

# “İslam’da Modernleşme, 1839-1939” Üzerine Notlar\*

**Tanel Demirel**

Prof. Dr. | Çankaya Üniversitesi Öğretim Üyesi, LDT Yönetim Kurulu Üyesi

*liberal düşünce* Yıl 18, Sayı 69 – 70, Kış – Bahar 2013, s. 83-107.

Yıldız Teknik Üniversitesi öğretim üyelerinden Bedri Gencer, tartışmalar yaratabilecek bir esere imza atmış. 2008 yılında yayımlanan 2012 yılında da ikinci baskısı yapılan *İslamda Modernleşme*<sup>1</sup> kapsamlı ve çok iddialı bir çalışma. Kitap herşeyden önce İslam 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 tezahür biçimlerini karşılaştırıyor ve gelenekselin üstünlüğünü ima ediyor.

Gencer müslüman kimliğini öne çıkaran biri. Akademik kariyer arzusıyla yazmıyor, anlama ve açıklamayla yetinmiyor, “misyon” hissiyle hareket ederek, yanlış olduğuna inandığı algıları düzeltmeyi ve bir şeyleri değiştirebilmeyi hedefliyor. Gencer, Türkiye’deki İslamcı çizgi içinde hakim olduğunu söylediği “modernist” İslamcı geleneği,<sup>2</sup> “neo-Gazaliden” 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, *İslamda 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 sahici bir “derdi” var ve sorulara cevap(lar) aranırken dar disiplinler kalıplar ve zihni şablonların dışına çıkılmaya çalışılmış. Gencer klasik batı felsefesi ve sosyal/siyasal teorisinin temel kavram ve tartışmalarından haberdar olduğu gibi, klasik İslam teorisi, kavramları ve bu geleneği meşgul 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 hakimiyeti ile yazar, bu meto-dun ne kadar vazgeçilmez ve aydınlatıcı olduğunun altını çiziyor.

## Medeniyet ve Modernleşme

Gencer medeniyet ve modernleşme kavramlarıyla başlıyor. İslam dünyasını kendisiyle hesaplaşmaya iten şey, modernleşen batının, 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 alma sürecinin eseri endüstri devriminin bileşenidir.”<sup>5</sup> Gencer bize medine ve medeniyet ke-limelerinin 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 adil 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 klasik tarzda Araçça ve İslami ilimler tahsil etme fırsatına da sahip olmuş birisi. Bu yönüyle İslama hem içeriden hem dışarıdan bakabilme gibi –az bulunur– bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Şerif Mardin, Gencer’in “vukufu bir İslam alimi” olduğunu belirtiyor. Şerif Mardin, “Sunuş– Bedri Gencer’in Çığır Açıcı İslamda Modernleşme İncelemesi” İM, ss, 9-14.

4 İM, s, 110.

5 İM, s, 319.

6 İM, s, 39. Gencer, bu anlamda medeniyeti, “dini 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/batıl” dinler ayırımı, “doğulu/batılı medeniyet” ayırımına, geleneksel Hıristiyanlaştırma (evangelizing) misyonu da “medenileştirme” 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, –ilahi düstur ile beşeri 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 günahkar görmekte ve insanın kendi kurtuluşuna katkıda bulunabileceği düşüncesine sıcak bakmamaktadır. Özünde bir iktidar aygıtına dönüşen Roma Katolik Kilisesi’nin eleştirisi, modernist düşüncüyü 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 hali dinin bizatihi kendisinin reformasyona tabi 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 ebedi kurtuluş ideolojisini dünyevileştiren cenneti yeryüzüne indiren modern bir mesiyанизmitemsil” ettiğini,<sup>14</sup> “Anayasalcılığın seküler mesihçiliğın ılımlı sağ versiyonu, devrimciliğın ise seküler mesihçiliğın 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) hiç bir yere varamayacağı iddiası yatar. Tarihi ortamın ürünü olup, onunla kayıtlı olan insan aklı ancak bir kılavuza bağlı olarak işler.<sup>17</sup> İnsanın, “akıl yoluyla doğrudan hakikatin tarih-ötesi kaynağında yatan objektif anlama ulşaması mümkün değildir”<sup>18</sup> “Tamamen beşeri 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 ilahi vahyi önerir. Bu da, diğer tek tanrılı dinler olmayıp İslamda aranmalıdır. Gencer, “İslamda birincisi, vahyin inişi, ikincisi dinin sünnete şeriatın fıkha dönüşmesi sürecinde mutlak ile izafi, evrensel ile tarihi, ilahi ile beşeri, 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 “hakiki” ayırım, ‘Hıristiyan/İslami’ veya Batılı/Doğulu şeklindeki ayırımları çapraz kesen geleneksel/modern ayırımıdır.<sup>21</sup> “Geleneksel dünya görüşü, modern dünyada olduğu gibi, ‘teori/pratik’ denen, ‘ilim/amel’ ve dolayısıyla ‘ideal/reel’ veya ‘normatif/deskriptif’ ayırımını 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, helal ve haramın öğrenilmesi yani fıkıh anlamına gelir.”<sup>24</sup> “Geleneksel ahlak, ‘ilim/amel bütünlüğü’ olarak ifade edilen hikmetle temeyyüz eder.”<sup>25</sup> Geleneksel

---

15 İM, s. 117

16 İM, s. 56. Bu anlayışta değişim de başlıbaşına 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.

25 HK, s. 15.

dünya görüşüne göre, siyasetin amacı, “doğru bilgi ışığında evrensel olarak geçerli bir düzen kurmak değil, adaleti sağlamaktır; önemli olan, hükümetin kökeni ve şeklinden çok adaleti dağıtma işlevidir.”<sup>26</sup>

Yine, Gencer’e göre, geleneksel dünyada ana değer “güzellik”tir, adalet 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, alem-insan, zaman-mekan, 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 hakim olmaya başlamıştır.<sup>30</sup>

Hıristiyanlık eleştirisinin modernist düşüncenin ortaya çıkışındaki önemli amillerden biri olduğu fikri ile medeniyet kavramının şekillenmesinde dinin etkisinin vurgulanması Türkiye’li okuyucu için önemli. Türk düşünce dünyasında, “medeniyet”i din ile hiç bir 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 medenileşmiştir. Medeniyet/Hıristiyanlık bağlantısı, hem batılılaşmaya yönelik tepkileri sınırlandırabilme, hem hedef batıyı 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 sadece Hıristiyanlığın açmazları yüzünden tetiklenmiş olan bir süreç olduğu düşüncesini çağrıştıracaktır. Diğer bir deyişle, modernlik durumunun sosyo-ekonomik ve siyasi dinamiklerden ziyade düşünce düzlemindeki açmazlara yanıt verme arayışlarının bir neticesi gibi görüldüğü izlenimi uyanabilir.

Halen modern çağı tetikleyen –ya da modernliği simgeleyen– Fransız devrimi ve sanayi devriminin sebepleri ve bu dönüşümlerin neden Avrupa kıtasında gerçekleştiği üzerindeki tartışma devam ediyor. Açıklamalar, inançlar

26 HK, s. 28.

27 İM, s. 605.

28 İM, s. 118.

29 İM, s. 120-1

30 İM, s. 118.

düzeyinde yaşanan krizlerin tetiklediği arayışlar yanında, kendi güç ve nüfuzunu pekiştirmeye çalışan modern devlet benzeri siyasi 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 planladığı, süreci kontrol ettiği, ya da başından itibaren öngörebildiği bir durum olmadığı da kabul ediliyor.<sup>31</sup> Dahası, Asya kıtasının ekonomik gelişme yolunda aldığı mesafe, batı dışı modernlik kavramını da gündeme getiriyor. Böylece modernliğin batıya 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 ziyade siyasal fikirler tarihi çalışmasına daha yakın olmasına rağmen, nüfusun çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu coğrafya da, sadece düşünsel 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 çağrışımı destekleyebiliyor. Her iyi siyasi düşünce ya da siyaset teorisi çalışmasında olması gerektiği gibi, bu eserde de sosyolojik/siyasi boyut var. Fakat kitabın asıl odak noktası İslam dünyasında modern batının tahaddisine karşı ne gibi sosyolojik, siyasi, 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 diğerinin ise gelecek medeni çağda yaşamayı amaçlayan bir elmanın iki yüzü gibi oldukları iddia edilmiş.<sup>34</sup> Yazar, modernliğin kaçınılmaz meydan okumasına karşı “özüne para-

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, İslam 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.

34 İM, s, 509.

digmasına dokunmadan yaşatmak üzere geleneği dönüştürmek” anlamında “diskörsif modernizm”den bahsediyor.<sup>35</sup>

## Medenileştirme Söylemi, İslam Dünyasının Tepkileri ve Osmanlı-Türk İslamı

Modernist düşüncenin gelişimi ve modernlik durumuna ilişkin açıklamalardan sonra, Gencer, “medenileştirme” söylemiyle dünya üzerindeki etki alanlarını genişletmeye çalışan batılı devletlere karşı Osmanlı ve Mısır örneğinde İslam 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 mekanda dini algılayış ve yaşayış tarzlarını ifade eder.”<sup>36</sup>

Gencer’e göre, Osmanlı’nın kendine özgü dinamik İslam yorumu, Arap ya da Şii İslam yorumlarından farklılaşır ve “sömürge sonrası paradigmalara meydan okuyan tek örnektir.”<sup>37</sup> Şii İran geleneği çoğunluğu oluşturan Sünnî İslam ortodoksisinden bir sapma, Arap (Mısır) İslam yorumunu ise, modernist düşünceye gerektiği (ve layık olduğu gibi) yanıt veremeyen ve hakiki İslamın farklılaşmış versiyonudur. Gencer, Osmanlı İslâm yorumunun özgüllüğünü ortaya koymak için İslâm tarihindeki geleneksel mezhebî Sünnîlik/Şîîlik (ortodoksi/heterodoksi) ayırımı yerine tarih felsefesi açısından “nomoloji/eskatoloji” şeklinde bir ayırım önerir. Mezhebî ayırımı çapraz kesen bu ayırımı 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 İslamın Hanefî geleneğinden beslenen Osmanlı-İslam yorumunun tek bir temsilcisi yoktur. İmam-ı A’zam Ebû Hanife ile İmam-ı Gazali bu anlayışın temellerini besleyen isimlerdir. 18. yüzyıldan sonra, Namık Kemal, Tunuslu Hayreddin gibi düşünürler, ulemadan gelen Ahmed Cevdet gibi isimlerle, İzmirli İsmail Hakkı, Zâhid Kevserî, Şeyhülislam Mustafa Sabri gibi pek az bilinen isimler geleneği modern zamanlarda, şu ya da bu şekilde, temsil etmişlerdir. Bu anlayışın temel özelliklerinin başında tarih/coğrafya bilinci gelir. Gencer, İbni Haldun’un nesep ve sebep asabiyetleri ayırımından yola çıkar. Nesep asabiyeti, “etnisitenin sağladığı birincil bağıdır,” sebep asabiyeti

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 ait).

36 İM, s. 148.

37 İM, s. 23.

ise, “farklı din ve soy gruplarını medeniyet denilen daha gelişmiş sosyal organizmalar gerçekleştirmeye sevkeden ikincil psikolojik bağdır.”<sup>38</sup> Anadolu’ya gelen Türkler dar nesep bağlarını İslam ile aşarak farklı bir kozmopolis ideali ni gerçekleştirmeye soyunmuşlar, “İslamla tam özdeşleşerek,” “kalıcı bir kozmopolis projesi için, Çinli medeniyet ideali ile İranlı emperyal kültürü, İslami tevhit inancıyla terkip” fırsatını bulmuşlardır.<sup>39</sup> Böylelikle, dar nesep ya da ırka bağlı bir anlayış yerine geniş ufuklu evrensel adil düzen kurma (ya da kozmopolitanizmi) öne çıkaran, Osmanlı-Türk İslam yorumunun şekillenmesine giden yol açılacaktır. Bu anlayışta, zamanın ve mekanının özelliklerini dikkate alan tarih ve coğrafya bilinci vurgulanırken, Hanefi/Maturidi 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 =tabii hukuk, fıkıh= pozitif hukuk özdeşliği kuru-larak Şeriatın özüne dokunmadan değişen koşullara uygun yorumların önü açılmıştır.<sup>41</sup> “Fıkıh Şeriatın beşeri 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 hale getirme ya da “İlm-i Hal” geleneği ile, ortak bir İslami anlayışın yaşatılması/hayata geçirilmesi, amellere yansımaları, arzusu bir diğer özelliktir. Eskatolojik beklentilerle hayatın ertelenmesi yerine, “asıl olan hayattır, bugündür, dinin herhalükarda anlamlandırmayı, sürdürmeyi hedeflediği beşeri yolculuktur”<sup>44</sup> anlayışı egemendir. Hayata katılmayı teşvik eden esnek ve dinamik bu yorum, “tarihi eylem” duygusunu da beraberinde getirir. İslam, günün birinde uyulması gereken ideal olarak ‘ideoloji’ haline getirilmez ve fakat gündelik hayat içinde, onun bir ayrılmaz bir parçası olarak “yaşanır.”<sup>45</sup>

Osmanlı-İslam anlayışının tersine, “Arap müslümanları parlak geçmiş nostaljisiyle onun bir gün yeniden uygulanacağı ütopyası arasına sıkışarak,” “ya dün ya da gelecekte yaşayarak” bugünü ihmal etmiş, tarihi eylem duygusundan koparak soyut ve romantik bir İslam anlayışına sürüklenmişlerdir.<sup>46</sup> Gerileme ve çöküş döneminde bile sömürgeleştirilmeyen ve dünya politika-

38 İM, s, 155.

39 İM, s, 155.

40 Osmanlı ile Osmanlı dışı (Mısır ve İran) İslam 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 Manastırlı İsmail Hakkı’ya referans verir. İM, s, 236.

46 İM, s, 308.



sında her zaman önemli bir yer işgal eden Osmanlı, “tarih yapan” olma bilincini taşıırken, İran/Arap İslamı “tarih seyreden” konumundadır.<sup>47</sup> Osmanlı yorumunda, başarıdan kaynaklanan köklü bir kendine ve değerlerine güven duygusu söz konusu iken, Arap İslamında, nesneleştirilmiş olmaktan kaynaklanan, kendine/ve klasik İslami değerlere şüpheyle bakma ve güvensizlik gözlenir. Osmanlı batı medeniyetini “adalet değerince anlamlandırılan, meşrulaştırılan ideal islâmî düzenin madden geliştirildiği halde manen yozlaşmış bir kopyası” olarak görürken, Araplar ise “aklileştirmeye ezici bir güç kazanarak özgürlükleri tehdit eder hale gelen insanlık tarihinde emsalsiz bir maddi medeniyet” olarak görmüşlerdir.<sup>48</sup>

Gencer, Arap/Mısır İslamının temsilcisi olarak Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh ile, Osmanlı-İslam yorumunun temsilcisi olarak Namık Kemal ve Ahmed Cevdet’in düşüncelerini karşılaştırır. Modernleşme sürecinde cizvit-protestan papazlarının geliştirdikleri “Katolisizm mani-i terakkidir” tezinin, bilahare batı oryantalizmi tarafından İslama yöneltildiğini belirtir. Amaç, medeniyet ile uzlaşamaz İslam algısı yaratarak, batının İslam dünyası üzerinde hakimiyet kurma çabalarını meşrulaştırabilmektir. Burada Avrupa iç siyasi dengelerinden de neşet eden çok ince bir ayırım daha vardır. Gencer’e göre, İslam dünyasının ayakta kalan siyaseten sömürgeleştirilemeyen tek kalesi Osmanlı’yı zayıflatmak güdüsü öne çıkmış ve batı oryantalizmi ilerlemeye elverişli “Medeniyet olarak Arap İslamı”nın karşısına, ilerlemeye engel “din olarak Osmanlı-Türk İslamını” çıkarmıştır.<sup>49</sup>

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

Gencer’e göre, “modernist” İslamcılar bu yorumun etkisi altında kaldılar. İslam modernizmi “İslam ilerlemeye karşı değildir” anti tezinden doğdu.<sup>50</sup> Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh oryantalizme cevap verebilmek için, “geleneği özüne paradigmasına bağlı kalarak dönüştürmek” yerine, apojetik bir tavırla, İslamı bilim ve felsefe yoluyla meşrulaştırma yoluna gitti-

47 İM, s. 311.

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

49 İM, s. 31

50 İM, s. 32.

ler. İslam aklın ışığında yeniden düşünölmeliydi. Muhammed Abduh, vahiy karşısında akli vurgularken, “ilahi dinden, akli, tabii ve pozitif dine kaymış” sünnet ile icmayı inkar ederek, kıyasa dayalı içtihadı savunmuştu.<sup>51</sup> İslamın Luther’e ihtiyacı olduğunu düşönen Afgani ise, “vahyin değeri felsefeye basamak olmasındadır” diyebilmişti.<sup>52</sup> İnan toplumunda bir Türk, Sünni/İslam toplumunda Şii olması dolayısıyla bir çifte marjinal olan Afgani, mümin/kafir ayrımı yerine şarklı/garplı ayrımını yerleştirmeye çalışmıştı.<sup>53</sup>

Modernist İslamcılar, İslamı bir kurtuluş ideolojisi haline getirdiler. Yorumlama mecburen ideolojileştirme anlamına da geliyordu. “Alimden aydına fıkıh ve edebiyattan sosyolojiye geçiş”<sup>54</sup> sürecinde, aydınlar “ideoloji ile teolojiyi ikame etmeye” başladılar.<sup>55</sup> Şeriat işlenen, yaşanılan, gündelik hayatın içinde olan, ona yön veren ilkeler olmaktan çıkıp, uğrunda savaş verilmesi gereken bir ideal manzumeler silsilesine dönüştüröldü. Geleneksel dini normlar ve anlayışlar, çağa –ve akla– uydurma gerekçesiyle özlerinden sapıtırıldılar. Böylece, “ahlâkî özünü kaybetmiş militan din anlayışı” ortaya çıktı. En net “(siyasal) islamcı” tanımı belki de, “namaz kılmadığı halde İslami bir düzeni savunan Müslöman” idi.<sup>56</sup> Oysa, hakiki ilmin amacı, Namık Kemal’in de vurguladığı gibi, “insanın kendisini ve rabbini tanıyarak ebedi mutluluğu kazanmasını sağlayacak *marifet* ve *hikmet*” idi.<sup>57</sup>

Hiç bir zaman siyasi sömürge olmayan bir ölkede yaşadıkları için kendilerine güvenleri yüksek olan Osmanlı-Türk İslamcılarını, batı medeniyetini, gerçek İslami değeri hayata geçirilmesinin bozulmuş bir kopyası olarak görmüşlerdi. Onlara göre sorun, modernistlerin iddia ettikleri gibi İslamda değildi. Yeni bir yoruma ihtiyaç yoktu. Yapılan, “en büyük müceddid” olarak anılan Gazali’yi takiben, “kemale ermiş dinin aslının korunması”, “yozlaşmaya karşı İslam düşöncesini tekrar asli içeriğine kavuşturma” anlamına gelen “tecdit” idi.<sup>58</sup> İlahi mutlak yasa anlamında Şeriat kusursuz, “Şeriatın –lafzen– anlaşılması” anlamına gelen ya da “Şeriatın beşeri entelektöel çaba ile beşeri realiteye uygulanmış versiyonu” olarak fıkıh belli sınırlar içinde yoruma açıktı. Şeriat tabii hukuka, fıkıh ise pozitif hukuka benzetilebilirdi.<sup>59</sup> Namık

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 olduğu kanaatindedir. 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

59 İM, s. 131

Kemal, batının zaten İslamda var olan “adil idare” fikrinin yansıması olan meşrutiyet gibi değer ve kurumları aldığı için üstünlük kazandığını ve fakat bunları da kötüye kullandığını belirtiyordu. Batının bilimi doğunun/İslamın ahlâkının sentezi ile ifade edilen eklektik yaklaşım yerinde değildi.<sup>60</sup> Batının aklileştirme yoluna gittiği için güçlü olduğunu iddia ederek, bilimle İslamın 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, İslamın geçerliği ve modern dünyaya uygunluğunu bilimsel metotlarla kanıtlamaya ya da dinin bilimle uygun olduğunu göstermeye çalışmak, oryantalist iddiaları kabul etmek, vahyin doğruluğu konusunda şüpheye düşmek anlamına geliyordu. İslamın temel kaynaklarından olan Sünnet ve Kelamı da aklın ışığında yeniden süzgeçten geçirerek gerekirse reddetmek gibi yollara da gidilmemeliydi. Dinin tek doğru kaynağı olarak “Kur’an’a dönüş” fikri halife, ulema, peygamber otoritesinin reddi anlamına gelirdi.<sup>61</sup>

## Modernist İslamcılığın Eleştirisi ve Hakiki İslam

Gencer, modernist düşüncenin meydan okumasına karşı müslümanın alması gereken tutum ve tavıra ilişkin anlamlı ve ilahiyat camiası 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 İslamdır.<sup>62</sup> “Sekülerliğin zirveye çıktığı bir din” olarak İslam, “dini dünyevileştirmektedir.”<sup>63</sup> Nietzsche’nin terimleriyle konuşursak, “hayat-karşıtı” değildir. Onda insanın doğasını zorlayan, zahitliğe iten, içe kapanmayı gerektiren hiç bir emir yoktur. İnsan, tanrının sunduğu her türlü dünya nimetinden dinin kurallarına uygun bir biçimde faydalanmalıdır, bunlar öteki dünyada sunulacak nimetlerin sadece ufak bir yansımasıdır. Hıristiyanlıkta olduğu gibi katı din dünya ayrımı yoktur; dünya ahiretin tarlasıdır.

Gencer’e göre, İslam dini, kişinin kendi kurtuluşuna hiç bir katkı yapamayacağını ileri süren Hıristiyanlığın hakim eğilimlerinde olduğu gibi bireyi tamamen güçsüz iradesiz bir konuma düşürmez.<sup>64</sup> İslam, “cüz-i irade”ye ver-

60 İM, s. 341-3. Abdül’ün Türkiye’deki taşıyıcısı Mehmet Akif bile, aynı çizgiyi savunmuştu, s. 342.

61 İM, s. 619

62 İM, s. 321.

63 İM, s. 157.

64 Cebriyye ekolü hariç olmak üzere.

diği önemle, “izafi beşeri hürriyeti” sağlar.<sup>65</sup> Ancak bu noktada dikkatli olunmalıdır, “Nihai anlamda hür bir beşeri irade yoktur. Külli iradenin cüz’i beşeri iradeyi etkileme tarzı ise ilelebet çözülemeyecek bir sır olarak kalacaktır.”<sup>66</sup> Mutlak ilahi iradeye bağlı sonuçların nihai yönü ve neticesini bilmediği için insana düşen, “alışlagelmiş sebep sonuç ilişkisinde umulan olumlu sonuca ulaşmak için cüzi iradesiyle sebeplere sarılarak çalışmaktır.”<sup>67</sup> Keza, İslamiyet sadece tanrı tarafından seçilmiş bir azınlığın kurtuluşa erebileceği düşüncesini de reddeder.

Bir bütün olarak geleneksel dünyada olduğu gibi İslamiyette 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,” “ilahi hükmün (mecazi) yasayıcı ve yürütücü olarak ulema ve umera aracılığıyla harekete geçirilmesidir,” “yöneticiler, halka, ulema yöneticilere, ilahi kanun ise ulemaya hakimdir”<sup>68</sup> Yöneticilerin ya da organizasyon olarak devletin ilahi hükmü hayata geçirmek dışında herhangi bir amacı olamaz. Yöneticiler esasen, ilahi hükme göre görev ve sorumlulukları belirlenmiş olan, halkın hizmetkarlarıdır.<sup>69</sup> Bu durumu garanti altına almak için ilahi hükmün ne olduğunu bilen ve gerektiğinde yöneticilere hatırlatan ulemaya yer verilmiş, böylece bir çeşit kontrol ve denge sistemi de kurulmuştur. Gencer, Osmanlı/İslam siyaset pratiğini, Namık Kemal ve Ahmet Cevdet paşa üzerinden yürüyen bir tartışma ile açıklamayı dener. Osmanlı siyaset sözlüğünde adalet, “kozmostaki düzenin *nomos* sayesinde yeryüzüne yansması” olarak görülüyordu. Doğal düzenin korunması herkese hakkının verilmesi olarak adalet, real politik için işe yarar bir yönetim ilkesi değil, “ahlâkî sosyal” ilkeydi.<sup>70</sup>

Gencer, İslamda buyurma hakkı (*right to command*) veya haklı iktidar (*just power*) diye bir sorunun da olmadığı kanaatindedir. İslamda yöneticinin nasıl geldiğinden ve hatta dindar olup olmadığından ziyade, adil davranıp davranmadığı 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 İslamiyette de var olduğunu söyler ve Yeni Osmanlılar üzerinden bu kavramı açar. Buna göre, otoritenin,

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.

71 İM, s. 649-650.

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

Bütün bu farklılıklar sebebiyle, “İslam dünyasında ne insanları doğuştan günahkar yaratan bir tanrı, ne de kilise ve devlet gibi özünde iktidar aygıtları vardı. Dolayısıyla, İslam dünyasında modern anlamda ne hürriyet, ne serbesti, ne iradi, ne de yasal özgürlük arayışı söz konusuydu.”<sup>76</sup> Sünni İslam teodisi problemini halletmişti. Sadece (ve sadece) Allah’a kul olarak insan ontik hürriyetini kazanıyordu.<sup>77</sup> “Özgürlük arayışına yol açacak içsel değil sadece dışsal batılı tehdit vardı.”<sup>78</sup> Dolayısıyla, İslam dünyasında, “organik bir sekülerleşmenin bünyevi bir gerekçesi” de yoktu, olan sadece, “kurumsal düzenleme anlamında laiklik olarak mekanik bir sekülerleşme” idi.<sup>79</sup>

Gencer’e göre, İslam dünyasının bunalımının özünde İslam modernistlerinin düşündüğünün aksine, “bilgiden ziyade ahlâk ve irade kusuru” yatar.<sup>80</sup> Yazar, İslam dünyasının modernlikle imtihanında, İslamın yeterliliğinden hiç

72 İM, s. 651.

73 İM, s. 652.

74 İM, s. 652. ‘Halk yoluyla’ ifadesi herhalde “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

79 İM, s. 36.

80 İM, s. 25

kuşku duymuyor. Sorunun modernistlerin yapmaya çalıştığı gibi sünnet, fıkh gibi alanlarda yenilikler getirme değil, bir ahlâk buhranı olduğunu belirtiyor. Buna göre, İslamın modernizme karşı verecek cevapları vardır ve hep vardı. Fakat o gelenek, oryantalizmin de büyük katkısıyla unutturuldu. İslamın krizi, vahy edilmiş bilginin bulunması anlamında “epistemolojik” bir kriz değil. İslamda sınırlı beşeri aklın sorabileceği soruların cevapları var. Sorun, bu bilginin “icazete sahip alimler eliyle/sayesinde korunması problemiyle ilgili pedagojik bir krizdir.”<sup>81</sup> İmam Gazali misyonunu sürdürecektir “icazete sahip” alimlerin yokluğu var olanların da görevlerini çeşitli sebeplerle görevlerini yapamamalarıdır. Bu alimler, sadece bilgiyi aktarma işi ile yetinmeyecekler fakat bir müslümanın alimin nasıl olması/yaşamaması gerektiğini de tüm tutum ve davranışlarıyla gösterecek, özü ve sözü bir olan, bilgi eylem kopukluğunu gidermiş, ahlâklı alimler olacaklardır. Gencer, inandığı gibi yaşayamayanlar, yaşadıkları gibi inanırlar diyor ve “tedeyyüne dönüşmeyen din kaybolmaya mahkumdur” 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 kavramının bir yandan Türkiye’nin İslam dünyasında olumlu anlamda farklılığını öne çıkarmak için kullanılırken, diğer taraftan da, “özcü” Türk/İslam 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.

81 İM, s, 807.

82 İM, s, 793.

83 Basitleştirme riskine rağmen, Türkiye müslümanlığı denildiğinde esneklik/pragmatizm, farklılıklara –diğer İslam toplumlarına kıyasla– tahammül düzeyinin yüksekliği, kendine güven duygusu ve devlete verilen önem akla gelir. Bu anlayışın şekillenmesinde batı dünyası ile hep yakın ilişki içinde olmuş olma ile beraber kendine has Türk laikliğinin etkisi öne çıkarılır. Teolojik temeller söz konusu olduğunda ise Sünni İnancı ve Hanefi mezhebi vurgulanır. Nakşibendilik ve kollarının Türkiye müslümanlığı üzerindeki etkisi de kabul edilir. Bir kaç örnek için, bkz, Ahmet Yaşar Ocak, “Değişen Dünyada İslamın Batıya Dönük Yüzü: Günümüz Türkiye Müslümanlığına Genel Bir Bakış”, *Türkiye, Türkler ve İslam* (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 müslümanların çeşitli meseleler üzerindeki fikirleri hakkındaki empirik araştırması da zihin açııcıdır. Bkz, Riaz Hassan, *Müslüman Zihinler*, çev, Ergin Çenebaşı, İstanbul, Doğan, 2010.

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

Tüm bu risklerin varlığı, kavramı kullanırken, çok dikkatli olunması gerektiğinin altını çiziyor. Gencer’in sözü edilen risklerden kaçınabildiğini söylemek kolay değil. Hakiki İslam olarak Osmanlı-Türk İslamı kavramlaştırması, kavram dondurularak ve tarihsellikten uzaklaştırılarak gündelik siyasetin bir parçası haline 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, İslamiyetin 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 sahip. Osmanlı-Türk müslümanlığının dünyeviliği, geçmiş ya da gelecek yerine bugünü öne çıkarması, kritik anlarda ortaya çıkan kendine güven duygusu, gündelik hayatta adil olmayı, denge, ölçü ve itidali öne çıkarması toplumumuzda çokça gözlemleyebildiğimiz bir çok 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 ziyade sonuç odaklı düşünme eğilimi ile beraber, ütopyacı, iyimser fikir ve hareketlere de mesafeli duran, her türlü aşırılıktan 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. Dünyevilik ve pragmatizmi öne çıkaran Osmanlı-İslam yorumunun, “kamu maslahatının gözetilmesini öngören siyasi kültür”ü besleyip, din ile devletin alanlarının nitel ayrılığı anlayışının derinlere kök salmasını kolaylaştırdığı da söylenebilir. Osmanlı-İslam yorumunun ondokuzuncu yüzyıldaki temsilcileri olan ulema, “seküler siyasetin otonomisini zımmen tanımak,” “duymadım görmedim tutumu” ile pervasız 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 siyasi mülhazaların üzerinde tutulmasının” önemine işaret edilmesi

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

86 Bir kaç örnek, “İslama bağlılıklarındaki ciddiyet ve samimiyet açısından başka hiçbir kavim Türklere uyamaz” (İM, s, 153); “Türkiye’nin kaderi İslam dünyasının kaderi demektir” (İM, s, 25).

87 İM, s, 383-4

bilincinin kitle düzeyinde benimsenmediği söylenemez. Nesep asabiyetinden beslenen –İslamı dışlayan– ırkçı damarın, Türk milliyetçiliği içinde hep azınlıkta kalmasının sebeplerinden birini yine sebep asabiyeti ve kozmopolis idealinde arama önerisi de zihin açıcı. Osmanlı-İslami kültürü dışlama söylemine rağmen, Cumhuriyetin milliyetçilik politikalarının belirlenmesinde saf ırkçılığın kısmen zayıf olmasıyla beraber, ağırlıklı olarak gayri-müslimler üzerinden bir ötekileştirmeye gitmesini de daha iyi anlayabiliyoruz. Hemen belirtelim, İslam, İslam kültürü ve ahlâkı, Türkiye toplumunun biçimlendiren en hayati 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 yenin karmaşık etkileşim biçimleri üzerinde durmak gerekiyor.

Osmanlı-Türk İslamının karşısına çıkarılan modernist İslam konusunda da eleştiriye açık bir çok 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 İslamını temsil ettikleri tartışma götürür. Arap/Mısır ve İran İslamı 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 ziyadesiyle köşeli bir biçimde ifade edilmiş, kışkırtıcı hipotezler olarak görülmeli.

İkinci olarak, Gencer'in geleneksel dünya görüşünü ve bir adım öteye gildiğinde 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 meydana okuduğu, eleştirdiği ve reddettiği fikirlerden oluştuğu ve bu anlamda 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, sadece Allah'a kul olarak ontik hürriyetini kazanır görüşü daha çok insan tanrı ilişkileri üzerinde durur. İnsanın fiziksel koşulları ne olursa olsun eğer evrensel düzen/akıl/ya da tabii hukuka uygun davranıyorsa hür olabileceği şeklindeki Stoik



hürriyet anlayışına benzer. Eserde hürriyet meselesi sadece bu Stoik anlayışa indirgenmiş gibi bir hava hissedilmektedir. İnsanın diğer insanlarla ve tabii siyasi 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>

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

İslamda, Hıristiyanlıkta olduğu gibi “insanlar şehrinin,” ki o şehrin her ürünü gibi eksiklikle maluldur, şeytani bir ürünü olarak “devlet” kavramlaştırması ve dolayısıyla siyasi iktidarın doğası üzerine aynı düzeyde tartışmalar olmaması, yanlış yapabilecek/kendisine şüpheyle bakılması gereken devlet anlayışının yerleşmesini de zorlaştırmıştır. Osmanlı-Türk siyasi geleneğinde, yöneticilerin yanlış yapmalarını, belli yapısal faktörlerin bir neticesi olmaktan ziyade şahıslardan kaynaklanan bir arıza olarak algılama eğilimini yüksektir. İktidarın yozlaşması sadece inanç sistemleri ya da iyi yöneticilikle ilgili olmayıp iktidar ilişkilerinin doğası ile ilgilidir. Muktedirleri iktidarlarını kötüye kullanmaya iten sosyal, siyasi –ve psikolojik– dinamikler söz konusudur. Bu dinamikler ikinci plana itilip, inanç sistemleri öne çıkarılırsa, resmi bütün boyutlarıyla görebilmek imkansız hale gelir. Örneğin, tüzel kişi olarak devletin tanınmadığı geleneksel toplumlarda da, iktidar ilişkileri ve 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 sadece insanın diğerlerine (ve çevreye) zarar verme kapasitesini artırdı.

İktidar aygıtına dönüşen devlet anlayışının İslamda –ve geleneksel toplumlarda– yeri olmadığı gerekçesi ile devleti kontrol etmek için insanlığın

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

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

bugüne kadar bulabildiği yolların altı kalın çizgilerle çizilmeli. Eser, nasılsa İslamda 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 “adil hükümdar” portresinden uzaklaşmak zorunda kalıyorum demesine imkan verebilen bir anlayış.<sup>90</sup> İslamda (ve genel olarak geleneksel toplumlarda) teorik olarak devlet olmadığı kabul edilse bile, müslüman toplumlarda yine İslam adına, zulm eden keyfi davranan yöneticiler/devletler var.

Genç Osmanlılar anayasalı bir rejim ve onun getirdiği parlamento ideali ile hakiki İslami 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 İslam anlayışını savunan bir fikir adamının, İslami denilebilecek bir düzende farklı din ya da dinlere inananların, inanmayanların ya da İslamdan dönenlerin statüsü ve özgürlüklerinin sınırları ile ilgili kritik sorular hakkındaki fikirlerini, bu konudaki bilindik söylemlerle farklılaşıp/farklılaşmadığını öğrenmek iyi olurdu. Gencer’in ilerleyen yıllarda bu konularda da yazacağına beklemek doğru olur.

Yüzyılı aşkın bir süredir, üretim ve iletişim biçimleri ile yaşam tarzlarının da sürekli değiştiği hızlanmış/hızlandırılmış bir dünyada yaşıyoruz. Emek, sermaye ve fikirlerin çok hızlı bir biçimde dünyayı dolaşabildiği, farklı sosyal/siyasi grup ve güçlerin farklı düzeylerde var olma mücadelesi götüğü bir “maddi dünya” ve ona uygun çeşitli yaşam ve düşünce biçimleri var. Bizi çevreleyen bu maddi dünyayı reddetme şansımız sınırlı. İnsanlar tarihi yaparlar 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 İslam bu değildir, bütün sorunlar, gerçek İslam yaşanmaya başlandığında çözülür şeklindeki maksimalist –ve sinik– anlayışa destek şeklinde anlaşılma riski söz konusudur. Maksimalist anlayışın, liberal demokrasi burjuva diktatörlüğüdür, çoğunluğun

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

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 ihtimaline karşı güçlü bir savunma geliştirebildiğini söylemek de kolay değil. Bir düşünürün yazdıklarının nasıl kullanılabileceği konusunda hiç bir sorumluluğunun ol(a) mayacağı söylenebilir. Bu görüşe katılmıyoruz. Fikirler daha iyi bir toplum düzeni adına ifade ediliyorsa, özellikle yirminci yüzyılın devlet merkezli şiddetinden 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 hak ediyorlar.<sup>91</sup> Özel mülkiyete dayalı bir toplumsal yapılanmada, herhangi bir siyasi iktidarın yozlaşma/bozulma eğilimi içine girmesinin sosyolojik ve siyasi dinamikleri söz konusudur. Sorunun kaynağında sadece 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 ihtimaline karşı bu nedenle uyanık olmak gerekiyor.

Gencer, İslamın beşeri aklın sorabileceği tüm sorulara yanıt verebileceğinden ve kurulabilecek en iyi düzenin ilkelerini ortaya koyduğundan en ufak bir şüphe taşımadığı gibi, doğru İslami çizginin ne olduğu konusunda da kendinden emin. Aynı kesinlik İslamın teodisi (ilahi adalet) problemini hallettiği iddiasında da sözkonusu. Gencer’e göre, İslamda beşeri aklın kabul etmeyeceği/ona ters gelen hiç bir şey yok, ancak Tanrının varlığı gibi meselelerin akıl yoluyla çözülemez. Ona göre bu türlü tartışmalar oryantalistlerin eleştirilerine karşı savunma psikolojisi ve apolojetik tutumun bir parçasıdır. Bu tartışma hem hiç bir 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 kelamla bütünleşen felsefenin varlık sebebi kalmamıştır.”<sup>92</sup> Batının gelişimi, keşifleri ve atılımının arkaplanında, sonunun ne olacağını öğrenme merakı yatar. İslamda ise, insanlığın sonunun ne olacağına dair “merak endişe ve arayışa gerek kalmamış” kendinden emin olan İslam, merak (tecessüs) ve başarı yerine yerine tedebbür (duruma uygun davranış) ve “takva”yı (imandaki kalite) öne çıkar-

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

92 İM, s. 470

mıştır.<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 kabil değildir. Sorun onu anlamayan, anlatmayan ve yaşatmayanlardır.<sup>94</sup>

Hakikatin tekliği ya da insan aklının ulaşılabilir bütün cevaplara ulaşılabilirliği iddiası, başka hakikatler arama motifinin varlığını kategorik olarak reddetmeye ve bir başkasını kamu gücü kullanarak kendi hakikatine inanmak için zorlamaya varmadıkça büyük bir sorun oluşturmaz. Diğer bir deyişle, inancın gereğidir diyerek belli dini 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 (*davet*) çok hakkı bildirmektir (*tebliğ*)” düşüncesinden yola çıkarak, İslam geleneğinde dikte etmek, propaganda yapmak yoktur diyen Gencer,<sup>96</sup> kendi doğrusunu, “bilimsel” gerçek diye sunuyor. Ancak, bir insan kendi hakikatine ne kadar dogmatik bir biçimde inanıyorsa, diğerlerine tahammül düzeyinin yüksek olma ihtimalinin de o kadar düşük olacağı unutulmamalı.

Beşincisi, İslam 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, keyfi idare ve diğer adaletsizlikler uzun bir tarihsel süreç içinde ortaya çıkmış tek bir sebebe indirgenemeyecek kadar karmaşık sosyolojik, siyasi ve kültürel süreçlerin ürünü. Ülkelerin dünya iktisadî sistemi içindeki konumlanmaları, batı dünyasına karşı mücadele içinde 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/siyasi dinamikler kolaylıkla aşılabilir sorunlardır, yeter ki ahlaklı/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

93 İM, s. 51.

94 İM, s. 246.

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

96 İM, s. 486.

yaklaşımın, pratikte yaşanan sorunlarla mücadele konusunda ne kadar açıklayıcı/yardımcı olacağı çok su götürür.

İslam dünyasının geriliğinin din olarak İslama atfederek, sosyal/siyasal dinamikleri örten oryantalist düşünceyi eleştirirken, benzer düşünme ve yaklaşım biçimiyle, hayır sorun doğru İslamın tatbik edilmemesinde denilirse, bu dinamikleri basitleştirmeye giden yol teşvik edilebilecektir. Türk düşünce dünyası sosyal hastalıklar ve kötülükleri, karmaşık ve çoğu zaman hiç bir gücün mutlak kontrolünde olmayan sosyo-ekonomik, siyasi ve kültürel dinamikler ve yapısal meselelerden ziyade, 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, İslam dünyasında “organik sekülerleşme”ye ihtiyaç duyulmuyordu. Bunun yerine “...devletin fi-kıhtan arındırılarak, pozitif seküler mevzuata dayandırılması şeklinde *mekanik sekülerleşme (laiklik)* gerçekleşti.”<sup>97</sup> Osmanlı-Türk modernleşmesine yön veren milliyetçi ideoloji, tarihi devletin bekası 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 zorunluluktan” 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, “ebedi ve kararlı dini kaidelerin değişen siyasi mülahazaların üzerinde tutulması”ndan bahsetmişti.<sup>99</sup> Bu sekülerleşme, “dinden uzaklaşma değil, aksine sofistike bir dini dönüştürme” süreciydi.<sup>100</sup> Gencer’e göre, “TBMM şeriatı tağyire girişmeksizin sadece tatil etmişti.”<sup>101</sup> “Tağyir anlamına gelebilecek normatif sekülerleşme 1933’te ezanın Türkleştirmesinin ötesine geçemedi, ki bu da daha sonra aslına döndü.”<sup>102</sup> “Şeriatın temellerine dokunmadan radikal bir laikleşme” Türklerin “köklü İslami idealizm uyarınca herhalükarda varlığını koruyarak İslam adına tarihi sürdürme azminden kaynaklanıyordu.”<sup>103</sup>

97 İM, s, 789.

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

99 İM, s, 407

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.

Hilafetin kaldırılması, Şeriatın tağyiri demek değildi. Çünkü, “1258’den sonra, hilafetin yerine Gaza misyonu almış, kozmopolis idealinin ajanı halife, İslam yolunda savaşan anlamına gelen gazi’ye dönüşmüştü. “...Ulus-devletleri döneminde resmi geçerliliği kalmayan hilafet, TBMM tarafından kaldırılırken, onun yerine gaza misyonu sürdürülüyordu. Osmanlı imparatorluğunun kurucusu Osman Gazi iken, Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu Gazi Mustafa Kemal oldu.”<sup>104</sup> Cumhuriyet döneminde gündeme gelen, “’Türk İslamı’ sivil bir din anlayışı değil, Türk liderliğindeki kozmopolitan-yönelişli Sünni İslamı anlamına gelmektedir.”<sup>105</sup> “...Mustafa Kemal doğru islam” bilincini geliştirecek güvenilir eserlerin yayınına hedefledi.”<sup>106</sup> “Devlet alanında modernleşme ve sekülerleşme hızlanırken sivil alanda milleti bir arada tutan ortak sünni inancın güçlendirilmesine özen gösterilmişti”<sup>107</sup>

Kendisini Şeriat ya İslam devleti olarak tanımlamamakla beraber, dindarların özgürlüklerine fazlaca müdahale etmeyen bir devlet ile, müslümanların büyük bir sorunu olmayacağı Kur’ana uygun olarak yaşabilecekleri düşüncesi ile karşı karşıyayız.<sup>108</sup> Osmanlı’da ulemanın, 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 İslam ile hurafe İslamı arasında ayırım yaparak, laiklik adına yapılanların hurafe İslamına karşı yapıldığını ileri sürmüşlerdi. Gencer’in tezleri bu iddia ile bazı benzerlikler taşıyor.

Tek parti döneminde dindarların temel hak ve hürriyetlerine müdahalenin resmedildiğinden çok daha az olduğunu kabul etsek bile, Gencer’in ilginç iddiasında bazı boşluklar var. Mustafa Kemal’in (ya da Cumhuriyetçilerin) motiflerinin bu olduğundan emin olabilir miyiz? Başta Kemalistler, “köklü İslami idealizm uğruna, İslam adına tarihi sürdürme azmi” ile harekete geçtiklerini kati bir dille reddeceklerdir.<sup>109</sup> Meselenin iktidar mücadelesi boyutu önemli. İktidara oynayan siyasi güçler farklı siyasi idealleri benimsediklerini söyleyebilir, farklı ideallerle flört edebilirler. Siyasal güç mücadelesi fikirler/ideallerden ziyade iktidara gelmek için hangi söyleme başvurulması ge-

104 İM, s, 790.

105 İM, s, 790.

106 İM, s, 791.

107 İM, s, 790.

108 Kanadalı Wilfred Cantell Smith, Türk laikliğinin İslamdan 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.

109 Gencer’in bir İslam alimi olarak çok beğendiği Şeyhülislam 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 imkan yoktur. Türkçeye çevrilen yazılar için bkz, Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin İlgasının Arkaplanı*, çev, Oktay Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.

rektiği 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, İslami söylemler kullanmaktan kaçınmadıkları söylenebilir.

“Şeriat tağyir edilmedi, tatil edildi” ifadesi bir süre kısıtı anlamına gelir. Bir süre için, zorunluluklar sebebiyle, aslında yapılması gereken uygulamadan vazgeçilmektedir. Tatil 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 tatil 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 takip eden okuyucu da görmüş olsa gerektir. Gencer’in hakiki İslamın 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 Jurgen Habermas’ın uyarılarına ihtiyacımız olmamalı.<sup>110</sup> Bu kadar kapsamlı ve iddialı bir eserin bazı belirsizlikler, gerilimler ve tartışmalı ve bizce –yanlış anlaşılmaya müsait– varsayımlar içermesi çok doğal. Gencer’in çalışmasının, bugüne kadar hakettiği ayrıntılı, eleştiri ve değerlendirme sürecine tabii tutulduğunu söylemek de zor.<sup>111</sup> Daha ziyadesiyle mültefit açıklamalar söz konusu. Düşünmekten ziyade, hap şeklinde bilgiye ulaşmayı hedefleyen bir kültüre sahibiz. Spekülatif düşünceye uzaklık, Osmanlı-Türk toplumunun Gencer’in de belirttiği bir özelliği. Kitabın hakkıyla anlaşılması ve değerlendirilmesinin kolay olmadığını belirtmiştik. Toplu bir eleştiriden ziyade, spesifik tezler üzerine eleştiri ve değerlendirmeler beklemek daha yerinde. Ümit edilir ki, mültefit açıklamalar yanında, kitap, farklı formasyonlara sahip kişiler tarafından daha değişik/farklı değerlendirmelere tabii tutulur.

<sup>110</sup> Jurgen Habermas, *An Awareness of What is Missing : Faith and Reason in Post-Secular Age* Oxford, Polity, 2010.

<sup>111</sup> Şerif Mardin’in kitaba yazdığı sunuşu daha çok tanıtmaya niteliği taşıyor.

Eserin hakettiği ilgiyi dünya da da görmesi için ya İngilizce'ye çevrilmesi ya da belli başlı temel tezlerinin farklı makaleler şeklinde önde gelen uluslararası dergilerde yayınlanması faydalı olacaktır.

Eserin kısa dönemde anlaşılmasının önünde başka/ideolojik kısıtlar da var. Türk ilahiyat camiasında etkili olan “modernist” İslamcı anlayış burada söylenenlerin önemli çoğunluğunu meslekten ilahiyatçı olmayan birinin en iyi ihtimalle ilginç tezleri diye nitelendirebileceklerdir. Bu kesimin –ve daha genel olarak– İslamcılarının Gencer’in tek parti dönemi ve Türk laikliği konusundaki görüşlerini abartılı, devletçi (Sünni İslamın devletçiliğinin ve milliyetçilikle flörtünün bir diğer yansıması) ve Türk milliyetçiliğine fazla prim verdiğini düşünmeleri de mümkün. Gencer,<sup>112</sup> “ahlâki özünü kaybetmiş militan din anlayışından”<sup>113</sup> bahsediyor ve esas itibarıyla bu anlayışa meydan okuyor.<sup>114</sup> Bu iddiaların abartılı olduğundan herhalde söz edilemez. Dinin özünün, iman yanında, güzel ahlâk olduğunun hatırlatılması önemli. Gencer’in tezleri, niyet bu olmasa da, tek parti döneminin din politikalarının olabilecek en sofistike ve incelikli bir savunusu olarak da okunabilir. Kemalizm adına konuşanların eseri anlayacak sofistikasyon derecesine gelmelerine –eğer gelirlirse– daha çok zaman var gibi görünüyor.

Eser, rızaya dayalı yönetim ya da keyfi idare karşıtlığı, insanların farklılıklarına saygı gösterilmesi gibi temel liberal değerlerin sadece batı kültürünün ürünü olmayıp, farklı biçimlerde meşrulaştırılsalarda farklı dini kültürel geleneklerde de var olduğunu bir kez daha hatırlatıyor. Bu değerleri, batıdan 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.

Hülasa, 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 bir çok örnek de sunabilir. Bütün bunlar eseri de-

112 İM s, 798.

113 İM, s, 236. Kitabın ilk baskısında yer alan “İslami toplumsal muhalefet potansiyelinden geçinen bir sözde müslüman aydın (!) tipi” cümlesi (s, 798) ikinci baskıdan çıkarılmış.

114 Daha farklı kaynaklardan beslenen benzer bir çizgi, Nevzat Kösoğlu’nda da bulunabilir. Bkz, Osman Çakır, *Hatıralar yahut Bir Vatan Kurtarma Hikayesi*, İstanbul, Ötüken, 2008, ss-443-448. “Godo’yu bekler gibi İslam beklemek, hadi ağır tabirler kullanmayayım ama, aptallıktır, tuzağa düşmektir” (s, 446), “...İslam devleti ya da şer’i devlet kavramı yok. Devletin Şer’i şerife uygun davranması var” (s, 447) “müslüman devletlerin din ile olan ilişkileri çok farklı bir yapıda gelişmiştir; teokrasi ile uzak yakın ilgili değil, hatta aykırıdır” (s, 448).



ğersiz 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, İslamda Modernleşme ziyadesiyle kurak düşünce dünyamızda iz bırakma potansiyeline sahip bir eser görünümünde.