

ÇAGDAŞ TÜRKİYE'DE İSLÂM DÜŞÜNÇESİ

Bedri Gencer^(*)

(Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni – Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi, İnsan Yayınları 2015. Proje Ed. Bayram Ali Çetinkaya)

KAVRAM VE DEVİR OLARAK ÇAGDAŞ İSLÂM DÜŞÜNÇESİ

Bu makalede yeni bir perspektiften, "usul ve esas" yönünden yapacağımız, "Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesi" incelemesiyle çağdaş İslâm düşüncesi incelemelerine metodolojik bir katkı yapmayı umuyoruz. Türkiye' de çağdaş İslâm düşüncesini "usul" bakımından "kavram ve devir" olarak iki parametresini açıklayarak çerçevlendirdikten sonra "esas"a geçerek, "formasyon ve nesil" olarak iki parametreye göre muhtevasını ele alacağız. Esas yönünden incelemede epistemik'i ontik'e dayandırarak, tarihi-içtimai arkaplan ve yetiştirme tarzlarına bakarak aydınların düşüncesini işlemeye çalışacağız.

"İslâm düşüncesi"; modern Batı medeniyetinin etkisiyle başlayan sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan "İslâm dini, İslâm hukuku, İslâm medeniyeti" gibi İslâm ile başlayan modern deyimlerden biridir. Çağdaş dilde "İslâm düşüncesi" tabiri yaygınlaştıktan sonra bunun terminolojik karşılığını sorgulayan pek çıkmamıştır. Cumhuriyet'in başlarında Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken gibi aydınlar, yeni bir düzen kuracak entelektüel faaliyetin türü hakkında; "tedebbür, muakale, tefekkür" gibi kavramlar etrafında ciddi bir tartışma yapmışlardır.

Ancak geleneğe olan nisbi vukuflarına rağmen onlar bile Türk /İslâm düşüncesi gibi deyimlerin geleneksel terminolojideki karşılığını keşf edememişlerdir.

İslâm düşüncesi ile İslâm felsefesi tabirlerini müteradif olarak kullanan Ülken (2000: 11 - 13, 1983: 17)'e göre, "İslâm düşüncesi, İslâm dininin fikri yönü, bunun ötesinde İslâm medeniyetinin hâkim bulunduğu dönemdeki düşüncedir.

İslâm düşüncesinde en mühim fikir kaynağı Yunan felsefesi gibi görünüyor. İslâm felsefesinin orijinal eserleri «filozoflar» (el-Felasife) diye tanınan ve Yunan geleneğini devam ettirenlerde kalmamış, İslâm felsefesi kelam, tasavvuf, hatta fıkıh içinde de gelişmiştir."

Ülken, yaptığı felsefe/tefekkür ayrımıyla sadece İslâm düşüncesi deyiminin geleneksel terminolojideki karşılığı hakkında bir ipucu verir. Aşağıdaki tabloda gösterilen geleneksel dünyaya özgü temel epistemolojik tasnif, bunu daha iyi anlamaya vesile olacaktır:

^(*)Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Hikmet (Logos= Reason)	
I Hikmet-i Nazariye (Sophia =Sapientia)(Metafizik =Kelam)	II Hikmet-i Ameliye (Phronesis = Prudentia)
Episteme (Scientia) (Fizik=Hadis) Bilgi İlim Şeriat (Hadis)	Doxa Düşünce Zann Fıkıh (Marifet)

Bu tabloya göre hikmetin nazari ve ameli taksimi, "ilim/zan (düşünce=marifet)" ayrımını ifade eden Platonik episteme/doxa kavram çiftine, bu da "şeriat/fıkıh" ayrımına tekabül eder. Hikmet-i nazariye içinde yapılan "ilk felsefe/son felsefe = metafizik/fizik" ayrımına tekabül eden Augustinegil "sapientia/scientia" ayrımı ise İslâm'da "kelam/hadis" ayrımıyla ifade edilir. İbn-i Cüzeyy ve Ebû'l-Hasen-i Amiri gibi İslâm âlimlerinin akli ilim dedikleri kelam metafizik=sapientia, hissi veya nakli ilim dedikleri hadis ise fizik=scientia'ya tekabül eder.

Seyyidü'l-Âlemin 'aleyhis-salatü ves-selamın "Şeriat, benim sözlerimdir (akvali)" hadisine göre şeriat/fıkıh ayrımı, rivayetül'l-hadis/dirayetül'l-hadis ayrımına tekabül eder. Buna göre ilim (İslâm ilmi) hadis, düşünce (İslâm düşüncesi) ise hikmet-i ameliyenin özel adını oluşturan fıkıhtır. Din şeriat, fıkıh da şeriatın anlaşılmasına göre fıkıh, bugün anlaşıldığı "İslâm hukuku" dar anlamının çok ötesinde bizzat "dini düşünce" demektir. Buna "İslâm düşüncesi" yerine, daha genel olarak "dini düşünce" dememizin sebebi, bugün zannedildiğinin aksine, fıkıhın pagan (Yunan) ve semavi (Yahudi, Hıristiyan gibi) tüm dinlerde mevcut bir kavram olmasıdır. Arapça fıkıh, Yunanca phronesis ve Latince prudentia, hikmet-i ameliye anlamında müteradif terimlerdir. Bu terimlerin, din = şeriata atıfla beşeri dünyayı tanımlamak için geliştirilen tüm bilgi/düşünceyi kapsadığını gösterir (Gencer 2014b: 227).

Episteme/doxa ayrımı, Ülken'in düşüncenin külli (tümel) ve cüz'i (tikel) türlerini ayırmak için yaptığı felsefe/tefekkür ayrımına karşılık olarak alınabilir. Ona göre "milli bir felsefe"den değil, "milli bir tefekkür" den söz edebiliriz; "milli tefekkür, milli kültürlerin şuurudur." "Bir millete has düşünüş yolları" anlamına gelen tefekkür, her milletin kendi karakterinin yarattığı disiplin, felsefe ise zaman ve mekânın ihtiyaçlarından, kayıtlarından azade olarak evrensel itibara sahip kaideler arayan disiplindir. Bu anlamda felsefe/tefekkür, medeniyet/hars ayrımının karşılığı sayılabilir. Ziya Gökalp, Ülken'in külli/cüz'i düşünce ayrımını muakale/tedebür kavram çiftiyle ifade ettiği nazari/ameli düşünce ayrımıyla tamamlar. Ona göre felsefe ile ilim

arasında gaye bakımından farklılık vardır. Felsefe "muakale suretinde" düşünmek, yani "hiçbir faydayı emel edinmeksizin, hiçbir ameli tatbikatı istihdaf etmeksizin, sırf düşünmek için düşünmek", ilim ise "tedebbür suretinde", yani "ameli ihtiyaçların sevkiyle ve fayda temini maksadıyla" düşündürmektir (Aysever 1987: 26, 39-43, 165).

Ontolojik açıdan bakıldığında hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye ayrımı, varlık/bilgi ayrımının karşılığı olarak alınabilir. Aristo'ya bakıldığında hikmet-i nazariye ile hikmet-i ameliye arasında dengeli bir şekilde hem güçlü bir varlık hem de güçlü bir bilgi felsefesi görülür. Ancak Allah'a yabancılaştırmadan kaynaklanan sekülerleşme sürecinde Batılı insanın ilgisi de tedricen ahiretten dünyaya, gökten yere, gaybdan şehadete, metafizikten fiziğe kaymış ve modernleşmeyle parçalanmış bir toplumda Pozitivizme dayalı sosyal bilimler öne çıkmıştır.

Kısaca modern düşünce, hikmet-i nazariyeden hikmet-i ameliyeye, geleneksel geniş anlamda siyaset alanına kaymıştır. En somut Marks'ın praxis kavramında görüldüğü gibi, Batı' da teolojik spekülasyonlara gömülerek dünyayı ihmal eden Katolik Hıristiyanlığın yol açtığı meşruyet krizine tepkiden kaynaklanan bu yöneliş, Doğu-İslâm geleneğinin karakteristiği olduğundan bir tür tarihin tekerrürü, hikmete dönüş olarak görülebilir.

Modern normatif/deskriptif dikotomisini aşan geleneksel, bütüncül, Aristocu anlamı uyarınca siyasi felsefe, geleneksel olarak Doğu'da olduğu gibi Türkiye'de de en zengin entelektüel disiplini. Mesela Bernard Lewis (1962: 73), Koçi Bey'i "Osmanlı Montesquieu"su sayar. Osmanlı siyasi edebiyatının nasihatname gibi türlerinde normatif boyut öne çıkarken Koçi Bey'in katkıda bulunduğu ıslahatname türünde görgül-analitik boyut öne çıkar. Koçi Bey'de olduğu gibi, modern dünyada geçerli dikotominin zıddına, olgunun normdan sapma derecesini tespit sürecinde düşüncenin normatif ve deskriptif boyutları birleşir.

Bunun içindir ki; "Türkiye'de siyasi düşünce ve yazılar inanılmayacak kadar gelişmiş bir tarihe sahiptir. Gerçekten objektif bir şekilde bakılırsa denilebilir ki; Osmanlı İmparatorluğu süresince yazılmış eserlerin en orijinaleri siyasi alandadır. Hatta daha ileri giderek diyebiliriz ki; Tursun Beğ'den Sadık Paşa'ya ve Genç Osmanlılara kadar dört yüz yıl süresince Osmanlı-Türk düşüncesinde bir devamlılık vardır. Biz bunları Hasan Kâfi el-Bosnevi (16. yüzyıl sonu) ve Koçi Bey (17. yüzyıl başı) yazıları arasında yaptığımız bir karşılaştırmaya dayanarak söylüyoruz. Osmanlı siyasi düşüncesinin en önemli yönlerinden birisi, olaylara dayanan objektifliğidir. Gerçi din etkisi ilk bakışta çok yaygın görülse de daha yakından bakıldığı zaman bu etkinin ancak şekle münhasır kaldığı anlaşılır" (Karpaz 1971: 67).

Bu bakımdan Ülken'in modern düşüncenin tabiatı hakkındaki tespitleri kayda değerdir: "Modern tefekkür her şeyden evvel amelidir. Gayesi, en geniş manasile dünyevi actiondur. Ahlak, siyaset ve teknik, onun bila-vasıta hedefini teşkil eder. Gerek ilim, gerek felsefe olmak itibarıyla o bunlara temel hazırlar. O suretle ki; artık tefekkür, alelade bir kafa oyunu, bir 'muakale' olmaktan çıkmıştır. İhtimai actionun istinat noktası vazifesini görmeye başlamıştır. Teknik ilme istinat eder, ilim usule dayanır, usul kuvvetini felsefeden alır. Diğer cihetten de ahlak ve

siyaset de yine ilme (içtimaiyat, iktisat, hukuk), o da usul ve felsefeye istinat eder. Görülüyor ki; tefekkür artık ne ilk zamanda olduğu gibi bir 'muakale' sanatı ne de orta zamanda (yani ümmet devrinde) olduğu gibi mystique dünya görüşünün akılla telifi için yapılan bir cehittir. Tefekkür burada hayat için, cemiyet için, action içindir. Bu sebepten o, birinci safhada dini tefekkür ile mücadele ederek başlar. İkinci safhada kendi prensiplerini ve usulünü araştırmağa koyulur" (Kara 2012: 1 9).

Bu gelişmeden çağdaş İslâm dünyası da etkilenmiştir. İslâm düşüncesi, hikmet-i nazariye bakımından kelim ve hadis, hikmet-i ameliye bakımından ise ahlak ve fıkıh demektir. Dar-teknik-spekülatif anlamda hikmet-i nazariye= kelam olarak İslâm düşüncesini çağımızda sürdüren bir isim olarak Muhammed İkbâl anılabilir. Hikmet-i ameliye=fıkıh olarak İslâm düşüncesi ise çağımızda sosyal bilimler denen beşeri hayatın tanzimine yönelik tüm ahlaki-içtimai-siyasi düşüncüyü kapsar. Modern dünyada meşruiyet krizi yaşayan İslâm ümmetinin problemlerini çözmeye yönelik tüm entelektüel mesai, geniş anlamda fıkıh olarak İslâm düşüncesinin içinde sayılabilir.

Diğer taraftan çağımızda giderek fenomenal, içtimai bir karakter kazanan beşeri düşüncenin "İslâm düşüncesi" olarak adlandırılması da modern çağa özgü paradokslardan biri olarak belirir. Aralarındaki kritik semantik farklılığa bakıldığında çağımızda İslâm ile başlayan tüm tabirler gibi, "İslâm düşüncesi" tabirinin, "fıkıh" teriminin yerine geçirilmesindeki sakınca daha iyi görülür. Beşeri karakterde fıkıh ve düşünceye karşılık din= İslâm ilahidir; "İslâm düşüncesi" tabirinde olduğu gibi beşerinin ilahiye izafesi totolojik bir sakıncaya yol açar. Burada "İslâm düşüncesi" ile kastedilen, "Müslüman düşüncesi" veya İslâm adına düşüncedir.

İslâm düşüncesi tümel kadar, "Türk İslâm düşüncesi" gibi değişik milletlere göre değişen bir tikel karaktere sahiptir. Hilmi Ziya Ülken'e göre her içtimai teşekkül, kendi cemiyetleri ve içtimai şartları içinde İslâmiyet'e "yeni bir mana" verir. Bu bakımdan, İslâm medeniyeti içinde yer alan bir Türk medeniyetinden, "İslâmi Türk Medeniyeti"nden söz edilebileceği gibi, bir "İslâmi Türk tefekkürü"nden de söz edilebilir (Aysever 1 987: 1 78-1 80). Bu yazının konusu da Türkiye' de çağdaş İslâm düşüncesidir.

"İslâm düşüncesi" deyiminin kavram parametresinin açıklamasından sonra sıra, "Türkiye' de çağdaş İslâm düşüncesi" başlığının delalet ettiği devir parametresinin izahına gelmiştir. Burada devir ile nicel değil, nitel bir zaman dilimi, çağ kastedilir. Bu çağın mümeyyiz vasfı, Batı'nın küresel etkisiyle başlayan modernleşmedir; çağdaş İslâm düşüncesi, bu modernleşmenin getirdiği meşruiyet krizini giderme arayışından doğmuştur. Bu anlamda çağdaş İslâm düşüncesinin kronolojik kapsamı, Yeni Türk Edebiyatı'nın kapsamıyla örtüşür. 1939 yılında Tanzimat'ın 100. yıldönümünü kutlama hazırlıkları esnasında Türk Edebiyatı'nın Tanzimat ile başlayan devresini incelemek üzere İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde, Yeni Türk Edebiyatı Kürsüsü kurulması fikri gündeme gelince Hasan Ali Yücel tarafından Ahmet Hamdi Tanpınar, ilk Yeni Türk Edebiyatı profesörü olarak atanmıştı.

Bu itibarla çağdaş İslâm düşüncesinin başlangıç tarihi olarak Tanzimat Fermanı'nın ilan yılı olan 1839, daha somut olarak İkinci Meşrutiyet'in ilan yılı olan 1908 alınabilir. İkinci Meşrutiyet'ten sonra yeni bir düzen kurmak üzere başlayan fikri arayış, Ziya Gökalp'ın, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" dediği gibi, Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık olarak üç ana ideolojik akıma dönüşmüştü. Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesi, İkinci Meşrutiyet'in İslâmcılık akımının bir uzantısı sayılabilir. Bu süreçle ilgili yerli ve yabancı ilim dünyasında hayli çalışma yapılmıştır. Biz ise burada farklı bir metodolojik perspektiften bir değerlendirme yapacağız. Girişte usul yönünden "kavram ve devir" parametrelerinin açıklamasıyla İslâm düşüncesini çerçevelemiştik. Şimdi esas yönünden "formasyon ve nesil" olarak iki parametreye göre çağdaş İslâm düşüncesinin incelemesine geçebiliriz. Zira genel anlamda düşüncenin karakterini belirleyen parametreler bunlardır.

FORMASYON VE NESİL OLARAK ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Çağdaş İslâm düşüncesini esas yönünden inceleyeceğimiz formasyon ve nesil parametreleri ayrımı, tahlili kolaylaştırmak üzere kullanılan metodik araçlar hükmündedir. Burada Müslüman aydınların yetişme kanalları olarak medrese, tekke ve mektep, İslâmi düşünüş tarzındaki değişimin tahliline yarayacak Webergil ideal tipler, kodlar olarak alınmaktadır. Bunlar, modern dünyada İslâm'ın ideolojileştirilmesi sürecinde İslâm'ı yaşatmak üzere devreye giren âlim, edip ve akademisyen Müslüman aydın nesillerinin yetiştiği kanallardır. Yetişme tarzı düşünüş tarzını belirlediği içindir ki medrese, tekke ve mektep, az-çok farklı düşünüş tarzlarını simgeler. Medrese, tekke ve mektep ehlinin dünyaya az-çok farklı bakışı, "Ben yetmiş üç dinle beraberim" diyen Mevlana'ya çağdaş bir âlimin verdiği tepkide görülür.¹

Sünnete dayalı düzenin işlediği geleneksel dünyada bu müesseseler, özellikle medrese ile tekke, çoğunlukla birbirini tamamlayan, bazen de birbiriyle çatışan işlevler görürler. Ancak geleneksel düzenin bozulduğu modern çağda hunlar, çağdaş İslâmi düşünüş tarzlarının simgeleri, kodları haline gelir. Burada mesele, bu otantik müesseselerin kaybolduğu fetret devrinde yetişen Müslüman aydınların bunların ehlinin işlevlerini nasıl telafi ettikleri, diğer bir tabirle, düşünüş tarzlarının hangisine yakın düştüğünü tespittir. Mesela; Necip Fazıl ile Nurettin Topçu, resmen mektep ehli oldukları halde Abdülhâkim Arvasi ve Abdülaziz Bekkine sayesinde Nakşibendi tasavvuftan beslenerek, bir fetret çağında, tekke ehlinin işlevini görmüşlerdir. Gene metodolojik bir kolaylık olarak bu üç formasyona göre nesilleri de üç döneme ayırabiliriz:

¹ Mevlânâ her zaman, "Ben yetmiş üç dinle beraberim" derdi. Bir gün Kadı Siraceddin, başka bir âlime, Mevlânâ'ya halk arasında böyle bir söz söyleyip söylemediğini sormasını, eğer aynı sözü yine söylerse o zaman kendisine kötü sözler söylemesini tembih etmiştir. Bunun üzerine söz konusu âlim Mevlânâ'nın yanına gitmiş ve insanların arasında ona şu soruyu sormuştur: "Sen, yetmiş üç milletle beraberim, demişsin doğru mu?" Bu soruya Mevlânâ; "Evet, yine de öyle söylüyorum" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine âlim kişi ona insanların arasında sövmüş ve kötü sözler söylemiştir. Kendisine yapılmış olan bütün bu hakaretler karşısında Mevlânâ, kızmak yerine gülerek şöyle söylemiştir: "Ben senin bu söylediklerinle de beraberim" (Karaman 2009: 26).

1839 - 1922 medrese nesli,

1923 - 1980 tekke nesli,

1980 - mektep nesli.

İslâm'da âlim/şeyh ile bunların yetiştiği medrese/tekke ayrımı, dinin kesbi boyutunun ilim (şeriat=hadis)/amel (tarikât=sünnet) kısımlarına dayanır. Aslında âlim, varisi olduğu Peygamber gibi, dinin vehbi boyutunun marifet ve hakikat kısımlarıyla birlikte dört boyutunda da tek rehber, mercidir. Ancak zamanla "öğretimin konusu hadis=ilim, metodu ders, öznesi âlim, kurumu medrese, eğitimin konusu sünnet=amel, metodu sohbet, öznesi şeyh, kurumu tekke" şeklinde öğretim ile eğitimin işlevleri ve mercileri arasında ihtisaslaşmaya dayalı bir işbölümü ortaya çıkmıştır. Ancak ilim (şeriat= hadis), amel (tarikât=ancak her âlim şeyh ve buna göre her tekke medrese, ancak her medrese tekke değildir. Yani gerektiğinde şeyh/tekke, âlim/medresenin işlevini ikame edebilir. Zamanla medrese, din=hadis öğretimini üstlenen ders kurumu olarak ihtisaslaşmışsa da, Gümüşhanevi'nin Fatma Sultan Camii'nde yaptığı gibi yakın zamanlara kadar tekke, zikir, ders ve sohbet işlevlerini birleştiren ana kültür müessesesi olmaya devam etmiştir.

Burada geleneksel İslâmi kurumlar medrese ve tekkeden ayrı bir kurum olarak mekteple neyin kastedildiği merak edilebilir. Osmanlı klasik devrinde *ilmiye*, *seyfiye* ve *kalemiye* olarak üç yönetici zümre vardı. Bunlardan ilmiye medreseden, seyfiye acemi oğlanlar ve Enderun Mektebi'nden, kalemiye ise alaylı olarak yetişiyordu. Tarihte türünün ilk misali olarak genel idare elemanı yetiştirmek için, 1460'tan sonra Topkapı Sarayı'nda açılan Enderun Mektebi, harp okulu, siyasal bilgiler, güzel sanatlar, hukuk, edebiyat vb. fakültelerin müfredatlarını içeren, 14 yıllık öğretim süresi olan bir yüksek öğretim kurumuydu.

Kalemiye ise daha çok "üstad-şakird" ilişkisi içinde alaylı olarak yetişiyordu. Evlerde ve camilerdeki özel derslerle Kur'an-ı Kerim ve temel Arapça bilgisini edinerek bazı metinleri ezberleyen çocuklar on iki on dört yaşlarında şakird olarak Babıâli kalemlerine geçerlerdi. Babıâli'de şakirdler, çağımızdaki Dışişleri Bakanının karşılığı olan reisülküttabın idaresindeki Divan-ı Hümayun Kalemi yanında Kethüda Bey Dairesi olarak iki dairede yetişirlerdi. Orhan Gazi Dönemi'nde kurulan ve Topkapı Sarayı'ndaki Kubbealtı dairesinde toplanan Divan-ı Hümayun, çağımızdaki Bakanlar Kurulu ve bu arada müracaat dilekçelerini kabul eden bir tür yüksek mahkeme olarak işlerdi. Bu yüzden kalemiye=üdebanın edebiyatı, "Divan Edebiyatı" olarak adlandırılmıştı.

Şakirdler bu kalemlerde "hace" denen üstatlardan sülüs, reyhanî, ta'lik, divani ile bu sırada gelişmiş olan ve Babıâli bürolarında en çok kullanılan rik'a hatlarını, fenn-i inşa ve fenn-i kitabet denilen üsluplu yazı yazma sanatını öğrenirlerdi.

Kaleme intisaptan önce aldığı Arapça ve Farsça dersler, "Babıâli üslubu" nu öğrenmesi için yetersiz kaldığından talebe mesai saatleri dışında kalemlerde Arapça ve Farsça dersleri almak

zorundaydı. Tanzimat Devri'nde, 1839'da Babıâli civarında, Mekteb-i Maarif-i Adliye açılarak kalemîyenin eğitim tarzı, alaylıdan mektepliye çevrilmiştir. Halk arasında Mekteb-i İrfaniye veya Mekteb-i İrfan diye bilinen, bilahare önemli devlet hizmetlerinde bulunan birçok ismin yetiştiği bu eğitim kurumu, 1862'de Mekteb-i (Mahrec-i) Aklâm'a dönüşmüştür (İpşirli 1991).

Devşirme sisteminin çözülmesiyle giderek işlevini kaybeden Enderun Mektebi, Tanzimat'ın ilan edildiği Sultan Abdülmecid (1839-1861) Devri'nde iyice zayıflamış, modernleşen devletin ihtiyaç duyduğu bürokratları yetiştirmek üzere 12 Şubat 1859'da Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin temelini oluşturan Mekteb-i (Fünfm-ı) Mülkiye kurulmuştur. Mekteb-i Mülkiye'nin başlangıçta iki yıl olan eğitim süresi yetersiz kalınca 1867'de üç, 1868'de dört yıla çıkarılmıştır. Okul, eğitim ve öğretim anlayışına uygun olarak kültür ve meslek derslerinden oluşan bir ders programına sahipti. Ekonomi Politik, İdare Hukuku, Devletler Hukuku ve Ceza Hukuku dersleri, ilk kez mektebin müfredatında yer alıyordu. Bunlar modern devletin ihtiyaç duyduğu bürokrasinin niteliğini gösteriyordu. Modern devletler sisteminde artık savaş kadar diplomasi önem kazanmıştı. 1876'da tahta çıkan II. Abdülhamit'in 2 Şubat 1877 tarihli iradesiyle Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Mülkiye-i Şahane (1877-1908) adıyla üç yıl idadi (lise), iki yıl âli (yüksek) olmak üzere beş yıllık bir okula dönüştü.

Osmanlı Devleti'nde medrese dışında bir daârfünun (üniversite) açılması fikri, gene ilk kez Mekteb-i Mülkiye'nin açıldığı Sultan Abdülmecid zamanında 1845 'de Meclis-i Muvakkat-i Maarif (Geçici Eğitim Meclisi) tarafından düzenlenen eğitim programında yer aldı. Ancak Sultan Abdülaziz (1861-1876) Devri'nde 13 Ocak 1863'te İbrahim Edhem Paşa'nın nezareti altında kimyager Derviş Paşa'nın halka açık fizik ve kimya dersleriyle daârfünun faaliyete başladı. 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'yle kurulan Dârfünun-ı Osmani, Hikmet ve Edebiyat, İlm-i Hukuk ile 'Ulûm-ı Tabiiyye ve Riyaziye olarak üç şube (fakülte)den oluşuyordu. II. Abdülhamid'in 11 Ağustos 1316 (1900) tarihli iradesiyle çıkarılan nizamname ile Dârfünun-ı Şahane adını alan okul, Edebiyat ve Hikmet (Felsefe), 'Ulûm-ı Riyaziye ve Tabiiyye (Fünûn) ve 'Ulûm-ı Aliye-i Diniye (İlahiyat) şubelerine resmen bağlanmamakla birlikte daârfünunun tabii kolları sayılan Hukuk ve Tıbbiye mekteplerinin de katılımıyla beş fakülteli modern Osmanlı üniversitesine dönüşmüştür. Dârfünun-ı Şahane, başta Mülkiye Mektebi'nin çatısı altında faaliyete geçmişti. 1909 tarihli düzenleme ile yeni isimle Dârfünun-ı Osmani'nin bir fakültesi haline gelen Mülkiye, 21 Ağustos 1909'da diğer şubeler ile birlikte İstanbul Fatih Vezneciler'de şimdiki İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi binasının bulunduğu yerde, Zeyneb Hanım Konağı'na taşındı.

ULEMADAN ÜDEBAYA

II. Abdülhamid zamanında Darülfünûn'un bu yeniden yapılandırılması, Müslüman aydının formasyonu bakımından kritik bir gelişmeyi haber veriyordu; geleneksel mektebin medreseyi de içermeye başlayan modern üniversiteye dönüşmesi. Şu halde modern çağda mektepten

kasıt üniversite, mektepliden kasıt ise akademisyen, daha doğrusu sosyal bilim akademisyenidir. Modern çağda üniversitelerden yetişen sosyologlar (sosyal bilimciler), geçmişin üdebasına (literati), aydınlar ise ideologlara tekabül ediyordu.

Dinlerde tarikatın özel adı sünnet, bunun da dili edeb'dir. Edebin pratik boyutunu meşayih=şeyhler, teorik-entelektüel boyutunu ise Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı imparatorluklarında saray bürokrasisi olarak yetişen edibler=üdeba üstlenir. Bu anlamda tekke/şeyh, medrese/âlim ile mektep/edibi buluşturan ortak kanaldır. Diğer bir tabirle şeyh, peygamber gibi, dinde merkezi mercidir. Şeyh/tekke, âlim/medresenin krize girdiği XIX. asır İslâm-Osmanlı dünyasında da bu meziyetini göstermiştir. Medrese, âlime şeriatı, tekke ise arife "anahak" olarak hürriyette yatan şeriatın idealini öğretir (Gencer 2014a: 42 1). Bu yüzden Namık Kemal gibi bir edip, "mü'minler, hürlerdir" feryadıyla modernliğin doğasında yatan kula kulluğu reddederek modern çağda bekçisi olduğu şeriatla birlikte çekilen âlimin boşluğunu muvakkaten doldurmayı başarmıştır.

Özellikle müslim ve gayrimüslim tebaanın anayasal eşitliği ilkesini getiren 1856 Islahat Fermanı'nın ilanıyla Daru'l-İslâm'ın temeli sarsılmıştı. Buna karşı gelişen Namık Kemal ve arkadaşlarının hareketiyle şeriatın resmen yürürlükte olduğu son emperyal devletler devrinde İslâm bir yumuşak ideoloji, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet devirlerinde ise ütopya haline geldi. İslâmcılık, şeriata dayalı yeni bir toplum kurmak üzere İslâm'ın ideolojileştirilmesi demektir.

Çağdaş İslâm düşüncesi, bu ideolojik karakteri uyarınca eleştirel ve diyalektiktir. Bundan kasıt, İslâm düşüncesinin kuvvetinin, Müslüman aydınının hem savunduğuna, hem eleştirdiğine vukufu gerektiren diyalektik bir entelektüel cehde bağlı olduğudur. İfade kolaylığı açısından Müslüman aydınının savunduğunu sünnet, eleştirdiğini *bid'at* kelimeleriyle kodlayabiliriz.

Bunun İslâm düşünce tarihindeki tipik misalini Gazali, eleştireceği felsefi fikirleri vukufu tasvir ettiği *Mekasidü'l-Felasife*'den sonra yazdığı *Tehafütü'l-Felasife* ile vermiştir. Ulema, dini din olarak öğretmek üzere yetiştiği için ideoloji olarak savunmayı beceremezdi. Yani eleştireceği *bid'ate* savunduğu sünnet kadar vakıf değildi. İlginçtir ki klasik devirde bile Kâtip Çelebi (1980: 106-9), tavizsiz sünneti savunan Birgivi'yi örf ve adetlerin içtimai işlevlerini, yani karşı çıktığı modern dünyayı, *bid'ati* kavrayamadığı gerekçesiyle eleştirmişti. Modernleşme hızlandıkça İkinci Meşrutiyet uleması, Birinci Meşrutiyet ulemasından daha şanssız çıktı. II. Abdülhamid Devri'nde hızlanan modernleşme karşısında ulema da *bid'ate* karşı sünneti koruma kaygısı ağır hastı. Bu devrin uleması için mesele, fikhın geleneksel meseleci tabiatına aykırı olarak mevzuat tarzında tedvin edilen *Mecelle*'nin *bid'at* olup olmadığıydı. Buna karşılık hızlanan modernleşmenin getirdiği sekülerleşme karşısında İkinci Meşrutiyet uleması artık doğrudan şeriatı koruma derdine düştü; bu kaygı ise onların modernleşme ile sekülerleşmenin birleştiği *bid'ate* vukufunu daha da azalttı.

Çekildiği bir çağda şeriatı koruma kaygısı, tarikat=sünnet=tasavvufun aleyhine tecelli etti ve böylece ulema fikh-ı batın olarak tasavvufa yabancılaşmakla Namık Kemal gibi modernliğin batınını görmede, çağın ruhunu okumada acze düştü. Diğer taraftan ulema, sözde II. Abdülhamid Devri istibdadına muhalefet psikolojisinin etkisiyle bu dönemde modernliğe karşı ciddi bir entelektüel ve kültürel direnç oluşturan Ahmed Cevdet ve Namık Kemal gibi son Osmanlı düşünürlerinin zengin entelektüel mirasından beslenme fırsatını kaçırdı. Ulema, Birinci Meşrutiyet'ten İkinci Meşrutiyet'e kadar kısa bir süre içinde yerli entelektüel gelenekten koparak Mehmed Akif'te görüldüğü üzere Mısır gibi sömürge mağduru Müslüman ülkelerden gelen yabancı düşüncenin etkisine maruz kaldı.

Bu yüzden ön-İslâmcılık olarak Birinci Meşrutiyet İslâmcılığının bayraktarı Namık Kemal gibi, son-İslâmcılık olarak İkinci Meşrutiyet İslâmcılığının bayraktarı Said Hâlim Paşa ve Mehmed Akif de mektepten yetişmiş, "sünnete aşına, bid'ate vakıf" aydınlardır. Çağdaş İslâm dünyasında İslâmcılığın bayraktarları olarak bilinen Necip Fazıl ve Seyyid Kutub gibi isimler için de aynı durum söz konusudur. Böylece emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinde krize giren medrese/ulemanın boşluğunu tekke/üdeba doldurmuş, Namık Kemal, son-emperyal, Necip Fazıl ise ulusal devletler devrinde Nakşibendilikten beslenerek İslâm'ın sözcülüğünü üstlenmişlerdir. Kimlik hususunda geçici bir tarihi çağ olarak ulusal devletler devrinde ulusal kimliğin üstündeki ümmet kimliğinin, bunun kaynağı olarak da şeriat idealinin sürekliliğini hatırlatmak, onların temel işlevleri olmuştur denebilir. İkisi de klasik tasavvufi seyr ü süluk sürecinden geçen birer tekke mensubu olmasalar da Nakşibendiliğe gayriresmi bağlılıkla kazandıkları tasavvufi vizyonla modern çağla hesaplaşmaya girişmişlerdir. İkisi de Kürt-kökenli protest Halidi Nakşibendilik mensubu iki şeyh, Süleymaniyeli Ahmed ile Abdülhâkim Arvasi (1865-1943)'den bu vizyonu almışlardı (Gencer 2014a: 425).

Tekkenin Cumhuriyet Devri'nde resmen çekildiği halde iki aydın örneğinde işlevselliğini sürdürmesinin sırrı, evrensel dilinde aranmalıdır. Bu iki edip örneğinde üdebanın ulemanın işlevini telafi etmesini sağlayan kanal, marifettir. "Meslek sırrı" deyiminin de belirttiği gibi marifet, kısaca şeriatı hakikate bağlama sırrı olarak tanımlanabilir; marifet, dinin kesbi boyutundan vehbi boyutuna geçme kanalıdır. Bu sırrın dili ise genelde işaret, özelde şiirdir. Şu halde Namık Kemal ve Necip Fazıl örneğinde görüldüğü gibi üdeba, ulemanın işlevini iki kanalla telafi etmiştir: tasavvuf ve şiir. Buna iki kanal demek bile fazla sayılabilir; zira edeb kavramında ikisi buluşur.

Bu bakımdan çağdaş İslâm düşüncesi, kelamdan fıkha, ilim ve şiir=edebden fikre yöneliş olarak görülebilir.² Normalde ulema, dini şeriat olarak öğretmek, meşayih ise sünnet olarak yaşatmak üzere yetiştikleri için ideoloji olarak savunmayı beceremezlerdi. Üdeba, modern çağda dini savunmak üzere ulema ile meşayih'in işlevlerini ideolojik bir terkibe kavuşturmuştu. Üdeba, ulemadan şeriat bilincini, neyi savunacağını, meşayih'tan ise nasıl savunacağını, Akti-

² Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin edebiyatla, özellikle şiirle ilişkisi konusunda bir çalışma için, Ahmed Muhiddin (2004).

vizm ruhunu almıştı. Ancak dini yumuşak veya sert bir ideoloji olarak savunmaya adanmanın kaçınılmaz sonucu olan ilim/amel ayrışmasından kaynaklanan İslâm'ı yaşama, amel kusuru bu üdebanın çoğunda görülebilirdi.

FETRET DEVRİ'NDE TASAVVUF

Tasavvuf, tarih boyunca olduğu gibi Türkiye'de tekkelerin resmen kapandığı Cumhuriyet Devri'nde de entelektüel-kültürel hayatı derinden etkilemeye devam etmiştir. Bu çerçevede Abdülhâkim Arvasi/Necip Fazıl ilişkisi yanında diğer başlıca örnek Abdülaziz Bekkine/ Nurettin Topçu ilişkisidir. Abdülaziz Bekkine (1895-1952) hazretleri, Cenab-ı Hakk'ın "celal" sıfatının tecelli ettiği en etkileyici Nakşibendi-Gümüşhanevi şeyhlerinden biridir. Onun Nurettin Topçu örneğinde Türk düşüncesi üzerindeki etkisini anlatmaya bir anekdot yeterlidir. İlk karşılaşmalarında Abdülaziz Efendi, "Sen kaç sene okudun felsefede, ne öğrendin ?" diye sordu. Topçu da, "Boşuna mı okumuşum Fransa'da ben?" deyince, Bekkine de, "Boşuna okumuşsun ya" diye karşılık verdi (Erverdi 1992: 179-181).

Osmanlı klasik devrinde milli diyebileceğimiz hâkim sünni tarikat Halvetilik idi. Son iki asırda özellikle Yeniçeri Ocağı'nın ilga edildiği 1826'dan sonra II. Mahmud ve Gümüşhanevi'nin hocası olan Kürt Hoca Abdurrahman Harputi(1756-1851)'nin kararlı tavrıyla Yeniçerilik ve Bektaşilik tasfiye edildikten sonra Nakşibendilik hâkim sünni tarikat olarak Halvetiliğin yerini almıştır. Böylece çağdaş Türkiye' de Gümüşhanevi Nakşibendilik, aydınlara Ehl-i Sünnet ve cemaat şuru kazandıran, sünnet olarak İslâm'ın yaşatılmasında ana işlevi gören kanal olmuştur. Cumhuriyet Devri'nde Nakşibendilik, Arvasi, Bekkine ve Kotku gibi şeyhlerle manevi hayatı beslemeyi sürdürürken Halvetilik de Ahmed Tahir Memiş/Fethi Gemuhluoğlu ilişkisinde kültürel etkisini göstermiştir.

Maraşlı Ahmed Tahir Memiş Efendi (1885-1954)'nin tarikat silsilesi Ahmed Amiş Efendi, Ömer Halveti, Bosnalı Mehmed Tevfik Efendi vasıtasıyla Halveti-Şabani Tarikatı'nın Kuşadaviyye (Kuşadalı) kolunun piri Kuşadalı İbrahim Efendi'ye ulaşır. Ahmed Cevdet Paşa (1986: IV/15)'nin konağı XIX. asırda bir sivil akademi olarak işleyen Kuşadalı İbrahim Efendi hakkında Tezakir'de aktardığı notlar, tasavvufun kültür hayatında oynadığı hayati rolü anlatmaya yeterlidir.³ Ahmed Tahir Efendi de bu geleneği sürdürerek sohbet, muhabbet, hizmet ve rabıtayı esas alan bir seyr ü süluk usulünü benimsemiş, mensuplarını Koska'daki evinde, dönemin aydınlarının devam ettiği Beyazıt'taki Küllük Kahvehanesi'nde, Beyazıt Devlet Kü-

³ "Ol vakit Fatih civârında pek çok 'ulemâ ve fudalâ olduğu gibi Fâtih'den Sultan Selim'e ve bir taraftan Karagümrük'e kadar bu arada pek çok erbâb-ı şî'r ü inşa var idi ve değerlendirme Çarşamba Pazarı'nda Papasoğlu Medresesi'nin karşısında vâki' konağında sâkin olan Kuşadalı İbrahim Efendi ol 'asrın en büyük âdemlerinden zâhir ü bâtını ma'mûr bir zât idi. Büyük küçük pek çok kimseler kendisinden ahz-i dest-i inâbetle âna mürid olmuşlar idi. Vüzerâdan ve ricâlden pek çok zevât konağına gelip huzûruna girmek üzere sofada nevbet beklerler idi. Sûfiyye mesleğine sâlik olmadığımız hâlde biz de komşuluk hasebiyle gidip görüşürdük ve en büyük hoca efendilerden hall edemediğimiz şübühâtü ândan istikşâf ile hall ederdik. 'Ulûm-ı âliyeden ve ale'l-husûs tefâsîrden hangi mebhâs açılssa fevka'l-'âde tedkik eyler ve hâtırlara gelmedik nüket ü mezâyâ söyler idi" (Ayrıca, Şeker 2013).

tüphanesi'ndeki odasında ve yaz aylarını geçirdiği Çengelköy'deki Sultan Vahdeddin Köşkü'nde kabul edip sohbet yoluyla irşad etmiştir.

Küllük Kahvehanesi'nde yaptığı sohbetlere Evrenoszade Sami Bey, Mustafa Özeren, Hasan Nevres, Miralay Hilmi Şanlıtop, Muzaffer Ozak, Mehmed Ali Yitik, Vehbi Güloğlu, Fethi Gemuhluoğlu gibi müridlerinin yanı sıra Babanzade Ahmed Naim, Muhiddin Raif, Neyzen Tevfik, Abdülbaki Gölpınarlı gibi, dönemin önemli şahsiyetleriyle üniversite öğrencileri katılmıştır (Azamat 2005). Ahmed Tahir Efendi, özellikle Muzaffer Ozak ve Fethi Gemuhluoğlu gibi Cumhuriyet Devri kültür hayatına damgasını vuran lider aydınları yetiştirmiştir. Kırk gibi oldukça genç bir yaşta vefat eden ve nisyana terk edilen bir gönül mimarı Rahmi Eray (1918-1958), evleri Cumhuriyet Devri'nde birer sivil akademi olarak işleyen Abdülaziz Bekkine ile Ahmed Tahir arasında köprü olmuş, onun bu köprülük işlevini ise Fethi Gemuhluoğlu sürdürmüştür (Erverdi 2000).

Kısakürek ve Topçu'nun şeyhlerinden etkilendiği gibi, 1940'lı yılların başında tanıdığı Ahmed Tahir Memiş Efendi'den derinden etkilenecek kendisini insan yetiştirmeye adanmış Fethi Gemuhluoğlu (1922-1977), Cumhuriyet Devri'nde gizli bir kahraman olarak bir Müslüman aydın neslinin yetişmesine öncülük etmiştir. Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su ile Sezai Karakoç'un *Diriliş* (1960)'inden sonra çıkan en önemli dergi olan Nuri Pakdil'in *Edebiyat*(1969)'ının ve bilahare *Mavera*(1976)'nın çıkışında onun büyük rolü vardır.

O, özelde "yedi güzel adam" denen Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Mehmet Akif İnan, Erdem Bayazıt, Alaaddin Özdenören, Rasim Özdenören ve Cahit Zarifoğlu'ya, genelde Mehmet Çavuşoğlu'dan Faruk Kadri Timurtaş'a, Sezai Karakoç'tan Nuri Pakdil'e, Erdem Bayazıt ve Rasim Özdenören'den Bahattin Karakoç'a, Mustafa Miyasoğlu ve İsmet Özel'den Nabi Avcı'ya, aydın Cumhuriyet Müslüman nesline, tabir caizse manevi babalık yapmıştır. İsmet Özel'in, "Bize kendi kuşağı içinde en sağlam çizgiyi aktarabilenlerden biriydi" değerlendirmesi, onun misyonunu anlatmaya yeterlidir (Dostluk Üzerine Fethi Gemuhluoğlu Kitabı 2014). Diğer taraftan Nakşibendiliğin Halidilik kolundan Abdülhâkim Arvasi(1865-1943) ve Abdülaziz Bekkine (1895-1952) gibi tanınmış şeyhler yanında Abdürrahim Reyhan (1930-1998) gibi daha az tanınmış şeyhlerden de Mustafa Miyasoğlu (1946-2013) gibi Müslüman aydınlar feyz almıştır.

DİN VE TARİH BİLİNCİNİN DÖNÜŞÜMÜ

Modern dünyada İslâm'ın ideolojileştirilmesi sürecinde ilim/medrese ehli ulema geri çekildiği için, tasavvuftan beslenen tekke ehli üdeba, İslâm davasının bayraktarlığını üstlenmiştir. Bu çerçevede Osmanlı'dan Türkiye'ye beş Müslüman şairin isminin öne çıktığı görülür: Namık Kemal, Mehmed Akif, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, İsmet Özel. Kronolojik olarak bakıldığında bunların, "Birinci Meşrutiyet, İkinci Meşrutiyet, erken, orta ve son Cumhuriyet" şeklinde emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinin ana merhalelerini temsil ettikleri görülür. Batı'da Rönesans tarihçisi Jacob Burckhardt örneğinde görüldüğü gibi, (Howard 1999), her kritik

devir, kendisini tanımlamak için önceki devirden ayırarak ötekileştirme yapar. Yeni bir dünyanın başlangıcı olarak görülen Fransız İhtilali'nden önceki dünyanın "eski rejim" olarak ötekileştirilmesinde tipik olarak görüldüğü gibi.

Bunun bizdeki tipik misali de yalnızca II. Abdülhamid Devri'ni değil, İkinci Meşrutiyet'ten önceki tüm İslâm tarihini istibdada dayalı "eski rejim" olarak ötekileştiren Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi(1910)'de görülür: "Biz istibdad dedikçe hatırımıza yalnız Abdülhamid-i Sani'nin rub' asırlık saltanatı geliyor. Hâlbuki Emeviyenin galebesiyle beraber, yani bin bu kadar senedir, Müslümanlar, pek kısa ve az müstesnasıyla hep istibdad ile idare edilmişlerdir. Kâh yalnız istibdad-ı idari, kâh istibdad-ı dini ve ba'zen her ikisi birleşerek milleti esire, vatan-ı İslâmı harabeye çevirmiştir. İşte bu medid edvar-ı istibdaddır ki bütün Müslümanlara fena isti'dadat iras etmiştir. Fakr u meskeneti tebcil, riya vü kitmanı tecviz, ira'at-ı mutava'ata ve saire gibi." Bu ötekileştirme, aydınların birbirlerine karşı tutumlarında da görülür. Anılan beş Müslüman aydınının hemen hemen her biri, İslâm'ı daha iyi anlama ve anlatma iddiasıyla selefine tepkiyle ortaya çıkar. Bu tepkinin doğası ise "din=İslâm/tedeyyün=İslâmiyet" kavram çiftine bakarak anlaşılır. Din ve tarih bilincinin terkiibini içeren tedeyyün=İslâmiyet denen dindarlık, hermenötik açıdan dinin tarihi tecrübede algılanması ve uygulanması tarzı demektir. Son emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinin getirdiği sekülerleşmenin tahaddisi, özellikle İkinci Meşrutiyet Devri ulemasının din bilincinde bir kırılmaya sebep olmuş, elden giden şeriata vurgu, tarikata tepkiye, dolayısıyla; dinin tecessüm ettiği sünnetin ihmaline yol açmıştı. Ulemanın din bilincindeki bu kırılma, geleneksel tedeyyün kalıbını modernleşme sürecine uyarlamaya çalışan Sultan II. Abdülhamid'e tepkinin sonucu olarak tarih bilincinde de bir kırılmaya yol açtı.

II. Abdülhamid, kaçınılmaz modernleşme sürecinde klasik devlet ü din ayrımı uyarınca devlet=politik toplumda ıslah, din=sivil toplumda ihya formülünü uygulamak zorunda kalmıştı. Tecdidin formülü olarak ıslah, bid'atleri giderme, ihya ise sünnetleri diriltme demektir. Sultan, nötr bir alan sayılan devleti kurtarmak için kaçınılmaz olarak görülen eski düzeni yıkıcı modernleşmeye karşı bir yeni düzen kurucu modernleşme olarak ıslahın yol açtığı meşrutiyet krizini toplumda sünnet bilincinin takviyesi, sünnetin ihyasıyla aşmaya yöneldi. Onun bu projesinin arkasında "asrın İmam-ı Rabbani"si sayılan Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi'nin olması tesadüf değildi.

Kanaatimce Namık Kemal'in Cumhuriyet Devri'ndeki muadili sayılabilecek Necip Fazıl, Cumhuriyet Devri İslâm düşüncesinin kilit şahsiyetidir. Buna karşılık onun misyonu bugün bile tam anlaşılabilmiş değildir. Değişik vesilelerle Mehmed Akif'i ağır bir şekilde eleştiren Kısakürek, onun şahsında din ve tarih bilincinin körelmesine yol açan İslâm'ın siyasallaştırılmasına karşı geniş bir mücadele cephesi açtı.⁴ O, II. Abdülhamid'in uyguladığı gibi, "devlette

⁴ Necip Fazıl, *Büyük Doğu* Dergisi'ndeki "Edebiyat Mahkemesi"nde yargıladığı Mehmet Akif hakkında şu kararı verir: "Doğru yolun kifayetsiz mütefekkirine, küçük şairine, fakat hayatıyla büyük feragatkâr ve namuskârına Allah rahmet etsin" (Beyaz 2012: 116-120).

islah, cemaatte ihya" formülüne imkân vermeyen ulus-devletleri devrinde paradoksal görünen bir şekilde İslâm'ın hem siyasallaştırılması hem de sivilleştirilmesi işlevini üstlendi.

Necip Fazıl tarafından paradoksal görünen bu misyon, bir taraftan İslâm'ı siyasal alanda şeriat olarak yaşanmaktan çıkararak üst/siyasi sisteme, rejime karşı "ideolojileştirme", siyasileştirme, diğer taraftan onu sivil alanda sünnet olarak yaşanmaktan çıkararak alt/sivil sisteme, aydınlara karşı "karşı-ideolojileştirme", sünnilleştirme-sivilleştirme olarak görülebilirdi. Bu doğrultuda o, 1965 yılında *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han* adlı tarih manifestosu niteliğindeki eserini çıkardıktan sonra 1960'lı yılların sonunda *İdeolocya Örgüsü*, 1970'lı yılların sonunda da *İman ve İslâm Atlası* adlı eserlerini çıkardı. Bir taraftan Kemalist seçkinlerle mücadele eden Necip Fazıl, diğer taraftan Cemaleddin Afgani'ye uyararak II. Abdülhamid'e muhalefet eden Mehmed Akif ve Said Nursi gibi isimlerle doğrudan veya dolaylı olarak mücadele etti.

Necip Fazıl'a karşı benzer bir tepkiyi Sezai Karakoç'ta da görmek mümkündür. 1943-1978 yılları arasında yayınlanan Büyük Doğu Dergisi yayın hayatına devam ederken Karakoç 1960'da Diriliş'i çıkarmaya başlar. Necip Fazıl, bunu haber verenlere, "Geberiş'i çıkarsaymış" diye tepki verir. O, İslâm'ın sivilleştirilmesi kadar ideolojileştirilmesinin bayraktarıydı. Sezai Karakoç, onun siyasal boyutuna yaptığı vurguya karşı İslâm'ın kültürel boyutunu öne çıkarır, "İslâm medeniyeti" söylemiyle "İslâm Devleti" fikrine dayalı İslâmcılığı yumuşatarak İslâmcılıkla muhafazakârlığın mezcini hazırlar. Dahası Mehmed Akif ve Said Nursi gibi isimleri sahiplenir.

Benzer bir etki/teпки ilişkisi, Sezai Karakoç/İsmet Özel ikilisinde de görülür. İsmet Özel; Ataol Behramoğlu, Murat Belge, Haluk Şahin gibi Marksist arkadaşlarıyla Mart 1970-Temmuz 1971 arasında İstanbul'da *Halkın Dostları* isimli sol dergiyi çıkarmıştı. 1971 Muhtırasından sonra Ataol Behramoğlu'nun yurt dışına kaçtığı sırada Müslüman olduğunu söyleyerek Sezai Karakoç'u ziyaret etmeye başlayan Özel'in ilk şiiri "Amentü", *Diriliş*'in Aralık 1974 sayısında yayımlanır. Bilahare 1977 yılında *Yeni Devir*'de yazmaya başlayan İsmet Özel, Sezai Karakoç'un ana fikirlerinden olan "İslâm medeniyeti"ni eleştiren yazılar yazar, onun "İslâm milleti"ne karşı "Türklük" kavramını kullanır.

Onun son yıllarda Türklük kavramına sivri bir dille yaptığı vurgu, Marksizm kökenli şairin yeni bir "savrulma"sı olarak görülür. Hâlbuki her aydın, çağının çocuğudur; kimse çağının dışına çıkarak konuşamaz. Bu bakımdan onun Türkçülüğü de ancak çağına has bir entelektüel tekâmül sürecinin sonucu olarak anlaşılabilir. Türkiye'de İslâmcılığın milliyetçi, hatta şovenist karakterde olduğu ithamı, Marksist ve İslâmcı gibi radikal kesimler tarafından sıkça dile getirilmiştir. Bu, ulus-devletlerinin doğasına gafletten kaynaklanan bayağı bir ithamdır. Ulus-devletlerinin doğası kavrandığında bunun ne Türkiye'ye, ne de İsmet Özel'e has bir tutum olduğu anlaşılacaktır. Biz, bu konuda bazılarına atıf yapacağımız sofistike akademik tartışmalara girmek yerine, daha öz bir açıklama yapma yoluna gideceğiz.

İnsanın ana ihtiyacı ontik kimlik=özdeşleşmenin kaynağı olarak etnisitenin ana parametresi, ırk ve din parametrelerinin izdivaç ettiği dil, daha doğrusu ana dildir. Irk ile dinin izdivaç etti-

ği dil tarafından belirlenen etnik kimlik, sadece Yahudilik değil, Türklük örneğinde de görülür; İslâm'ı kabulünden sonra Budist Uygur Türklerini tat=kâfir olarak adlandıran Türkler de Türklük ile Müslümanlığı özdeşleştirmişlerdir. Burada etnisitenin iki parametresi olarak ırk ile din, İbn-i Haldun'un neseb/sebeb asabiyeti ayırımına göre kimlik inşasına, özdeşleşmeye yarayan birincil ve ikincil dinamikler olarak işler; Osmanoğulları Beyliği'nden Devlet-i 'Aliyye'ye geçiş örneğinde olduğu gibi. Din, medeniyet denen, daha üst bir sebep asabiyetiyle birleştiğinde ırk etnik kimlikte tamamen eriyerek pejoratif bir anlam kazanır; "etrak-ı bi-idrak" deyiminde olduğu gibi. 13, 236.

Tersine emperyal devletlerden ulusal devletlere geçiş sürecine paralel olarak gerçekleşen kimliklerin dönüşümü sürecinde birincil asabiye olarak ırk parametresi tekrar su yüzüne çıkar. Bu etnik tebellür, Osmanlı'nın son döneminde olduğu gibi Türkiye'de de görülür. Ulusal devlet, iktisadi olarak bakıldığında Feodalizmden Kapitalizme, ancak içtimai olarak bakıldığında cemaatten cemiyete değil, feodal cemaatleşmeden kapitalistik cemaatleşmeye geçilen devlettir.

Yani uluslaşma, bir büyük cemaatleştirme projesi, tikel cemaatlerin tasfiyesiyle tümel bir cemaatin inşası, bütün bir toplumun cemaatleştirilmesi süreci demektir (Erdoğan 2010, Rae 2002). Dini milliyetçilik, ulus-devletlerinin bu kuruluş tarzına bir tepkidir. Bu, Türkiye örneğinde bakıldığında "seküler(leştirilen) Türk" kimliğine, ulusal-seküler milliyetçiliğe karşı Müslüman Türk, Kürt, Arnavut vb. gibi bütün dini kimliklerin tepkisinin ifadesidir.

Sun'i seküler bir ulusal devlete karşı *commonwealth* denen bir ulusal-üstü devlet kurma ideali, önce kimliğin kaynağı olarak etnisitenin birincil parametresi, ırkın tarihteki rolünün sorgulanmasına yol açar. Zira Türkler, İranlılar veya Kürtlerin geçmişte İslâm'ı=dini benimseme tarzının tespiti, gelecekte onlar tarafından o dini yeniden hâkim kılma tarzının tespitine de yarayacaktır. Bu bakımdan ulus-devletleri çağında İslâmcılık ile milliyetçilik kaçınılmaz olarak iç içedir. Kendilerinin İslâm tarihindeki rolünü vurgulama eğiliminden dolayı Araplar, İranlılar, Türkler, Hintliler, Kürtler, belli başlı bütün Müslüman topluluklarda İslâmcılık ile milliyetçilik iç içe geçer.

ANA DOLUCU İSLÂMÇILIGIN ONTOLOJİK PARADİGMASI

Bu milliyetçiliğin Türkiye'de Anadolu İslâmcılık denen şekilde belli bir coğrafyada temellendirilmesi de ulus-devletlerinin mantığına tepkinin sonucudur. Batı dünyası, Thomas Hobbes ile başlatabileceğimiz siyasi modernleşme sürecinde, Tanrı'nın kaybının sonucunda siyasi bedeninin de başını kopararak şahsi siyasetten mekânistik siyasete, "devlet baba"dan *Leviathan* denen, "devlet makine"sine geçmek zorunda kalmıştır. Bu süreçte birbirine bağlı olarak ortaya çıkan "devlet, ulus, toplum" gibi tüzel kişilik atfedilen kurgusal varlıkların hükmettiği bir dünyada "gerçek kişi" olarak insan da tecrübe zeminini kaybetmiştir. Kapitalizmin son yeniden yapılandırılması girişimini temsil eden "küreselleşme"de açıkça görüldüğü gibi kapitalist ulus-devleti, insanı ziraattan ve topraktan, evinden ve kimliğinden koparmıştır.

Hâlbuki beşeri tecrübe ancak "evlenme" ile insanı mutluluğa götürecektir anlamı kazanabilir. Anadolu, üç kıtadan bu toprağa küçülmüş bir milletin sığınacağı evi, vatanıdır.

Bu bakımdan Anadolu, Türkiye'de değişik tonlarıyla milliyetçiliğin ortak adresi olmuştur. 1924'te Mehmet Halit Bayrı'nın yayınlamaya başladığı Anadolu Mecmuası'nda Turancılığa karşı Anadolu milliyetçiliği görüşü işlenir; bu fikir Hilmi Ziya Ülken, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, Necmettin Halil Onan, Mükrimin Halil, Hamit Sadi Selen, Muhittin Birgen, Memduh Şevket Esenal, Remzi Oğuz Arık, Cevdet Perin, Nurettin Topçu gibi aydınlar tarafından benimsenir. Necip Fazıl ile Nurettin Topçu ise buna İslâmi bir muhteva kazandırarak Anadolu İslâmcılığına çevirirler.

Kısakürek (1968: 211-13, 335-36), şaheseri İdeolocya Örgüsü'nde milliyetçiliği ikiye ayırır. Bir yanda sahte (posa, kabuk, kof) milliyetçilikler, diğer yanda hakiki (öz, mazruf, ruhi muhtevanın İslâm olduğu) milliyetçilik. Türkçülük metbû olmak yerine tâbi, İslâm da tâbi olmak yerine metbû olursa makbuldür; hakiki milliyetçilik, İslâmi milliyetçilik ya da İslâm'a tâbi milliyetçiliktir. Bir başka ifadeyle, "İslâm inkılâbında milliyet görüşü Türk'ü" ırkı kıstaslarla, yani "madde planında aramaz." Ona göre milliyetçilik, menba istikametinde değil, mansap istikametinde, yani kendisini tarih planında teşkil eden ırk ve toprak şartlarını geride bırakmış, her türlü ırk ve toprak yobazlığına düşman; belli başlı bir iman, mukaddesat, tefekkür, tahassüs, hayal, hatıra, meşrep, eda ve lisan birliğinin ördüğü, tek nüshalı ve şahsiyetli bir ruh necsinden ibarettir; mutlak ve müstakil bir vahit temsil eden bu ruh necsinin zarfı da Anadolu' dur.

Necip Fazıl, Bâb-ı âli adlı eserinde bunu daha açık ifade eder: "Hâlbuki biz, Türk'ü Müslüman olduğu için sevecek ve Müslümanlığı nispetinde değerlendirecek bir milliyetçilik anlayışı peşindeydik ve bu anlayışa 'Anadoluculuk' adını veriyorduk. Bir konferansımızda, 15 yıl sonra söyleyeceğimiz gibi, 'eğer gaye Türklükse mutlaka bilmek lazımdır ki, Türk Müslüman olduktan sonra Türktür!' tezini güdüyorduk" (Kısakürek 2010: 340-41).

1928 yılında doktora için gittiği Fransa'da Anadoluçuluk akımının öncülerinden olan Remzi Oğuz Arık ve Cevdet Perin gibi isimlerle tanışan ve özellikle Arık ile yakınlaşan Nurettin Topçu (1978: 50), Anadolu coğrafyasının tarihi önemine vurgu yaparken hem Turancıları hem de İslâmcıları eleştirdi: "Bu milletin halkını bu toprak yaratmıştır. Bu hakikatten gafil olan memleket çocuğu, zaman zaman soydan ve vatandan ayrı İslâmcılık, yine vatan toprağından kaçan Turancılık gibi bedenden ve kalpten ayrılmış sevdalar peşinde koşmaktan yorulmuş, aldanmış ve memleket mukadderatını her bir devirde aldatmıştır (...) İslâmcılar, bu memleket çocuğunu yetiştiren emek ve toprağın hakkını inkâr ettiler. Coğrafya ile iktisadın milletin iskeleti olduğunu, İslâm'ın da ona hayat verici ruh olduğunu, ruhun bedenden, beden ruhtan ayrılamayacağını düşünmediler (...) Turancılığa gelince, bu ülkünün daha hareket noktası çürüktü: Turancılar soyu milletle karıştırıyorlardı (...) Turandan birçok milletler ayrılmış, Türk kavimlerinin birçoğu da henüz millet kurmamışlardı, Osmanlı(cı)lar, belli bir insanlığın haklarını isteyen hukuk ve

ahlak davacılarıydı. Namık Kemal ve arkadaşları, sanki insansız bir vatan sevgisi ile milletin mazlum bedeninden uzakta bir hürriyet terennüm ettiler."

Siyasi bir ideoloji olarak Anadolu İslâmcılık, ontolojik bir paradigma olarak vahdet-i vücud dayandırılır. İslâm tarihi boyunca daha ziyade kelim ve müteşerri' tasavvuf tarafından eleştiri konusu yapılan İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisi, Pozitivizmin yükseldiği modern çağda olduğu gibi, Osmanlı'da da felsefi ve siyasi bir önem kazanarak tartışma konusu haline geldi. Eserlerinde bu konuyu işleyen İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946), Filibeli Ahmed Hilmi (1862-1914), Ömer Ferid Kam (1864-1944) ve Veled Çelebi İzbudak (1867-1953) ve Mehmed Ali Ayni (1868-1945) gibi son Osmanlı aydınları, genelde vahdet-i vücudun felsefi bir öğreti olarak Panteizmden farklılığını ortaya koymaya çalışmışlardır(Öztürk 2007). Tasavvuf düşüncesinin en üst yorumu olan vahdet-i vücud, politik-etik öneminden dolayı modernleşme dönemlerinde tenkide uğradığı kadar revaç kazanmış bir öğretimdir (Kara 2012: 381).

Hilmi Ziya Ülken(2007: 232-34)'in de belirttiği gibi, bütün meseleleri Allah fikri etrafında toplayan kapalı bir sistem ve Monizm olduğu için İbnü'l-'Arabî felsefesinde prensiplerle neticeler birbirine sıkıca bağlıdır. Bu suretle metafizik, kolaylıkla bir ahlak ve siyaset şekline alır. Bu felsefenin mihrini insan teşkil ettiği, bütün meseleler ona bağlandığı için metafizik, ahlak ve siyaset meselelerini ayırmaya, tabiat, fert ve cemiyet için ayrı felsefeler yapmaya imkân yoktur. Nihai olarak insanda tezahür eden varlığın tasavvuru, her üç alanı birden ilgilendirdiğinden metafiziksel bir hüküm aynı zamanda ahlaki ve siyasi bir neticeyi ifade etmektedir. Kendisinin bütün hayatında eylemden uzak kalmasına rağmen, İbnü'l-'Arabî'nin fikirleri Anadolu ve Suriye'de birçok dini hareket ve tarikat cereyanı üzerinde büyük etkide bulunmuş; hatta bazen ihtilalci hareketlere vücut vermiştir. Muhyiddin ve onu takip eden Sadreddin-i Konevi ve Davud-ı Kayseri gibi mutasavvıflarda bu ahlaki ve siyasi neticeler açıkça görülmüyorsa da Bektaşilik, Hurufilik ve Melamilik hareketlerinde ve bu hareketler içinde yetişen Hacı Bektaş, Bedreddin Simavi gibi büyük mürşitlerde siyasi neticenin metafizik görüşe ne kadar kuvvetle bağlı olduğu fark edilebilir.

Hilmi Ziya Ülken (2007: 247-253), Fransız müsteşrikler tarafından terviç edilen yekpare, normatif bir İslâm medeniyeti anlayışına karşı çıkarken bir başka uca düşerek özsel bir "İslâm-Türk düşüncesi" anlayışı geliştirmeye çalışır. O, İbnü'l-'Arabî ile Mevlana tarafından temsil edilen Mağrip ile Maşrik ekollerine dayalı olarak İslâm-Türk düşüncesini özelleştirmeye çalışır. Ona göre Mağrip ekolü, ontoloji, mücadele, aksiyon ve etik, buna karşılık Maşrik ekolü, insaniyet, müsâlemet, temaşa ve estetik ile temayüz eder. Maşrik ekolünün teşekkülünde baskın olan, İran menşeidir. Irki vasfını İslâm düşüncesi içinde sürdürdüğünden dolayı İran tasavvufu Arap vahdet-i vücudundan ayrılır. Bistami, Attar, Hafız gibi büyük İran mutasavvıflarında hâkim olan müsâlemetçi, insaniyetçi ve estetikçi dünya görüşü, Muhyiddin, İbn-i Seb'in gibi Arap panteistlerinin cidalci, ahlakçı ruhlarından ayrılır.

Ülken (200 7: 236-248)'e göre Muhyiddin, daha hayatında Arap coğrafyasında büyük bir muhalefetle karşılaşmışken Anadolu'da hüsn ü kabul bulmuştur. "Bundan dolayıdır ki onu bilhassa Türk tefekkürünün büyük bir unsuru gibi mütalaa ediyoruz. Muhyiddin'in arkasından gidenler, umumi vahdet-i vücud telakkilerinden başka bilhassa üç noktada onun tesiri altında kalmışlardır.

Bunlar da onun mücadelecî ruhu, syncretisme'î ve bâtiniliğidir." XIII. asırda Anadolu'ya Mağrip âlimleri, Endülüs'ü bıraktıktan sonra Haçlı seferlerinin arasından ve harp dumanlarının içinden gelirken Moğol istilasından kaçan âlimler ve sûfiler, Orta Asya' da yok olan barış ve huzur ortamına yeniden kavuşmak için geliyorlardı. Böylece Anadolu'da XIII. asırda, biri etikçi, diğeri estetikçi, biri action, diğeri temaşa etrafında kurulmuş Mağrip ve Maşrik mektepleri karşı karşıya geldi. İlk zamanlarda birbirine yabancı ve ayrı olarak yaşayan bu hareketler, Selçuklu Devleti'nin parçalanmasından sonra siyasi istikrar ve denge bozulunca daha esaslı bir surette çarpışmaya başladı. Osmanlı Devleti'nin yeniden barış ortamını sağlamayı başardığı XV. asırdan itibaren tekrar Bektaşiliğin yerini Mevlevilik, Mağrip mektebinin yerini Maşrik mektebi almaya başlamıştır.

Hilmi Ziya Ülken'i izleyen Nurettin Topçu da vahdet-i vücudu bir "Anadolu öğretisi" olarak sunar. Ona göre İslâm mutasavvıfları içinde Bayezid-i Bistami, Hallac-ı Mansur, Niyazi-i Mısri, Şehabeddin-i Sühreverdi, Muhyiddin-i İbnü'l-'Arabî, Sadreddin-i Konevî ve Yunus Emre gibi tasavvuf kfilesinin önde gelenleri, vahdet-i vücud anlayışını benimsemişlerdir. Ancak Mevlana'daki vahdet-i vücud anlayışının oluşmasında etkili olan, İbnü'l-'Arabî'nin üvey oğlu ve müridi, aynı zamanda Mevlana'nın da hocası olan Sadreddin-i Konevi'dir; o, Mevlana' da Eflatun'u tamamlamıştır. "Anadolu ruhunun hakiki sahibi en berrak vahdet-i vücud düşünürü" Yunus Emre ile vahdet-i vücud, Topçu (1998: 130-131)'da bir "Anadolu öğretisi"ne dönüştürülür. Yapılan araştırmalar, 1918'den itibaren yapılan modern nasyonalistik ve hümanistik Yunus yorumlarının şairin klasik imajından ne kadar farklı olduğunu ortaya koyar (Başka] 2004).

Topçu (1998: 116, 126) 'ya göre vahdet-i vücud, varlığı Allah'tan ibaret gören ve insanı diğer varlıklar içerisinde üstün bir konuma yükselten, Allah ile kainatın bir ve aynı cevher olduğunu kabul eden görüştür. Bu anlayışa göre, içinde yaşamış olduğumuz ve her an değişmekte, yenileşmekte ve yeniden yaratılmakta olan dünya, sonsuz ve ebedilik içinde barınan, Mutlak Varlık'ın tecelli ettiği bir yer, bir nevi Mutlak Varlık'ın aynasıdır. Dünyadaki bu değişimin gayesi ve hareket noktası Allah'tır, varlıklardan Allah'a yükseliştir. Burada önemli olan, vahdet-i vücud öğretisinin hümanistik ve politik tazammunudur. Topçu 1998: 117- 118)'ya göre Mevlana'nın vahdet-i vücuda dayalı dünya görüşünün merkezinde insan yer alır. Ona göre insan, kâinatın kalbi ve bütün varlıkların sebebidir. Hep, "Ben yetmiş üç dinle beraberim" diyen Mevlana'ya göre, hangi dinden olursa olsun, Allah'a yönelen ve O'na ulaşmaya çalışan kişi Hak yolundadır. Topçu (1998: 148-49)'ya göre, hak noktasında bütün dinleri birleştirmeye-

nin sırrına vakıf olan, onu idrak eden Mevlana'yı büyük yapan bu hümanistik anlayıştır; o, bu anlayışın sırrına akılla değil, aşkla ermiştir.

Bütün bu izahlara rağmen gene de siyasi bir ideoloji olarak Anadolu İslâmcılık ile vahdet-i vücud arasındaki ilişki tam anlaşılmaz. Hegel örneğinde görüldüğü gibi, kanaatimce bir büyük ontolojik sistem olarak vahdet-i vücud, ulus-devletleri çağında tikel kimlikleri evrensel bir kimliğe bağlamaya yarayacak bir dünya görüşünün paradigması olarak işler. Hegel'e göre tikel ulusal ruhlar, evrensel ulusala bağlanabildiği ve hürriyetin tekâmülüne katkıda bulunabildiği ölçüde kendilerini gerçekleştirirler (Moland 2011: 104).

Bu konuda da görüldüğü gibi, Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesiyle mukayeseli araştırmalar, maalesef çok yetersizdir (Kara 2012: 70). Araştırıldığında sadece Türkiye'de Topçu gibi düşünürlerde değil, Hindistan örneğinde Muhammed İkbal, Ebû'l-Kelam Azad, Berekâtullah Bhopali, Ubeydullah Sindi gibi İslâm dünyasının diğer düşünürlerinde de milliyetçilik/vücudiye ilişkisi görülebilirdi (Malik 1998: 142, Khan 2014, Puri 1996: 593).

SÜNNİLİKTE MÜTECESSİM TÜRKLÜK

Bu bakımdan Necip Fazıl ve Nurettin Topçu çizgisini daha da ileri götüren İsmet Özel, "Türklük" kavramında sivil bir tarih ve İslâm anlayışını terkip eder. Daha derinden bakıldığında onun Ehl-i Sünnet ve cemaat anlayışını Türklük kavramında temellendirdiği, sünnilikle yerliliği özdeşleştirdiği, ev/lenme kavramında birleştiği üzere yurt edinme ile İslâm'ı benimsemeyi birbiriyle irtibatlandırdığı görülür: "Şimdiki fundamentalist Filistin atkısı sarıp molotof kokteyli atıyor, üç parmakla yemek yemiyor. Bence Fundamentalizm üç parmakla yemek yemekdir, ama başkalarına gerçekten 'keşke ben de böyle yemek yesem' dedirtecek tarzda yemekdir (...) Türkiye, bütün diğer halkı Müslüman ülkelerden farklı bir yer. Diğer coğrafyalarda İslâm'la birlikte bir Araplaşma vardır. Halk, halk olarak yerinde durur, hak dini benimser. Sadece din değiştirmiştir. Hâlbuki Türkiye, Müslümanlar buraya geldikleri için vatan olmuş bir ülkedir. Halkın Müslüman olması ve toprağın da vatan olması, biri diğerini sağlayan kimliklerdir. İkisinden biri kaldırılırsa kimlik değişir" (Özel 2010: 31, 40, 42).

Özel (2010: 6-7), Kalın Türk kitabında da Anadolu-temelli Müslüman milliyetçiliğin sembol şahsiyeti olarak Yunus Emre'ye atıf yapar:

"Bezirgânım, metaim çok

Alana satmaya geldim"

"Yunus Emre'nin anladığı ve bana anlattığı bezirgânlık neyi olursa olsun, kime olursa olsun satmak değildi. Müşteriyi bulmak zahmete katlanmayı gerektiriyordu (...) II. Osman saltanatından (1618) itibaren Türkiye (...) tüccar taifesinin pazarıdır. Onlar gibi (...) olaydım (...) bana müflis tacir diyebilirdiniz. Hâlbuki ben, kalın Türk'üm."

İslâmcılık/milliyetçilik ilişkisine dair açıkladığımız üzere, özellikle ulus-devletlerine geçiş ve çıkış merhalelerinde ırk bilinci tebellür eder. Her aydın çağının çocuğu olduğu için İsmet Özel'in entelektüel seyrinde böyle bir noktaya ulaşması da çağının özelliğiyle açıklanabilir. Özel'in bu yerlilik vizyonunu geliştirdiği yıllar, 1990'lı yıllardır. Soğuk Savaş devrinin bittiği, Sıcak Barış devrinin başladığı bu yıllarda Komünizm gibi gayr-i dini ulusal-üstü ideolojiler çökerken İslâm dünyasında dini ulusal-üstü ideolojiler, sözde-ümmetçilikler revaç kazanmıştır. Oysa açıkladığımız üzere, ulus-devletleri çağında İslâmcılık kaçınılmaz bir nasyonalistik öz barındırır; hatta en somut selefilikte görüldüğü gibi milliyetçilik, İslâmcılıkla kamufle edilebilir. Reşid Rıza örneğinde görüldüğü gibi, modern çağda selefilik denen ümmetçiliğin altında Arap milliyetçiliği yatar (Maksoud 1989). Aynı gerçek, İranlı aydınlar için de geçerlidir. 1979 İran Devrimi'nden sonra 1980'li ve 90'lı yıllarda İslâm dünyasının değişik yerlerinde olduğu gibi Türkiye'de de Acem milliyetçiliği, ümmetçilik diye pazarlanmıştır. Mesela; Seyyid Hüseyin Nasr'ın özel konuşmalarında Farabi ve Mevlana gibi Türk filozofların İranlı olduğunu iddia ettiğini bilenler, onun halidi feylesof portresinin altında nasıl fanatik bir Acem milliyetçisinin sırtta olduğunu görürler.

O halde Sünnilik/Şî'lik ayırımının altında Türk ile İran milliyetçiliğinin karşılaşması yatmaktadır; denebilir ki Türk milliyetçiliği Sünnilik, İran milliyetçiliği Şî'likte tecessüm etmiştir. Ancak derinden bakıldığında arada kritik bir farklılığın olduğu görülür. Ahmet Ağaoğlu'nun da ifade ettiği gibi Şî'lik İranlıların İslâm-öncesi dinleri Zerdüştlüğe dayanan, İran ulusal kimliğine uyan bir sivil dindir ve bu sebeple o, yegâne ayrılıkçı Müslüman ulustur (Shissler 2003: 86). Yani Şî'lik, İran'ın ulusal dini olarak Zerdüştlüğün devamıdır. Benzer şekilde İslâm Araplar için "yeni", ancak Türkler için "yepyeni" bir asabiye/kimlik kaynağıdır.

Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lügati't-Türk*'te belirttiği gibi, Türkler İslâm'ı benimsedikten sonra Türkü Müslüman'a hasr ederek, ikisini özdeşleştirerek Budist soydaşları Uygur Türklerini "Türk=Müslüman olmayan, kâfir" anlamına gelen tat olarak adlandırmışlardır.⁵ Buna karşılık İran'ın İranlı turanlı şeklindeki etnik ötekileştirmesinde önce Zerdüş, bilahare Şî'î olan Azeri Türkleri İranlı kategorisinde sayılır (Amanat 2012, Aghaie 2014, Hanaoka 2011, Kia 2011). Gaziler Çağı (XII.-XIV. asırlar) Anadolu destan edebiyatının şaheseri *Saltukname*'de açıkça görüldüğü gibi Türkler de kâfirlere karşı savaşan Müslüman ve râfızilere karşı savaşan Sünnî anlamına gelen *gâzî* kelimesini Türk ile özdeşleştirmişlerdir.⁶ Burada ilginç olan, eser-

⁵ Irk ile dinin izdivaç ettiği (ana) dilin etnisitenin ana parametresi olduğunu söylemiştik. Buna göre; belli başlı bütün topluluklarda "Arap/Acem, Yahudi/Centil" ve Türkler'de "Türk/Sumlim" şeklinde yapılan etnik ötekileştirme, dil parametresi açısından "Türkçe konuşan/konuşmayan" ayırımına dayanırken din, hukuk ve kültür açısından çeşitlilik gösterir. Türk'ün karşılığı olarak *Sumlim Tat*, hiç Türkçe bilmeyen İranlı, mutlak anlamda *Tat*, Budizm dinine mensup Uygur Türkleri, Tawgaç, kültürel olarak farklı Çinliler, muhtemelen Dede Korkut Kitabı'nda geçen "tat eri" tabirinden kısaltmış olan *Tatar* ise, Batı'daki *despot* ve *barbar* anlamında töresiz ve cahil olan Moğollar ve Tunguzlar için kullanılmaktadır (Gökalp 1976: 15-16).

⁶ Sarı Saltuk, dünyanın çeşitli yerlerinde maceradan maceraya koşarken yolu Hindistan'a düşer ve buzağı öldürdüğü için Hindular tarafından öldürülmek istenen bir adamı kurtarır: "Server bakub gördi kim asmağa alub gittikleri adam sünnilerden bir kişidir. Şerif gazaba gelüb ileri vardı, eyitti: "Bre kavm! Bunu bir sığır-dan ötüri mi öldürsüz? Olsığın hod boğazlamak vardur bunların dininde" dedi. Anlar eyittiler, "Bizüm

de Müslüman kelimesinin Sünnî ile müteradif olarak kullanılmasıdır. Buradan "Müslüman=Sünnî=Gazi=Türk" şeklinde bir zincirleme ilişki ortaya çıkar.

Bu Türklük=Sünnîlik özdeşliği, tarihi bir gelişmenin sonucudur. İslâm tarihinde Sünnîlik, Bağdat'ta inkişaf etmiştir. Bağdat'ta yetişen İmam-ı A'zam fikh-ı zahir, Cüneyd-i Bağdadi fikh-ı batın açısından Sünnîliği formüle etmişler, Büyük Selçuklu Sultanlığı'nın himayesinde İmam-ı Gazali ise bunları terkip etmiştir. Osmanlı'da ise İbn-i Kemal, Gazali'nin bu çizgisini tamamlamıştır. O, Gazali'nin fikh-ı ekber ve fikh-ı esgar alanlarındaki Eş'ari ve Şâfiî yorumu yerine Hanefî ve Mâtürîdî yorumu getirmiştir. İbn-i Kemal(1296: 20, 29, 30)'in Osmanlı-Sünnî İslâm anlayışının çerçevesini çizdiği *er-Risaletü'l-Münire* adlı eserinde Gazali'den bahsediş tarzı, misyonlarındaki bu sürekliliği gösterir. Osmanlı tarihinde İbn-i Kemal'in "muallim-i evvel", Ebû's-Suud'un "muallim-i sâni" olarak adlandırılması bu yüzdendir. Onun Müslümanlığın Sünnîlikle özdeşleştirilmesi sürecinde attığı kritik adım, Safevilere karşı cihad fetvası vermesidir. Fıkıhta cihad, kâfirlere karşı savaştır. Ancak Yavuz Sultan Selim'in istifrası üzerine İbn-i Kemal, heretik Şî'î, Kızılbaşları da mürted sayarak "Bunlara karşı cihadın tüm Müslümanlar üzerine farz-ı ayn" olduğu fetvasını vermiştir. Böylece Türkler, Selçuklu zamanında İsmâîlîlere karşı Gazali, Osmanlı zamanında da Safevîlere karşı İbn-i Kemal sayesinde Sünnî İslâm yorumunun geliştirilmesi ve korunmasında ana rolü oynamışlar, İslâm'ı Sünnîlik, onu Hanefîlik, onu da Türklük ile özdeşleştirmişlerdir (Safi 2006, Ocak 2002, Kara 2006, 2007). Bu konuda İmam-ı A'zam Ebû Hanife'ye atfedilen bir rivayet dikkat çekicidir. Hac farızasını yerine getirdiği bir sırada Ebû Hanife, "Ey Allah'ım! Ben senin için şeriatını takrir/tespit ettim; eğer içtihadım doğru ve mezhebim hak ise ona yardım et" diye dua edince, Kâbe'den hâtiften, "Sen hakkı, doğruyu söyledin; kılıç Türkler'in elinde olduğu müddetçe mezhebine zeval yoktur" diye bir ses kulağına gelir. Ravendi (1957: 17-18), "Çok şükür... Arabistan, Acemistan, Rum ve Rus diyarında kılıç Türklerin elindedir... Selçuk oğullarından gelen sultanlar Ebû Hanife ashabından âlimleri o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgilerinin izleri genç ihtiyar herkesin gönlünde yerleşmiştir" der. Sadece divan edebiyatında Ebû Hanife ile ilgili imgeler, ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar zengindir.

Türkler, Batı tarihindeki Yunan/Romalı ilişkisine benzer şekilde Arap/Türk ilişkisini, dinde üst/alt kimlik hiyerarşisini kurmuşlardır. Tabir caizse Greko-Romen Batı medeniyeti için Yu-

dinimizde yasaktır" didiler. Şerif eyitti: "Bu Türkler dininde şöyledir kim, bunlar kimseye mutî olmayalar" (Kumrular 2005: 21-24). Gâzîler Çağı (XII.-XIV. asırlar) diye bilinen devirde Anadolu ve Rumeli'nin İslâmîleşmesi sürecini destanlaştıran *Dânişmendnâme* ile *Saltuknâme*, kahramanlarının Türk olması bakımından önemlidir; birincisi, Anadolu'nun, ikincisi Rumeli'nin İslâmîleşmesi sürecini tahkiye eder. *Dânişmendnâme*, Anadolu Selçuklu Sultanı İkinci İzzeddin Keykavus'un emriyle münşîlerinden İbni 'Alâ tarafından 642 (1245) yılında XI. yüzyılda Anadolu'da Bizans'a karşı fetihler yaparak kendi adıyla Dânişmendliler diye bilinen bir devlet kuran Dânişmend Gâzî (-477/1085) hakkında halk arasında dolaşan rivayetlerden derlenen bir gazâ destanıdır. *Kitâb-ı Dede Korkut*'tan farklı olarak Sünnî bir İslâm anlayışına dayanan eserde, Dânişmend Gâzî başta olmak üzere kahramanlar, Sünnî İslâm'a sınıksız bağlı Müslümanlar olarak tasvir edilir. *Saltuknâme* ise, Fatih Sultan Mehmet'in oğlu Cem Sultan'ın talimatı üzerine Ebu'l-Hayr-ı Rûmî tarafından yedi senelik bir çalışmayla gene halk arasındaki rivayetlerden derlenerek 1480 yılında yazılmıştır. Bunda da "Şerif Hızır, Seyyid Şerif, Şerif Gâzî, Saltık-ı Rumî, Saltuk-ı Türki" gibi unvanlarla anılan Hacı Bektaş-ı Velî'nin halifesi Sarı Saltuk, kâfirlere ve râfizîlerle savaşan, Sünnî ve Hanefî bir velî şeklinde tanıtılır.

nan, bir beden olarak dinin ruhunu, Romalı ise gövdesini temsil eder, birincisi hikmet ve şeriatın keşfiyle çığır açıcı, ikincisi fıkıh ve sünnetin fethiyle düzen kurucudur. Türkler, Seyyidü'l-Âlemin 'aleyhi's-salatü ve's-selamın soyundan geldikleri için "kavm-i necib-i Arab" dedikleri Arapları yüksek İslâm'ın sembolü olarak alır, Müslüman ile özdeşleştirirken Türk'ü de Sünni ile özdeşleştirmiştir. İranlılar bir tarafa, İslâm'ın Araplar için bile "yeni", ancak Türkler için "yepyeni" bir asabiye/kimlik kaynağı olduğunu söylemiştik; Türkler (ve Kürtler), İslâm ile yeniden doğmuştur. Mutlak olarak kullanıldığında Arap ile Hıristiyan Araplar da anlaşılabilir. Ancak mutlak olarak kullanıldığında Türk ile sadece Müslüman ve Sünni anlaşılır. Gayr-i müslim Türkler, "Hıristiyan, Yahudi Türkler" veya "Türk vatandaşı" deyimleriyle ayırt edilir.

NESİLLERİN ENTELEKTÜEL BABALARI

Denebilir ki; bizim ilmen-fıkren ulaştığımız bu sonuca İsmet Özel, "şiirin şuuruyla" ulaşmıştır. Dahası o, Sünnilik olarak Türklüğü Anadolu'da temellendirmekle ideolojik safların ayrışmasına vesile olmuştur. Ulus-devletleri çağının karakterinden dolayı bazı aydınlar için kullanılan "milliyetçi, mukaddesatçı, maneviyatçı, muhafazakâr" tavsiflerinde olduğu gibi, Türkiye'de uzun süre 1950'lerde Demokrat Parti, 1960'larda da Adalet Partisi'nin temsil ettiği merkez sağ partiler içinde İslâmcılık ile milliyetçilik iç içe geçmişti. 1969 yılında MHP ve MNP(resmen 1970'te)'nin kurulmasının ardından başlayan bu karışık fikri-ideolojik safların ayrışması süreci, İsmet Özel ile kemale erdi. Böylece mesela; Ahmet Kabaklı (1924-2001) milliyetçi, Ercüment Özkan (1938-1995) radikal İslâmcı, İsmet Özel de Sünni Müslüman olarak ayrıştı. Milliyetçilik ile İslâmcılığın sınırında duran rahmetli Erol Güngör(1938 - 1983)'ün bir Müslüman aydın olarak düşüncesini olgunlaştırmaya maalesef ömrü vefa etmemiştir. Erken yaşta vefatıyla Güngör, bu bakımdan Türk İslâm düşüncesi adına büyük bir kayıp olmuştur.

Müslüman aydınların formasyon kanalları olarak medrese, tekke ve mektebi İslâmi düşünüş tarzındaki değişimin tahliline yarayacak ideal tipler olarak kullanmış ve metodolojik kolaylık olarak bu üç formasyon ve faaliyet tarihlerine göre çağdaş İslâm düşüncesini üç ana nesle ayırmıştık:

1839-1922 medrese nesli,

1923- 1980 tekke nesli,

1980- mektep nesli.

Biraz daha yakından bakılarak, Cumhuriyet Devri Müslüman aydın nesilleri, doğdukları onlu yıllara göre sınıflandırıldığında nesiller arasındaki etkileşim daha iyi görülebilecektir. Gerek savaşlar gerekse de inkılâplarla kaç nesil yok edildiği için 1900- 1930 yıllar arasında doğan Müslüman aydınların sayısının azlığı göze çarpar.

1900'lü yıllarda doğan nesil içinde belli başlı iki Müslüman düşünür görülür: Necip Fazıl(1905- 1983), Nurettin Topçu(1909-1975).

1910'lu yıllarda doğan nesil içinde de belli başlı iki isim görülür: Cemil Meriç(1916-1987), Osman Yüksel Serdengeçti(1917-1983).

1920'li yıllarda doğan nesil içinde de belli başlı iki isim görülür: Fethi Gemuhluoğlu(1923-1977), Sait Çekmegil(1926-2004).

Bir fetret devrinden sonra 1930'lu yıllarda doğan Müslüman aydınlar artmaya başlar:

Sezai Karakoç (1933-), Şevket Eygi(1933-), Kadir Mısıroğlu(1933-), Nuri Pakdil(1934-), Erol Güngör(1938-1983), Erdem Bayazıt(1939-2008).

1940'lı yıllar ise bir fetret devrinin ardından doğan Müslüman aydınların iyice arttığı bir devre olarak göze çarpar:

Cahit Zarifoğlu(1940-1987), Mehmet Akif İnan(1940-2000), Alaaddin Özdenören(1940-2004), Mustafa Yazgan(1940-), Rasim Özdenören(1940-), Zübeyir Yetik(1941-), Ertuğrul Düzdağ(1941-), Atasoy Müftüoğlu(1942-), Sadık Albayrak(1942-), İsmet Özel(1944-), Nazif Gürdoğan(1945-), Mustafa Miyasoğlu(1946-2013), Mehmet Doğan(1947-).

Akademisyen Müslüman aydın nesli ise ağırlıklı olarak 1950'li yıllarda doğanlardan çıkar:

Hüsnü Aktaş(1950-), Ebûbekir Eroğlu(1950-), Ali Bulaç (1951-), Yaşar Kaplan(1952-), Nabi Avcı(1953-), İsmail Kara(1955-), Ahmet Davutoğlu(1959-).

Görüldüğü gibi 1950'li yıllarda doğan Müslüman aydın neslinde akademik formasyon ağırlık kazanmaya başlar. Daha önceki nesilden başlıca akademisyen Nurettin Topçu'dur. Sezai Karakoç'un Diriliş Dergisi'ni yayınlamaya başladığı 1960, Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesinin gelişim seyrinde de bir dönüm noktası olmuştur. Diriliş Dergisi'nin yazı kurulu, dokuz kişiden oluşuyordu: Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Şevket Eygi, Kadir Mısıroğlu, Erol Güngör, Mehmet Çavuşoğlu, Nevzat Yalçıntaş, Gökhan Evliyaoğlu ve Sair Mutlu. Bunlardan dördü; Erol Güngör, Mehmet Çavuşoğlu, Nevzat Yalçıntaş ve Gökhan Evliyaoğlu akademisyendir.

Türkiye' de çağdaş İslâm düşüncesiyle ilgili incelemeler, genelde 1950'li yıllar doğumlu nesle kadar gelir.⁷ Daha genç Müslüman aydın nesli, yeterince tarihe mal olmadığı için pek değerlendirmeye konu edilmez (İstisna olarak, Silverstein 2005). Çağdaş İslâm düşüncesinin gelişimi sürecinde nesiller arasındaki entelektüel etkileşim, bir entelektüel-ideolojik sosyalleştirmeyi içeren babalık işleviyle anlatılabilir. Biyolojik olarak babalık yaşı yirmi alındığında onlu yıllar itibariyle bir neslin genelde yirmi yaşındaki aydın nesli tarafından doğrudan etkilendiği görülür.

Mesela doğum tarihi itibariyle 1900'lü nesilden Necip Fazıl (1905-1983) ve Nurettin Topçu (1909-1975) gibi aydınların 1920'li nesilden Fethi Gemuhluoğlu (1923-1977) ve Sair Çekmegil (1926-2004), onların da 1940'lı nesilden Cahit Zarifoğlu (1940-1987), Mehmet

⁷ Bu konuda İngilizce incelemeler için, Göle (1997), Karasipahi (2009), Mardin (1994), Meeker (1991), Özdalga (2005), Toprak (1981, 1987, 1993).

Akif İnan (1940-2000), Alaaddin Özdenören (1940-2004), Mustafa Yazgan (1940-), Rasim Özdenören (1940-), Zübeyir Yetik (1941-), Ertuğrul Düzdağ (1941-), Atasoy Müftüoğlu (1942-), Sadık Albayrak (1942-), İsmet Özel (1944-), 193 0'lı nesilden Sezai Karakoç (1933-), Şevket Eygi (1933-), Kadir Mısıroğlu (1933-), Nuri Pakdil (1934-), Erol Güngör (1938-1983) ve Erdem Bayazıt (1939-2008) gibi aydınların da 1950'li nesilden Hüsnü Aktaş (1950-), Ebûbekir Eroğlu (1950-), Ali Bulaç (1951-), Yaşar Kaplan (1952-), Nabi Avcı (1953-), İsmail Kara (1955-) ve Ahmet Davutoğlu (1959-) gibi isimleri doğrudan etkilediği görülür. İsmet Özel'in aralarında yirmi kadar yaş fark olan Fethi Gemuhluoğlu hakkında, "Bize kendi kuşağı içinde en sağlam çizgiyi aktarabilenlerden biriydi" demesi, nesiller arasında biyolojik ile entelektüel babalık yaşları arasındaki ilişki hakkında bir fikir verir.

MODERNLİĞE KARŞI ŞAİR

Aynı şekilde Türkiye'de özellikle 1960'lı yıllar doğumlu nesil de en çok 1940'lı yıllar doğumlu nesilden İsmet Özel'den etkilenmiştir; Özel, bu neslin entelektüel babası hükmündedir. Hikmete göre ilim satırlardan değil, sadırlardan intikal eden bir nur olduğu için bu neslin sadece kitaplarından tanıdığı Necip Fazıl gibi bir aydından ziyade, bizzat tanıdığı İsmet Özel gibi bir aydından etkilenmesi tabiidir. Yusuf Kaplan'ın, Sezai Karakoç ile karşılaştırarak yaptığı son İsmet Özel tahlili isabetlidir. Kaplan (2015: 31), Özel'i Batı'da modernliğe karşı iconoclasım (putkırıcılık) işlevi gören Nietzsche'ye benzetir. Ona göre Özel, bir apati çağında kendini öne çıkarmak zorunda kalan, kuran değil, yıkan; seslenen değil, şok edendir. Hakikaten Özel, Marksist kökeninin etkisiyle hep itiraz, tenkid ve imha eden bir protest aydın olarak kalmıştır.

Bunun ötesinde ondan tenkidten tâlime, imhadan inşaya geçerek çağımız Müslüman'ına İslâm'ı yeniden yorumlamasını, bir âlim gibi "hakkı göstermesi"ni beklemek fazla olur. Belki de onun bu tâlime bile potansiyeli olduğu halde yaşadığımız çağın şartları bunun tahakkukuna imkân vermemiştir. Hatırladığım kadarıyla 1987 yılında onun çıkacak bir kitabının anonsu yapılmıştı: Müslüman Gözüyle Siyasal Düşünceler Tarihi. O zaman Ali Bulaç, gazete köşe yazısında başlığını "heyecan verici" bulduğu kitabın çıkışını dört gözle beklediğini belirtmişti. Ama maalesef o kitap bir türlü çıkmadı.

Modern çağın sürekli zihni uyaran havası, hele kalemiyle geçimini sağlamak zorunda olan İsmet Özel gibi birine bu tür kalıcı bir çalışmayı yapabileceği teemmül imkânını vermedi. Onun klasik İslâm kültüründen beslenmediği için modern kültürü öcüleştirdiği, gençleri/kitleleri soğuttuğu eleştirisine katılmak zordur. Batı'nın kültürel şokuna uğradıkları modern çağda Müslümanlar, modern düşünce ve kültüre o kadar kapılmışlardır ki Özel'inki gibi hakikatli bir ses bile bu "seyl-i hurfişan-ı zaman"da cılız kalmıştır. Onun gibi birinin bu dalgaya karşı kitlesel bir etkisinden söz etmek imkânsızdır. Nitekim onun getirdiği radikal eleştiriler, Müslüman okumuşlar arasında yaygın medeniyet Romantisizmini sarsmaya yetmemiş, Sezai

Karakoç'tan beslenen bu Romantizm güçlenerek devam etmiştir. O yüzden Özel, bu "seyl-i hurfişan-ı zaman"da bağırarak, apati çağında insanları sarsmak zorunda kalmıştır.

Hakikaten o, Marksist kökeninden gelen radikal eleştirel ruhun etkisiyle modern hayat ve düşünce tarzına karşı imhaya yönelen, Müslümanları Kur'an'da olduğu gibi "Nereye gidiyorsunuz, kendiniz kaptırdığımız modernlik ve Modernizmin iç yüzü budur, kendinize gelin" diye sarsan, gözlerini açan (disabuse) bir aydındır. Müslümanları medeniyet (İslâm medeniyeti) ve devrim (İran Devrimi) Romantisizmlerinden, ütopyalarından ilk uyandıran, iğvadan koruyan odur. Belki de onun ana meziyeti, tam bir ahlaki ve fikri netlikle "batıla batıl" diyebilmesidir. Müslümanların zihnen bu kadar savrulduğu bir çağda bu bile büyük bir iştir. Sonuç itibarıyla Özel, genç Müslüman aydın nesline şiirin şuuruyla "evrensellik için yerlilik, orijinallik içinde sahicilik" vizyonunu ilham eder, onları "kendi olma"ya çağırır. Zira Osmanlı'da olduğu gibi medrese, tekke ve mektebi birbirine bağlayan, bunların ilim, fikir ve his kavramlarıyla temsil edebileceğimiz entelektüel mahsullerinin ifade edildiği ortak dil şiirdir.

Modern çağdaki sosyal bilimciye karşılık olarak üdeba (literati), edebiyatta içkin fikirle sosyal dünyayı okuyordu. Hüküm doğru, edep ise güzel olarak beşeri dünyayı tanımlamaya yarayan iki norm türüdür. Bu yüzden hukuk ile edebiyat, modern sosyolojinin (sosyal bilimin) ana kaynakları olmuştur; Batı'da Matthew Arnold-Herbert Spencer ve Türkiye'de Namık Kemal-Ziya Gökalp ilişkisi örneğinde görüldüğü gibi (Murphy 1997, Lepenies 1988). İlginçtir ki; daha sonra iki dünya savaşı arası devir Arap milliyetçiliğinin ideoloğu Satı' el-Husri (1880-1968) olacak Satı' Bey, Niyazi Berkes (1975: 74-94) ile yaptığı görüşmelerde Türkiye'deyken eğitim ve milliyetçilik üzerine tartışmalara girdiği Ziya Gökalp'ı küçümsemek için şair olarak söz eder.

Üdeba, mektepte edebiyatla fikir üretmeyi, tekkede şiirle marifet yolunu öğreniyor, böylece mekteple tekkeyi, fikirle hissi birleştirdiği bu yegâne formasyonuyla medresenin kazandırdığı ilmin hazmedilmesine imkân veren bir entelektüel kıvama, vizyona ulaşıyordu. Bu açıdan denebilir ki; ulema ilim, üdeba kaybettiğimiz kimliği ve kaynağını gösterecek fikir ve his verir. Karakoç veya Özel gibi aydınların rehberliği, Sünnilik denen yerli, klasik ve evrensel bir İslâm anlayışının İslâm ümmeti için önemini ve bu anlayışın kaynakları olarak medrese ve tekkeyi göstermesidir.

MODERNLİĞİN DEĞİŞEN YÜZÜ

Müslüman aydınının modern çağla hesaplaşmak üzere fikir üretme gücünün, hem tez, hem anti-teze, hem savunduğu geleneğe (sünnet), hem eleştirdiği modernliğe (bid'at) vukufu gerektiren diyalektik bir entelektüel cehde bağlı olduğunu söylemiştik. Sünnet kadar bid'ate vukufu olamadığı için son emperyal devrin uleması bu hesaplaşmanın hakkını verememişti. Özel gayretle kendilerini geliştiren Ahmed Cevdet, Hamdi Yazır gibi ulemanın bir kısmı "sünnete vakıf, bid'ate aşına" olarak modernliği eleştirebilecek bir seviyeye çıkabilmişlerdir. Genel olarak

ulemanın boşluğunu "bid'ate vakıf, sünnete aşına" olan Namık Kemal gibi son Osmanlı Devri'nin ön-İslâmcıları ile erken Cumhuriyet Devri'nin muhafazakâr aydınları doldurmuştur.

"Ağacın kurdu içinde olur" atasözünün fehvasınca, Doğu'ya tehdit arz eden modernlik kadar onun eleştirisinin de Batı'dan gelmesi ve Müslüman aydınların modernlikle hesaplaşmak için gerekli entelektüel cephaneliği Batı'dan almaları tabiidir. Batı'da modern dünya görüşünün dayandığı Pozitivizm ve Materyalizm gibi akımlara en kuvvetli tepki, Henri Bergson'dan gelmiş ve muhafazakâr Türk aydınları da ulus-devletleri çağında yükselen Pozitivizm ve Materyalizme karşı mücadelede ondan medet ummuştur. Türkiye'de, Bergson'un katkıları ile dinin modern toplum içindeki yeri ve canlanma imkânları, din-bilim, din-Sosyalizm ilişkisi, inancın sosyolojik kavramsallaştırılması gibi konular üzerine yoğun tartışmalar yapılmıştır. Ayrıca Bergson'un zihincilik karşıtı ve epistemolojik olarak sezginin üstünlüğünü savunan görüşü, pozitif bilim anlayışını tamamen yıkamamışsa da döneminin bilimcilik düşüncesini derinden sarsmıştır (İrem 1999).

Tekke neslinden saydığımız beş şair, Namık Kemal, Mehmed Akif, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, İsmet Özel gibi son Osmanlı ve erken Cumhuriyet aydınları, genelde Katolik Batı kültürünün diline vakıf olan Frankofon aydınlardır. Fransızca daha ziyade eski Batı'nın yüzünü tanıma-ya imkân verir; hâlbuki modern Batı kültürünün dili İngilizce'dir. Türkiye'de revaç bulan Bergson örneğinde olduğu gibi, Fransızca literatür, daha ziyade Batı içindeki Modernizm eleştirisine vukuf imkânı verir. Zira Modernizm, Katolik Avrupa'nın beyni olan Fransa'da Katoliklik ile Protestanlık arasındaki tıreyi oluşturan Cizvitlik kanalıyla neşet etmiştir. Hâlbuki Kapitalizmde tecessüm eden modernlik, İngiltere' de kemale ermiştir. Bu yüzden modernliğin eleştirisi daha ziyade İngilizce literatürde bulunur. Çağımızda Georg Simmel'den başlayarak Jacques Ellul, Lewis Mumford, Marshall McLuhan, Ivan Illich, E. F. Schumacher, Theodor Roszak, hatta Michel Foucault ve Pierre Bourdieu gibi aydınlar, modernliğin tecessüm ettiği medeniyet ile onun temel bileşenleri bilim, teknik ve ekonomiyi kıyasıya eleştirmişlerdir.

Bergson zamanındaki etkileşime göre Türkiye, bu entelektüel gelişmeden bir hayli gecikmeli haberdar olmuştur. İsmet Özel ve 1950'li yıllar doğumlu nesilden Yaşar Kaplan, Nabi Avcı, Ahmet Kot, Mustafa Özel, İlhan Kutluer ve Ahmet Davutoğlu ile 1960'lı yıllar doğumlu nesilden Mustafa Armağan gibi aydınlar ile Frankofon bir neslin yerini Anglofon bir nesil almaya başlar. Merhum Erol Güngör'ün 1973 yılında Paul Hazard'dan çevirdiği Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme ile Mustafa Armağan'ın 1989 yılında Fritjof Capra'dan çevirdiği Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası adlı eserler, yirmi yıl gibi kısa bir süre içinde nesillerin beslendiği kültür kaynaklarının Fransızca'dan İngilizce'ye değiştiğini gösteren örnekler olarak alınabilir.

Batı'daki bu tür entelektüel gelişmeleri yakından takip ederek Türkiye'ye aktaran İsmet Özel, Nabi Avcı ve Ahmet Kot, 1980'li yılların başlarında Yeryüzü Yayınları'na vücut verecek faaliyetleriyle genç Müslüman aydın neslinin ufkunun açılmasında büyük rol oynamışlardır. Gerçekten Özel ve Avcı, yalnız mahalle ve ülke değil, dünya çapında rafine entelektüellerdir.

Ama maalesef ikisinin de bu potansiyellerini ne derece inkişaf ettirebildikleri ve Türkiye'nin bundan ne derece yararlanabildiği belirsizdir. Düşünce ile ifade edildiği dilin kalitesinin birbirine bağlı olduğu gerçeği uyarınca Nabi Avcı, aynı zamanda Türkçesinin güzelliğiyle de genç aydın nesillere örnek olmuştur.

KAYNAKÇA

Aghaie, Kamran Scot-Marashi, Afshin (2014) Rethinking Iranian Nationalism and Modernity. Texas: University of Texas Press.

Ahmed Cevdet (1 986) Tezdkir, 1-IV. Cavid Baysun (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ahmed Muhiddin, (2004) Modern Türklükte Kültür Hareketi. çev. Suat Mertoğlu (trc.), İstanbul: Küre.

Amanat, Abbas-Vejdani, Farzin (eds.) (2012) Facing Others: Iranian Jdentity Boundaries and Modern Political Cultures. New York: Palgrave Macmillan.

Arsan, Nimet (yay.) (1 98 1) Atatürk' ün Söylev ve Demeçleri, 1-111. Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Aysever, R. Levent (1 987) Türk Düşünce Tarihinde Yöntem Sorunları: Hilmi Ziya Ülken ve Düşünce Tarihi (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi).

Azamat, Nihat (2005) "Maraşlı Ahmed Tahir Efendi," Türkiye Diyanet Vakfı İis/dm Ansiklopedisi, XXVIII/38-39, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Başka!, Zekeriya (2004) Claiming Yunus Emre: Historical Contexts and the Politics of Reception (Doctoral Dissertation, University of Wisconsin, Madison).

Berkes, Niyazi (1 975) İslamcılık Ulusçuluk Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşüncel er. Ankara: Bilgi.

Beyaz, Yasin (20 12) Nesir Yazılarına Göre Necip Fazı'ın Düşünce Dünyası (Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi).

Capra, Fritjof (1 989) Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası. Mustafa Armağan (trc), İstanbul: İnsan.

Cündioğlu, Dücane (1996) "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı," Divan 1/2: 1-94.

---, (1999) "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası," İslâmiyat 214 (Ekim-Aralık): 5 1-73.

Dostluk Üzerine Fethi Gemuhluoğlu Kitabı (2014). İstanbul: İz.

Erdoğan, Mustafa (201 0) "Cemaat, Cemiyet ve Ulus Devlet," Demokrasi Platformu 6-23/1 (Yaz): 1-14.

- Erverdi, Ezel (yay.) (1 992) Nurettin Topçu'ya Armağan. İstanbul: Dergah. ---, (yay.) (2000) Elbis-
tanlı Rahmi Eray. İstanbul: Dergah.
- Gencer, Bedri (2010) "Osmanlı İslâm Yorumu,"DoğuBatı 1 3/54: 6 1-95. ---, (2013) "Şeriatçılıktan
Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine
- Doğru," Türkiye' de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi, İsmail Kara-Asım Öz (yay.), 69-98, İstanbul:
Zeytinburnu Belediyesi.
- , (2014a) İslâm'da Modernleşme, 1 839- 1 939. Ankara: Doğu Batı.
- , (2014b) "Dini Düşünce Olarak Fıkıhtan Külli İlim Olarak Hikmete," Akademide Felsefe Hikmet
ve Din, Bayram Ali Çetinkaya (yay.), 225-246, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi.
- , (20 14c) "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," Medeniyet Araştırmaları Dergisi 1/1 (Ocak): 21-
57.
- , (2014d) "Ekmelüddin Baberti: İslâm Düşüncesi Olarak Fıkhın Yeniden Yapılandırılması,"
Ekmelüddin Baberti'yi Keşif Yolunda 1. Ekmelüddin
- Bdberti Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010, Selçuk Coşkun (yay.), 23-60, Bayburt: Bayburt Üniversitesi.
- Gökalp, Ziya (1 976) Türk Töresi. Hikmet Dizdaroğlu (yay.), Ankara: Devlet Kitapları.
- Göle, Nilüfer (1997) "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites,"
Middle East Journal 5 1/1 (Winter) : 46-58.
- Hanaoka, M i m i (20 1 1) Umma and Jdentity in Early Jslamic Persia (Doctoral Dissertation,
Columbia University).
- Hazard, Paul (1973) Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme. Erol Güngör (trc.), İstanbul: Milli Eğitim
Bakanlığı.
- Howard, Thomas Albert (1999) "Jacob Burckhardt, Religion, and ehe Hiscoriography of "Crisis" and
"Transition"," Journal of the History of Jdeas 60/1 Uanuary): 149- 1 64.
- İbn-i Cüzeyy, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed (20 1 1) Takribü'l-Vusul ila 'J/mi'l'Usul. Muhammed
Hasan İsmail (yay.), Beyrfit: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn-i Kemal, Ahmed Şemseddin (1 296) er-Risd/etü'l-Münfre. İstanbul: Matbaa-i Sah haf Ahmed
Efendi.
- İbn-i Miskeveyh (20 1 1) Tehzibü 'l-Ahldk. 'Imad el-Hilali (yay.), Beyrfit: Menşifratü'l-Cemel.
- İpşirli, Mehmet "Babialı," (1 9 9 1) Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İVI 378-386, Anka-
ra: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İrem, Nazım (1 999) "Muhafazakar Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk," Toplum ve
Bilim 82 (Güz): 1 4 1 - 1 79.

- Kaplan, Yusuf (2015) "Tanzimanan İtibaren Türk Aydını Kapikuludur," Çilingir 1 (Mayıs) : 30-39.
- Kara, İsmail (2012) Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri. İstanbul: Dergah.
- Kara, Seyfullah (2006) Selçukluların Dini Serüveni: Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Planı. İstanbul: Şema.
- , (2007) Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları. İstanbul: İz.
- Karaman, Hüseyin (2009) "Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Mevlana", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/16 (2009/2): 5-28.
- Karasipahi, Sena (2009) Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals. London and New York: I.B. Tauris.
- Karpat, Kemal (1971) "Siyasi İlimler Araştırmaları," Türkiye' de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi, Nusret Fişek (yay.), 57-71, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Katib Çelebi (1980) Mizdnü 'l-Hakk fi İhtiydrî/-Ahakk. Orhan Şaik Gökyay (yay.), İstanbul: Tercüman.
- Key, Alexander (2012) A Linguistic Frame of Mind: a/-Rdgib al-İşfahanf and What it Meant to Be Am biguous (Doctoral Dissertation, Harvard University).
- Khan, Mohammed Ayub (2014) "Universal Islam: The Faith and Political Ideologies of Maulana Barakatullah 'Bhopali', Sikh Formations: Religion, Culture, Theory 10/1 : 57-67.
- Kia, Mana (2011) Contours of Persianate Community, 1722-1835 (Doctoral Dissertation, Harvard University). Kısakürek, Necip Fazıl (1965) Ulu Hakan II. Abdülhamid Han. İstanbul: Ötüken.
- , (1968) İdeolocya Örgüsü. İstanbul: Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Derneği.
- , (2010) Babriali. Büyük Doğu.
- Kumrular, Özlem (yay.) (2005) Dünyada Türk İmgesi. İstanbul: Kitap.
- Lepenes, Wolf (1988) Between Literature and Science: The Rise of Sociology. Cambridge: Cambridge UP.
- Lewis, Bernard (1962) "OttomanObservers of Ottoman Decline," /slamic Studies 1/1: 71-87.
- Maksoud, Hala Salaam (1989) The /slamic Content of Arab Nationalist Thought, 1908-1944 (Doctoral Dissertation, Georgetown University).
- Malik, Nadeem Shafiq (ed.) (1998) The Political Segacity of Iqbal. Islamabad: National Book Foundation.

- Mardin, Şerif (1994) "Cultural Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey: Necip Fazil and the Naksibendi,"
Cultural Transitions in the Middle East, Şerif Mardin (ed.), 189- 213, Leiden: Brill.
- Meeker, Michael E. (1991) "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey," *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Richard Tapper (ed.), 189-219, London: IB Tauris.
- Miller, Barnette (1941) *The Palace School of Muhammad the Conqueror*. Cambridge: Harvard UP.
- Moland, Lydia L. (2011) *Hegel on Political Identity: Patriotism, Nationality, Cosmopolitanism*. Evanston: Northwestern UP.
- Murphy, Timothy (1997) *The Odest Social Science? Configurations of Law and Modernity*. New York: Oxford UP.
- Musa Kazım (1336/1917) *Külliydt-ı Şeyhülİslâm Musa Kazım: Dini, İctimdi Makaleler*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası.
- el-Müttaki, 'Alaeddin 'Ali (2004) *Kenzü'l-'Ummidl fi Süneni'l-Akvdlı ve'l-Ahvdlı*, 1- XVIII. Beyrfit: Daru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.
- Ocak, Ahmet (2002) *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.
- Özdalga, Elisabeth (ed.)(2005) *Late Ottoman Society: the Intellectual Legacy*. London: Routledge Curzon.
- Özel, İsmet (2010) *Kalın Türk*. İstanbul: Şule.
- , (2013) *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*. İstanbul: TİYO.
- Öztürk, Özkan (2007) *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn-i Arabi Felsefesinin Ele Alınışı (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi)*.
- Puri, Balraj (1996) "Azad and Iqbal: A Comparative Study," *Economic and Political Weekly* 31/10 (March 9) : 591-595.
- Rae, Heather (2002) *State Identities and the Homogenisation of Peoples*. New York: Cambridge UP.
- er-Ravendi, Muhammed b. Ali b. Süleyman (1957) *Rdhatü's-Sudur ve Ayetüs-Sürur*. Ahmet Ateş (trc.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Safi, Omid (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Şehbenderzade, Filibeli Ahmed Hilmi (1910) "Fenalık Nerede?", *Hikmet*, no. 34, s. 1-2, 8 Aralık 1910/5 Zilhicce 1328/25 Teşrinisani 1326.

- Şeker, Şemsettin (2013) Ders ile Sohbet Arasında: On Dokuzuncu Asır İstanbul' unda İlim, Kültür ve Sanat Meclisleri. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Şentürk, Recep (1 996) İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim . İstanbul: İz.
- Shissler, A. Holly (2003) Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey. Landon: 1. B. Tauris.
- Silverstein, Brian (2005) "Islamist Critique in Modern Turkey: Hermeneutics, Tradition, Genealogy," Comparative Studies in Society and History 47(1 January): 1 34-1 60.
- Topçu, Nurettin (1 978) Milliyetçiliğimizin Esasları. İstanbul: Dergâh.
- , (1998) İslâm ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf. İstanbul: Dergâh. Toprak, Binnaz (1 9 8 1) Islam and Political Development in Turkey. Leiden: E.J. Brill.
- , (1 987) "Islamist Intellectuals of the 1 980s in Turkey," Current Turkish Thought 62 (Spring): 2-19.
- , (1993) "Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology," Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities, Metin
- Heper, Ayşe Öncü, Heinz Kramer (eds.), 237-257, Landon: IB Tauris.
- Ülken, Hilmi Ziya (1 983) İslâm Felsefesi. İstanbul: Ülken.
- , (2000) İslâm Düşüncesi. İstanbul: Ülken.
- , (2007) Türk Tefekkürü Tarihi. İstanbul: Yapı Kredi.
- Yıldırım, Kazım (20 1 0) Türk İslâm Düşüncesinde Muhyiddin İbn 'ül Arabi. İstanbul: H.