



Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi

SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

TÜRKİYE'DE
İSLÂMÇILIK DÜŞÜNCEİ VE HAREKETİ
SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

Zeytinburnu Belediyesi Kùltür Yayınları
Kitap No: 31

Yayın Koordinatörü
Ömer Arısoy

Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri

Editör
İsmail Kara
Asım Öz

Koordinatör
Ali Öztürk

Tashih
Aykut Ertuğrul

ISBN 978-605-85988-3-6
TC Kùltür Bakanlığı
Sertifika No: 20640

1. Baskı
İstanbul, Aralık 2013

Kitap Tasarım **Salih Pulcu/HAYAT**
Tasarım Uygulama **Ayşenur Gönen**

Baskı-Cilt Denizati Ofset
Adres 100. Yıl Mahallesi, Matbaacılar Sitesi, 2. Cadde
No: 202/A Bağcılar-İstanbul
Sertifika No: 15351
Tel: 0212 325 71 25

 **ZEYTİNBURNU**
BELEDİYESİ

444 1984
www.zeytinburnu.bel.tr

**TÜRKİYE'DE
İSLÂMÇILIK DÜŞÜNCEİ VE HAREKETİ
SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ**

Editörler
**İsmail Kara
Asım Öz**



SUNUŞ

Kıymetli okurlarımız,

Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesinden bu yana, bu topraklarda yaşayan toplumlar, Batı sömürgeciliği/emperyalizmi karşısında derin bir bocalama ve mağduriyet yaşamış, sürekli bir cevap arayışı içinde olmuşlardır. Birkaç yüzyıl boyunca süren bu cevap arayışı, hayatiyetini arttırarak devam etmektedir. "İslâmcılık Düşüncesi" ise eğrisiyle doğrusuyla bu coğrafyanın ürünü olan ve bu anlamda yerliliğini muhafaza eden bir fikir olması hasebiyle üzerinde düşünölmeyi fazlasıyla hak etmektedir. İslâm milletinin damarlarında hâlâ güçlü bir nabız gibi atan "İslâmcılık Düşüncesi" üzerinde yapılacak Türkiye merkezli çalışmalar, geleceğe dair yeni teklifler üretmemizi ve yeni bir dünya tasavvur edebilmemizi de sağlayacaktır.

Bu duygu ve düşüncelerle, sayın hocamız Prof. Dr. İsmail Kara'nın rehberliğinde, 17-18 ve 19 Mayıs 2013 tarihlerinde, bu konuda düşünen, yazan, mesele hakkında bir fikri, söyleyecek bir sözü olan hemen her kesimden yazar, akademisyen ve sanatçının bir araya gelmesine vesile olan bir sempozyum düzenledik.

Yoğun bir katılımıla gerçekleşen "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Sempozyumu"na gösterilen ilgi umduğumuzdan bile öteydi. Gerek sunulan tebliğler, gerekse basının konuya ilgisi ve sonrasında çıkan "İslâmcılık" merkezli tartışmalar göz önüne alındığında; doğru yolda olduğumuza olan inancımız bir kez daha perçinlenmiş; "İslâmcılık Düşüncesi"nin, üzerinde düşünölmeyi hak eden en önemlisi de hâlâ yaşayan ve dolaşımda olan bir düşünce olduğu ortaya çıkmıştır.

Bu yüzden en başından planladığımız gibi sempozyum tebliğlerini kitaplaştırma faaliyetlerimize bir an önce başlayıp nihayete erdirdik. Bize göre bu kitap, herhangi bir sempozyumun tebliğlerinin bir araya toplanmasından ibaret alelade bir toplam değildir; bilakis önümüzdeki yıllarda daha çok konuşulacak, düşünölecek bir konu hakkında ortaya konulmuş nadir kaynak eserlerden birisidir.

Son olarak, başta hocamız Prof. Dr. İsmail Kara olmak üzere sempozyumda emeği geçen bütün arkadaşlarıma, tebliğ sahiplerine, misafirlerimize ve okurlarımıza şimdiden teşekkür ediyorum.

Murat AYDIN

Zeytinburnu Belediye Başkanı

KİTAP HAKKINDA

Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri adlı bu kitap temelde 17-19 Mayıs 2013 tarihleri arasında Zeytinburnu Belediyesi’nde düzenlenen sempozyuma dayanmaktadır. Elinizdeki kitap sempozyum etkinliğine dayanmasına karşın hem düzenlenişi hem de muhtevası bakımından birtakım farklılıklar taşımaktadır. Zira tebliğler kitabının sempozyumdaki sunumlarla sınırlı kalmaması başından beri düşündüğümüz bir şeydi. Kitabı mümkünse daha kalıcı, daha sistematik ve ileride daha mütekâmil hale getirilmeye açık bir müracaat kitabı halinde hazırlayabilmek için tebliğlerin nihai hâlinin teslimini sempozyumun tarihiyle ilişkilendirmeyi uygun görmedik.

İslâmcılık, şöyle ya da böyle nasıl tanımlanırsa tanımlansın Türkiye ve dünya gündemini meşgul etmeye devam etmektedir. Sempozyumun hedefi İslâmcılık düşüncesinin tarihini ve meselelerini Türkiye merkezli olarak tartışmak/konuşmak olduğu için bu hususun tebliğ metinlerinde birinci sırada gözetilmesini özel olarak arzu ettik. Bu sebeple kitap, Türkiye’de İslâmcılık düşüncesi/hareketi bakımından çoğunlukla başlangıç noktası olarak kabul edilen yıllardan günümüze uzanan bir giriş yazısıyla başlamaktadır. Ardından meselenin farklı boyutlarını irdeleyen metinler büyük ölçüde kronolojiyi dikkate alacak şekilde sıralanmaktadır. Aynı şekilde, kitabın sonunda yer alan ve varlığını kendisinden önceki fikir ve hareketlere borçlu olan aktüel İslâmcılık tartışmaları, İslâmcılığın anlaşılması noktasında karşılaşılan kırılma noktalarını işaretlemesinden dolayı mühimdir.

Bu nedenle sempozyumda sunulan tebliğler elinizdeki kitaba alınırken sempozyum programı çerçevesinde değil, meselenin tarihsel seyri içerisinde uygun görülen bölümlere yerleştirilmiştir. Sempozyum programı kitabın sonuna konularak sempozyumun hatırdı tutulması amaçlanmıştır. Sempozyum katılımcılarının bir kişi hariç metinlerini teslim etmiş olmaları etkinliğe verilen değeri göstermektedir. Öte yandan sempozyuma farklı sebeplerle katılamayan fakat yazı vermek isteyen hocalarımızın ve yazarlarımızın metinlerini sempozyum tebliğleri kitabına dâhil etmek niyetimizi kısmen de olsa gerçekleştirdik. Sempozyumun sınırlılığı sebebiyle başlık açamadığımız fakat tamamlayıcı olacağını düşündüğümüz bazı araştırmalara da bu kitapta yer verdik. İslâmcılıkla ilgili/ilişkili konulara, dönemlere ve kişilere dair daha analitik çalışmalar da bu kitaba dahil edilmiştir. Böylece İslâmcılığın tarihsel süreci içindeki süreklilikler, kopuşlar, dönemsel bağlamların tesirleri, temalar ve kişiler ekseninde Türkiye’deki İslâmcılık düşüncesinin eleştirel- analitik bir dökümü çıkartılmaya çalışılmıştır.

Kitabı oluşturan bölümler mümkün mertebe sempozyum programı dikkate alarak adlandırılmıştır. Kitapta yer alan metinlerde kısmi teknik düzeltmeler haricinde yazarların başlık, noktalama, yazım, imla özellikle de meseleyi ele alma/sunma tercihlerine sadık kalınmıştır. Yazarların İslâmcılıkla ilgili konuları, temaları ve kişileri ele alma süreçlerinde ortaya koydukları öznel yorumlara da müdahale edilmemiştir. Kitabın sonuna eklenen isim dizininde öncelikle İslâmcılıkla alakalı kişi, eser, hareket, dönem, yapı vb. hususlar dikkate alınmış kitapta yer alan isimlerin tümüne yer verilmemiştir.

Metinler dikkatle okunduğunda hem kapsam hem de muhteva bakımından birtakım farklılıkların olduğu dikkatlerden kaçmayacaktır. Belirli bir tartışmaya odaklanan makaleler yanında, daha sistematik ve yeni yaklaşımlar geliştiren makaleler de bulunmaktadır. Kimi zaman monografik yanı baskın kimi zaman da kronolojik döküm sunan makaleler de görülecektir. “Tarihsel Sürece Bakışlar”, “ İslâm Yorumları”, “Dönemler ve Zihniyetler”, “Sanat ve Edebiyat” bölümleri İslâmcılığın sadece siyasal bir akıma indirgenmesinin yanlışlığını göstermesi bakımından önemli. Özellikle “Tercüme ve Etkileri” kısmında yer alan tebliğlerin/ yazıların ele alınan kişilerin fikirlerinin Türkiye’ye intikalinin kronolojisi yanında, oluşturdukları fikri-siyasi etkilere temas etmiş olmaları, 1960 sonrası İslâmcılık araştırmalarına ciddi bir katkı sunmaktadır.

“Öncüler ve Dönüştürücüler” kısmındaki tebliğlerde ele alınan özel tema yanında söz konusu kişinin genel olarak İslâmcılık düşüncesi içindeki yerinin, bu mesele etrafındaki ana düşüncelerinin özet bir sunumunun yapılmış olması, İslâmcılığın farklı boyutlarını düşünmek için önemli bir imkân olarak görülebileceğini belirtmeliyiz.

Bu kitap, kendine çizdiği sınırlar dâhilinde, Türkiye’deki İslâmcılık düşüncesi ve hareketinin özgül mecralarının niteliği üstüne geliştirilmiş düşünceleri, belirli bir genellik ölçüsünde okuruna yeni okumalara davet eden bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Şunu ısrarla vurgulamak gerekir ki; bu kitapla amaçlanan şey Türkiye’deki İslâmcılığa dair olay, kişi, olgu ve temaları açık-örtük, doğrudan-dolaylı bileşenlerinin tümünü “tüketici” bir şekilde derleyip toparlamak değil, daha sonraki çalışmalara zemin teşkil edecek bir çerçeve sunmaktır. Zira kronolojik ve tematik olarak İslâmcılığı bütünüyle kuşatmak bir kitabın kaldıramayacağı evsafı çok yönlü kapsamlı çalışmaları gerekli kılmaktadır.

Nitekim, Meşrutiyet dönemi İslâmcılığının düşünsel ve siyasî mirası, İkinci Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş sonrasında İslâmcı akımlar, İslâm iktisadi, İslâmi sol/ İslâm sosyalizmi tartışmaları, İslâmcılığın geleceği,

ümmeçilik söylemi, İslâmcı dergiler vb. konularda müstakil yazıların bu çalışmada yer alması için gerekli çabalar sarf edilmiş fakat vakit darlığı sebebiyle bu girişimlerden şimdilik bir netice elde edilememiştir. Ancak kitapta yer alan metinler söz konusu bahislere ucundan kıyısından da olsa satır aralarında değinmektedirler. Böylelikle bu kitap Türkiye'deki İslâmcılığın tarihi, kendi iç ayrımlarının yanı sıra dönemsel tartışmalarına ve değişik veçhelerine uygun bir muhteva sunmaktadır. Bu nedenle çalışmanın, sadece siyasal bir akım olmayan İslâmcı düşünüşün zihni kabullerinin analizine katkıda bulunduğunu/bulunacağını ifade edebiliriz.

Bir bütün olarak, elinizdeki kitabın İslâmcılık düşüncesinin çeşitli boyutlarını, aktörleri arasındaki yakınlıkları ve ayrılıkları, kopuşları ve süreklilikleri görme fırsatı verirken, düşünürlerin/yazarların eserlerini hatırlama ve yeniden okuma/ele alma isteği uyandıracığını umuyoruz.

Kamuoyunda ve basında da iyi bir karşılık bulan sempozyumun düzenlenmesine, yürütülmesine katkı sunan Zeytinburnu Belediyesi ve tebliğiler başta olmak herkese katkıları, ilgi ve yardımları için teşekkür ederiz.

Gayret bizden tevfik elbette O'ndandır.

Yayın Kurulu

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

İSMAİL KARA

Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not **15**

BİRİNCİ BÖLÜM TARİHSEL SÜRECE BAKIŞLAR

CEMİL AYDIN

İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı’nın Panislâmist İmajı,
1839-1924 **47**

BEDRİ GENCER

Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru **69**

ERGÜN YILDIRIM

İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm **99**

D. MEHMET DOĞAN

İslâmcılık: Bir Adlandırma Meselesi **120**

YILDIZ RAMAZANOĞLU

Osmanlı Kadın Hareketinde İslâmcı Temalar **129**

İKİNCİ BÖLÜM İSLÂM YORUMLARI, SORUNLAR VE SİYASET

M. SUAT MERTOĞLU

Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi bir Talep mi, Modern Bir Yöneliş mi? **145**

SAMİ ERDEM

İslâmcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır: II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı **162**

TAHSİN GÖRGÜN

Siyasallaşan Dünyada Dinî İlimlerin Değişen Statüleri **175**

EKREM DEMİRLİ

İslâmcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların
Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler **184**

MUSTAFA ÖZTÜRK

Tarihselcilik ve Fazlur Rahman **193**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ÖNCÜLER VE DÖNÜŞTÜRÜCÜLER

METİN KARABAŞOĞLU

Bediüzzaman İslâmcı mıydı? **213**

FAHRETTİN ALTUN

Hatırlama ve Direniş: Necip Fazıl Kısakürek'in Batılılaşma Anlatısı **242**

FIRAT MOLLAER

Hakikât İslâmı: Nurettin Topçu ve İslâmî Düşünce Üzerine Yeniden Düşünmek **240**

M. FATİH BİRGÜL

Modern Olmayan Bir İslâmcılık ve Nurettin Topçu Tefekkürü **257**

BURHANETTİN DURAN

Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç Düşüncesi **289**

ERCAN YILDIRIM

İslâmcılığa Muhalif Bir İslâmcı: İsmet Özel **307**

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM TERCÜMELER VE ETKİLERİ

YÜCEL BULUT

Türkiye'de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri **339**

HAMZA TÜRKMEN

Seyyid Kutup Türkiye'de Nasıl Algılandı? **369**

ABDULHAMİT BİRİŞİK

Mevdûdî İslâmcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslâmcılığına Etkisi **379**

İLHAN KUTLUER

René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a Gelenekçi Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri **404**

ÜMİT AKTAŞ

"Göller Bölgesinde Bir Ada": Ali Şeriatî (1933-1977) **449**

MUSA ÜZER

Hareket ile Sükûn Arasında Dışarıdan Akan Bir İrmak:
Ali Şeriatî'nin Türkiye'deki Etkileri **477**

YUSUF TURAN GÜNAYDIN

Türkiye İslâmcılığının Şerâitine Bütünüyle Tâbi Olmayan Bir İslâmcı
Olarak Muhammed İkbâl **495**

BEŞİNCİ BÖLÜM DÖNEMLER VE ZİHNİYETLER

ALEV ERKİLET

II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda "Arı-Duru" Bir İslâm Arayışı:
Ercümend Özkan, *İktibas* ve İslâm Partisi Deneyimi **505**

TANIL BORA

Sol-Sağ Şemasında İslâmcılık: Üçüncü Yol, Orta Yol, Milli Sağ **514**

MEHMED KÜRŞAD ATALAR

80 Sonrası Türkiye'de 'İslâm Düşüncesi'nin Problemleri
'Modernist İslâm' Söyleminin Eleştirisi **538**

MUSTAFA TEKİN
İslâmcılığın Cinsiyeti **550**

NECDET SUBAŞI
Devlet, Cemaat(ler) ve İslâmcılık **568**

NAZİFE ŞİŞMAN
Türk Akademisinin İmkânsızı: “Başörtüsünü Anlamak” **579**

ASIM ÖZ
İslâmcılığın Muhafazakârlaşması Eleştirisi Üzerine Bazı Dikkatler **590**

ALTINCI BÖLÜM İSLÂM CİLİK SANAT VE EDEBİYAT

NECİP TOSUN
Günümüz İslâmi Düşüncesinin Yazınsal Görünümleri **619**

ÖMER LEKESİZ
Siyasetten Edebiyata İslâmcılık **633**

CİHAN AKTAŞ
İslâmcı Harekette Roman’tik Huzursuzluk **639**

HAKAN ARSLANBENZER
“Biraz Üzgün ve Ömer Öfkesinde Biraz”: İslâmcılık, Modernlik, Şiir **653**

ALİ EMRE
Entelektüel Krizin Görünümleri: Necip Fazıl Şiirinde “Lirik” ve “Trajik” **661**

HABİL SAĞLAM
Sezai Karakoç Şiirine İslâmcılık Nokta-i Nazarından Bir Bakış Denemesi **675**

ZEYNEP KEVSER ŞEREF OĞLU
Günümüz Kadın Hikâyecilerinde İslâmcı Çizginin Kahramanları **704**

YEDİNCİ BÖLÜM İSLAMCILIK TARTIŞMALARI

ALİ YAŞAR SARIBAY
İslâmî Fikriyat Temelinde Siyasî Partileşme ve Bazı Medeniyet Meseleleri **745**

MÜMTAZ’ER TÜRKÖNE
İslâmcılığın Ölümü **748**

RUŞEN ÇAKIR
Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın **753**

NUH YILMAZ
İslâmcılık Tartışmasına Katkı: İslâmcılık ve AK Parti’den Sonra İslâmcılık **775**

YUSUF KAPLAN
İslâmcılık: Bir Medeniyet Fikri ve Yolculuğu **784**

YASİN AKTAY
İslâmcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri **801**

DİZİN **839**

SEMPOZYUM KİTAPÇIĞI **853**

ŞERİATÇILIKTAN MEDENİYETÇİLİĞE İSLÂMÇILIK: BİR İSLÂMÇILIK TİPOLOJİSİNE DOĞRU

BEDRİ GENCER

Bir İslâmçılık Terminolojisi

İSLÂMÇILIK, XIX. asırda küresel bir güç haline gelen Batı'nın etkisiyle İslâm dünyasında başlayan modernleşmenin getirdiği sekülerleşme sürecinin ürünü bir ideolojidir. Dolayısıyla modernleşme sürecinin seyrine bağlı olarak İslâmçılığın leitmotifi de değişecektir. Leitmotiften kasmamız, ideolojinin dayandığı din anlayışını temsil eden ana kavramdır. Şeriatçılık ile medeniyetçilik, İslâm dini=şeriatı ile İslâm medeniyeti şeklindeki iki din anlayışını ifade ettiğinden İslâmçılığın özel adları olmaktadır. Bu çalışmada amacımız, Osmanlı'dan Türkiye'ye modernleşme sürecinin ana safhalarına göre İslâmçılığın değişen leitmotifini tespit etmek, İslâmçılıkların bir tipolojisini çıkarmaktır.

Bu tipolojiyi geliştirebilmek için öncelikle din ve ideoloji, modernleşme ve sekülerleşme gibi temel kavramlara ilişkin bir teorik çerçeve çizmeye ihtiyaç vardır. Basitçe modernleşmeyi, hayat tarzı, sekülerleşmeyi ise düşünce tarzındaki değişim olarak tanımlayabiliriz. Daha önceki çalışmalarımızda yaptığımız gibi modern hayat ile düşünce tarzı, durum ve tutumu ifade eden modernlik/modernizm kavramlarıyla da ayrılmaktadır. Ancak burada durum ve tutum için yapılan gramatik-morfolojik bir ayrımı ifade eden *modernlik/modernizm* yerine, süreç kalıbıyla terminolojik bir ayrımı ifade eden modernleşme ile sekülerleşme kavramlarının daha net ve kullanışlı olduğu söylenebilir.

Hayat tarzı, üretim ve buna bağlı yönetim tarzı tarafından belirlenir. Buna göre modernleşme, ekonomik-politik değişim, somut olarak feodal emperyal devletlerden kapitalist ulus-devletlerine geçiş demektir. "İlim ile amel" denen insanın "bilme ile eyleme" tarzı birbirine bağlı olduğundan yaşayış tarzındaki bu dönüşümün düşünüş/inanış tarzını etkilemesi kaçınılmazdır. Modernleşme denen hayat tarzındaki bu dönüşüm, bir kimlik dönüşümüne, bu da kimliğin kaynağı olarak din algısının değişmesine yol açar. Din algısının değişmesine genel an-

lamda *sekülerleşme*, özel anlamda *ideolojileşme*, dinin ideolojiye dönüşmesi denebilir ki İslâmcılık, bunun ürünüdür.

Batı ve İslâm olarak ayrılan farklı dünyalarda sekülerleşme denen dinin ideolojileşmesi süreci, hem ortak, hem de dinlerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyrine göre değişen bir örüntü izler. Bu bakımdan farklı dinlerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyirlerini karşılaştırarak ancak dinlerin ideolojileşmesi tarzları tam anlaşılabilir.

İlahî dinler, özünde ortak bir karaktere sahip oldukları halde dinlerin ezeli problemi teodisenin etkisiyle zamanla bünyevî bir değişmeye uğrayabilirler. Yahudilik ile Hıristiyanlığın bu dönüşümü, son otantik din İslâm'a bakarak daha iyi anlaşılır. İlahî dinlerde mutlak anlamda kullanıldığında *din* kavramı ile dünyayı düzenlemek üzere getirdiği hükümler bütünü, yasası, teorisi anlamına gelen *şeriat* kask edilir. Bu, din/diyanet ayırımına bakarak daha iyi anlaşılır. Din *şeriat*, yani dinin teorisi, diyanet ise *sünnet*, yani dinin pratiği demektir. Sünnet, özel, normatif anlamda nebevî (peygambere ait), diyanet veya tedeyyün ise genel, deskriptif anlamda ümmî (ümmete ait) dindarlığa delalet eder.

Hıristiyanlığın sekülerleşme tarzı bu ayırıma göre daha iyi anlaşılır. Aslını=şeriatını kaybeden bir dinin sekülerleşmesi=ideolojileşmesi mukadderdir. Dinlerin ezeli problemi teodise, dinlerin aydınlarını bir evrensellik arayışına, bunun için de hakikatin isimli ve isimsiz kaynakları olarak şeriat ile hikmeti uzlaştırmaya zorlar. Ancak kurucusu Aziz Paul, bunu göze alamadığı için zâhiren kolay yolu seçti, evrensellik adına şeriatı tasfiye ederek Hıristiyanlığı Yunanca *logos* denen pagan hikmete dayandırmaya yöneldi. Böylece Hıristiyanlık örneğinde sekülerleşme, öncelikle hikmeti arama, şeriatı hikmetle ikame süreciydi. Ancak şeriatını kaybeden bir dinin hikmeti de kaybetmesi mukadderdi. Bu yüzden Hıristiyanlık örneğinde asıl sekülerleşme, hikmeti dönüştürme, kadim hikmeti seküler hikmetle ikame süreci olarak görülebilirdi ki *civilization*, bu sürecin ürünüydü.

Türkçeye yanlışlıkla *medeniyet* kelimesiyle aktarılan *civilization*, sekülerleşme sürecinde ümmî=kolektif diyanetin din gibi normatifleşmesi, seküler bir hikmet olarak bizzat din haline gelmesi demektir. Arapçada *hikmet* kelimesinin hem şeriat, hem sünnet, yani hem din, hem dindarlık anlamına gelmesi, bu dönüşümün mantığı hakkında bir ipucu verir. Böylece Batı'da XIX. asırda Katoliklik ile Protestanlık arasındaki inanç mücadelesinde tebellür ettiği üzere, iki din anlayışı ortaya çıkmıştır: din olarak Hıristiyanlık=Katoliklik/medeniyet olarak Hıristiyanlık=Protestanlık. Batı'nın etkisiyle bu anlayış İslâm dünyasına da sirayet etmiş ve benzer şekilde otantik ve seküleristik, "din ve medeniyet olarak İslâm" şeklinde iki din anlayışının zuhuruna yol açmıştır. Bizim gösterdiğimiz gibi, Osmanlı ile Mısır aydınlarının temsil ettiği bu iki İslâm anlayışı, meşrûlaştırma ve aklileştirme başarısı olarak Batı'nın iki tasavvur tarzı tarafından belirlenmiştir.¹

1 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012, s. 322-334.

Batı-kaynaklı akültürasyonun etkisiyle İslâm dünyasına da sirayet eden, Batı ile bu kısmen ortak sekülerleşme örüntüsüne karşılık arada temel bir farklılık vardır. Batı’da modernleşme sürecinde din=şariat ile diyanet=sünnet, dahası seküler hikmet olarak *civilization*=medeniyet kavramında nebevî ile ümmî diyanet arasında ayırım yapılamayacak kadar radikal, normatif bir sekülerleşme gerçekleşmiştir. Batı’da Katolik Hıristiyanlık örneğinde normatif nebevî diyanetten kasıt, Kilise diyanetidir. İslâm’daki *sünnet* kavramının Batı’daki karşılığı *gelenektir*. Batı’da sekülerleşmenin daha ziyade dinin gayr-i müessesevîleşmesi, Kilise dindarlığının çözülmesi olarak tarifi bu yüzdendir.

Bir İslâmcılık Tipolojisi

Son din olarak böyle bir akıbetle uğramaktan mâsûn olan İslâm’da ise din/diyanet ayırımı ilelebet korunurken daha ziyade modernlik ve özel adı medeniyetin etkisiyle nebevî ile ümmî diyanet arasındaki sınırlar aşınmaya başlamıştır. Aynı cismin farklı isimleri olan ilim/amel, hadis/sünnet, şariat/tarikat sıkıca birbirine bağlı olduğu için, İslâm’da Batı’dakiyle kısmî ortaklık arz eden bu normatif sekülerleştirmede “mekanik sekülerleşme” dediğimiz şariatın kısmen veya tamamen taliki ve buna bağlı sünnetin ihmali rol oynamıştır. İslâmcılık denen İslâm’ın ideolojileşmesi, bir hayat nizamı olarak din=şariatın müdafaası anlamına geldiği için, aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi, modernleşme sürecinde şariatın kısmen veya tamamen askıya alınmasına bağlı olarak dönüşür:

Modernleşmeye tepki	Sekülerleşmeye tepki	Politik Çağ
Ön-Muhafazakârlık (İslâmî aktivizm)	Ön-İslâmcılık (Gelenekselcilik=Liberalizm) İdeolojik İslâm	Son Emperyal Devir
Son-Muhafazakârlık (Medeniyetçilik)	Son-İslâmcılık (Şariatçılık) Ütopik İslâm	Ulusal Devletler Devri

XIX. asır Osmanlı Devleti’nde Tanzimat denen emperyalden ulusal devletlere giden modernleşme sürecinde şariatın hâkimiyet alanı daralmaya başladı. Modernleşme ve sekülerleşme kavramlarıyla ayırdığımız hayat ve düşünce tarzındaki bu dönüşüme karşı verilen iki tür tepki, ön-muhafazakârlık ile ön-İslâmcılığı ortaya çıkardı. Aksiyoner ulemânın temsilcisi olarak Ahmed Cevdet Paşa, şariatın hâkimiyet alanını gittikçe daraltan bu modernleşme sürecine fikhın mevzuat hukuku tarzında tedvin edildiği *Mecelle* projesinde en somut görüldüğü gibi, ön-muhafazakârlık dediğimiz bir İslâmî aktivizm ile cevap verdi. Sultan Abdülaziz devrinde (1861-1876) şariatın hâkimiyet alanını giderek daraltan sekülerleşme sürecine Yeni Osmanlılar denen Namık Kemal ve arkadaşları tarafından

verilen fikrî tepki ise ön-İslâmcılığı doğurdu. Batı'da John Locke örneğinde de görüldüğü üzere, ilahî yasa şeriatın gerçekleştirmeyi hedeflediği temel değer hürriyetin (*liberty*) müdafaasına dayandığı için liberalizm, ön-İslâmcılığın, ön-İslâmcılık da gelenekselciliğin özel adı sayılabilir.²

Osmanlı'dan Türkiye'ye İslâmcılığın gelişimi, Karl Mannheim'ın ideoloji/ütopya ayırımına göre etiketlenilebilir. İdeoloji, özünde kullananların iktidar ve muhalefet pozisyonlarına göre işlevi değişen entelektüel bir silah demektir. O, iktidardayken iktidarı korumaya, muhalefetteyken ise iktidara meydan okumaya yarar. Şu halde öz ifadesiyle ideoloji, var olan düzeni sürdürmeye yarayan, iktidar-yönelişli, ütopya ise yeni bir düzen kurmaya yarayan, muhalefet ve devrim-yönelişli fikriyattır. Bu ayırma göre ön-İslâmcılık dediğimiz ideolojik İslâmcılık, ulusal devletler çağıının başladığı II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet devrinde şeriatın tamamıyla askıya alınmasına tepki olarak son-İslâmcılık dediğimiz ütopyik İslâmcılığa dönüştü.

Ön- ve son-İslâmcılıkları Karl Mannheim'ın ayırımıyla ideolojik ve ütopyik olarak nitelendirmemiz boşuna değildir. XIX. asırda hâlen hükmen şeriata dayanan bir devlette şeriatın uygulanması talebine dayandığı için ön-İslâmcılık ideolojiktir. II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet devrinde olduğu gibi şeriatın tamamıyla askıya alındığı ulusal devletlerde, dahası buna alternatif yeni bir devlette şeriatın uygulanması talebini içerdiği için son-İslâmcılık ütopyiktir. Dinin özel adı şeriat, onun da özel adı İslâm olduğundan, lâfzen İslâmcılık, şeriatçılık demektir. Buradaki -cilik kalıbı, şeriatın yeni bir devlette yeniden hayata geçirilmesi, bunun için de ideolojiye dönüştürülmesi arayışını belirtir. Bu anlamda İslâmcılık, bir ideoloji olarak İslâm'ın müdafaası demektir ki Shepard da İslâmcılığı, İslâm'ı bir ideoloji olarak görme eğilimi olarak tanımlar.³

İslâmcılığın ideoloji kavramının semantiğinde yatan iki boyutu vardır. İdeoloji, lâfzen Türkçede "fikriyat, fikirler bütünü" dediğimiz şeydir. Bu anlamda İslâmcılık, son emperyal ve ulusal devletler çağına özgü kısmî veya tam sekülerleşmeye tepki olarak doğan, en geniş anlamda İslâm modernizmi denen bir fikir akımını belirtir. İkincisi, alternatif bir toplum projesi olarak ideolojiler, mevcut düzene muhalefetten, yeni bir düzen kurma vizyonundan doğdukları için politik-yönelişlidir. Bu ikinci anlamda İslâmcılık, ideolojik olduğu gibi aynı zamanda politik bir akımdır. Siyasal İslâm tabiri, İslâmcılığın bu iki anlamını da belirtir.

XX. asır İslâm dünyasında İslâmcılık, politik sömürgeciliğe bir tepki ideolojisi olarak doğmuştu. Endonezya'da İslâmcı siyasî parti Mescumi'nin lideri Muhammed Nasır, 1950 yılında *Bir İdeoloji Olarak İslâm* adlı bir risale yayınlamıştı.⁴

2 Bedri Gencer, "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 June, 2010, 323-339.

3 William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," *International Journal of Middle East Studies* 19/3, August, 1987, 307-335.

4 Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, Transaction, New Jersey, 2002, s. 128.

Ardından gene bir başka sömürge-mağduru Müslüman ülke Pakistan’da Halife Abdülhakim gibi aydınlar, Mevdûdî’nin izinde *Islamic Ideology (İslâmî İdeoloji)* adlı eserini yayınladı.⁵

Bu örneğin de gösterdiği gibi, İslâm dünyasında Batı’ya misilleme tutumuyla İslâm’ın ideolojileştirilmesi hareketinin başını Pakistanlı aydınların çekmesi tesadüf değildi. Zira birincisi o, Batı’nın en köklü sömürgeciliğine uğramış ve buna karşı bağımsızlığını kazanarak bir ulus-devleti kurma mücadelesi vermiş başlıca Müslüman ülkeydi. İkincisi ülkenin aydınları, doğrudan sömürge dili İngilizceyi kullandıklarından Batılı kaynaklardan daha kolay yararlanarak İslâm’ı ideolojiye dönüştürme ve İslâm dünyasına yayma imkânına sahiptiler. Hakkındaki nâfiz incelemesinde Nasr, Mevdûdî’nin fikriyatındaki bu çıkmazı şöyle ifade eder: “Mevdûdî’nin söyleminde Batılı fikirlerin özümsemesi aralıksız sürdü. İslâm devleti, ismi ve İslâmî terim ve sembolleri kullanması dışında pek yerli havası vermeyen bir devlet teorisi üreterek Batılı siyasî kavram, yapı ve işlemleri özümsemi, tekrar etti ve yeniden üretti.”⁶

Bu konuda Türkiye’de öncü olarak beliren Necip Fazıl ise, 1939’da yazdığı bir yazıda belki de ilk kez seküler “dünya görüşü” kavramını İslâm’a atfen kullanır: “Bu devirde eline kalem almak cesaretini gösteren her insan, yapacağı en beylik teşbih ve kullanacağı en ucuz nükteyi bile, herkesçe malûm bir dünya görüşünün ölçülerine dayamak zorundadır.” Kısakürek, bu “dünya görüşü” kavramından zamanla “ideoloji” kavramına geçerek İslâm’ı bir ideoloji olarak sunduğu eseri *İdeolocya Örgüsü*’nü 1968 yılında yayınladı.⁷ İlginçtir ki izleyen yıl 1969, Türkiye’de Millî Nizam Partisi’nin kuruluşuyla Millî Görüş hareketinin başladığı yıldır.

Şeriatın tamamen talikiyle tam sekülerleşmenin yaşandığı ulusal devletler devrinde modernleşmeye tepki ise son-muhafazakârlık olarak adlandırılabilir. Radikal bir modernleşmenin yaşandığı bu devirde İslâmî aktivizm imkânı kalmadığı için muhafazakârlık, son- olarak nitelendirdiğimiz, Batılılaşmaya karşı bir medeniyet, hayat tarzı olarak İslâm’ın savunulduğu bir yumuşak ideolojiye dönüşmeye başlar. Bu yumuşak muhafazakâr ideolojiye Max Weber’in ideal tip kavramınca medeniyetçilik denebilir. Nasıl hürriyet (*liberty*) idealine dayanan liberalizm, tradisyonalizmin (gelenekselcilik) özel adıysa, medeniyet idealine dayalı medeniyetçilik de muhafazakârlığın özel adı sayılabilir. Mehmed Akif, şeriatçılık olarak son-İslâmcılığın, Yahya Kemal ise medeniyetçilik olarak son-muhafazakârlığın temsilcileri olarak alındıklarında daha iyi bir mukayese imkânı bulunur.

5 Abdul Hakim Khalifa *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs and Principles of Islam and Their Application to Practical Life*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1953, 1980.

6 Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford UP., New York, 1996, s. 90.

7 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Demeği, İstanbul, 1968.

Yukarıdan İslâmcılık

Doğuşu sürecinde İslâmcılığın karakterini ortam ve aktör olarak iki ana, aktörleri politik ve entelektüel olarak ayırdığımızda ise üç parametrenin belirlediği söylenebilir. Ortamdan kasıt, İslâm'ın muhatabı politik ve entelektüel aktörlerin yaşadığı emperyalden ulusal devletlere geçiş çağı, politik aktörlerden kasıt, toplumun yönetenler/yönetilenler olarak ayrıldığı geleneksel elit siyaseti uyarınca bu siyasî tabakalaşmanın iki tarafındaki aktörler, entelektüel aktörlerden kasıt ise yönetilenler katında yer alan ulemâ ve üdebâdır. Son Osmanlı devrinde emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinde politik ve entelektüel konumlardaki değişmeye bağlı olarak İslâm, oldukça sofistike bir şekilde ideolojileştirilmeye başlar.

Yönetenler katında İslâm'ın ideolojileşmesi, Sultan II. Abdülhamid ile başlamıştır. 1839 Tanzimat Fermanı'nın arkasından gelen, esas taşları yerinden oynatan süreci başlatan Islâhat Fermanı, Osmanlı bürokrasisine özgü klasik *aposteriorik* meşrûlaştırma tutumuyla ilan edilmişti. Osmanlı'da kalemiye tarafından pragmatik bir şekilde hükümet maslahatı uyarınca alınan kararlar daha sonra ulemâ tarafından *aposteriorik* bir şekilde "kitabına uydurularak" meşrûlaştırılmak zorundaydı. Ancak müslim ve gayrimüslim tebaanın anayasal eşitliği gibi şer'an asla kabul edilemez bir ilkeyi getiren bir modernleşme sürecinin ulemâ tarafından meşrûlaştırılması imkânsızdı. Geleneksel ayırma göre millet, Müslümanlardan oluşan dinî topluluk, ümmet ise ehl-i millet Müslümanlar ve ehl-i zimmet gayrimüslimlerden oluşan siyasî topluluktu. Modern anayasal vatandaşlık ilkesiyle millî/zimmî, dolayısıyla millet/ümmet ayırımı ortadan kalkacaktı.

Sultan II. Abdülhamid, Müslüman cemaatin bekâsı için atalarından kalan mukaddes bir emanet olarak gördüğü ülkenin kurtarılması için gereken her şeyi yapmak, modernleşmeyi sürdürmek zorundaydı. Ancak Islâhat Fermanı'nın yol açtığı derin meşrûyet krizini telafi yollarını bulmadan modernleşme hareketinin de başarıya ulaşamayacağını biliyordu. Bunun için o, "devlet ü din" ayırımına tekabül eden bir "islâh/ihyâ" formülünü modernleşme sürecine uyarlayarak modernleşme ile birlikte onu dengeleyecek bir meşrûlaştırma hareketini elele yürüttü. Devr-i Hamîdî'de klasik devlet ü din ayırımı, Batı'da olduğu gibi politik toplum/sivil toplum ayırımına dönüşmeye başladı. Bu, Tursun Bey gibi klasik yazarlarda gördüğümüz siyaset/şeriat kavram çiftinin hâkimiyet alanlarını belirten bir ayırımın modernleşme sürecine uyarlanması olarak görülebilirdi. Böylece modernleşme sürecinde nötr, profan, otonom bir araç olarak görülür hale gelen devlette Batı-tarzı yeniliklerin icrası da makûlleştirildi. Buna karşılık şeriat=İslâm, devletten bağımsız, milletin var olduğu sivil alanda yaşanmak üzere gönderilmiş bir din olarak görülür oldu.

İslâm geleneğinde tecdidin amelî kısmını oluşturan *islâh* ile *ihyâ* misyonlarının *ulemâ* ile *ümerâ* arasında paylaştırıldığı söylenebilirdi. İslâm'da *bid'at* denen sünnete aykırı yenilikleri giderme anlamına gelen *islâh*, daha ziyade peygam-

berin ilim mirasının vârisi ulemâyâ, *sünnetleri* diriltme anlamına gelen *ihyâ* ise peygamberin imamet mirasının vârisi halife-sultanlara has bir misyon sayılmıştır. Buna göre asıl *tecdit*, *ihyâ*, *müceddit* te *muhyî’s-sünne* (sünnetin dirilticisi) dir. Nitekim beşinci râşid halife Ömer b. Abdülaziz’in çizgisinde Osmanlı padişahları da *muhyî’s-sünne* lakabıyla anılmışlardır. Yavuz Selim, “îlâ-yı kelime-tillâh ve ihyâ-i sünnet-i Rasûlillâh” sözleriyle bu misyonu bizzat ifade etmiştir.⁸ Namık Kemal de bu espri uyarınca Sultan Abdülhamid’i “asrın müceddidi” olarak tanımlar.⁹

Osmanlı tarihinde Yavuz’dan sonra “ikinci İslâmcı padişah” sayılan Sultan II. Abdülhamid tarafından ıslâh/ihyâ formülünün modernleşme sürecine uyarlanması, İslâm’ın ideolojileştirilmesini de getirecekti. Devlet=politik toplumda ıslâh, din=sivil toplumda ihyâ. Geleneksel İslâmî terminolojide ıslâh, bid’at denen sünnete aykırı yenilikleri gidermek demektir. Oysa tam aksine reform sırasında ıslâh, “düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma” anlamına gelen klasik misilleme düsturunca Batı’nın tehdit eden yeniliklerini dengeleyecek yenilikleri yapma anlamını kazanmıştı. Buna karşılık ihyâ, sünnetleri diriltmek demektir. Nötr, profan, otonom bir araç olarak görülmeye başlayan devlette Batı-tarzı yenilikler, ıslâh adıyla yapılırken milletin yaşadığı sivil alanda ihyâ, ehl-i sünnet ve cemaat deyimindeki sünnet ve cemaate vurgu şeklinde iki türlü yapıldı.

II. Abdülhamid döneminde devletin Müslüman tebaasını bir arada tutacak geleneksel Müslüman *siyasî kimlik* olarak “zimmî”ye karşı “millî” tahkim edilmişti. Bunun *kültürel kimlik* olarak “Müslüman”ın tahkimiyle tamamlanması gerekiyordu. Bu tahkim, iki yolla yapıldı. Birincisi, ehl-i sünnet inancının tahkimi, ikincisi, Arapların yüksek İslâm’ın sembolü olarak alınması.¹⁰ Klasik çağda nötr olan İslâm, geleneksel Müslüman kimliği tehdit eden mütihakim modernliğin etkisiyle Osmanlı devleti için resmî bir ideoloji haline gelmeye başladı. Bu süreçte İslâm’ın ideolojileştirilmesi, özünde evrenselin değil, ideolojikin karşıtı anlamında sivil bir din olarak İslâm’ın, cemaatin pratiğinde yaşayan ehl-i sünnet ve cemaat inancının yeniden tanımlanarak vurgulanması, şer’î idealin tazelenmesi şeklinde kendini gösterdi.¹¹

Yönetici seçkinler, böylece İslâm dünyasında ulus-devletleri döneminde ulusal kültür ile sağlanan yatay özdeşleşmeyi gerçekleştirmeye çalıştı. Gazzâlî’den

8 Celâl-zâde Mustafa, *Selim-Nâme*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 114.

9 Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal’in Mektupları, III*, Türk Tarih Kurumu, Yayınları, Ankara, 1967, s. 345.

10 Bedri Gencer, *İslâm’da Modernleşme, 1839-1939*, s. 529.

11 Kemal Haşim Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity State Faith and Community in the Late Ottoman State*. Oxford UP, Oxford, 2001, s. 187. Selim Deringil, Deringil, “The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808–1908,” *Comparative Studies in Society and History* 35/1, January, 1993, 3–29.

Nablusî’ye sünnî İslâm’ın klasiklerinin bu dönemde Arapça asılları veya Türkçe tercümeleriyle yayınlanması tesadüf değildi. Yakından bakıldığında Sultan II. Abdülhamid döneminde yayınlanan bu eserlerin klasik akâid, kelim kitaplarından farklı olduğu görülecekti. Nablusî’ye ait *Esrâru’ş-Şerî’a* (Şeriatın Sırları) başlıklı kitaptan da anlaşılacağı gibi bunlar, usûl-i fikhın bir alt-dalı *hikmet-i teşriiye* (şeriatın felsefesi) açısından İslâmî dünya görüşünü veriyordu. Batı’da erken modernleşme süreci için kullanılan “aydın despotizmi” kavramının belirttiği gibi devir, Müslümanlar için de taklit yerine tahkik, aydınlanma devriydi. İslâmiyet’i (tedeyyün) dönüşüme zorlayan modern çağ, İslâm’ın (din) aslını bilmeyi de hayatî kılıyordu.

Sultan II. Abdülhamid devri İslâmî aydınlanma hareketinin başını “üç Ahmed” in çektiği söylenebilirdi: Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (1813-1893), Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) ve Ahmed Midhat (1844-1912). Bunlar olmasa Sultan II. Abdülhamid’in yeniden-İslâmîleştirme siyasetinin amacına ulaşması mümkün değildi. Özellikle XX. asır Türkiye’sinde, hatta İslâm dünyasında İslâm ayakta kalmışsa bunu büyük ölçüde Gümüşhânevî’nin açtığı çığıra borçlu olduğumuzu söylemek mübalağa olmaz. Maalesef ulus-devletlerinin tozu-dumanı arasında onun misyonunun önemi bugün bile tam anlaşılabilmiş değildir.

Bu şekilde Sultan II. Abdülhamid devrinde sünnete vurguya bağlı olarak cemaate vurgu yapıldı, İslâm, “sivil alanda daha görünür” kılındı. Modernleşmeye bağlı meşrûiyet krizinin başladığı Nizam-ı Cedit döneminden itibaren padişah, bir taraftan muhtemel dinden uzaklaşma ithamlarını önlemek, diğer taraftan da İslâm’ın toplumu kaynaştıracak moral gücünden yararlanmak için, camilerde cemaatle namaz kılınmasına, Ramazan orucunun tutulmasına yönelik yaptırımlara gidiyordu.¹² Bu tür uygulamalar, Devr-i Hamîdî’de daha da arttı.

Aşağıdan İslâmcılık

Yönetilenler, aydınlar katında İslâm’ın ideolojileştirilmesi ise şeriat talebindeki söylem değişikliğiyle kendini gösterdi. Klasik Osmanlı devrinde şeriatçılık, refahın kaybı olarak beliren zulüm durumunda padişahın şeriatı daha iyi uygulaması talebi olarak belirdi. Ancak Tanzimat devrinde devletin giderek seküler mevzuata kaymasıyla birlikte şeriatın bekçisi olarak geleneksel bilgi öznesini, manevî otoriteyi temsil eden ulemâ da işlevsiz ve safdışı kaldı. Şeriatın gerilediği modernleşme sürecine karşı ittifak edecekleri güç olarak yeniçeriliği de kaybeden ulemânın çoğu için pasif bir direnişten başka bir alternatif kalmazken medrese talebesi, âlim adayları softalar gençliğin verdiği enerjiyle fiilî direnişe geçtiler.¹³

12 Enver Ziya Karal, *Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları-Nizam-ı Cedit 1789-1807*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1946, s. 127. *Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrûiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, VIII. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 198.

13 Bedri Gencer, “The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839–1909),” *New Perspectives on Turkey* 30, Spring, 2004, 115-154.

Modernleşme sürecinde aradıkları meslekî tırmanma fırsatlarını bulamayan üdebâdan Yeni Osmanlılar, bu noktada ulemâ yerine toplumsal muhalefetin sözcülüğünü üstlendi. Klasik Osmanlı çağında tebaanın refahını zedeleyen suis-timallere karşı “şeriatın daha iyi tatbiki” talebinin yerini Sultan Abdülaziz devrinde (1861-1876) Yeni Osmanlılar tarafından hâkimiyet alanını gittikçe kaybeden “şeriatın tatbiki” talebi aldı. Karl Mannheim’ın ayırımıyla ütopyik İslâmcılık, önce bu devirde olduğu gibi bir muhalefet aracı olarak İslâm’ın müdafaası, şeriatın tatbiki talebi olarak kendini gösterdi. Buna göre bizim ön-İslâmcılık dediğimiz Yeni Osmanlıların muhalefet hareketi, Sultan Abdülaziz devrine (1861-1876) münhasırdı.

Zamanla Devr-i Hamîdî’de ilerleyen modernleşme sürecinde ulemâ ve üdebâ olarak bu iki kesim de İslâm’ın daha da ideolojileştirilmesini getirecek reaksiyondan aksiyona geçtiler. Ahmed Cevdet, aksiyoner ulemânın, Namık Kemal ise aksiyoner üdebânın temsilcisi olarak öne çıktı. Sultan II. Abdülhamid gibi bir “İslâmcı padişah”ın devrinde artık muhalefetin gerekçesi kalmamış, elbirliğiyle şeriatı uygulamak üzere aksiyona geçme zamanı gelmişti. Bu ortak İslâmî aktivizm durumunda ise İslâmcılık/muhafazakârlık ayırımı kalmayacaktı. Bir muhalefet aracı olarak İslâm’ın savunulduğu Yeni Osmanlı hareketinin ön-İslâmcılığı Sultan Abdülaziz devrine münhasır kalırken, Devr-i Hamîdî’de *Mecelle* ile *Kânûn-ı Esâsî* projelerini yürüten Cevdet ile Kemal, İslâmî aktivizme dayalı bir muhafazakârlıkta buluştular. Bu dönemde Cevdet yanında aktivist muhafazakârlığın diğer bir önemli ismi Ahmed Midhat idi.

Namık Kemal’in temsil ettiği ön-İslâmcılık dediğimiz ideolojik İslâmcılık, II. Meşrutiyet devrinde yavaş yavaş ütopyik İslâmcılığa dönüşmüştür. İslâm’ın ideolojileşmesi sürecindeki kilit mesele, bu ön- ve son-İslâmcılıkların Batı’ya misilleme saikiyle şeriatı savunma tarzları arasındaki farklılığın mahiyetidir. İdeoloji, “Düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma” anlamına gelen misillemeye yarayan bir entelektüel silah demektir. Misilleme, düşmana güç kazandıran silah neyse ona alternatif üretme mantığını içerir; Batılı ideolojiye karşı İslâmî ideoloji, Batılı devlete karşı İslâm devleti, Batılı medeniyete karşı İslâm medeniyeti, Batılı hukuka karşı İslâm hukuku, Batılı anayasaya karşı İslâmî anayasa, Batılı bilime karşı İslâmî bilim vs deyimlerinde olduğu gibi.

Bu misilleme tarzı ise Batı medeniyetinin, bu da mensup olunan dinin tasavvur tarzı ve hâkimiyet durumu tarafından belirlenir. Burada şeriatın hâkimiyet durumunu sonda saymamız sebepsiz değildir. Biz, “din ve medeniyet olarak İslâm” şeklindeki iki İslâm anlayışının altında yatan meşrûlaştırma ve aklileştirme başarısı olarak Batı’yı ve bunun da altında yatan İslâm’ı tasavvur tarzlarını Osmanlı ile Mısır aydınları örneklerinde karşılaştırmıştık.¹⁴ Bu ayırım, daha ziyade şeriatın sarsılma da hâkimiyetinin sürdüğü son emperyal devletler çağına hastı.

14 Bedri Gencer, *İslâm’da Modernleşme, 1839-1939*, s. 322-334.

Şeriatın hâkimiyetinin bittiği, bir ütopya haline geldiği ulusal devletler çağında ise Osmanlı ile sair İslâm dünyası aydınlarının anlayışlarının birbirine yaklaştığı görülür. Dolayısıyla coğrafiden ziyade krono-politik, siyasî zaman açısından bakıldığında şeriatı savunma tarzlarındaki kritik ihtilaf görülebilir.

İdeal ve İdeoloji Arasında İslâm

Kemal gibi ön-İslâmcılar, birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bir bütün, *ideoloji* olarak değil, bu bütünün dayandığı bir *ideal* olarak savunmuşlardır. Birincisi onlar, Max Weber'in değer-akliyeti dediği geleneksel anlayış doğrultusunda Batı medeniyetini hürriyet idealine dayalı bir meşrûlaştırma, örgütlenme başarısı olarak görüyorlardı.¹⁵ İkincisi, son emperyal devletler çağında sarsılsa da hâkimiyeti halen devam eden şeriatın da bu ideale dayandığını, dolayısıyla aynı meşrûlaştırma, örgütlenme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini göstermek istiyorlardı. Bu noktada Remzi Oğuz Arık'ın "İdeal ve İdeoloji" ayrımı hatırlanabilir.¹⁶

Şeriatın dayandığı bu ideal hürriyet, bu ideali tanımlayan kaynak ise zamanla usûl-i fikhın bir alt-disiplini olarak *hikmet-i teşriyye* (şeriatın felsefesi) veya *fikh-ı bâtin* adı verilen tasavvufur. Örneğin İmâm-ı Kuşeyrî, sünî, sahih tasavvufun el kitabı *Risâle-i Kuşeyriyye* adlı eserinde terakki denen manevî yükseliş sürecinde geçilecek makamları anlatırken ubûdiyet ve hürriyeti birbirini tamamlayan en yüksek makamlar sayar. Ubûdiyet olmadan hürriyetin, hürriyet başarılmadan da ubûdiyetin gerçekleşmeyeceğini belirten Kuşeyrî, hürriyeti yaratıkların tahakkümünden korunma ve nefsin leh ve aleyhindeki durumlardan etkilenmemeye olarak tanımlar: "Hürriyet, kulun yaratıkların köleliği altında olmaması, onda varlıkların hükmünün geçmemesidir. Sıhhatinin alameti ise eşya arasında fark gözetmeyi aşması ve maruz kaldığı olumlu ve olumsuz şeylerin etkilerinin nazarında eşit hale gelmesidir. Bunun için denmiştir ki, dünyada hür olan ahirette de hür olur."¹⁷

Namık Kemal'in izinden yürüyen Ziya Gökalp'te olduğu kadar hürriyetin İslâmî dünya görüşündeki merkezî öneminin çarpıcı bir ifadesini bulmak zordur: "Hürriyet, Allah'tan başka hiçbir kimsenin kulu olmamaktır (...) Sözüün kısası, bizim iki büyük dinî vazifemiz vardır ki birincisi, Yaratan'a karşı kul vazifesinde, ikincisi, yaratılanlara karşı hür halinde bulunmaktır. O halde İslâm ehlinin ibadetten sonra en büyük şiarı hürriyettir."¹⁸ Kemal ve Gökalp gibi aydınların vizyonlarının tasavvufa dayanması bu yüzdendir.¹⁹

15 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 322-334.

16 Remzi Oğuz Arık, *İdeal ve İdeoloji*, İstanbul, 1947.

17 Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003, 352.

18 Bedri Gencer, "XIX. Asır İslâm Dünyasında Hürriyet Telakkisi", *Liberal Düşünce*, sayı: 40 (Güz), 2005, 171-190.

19 Elton L. Daniel, "Theology and Mysticism in the Writings of Ziya Gökalp," *The Muslim World* 67/3, July, 1977, 175-84.

Kemal’in siyâsî düşüncesinin tasavvufa dayandığına ilginç bir örnek olarak “vatan sevgisi” hadisini tercüme tarzı verilebilir. Kemal, Tanzimat’ın ilk ideolojisi olarak İslâmcılığa tekaddüm eden “İttihâd-ı Anâsır” denen Osmanlıcılığı, “Vatan sevgisi imandandır” anlamına gelen “Hubbü’l-vatan mine’l-iman” hadis-i şerifine dayandırmıştı. Ancak muhaddislerin hadis saymadıkları, tasavvuf literatüründeki bu yaygın sözle kasd edilen, cârî politik değil, ontik-mistik anlamda bir vatandır. İnsan, âlem-i ervâh denen vatan-ı aslîsinden âlem-i ecsâm denen dünya gurbetine sürülmüştür. Dolayısıyla ruhun bu dünya gurbetinden kurtularak aslî vatanı olan âlem-i ervâha dönmeyi özlemesi anlamında vatan muhabbeti imandan sayılmıştır.²⁰

Son-İslâmcılar ise gene tersinden birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bütünü dayandığı bir *ideal* olarak değil, bir bütün, *ideoloji* olarak savunurlar. Birincisi onlar, Batı medeniyetini bir aklileştirme başarısı olarak görüyorlar, ikincisi, ulusal devletler çağında hâkimiyeti biten şeriatın da bu potansiyeli taşıdığını, aynı aklileştirme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini göstermek istiyorlardı. Aklileştirme, araçsal akılcılığın hâkimiyeti, yani bilim ve teknik sayesinde tabiatın denetim altına alınması, Karl Marx’ın toplumsal “altyapı/üstyapı” veya Almanların “medeniyet/kültür” ayrımıyla toplumun altyapısına ilişkin bir medenileştirme süreciydi. Kemal gibi ön-İslâmcı gelenekselcilerin meşrûlaştırma başarısı olarak Batı tasavvurunda bir problem yoktu; ancak sonraki İslâmcıların aklileştirme başarısı olarak Batı tasavvurunda iki problem vardı. Birincisi, Almanların “medeniyet/kültür” ayrımı uyarınca aklileştirme kaynağı Batı medeniyetinin maddî, tümel, nesnel ile manevî, tikel, öznel boyutlarını tefrik zorluğu, ikincisi, İslâm dünyasının aklileştirmeye yarayacak bilim ve tekniği kısa sürede üretme zorluğu, hatta imkânsızlığı.

Batı’ya misilleme için zamanın darlığından dolayı İslâmcılar kestirme bir yol bulmak zorundaydılar. Marx’ın altyapı/üstyapı ayrımına göre anayasa, bir toplumun üstyapısı kapsamına giren din, hukuk ve ideoloji gibi unsurların tecessümü, aklileştirme sürecinin bir sonucuydu. İslâmcılar ise sebeplerden çok sonuçlara bakarak aklileştirme sürecinin ürünü anayasayı kopya etmeye, bir tür anayasal mühendislik vizyonu ile ideolojileştirilecek şeriat ile Batı’ya karşı özlendikleri düzeni kurmaya yöneldiler. Tüzel bir kişi olarak modern devletle ortaya çıkan yazılı anayasa, siyâsî ideoloji, hükümet formülü demektir. Anayasanın Latince karşılığı *constitution*, Yunan hikmetine dayalı Doğulu siyaset literatüründe geçen “İnsan, tab’an medenîdir” ifadesinin belirttiği gibi, aslında tıbbî bir terim olarak “bir organizmanın tab’ı” anlamına gelir. Bu yüzden Joseph de Maistre’de olduğu gibi klasik Batılı literatürde anayasa, siyâsî vasfıyla “siyâsî anayasa” olarak kullanılır. Bir tıbbî terim olarak anayasa ile ideolojinin ikisinin de siyâsî kelimesiyle vasıflandırılması (siyâsî anayasa, siyâsî ideoloji), modern yazılı anayasa ile ideoloji arasındaki irtibatı gösterir.

20 el-‘Aclünî, İsmail b. Muhammed Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs ‘ammâ İštehere mine’l-Ahâdis ‘alâ Elsineti’ n-Nâs, I-II. Abdülhamid Hindâvî (ed.), el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrût, 2006, s. I/398.

İslâm'ın klasik çağında dört mezhep imamı, *fikh-ı bâtın-fikh-ı zâhir* dengesi içinde şeriatı fıkha, hayata geçirilebilir birer fıkıh mezhebine dönüştürmüştü. İslâmcılar ise mezhepten ideolojiye geçme ihtiyacı duyduklarından hürriyet gibi şeriatın ideallerini tanımlayan *fikh-ı bâtın* olarak tasavvuftan uzaklaşarak *fikh-ı zâhire*, hakikat yerine şeriata odaklanırlar. Dahası İslâmcılığın doğasındaki bu ideolojik şeriat vurgusu, sadece tasavvufa yabancılaşma veya kayıtsızlığa değil, muhalefete yol açar.²¹ Bu tutumda iki faktörün etkili olduğu söylenebilir. Birincisi, “Dinin zâhiri elden giderken bâtınını mı korumaya çalışacağız?” şeklinde bir öncelik kaygısı, ikincisi şeriatın dönüştürüleceği bir ideolojik din tasavvurunda dinin bâtınına yer bulunamayacağı mülâhazası.

Batı-tarzı yazılı anayasa yoluyla ideolojileşmenin tipik göstergesi, modern Batılı siyasî kavramlara geleneksel İslâmî terminolojiden karşılık bulmadaki zorlamadır. Örneğin sadece dört farklı geleneksel İslâmî kavrama *milletvekili* anlamı verilmesi, XIX. ve XX. asır İslâm dünyasında yaşanan ideolojik kavram kargaşasını göstermeye yeterdi.²² Mehmed Akif'in II. Abdülhamid devrine bakarak geleneksel şeriat anlayışına gösterdiği tepki ve müslim-gayrimüslim tebaanın eşitliğiyle ilgili İslâmî hükümlerdeki zorlamalar, İslâm'ı ideolojileştirme eğilimine diğer örnekler olarak verilebilir.²³

Eickelman ve Piscatori'nin verdiği tanıma göre “politik, özel ve kamusal, hükümet ve sivil toplum, mübah ve yasak arasında sınırlar çizmeye çalışan aktörler arasındaki mücadele, sınırların belirlenmesidir; ideoloji ise bu tür politik eylemin planıdır. Bu itibarla yönetim, bu politik tanımının ana unsuru olduğundan ideolojinin yönetim tarzıyla doğrudan ilgisi vardır.”²⁴ Eğer bir politik ideoloji, bir toplumda üretilen iktidar, servet ve imtiyazın tanzim tarzı demekse geleneksel İslâm bir ideolojiye sahip değildir. Şeriatla “kimin, ne, ne zaman ve nasıl kazandığı”yla ilgili bir teoriye benzer bir şey, dolayısıyla bütün geleneksel dünyada olduğu gibi İslâm'da da modern anlamda yazılı bir anayasa mefhumu yoktur.²⁵

Modern yazılı anayasa konusunda Namık Kemal'in Ahmed Cevdet'in temsil ettiği saf geleneksel ile ütopyik İslâmcıların izlediği modern çizgi arasında yer aldığı görülür. Zaten ön-İslâmcılık olarak gelenekselciliğin, sağcı/solcu, geleneksel/modern gibi çoğu zaman yanlış yorumlanmaya müsait hayli sofistike karakteri de bu özel konumundan kaynaklanır. Osmanlı aydınlarında görülen bir meşrûlaştırma başarısı olarak Batı medeniyeti tasavvuru, doğrudan yasa ve ana-yasa alanlarına taalluk ettiği için Cevdet ile Kemal'in temelde bu alanlarda İslâm adı-

21 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, 2012, s. 345-70.

22 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 691.

23 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, s. 50-159.

24 Dale Eickelman, F.-Piscatori, James P. *Muslim Politics*. Princeton UP., Princeton, 2004, s. 18.

25 Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, s. 127.

na Batı'ya misillemeyi seçmesi tabiidir. Cevdet, yasa, Kemal ise ana-yasa alanında Batı'ya misilleme için İslâm'ın ideolojileştirilmesinin yolunu açacak yeniliklere gitmek zorunda kalmışlardı.

Cevdet, modernleşme ile meşrûlaştırma sürecinin elele yürüdüğü Devr-i Hamîdî'de hem şer'î, hem siyasî şüura sahip, devletle barışık resmî ulemânın temsilcisi olarak öne çıktı. Normalde ulemâ, İslâm'ı bir ideoloji olarak savunmak değil, bir din olarak öğretmek ve yaşatmak üzere yetişmişti. Bu gerçek Cevdet için de geçerli olduğu halde o, şer'î ve siyasî şüura sahip istisnâî bir âlim olarak Tanzimat ile gelen seküler kanunlaştırmanın önünü kesme ümidiyle İslâm adına modernliğe kısmen taviz vermek, biçimsel bir yenilikle sınırlı bir ideolojileştirmeye göz yummak zorunda kaldı. Geleneksel anlayışa göre hukuk, medenî hukuk demektir; buna göre medenî hukuk tabiri, "atlı süvari" demek gibi bir şeydir. Cevdet, bütün geleneksel hukuklar gibi meseleci (*casuistic*) doğada İslâm medenî hukukunun modern mevzuat hukuku (*statutory law*) tarzında tedvin edildiği *Mecelle* ile muhafazakâr eylemciliğin son sınırına gelmiş, modernliğe verebileceği son tavizi vermişti. Batı-tarzı yazılı anayasa projesi, onun artık geçemeyeceği kırmızı çizgiydi.

Fransızca *droit* ve Almanca *Recht* kelimelerinin hem hak, hem yasa anlamına gelmesinin de gösterdiği gibi anayasa, hürriyette tecessüm eden hakkın ana ifadesiydi; hak gibi anayasa da icat olunamazdı. Fransız muhafazakârlığının babası Joseph de Maistre (1753-1821), "bu çağın en büyük hatalarından biri, milletlerin siyasî anayasasının yalnızca insanın eseri olduğuna ve bir saatçinin saat yapması gibi bir anayasanın yapılabileceğine inanmaktır" der.²⁶ Bu bakımdan Cevdet ile temelde aynı düşünen, aynı paradigmayı paylaşan Kemal de şer'-i şerifi, *şartnâme-i hakikî*, hakikî anayasa olarak görür. Ancak Cevdet'ten farklı olarak o, modern konjonktürün yazılı bir anayasayı dayattığını, modern çağda hürriyeti korumak için yazılı anayasadan başka yol olmadığını gördüğü için Kânûn-ı Esâsî'ye kerhen taraftar olmuştu. Ana hedef olarak *anayasalcılık* yerine *nomokrasiyi* alan Osmanlı aydınları için mesele, hükümetin dayanacağı bir şeriat/*anayasa* keşfetmek değil, hükümeti yeniden şeriata bağlı kılmanın bir yolunu bulmaktı.

Kemal gibi düşünen Osmanlı aydınları, temel yasa olarak şeriatın yerini alacak modern, kurucu anlamda *anayasa* fikrini reddederken, halkın hak ve hürriyetlerini tanımlayan yazısız anayasa olarak şeriatın hâkimiyetini sağlayacak araçsal bir belge olarak anayasa (*charter*) ile iktidarın sınırlandırıldığı yönetim anlamına gelen meşrûtiyeti savunmuşlardır. Kemal, "Gülhane Hattı, bazılarının zannı gibi Devlet-i 'Aliyye için bir şartnâme-i esâsî değildir. Yalnız şartnâme-i hakikî-

26 "One of the greatest errors of this age is to believe that the political constitution of nations is the work of man alone and that a constitution can be made as a watchmaker makes a watch" Joseph de Maistre, *The Generative Principle of Political Constitutions: Studies on Sovereignty, Religion, and Enlightenment*. Jack Lively (ed.), Transaction, New Brunswick, 2011, s. 102-103.

miz olan şer'-i şerifin bazı kavâidini teyit ile beraber Avrupa'nın fikrine muvâfık birkaç tedâbîr-i idâriyeyi müeyyid bir beyannâmeden ibarettir” derken bunu kasd etmektedir.²⁷

Burada anayasa konusunda Kemal'in Cevdet'in temsil ettiği geleneksel ile ütopyik İslâmcıların izlediği modern çizgi arasındaki konumu daha iyi görülür. Cevdet, cismen de ismen de anayasaya karşıdır. Kemal ise Cevdet gibi ismen karşı olsa da cismen bir anayasadan, hürriyet beyannamesi anlamında bir anayasal belgeden, İslâmcılar ise ismen de cismen de bir anayasadan yanadır. Kanaatimce Kemal'in bütün fikrî davasının özünde bu anayasal belgeyi gerekçelendirme kaygısı yatıyordu. Bizim John Locke gibi Batılı emsalleriyle mukayese ederek gösterdiğimiz gibi, Namık Kemal'de görülen ön-İslâmcılık, aslında hürriyette tecessüm eden ana-hak olarak anayasanın gerekçelendirilmesi girişiminden ibarettir.²⁸

İdeoloji ile Teoloji Arasında İslâmcılık

Namık Kemal gibi öncü İslâmcıların meziyeti, yüksek öz-bilinçlerinde yatıyordu; onlar, hem kendi hadlerini, hem de İslâm'ın ideolojileştirilmesinin sınırlarını gayet iyi biliyorlardı. Kemal, sadece geçici olarak ulemânın boşluğunu doldurduklarını, nihaî olarak asla dolduramayacaklarını itiraf ediyordu. O, “Bizde o hukûk-ı tabîye ‘ayn-ı ‘adl-i ilâhîdir ki Kur’ân-ı Kerim tayin etmiştir. Nâm-ı ehadîyetin sâye-i himâyesinde bulunduğu için en büyük mütegalipiler bile onu tatil eder, tağyir edemez. Yine bekâmızı, devamımızı o esasa riayette aramalıyız” derken, adeta bir kâhin gibi Cumhuriyet devrinde gerçekleşecek sekülerleşmeyi haber veriyordu.²⁹

Ulus-devleti çağının doğduğu II. Meşrutiyet devrinden itibaren Kemal'in bu çağırısı karşılıksız kalacak ve şeriat bir ütopya haline gelecek, I. Meşrutiyet devrinde Yeni Osmanlıların gelenekselciliği altında filizlenen farklı fikir akımları Türkçülük, Batıcılık ve İslâmcılık şeklinde rakip sert ideolojilere dönüşecekti. Bu akımların içinde belki de en zayıfı İslâmcılık çıkacaktı. Zira bir taraftan ulus-devleti yönündeki siyasî gelişme şeriatın aleyhine işliyor, diğer taraftan İslâm'ı savunacak kadro güçten düşüyordu.

İslâmcılığın ideolojik-teorik ile politik-pratik olarak birbirine bağlı iki boyutu vardı. Ulemâ, İslâm'ı bir ideoloji olarak savunmak değil, bir din olarak öğretmek ve yaşatmak üzere yetiştirdiği, dahası Hamîdî istibdada son vermek üzere politik eyleme yoğunlaştığı için ideolojik-teorik boyutta zayıf kalmıştı. Dahası Devr-i

27 Bedri Gencer, “Son Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Akültürasyon,” *100.Yılında II. Meşrutiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, Zekeriya Kurşun v.d. (yay.), Kültür ve Turizm Bakanlığı-Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2009, s. 67-94. *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 665-76.

28 Bedri Gencer, “Liberalizmin Kalbine Yolculuk,” *Liberal Düşünce*, sayı: 69-70 Kış-Bahar 2005, s. 245-268.

29 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 600.

Hamîdî'ye tepkinin etkisiyle, modernleşme ve sekülerleşmeye başarılı bir İslâmî karşılık verdikleri halde bu devirle isimleri özdeşleştiği için Cevdet ve Kemal gibi fikrî kaynaklara bîgâne kalmaları, onları bu konuda daha da zayıf bırakmıştı. Bu durumda tabiatıyla ideolojik-teorik boyutunun aleyhine İslâmcılığın politik-pratik boyutu öne çıkacak, ulemâdaki bu aşırı-siyasallaşma, kuruluş safhasında Cumhuriyet rejimini radikalizme sevk eden bir tepkiye yol açacaktı.

Bu itibarla Cumhuriyet devrinde İslâmcılık, bir etki-tepki diyalektiğince gelişmiştir. II. Meşrutiyet İslâmcılığına tepki olarak Cumhuriyet, bir taraftan Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri gibi aslında İslâm'ın siyasallaşma eğilimine karşı sünnî, sivil din anlayışını pekiştirecek eserlerin yayınına girişirken diğer taraftan 29 Ocak 1932'de ezanın Türkçeleştirilmesi gibi dinde reform adımları atmıştır. Bilahare bu dinde reform projesini temellendirerek İslâmcılığı etkisizleştirmek, Ali Fuat Başgil'in dediği gibi din âlimi değil, din tenkitçisi yetiştirmek üzere 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kurmuştur.

Tek Parti karanlığından sonra ezanın Arapça aslına çevrildiği Demokrat Parti dönemi (14 Mayıs 1950-27 Mayıs 1960), İslâm'ın yeniden canlanmasına sahne olmuştur. 27 Mayıs 1960 darbesinden sonra başlayan ideolojik politika devrinde ise iç ve dış gelişmelerin etkisiyle İslâmcılık yeniden ivme kazanmıştır. Öncelikle kentselleşme gibi sosyolojik gelişmeler, İslâm'ın ideolojileşmesine elverişli bir ortam hazırlamıştır. 1950'lerden itibaren kentlerde sanayileşmenin gelişmesi, nüfusun köylerden kentlere akmasına yol açmış ve 1960'dan sonra kentlere artan göçün etkisiyle yavaş yavaş İslâm'ı bir ideoloji olarak benimseyebilecek şehirli ve tahsilli bir Müslüman tipi ortaya çıkmıştır.

Birincisi, Mısır, Pakistan, Hindistan ve Cezayir gibi ideolojik İslâm'ın geliştiği sömürge-mağduru Müslüman ülkelerin aydınlarından yapılan tercüme, ikincisi, dinde reform projesine tepki gibi entelektüel gelişmeler ise İslâm'ın ideolojileşmesine müsait bu sosyolojik ortamı beslemiştir. Böylece sonuçta aynı kapiya çıkan "ideolojik İslâm" ile Ankara İlahiyat Fakültesi'nin terviç ettiği "teolojik İslâm"ın rekabeti başlamıştır. Tarihî olarak teoloji, ideolojinin selefidir; Anabaptizm gibi eskinin teolojileri, Fransız Devrimi'nden sonra ideolojilere dönüşmüştür. Türkiye'de de bunlar, kâh çatışan, kâh örtüşen işlevler görmüşlerdir. Bu iki anlayışın iki tür mühendisliği ifade ettiği söylenebilir; teolojik İslâm, dinde reform, ideolojik İslâm, devlette reform amacından doğmuştur. Çağdaş İslâm dünyasında "medeniyet olarak İslâm" anlayışının bayraktarı Cezayir'den Malik Bin Nebi, İran'dan Mehdi Bazergan, Afganistan'dan Gülbeddin Hikmetyar, Türkiye'den Necmettin Erbakan, Süleyman Karagülle gibi isimlerin mühendis olmaları, bu açıdan tesadüf değildir.

Burada asıl konumuz, ideolojik İslâm dediğimiz İslâmcılıktır; ideolojik ile teolojik İslâm arasındaki ilişki, ayrı bir incelemenin konusudur. Bunlar arasındaki ilişki zannedildiğinden daha sıkıdır; ikisi de ideolojik ve teolojik birer "dinî proje" olarak asıl din olarak sünnetten uzaklaşmaya götürmekte, bu bakımdan

birbirlerini beslemektedirler. Bu ikisi arasındaki özsel ortaklık, ortak alternatifleri ulemâya bakarak daha iyi anlaşılacaktır. Bilindiği gibi ulemâ, İslâm’da dinin tek otoritesidir. “Şeriatın öğreticisi âlim, sünnetin öğreticisi şeyh” ayırımı bile zamanla ortaya çıkmış arzû bir ayırımdır; çünkü dinin bir peygamberi olduğu gibi, âlim denen bir vârisi olabilir. Klasik çağda meşâyih gibi üdebâ da ulemâya kategorik bir alternatif değildi; saray bürokratları sınıfını teşkil eden üdebâ da Mevlevîlik, Bektaşılık gibi tarikatların mensubuydu.

Ancak Namık Kemal örneğinde olduğu gibi üdebâ, bu ortak tasavvuf kanalı sayesinde güçlü bir İslâmî kültüre sahip olduğu için XIX. asırdaki modernleşme sürecinde olduğu gibi konjonktürel olarak İslâmî dünya görüşüne sözcülükte ulemânın boşluğunu doldurabiliyordu. Lâfzen şeriatçılık anlamında İslâmcılık da bu üdebâ ile başladı. Normalde ulemâ, dini din olarak öğretmek üzere yetiştigi için ideoloji olarak savunmayı beceremezdi. Nitekim ön-İslâmcılık dediğimiz İslâmcılığın bayraktarı Namık Kemal bir edip olduğu gibi, son-İslâmcılık olarak II. Meşrutiyet İslâmcılığının bayraktarı Said Halim Paşa ve Mehmed Akif de medrese-dışı kanallardan yetişmiş aydınlardır. Keza çağdaş Türkiye ve İslâm dünyasında İslâmcılığın bayraktarları olarak bilinen Necip Fazıl ve Seyyid Kutup gibi isimler için de aynı durum söz konusudur.

Cumhuriyet devrinde İslâm’ın asıl temsilcisi otantik ulemâ nesli giderek tükenirken Namık Kemal’in temsil ettiği üdebânın yerini sosyolog ve ideolog aldı; sosyologdan kasıt, sosyal bilimcidir. Bizim “Türkiye’de ilk sosyal bilimci veya teorist” olarak adlandırdığımız Namık Kemal örneğinde görüldüğü gibi, XIX. asırda kısaca sosyoloji denen sosyal bilim, geleneksel ana beşerî ilim olarak edebiyattan doğmuştur. Burada asıl istifham konusu, disiplin ve özne olarak ideoloji/ideologun kökenidir. “Hegel felsefesi, Saint-Simon sosyolojisi, Marx ideolojisi” üçlemesinde görüldüğü gibi ideoloji, felsefeyi de kapsayan sosyolojiden doğmuştur. Bunlar arasındaki temel tefrik noktası, toplumu dönüştürme tarzlarındaki ihtilaftır; sosyoloji reform, ideoloji ise devrim yöneliştir.³⁰

Bu devrimci karakterinden dolayı ideolojiyi sadece öğretecek bir ideologa değil, aynı zamanda hayata geçirme, toplumu dönüştürme yolunu gösterecek, topluma rehberlik edecek bir aydına ihtiyaç duyulur. Şu halde teologdan daha geniş bir kavram olarak ruhbana karşılık olarak aydın da ideologdan daha geniş bir ideolojik rehberi temsil etmektedir. İkisi arasındaki bu yakın ilişkidir ki Antonio Gramsci, Julien Benda, Lewis Feuer gibi entelektüelleri ideolojiyi aydının tarifinin bir parçası yapmaya, örneğin Lewis Feuer’u şu tespiti yapmaya sevk etmiştir: “Herhangi bir bilgin, bir ideolojiye bağlanmadıkça veya böyle bir bağlılık peşinde olmadıkça bir aydın (*intellectual*) sayılmaz.”³¹

30 Bedri Gencer, *İslâm’da Modernleşme, 1839-1939*, s. 179.

31 Roderic A. Camp, *Intellectuals and the State in Twentieth-Century Mexico*, University of Texas Press, Austin, 1985, s. 35.

Bu şekilde Cumhuriyet Türkiye'sinde sosyolog ve ideolog=aydın, üdebâya, teolog ise âlime alternatif olmuştur. Ancak klasik çağda üdebânın ulemâya alternatif olmadığı hatırlandığında sonuçta Cumhuriyet devrinde bunların üçünün de aslında âlime, temsil ettikleri disiplinler olarak teoloji, sosyoloji ve ideolojinin de İslâm'daki ana entelektüel disiplin olarak fıkhâ alternatif olduğu söylenebilir.³²

Köylülük ile Şehirlik Arasında İslâmcılık

Görünüşte farklı İslâm anlayışlarını benimsedikleri halde bunların asıl İslâm olarak sünnetten uzaklaşmada buluşmaları, meselenin tâ temelde sosyolojik karakterde olduğunu, problemin medrese ve tekke gibi sahih İslâm'ı öğretecek ve yaşatacak şehirli kurumların kaybindan kaynaklandığını gösterir. Ülkemizde İslâm'ın ideolojik, siyasî muhalefet aracı olarak kullanılması, Yeni Osmanlılar ile başlamıştı; ancak onlar şehirli oldukları için İslâm'ı asla sosyal iktidar aracı olarak kullanmaya tevessül etmediler. Keza 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin öğretim kadrosu da şehirli akademisyenlerden, sınırlı sayıdaki yüksek İslâm enstitülerinin öğretim kadroları da az-çok Mahir İz gibi Osmanlı bakıyesi şehirli insanlardan oluşuyordu.

Ancak 1982'den sonra İslâm enstitülerinden dönüşerek çoğalan ilahiyat fakültelerinin öğretim kadroları çoğunlukla köylerden kentlere göçen yeni şehirli Müslüman ilahiyatçılardan oluşuyordu. Dahası bunların izinden giden çocukları ve torunlarının "tam şehirli ilahiyatçılar" olmaları da zordu. 1990'lı ve 2000'li yıllar Türkiye'sinde yetişen bu genç kuşak ilahiyat akademisyenleri de aslında şehir olmayan çarpık şehirlerde büyüdükleri için sahici bir şehirli kimliğine kavuşma imkânı bulamayacaklardı. Böylece Cumhuriyet devrinde köylerden kentlere göçerek şehrin nimetlerini "sonradan gören" İslâmcı aydınlar için İslâm, sosyal iktidar aracı olarak işleyecekti.

Din, köyde âdet, şehirde ise sünnet boyutunda yaşanır. Arapça "ed-Dîn fil-medîn" (Din, medinededir) sözünün de belirttiği gibi şehirli İslâm, sünnete uygun şuurlu dindarlık demektir; din, şehirde Peygamber Efendimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünneti olarak öğrenilir ve yaşanır. Türkiye'de İslâm'ın giderek ideolojileşerek ahlakî özünü kaybetmesi, bu bakımdan Müslümanların a'rafta kalmasından kaynaklanmaktadır. Müslümanlar, sosyal hareketlilik saikiyle Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olmuşlardır. İnsanlar, köyde âdet boyutunda öğrendikleri dindarlığı kente göçünce kaybettikleri gibi tekkelerin kapatılmasıyla kentte sünnet boyutunda şuurlu dindarlığı öğrenecekleri kanalları da bulamaz olmuşlar, ideolojik ve teolojik İslâm anlayışları arasında ızdıraba düşmüşlerdir. Türkiye'de 1960'larda başlayan kentselleşme sürecinde ideolojik İslâm eğilimi artsa da bu süreçte Osmanlı bakıyesi âlim ve şeyhler sayesinde şehirli İslâm az-çok korunmuş, ideolojik İslâm eğiliminin tam bir sekülerleşmeye dönüşmesini

32 Bedri Gencer, "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkh," *Mostar*, sayı: 84, 2012, s. 34-39.

önlemiştir. Türkiye’de Müslümanların kentleşmeye başladığı 1960’lı yılların sonlarından itibaren görülen Mustafa Uysal³³ ve Ali Rıza Demircan³⁴ gibi yazarların bid’atleri ele alan eserleri, Müslüman cemaatte modernleşmenin aşındırdığı sünnete uygun bir hayat sürme şuurunun varlığını gösteriyordu.

Ancak 1980’lerden itibaren iç ve dış, sosyolojik ve entelektüel gelişmeler, ideolojik İslâm eğilimine yeni bir ivme daha kazandırdı. Artık Müslümanlar 1960’lı yıllardan itibaren göçtükleri kentlerde olduğu gibi gecekondularda değil, apartmanlarda oturmaya ve kadını erkeğiyle orta ve yüksek öğrenim imkânlarından yararlanarak kariyer basamaklarını tırmanmaya başlamışlardı. 1960’dan itibaren Mısır, Pakistan, Hindistan, Cezayir gibi sömürge-mağduru Müslüman ülkelerin aydınlarından yapılan tercümelere eklenen 1979 Devrimi’nden sonra İran’dan yapılan tercümelemlerle İslâm anlayışı daha radikal ve ideolojik hale geldi. Bu arada Osmanlı bakıyesi âlim ve şeyhler neslinin kesilmesine İslâm enstitülerinin ilahiyat fakültelerine dönüştürülmesi eşlik etti; bu şekilde yaygınlaşan teolojik İslâm anlayışı, ideolojik İslâm anlayışını besledi; “fıkıhçı modernleşme”, bu şaibeli izdivacın göstergesiydi.

İdeolojik İslâm’ın özünde şeriat talebine dayandığını belirttik. İslâmcılığın şeriatı vurgusu, topyekûn bir İslâmî-şer’î devlet projesinde olduğu gibi fıkıhçı modernleşme dediğimiz şekilde hayatı İslâmîleştirme-şer’ileştirme tutumunda da kendini gösterir. Fıkıhçı modernleşmeden kasıt, modernleşme sürecinde amellerin şer’î hükmünü sorarak, fetva alarak davranma tutumudur. 1980’li yıllar Türkiye’sinde Mehmed Emre, Halil Günenç, Hayreddin Karaman, Yusuf Kerimoğlu, Faruk Beşer gibi ilim adamlarının sorulan fikhî sorulara verdikleri fetvalar, fıkıhçı modernleşme eğilimine örnek verilebilir. İlk anda bu gelişme ile ideolojik İslâm anlayışının yaygınlaşması arasında münasebet kurmak zor olsa da derinden bakıldığında iki gelişme arasında ince bir münasebet olduğu görülebilirdi.

Bu tutumda iki temel problem görülür. Birincisi, bu tür sürekli problem üreten, fitrata aykırı, çarpık bir hayat tarzını bir bütün olarak sorgulamadan, onu veri olarak münferit problemlere İslâm adına çözüm arama tutumu, bir süre sonra “ya hep, ya hiç” şeklinde bir uca düşebilirdi. İkincisi, bu şekilde hayatı hükmen tanımlama, İslâmîleştirme kaygısı kaçınılmaz olarak hayatı hüsnen yaşama, sünnete uygun hale getirme kaygısının önüne geçecekti. Bunun göstergesi, ‘70’li yıllardaki bid’at literatürünün yerini ‘80’li yıllardan itibaren fetva literatürünün almasıydı. 1980, 1990 ve 2000’li yıllarda Mustafa Varlı³⁵’ninki gibi istisnalar dışında yeni bid’atleri ele alan eserler yerine fetva eserlerinin çıkması, fitrata, sünnete uygun yaşayışı tehdit eden modernleşmeye karşı İslâmî şuurun azaldığını gösteriyordu.

33 Mustafa Uysal, *İslâm’a Sokulan Bid’at ve Hurafeler*, Uysal Yayınevi, Konya, 1969.

34 Ali Rıza Demircan, *İslâm’da Batıla Benzemenin Hükmü*, Eymen Yayınları, İstanbul, 1979.

35 Mustafa Varlı, *Bidat, Hurafe ve Batıl İnançlar*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2008.

Diğer taraftan ilahiyatçıların İslâm'a yabancılaştıkları ve yabancılaştırdıkları, bazı anketlerle ortaya koyulmuştur. Bu yabancılaşma ve yabancılaştırmanın temelinde iki sebepli bir açıklaması yapılabilir. Burada elbette ilahiyatçıların tamamını kuşatan değil, ancak genelleştirilebilir bir eğilimi kasd ediyoruz.

Birincisi, yaşamadan ziyade bir din anlayışının savunmasını ifade eden teoloji ve ideolojinin doğasında var olan ilim ile amel arasındaki açının büyümesiyle İslâm'ı yaşamaktan çok bir inceleme nesnesi olarak görmenin getirdiği bir dine yabancılaşma olgusu. İkincisi, teologların sosyolojik olarak bilinçaltlarındaki köylülüğün etkisiyle köyde âdeten öğrenilmiş dindarlığa tepkiyi şehirli sünî İslâm'a da teşmil etmeleri, hızlarını alamayıp halkın İslâm'ına tepkiyi Peygamberin İslâm'ına tepkiye vardırmaları. İdeolojik İslâm'daki şeriat ve devlet vurgusu, sahîh dindarlık kalıbı olarak sünnetin ihmalini getirirken, "sünen-i hüdü/sünen-i zevâid" gibi ilmî ayırımlar, teolojik İslâm'da fikrî bir tartışma, adeta dinde pazarlık konusu haline getirilmekte, bu sorgulama eğilimi, hadis ve sünnet başta olmak üzere dinin tamamını kuşatmaktadır.

Siyasî İslâm'ın Küresel Duvarı

Türkiye'de 1990'lı yıllarda İslâmcılıkta yaşanan bu dönüşüm süreci, birtakım dış ve iç gelişmelerin etkisiyle kritik bir dönemece girecekti. Başlıca dış gelişme, 1990'lı yıllarda Soğuk Savaş devrinin bitmesi ve hâkim kapitalist sistemin küreselleşme adıyla bir yeniden yapılanma sürecine girmesiydi. Bu süreçte görünüşte birbirine zıt iki tez öne çıktı. Francis Fukuyama gibi aydınlara göre liberalizm muzaffer bir ideoloji olarak "tarihin sonu"nu idrak ederken sistemi kapitalizm, küreselleşme denen yeni bir tarihi hızlandırma girişimini temsil eden bir yeniden yapılanma sürecine girmiştir. Samuel J. Huntington'ın "medeniyetler çatışması" teziyle öngördüğü üzere, tarihi hızlandırma ise tam aksine bir mücadele diyalektiğini gerektiriyordu.

Bilahare görünüşte birbirine zıt Huntington ile Fukuyama'nın tezlerinin birleştirilmesinden "one globalization, many civilizations" şeklinde bir "vahdet içinde kesret" formülü üretilmiştir. Kapitalizmin yeniden yapılanması sürecinde uluslararası arenada alt ve üst kimlikleri bağdaştırmaya yönelik bu formül, Almanların "medeniyet/kültür" formülünün yeni bir versiyonu sayılabilir. Bu formül, Türkiye'nin üs olarak konumlandırıldığı, zamanla tadil edilen Büyük Ortadoğu Projesi'nde somutlaştırılmıştır. Böylece İslâm ülkelerinde yayılan ütöpik *civilization* söylemi, gerçekte tek bir küresel kapitalist *civilization* olarak *globalization*'un değıirmenine su taşımaktadır.

Bu küresel gelişmenin Türkiye gibi İslâm dünyasının merkezi konumundaki bir ülkeyi de etkisi altına alması mukadderdi. Aralık 1991'de SSCB'nin çökmesiyle Soğuk Savaş sona ermiş, bununla aynı zamanda Batı ile İslâm dünyası arasında yeni bir Soğuk Savaş çağı başlamıştı. 1991'den kısa bir süre sonra, ANAP iktidarıyla Türkiye'nin önünü açan Turgut Özal'ın öldürüldüğü 1993, Türkiye tarihinin

en karanlık yıllarından biri, aynı zamanda 28 Şubat 1997 darbesinin planlandığı yıl olarak kayıtlara geçti. Yerel 28 Şubat’ın ardından küresel 28 Şubat olarak 11 Eylül 2001 saldırısı geldi. Aynı merkezden planlanan bu iki darbe de politik İslâm’ı bir “duvara toslatarak”, bir şoka uğratarak “one globalization, many civilizations” formülü uyarınca bir dönüşüme zorlamak içindi. Bu, İslâm’ı öcüleştirerek ılımlılaştırma, “ölümle korkutup sıtmaya razı etme” projesi olarak görülebilirdi.

Bu süreçte Türkiye’de 3 Kasım 2002’de AKP iktidarıyla birlikte İslâmcılığın da dönüşümü başladı. Burada bu dönüşümü tamamen AKP’ye mâl etmek, AKP ve liderine olumlu veya olumsuz anlamda mutlak bir failiyet atf etmek elbette iş değildir. Bu süreç yaşanacaksa burada AKP, sadece inceleme konusu bir devrin mümessili olarak alınabilir. AKP liderliği, kadrolarının İslâmcı politik geçmişine rağmen ısrarla İslâmcı yerine muhafazakâr demokrat kimliğini öne çıkardı. Bu noktada muhafazakârlıkla ilişkisi İslâmcılığın dönüşümünü analizde ana mesele haline geldi.

Medeniyetçiliğin Üç Çağı

Özünde İslâmcılık, bir tepki ideolojisiydi. İslâm dünyasında siyasal, Türkiye’de ise kültürel sömürgeciliğe tepkiden doğmuştu. Dolayısıyla çağın değişmesine paralel olarak bu ideoloji de kaçınılmaz olarak değişecekti. İslâmcılık gibi ideolojileri belli tarihî kesitlerde ideal tip haline getirerek tanımlamak kolaydır. Asıl zor olan, bu ideolojilerin geçiş dönemlerindeki dönüşüm tarzını tespittir. Bu dönüşüm sürecini tahlildeki ana mesele ise İslâmcılığın muhafazakârlıkla ilişkisi- dir. Bu ilişkiyle ilgili ana soru, muhafazakârlığın İslâmcılığın dönüşen devamı mı, yoksa alternatifi mi olduğudur. Bizim bulgularımız, yaşanan sürecin daha ziyade İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşümü şeklinde olduğudur ki bu dönüşüm, asıl sekülerleşme dediğimiz süreci oluşturmaktadır.

İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşümü, özel adlarıyla şeriatçılığın medeniyetçiliğe dönüşümü demektir. Başta verdiğimiz tipolojiye göre medeniyetçilik, normalde muhafazakârlığa hastır. Hürriyet idealine dayanan liberalizmin gelenekselciliğin özel adı olması gibi, medeniyet idealine dayalı medeniyetçiliğin, Almanya’daki gibi İslâm’ın şeriat ve sünnetten ziyade kültür ve medeniyet olarak alındığı muhafazakârlığın özel adı olduğu belirtmiştik. Ancak ulusal-üstü karakterinden dolayı medeniyetçilik, ulus-devletleri döneminde muhafazakârlar tarafından paradigmatik, İslâmcılar tarafından da stratejik olarak benimsenen bir “joker” ideoloji olmuştur.

Gelenekselciliğin mensupları Locke ve Kemal örneklerinde görüldüğü gibi, ideolojilerin dayandıkları paradigmatiklerle geçiş zamanlarında birden fazla tarafı ikna etmek üzere sofistikeleştirilen söylemleri arasındaki farklılığı daima göz önünde bulundurmak gerekir. Müslüman aydınlar, Birinci Dünya Savaşı’nın başladığı 1914 yılında Osmanlı’nın fiilen çöküşüyle İslâm hilafeti fikrinin tarihe karışmasından sonra onun yerine İslâm dünyasını birleştirebilecek bir ulusal-üstü kimlik

kaynağı olarak İslâm medeniyeti kavramına tutkuyla sarılmışlardır.³⁶Bu İslâm medeniyeti söyleminin, klasik misilleme mantığında içkin ambivalans uyarınca Batı medeniyeti denen modernliği eleştirme yoluyla Müslüman kimliği tahkim ve ümmeti seferber etme gibi müteaddit stratejik amaçlara hizmet ettiği görülür.

Günümüzdeki İslâmcılığın dönüşümünü analiz için çağdaş Türkiye’de İslâmcı medeniyetçiliğin üç safhası tefrik edilebilir: Birincisi, II. Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet, ikincisi, Cumhuriyet ve üçüncüsü son Cumhuriyet devrindeki medeniyetçilik. Birinci safhada şeriatçılık olarak İslâmcılığın bayraktarı Mehmet Akif ile medeniyetçilik olarak muhafazakârlığın bayraktarı Yahya Kemal karşılaştırıldığında din (şeriat) ile medeniyet olarak İslâm anlayışları arasındaki paradigmatik ayrışma net olarak görülür. Cumhuriyet devrinde İslâmcılarda ise stratejik medeniyet söylemi, kritik bir değişime uğramıştır. Medeniyetçi söylem bakımından hem II. Meşrutiyet ile Cumhuriyet İslâmcıları arasında, hem de Cumhuriyet İslâmcıları içinde önemli nüanslar vardı.

Aradaki temel fark, Batı’yı ötekileştirme tarzında ortaya çıkmaktadır. II. Meşrutiyet İslâmcıları için daha ziyade siyasî, sömürgeci bir gücü temsil eden Batı, geleneksel Müslüman düşünüşün dayandığı “hak/batıl din” ayrımınca “hak/batıl medeniyet” olarak ötekileştiriliyor ve “Hikmet, müminin yitiğidir” hadisince Müslümanların pekâlâ alabilecekleri şeyler olan “tek diş kalmış bir canavara” benzeyen bâtil bir medeniyet olarak tasavvur ediliyordu: “Bu âlemde bir medeniyet-i sahiha, bir medeniyet-i fâzıla varsa o da şüphe yoktur ki medeniyet-i İslâmiyedir.”³⁷ Şeyhülislâm Musa Kâzım’ın “Medeniyet-i Sahîha ve Diyanet-i Hakka” şeklindeki makalesinin başlığı, bu anlayışın tipik ifadesidir.³⁸

Cumhuriyet devrinde özellikle Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç’un medeniyet söyleminde ise “hak/batıl medeniyet” ayrımı “Doğu/Batı medeniyeti” ayrımına çevrilmiş, iki medeniyet arasında birbirlerinin varlığını dışladıkları, adeta birinin varlığının ötekinin yokluğuna bağlı olduğu bir ötekileştirme yapılmıştır: “İslâm medeniyeti söylemi II. Meşrutiyet aydınlarında Batı’dan kendi kalarak öğrenmenin platformunu oluştururken Kısakürek ve Karakoç’un yazılarında Batı medeniyetini ötekileştirmekte ve İslâm’ı hem Müslümanların hem de insanlığın kurtuluşu için alternatif bir çözüm olarak kavramsallaştırmaktadır. İslâm medeniyeti söyleminin en çarpıcı yanlarından biri, İslâmcı bir oksidentalizmi temellendiriyor olması ve Kemalist ya da solcu “Batı” okumalarından farklı olarak “manevî kriz içinde olan bir medeniyet” tanımlaması getiriyor olmasıdır.”³⁹

36 Bedri Gencer, “Medeniyet Ütopyası Peşinde,” *Gelenekten Geleceğe* sayı: 2, 2013, s. 53-65.

37 Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı İdeolojik Konumlan, Dönüşümü ve Evreleri,” *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cilt 6: İslâmcılık*, Yasin Aktay (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 148.

38 Bayram Ali Çetinkaya, “Garpçılardan Şeyhülislâmı Musa Kazım Efendi’nin Medeniyet Tasavvuru,” *Eskiye*, 2008, sayı: 9, s. 104-113.

39 Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı İdeolojik Konumlan, Dönüşümü ve Evreleri,” s. 150.

Burada gerek muhafazakârlık ile İslâmcılık, gerekse de söz konusu İslâmcı nesil mensuplarının medeniyet söylemleri arasında kritik nüanslar vardı. Muhafazakâr ile İslâmcı aydınların medeniyet söylemleri, “Türk-İslâm medeniyeti” ile “İslâm medeniyeti”ne yaptıkları vurgu bakımından ayrılabilir. Bu açıdan Beyatlı-Banarlı ile Kısakürek-Karakoç iki uç, Nurettin Topçu ise ikisinin ortasında düşünülebilirdi. Hatta Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’un söylemleri arasında bile önemli bazı ihtilaflar vardı:

“Karakoç, Kısakürek ve Topçu’nun milliyetçi muhafazakâr vurgularından önemli ölçüde sıyrılarak anti-kolonyal bir Batı algılamasına eşlik eden ümmetçi/evrensel bir İslâmcılığı formüle etmiştir. Kısakürek’in İslâmcı-milliyetçi söyleminde kendine mütevazı bir yer bulan “İslâm medeniyeti” kavramı Karakoç’ta bir yandan geleneği içermekte, bir yandan da kapitalizm ve komünizme alternatif üçüncü bir yolu işaret etmektedir. Necip Fazıl’ın düşüncesinde Kemalizme reaksiyon önemli yer tutarken Sezai Karakoç’un yazdıklarında İslâmcılığın reaksiyoner tavrından uzaklaştığını görmekteyiz. Kısakürek’te sert bir ideoloji olan İslâm, Karakoç’ta bir “dünya görüşü, yaşayış ve medeniyet tarzı”na dönüşmektedir. Medeniyet fikri, hem Kemalizmin siyasal ve kültürel kodları ile belirlenmekten, hem de moderniteye basitçe red psikolojisinden kurtarmaktadır.”⁴⁰

İkinci ve üçüncü medeniyetçilik safhaları arasındaki önemli, istisnâî bir isim, İsmet Özel’dir. Batılı sekülerleşme sürecinin ürünü olan medeniyet kavramını İslâm’a uygulamanın tehlikelerine ilk kez o dikkat çeker. Ona göre Batı’nın üstünlüğünün veri alındığına delalet eden İslâm medeniyeti söylemi, iki gizli tehlike barındırır: Müslüman toplumların medeniyet bakımından parlak kabul edilen dönemlerindeki gayr-i İslâmî özelliklerin model olarak kabulü ve İslâmî kaygıların insanî tasarımlar ve medeniyet kurma ilkeleri tarafından baskı altına alınması. Özel’in⁴¹ atıf yapmamakla birlikte Kısakürek-Karakoç çizgisine yönelen bu radikal eleştirisi, daha ziyade “ilginç bir çıkış” olarak görülmüş, İslâmcılığın iliklerine kadar işlemiş medeniyetçi söylemi sarsacak kadar taban bulamamıştır.

Geç Cumhuriyet devrindeki üçüncü medeniyetçilik safhasını ise 1980, hatta 1990 yılıyla başlatabiliriz. Bu dönemde yaşanan, bir taraftan dışarıda 1979 İran Devrimi ile başlayan İslâmcılığın re-politizasyonu ile içeride darbe-sonrası ANAP iktidarıyla başlayan de-politizasyon ve muhafazakârlaşma gibi zıt süreçlerin etkisiyle İsmet Özel’in medeniyetçilik eleştirisi nüfuz kazanamamıştır. Aşağıda beş başlık altında topladığımız yerel ve küresel gelişmeler, bu dönem medeniyetçiliğinin içini boşaltarak muhafazakârlığa dönüşmesine yol açmıştır.

40 Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı İdeolojik Konumlan, Dönüşümü ve Evreleri,” s. 150-151.

41 İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik Medeniyet Yabancılaşma*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1978. Binaz Toprak, “Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology,” *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, Metin Heper, Ayşe Öncü, Heinz Kramer (eds.), I.B. Tauris, London, 1993, 237-257.

Birincisi, Samuel Huntington'ın Soğuk Savaş-sonrası dünya politikasının akıbeti hakkında ilk kez 1993 yılında çıkan bir makalesinde ileri sürdüğü “medeniyetler çatışması” tezi, Batı/İslâm medeniyetlerinin mücadelesi söylemine ve İslâm medeniyeti projelerine yeniden revaç kazandırdı.

İkincisi, Türkiye’de 2000’den itibaren kimilerine göre 28 Şubat ve 28 Eylül gibi yerel ve küresel postmodern darbelerin etkisiyle radikal muhalif karakteri törpülenen ılımlılaştırılmış bir İslâm’ın iktidar tecrübesi.

Üçüncüsü, “yurtsuzlaşma” kavramıyla anlatabileceğimiz çarpık sekülerleştirici bir kentselleşmenin, altyapısız, medinede temellenmeyen, ayakları yere basmayan bir medeniyetçilik söylemine yol açması. Bu açıdan birinci ve ikinci ile üçüncü medeniyetçilik safhaları arasında kritik bir fark vardı. Bu çizginin belli başlı isimlerinin ortak özelliklerinde görüldüğü gibi, XX. asırda İslâmcılıktan ayrı gelişen muhafazakârlığın “medenî” bir temeli vardı. Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar, Tarık Buğra, Arif Nihat Asya, Yahya Kemal Beyatlı, Nihad Sami Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Sâmîha Ayverdi, Münevver Ayaşlı, Mehmet Fuat Köprülü, Ali Fuat Başgil, İsmail Hamî Danişment, Mükrimin Halil Yinanç, Sabri Fehmi Ülgener, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Mümtaz Turhan, Remzi Oğuz Arık, Osman Turan, Nurettin Topçu, Mehmet Kaplan, Cemil Meriç.

Bu belli başlı Cumhuriyet muhafazakâr aydınlarının asalet ve filoloji şeklinde iki özelliği paylaştıkları fark edilebilirdi. Birincisi, Necip Fazıl ile Sezai Karakoç’u da ilave edebileceğimiz bu isimler genelde, bir şekilde hakikî bir medeniyeti (şehirliliği) tatmış belli bir asil soydan geliyorlar, medeniyetin nasıl bir medineye dayandığını/dayanacağını biliyorlardı. İkincisi, özellikle Fuat Köprülü gibi akademisyen olanları filoloji formasyonuna dayanıyor, belli bir dil, edebiyat ve tarih şuurunda buluyorlardı ki bu, onlara fırtınalı Batılılaşma sürecinde muhafaza etmeye layık şeyleri ayırma imkânı veriyordu. ‘80-sonrası dönemde de benzer bir arkaplana sahip olan Turgut Cansever, Ahmet Yüksel Özemre, Saadetin Ökten, Mehmet Şevket Eyi, Haluk Sena Arı gibi muhafazakâr aydınların kaybettiğimiz şehir ve medeniyete atıfla yaptıkları modernlik eleştirilerinin bir anlamı olabilirdi. Ancak özellikle 1980’lerden sonra köylerden kentlere geçmiş yeni burjuva Müslüman seçkinlerin İslâm medeniyeti iddialarının içi boştu. Bu, a’rafta kalmış bir neslin İslâm medeniyeti söylemine vuran bir dramıydı aslında; âdete dayalı otantik köylü dindarlığını kaybettiği gibi, sünnete dayalı bir şehirlî dindarlığı da idrak edemeyen nesillerin dramı.

Dördüncüsü, “entelektüelleştirilme” kavramıyla anlatabileceğimiz, Batı dillerinde eğitim veren üniversitelerden yetişerek Pakistan gibi sömürge-mağduru Müslüman ülkelerin söyleminden etkilenen genç Müslüman akademisyenler nesli, “medeniyetler çatışması” tezlerinin de etkisiyle ‘90’lı yıllardan itibaren medeniyet söylemini yeniden canlandırdılar. Örneğin Pakistanlı aydın Ziyaüddin Serdar’ın 1979’da *The Future of Muslim Civilisation* orijinal adıyla çıkan eseri, 1986’da *İs-*

lâm Medeniyetinin Geleceği adıyla Türkçede yayınlandı. Bu ve benzeri eserler, İslâm medeniyeti söyleminin hakikî bir medineyi tanımayan sosyal ve İslâmî ilimler alanlarındaki genç akademisyenler nesli arasında yayılmasına vesile oldu.

Beşincisi, İslâm medeniyeti söylemi, özellikle Pakistan, Hindistan, Endonezya, Malezya gibi sömürge-mağduru Müslüman ülkelerde revaç kazanmış, örneğin Endonezya'da Batı'da olduğu gibi *din* ile *medeniyet* birbirine karıştırılmaya, İslâm'ın din mi, medeniyet mi olduğu tartışılmaya başlamıştır.⁴² Ancak bu ülkelerde medrese ve tekkelere dayalı otantik dindarlık bir şekilde sürdürüldüğü için entelektüel seviyede İslâm medeniyeti gibi modern söylemlerden fazla etkilenmemiş, avam ile havas tedeyyünü arasındaki mesafe korunmuştur.⁴³ Ancak Türkiye'de sömürgecilikten daha yıkıcı etkide bulunan Cumhuriyet modernleşmesi sayesinde sünnî İslâm'ı öğretecek ve yaşatacak bu kurumların yok olması, "medeniyet ve tedeyyünün entelektüelleştirilmesi" şeklinde iki olumsuz sonuç vermiştir. Birincisi, lâfzen şehirlilik anlamına gelen medeniyet, bir taraftan onu temellendirecek medrese ve tekkelerin zevali, diğer taraftan seküler paradigmadan etkilenen genç Müslüman akademisyenler neslinin zuhuruyla sırf entelektüel tartışma, spekülasyon konusu haline gelmiştir. İkincisi, medrese ve tekkelerin boşluğunu dolduran medya ve üniversite kanallarıyla avam ile havas tedeyyünü arasındaki aç daralmış ve İslâm medeniyeti gibi seküler söylemler halka da nüfuz etmiştir.

İslâmcılıktan Muhafazakârlığa

Ulusal devletlerin doğduğu XX. asır başı İslâm dünyasında İslâmcılık ile muhafazakârlık, birbirine alternatif olarak çıkmışlardı. Muhafazakârlık, dar anlamda Batılılaşma denen modernleştirici devrimciliğe, geniş anlamda radikalizme, her tür radikal değişime tepkidir. Tanzimat'ta Ahmed Midhat Efendi veya Cumhuriyet'te Peyami Safa örneklerinde görüldüğü gibi muhafazakârın bu tepkisi, sonuçta İslâm adına bir tepki olsa da doğrudan İslâm=şeriat üzerinden bir tepki değildir. Bu konuda belagatli vaazlarıyla ünlü âlim Manastırlı İsmail Hakkı'nın II. Meşrutiyet döneminde 31 Mart hareketinin "şeriat isteriz" sloganına "Behey şaşkın hainler! Şeriat istenir mi, yoksa işlenir mi? Şeriat istenmez, şeriat işlenir" sözleriyle verdiği tepki muhafazakâr bakışı da yansıtır.⁴⁴

Muhafazakâra göre şeriat, İslâmcının yaptığı gibi istenmez, işlenir. Bu da olumsuz değişikliklere karşı olumlu değişikliklerden yana tavırla olur. Binaenaleyh politik olarak muhafazakârlık, gerçekçilik, ılımlılık ve süreklilik perspektifiyle temayüz eder. Bu yüzden her zaman açıkça dile getirmese de ütöpik ve radikal

42 Karel Steenbrink, "Christianity and Islam: Civilizations or Religions? Contemporary Indonesian Discussions," *Exchange* 2004, 33/3, 223-243.

43 Yoginder Sikand,, *Bastions of the Believers: Madrasas and Islamic Education in India*, Penguin, New Delhi, 2005. Farish A. Noor - Yoginder Sikand, - Martin van Bruinessen (eds.) *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, Amsterdam UP, Amsterdam, 2008.

44 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 236.

bir değişimi öngördüğü için şeriatçılık olarak İslâmcılık da muhafazakâr zihniyetin soğuk durduğu bir ideoloji olmuştur. Örneğin Peyami Safa, normalde aynı paradigmayı paylaştıkları halde fikirlerini ifadede asla Necip Fazıl gibi ideolojik bir söyleme başvurmamıştır.

Bir asır sonra ulusal devletlerin çözülme sürecine girdiği 2000’li yıllarda ise iki ideoloji, bir karşılaşma yerine füzyon noktasına geldi. İslâmcılık, sömürgecilğe tepki olarak doğmuş bir sert ideolojydi; yukarıda beş başlık altında topladığımız gelişmeler, bu sert ideolojinin sonunu getirdi. Böylece sert bir ideoloji olarak İslâmcılık, yumuşak bir ideoloji olarak muhafazakârlığa dönüşecek ve medeniyetçilik, muhafazakârlık yerine artık İslâmcılığın özel adı haline gelecekti. Bu dönüşümün kritik sonucu ise iki ayrı otantik ideoloji olarak İslâmcılık ile muhafazakârlığın ortadan kalkmasıdır. Kültür hayatının kenarına itilen, filen çağın dışında yaşayan Sezai Karakoç ve İsmet Özel gibi isimler müstesna, artık ne Mehmed Akif, ne Yahya Kemal, ne Peyami Safa, ne Necip Fazıl çizgisinde aydınlara sahibiz.

Ayrı sahici kimlikleriyle var olduklarında İslâmcılık ile muhafazakârlık sayesinde en azından din ile ideoloji, şeriat ile sünnet, şeriat ile fıkıh, din ile diyanet arasında olduğu gibi bazı temel gerilimleri görme, din anlayışlarını sorgulama imkânı bulunabiliyordu. Hilmi Yavuz örneğinde olduğu gibi, İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşümü veya ikisinin füzyonu durumunda din anlayışını belirleyen bütün bu gerilimler artık bir potada eriyecekti. Bu anlamda muhafazakârlaşma, sağ veya sol radikalleşmenin zıddı bir orta yolculuk olarak görülebilirdi. Ancak bu, bir zamanlar olduğu gibi bir fitratın, sağduyunun orta yolu olmaktan ziyade küresel bir medeniyete uygun bir kültürel din anlayışının getirdiği bir orta yoldu. Artık sağ ve sol iki eski radikal, eski bir İslâmcı veya Mete Tunçay, Hilmi Yavuz gibi eski bir Marksist, kendisini pekâlâ kültürel Müslüman sayabiliyor, kültürel bir İslâm anlayışında buluşabiliyorlardı. Daha önce dünyada “seküler”, hatta “ateist Yahudi, Hıristiyan” gibi kendini tanımlamalar duyulmuştu. Ancak kendisini bir “ateist Müslüman” olarak tanımlayan Ali A. Rizvi gibi bir örnek duyulmamıştı. Bu, kültürel bir din anlayışına dayalı bir muhafazakârlaşmanın gelebileceği son noktayı gösteriyordu.

2012 yılında İslâmcılığın bitişiyle muhafazakârlığın yükselişi tartışmaları arasındaki ilişki anlamlıdır.⁴⁵ (Bezci 2012, Türköne 2012). Bu açık ilişkiye bakarak bile İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşmekte olduğu söylenebilir. Ancak birincisi, asıl sekülerleşme sürecini oluşturan bu dönüşümün karmaşıklığından ve “İslâmcılık, muhafazakârlık” gibi temel kavramların bulanık olarak kullanılmasından, ikincisi de bir iktidarın gölgesinde yapılmasından dolayı bu tartışmaların henüz verimli ve net sonuçlar verebilmiş olduğu söylenemez.

45 Bünyamin Bezci-Nebi Miş, “İslâmcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslâmcılığın Dört Hali ve Muhafazakârlaşmak,” *Bilgi*, 24, 2012, s. 1-17. Mümtaz’er Türköne, “The Birth and Death of Islamism,” *Insight Turkey* 2012, 14/4, s. 87-100.

Dinsiz Muhafazakârlaşma

Bu çalışmada asıl inceleme konumuz, doğrudan sekülerleşme sürecini oluşturan “İslâm’ı yaşama” tarzındaki değişimden ziyade, İslâmcılık dediğimiz “İslâm’ı savunma” tarzındaki değişimdir. Ancak seçkinlerin “İslâm’ı savunma” tarzı, kitlelerin “İslâm’ı yaşama” tarzını kaçınılmaz olarak etkilediği için bunları birbirinden tamamen ayırmak zordur. Araştırmacı için bir entelektüel hareketin taazzuv ve tekâmül tarzı kadar topluma yansıma, toplumu etkileme tarzı da önemlidir. Özellikle yumuşak bir ideoloji olarak muhafazakârlık örneğinde İslâm’ı savunma ile yaşama tarzları arasındaki sınırlar iyice aşınmakta, aralarındaki etkileşim çok daha artmaktadır.

Namaz kılma, buna tipik bir örnek olarak verilebilir. Batı’da başlıca Descartes ile başlatılabilecek ideolojileşme sürecinin karakteristiği, ilim ile amel, söz ile özün arasının açılması şeklinde bir şuur yarılmasıdır. İslâm’ı ilim (şariat, ideoloji) olarak savunmanın amelde bir ihmale yol açması kaçınılmazdır. Bu yüzden biz, İslâm dininde namaz temel amel olduğu için İslâmcılığı “namaz kılmadığı halde İslâm’ı savunma” tutumu olarak tanımlamıştık.⁴⁶ “Namaz kılmayan İslâmcı”, zamanla İslâm’ın ideolojileştirilmesine has bir imaj olarak revaç buldu. Ancak hızlı modernleşmeye eşlik eden ideolojileşme=sekülerleşmenin sonucunda “Namaz kılmayan İslâmcılar” yanında “Namaz kılmayan Müslümanlar” da çoğaldı. Böylece kimi İslâmcılar tarafından olumlu anlamda “İslâmcı ile Müslüman” arasında fark olmadığı hararetle savunulurken, sekülerleşme sürecinde “dinsiz muhafazakârlaşma” denen bu olumsuz anlamda, amelsizlik bakımından İslâmcı ile Müslüman’ı ayırmak da iyice zorlaştı.⁴⁷

Çeşitli tarihlerde yapılan araştırmalar, 2000’li yıllarda değişen din algısı konusunda çarpıcı gerçekleri ortaya koymaktadır. Örneğin Ali Çarkoğlu (2006) ve Binnaz Toprak’ın 2006 yılında TESEV için yaptıkları “*Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*” başlıklı araştırmaya göre şariata dayalı bir din devleti isteyenlerin oranı 1999’da % 21 iken 2006’da % 8.9’a düşmüştür!⁴⁸ Basında yapılan yorumlara göre şariat getirmesinden korkulan AKP iktidarı döneminde tam aksine sekülerleşme hızlanmıştı. Keza Ali Çarkoğlu ile Ersin Kalaycıoğlu’nun ISSP kapsamında hazırladıkları “Türkiye’de Dindarlık - Uluslararası Bir Karşılaştırma” başlıklı araştırmaya göre de 28 Şubat’ın ikinci yılı 1999’da şariat isteyenlerin oranı % 26 iken AKP iktidarının 7. yılında % 10’a düşmüş! Daha ilginç, trajikomik olan, AKP seçmenleri içinde % 25’lik bir kesimin bile ülkeye şariatın gelmesinden korkmasıdır.⁴⁹

46 Bedri Gencer, *İslâm’da Modernleşme, 1839-1939*, s. 237, Bedri Gencer, “İdeolojiden Ütopyaya İslâmcılık,” *Star, Açık Görüş*, 19 Mayıs 2013 <<http://haber.stargazete.com/sondakika/ideolojiden-utopyaya-islamicilik/haber-755102>>.

47 Esra Keskin Demir, “‘Din’siz Muhafazakârlaşma mı?,” *Zaman*, 22 Temmuz 2012, http://www.zaman.com.tr/pazar_dinsiz-muhafazakarlasma-mi_1321321.html.

48 Ali Çarkoğlu- Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, İstanbul, 2006.

49 Bekir Ağırır, “Siyasette ve Toplumda Kutuplaşma,” *Radikal*, 13-17 Haziran 2010, http://www.konda.com.tr/tr/raporlar/2010_06_KONDA_Toplumda_Siyasette_Kutuplasma.pdf.

Müslüman toplumda giderek artan sekülerleşmeyi ortaya koyan başka sosyolojik araştırmalar da bu anketlerdeki bulguları desteklemektedir. Bilimsel olarak sekülerleşme denen Müslüman cemaattaki bu yozlaşma, özellikle kadınlarda daha belirgindir. Çünkü mümin, Hakk'ın aynası olduğu gibi, kadın da erkeğin aynasıdır. Erkekten bazen fark edilmeyen yozlaşma, kadında daha kolay fark edilmektedir.

Özellikle 1980'li yıllarda beliren fıkıhçı modernleşme dediğimiz tutumun, İslâm'ın ideolojileşmesi sürecinde bir geçiş safhası olduğunu belirtmiştik. Bunun çıkmazına ilişkin olarak da sürekli problem üreten, fitrata aykırı, çarpık bir hayat tarzını bir bütün olarak sorgulamadan, onu veri olarak münferit problemlere İslâm adına çözüm arama tutumunun bir süre sonra “ya hep, ya hiç” şeklinde bir uca düşebileceğini belirtmiştik. İnsanlar, “biz bu hayatı tam olarak İslâm'a uyduramıyoruz, artık ipin ucunu bırakalım gitsin, battı balık, yan gider” mantığıyla sekülerleşmeye teslim olabilirler, inandıkları gibi yaşayamadıklarını görünce yaşadıkları gibi inanmaya başlayabilirlerdi. Böylece daha önce “erkekler için başı açık namaz kılmanın hükmünü” soranlar namazı tamamen, hatta İslâmcılar, namaz bir tarafa, oruç gibi diğer dinî vecibeleri de terk etme noktasına gelebilirlerdi ki yapılan araştırmalar geldiklerini gösteriyordu.

Medinesiz Medeniyetçiliğin Çıkmazı

Türkiye'de İslâmcılık dediğimiz şeriat talebindeki bu bariz azalmaya karşılık aynı dönemde medeniyet talebinde bariz bir artış görülmektedir. Medeniyet ve İslâm medeniyeti temasına dayalı entelektüel çalışmalar bir tarafa, doğrudan bu kavram etrafındaki organizasyon ve oluşumlar, bize adeta “Nereden esiyor bu medeniyet rüzgârı?” dedirtmektedir: İnsan ve Medeniyet Hareketi, Bilkent Medeniyet Topluluğu, Genç Hareket, Medeniyet Mektebi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Kültür ve Medeniyet Derneği, Medeniyet Araştırmaları Merkezi, Medeniyet Derneği, Medeniyet Gençliği Hareketi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Şehir ve Medeniyet Derneği vs.

Burada şeriatçılık=İslâmcılık ile medeniyetçilik=muhafazakârlık arasında açık bir ters orantılı ilişki görülmektedir; birincisi düştükçe ikincisi yükselmektedir. Olivier Roy gibi Batılı araştırmacılar, siyasal İslâm'ın iflasını İslâm'ın sekülerleşmesi olarak görüyorlardı.⁵⁰ “İfrat, tefriti davet eder” düsturunun da belirttiği gibi, İslâmcılıktan muhafazakârlığa kayışın karakteristiği, bir taraftan “dinsiz muhafazakârlaşma” denen şeriat talebinde ve dindarlıkta nicel ve nitel düşüş, diğer taraftan da “medeniyetçi muhafazakârlaşma” denebilecek şekilde medeniyet söyleminde artıştır. Hâkim havaya göre “İslâm devleti out, İslâm medeniyeti in”dir.

Yaşanan sekülerleşme sürecinde teolojik İslâm'ın geldiği nokta, Kur'ân Müslümanlığı, ideolojik İslâm'ın geldiği nokta ise “Bir medeniyet tasavvuru” gibi havalı deyimlerle ifade edilen İslâm medeniyeti iddiasıydı; ikisinin de ortak noktası ise sünnetin terkiydi. Sünnetin terki, bir bakıma dinin şeriata indirgenmesinin

50 Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*. Carol Volk (trs.), Harvard UP, Cambridge, Mass, 1994.

kaçınılmaz sonucuydu. “Şeriat olarak İslâm” anlayışını bir türlü uygulanmaz, ütöpik bulan İslâmcılar, “İfrat, tefriti davet eder” fehvâsınca bir başka uca “medeniyet olarak İslâm” anlayışına kaymışlardı; arada atlanan sünnet idi.

Modern dünyadaki Müslümanlar için İslâm, şeriattır; hâlbuki geleneksel çağdaki Müslümanlar için İslâm, sünnettir; Yavuz Selim’in “i’lâ-yı kelimetillâh ve ihyâ-i sünnet-i Rasûlillâh” olarak misyonunu tarifinde görüldüğü gibi.⁵¹ Bu anlayışa göre İslâm, Peygamber Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın sünnet denen pratiğinde tecessüm etmiştir; din=şeriat, sünnette gömülüdür (*embedded*). Sünnet, dindarlığın otantik, normatif, nebevî kalıbıdır. Medeniyet medinede, medine dinde, din de sünnette temellenir. Sahâbe-i kirâm rıdvânullâhi Teâlâ ‘aleyhim ecmain, İslâm’ı Seyyidü’l-Âlemîn ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmdan gördükleri gibi uyguladıkları için Medine’ye “dâru’l-hicre” ve “dâru’s-sünne” lakabını vermişlerdi.

Batı’da modernleşme sürecinde seküler hikmet olarak *civilization*=medeniyet kavramında ise nebevî ile ümmî diyanet arasındaki sınırlar iyice aşınmış, dindarlıkta otantik ölçü kalmamış ve sünnetin yerini kültür (medeniyet) almıştı. İslâm’da sünnetin adeta din ile özdeş sayılması gibi, Almanya gibi Protestan ülkelerde de kültür, neredeyse dinle müteradif kullanılır.⁵² Batı’da modernleşme denen şey, feodalizmin çözülmesi, kapitalizmin gelişmesi sürecidir; bu süreçte doğan *civilization*, Bernard Mandeville (1670–1733)’in *Private Vices, Public Virtues* adlı eseriyle haber verdiği gibi, içine ne atılırsa alacak “estetik” bir çuval olacaktır. Ünlü Alman Yahudi sosyolog Norbert Elias, *The Civilising Process* adlı şaheserinde bizim “diyanetin dinleşmesi” dediğimiz bu medenîleşme sürecini tafsil eder.

Elias tarafından incelenen medenîleşme (*civilization*) süreci, Max Weber’in aklîleşme (*rationalization*) dediği sürecin mikro perspektiften görünen şeklidir. Hikmet kavramının belirttiği şekilde bir amaç/araç ilişkisine uygun bir meşrûlaştırma imkânı Batı tarafından kaybedildiği için medenîleşme ve aklîleşme süreçlerinin ikisinde de diyanet dediğimiz beşerî pratik=amel, norm=ilim haline getirilmişti. Aradaki fark, sadece makro ve mikro süreçler arasındaki perspektif farkıdır. Gene bir başka ünlü Alman Yahudi sosyolog Karl Marx, genelde Türkiye’de radikal din eleştirisiyle tanındığı halde, *religion* (din) kadar onun dönüştüğü medeniyet=kültür gibi seküler kavramları da kıyasıya eleştirdiği pek bilinmez.⁵³

Kurtuba hayaliyle lüks siteler arasında yaşayan İslâm medeniyeti, yeni-muhafazakâr Müslüman seçkinler için de içine ne atılırsa alacak bir çuval işlevi görecektir. Buna “Ağacı sev, yeşili koru’nun sofistikasyonu” veya “ideolojinin estetikleştirilmesi” denebilir. Bu süreçte “İslâm, güzellik medeniyetidir, sevgi medeniyetidir” gibi duvar yazısına benzer ham sözler, hayat düsturu haline geti-

51 Mustafa Celâl-zâde, *Selîm-Nâme*, s. 114.

52 Wolf Lepenies, *The Seduction of Culture in German History*, Princeton UP, Princeton, 2006.

53 Louis Dupre, *Marx’s Social Critique of Culture*, Yale UP, New Haven, 1959.

rildi. Bu, sünnetsiz şeriata dayalı bir düzen tasavvurunda olduğu gibi medinesiz bir medeniyette yaşama ütopyasına benzeyen, ayakları yere basmayan içi boş bir medeniyetçiliktir. Burada da sekülerleşme, “İnandıkları gibi yaşamayanlar, yaşadıkları gibi inanırlar” düsturunca diyanetin dinleşmesi olarak tecelli etmektedir.

İslâmcılıktan muhafazakârlığa dönüşüm şeklindeki bu sekülerleşme örüntüsünün Batı’dakine benzer bir vechesi de *civilization*=medenîleşmeye paralel bir *spiritualization*=manevîleşme eğilimi göstermesidir.⁵⁴ Batı’da Kilise dindarlığının çözülmesi şeklindeki sekülerleşme sürecinde *mysticism*=*tasavvuf* kavramına tekabül etmeyen bir *spirituality*=*maneviyata* yönelmede artış oldu. İslâmî ile Batılı sekülerleşme örüntüleri arasındaki paralellik burada daha net görülmektedir. Batı’da gerçekleştiği üzere modernleşme ile post-modernleşme süreçleri, doğrudan gelenek ve modernlikten kopuş yerine onları dönüştürerek aşma arayışından doğarlar; dolayısıyla “-post=sonrası” kalıbıyla ifade edilen dönüşümün otomatik olarak zıddına, “-pre=öncesi”ne olacağı söylenemez. Yani Batı’da post-modernleşme örneğinde modernliği dönüştürerek aşma arayışının otomatik olarak geleneğe dönüşe yol açacağı söylenemez. Post-modernleşmeye eşlik eden post-sekülerleşme süreci de doğrudan sekülerizmi aşarak sahici kutsala dönüş değil, kutsala dönüş vehmini uyandıran şekilde sekülerleşmenin dönüşümü demektir.

Benzer şekilde tasavvufa tepkiyle gelişen modern bir ideoloji olarak İslâmcılıktan kopuşun da doğrudan tasavvuf-merkezli geleneksel din anlayışına dönüş anlamına geleceği söylenemez. Son yıllarda Türkiye’de tasavvufa yönelik ilginin artışı, İslâmcılık denen, çıkmaza giren ideolojik bir din anlayışını aşma arayışıyla az-çok sekülerleşen bir mistisizm, maneviyat anlayışına kayış anlamına gelmektedir. Tasavvuf, tarikatta temellenir; şariat/tarikata tekabül eden hadis/sünnet çiftinde olduğu gibi tarikat ise sünnetin genel adıdır. Bahs ettiğimiz yeniden-muhafazakârlaşma sürecinde canlanan, bir tarikat disiplini içinde sünneti ihyaya yönelik otantik tasavvuftan ziyade kah sekülerleşme sürecine katkıda bulunan, kah bu sürecin boşluğunu telafi etmeye yarayan, avutucu bir maneviyat şeklinde spekülâtif bir tasavvuftur.

Mevlânâ, bu trend için gözde bir kaynaktır; “İslâm, sevgi medeniyetidir” motosu, selektif bir okumayla rahatlıkla Mevlânâ külliyyatında temellendirilebilir. İlginçtir ki Mevlânâ, hem “Rumi” olarak anıldığı Batı’da, hem Türkiye’de sekülerleşmeye eşlik eden bu manevîleşme eğiliminin beslendiği ana kaynaklardan biridir. İnternet arama motorlarına girildiğinde Müslüman genelde “Müslüman terörist!” gibi tamlamalarda geçerken Rumi, Müslüman yerine “a Persian poet” (Bir İranlı şair Rumi) olarak geçer. Hatta açıkça şeriata, tesettür gibi şeriata emirlerine karşı olan bazı kesimlerin tasavvuf bayraktarlığı yapması da bu sürecin içyüzünü göstermektedir. Teolojik İslâm’ın terviç ettiği Kur’ân Müslümanlığı

54 Peter van der Veer, “Spirituality in Modern Society,” *Social Research* 76/4 (Winter), 2009, s. 1097-1120.

anlayışı da bu trendle bütünleşmektedir. Buna “şeratsız hakikat, namazsız niyaz” çığıı diyebiliriz.

Sahici tasavvuf ile bu seküler manevîleşme trendini en net, sünnetler/değerler kavramlarıyla karşılaştırabiliriz. Özeldede tasavvuf denen geleneksel ahlak, *edep*, modern ahlak ise *değer* ahlakıdır. *Etik* yerine *moralite* kavramıyla anlatılan modern ahlâkın temel kavramı *değer*, kapitalizmin getirdiği pazar, değişim ve fiyat kavramlarıyla doğmuştur. Geleneksel dünyada değer diye bir terim bile yoktur; tek ana değer olan *hüsn*=güzellik, edepte içkindir. *Edep*, güzel ahlâkî davranışın adı, *sünnet* ise edebî özel adıdır; aralarında anlam değil, sadece umum/husus farkı vardır. Örneğin “su içmenin edepi veya sünneti” tabirinde iki kavramın anlamdaşlığı görülür. Aynı kavramın umum/husus bakımından semantik kapsamı değişen iki farklı terimle ifadesi, edebî isimsiz, sünnetin isimli olmasından dolayıdır. Mü’min, hikmet gibi edebî de bulunduğu herhangi bir kişiden alabilirken sünneti sadece Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtu ve’s-selâm’dan alır.

Ancak bugün câmilerde hadis dersleriyle Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtu ve’s-selâmın sünnetlerine dayalı otantik bir eğitim yerine, “değerler eğitimi, evrensel değerlere dönüş, medeniyetimizin değerleri, insanî değerler inşası, erdemli işadamlarının değerleri” gibi içi boş seküler söylemlerle vakit geçirilmektedir. Bu noktada ünlü Fransız İslâm araştırmacısı Gilles Kepel’in dünyada gezdiği birçok yerde gördüğü Yahudi, Hıristiyan ve İslâmî fundamentalistlerin ortak noktası olarak “edepten yoksunluğu” göstermesi düşündürücüdür.⁵⁵ Bu bağlamda Tunus İslâmî hareketinin lideri Râşid Gannuşî’nin tespiti de anlamlıdır. Gannuşî, ülkeyi Mısır’daki gibi bir iç savaşa sürükleyebilecek “cihat fetvalarına” karşı şu sözlerle Tunuslu gençleri uyarıyordu: “Tunus, ülkenin güvenliğini tehdit eden herkese karşı savaş halindedir. Devir, cihat devri değil, câmilerin merkeze alındığı bilinçlenme ve barışçı İslâm kültürünü yaygınlaştırma devridir.”

Bu değerler söylemi, muhafazakârlaşma sürecine özgü seküler manevîleşme trendinin çarpıcı tezahürlerinden birini oluşturmaktadır. Burada değerler/sünnetler bakımından örnek bir karşılaştırma yapmak yerinde olacaktır. Modern anlayış bakımından adalet değeri, “Ağacı sev, yeşili koru” iken, Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtu ve’s-selâmın bildirdiği adaletin sünneti, “Bir dereden bile abdest alırken suyu israf etmemek”tir. Modern anlayış bakımından ümit değeri, “İçindeki çocuğu kayb etme” iken, Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtu ve’s-selâmın bildirdiği ümidin sünneti, “Dikecek fidanı ve dikmeye gücü olanın kıyamet koparken bile elindeki fidanı dikmesi”dir. Bu karşılaştırma, zannediyorum, İslâmcılığın çıktığı ve geldiği/gelebileceği noktaların karşılaştırması açısından bir fikir verecektir.

55 Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld, Oxford, 2003, s. 13.