

DÜBAM

İslam ve Gücün Teolojisi

Halid Ebu el Fadl

Vahhabilik ve Selefilik

Çeviren: Ertuğrul Aydın

Ocak 2011

DÜBAM Yayınları

Küresel İletişim Merkezi

Barbaros Bulvarı, Balmumcu / Beşiktaş

Tel: (0212) 274 80 21 – 274 80 22

www.dunyabulteni.net

İslam ve gücün teolojisi

Yorumcular, İslam medeniyetinin Müslümanları modern çağda derin bir yabancılaşma ve incinmişliğe terk ettiğinden dolayı İslam'ın bir kimlik krizi yaşadığını 1980'lerin başından beri savunuyorlar. Müslüman ulusların karşı karşıya kaldıkları meydan okumalar – kalkınma projelerinin âkim kalması, yerleşik otoriteryan rejimler ve İsrail'in kavgacı eğilimine cevap verilememesi – köktenci hareketlerin yükselişine veya çoğu yorumcunun tercih ettiği ifadeyle, siyasi İslam'ın yükselişine katkıda bulunarak mukabele eden bir hüsrana ve öfke duygusuna yol açtı. Fakat New York ve Washington'da işlenen kitle kıyımının vahşiliği çoğu yorumcuyu savunmasız yakaladı. Bu saldırıların gaddarlığı ve ahlak yoksunluğu gayri Müslimleri olduğu kadar Müslümanları da sarstı.

Terörizm dediğimiz aşırı siyasi şiddet, bir toplumun siyasi dinamikleriyle alâkası olmayan bir sapma değildir. Terörizm, kendilerini güçsüz hisseden ve hedefledikleri grubun gücüne zarar verme arayışındaki insanların işlediği tam bir suçtur. Güç aracılığıyla işlenen diğer suçlarda olduğu gibi terörizm de bir nefret suçudur çünkü ahlâki endişelerin konusu bile olmayacakları bir noktaya kadar şeytanlaştırılmış belirli bir gruba karşı

kutuplaştırıcı söyleme bel bağlar. Bu kavgacı söylem, adam istihdam etmek ve iletişim kurmak için bir halkın siyasi ve sosyal hüsranda yankı bulma umuduyla evvelce radikalleşmiş bir söylemden istifade etmeye ve onu istismar etmeye ihtiyaç duyar. Terörizm toplumda çok az yankı bulduğunda, terör eylemleri ve yandaşları marjinalleşir. Fakat bu eylemler bir dereceye kadar yankı bulurlarsa, terörizm ağır ve keskin bir hal alır ve ideolojik gerekçeleri gitgide daha radikal olur.

Niçinini sormak

ABD'deki 11 Eylül saldırıları, bugün İslam dünyasında yaygın ideolojik alt akıntıların belirtisi midir? Nereye kadar? Açıktır ki her sosyal ve siyasi hüsrana, şiddet kullanımına yol açmaz. Ulusal kurtuluş hareketleri genelde şiddete başvururken, bu son saldırılar böylesi hareketlerden ayrı bir yerde durmaktadır. Saldırının failleri, bunu bir etnik grup veya ulus adına işlemiş görünmüyorlar. Bir toprak iddiası veya siyasi gündem ileri sürmedikleri gibi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmeye de meraklı değiller. Faillerin şikâyet listesinde, İsrail'in Filistinlilere karşı işlediği hak ihalleri, Irak'ın neredeyse günlük olarak bombalanması ve

Körfez'deki Amerikan askeri varlığı olduğu sonucuna varılabilir ama saldırıların ardından bir talep listesi veya hatta dile getirilmiş bir amaç dahi olmadığı gerçeği öylece ortada duruyor. Saldırıları, belirli amaçlardan ziyâde derin bir hüsrân ve yeis olduğunu sergilemektedir.

Bazı yorumcular, bu son saldırıların dayanaklarını, Batılı değerler ve İslâm kültürü arasındaki medeniyetler çatışmasının bir parçası olarak gördüler. Bu yorumculara göre, dini köktencilik veya siyasi İslâm meselesi değildir bu; rakip ahlak ve âdab vizyonları arasındaki esaslı bir çatışmadır. Bu bakışa göre, teröristlerin somut taleplerinin olmayışı ve sorumluluğu üstlenmeyişleri hiç de şaşırtıcı değildir. 1 Eylül saldırıları, Batı medeniyetinin sembollerini vurmaya ve İslâm medeniyetini canlandırma ve kuvvetlendirme ümidiyle, onun hegemonyasına meydan okumayı hedeflemiştir.

Medeniyetler çatışması yaklaşımı derin bir önyargıdan hareketle püritanizmin (selefilik) ve terörizmin İslâm geleneğinin hâkim değerlerinin sahih ifadesi olduğunu varsayıyor ve böylelikle mevcut ânı tehlikeli bir şekilde yorumluyor. Ancak bu yoruma [Abdulkerim Suruş'un savunduğu] İslâm dünyasındaki kimlik krizine ya da ciddi toplumsal hüsrana odaklanarak verilen ortak cevap, radikal grupların benimsediği teolojik duruşları veya modern çağda aşırı şiddetin nasıl meşrulaştırılabileceğini açıklamıyor. Dahası, bu bakış açılarının hiçbirisi de siyasi şiddet kullanımıyla ilgili olarak İslâm düşüncesindeki klasik geleneğe ve çağdaş Müslümanların klasik geleneği nasıl yeniden inşa ettiklerine değinmiyor. İslâm teolojisinin klasik veya çağdaş doktrinleri, modern İslami hareketlerin terörizme başvurmalarına nasıl bir katkı sunmuş olabilir?

Klasik İslâm Hukuku ve Siyasi Şiddet

Müslüman hukukçular, 11'nci yüzyıl gelene dek harbin, siyasi şiddetin ve tedhişin (terörizmin) sınırları hakkında ileri bir söylem (discourse) geliştirmişlerdi. Kur'an, Müslümanlara, düşmanlarına karşı savaşarak genel ifadeyle cihat etmelerini tembih etmişti. Ku'ran'ın reçetesi, Müslümanları adâleti tesis etmeye ve düşmanlarıyla savaşırken adâletin sınırlarını aşmaktan sakınarak Allah'ın yolunda savaşmaya çağırır. Müslüman hukukçular (Fâkihler) kendi tarihi şartlarını ve bağlamlarını yansıtarak, dünyayı üç kavramsal kategoriye ayırmışlardı: Dar'ül İslâm, Dar'ül Harp ve Dar'üs Sulh. Bunlar açık ve kesin kategoriler değildi ama bu kavramlarla müslümanlara ait olan toprakları, düşmanlara ait toprakları ve o veya bu nedenle hâsım olmayanlar ait toprakları kastetmişlerdir. Fakat fâkihler Dar'ül Harb ve Dar'üs Sulh'e karşı Dar'ül İslâm'ın tam olarak nasıl târif edilebileceği hususunda ihtilaf etmişlerdir özellikle de İslâm içerisindeki mezhebi ayrışma söz konusu olduğunda ve fethedilen İslâm toprakları veya kayda değer sayıda Müslüman azınlığın ikâmet ettiği topraklar söz konusu olduğunda (1). Bundan başka, fâkihler, gayri Müslimlerle savaşmanın hukuki gerekçesi üzerinde de ihtilaf etmişlerdi. Bazıları, gayri Müslimlerle kâfir olmaları hasebiyle savaşılması gerektiğini savunurken fâkihlerin büyük çoğunluğu gayri Müslimlerle ancak Müslümanlara karşı bir tehdit teşkil ettikleri takdirde savaşılması gerektiğini savunmuşlardır. İlk fâkihlerin çoğunluğu, Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki bir saldırmazlık anlaşmasının on yıllar sınırlandırılması gerektiğini savundular. Ancak 10'ncü yüzyıldan sonra gitgide daha çok sayıda fâkih bu nevi anlaşmaların peşpeşe sürekli olarak yenilenebileceğini veya kalıcı yahut da süresiz olabileceğini savunmuştur.(2)

Önemlidir, fâkihler, âdil savaş gerekçesi üzerine odaklanmamışlardır.

Müslümanların topraklarına saldırılması durumunda savaşmalarını vurgulamak yerine, savaş veya barış kararını siyasi yetkililere havale etmişlerdir. Müslüman yöneticileri anlaşmaları ihlalden, ihaneti hoşgörmekten veya önceden bildirmeksizin düşmana saldırmaktan men eden çok sayıda hukuk metni vardır fakat cihad'ı haklı kılan şartlar hakkındaki metinlere pek az rastlanır. Klasik dönem fâkihleri savaşın her daim haklı veya uygun olduğunu düşündükleri için değil savaş kararının esasen siyasi bir iş olduğunu varsayıdıklarından dolayı böyleydi. Ancak savaş yöntemi, üzerinde ciddi şekilde durulmuş bir hukuki bahisti.

Hız Muhammed'in yasakladığı fiillerden hareket eden fâkihler, savaşın icrasıyla ilgili hukuki kısıtlamalar olduğunda ısrar ettiler. Müslüman ordular muharip olmadıkları müddetçe kadınları, çocukları, ileri gelenleri, münzevileri, köylüleri veya köleleri öldürmemeliydi. Bitkilere ve mülklere zarar verilmemeli, su havzaları zehirlenmemeli ve gerekli olmadığı takdirde alev püskürtücüler kullanılmamalı, gerekli olduğu takdirde ise sınırlı derecede kullanılmalıydı. Esirlere işkence etmek, sakat bırakmak veya öldürmek her şart ve hâlükarda yasaktı. Önemlidir, klasik fâkihler bu hükümlere sırf bir metin yorumlamasından kalkışla varmamışlardı; ahlâki veya âdabi bir iddia da vardı. Klasik fâkihler bir ahlak medeniyetinin nâzır tepesinden, başka bir ifadeyle, İslam'ın kaidevi (normatif) mesajına karşı duydukları güçlü bir güveni ifşa eden bir bakış açısından konuşmuşlardı. Klasik fâkihler, bir savaşı başlatıp başlatmama konusunda pragmatizm sergilerken, savaşın icrası üzerinde ahlâki kısıtlamaların gerekli olduğunu kabul etmişlerdi.

Tanrıya ve topluma karşı bir taarruz

Müslüman hukukçular, siyasi isyan fikrine karşı kayda değer bir hoşgörü sergilediler. İslam'ın ilk üç asrındaki tarihi şartlardan dolayı, ilke olarak, zalim yöneticilere isyanı bile yasakladılar. Aynı zamanda, devlete de isyancılara karşı sınırsız bir takdir yetkisi tanımayı reddettiler. Klasik hukukçular, Allah'ın hukuku'nun âsileri öldürmeyi yahut onların mülklerini yıkmayı veya mülklerine el konulmasını yasakladığını savundular. İsyancılara işkence yapılmamalıydı; şayet isyandan vazgeçeceklerine dair yemin ederlerse hapsedilmemeliydiler. Daha önemlisi, çoğunluğun icmâsına göre mâkul bir nedenle yapılacak bir ayaklanma günah veya ahlâki bir ayıp değildi; sadece kargaşa ve sivil huzursuzluktan dolayı düşülen bir siyasi hataydı. Bu yaklaşım, siyasi ayaklanmayı dini değil sivil bir ihlal haline getirmişti.

Klasik hukukçuların terörizme (tedhişe) karşı yaklaşımları ise çok başkaydı. Müslümanlar, İslam'ın ilk asrından itibaren, İslam imparatorluğunun siyasi kurumlarını reddetmekle kalmayıp fâkihlerin meşruiyetini kabul etmeyi de reddeden aşırı teolojilerden çok çektiler. Bir kilise veya tek bir kurumsal yapı altında örgütlenmemiş de olsalar, Müslüman hukukçu zümresinin açık ve ayrı bir nişan ve alâmetleri vardı. Belirli okullara gittiler, bir hukuki tahkik yöntemini öğrendiler, teknik bir ihtisas dili geliştirdiler, ki zümreye dâhil olmanın yoluyla.

Hukukçular zümresi, bir kural olarak tartışmaya ve münazaraya girerdi. Hukukun her bir noktasında, on farklı kanaat ve çeşitli fıkıh ekolleri arasında hatırı sayılır miktarda münazaralar vardı. İslam tarihinde çeşitli püritan (selefî) teolojik hareketler, belirsizlikten keyif alan bu fıkıh geleneğini tereddütsüz bir şekilde reddetmişlerdir. Püritan hareketlerin alâmet-i farikası, sadece gayri Müslimlere

değil, farklı düşünce ekolleri mensuplarına veya hatta tarafsız olanlara bile aşırı bir husûmet sergileyen tahammülsüz bir teolojidir. Bu hareketler muhalifleri ve kayıtsız kalan Müslümanları İslam dairesinden çıkmış sayıyor dolayısıyla da şiddet uygulanabilecek meşru hedefler olarak görüyordu. Bu grupların tercih ettiği şiddet yöntemi, gizlice saldırmak ve halkı tedhiş etmektir.

Müslüman hukukçular bu grupları insanlığın düşmanı olarak görüp tepki verdiler. Onlara *muharibler* adı verildi. Bir *muharib*, savunmasız kurbanı gizlice saldıran ve toplumda dehşete yol açan kişi olarak târif edilmişti. Hiçbir yerde, hiç kimse onlara aman veya sığınacak yer vermemeliydi. Aslında, Müslüman hukukçular böylesi bir grubu barındıran Müslüman veya gayri Müslim toprakların hasım topraklar olduğunu ve hâkim İslam gücünün bu topraklara saldırılabileceğini savunmuşlardır. Klasik hukukçular *muharib*'in târifinde birleşselerde, hangi cins suçların terör suçu sayılacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Pek çok fâkih, tecâvüz, silahlı soygun, suikast, kundaklama ve zehirleyerek adam öldürmeyi terör suçu olarak gördü ve suçta iten sebepleri göz önüne almaksızın, böylesi suçların sıkı bir şekilde cezalandırılması gerektiğini savundu. En önemlisi, bu doktrinler dini zorunluluk olarak ileri sürüldü. Hedeflenen amaçlar veya ideolojik gerekçeler göz önüne alınmaksızın, savunmasızları tedhiş etmek ahlâki bir kusur, topluma ve Allah'a karşı taarruz olarak görülmüştür.

Klasik geleneğin sona erışı

Terörizmin zayıfın silahı olduğu söylenir genelde. Hassaten söylemelidir ki klasik hukukçu söylem, İslam medeniyetinin üstün olduğu bir zamanda ortaya çıkmış ve bu üstünlük hukukçu zümrenin hayırhah tutumuna yansımıştır. Modernlik öncesi Müslüman hukuk söylemleri, ilkeli bir düşünce ve gerçek hayatın pragmatik

kaygıları ve talepleri arasında bir seyir izlemiştir. Bu hukukçular, bir âciliyet hissiyle konuşmuşlar ama yeisten uzak durmuşlardır. Güç ve siyasi üstünlük onların tek meşgalesi değildi.

Modern çağda çok şey değişti. İslam medeniyeti parçalandı ve bir zamanlar fıkıh söylemini barındıran geleneksel kurumlar yitip gitti. İslam hukukunu ve teolojisini oluşturan ahlâki temeller arkalarında bir boşluk bırakarak çözüldüler. Daha önemlisi, isyana karşı tahammül/hoşgörü ve tedhişe karşı husûmet besleyen fıkıhçı söylemler, çağdaş Müslümanların normatif kategorilerinde yer almıyor. Çağdaş Müslümanların söylemi ya klasik doktrinlere karşı samimiyetten yoksun bir sahte bağlılıktır ya da onları hepten göz ardı etmektir.

Bu modern gerçekliğe katkıda bulunan pek çok etken vardır. İnkâr edilemez şekilde travmatik bir sömürgecilik tecrübesi, bu etkenlerin birincisidir ve geleneksel sivil toplum kurumlarını parçalamıştır. Ziyâdesiyle merkezi, zorba ve yoz hükümetlerin ortaya çıkışı, dini eğitim kurumlarının kamulaştırılması, hukukçuların Müslüman toplumdaki aracı rolünü baltalamıştır. Neredeyse bütün dini hayır kurumları, devlet denetimindeki teşekkülere döndü ve Müslüman hukukçular pek çok İslam ülkesinde maaşlı devlet görevlileri haline gelip “saray rahibine” dönüştüler. İsrail devletinin kurulması, Filistinlilerin sürgün edilmesi ve Arap devletlerinin ağır kayıplar verdikleri sürgit devam eden askeri çatışmalar, alabildiğince yaygın bir kuşatılma zihniyetine, ziyâdesiyle kutuplaşmış ve kavgacı bir söyleme katkıda bulundu. Belki de daha önemlisi, Batılı kültür sembolleri, üretim yöntemleri ve sosyal değerler, mirâs alınan değer ve pratiklere meydan okuyarak ve derin bir yabancılaşma hissine eklenerek İslam dünyasına saldırganca nüfuz etti.

İslam hukukunun yitip gitmesiyle hassaten ilgili olan iki gelişme var. Müslüman ulusların çoğu Medeni hukuk kavramlarını toptan ödünç aldılar. Geleneksel İslam hukukunun diyalektik ve esnek yöntemi yerine, daha merkezîyetçi ve yasa (code) temelli hukuk sistemini tercih ettiler. İslam fikhını reformdan geçirmeye teşebbüs eden Müslüman modernistler bile medeni hukuk sisteminden ciddi şekilde etkilenmiş, İslam hukukunun akışkanlığına direnmeye ve tekçi (unitary) ve merkezîyetçi niteliğini artırmaya bakmışlardır. Avrupa hukuk geleneğinin ağır etkisi altında kalan sadece hukuk kavramları olmadı; Müslümanların izlediği direniş ideolojileri, Üçüncü Dünya'nın ulusal kurtuluş ve self determinasyon fikirleriyle doluydu. Örneğin, Müslüman ve Arapların ulusal kurtuluş hareketlerinin direniş ideolojileri üzerindeki modern ulusçu düşüncenin etkisi, İslam geleneğindeki her şeyden daha fazladır. İslam geleneği, Üçüncü Dünya'nın sömürge karşıtı ve emperyalizm karşıtı ulusçu ideolojilerine uyacak şekilde yeniden inşa edilmiştir [yani ideolojiler geleneğe göre inşa edilmemiştir].

Filistin veya Cezayir direnişi gibi ulusal kurtuluş hareketleri gerilla savaşlarına veya konvansiyonel olmayan savaşlara başvururken, Usame bin Ladin'in teşvik ettiği modern zaman terörizminin kökeni farklı bir ideolojik paradigmaya gider. El Cihad, el Kaide, Hizb-ut Tahrir ve Cemaat'ül Müslimîn gibi örgütlerin ulusal kurtuluş ve sömürge karşıtı ideolojilerden etkilendiklerine şüphe yok ama püritan, üstünlükçü ve baştan ayağı fırsatçı olarak tanımlanabilecek bir teolojiye demir atmışlardır. Bu teoloji, modern İslam'daki Vahhabiliğin, Selefilik ve özürücü/apolojetik söylemlerin yükselmelerinin ve nihayetinde hâkim olmalarının yan ürünüdür.

Çağdaş Selefî (Püriten) İslam

Vahhabi teolojisinin temelleri 18'ncü yüzyılda vaiz Muhammed bin

Abdülvehhab tarafından Arap yarımadasında atıldı. Abdülvehhab, İslam'ı ona bulaştığına inandığı yozluklardan püriten bir şevkle kurtarmaya baktı. Vahhabilik, Kur'an metninin tek meşruiyet kaynağı haline geldiği zahiri bir yoruma kaçarak modern çağın belirsizliğine direndi. Vahhabilik, bu bağlamda, entelektüalizme, tasavvufa ve İslam içerisinde herhangi bir hizbi bölünmeye karşı aşırı bir husûmet sergiledi. Vahhabilik, bütünüyle metne dayanmayan her hangi bir ahlâk düşüncesini bir tür kendine tapınma olarak gördü ve beşeri bilimlere özellikle de felsefeye "şeytanın ilmi" olarak muamele etti. Vahhabiliğe göre Peygamberin emirlerini harfiyen yerine getirmekle ve doğru şekilde ibadete sıkıca bağlı kalmakla geri kazanılabilecek olan asli, basit ve dosdoğru İslam'a dönmek zorunludur. Vahhabilik, ilahi kanunu tarihi, bağlamsal bir çerçeveden yorumlamayı reddetti ve İslam tarihinin büyük bir dilimine gerçek ve sahit İslam'ın yozlaştırılması olarak baktı. Klasik fıkıh geleneğine en iyi halde safsata nazarıyla bakıldı. Vahhabilik, düşünce ekollerini eşit derecede doğru (Ortodoks) gören yerleşik İslami uygulamaya karşı çok hoşgörüsüzdü. Akide sağlamlığı dar bir şekilde târif edildi ve bizzat Abdülvehhab, münafıkça addettiği, benimsenmesi veya uygulanması kişiyi İslam'dan çıkaracak olan inanç ve davranışların uzun bir listesini hazırlamayı severdi.

Suud ailesi 18'nci yüzyılın sonlarında Vahhabi hareketine katıldı ve Arabistan'daki Osmanlı hâkimiyetine karşı ayaklandı. Mısır kuvvetleri 1818'de bu ayaklanmayı bastırdı. Ancak Vahhabi ideolojisi 20'nci yüzyıl başlarında, S. Arabistan'ın kuruluş aşamasında, Necd âşiretiyle birlik olan Suud bin Abdulaziz liderliğinde yeniden dirildi. 18'nci ve 19'ncü yüzyıllardaki Vahhabi ayaklanmaları çok kanlıydı çünkü Vahhabiler Müslümanları ve gayri Müslimleri ayırım gütmeksizin tedhiş

ediyor ve katlediyorlardı. Hanefi ibni Abidin ve Maliki el Savi gibi anadamları temsil eden fâkihler, Vahhabileri uçlarda gezinen fanatik bir grup olarak tanımlamışlardı (3).

Vahhabiliğin yükselişi

Ama Vahhabilik gene de dirildi ve doğrusu, bir dizi nedenden dolayı çağdaş İslam'da gelişip gürbüzleşti. Vahhabilik, Müslüman Osmanlı hâkimiyetine yabancı işgal gücü muamelesi yaparak Arap self determinasyonu ve özerkliği yolunda güçlü bir emsal teşkil etmişti. İslam'ın asli ve saf kaynaklarına dönüşü savunan Vahhabilik, birikmiş tarihi bagajı reddetti. Bu fikir, Müslüman reformcular için kurtarıcıydı zira içtihadın yeniden doğuşu yahut önceki emsallere ve mirâs alınan doktrinlere borçlanmadan hukuki meselelerin sil baştan incelenmesi ve hüküm çıkarılması anlamına geliyordu. Daha önemlisi, petrolün keşfi ve kullanımı S. Arabistan'a büyük paralar kazandırdı. Özellikle 1975'ten sonra, petrol fiyatlarındaki büyük artışla birlikte, S. Arabistan İslam dünyasında Vahhabi düşüncesini teşvik etti. Hâkim fikir ve uygulamaların şöyle üstünkörü bir incelemesi bile bugün İslam dünyasındaki Vahhabi düşüncesinin yaygın nüfuzunu ortaya koyar.

Fakat Vahhabilik modern İslam dünyasında kendi bayrağını kullanarak yayılmadı. Vahhabilik terimi kendi bağluları tarafından bile aşağılayıcı anlamda kullanılır çünkü Vahhabiler kendilerini İslam'ın sahih akidesinin temsilcileri olarak görmeyi yeğlerler. Onlar nezdinde Vahhabilik İslam'daki bir düşünce ekolü değil bizzat İslam'dır. Vahhabiliğin bir etiketi reddetmesi ona dağınık bir nitelik verdi ki böylece Vahhabiliğin pek çok doktrin ve yöntemi fazlasıyla aktarılabilir oldu. Vahhabi düşüncesi nüfuzunu kendi bayrağı altında değil Selefilik bayrağıyla tasarruf etti. Vahhabi din adamları, yazdıkları

metinlerinde kendilerini Vahhabi olarak değil Selefiler olarak takdim ettiler.

Çelişkilerle kaplı

Selefilik, Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani ve Reşid Rıza gibi Müslüman reformcular tarafından 19'ncü yüzyılın sonlarında oluşturulmuş bir amentü'dür. Müslümanlar, peygamberi ve sahâbileri (selef-i sâlihî) örnek almalıdır. Selefilik, Vahhabiliğin çeşitliliğe ve kanaat farklılığına çok daha az hoşgörülü olması hâriç, yöntem olarak Vahhabilik'le aynıdır. Selefilik'in kurucuları, Müslümanların tüm meselelerde Kur'an ve peygamberin sünnetine dönmeleri lazım gelir dediler. Müslümanlar böyle davranırken, asli kaynakları önceki nesillerin yorumlarına kölece bağlı kalmadan modern ihtiyaçlar ve talepler ışığı altında yorumlamalıydılar.

Orijinali düşünüldüğünde, Selefilik, ille de entelektüalizm karşıtı değildi ama Vahhabilik gibi o da tarihe ilgisizdi. Selefilik'in taraftarları, İslam'ın altın çağını vurgulayarak Peygamberin ve sahâbilerinin zamanını ülkü edinip İslam tarihinin yekûnunu göz ardı ediyor yahut şeytanlaştırıyorlardı. Selefilik, fikhî emsalleri reddederek, geleneği azımsayarak İslam'da her hangi bir yerleşik otorite fikrini yıkan bir eşitlikçiliği (egaliteryanizm) benimsemişlerdi. Asli kaynaklara herkes dönebilir ve ilahi irade adına konuşabilirdi. Selefilik, Müslümanları fâkihlerin geleneğinden kurtararak çağdaş İslam'da gerçek bir otorite boşluğu yarattı. Önemlidir, Selefilik, modernizmin değerlerini İslam'ın asli kaynaklarında okumaya can atan Müslüman ulusçular tarafından kurulmuştur. Böylelikle Selefizim, ille de Batı karşıtı olmak zorunda değildi. Doğrusu, selefilik'in kurucuları, demokrasi, anayasa veya sosyalizm gibi çağdaş kurumları İslam'ın kurucu metinlerine yansıtmanın ve modern ulus devleti İslam'a göre gerekçelendirmenin gayretindeydiler.

Selefilik liberal çağ 1960'larda nihayete erdi. 1975'ten sonra Vahhabilik kendisini aşırı hoşgörüsüzlükten kurtarmayı ve Selefilikle işbirliğine doğru ilerlemeyi başardı ta ki bu ikisinin pratik olarak birbirinden ayırt edilemeyeceği yere kadar. Her iki teoloji de İslam'ın bir altın çağ olduğunu hayal etti, çağdaş İslam'da yeniden üretilebileceğini düşündükleri tarihi bir ütopyaya inancı zorunlu kılan bir altın çağ. Eleştirel tarihi tetkike her ikisi de kayıtsız kaldı ve modernite'nin meydan okumasına metnin güvenli cennetine kaçarak cevap verdiler. Her ikisi de entelektüalizm ve rasyonel ahlak kavrayışının erişilmezliğini dolayısıyla da İslam'ın saf mesajının yozlaştığı sonucuna vardıkları bir eşitlikçilik formunu ve elitizm karşıtlığını savundular. Vahhabilik ve Selefilik, onları aynı zamanda hem idealist hem de pragmatik kılan ve her iki âmentüyü (özellikle 1980'ler ve 1990'larda) bugün de devam eden üstünlükçü bir düşünceye bürümüş çelişkilerle doludur.

Apolojetik ve üstünlük arasında

İslam'da modernitenin meydan okumasına verilen hâkim entelektüel tepki/cevap apolojetiktir. Apolojetik, çok sayıda yorumcunun İslam inanç sistemini Şarkiyatçıların, Batılılaşmanın ve modernitenin hücumundan koruma ve İslam'ın üstünlük ve uyumluluğunu vurgulama çabasından oluşmuştur. Apolojetikler, Batı'dan gelen fikri meydan okumalara İslam geleneği hakkında dindarca kurguları benimseyerek cevap verdiler. Bu nevi kurgular, İslami öğretiler hakkında eleştirel değerlendirmelerden içtinap etti ve İslam'ın mükemmelliğini göklere çıkardı. Meziyeti veya kıymeti olan modern herhangi bir kurumun evvelce Müslümanlar tarafından icat edildiği savı yaygın bir apolojetik savdır. Apolojetiklere göre İslam, bu kurumlar daha Batı'da ortaya çıkmadan önce kadınları özgürleştirmiş, demokrasiyi yaratmış, çoğulculuğu onaylamış, insan haklarını

korumuş ve sosyal güvenliği garanti altına almıştır. Bu fikirler eleştirel bir kavrayışın veya ideolojik adanmışlığın sonucunda ileri sürülmüş değildir; Batı hegemonyasına direnmenin ve izzet-i nefsi korumanın araçları olarak kullanılmıştır. Apolojetiklerin en başta gelen etkileri, fikri bakımdan kendi kendine yeterlik hissine katkıda bulunmuş olmalarıdır ki çoğu kez ahlaki kibir derekesine düşülmüştür. Apolojetik alışkanlık yaptığı nispette kendini eleştirmekten ve içgözlemden sakınan ve suçu başkasına yansıtıp fantezi düzeyinde bir özgüven besleyen bir kültür yarattı.

Apolojetik tepki pek çok bakımdan güç merkezliydi. Ana gâyesi, belirli değerleri İslam kültürüne katmak değil rakip medeniyete karşı İslam'ı güçlendirmektir. Müslüman apolojistler fırsatçı olmaya meyillidirler; oldukça ilkesizdiler; pek çok fikir adamı ve eylemcinin ilgi bekleyen başka taleplere değil de pragmatizm mantığına öncelik vermelerine destek de sunmuşlardır. Ahlâki umdeler pahasına, hareket tarzını haklı kılmak için gereklilik veya kamusal çıkar mantığına başvurmak yaygın bir uygulamadır. Apolojetikler, İslam geleneğinin farazi üstünlüğüne hürmet gösterme alışkanlığına sahiptirler ama bu idealist görüntüyü günlük hayata sıkıştırmışlardır.

Selefilik 1970'lerden sonra apolojetik söylemin pek çok önermesini benimsemiştir ama aynı zamanda bu önermeleri mantıksal uçlarına da taşımışlardır. Selefiler, basit apolojetikler olmak yerine, güçsüzlük ve mağlubiyet duygularına uzlaşmaz ve kibirli sembolik güç gösterileriyle yanıt vermişlerdir, ki sadece gayri Müslimlere değil Müslüman kadınlara da. 1970'lerden itibaren zehirleyici bir püritan teolojiye dönen Selefilik, metinlerin güvenli alanına demir atmıştır. Yandaşlarının ileri sürdüklerinin aksine, Selefilik İslami metinlerin nesnel veya dengeli yorumlarını takip etmemiş, hayal kırıklıklarını ve emellerini metne

yansıtmıştır. Selefilik yandaşları, Batılı kurumları asimile etme veya sahiplenme endişesini bir kenara bırakıp gerçek ve sahil İslam kılığı altında, İslam'ı Batı'nın anti-tezi olarak tarif ettiler. Batı neyse, İslam onun tam karşıtıydı.

Geleneğe yabancılaşma

Ne Vahhabilik ne de Selefilik resmi bir kurum tarafından temsil edilmiş değildir elbet. Teolojik yönelim olmuşlar ve düşünce okulu şeklinde yapılanmamışlardır. Hal böyleyken, zamanı dolan iç içe geçmiş Vahhabilik ve Selefilik teolojileri sadece modern iktidar kurumlarından değil ama aynı zaman da İslam mirası ve geleneğinden derin bir mağlubiyet, hüsrana ve yabancılaşma duygusuna demir atmış çağdaş bir yönelim üretti. Apolojist'in semeresi, Vahhabi ve Selefî miraslar, ne idüğü belirsiz bir "öteki" karşısında - bu öteki ister Batı ve genel olarak gayri Müslimler olsun isterse farklı mezhepten Müslümanlar ve Müslüman kadınlar olsun - ona tepeden bakan bir kibir duygusuyla mağlubiyet, güçsüzlük ve yabancılaşma duygularını tazmin eden üstünlükçü bir püritanizmdir. Dolayısıyla da bu yaygın modern temayülü üstünlükçü olarak tanımlamak doğrudur zira dünyaya liyâkat mertebelerinden ve aşırı kutuplaşma zaviyesinden bakmaktadır.

11 Eylül saldırılarının ardından çeşitli yorumcular İslam'ın şiddet ve terörü teşvik edip etmediği sorusunu sordular. Bazı yorumcular, çağdaş şiddetten cihad kavramının veya Dar-ül Harb fikrinin sorumlu olduğunu savundular. Bunlar,

anakronik ve Oryantalist savlardır. Batılı kategorileri ve Batının tarihi tecrübesini muayyen ve oldukça karmaşık bir duruma yansıtmaktadırlar. Bir kimse, terör eylemlerine hasım bir ahlâki söylemi ve ötekine karşı hoşgörülü, tüm insanların haysiyetini ve kıymetini gözetten bir söylemi İslam geleneğine kolayca yerleştirebilir. Fakat çağdaş İslam'daki üstünlükçü püritanizmin, kökeni veya temeli her ne olursa olsun, tüm ahlâki kaideleri veya adab kurallarını hiçe saydığını kabul etmelidir. Asli ve neredeyse tek kaygısı güç ve güç sembolleridir. Diğer tüm değerler bir şekilde ikincil kılınmıştır.

(1) Khaled Abou El Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries," *Journal of Islamic Law and Society* 22/1 (1994).

(2) Khaled Abou El Fadl, "The Rules of Killing at War: An Inquiry into Classical Sources," *The Muslim World* 89 (1999).

(3) Muhammad Amin Ibn 'Abidin, *Hashiyat Radd al-Muhtar*, vol. VI (Cairo: Mustafa al-Babi, 1966), p. 413; Ahmad al-Sawi, *Hashiyat al-Sawi 'ala Tafsiir al-Jalalayn*, vol. III (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, n.d.), pp. 307-308. See also Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850," *Journal of the American Oriental Society* 113/3 (1993).

Özgün başlık: Islam and the Theology of Power

Kaynak: Merip