

PAPER DETAILS

TITLE: Islam, İman ve Fundamentalizm

AUTHORS: Temel YESİLYURT

PAGES: 0-94

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179683>

İSLAM, İMAN VE FUNDAMENTALİZM*

-Islam, Faith and Fundamentalism-

Doç.Dr. Temel YEŞİLYURT

Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi

Email: tyesilyurt@firat.edu.tr

Abstract: *Fundamentalism has become both most defining elements of religious mosaic in the modern world and religious, political, socio-cultural phenomenon of twentieth century. According to largely popular stereotypes, sociologically, fundamentalism was related to the outdated values and repressive code of small-clan; culturally, it manifested an inclination toward the lowbrow and vulgar; intellectually, it was characterized by lack of historical consciousness and the inability to engage in critical thinking; theologically, it was identified by literalism, primitivism, legalism and tribalism. Sometimes, it is portrayed as a negative backlash, cultural-lag. But what is furthermore is that fundamentalism is fashionable as a problem for social analysis more than as a form of religious faith and activism, i.e. it is more political than theological. This paper analysis the concept of 'global fundamentalism' from theological perspective.*

Fundamentalizm, yanlış bir biçimde modern dünyada dinî mozağin en tanımlayıcı unsuru haline gelmiştir.¹ Başka bir anlatımla o, yirminci yüzyılın dinî, siyasal, ideolojik ve sosyo-kültürel fenomenidir. Popüler sterotipe göre fundamentalizm sosyolojik olarak çağ-dışı değerlerle ve küçük klan toplumunun dar kurallarına sadık kalmayla ilişkilendirilmiş; kültürel olarak entelektüel olmayan bir hoşgörüsüzlük içinde tanımlanmış; entelektüel olarak tarih bilincinin kaybedilmesi ve eleştirel düşüncüyü terk etmekle karakterize edilmiş ve teolojik olarak da, literalizm, primitivizm, katı-kuralcılıkla özdeşleştirilmiştir. Bazen de o, negatif bir tepki (modernizm karşıtı) ve kültürel bir gerilik olarak betimlenir.² Ancak bütün

* Bu araştırma, 17-19 Ekim 2001 Tarihinde Elazığ'da gerçekleştirilen Türkiye'nin Güvenliği sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Huff, Peter A., 'The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue', <http://www.aril.org> sitesindeki *Cross-Current Online Magazin*'in Ful-Text makale arşivinde yer almaktadır.

² Terim büyük ölçüde moderniteye karşı bir protesto hareketi olmakla tanımlansa da, özellikle mevcut fundamentalist eğilimlerin çoğunun çağdaş teknolojinin ve modernitenin imkanlarını kullanması ve ona dayalı argüman geliştirmesi bir tarafa, özellikle çağdaş düşünüşteki moderniteye karşıt postmodern yorumlar da dikkate alınırsa, bu durumda modernite karşıtı her eğilimi fundamentalizme eşitlemek tutarlı olmayacaktır. Bruinessen, Martin Van, 'Muslim Fundamentalism: Something to be understood or to be explained

bunların da ötesinde, fundamentalizm dinî eylem ve aktivitenin bir sorunu olmaktan çok, sosyal analizlerin bir problemi olarak ün kazanmıştır, bu nedenle teolojik olmaktan çok sosyolojiktir ve sosyo-politiktir. En azından sosyologlar onu bu şekilde tanımlama eğilimindedirler. Bir başka açıdan o, moderniteye veya herhangi sosyo-politik rahatsızlığa karşı gerçekleşen bireysel ve toplumsal protestoların dinî bir hüviyet kazandırılmış formudur. Ancak burada dinî oluş, kavramın aslı bir unsuru olmayıp yapay bir formudur. Bu nedenle herhangi bir toplumda radikal eğilimlerin ortaya çıkışı çoğu zaman dinî açıdan bir marjinalleşme veya yabancılaşma olarak tanımlanamaz, çünkü çoğu zaman onlar başarılı bireyler de olabilirler.³

Bununla birlikte bizatihi terimin kendisi oldukça muğlak ve belli bir anlam evreninde tanımlanamayacak kadar farklı çağrışımlara sahip bir kavramdır. Bu nedenle onun zamandan zamana, mekandan mekana farklılaşan tanımlamalarına rastlamak mümkündür.⁴ Dinî terminoloji içinde ve özellikle Hristiyan teolojisinde kavram, modernizm karşısında kilise sisteminin temelinde yatan aslı değerleri koruma amacıyla ortaya çıkan hareketi tanımlamaktadır.⁵ Bu sebeple terim, bütün olumsuz ve sansasyonel, daha doğrusu medyatik çağrışımlarına rağmen, ‘öze dönüş’⁶ şeklinde temelde pozitif bir anlam da taşır. Bununla birlikte fundamentalizm, büyük ölçüde farklı kültürel ve dinî bağlamlardan doğar ve kesin anlamını da ortaya çıkıttığı

away?’, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 5:2 (1995), s.159. Bir başka anlatımla pek çok formu bulunan bir hareketi, tek bir türe ya da modernite karşıtı bir davranış biçimine hasretmek bir indirgemecilik olarak da görülebilir. Aslında modernite gibi, fundamentalizm terimi de büyük ölçüde batı kültürünün bir fenomenidir. Bu nedenle de fundamentalistlerin kullandıkları kavramların pek çoğu da Avrupa aydınlanmacı düşüncesinden alınmıştır. Bu durumda bu kavramlar açısından başka kültürler ve dinler bağlamında dinî, sosyolojik ve politik temeller aramak çoğu kere yanıltıcı olma olasılığını da beraberinde taşır.

³ Bruinessen, ‘*Muslim Fundamentalism...*’, s.157.

⁴ Bu yönüyle terim, büyük ölçüde *radikalizm* kavramına özdeş bir anlama sahiptir. Zira *fundamentalizm* kavramı gibi bu kavramda oldukça geniş bir tanım evrenine refere edilecek kullanılır ve temelde ‘meselenin özüne dönme’ ya da ‘ana görüşten aşırı bir biçimde farklılaşma’ gibi anlamlara gelir. Bkz. Lachman, Richard, ‘Radicalism’, *The Encyclopedic Dictionary of Sociology*, U.S.A., 1991, s.241.

⁵ Kuhn, Harold B., ‘Fundamentalism’ *Baker’s Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, USA, 1988, s.233.

⁶ İngilizce bir terim olan ‘Fundamentalism’ temel anlamının ‘esas, temel’ oluşu bir yana, onun Arap diline çevirisinin de ‘Usûliyye’ şeklinde yapılması, onun bir şeyin özüne ilişkin açıklama getiren boyutunu doğruladığı kanaatindeyiz. Hatta bu alanda yürütülen bazı çağdaş tartışmalarda da, *fundamentalizm* teriminin ‘temelcilik veya orijinal Kur’an veya Sün-

kontekst içinde kazanır.⁷ Bir başka anlatımla onu, temelde hangi anlama geldiği açısından değil, ortaya çıktığı ortam ve sosyo-kültürel koşullar içinde hangi anlama geldiği noktasında tanımlamak daha tutarlı olacaktır.⁸ Bu sebeple Müslüman toplumlarda ‘fundamentalist’ olarak tanımlanan bireyler ve gruplar, farklı entelektüel ve siyasal arka-plana sahiptirler. Farklı kültür ve coğrafyadaki radikal eğilimleri tanımlamak için, fundamentalizm terimine başvuruda bulunmak, bizim için en iyi anlayışı sağlamayacak ve en azından da gerçekliğin bütüncül bir anlamını vermeyecektir.

Terimin özellikle Türk toplumu içinde popülaritesini büyük ölçüde medyaya borçlu oluşu, ona anavatani olan Batı toplumlarındaki orijinal anlamına ilave bir anlam daha katmış, çoğunluktan ayrılan bütün farklı düşünce, söylem ve davranışın ortak adı konumuna gelmiştir. Bu ise terime, onun din-dışı bağlamda da kullanılabilmesini mümkün kılacak bir anlam genişliği sağlamıştır. Bu durumda, her birey kendi doğruları dışındaki kabulleri, her siyasal iktidar muhaliflerinin söylemlerini, veya da bir medya organı bir başka medya organını rahatlıkla radikallikle veya fundamental davranmakla suçlayabilmektedir. Bu ise, fundamentalizm teriminin temelde belirsiz olan anlamını daha da karmaşık bir hale getirmenin yanında, abartılı bir anlamlandırmayı da içermektedir. Terimin anlamındaki bu aşırı genişleme ve abartıların temelde inananları tanımlamaya yönelik olarak da oldukça haksız bir genelleştirmeye yol açtığı ve çoğu kere de aralarında önemli doktrinel ve anlayış farklılıkları bulunmasına karşılık, bütün Müslümanların ‘fundamentalist’ olarak tanımlanabildikleri -ender de olsa- görülebilmektedir. Bu ise terimin din-dışı bir alana çekilmesi ve bir anlamda *nötr bir anlam* kazanması demektir. Bu nötr anlamı içinde terimin, nesnel bir tartışmada, yalnızca dinî hareketleri tanımlamak için değil, aynı zamanda içinde insan unsurunun yer aldığı bütün ideolojilerin ve anlayışların tanımında kullanılması daha tutarlı olabilir. Hatta bu yeni anlama dayanarak, yalnız-

net İslâmına dönüş’ olarak anlamlandırıldığı görülmektedir. Bkz. Siddique, B.H., ‘Islam: Synthesis of Tradition and Change’, *The Quranic Horizons*, October-December, 1998.

⁷ Çünkü o, belli koşulların ürünüdür ve bu nedenle de, dinî iman ve aktivizmin bir formu olarak olmaktan çok, bir sosyal analiz sorunu olarak revaçtadır. Bkz. Lechner, Frank J., ‘Global Fundamentalism’, *A Future For Religion* (New Paradigms For Social Analysis), ed. William H. Swatos, A Sage Publication, USA 1993, s.19.

⁸ Bruinessen, ‘Muslim Fundamentalism...’, s.157.

ca kendi doğrularını dayatan ve ötekileri ‘fundamentalist’ olarak dışlayan tüm eğilimleri de fundamentalist olarak adlandırabilmek mümkün görünüyor.

Modern dünyada, basına akseden en azından bir kısmı sansasyonel nitelikteki haberlere bakıldığında *fundamentalizm* teriminin kullanılmaması gerektiği ya da Türkiye’de *fundamentalist* olmayı kabul etmenin iyi şeyler olmadığı gibi bir izlenim edinebilmek mümkün görünüyor. Aslında temelde kavram, pozitif bir tutumu merkeze alıyor görünse de,⁹ onun günümüz toplumlarında kazandığı görümüm, çağdaş insanın düşüncesinde oluşturduğu imaj olumsuzdur. Eğer yürüteceğimiz tartışma, büyük ölçüde bugünü dikkate alan bir çalışma olacaksa, terimin negatif değer yükünü dikkate almak durumundayız. Bu bağlamda fundamentalizm, tutuculukla, kültürel bir gerilikle, bağnazlıkla, hoşgörüsüzlükle, temel insan hürriyetlerini yok saymakla ve son olarak da dışlayıcılıkla özdeşleştirilmektedir. Geçmişte hangi anlama gelirse gelsin, onun günümüzde ifade ettiği anlam, büyük ölçüde *kutsal bir şiddet* ya da *baskı* ve *yıkıcılığın* kutsanışıdır. Bu negatif anlamıyla fundamentalist tez, yalnızca beşerî ve toplumsal mutluluk için değil, aynı zamanda otantik ve sahîh dine yönelik de önemli bir tehdit oluşturur.¹⁰ Bu sonuca dayalı olarak diyebiliriz ki fundamentalizm, kaynağı ister beşerî ideolojiler, sosyolojik anlayışlar ya da isterse de din olsun, bireysel ve toplumsal barışın önünde önemli bir bariyer olarak düşünülebilir.

Bununla birlikte buradaki tartışmamız, problemi iman bağlamında ele almayı hedef seçmesi nedeniyle, terimin sosyo-kültürel bir tartışmasını yapmaktan çok, teolojik bir perspektifle sınırlı kalacaktır. Diğer dinler kadar, İslâm Dinî içinde birey ile Tanrı arasındaki en temel ilişki ve en esaslî dinî kategori olan imân,¹¹ tartışmanın alt başlığını oluşturmaktadır. İmân özünde bireyin bilgi, kabulleniş ve son olarak da

⁹ Fazlur Rahman’a göre, bazen kültürler içinde *fundamentalist* olarak nitelenen hareketler ve gelişmeler büyük tarihsel öneme sahip olabilirler. Çünkü “eğer biri İslâm’ın temellerini uygulamaya koymayı istiyorlarsa, o bir fundamentalisttir ve durum buysa, bütün iyi müslümanlar fundamentalisttir, demektir. Bkz. .Voll, Jhon O., ‘Modernizm ve Fundamentalizm: İslam Tarihinde Yenilenme ve Reform’, *İslâm ve Modernizm* (Fazlur Rahman Tecrübesi, 22-23 Şubat 1997), İstanbul, 1997, s.231.

¹⁰ Wessels, Antonie, ‘The Role of Religion In Present-Day Secular Society?’, *Studies In Interreligious Dialogue*, 8:1 (1998), s.173.

¹¹ Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, s.33.

teslimiyeti olması yanında, daha can alıcı biçimde de ‘yaşamın kendisi’ olması ve **Müteal** (m) bir varlık olarak Allah’ı merkeze alması, bir yönüyle onun her çeşit kavramsal ve teorik anlam evrenini aşması anlamına geliyorsa da, birey ve toplum yaşamını yönlendirmede ve pozitif düşünce ve davranış biçimlerinin oluşturulmasında, teolojilerin iman alanında belirledikleri teorik çerçevelerin ve formülasyonların önemi büyüktür. Burada biz, hem otantik dinin kendisinde hem de sonraki önemli sayıdaki düşünürler topluluğunun imana ilişkin inşalarında netleşen konumun, hiçbir şekilde herhangi bir fundamentalist eğilimi destekleyecek imalar içermediği ve gerçek imanın, hem bireysel barışın hem de toplumsal barışın önemli bir teminatı olabilecek anlamlar taşıdığı şeklinde oldukça ciddi bir iddiaya sahibiz.

Etimolojik olarak hem ‘imân’ terimi hem de ‘emniyet’ mefhumu, temelde Arapça bir kelime olup, dinlerin önemli bir anlatım biçimi olan *imân* terimiyle aynı kökten gelirler.¹² (ve aralarında teolojik açıdan anlam ilişkisi söz konusudur). Polisiye tedbirler bireyin dış-güvenliğini sağlarken, daha soyut bir değer olan imân ise, iç güvenliğin tesisine yönelik önemli imalar taşır. Bir başka deyişle iman, bireyin kendi kendisiyle bir iç tutarlılığa sahip olması ve aynı tutarlılığın aile ve toplum yaşantısında da sürdürülmesini ister. Böylesine sıkı emniyet tedbirleri üzerine kurulu bir dinin adı da önemlidir ve bu isim de imanın ifade ettiği etimolojik anlamla çelişmemelidir. Bu nedenle hem terim olarak imânla özdeş olarak tanımlanan¹³ hem de dinin adı olan *İslâm*¹⁴, bu anlamına uygundur ve inananlara kavgayı, huzursuzluğu ve toplumsal barışı tehdit eden bir bulanık ortamı değil, iç ve dış dünyasıyla barışa

¹² *İmân terimi*, Arapça “e-m-n” fiilinden türemiştir ve bir kimseyi söylediği sözde doğruluğa nispet etme, güven verme anlamlarına gelir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrût, 1995, XIII/21. Taftazânî, Saduddin, *Şerhu’l-Mekâsıd*, tah. Abdurrahman Umeyrâ, Alemlu’l-Kutub, Beyrût, 1989, V/175.

¹³ İmân ve İslâm terimlerinin aynı anlama gelip gelmediği sorunu İslâm Kelamı’nın önemli tartışma konularından birisini oluşturmuştur. Matürîdîler her iki kavramı da bir biriyle müteradif olarak değerlendirmiş ve aralarında istilahî anlamda hükmi bir ayırım yapmamışlardır. (Bkz. Matürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu’t-Tevhîd*, tahk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, 394; Nesefî, Ebû’l-Muîn, *Tabsîratü’l-Edille*, tahk. Claude Selame, Dimaşk, 1993, II/817; Nesefî, Ebû’l-Berekât, *el-İ’timâd fi’l-İ’tikâd*, Süleymaniye Küt. Fatih: 8083, Vr.83a). Eş’ârîler ise ‘İslâm’ teriminin ‘imân’ sözcüğünden çok daha kapsamlı oluşunu kabul etme eğilimindedirler. (Bkz. Eş’ârî, Ebû’l-Hasen, *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, Beyrût, (t.y.), s.10; Bâkillânî, Ebû Bekir, *Kitâbu’t-Temhîd*, tahk. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrût, 1993, s.392).

eriştiği açık, berrak ve şeffaf bir toplum oluşturmalarını salık verir. Bu nedenle gerçek anlamda mümin, *elinden ve dilinden başkalarının emin olduğu kimse*'dir. Eman, emniyet, emanet kelimeleri Türkçe'mizde kullanıldığı gibi, güven, güvenlik, korkusuzluk, ruhun yakınlığı, kanısı, güvenilen nesne anlamlarına gelir.¹⁵ Bu yönüyle iman, doktrin ve pratikte bir güven arayışıdır. Çünkü o her şeyden daha çok, Tanrı'nın vadine olan sarsılmaz bir güveni içerir.¹⁶ Bu anlamıyla sıkı bir güven ilişkisine oturtulan imân, hem birey hem de toplum açısından parçalayıcı değil, aksine bütünleştirici bir işleve sahiptir. Çünkü kararlı, tutarlı ve güvenilen bir birey özelde toplumsal genelde de kozmik güvenin de temel dinamiğidir. Zira imana sahip olmak, en zengin, doğru ve kapsamlı anlamıyla insan olmaktır. Bu nedenle imanın doğru bir anlaşımı, insanî potansiyelimizin tanınması anlamına gelir. Kur'an, imanın sapkın bir biçimi olarak değerlendirdiği çifte şahsiyetliliği/*nifâk* bir kişiliksizlik olarak tanımlar.¹⁷ Çünkü imân önemli bir kesinlik, açıklık ve şeffaflık ister. Bu nedenle kararsızlık, bocalama, istikrarsızlık Kur'an'ın belirlediği imanın unsurları arasında yer almaz.¹⁸ Bu durumdaki insanların temel karakteristiği, iman kaybının neden olduğu endişe, suçluluk ve ümitsizlik içindeki tedirginliktir.¹⁹ Herhangi bir kişiliğin, bu şekilde bir belirsizlikle tanımı, doygun (kâmil) bir kişiliğin karakteristik bir betimlemesi olarak düşünülemez. Diğer bir anlatımla da kuşkudan arındırılmamış bir iman, bireysel kişilik açısından bütünleştirici değil, parçalayıcı rol oynayabilir. Bunun toplumsal yansıması ise, istikrarlı toplumların önemli belirleyicisi olan 'güven' unsurunun yerini güvensizliğin, şeffaflığın yerini belirsizliğin almasıdır. Bu açıdan iman teriminin hiçbir olumsuz çağrışımı söz konusu değildir. Çünkü o, hakikatin

¹⁴ Kur'an'da *ed-Din*'in adının İslâm oluşuna ilişkin çok açık vurgular mevcuttur: 3.Al-i İmrân, 19, 85.

¹⁵ Atay, Hüseyin, *Kur'ana Göre Araştırmalar*, Ankara, 1993, I/67.

¹⁶ İmânın önemli bir güven unsuru içeriğine ilişkin kapsamlı bir tartışma için bkz. Kellenberger, James, 'Three Models of Faith', *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, s.325.

¹⁷ 2.Bakara/8-16; 9.Tövbe/67; 63.Münâfikûn/1.

¹⁸ Bkz. 8. Enfâl, 74; 49.Hucûrât, 15. Ayrıca bu alandaki bir belirleme için bkz. Hanife, Numân b. Sâbit, *el-Vasiyye*, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde), İstanbul, 1992, s.87.

¹⁹ "Bunların arasında bocalayıp durmaktalar; ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara. Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir (çıkar) yol bulamazsın." (4.Nisâ/143).

objektif bir kabulüne dayanır. Bu oldukça objektif bir belirlenimdir, hiçbir etnik ima taşımaz. Çünkü İslâm'da bir âri ırkın imanı söz konusu değildir.

Dinî bağlamda inanmakla yükümlü olan bireylerin, tarihsel açıdan belli bir zaman sürecinde yer alışları, olguları anlama ve anlamlandırmada yaşadıkları evrenin sosyo-kültürel tesirlerinden uzak olmamaları, temel dinî değerlere bakış ve yorumlama biçimleriyle de yakından ilişkilidir. Bu temelde bazıları imanı, zengin, güçlü, yüce, engin, duyulu, sabırlı ve bireyi yaratıcı kılabilcek bir perspektifte anlarken, diğerleri ona yavan, kararsız, gelişmeyi engelleyici, kendilerini dağınık ve dar düşünceli, bencil ve ikiyüzlü kılabilcek bir anlam yükleyebilmektedirler. Sonuncusu, fundamentalist bir iman anlayışı olmakla birlikte, gerçekte genelde evrensel dinlerin, özeldede İslâm'ın iman anlayışını ele vermemektedir. Bir başka anlatımla da bu ikinci iman türü İslâm'ın aşkın iman anlayışı açısından bakıldığında, imânın esas normlarıyla çelişmesi bir yana, onun taşıdığı fundamentalist karakter, dinî olmaktan çok sosyo-politiktir ve daha çok da içinde bulunulan koşullar, hareketler ve dönemin kültür dinamikleriyle ilişkilidir. Daha açık bir anlatımla, İslâm'ın öngördüğü iman hipotezi, esasta oldukça kapsamlı ve engin bir tutum belirlemekle birlikte, farklı bağlamlarda ve dönemlerde onun çarpıtılmış yorumlarıyla karşılaşabilmek de mümkündür. Bu ikinci anlayış biçiminde bir çeşit fundamental karakter göze çarpıyorsa da, bu imanın özüne ait olmazsa olmaz bir statik olgu değil, aksine bireyleri ve toplumları kuşatan sosyo-politik koşulların bir değişkenidir. Belki burada daha kesin olarak söyleyebileceğimiz şey, iman veya imanı kabullenmenin otantik formuyla anlaşıldığı sürece hiçbir fundamentalist karakter taşımadığıdır.

Bununla birlikte özellikle İslam tarihinde itikâdî oluşumlar açısından soruna bakıldığında, imanın tümüyle Kur'an'ın belirlediği âri formuyla anlaşıldığını öne sürmek mutlak anlamda gerçeği ele vermeyebilir. Temel iman esaslarına bakış ve onları yorumlayış açısından, bir yeknesaklıktan çok oldukça pluralist görünüm arz ettiğini söylemek mümkündür. Bunun tipik örneklerini geçmişte imanın Haricî veya Vehhabice²⁰ yorumlarında görmek mümkün olduğu gibi, çağdaş dünyada da bunun

²⁰ İmânı mutlak anlamda 'eylem'le ilişkilendiren ve aralarında herhangi bir teorik ayrımı kabul etmeyen Hariciler, amelleri terk eden, farklı düşünen veya kendileri gibi olmayanları 'küfür'le itham etmiş, mallarını ve canlarını helal saymış bir anlamda din adına 'ted-

karşılığını, Talibanca (yorumda görmek mümkündür) yorumunda bulmaktadır. Zaten çoğu analizler de, İslam kültürü içinde fundamentalist adını büyük ölçüde İbn Teymiyye-Vehhabi entelektüel geleneği bağlamındaki arınamacı düşünce hareketi için kullanma eğilimindedirler. Burada söz konusu olan yorumlar ve imanın anlaşımları, fundamentalizm kelimesinin Hristiyan menşesi dikkate alındığında önemli farklılıklar göstermekle birlikte, en azından taşıdığı aşırılıklar, dayatmalar, zorlamalar ve ötekileri dışlama bağlamında önemli benzerlikler söz konusudur. İslam düşünce tarihinde de bu türden yorumların tümüyle doğal karşılanmadığını ve çoğu kere azımsanamayacak sayıdaki düşünürün onları ‘fundamentalist’ tanımını kullanmasalar da ‘aşırıya kaçanlar’ (gulat, müfrit vs.) şeklinde tanımladıkları bir gerçektir.

İmanın fundamentalist yorumu, onun büyük ölçüde belli bir anlayış, grup ya da mezhebin dar sınırları içine hapsedilmesi²¹ veya bir başka anlatımla ‘hakikat’ın belli bir mezhebin anlayışına hasredilişini öngören inhisarcı tutumdur. Burada bir anlamda belli bir kabulün mutlaklaştırılması ve dogmatikleştirilmesi söz konusudur. Bu mantığın tipik örneğini Harici iman anlayışı oluşturur. İmanı oldukça dar kapsamda ele alan ve daha çok da fonksiyonel bir temele oturtan Hariciler, bu düşünceyi benimsemeyen bireyleri ötekileştirilmiş veya da karşısında savaşılmaması gereken sapkın düşünceler olarak telakki edilmiştir. Teolojik yorumlar düzleminde eksklüsivizme yol açan bir açılım da inhisarcı bir hakikat anlayışı ve hakikatin belli bir kabule dayalı olarak mutlaklaştırılıp dogmatikleştirilmesinin yol açtığı *teolojik bir çatışma mantığının* üretilmesi söz konusudur. Ancak burada söz konusu olan ya da belli bir çatışma mantığını desteklediği düşünülen iman, bizatihi imanın kendisi değil, onun belli bir anlaşımları ve yorumudur. Zira Teolojik düzlemde, mezhep-

hiş’in ilk öncüleri olmuşlardır. Haricilerin bu düşünceleri için bkz. Eş’ârî, Ebû’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût, 1990, I/168, 170, 175; Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne’l-Firak*, tahk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût, 1993, s.74, 91; İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehva ve’n-Nihal*, Beyrût, 1986, III/229; Şehristânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Milel ve’n-Nihal*, tahk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrût, (t.y), I/122. Benzer aşırılık ve eksklüsivist tavırları nedeniyle özellikle Vehhâbiler de ‘haricilik hareketi’ olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Çağatay, Neşet, ‘Vehhâbîlik’, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1986, XIII/263.

²¹ Burada amacımız, herhangi bir mezhebin temel iman değerlerini anlayış ve açıklayış biçiminin yanlışlığını vurgulamak değildir; aksine hakikatin tek bir mezhebin sınırları içine hasredilemeyecek kadar kapsamlı olduğunu ve bu nedenle tek başına hiçbir kabulün hakikatin tek temsilcisi olma iddiasında olamayacağını belirlemektir.

sel ayrımlar ve onların öznel kabüllerinin toplum düzeyindeki bireysel ve pratize edilmiş yönelişleri büyük ölçüde dışlayıcıdır. Çünkü mezhep, kendisi ile ötekiler arasındaki radikal bir ayrıma dayanır. Çünkü tek doğruyu bulan, tek kurtuluşa eren veya da inancı garantide olan tek mezhep oluş mantığı,²² ötekilerinin dışarıda bırakılmasını kaçınılmaz kılan bir yaklaşımdır.²³ Geleneksel düşüncede netleşen bu dışlayıcı tutumun da, imânın varoluşsal bir unsuru olmadığı ve daha çok onun yorumuyla ilişkili oluşunu ifade etmeye bile gerek yoktur. Peter Huff'un da gayet yerinde ifadesiyle, aslında fundamentalizm kavramı, büyük ölçüde bir negatif tepki hareketidir, teolojik olmaktan çok siyasal ve kültürel.²⁴ Ancak fundamentalizm terimini yalnızca kültürel bağlama oturtmak ve onu kültürel gerilik veya kırsal şehirli çatışması hipotezleriyle açıklamaya çalışmak, diğer açıdan onu “çağdaş-gerici” şeklinde iki zihin durumu arasındaki bir mücadele olarak görmek anlamına gelecektir; salt böyle bir tanımlamanın da fundamentalizm terimi ele vermeyeceği açıktır.

Buraya kadar yürütülen argümanlar eğer doğruysa, fundamentalizm bir kültürel, siyasal aşırılıktır. Kanaatimce islam kültüründeki fundamental eğilimler, büyük ölçüde sosyo-psikolojik, siyasal ve ideolojiktir. Belki de bu noktada daha açık olarak söyleyebileceğimiz şey, bu eğilimlerin dinin temel teolojik varsayımları açısından dinî bir temelden yoksun, yani dinî olmayışlarıdır. Çünkü böyle bir eğilimde, dinin siyasal veya seküler amaçlar için kullanımı, daha rijit bir ifadeyle *ticareti* söz konusudur. Câbirî'nin deyişiyle *bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı şey ise artık kendisinin değildir*.²⁵ İslamın ‘culuk ya da cılık’ ile tanımlanması doğru değildir. Bu nedenle dinî terminolojimizde *islâmcı* şeklinde bir anlatım mevcut değildir. Bu anlamda islamcılık Modern dönemin ortaya çıkardığı yapay bir oluşumdur. Daha çok sosyo-politik bir olgudur. Bu anlamda bir normalleşme, yani İslâmcılık’tan müslümanlığa geçmek zorunludur. Bu bağlamda Müslüman toplumlarda yer alan

²² Bu anlayış İslâm geleneği içinde temel dayanağını ‘farkı-i nâciye’ (tek kurtuluşa eren fırka) tartışması içinde bulmuştur. (bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s.3-8). Bu bağlamda ortaya çıkan her itikâdî oluşun, *kurtuluşa erme* tekeli kendine eline almış ve bunun dışındaki yaklaşımları dışlamıştır.

²³ Bruce, Steve, *Religion in the Modern World*, Oxford University Press, New York, 1996, s.79.

²⁴ Huff, “*The Challenge of Fundamentalism...*”, s.3.

radikal eğilimler ve fundamentalist hareketler İslâmî bir kimlik iddiasında olsalar da gerçek anlamda İslâm'ın temsilcileri değildir; bununla birlikte onlar değişimin karanlık yüzüdürler ve belki de bu nedenle marjinaldirler.

İman konusundaki herhangi bir anlayışı ve kabulü mutlaklaştırma veya nihaileştirme, dogmatizmi, dışlayıcılığı ve fanatizmi doğurur.²⁶ Herhangi bir anlayış biçiminin dogmatik bir form kazanması, değerleri dogmatizmle, dogmatizmi de müsamahasızlıkla özdeşleştirir. Bunun sonucunda ise değerler, şeffaf bir birey ve toplumun zıddını önerecektir. Dogmatizm insanı anlam aramaktan men eden ilk şeydir. Hangi türden olursa olsun fark etmez; çünkü dine dogmatik olarak karşı çıkmak en az dindar fanatik olmak kadar kolaydır. Üstelik, dinin dışında diğer düşünce alanlarında da dogmatizme sıkça rastlamak mümkündür. Dogmatizmin sürekli olarak dinle ilişkili ele alınma sebebi, Dogmatik Çoğalma Yasası adını verdiğimiz ilkedir: *Dogmatik eğilimin artması kişinin bir noktayı ispatlayabilme iktidarındaki zaafla doğru orantılıdır.*²⁷

İslâm söz konusu olduğunda iman, herhangi bir delil yetersizliğine dayalı sığırma edimi içermez. Zira o, daha başlangıcında dogmatik bir temel üzerine inşa edilmek yerine, bilgi ve araştırmaya dayalı epistemolojik temel üzerinde açıklanır. İmanın en tanımlayıcı unsuru olan 'tasdik' böyle bir epistemolojik temeli varsayan, bilişsel bir süreçtir ve bir çeşit bilgi olmadan herhangi bir tasdikten söz edilemez.²⁸ İmanın her şeyden önce bir çeşit bilgiye dayandırılması, cehalet ve bilgisizlikten kaynaklanan her çeşit taassup durumunu elimine eder. Çünkü bilinçsizce gerçekleşen ve bilgiye dayalı olmayan bir iman hiçbir değeri bulunmamaktadır ve belli bir bilinç durumu onun vazgeçilmez şartıdır.²⁹ Bu nedenle iman yaşamının öngördüğü toplumsal davranış modelleri dogmatik değildir. İmanın özünde sorgulayıcı bir analogi mantığı (imanda tahkiki arama çabası) ve entelektüel bir girişim (rasyonel ge-

²⁵ Câbirî, Muhammed Abid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2000, s.42.

²⁶ Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev.Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Ok. Yay., Ankara, 2000, s.108.

²⁷ Walters, J.Donald, *Modern Düşüncenin Krizi*, Çev.Şahabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s.27.

²⁸ Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlu'd-Din*, Dâru'l-Medîne, Beyrût, Trs, s.248.

rekçelendirmeler) yer aldığından, öngördüğü toplum kapalı ve dinsel baskıcılığa açık bir toplum değildir. Bir başka açıdan da böyle bir toplumsal model, her çeşit çoğulcu yaklaşımı dışlayan bir görünüm kazanamayacağından dolayı da sınırlayıcı değildir. Daha da önemlisi sahih imanın öngördüğü erdemli toplumun herhangi bir fundamental form kazanması, onun gerçek doğasıyla çelişir.

İman ile özgürlük, karşıt cephelerin birbiriyle uzlaşamaz elamanları değildir. Bunlar arasında doğal bir bağ ve derin bir ahenk söz konusudur. Aksi bir durum, imanın despotizmin müttefiki oluşu sonucunu doğurur.³⁰ Gerçekte din, kendiliğinde baskıya, köleliğe ve adaletsizliğe varmaz. Aksine o özgürlüğe yatkındır. Nitekim tüm dinlerin temel buyrukları “daima en geniş özgürlük ilkeleriyle bağdaşıktırlar”. O halde ikisi arasındaki bağ, tesadüfi değil, aslıdır. Bununla birlikte, tarihin her döneminde imanın özgürleştirici işlevini yerine getirdiği iddiasında değiliz. Tarihin herhangi bir döneminde imanın tam bir despotizme dönüştüğünü gözlemlemek de mümkündür. Ancak bu dinin aslı doğasıyla ilişkili bir konum değildir. O, bir anlamda imanın ilahî otoriteden uzaklaşması ve yeryüzü otoritesiyle olan sıkı ilişkileriyle ilgili bir durumdur. Daha açık bir anlatımla imanın despotizme dönüşümü, onun aslı bir karakteri değil, aksine siyasal bir olgudur. Zira fundamentalizmin temel değerleri olan zorbalık, köktencilik, radikalizm, imanı kaprislerine boyun eğdirerek köleleştirir. Ortaya çıkan bu durum ise, imanın gerçek doğasıyla çelişir. Çünkü despotizm imana saygı duymadığından, olsa olsa onun gerilemesine ve yıkımına neden olabilir.

²⁹ O’regan, Cyril, “Ambiguity and Undecidability in Fides et Ratio”, International Journal of Systematic Theology, 2:3 (2000), s.320.

³⁰ Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyâset*, Çev.Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, s.206.