



*The Journal of Academic Social Science Studies*

**JASSS**

*International Journal of Social Science*

*Doi number: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS1623>*

*Volume 6 Issue 6, p. 993-1018, June 2013*

## **SİYASAL İSLAM VE SÖYLEM EGEMENLİĞİ\*** *POLITICAL ISLAM AND DISCOURSE DOMINATION*

*Yrd. Doç. Dr. Bayram SEVİNÇ*  
*KTÜ Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü*

### **Abstract**

The majority of the literature on political Islam agrees that it has emerged due to the impact of real conditions of 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century. Accordingly political Islam is a political comment which is both a reflex to the imperial interferences and problems and a solution displayed to solve the problems of the inner system. It has been observed that the images of Islam in the discourse of the last period were formed of this political form. In this context, on the contrary cultural Islam's wide perspective that shapes everyday life, political Islam has a profile that worth to be investigated on the ground of the discourse of political struggle. Media had a decisive role on discourses and interpretations about Islam and this decisive attitude has been favoring political Islam. Therefore, the written and visual media's the attitude of preceding political Islam -whether favor or against- has caused cultural interpretations of Islam to remain behind the scene. While favorable attitude has been keeping relevant discourses in circulation to glorify political Islam, disfavor attitude has been given political discourse that has the possibility of bringing Islam with harsh rhetoric and action priority. Thus discourse sovereignty of political Islam has been at stake and cultural Islam has been forced in a disadvantaged position in the context of being manufactured, circulated and a reference for everyday life. On the other hand the dominance of political interpretation has led many authentic Islamic concepts to be transformed. In this paper, political Islam as a product of the modern era and the discourse's -that it has rose on- ties with the

---

\* Bu makale Crosscheck sistemi tarafından taranmış ve bu sistem sonuçlarına göre orijinal bir makale olduğu tespit edilmiştir.

media and the discourse sovereignty that this tie has brought is chosen as problematic.

**Key Words:** Political Islam, Cultural Islam, Islam and Modernity, Media and Islam, Jihad.

### Öz

Siyasal İslam hakkındaki literatürün çoğunluğu, onun 19. ve 20. yüzyılın reel koşullarının etkisiyle ortaya çıktığını kabul etmektedir. Buna göre siyasal İslam, hem emperyal müdahale ve sorunlara refleks hem de iç sistem sorunlarının çözümü için ortaya konan siyasal bir yorumdur. Son dönem söylemlerinde İslam hakkındaki imgelerin bu siyasal biçim üzerinden oluşturulduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda siyasal İslam, kültürel İslam'ın gündelik yaşamı biçimlendiren geniş perspektifine karşıt olarak siyasal mücadele söylemi düzleminde sorgulanmaya değer bir profile sahiptir. İslam üzerine söylem ve yorumların geniş kitlelere yayılabilmesi açısından medya belirleyici olmuş ve bu belirleyici tutum, siyasal İslam lehine gerçekleşmiştir. Dolayısıyla yazılı ve görsel basının -leh veya aleyhte olsun- siyasal İslam'ı önceleyen tutumu, kültürel İslam yorumlarının geri planda kalmasına neden olmuştur. Lehteki tutum, siyasal İslam'ı yüceltmek ve taraftar bulmak için bu bağlamdaki söylemleri dolaşımda tutarken aleyhteki tutum, İslam'ı sert söylem ve eylemle bir araya getirme olasılığı olan siyasal söylemi öncelemiştir. Böylece siyasal İslam'ın söylem egemenliği söz konusu olmuş ve kültürel İslam hem üretilme, hem dolaşıma girme hem de gündelik yaşam için referans olma bağlamında siyasal İslam'a göre dezavantajlı bir konuma zorlanmıştır. Öte yandan siyasal yorumun başatlığı, birçok otantik İslam kavramının dönüşmesine de neden olmuştur. Bu makalede, modern dönemin bir ürünü olarak siyasal İslam ve onun üzerinde yükseldiği söylemin medya ile olan bağı ve bu bağın getirdiği söylem egemenliği problematik olarak seçilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Siyasal İslam, Kültürel İslam, İslam ve Modernite, Medya ve İslam, Cihad

### Giriş

Otoritenin sosyal bünyede işlerlik rotası ve toplumsal realitenin neliği, diğer bilgi türlerinde olduğu gibi dinî bilgiye yönelik çabaların şekillenmesinde de etkindir (bkz. Türcan, 2005; Özarlan, 2005). Toplumsalın inşasında beliren çabalar, dilsel sembollerin zihinlerde yükselen konumlandırımlarla hayata yön vermesi çerçevesinde dinî bilgi arzının biçim ve içerikte bünye farklılıkları sergilemesine neden olur. Bergerci bir ifadeyle *her toplum belli bir dünya inşa eder* denildiğinde dikkat, bilgi düzeyinde üretilen kabullerle şekillenen dünyada dinî bilginin yerinin farklılığına yönelmektedir. Berger'in inşa edilen dünyanın objektif realite olarak bireye sunulmasında ve bireyin bunu içselleştirmesinde yörünge bulan sosyalleşme analizinde bilginin üretiminin nihaî sonuçlarının tahlilini de görmek mümkündür (Berger, 2000). Dışsal realitenin şekillenmesinde etkin olan geleneksel ağların dönüşümünün ve geçiş aşamalarındaki aksamaların da etkisiyle modern dönemin dinî

bilgi üretiminde temel sorunsal, sosyal realiteyi inşa eden söylemlerin üretimindeki otorite merkezinde yaşanan eksen tartışmasıdır. Bu, dini anlamanın özgürlüğü ve açıklamanın (anlatmanın) sorumluluğu (yetkinlik talebi) arasındaki denge meselesidir.

Modern öncesi toplum yapılarında sosyal ağlar yoluyla toplumsal inşa eden bilginin modern dönemde teknolojik ağların hâkimiyetiyle deformasyona uğraması, yetki tanımlarının kaygan zeminlerde yer bulması ve otoritenin bilgi odaklı ölçümünün sekteye uğraması gibi farklılaşmalar, dinî bilginin niteliğini köklü bir şekilde etkileyecek sonuçlar doğurmuştur. Elektronik medya ağının bilgi akışındaki yetkinlik denetiminde yaşanan yetersizlikler ve otorite kaynağı sorunları nedeniyle dinî bilgi üretiminde kaosa varan bilgi yığınları arasında söylem birliğinin bozulması söz konusu olmuş ve bireyin gündelik argümanlarının da eklenmesiyle zihinlerde yarı edinim yarı inşa türevinden algılar ortaya çıkmıştır. Bu tür bir egemenlik ilişkisinde, nassların sabitliğine karşın yorumlarının değişkenliği dikkate alındığında, Berger ve Luckmann'ın (1991: 13) gerçekliğin sosyal inşasında dikkat çektiği gibi gerçekliği biçimlendiren süreçler önem taşır. Bu bağlamda, dinî söylem açısından (konumuz bağlamında) iki önemli sorunsal söz konusudur: İlki, dinî yorumda otorite meselesi, ikincisi söylem egemenliğinin medya ve basım-yayın üzerinden oluşumu.

Dinî yorumda otorite meselesi, günümüz dünyasında kurumsal bir problematik haline gelmiştir. Meselâ fetva kavramının yüklendiği görev ve otorite, günümüzde yetkinlik savaşları karmaşasında bilgi yığınlarında sürüklenen bir süreci ifade eder olmuş ve geleneksel anlamıyla nihaî çözüm öneren işlev silikleşmiştir. Geleneksel din bilimlerinde fetva yetkisi taşıyan birey veya kurumda aranan yetkinlik ve yetki, elektronik bilgi ağlarında argümanların yığın halinde (ve bazen çarpık) ortaya konması neticesinde zarar görmüş ve bireyin kendi algısının baskınlığının da hâkim olmaya yüz tuttuğu bir ağ söz konusu olmuştur. Birey, nihaî çözümü sunan yargı merkezli dinî çözümlerden uzaklaşıp argüman biriktiren bir birim haline gelmiştir ki bu bağlamda uzmanlık sorunları ortaya çıkmıştır. Dinin yargı üreten yorum mekanizması, dinî metinlerin doğru yorumu bağlamında hasar görmüştür. Bu da yargı üretiminde gözlenen aşamaların ve metodik disiplinin kenara itilmesine doğru bir yönelime sebep olma ihtimalini ortaya koymuştur. Meselâ bireyin, nasslarda geçen herhangi bir ifadenin tavsiye mi yoksa emir niteliği mi taşıdığı belirlenmesi gibi temel bir noktada kendisine sunulan argümanları gündelik hayatın enformatik döngüsünde üretilen geçici muhakemeler neticesinde disiplinli bilgidен uzak anlama veya yorumlaması sorunu söz konusu olabilmektedir. Birey, uzmanlık gerektiren metinlerin yorumlanması gibi önemli bir durumda kendi muhakemesi yoluyla bilgi üretimine yönelirken aynı zamanda sosyal realiteyi şekillendiren sembollerin dışsal niteliğinde de köklü farklılıklar meydana getirmektedir. Bu otorite sorunu, günümüz ilim dünyasının önemli problemi olarak güncelliğini korumaktadır.

Küreselleşmenin etkisiyle yerel kodların yayılma imkânı bulması neticesinde mahallî şartların gerektirdiği toplumsallık merkezli bazı yorumların mutlak olarak alınması nedeniyle nassların indirgemeci yorumlarının hâkimiyeti gibi sorunsallar ortaya çıkmıştır. İndirgemeci yorumların geçmişe yönelik tarihsel daraltmalar yoluyla yorum mirasının reddedilmesi çerçevesinde farklı bir sorunu üretmesi de söz konusudur. Geçmişteki uygulamaların tarihî olarak indirgenmesi, nassların yorumlanmasında otantik bağlama yakın kodların aradan çıkarılması dolayısıyla metinlerin soyut düzlemde analiz edilmesi sonucuna götürür. Metinlerin soyut düzlemde ele alınması yorum aşamasında her yerel tecrübenin metni kendi sosyalitesine indirgeme yönelimine götürür ki bu bağlamda yerel realitelerin çoğul yorumlar şemasının bilgi ağlarında kod çatallamalarına neden olması söz konusu olur.

Yerel realitelerin bireye kendi tekilliğinde yorum imkân ve ihtimalini vermesi, dinî bilginin sosyal akışında herhangi bir durakta bulunmayan bireylerin kendi muhakemeleriyle verili soyut metinleri tekil realitelerine indirgemeleri sonucunu da doğurur. Nişantaşı tekilliğinde yaşanan bir muhakemenin birey için dışsallaşan sosyal realite kodları üretmesi silik bir düzeyde bulunduğu için, gündelik yaşamın döngüsü söz konusu yorumun değişkenliğine neden olur. Birey, tekil tecrübeleri ve veri birikimi çerçevesinde kırılğan ve değişken hüküm bağdaştırmaları yoluyla kendi dindarlığının kodlarına ulaşmaya çalışır. Bireysel dindarlık üretiminde gelenekten kopmanın getirdiği yalıtılmışlık, inananların kadim yorumların hattından uzaklaşp temelde kutsal kitap merkezli bir düşünmeye yönelmesine neden olur.

### 1. Siyasal ve kültürel İslam

Bir değerler sistemi olarak İslam, insanî varoluşun bütün yönleri hakkında söylem geliştirir. İslam'ın kültürlere uyumdaki başarısı, onun üst sistemindeki özü korumasına engel değildir. Bu, genel kavramsal bir şemaya dayanan ve sosyo-politik ve kültürel alanların çeşitliliğini göz ardı etmeyen esnek bir yapılanmaya sahip, insanlık durumunun *değer merkezli inşasını* hedefleyen, nassa dayalı ve beşeri pratiğe göre dile getirilen bir manzumedir. Fikrî yapısında evrensellik iddiası merkezî olan İslam, bunu, hakikatin izafî olamaması düzleminde temellendirilir ki hakikat, zamana ve topluma has kılınamaz; izafî olan hakikatin kendisi değil üzerine yapılan yorumlar, ondan türeyen düşünce ve sistemlerdir (Aydın, 2010: 10).

Dinler, doktrin, pratik ve örgütlenme olmak üzere basitçe üç boyutta değerlendirilebilirler (Wach, 1995: 43-61). Her din gibi İslam da özellikle pratik boyutunda tarihsel koşulların şekillendirici etkisindedir. İslam, üst şema merkezli bir kavram haritası benimseyerek daha baştan tarihin getirilerine kapı aralamış, bir nevi *koruyucu bir doktrinsel sistem* formüle etmiştir. Meselâ erdem kavramının içeriğine tarihsel koşullarda yapılacak aktarımlar, nass merkezli tanımının özüne dokunmayacak şekilde esnek bir hareket serbestisine sahiptir. “*Din güzel ahlakıdır*” hadisinde en geniş şekilde formüle edilen davranış kalıplarının tarihsel getirilerinin öze yönelik değerlendirilmelerinde gerekli unsurun dinin özü olduğu algısı, İslam'ın

kavramsal şemasının özünü koruyan ama ilineklarine onaylanan katılımları reddetmeyen bir sisteme sahip olduğunu ifade etmektedir.

Modernizm, Berman'ın (1988: 15) Marx'tan alıntılacağı ve modernleşme deneyimini özetlediğini düşündüğü "katı olan her şey buharlaşıyor" söyleminde dile gelen handikapla yüz yüze gelinen tarihsel bir dönemin ideolojisini ifade eder. Bu dönemde dinlerin, yorumsal değişimlerin yanı sıra kavramsal boyutta da ölüm öpücüğüne maruz kaldığı durumlar söz konusudur. Bu bağlamda özellikle İslam, Doğu-Batı eksenli tartışmaların geniş düzleminde, oryantalist bakış açısının ve emperyalist çıkarların belirleyiciliğinin, dahası sosyo-politik mühendisliklerin etkisinin oluşturduğu girdapta kavramlarının bir kısmının aslından uzaklaştırılışını deneyimlemiştir (Birişik, 2004). Bu karmaşık etkileşim, -Lewis'in (2003) yaptığı gibi- sadece İslam'ın içsel dinamiğinin bir krizi olarak okunamaz. Bu deneyim, kavramların kendileriyle sınırlı kalmayan geniş bir dönüştürme mekanizmasını aktive etmiştir. Kavramlar hem sistemin hem de mensuplarının kimliğini tanımlarlar; dolayısıyla yalnızca söylem aracı olmaktan öte birer kimlik meselesi olarak önem taşırlar. Bu kimlik meselesinin başat güncel etkilerinden biri olan küreselleşme, dinlere yükseliş motifi kazandırdığı gibi karşılaşmaların ürettiği travmaları veya bir dinsel anomiyi (Aktay, 1998: 302-307) de gündeme taşır ve evrensellik iddiası taşıyan dinlere yeni bir ilişkiler ağı sunar.

Modernizm, kabaca 'İslam ve modernite bağdaşmaz' şeklinde özetlenebilecek bir iddiayla (Pultar, 2007: 15), İslam'ın bütün yönlerini, olumsuzlama mekanizmasıyla politik bir zemine çeker. İslam'ın bir sistem olarak doğal uyumsuzluğunun ispatlanmaya çalışıldığı bu çabanın siyasal bir okumanın egemenliğinde şekillenmesi, İslam'ın kültürel bütün üretimlerinin de yok sayılmasına götürür. İslam'ın büyük ve küçük geleneği bağlamında bakıldığında modernizmin küçük geleneğin olumsuz örneklerini seçen tarafgir yorumlara da mahal verdiği görülmektedir (bkz. Yel, 2005: 131-180). Büyük küçük geleneğin yanı sıra tercüme İslam, siyasî İslam ve medyadaki tartışma ve programların oluşturduğu bir medyatik İslam gibi kavramsallaştırmalar, farklı formların varlığını imlemektedir. Medyatik İslam tartışmasının konumuz açısından önemi, temel kavramların burada da ehil ve ehil olmayanlarca dönüştürülmesinin söz konusu olmasıdır (Buyrukçu, 2005: 272). Böylece birçok İslam yorumu çerçevesinde bir söylem egemenliği mücadelesi söz konusu olmakta ve bu mücadelede siyasal İslam yorumu dış -Batı medyası gibi- ve iç mekanizmaların etkisiyle avantajlı bir konumda yer almaktadır.

İslam'ın siyasalla olan etkileşimi, "İslâm'ı reform programları ve devrimlerini, gerektiğinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından meşrulaştırarak şekilde kullanmaya niyet" eden (Ahmad, 2006: 104) Kemalist elit örneğinde görüldüğü gibi, egemen erkin de etkisindedir. Öte yandan İslam'ın kültürel üretimini kenarda bıraktığı ifade edilebilecek bir diğer yerel etken, Türkiye'de modernleşmenin "merkez-kenar

karşıtlığı/ikiliği (dikotomisi) içinde” gerçekleşmesi sonucunda merkezin tekil üretimlerinin kenarı egemenliği altına alma çabasıdır (bkz. Subaşı, 2007: 71). Siyasal erk, bireyleşme merkezli üretimler ortaya koyarken, sosyo-kültürel yapı cemaat ağırlıklı gittiği için paralel söylemler üretilmiş ve burada üretilen din ve kültür yorumları farklı kurumsal yapılanmalar altında dolaşıma girmiştir (Tatlılıoğlu, 2008: 123). Modernizm ve gelenek üzerinden yapılan tartışmalar, İslamcılık akımının tartıştığı kavramların (hürriyet, eşitlik, sivil toplum vb.) dahi modern olduğunu göstermektedir. Böylece hem modernite hem de gelenek tartışmalarının, modern bir olgu olarak yer alışı söz konusudur (Aktay, 2004: 134-135).

Genel anlamda siyasal İslam’ın, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında İslam dünyasında beliren reel koşulların etkisiyle ve emperyalizme ve iç modernleşme sorunlarına yönelik tepki ve çözüm arayışlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı dile getirilir (Nafi, 2012: 9). Bu durum Türkiye’ye de yansımış ve bu bağlamda Türkiye’de son yıllarda siyasal İslam’ın güçlü etkisinden söz edilmiştir. Bunun yanı sıra popüler kültürden sivil toplum organizasyonlarına kadar bir kültürel İslam etkisi de söz konusudur (Özbudun ve Keyman, 2002: 297). Son dönemlerde özellikle sağ siyasetin belirleyiciliğinin güçlenmesiyle birlikte kent dindarlığı tartışması, sosyalist yazarlar dâhil, birçok kesimce tartışmaya başlanmıştır. Bu yaklaşımlardan biri, İslam’ın siyasala indirgenmesine karşı bir tutum benimser ve “insanların dinden dünyevi bir çıkar elde etmemesiyle” oluşacak (Altan, 2010: 45) kent dindarlığının, İslam’ın siyasal araç haline getirilmesine engel olacak doğru bir yorum olacağını savunur. Dinin siyasal yorumunun daha çok çıkar merkezli yaklaşıma sahip olanlar tarafından benimsendiğini savunan bu yaklaşım “kişinin dindarlığını deklare etmeye ihtiyaç duymayacak kadar içselleştirdiği” (s.59) kent dindarlığı modelinin günümüzdeki zayıflığına işaret eder. Birey merkezli bu kent dindarlığı algısı, dinî kimliğin başat olmasına karşı çıkarken dinin bireysel kimliğin tanımlayıcı birimlerinden biri olarak içsel bir sistem şeklinde estetize edilmiş bir kültür olarak yaşanması gerektiğini savunur.

Türkiye’de “cami-kışla” dikotomisinde tartışılan (Altan, 2010: 49) İslam yorumları, kültürel İslam’ın üretiminde körelmeye neden olan önemli etkenlerden biri olarak görülebilir. Bunun yanı sıra kentsel ve kırsal arasındaki kopukluk da kentli bir yorumun güçlenememesine neden olur. Siyasala indirgenen İslam, iktidar mücadelesinin alanı olur ve başat okuma biçimi de bu mücadeledeki tarafgirlikçe biçimlenir. Din algısı, egemenlik ilişkisinde ve kent-kır ayrımında yürütülen bir sınıfsal mesele haline getirildiğinde her sınıfın kültürel yorumlarının oluşturduğu geniş yelpazeli bir yorum üretmek sorunlu hale gelir. Bu bağlamda kültürel İslam üretimindeki önemli eksikliklerden biri, sivil İslamî yorumların güçlenememesidir (Altan, 2010: 60-62). Kültürel İslam, “toplumun tüm kesimlerine hitap edebilecek bir yaygınlık” (s.73) kazanabilecek İslam yorumlarına ihtiyaç duyar. Dinin siyasal olandan çok derinlikli yaklaşımlarla ele alınması gerekir (s.70). Benzer şekilde genel siyasal İslam yorumlarında da İslam’ın bir ideolojiye indirgendiği eleştirisi sergilenmiştir. Bu eleştiri, tarihî tecrübesi ve kültüründen soyutlanan İslam’ın kavramlarının da aslından

uzaklaştırıldığını dile getirir (Nafi, 2012: 20). Öte yandan siyasal İslam savunusu, “siyasal olmak zaten İslam’ın özünde söz konusudur” ifadesinde özetlendiği gibi İslam’ın hayatın bütün boyutlarını tanzim etme hedefinde olduğunu ve siyasal alanın bunun dışında kalmadığını belirterek İslamcılığı savunmaktadır (Şentürk, 2011: 643; Ayrıca bkz. Bulaç, 2010; krş. Manaz, 2005: 39). Bu algı, siyasal İslam’a karşı tutumların İslam’ın bireysel alana hapsedilip kamusal alanı uzaklaştırılmasının bir uzantısı olduğu kanaatinde ki bu indirgemeciliğe karşı durmaktadır (Şentürk, 2011: 640). Esasen nasıl ki İslam’ın özel alana hapsedilmesi bir indirgemecilikse İslam’ın siyasala hapsedilmesi de bir indirgemeciliktir (bkz. Şentürk, 2011: 663).

Bu tartışmalar küresel ölçekte sorgulandığında, siyasal İslam söylemlerinin başat bir form olduğu ve kültürel üretimlerin gölgede kaldığı gözlemine ulaşılmaktadır. Günümüzde El-Kaide, Müslüman Kardeşler vb. İslam’ın siyasal söylemler üzerinden aktarımını önceleyen grupların başat bilinirliği, kültürel kalıpların dolaşımdaki zayıflığına (kimisi için yetersiz üretime) işaret etmektedir. Böylece siyasal söylemlerin egemenlik araçlarının sorgulanmasına yönelindiğinde yüzyıllık serüven, medya ve basım-yayının önemli bir etkiye sahip olduğunu (politik yapı, sosyal mühendislik vb. etkenlerin yanı sıra) göz önüne sermektedir. Bu tür bir olgu, egemen söylemlerin belirleyiciliğinde etkili olan (aktif ve proaktif etki bağlamında) Batı tutumunun önemini de dile getirmektedir. Böylece dış müdahaleler ve iç süreçler sonucunda oluşan durumda İslam’ın birçok otantik kavramı değişmekte ve orijinal bağlamını aktaracak araçların mahrumiyeti söz konusu olmaktadır. Bu değişimde medya, basım ve yayının etkisi, araçsallık düzleminde başattır.

## 2. Basım-yayın ve İslam imajı

Basım yayın yoluyla İslam’ın siyasal alana hatta onun olumsuz imgelerine indirgenmesi, hem oryantalizm çabası olarak doğrudan hem de oryantalize edilmiş zihinler tarafından dolaylı olarak yürütülmektedir. Tekil örnekler de olsa bu tür yerel tutumlar, farkında olunsun ya da olunmasın, söz konusudur (bkz. Pultar, 2007: 16). Kendi gündeminin egemenliğinden bir İslam okuması yapan Batılı aktörlerin indirgemeci yaklaşımı, İslam’ın diğer boyutlarının karanlıkta kalmasına neden olduğu gibi üretim ve yeniden üretim sistematığının de zaafa uğramasına neden olur. Bu tür yaklaşımları, kasıtlı ve medyatik şeklinde ikiye ayırabiliriz. Öncelikle Edward Said’in (2012) şimdiden klasikleşen *Oryantalizm* incelemesinde ortaya koyduğu gibi, Batı, bir öteki yaratmak için İslam’ı bilinçli bir yanlış okumaya tabi tutmuştur. Öte yandan Said’in (2008) medyada İslam’ın sunumuyla ilgili yaptığı analizler, günümüz güç ilişkilerinin önemli bir parçası olan medyanın da yanlış okumalara bilinçli olarak yöneldiğini göstermektedir. Medya’da sunulan imajın maksatlı, peşin hükümlü ve planlanan programa uygun olduğu düşüncesi (Güler, 1995: 7), İslam hakkındaki imajın aleyhte üretildiği kaygısını dile getirmektedir. Medya, basım ve yayım, dış ve iç

kategori olarak analize tabi tutulabilir; biz, analizi belirginliği ve sıkça irdelenmesinin getirdiği veri çokluğundan dolayı dış medya üzerinden sürdüreceğiz.

Medya'nın olumsuz etkisi, A.S. Ahmed'in şu ifadesinde öz bir şekilde aktarılır: "Tarihleri boyunca Müslümanları Batılı medya kadar tehdit eden hiçbir şey olmamıştır" (1995: 254-255). Kimine göre bu tehlike algısı, İslam'ın yenilgiye uğratılmamış son rakip olmasına dayanır; buna göre, "Hindistan ve Çin dâhil, Doğu'nun öteki büyük medeniyetleri, yenilgiye uğratılmış oldukları için sürekli bir endişe kaynağı teşkil etmemektedirler. Batı'ya bir türlü tamamen boyun eğdirilememiş görünen sadece İslam'dır ve Batı tarihinin İslam'a karşıtlığının temelinde yatan da işte bu şeydir" (Hüseyin, 2006: 113). Medya ise burada cehalet yayan ve İslam'ın kurbanı olduğu bir propaganda silahı olarak işlev görmektedir (Hüseyin, 2006: 126; Ayrıca bkz. Keskin, 1996: 34). Medya'nın 11 Eylül gibi konjoktürel olaylar üzerinden güçlenen önyargısı, 17. yy'dan beri süregelen olumsuz İslam imajının yeniden üretimine neden olmaktadır (Yücesoy, 2005: 191-192). Burada dikkat çeken şey, oryantlizmin köklerinin dilbilimsel çalışmalara dayanmasıdır (Said, 2000: 121). Kavramsal sistem ve kelimelerin tahrifi, imge ve algı tahrifinin temelidir ki elinizde inceleme, bu tahrife dikkat çekmektedir.

İslam'ın oryantalist yaklaşımla sunumunun kökeni, çok eskilere kadar götürülebilecek bir Batı-İslam etkileşimine dayandırılabilir. Meselâ, "İslam'ın varlığı, Ota Çağ Hıristiyanlığında merkezi problemdi" (Southern, 2000: 12-13); fakat bir din olarak İslam hakkında bu dönem cehalet çağına denk gelir (s.23). Tarihî yaklaşımın özü açısından bakıldığında İslam'a yönelik önyargının yalnızca edebiyat, felsefe, teoloji, medya vb. alanlardaki söylem (teorik) düzeyiyle sınırlı olmadığı, pratik bağlamda da önemli sorunlar olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Müslümanların ortaya koyduğu ürünler, 20. yüzyıla dek tekil bazı takdirler dışında yok sayılmıştır. Meselâ "uzun süre *Talmud* doktrinlerinin silleleriyle ezilen İbranî felsefesi[nin] İslam kültürünün tesiriyle bağımsızlığını [kazanması]" ne kadar aşikâr ise Batı fikir dünyasının şekillenmesinde İbn-i Rüşd ve İbn-i Sina o kadar etkindir (Boisard, 2002: 17). Jack Goody'nin (2012) tarih hırsızlığı dediği bu katkıları yok sayma tutumu, aslında oluşturulmak istenen İslam ve Müslüman imajı için çabalamaktaydı. Bu, tarihin tanıklığının gösterdiği gibi yanlış ve yanıltıcı bir imajdır. Bu imajın oluşturulması, Batı üzerinden bir tarih okuması yapma ve tarihi Batı merkezli inşa etme anlamına da gelir. Batı, ırk ve Avrupa merkezli bir yaklaşımla sömürgecilik ve Aydınlanma birlikteliğiyle doğuya yöneldiğinde, medenileştirme algısıyla Doğu'yu artık kendi sorumluluğunun bir parçası, ama algı, paradigma ve kurumlarıyla modern dönemde hiçbir meşruluğu kalmayan bir form olarak görmüştür. Bu bağlamda Osmanlı (ve diğer Müslüman toplumların) sisteminin meşruluktan çıkarılması, her türlü sömürgeciliğe de kapı aralamıştır (Hentch, 1996: 172). "Modernliğin Doğu'su modern Doğu değildir" der Hentch (s.157) bu algıyı özetlercesine.

İslam'ın katkısını yok sayma mümkün olmadığında küçümseme söz konusu olmuştur. "Örneğin, bir İspanyol tarihçiler okulu, Müslümanların Avrupa üzerindeki etkisini, İberyalıların 'tabiatına' dokunmayan yüzeysel bir etki olarak tanımlamıştır"



(Goody, 2005: 31). Bu tür yorumlar, halkın yaklaşımında da etkindir ve sonuçta Said'in oryantizmin düşünme biçimi olarak tanımladığı -yani doğu-batı ayrımını ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir- şekilde okuma yapma (s.35), İslam dünyasının geri ve öteki olarak konumlandırılmasına ve bütün kavram ve kurumlarının da dejenerasyon tehlikesi altında kalmasına neden olur. Bütün oryantist gelenek, Batı'nın karşısında İslam'ın belirmesiyle başlayan rekabet (ve çatışma) üzerinden yürüyen bir karşılaşma ve meydan okuma-cevap verme diyalektiğine dayanır. Bir dönem Müslümanlar egemenlik ve yayılmada güçlüyken bir dönem de Avrupa'nın Müslüman egemenliğinden kurtarılması çabası etkin olur (bkz. Lewis, 2011). Bu egemenlik mücadelesinde ibre Batı'dan yana dönünce, kimi bölgelerde baskı ve zulüm olağan bir pratik olur. Meselâ Endülüs'ün Hıristiyanların egemenliğine geçmesiyle birlikte Mağribîler din değiştirmeye zorlanmış ve sonuçta Morisko olarak tanımlanan ve asla tam olarak kabul görmeyen bir Hıristiyan topluluk ortaya çıkmıştır (Goody, 2005: 57). Bu karşılaşmaların öz ifadesi Rodinson'ca (2003: 19) dillendirilir: "Müslümanlar, Batı Hıristiyanları için uzun zaman, bir tehlike idiler. Sonraları bir problem oldular."

İslam dünyasının Batı'ya katkısını dile getiren tezlerin başında Rönesans'ın - İslamî Doğu'ya karşı- Ortodoks ve Katolik kiliselerin reddettiği Osmanlı ve Moğol toplumlarının aktarımlarına karşı geçmişe müracaat etme arayışının, yani tepkinin bir sonucu olduğu tezi gelir. Eski Yunan ve Roma, Müslümanlarla yüzleşmenin bir referansı olarak işlevselleştirilir. "Gerçekten de klasik dünyaya dönüş, İslâm'ın Avrupa kültürüne yönelttiği tehdide bir cevap olarak görülmüştür. George Sarton'a göre hümanistlerin Eski Yunan ve Roma sevgisi, onların İslâm'a duyduğu nefretle yeşermiştir" (Goody, 2005: 74-75). Karşıt duruş, Endülüs'teki kültürel üstünlüklerini yok sayma ve zayıf durumuna rağmen kendini yüceltme gayretinde olan Hıristiyan dünyasının söz konusu dönemde çarpıtılmış bir İslam imajı (sahtelik, kötülük vb. üzerine inşa edilen) ortaya koyma şeklinde de kendini göstermiştir (Watt, 2005: 65). İster kültürel ister siyasî ister askerî açıdan bakılsın bir din ve ona dayanan organizasyon olarak İslam, ilk ortaya çıktığından itibaren Hıristiyan Avrupa için "bir sorun oldu" (Hourani, 2001: 15). Katkıyı onaylayan bir diğer ilginç yaklaşım, Arap düşünürlerin başarılarını İslam'dan ayrı düşünme tutumuna sahip olanlarca ortaya konulur (Cuayyt, 1995: 21).

Esasen Hıristiyan dünyasındaki yaygın kanaat, korkuya dayanır; yani İslam ve Müslümanları, onları yok etmeye gelen bir düşman olarak yorumlar. Bu düşman algısı, teolojik düzeyde temellendirilmeye çalışıldığı gibi (İslam'ın sahte bir din, Hz. Muhammed'in sahte bir peygamber, doktrininin insan doğasına ters ve irrasyonel olduğu vb. iddialarla) siyasal ve kültürel düzlemde de argümantasyonlar ortaya konmaya çalışılmıştır. Sözelimi İslam zor ve kılıçla yayılan bir din olarak tasvir edilirken Hıristiyanlık (Haçlı Seferleri yapıldığı bir sırada) ikna sistemine dayanan

barış dini olarak tasvir edilmiştir (Watt, 2005). Böylece modern öncesinde temelde dört ana iddia söz konusudur: (a) İslam sahte ve hakikatten kesin bir sapmadır. (b) İslam, zorla ve kılıçla yayılan bir dindir. (c) İslam hevasına düşkünlerin dinidir. (d) Muhammed bir Anti-Christ/Deccal'dir (Watt, 2005: 61-63; 2000: 142; Ayrıca bkz. Kabbani, 1993: 14). "Bunlar, on bir ve on üçüncü yüzyıldaki Hıristiyan bilim adamları tarafından şekillendirilen, on dokuzuncu yüzyıla kadar İslam [ile] ilgili Avrupa'daki düşünceyi kontrol eğilimi olan ve hâlâ da belli kesimleri etkileyen, İslam'ın çarpıtılmış imajının önemli yönleridir" (Watt, 2005: 63). Batı Hıristiyanlığı için kendini tek din görme, sadece diğer dinlere karşı değil Ortaçağ'da kendi içindeki mezheplere karşı da tutunulan bir tavidir (F. Aydın, 2005: 127). İslam'a karşı algı, Pascal'ın ifadesinde özetlenir: "İsa, diyordu, Muhammed'in olmadığı her şeydir" (Hourani, 2001: 22). Yalnızca teolojik bir Hıristiyanlık okuması yapılmamalıdır; çünkü Hıristiyanlık, aynı zamanda siyasî bir bütünlüğün amaç ve pratiğini taşır. "Bugün çok şey söyleyen modern Avrupa'yı doğuran odur" (Cuayyıt, 1995: 19). Dolayısıyla mücadelesi de dinî olduğu gibi siyasal içeriklidir.

Batı'nın koloni dönemine kadar olan (genel olarak İslam'ı yanlış inanç, peygamberini büyücü-yalancı bir sömüren, kitabını İncil'in bozulmuş bir aktarımı, toplumunu tefessüh etmiş bir yapı, inananını da putperest gören) algısı, öfke üzerine inşa edilmiştir (Cuayyıt, 1995: 22). Öyle ki dünyadaki başarılarının hiçbiri, onun hakikate sahip olduğu şeklinde yorumlanmaz, aksine rakip olduğu şeklinde yorumlanır (s.23). O, tasvir edildiğinde şehvîlik, saldırganlık, kuvvet ve yıkıcılığa dayanmayla tasvir edilirdi (s.24). Bu öfkeye dayalı düşman algısı, "Hıristiyan âlemi Avrupa'ya yol verdikçe ve Hıristiyanlık ideolojik tekeli ile ilerleyen bir şekilde kaybettikçe İslâm, on altıncı yüzyıldan başlayarak, müzmin düşman ya da kucaktaki yılan olarak düşünülmesinden vazgeçilmeye başlandı" (s.26). Yeni algı -birçok ortaçağ yorumunu şöyle ya da böyle taşıması bir yana-, Rönesans, Reform, Aydınlanma Felsefesi ve 1850'lerde başlayan emperyalist tutum çerçevesinde şekillenir. Pascal'ın fikirlerinde görüldüğü gibi eski algı teolojik vb. düşünsel alanlarda devam etmekteydi, fakat bunun yanı sıra tüccar ve siyasetçi gibi farklı kategorideki insanların farklı söylem ve pratikleri söz konusu olmuştu. Esasen, Abduh gibi Müslüman düşünürlerin İslam'a yönelik yıpratıcı ve tahkir içerikli tutumların kaynağını analiz ederken onların İslam toplumlarıyla olan ilişkilerinde sömürgeciliğin olup olmamasının belirleyiciliğini vurguladıkları gözlenir. Meselâ hem sömürgeciliğin hem de Haçlı Seferleri'nin öncüsü olması dolayısıyla Fransa İslam'a sert muhalefet sergilerken Almanya daha yumuşak bir tutum sergilemiştir (Cuayyıt, 1995: 109-114; Ayrıca bkz. Watt, 2000: 35-36).

Hıristiyanlık baskısından kurtulan seküler düşünce yeni bir dünya görüşü ortaya koymuştu. Bu yeni görüş, İslam'ı hayatın önemli bir parçası olarak görecektir (Cuayyıt, 1995: 27). Sonuçta yeni bilgiler edinilmekte, yeni yaklaşımlar söz konusu olmakta ve genelde şark, özelde İslam dünyasına yönelik farklı algılar (olumlu veya olumsuz) söz konusu olmaktaydı. Bu dönüşüm daha çok entelektüel alanda hâkim olurken popüler düşünce (eğitimsiz insanların algısı başta olmak üzere) Doğu'nun korkutucu ve komik oluşu gibi algıları sürdürmekteydi (s.28). On sekizinci yüzyılda

oryantalistler Greko-Romen kültüre bir üstünlük sunarken bazı aydınlar şarkı ve İslam'ı anlamaya yönelmiştir. On dokuzuncu asır, emperyalizmin biçimlendirdiği bir devirdi. Emperyalizm de “mağrur etnosantrizm” üzerine kurulu bir egemenlik anlayışıyla Batı dışını algılamaya yöneldiği için İslam ve Doğu, o dönemde de hak ettiği doğru tasviri alamamıştır (s.30). 20. yy, Avrupa-merkezli yaklaşımı gizli ya da açık sürdürmüştür. Müslüman dünyayı anlama, Batı'nın tek ve biricik medeniyet olmadığını sorgulama gibi yaklaşımlar söz konusu olsa da Marleau-Ponty'nin algının fenomenolojisinde belirttiği gibi, her insan, hayata bir yerden bakar ve 20. yy bireyi de dünyaya bulunduğu yerden bakmayı sürdürmüştür. 20. yy da emperyalizmin ayak seslerinin çok az ulus hariç sürekli yankılandığı bir alacakaranlığa sahipti (Cuayyt, 1995: 30).

İslam dünyasına ve İslam'a yönelik yıpratıcı hamleler, birer İslamcı (veya İslamcı olmayan) refleksiyle karşılanmıştır. Dinin muazzam direnme gücü (Goody, 2005: 28) sayesinde karşı duruş ve söylem üretmeye yönelen birey veya gruplar İslam'ın refleksif bir konumda yeniden kavramsal yapı tanımlamalarına gitmesine de neden olmuştur. Bu direnme faaliyetlerinde -sözelimi Afganistan'da Sovyetler Birliği'ne karşı direnişte- silah kullanılması, savunma refleksinin Müslümanların teröristle eş tutulması gibi yanlış bir imaja dönüştürülmesini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu mücadelede Müslümanların fikir ve eylemleri hem refleksif bir siyasala sıkışmışlık hem de eylemsel bir dezenformasyon deneyimini söz konusu etmiştir. Esasen bir tarafın özgürlük savaşçısı, diğer tarafın terörist olarak yorumlamasına vardığı modern dönemde, Batı'nın, hilal ile kılıç arasındaki ilişkinin haç ve tüfek arasındakinden daha organik olduğu yönünde algı ve imaj üretme çabası söz konusudur (s.181). Oysa realite, bunun taraflı bir tanımlama olduğunu tartışmayı dahi zaid kılar. Muhalifler -kendi ülkelerinde veya başka yerde bulunsunlar- bir kez terörist olarak nitelendiğinde artık onların siyasî ya da dinî gündemlerini anlamak için çaba gösterilmemekte veya çok az gösterilmektedir (s.185).

Günümüzde İslam'ın yoğun bir şekilde ötekileştirilmesi, “entelektüel silahlarını Batı'dan almadan Batı'nın hegemonyasına radikal bir tartışma getirebilecek tek” bir doktrin ve ideoloji kaynağı olarak görülmesinden kaynaklanır (Hentch, 1996: 206). E. Said'in (2008: 77) belirttiği gibi bir tek İslâm'ın Batı'ya “tamamen boyun eğmemiş gibi” görünmesi, ona karşı tutumların, 1970 petrol krizinin baş göstermesi ve “1980'ler ve 1990'larda 'İslami terörizm'in baş göstermesi, bu şokun derinliğini ve yoğunluğunu iyice artırmıştı.” Esesen, bu geniş perspektifin konumuz açısından daraltılmış analizi, İslam'ın bir politik rakip olarak yorumlanmasının yanı sıra politik aktörlerce değerlendirilmesinin yani politize edilmesinin (siyasal söylemlere konu ve rakip edilmesi) Said'in hep eleştirdiği monolitik, çeşitliliği yok sayan, yıkıcı, despotik, geri vb. olumsuz niteliklerin yüklendiği ve yeni bir öge olarak da terör eylemleri (ve korku imgeleriyle) beslenen bir “çağ dışı” rakip imgesinin üretilmesi söz konusudur.

Dolayısıyla siyasal İslam söylemlerinin başatlığı, onun aktörlerinin gücünün yanı sıra karşıt söylemlerin İslam'ı politize eden ve pejoratif bir ideolojiye indirgeyen yıkıcı tutumlarına da dayanmaktadır.

İslam imajının üretiminde iki tür yaklaşım birbirinden ayrılabilir: ilki *akla* hitap eden ve bilginlerin, araştırmacıların vb. ortaya koyduğu perspektiftir; ikincisi ise savaşçıların, halk edebiyatının, grup liderlerinin (günümüzde medya polemiklerinin, romanların, hikâyelerin) vb. ortaya koyduğu *muhayyileye* hitap eden ve İslam toplumunu bozulmuş bir yapı, liderini büyücü, Müslüman'ı ise putperest gösteren, yani kötülük üzerinden bir okuma yapan perspektiftir. Sözelimi Haçlı Seferleri popüler bir İslam kavramı ortaya koyarken (ilki), İspanya deneyimi ve Kur'an tercümelemleri skolastik bir İslam yorumu ortaya koymuştur (ikincisi) (bkz. Cuayyıt, 1995: 21). İki yaklaşımda da çarpıtma söz konusu olabilir: Muhayyileye hitap eden zaten öteki üzerinden ve barbarlık temalı bir okuma yapar ve İslam ve Müslüman'ı Hıristiyanlık ve Hıristiyan'ın olmadığı her şey olarak gösterir. Bu, günümüzde kurgular üzerinden görsel, işitsel ve yazılı medya ve basım-yayın tarafından ortaya konmaktadır. Herhangi bir TV dizisinde kitlesel bir ilkelik görüntüsü üzerinden inşa edilen Müslüman imajı, ortaçağda Haçlı Seferleri'ne katılanların anlatımlarından yola çıkarak bir öcü imgesi inşa edenlerle temelde aynı edim içersindedir. İkincisinde, yani akla hitap eden tasvirde de metin çarpıtmaları, eksik alıntılar, anlam bozumuna uğratma veya pratiği teoriye hâkim kılma veya tekil bir İslam yorumunu (Taliban gibi) hâkim (hatta tek) form olarak tanıtmaya gibi yaklaşımlar söz konusudur.

### 3. Kavramsal değişim, dönüşüm ve tahrif

Modernizm, katı olan her şeyi buharlaştırırken kavramları da etkilemiştir. Bu açıdan bakıldığında otantik İslamî kavramların modern dönemde leh ve aleyhteki söylemlerde kullanımları bağlamında bazı aslından uzaklaşmalar yaşandığı gözlenmektedir. Bu durum, birçok kavram üzerinden izlenebilir: İslam, Müslüman, şeriat, cami, fetva, cihad, medrese, şeyh, mürid, biat (bey'at), kıyam vb. Biz, ana fikri aktarıcı nitelikte bir seçkiyle burada altı kavram üzerinden bir okuma yapmakla yetineceğiz. Bu bağlamda kavramsal yapının mutlak bir istikrarla sürme gerekliliğinin ifadesi olarak anlaşılmasında gereken bu uzaklaşma okuması, İslam'ın hem öz hem de imaj gibi kısımlarda modern bir sorunla karşı karşıya kalışını resmetmeye yönelik bir girişim olarak anlaşılmalıdır.

#### a. İslam ve şeriat

Çağdaş dünyada içerik ve imgesi otantikliğinden uzaklaş(tırıl)an kavramların başında İslam gelir. Bir değerler manzumesi olan ve günümüz dünyasında ideolojik bir kimlik bileşenine indirgenerek etimolojisindeki barışa ironi olacak şekilde 'terör'le eşleştirilmeye çalışılan İslam kavramı, Müslüman zihninde modernizmin bir şoku olarak görülebilecek en temel unsurdur. Bu İslam ve Müslüman imgesi, günümüz dünyasında artık fobik bir tutumla (islamophobia) gündelik yaşamın pratiklerine kadar yaygınlaştırılmaktadır. Her dönem bazı korkular söz konusu olsa da günümüzde oluş(turul)an fobi, küresel bir toplum haline gelen dünyada sık ve

sıkılaştıran ilişkiler ağının bir köy haline gelme yorumlarını ürettiği ve göç ve iletişim-ulaşım ağının hayatı yoğun bir etkileşime taşıdığı düzlemde gündelik yaşamın söylem ve pratiklerine kadar inmiştir (Sevinç, 2010).

İslam, birçok yorumun kubbe kavramıdır; onu tek bir yoruma indirgemek, yanlı ve yanlış bir tutumdur. Meselâ onu yalnızca Taliban yorumuyla sınırlamak, evrensel iddiasını ve yaşanma biçimindeki çeşitliliğini yok sayma ve tekil bir örneği amaçlı bir şekilde baskın hale getirip istenen imajı üretme yanlışlarıdır. Kaldı ki İslam'ı Taliban gibi 'uzak' ve 'geri' olarak gösterilen bir yapıyla eş tutmak, onun Batı ve Doğu'daki varlığını yok edemez. İslam, 8. yy'dan beri Batı'dadır; dahası, Batı'nın ondan ayrı gördüğü Yahudilik ve Hıristiyanlıkla aynı coğrafî ve kültürel havzada ortaya çıkan bir dindir. Dinî yorumların değişkenliği de dikkate alındığında, sözcüğü Taliban'ın Buda heykellerini put olarak tanımlayıp yıkması (2001) eyleminde sergilenen surete karşı sözü savunma tutumu, neredeyse bütün dinlerde zaman ve zemine göre değişen bir varlığa sahiptir. Dahası, Budizm'in ilk dönemlerinde "ne Buda'nın, ne de Şakyamuni'nin resim ve heykelleri vardı. Budizm, ilk olarak M.Ö. beşinci yüzyılda ortaya çıktığında Buda sadece ayak izleri, tekerlek ya da nilüfer çiçeği ile temsil edilmiştir" (Goody, s.205). Dolayısıyla Platon'da dahi seküler bir gerekçeyle (temsilin temsili olması nedeniyle) reddedilen resim ve heykel gibi suretler öne çıkarılarak (s.211) Taliban tekilliği (ve tarihselliği) üzerinden İslam'ı imgesel bir sınırlılığa mahkûm ederek tanımlamak, istenilen bir imajı üretmenin yanlı bir yorum ve edimidir. İslam'ın tekil bir yorum ve imgeler sistemi üzerinden mahkûm edilişi medyada net olarak belirgindir:

"İslam dünyasıyla ilgili haberlerde Müslümanlar/Araplar (sanki Araplar bütün Müslümanları temsil ediyormuş gibi) birbirinin kopyası, farklılaşmamış bir yığın şeklinde tasvir edilir; şiddete başvurma, beceriksizlik ve rasyonel olamama onların nitelikleri arasında gösterilir. İslâm ve Müslümanlar sürekli olarak medyanın ana damarlarında Batı medeniyetinin değer ve hayat tarzının bir antitezi, yabancı ve monolitik bir kültürün temsilcileri olarak tasvir edilmektedir. Medya İslâm'ı Esposito'nun dediği gibi 'teröristleri eyleme iten bir din' bağlamında ele aldığı için, İslâm ve Müslüman imajını olumlu bir yörengeye oturtabilmek oldukça zorlaşmaktadır. İslâm böylece terör olayları bağlamında gündeme geldiği için, ortalama bir Amerikan vatandaşı İslâm ve Müslümanı, tarihî ve kültürel çeşitliliği içinde değil şiddet olayları bağlamında öğreniyor" (Yücesoy, 2005: 192).

Otantikliğinden uzaklaştırılan bir diğer kavram, şeriatır. Şeriat, tıpkı İslam gibi Kur'an'da semantik bir yapı kazandırılan temel kavramlardandır. Burada özellikle her topluma bir şeriat, bir yol verildiğine dair nassta (5/Maide, 48) belirdiği gibi kavram geniş bir perspektiften şekillendirilmiştir. Geçmişten gelen bu norm sistematığı, "Seni/sizi de bir şeriat üzere kıldık" (45/Casiye, 18; 42/Şûrâ, 13) ifadeleriyle Hz. Muhammed için de geçerli olacak şekilde betimlenmiştir. "Bu itibarla, şeriat, evrensel

bir mahiyete sahip olan *ed-dîn*'in zaman, mekân ve toplumsal yararlar göz önünde tutularak form kazanmasıdır denebilir" (Okuyan ve Öztürk, 2001: 174). Esasen zaman içerisinde norm sistematığının pratik gücü Müslümanların şeriat-İslam eşitliği oluşturmaya da neden olmuştur. Böylece bütün peygamberlerin mesajlarının içeriğini kapsayan bir İslam kavramından tekil bir norm sistematığına indirgemeye yönelinmiştir (s.174). Bu kavram daralması, yorumların tekil bir doktrine taşınmasına da kapı aralamıştır. Aynı daraltma, dış yaklaşımlar tarafından da sergilenmiş, özellikle çoğunluk tarafından onaylanmayan yorumlar baskın bir imaj haline getirilmeye çalışılmıştır.

Küresel algıda şeriat, Taliban gibi örneklerin karikatürize edilmiş formlarının ilkel bir zihin içeriği de eklenerek sunulduğu portreyle birlikte şiddetin retoriği olarak formüle edilmiştir. Türkiye'de modernleşme sürecinde, dine yönelik kritiğe sahip olanlar, İncil'e yönelik eleştirilerle Hıristiyanlıkla mücadele edeceği kanaatinin yönlendirdiği Batı deneyimini örnek alarak İslam'ın temel metinlerinden yola çıkarak şeriata (ve onun bileşenleri olarak had cezalarına yönelik) eleştiriler yöneltmiştir. Bu anlamda, özellikle politik İslam'ı elimine etmek isteyen iç ve dış söylemler şeriatı hedef almıştır. Bu çabalarda, hukuksal düzenlemenin metinlerine dayanıldığı gibi, İslam'ın evrenselliğinin sunduğu esnek alandaki yerel ve tarihsel hukuk yorumları da genelleştirilerek doktrin eleştirisi sergilenmiştir.

#### b. Fetva ve cihad

Modernleşmeyle birlikte din kurumsallığında da belli değişimler yaşanmış, fetva makamı -müftülük oluşturmadaki gibi- farklı boyutlara taşınmıştır. Özünde, herhangi bir konuda dinî soruya yetkin otorite tarafından verilen yanıt olan fetvanın günümüzde birçok şekilde anlaşılmasının yanı sıra bazı siyasal meselelerin -birinin ölümünün onaylanması gibi- de karıştığı yorumlara indirgenmesi, medyanın da desteğiyle söz konusu olmuştur. Roma Hukuku'ndaki *responsa prudentium*'un İslam Hukuku'ndaki karşılığı olan fetva, uluslararası bağlamda da olumsuz bir çağrışım taşır hale getirilmiştir. S. Ruşdi'ye yönelik fetvayı değerlendiren Lewis'e (2003: 121) göre "Ayetullah, fetvayı bir ölüm cezası vermek ve bir suikast çağrısı yapmak için kullanarak, standart İslamcı uygulamadan bir hayli sapıyordu." Bu fetvanın, ölüm emrini fetva olarak tanıtan bir forma sahip olduğu ifade edilmektedir; buna göre "bir anlamda devlet destekli uluslararası 'fetva terörü'nün en modern örneklerinden birine şahit olmuştu dünya kamuoyu. New York Dünya Ticaret Merkezleri'ni bombalayanların da Şeyh Ömer Abdurrahman'dan benzer bir fetva aldıkları iddia edilmişti" (Küçükcan, 2007: 150). Bu tarz bir kullanım, gündelik yaşamın pratiklerine yönelik fetva sistemini gölgede bıraktığı gibi, güncel meselelere yönelik bir muhakeme ya da hukuksal çaba olarak fetvanın görmezlikten gelinmesini, olumsuz bir siyasal araç olarak kullanılmasının (medyanın da etkisiyle) öne çıkarılmasını netice verir.

14. yy'da Şeyhülislâm İbn Teymiye tarafından işgalci Moğollara karşı verilen ve 'Mardin Fetvası' olarak bilinen ve günümüzde El Kaide ve Hamas gibi örgütlerin kullandığı iddia edilen cihad fetvasını değerlendirmek için 27-28 Mart 2010'da

Mardin’de *Barış Yurdu Mardin Konferansı* düzenlenir. Merkezi İngiltere’de bulunan Küresel Yenilik ve Rehberlik Merkezi (GCRG) ve Canopus Danışmanlık tarafından düzenlenen konferans, Artuklu Üniversitesi’nin ev sahipliğiyle gerçekleştirilir. Konferansın amacının, fundamentalist örgütlerin dayandığı bu fetvanın doğru yorumlanıp yorumlanmadığını sorgulamak olduğu ilan edilir. Sonuçta, *Teröre karşı birlikte durmak* başlığı altında bir bildiri yayınlanır; bu bildiri, söz konusu fetvanın bazı şiddet yanlısı gruplarca teknik terimiyle “araçsallaştırıldığını” dile getirir (www.sabah.com.tr/29.03.2010).

Diyanet İşleri Eski Başkanı Ali Bardakoğlu, bu fetvanın tartışılmasına tepki gösterir. Fetvaların sosyal bağlamına dikkat çeken Bardakoğlu, “Aradan asırlar geçtikten sonra toplanıp asırlar önce verilmiş bir dinî görüşü geçersiz kılmaya çalışmak fevkalade anlamsızdır (...) İslam âlimlerinin dinî konularda verdikleri görüşler kendi dönemleri ve şartlarıyla sınırlı bir geçerliliğe sahiptir. Bir fetvanın başka bir fetvayı geçersiz kılması, işlevden düşürmesi gibi bir şey de söz konusu olamaz” diyerek, hukuksal çabanın siyasal arenaya taşınmaması gerektiğini dile getirmiş olmaktadır. Öte yandan böyle bir fetva dayanağı, İslam âlimlerini şiddetten sorumlu tutma yanlısı anlamına da geleceğini belirtir ve kurum olarak fetvanın bu tarz bir bağlamda tartışılmasına karşı oluşlarını gerekçelendirir (www.stargazete.com/01.04.2010). Bu araçsallaştırma, modern aklın temel niteliklerinden birini yansıtır. Söz konusu tartışmalardan da anlaşılacağı gibi, günümüz dünyasında kavram ve kurum olarak fetvanın olağan seyrinde anlaşılıp yorumlanması sorunu söz konusudur.

Cihad kavram ve edimi de modern aklın hükümranlığından kendini kurtaramamıştır. Modern araçsal akıl, İslam’ın insan ve insanlığı bir tutan evrensel normlarına (5/Maide, 3) kayıtsız bir şekilde cihad üzerinden bir hayat algısını medya aracılığıyla (yanlış örnekleri başatlaştırarak) yaymaktadır. “*Hacc cihaddır*” hadisindeki göstergede de okunabildiği gibi çok geniş bir insanlık durumunda temellendirilen bir kavram olarak İslam’da cihad, bir *hakikat* (18/Kehf, 29), *adalet* (60/Mümtehine, 8) ve *hürriyet* (2/Bakara, 256) meselesidir. *Fetih* ise kalplerin fethi odaklıdır. Bütün insanlar kardeştir (4/Nisa, 1) ve bu kardeşlik, din kardeşliğiyle pekiştirilmek istenir; fakat kalpler fethedilemediğinde, ülkeler hâlâ dokunulmazdır ve insanî kardeşlik hukuku geçerlidir; çünkü insan dokunulmazdır; ancak, karşı tarafın tutumu, mücadelenin seyrini belirleyen temel ölçüttür.

İslam için mücadelenin seyrini belirleyen toplumsal ontolojik ölçüt, insan hakları manzumesidir. Savaş, çoğunlukla bir savunmadır ki Bedir Savaşı’nın arifesinde artık mücahid olgunluğuna ermiş İslam toplumuna ‘*Allah yolunda*’ ve ‘*kendilerine karşı savaşanlara*’ karşı savaş için izin Bakara 190 ile verilir (Bazı müfessirler izni Hacc, 39’a bağlarlar. Bkz. Köse, 2007: 60; Buyuran, 2006: 74). İzin mukayyettir: *haddi aşmamakla*, bir diğer ifadeyle genel anlamda hukuku, insan haklarını ve özelde savaş hukuk ve ahlakını çiğnememekle. İznin kullanımının dolaylı sınırı, barış ihtimaline sınıksı

sarılmak, dahası, barış yanlısı tutumla savaşmaktır (8/Enfâl, 6). Müslüman, *silmi* köküyle filizlenen ve '*Allah'a teslim olma yoluyla barış ve esenlik bulma*' diye tanımlanabilecek bir dinin mücahidi olarak savaşta *bağy* (haddi aşma) durumuna karşı hassas olmalıdır. Mücahid, ulu'l azm peygamberlerine öykünen bir şecaat/sabır ve rahmet peygamberinin ümmetine yakışır bir merhametle bezenmedikçe kılıca yaklaşmaz.

Savaş (kıtal), dini yayma yöntemi değil, din ve vicdan özgürlüğünü sağlamak için sosyo-politik bir tercihtir ve ağırlıklı olarak (özellikle taarruz gerekçeleri dışında) zulüm veya karşı saldırı olmadıkça etkin olmayan bir birimdir. İslam, Allah'a özgür irade ile teslim olayı gerektirir; Elmalılı'nın (2/Bakara, 256) nefis tefsiriyle, *ikrah dinde yoktur*. Esasen, savaşmadan önce İslam'a davet etmeyi isteyen hadisler de politik sistemin kökten yapılandırılmasını sağlayacak bir dinî sistem kabulünü önceleyen ön koşuldur. Bunun pratik ifadesi belki de Hz. Muhammed'in davetin bir zemin bulması için kendisinin peygamberliğinin metne katılmadığı ve şartlarının mevcut zaman diliminde Müslümanların aleyhine görüldüğü Hudeybiye Antlaşması'nı, bir sosyo-politik zemin oluşturur muhakemesinin de etkisiyle, imzalamasıdır. Uygun bir sosyo-politik zeminde ancak insanların hür iradelerine hitap edilip yürekler fethedebileceği için koşullar aleyhte olmasına rağmen barış yönelimli bir tutum sergilenmiştir.

Sosyo-politik zemin 19. yy'dan beri özellikle sömürgecilik deneyimi yaşayan Müslüman toplumlar cihad kavramının 'işgal altında olma' ya da 'savunma gereksinimi' çerçevesinde kıtal boyutunu bir mücadele merkezi haline getirip yapılanmalarını da buna göre oluşturunca sömürgeciler için iki tutum söz konusu olmuştur: İlki, İslam algısında Müslümanın cihad diye nitelendirdiği unsuru kıtal özelinde dar tanımla ve kılıç imgesiyle konumlandırmaktır. İkincisi ise bu direnç noktasını kırmak için aşırı yorumlarla ve Vandalizm, barbarlık düzeyinde bir cihad (kıtal) tanımlamalarıyla bu güçlü direnişi kırma çabalarıyla dezenformasyon yoluna gitmektir. Her ikisi de bugün Batı'da terörle İslam'ı bir gören algının cihad metaforunun gölgesinde bu düşünceleri büyütmesine neden olur. Esasen, sömürgecilerin karşısında güçlü bir politik sistem sergileyemeyen toplumlarda en güçlü manevî merkez olarak İslam, kendini sömürge politikalarının karşısında bulur. Dahası dönemin çabaları (misyonerler de sömürgecilerle birlikte faaliyette bulunur), bu yoğun güç merkezini dönüştürüp insanları uysal bedenler halinde yeniden inşa etme girişimleri olarak görülebilir. Cihad'ın fısıldadığı özgürlük ritmi, ellerinde prangalarla misyonerlerin vaazlarının bitişi bekleyen sömürgeciler için en büyük ters rüzgârı temsil etmiştir.

Oryantalizm, farklı bir İslam yorumu ortaya koyar ve bilinçli çarpık imgelerin de sindirildiği bu yorum, sömürge dönemi ve sonrasında İslam tarihini ve nasslarını kendi imgelemelerine dayanarak ve sosyopolitik amaçlarına uygun bir şekilde yeniden ele alır ve bir savaş ve kılıç dini fenomeni tasvir eder. Bu bağlamda meselâ Hıristiyanlıkla karşılaştırmalar yapılırken Hz. İsa'nın cihad ya da kendi tanımlamalarıyla *holy war* (kutsal savaş) yapmadığını, aksine Hz. Muhammed'in hayatının ise adeta din savaşlarıyla (kutsal savaşla) geçtiğini ileri sürerler; öncelikle



Hız. İsa'nın yaşam ve imkânı bu tarz bir pratiğe izin vermemiştir; ikinci olarak, Hz. Muhammed'in savaşlarının savunma ağırlıklı olduğu ve barış eksenli yürütüldüğü tarihî kayıtlarda aşikârdır. Dahası, Hz. Muhammed'in Mekke'yi fethettiğinde dini zorunlu bir tercih olarak öne sürmediği, genel af ilan ederek yürekleri fethetmeye yönelik aslî tutumu sergilediği göz önünde bulundurulduğunda kılıçla yayılan din imgesinin çarpıklığı gözlemlenebilir. Daha yakın dönemde ise en belirgin tezahür, Osmanlı'nın millet sistemi uygulamasıdır ki, fethedilen bölgelerde din ve vicdan özgürlüğünün korunmasına yönelik bu pratik, kılıç dini imgesinin yapaylığını yedi kıtaya yayılan göstergelerle çürütür.

Oryantalizmin imgelem görevini, bugün beşinci kol olan medya devralmıştır ki günümüzde sıradan herhangi bir Batılı'nın algısının medya tarafından şekillendirilmemiş olması nadirattandır denilirse mübalağa edilmiş olmaz. Geçmişte oryantalistler, seyyahlar ve misyonerler sömürgeci mantık için imgeler üretirken günümüzde medya bu işi daha etkin ve hızlı bir şekilde ve acımasızca (kapitalist mantıkla) yürütmektedir. Bu, esasen çift yönlü bir yapıdır ki; medyanın yaygın sahipliği aynı zamanda gerçeklerin de dile getirilmesine bir imkân tanıyarak imgelerin sorgulanmasını daha fazla kolaylaştırmıştır. Ünlü oryantalistlerden J. Schacht (1982: 130) inanmayanların İslam hukukundaki yerinin savaş hukuku üzerinden düzenlendiğini (din değiştirme, boyun eğme ya da öldürülme seçeneklerini istisnalarıyla birlikte sıralar) savunur (krş. Köse, 2007: 68). Günümüz medyasının İslam-savaş denklğine yönelik imajların metinlerdeki örneği olarak bu indirgemeci yanlılık, İslam hakkındaki yanlış imajların kaynaklarından.

Klasik literatüre bakıldığında "*Cihad*, hak dine davettir" diyen Cürcânî, kıtal ve cihad denklği kurmanın yanlışlığını öz bir şekilde ifade etmiştir (Keleş, 2007: 2). Yakın dönemden Bûtî de bu özdeşliğe karşı çıkar ve buna cihadın Mekke'ye varlığını delil gösterir: "İşte bu ve benzeri ayetler iyi düşünüldüğünde, "*Cihad*"ın, tâ İslam'ın doğuşuyla birlikte Mekke'de başladığı görülür" (Keleş, 2007: 3; krş. Lewis, 2003: 38). Batılı araştırmacılarla İslam âlimleri arasında cihad konusunda fikir farklılığı söz konusudur. Yanlış algı, bir yandan önyargılardan beslenirken öte yandan metodolojik bilgi eksikliği ve tarihsel bazı tekil uygulamaların soyutlanıp genelleştirilmesi gibi tutumlardaki hatalar da bu zıt algıyı beslemektedir (Köse, 2007: 38). Bu genelleştirme, adeta sürekli bir savaş halinin tasviridir:

"Çok azı istisna Batılı araştırmacılar ortak bir kanaat olarak cihâdın, farz derecesinde bir zorunluluk olarak bütün dünya Müslüman oluncaya ya da İslam hâkimiyetine boyun eğinceye kadar savaş anlamına geldiğini iddia etmekte ve bir elinde Kur'ân diğer elinde silah bütün dünyayı Müslüman yapabilmek için sürekli savaşı bir Müslüman imajı çizmektedirler. Bu düşüncelerin oluşmasında da Müslümanların dünyayı *Dâru'l-İslâm* ve *Dâru'l-Harb* şeklinde ikiye ayırmalarının etkili olduğu görülmektedir. Batılı müelliflere göre bu ayrımın tabii sonucu olarak *Dâru'l-*

*Harb* kategorisinde yer alan gayr-ı Müslim ülkeler *Dâru'l-İslâm* oluncaya kadar savaş sürekli şekilde devam edecektir" (Köse, 2007: 39).

Max Weber (1998: 342), İslam'ı ilk döneminde "dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütü" olarak tasvir eder. B. Lewis (2003: 43) Hristiyanlıktaki Haçlı Seferleri'ni Hristiyan tarihinin geç dönemindeki bir gelişme ve "bir bakıma İncil'de ifade edilen temel Hristiyan değerlerden radikal bir kopuştur" şeklinde tavsif eder ve İslam'ın kutsal savaşı olarak betimlediği cihadın ise "İslam tarihinin başından beri, kutsal metinlerde, Peygamber'in hayatında" ve ona destek verenlerin ve haleflerinin eylemlerinde bulunduğunu savunur. Cihad'ın savaşla eşleştirilmesi, onun *holy war* (kutsal savaş) olarak çevrilmesine neden olur. Oysa büyük cihad nefse, kötülüğe vb. karşı iken küçük cihad düşmana karşı verilir; yani ancak küçük cihad *holy war* kapsamında anlaşılabilir. Hadislerde; nefisle mücâhedenin, zalim idareciye karşı hakkı haykırmanın, farzların ifasının, anne-babaya bakmanın ve hacc-ı mebrûrun cihad olarak adlandırılması, kapsamının ne kadar geniş olduğunu izah etmek için yeterlidir (Köse, 2007: 40-41).

Kategorize edilirse, Râgıb el-İsfahânî (ö.502/1108) gibi düşünürlerin tasnifi dikkate alındığında, (1) açık düşman, (2) şeytan ve (3) nefis, cihadın hedefindedir. Dahası, hedef ne olursa olsun benliğin eğitimi ve olgunlaşması gereklidir ki bazı düşünürler İslam'ın ilk yıllarında cihada izin verilmemesini bu sınıra bağlarlar. Dahası, genel kabule göre *saldırı halindeki düşmana karşı cihad* esastır (Köse, 2007: 43-46). Son olarak belirtmek gerekir ki *dar'ul harp* ve *dar'ul-İslam* ayrımı, "Müslümanların Kur'ân ve sünnetin temel ilkelerinden hareketle ulaştıkları bir sonuç değil karşı tarafın tavrına göre oluşmuş güvenlikle ilgili bir ayırımdır." Bu ayırım, bir (muhtemel) tehdit tanımlamasıdır; saldırı değil (Köse, 2007: 53; Ayrıca bkz. Karaman, 1999/III: 231-234). Meselenin hukukî boyutlarını (özellikle Tevbe, 29 gibi ayetleri) ilgili ilim dalına bırakıp, kavramın anlaşılmasındaki problematiği izah etme bağlamında aktardığımız kadarıyla iktifa edeceğiz.

Dinî hareketler bağlamında Bardakoğlu, dinin uygun bir şekilde anlaşılıp ifade edilmediği durumlarda manipüle edilmesinin ve şiddet kaynağı olarak görülmesinin muhtemel olduğunu; bunun İslâm için olduğu gibi diğer dinler için de geçerli olduğunun tarihî örneklerden açıkça görülebildiğini ifade eder (Bardakoğlu, 2006: 19). Dinî grup şeklinde örgütlenmelerin günümüz İslam'ının anlaşılmasındaki etkileri ve onların söylemlerinin siyasal ve dinî bağlamda ayrışmalarında kutsal ve kutsal olmayan, iç ve dış savaş gibi birçok argümantasyona, dahası küresel bir köyde yaşam yorumlarına (örnek için bkz. Esposito, 2003) tabi tutulmaları meselesi ise cihadın doğru anlaşılabilmesi için çözülmesi gereken önemli bir problematiktir. Meselâ, İslâm öğretisine bağlılık bildirimine sahip bazı fundamentalistler, modern toplumun bireyselleşmiş çehresinde bir konum edinebilmek için cihad kavramına yeniden bir anlam yüklemiş ve geleneksel olarak toplumsal gereklilik (*farzu'l-kifaye*) olarak yorumlanan bu kavram, artık bireysel gereklilik (*farzu'l-ayn*) olarak yeniden tanımlanmış ve üye temini bu yolla sürdürülmüştür. Dolayısıyla günümüzde sergilenen şiddet, cemaatin bir dışavurumundan çok bireysel bağlanma zemini

üzerinde yükselen bir edimdir (Roy, 2003: 21). Klasik ulema, cihadın farz-ı kifaye oluşunu özellikle 9/Tevbe, 22'ye dayandırır.

Cihad ve bir bölümü olarak kıtal (muharebe) ile ilgi son olarak kılıç imgesini vurgulayalım. Kılıç, "ıstilahî olarak "savaş-harp" durumunu ifade eder. Kuran-ı Kerim'de bu sözcük "Kıtâl" veya "Mukâtele" ile ifade edilmiştir. "Seyf Ayetleri" diye ifade edilen ve fiili savaş durumunda düşmana karşı alınacak tavır ve verilecek mücadeleyi belirleyen ayetler, tamamen özel savaş anlarıyla ilgilidir" (Keleş, 2007: 3). Hadislerde de kılıç, bir imge olarak kullanılır (örneğin Buhârî, "Cihad," 125-126). İslam felsefesi üzerine bir konferansını dinlediği İslam âlimine "Siz, konferans boyunca felsefeden bahsettiniz, hâlbuki siz "Savaş Felsefesi"nden bahsetmeliydiniz. Çünkü İslam Kılıç zoruyla yayılmış bir dindir.!!" diyen Bernard Shaw'ın (Keleş, 2007: 22) algısı, günümüz dünyasında medya üzerinden yürütülmeye çalışılmaktadır (bu tür algının eleştirisi için bkz. Armstrong, 1998: 209). Her ne kadar kadim bir terimi karşılarsa da günümüzde kılıç imgesi artık barışa yönelik bir denge unsuru olarak anlaşılmamaktadır. Son tahlilde İslam'a göre savaş tahripkârdır ve bu nedenle sevimsizdir; fakat aynı zamanda bu tahribin gerekli olduğu durumlar da söz konusu olabilir ki bu anlamda da meşrudur. Ya da klasik tanımlamasıyla *hasen liğayrihidir*.

### c. Medrese ve cami

İslam'dan aldıkları ilhamla eğitim ve öğretimi metafiziği de kapsayacak biçimde düzenleyen toplumlar, dönemlerinin sistematigi içinde birer ilim ve irfan merkezi olarak medreseleri inşa etmişlerdir. İlk üniversitemiz ne zaman açıldı? sorusu sorulduğunda Nizamü'l Mülk Medreseleri'ne giden algı, medreseleri evrensel ilmin okutulduğu yerler olarak tasvir etmektedir (Taşkın, 2008: 351). Modern öncesi dönemde merkezî bir konuma sahip olan bu kurumlar, her kurumsal yapılanma gibi bir dönem sonra bozulmaya başlar ve ıslah ve kapatılmaları söz konusu olur. Dahası, modern eğitim kurumlarının inşasıyla birlikte medreseler (sadece Türkiye örneğinde bakılmamalı, birçok İslam ülkesinde eskinin bir temsili olarak görülmektedirler) önceki sistemin bir temsili ve üretimi olarak kaldırırılar. Medrese tartışması, modernleşme tartışmalarıyla birlikte yürüyen bir maziye de sahiptir. Bu bağlamda İ. Kara'nın (2001: 11) M. Akif'in medreseleri ve ulemayı yetersiz olarak tanımlayışının tek tip din algısı oluşturmaya yönelik bir çaba olduğuna dair iddiası, meselenin iç ve dış söylemler bağlamında modernizm üzerinden ne düzeyde önem taşıdığını imlemektedir.

Modern öncesi İslam toplumlarında "medrese terimi yükseköğrenim merkezi, âlim, öğretmen ve araştırmacı yetiştiren merkez anlamına geliyordu. Modern kullanımda medrese olumsuz bir anlam kazanarak şiddet ve bağnazlık aşıl原因 merkezler anlamında kullanılmaya başladı. Bunun çarpıcı bir örneğini terörist eylemlere karıştığı şüphesiyle yakalanan bazı Türklerin hayat hikâyelerine bakarak görebiliriz" (Lewis, 2003: 113). Bu tarz bir yorumun ortaya çıkması, paralel ve

denetimsiz yapılanmaların medrese kavramı altında örgütlenmesi ve ürettikleri her yorumun bu kavrama mal edilmesi nedeniyle denebilir. Medreselerin yanı sıra camiler de eğitim ve öğretim merkezi olarak İslam'ın şafağında beri hizmet sunmuştur (Taşkın, 2008: 359). Medrese, ilim merkezi olarak yalnızca Doğu'da değil Endülüs gibi Batı'daki İslam kurumlaşmalarında da etkin olmuştur. Meselâ 1349'da Gırnata'da medreselerin varlığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra kurulan kütüphaneler de önemli bir farkın belirleyicisidir. Gırnata'da bulunan Alkazar Kütüphanesi'nde 14. yüzyılda 400 bin kitap bulunurken aynı dönemde Avrupa'nın en büyük kütüphanelerinden biri olan St. Gall manastırında (İsviçre'de) 600 kitap bulunmaktaydı (Goody, 2005: 88). Belirtilmelidir ki kavramlar yalnızca günü anlamak için işlevsel değildir; onlar, günü belirleyen hafıza kodlarının dayandığı tarihi anlamak için de işlev görürler. Bu bağlamda günümüzde -bazı toplumlar için geçerliğini yitirmiş olsa da- dönüştürülen kavramların, tarihin çarpık yorumlanmasına da neden olabileceği ifade edilebilir.

Cami kavramından önce İslam literatüründe hâkim terminoloji, mescid yönündedir ve Kur'an, hadis ve ilk dönem İslam kaynaklarında mescid merkezli dil ağırlıklıdır. Dahası, mescid kelimesi, kadim bir vahiy geleneğini andırıcısına Sâmi kökenli dillerdeki kavramla telaffuz ve anlam açısından benzer yapıya sahiptir. Meselâ MÖ V. yüzyıla ait olduğu kanaati hâkim olan Yahudi Elephantine papirüslerinde bu kavrama (ibadet yeri anlamında kullanımıyla) rastlanıldığı gibi yine MÖ I. yüzyıla ait *Ölü Deniz Yazmaları*'nin sahibi Esseniler'de de mescid kavramı ibadet yerlerini tanımlayan bir yapı olarak belirmektedir. Cami kavramı ise özellikle Cuma namazı merkezli bir algıyla birlikte belirir ki; "Arapça **cem'** kökünden türeyen, 'toplayan, bir araya getiren' anlamındaki **camî'** kelimesi başlangıçta sadece Cuma namazı kılınan büyük mescidler için kullanılan **el-mescidu'l-câmi'** (cemaati toplayan mescid) tamlamasının kısaltılmış şeklidir" (Önkal ve Bozkurt, 1993: 46).

Esasen, ibadet yeri bağlamında mescid kavramı bireysel (veya tikel) yapılanmayı da ifade eden ilk dönem örneklerine sahiptir ki Hz. Ebubekir'in Mekke'deki evinin bahçesinde yaptırdığı tekil kullanıma yönelik mescid, kadim geleneğin hane halkı yansımaları da taşıyan nitelikte bir Müslüman tarafından inşa edilen ilk mesciddir ve özel kullanım amaçlıdır. Son tahlilde denilebilir ki mescid ibadet merkezli bir tanımlamadır ve kadim bir geleneğin uzantısı olarak var olmaktadır; cami kavramı ise cemaat merkezli bir tanımlamadır ve özellikle toplu namaz ibadetinin bileşenlerinin getirdiği dinamikte tanımlanan bir kavramsal yapıdır. Bu ayrışma, toplumlar boyunca izlenebilen bir mantık taşır ki meselâ Osmanlılarda "padişah tarafından inşa ettirilen büyük camilere 'selatin camileri', vezirler ve diğer devlet ricâli tarafından yaptırılan orta büyüklükteki camilere bânisinin adına izâfeten sadece cami, küçük olanlara da mescid denilmiştir" (Önkal ve Bozkurt, 1993: 47).

Mescid kavramı, kelime anlamına bakılarak yalnızca namaz kılınan yer olarak değil daha çok Allah'a boyun eğilen, secde edilen yani genel anlamda ibadet edilen bir yer olarak algılanmalıdır ki Hz. Muhammed döneminde musallâ kavramının sadece namaz kılınan yerleri tanımlamak için ayrıca kullanılmış olması da bu ayrımı destekler

niteliktedir. Musalla kavramı, Hz. Muhammed döneminde bayram ve cenaze namazlarının kılındığı yerleri tanımlamaktaydı. “Yol boylarındaki üstü açık mescidlere ise Farsça’da **namazgâh** denilmiştir... Kur’an’da... **mihrâb** kelimesi de dilcilerin çoğuna göre mescid anlamındadır” (Önkal ve Bozkurt, 1993: 47). Mescid, tevhid inancının evrensel sembolüdür ki Hz. Muhammed’in mescidi bulunan yerleşim yerlerinin halkına dokunulmaması yönündeki askerî emri, bu nişanenin hukukî boyutunun da olduğunu göstermektedir. Mescid nasıl evrensel tevhid inancının merkezî sembolü ise cami de İslam toplumunda şehrin merkezine yerleştirilerek Tevhid inancına sahip toplumun birleştirici merkezî sembol ve unsuru olarak işlevselleştirilmiştir. Meselâ Hz. Ömer’in Kufe’yi inşa ederken şehrin merkezinde güçlü bir okçuya dört yana oklar atılarak cami ve çevresini konumlandırması, bu sembolik bütünlük algısının nişanesidir (s.48).

Cami kurumunun ana işlevi sırf dinî bir unsura yani ibadete mekân olmaktır. Bu nitelik, aynı zamanda mekâna kutsallık atfettiren unsurdur. Bunun yanı sıra camiler başlangıçtan beri; eğitim ve öğretim merkezleri, idare merkezleri, kültür merkezleri, kütüphane binaları, kitapların korunmasını sağlayan yapılar, halkın aydınlatılmasına yönelik ilmi etüt merkezleri, Kur’an öğretim ve hafızlık merkezleri, halka açık ilmî sınav merkezleri, halkla bürokrasinin bir araya geldiği kamu yönetim merkezleri, hukuksal meselelerin çözüldüğü ve bazen kadıların sürekli bulunduğu hukuk merkezleri, özellikle zorunlu hallerde hastane ve misafirhane binaları, savaş gösterisi ve nikâh merasimi merkezleri ve askerî amaçların işlevselleştiği merkezler olarak hizmet vermiştir (Önkal ve Bozkurt, 1993: 49-52).

Her ne kadar bürokratik unsurların uzantılarının da bulunduğu mekânlar olarak işlev görmüşse de cami, esas tanımlamasının sivil toplum merkezli olması gerekir. Dolayısıyla bir bağlamda devlet ve halk arasında bir eklemlenme yapan sivil toplum yapılanmasının merkezi olarak cami, kutsal mekân (24/Nur, 36) olmasının da gerektirdiği bir nitelik olarak dokunulmazlığa sahiptir. Bu niteliği, onun birçok sivil yapılanmanın merkezi ve aydınlanma hareketlerinin başlangıç durağı olması gibi mobilizasyon kaynağı oluşunu da netice verir. Dahası, modern devlet yapısı da bu dokunulmazlık niteliğini çok ezmeye çalışmıştır ki kitlelerin hareketlenmesi için yeterli bir kıvılcım olan bu mahremiyetin çiğnenmesi durumu hep kaçınılması gereken bir durum olarak görülmüştür. Bu hassasiyetin farkında olan “İslamcı hareketler ayrıca, bütün diğer rakipleriyle karşılaştırıldığında, bir başka büyük avantaja sahiptir. Camiler, en diktatör yönetimlerin bile bütünüyle kontrol edemediği bir iletişim ve örgütlenme ağı olarak kullanılmaktadır” (Lewis, 2003: 31).

Modern dönemle beraber cami kurumunun yüzleştiği en önemli sorun, toplumsal sistemin uzmanlaşma bağlamında kurumsal ayrımlara gitmesiyle birlikte geniş bir yelpaze oluşturan seküler hizmet formlarının birçok alanı tekellerine almaları veya en azından bir alternatif hizmet servisi olarak boy göstermeleridir. Bu bağlamda

meselâ, mescidlerin geçmişte kullanım amaçlarına bakıldığında bu tarihî mirasın yorumlanmasında modern Müslüman bir problematikle karşılaşabilmektedir. Öte yandan modern toplumda geleneksel toplum yapısına yönelik hareketlerin camileri merkez olarak seçen ve hareketlerinin doğal bir unsuru olarak gören algısı, camilerin siyasal okumaların başatlığında değerlendirilmesine de neden olmuştur. Bugün birçok Avrupa kentinde cami, siyasal İslam savunucularının merkezi olarak (ve biraz da kaygıyla) yorumlanmaktadır. Bu başatlık, sıradan bireyin mabedini silikleştiren, ona mekân tanımayan bir imgeye doğru bazı dönüşümler anlamına gelir. Böylece, otantik bir kavram ve çok fonksiyonlu bir mekân olarak cami yerini tekil yorum ve imgelere bırakma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

### *Sonuç ve değerlendirme*

Goody (2005: 15), İslam'ın siyasal tanımlanışını, *Komünist Manifesto*'nun başlangıç cümlesinden ilhamla şöyle tasvir eder: “‘Bir hayalet Avrupa’yı kovalamaktadır.’ Bu hayalet Marks ve Engels’in bahsettiği komünizm değil, İslâm ve İslâmî ‘terördür.’” Bu hayaletle baş etme, tıpkı Eski Avrupa'nın bütün kuvvetlerinin ortak bir çabayla komünizmle mücadelesindeki gibi İslam'a karşı da blok halinde bir tepkinin olduğu ne yazık ki göstergelerin şahadetiyle sabittir. Bu durum, İslam'ın imaj ve sunumunun ne kadar önemli olduğunun siyasal alandaki en önemli birimidir. İkiz Kuleler'in yıkımından önce kötü olan bu imaj, sonrasında Bush'un terörizmle savaşı haçlı seferi olarak tasviriyle bir Haç-Hilal kavgasına taşınması, medeniyet açısından en az Huntington'ın (1993) çatışma tezi kadar tek yönlü bir asansör gibi işlevsiz ve yanlış bir tercihtir. Bu, Southern'ın (2000: 11-40) Batı'nın ortaçağda İslam hakkındaki bilgileri bağlamında cehalet çağı olarak yorumladığı döneme dönüş gibi bir imge başvurusudur. Bu, tıpkı birçok örnek gibi, bir dejenerasyondur; İslam'ın terörizmle eş tutulurken sosyo-kültürel olarak da geri bir sitem şeklinde tanımlanmasıdır (Goody, 2005: 23). Bu dış algı, İslam hakkında başatlaştırılan imgenin de hangi forma sahip olacağına belirlenmesine etki ettiği gibi refleksif tutumların oluşturduğu bir kendi mecrasından uzaklaşmış yorum ihtimal ve pratiğini de tetiklemektedir. Böylece bugün Batı dünyasının egemen imgesinin siyasal İslam söylemlerinin (ve bunlar içinde de marjinalleştirilme potansiyeli yüksek olanların) tercih edildiği bir imaj cehennemi söz konusu olmakta ve bunun oluşturduğu baskı, İslam'ın kültürel (sosyal) üretimlerinin silikleşmesi, yok sayılması hatta üretiminin akamete uğramasını da söz konusu etmektedir. Bu minvalde dış ve iç yorum ve pratikler şu soruyu gündeme taşımaktadır: İslam'ın başat söylemi hangisi olmalıdır?

Karaman (1999/III: 55), “İslâm, emirlerinde hayatın diğer cepheleriyle siyâsî cephesini birbirinden ayırmaz” der. Bu ve benzeri ifadeler, hayatı bir bütün olarak şekillendirme gayretinde olan bir dinî sistemin tarifi olarak sergilenmektedir. Fakat kimi hareketler, bu tür bir bütünleşikliği (hayatın siyasî, dinî, iktisadî vb. boyutlarının birliği) siyasal İslam yorumunun hâkimiyeti için avantaj kod olarak kullanmaktadır. Bu avantaj, kültürel/sosyal İslam form ve bileşenlerinin hem ihmal edilmesine hem de geri planda kalmasına da neden olmaktadır. ‘İslam siyasal hâkimiyet sağlayamadan kültürel geçerlik sağlayabilir mi?’ sorusunun modern dönemin en çetin meselelerinden

biri olduğu aşikârdır. Fakat burada bir egemenlik biçimi yorumunun indirgemeci bir şekilde İslam yorumuna dönüşmesi tehlikesi de söz konusudur. Bir diğer ifadeyle, siyasal bir halife olmadan, yeryüzünde halife olarak (6/el-En'âm, 165) konumlandırılan bireylerin kültürel İslam üzerinden bir varlık alanı inşasının ne düzeyde olması gerektiği de sorgulanmalıdır. Siyasal olan ve hakikat arasındaki ilişki hem İslamcılığın doğuşu hem de fundamentalizm olarak tanımlanan akımların anlaşılması için önemli bir alandır. Bu bağlamda ikisinin ayrılık veya bütünleşikliği iddiaları, farklı görüşlere götürecektir. Meselâ Sayyid, Foucault'nun "siyasal sorun... bizatihi hakikattir" sözüne atıfla modern İslami hareketlerin bu algıyla hakikat ve siyaset bütünleşikliği üzerinden hareket ettiğini belirtir (Sayyid, 2000: 31). Böylece siyasal olanla hakikat arasındaki bağın ötesinde, hakikatin varlık bulmasının siyasal formla olan bağının zorunluluğunun da çözüm isteyen bir mesele olduğu aşikârdır. İslam'ın elbette siyasi bir talebi vardır, ama İslam, salt siyasal bir talep değildir. Bu, onun üretimlerinin çeşitliliğinin siyasa indirgenmemesi gerektiği hassasiyetini de gerekli kılmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- AHMAD, Feroz (2006), *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, S. Cem Karadeli (çev.), İstanbul: Bilgi Ü. Yayınları.
- AHMED, Akbar S. (1995), *Postmodernizm ve İslam*, Osman Ç. Deniztekin (çev.), İstanbul: Cep Kitapları.
- AKTAY, Yasin (1998), "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrının İntikamı mı?." Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, ss.297-313.
- AKTAY, Yasin (2004), "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü," *Bilimname*, VI (3): 131-151.
- ALTAN, Mehmet (2010), *Kent Dindarlığı*, 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- ARMSTRONG, Karen (1998), *Tanrı'nın Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, O. Özel, H. Koyukan ve K. Emiroğlu (çev.), Ankara: Ayraç Yayınları.
- AYDIN, Fuat (2005), "Dinlerarası Diyalog ya da Küreselleşen Dünyada Bir Arada Yaşamın Yolu," Fuat Aydın (ed.), *Hıristiyanların İslâmı'ndan Müslümanların İslâmı'na*, İstanbul: Ataç Yayınları, ss.103-152.
- AYDIN, Mehmet S. (2000), *İslâm'ın Evrenselliği*, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- BARDAKOĞLU, Ali (2006), *Religion and Society: New Perspectives from Turkey*, Ankara: Presidency of Religious Affairs.
- BERGER, Peter L. (2000), *Kutsal Şemsiye*, Ali Coşkun (çev.), 2. Basım, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- BERGER, Peter L. ve Thomas Luckmann (1991), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 6. Baskı, New York-London: Penguin Books.

- BERMAN, Marshall (1988), *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, 2. Baskı, New York-London: Penguin Books.
- BİRİŞİK, Abdülhamit (2004), *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- BOİSARD, Marcel A. (2002), *Batı Dayatmacılığı ve İslam*, D. Ahsen Batır (çev.), İstanbul: Selenge Yayınları.
- BULAÇ, Ali (2010), *Göçün ve Kentin İktidarı: Milli Görüş'ten Muhafazakâr Demokrasi'ye AK Parti*, İstanbul: Çıra Yayınları.
- BUYRUKÇU, Ramazan (2005), "Dinî Konulu Tartışma Programları (Medyadaki Dinî Tartışmalar ve Düşündürdükleri: Medyatik İslam)," *II. Uluslararası Dinî Yayınlar Kongresi [05-07 Kasım 2004, Ankara]*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss.271-276.
- BUYURAN, Hayriye (2006), "Muhammed Esed'in Ahkâm Âyetlerini Tefsiri ve Bunların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi," *Yüksek Lisans Tezi*, Adana: Çukurova Ü. SBE.
- CUAYYIT, Hişam (1995), *Avrupa ve İslâm*, Kemal Kahraman vd. (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Diyanet'ten 'Mardin Fetvası' Açıklaması*, <http://www.stargazete.com/guncel/diyanet-ten-mardin-fetvasi-aciklamasi-haber-252981.htm>, 1 Nisan 2010, (erişim: 10 Şubat 2011).
- ESPOSITO, John L. (2003), *Kutsal Olmayan Savaş: İslamcı Terör*, Nuray Yılmaz ve Ertan Yılmaz (çev.), İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- GOODY, Jack (2005), *Avrupa'da İslâm Damgası*, Şahabettin Yalçın (çev.), İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- GOODY, Jack (2012), *Tarih Hırsızlığı*, Gül Çağalı Güven (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- GÜLER, Halit (1995), "Medya'da İslam ve Müslüman İmajı," *Diyanet İlmi Dergi*, 31 (2): 3-14.
- HENTCH, Thierry (1996), *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, Aysel Bora (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- HOURANİ, Albert (2001), *Batı Düşüncesinde İslam*, Celal Kanat (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Babil Yayınları.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1993), "The Clash of Civilizations?," *Foreign Affairs*, 72 (3): 22-49.
- HÜSEYİN, Asaf (2006), *Batı'nın İslâm'la Kavgası*, Mesut Kardeşhan (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları.
- KABBANİ, Rana (1993), *Avrupa'nın Doğu İmajı*, Serpil Tuncer (çev.), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- KARA, İsmail (2001), "Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not," *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2): 5-21.
- KARAMAN, Hayrettin (1999), *Mukayeseli İslâm Hukuku*, C.III. İstanbul: İz Yayıncılık.
- KELEŞ, Ahmet (2007), "Cihad-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslam'ın Yayılışı," Ahmet Yaman (ed.), *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) 13-15 Nisan 2007 Konya*, Ankara: Fecr Yayınları, ss.1-27.



- KESKİN, Abdulkaki (1996), "Amerika'da Müslüman İmajı," *Müslüman İmajı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss.31-48.
- KÖSE, Saffet (2007), "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (9): 37-70.
- KÜÇÜKCAN, Talip (2007), "Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri," *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet*, 2. Baskı, Mümtez'er Türköne (ed.), İstanbul: Ufuk Kitap, ss.131-155.
- LEWIS, Bernard (2003), *İslam'ın Krizi*, Abdullah Yılmaz (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Leteratür Yayınları.
- LEWIS, Bernard (2011), *Çatışan Kültürler*, Nurettin Elhüseyni (çev.), 11. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- MANAZ, Abdullah (2005), *Dünya'da ve Türkiye'de Siyasal İslâmcılık*, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Mardin'de Fetva Kavgası*, [http://www.sabah.com.tr/Yasam/2010/03/29/mardinde\\_fetva\\_kavgasi](http://www.sabah.com.tr/Yasam/2010/03/29/mardinde_fetva_kavgasi), (erişim: 10 Şubat 2011).
- NAFİ, Beşir Musa (2012), *İslamcılık: Siyasal İslam ve Akımları*, Burhanüddin Aldıyaî (çev.), İstanbul: Yarın Yayınları.
- OKUYAN, Mehmet ve Mustafa ÖZTÜRK (2001), "Kur'an Verilerine Göre 'Öteki'nin Konumu," Cafer Sadik Yaran (ed.), *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, ss.163- 216.
- ÖNKAL, Ahmet ve Nebi BOZKURT (1993), "Cami," *İslam Ansiklopedisi*, C.7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss.46-56.
- ÖZARSLAN, Selim (2005), "Şia'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları," *Kelam Araştırmaları*, 3 (1): 41-60.
- ÖZBUDUN, Ergun ve Fuat KEYMAN (2002), "Cultural Globalization in Turkey: Actors, Discourses and Strategies," *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Peter L. Berger ve Samuel P. Huntington (ed.), Oxford: Oxford University Press, ss.296-319.
- PULTAR, Gönül (2007), "Giriş," *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite*, Gönül Pultar (drl.), İstanbul: Remzi Kitabevi, ss.13-33.
- RODINSON, Maxime (2003), *İslâm'ın Mirası: Batıyı Büyüleyen İslâm*, Cemil Meriç (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları.
- ROY, Olivier (2003), *Küreselleşen İslâm*, Haldun Bayrı (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- SAİD, Edward W. (2000), *Oryantalizm Eleştirileri*, İ. Özkan, S. Şahin ve Ş. Özden (çev.), İstanbul: İlk Bahar Yayınevi.
- SAİD, Edward W. (2008), *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*, Aysun Babacan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- SAİD, Edward W. (2012), *Şarkiyatçılık*, Berna Ülner (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

- SAYYİD, S. (2000), *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, E. Ceylan ve N. Yılmaz (çev.), Ankara: Vadi Yayınları.
- SCHACHT, Joseph (1982), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press.
- SEVİNÇ, Bayram (2010), “Kadim Öfke Postmodern Korku: Misyofobi,” *BİDDER Sosyal Bilimler Dergisi*, (1) 3: 27-44.
- SOUTHERN, Richard (2000), *Orta Çağ Avrupa’sında İslam Algısı*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- SUBAŞI, Necdet (2007), “Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği,” *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite*, Gönül Putlar (drl.), İstanbul: Remzi Kitabevi, ss.61-95.
- ŞENTÜRK, Habil (2011), *İslamcılık: Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset*, 2. Baskı, İstanbul: Çıra Yayınları.
- TAŞKIN, Ünal (2008), “Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (3): 343-366.
- TATLILIOĞLU, Durmuş (2008), “Dinî Cemaatlerin ve Tarikatların Fonksiyonel Analizi,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (3): 97-125.
- TÜRÇAN, Galip (2005), “İslam’da Dinî Otorite,” *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (14): 95-123.
- WACH, Joachim (1995), *Din Sosyolojisi*, Ünver Günay (çev.), İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları.
- WATT, Montgomery (2000), *İslâm Avrupa’da*, Hulusi Yavuz (çev.), İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- WATT, Montgomery (2005), “Hıristiyanların İslam Algılayışları,” *Hıristiyanların İslâmı’ndan Müslümanların İslâmı’na*, Fuat Aydın (ed.), İstanbul: Ataç Yayınları, ss.57-66.
- WEBER, Max (1998), *Sosyoloji Yazıları*, Taha Parla (çev.), 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- YEL, Ali Murat (2005), “İslam’da Büyük ve Küçük Gelenekler Ya da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü,” *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, Ali Coşkun (drl. ve çev.), İstanbul: İz Yayınları, ss.131-180.
- YÜCESOY, Hayrettin (2005), “11 Eylül Sonrası Amerikan Sesli Görüntülü Medyasında Müslüman ve İslâm İmajı ile Bu İmajı Yayan ve Destekleyen Unsurlar Üzerine Bazı Öneriler,” *II. Uluslararası Dinî Yayınlar Kongresi [05-07 Kasım 2004, Ankara]*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss.191-198.