemlerle farklılaşp/farklılaşmadığını öğrenmek iyi olurdu. Gencer’in ilerleyen yıllarda bu konularda da yazacağını beklemek doğru olur.

Yüz yılı aşkın bir süredir, üretim ve iletişim biçimleri ile yaşam tarzlarının da sürekli değiştiği hızlanmış/hızlandırılmış bir dünyada yaşıyoruz. Emek, sermâye ve fikirlerin çok hızlı bir biçimde dünyayı dolaşabildiği, farklı sosyal/siyasî grup ve güçlerin farklı düzeylerde var olma mücadelesi güttüğü bir “maddî dünya” ve ona uygun çeşitli yaşam ve düşünce biçimleri var. Bizi çevreleyen bu maddî dünyayı reddetme şansımız sınırlı. İnsanlar tarihi ya-

89 Bkz, Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2010, s. 35, vd (ilk basım 1967).

90 Osmanlı İmparatorluğunda “kardeş katli,” “pâdişahların nikâh kıymamaları” gibi uygulamalar uzun süreler bu akıl yürütme ile meşrulaştırılmıştır.

parlar ama bunu kendi seçtiği koşullarda yapamazlar diyen Karl Marx'ı hatırlamakta fayda var. Bu böyle bir dünyada “geleneği özüne dokunmadan dönüştürmek” hedefinin somut içeriğinin neler olabileceği sorusu akla geliyor. Kuvvetli bir “misyon” duygusuyla hareket ettiğini açıkça belirten Gencer için bu daha da böyle.

Dördüncüsü, Gencer'in yaklaşımının gerçek İslâm bu değildir, bütün sorunlar, gerçek İslâm yaşanmaya başlandığında çözülür şeklindeki maksimalist –ve sinik– anlayışa destek şeklinde anlaşılma riski söz konusudur. Maksimalist anlayışın, liberal demokrasi burjuva diktatörlüğüdür, çoğunluğun diktatörlüğü olan proleterya diktatörlüğünde, burjuva hak ve hürriyetlerine de ihtiyaç olmayacaktır şeklindeki, Leninist meşrulaştırma ile de benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Gencer, tabii ki, her iki muhtemel meşrulaştırma biçimini de savunmuyor. Ancak, eserin bu şekilde yorumlanma ihtimâline karşı güçlü bir savunma geliştirebildiğini söylemek de kolay değil. Bir düşünürün yazdıklarının nasıl kullanılabileceği konusunda hiçbir sorumluluğunun ol(a)mayacağı söylenebilir. Bu görüşe katılmıyoruz. Fikirler daha iyi bir toplum düzeni adına ifade ediliyorsa, özellikle 20. Yüzyıl'ın devlet merkezli şiddetten ve bu şiddeti farkında olmayarak da olsa destek veren iyiniyetli ve fakat olması gereken ile tarihsel tecrübeden çıkarılabilecek olan arasındaki farkı görmeyen ya da göremeyen düşünürler eleştirilmeyi hakediyorlar.<sup>91</sup> Özel mülkiyete dayalı bir toplumsal yapılanmada, herhangi bir siyasî iktidarın yozlaşma/bozulma eğilimi içine girmesinin sosyolojik ve siyasî dinamikleri söz konusudur. Sorunun kaynağında sâdece inançlar ve ideolojiler yatmaz. Marksizm, özel mülkiyet ve piyasa sistemi ortadan kaldırılınca, sorunun çözüleceğini iddia etti. Özel mülkiyet devlet mülkiyetine dönüşüp, bürokratik bir kapitalizm ortaya çıkınca en büyük zulüm makinalarından biri ortaya çıktı. Bu önemli eserin, sorunun kaynağının ideolojik olduğu çıkarımına dayanan Müslüman idareciler başa gelince bu sorun çözülür şeklinde anlaşılması ihtimâline karşı bu nedenle uyanık olmak gerekiyor.

Gencer, İslâmın beşerî aklın sorabileceği tüm sorulara yanıt verebileceğinden ve kurulabilecek en iyi düzenin ilkelerini ortaya koyduğundan en ufak bir şüphe taşımadığı gibi, doğru İslâmî çizginin ne olduğu konusunda da kendinden emin. Aynı kesinlik İslâmın teodisi (ilâhî adâlet) problemini hallettiği iddiasında da sözkonusu. Gencer'e göre, İslâm'da beşerî aklın kabûl etmeyeceği/ona ters gelen hiçbir şey yok, ancak Tanrının varlığı gibi meselelerin akıl yoluyla çözülemez. Ona göre bu türlü tartışmalar oryantalistlerin eleş-

91 Berlin bu konuda yeterli hassasiyet göstermeyenleri özgürlüğe “ihânet” etmekle itham eder. Bkz. İsaiah Berlin, *Freedom and Its Betrayal –Six Enemies of Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

tirilerine karşı savunma psikolojisi ve apolojetik tutumun bir parçasıdır. Bu tartışma hem hiçbir yere varamayacaktır, hem de inanca saygısızlık anlamına gelecektir. Afgani ve Abduh, bu tuzağa düşmekle de eleştiriliyorlar. Gencer'e göre, Gazali ile beraber, "meşruiyet krizi giderilmiş ve kelâmla bütünleşen felsefenin varlık sebebi kalmamıştır."<sup>92</sup> Batı'nın gelişimi, keşifleri ve atılımının arkaplanında, sonunun ne olacağını öğrenme merakı yatar. İslâm'da ise, insanlığın sonunun ne olacağına dâir "merak endişe ve arayışa gerek kalmamış" kendinden emin olan İslâm, merak (tecessüs) ve başarı yerine yerine tedebbür (duruma uygun davranış) ve "takva"yı (imandaki kalite) öne çıkarmıştır.<sup>93</sup> Gencer, İsmail Hakkı İzmirli'ye referansla, şüphelerin dinin özüne yönelik olamayacağını, dinin mükemmel olduğunu bilimle desteklenmesine gerek olmadığını ifade eder. Dinin değişim ve yenilenmesi de kâbil değildir. Sorun onu anlamayan, anlatmayan ve yaşatmayanlardır.<sup>94</sup>

Hakikâtin teklifi ya da insan aklının ulaşılabilir bütün cevaplara ulaşabileceği iddiası, başka hakikâtlere arama motifinin varlığını kategorik olarak reddetmeye ve bir başkasını kamu gücü kullanarak kendi hakikâtime inanmak için zorlamaya varmadıkça büyük bir sorun oluşturmaz. Diğer bir deyişle, inancın gereğidir diyerek belli dinî inanç ve pratiklerin doğası ve sınırları hakkında inancı paylaşmayan diğerleriyle tartışma ve konuşmayı reddetme raddesine varmadıkça bir sorun oluşturmaz.<sup>95</sup> Peygamberin "görevi dinin *tebliğ*idir; yani hakka çağırmaktan (*dâvet*) çok hakkı bildirmektir (*tebliğ*)" düşüncesinden yola çıkarak, İslâm geleneğinde dikte etmek, propaganda yapmak yoktur diyen Gencer,<sup>96</sup> kendi doğrusunu, "bilimsel" gerçek diye sunuyor. Ancak, bir insan kendi hakikâtime ne kadar dogmatik bir biçimde inanıyorsa, diğerlerine tahammül düzeyinin yüksek olma ihtimalinin de o kadar düşük olacağı unutulmamalı.

Beşincisi, İslâm dünyasının bunalımının özünde "ahlâk ve irade kusuru" yatar görüşünün -bizce- niyet edilenden farklı bir biçimde anlaşılması da mümkün. Tüm insanlık için olduğu gibi, Müslümanların yaşadığı coğrafyada var olan yoksulluk, sefalet, keyfî idare ve diğer adâletsizlikler uzun bir tarihsel süreç içinde ortaya çıkmış tek bir sebebe indirgenemeyecek kadar karmaşık sosyolojik, siyasî ve kültürel süreçlerin ürünü. Ülkelerin dünya iktisadî sistemi içindeki konumlanmaları, Batı dünyasına karşı mücadele içinde

92 İM, s, 470

93 İM, s, 51.

94 İM, s, 246.

95 Richard Rorty, "Religion as Conversation-stopper," *Philosophy and Social Hope*, Penguin, 1999.

96 İM, s, 486.

ortaya çıkan kültürel/siyasal travmalar, hegemonya peşindeki devletlerin bu ülkelerdeki baskıcı rejimleri desteklemeleri, yönetici azınlığın direnişi ve o yapıyı yeniden üreten süreçler ilk anda akla gelen faktörler.

Yazarın önermesi, bu ülkelerin içinde buldukları durumu bilme, araştırma, anlamaya yönelik sosyolojik çalışmaları değersizleştirme riski ile beraber, sayılan sosyolojik/siyasî dinamikler kolaylıkla aşılabilir sorunlardır, yeter ki ahlâklı/düzgün bozulmamış yol göstericiler olsun –Gencer'in kastı bu olmasa da– şeklinde yorumlanabilir. Herhangi bir fikir akımı ya da inanç sistemi için düşünce düzleminde bir sorun olmadığı iddia edilebilir. Fakat bu yaklaşımın, pratikte yaşanan sorunlarla mücadele konusunda ne kadar açıklayıcı/yardımcı olacağı çok su götürür.

İslâm dünyasının geriliğinin din olarak İslâma atfederek, sosyal/siyasal dinamikleri örten oryantalist düşünceyi eleştirirken, benzer düşünme ve yaklaşım biçimiyle, hayır sorun doğru İslâmın tatbik edilmemesinde denilirse, bu dinamikleri basitleştirmeye giden yol teşvik edilebilecektir. Türk düşünce dünyası sosyal hastalıklar ve kötülükleri, karmaşık ve çoğu zaman hiçbir gücün mutlak kontrolünde olmayan sosyo-ekonomik, siyasî ve kültürel dinamikler ve yapısal meselelerden ziyâde, idealist bir yaklaşımla yönetici tabakanın iyiniyeti/kötüniyeti ya da yanlış inançları/ideolojileri çerçevesinden açıklama teşebbüslerinden tam olarak kopabilmiş değil.

Son olarak Gencer'in Osmanlı-Türk laikleşmesi üzerine tartışma yaratacak görüşleri üzerinde duralım. Daha önce tartışıldığı gibi, İslâm dünyasında “organik sekülerleşme”ye ihtiyaç duyulmuyordu. Bunun yerine “...devletin fıkıhtan arındırılarak, pozitif seküler mevzuata dayandırılması şeklinde *mekanik sekülerleşme (laiklik)* gerçekleşti.”<sup>97</sup> Osmanlı-Türk modernleşmesine yön veren milliyetçi ideoloji, tarihî devletin bekâsı kaygısıyla, ulustan çok devlete vurgu yapmış, bu özellik Türk laikliğine de damgasını vurmuştu. Mekanik sekülerleşme, ya da laiklik, hayatta kalmak için atılması gereken bir adım, “tarihsel bir zorunluluktu” ve Mustafa Reşit, Namık Kemal, Mustafa Kemal gibi isimler bir zincirin değişik halkalarını temsil ettiler.<sup>98</sup> Ahmet Cevdet Paşa, din ve devletin ayrılmasından değil, bu ikisi arasındaki “nitel” ayırmadan, “ebedî ve kararlı dinî kaidelerin değişen siyasî mülâhazaların üzerinde tutulması”ndan bahsetmişti.<sup>99</sup> Bu sekülerleşme, “dinden uzaklaşma değil, aksine sofistike bir dinî

97 İM, s, 789.

98 “Kozmopolis idealinin geçici olarak rafa kaldırıldığı ulus devletleri döneminde hayatta kalma kaygısı, Türk kimlik tanımını belirledi. Türk kimdir “ükrda ayakta kalabilen” şeklinde cevaplandırılır oldu.” İM, s, 785.

99 İM, s, 407

dönüştürme” süreciydi.<sup>100</sup> Gencer’e göre, “TBMM şeriatı tağyire girişmeksizin sâdece tâtil etmişti.”<sup>101</sup> “Tağyir anlamına gelebilecek normatif sekülerleşme 1933’te ezanın Türkçeleştirmesinin ötesine geçemedi, ki bu da daha sonra aslına döndü.”<sup>102</sup> “Şeriatın temellerine dokunmadan radikal bir laikleşme” Türklerin “köklü İslâmî idealizm uyarınca herhâlükarda varlığını koruyarak İslâm adına tarihî sürdürme azminden kaynaklanıyordu.”<sup>103</sup>

Hilâfetin kaldırılması, Şeriatın tağyiri demek değildi. Çünkü, “1258’den sonra, hilâfetin yerine Gaza misyonu almış, kozmopolis idealinin ajanı hâlîfe, İslâm yolunda şavaşan anlamına gelen gâzi’ye dönüşmüştü. “...Ulus-devletleri döneminde resmî geçerliliği kalmayan hilâfet, TBMM tarafından kaldırılırken, onun yerine gaza misyonu sürdürülüyordu. Osmanlı imparatorluğunun kurucusu Osman Gâzi iken, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Gâzi Mustafa Kemal oldu.”<sup>104</sup> Cumhuriyet döneminde gündeme gelen, “‘Türk İslâmı’ sivil bir din anlayışı değil, Türk liderliğindeki kozmopolitan-yönelişli Sünnî İslâmı anlamına gelmektedir.”<sup>105</sup> “...Mustafa Kemal doğru İslâm” bilincini geliştirecek güvenilir eserlerin yayınına hedefledi.”<sup>106</sup> “Devlet alanında modernleşme ve sekülerleşme hızlanırken sivil alanda milleti bir arada tutan ortak Sünnî inancın güçlendirilmesine özen gösterilmişti”<sup>107</sup>

Kendisini Şeriat ya İslâm devleti olarak tanımlamamakla beraber, dindarların özgürlüklerine fazlaca müdahale etmeyen bir devlet ile, Müslümanların büyük bir sorunu olmayacağı Kur’an’a uygun olarak yaşabilecekleri düşüncesi ile karşı karşıyayız.<sup>108</sup> Osmanlı’da ulemânın, din ancak güçlü devlet sayesinde ayakta kalır diyerek, emperyal rejimlere, ehven-i şer olarak baktığını biliyoruz. Gencer’i bu gelenek çerçevesinde okumak mümkün. Kemalistler, gerçek İslâm ile hurafe İslâmı arasında ayırım yaparak, laiklik adına yapılanların hurafe İslâmına karşı yapıldığını ileri sürmüşlerdi. Gencer’in tezleri bu iddia ile bazı benzerlikler taşıyor.

Tek-parti döneminde dindarların temel hak ve hürriyetlerine müdahale-

100 İM, s. 218.

101 İM, s. 788. Şeriatın “tağyir”i ifadesini daha önce Namık Kemal kullanmıştır.

102 İM, s. 790.

103 İM, s. 790.

104 İM, s. 790.

105 İM, s. 790.

106 İM, s. 791.

107 İM, s. 790.

108 Kanadalı Wilfred Cantell Smith, Türk laikliğinin İslâmdan kopuş olarak yorumlanamayacağını fakat yeniden yorumlama olarak görülebileceğini 1959 yılında ifade etmişti. (“Turks have not renounced Islam but re-viewed it” Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, New York, Mentor Books, 1959, s. 166.

nin resmedildiğinden çok daha az olduğunu kabûl etsek bile, Gencer'in ilginç iddiasında bazı boşluklar var. Mustafa Kemal'in (ya da Cumhuriyetçilerin) motiflerinin bu olduğundan emin olabilir miyiz? Başta Kemalistler, "köklü İslâmî idealizm uğruna, İslâm adına tarihi sürdürme azmi" ile harekete geçtiklerini katî bir dille reddedeceklerdir.<sup>109</sup> Meselenin iktidar mücadelesi boyutu önemli. İktidara oynayan siyasî güçler farklı siyasî idealleri benimsediklerini söyleyebilir, farklı ideallerle flört edebilirler. Siyasal güç mücadelesi fikirler/ideallerden ziyâde iktidara gelmek için hangi söyleme başvurulması gerektiği üzerindeki hesaplamalardan etkilenir/biçimlenir. Kemalistler, sosyal kontrol sağlama yolunda dinin önemini bilecek kadar sofistike idiler ve gereğini yaptılar denilebilir. İktidarı ele geçirme kurma ve yerleştirme sürecinde pragmatik motiflerle rejime yönelik dindar muhalefeti bastırabilmek, dindarları yeni rejimin amaçları doğrultusunda rejime eklemleyebilmek, ya da hiç değilse muhalefetlerini kırabilmek/yumuşatabilmek için kitaplar yazdırmak, İslâmî söylemler kullanmaktan kaçınmadıkları söylenebilir.

"Şeriat tağyir edilmedi, tâtil edildi" ifadesi bir süre kısıtı anlamına gelir. Bir süre için, zorunluluklar sebebiyle, aslında yapılması gereken uygulamadan vazgeçilmektedir. Tâtil durumu devam mı etmektedir? Yoksa din ve vidan hürriyeti üzerindeki kısıtlamaların tek-parti dönemine nazaran hafiflediği 1950 sonrasında sona mı ermiştir? Eğer sona ermişse, TC ulus-devleti, Gencer'in eleştirdiği iktidar aygıtı/tüzel kişisi devleti olmaktan ne zaman ve hangi sebeplerle çıkmıştır? Yoksa hiç mi öyle olmamıştı? Eğer değilsek, şeriat tâtil edilmeye devam ediyorsa, Kuran'ın öngördüğü siyasal/toplumsal düzen ne zaman kurulmuş sayılabilecek?

## Sonuç

Kısaca tanıtmaya –ve söz söylemeye kendimizi yetkili gördüğümüz alanlarda değerlendirmeye çalıştığımız– bu kapsamlı eserin önemini buraya kadar tâkip eden okuyucu da görmüş olsa gerektir. Gencer'in hakikî İslâmın ne olduğuna ilişkin –doğası gereği tartışmalı– tezlerini sorgulayanlar ya da bu vurgunun eseri zayıflattığını iddia edenlerin olması doğaldır. Seküler aklın inanç konusunda kendisini hakem pozisyonunda görmesinin sakıncalarını görebilmek için Jürgen Habermas'ın uyarılarına ihtiyacımız olmamalı.<sup>110</sup> Bu kadar kapsamlı ve iddialı bir eserin bazı belirsizlikler, gerilimler ve tartışmalı

109 Gencer'in bir İslâm âlimi olarak çok beğendiği Şeyhülİslâm Mustafa Sabri, örneğin, ülkeyi terketmek zorunda kalmış ve yeni rejimi tek adam diktatörlüğü kurmakla beraber, ladini ve dine karşı olmakla da suçlamıştır. Mustafa Sabri'nin Gencer'in tek-parti dönemi ilgili yazdıklarını kabul etmesine imkân yoktur. Türkçeye çevrilen yazılar için bkz, Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin İlgasının Arkaplanı*, çev. Oktay Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.

110 Jürgen Habermas, *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in Post-Secular Age* Oxford, Polity, 2010.



leneklerde de var olduğunu bir kez daha hatırlatıyor. Bu değerleri, Batı'dan gelmiş ve Batılılara hizmet eden virüsler olarak algılamaya yatkın baskın otoriter milliyetçiliğinin etkisi altındaki muhafazakâr gelenekte, böyle bir açılım önemli. Liberal değerleri önemseyenler, Gencer'in dinsel referanslarını ya da vardığı sonuçları sorunlu bulsalar bile, yerel kültürel düzlemdeki beslenme kanalları üzerinde durmalı, bunlarla modern liberal değerler arasındaki yakınlıklar/mesafeleri incelemeli, ikisi arasında ilişki kurmanın yollarını aramalı.

Hulasâ, eleştirelilik düzeyi yüksek bir bakış, Gencer'in iddialı genellemelerini abartılı bulabilir, yazarın tezini desteklemek saikiyle –eğer yanlış değilse– fazlasıyla zorlama yorumlara başvurduğunu iddia edebilir. Rahatlıkla bu iddiaları destekleyecek birçok örnek de sunabilir. Bütün bunlar eseri değersiz kılmıyor. Zira, kitabı dikkatlice okuyan birinin bir şeyler öğrenmemesi, kafasında soru işaretleri uyanmaması zor. Keza, Gencer'in kitabın her satırında hissedilen tutku, samimiyet ve entelektüel cesaretinden etkilenmemek de kolay değil. Tüm bu yönleriyle, İslâm'da Modernleşme ziyâdesiyle kurak düşünce dünyamızda iz bırakma potansiyeline sâhip bir eser görünümünde.