

PAPER DETAILS

TITLE: "MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİ" NİN TESEKKÜL DEVRİ: Modernist ve Gelenekselci
Eğilimler Merkezli Bir İnceleme

AUTHORS: Mevlüt UYANIK

PAGES: 19-42

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/984247>

“MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİ”NİN TEŞEKKÜL DEVRİ:

Modernist ve Gelenekselci Eğilimler Merkezli Bir İnceleme

THE FORMATIVE PERIOD OF THE MODERN ISLAMIC THOUGHT:
An Analysis Based on Modernist and Traditionalist Trends

MEVLÜT UYANIK*

ABSTRACT

Within the scope of the 'Modern Islamic Thought', this paper basically aims at starting a discussion on existential anxieties to indicate what extent and how Muslims have developed projects against the envision of an occidental knowledge and science, as well as the globalization/domination of technology.

In this respect, we will, by this research, attempt to provide information as regards the formative period of the contemporary Islamic thought and the projects conducted by Muslim intellectuals. We will be subsequently elaborating on the originality and specificity of these projects.

If we can achieve this aim, we can probably develop an attitude regarding the intellectual freedom and scientific originality. This achievement is of vital importance to establish the conditions required for the renewal of jurisprudence in the Islamic World.

Keywords: Islam, Modernism, Renewal, Traditional Philosophical Thoughts, Modern Philosophical Thoughts, Middle-East, Indo-Pakistan.

ÖZ

Bu metnin temel hedefi, “Modern İslam Düşüncesi” bağlamında Müslümanların Batılı bilgi ve bilim tasavvuru ile teknolojinin küreselleşmesi/hâkimiyeti karşısında nasıl projeler geliştirdiklerine dair varoluşsal kaygıları müzakereye açmaktır.

Bu bağlamda Modern İslam Düşüncesinin oluşum süreci ve Müslüman aydınların projeleri hakkında bilgi vereceğiz. Akabinde bu projelerin özgün ve özgül olma ihtimalini müzakere edeceğiz.

Eğer bunu gerçekleştirebilirsek, fikri özgürlük ve bilimsel özgünlük hususunda bir tavır geliştirebiliriz. Bu da İslam dünyasında fıkhi bir tecdid için gerekli şartların oluşması açısından çok önemlidir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Çağdaşlık, Tecdid, Gelenekselci Akım, Modernist Akım, Ortadoğu, Hind-Pakistan

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, (Çorum) İlahiyat Fakültesi

Giriş

“Modern İslam Düşüncesi” deyiminin temellendirilmesi ve açıklanmasını hedefleyen bu metnin hareket noktaları şunlardır:

Felsefe, varlık (Tanrı-evren) bilgi ve değer üzerine rasyonel/tutarlı ve eleştirel düşünceler üretir. Bu anlamda varolması için başka bir varlığa muhtaç olmayan varlık diye tanımlanan Tanrı, insanlara dünyada refah, ah’rette felahlarını sağlayacak ilkeler bütünü (ed-Din) ilk insan/peygamberler vasıtasıyla göndermiştir. Bu bilgelerin hayata nasıl aktarılacağını, uygulanacağını peygamberler (nebi/rasül) bizlere göstermiş, her biri kendine ait bir yol/yöntem yani şeriat koymuştur. Teorik bilgilenmelerin (Tevhid/iman) hayata geçirilmesinin ortak adı İslâm’dır. Yani ilk peygamber ile son peygambere gönderilen mesajların ortak niteliği Tevhid, ismi ise İslâm’dır. Bunların hayata geçirilme sürecinde olası aksaklıklar yaşandığında tutarlı “değer”lendirme yapılmadığı zaman Rabbimiz, eğitim ve öğretimizi temin edecek yeni bir tarz/yöntem ile yeni bir uygulayıcı/peygamber göndermiştir.

Bu mesajların sonuncusu ve kıyamete kadar geçerli olacak olanı Hz. Muhammed (s.a.v) gönderilendir. Artık kıyamete kadar yeni bir yol ve yöntem (şeriat) gönderilmeyecektir. Özel anlamdaki İslâm, kapsayıcılık açısından öncekilerin hepsini içerecek biçimdedir. Bizlere düşen; belirli bir zaman ve mekânda, belirli bir kültüre belirli bir dil ile gönderilen bu bilgileri, her dönem yaşanan soru ve sorunların çözümünde nasıl yeniden yorumlayabileceğimiz (icthad) ve hayata aktarabileceğimiz üzerine düşündürmektir. Temel ilkeler (Tevhid, Ulûhiyet, Rububiyet) hakkında “bilgi”lerimizi nasıl “değer”lendireceğimiz ise *İslâm Aklının sürekli bir eleştiriye ve sorgulamaya* tabii tutulması ve tecdid, ıslahat adı altında yaşanan sorunlara çözüm önerileri üretmektir. (Uyanık; 1990:49-56; 2014c:181-218)

Günümüzde yaşanan sorunlara çözüm önerileri üretecek yeni okumalar yapacaksa, Hz. Muhammed’in (s.a.v) uygulamaya geçirdiği sistemin temel kodlarını yeniden okumak ve güncellemek gerekir. Diğer bir ifadeyle önceki İlâhi Risaletlerin tahrif ve tahrip olmuş modelleri (Musevi/İsevi) üzerine kurulmuş medeniyetler (Bizans/Sasani) karşısında yeni bir bilgi, bilim ve medeniyet tasavvuruyla ortaya çıkmanın sosyo-politik kodlarını yeniden yorumlamak şarttır. (Uyanık; 2012c; 7 vd)

Bunun ilk aşamasını İbrahimi geleneğe (hanif) uygun bir hayat yaşayan Hz. Muhammed’in (s.a.v) vahiy öncesi tutum ve tarzlarını incelemek oluşturur. Dönemin şirk sistemine karşı Hanif/muvahhid bir yaşam sürmesi, gençliği, evliliği ve ticareti ile halk arasında yaşattığı güven duygusundan

dolayı el-emin denilmiş, Hilfu'l-fudul'a (Erdemliler İttifakı) en genç üye olarak seçilmiştir. Kabileler arası savaşın ortaya çıkardığı olumsuzlukların ve haksızlıkların giderilmesi için o dönemin saygın ve adil kişilerinden oluşan bu yapılanmaya seçilmesi peygamberimizin toplumsal konumunu gösterir. (Azimli,2015:100-102)

Bu aşama, bize göre, vahyi bilgiye hazır bulunuşluk (kesbi bilgi) sağlama dönemini gösterir. Peygamberimizin mevcut sistemin din tasavvuruna uymadan hanif/muhavvid bir şekilde ferdi, ailevi ve içtimai tutum ve davranışları onun daim bir "İslamilik" içinde yaşadığını ve böyle görülüp kabul edildiğini gösterir. Eğer vahiy öncesi (kesbi) konumu ile vahiy sonrasında Vehbi bilgilerin analizini yapılırsa, O'nun kısa bir süre içinde yeni bir model ortaya koymasının tarihsel kodları da ortaya çıkacaktır.

Bunun tutarlı bir şekilde yapıldığı zaman ise "İslamilik"ten kast edilenin genel anlamda Hz. Âdem'den itibaren hayata aktarılan ed-Din/İslâm'la; özel anlamda Hz. Muhammed'in (s.a.v) nihai uygulayıcısı olarak ortaya çıkardığı İslâm arasındaki irtibatın epistemik temelleri ortaya çıkacaktır. Günümüzde 'Felsefi Bir Sistem Oluşturmak' (Açıkgenç, 1992: 223) ancak bu şekilde yani insanlığın birikiminin (Felsefe tarihinin) rasyonel, eleştirel ve mukayeseli bir tarzda incelenip okunması, öğretilmesiyle mümkün olabilir.

Bu hususu biraz daha açmak gerekirse, genel anlamda Hz. Âdem ve Hz. Muhammed (s.a.v) kadar dünyada refah ve ahrette felahı sağlayacak ilkel bütünü (ed-Din) ve bunların farklı zaman ve mekanlarda farklı dil ve farklı kavimleri model alarak uygulamaya konulmasını (şeraitler) bütün aksama, kırılma, tahrif ve yeniden ihya çabalarını mukayeseli ve eleştirel bir tarzı okumak temeldir. Bu anlamda insanlığının birikimi, temel soru ve sorunlar karşısında üretilmiş düşünce modelleri arasındaki rekabetten oluşur. Ki bu bana göre felsefe tarihidir.

Eğer "Modern İslam Düşüncesi" bağlamında felsefi bir sistem kuracaksak, Farabi ve İbn Sina'nın önceki insanlık birikimini yeni bir formla üretme süreci gibi bir örneklem içinde olmak gerekir. Bunun içinde Hz. Muhammed'e gönderilen son mesajın/risaletin/yöntemin/şeraitin ortaya çıkardığı özgün ve özgül İslâmi bilgi, bilim ve medeniyet tasavvurunun günümüzde tasdik edilmesinin nasıl olacağı üzerinde durmak elzemdir.

Bu aslında İslam bilgi ve bilim tarihine olan aidiyetimi sürekli güncellemem demektir. Bunu yaparken yani insanlığın birikimini "Modern İslam Düşüncesi" bağlamında okurken, İlâhi risaletlerin uygulayıcıları arasında hiçbir adaletsizlik yapılamaz; ama hepsine eşit de davranılamaz. Çünkü Hz.

Muhammed ve ortaya koyduğu yaşayan sünnetini takip etmek öncelenmelidir. Bir Müslüman insanlığın birikimi bu model/paradigma bağlamında okumalıdır.

Bunun temellendirilmesi ise şöyledir: Müslümanlar, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e (s.a.v) kadar tüm peygamberlere hep aynı ilkelerin (Tevhid-Nübüvvet-Mead) verildiğine inanırlar. Kelâmî açıdan ‘*ilahi risaletlerin birliği*’ diye niteleyebileceğimiz bu hususa göre, Müslümanlar, Hz. Muhammed’e ve ondan önce indirilenlere inanıp, peygamberler arasında bir ayırım yap(a)mazlar. Tahkir, tezyif edici üslup kullan(a)mazlar. Bu tavır ve tutum, ‘Müslüman’ olmanın gereğidir. Bununla birlikte, “her ümmet içinde mutlaka bir uyarıcının geldiğini” (Fatır: 24; Enbiya: 107) ve “Din’i doğru tutup, onda ayrılığa düşmemek için Nuh’a tavsiye ettiğini, Hz. Muhammed’e vahyettiğini, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya tavsiye ettiğini, şariat yaptığını” bilmektedirler. (Şura: 18) O halde Müslüman bir alime düşen görev, ilahi risaletlerin son mesajını taşıyan, âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed’in (Araf: 58) uygulamalarını kıyamete kadar her dönemde ortaya çıkan sorunların çözümünde dikkate alması gerekir. (Uyanık;1997: Önsöz) Âdemoğluna (isim ve sıfat olarak) Hz. Âdem’in ilk peygamber olarak merkezden kopuşunu tashih etmek ve yeniden merkeze bağlamak için ed-Din’in gönderilmesini son uygulama/yöntem bağlamında yeniden düşünmek önemlidir. Çünkü dinin en temel amacı, ilahi olanla irtibatını (religio termininin işaret ettiği rabıtayı) yeniden kurmaktır.

Bu çerçevede madem Allah farklı zaman dilimlerinde, farklı toplumlara, farklı peygamberler kanalıyla, aynı ‘Din’in muhtelif uygulanım tarzlarını (Şariatleri) göndermiştir, bu süreçte değişim, dönüşüm ve başkalaşım geçirenlerin tespiti önem kazanmaktadır. Ne olmuştur, neler değiştirilmiştir, nasıl gelişmeler yaşanmıştır ki, yeni bir peygamber yeni bir şariat ile gönderilmiştir? Evet, teorik yapı bütün peygamberlerde (tevhid, nübüvvet ve mead) aynıdır; ama şariat/yol/yöntemler farklıdır. Çünkü bütün ilahi risaletler tek ve her şeyi kapsayan bir ‘Hakikat’i vurgular. Ama bu, ‘Hakikat’in ontolojik, epistemolojik, lengüistik ve inanç açısından farklı ifade tarzlarının olmasına engel değildir. Zira varolan Hakikat’in birden fazla anlamı/anlatımı, bilme yönü ve uygulanması tarzı vardır. (Uyanık, 2014b:77-79)

Bu nedenle, Hakikat’e dair son yol/yöntem/şariat, daha önceki şariatlerden de bazı unsurları barındırmaktadır. Tarihin belirli bir zamanında belirli bir dil ile belirli bir topluma indirilmiş hükümler bütünüünün, kıyamete

kadar farklı zaman ve mekânlarda muhtelif dillerde ve ırklarda yaşanan soru ve sorunların çözümüne katkısı nasıl olacaktır?

Bu bağlamda “Modern İslam Düşüncesi”nin teşekkülünü anlamak için İlahi Risaletlerin önceki uygulamalarındaki asli yapı; buna sonradan eklenen tahrif ve tahrip edici unsurların neler olduğunun tespiti gerekir. Bunu yaparsak, sahih olarak nakledilenlerden alınacak yerler (şer’u men kablena) ile külliyyen reddedilecek hususlar (Grek felsefesinin İyonya kanadından gelen mitolojik unsurlar) netleşir. Böylece kısmen kabul edilerek yeniden yorumlanmış yerler (Grek/Bizans/Musevi/İsevi kültürünün İskenderiye hattı üzerinden gelen hususlar) ortaya çıkar. Bunlara ilaveten tamamen yeni, özgün olarak ortaya konulacak hususlar ile “Modern İslam Düşüncesi” teşekkül eder.

Fıkıhı/fikri özgürlük ve özgünlüğün temini için bunların yapılması gerekir. Bu açıdan diğer kadim geleneklere ait bilgi, bilim ve medeniyet ürünlerinin tercüme edilmesinden önce Hz.Muhammed’e (s.a.v) gönderilen temel ilkeler merkezli o dönemde ortaya çıkan sorunlara dair üretilen çözüm önerilerini saf İslam Felsefesi olarak nitelendirmenin uygun olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan İslam bir dindir, vahiy ürünüdür, felsefe ise beşeri bilgilerdir, dolayısıyla “İslam’ın Felsefesi” olmaz demek (Bayrakdar, 1987:2) tutarlı değildir. Çünkü birisi ilahidir, diğeri beşeridir demek, bilginin kaynağını belirlemeye yönelik bir tasvirdir. Bütün bilgilerin kaynağının ilahi olduğu, Hz.Âdem’e bütün nesnelerin bilgisinin (mahiyetini) verildiğini (Bakara:31) düşündüğümüzde Tanrı, Şari’dir, hüküm koyandır; doğrudur. Fakat insanda da bu bilgileri/hükümleri derinlemesine anlayıp yaşadığı soru/n/lara çözümler üreten alim ve hukukçu/fakihtir.

Bu anlamda peygamberimizin sözlü, fiili ve takriri uygulamalarından oluşan sünnet sistemi beşeridir. Peygamberimizin uygulamalarını *yaşayan sünnet* haline getirmek istiyorsak, sahabenin de Kur’an ve Sünnet’e dair anlama, yorumlama ve uygulamalarının diğer medeniyetlere dair eserlerin tercüme-ler öncesinde olmasına çok dikkat etmek gerekir. Eğer felsefe, beşeri bilgidir deniliyorsa, bunlar tercüme-ler öncesinde, diğer eserlerden etkilenmeksizin üretilen düşüncelerden oluşmuştur, dolayısıyla da saf “İslam Felsefesi”dir.

I. “Modern İslam Düşüncesi” Teşekkül Devri

“Modern İslam Düşüncesi”nin tanımı İslam dünyasında tarihsel temelleri yaklaşık 300 yüzyıl gerilere giden sosyo-politik çözümlere karşı üretilmeye

çalışılan çözüm önerilerini (ıslahat) kapsadığı için oldukça zordur. Bunun teşekkül sürecini anlamak için şu hususlara dikkat etmek gerekir:

Kadim dünyanın önemli bir kısmını elinde tutan Osmanlı Devleti, Karlofça antlaşmasıyla (1699) başlayan bir sosyo-politik çözülme sürecine girmişti. Kristof Kolomb’un İspanya’dan yola çıkıp sürekli Batı’ya gitme projesi, Amerika’yı keşfiyle (1492) dünya tarihinde önemli bir dönüşümü de tetikledi. Ümit Burnu’nun keşfi ile (1789) Hindistan Batılı güçlerce istila edildi. Bunlara ilaveten Fransa, Mısır’ı fiili ve fikri açıdan işgal etmesiyle (1798) ivme kazanan Batılı ülkeler siyasi ve ekonomik açıdan güçlendi. Bunu Rönesans ve Reform projeleriyle fikri alanda temellendirince, İslâm dünyasındaki fikri, siyasi ve iktisadî çözümler başladı.

“Çağdaş İslâm Düşüncesi” Müslüman aydınların bu sorunlarla yüzleşme, temel önermelerinden hareketle çözüm önerileri üretme ve özgün bir “modernlik” oluşturma gayretlerinin bütünüdür. Bu anlamda öncelikle Batı modernitesi ile yüzleşmek, onun bireysel ve toplumsal etkilerini analiz etmek öncelenir. Diğer bir ifadeyle “Çağdaş İslâm Düşüncesi”, İslâm dünyasındaki fikri, siyasi, iktisadî sömürgeleştirme hareketlerine karşı, özellikle 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarından itibaren ivme kazanan oluşumların tahlilidir. Bu çerçevede, Batı sömürgeciliğine karşı siyasi ve sosyal kimlikler ve alternatifler oluşturmakla kalınmayıp, aynı zamanda İslâm toplumunun bünyesindeki iç bozulmalara karşı ıslahat projelerin geliştirilmesi hedeflenir. (Uyanık, 2014b:13 vd)

Osmanlı Devleti alimleri ve bürokratların Tanzimat ve Islahat fermanları, I ve II. Meşruiyet arayışlarıyla çözüm önerileri üretmesi bu açıdan önemlidir. Aslında 622 yıl hüküm süren Osmanı modernleşmeleri derinlemesine analiz etmeden İslam dünyasındaki modernleşme çabalarını anlamak mümkün değildir. Neticede Üç Tarz-ı Siyaset bağlamında ürettiği projeler de yeterli olmadı ve Osmanlı Devleti dünya sahnesinden çekildi. Fakat Osmanlı modernleşmenin mimarları olan aydınlar yeni bir siyasal yapılanma olarak Türkiye Cumhuriyeti’ni kurdu. (Uyanık, 2003; 2012d: 83; Akyol, 2012: 33-46).

“Çağdaş İslâm Düşüncesi”nin teorisyenlerinden olan S. Hüseyin Nasr’a göre, Müslümanların Batılı modernite anlayışı ve sömürgecilik karşısındaki üç ana tepkisi çağdaş ıslahat projelerinin hedeflerini belirlemesi açısından önemlidir. Bunlar; ilk olarak dünyanın artık sonu gelmiştir; yapacak tek şeyin Mehdi’yi beklemek gerekir diyenlerdir. İkinci olarak Müslümanların mağlubiyetlerinin nedeni, İslâm’ın iyi uygulanmaması olduğunu düşünmek;

dolayısıyla zafer-refah ve felah için İslâm saf ve özgün şekliyle yaşanması gerektiğini (Köktenci eğilimler ve akımlar) vurgulayanlardır. Üçüncü olarak İslâm, modern şartlara ve dünyaya adapte edilerek varlığını devam ettirebilir, tezini savunanlardır. Bu çerçevede, İslâm'ın teklifi, ilahi mesajın tarihi sapmalar, bozulmalar ve geleneğin mani olucu müdahaleleri olmadan yenden keşf edilmesi olduğu belirtilir. Dolayısıyla “Çağdaş İslâm Düşüncesi”, Müslüman toplumun faydası için neler yapılacağını araştırmanın yanı sıra, aynı zamanda dünyaya özellikle Batı'ya karşı bir meydan okuyuştur. (Nasr, t.y:91- 92)

Bu noktada cevabı aranan soru şudur: *Allah 'a inanan, güvenen Müslümanlar gerilerken, Kur'ani bilgiye sahip olmayan Batılular niçin ilerliyorlar ve İslâm dünyasına hâkim oluyorlardı?* Cemaleddin Afgani, S. Ahmed Han, Muhammed Abduh, Şekip Arslan, Şeyh Tahir el-Cezayiri; Abdullah Nedim, Abdulkadir el-Magribi, Reşid Rıza, Allal el-Fasi, Abdülhamid b. Badis, Muhammed İkbal, Beşir el-İbrahimi, Tahir Haddad, Tahir b. Aşur, Raşid Gannuşi gibi İslâm dünyasının önde gelen âlimleri tarihsel süreç içinde bu sorunun cevabı ile yakından ilgilendiler. (Uyanık, 2014b:25)

“Çağdaş İslâm Düşüncesi”ni teşekkül ettiren fikri-siyasi hareketlere Batılı yazarlar tarafından verilen isimlendirmeler ise şunlardır:

- *Siyasal İslâm*: En fazla kullanılan nitelemedir.
- *İhtilalcı İslâm*: “Militan İslâm” da denilen bu söylemde, fikri ve siyasi değişiklikleri gerçekleştirmek için silah ve şiddet kullanmak mümkün görülmektedir.
- *İslâmi Hiddet*: Yeni İslâm Köktenciligi, Dini Aşırılık, Yeni Islahcılık, İslâm'ın Yeniden Dönüşü gibi ifadelerle de anılmaktadır.
- *İlerlemeci İslâm*: İslâm ülkelerinin kalkınmasını sosyalist bir tarzda yapmaya çalışmayı ifade eder.
- *Halk İslâmı*: Kitlelerin İslâm anlayışını yansıtan ve popüler dini uyanışı simgeler.
- *Resmî İslâm*: Statükonun sürekliliğini sağlamak için savunduğu İslâm anlayışını ifade eder (Uyanık, 2014b:22)

1. Temel Kavramlar: Fikri ve Siyasi Eğilimler

Çağdaşlaşma/modernleşme sürecini belirleyen aydınların, sosyal menşeleri, siyasi ve kültürel yönelimleriyle ürettikleri cevaplara baktığımız zaman İslâm dünyasında dört ana grup olduğunu görürüz. Bunlar; *Muhafazakâr ve Klasik İslâm Yenilikçileri*; *Laik, Liberal ve Batıcı İslâm Yenilikçileri*; *Laik,*

Liberal ve Batıcı Hristiyan Arap Yenilikçileri; İslâm'ı siyasal bir ideoloji olarak teori-ze eden İslâmcı Yenilikçiler diye isimlendirilmektedirler.

Bu tasnif, tahlil kolaylığı sağlaması içindir; zira Müslüman aydınların modernleşme karşısındaki tavırlarını, eğilimlerini tespit edebilmek oldukça zordur. Örneğin *klasik İslâm yenilikçileri* grubuna dâhil olan ve muhafazakâr bir eğitim alan Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi âlimler, bazen, *liberal aydınlar* kategorisinde de incelenebilmektedir.

Bu grupları tahlil ederken Modernite (el-hadese) ile modernizm ve batılılaşma (et-tahdis) terimlerine dikkat etmek gerekmektedir. Modernite bilgi karşısında alınan bir nevi fikri ve manevi tavidır; yani bir olguya dair bilgilere ulaşmada kullanılan yöntemler karşısında alınan konumu gösterir. Modernizm, hâkim Batı düşüncesinin modern yaratıcılık ve teknikle ilgili yapısını bir başka düşünce modeline aktarılmasıdır. *Modernizm* ile *modernite* birbirine karıştırılarak, özdeş kılınınca; kimlik, tarih ve Batı medeniyetinin nasıl algılanacağı sorunları ortaya çıkmıştır (Süleyman, 1987: 75; (Uyanık, 2014b:13-40). Bu bağlamda sorunu müzakere eden iki zihniyetin analizini yapmak gerekir.

1.1. İslâm Modernizmi

XIX. yüzyılın başlarından itibaren Batı'nın her alanda İslâm dünyasına yönelttiği meydan okumalara karşı, muhtelif yöntemlerle Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han gibi âlimler İslâm *yenilikçiliği* (*modernizmi*) diyebileceğimiz bir bakış açısını ortaya attılar. Akıl-vahiy ya da din-bilim arasında hiç bir karşıtlık olmadığını; İslâm toplumlarında yaşanan sorunlara çözümler üretilebileceğini söyleyen bu akıma *klasik İslâm modernizmi* (*yenilikçiliği*) denilmektedir (Gibb, 1947: 69). Bu bakış açısına göre, temel sorun, sosyo-politiktir. Bu nedenle, “İslâm'ın temelde insanlık için bir özgürlük, adalet ve refah dini olduğunu göstererek ilkelerini ön plana çıkarmak yeterli olacaktır (Rahman, 1996: 83). Ayrıca siyasi bir tenkitçilik geliştirerek, İslâm tarihi eleştirel bir gözle okunmalı, yeni tutum ve tavırlar geliştirmelidir (Uyanık, 2014b:58-72; 2013a: 127-152).

2. Klasik İslâm Yenilikçileri

Klasik İslâm Yenilikçileri, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet ışığında şekillenen geleneksel İslâm hukukunun mevcut dönemin ihtiyaçlarına cevap vermede zorlandığını kabul ederler. Bununla birlikte Batı ülkelerinin normlarını da göz önünde bulundurarak İslâmi normları, değerleri yeniden akli bir tarzda

yorumlayarak sorunlara çözümler üretileceğini düşünmektedirler. Kısaca Batı'yı örnek alarak, bir 'modernleşme' projesi geliştirmek istenmektedirler. (Rahman, 1995: 182)

Bu yöndeki ilk çözüm önerileri, siyasi ve felsefi açıdan farklı düşünmelerine rağmen Cemaledin Afgani ve S. Ahmed Han tarafından geliştirilmiştir. Muhammed Abdulh'un çözüm önerileri ise eğitim ağırlıklıdır. Bunların tavırları genel hatlarıyla, akıl-vahiy veya din-bilim arasındaki münasebetin uyarlamacı ve uzlaşmacı bir şekilde yapılması şeklinde ortaya çıktı (Rahman, 1966: 114-116)

Burada, özellikle Afgani'nin Batı'daki fikir ve tekniği değer açısından 'nör' yani değerden arı olarak görüp, İslâm toplumuna uyarlanmasının bir sakıncası olmadığını düşünmesi önemlidir. Ona göre, Müslüman devletlerin zayıflığı cehaletten kaynaklanmaktadır. O halde, her alanda ihtiyaçlarımızı cevap veren bir bilim-medeniyet oluşturmamız gerekmektedir (Hourani, 1994: 140). Fakat bu bakış açısına ciddi eleştiriler gelmiştir. Örneğin Fazlur Rahman'a göre, "İslâmi modernizm ilk kez M. Abdulh, S. Ahmed Han ve Emir Ali gibi düşünürler tarafından başlatıldıktan sonra, ne yazık ki, bir yandan hızlı bir değişim sürecine girerek, salt bir savunma şekline bürünüp yozlaşırken, bir yandan da aşağı yukarı tamamen seküler bir batıcılığa doğru gelişmiştir." (Rahman, 1989: 193).

Bunun sonucunda, der Rahman, "modernleşmelerinin hareket noktasını Batılılaşmakta gören ilk Müslüman modernistler, liberalizmi neredeyse tanırlaştırdılar ve onun kategorilerini Müslüman topluma empoze etmenin yollarını aradılar. Sonuç şu oldu: Mesajları topluma ulaştığında şiddetle reddedildi." (Rahman, 1980: 242-243) Kur'an, nazil olduğu devirdeki sorunları çözerek, adaleti temin etmiş, ahlaki temel üzerine kurulu bir toplum oluşturmuştur. O halde, günümüzde de adaleti sağlayacak ve ahlaki bir şekilde temellendirilecek hükümler çıkarsanabilir; yani hükümlerin tarihsel olması, Kur'an-ı Kerim'in evrenselliğine ters düşmez (Özlem, 1992: 145; Laroui, 1993: 171).

Bu fikri sistematize etmeye çalışan âlim Fazlur Rahman'dır (Watt, 1989: 68-69; Uyanık, 1990:9-16). Değişme ilkesine gelişi güzel bir sınır çizemeyeceğimize göre, bu ilke, Kur'an'ın özel hükümlerine göre genişletilebilir. Maksat, manevi ve ahlaki hayatımızın temelini, Kur'an ilkelerine göre oluşturmak ise, özel bir sosyal hadise ile özel bir çözümün şekli (manası, ruhu değil) ezeli ve ebedi olamaz (Aydın, 1990: 283). O'na göre, Kur'an-ı Kerim, yeryüzünde adil ve ahlaki temellere dayalı yaşanabilir bir toplumsal düzen

kurmayı hedefler. Bu çerçevede de “Peygamber, yukarıdaki fikirler üzerine kurulu olarak, yeryüzünü ıslah etmek ve fesadı ortadan kaldırmak, böylece iyiliğin emredildiği, kötülüğün yasaklandığı, Allah’ın hâkimiyetinin esas alındığı bir toplum düzeni tebliğ etmekle mükelleftir”. (Rahman, 1987: 24, 104, 126) Eğer hukuk kuralları ile ahlak kuralları arasındaki farkı anlarsak, “Kur’an’ın hukuka kaynaklığındaki asıl amacın, adaletin temini” olduğunu idrak edersek, güncel sorunlara çözümler üretebiliriz. Faiz, çok evlilik, şahitlik gibi hususlar yeni şartlar, ilerlemeler karşısında çözüme kavuşturulup, sorun olmaktan çıkar (Rahman, 1987: 24, 110-111, 118, 121-126).

2.1. Gelenek(sel)ci Akım

İslamiyet’in günümüzde yaşayan müntesiplerinin ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için, geçmiş deneyimlerin incelemesinin yanı sıra, ‘ilerleme’, ‘kalkınma’, ‘değişim’ gibi İslam dünyasına modern Batı düşüncesi tarafından dayatılan kavramların eleştirel tahlillerinin yapılması da gerekmektedir (Nasr, 1989: 92, Uyanık, 2013a: 127-152)

Gelenek(sel)ci akım; modern dünyanın Müslümanların varoluşlarına yönelttiği tehditlere karşı konulmasının ancak İslâm geleneğinden hareketle oluşturulacak bilgi-bilim-teknoloji tasavvuruyla mümkün olacağını iddia eden âlimlerden oluşur. Burada anahtar unsur ‘Gelenek’ tir. Bu bakış açısına sahip olanların önde geleni S. Hüseyin Nasr’dır. O’na göre, “gelenek, gerçekliğin tabiatından kaynaklanan birey ötesi karakterdeki gerçekleri ifade eder... Bilen özne ve bilinen nesneyle ilgilenir. Her şeyin aslı olan ve her şeyin dönecek olduğu ‘Kaynak’tan gelir... Gelenek, kendilerinden ayrılmaz bir şekilde vahiy ve dinle, kutsalla, sahih akideyle, şahadetle, süreklilik ile gerçeğin iletilmesinin düzenliliğiyle, zahiri olanla ve batin olanla olduğu kadar manevi hayat, bilim ve sanatla ilişkilidir. Bu zikredilen ve diğer ilgili kavram ve kategorilerin her birisiyle ilişkisi açıklandığında geleneğin anlamının incelik ve renkleri daha berrak hale gelir”. (Nasr, 1989, :65-66)

Gelenekselcilerin modernist İslamcılar hakkındaki kanaatleri şudur: Modernist/yenilikçi âlimler, İslâm deneyimini Batı toplumlarının deneyimiyle özdeşleştirmekte; onu Batı uygarlığına endeksleyecek yorumlarda bulunmaktadır. Laroui, buna ‘aydın krizi’ demektedir. Yani Müslüman (Arap) aydınları birçok alanda uzmanlaşmışlardır; ama yazdıklarında hiç bir şey İslam (Arap) toplumuna özgü değildir. Tartıştıkları *modernlik* krizidir. Özünde de bu tartışma pozitivism-humanizm krizidir. Üstelik bunları fenomolojinin, varoluşculuğun vesairesinin müritleri olarak tartışırlar. (Laroui, 1993:

85) İki uygarlık paradigması arasındaki farklılıkları önemli oranda göz ardı ederek; Hristiyanlıktaki Protestan reformasyonu gibi bir değişimi İslâm için de öngörmektedirler. Benzer dönüşüm sağlanamazsa ilerleme olmaz diye düşünürler (Nasr, 1989: 102).

Bu akıma mensup olan alimlere göre, geleneksel toplum tipinden modern (sanayi) toplum tipine doğru gelişme “modernleşme/hadase; Batılı paradigmadaki gelişme, değişme ilerleme tasavvurunun ideolojik olarak dayatılması ise modernizm/et-tahdis olarak değerlendirilir. Bu ikisi arasındaki fark gözden kaçınca, yaşanan olguların ve bunları tanımlayan kavramların arkasında yatan değerler görülememektedir (Perviz, 1990:16). Bunlara göre, modernistler Weberci bir üslupla ekonomik, siyasal ve kültürel geri kalmanın nedenlerini araştırmaktadır. Böylece hem İslâm’a dil uzatmayacak, hem de dünyadaki değişimlere uyum sağlayabilmemizi gerçekleştirecektir. Bunun için de yapılması gereken gerçek İslâm’ın tezahürlerini inceleyip, temelde, modern sanayi uygarlığıyla uyuşabilen aktivist, dünyevi, sosyo-politik bir ahlaka sahip olduğu gösterilmelidir (Turner, 1991: 54). Böylelikle, İslâm ile özdeşleştirilmek istenen kadercilik, taklitçilik ve pasiflik reddedilecek (Houri, 1994: 133-134, 142) toplumun rasyonelleşmesi sağlanacaktır.

Toplumun rasyonelleşmesi, bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşmasıyla ilintilidir. Teknik ve bilimin toplumun kurumsal alanlarına sızdıkları ve böylelikle kurumların kendilerini dönüştürdükleri ölçüde eski meşrulaştırma biçimleri tasfiye edilirler. Böylelikle kültürel gelenekte sekularize edilmiş olup, büyüden, mitostan arındırılmış olur (Habermas, 1993: 33). Modernistler bunları söylerler ama İslâm modernleşmesi ile Protestan ahlak ve rasyonelleşme arasındaki ilişki, iki temel paradigma arasındaki fark göz ardı edilir. Bu ne derece özgün olacaktır? (Turner, 1991: 13, 192). Hem bir toplum için modernite/hadese olarak gözüken, bir başka toplum için aynı sonucu verecek midir, yoksa ilkinin ideolojik bir dayatması olarak, yani modernizm/tahdis olarak mı değerlendirilecektir?

Bu soru önemlidir. Çünkü modernite/hadase’yi son dönemlerdeki bilimsel ve teknolojik ilerlemeler bağlamında anlayarak, belirli bir zaman ve mekâna (Batı) hasretmek doğru değildir. Zira tarihin her döneminde, her düşünce sisteminde gerçekten modern yöntemlere tekabül eden uygulamalar vardır, dolayısıyla o düşüncenin de kendine özgü bir ‘modernite’si vardır. Örneğin, “İslam Aklının Eleştirisi” üzerine çalışan günümüz âlimlerinden M. Arkoun, “ H. III./M. IX asırda yaşamış olan Cahız’ın düşünce yapısı ve yöntemleri oldukça moderndi. O halde modernite, salt zamanla ilgili bir

olgu değildir. Bu çerçevede Gazzali ve İbn Rüşd’ün kendi dönemlerinde oldukça ‘modern’ oldukları da görülecektir” demektedir. (Arkoun, 1989: 19, Uyanık, 2014c.181-224)

2.2. Gelenekselci Versus Modernist mi?

Gelenekselciler, modernistler tarafından değişime kapalı ve dini donduran, tekçi yorumlara sahip kişiler olarak değerlendirilmeyi kabul etmezler. Çünkü her sistem/din, kendi aksiyomları üzerine kuruludur; bunlarla mantıksal çelişkisizliğini kazanır, böylece kendine özgü moderniteye sahip olur. Gelenekten uzak bir modernite mümkün olamaz, derler. Çünkü ‘Gelenek’ olmuş bitmiş bir şey değildir, her an oluşmaktadır; böylece kadim değerlerimiz sürekli yenilenmektedir. Diğer bir ifadeyle gelenek tikel/yerli/millî denilen değerlerin her dönem yeniden güncellenmesi ve aslında evrenselleştirilmesidir. Eğer iddia edildiği gibi, geleneğimiz çok sesliliğe karşı, sert, katı bir düşünce sistemi olsaydı, bugüne kadar birçok felsefî, kelamî, hukukî ekollerimizin varlığı nasıl açıklanacaktır?

Bu çerçevede, her felsefî, kelamî, hukukî mezhep/akım, kendi dönemine göre, doğruluk peşinde olmuştur. Bu akımlardan birini benimsemek, diğer doğruluk anlayışlarını/akımları yok saymak anlamına gelmez, şeklindeki tarihselci ifadenin örneği geleneğimizde bulunur (Binder, 1995: 145-146). Bütün akımlar, İslâm geleneğinin fikri zenginliğinin sonucu olup, hakikati açıklamaya çalışmanın değişik yollarıdır. Fakat burada ince bir ayrım vardır: Farklı sistemler/doktrinler arasında bir kaynaşma yoktur. Her modele kendi özelliğini veren, nesnesini açıklama tarzıdır. Bir model/akım bir başka modele/akıma dönüşemez. Bunların çok olmasının hiç bir mahzuru bulunmaz. Farklı açıklama tarzlarının hepsini tek tipe indirgemek, modern düşüncenin getirdiği yanlışlıklardandır. İslâm’ın tek bir boyuta (siyasal) indirgenmesi, karşı taarruzlara direnecek fikri silahlardan yoksun kalmasına neden olur. Nitekim selefi ve radikal yorumlar böyle görülebilir (Uyanık, 2013a: 127-152).

Bunları Fazlur Rahman ‘*yeni dirilişçilik*’ (neorevivalism) ya da ‘*yeni köktencilik*’ diye isimlendirmektedir. Fazlur Rahman bunlarla ‘modernizm’ sonrasında ortaya çıkan Vehhabi ve ona benzer diğer ıslah hareketlerini kast etmektedir. “Klasik Modernist”, cazibesine kapılarak Batı’ya bağımlı hale gelirken yeniden dirilişçiler, tamamen ret üzerine tavır geliştirmiştir. Batılı zihniyetten kurtulmak için en azından ‘duygusal baz’da dahi olsa, tekrar İslâm’a dönüşü sağlamaya çalışan yeniden dirilişçilik maalesef, İslâm düşüncesine

hiç bir önemli katkıda bulunmamıştır. Önemli fikri çalışmalara girecekleri yerde, basmakalıp laflar üretmişlerdir (Fazlur Rahman, 1996:248-250).

Bu noktada, yeniden dirilişçiler-köktencilerinde, Asr-ı saadeti örnek almalarına rağmen ideolojileri ve programlarının temelde modernizmden çıktığını özellikle belirtmek gerekir. (Tibi, 1995: 116) Fazlur Rahman'ın bir süre, sonra bu akımlar bir tür Brahmacılığa veya Papa Hıristiyanlığına dönmüştür tespiti bu bağlamda oldukça önemlidir (Rahman, 1980: 246). “Modern İslam Düşüncesi” üzerine çalışan Voll’e göre de İslam modernistlerinin ikinci grubu İslamı yeniden teyid ederek ön plana çıkarmak üzerinde yoğunlaştılar; ama gittikçe fundementalistleştiler (Voll, 262-263).

Bu başarısızlıklarında zamanla çoğunun ciddi bir düşünce kısırlığı içine girmeleri ve entelektüalizm ile rasyonalizme karşı tavır almalarının rolü büyüktür (Aydın, 1990: 275). Nitekim yeniden dirilişçi hareketler seküler Batı’yı ret üzerinde dururken, paradoksal olarak sekülerizmin gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Zira İslâm’ın ahlaki ve hukuki alanda şeriatın içeriği hakkında tutarlı bir şekilde yeniden düşünmesine engel olan katı fundamentalizme tepki olarak sekülerizm güçlenmektedir. Bu nedenle olsa gerek ki, yeni-köktenci gruplarla olan yakın diyalogunu da “fikhın teknik kuralları uğruna İslâmi ahlaktan çoğu kez taviz verdikleri için” kademeli olarak azaltmıştır (Daud, 1990: 258).

2.3. Modernistler ile Gelenekselcilerin Çatıştığı Nokta

Mevcut sosyo-politik sorunlara cevap vermede tek bir çözüm sunan ve bunun dışındaki anlama ve çözüm tarzlarını dışlayan modernist, mutlakçı bakışa sahiptir. Burada yorumcunun ulaşmak istediği hedef, sosyo-politik şartlarla kuşatılmıştır; bu nedenle o anda içinde bulunduğu sorun, siyasal merkezli olduğu için ürettiği çözümün de biricik olduğunu söyler.

Gelenekselciler ise Kur’an-ı Kerim’in değişik durumlarda farklı yorumlar ve fikirleri barındırdığı reddetmez. Tabii ki, burada değişmezlik ile hareket-sizliği birbirine karıştırmamak gereklidir. Belirli bir duruma uygun olduğu sürece, aynı ayet, farklı zaman dilimlerinde de geçerlidir. Yorumlarındaki dikey farklılıklar, modernistin yatay farklılık fikrinden farklıdır. Bu ekole göre İslamiyet’in özgün bakış açısı, ulusal ve uluslararası arenada sosyo-politik meselelere dair kendine özgü iddiası her daim olacaktır (Nasr, 2001).

Modernistlerin ahkâmı sürekli yorumlama çabaları, sonuçları açısından ya tezada düşmekte ya da savunmacı bir tarz almaktadır. Diğer bir ifadeyle modernist, yatay bir tarzda yorumlar çokluğuna müsaade ederek,

sürekli değişken olan dünyanın meydan okumalarına karşı durmaya çalışırken; gelenekselciler değişmeyi dış dünyada uğraşılması gereken ve varlığı inkâr edilmeyen bir durum olarak görür. Gelenekselciler bu zamanda yaşarlar ve yenilik ile değişmeyi kabul ederler; değişiklikleri, ezeli olanın hareket eden benzeri olarak görürler. Bunu diğer hermeneutik tarzlarından ayırmak için, Nasr bu yoruma *manevi yorumsama (spirituel exegesis)* demektedir (Nasr, 1989:18-19,149; Yazır, 1978, Dibase).

Gelenekselciler yaşanan sorunlara çözüm üretilirken bir felsefi/bilimsel sistemin bazı yönlerinin kullanılabileceğinin idrakindedirler. Çünkü oluşturulan İslâm medeniyeti içinde, kadim sistemlerin verileri özümsemiş olarak bulunmaktadır. Bunu kabul etmek başka, o sistemin olduğu ontolojik yapıyı görmezlikten gelmek başkadır. Batı bilim ve teknolojisinin geçerliliğini reddetmek hiç bir anlam ifade etmez, ama onun; yani Batı bilimin ‘usulünü bilerek, onu yapmaya muktedir olmak (knowing how) ile onlardan da istifade ederek, kendi bilim ve teknolojimizi oluşturmak meselesindeki ‘nasıl bilinir’ (how to know) arasında ince farka dikkat etmek gereklidir (Kureyşi, 1987: 21-31).

Bunu yapmak mümkündür, zira İslamiyet beşeriyetin sosyal tekâmülüne ilgilendiği kadar, toplumların fiziksel yönden gelişmesi ve kalkınması gerektiğini de belirtir (K.K; 10/14, 30-1). İnsan hayatında görülen evrimin (K.K: 23/12-15) ve insan davranışlarındaki gelişmenin, sosyal gelişmenin ve iktisadi gelişmenin varlığını inkâr etmez (Er, 1998: 43). Bununla birlikte korunması gereken ilkeler (Din, akıl, nefis, nesil, mal,) vardır (Medkur, 1984: 282-287). Üstelik bu değerlerin tevhid ilkesi çerçevesinde ümmetin kimliğini gözetecek şekilde, güncel gelişmeler karşısında konumu araştırılmalıdır (Yazır, 1978:1).

Gelenekselciler burada öncelikle cevap verilmesi gereken şu soruyu sorarlar: Eğer Batı ile karşılaşılmasaydı, İslâm dünyasında gelişme olmayacak mıydı? Veya kadim görüşler, hâlâ geçerli mi olacaktı? Bu soruya “evet” diye cevap vermenin mümkün olmayacağını düşünüyoruz. Zira halkın pratik ihtiyaçlarının artması, beraberinde çözüm arayışlarını da getirecektir (Uyanık, 2012; Bayraktar, 1985: 107). Mesela, nüfus artışı, geleneksel üretim araçlarının güncelleştirilmesini zorunlu kılmıştır. O dönemlerde yapılan sulama kanalları, tıbbi buluşlar vb. bunların yapıldığını göstermektedir. Ayrıca belirtilmesi gereken diğer bir nokta da, o devirlerde iletişim tekniğinin bu kadar ileri derecede olmaması, etkilenme derecesini de yok denecek düşük bir seviyede tutuyordu. Dolayısıyla, aynı dönemde olduğu halde, birbirinden

etkilenmeyen medeniyet modelleri pekâlâ olabilir. Kısacası, iddia edildiği gibi, Batı medeniyeti, alternatifsiz bir model değildir. Kendi dışında başka medeniyet tipleri (Hint, Çin, İnka, Maya, Aztek, Mısır, Babil, İslâm) olduğunu kabul etmek gerekmektedir (Guenon, 1980: 8-9, 25, 28; Uyanık, 2013a: 127-152).

O halde İslâm'ın epistemolojik tercihinin Batı bilimine hâkim olan deneysel yöntemleri, tamamen dışlamadığını belirtmemiz gerekmektedir. Tam tersine Müslüman aydınlar, Batı biliminin verilerini de göz önünde bulundurarak, kendi yöntemlerini oluşturmaya çalışmaktadırlar. Onlara göre Batı kültürünün temelinde yatan pozitivizm, rasyonalizm ve evrimcilik fikirlerine karşı durabilmek, *'fikhî bir zeminden ziyade, fikri bir düzeyde'* gerçekleşmelidir. Bunun için, muhalif düşüncelerin temellerini oluşturan değerleri bilmek gerekmektedir. Yoksa modernistlerin yaptığı gibi, kendi normlarımızda, yani vahiyde fikhî bir takım değişiklikler yaparak, gelişmenin sağlanacağını düşünmek pek mümkün görülmemektedir. Çünkü bilgi, sosyal bir oluşumdur. Her toplum, kendine has bir bilgi sistemine sahiptir. Bu nedenden dolayı fikri özgürlük sağlanırsa özgünlük ortaya çıkar ki, bu da fikhî özgürlüğün temin edilmesi anlamına gelir.

3. İslam Dünyasında Yaşanan Sorunlar ve Bölgesel “Çağdaş İslami Çabalar”

Osmanlı ıslahat çabaları; Ortadoğu'da kurulan yeni devletler bağlamında yapılan yenilik gayretleri ve Hind-Pakistan bölgesi ıslahat çalışmaları olarak üç ayrı kategoride incelenebilir.

Osmanlı Devleti'nin Islahat Çabaları: Tanzimat ve Islahat Fermanları (1839-1856) ile başlayan I ve II. Meşrutiyet ilanları ile ivme kazanan modernleşme projeleri, temelde “Modern İslam Düşüncesi”nin teşekkülünün ilk aşamalarını oluşturmaktadır. Bunlar ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmeden, İslâm dünyasının toplumsal açıdan geçirdiği değişim ve dönüşümler anlaşılamaz.

Hind-Pakistan Bölgesi Islahat Çabaları: Bireysel ve kurumsal düzeyde geliştirilen bölgedeki yenilik hareketlerinde klasik ve geleneksel eğitim veren *Tarikat-ı Muhammediyye* (Mucahidun) ve *Faraidi Haraketi* önemli rol oynar. Bunlar Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Aligarh ekolünün Batıcı-modernist bir yapı içerdiğini iddia ederler ve şiddetle reddederler. Çünkü Ahmet Han, Çerağ Ali, Mehdi Ali, Muhsinü'l-Mülk, Şibli Numani, Emir Ali gibi âlimler bağımsızlığın gereğine ve yeniden kendi tarihlerine dönme

zorunluluğuna inanıyorlar; ama bunun gerçekleşmesini Batılı bir zihniyete sahip olmaya bağlı görüyorlardı (Uyanık, 2014b:40-56).

Entelektüel modernist eğilimin önde gelen siması olan Ahmed Han, İslâm’a yeniden canlılık kazandırmak için akılcı felsefeye dayalı kelam ilminin ilkeleri ile içtihat kavramı üzerinde durmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Salt modern bilimsel ruhun ve araştırma şevkinin etkin olacağı Müslüman Bilim Toplumu ve İngiliz-Muhammedi Kolejini (*Mohammadan Anglo-Oriental College*) kurdu. Burası daha sonra Aligarh Üniversitesi haline getirildi. Liberal, humanist bir dünya görüşü ve siyasette pragmatist bir yaklaşım, buradaki bakış açısının temelini oluşturmaktadır.

Bu bölgede yetişen ama etkisi bütün İslâm dünyasında hissedilen Cemaleddin Afgani (1839-1897) de Ahmed Han’ın fikirlerini üç noktada eleştirmiştir: Ona göre, Ahmed Han’ın aşırı rasyonalist görüşleri ve kelam ilmi anlayışı, Kur’an’ın yanlış anlaşılmasına neden olabilecek bidatlerle doludur. Ahmed Han’ın eğitim anlayışı Hindistan’da İngilizlere hizmet etmektedir. Bu hizmetin doğal sonucu olarak, Hindistan bölgesindeki İslâmi hareketin ve evrensel İslâm hilafet anlayışının en büyük düşmanı Ahmed Han’dır. Bu ve benzeri sert tenkitlere rağmen Ahmed Han’ın akılcılığı ve liberal yaklaşımı, batılaşmış bölge aydınlarının dini düşüncelerinde derin izler bırakmıştır (Ahmed, 1966: 55-56; Uyanık, 2014b: 52-57).

Orta Doğu Bölgesi Islahat Çabaları: Osmanlı Devleti’nin parçalanmasıyla birlikte çevrelerinde gittikçe büyüyen dış tehlikelere karşı Araplar, etrafında birleşecekleri bir ideoloji oluşturmaya çalıştılar. Bunun içinde öncelikle hilafet kavramını ele aldılar; bu konuda bir seri konferanslar düzenlemeye başladılar. 1924 yılında Mekke şehrinde yapılan ilk toplantının ikincisi 1926 yılında Kahire şehrinde düzenlendi. Bunlardan bir netice çıkmayınca, 1931 yılında Mısır Müftisi Hacı Emin el-Huseyini ile Hind Hilafet Hareketi başkanı Şevket Ali tarafından daha kapsamlı bir kongre tertip edildi.

Bu tür siyasal çalışmaların yanı sıra ıslahat ve tecdidi gerçekleştirmek için öncelikle asale, muasıra ve Arap akı kavramları oluşturulmaya çalışıldı. Aslı, köklü ve sabit olan değerlerden hareketle bir Arap-İslâm kişiliği oluşturmak, mevcut bozuklukların tashihi için gereklidir diyen M.Abid el-Cabiri ve Salim Yafut gibi Arap aydınları, bölgenin sorunlarının çözebilmesi için “*Arap aklı*” kavramının geliştirilmesi üzerinde durdular. Burada diriliş, bir şeye karşı ayaklanmak, savaşa hep beraber gitmek, seferber olmak, takat ve güç sahibi olmak, bir şeyi harekete geçirmeye güç yetirmek anlamlarına gelen “*en-Nahda*” anahtar kavramdır. Arap dünyasının önde gelen düşünürlerinden

olan Muhammed Arkun ise Kantvari bir işlem ile İslâm aklını eleştiriye tabii tutar. İslâm ve Hıristiyanlıktaki laiklik uygulamalarını eleştirerek yeni bir laiklik anlayışı kurmayı önerir (Uyanık, 2011; 2014b:27-40).

Mısır merkezli İslamcı hareketleri eleştirel bir gözle inceleyen M.Said el-Aşmavi, *İslâma karşı İslamcılık* adlı eserinde Hindistan bölgesinden S. Ahmed Han, Emir Ali ve A. A. Fyze'e'nin Mısır'da ise Kasım Emin, Ahmet Lutfi ve Kemal Yusuf'un "dinin salt ahlaki boyuta indirgenmesi" önerilerini yeniden gündeme getirmiştir. İslamiyet'in pozitif hukuk karşısında uygulanma şansının hiç olmadığını belirten Aşmavi, "gerçek bir Rönesansın geçmiş, şimdiki ve gelecek bilim yasalarıyla tarihin mantığını özümseyerek, yenileme ve çağdaşlaşma temeli"nin atılmasını önerir. Aşmavi'nin "*Akılca İslamcı Köktencilik*" dediği bu söyleme göre, ılımlı, ilerlemeci, hümanist ve evrenselci bir İslâm anlayışı sunulacaktır. Bu tasarımı, Kur'an ve ilk Müslümanların geleneklerine dönmekle olacağı tezinden hareketle "*köktenci*" terimini kullanır. Genelde şiddet eğilimli akımların kullandığı "*köktenci*" terimini bu anlamda kullanan Aşmavi'nin önerisinin temel unsurları, nüfus planlaması, çalışmanın herkes tarafında kutsal sayılması, dua ve hükümete itaattir. Bunlara dikkat edildiği takdirde vergiler tahsil edilebilecek, askerlik görevi ifa edilecek ve devlet ilerleyecektir (el-Aşmavi,1993).

3.1. Arap Dünyasındaki Yenilikçi Eğilimler

Orta Doğu bölgesi açısından bu sorunlara çözüm arayan gruplardan ilki, çözümünü İslâm geleneğini eksen alarak bulmaya çalışırken; ikinci grup, dini verileri ikincil konuma indirgeyerek, batılı fikri-siyasi bir kavramsallaştırma olan laisizm ve liberalizmi eksen almaktadırlar. *Laik, Liberal ve Batıcı Hristiyan Arap Yenilikçileri Orta Doğu Bölgesi Çağdaşlaşma sürecinin (üçüncü grubu olarak) en önemli kesimini oluşturmaktadır.* Bunlar, bölgedeki yenileşme çalışmalarını, Osmanlı Devletine karşı bir aydınlanma hareketi olarak nitelemektedirler. Tamamına yakını Batılı liberal, laik değerleri benimsemişlerdir, üstelik kavmiyetçi bir zihin yapısına sahiptirler. Eğitimlerini genellikle; a) Arap edebiyatı, b) Avrupa dilleri, c) modern bilimsel bilgi sahalarında yapmışlardır. Suriye Protestan Koleji ve Beyrut'taki kolejler ile Amerikan Üniversitesi ilim merkezleridir (Uyanık, 2014b:29-38).

İslâm'ı siyasal bir ideoloji olarak teorize eden İslamcı Yenilikçiler, Seyyid Kutup, Said Havva, Mevdudi, Fethi Yeken gibi aydınlar, klasik İslâm yenilikçilerin devamı niteliğinde olduklarını söylerler. Onlar gibi İslâm'ı merkeze alırlar; ama aynı klasik eğitimden geçmedikleri için bilinen anlamıyla din âlimi

değildirler. Üstelik büyük ölçüde modern bilgi birikimine sahiptirler. İslâm’ı ideolojik bir yapıda algılarlar ve laikliği sistematik bir tarzda reddederler.

Bu aydın grubunu tanımlamak oldukça zordur. Ebu’l-Ala el-Mevdu-di ile başlayan fikri-siyasi harekete köktencilik, yeni selefilik, *Fundemantalist İslâm ve Militan İslâm* diye isimlendirmeler yapılmıştır. Temel işlevleri, İslâm’ı modern terimlerle yeniden düşünmek olup, ne milliyetçi, ne modernist, ne laik ve ne de muhafazakârdırlar. İslâm’ı kamu hayatına taşımayı hedeflemektedirler. Mısır’da Ihvanu’l-Muslimin; Ürdün’de Hizbu’t-Tahrir; Pakistan’da Cemaat-i İslâm; Endonezya’da Marjumi Parti; Lübnan’da et-Tevhidu’l İslâmi ve Cündillah gibi oluşumlar örnek olarak verilmektedir (Emanuel,1985:34).

Bu bağlamda “Arap Dünyasında Modern İslam Düşüncesinin Evreleri”ni şöyle verilmektedir:

1. *Evre: 1875-1918 arası:* Fransızların Mısır’ı işgali (1798) ile başlayan sürecin 18. yüzyıl sonlarında hızlanması, I. Dünya Savaşıyla Arap, Yunan, Sırp ve Arapların Osmanlı Devleti’nin ayrılımlarıyla son bulan dönem.

2. *Evre: 1914-1945 arası:* I. ve II. Dünya Savaşları arasındaki dönemde, İslam ülkelerinde Batı ülkelerinin fiili sömürgelerinden kurtulmak için verdikleri özgürlük mücadelelerini ifade eder.

3. *Evre: 1945 ve sonrası:* Batı kültürü ve değerlerine alternatif oluşturma çabalarını merkeze alır (Emanuel, 1985: 85; Uyanık, 2014b:23).

4. “Modern İslam Düşüncesin”de Temel Eğilimler

Batılı bilgi-bilim ve teknolojisini elde etme konusunda İslâm dünyasında üç eğilim vardır:

• *Resmi Eğilim:*

Devlet yöneticilerinin (Batı) bilgi ve bilimi elde ederek, modern teknolojiler üretmeye yönelik çalışmalardır. *Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak* sloganı çerçevesinde incelenebilecek bu eğilim, Osmanlıların yenilik hareketlerinin yanı sıra Tunus, Cezayir, Libya, Mısır, Filistin gibi ülkelerde yoğun şekilde görülmektedir. Yöneticiler tarafından yenileşmeyi gerçekleştirmeleri için Batılı uzmanlar getirilmesi bu eğilime örnek verilebilir.

• *İtikadi Eğilim:*

Aslında buna Selefî eğilim denilmektedir ama günümüzde bunun tutarlı bir tanımlama olmadığı kanaatindeyim. Aslında selefî terimi fundemantalizm ile karşılanmakta; bununla da vahiy ve bunun hayata geçirilmesi demek

olan Sünnet'i her daim merkeze alarak yeni soru ve sorunlar karşısında çözüm önerileri üretmeyi önceleyen kast edilmektedir. Bunlara göre gerileme ve çözülme Kur'an'i öğretilerden sapmaktan kaynaklanmaktadır (Uyanık, 2014ba: 16).

Vahhabilik, Mehdiyye, Sunusiye hareketleri fikri zeminlerini bu düşüncenin oluşturduğunu söyler. Bu eğilime sahip olanlar ümmetin bünyesinde bir tecdid hareketi gerçekleştirmeye çalışmışlar ve Batı'yı sistemli ve külli bir şekilde reddetmişlerdir. Ortaya çıkış şartları ve o dönemden itibaren İslâm dünyasındaki gelişmelere baktığımız zaman bunun kökencilik/selefilikten öte köktenci (radikal, devrimci) ve kökten bir dincilik içinde olduğu görülmektedir. Ortaya fıkhi bir yenilik koyamadıkları gibi, siyasal alanda yaptıkları eylemlerle İslam devleti kurmayı hedeflediklerini söylerler. Fakat neticede paradoksal bir şekilde bütün dünyaya İslam korkusu yayılmasının gerekli bir öteki unsuru olmaktan kurtulamazlar (Uyanık, 2007: 43-63).

Bu bağlamda ortaya çıkan sorunların çözümünde Arap dünyasının siyasal erk kavgaları dışında gelişen Hanefi fikhî ve Maturidi akaidiyle (resmi) çerçevesi çizilen Ahmet Yesevi ile halkın gönlüne hitap eden bir söylem tarafından oluşturulması üzerinde özellikle durulmalıdır. Bu husus "Çağdaş İslâm Düşüncesi"nin Türkiye boyutunu oluşturması, bizlerin katkısını göstermesi açısından oldukça önemlidir (Uyanık, 2014d).

Anadolu'daki hazır bulunan bilgi-bilim tasavvurlarıyla Atayurdumuz olan Türkistan'dan getirilen İslam tasavvurlarıyla harmanlayan felsefi bir sistem oluşturmanın hareket noktasının ise Muallim-i Sani olarak bilinen Farabi'nin *İlimlerin Sayımı* adlı eseri oluşturabilir. Çünkü Tanrı-Evren ve İnsan ilişkisini kurgulayan bir medeniyet tasavvuru ortaya koymak için Farabi, önce dil ve düşünce irtibatını kurar. Böylece sistemin mantıklı sunumunun nasıl olacağını anlatır. Ardından Tanrı ve Evren ilişkisinin nasıl kurgulandığını, yaratılması sürecini ve bunun neliği üzerine müspet/doğa ilimlerinin önemini vurgular. Tanrı'nın evreni niçin yarattığını, insanın varoluş anlamını ilahiyat bağlamında müzakere eder. Nihayetinde bu tasavvurun nasıl hayata geçirileceğini medeni ilimler (siyaset/fıkıh ve kelam) bağlamında bir yapı önerir (Uyanık, 2014e).

Çorum İlahiyat Fakültesinde, bu metni merkeze alarak Modern İslam Düşüncesinin Teşekkülüne katkı için "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak" projesi bağlamına okumalar yapılmaktadır (Uyanık, 2005: 57-78). Bu çerçevede özellikle Nurettin Topçu'nun Batı materyalist ve pozitivist öğretisinin etkinliğini H. Bergson'un sezgi felsefesi ve M. Blondel'in aksiyon

felsefesinden hareketle izole etmesini Türkiye’ye aktarmasını önemsiyoruz. Topçu’nun Modern Batı felsefesinin eleştirel verilerini Nakşibendi tarikatı şeyhi Abdülaziz Bekkine ile tanıştıktan sonra “Bir Türk Rönesansı” adıyla dini/milli/yerli bir felsefe üretmesi “Modern İslam Düşüncesi” bağlamında özellikle incelenmelidir (Uyanık, 2015). Atayurt ve Anayurt merkezli okumalarımızın müspet/doğa bilimleri boyutunun tarihsel temellendirilmesi ise Biruni merkezli bir yöntem ile kurgulanabilir (Özcan, 2002: 463-468).

• *Ferdi Eğilim:*

Oldukça geniş bir yelpazeye sahip olup, içinde siyasetçileri, (din) alimleri, aydınları ve askeri yetkilileri barındırır. Bunlar içinde resmi ve itikadi eğilim içinde yer alan faaliyetlerde bulunanlar da vardır. Örneğin Muhammed Abduh (1849-1905) ve A. Kevakibi’yi hem din âlimi hem de resmi eğilimin isteği üzerine projeler geliştiren kişiler olarak görebiliriz. Ahmed Urabi, Mehmet Ali Paşa, M. Sami el-Barudi asker statüsünde ama ferdi olarak da projeler üreten ve uygulamaya geçirmeye çalışan kişilerdir. Sivil insanlar olarak Edip İshak, Abdülkadir el-Kabbani, Cemil Sıdkı gibileri örnek olarak verebiliriz (Uyanık, 2014b: 16).

Kanaatimize göre, birey, aile ve toplum merkezli bir diriliş İslam meşşai geleneğinde oldukça önemli kavramsallaştırmalar olan Tedbiru’l-racul, Tedbiru’l-menziel ve Tedbiru’l-mudun/siyaset felsefesi bağlamında yapılabilir. Böylece olası bütün tahakküm edici projelerden uzak durma ihtimali güçlenecek, yanlışa ‘evet’ denilmeden, sorgulayan bir birey ve toplum ilişkisi üzerinde fikirler üretilebilecektir (Harizmi, 2014: 13). Bu bağlamda Farabi’nin ahlak ve siyaset alanında çizdiği yolun bir nevi “uzantısı” olan Endülüs medeniyetinin önemli âlimlerinden olan İbn Bacce’nin “Tedbiru’l-muvahhidin” adlı risalesi (el-Cabiri, 2015: 464-465) yeni okumalara tabii tutulabilir.

Her türlü dış olumsuz şartlara rağmen bireyin özüne/içine dönerek yanlışa ‘evet’ demeden tecdidini gerçekleştirebilir. Hasan Basri’nin İslam düşüncesinin ilk teşekkül dönemindeki bireysel tutum ve duruşu bu anlamda bizlere hareket noktası olabilir. Türkiye halkının büyük kısmının fıkıh alanında önderi olan Ebu Hanife’nin bireysel duruşunun nasıl siyasal ve toplumsal etkileri olduğu da bilinen bir husustur. Yakın dönemde Said Nursi’nin “Müspet Hareket” ve “Siyasette Muktesit Meslek” tasavvurları bireysel tutum ve tavırlarının nasıl toplumsal ivme kazandığının göstergesidir (Uyanık, 2010;141 vd; 2014a:57 vd).

Hulesa

Görüldüğü üzere, bilgi ve bilimi üretme konusunda bu eğilimlere sahip olanlar, siyasi ve fikri açıdan oldukça farklı tasniflerle tarif edilmişlerdir. Halk ıslahatını gerçekleştirdiklerini iddia eden liberal, asr-ı saadet kaynaklı çözümler üreten (köktenci-İslamcı) selefi, ırki özellikleri temel alan kavmiyetçi, 3. dünya Marksistliği gibi kategoriler vardır.

Bu kadar teori ve pratik zenginliği olan İslâm dünyasında 1989 yeni bir dönemin başlangıcıdır, zira bu tarihten itibaren sadece İslâm alemi değil; bütün dünya, başını ABD'nin çektiği *yeni dünya* düzeni adı altında düzenlemeyle karşı karşıyadır. 1990-1991 tarihleri arasında yaşanan “Körfez krizi”, 2003 yılında “Irak savaşı” ile Ortadoğu üzerinde yeni projeler geliştirilmekte ve Orta Doğu ülkelerinin buna seyirci kalması, bölgedeki kabileci/ebevi nizamının hala baskın olduğunun göstergesidir.

Hind-Pakistan alt kıtasında ise, 11 Eylül 2001 saldırıları bahane edilerek Afganistan’a saldırılmış ve orada hala karışıklıklar devam etmektedir. 2011 yılı itibarıyla da “Arap Baharı” adı altında Ortadoğu’da yeni düzenlemeler yapılmaktadır. Bu düzenlemelere önceden “Medeniyetler Arası Savaş” teziyle meşruiyet sağlanmaya çalışırken şimdi Müslümanları Müslümanlara kırdıran bir “Medeniyet İçi Savaş” tezi olarak mezhepçilik (Şii/Sünni/Selefi) çatışması uygulanmaya konulmuş gözükmektedir (Uyanık, 2013b).

Öyle görünüyor ki, İslâm dünyasındaki patrominyal yapısının gereği olarak yönetici konumunda olanlar, yer altı zenginliklerine yönelik yeni sömürge dalgasına destek vermeye devam edeceklerdir. Yöneticilerin bireysel çıkarlarını korunmasını halklarına rağmen *yenidünya* düzenine destek vermekten geçtiğini düşünmeleri; *İslâm dünyasında yaşanan karışıklıkların artarak devam edeceğini; bunun zorunlu sonucu olarak da, İslamcılık ideolojisini besleyeceği görülmektedir* (Uyanık, 2011: 28-42; Uyanık, 2012b: 84-93).

Bölgede maddi zenginliklerini sömürme yerine demokratik ve laik değerleri önceleyen, ekonomik ve toplumsal kalkınmayı sağlayan yapılanmalar desteklenmediği sürece bu kargaşa devam edecektir.

Dinin salt ahlaka; ya da salt hukuka indirgenmesi Müslümanların yaşadığı (kimlik, tarih ve Batı medeniyeti) sorunların kartezyen anlayışa göre şekillendiğinin göstergesidir. Bu bağlamda üretilen çözüm önerileri de iyi-kötü; doğru-yanlış; klasik-modern ikileminde kaldı. Bu da ideojileşmeyi getirdi. Zira batıcı modernizm ile köktencilik (Uyanık, 2007: 43) çok farklı kulvarlarda olmasına ve birbirlerine tepki olarak çıkmalarına rağmen, her ikisi de kendilerine özgü bir bilgi ve bilim felsefesi geliştiremedi. Üstelik birbirleri

için gerekli bir öteki konumunda oldular. Dolayısıyla Müslümanlar ya geçmişî ütopyalaştırarak içe çekildiler dış dünyayla genellikle şiddet ve kin duygularının etkisiyle ilişki kurdular ya da geleceği ütopyalaştırarak iç huzurlarını sağlamaya çalıştılar (Uyanık, 2011: 34).

Bu gerçeği gören bir grup Müslüman felsefeci, kolaycı ve toptancı çözüm(süzlük) önerilerine kapılmadan sorunun epistemik temellerini araştırmaya başladılar. Bilginin İslamileştirilmesi ve İslami Bilim arayışları bu bağlamda “Modern İslam Düşüncesi”nin teşekkülünde önemli rol oynamıştır (Uyanık; 2012c; 2014b). Bu çerçevede *İslam Aklının Eleştirisini* gündeme getirerek, içtihad kavramını güncelleyen alimler de oldu (Uyanık; 2014c).

Kaynakça

- AÇIKGENÇ, Alparslan (1992). *Bilgi Felsefesi*, İstanbul:İnsan Yay.
- AHMED, Aziz (1996). *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, London:Oxford Pub.
- AKYOL, Aygün (2012). “Modernization of Ottoman and Its Reflection on Republic of Turkey” *Proceedings of the International Conference of Asian Philosophical Association*, 29-31/11/2012, Ulanbaatar, Mongolia.
- ARKOUN, Muhammed (1989). “İslam ve’t-Tarih ve’l-Hadese” *Mecelletu’l-Vahda*, 52.
- AŞMAVÎ, M.Said (1993). *İslama karşı İslamcılık* çev. S. Özbudun. İstanbul: Milliyet Yay.
- AYDIN, Mehmet (1990). “Fazlur ve İslam Modernizmi”, *İslami Araştırmalar Özel Sayı*, 4, 4.
- AZİMLİ, Mehmet (2015). *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yay.
- BAYRAKDAR, Mehmet (1987). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: AÜİF .
- BAYRAKDAR, Mehmet (1985). *İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, T.D.V., Ankara.
- BINDER, Leonard (1996). *Liberal İslam*, çev. Y. Kaplan, Kayseri: Rey Yay.
- el-CABİRÎ, Muhammed Abid (2015). *Arap Ahlakî Aklı*, (Çev.) Muhammet Çelik, İstanbul: Mana yay.
- DAUD, Wan Mohd Nor Wan (1990). “Büyük Bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlur Rahman) ile Kişisel Anılarım”, Çev. B. Demirkol, *İslami Araştırmalar Özel Sayı*, s. 258
- Ebu Süleyman (1987). “el-Veciz fi İslamiyyeti’l-Marife”, IIIT. Washington.
- ER, İzzet (1988). *Sosyalleşme, Sosyal Gelişme ve İslam (Din Sosyolojisi Açısından Bir Deneme)* Bursa: Furkan Yay.
- GUENON, René (1980). *Doğu ve Batı*, (çev. Fahrettin Arslan), İstanbul: İz Yayıncılık.
- HARİZMÎ, (2014). “Felsefi Tamımlar (el-Hududu’l-Felsefiyye)” (Çev.) Aygün Akyol, iclal Arslan, Elis yay. Ankara.
- KUREYŞÎ, Tufail A. (1978). “Methodologies of Social Sciences and Islamic Law”, *Hamdard Islamicus*, V. 10, N. 2.
- RAHMAN, Fazlur (1966). “The Impact of Modernity on Islam”, *Islamic Studies*, 7, 2.
- RAHMAN, Fazlur (1980). “Legacy and Contemporary Challenge” *Islamic Studies*, 19, 4.

- RAHMAN, Fazlur (1987). "Ana Konularıyla Kur'an", (Çev.) Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yay.
- RAHMAN, Fazlur (1989). "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri", (Çev.) Turan Koç, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti C. IV, İstanbul: Hikmet Yay.
- RAHMAN, Fazlur (1990). "İslami Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifler" (Çev.) B. Demirkol, *İslami Araştırmalar Özel Sayı*, C. 4, N. 4.
- RAHMAN, Fazlur (1995). *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (Çev.) Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yay.
- RAHMAN, Fazlur (1996). *İslam ve Çağdaşlık, Fikri bir Geleneğin Değişimi*, (Çev. A. Açıkgenç, M. H. Kırbasoğlu,) Ankara: Ankara Okulu Yay.
- HABERMAS, Jurgen (1993). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, (Çev.) M. Tuzel, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- HOURLANİ, Albert (1994). *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (Çev.) L. Boyacı, H. Yılmaz, İstanbul: İnsan Yay.
- LAROUİ, Abdullah (1993). *İslam ve Modernlik*, (Çev.) Ayşegül Yaraman, İstanbul: Milliyet Yay.
- MEDKUR, Muhammed Selam (1984). *Menahicu'l-ictihad fi'l-İslam, -fi'l-ahkam ve'l-fıkhiyyeti ve'l-akaidiyye*, Camiatu'l-Kuveyt.
- MANSUR Perviz (1990). *İslam ve Batı*, (Çev.) Yusuf. Z. Cömert ve İ. Durdu. İstanbul: İnsan Yay.
- NASR, S. Hüseyin (1991). *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, (Çev.) Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul: İnsan Yay.
- NASR, Seyyid Huseyin (2001). "Şeriat Teriminin Anlamı Hakkında Sorulan Bir Kaç Soruya Verilen Cevaplar", (Çev.) Mevlüt Uyamık, İslamiyat, Şeriat Dosyası.
- NASR, Seyyid Huseyin (1989). *Sacred Knowledge*, New York: State University of New York Press.
- NASR, Seyyid Huseyin (1989). *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, (Çev.) H. Arslan ve Ş. Barçın, İstanbul: İnsan Yay.
- ÖZCAN, Haneî (2002). İlk Müslüman Türk Devletlerinde "Düşünce", *Türkler Ansiklopedisi*, c.5. ss. 463-481.
- ÖZLEM, Doğan (1992). *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Ara Yay.
- SERİNSU, Ahmed N. (1995). *Esbab-ı Nuzulün Kur'an-ı Kerimi Anlamadaki Rolü*, İstanbul: Şule Yay.
- SİVAN, Emanuel (1985). "Radical İslâm; Medieval Theology and Modern Politics", London: Yale University Press.
- TİBİ, Bassam (1995). "Yarı Modernizm ve Siyasi Aksiyonizm Arasında İslam Köktenciliği", *Avrasya Dosyası*, İlkbahar, 1995, c.2, s. 1.
- TOYNBEE, Arnold (1980) *Medeniyet Yargılanıyor*, Çev. Ufuk Uyan, İstanbul: Yeryüzü Yay.
- TURNER, Byrian (1991). *Weber ve İslam*, (Çev.) Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yay.
- UYANIK, Mevlüt (1990) . "Günümüz İslam Düşüncesinde Islahat Kavramı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 4/2 <http://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/b8d2cd45a25aac7.pdf>.
- UYANIK, Mevlüt (1997). *İslam'ın inanç İlkeleri*, İstanbul: Esin Yay.
- UYANIK, Mevlüt (2003a). *Üç Tarz-ı Siyaset: Bir Üst Kimlik Tasarımı Olarak Türkiyelilik*, İstanbul: Metropol Yay.
- UYANIK, Mevlüt (2003b). "İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti", (Ed.) B.Berat Özipek, LDT, Avrupa Komisyonu. Ankara.

- UYANIK, Mevlüt (2005). “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme”, *İslamiyat*, 8, 4.
- UYANIK, Mevlüt (2007). “Din Hegomonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz”, *Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*, (Ed.) Mümtaz’er Türköne, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- UYANIK, Mevlüt (2010). *Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler*, Ankara: Elis Yay.
- UYANIK, Mevlüt (2011). “Arap Dünyasında Dönüşümler: Yemen”, *Kamu’da Sosyal Politika Dergisi*, Ankara. Memur Sen, 5,18.
- UYANIK, Mevlüt (2012a). *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Ankara: Elis Yay.
- UYANIK, Mevlüt (2012b). “Arap Baharının Mezhepçilik ve Kabilecilik Bağlamında Analizi”, *Eski ve Yeni Dergisi*, sayı: 25, ss. 84-93.
- UYANIK, Mevlüt (2012c). *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, Ankara: Fecr Yay.
- UYANIK, Mevlüt (2012d). “Türkiye’nin Yeni Anayasasında Vatandaşlık Tanımı -Üç Tarzı Siyaset Merkezli Bir İnceleme-”, *Köprü Dergisi*, sayı: 20.
- UYANIK, Mevlüt (2013a). “Gelenek(sel)ci Akım ve İlerleme Düşüncesi”, (Ed: Şamil Öçal, Cevat Özyürt) *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, Ankara: Hece Yay.
- UYANIK, Mevlüt (2013b). Medeniyet İçi Savaş mı? http://www.haber10.com/yazar/prof_mevlut_uyanik/medeniyet_ici_savas_mi-41212 26/06/2013.
- UYANIK, Mevlüt (2014a). *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik Kavramı; Hasan Basri Örneği*, Antalya: Otorite Yay.
- UYANIK, Mevlüt (2014b). “Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi”, Ankara
- UYANIK, Mevlüt (2014c). “İslam Aklının Eleştirisi ve ictihad, Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu”, Ankara: Fecr yaynevi.
- UYANIK, Mevlüt (2014d). *Yeni Selefilik Tehlikesine Karşı Hanefi Maturidi Gelenek Niçin Öncelenmelidir?* <http://www.haberlotus.com/2014/06/13/yeni-selefilik-tehlikesine-karsi-hanefi-maturidi-gelenek-nicin-uncelenmelidir/#.VkmIWNLhAdU>.
- UYANIK, Mevlüt; AKYOL Aygün (2014e). Farabi’nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu’l-Ulûm-, Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyumu, Eskişehir, 13-15 Kasım 2014.
- UYANIK, Mevlüt (2015). Aksiyon Felsefesi Olarak Anadoluculuk ve Nurettin Topcu; <http://www.haberlotus.com/2015/09/07/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu/#.VkmHF9LhAdU>.
- VOLL, John O. (1991). *İslam: Süreklilik ve Değişim*, (Çev.) C. Aydın, C. Şişman, M. Demirhan, İstanbul: Yöneliş Yay.
- WATT, W. M. (1989). *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London: Routledge.
- YAZIR Elmalı Hamdi, (1978). *Metelib ve Mezahib*, Paul Janet ve Gabriel Sealles’in yazdığı felsefi eserin çevirisine yazdığı dibace (önsöz), İstanbul: Eser Neşriyat.