

Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdîd*

Eyyüp Said Kaya**

A Critique of the Western Scholarship on 18th Century “Islamic Renewal”

Pre-modern Islamic renewal and reform movements have been an attractive subject for western Islamic studies since the colonial era. Although these movements rose in very different parts of the Islamic world, they shared certain viewpoints and discourses on the critique of Islamic disciplines and Islamic societies of their time. This article aims to examine the historical development of the western studies on 18th-century Islamic renewal, and demonstrates that they have been heavily influenced by the themes and theoretical frameworks advanced in modern social theory.

Key words: renewal (*tajdid*), revival (*ihya*), reform (*islah*), Islamic renewal movements, eighteenth century Islamic world, orientalism, western Islamic studies, social theory.

Modern İslâm düşüncesine hâkim olan tarih anlayışı, İslâm dünyasının Batılılaşma hareketlerinden önceki son beş, altı asrını giderek “durgunluğun arttığı, ilmî hayatın zayıfladığı ve taklidin yayıldığı” bir dönem olarak tasvir eder. Bu dönemde ortaya çıkmış dikkat çekici bazı şahsiyetler, fikirler ve eserler ise dönemin umumî çizgilerini değiştiremeyen istisnalar kabilinden sayılır. Söz konusu istisnaların sayısı Batılılaşma dönemine yaklaştıkça artar ve Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1787), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762), Osman b. Fûdî (ö. 1817), Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1834) gibi faaliyetleri islah, ihya veya tecdid kavramları ekseninde açıklanan bir grup âlimin bu

* Bu makalenin hazırlanması sırasında bazı metinlere ulaşmamı sağlayan Abdullah Özkan’a, Almanca metinlerde yardımcı dokunan Tuncay Başoğlu ve Hakkı Arslan’a, Haremeyn ulemâsıyla ilgili tespitlerini paylaşan İrfan İnce’ye, çağdaş sosyal teori hakkındaki değerlendirmelerime dair eleştirilerini esirgemeyen Nurullah Ardıç’a ve bu çalışmayı kaleme almam hususundaki teşvikleri için Nail Okuyucu’ya teşekkür ederim.

** Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

açıdan özel bir mevkiye sahip olduğu vurgulanır. Modern İslâm düşüncesi, günümüzde bile, kendisini söz konusu âlimlerin ve onların takipçilerinin oluşturduğu hareketlerin halefi olarak görmekte¹, Batılı araştırmaların büyük çoğunluğu da bu görüşü paylaşmaktadır.² Bu çalışma, modern İslâm düşüncesinde söz konusu anlayışın nasıl oluştuğu meselesini başka bir araştırmaya bırakarak, çoğu 18. asırda yaşamış bu âlimlere ve onların adına nisbet edilen Vehhâbilik, Dihlevîlik, İdrisîlik, Senûsîlik gibi tecdid hareketlerine³ dair Batılı akademik literatürün gelişimini ele alacaktır. Söz konusu kişi ve hareketleri bir bütün olarak anlamlandırmayı hedefleyen Batılı metinler bu çalışmanın ilgi alanını teşkil edecek, belirli bir kişi veya hareketin tarihine dair çalışmalara ancak gerekli görüldüğünde temas edilecektir.

“Tecdid hareketi” kavramına dair aşağıda temas edilecek tasavvurlar, bu kavramın kapsamı hakkında kısmen farklı görüşleri temsil etmekle birlikte, verdikleri örnekler açısından büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu hareketlerin kurucuları veya en büyük önderleri olarak bilinen âlimler, sadece görüş ve eserleriyle değil, aynı zamanda kendilerine izafe edilen ve siyasî boyutu da

- 1 Mesela Râşid el-Gannûşî'ye göre, “uzun bir taklid döneminin ardından” İbn Abdülvehhâb, Şevkânî ve Şah Veliyyullah gibi önderlere sahip tecdid hareketlerinin oluşturduğu çizgi Efgânî, Abduh ve Reşid Rıza ile devam ederek Hasan el-Bennâ ve Mevdûdî'ye ulaşan İslâmcılığın temelini atmıştır. Bk. Râşid el-Gannûşî, “Hel Hakkaka et-Tecdidül-İslâmî Ağrâdahû”, <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/0F10562C-23F4-42F5-8E04-B9559D309858.htm> (07.10.2010'da girildi). Gannûşî'nin bu kanaati gerek modern İslâm düşüncesinin veya İslâmcı hareketlerin geçmişinde önemli bir yeri olan, gerekse bu alanlara dair kalem oynatan pek çok kişi tarafından paylaşılmakta ve sayısız metinde dile getirilmektedir. Modern İslâm düşüncesi tarihinin modernleşme arifesindeki tecdid hareketlerinin ilk simalarıyla başlatıldığına dair kapsamlı bir örnek için bk. Semih Dügaym, *Mevsûatü mustalahâtî'l-fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî el-hadîs ve'l-muâsir* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2002), I, xii-xxvi.
- 2 Batılılaşma sürecinin hemen öncesinde tecdid hareketlerinin ortaya çıkmasının ne derece etkili olduğuna dair bir yorum için bk. Nehemia Levtzion and John O. Voll, “Introduction”, *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, eds. N. Levtzion – J. O. Voll (New York: Syracuse University, 1987), s. 20.
- 3 Söz konusu hareketleri adlandırırken, “tecdid” kelimesi kadar “ihya” ve “ıslah” kelimeleri de telaffuz edilmekte, hatta pek çok metinde bu kavramlar birlikte veya birbirleri yerine kullanılmaktadır. Bu çalışmada tecdid kelimesinin tercih edilmesinin başlıca sebebi, 18. asırda ortaya çıkan ilgili hareketlerin metinlerinde bu kavramın hüsnükabul görerek kullanılmasıdır. Tecdid kavramının diğer iki kavrama nazaran daha çok benimsenmesi, bu kavramın İslâm toplumlarında kullanılmasını meşru hale getiren meşhur tecdid hadisi (Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Melâhim”, 1) ve müceddid geleneğiyle irtibatından dolayıdır. Bk. Mustafa Ertürk, “Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme”, *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, ed. Adnan Aslan – Ali Murat Yel (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), s. 57-63; Ella Landau Tasserion, “The Cyclical Reform: A Study of Mujaddid Tradition”, *Studia Islamica*, 70 (1989), s. 79-117. Ayrıca bk. Özgür Kavak, “Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûtî'nin *et-Tenbie'si* Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Marife*, 9/3 (2009), s. 157-72.

olan teşkilatlanmalarla temayüz etmiştir. Meselâ, Hint alt kıtasında bir yandan Britanya İmparatorluğu'na ve Sihlere karşı savaşıarak bir İslâm devleti kurmaya çalışan Ahmed Birelvî (ö. 1831), diğer yandan bu bölgenin modernleşme sürecinde ortaya çıkmış en önemli çevreleri olan Diyûbendilik, ehl-i hadis ve Aligarh ekolleri, kökenlerini Şah Veliyullâh'a dayandırmaktadır. Qing hanedanına karşı mücadele eden Ma Ming-Hsin (ö. 1791) Batı Çin'deki müslüman toplumun pek çok dinî uygulamasını tenkit eden yeni bir Nakşibendiye kolu ihdas etmiştir. Her biri tecdid hareketi olarak nitelenen Senûsiyye, Mirgâniyye ve İdrisiyye tarikatlarının kendisine dayandığı Mağribli Ahmed b. İdris'in (ö. 1837) öğrencileri Kuzey Afrika'dan Endonezya'ya kadar Avrupalı güçlere karşı mücadele etmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Dir'iyye kasabası hâkimi Muhammed b. Suûd ile 1744'te kurduğu ittifak hızla silahlı bir güce dönüşmüş ve Vehhâbî kuvvetleri yarım asır içinde -Hicaz dahil- Arap Yarımadası'nın büyük bir kısmını hâkimiyeti altına alarak Suriye ve Irak içlerine kadar ilerlemiştir. Sokoto Halifeliği'nin kurucusu Osman b. Fûdî, Atlantik sahillerinden Timbuktu'ya kadar uzanan bölgedeki halkın İslâmlaşmasında önemli rol oynamıştır. Hem Semmâniyye tarikatının yayılmasında hem de Hollanda güçlerine karşı cihad çağrısında etkili olan Abdüssamed el-Palimbânî (ö. 1789) Malay-Endonezya bölgesindeki İslâm ilimleri literatürüne çok önemli katkılarda bulunmuştur. Neredeyse hepsi 18. asırda ve İslâm dünyasının merkez bölgeleri dışında ortaya çıkıp kısa sürede siyasî boyut kazanmış bu hareketlerin ortak noktası ümmetin, özellikle kendi bölgelerindeki müslümanların İslâmî anlayış ve uygulamalarını eleştirerek onları dinde bir tür tecdid veya ihya programına çağırmasıdır. Bu tecdid çağrısı, her harekette nispeten farklı muhtevalara sahip olmakla birlikte, söz konusu oluşumlar Kur'an ve Sünnet'e ittibân ve ictihad etmenin önemini vurgulamak, İslâm tarihinin ilk nesillerinin dinî anlayış ve yaşayışlarını örnek almaya çağırarak, mezhep taassubunu ve taklidi yermek, tasavvufî bazı görüş ve uygulamaları reddetmek noktalarında ittifak etmektedir. Çoğunun tarikat olarak varlığını sürdürdüğü bu oluşumların ilgi, söylem, literatür gibi boyutlarda çok sayıda ortak noktaya sahip olmaları da dikkat çekicidir. İslâm dünyasının merkez bölgelerinde ise özellikle Halvetiliğin Mustafa el-Bekrî (ö. 1749) tarafından kurulan Bekriyye ve öğrencisi Muhammed es-Semmân (ö. 1776) tarafından kurulan Semmâniyye kolları ile Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye ve Hâlidiiyye kolları, bu dönemde ortaya çıkan tecdid hareketleri içinde değerlendirilmektedir.

A. Kolonyalizm Dönemi: Tecdidin Keşfi

Tecdid hareketleri ile Batı'nın karşılaşması, 18. asırda Britanya, Fransa ve Hollanda güçlerinin Hindistan, Batı Afrika ve Endonezya'yı hâkimiyetleri

altına alma faaliyetleriyle başlamıştır. Bu oluşumlardan bazılarının birbirleriyle irtibatlı olduğu düşüncesinin izlerine ise müslüman topluluklar hakkındaki kolonyal (sömürgecilik dönemini temsil eden) literatürün ilk örneklerinden itibaren rastlanmaktadır. Nitekim Hint müslümanları hakkındaki ilk İngilizce çalışmalarda bile bu bölgedeki direnişin Vehhâbîlik'le irtibatının sorgulandığı görülmektedir.⁴ Keza Kuzey ve Batı Afrika'da siyasî ve askerî direniş gösteren tarikatların Fransız kolonyal metinlerinde Cizvitler'e veya masonlara benzer gizli bir organizasyonun kolları olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.⁵ Bu eserler, Batılı güçlerin karşılaştığı tecdid hareketlerini tek bir kategori altında toplamaya bile, en azından bazılarının ortak bir kaynağa, ideale ve örgütlenme tarzına sahip olduğu fikrini taşır. İlk modern oryantalistlerden kabul edilen Hurgronje'nin 1884'deki Mekke seyahatine dair kaleme aldığı eserinde de benzer bir tavır görülmektedir. Hurgronje Hollanda'nın hâkimiyeti altında bulunan Güneydoğu Asya adalarında sömürgecileri endişelendiren bazı İslâmî gelişmeler ile Hicaz arasında özel bir ilişki olduğunu vurgularken, bu ilişkinin muhtevasının yalnızca siyasî olmayıp İslâm ilimlerine dair tasavvur ve tartışmaları da içerdiğini gözlemlemiştir.⁶

B. II. Dünya Savaşı Sonrası Değişen Paradigma: Gibb ve Fazlur Rahman'ın Katkıları

Gibb'in II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından kaleme aldığı küçük hacimli birkaç metin,⁷ Batılı tecdid literatürü hakkında bir dönüm noktası kabul edilebilir. Gibb'in Oxford'dan Harvard'a göç etmesi, Batılı süper güç payesinin el değiştirmesine paralel olarak İslâm araştırmalarında hem merkez konumunun İngiltere'den ABD'ye geçmesinin hem de yeni bir paradigmanın ortaya çıkışının sembolü olmuştur. Savaş öncesine kadar etkinliğini sürdüren oryantalist tarzın artık sona erdiğinin farkında olan

4 Bk. W. W. Hunter, *The Indian Musalmans* (London: Trübner and Company, 1871), s. 41-62. Bu eserin Hint müslümanları hakkındaki ilk araştırma olduğuna dair bk. Murray T. Titus, *Indian Islam: A Religious History of Islam in India* (New Delhi: Oriental Books Rep. Corp., 1979 [1. bs., 1930]), s. ix.

5 Bk. Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa: 1860-1960* (Cambridge: Cambridge University, 1990), s. 22-23.

6 Bk. C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning. The Muslims of the East-Indian Archipelago*, çev. J. H. Monahan (Leiden: Brill, 2007), s. 224, 258-63, 310-11. Hurgronje'nin 1884'deki Mekke seyahatinde gözlemlediği İslâm ilimlerine dair tartışmalar hakkında bkz. *a.g.e.*, s. 191-93, 219.

7 Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1947); a.mlf., *Islam: A Historical Survey* (Oxford: Oxford University, 8th ed., 1989).

Gibb'in,⁸ İslâm toplumlarının yakın tarihine, eski sömürge bölgelerine ve sosyabilimsel bakış açısına yönelik ilginin arttığını görerek çalışmalarına yeni bir yön verdikten sonra ele aldığı konular arasında tecdid hareketleri de vardır.

Gibb, tecdid hareketlerini ortak bir kavram altında toplaması bile, muhtemelen bu hareketlere dair kuşatıcı bir açıklama getiren ilk Batılıdır. İslâm dünyasının modernleşme sürecine dair hayli etkili olmuş eserinde Gibb, bu süreçten önceki dönemin tamamen durgunluk ve çöküş devri olarak nitelenemeyeceğini ve söz konusu zaman diliminde görülen gelişmelerin modern İslâm düşüncesini doğrudan etkilediğini vurgulamaktadır.⁹ Ona göre bu dönemdeki canlılığın sebebi, daha önceleri tasavvuf ile "Sünnilik" arasında kurulmuş bir tür dengenin tasavvuf lehine bozulması üzerine gelişen tepkilerdir.¹⁰ Vehhâbiliği bu tepkilerin doğurduğu oluşumlar için bir model hareket olarak gören Gibb,¹¹ Ticânîlik, Senûsîlik ve İdrisîlik'i örnek vererek "daha Sünnî" bir çizgiye sahip tarikatların bu gelişme sonucunda ortaya çıktığını iddia eder.¹² Savaş öncesinde yazdıklarından¹³ farklı olarak bu dönemde Gibb'in, İslâm dünyasının belirli bölgelerinin modernleşme sürecinde geçirdiği dinî-kültürel dönüşümleri ele alan bazı çağdaş yazarlardan¹⁴ "revival, puritan reformist movement" gibi ifadeleri¹⁵ ödünç almış olsa bile, söz konusu kavramları tecdid hareketlerini tanımlayan terimler olarak kullanmadığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar modern öncesi dönemin "karanlık çağ" olduğu anlayışına açıkça muhalefet ederek bu dönemin anlaşılması için önemli bir adım atmış

8 D. S. Margoliouth'un *Mohammedanism*'de (London, 1911) sergilediği 19. asır yaklaşımı, dolayısıyla dili ve vurguları eskidiği için bu eser yerine Gibb tarafından kaleme alınan *Islam: A Historical Survey*, onun İslâm çalışmalarındaki paradigma değişimini nasıl algıladığını göstermektedir.

9 Bk. Gibb, *Modern Trends*, s. 24-25, 27 vd.

10 Bk. Gibb, *Modern Trends*, s. 25-27.

11 Bk. Gibb, *Modern Trends*, s. 27; a.mlf., *Islam*, s. 114.

12 Bk. Gibb, *Islam*, s. 116.

13 Gibb'in 1950'lerde yayımlanmakla birlikte, büyük kısmını 1930'larda hazırladığı meşhur ve nâtamam eseri *Islamic Society and the West*, modernleşme sürecinin hemen öncesindeki İslâm dünyasını tasvir etmeyi hedeflemesine rağmen, tecdid hareketleri hakkında sessiz kalmaktadır. Bk. Hamilton Alexander Roskeen Gibb and Harold Bowen Gibb, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East. Islamic Society in the Eighteenth Century* (London: Oxford University, I-II, 1950-1957).

14 Bu yazarlar Mısır, Hindistan ve Arap Yarımadası hakkındaki çalışmalarıyla tanınan Murray T. Titus, H. St J. B. Philby, Charles C. Adams, Wilfred C. Smith olarak sıralanabilir.

15 Bk. Gibb, *Islam*, s. 116-17.

olsa da, Gibb'in teccid hareketlerine dair görüşleri modern dönemden geriye doğru bakarak İslâm tarihini anlamlandırma hatasıyla mâlûldür. Yeterince geniş ve ayrıntılı tarihî verilerle desteklenmemiş yorumlarını oluştururken Vehhâbilîği merkeze aldığı ve bu hareketin iddialarını tarihî gerçekler olarak kabul ettiği aşikârdır. Söz konusu hatanın en bariz sonucu Gibb'in Vehhâbilîği Hanbelî mezhebinin tabii bir neticesi olarak görmesi¹⁶ ve dolayısıyla zımnen 18. asır teccid hareketlerini Vehhâbilik'te tecessüm eden Hanbelî tavrın yaygınlaşması olarak yorumlamasıdır.¹⁷

Gibb'in tespitlerinden yola çıktığı anlaşılan Fazlur Rahman'ın 1950'li yıllarda teccid hareketleriyle "müslüman modernizmi" arasında var olduğu öne sürülen halef-selef ilişkisini daha vurgulu şekilde ifade ettiği görülmektedir¹⁸. 1965'te tamamladığı *Islam*'ında teccid hareketlerine tahsis ettiği kısa bölüm¹⁹ ise kendisinden sonraki teccid literatürünün üzerinde geliştiği bir zemin ve bu literatüre yansıyan bazı tartışmaların çıkış noktasını teşkil etmiştir. Fazlur Rahman bütün teccid hareketlerini ifade edecek kavramlar geliştiren ve bu hareketleri bir İslâm medeniyeti tarihi yorumu içine yerleştirmeye çalışan ilk müelliftir. İbn Abdülvehhâb, Dihlevî ve Şevkânî ile Kuzey Afrika kökenli Senûsilik ve Ticânîlik gibi tarikatları "pre-modern reform movements" kategorisi altında toplayan Fazlur Rahman'a göre bu kişi ve hareketler farklı iddialara sahip gözükseler de, aslında hepsi "saf, bozulmamış İslâm'a" dönüş çağrısında bulunmaktadır. Söz konusu hareketlerin çıktığı dönemde hadis sahasında da bir canlılığın yaşandığını vurgulayan Fazlur Rahman, Vehhâbilîğin diğerleri için bir çıkış noktası

16 Bk. Gibb, *Modern Trends*, s. 25, 132.

17 Gibb'in bu yorumunu benimseyen Hodgson, Vehhâbilik üzerinden Hanbelî karakteristiklerin diğer teccid oluşumlarını da şekillendirdiği iddiasının yayılmasında etkili olmuştur. bk. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), III, 159-61; John O. Voll, "Scholarly Interrelations Between South Asia and the Middle East in the 18th Century", *The Countries of South Asia: Boundaries, Extensions, and Interrelations*, ed. Peter Gaeffke - David A. Utz (Philadelphia: Department of South Asia Regional Studies, University of Pennsylvania, 1988), III, 55.

18 Mesela bk. Fazlur Rahman, "The Thinker of Crisis: Shah Waliy-Ullah", *Pakistan Quarterly*, 6 (1956), s. 44-48. Modern dönemde ortaya çıkmış birbirinden hayli farklı İslâmî anlayış ve hareketlerin kendi geçmişlerini Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye bağladığı Hint alt kıtasında yetişmiş olması, Fazlur Rahman'ın bu iddiayı daha rahat benimsemesini sağlamış olmalıdır.

19 Fazlur Rahman, *Islam* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1966; Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 193-211. 1970'te yayımlanan *The Cambridge History of Islam*'ın "Revival and Reform in Islam" bölümünü kaleme alan Fazlur Rahman, bu çalışmasında önceki görüşlerini tekrar etmektedir. Bk. Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, eds. Peter Malcolm Holt v.dğr. (Cambridge: Cambridge University, 1970), II, 632-56.

veya model olduğu iddiasını isabetli bulmamaktadır.²⁰ Bu çerçevede Fazlur Rahman, Gibb'in modern dönem öncesinde tasavvufun doğurduğu tepkinin Vehhâbilik gibi hareketlerin doğmasına yol açtığı iddiasını İslâm medeniyeti tarihinin neredeyse tamamına teşmil edecek şekilde geliştirir. Ona göre tasavvufun "aşırılıklarına gem vurmak" ve epistemolojik iddialarına bir sınır çizebilmek amacıyla teşekkül eden ıslah amaçlı hareketin ilk zirve şahsiyeti Gazzâlî'dir. Ancak tasavvuf İbnü'l-Arabî ile birlikte, yine Sünnî-İslâm'dan ayrı ve ulemâyı endişelendiren bir yola meyletmiştir. Bu gelişmenin beraberinde getirdiği endişe İbn Teymiyye önderliğinde yeni bir tepki dalgasını doğurmuştur.²¹ İbn Teymiyye ve talebelerinin mücadelesi dünyevî olana yönelik daha olumlu bir tavrın yerleşmesini ve Sünnî toplumlarda daha canlı bir dinî hayatın gelişmesini (sünni activism) sağlayarak, yazarın "neo-sufizm" diye adlandırdığı telakkinin doğmasına sebep olmuştur. Fazlur Rahman'a göre tasavvufî geleneği "çok daha Sünnî" bir çizgiye çeken neo-sûfizm, modernleşme öncesi tecdid hareketlerine esas muhtevalarını kazandırmıştır.²²

Neo-sûfizm kavramlaştırmasıyla günümüze kadar süren bir tasavvuf tarihi tartışması başlatan Fazlur Rahman, tecdid hareketlerinin çıkış sebebini İslâm dünyasının siyasî, iktisadî ve sosyal problemlerine çözüm getirme gayreti olarak belirlemektedir. Ancak bu yaklaşım öncelikle ne bu hareketlerin niçin daha önce değil de, İbn Teymiyye'den dört-beş asır sonra doğduklarını ne de Kahire, Şam veya İstanbul'da değil de, merkez bölgelere nispeten uzak mekânlarda ortaya çıktığını açıklayabilmektedir. Dahası, kendisinden sonraki pek çok çalışmayı etkilediği görülen söz konusu açıklama, İslâm ilimleri ve dolayısıyla din sahasındaki tecdid teşebbüsünün İslâm toplumlarında ortaya çıkmış siyasî ve iktisadî problemleri nasıl çözebileceği sorusu karşısında sessiz kalmaktadır. Nitekim bu hareketlerin ictihad, taklit, mezhep tasavvuru ve bidat gibi konulara dair iddia ve teklifleri ile o dönemde var olduğu söylenen siyasî zayıflık ve iktisadî çözümlenin muhtemel çareleri arasında herhangi bir yakın sebep-sonuç ilişkisi kurmak muhtemel değildir.

Fazlur Rahman'ın çalışmalarını kullanan Hopwood²³, modernleşme öncesi tecdid hareketleri için bir model inşasına ilk teşebbüs eden araştırmacı olarak kabul edilebilir. Vehhâbilik, Senûsilik ve Mehdilik hareketlerini örnek

20 Bk. Fazlur Rahman, *Islam*, s. 209, 211.

21 Bk. Fazlur Rahman, *Islam*, s. 195.

22 Bk. Fazlur Rahman, *Islam*, s. 206.

23 Bk. Derek Hopwood, "A Pattern of Revival Movements in Islam", *Islamic Quarterly*, 15 (1971), s. 149-58.

olarak ele alan Hopwood, bu hareketlerin dönemin hâkim siyasî gücü olan Osmanlılar'a karşı mücadele amacı taşımadığını vurgular; zaten bu hareketlerin çıktığı bazı yerlerde Osmanlı iktidarı ya yoktur ya da sembolik düzeyde kalmıştır. Ona göre bu hareketler merkezî otoritenin bulunmadığı, dinî hayatın zayıfladığı, dinî öğrenimin ciddi bir gelenek oluşturamadığı yerlerde zuhur etmekle birlikte, çağruları kendi bölgelerine has olmayıp nebevî örnekliğe göre ümmeti yeniden şekillendirmeyi hedeflemektedir.²⁴ Hopwood'un bu sınırlı çalışmasının önemli bir özelliği, söz konusu hareketlerin 18. asır İslâm dünyasındaki fikrî ve sosyal ortamın sonucu olduğunu ve "devrin ruhunu yansıttığını" ifade etmesidir.²⁵ Bu görüş orijinal bir tespit gibi görünmemesine rağmen, söz konusu hareketlerin metinlerini inceleyerek buradaki görüşlerin zaten asırlardır dile getirildiğini öne süren yazarların göz ardı ettiği bir noktadır.

C. Alan Çalışmalarının Yükselişi ve İslâmcı Fundamentalizme Köken Arayışı

Gibb ve Fazlur Rahman'ın talebesi olan Voll'un 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren yayımladığı çalışmalar, teccid hareketlerine dair Batılı literatür üzerinde en etkili ve kendisine en çok atıf yapılan metinlerdir. Modern Orta Doğu ve İslâmcı fundamentalist hareketler hakkında tanınmış uzmanlardan biri olan Voll, alan çalışmaları (area studies) yaklaşımının İslâm araştırmalarında diğer disiplinlere nispetle gecikmeli olarak yansıdığı bir dönem ve ortamda görüşlerini oluşturmuştur. Gibb ve Fazlur Rahman 18. asır teccid hareketlerinin ortak telakki ve iddialara sahip oluşlarını vurgularken, Voll bu hareketlerin aslında o zamana kadar akademisyenlerin gözünden kaçmış bir ulemâ ağının (network) tezahürü olduğunu öne sürer.

İslâmcı fundamentalizm ile Vehhâbilik arasında doğrudan irtibat kuran araştırmaların bazı ön kabullere dayandığını öne süren Voll'a göre, Vehhâbilîğin hangi tarihî şartlar içinde ortaya çıktığı yeterince incelenmediği gibi, bu hareketin Hanbelî mezhebinin bir uzantısından ibaret olduğu iddiası Hodgson sayesinde hak etmediği bir şöhrete kavuşmuştur.²⁶ Vehhâbî hareketini Hanbelî mezhebinin o dönemde kazandığı şekil olarak görmenin²⁷ ve bu hareketin görüşlerini Hanbelî mezhebinin prensiple-

24 Hopwood, "Revival Movements", s. 158.

25 Hopwood, "Revival Movements", s. 158.

26 John O. Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38/1 (1975), s. 39.

27 Hanbelî mezhebinin ilkeleri Vehhâbilîği doğurmuşsa, diğer bölgelerdeki Hanbelî toplulukların niçin Vehhâbilîğe benzer yapılanmalar içine girmedikleri sorusuna ikna

riyle özdeşleştirmenin mümkün olmadığını fark eden Voll, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Hanbelilik dışındaki kaynaklardan etkilenmiş olması gerektiği noktasından hareket ederek o dönemin Mekke ve Medine'sinde yaşamış birkaç âlime ulaşır. Haremeyn'de İbn Abdülvehhâb'ın hocası olup Hanbelî olmayan en dikkat çekici kişi Muhammed Hayât es-Sindî'dir (ö. 1749). Yaşadığı dönem ve bölgede bile büyük bir şöhrete sahip olamamış Hayât es-Sindî'nin Haremeyn'deki hocaları arasında Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1722), Ebû Tahir Muhammed b. İbrahim el-Kûrânî (ö. 1732) ve Hasan b. Ali el-Acemî (ö. 1701) öne çıkmaktadır ki bu üç âlim de İbrahim el-Kûrânî'nin (ö. 1690) öğrencileridir.²⁸ Bu hoca-talebe silsilesi ne kökenleri ne görevleri ne mezhepleri ne de tarikat mensubiyetleri açısından homojen bir topluluk oluşturur. İslâm dünyasının farklı bölgelerinden gelmiş bu insanların İslâm ilimlerine dair yaklaşımlarında da kendilerini akranlarından ayıran özel bir eğilim görülmemektedir; hele Hanbelilik kesinlikle bu çevrenin alâmet-i fârikası değildir. Bu isimlerin hoca-talebe ilişkisi dışında ilk bakışta görülebilen tek ortak özellikleri Haremeyn'de yaşamış olmalarıdır. Ancak bu silsileye dahil kişiler, diğer talebeleri ve talebelerinin talebeleriyle birlikte göz önüne alındığında çok ilginç bir manzara ortaya çıkar: Şah Veliyyullah da Hayât es-Sindî gibi Ebû Tahir el-Kûrânî'nin öğrencisi; Ebû Tahir el-Kûrânî ise aynı zamanda Mustafa el-Bekrî'nin hocasıdır. Muhammed es-Semmâni hem Mustafa el-Bekrî'den hem Hayât es-Sindî'den ders almıştır. Hayat es-Sindî'nin öğrencisi Abdülhâlik ez-Zeyn el-Mizcâcî, Ma Ming-Hsin'in ve Salih el-Füllânî'nin (Murtaza ez-Zebidî ile birlikte 13./19. asrın müceddidlerinden sayılır) hocasıdır. Şah Veliyyullah'ın öğrencisi Murtazâ ez-Zebidî aynı zamanda Ebû Tahir el-Kûrânî'nin öğrencisi olan İbn Tayyib el-Fâsî'nin de öğrencisidir vs. Burada sadece bir kısmı örnek olarak kaydedilen bu ilişkiler ağı Vehhâbilik'ten Senûsîliğe, Dihlevîlik'ten Semmânîliğe, Batı Afrika sahillerinden Cava adasına kadar 18. asır İslâm dünyasında var olup modern dönemde dikkatleri çekmiş her tecdid hareketini ve önderini kapsamaktadır.

Voll, çok farklı görüş ve geçmişlere sahip insanlardan müteşekkil bu ilişkiler ağının 18. asır İslâm dünyasında temsil ettiği şeyi açıklamak için, Fazlur Rahman'ın neo-sûfîzmi ile fundamentalizm kavramlarını esas alır. Buna göre söz konusu ilişki ağına dahil tecdid önderlerinin faaliyetleri özellikle hadis ve tasavvuf alanlarına yansımıştır. 18. asra girerken hadis ilminde bölgelerarası alış-veriş yoğunlaşmış, isnatlarda farklı kültür havzalarındaki

edici cevap vermek mümkün olmayacaktır. 18. asırda Şam bölgesindeki Vehhâbi olmayan Hanbelilik hakkında bk. John O. Voll, "The Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth Century Syria", *Der Islam*, 49/2 (1972), s. 277-91.

28 Bk. Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab", s. 36.

âlimlerin isimleri sıklıkla görülmeye başlanmış ve önceki dönemlerde yaygın bir şekilde okutulmayan *el-Muvatta'* gibi erken dönem metinlerine ilgi artmıştır. Üstelik bu dönemde hadisle meşguliyetin çok daha yaygın bir faaliyet haline dönüştüğü görülmektedir.²⁹ Tasavvuf alanında ise, Hindistan'da Ekber Şah politikalarına karşı toplumun İslâmî esaslara göre yeniden inşası fikrini İslâm dünyasının merkez topraklarına taşıyan Nakşîlik³⁰ ile sünnete ittibayı vurgulaması ve şeyhlerinin hadis ilmiyle meşguliyetiyle dikkat çeken Halvetî-Bekrîlik³¹ söz konusu ulemâ ağında yaygın tarikatlar haline gelmiştir.³² Ayrıca bu dönemde daha yüksek derecede organize olmuş Kuzey Afrika kökenli tarikat yapıları öne çıkmaktadır.³³ Böylece Batı topraklarından gelen erken dönem hadis metinlerine dönüş eğilimi ve daha disiplinli tarikat yapısı ile Doğu topraklarından gelen ümmeti ıslah unsurları, bölgelerarası ilmî irtibatın yüksek bir yoğunluğa ulaştığı kozmopolit Haremeyn ulemâsı nezdinde mezc edilmiştir.³⁴ Voll'a göre tasavvufî yönleri sayesinde herhangi bir hadis halkasına nispetle daha insicamlı ve yakın ilişkilere sahip olan Haremeyn'deki bu topluluk, aynı zamanda "tarikat-ı Muhammediyye" kavramının yaygınlaşmasını da sağlamıştır.³⁵ Söz konusu ulemâ ağının tanımlayan özellikler, 18. asır tecdid hareketlerinin hepsinde farklı nispetlerde bulunmakta, hatta söz konusu dönemde bu ağın tarihini özetleyen hayat hikâyelerine rastlanmaktadır. Hindistan'da Şah Veliyullâh'ın talebesi olan, sonra bu ulemâ ağının yoğunluk kazandığı merkezlerden Zebîd'de ve Hicaz'da ilim tahsil eden, ardından Kahire'nin en önemli simalarından biri haline gelen Zebîdî böyle bir tercüme-i hale sahiptir. Zebîdî isnatla rivayetin hadis ilminde uzman çevrelerin dışına çıkacak şekilde yaygınlaşmasına önemli katkılarda bulunmuş, Hanefî mezhebini döneminin âli ve sahih isnatlarıyla yeniden inşa etmeye çalışmış, *İhyâ* üzerine en tanınmış şerhi kaleme alarak Gazzâlî'nin o dönemde yeniden gündeme getirilmesine yardımcı olmuş, modern dönemin vokabüleri inşa edilirken müracaat edilecek *Tâcü'l-arûs*'u kaleme almış bir Nakşîdir.³⁶

29 John O. Voll, "Hadith Scholars and Tariqas: An Ulama Group in the Eighteenth Century Haramayn and their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, 15 (1980), s. 267.

30 John O. Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World* (Boulder: Westview Press, 1982), s. 46.

31 Voll, *Islam Continuity and Change*, s. 47, 54.

32 Voll, *Islam Continuity and Change*, s. 46.

33 Voll, "Hadith Scholars and Tariqas", s. 268, 269.

34 Voll, "Hadith Scholars and Tariqas" s. 264, 267-69.

35 Voll, "Hadith Scholars and Tariqas", s. 270-71.

36 Bk. Voll, *Islam Continuity and Change*, s. 54. Zebîdî 18. asır tecdidiyle ilgili tartışmalarda sıkça örnek olarak zikredilir. Bk. Stefan Reichmuth, "Murtada az-Zabidi in

Voll, bu ulemâ ağının içeriğini kendi geliştirdiği fundamentalizm teorisine ile doldurmaya çalışmıştır.³⁷ Söz konusu teoriye göre İslâm tarihi üç gerilim tarafından şekillendirilmiştir. Bunların biri müteâl tanrı ile her yerde hâzır (âlemde içkin) tanrı anlayışları arasında, diğeri ümmetin İslâm'a dair tasavvur ve uygulamalardaki birliği ile kendi içindeki kültürel farklılıklar arasında, üçüncüsü ise İslâm'a özgü sahih bilgi kaynaklarıyla yetinmek ile İslâm dışı kaynaklara açık oluş arasında.³⁸ Bu teoriye göre tasavvuftaki gelişmeler tanrı tasavvurundaki müteâl oluş aleyhine dengeyi bozduğu için, İbn Teymiyye gibi isimleri doğuran tepkiler meydana gelmiştir. İslâm'ın farklı anlayışlarına ve yerelliklere müsamahakâr eğilim ile her uygulamayı tek bir ideal İslâm dairesi içinde tutmaya çalışan eğilim arasındaki mücadele, İslâm tarihinin her döneminde gözlenebilir. Üçüncü gerilimin taraflarını ise nassların ifadeleri dışında kalan her şeyi reddederek sünnete ittibâı vurgulayan tavır ile diğeri medeniyetlerin ürünlerinden yararlanmaya ve bidatlara karşı anlayışlı tavır teşkil etmektedir.³⁹ Bu zıtlıklar arasında kurulan dengenin her bozuluşunda birtakım sosyal tepkiler ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Voll'a göre bir kişi veya hareketin İslâm tarihindeki yerini belirlerken dile getirdiği görüşlerine değil, bu üç zıtlık açısından kendisinden önceki durumu hangi uca doğru çektiğine bakmak gerekir. Fundamentalizm bu üç gerilim açısından daha müteâl tanrı anlayışını, dinî tasavvurun ve pratiklerin daha çok birliğini, diğeri medeniyetlerin ürünlerine karşı daha fazla mesafeli duruşu, nassların ifadeleriyle daha çok sınırlı kalışı ve sünnete ittibâı daha kuvvetle vurgulayışı temsil eden çizginin adıdır⁴⁰. Bu açıdan söz konusu 18. asır ulemâ ağı ilk defa ortaya çıkan birtakım iddiaları dile getirmemekte, aksine nebevî örneklige dönüş ideali ortaya çıktığından beri⁴¹ süregelen fundamentalist çizginin 18. asırda aldığı şekli temsil etmektedir.⁴² Voll, fundamentalizmi

Biographical and Autobiographical Accounts: Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century”, *Die Welt des Islams*, 39/1 (1999), s. 64-102.

37 Çeşitli yazılarında yer alan bu teorisinin ilk defa dile getirildiği çalışma olarak bk. John Voll, “The Sudanese Mahdi Frontier Fundamentalist”, *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979), s. 145-66.

38 Voll, bu zıtlıkları “transcendence-immanence, unity-diversity, authenticity-openness” olarak ifade etmektedir (Voll, “The Sudanese Mahdi Frontier Fundamentalist”, s. 147).

39 Bk. Voll, “The Sudanese Mahdi Frontier Fundamentalist”, s. 147-51.

40 Voll, “The Sudanese Mahdi Frontier Fundamentalist”, s. 152.

41 Voll, hadislerin tedvinine paralel olarak Ahmed b. Hanbel gibi kişilerin önderliğinde ilk fundamentalist tavırların tezahür ettiğini ileri sürmektedir. Bk. John O. Voll, “Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*”, *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), s. 36-37.

42 Bk. Levtzion and Voll, “Introduction”, *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, s. 18.

fundamentalist olmayanlara nispetle tanımlanan bir tavır olarak ortaya koymakta ve böylece birbirinden çok farklı oluşumları bu kavram altında değerlendirebilecek bir zemin inşa etmeye çalışmaktadır. Onun özellikle tecdid hareketlerinin çıkış noktası olarak işaret ettiği Haremeyn merkezli ulemâ ağı içinde, birbiriyle uzlaşması mümkün gözükmeyen görüşler, farklı mezhep, tarikat ve meşrepler ve hatta bazılarının Hanefîliğe sıkı bağlılığı, Osmanlı idaresi altında resmî görev kabul etmesi ve Ekberî gelenek içinde yer alması gibi modern fundamentalist tasavvura hiç uymayan özellikleri açıklanabilir hale getirilmektedir.⁴³ Ayrıca bu sayede Vehhâbilîği model veya kaynak hareket olarak gören yaklaşım hem reddedilmiş hem de söz konusu oluşum 18. asırdaki tecdid hareketleri içinde sadece bir istisna olarak gösterilmiş olmaktadır.

Voll'un 18. asrın Haremeyn merkezli ilmî ilişkilerini tanımlama çabası, 1970'li yılların Batılı akademisinde yaygınlaşmaya başlayan toplumsal ağ analizi (social network analysis) metodunun 1980'li yıllarda kazandığı popülerliğe paralel bir çizgi izler. İlk metinlerde görülen "yakın ilişkideki akademik grup" ifadesi, birkaç aşamalı bir değişim geçirerek 80'li yılların ikinci yarısına ait yayınlarda "ulemâ networku"na dönüşür.⁴⁴ Söz konusu süreçte ulemâ ağı teorisinin muhtevasında da kısmî değişiklikler yapıldığı görülmektedir. Nitekim Voll, giderek kendi teorisi hakkında daha fazla ihtirazî cümleler kurmakta ve artık tecdid fikirlerinin bayraktarlığını yapan bir ağ yerine, birçoğu tecdid hareketlerine ait görüşlere katılmayan ve siyasî iddiaları bulunmayan kişilerden oluşmuş bir ağ içinde neşvünemâ bulan bir tecdid düşüncesine meyletmektedir.⁴⁵

Her ne kadar Mekke hakkında ilk modern Batılı araştırmayı gerçekleştiren Hurgronje bile bu şehirden dönen sömürgecilik karşıtı müslümanların Mekke'yle irtibatının sadece siyasî olmayıp İslâm ilimlerine dair bazı telakkileri de ihtiva ettiğinin farkına varmışsa da, Haremeyn merkezli bir ulemâ

43 Bu teorisinin en dikkat çekici tasvirleri için bk. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*", s. 32-45; a.mlf., *Islam Continuity and Change*, s. 29-31.

44 1975'te kullanılan "akademik cemaat" ve "yakın ilişkideki entelektüel cemaat" ifadeleri için bk. Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab", s. 34. 1980'deki "ulemânın meydana getirdiği konteks" için bk. a.mlf., "Hadith Scholars and Tariqas", s. 267. 1987'deki "ulemâ networku" için bk. Levtzion and Voll, "Introduction", s. 7; John O. Voll, "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars: The Mizjaji Family of Yemen", *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, s. 69.

45 Bk. Voll, "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars", s. 74; ayrıca bk. Levtzion and Voll, "Introduction", s. 13-16; a.mlf., "Abdallah Ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship", *Die Welt des Islams*, 42/3 (2002), s. 356.

ağı kavramı ancak Voll sayesinde literatürde yer almıştır. Voll'un 1980'lerin ortasına kadar geliştirdiği tecdide dâir çalışmalar,⁴⁶ bölge araştırmaları yapan Batılı akademisyenlere İslâm dünyasının bir parçasının modern öncesi ile modern tarihini -o dönemde pek revaçta olan fundamentalizm kavramı üzerinden- birbiriyle ilişkilendirerek inceleme imkânı sağlamıştır. Voll, network kavramı eksenli yaklaşımların İslâm araştırmalarına tatbikinde çok önemli katkılar sağlamış olmasına rağmen, kendisinin Haremeyn merkezli ulemâ ağı tezini geliştiren veya sorgulayan araştırmaların sayısı hayli mahdut kalmıştır.⁴⁷

Voll'un, fundamentalizmi söz konusu üç gerilim çerçevesinde inşa etme teşebbüsü aslında Gibb, Goldziher ve Grunebaum'un İslâm tarihi yorumlarının mezcedilmiş halinden ibarettir. Bu gerilimler kaba analitik şemalar kurmayı sağlasa bile, tarihî hakikatlere sağlıklı bir biçimde delâlet etmez. Söz konusu zıtlıkların (akıl – nakil; ilk nesillere bağlılık – idealler ışığında ilk nesilleri sorgulama; kurumlaşmaya taraftarlık – kurumlaşmaya muhalefet gibi) İslâm medeniyeti için benzerlerini kolayca üretmek mümkün olsa da, bunlar tarihe dair idrakimizi derinleştirmek yerine, ancak körleştirmeye yarayacaktır. Nitekim Voll'un teorisi İslâm tarihindeki herhangi bir tavrı veya geleneği diğerlerinden tefrik edebilecek kabiliyette olmadığı için, bu teoriye göre birbirinden çok farklı şahısları fundamentalist çizginin birer parçası olarak nitelenmek mümkündür. Meselâ birbirinin muasırı sayılan İbn Hazm ile Cüveynî veya İbn Haldun ile İbn Hacer el-Askalânî hakkında Voll'un fundamentalizm kıstaslarına aynı oranda uydukları söylenebilir. Hatta Meşşâilik veya Batınilîğe yönelik tenkitleri esas alındığı takdirde, İslâm ilimleri geleneğinin tamamını fundamentalist ilan etmek mümkündür.

46 Voll'un teccid hareketlerine tahsis ettiği çalışmaları 70'li yılların ortasından 80'li yılların ortasına kadar sürmüştür. Yayın tarihleri daha sonraki yıllara ait bazı çalışmaları bulunmakla birlikte, bu metinlerin de söz konusu zaman dilimi içinde hazırlandığı anlaşılmaktadır. Bk. Voll, "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars", s. 69-92; a.mlf., "Scholarly Interrelations Between South Asia and the Middle East in the 18th Century", s. 49-59; a.mlf., "Abdallah Ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship", s. 356-72.

47 Batı Afrika uzmanı Levtzion ile Malay-Endonezya uzmanı Azra'nın çalışmaları bu noktada dikkat çekici istisnalar olarak nitelenebilir. Bkz. Nehemia Levtzion, "Religious Reform in Eighteenth Century Morocco", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 19 (1979), s. 173-97; a.mlf., "Eighteenth Century Sufi Brotherhood", *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, eds. Peter G. Riddell – Tony Street (Leiden: Brill, 1997), s. 147-60; Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawaii, 2004). Voll'un Levtzion ile birlikte hazırladığı edisyondaki (*Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*) makaleler ise eserin ulaşmak istediği hedefin hayli uzağında kalmıştır.

Voll'un Fazlur Rahman'dan aldığı ilhamla ortaya koyduğu, ulemâ ağının faaliyetlerinin hadis ve tasavvuf alanında yoğunlaştığına ve tecdid düşüncesinin bu iki alanda büyük gelişmelere sahne olduğuna dair iddiası da ne kendisi ne de onun takipçileri tarafından yeterince delillendirilmiştir. Batılı bilgi sistematığında kendisine bir müteakıl alan bulunamayan hadis disiplininin geç dönem tarihinin Batı akademisinde neredeyse hiç çalışılmamış olması, hadis ilmine dair söz konusu yorumların sorgulanmamasının başlıca sebeplerindedir.⁴⁸ Tasavvufun bu dönemde büyük bir dönüşüm geçirdiği ve pek çok tecdid hareketinin tarikat suretinde tezahür ettiği iddiası ise, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren sorgulanma imkânı bulmuştur. Bu iddiaları ele alan çalışmalar, Trimmingham'ın eserinden⁴⁹ itibaren Batılı tasavvuf araştırmalarında yer edinen neo-sûfizm kavramının, ilgili metinler incelenmeden aşırı genellemeler sonucu oluştuğunu vurgulamaktadır.⁵⁰ Söz konusu eleştirilere göre neo sûfizme izafe edilen ve yukarıda kısaca temas edilen özelliklerden⁵¹ bir kısmı karakteristik sıfatını hak etmemekte, geri kalanları ise tarihî vakıya muhaliftir. Üstelik neo sûfizme dahil olduğu kabul edilen tarikatların ne kurumlaşma tarzlarında ne siyasî yönlerinde ne de kurucularının görüşlerinde özel bir müşterek bulunmaktadır.⁵²

Voll'un tecdid hareketlerini ulemâ ağı eksenli tanımlama çabası ise toplumsal ağ analizinde önemli bir mesele olan, iki kişi arasında tespit edilmiş bağın mahiyetini tanımlama noktasında yetersiz kalmaktadır. İcâzet ve tabakatlardan tecdid hareketlerinde etkili âlimlerin hoca ve talebelerinin pek çoğu tespit edilebilir. Ancak bu tespitlerin kişinin eğitim hayatı boyunca kendisinden yararlandığı ilim erbabının sıralanmasından öte bir anlam taşıyabilmesi için başka tarihî delillere ihtiyaç vardır. Meselâ İbn Abdülvehhâb'ın hocalarından birinin, ilim tahsil ettiği hocalardan biri ile Şah Veliyyullah'ın hocalarından birinin aynı kişi olduğu bilgisi, bu iki önder şahsiyet veya onların takipçileri tarafından şekillendirilmiş

48 Voll'a göre hadis kesinlikle bu asırda büyük gelişmelere sahne olmuştur; fakat buna dair yeterince çalışma yapılmadığı için hangi boyutta ve mahiyette olduğu belirsizdir (Voll, "Abdallah Ibn Salim al-Basri", s. 357-58; a.mlf., "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars", s. 83).

49 J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971). Trimmingham bu kavramı kullanmamakla beraber neo sûfizmin varlığını savunanların temel yaklaşımlarını benimsemektedir.

50 Bk. Rex S. O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Evanston: Northwestern University, 1990), s. 5; Rex S. O'Fahey and Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", *Der Islam*, 70/1 (1993), s. 55.

51 Bu özellikler için bkz. O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", s. 58.

52 Bk. O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", s. 58-59, 73.

Vehhâbilik ile Dihlevîlik arasında özel bir ilişki olduğunu ispata yetmemektedir. Ayrıca iki kişi arasında daha yakın veya yoğun ilişkilerin varlığı, bu irtibatın illiyet anlamına geldiğini göstermemektedir. Eğer ilmi ilişkilerin kemmiyetçe yoğunluğu ve yakınlığı kendine has tasavvur ve bilgi paylaşımına sahip bir ulemâ ağının varlığını ispatlamaya yetiyorsa, 8. asırdaki mezhep imamlarının veya 9. asırda hadis tedvin edenlerin yahut 17. asırda Ezher’de okuyanların -günümüze kadar tarihçilerin dikkatinden kaçmış- birer ağın mensupları sıfatıyla, kendi içlerinde özel tasavvur ve pratiklere sahip gruplar olarak kabul edilmeleri gerekir. Yukarıda bahsedilen fundamentalizm kavramı gibi, ulemâ ağı eksenli açıklama da 18. asırdaki eğilimleri ve bunlara bağlı ortaya çıkan hareketleri tefrik etmekten ziyade muğlaklaştırmakta, herhangi bir tanım için gereken asgari şartları yerine getirememektedir.

D. Tecdid Hareketlerini Batı Tarihine Ekleme Çabaları

“Fundamentalist network” yaklaşımından sonra Batılı tecdid literatüründe görülen en dikkat çekici eğilim, 18. asır İslâm tarihini Batı merkezli modern tarihe ekleme gayretidir. Tarih yazımı ve sosyal bilimlerde Marx ve Weber’in mirasını yeniden yorumlayan ekollerin etkisi -geç de olsa- İslâm ilimlerine ulaştığında, bu gelişmeden en çok etkilenen ilgi alanlarından biri 18. asır tecdid hareketleri olmuştur. Söz konusu etkinin başlangıç noktası olarak 18. asır İslâm dünyasının bir problem alanı olarak tartışılmaya başlandığı 70’li yılların ilk yarısı kabul edilebilir.⁵³ Bu yıllarda Batılılaşma sürecinin kendinden önceki dönemi gölgelediği ve modern öncesi hakkındaki tanımlamaları geriye doğru belirlediğine dair umumi bir kanaatin oluştuğu anlaşılmaktadır.⁵⁴ Ayrıca Gibb’in 18. asra dair Batılı tasavvuru şekillendiren meşhur eserine yönelik ilk sosyal bilim merkezli eleştiriler de bu dönemde seslendirilmiştir.⁵⁵

53 Bu durumun en önemli tezahürü İngiliz ve Amerikan akademisyenlerinin 1971’de düzenlediği, konusu 18. asra tahsis edilmiş bir akademik toplantıdır. Bu toplantıda sunulan tebliğ metinleri için bk. *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, eds. Thomas Naff – Roger Owen (Carbondale: Southern Illinois University, 1977).

54 Bk. Thomas Naff, “Introduction”, *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, s. 3. Ancak bu kanaatin 18. asırdaki tecdid düşüncesinin farkında olduğunu ve bunu problematik haline getirdiğini söylemek mümkün değildir. Hatta söz konusu kanaatin en bariz tezahür ettiği mezkûr eserde ihya ve teccidde temas edilmemekte, ıslah (reform) ise sadece İstanbul ve Kahire gibi merkezlerdeki siyasi tedbirlere hasredilmektedir.

55 Arnold Toynbee tarafından Chatham House’in başkanıyken ısmarlanmış bu eserin (*Islamic Society and the West*) öncelikli hedefi Batı etkisindeki değişimlerin öncesinde İslâm toplumunun tarihini yazmak olduğu için 18. asır ele alınmıştır. Ancak proje bitirilememiş, yayımlanan kısım kaynak ve metodoloji açısından hayli nakıs

18. asır tasavvuruna dair söz konusu eleştirilerin ortaya çıktığı dönem, aynı zamanda beşerî ve sosyal disiplinlerde Marx'ın yeniden keşfedildiği dönemdir. Nitekim 70'li yılların ortasında Gibb'in en dikkat çekici eleştirisini kaleme alan Owen, 18. asır yeniden yazmak için Marksizm kaynaklı yaklaşımlar arasında sıkça zikredilen "political economy"nin⁵⁶ gerekliliğini vurgulamakta ve hatta oryantalizmden sonra bu adı taşıyan bir devrenin başlayacağını müjdelemektedir.⁵⁷ Mezkûr kavramla İslâm tarihi ve özellikle 18. asır için neyin teklif edildiği açıkça telaffuz edilmemekle birlikte, birkaç sene içinde kastedilen şeyin dünya sistemi ve bağımlılık (dependency) teorileri olduğu anlaşılacaktır.⁵⁸ Bu tarihten itibaren söz konusu Marksist yaklaşımlara ait temel terimler, 18. asır tecdidine dair çalışmalarda görülmeye başlar.⁵⁹ Bu yaklaşımlar hem Marksizm'in "Doğu despotizmi" ve kapitalizmi Batı'ya has görme tezlerini bir kenara bırakmakta hem de hangi kategori altında olursa olsun 18. asır İslâm topraklarını, tüm dünyayı içeren bir sürecin Batı'ya en yakın parçalarından biri olarak tasavvur etmektedir.

İslâm topraklarının da Batı Avrupa gibi modern dünya kapitalizminin oluşum süreci içinde yer aldığı ve İslâm dünyasında henüz Batı etkisindeki politikalar yokken Wallersteinci anlamda dünya sisteminin bir parçası

kalmasına rağmen, kısa sürede Orta Doğu tarihi yayımında klasik halini almıştır. Gibb'in bu eserine yöneltilen eleştiriler onun 18. asır donmuş, yeknesak, diğer dünyalardan -özellikle Batı'dan- tamamen yalıtılmış ve sanki müspet bir gelişme için Napolyon'un Mısır'a girişini bekler vaziyette tasvir ettiği noktasında yoğunlaşmaktadır. Bk. Roger Owen, "The Middle East in the Eighteenth Century: Critique of Gibb and Bowen's *Islamic Society and the West*", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 3/2 (1976), s. 112-13.

56 "Political economy"nin 70'lerdeki yükselişi hakkında bk. William Roseberry, "Political Economy", *Annual Review of Anthropology*, 17 (1988), s. 161-85.

57 Bk. Owen, "The Middle East in the Eighteenth Century", s. 115. Owen'dan beş sene sonra Gran bu yaklaşımı daha cesur ifadelerle kaleme almıştır. Ancak Owen'da Wallerstein, Gran'da ise S. Amin etkisi daha barizdir. Bk. Peter Gran, "Political Economy as a Paradigm for the Study of Islamic History", *International Journal of Middle East Studies*, 11 (1980), s. 511-26.

58 Nitekim Gibb'in 18. asır tasvirine karşı Owen'ın teklif ettiği dört maddelik yaklaşım, rahatlıkla Wallerstein'in dünya sistemi teorisinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bk. Owen, "The Middle East in the Eighteenth Century", s. 116-17.

59 Bu gelişmeden yaklaşık on sene önce (1966'da), Avrupa'da "kapitalizm öncesi üretim tarzları" hakkında çok şeyin söylendiği yıllarda, M. Rodinson'un Marksist mukadde-melerle kaleme aldığı eserin tam da "political economy"nin İslâm tarihi içinde tartışıldığı sırada İngilizce'ye tercüme edilmiş olması dikkat çekicidir. Bk. Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, çev. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973). Hayli spekülâtif tezleri olan Rodinson iki farklı tarihin uzun bir zaman dilimi boyunca ana hatlarıyla aynı süreci yaşadığını ima eder.

olduğu tezini öne sürenler arasında yer alan Gran⁶⁰, 18. asır tecdidinin karakteristiği olarak görülen gelişmeleri bu tezin bir parçası haline getirmesiyle dikkat çeker. Gran 18. asır Mısır'ı üzerine yaptığı çalışmada henüz ne Napolyon ne de Mehmet Ali Paşa varken, modern dünya pazarının Mısır'la yoğun bir irtibat içinde olduğunu ve bunun giderek büyüyen yeni bir tüccar sınıfının ortaya çıkmasını sağladığını vurgular.⁶¹ Ona göre bu gelişme ilmî çalışmalarda görülen canlılıkla etkileşim halinde olup öncelikle iki alana yansımıştır: İslah taraftarı tarikatların ortaya çıkışı ve hadis ilminde yaşanan canlılık.⁶² Gran kapitalist dünya sistemine dahil oluş sürecinde ortaya çıkan yeni kültürel rengi ulemânın şekillendirdiğini, İslâm dünyasının diğer bölgeleriyle şaşırtıcı derecede yoğun irtibatları olan Mısır ulemâsının mensup olduğu bazı tarikatların bölgedeki kültürel üretimin merkezleri olduğunu ifade ederken,⁶³ merkeze uzak bölgelerde çıkan tecdid hareketleri hakkında zikredilen karakteristiklerin hemen hepsinin aynı dönemde Mısır için de geçerli olduğunu teyit etmektedir. Gran bu noktadan hareketle İslâm ilimlerindeki ihya ve tecdid tavrının lâ-dinî disiplinleri de etkilediğini ve seküler bir kültürün varlığına imkân sağladığını iddia eder.⁶⁴ Tarikat meclislerini (burjuvazi kültürünün geliştiği mekân anlamında) “salon” kelimesiyle karşılayacak kadar iki dünya arasında tekabüliyet iddiasında olan Gran'ın⁶⁵ spekülâtif yorumlarla dolu eserine⁶⁶ sonraki çalışmalar tarafından ihtiyatla yaklaşmıştır. Ancak onun

60 Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism Egypt: 1760-1840* (Cairo: University of Texas Press, 1979).

61 Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, s. xiv.

62 Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, s. 35-56.

63 Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, s. xiv-xv, 36-38.

64 Hadis ve tasavvuf alanlarındaki gelişimin beşeri disiplin alanlarındaki canlılığı tektilediğine dair Gran'ın teorisi mantık ilmini de kapsamaktadır. Mantık alanında 18. asırda bir “ihya”dan bahsetmenin hayli abartılı olduğu ve hele bu alandaki çalışmaların yükselen tecdid dalgasının ihtiyaçlarına uygun bir tarzda geliştiği iddiasının tamamen hatalı olduğu hakkında bk. Khaled El-Rouayheb, “Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth Century Egypt?”, *Die Welt des Islams*, 45/1 (2005), s. 14, 17, 18.

65 Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, s. xiv, 57.

66 Bu tür yorumları özellikle dinî ve ilmî hayat ile ekonomik gelişmeler arasında kurduğu irtibatlarda dikkat çekmektedir. Mesela kelâm ve fıkıhın Aristo mantığına dayalı ve idarecilerle tarım kesimine uygun disiplinler olduğu, hadisin ise tüccar ve zanaatkâra uygun bir ilmî meşguliyet olduğu hakkında bk. Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, s. xvi-xvii. *Kütüb-i Sitte* râvilerinin isimlerini doğru bir şekilde tespit etmek için kaleme alınmış bir manzumenin eleştirel akademik zihniyetin çıkışına delil gösterilmesi hakkında bk. a.g.e., s. 55. Eserin dakik bir tarihçilik ürünü olmadığına dair ayrıntılı bir değerlendirme için bk. F. de Jong, “On Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism Egypt: 1760-1840: A Review Article With Author's Reply*”, *International Journal of Middle East Studies*, 14 (1982), s. 381-99.

18. asır literatürü üzerine yaptığı araştırmalardan yola çıkarak Mısır'daki ilmî üretime dair tespitleri, bu devirdeki tecdid fikrinin bazı hareket ve gruplaşmalara has olmadığına işaret etmesi açısından önem taşımaktadır.

Weber'i yeniden gündeme getiren eğilimin yükselişte olduğu 80'li yılların başında, tarihsel sosyoloji ve din alanında Weberciliği yeniden inşa çalışmaları Batı modernleşmesi ile tecdid hareketleri arasında irtibat kurma teşebbüslerine yeni bir renk katmıştır. Weber'in 19. asır Batı dünyasındaki İslâm algısının bir yansıması olan (İslâm'ın hedonizmi teşvik eden bir din olduğu gibi) görüşlerini bir kenara bırakarak kapitalizmin gelişimine dair Kuzeybatı Avrupa hakkındaki tezlerini İslâm tarihine teşmil eden Weber çalışmalarının eğildiği ilk temalardan biri 18. asır tecdid hareketleri olmuştur. Weber'in İslâm'da zühd ilkesinin ve kurtuluşu rasyonel ve sistemli bir biçimde arama anlayışının bulunmadığına dair iddialarının, yaşadığı devrin Alman akademisini yansıtmaktan öteye geçemeyeceğini vurgulayan Peters, 18. asır tecdidi ile Weber'in kapitalizm tezleri arasında en dikkat çekici irtibatlardan birini kurmaktadır.⁶⁷ 16-17. asır Protestan Kalvenizmi ile tecdid hareketleri arasında bir dizi paralellik tespit eden Peters, Voll'un Haremeyn ağı tezinin sonuçlarından yola çıkmıştır.⁶⁸ Tecdid hareketlerinin itikatta da amelde de Sünnî İslâm'dan farklı olmadığını hatırlatan Peters'a⁶⁹ göre, 18. asır tecdidindeki ortak tema ve vurgular aslında devrin siyasî hareketleri için çok uygun bir ideolojik zemin sağlamaktadır.⁷⁰ Bu hareketleri Sünnî çoğunluktan farklı kılan şey (kelâmî veya fikhî) görüşleri değil, tavırlarıdır. Bu hareketler ümmeti tevhitte şirke ve sünnetten bidata doğru uzaklaşan bir toplum olarak kabul etmekte ve bu durumu düzeltmek için sünnete uygun bir toplum inşa etmeye çabalamaktadır.⁷¹ Kalvenist Protestanlık ile tecdid hareketleri arasındaki benzerlik de bu tavır ve vurgudan çıkar. Peters'a göre zühd, rasyonalizm ve püritenlik gibi Weber'in protestanlığa dair dikkat çektiği hususlar açısından bu oluşumlar şaşırtıcı derecede benzemektedir.⁷² Hem Kalvenist Protestan hareketleri hem de tecdid hareketleri tanrının müteâl olma sıfatını vurgularken, tanrı ile kul arasında herhangi bir aracı olabileceğini olumlayan her türlü

67 Rudolph Peters, "Paradise or Hell? Ther Religious Doctrine of Election in Eighteen and Nineteenth Century Islamic Fundamentalism and Protestant Calvinism", *Max Weber and Islam*, eds. Toby E. Huff – Wolfgang Schluchter (New Brunswick: Transaction Publishers, 1999), s. 205-16.

68 Bk. Rudolph Peters, "Idhtihad and Taqlid in Eighteenth and Nineteenth Century Islam", *Die Welt des Islams*, 20 (1980), s. 144-45.

69 Bk. Peters, "Paradise or Hell?", s. 210.

70 Bk. Peters, "Idhtihad and Taqlid", s. 144.

71 Bk. Peters, "Paradise or Hell?", s. 210-11.

72 Peters, "Paradise or Hell?", s. 211.

görüşe muhaliftir.⁷³ Keza her iki taraf da ahirette kurtuluşa ulaşmak için rasyonel ve aktif bir ahlâkî tavır içindedir ve bu dünyayı benimsedikleri zühd ideallerine göre dönüştürülmesi gereken bir sorumluluk alanı olarak görür. Ümmetin büyük çoğunluğundan tecdid hareketlerini bu noktada farklı kılan şey, tecdid hareketlerinin sadece ferdi değil, bu dünyayı değiştirme ve sünnet ile tevhid üzerine temellenmiş ideallerini onda hâkim kılma iradesidir.⁷⁴ Üstelik her iki taraf Weber'in kapitalist kültürün doğuşuyla bağlantılı gördüğü rasyonalizm ve metodik davranış açısından da benzeşmektedir. Söz konusu yaklaşıma göre tecdid hareketlerinde görülen taklidin zemmedilip ictihadın yaygınlaştırılmasına yönelik gayretler, müslümanın her iş ve durum hakkında İslâm açısından doğru olan hükmü sürekli araştırmaya, bu amaca yönelik olarak nasslardan bilgi elde etmeye ve metodolojik tartışmaları gündeminden eksik etmemeye sevkedecektir. Hayatın her anında sünnete uygun davranma endişesini taşıma ve bazı tecdid hareketlerde rastlanan evliyanın şefaatinin ve bu dünyadaki tasarruflarını reddetme ilkeleri de bu telakkiye eklendiği zaman, tecdid hareketlerinin yüksek derecede bir rasyonalite ve metodik davranışı beraberinde getirdiği söylenebilir.⁷⁵

Habermas'ın modernite üzerine en önemli eserlerini verdiği ve "aydınlanmanın hedefinin gerçekleştirilmesi"ne dair tartışmaların sürdüğü dönemin hemen akabinde, bir başka deyişle 80'li yılların sonunda, 18. asır tecdidiyle ilgili tartışmaların yeni bir mecraya girdiği görülmektedir. Schulze'un 18. asır tecdidinin başlıca tezahürlerini aydınlanma kavramını merkeze alarak yorumlama teşebbüsüyle⁷⁶ beraber, bu dönemdeki tartışmaların ağırlık noktası Alman akademisine kaymıştır. Hem dünya sistemi teorisinden hem Habermas'ın aydınlanma tartışmalarından yararlanarak şekillendirdiği çalışmalarında⁷⁷ Schulze, İslâm dünyasının klasik İslâm

73 Bk. Peters, "Paradise or Hell?", s. 211-12.

74 Bk. Peters, "Paradise or Hell?", s. 213.

75 Bk. Peters, "Paradise or Hell?", s. 213-14.

76 Aydınlanma tezi ilk defa 1988'de bir sempozyumda Schulze tarafından ortaya atılmıştır. Bk. Reinhard Schulze, "Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik", *Die Welt des Islams*, 30 (1990), s. 140-59.

77 Meselâ bk. Reinhard Schulze, "Was ist die islamische Aufklärung?", *Die Welt des Islams*, 36 (1996), s. 276-325; a.mlf., "Die Islamische Welt der Neuzeit", *Der Islamische Orient: Grundzüge seiner Geschichte*, Hrsg. Albrecht Noth – Jürgen Paul (Würzburg: Ergon, 1998), s. 333-403; a.mlf., "Inquiries into Islamic Modernity prior to the 18th Century. The Reception of the Heliocentric World among Muslim Scholars", *Contacts between Cultures. West Asia and North Africa*, ed. Amir Harrak (Lewiston: E. Mellen Press, 1992), s. 423-28; a.mlf., "Is there an Islamic modernity", *The Islamic World and the West. An Introduction to Political Cultures and International Relations*, ed. Kai Hafez (Leiden: Brill, 2000), s. 21-32.

medeniyetinden Batı modernitesine bir anda atladığını tasavvur etmenin mâkul olmadığını, 19. asırda modernleşmeye başlayan müslümanların Batılı aydınlanmayı anlamaları ve kabul etmeleri için daha önce kendilerini klasik İslâm medeniyetinden ayıran ve Batı modernizmine yaklaştıran bir süreci yaşamış olmaları gerektiğini öne sürer.⁷⁸ Söz konusu süreci “İslâm aydınlanması” olarak adlandıran Schulze, bu tecrübenin Batılılaşma politikaları sayesinde Avrupa tecrübesiyle birleşerek İslâm modernizminin temellerinden birini oluşturduğunu belirtir.⁷⁹ “İslâm aydınlanması” kavramına tatmin edici bir tarif bulamayan Schulze, 18. asır İslâm dünyasında bir aydınlanma tecrübesi yaşandığını ispatlayabilmek için, aydınlanmanın mahiyetini nihaî tahlilde hangi unsurların teşkil ettiği sorusuna cevap arar. Bu amaca yönelik olarak aydınlanmanın dört zaruri unsuru bulunduğunu, söz konusu unsurların mevcudiyetinin aydınlanmanın da varlığına delâlet edeceğini iddia eder. Bu unsurların ilki, panteist mistisizm ile rasyonalizm arasında sıkı bir irtibatın kurulmuş olmasıdır. Nasıl Alman aydınlanmasının monistik mistisizmle irtibatı varsa, 18. asırda vahdet-i vücuda dair kalem oynatan bazı müelliflerde de akla, insan iradesine ve ictihada önem veren bir eğilim vardır.⁸⁰ İkincisi, Tanrı merkezli dünya görüşünden, insan merkezli dünya görüşüne dönüşümdür. Batı aydınlanmasında yaşanan bu sürecin benzerine İslâmî literatürde de rastlandığını öne süren Schulze, 18. asırda peygamber-merkezli tarikatların yükselişte oluşundan kutub inancına kadar tasavvufî düşüncedeki bazı hususları “aydınlanmış ben”in öncü fikirleri olarak görür.⁸¹ Üçüncüsü, geleneğe karşı farklı ve özgün olma eğiliminin tarihdışı bir gelenek meydana getirmesidir. Bu çerçevede 18. asırda ictihadı teşvik eden, mezhepleri ve taklidi yeren tavırların, çoğalan hadis çalışmalarının ve gelenek yerine doğrudan hadislere müracaat etme eğiliminin bâriz bir şekilde güçlenmiş olması, İslâm dünyasında geleneğe karşı çıkışın delili olarak gösterilir.⁸² Dördüncü unsur, içinde aydınlanmanın var olacağı bir iktisadî ve sosyal dünyanın şekillenişidir. Schulze, Gran’ın tezlerini kullanarak İslâm dünyasında 18. asırda bölgesel pazarların dünya pazarına eklenmesi ve burjuvanın ilk örneklerinin görülmesinin böyle bir ortamın tezahürüne delil olduğunu ileri sürer.⁸³ İslâm tarihinden bahsederken “ancien regime”, “citoyen” gibi kavramları rahatlıkla kullanabilen Schulze, Batı aydınlanmasının tek bir formülü bulun-

78 Bk. Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 143 vd.

79 Bk. Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 158.

80 Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 156.

81 Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 156.

82 Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 156-57.

83 Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 158.

mayan, farklı kaynaklara sahip ve devirlerinde görüşleri herkes tarafından paylaşılmayan kişilerce dile getirilmiş bir süreç olduğuna dikkat çekmekte ve İslâm tarihinden verdiği örneklerin istisnâi veya birbirinden farklı görüş ve yaklaşımları olan kişilerce dile getirilmiş olmasının aydınlanmanın varlığını nefyetmeyeceğini belirtmektedir. Schulze'un çalışmaları üzerine başlayan tartışmada⁸⁴ söz konusu iddialara karşı getirilen en büyük eleştiri -rahatlıkla tahmin edileceği üzere- delil olarak zikredilen bilgilerin spekülatif olduğudur. Bu eleştirilerde, aynı verilerin aksi yönde aydınlanma idealinden uzaklaşma olarak da okunabileceği, üstelik bazı kaynakların Schulze tarafından tamamen yanlış anlaşıldığı vurgulanmakta⁸⁵ ve Batı tarihinin aydınlanma döneminde yaşanan pek çok şeyin İslâm tarihinde vuku bulmadığı hatırlatılmaktadır.⁸⁶

Gran'dan Schulze'a devam eden bu teşebbüsler Avrupa-merkezci tarih yazımını ve modernleşme teorilerini reddeden anlayışın ürünü olan yaklaşımlar üzerine temellenmelerine, onlardan beslenmelerine rağmen, Avrupa'ya ait kavramları İslâm dünyasına teşmil etmekle farklı bir açıdan Avrupa merkezli bakış açısını sürdürmüşlerdir. Nitekim 18. asır tecdid hareketlerini açıklarken, aydınlanma veya Kalvenist protestanlık gibi kavramların Avrupa tarihi içinde kazandığı anlamlarla yüklü olarak İslâm dünyası hakkında kullanılmasının imkânsızlığı aşikârdır. Bunun için yukarıda işaret edildiği üzere, söz konusu kavramlar Batı tarihindeki bağlamlarından soyutlanarak tarih-üstü yapılara dönüştürülmüş ve böylece İslâm tarihi hakkında da kullanılabilir hale getirilmiştir. Elde edilen bu yapıların İslâm tarihi hakkında ne ölçüde kullanılabilir olduğu sorusu bir yana; kozmolojisiz, antikitesiz, rönesanssız bir gelenek eleştirisine "aydınlanma" veya kilisesiz, reformasyonsuz, "sola scriptura" ve külli günahkârlık (total depravity) inançlarından bağımsız bir metodik zühd hareketine "Kalvenizm" adını vermenin hiçbir gerekçesi yoktur. Tecdid hareketlerini

84 Aydınlanma tartışmalarında, ilgi alanını en erken 18. asırdan başlatan *Die Welt des Islams* dergisinin özel bir önemi vardır. Konuyla ilgili önemli birçok makale bu dergide yayımlanmıştır.

85 Rudolph Peters, "Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment", *Die Welt des Islams*, 30 (1990), s. 160-62; Gottfried Hagen und Tilman Seidensticker, "Reinhard Schulzes Hypothese Einer Islamischen Aufklärung: Kritik Einer Historiographischen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 148/1 (1998), s. 83-110; Tilman Nagel, "Autochthone Wurzeln des Islamischen Modernismus: Bemerkungen zum Werk des Damaszeners Ibn 'Abidin (1784-1836)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 146/1 (1996), s. 92-111; Bernd Radtke, "Sufism in the 18th Century: An Attempt at A Provisional Appraisal", *Die Welt des Islams*, 36/3 (1996), s. 326-64.

86 Radtke, "Sufism in the 18th Century", s. 361.

bu kavramlarla nitelerek, onları Batı tarihine eklemekten başka bir işe yaramamıştır.

E. Sonuç Yerine: Sosyal Teorinin Tezahürü Olarak Tecdid Literatürü

18. asır tecdidine dair Batılı akademik literatür, kolonyal tarihin ilgisi ışığında ortaya çıkmış ve Batılı sosyal teorinin doğrudan tezahürü olarak gelişmiştir. Söz konusu literatürde bu alanın kapsamı ve kökenlerine dair doldurulması gereken büyük boşluklar bulunması da bu gerçeğin sonucudur. Nitekim Osmanlı merkez bölgesi (Anadolu ve Rumeli), Maveraünnehir ve Irak gibi coğrafyaları, tecdid düşüncesi ve hareketleri çerçevesinde inceleme teşebbüsleri son derece zayıftır. Tecdid düşüncesinin kökeni hakkında, İbn Teymiyye bağlantısı dışında, neredeyse hiç çalışma yapılmamış; özellikle Şâfiî ehl-i hadis geleneğinin ve Yemen Zeydiliği içinden çıkan İbnü'l-Vezîr – Şevkânî çizgisinin 18. asır tecdid metinleri üzerindeki etkisi takip edilmemiştir. Dahası, 18. asır tecdid hareketlerinin çıkış sebepleri hakkında getirilen açıklamalar hâlâ ilk örneklerindeki sathîliği aşamamıştır. En sık tekrarlanan “İslâm toplumlarındaki siyasî, sosyal ve dinî bozulma” gerekçesi, Asr-ı saâdet’ten sonraki herhangi bir zaman dilimi için kullanılabilir mahiyettedir ve zaten hicretin ilk asırlarından beri İslâmî dünya görüşünün bir yansıması olarak dile getirilmektedir. Umumiyetle bu sebebe ilave olarak dile getirilen söz konusu hareketlerin tasavvufî düşünce ve hayatın bazı yönlerine tepki olduğu iddiası ise, tasavvuf tarihinde bu kadar geniş bir haritada, bu kadar çeşitli hareketlerin meydana gelmesini tetikleyecek önemde neyin vuku bulduğunu cevaplayamamaktadır.

18. asır tecdid düşüncesinin tecessüm ettiği tarihî gelişmeler olarak hadis ilminde ve tasavvufî hayatta yaşanan canlılığın gösterilmesi, aslında -Batılı İslâm çalışmalarında hayli yaygın olan fakat dile getirilemeyen- İslâm ilimlerinin mesâîliyle meşgul olmaktan ziyade, biyo-bibliyografik malzemeyle uğraşma eğiliminin sonuçlarından biridir. Bu eğilim fıkıh mezheplerinin teşekkülünden kelâm tarihine kadar İslâm medeniyetinin pek çok dönemi ve başlığı hakkında, İslâm ilimlerinin mesâîlini bilmeye gerek olmadan rahatlıkla gözlenebilecek gelişmeleri işlemeyi tercih etmektedir. Tecdid hareketlerinde öne çıkartılan gelişmeler umumiyetle tabakat, mu’cem ve icâzet kayıtlarına dayandığı için, bu tür malzeme en kolay gözlenebilen hadis rivayetleri ve tarikat intisabı bilgileri araştırılmış, buna mukabil tecdidin kelâm, tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü gibi alanlardaki yansımaları inceleme konusu olarak tercih edilmemiştir. Halbuki İslâm ilimlerinin

hepsini ilgilendiren tekliflere sahip bir anlayışın sadece birkaç disiplinle sınırlı şekilde tasvir edilmesi, İslâm medeniyeti tarihi yazımına dair esaslı bir hatadır. İ'tizâl, zâhirilik yahut Meşşâî mantığı nasıl İslâm ilimleri alanının bütününe etkilemişse, tecdid düşüncesinin etkisi de benzer kapsama sahiptir ve 18. asır tecdidinin bu noktada bir istisna olduğuna dair delil yoktur. Aksine, İslâm ilimlerinde 18. asır tecdid düşüncesi ve hareketleriyle bağlantılı olduğu anlaşılan çeşitli gelişmeler rahatlıkla tespit edilebilir. Meselâ bu dönemde fıkıh sahasında uzun geçmişe sahip bazı tartışmalara yeni anlam ve işlevler yüklendiği görülmektedir. Nitekim bazı tecdid önderlerinin eserlerinde ictihad ve taklit tartışmaları üzerinden önceki nesillerin fikhî birikiminin anlamı ve bağlayıcılığı sorgulanmış, geçmişi 9. asra kadar uzanan tahrir kavramı yeniden gündeme getirilerek fıkıh mezhebinin mahiyeti ele alınmıştır.⁸⁷ Aynı şekilde telif kavramı 13. asırdan itibaren fıkıh usulü sistematiğine dahil olmakla birlikte, hakkındaki en yoğun tartışmalar söz konusu tecdid hareketlerinin tarihine paralel bir şekilde ortaya çıkmıştır.⁸⁸ Öte yandan fıkıh tarihine dair önceki dönemde benzerine rastlanmayan değerlendirmelerin bu dönemde bazı tecdid önderleri tarafından kaleme alındığı görülmektedir.⁸⁹

18. asır tecdid hareketleri, nihai tahlilde İslâm dünyasının içinde bulunduğu hale dair itirazda bulunan oluşumlardır. Batılı literatür bu itirazın konusu olan halin mahiyetini araştırma noktasında dikkate değer bir ilerleme kaydedememiştir. Bu literatürde 18. asır tecdidini tanımlayan cümlelerde “daha eğilimli”, “daha mesafeli”, “daha organize”, “daha çok vurgulayan” gibi mukayese ifadeleri kullanılmakta; fakat hangi duruma kıyasla olduğu neredeyse meskût geçilmektedir. Mukayesenin bir tarafı meçhul olduğu için, kıyasın da bir anlamı kalmamaktadır. Kıyasın meçhul kalan tarafı, 13-14. asırdan başlayan ve İslâm medeniyetinin “ikinci klasik dönemi” diye adlandırılabilir olan zaman diliminin karakteristikleridir. Bu dönem 18. asra yaklaştıkça İslâm medeniyetinin teşekkül sürecinden sonra ortaya çıkan ilk klasik dönemden burada sayılamayacak kadar çok boyutta farklılaşmıştır. Tecdid hareketlerinin eleştirileri İslâm medeniyetinin teşekkül sürecinden kendi dönemlerine kadar neredeyse dokuz asır sürmüş tarihinin tamamına yönelik gibi gözükse de, bu eleştirilerin

87 Mesela bk. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, nşr. M. Şerîf Sükker (Beirut: Dâru İhyâi'l-ülûm, 1990), I, 436.

88 Bk. Eyyüp Said Kaya, “Telif”, *DİA*, XL, 401-402.

89 Meselâ bk. Özgür Kavak, “Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı” (yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 58-91; Nail Okuyucu, “Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheblere Bakışı” (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 89-138.

atıfları ve örnekleri dikkate alındığı taktirde hedeflerinin özellikle ikinci klasik dönemi ve hususen 16-17. asırlara denk düşen zaman dilimi olduğu anlaşılacaktır. Söz konusu devir yeterince incelenmediği müddetçe, tecdid hareketlerini çevreleyen siyasî, ekonomik, küresel ve yerel şartların bu hareketler üzerinde ne kadar belirleyici olduğu meselesi spekülâtif değerlendirilmelere açık kalacaktır. 18. asır tecdid hareketlerinin görüşlerini inceleyenlerin ya bu oluşumların tarihî önemiyle onların önderlerine ait metinlerin muhtevası arasında bir türlü anlamlı ilişkiler kuramayıp söz konusu metinlerde yeterince orijinalite bulamaması⁹⁰ yahut bu metinlerin bir kategori altında toplanamayacak kadar farklı ve birbiriyle ilgisiz görüşleri yansıttığını öne sürmesi⁹¹ de tecdid hareketlerinin eleştirilerini teksif ettiği dönemin aydınlatılmamasından kaynaklanmaktadır.

18. asır tecdid hareketleri, geçmişleri ve kendi devirleri hakkındaki tasavvurlarını kendi dünyalarının kavramlarıyla nitelemeye çalışmıştır. Ancak bu çabaların içinde doğduğu dünya, modernleşme tecrübesiyle yok olduğu nispette, teccide ait görüş ve metinler de tarih dışı kalmıştır. 18. asır tecdidini yeniden anlamayı sağlayacak bir üst dil geliştirmenin gereğini henüz fark etmemiş görünen İslâm dünyasına karşı, Batılı akademi bu alanla kendi dilini ve meselelerini kullanmak suretiyle, yani günümüzde sosyal teori denen alanın ürünlerinden faydalanarak ilgilenmiştir. Bu ilginin sonuçları da, yukarıda gösterildiği gibi, sosyal teorinin yakın tarihini takip etmiştir. Modernleşme arifesindeki tecdid hareketlerine dair Batılı literatür, modern Batı düşüncesinin bir tezahüründen ibarettir.

Özet

İslâm dünyasında modernleşme sürecinin başlamasından önce ortaya çıkan tecdid hareketleri Batılı akademi için kolonyal dönemden günümüze kadar süren bir ilgi alanı olmuştur. Neredeyse hepsi 18. asırda ve İslâm dünyasının merkez bölgeleri dışında ortaya çıkıp kısa sürede siyasî boyut kazanmış olan bu hareketlerin kaynak ve usul anlayışları ile İslâm toplumları ve İslâmî ilimlerin durumu hakkındaki söylemleri dikkat çekici ortaklıklara sahiptir. Bu çalışma, söz konusu tecdid hareketlerine dair Batılı akademik literatürün gelişimini ele almakta ve bu sürecin Batılı sosyal teorinin tarihine paralel bir şekilde var olduğunu öne sürmektedir. Bu amaçla söz konusu literatürü dönemlere ayırarak hâkim öncülleri ve kavramsal çerçeveleri açısından değerlendirmekte ve temel eksikliklerini Batılı İslâm araştırmalarının karakteristikleriyle irtibatlandırmaktadır.

Anahtar kelimeler: tecdid, ihya, ıslah, tecdid hareketleri, 18. yüzyıl İslâm dünyası, oryantalizm, Batılı İslâm çalışmaları, sosyal teori.

90 Meselâ bk. O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", s. 52-87.

91 Mesela bk. Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *Journal of the American Oriental Society*, 113/3 (1993), s. 341-59.