

## BİR MODERN ÇAĞ TASARIMI OLARAK İSLAMCILIK

Prof. Dr. Abdulkadir İLGEN\*

### Öz

*Çalışma, kelimenin kökenindeki (müteal/transcendantal) İslam kavramından çok, bu kavramın hem bağlamı, hem de ilişkili olduğu “muasır” ve “seküler” kavramların çağdaş Türk düşüncesi/zihniyeti ve bilhassa İslam algısı üzerindeki etkilerini “anlama” denemesi olarak görülebilir. Bir zihniyet biçimi olarak İslamcılık akımının, en muarız görüldüğü bir süreçle, modernizmle eş zamanlı olarak ortaya çıkması bir tesadüf olmaktan çok, kavramın modern niteliğinden ileri geliyor. Bu bağlamda İslamcılık meselesi, evveleminde dinî bir mesele olmaktan daha ziyade, epistemolojik ve ideolojik bir mesele olarak ortaya çıkıyor.*

**Anahtar kelimeler:** İslamcılık, Muhammed Abduh, Akıl ve Mantık Dini, İlerlemecilik, Modernlik, Teolojik Bunalım, Epistemolojik Bunalım, Resmî İslam.

### Abstract

#### **Islamism as a Design of Modern Age**

*This study could be seen as a trial to comprehend both the context of the concept of Islam -rather than its original transcendental sense- and the effects of the related contemporary and secular concepts on Turkish thought/ mentality and especially on the perception of Islam. The simultaneous rise of Islamism and its most opponent process -modernity- is not a coincidence. It rather stems from the modern character of the concept of Islamism. In this context, Islamism is first and foremost an epistemological and ideological matter, rather than a religious one.*

**Key words:** Islamism, Muhammed Abduh, Religion of Reason and Logic, Progressivism, Modernism, Theological Crisis, Epistemological Crisis, Official Islam.

\* Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İİBF İktisat Bölümü İktisat Tarihi Bilim Dalı Öğretim Üyesi, abdulcadirilgen@gmail.com

## Giriş

Zaman ve mekân üstü bir kavram, İslam kavramı üzerinden üretilen bir modern çağ kavramının kökenleri, izleri, tesirleri, serencamı ve günümüz yansımaları üzerine bir şeyler kaleme almak kolay değil elbette. Bir yanda her şeyi kendi zamanı ve tarihselliği içinde ele alan ve o “an” içine hapseden dünyevî modern çağ kavramları, diğer yanda bütün bunlardan çok farklı bir referans dünyası ve kendi metafizik örgüsüne sahip semavî İslam kavramı.

İslamcılık kavramı, kelimenin kökenindeki İslam kavramından çok, kavramın bağlamı ve ilişki hâlinde bulunduğu “muasır” ve “seküler” kavramlar üzerinden anlaşılabilir modern bir kavramdır. Kavramın kökenindeki kutsal ve aşkın (müteal/transcendantal) nitelik, bu ontolojik gerçeklik, bizleri bir anda sanal bir âlemin sınırlarıyla temastaymışız hissinde sürükleyebilir. Buna sanal bir kutsallık evreni de diyebiliriz. Bu sanal evren, zihnimizi bir anda içinde bulunduğu dönemin kültürel kodları ve şifreleriyle düşünen sosyolojik ve tarihsel bir varlık olmaktan çıkartır, bütün zamanlara ve onların birikimlerine karşı yalıtılmış pür-özerk bir aklın, Kartezyen aklın tuhaf bir türevi hâline getirebilir.

Oysa din olarak Allah katındaki İslam kavramının ontolojik değeriyle, kendi tarihselliği içinde beşeri yorumların zaman ve mekâna göre anlam kazandırdığı İslam kavramının değeri aynı değil. Bu doğru, ama tarihsel bile olsa, modern zamanlar öncesinin İslam algısı, kavramın kendisini araçsallaştıran, onu gökyüzünden dünyamıza indiren bir arayışı temsil etmedi hiçbir zaman. Din, yani İslam, insanların ruhlarını buralardan ötelere taşıyan semavî bir binek, bir tür Cebrail’in kanadıydı.

Fakat ne olduysa, pozitivist bilimin, bilinebilirliği, sadece duyularla algılanabilir şeyler derekesine indirdiği, pozitivist çağda oldu. Francis Bacon’ın “nedenlerin bilgisine ulaşmak” olarak tanımladığı bilimsel bilgi, nitelik olarak deneyin sahasına girmeyen her şeyi bilim ve gerçeklik dışı ilan etti. Felsefenin deney dışı kalan kısmını metafizik ilan ederek, felsefeyi sağlam bir zemine oturtma iddiasındaki mantıksal pozitivistlerden, pür deneyci pozitivistlere kadar hepsinin ortak teması, bilgiyi metafizik ve kutsaldan arındırmaktı.<sup>1</sup>

Aklın yetilerini bile duyuların dünyasına indirgeyen ve olan biten her şeyi mekanik determinizmin genel geçer nedenselliği içinde evrensel bir temele oturtan pozitivist seküler bilim, aynı zamanda seküler temelli bir değerler seti inşa etti. Bizde Namık Kemal neslini olmasa bile, ondan sonra gelen bütün İslamcı nesilleri etkilediğinde şüphe bulunmayan Ef-

<sup>1</sup> Böylece “araçların amaçlara uygunluğu” anlamında meşruiyetin yerini, modernizmle birlikte “amaçların araçlara uygunluğu” anlamında akliyet aldı. Böylece büyüsü bozulan dünya Weberyen tanımlar içinde yeniden kuruluyor ve ‘aklın’ saltanatı inşa edilmeye başlanıyordu. Bu konuda, yani meşruiyetin yerini akliyetin almasıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme 1839-1939*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012, s. 220-121.

gani ve takipçilerinin, İslam'ı bir "akıl ve mantık dini", bir "ilim ve medeniyet" dini olarak ilan etmeleri, Seküler-Pozitivist temeli, düşüncelerinin merkezine almaktan başka bir şey değildi. Bu "bilimsel temel" ve onun "kültürel felsefi dayanakları" bir kere veri kabul edildiğinde, üzerinde çalışılan konu her ne olursa olsun, birincinin yinelenmesinden başka bir anlama gelemezdi.<sup>2</sup> Nitekim öyle de oldu.

O nesil arasında bunun farkında olanlar yok değildi, vardı. Said-i Nursî'nin<sup>3</sup> "imana yönelik pozitivist tehdide" karşı, yeni me hazlarla desteklenmiş dinî bir epistemoloji kurma çabası buna örnek olarak gösterilebilir. İçtihat risalesinde, tam da bunun farkında olmuşluğunun bir kanıtı olarak "şu zamanın nazarı, evvela ve bizzat saadet-i dünyeviyeye bakıyor ve ahkâmları, ona tevcih ediyor. Hâlbuki şeriatın nazarı ise, evvela ve bizzat saadet-i uhreviyeye bakar. İkinci derecede, -âhirete vesile olmak dolayısıyla- dünyanın saadetine nazar eder" şeklinde serdedilen ifadeler, "dünyevi" olanı her şeyin merkezine alan bir düşünme biçimine gösterilen ciddi kuşkuyu dillendirir. Said-i Nursî'nin dikkatleri çektiği husus, XVI. yüzyıl devri âlimlerinden Taşköprüzâde'nin bir vesileyle işaret ettiği ve İmam Gazali'ye atfen belirttiği çok önemli bir konuya parmak basıyordu: Aslın yerine fer'i'nin geçmesi. Orada fıkıh, âhirete giden yolun ilmi olarak tarif edilir. Buna göre asıl âhret, fer'i ise dünya ve ona ait olanlardır.<sup>4</sup>

O günden bugüne pozitivist dalganın şokuyla sarsılan -sarsılmayan yoktur herhalde- bütün nesiller bu krizden payını aldı. Arkadan gelenler, Batı düşüncesinin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan eleştirel yaklaşımların sağladığı güvenle, pozitivistime eskisi gibi iman etmiyor olabilirler. Fakat böyle bile olsa, bu sefer de yine aynı iklimde, Batı'nın kültürel zemininde neşvünema bulan başka fikirlerle meşbu olan nesiller, farkında olmadan Tih Sahrası'nda dolaşmaya devam ediyorlar.

Tam da burada aklıma Mustafa Kutlu'nun "Bu Böyledir" hikâyesi geliyor. Süleyman, Zinnure ve kızları Fatma'nın ellerindeki fırınla Lunaparktaki çıkmazları anlatılır orada. Alegorik anlatım tarzının bütün tekniklerini kullanan üstat, o güzelim Türkçesiyle hem dünyayı, hem moderniteyi, hem de sekülerliği anlatan bir anlam zenginliği sunar bize. Zaten kitabın kapağı da "hiç, hiç, hiç" istifiyle mümin gönlündeki dünya imgesini özetler. Bu bizim "Mızraklı İlmihal" Müslüman'ı diyebileceğimiz tipik Müslüman tavrıdır, İslamcı değil.

<sup>2</sup> Varlığın bilgisini varlığın kendisine indirgeyen bu durumu, eleştirel gerçeklik teorisinin önde gelen isimlerinden Bhaskar "epistemik hata" [epistemic fallacy] olarak isimlendirir. Basskar'a göre ontoloji daima epistemolojiyi önceler. Bu kurguya göre, "amprik dünya da tamamen antropomorfik biçimde anlamlandırılır; çünkü deney(im) insanın deney(im)lerine den düştüğü ölçüde, gerçeklik insan-merkezli, insana benzetilerek veya insana özgü olanla sınırlandırılmış biçimde kavranır (ya da bu kavrayışa indirgenir.)" Bkz. Duygu Türk, "Eleştirel Gerçeklik Üzerine", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, C. 67, Nu: 3, Ankara, 2012, s. 193.

<sup>3</sup> Said Nursi, *Sözler*, Envâr Neşriyat, İstanbul, 1991, s. 481-482.

<sup>4</sup> Bedri Gencer, *a.g.e.*, s. 131-132.

İslamcılığa gelince, o sadece günümüzün dayattığı dünya algısını merkeze alan davranışıyla değil, aynı zamanda ‘tarihi’ ve ‘sosyolojik’ olan her şeyi, ‘akan zaman’ın dışında ‘nokta bir zamanda’, modern dönemlerin referans dünyası içine değerlendirme alışkanlığıyla gelenekten kesin bir sapma, bir tür itizali temsil eder.

Bizi burada asıl ilgilendiren konu, birer tipoloji olarak ele aldığımız bu meselede neyin eleştirilip eleştirilmediğinden ziyade, düşünme ve akletme biçimleri yani zihniyet kodlarını açığa çıkartmaktır. Mesela İslamcı yazının bazı tipik örnekleri bilhassa hilafet, şura ve saltanat gibi kavramlar üzerinden Sünnî ulemaya yönelttiği eleştiriler ilginç olsa bile, asıl ilgiyi konuyu ele alış biçimleri hak ediyor. İslam’ın geleneksel yorumunu, hakiki dinin ‘akıl ve mantık’ dini olma özelliğini sarf-ı nazar ettiği gerekçesiyle eleştiren bu tip akademisyenler, farkında olmadan başka bir skolastiğin [bu arada skolastiğin okulculuk anlamında belli bir yöntemi kutsamak olduğunu hatırlamak gerekiyor] kurbanı olduklarının farkında bile değillerdir. Orada, devlet başkanlığının râşit halifeler dönemindeki ‘şûra’ya dayalı seçim biçiminden, babadan oğula intikal etme biçimi olan saltanat düzeni üzerinden bütün bir İslam geçmişi mahkûm edilir.

Tarih katlarının açığa çıkartılması<sup>5</sup>, ya da tarihi süreç içindeki farklı hükümet etme biçimlerinin olabileceğini ‘akıl’ dışı (hangi akıl, Kantçı özcü akıl mı, Hegelyen tarihsel akıl mı?) bulan İslamcılık, burada da devlet olma ve hükümet etme biçimlerine özcü-statik bir anlam yükleyerek tarih dışı “müphem” bir zemine kayar. Aslında üzerinde durdukları zemin, müphem değildir. Bu zemin, adını Japon asıllı Amerikalı sosyal bilimci Yoshihiro Francis Fukuyama’nın koyduğu “Tarihin Sonu ve Son İnsan” tezinin temellendiği modern zeminden başkası değildir. Tuhaf biçimde İslamcı neslin öncüleri -On Dokuzuncu Yüzyıl İslamcıları- on dokuzuncu asrın pozitivist değerlerini ölçü alırken, onların günümüzdeki ardılları olan İslamcı kuşak ise günümüz post-modern değerlerini kutsamayı tercih ediyor.

Bütün dönemleri ve *Kitab’ı*, sadece bu dönemin referansları ve aklını veri alarak değerlendiren bu tip bir zihniyetin asıl kutsalının İslam olduğunu söylemek kolay değildir. Çünkü bu tip bir zihniyetin İslam’ı, ümmetin üzerinde ittifak ettiği bir İslam’ı değil, kendi ‘akıl’ sınırları ve epistemik koşullarının verili dünyasında anlaşılabilir olan bir İslam’ı meşru kabul eder. Yani İslamcı için kutsal olan, modern akıl ve mevcut epistemik sınırların -o sınırların ne olduğu bile belli değil, bir sınır olsa o bile bir dereceye kadar ciddiye alınabilir- denetimi ve güdümündeki muhayyel ve mutasavver bir İslam’dır. Oysa Gazali’nin<sup>6</sup> “*El-Munkızu mine’d-Da-*

<sup>5</sup> Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 18-19.

<sup>6</sup> Ebû Hâmid bin Muhammed Gazâlî, *El Münkızu Mine’d Dalâl*, (haz.) Abdulhâlim Mahmûd, (çev.) Salih Uçan, Kitap Dünyası Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 143-149.

*lal*” kitabında bir bilgi kategorisi olarak en üstte, akıl değil, vahiy vardır. Çünkü o, ontolojik olarak sınırlı bir varlığa değil, sınırsız bir varlığa, Allah’a aittir ve O’nun katından gelmektedir. Hâl böyle olunca, nasıl olur da sınırlı olan sonsuz olanı kritik edebilir? Nasıl olur da İslam’ın yorumunda değişebilir olan -akılın hükümleri de mevcut bilgilerimiz de her an değişebilir- değişmez olanın üzerinde hakem rolü oynayabilir?

### Epistemik Sınırlar

Modern zamanların referans dünyasına uyarlanmış bir ‘*düşünme biçimi*’ olarak karşımıza çıkan İslamcılık, bu yönüyle, kendisine muhalif görünen Türkçülük ve Batıcılık gibi fikir akımlarıyla aynı zeminden beslenir. Birbirinden çok farklı hareketler olarak bilinen bu hareketlerin tamamı, gerçekte de böyle bile olsa, düşünme biçimi ve referans kaynağı olarak özgün hiçbir farka sahip değillerdir.

Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık alt kategorisi altında değerlendirilen bu kavramlar, üst kategori ve evrensel bir çatı olarak *modernlik* kavramını referans alır. Modernlik kavramının içini dolduran felsefi epistemolojik arka planla, bu fonun içinde neşvünema bulan ve her şeye nihai rengini veren ana çatı, aynı etkiyi İslamcılık ve Türkçülük kavramları üzerinde de icra eder. Oysa yapısal bir bütünlük olarak modernlik ve onun tarihi arka planı, kendi tarihselliğinden ayrı, tarih dışı evrensel bir anlama sahip değildir. Fakat böyle bile olsa, belirli bir iç bütünlüğü ve tutarlılığına sahip bu kavram (modernite); yerine yeni bir “*referans seti*” gelinceye kadar, bilgi ve değer de dâhil olmak üzere hayatın bütün kavramlarını yeniden tanımlama ve belirleme tekeli sürdürür.

Gerçeğin kendisini bizatihi ve bitamamiha olmasa bile, gerçeklik algımızı büyük ölçüde belirlediğinde kuşku bulunmayan modernlik kavramı -buna realitesi de diyebiliriz- bu konuda rakipsiz değildir. Gerçeklik algımızı belirleyen başka başat etkiler de vardır ve bunların başında gelenek gelir. Genellikle modernite yeni ve yeniye ait olanın, gelenek de eski ve eskiye ait olanın mukabili olarak kullanılır. Bu doğru bir tanım değildir. Çünkü yeni denilen şeyin ne kadarının gelenek, ne kadarının modernite tarafından belirlendiği açık olmadığı gibi, bunlar arasında su geçirmez alanlar da yoktur.<sup>7</sup>

İmdi, hal böyle olunca, yani verili bir kavram ve anlamlar dünyasının hazır düşünce kalıplarına maruz kalan zihni yapı, bu göreceli dünyayı,

<sup>7</sup> Gadamar, değişimle ilgili olarak, “*değişim*” der, “*eskinin yerine yeninin geçmesine değil, eski ile yeninin birbirine karmaşık biçimde eklenildiği, hepsi de değişimi yaşayan bir dizi özgü oluşuma yol açar. Belki de korunanların sayısı değişenlerden fazladır. Tek bir genel yıfta, karmaşık dinamikleri aktarmaya yetmez, çünkü çeşitli modern anlayış ve yapılar geleneksel olanlarla kesişir, onları yorumlar ya da onlara yaklaşırlar; geleneksel anlayış ve yapılar da bünyelerinde modern olanları barındırır, onları yorumlar ya da onlara karşılık verirler vs.*” Bkz. Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 65.

öncesi tarafından belirlenen ideolojik ve tarihsel bir tasarım olarak almak yerine, evrensel bir hakikat olarak her şeyin merkezine koyunca iş değişir. İslamcıların, İslam'ın bütün tecrübelerini kendilerine tevatür yoluyla aktaran “Müslüman geçmişi” ve bu tecrübenin farklı coğrafya ve tarih kesitlerinde oluşturduğu dinî ve medenî bütün birikimi bir çırpıda reddetmesi, moderniteye yüklediği evrensel anlamdan kaynaklanır. Pekâlâ, bütün bir kavramlar dünyasını tersyüz eden bu çizgi, dinin orijinal metinlerine hangi hazır elbiseyi giydirdi? Bu sorunun cevabı, sorunun kendisi kadar açıktır: evrensellik iddiasındaki tarihsel elbiseleri. Oysa epistemik açıdan zamanı kullanan her bilgi fenomenal olduğundan (çünkü zaman duyular dünyasına ait formlardan biridir) evrensel değil, itibarî yani tarihseldir. Bu basit gerçeği kavrayamayan o günün ve bugünün İslamcıları, aynı hatayı sürekli olarak yinelemeye devam ettiler.

‘Nedenlemesi, makuliyeti, gerekçelendirmesi’ başka bir medeniyet birimine ait olan bir epistemik dizgeyi esas alan İslamcı çizgi, yaptığı eylemin başına (sözgelimi bu bir düşünce faaliyeti de olabilir) İslam, İslamî sıfatlarını iliştirince, yapılan işin İslamî olduğunu zannetti. Tanpınar bir yerde “eskiden gümrüklerimizden giren her şey Müslüman oluyordu”, şimdi ise “sanki varlık ve tarih cevherimizi kaybetmişiz” gibi, “hiç birini büyük manasında kendimize ilâve etmeden her şeyi kabul ediyor ve her kabul ettiğimizi zihnimizin bir köşesinde adeta kilit altında saklıyoruz.”<sup>8</sup> şeklinde serzenişte bulunurken, Yeni Osmanlılar da dâhil olmak üzere, Jön Türkler ve sonrasında zuhur eden bütün modern cereyanların içine düştüğü tuhaf çıkmaza işaret eder.

İşte İslamcılık dediğimiz hadise, sadece içinde bulunduğu zaman dilimini değil, onun epistemolojik seküler metafizik<sup>9</sup> dizgesini de evrensel bir sabite olarak her şeyin merkezine koyduğu için, belli bir dönemde başka bir medeniyet dünyasının tasarladığı duyulara ait olanın (*mevcudun/mahsusun/görüngülerin*) bilgisinden, yine o dünyanın tasarladığı öğrenilmiş kavramlar vasıtasıyla akla ait olanın (*vücutun/makulün/varlığın*) dünyasını inşa etmeye çalışır. Burada ne mevcut/mahsus/görüngü, ne de vücut/makul/varlık, hiçbiri bize ait inşa ve tasarımlar değildir. Hepsi de başka bir evrende üretilmiş, tasarlanmış, öğretilmiş, inşa edilmiş ve sonradan oluşturulmuş kavramlar dizgesi, tek kelimeyle ısmarlama hazır elbiselerdir.

Zihin dünyamızın uzayına yüklenmiş seküler bir yazılım olan bu metafizik dizge, sadece düşünme biçimimizi değil, aynı zamanda duyular ve deneyle kavranabilen bilme biçimimizi de belirleyen bir üst çerçeve sundu bize. Kendi referans dizgesini oluşturma yetkinliğine ulaşamayan bir

<sup>8</sup> Metindeki vurgular bana aittir. Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, (Trsz.), *Yaşadığım Gibi*, (haz.) Birol Emil, Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 25.

<sup>9</sup> İhsan Fazlıoğlu, “Modern Dünyada Bilgi ve Zihniyet”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 112, Cedit Neşriyat, Güz, 2012, s. 24.

dünyanın aydınları olan Beşir Fuat ve Gökalp gibi en yetkin isimlerin, içine düştükleri bunalımdan dolayı intihara kalkışmaları sebepsiz değildi. İki farklı epistemik gramerin çelişkili baskısı altında kıvranan düşünce dünyamızın, bir buçuk asrı aşan dramatik açmazı, bu gerilimde gizlidir.

Batı düşüncesi kendi içinde bu sarsıntıların tamamını yaşadı. Orada da “*Türlerin Kökeni*” yayınlandığında ve Mısır hiyeroglifleri çözüldü (böylece Tevrat’ın ilk yazılı metin olmadığı anlaşılmış oluyor) ciddi bir iman buhranı ve arkasından gelen intiharlar yaşandı. İlahî olanla beşeri olan arasında yaşandığı düşünülen bu gerilim, aslında kilise ile onun bilgi dizgesinden bağımsız şekilde bilme edimi yapanlar arasında yaşanan bir gerilimdi. Fazlıoğlu’nun *teolojik bunalım*, *epistemolojik bunalım* ve en nihayet *malûmat bunalımı* olarak adlandırdığı bu krizlerin tamamı, eski bilgiye verilen ilahî değerden ileri geliyordu.<sup>10</sup>

İslam tarihinin bizatihi kendisine, ilahî öze beşeri bilgi karıştırdığı gerekçesiyle mesafeli duran İslamcı akım, eskilerin eski bilgiye verdikleri ilahî değeri, paradoksal biçimde yeni bilgiye yükledi. Buna göre Tanrı’nın kudret sıfatından gelen kozmik kitabını akıl-duyu çelişkisine meydan vermeden açıklayan modern bilimle, O’nun kelam sıfatından gelen kutsal kitabı arasında görünür bir çelişki ortaya çıkarsa -ki bu tanım gereği teorik olarak kendilerine göre mümkün değildir- bu tamamen *Kitab’a* dair daha öncekilerin yaptığı yanlış yorumlarla izah edilebilir. Bütün meselelerin bu basit retorikle halledilebileceğini düşünen İslamcılık, gerek kozmik kitabın, gerekse kutsal kitabın nasıl okunacağı, yani bilme ediminin nasıl yapılacağı konusunda özgün hiçbir fikre sahip değildi. Oysa kudema “*usûl esasa mukaddemdir*” şeklinde bir kaide ihdas etmiş ve bütün yaptıklarını bir usûl çerçevesinde yapmıştı.

Böylece iki ayrı referans dizgesinin yarattığı dual yapının gerilimini bertaraf ettiğini düşünen -büyük ekseriyeti böyle bir gerilimden haberdar bile değildir- akım, kullanılan yöntemin yöntem olarak yansız değil, yanlı ve belirleyici olduğunu ıskalamış görünüyor. İlginçtir, bu akımın tarihteki tipik izdüşümü olarak akla ilk gelen akım, ehl-i sünnet çizgisinden bir sapma olarak görülen Haricilik ve Mutezile akımlarıdır. Her iki akım da, bugünkü ardılları gibi gelenek içinde son derece titiz bir epistemik hassasiyetle oluşturulan *usûl-ü din* ve *usûl-ü fıkıh* gibi metodik bütün ölçütleri reddediyor ya da bunlarla ihtilafa düşüyordu.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> İhsan Fazlıoğlu, “a.g.m.”, s. 16.

<sup>11</sup> Akla verilen aşırı önem, Mutezile imamlarından Nazzam’la zirve noktasına ulaştı. Her ne kadar Mutezile imamlarından Kadı Abdülcabbar ve takipçileri, akla nakil arasında bir denge kurmaya çalışsa da, bu denge pratikte *devr* (kısır döngü) kavramıyla nötr hâle getirildi. Onlar şöyle dediler: *akıl*, Hz. Peygamber ve Kur’an’ın doğruluğunu tespit eden ilk vasıtamızdır; eğer *nakil*, aklın üzerine çıkartılırsa, bizzat *naklin* kabulüne yol açan vasıta zayıflatılmış olur. Bkz. Muhammed Abdülhalim, “Mütekaddim Dönemde Kelâm”, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, (haz: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), (çev.), Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım

### İslamcılığın Türkiye Serüveni

Katı, hatta kimi uygulamaları ülke güvenliğini tehlikeye sokacak kadar tehlikeli laikçi tutum ve uygulamalarına rağmen, İslam'a, esas olarak da Sünnî İslam'a, yasal statüde olmasa bile, en azından uygulamada devlet dinî olarak muamele yapan Cumhuriyet Türkiye'si, geç zamanlara kadar O'na sadece vicdanî ve kültürel bir konum tanımıştı.<sup>12</sup> Bu sebeple bilhassa cumhuriyetin erken dönemlerinde İslamcılıktan bahsetmenin, hele hele onu bir dünya görüşü olarak geniş kitlelere deklere etmenin pratikte hiçbir değeri yoktu. Bu yüzden belli belirsiz de olsa, ilk nüvelerini altmışlı yılların sonlarına doğru görmeye başladığımız müstakil İslamcı hareket, o döneme kadar kendini büyük ölçüde milliyetçi, mukadde-satçı ve hatta diğerlerine göre daha da yansız olması sebebiyle muhafaza-zakârlık sûtresi altında ifade etmeyi tercih etmişti.

Muhtemelen ülkenin içinde bulunduğu ulusal ve uluslararası şartların gereği olarak girilen geçiş devri yılları, bilhassa iki dünya savaşı arası dönemin şartları geride kalınca, laisizm üzerinden dindarlara yöneltilen baskının dozu gittikçe azaldı. İslamcılık, bu dönem ve sonrasında büyük ölçüde 'milliyetçilik patenti altında işlenen' tali bir hareket olarak varlığını sürdürmüş görünüyor. Belki de bazı araştırmacılar, sırf bu yüzden, o dönem İslamcılığına esas karakteristiğini veren kalın çizginin, "milliyetçilik"<sup>13</sup> olduğunu söyleme gereği duyar.<sup>14</sup>

Kitap, İstanbul, 2011, s. 111. Görüldüğü gibi girdi olarak verili bir zaman dilimini kullanan akıl ve aklın ürünleri, Mutezile imamları tarafından fenomenal bir bilgi kategorisi olarak görülmüyor. Onlar akli bilgiyi mutlak bir bilgi kategorisine oturtuyorlar. Oysa İbn Haldun'a göre bilgi *yakîn* (kesin), *zan* (kuvvetli ihtimal), *şek* (iki ihtimalin de eşit derecede olması) ve *vehm* (zayıf ihtimal) olarak derecelere ayrılmıştır. Bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 1987, s. 130. İbn Haldun'un derli toplu şekilde verdiği bu tanım, ehl-i sünnet uleması ve bilhassa İmam Gazali'nin bilgi felsefesinden başka bir şey değildir. Gazali ve onun bilgi felsefesine ilişkin son derece mühim bir değerlendirme için bkz. Massimo Campanini, "Gazali", *İslâm Felsefesi Tarihi I*, (haz: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), (çev.), Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2011, s. 307-324.

<sup>12</sup> Bazı araştırmacılar inkılâpçı neslin İslam'la kurduğu ilişkiyi, özellikle de laiklik ilkesinin laisizm derecesine varan uygulamaları nedeniyle arasına koyduğu mesafeyi açıklamaya çalışırken, İslam, bu karede "devletin kimlik tanımını belirleyen bir öge olmaktan çıkartılmıştır." deme gereği duyar. (Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Halk İslamı: Tarihsel Temeller-İnanç Yapısı-Teolojik Karakter-Modernleşme Problemi", *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası: Makaleler-İncelemeler*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s. 189) İslam'ın kamusal alanın dışında tutulma isteği ve sadece vicdanlara özgü bir eylem biçimi olarak tanımlanma isteği doğrudur. Fakat resmen telaffuz edilmese bile, fiilen Sünnî İslam'a tanınmış resmî bir devlet dini uygulaması olduğu da bir vakiydir. Bu husus, İslam'ın Sünnî yorumuna sırf din olarak gösterilen saygıdan ileri gelmiyordu. Bunun asıl nedeni İslam'ın, özellikle de Sünnî İslam'ın -medrese denetimindeki kitabî İslam- bu coğrafyada merkezî devlet nizamının kurulmasında oynadığı tarihi rolle ilgiliydi. Bu konuda bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 1987, s. 185-188.

<sup>13</sup> Buradaki milliyetçilik kavramının da resmî tezin arzuladığı anlamının dışında, tamamen İslamî motiflerle bezeli ve kendine özgü bir milliyetçilik tanımı olduğunu hatırdan çıkarmak gerekiyor. Nitekim Şerif Mardin, seküler bir içerikte kullanılan vatanperverlik, bir ve beraber olma, başkalarına karşı koyma ve hatta 'bayrak ve kahramanlık' kavramlarının bile halk nezdinde "ümme" fikrini yeniden ürettiğine işaret eder. Bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 113.

O yıllarda bu çizginin tipik örneği olarak, her ikisi de birer Nakşî şeyhine bağlı olan ve *Sebilürreşad* dergisi dışarıda bırakılırsa Türkiye'deki ilk süreli İslamî yayın faaliyetlerini başlatan Nurettin Topçu ve Necip Fazıl zikredilebilir. 1939'da yayın hayatına başlayan *Hareket* dergisiyle, 1943 yılında yayımlanmaya başlayan *Büyük Doğu*, "millî" üst başlığı altında kategorize edilebilecek çizginin ilk görünür temsilcileridir. Fakat bir de yaptıkları işin önemi, büyüklüğü ve kutsiyetini çok iyi fark ettikleri anlaşılabilir. Hemen hemen tamamı ehl-i sünnet itikadına bağlı bir geleniğin devamı olan bu zümreler, bizim yukarıdan beri belli karakteristiklerini vermeye çalıştığımız İslamcılık akımından farklı bir yerde, gelenek üzerinde duran muhafazakâr büyük kitleden başkası değildir.

Hem kendileri, hem de devrin kendine özgü telakki ve şartlarıyla diyaliktik bir ilişki içinde bulunduğu anlaşılabilir. Bu çevrelerin hepsi, son tahlilde Gökâlîp düalizminin (kültür-medeniyet ayrımı) dışına çıkabilmiş değildir. Çoğu kırsalda yaşayan bu neslin sadece birinci ve ikinci kuşak temsilcileri değil, aynı zamanda bunları besleyen sözlü-kültürel çevrelerin bizatihi kendileri de, hem aldıkları eğitim ve sahip oldukları birikim, hem de içinden geldikleri geleneksel çizgi itibarıyla, şu veya bu cereyanla doğrudan doğruya hesaplaşacak güçte değillerdi. Şehre başlayan göçlerle birlikte büyük şehrin varoşlarındaki gecekondu semtlerinin sakinlerini oluşturan taşralı büyük kitlenin çocukları, bu süreçte kendilerini, mazi denilen mücerret hakikatle modernitenin Türkiye sürümünü diyebileceğimiz kırık dökük uygulamaları arasında buldular.

Bu nesillerin zorunlu eğitim üzerinden sistematik şekilde tâbi tutuldukları Batılaşma faaliyetleriyle ailelerinden aldıkları geleneksel eğitim arasında sürgit devam eden gerilim, bu kuşakları ciddi bir kimlik krizine sokmuş bulunuyordu. Aslında kriz sadece bu ikilemden kaynaklan bir kimlik kriziyle formüle edilecek kadar da basit değildi. Kökenleri bilgi ve değerler sisteminden, inancın kılcallarına kadar çok daha gerilere giden köklü bir krizdi karşı karşıya kalınan. Kısaca bir medeniyet kriziydi bu. Bu nesiller bununla mücadele edecek ne yeterli bir donanım, ne de yeterli birikime sahiptiler. Sahip oldukları yegâne şey, mücerret manasında ve söylence hâlinde bile olsa, ocak başlarında anlatılan tarihî mirastı. İçinde hem İslamî, hem millî, hem de hepsini birden kucaklayan ve muhafaza edilmesi gereken topyekûn bir değerler hazinesini barındıran büyük miras.

Bu nesillerin milliyetçi-mukaddesatçı ve muhafazakâr olmaları, tarihle kurdukları ilişki biçiminden kaynaklanıyordu. Aktif değil pasif olan bu ilişki biçimi, o nesillere Batılaşma karşısında ciddi bir mukavemet gücü kazandırmıştı. Yetmişli yıllardan itibaren tarihle kurulan bu ilişki biçimi

<sup>14</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler III*, Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 6.

minde ciddi biçimde kırılmalar yaşanmaya başlar. Bazı araştırmacılara göre<sup>15</sup> bu kırılmanın kökenleri Namık Kemal ve Ziya Paşa'dan Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Şeyhülislam Musa Kâzım, Said Halim Paşa, Babanzade Ahmed Naim, Mehmed Akif (Ersoy), İsmail Hakkı (İzmirli), İsmail Fenni (Ertuğrul) ve Şemseddin (Günaltay)'a kadar uzanır. Bu birinciler on yedinci yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde etkisini gittikçe arttıran ve *Kadızedeliler Hareketi* olarak da bilinen “resmî İslam” anlayışı ile mücerret İslam kavramı arasına belli bir mesafe koyar. Maksat açıktır: Geri kalmışlığımızın yükünü İslam'ın omuzlarından alıp belli bir dönemin İslam telakkisine yüklemek. Ahmet Yaşar Ocak buna kısaca “*Klasik Osmanlı İslam'ı*” demeyi uygun buluyor.<sup>16</sup>

### Sona Doğru

İlk devir İslamcılarından son dönem İslamcılarına intikal eden en önemli miras, tarihle kurulan ilişkinin niteliğinde gizlidir. Burada mahkûm edilen sadece “*Klasik Osmanlı Sünnî İslam'ı*” değildir. Aynı zamanda hurafelerle dolu olduğuna inanılan klasik halk kültürü içinde canlı biçimde yaşayan İslamî miras da mahkûm edilmek istenir.<sup>17</sup> Bu çizgi üzerinde, İslam tarihi içindeki Türk asırlarına kuşkuyla bakan modern Arap tarih yazımıyla, bu tarih yazımı üzerinde doğrudan etkili olduğu bilinen oryantalist literatürün tesirlerini görebiliriz.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “II. Abdülhamit Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslam'ına Genel Bir Bakış Denemesi”, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi, Makaleler-Araştırmalar*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 272-273.

<sup>16</sup> Ahmet Yaşar Ocak gibi bu konularda son derece titiz davranan bir kalem bile, Kadızadeler hareketini yorumlarken, son derece spekülâtif sayılabilecek değerlendirmelere ulaşabiliyor. Hocaya göre Osmanlı merkezî hükümetinin hukukî uygulamaları (elbette kaynağını İslam'dan alan hukukî uygulamalar) Weber'in inandığı gibi sezgisel, keyfi ve tepeden inmece uygulamalar şeklinde anlaşılıyor. Oysa Osmanlı uygulamasında Kadı içtihatlarına dair detaylı bir çalışma yapan Haim Gerber, 1675 tarihli Viyana Şikâyet Defteri'nde yer alan 2500 karar arasında, padişah iradesinin keyfiligine dair tek bir kararın bulunmadığına dikkat çekiyor. Zaten o dönemde Kadı içtihatları daha sonra Mecelle uygulamasında görüleceği üzere kodifiye edilmiş sabit kurallar bütünü değil, kodifiye edilmemiş dinamik içtihatlar bütünüdür. Bunun anlamı; Kadı içtihatlarının hayattan kopuk evrensel ve politik prensipler külliyesi olmaktan ziyade, günbegün tazelenen yeni içtihatlarla hayata uyum sağlayan sivil bir dinamizm içerdiği. Kadı içtihatları ve bunun Osmanlı gibi son derece merkezî bir imparatorlukta ne denli geniş bir sivil alan oluşturduğuna dair son derece titiz bir araştırma için bkz. Haim Gerber, “Osmanlı Sivil Toplumu ve Modern Türk Demokrasisi”, *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, (der.) Kemal H. Karpat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 243-260.

<sup>17</sup> Dış dünya ve yabancı kültürlerle teması yok denecek kadar az olan bir dünyanın, taşra dünyasının, diğer her meselede olduğu gibi dini meselelerde de aynı şeyleri tekrarlıya tekrarlıya yapı hâline getirmesi beklenen bir şeydir. İçinde kökenleri antik çağlara kadar uzanan bir yığın efsane (mit), dini maskeyle yeniden dirilmiş, hatta çoğu kez dinin yerine ikame edilmiş bile olabilir. Fakat asıl mesele, bunların dinin usule ait kısımlarına mı, yoksa *furuâta* ait kısımlarına mı sirayet edip etmediği meselesinde düğümlenmektedir: araştırılması gereken husus da burasıdır. Biz din âlimi olmadığımız için, şimdilik bu konuya sadece işaret etmekle iktifa ediyoruz.

<sup>18</sup> Bu konuda bilhassa Albert Hourani'nin şu çalışmasına bakılabilir. Bkz. Albert Hourani, “Modern Ortadoğu'nun Osmanlı Geçmişi”, *Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri*, (haz.) Kemal Karpat, Da Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 93-117. Ayrıca bkz. Ab-

Yetmişli yılların ikinci yarısından itibaren kendini ana muhafazakâr kitleden ayırıştırmaya başlayan yeni sürüm İslamcılık, bu hâliyle sadece resmî ideoloji ile değil, aynı zamanda yaşayan halk kültürü ve onun tarih içindeki kökleriyle ciddi bir zıtlasmaya girer. Zamanla, başta eimme-i erbaa olmak üzere, ulema/fukaha/medrese içtihatlarıyla tekke/meşayih mükteşebatını bir kalemde silip atmaya kendine şiar edinen bu çizgi, sınırlarını peygamber sözlerinden oluşan hadis külliyyatına kadar genişletir.

Sonradan gelenler tarafından İslamcı yaftasıyla tanımlanan bir kısım II. Meşrutiyet aydınıyla, ülkemizde özellikle yetmişli yıllardan itibaren müstakil bir hareket hâlinde zuhur eden ve zamanla ideolojik bir mahiyet kazanan kutsalla ilişkili bir akımın, yaşayan halk kültürüyle mesafeli olması, ilk bakışta yadırgatıcı gelebilir. Fakat İslamcılık denilen hadise tam da bu yüzden, sadece yaşayan halk kültürüyle değil, o kültürü besleyen kaynaklarla, kısaca gelenekle ciddi bir kavga hâlinindedir.

Bizde muhafazakârlık, daha ziyade gelenekten kopmayı temsil eden yenileşme hareketleri karşısında, dinî değerleri merkeze alan geleneğin dünyasını temsil ettiği için, genelde muhafazakârlık denilince dindarlık anlaşılmıştır. Sadece muhafazakârlık değil, milliyetçilik kavramı da aynı anlamda “*milliyetçi-muhafazakâr*” yaftasıyla dindar muhitlerin kendisini ifade şekillerinden biri olarak kullanılmıştır. Kavramın bu şekilde kullanılması, yani dindar ana kitleyi tanımlamak amacıyla kullanılıyor olması, yerinde bir tabir olarak görünse bile, maksadı ifadede yetersizdir.

Bir kere İslam dediğimiz hadise (buna sadece İslam değil bütün dinler dâhildir), sadece Kitap'ta yazılı naslardan ibaret değildir. İslam, Kitap yanında, Peygamber hadisleri, sahabe içtihatları, eimme-i müçtehidinin asırlar içinde oluşturduğu külliyyat ve bilhassa Kitap ve Sünnet'in yorumunda usûl-i fıkıh, usûl-i hadis, usûl-i tefsir, usûl-i din gibi kendi epistemik çatısına sahip bir dizi referanslar setinden ibarettir. Bu ikinciler, yaşanan hayatın tanziminde asıl referans setinin (Kitap ve Sünnet) nasıl okunacağı konusunda kılı kırk yaran kıstaslar getirmiş, keyfî yorumların önünü kesmiştir.

Muhafazakâr geniş kitle, yukarıda sınırlarını vermeye çalıştığımız ve Türklükle özdeş “*İslam Dini*” kavramını esas alırken, yetmişli yılların sonlarına doğru hızını gittikçe arttıran İslamcı akım, Araplıkla özdeş “*İslam Medeniyeti*” kavramını esas almıştır. Bu kavramlardan birincisi hem Batı hem modern dönem Arap yazını, hem de İslamcı aydınlar tarafından *ilerlemeye* karşı, ikincisi ise *ilerlemeye* yatkın kavramlar olarak sunulmuştur.<sup>19</sup> Başka bir düşünce geleneğinin inşa ettiği normatif referansları

dulkadir İlgen, “İki Bellek Arasında Bir Dünya”, *Türk Yurdu*, Sayı: 304, Ankara, Aralık, 2012, s. 41-42.

<sup>19</sup> Bu konuda meraklıları bilhassa Bedri Gencer'in *İslam'da Modernleşme* kitabının üçüncü bölümüne bakabilirler. Bkz. Bedri Gencer, *a.g.e.*

esas alan bu çizgi, kendi geleneğimizde “*furuat*” nevinden olan meseleleri “*asıl*”, asıl nevinden olan meseleleri furu kabul ederek ilerlemeci bir düzlemde yer almıştır. Bu davranış tarzı yerleşik kabuller ve geleneksel ulemanın tamamını çizgi dışında tutarken, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el Cevzi gibi gelenek içinde muhalif duran ulemayı baş tacı etmiştir. Yer yer Vehhabiliğin Türkiye acentesi gibi çalışan bu çizgi, paradoksal biçimde Suud rejimine muhalif bir tavır sergilemekten de geri kalmamıştır.

Bu dönemde dikkatlerin tamamı dinin dünyaya bakan tarafına yöneltilmiş, Osmanlı-Türk geçmişi kendi tarihselliği içinde “*geri kalmışlığın*” mücessem bir şekli olarak mahkûm edilmiştir. Bu sadece Osmanlı-Türk geçmişine yönelik bir küçümseme tavrı değildir. Benzer bir tavır Osmanlı-Türk İslam çizgisi olan Hanefiliğe karşı da gösterilir. Kendi durağanlığı içinde uyuyan bir dünyayı uyarmak iddiasıyla yola çıkan İslamcılık, bu tavrıyla kendi toplumuna karşı herhangi bir Avrupalıdan farklı değildir. Kaynaklarını halk İslam’ından almayan bu çizgi, tıpkı Türkçülerin yaptığı gibi tarihe, güncele ve eşyanın tabiatına zıt bir seyir izlemiştir.

Arap tarih yazımında yaygın örnekleri görülen bu tavrın Türkiye temsilcileri, Türk modernleşme tecrübesinin erken dönemleri de dâhil olmak bütün dönemlerini mahkûm ederken, Arap modernleşmesinin ürünü olan bütün teşebbüsleri “*İslam medeniyetinin*” uyanış devirleri olarak görmüşlerdir. Osmanlı-Türk modernleşme tarzıyla Mısır eksenli Arap modernleşme tarzı yan yana getirildiği zaman, birincisinin kendi düşünce geleneği içinde çözümler bulmaya çalışırken, ikincisinin Batı düşünce geleneği içinde çözümler üretmeye çalıştığı açıkça görülür.<sup>20</sup>

“*Bilimsel nesnel dünyanın*” dille inşa edilmiş müesses seküler dünyasını yegâne evrensel gerçeklik olarak kabul eden İslamcı çizgi, kendi referans setini oluşturacak birikime, ne geçmişte ne de daha sonra asla sahip olmuş değildir. Hâlbuki bu müesses dünya yekpare değil, parçalı; evrensel değil yerel, ayırık, yapay ve ontik olanla epistemik olanı aynı mevkie, öznenin “*bilinebilirlik*” dünyasına indirgeyen sorunlu bir yaklaşımın ürünüdür. Fakat yabancı bir geleneğin ‘*normatif gerçeklik fonu*’nu, evrensel bir hakikat gibi zihni arka plana yükleyen bu nesil, bütün militanlığı ve protest görüntüsüne rağmen Batı medeniyeti ve bilimi karşısında mahcup, özgüvenden yoksundur.

Yetmişli yılların sonlarına doğru, bilhassa İran devriminin etkisiyle gelişen bir algı, ‘*İslam şeriatının*’ tarihsel bir olgu olmaktan ziyade, ‘*siyasal bir pratik*’ olarak bizzat modern zamanlara uygulanabilir olduğu şeklindeki algı, bu nesle yeni bir güven kazandırır. Ali Şeriatî’nin Marksist ve Şia geleneğinden gelen coşkulu ve protest üslubu, yerleşik düzen kar-

<sup>20</sup> Bu konuda da Bedri Gencer’in sahasında ilkleri gerçekleştiren son derece muhtevalı kitabına bakılabilir. Bu yazının amacı, İstanbul ve Kahire merkezli iki farklı modernleşme tecrübesi arasında bir kıyaslama yapmak olmadığı için, burada sadece işaret etmekle kifayet ediyoruz. Bkz. Bedri Gencer, *a.g.e.*

şıtı büyük bir gayr-i memnun kitleyi kolayca bir araya getirirken, onlara yeni kavramsal çerçeveler sunar. O dönem gençlerinin önemli bir kısmı Mısır, Pakistan ve İranlı yazar ve düşünürlerin eserlerinden etkilenir. Mustafa Sıbai gibi adamlar İslam Sosyalizmi'nden bahsederken, Cevdet Said gibileri “*Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*” gibi, Batılı benzerlerine öykünen müphem “*yasalar*” peşindeki fikirlerle arz-ı endam ederler.

Bu dönem İslamcılarını, Türk modernleşme tarihinin henüz çözülmemiş yığınla problemine, gecikmiş Arap modernleşme tecrübesinin bir yığın sorunlu kavramını ithal eder. Aslında hem Türk, hem Arap, hem de Hint ve İranlı Müslümanların modernleşme karşısında takındıkları tavırların tamamı, kendi bağlam ve tarihsellikleri içinde değerlendirilebilecek mevzii çözüm önerilerinden başka bir şey değildi. Bu tavırları önemli kılan, bir referans setinden başka bir referans setine geçişte, aynı medeniyet küresine ait değerler sisteminin ne tür şekiller aldığı, hatta mahiyet değiştirdiğini gözlememize imkân sağlamasıydı. Oysa bu dönemde üretilen çözüm önerileri bir geçiş devri ürünü olmak yerine, yeni bir dünyanın, hatta mutlak hakikatin anahtarları gibi algılanmaya başlandı.

Bizde İsmail Kara'nın eseri dışarıda bırakılırsa, İslamcılığa dair ilk ciddi çalışmalardan biri Mümtazer Türköne'nin çalışması olsa bile, meseleyi çok daha farklı bir biçimde ortaya koyan Bedri Gencer'in çalışması, her iki çalışmayı da aşan çok daha farklı perspektifler sunuyor. Mesele aslında, o günden bugüne gerçekte ne oldu sorusuna cevap ararken, bir gelenek üzerinden bütün bir devrin panoramasını çıkartmaktan geçiyor.

Bugün itibarıyla o dönemin coşkulu retoriklerini esas alan romantik heyecanlar devri artık gerilerde kalmış bulunuyor. Onun yerine reel hayatın pratik gerçekleri olan kariyer yapma, konformist hayat tarzlarına yönelme gibi çok daha “*gerçekçi*” idealler benimsenmiş görünüyor. O dönemin mutlak doğruları, yerini zaman ve mekâna göre değişebilen çok daha esnek çözümlere dönüştürürken, Türk modernleşme süreci başka bir dönemin şartları içinde kendi istihalesini devam ettiriyor. Artık iktidarda olan eski İslamcılar, şiddetle eleştirdikleri Mustafa Reşit, Âli ve Fuat Paşalar neslinin girdiği çetrefilli o yolda aynı tarzda yürümeye çalışıyorlar.<sup>21</sup>

Dün ve hatta bugün eleştirmeye devam ettikleri ulus, uluslaşma, modern dünyaya entegre olma vs. gibi yığınla problem acil çözümler beklerken, Seyyid Kutub'un “*Yoldaki İşaretler*” kitabını hatırlayan yok araların-

<sup>21</sup> Tanzimat dönemi ve ricali üzerine yazılan en derli toplu değerlendirmelerden biri olduğunda kuşku bulunmayan bir denemeyi burada bilhassa zikretmek gerekiyor. Merhum Erol Güngör kalem aldığı bu değerlendirme yazısında Âli ve Fuad Paşalardan sitayişle bahseder ve sürdürdükleri reform sürecinin Batılaşma değil, modernleşme olduğunun altını çizer. Bkz. Erol Güngör, “Tanzimat Üzerine Birkaç Not”, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Mayaş Yayınları, İstanbul, 1984, s. 18-25.

da. İslamcılık bugün itibarıyla iç enerjisini büyük ölçüde kaybetmiş, hat- ta yok olmaya yüz tutmuş bir modern çağ tasarımı olarak çoktan tozlu raflara kaldırılmış bulunuyor. Tıpkı günümüzün liberalleri eski tüfek solcular gibi, günümüzün en ateşli liberalleri arasında boy gösteren eski tüfek İslamcılara rastlamak sürpriz değil.

Fakat İslam'ın sorunlarına kendi referans dünyası içinde çözüm bul- ma gayretleri henüz bitmedi. Bu, İslamcılık adı altında değil, geleneği kendi sahil kökenleri üzerinde yeniden inşa gayreti olarak yeniden can- lanma gayreti içindedir. Bu sürecin İslamcılık patenti altında olmasa bi- le, kendi referans seti ve bilgi dizgesi üzerinden yeni bir dünya inşa et- mesi beklenebilir. Henüz bu sahada yapılan gayretler tereddütlü ve çem- kimser bir görüntü içinde olsa bile, yakın bir gelecekte bunların tamamı- nın aşılacağı tahmin edilebilir.

### **Kaynaklar**

CAMPANİNİ, Massimo: "Gazali", *İslâm Felsefesi Tarihi I*, (haz: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), (çev.), Şamil Öçal-Hasan Tunçay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2011.

DAVİSON, Andrew: *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim Ya- yınları, İstanbul, 2002.

FAZLIOĞLU, İhsan: "Modern Dünyada Bilgi ve Zihniyet", *Türkiye Gün- lüğü*, Sayı: 112, Cedit Neşriyat, Güz, 2012.

GAZÂLÎ, Ebû Hâmid bin Muhammed: *El Münkızu Mine'd Dalâl*, (haz.) Abdulhâlim Mahmûd, (çev.) Salih Uçan, Kitap Dünyası Neşriyat, İstan- bul, 1984.

GENCER, Bedri: *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Doğu Batı Yayın- ları, Ankara, 2012.

GERBER, Haim: "Osmanlı Sivil Toplumunu ve Modern Türk Demokrasi- si", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, (der.) Kemal H. Karpat, İs- tanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.

GÜNGÖR, Erol: "Tanzimat Üzerine Birkaç Not", *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Mayaş Yayınları, İstanbul, 1984.

GÜNGÖR, Erol: *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İs- tanbul, 1987.

HOURANİ, Albert: "Modern Ortadoğu'nun Osmanlı Geçmişi", *Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri*, (haz.) Kemal Kar- pat, Da Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İLGEN, Abdulkadir: "İki Bellek Arasında Bir Dünya", *Türk Yurdu*, Sa- yı: 304, Ankara, Aralık, 2012.

KARA, İsmail: *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler III*, Ki- tabevi, İstanbul, 1998.

MARDİN, Şerif: *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İletişim Ya- yınları, İstanbul, 1992.

MARDİN, Şerif: *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

MUHAMMED, Abdülhalim: “Mütekaddim Dönemde Kelâm”, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, (haz: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), (çev.) Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2011.

NURSÎ, Said: *Sözler*, Envâr Neşriyat, İstanbul, 1991.

OCAK, Ahmet Yaşar: “Türk Halk İslamı: Tarihsel Temeller-İnanç Yapısı-Teolojik Karakter-Modernleşme Problemi”, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası: Makaleler-İncelemeler*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.

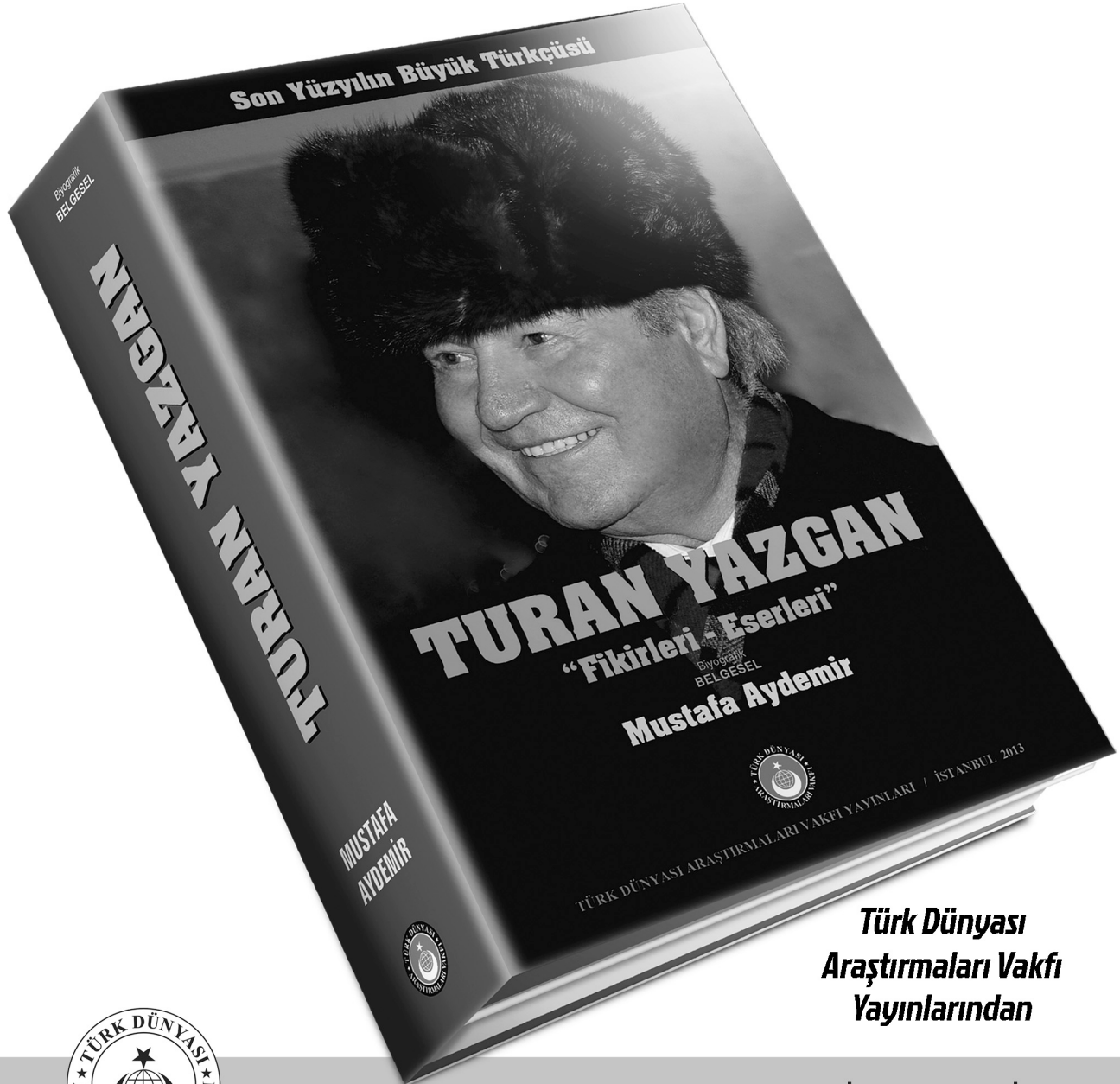
OCAK, Ahmet Yaşar: “II. Abdülhamit Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslam'ına Genel Bir Bakış Denemesi”, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi, Makaleler-Araştırmalar*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (Trsz.): *Yaşadığım Gibi*, (haz.) Birol Emil, Dergâh Yayınları, İstanbul.

TÜRK, Duygu: “Eleştirel Gerçeklik Üzerine”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 67, Nu: 3, Ankara, 2012.

Araştirmacı - Yazar **MUSTAFA AYDEMİR**'in usta kaleminden

# Son Yüzyılın Büyük Türkçüsü



**Türk Dünyası  
Araştırmaları Vakfı  
Yayınlardan**



Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı  
Kemalpařa Mah. Bukalidede Sok.  
Nu: 4 Fatih İstanbul

[www.turan.org.tr](http://www.turan.org.tr)

Telefon: 0212 511 10 06