

İslamcılığı Yeniden Düşünmek Geçmişi Değerlendirmenin Ahlakı ve Geleceği Düşünmenin İmkânı

Vahdettin Işık

“Hayat hiçbir zaman hülâsa edilemez.”

Murid Bargûti

Giriş

Günümüzde Müslümanlar somut ve ciddi bir kuşatma yaşamaktadırlar. Bu kuşatma cari sistemin dâhili ve harici saldırılarıyla gittikçe derinleşiyor. Kuşkusuz sorunun aciliyeti ve çok boyutluluğu Müslümanların zihnî serüvenlerini de etkiliyor. Bu yüzden, günümüz Müslümanı bu sorunların üstesinden nasıl gelebileceğine ilişkin zihnî bir kıskaçla da karşı karşıya gelmiş bulunmaktadır. Küresel kapitalizmin fiilî ve zihnî kuşatması ile hesaplaşmadan sorunların üstesinden gelemeyeceğini her gün daha yakından fark ettikçe de, ya “savunma”yı ya da “uyum”u esas alan çözümler yegâne seçenek hâline gelmektedir. “Savunma”yı esas alan tutumu İslamcılar, “uyum”u esas alan tutumu da laisistler temsil etmektedir.

Savunmayı esas alan tutumla uyumu esas alan tutum arasında yaklaşık yüz yıllık bir gerilim yaşanmaktadır. Bu gerilim ise hem kendini hem de diğerini anlama biçimini derinden etkilemektedir. Batının tanımlama gücünün de etkisiyle, İslamcılık bu tartışmaların ana gündem maddesi hâline gelmiş bulunuyor. Öbür yandan, İslamcılık tartışması hem Batılılarla Müslümanlar arasında hem de Müslümanların kendi aralarında yoğun bir şekilde sürmektedir. Bu tartışmaların odaklandığı başlıklar, muhataplarına göre çeşitlilik gösteriyor. Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasında süren tartışmalar daha çok “terör” ve “İslamofobyâ” ile “sömürü karşıtlığı” ve “direnme” ekseninde şekillenmektey-

ken, Müslümanlar arasında süren iç tartışma ise, İslamcılığın Müslümanların tarihî tecrübesi içerisinde bir “kopuş” mu yoksa bir “yenilenme” mi olduğu bağlamında devam etmektedir.

Bu tartışmaların neticesi olarak, İslamcılık ciddi bir meşruiyet ve temsil sorunu ile karşı karşıya gelmiş bulunmaktadır. Batı tarafından, terörün odağı olarak suçlanarak asimetrik bir savaşın nesnesi hâline getirilmeye karşı karşıya bırakılan İslamcılık, kimi Müslümanlar tarafından da İslami gelenekten bir sapma olmakla ve Batılı paradigmayı masnetmekle suçlanmaktadır. Bu kıskaç, İslami iddia sahiplerini Batılı söylem ve kuşatma karşısında şiddete ya da uyuma icbar ederken, gelenekçi/muhafazakar Müslümanların tazyikleri sebebiyle de “yenilenme” ihtiyacına dair iddialarının meşruiyeti sorunu ile karşı karşıya bırakmaktadır.

Bu yazıda izi sürülen iki temel soru vardır: Birincisi; bir kavramsal tarih çalışmasının ve nominalist tutumun ürünü olarak inşa edilen İslamcılık kavramı bu yanıyla moderndir; oysa modernlik eleştirisi İslamcılık kavramının muhtevası ile ifade edilen tutumun ana eleştiri birimlerinden birisini oluşturmaktadır. Bu durumda, İslamcılığı bir “ihya” gayreti olarak mı, yoksa modernliğin yeniden yapılandığı eğitimi, hukuku, devleti vb. ele geçirerek, bu kurumlar aracılığıyla modernliği masnetmenin aracı olarak mı değerlendireceğiz?

İkincisi; İslamcılık siyasi ve toplumsal olanı İslam ekseninde dönüştürmeyi hedefliyorsa, şahsî muhatabiyeti ıskalamış olabilir mi? Yani, İslamcılık söylemi “hayatı İslam ekseninde inşa etmeyi” öncelemiş olduğu için mi bugünkü meşruiyet ve yozlaşma tartışmaları mevcuttur; yoksa İslami söylemi kullanan “siyasi aktivizm” ile entelektüel bir temellendirmeyi de amelî alan kadar önemseyen İslamcılık arasında bir ayırım yapabilir miyiz?

Yazıda bu soruların cevabını ararken, dikkate alınması gereken tarihi-sosyolojik bağlamın ve meseleyi “kendi bağlamı”nda konuşmak için bazı hususların açıklığa kavuşturulması hedeflenmektedir.

Farklı Okuma Biçimlerine Bir Anlama İmkânı Olarak Bakmak

Her yorum, birçok unsurun etkileşimiyle ve oldukça mürekkep bir süreçte oluşur. Bu önerme, Müslümanların İslam ile ilgili yorumları için de geçerlidir. Genel olarak toplulukların hayat tarzları ve kültürel karakteristikleri, yaşadıkları

rı coğrafya, İslam ile tanışma biçimleri, önceki nesillerden devraldıkları miras ve tarihte kendilerine nasıl bir rol biçtikleri bu unsurlardan birkaçıdır.¹

Bu veçhelerin hangisinin daha belirleyici olduğu ve/ya öne çıktığı, hem yukarıda bahsettiğim unsurlara hem de dönemin ihtiyaçlarına bağlı olarak değişebilmektedir. Maalesef, bu bakış açısını ihmal eden yaklaşımlar, farklı okuma biçimlerini bir “çatışma” vesilesi kılabilirler. Oysa varlığı “merâtibu’l-vücûd” yaklaşımı ile anladığımız takdirde, düşüncelerin ve bilgi sistemlerinin farklılıklarını mutlaka bir “muhalefet” ve/yahut “çatışma” gerekçesi olarak anlamak zorunda olmadığımızı görebiliriz. Nitekim bilginin konusu “varlık/mevcûd” olduğuna ve mevcudun da farklı “veçhe”leri bulunduğuna göre, farklı düşünce ve disiplinlerin bu veçhelere tekabül eden okuma biçimleri olması ihtimalini de görebiliriz. Farklı dönemlerde ortaya çıkan İslam düşünce mezheplerini ve meşreplerini bu çerçeveden hareketle anlamlandırmak meseleyi vuzuha kavuşturmamıza katkı sağlayabilir. Tam da burada, Elmalılı Hamdi Efendi’nin (1878-1942) “akliyet ve nakliyet” hakkındaki görüşlerini hatırlatmak istiyorum: “Her ilmin nakliyeti, bir de akliyeti vardır. Ne ulûm-i nakliye hasse-i akıldan âzâde, ne ulûm-i akliye hasse-i nakilden vârestedir” (Yazır, 1925, s. 16).

Şüphesiz asıl sorun, doğrudan ve büsbütün yanlış bir önermeyi esas alan yaklaşımlardan ziyade, sözü geçen veçhelerden birisini esas alan okuma biçimini “yegâne doğru okuma/anlama biçimi” olarak genellemekten kaynaklanmaktadır. Bu tutum, ulaştığı önermeleri hayatın tüm alanlarına ve veçhelerine teşmil etmeye (genellemeye) kalktığında sorun da ortaya çıkmaktadır. Oysa bizim ilim ve düşünce geleneğimiz, en genelde, varlığın farklı veçheleri olduğunu ve ihmal edilemezliğini var sayan bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu hem “şehâdet” boyutuyla hem de “ğayb” boyutuyla varlığı ele almayı gerektirmektedir. İslam düşüncesinin tarihi tecrübesine bakıldığında da görülebileceği gibi, Müslümanlar bazen varlığın bir veçhesini öne çıkaran bir değerlendirmede bulunmuşlarken, bazen de başka bir veçhesini vurgulamış olabilmektedirler. Bu tutum, şahsi hassasiyetler yanında ve belki daha fazla dönemin ihtiyaç ve imkân merâtibi ile alakalı bir durumdur. Nitekim farklı ilim dallarının farklı tarihi (sosyoekonomik ve siyasi) şartlar altında ortaya çıkmaları gibi, farklı dönemlerde ve okuma biçimlerinde farklı ilim tasnifleri yapılması da bu iddiamıza gerekçe gösterilebilir.²

1 Tarihi sosyolojik bağlamın Müslümanların düşünme biçimlerini ve ilim anlayışlarını nasıl etkilediğini konu edinen örnek iki çalışma için bkz.; Atalay 2004; Çalışkan 2012.

2 Farklı âlimlerin farklı ilim tasnifleri olduğu gibi, aynı âlimin farklı ilim tasnifleri de bulunmaktadır. Bu tasniflere örnek olarak bkz.: Türker 2011: 533-556.

19. ve 20. yüzyıl Müslümanlarının karşı karşıya kaldıkları meseleleri ele alış biçimlerini de yukarıda genel hatlarını çizdiğim çerçevede değerlendirmek, vakıayı bağlamına uygun anlamamıza katkı sağlayacaktır.

“Muktezâ-yı Hâl”e Göre Yeniden Düşünmenin Gerekliği

Açıklayıcı olduğunu varsaydığım tasnife göre, “İslam geleneğinde iki ana tutum”dan bahsedebiliriz. Bu çizgilerden birisi Medine örfünü esas alan “amelî ve naklî gelenek”tir. İkincisi ise, farklı kültürlerle karşılaşmanın Müslümanları yüze getirdiği soru(n)ların üstesinden gelebilmelerinin tabii gereklerini yerine getirmek üzere hareket eden ve bir nevi İslam’ı yaşadığı çağın idrakine sunmaya çalışan “akli-nazari yaklaşım”dır. Elbette bu tasnif, bir tutumun önceliğini ifade etmeyi hedeflemektedir. Zira “amelî ve naklî gelenek”te akli ve nazari bir veçhe bulunduğu gibi, “nazari gelenek”te de elbette amelin ve naklin bir kıymeti harbiyesi bulunmaktadır.

Bu yaklaşımların ilki, “tahrif”ten çekinerek “İslami ilk tecrübe”ye sadık kalmayı, ikincisi de “İslam’ın ilk ruhu”na sadık kalarak “yeniden” ve “sürekli bir ihya”yı gerçekleştirmeyi öncelemektedir. Yani, eski güzel tabirle söylersek; “*muktezâ-yı hâl*”e göre “içtihad” etmeyi tutum olarak benimsemektedir.

Gündemleri, kavramları, kavramların muhtevasına ilişkin geçmişe nispetle değişen vurgu farklılıklarını bu zaviyeden ele aldığımızda, daha gerçekçi ve sorun çözücü bir yaklaşım sergilemiş olacağımızda ısrar ediyorum. Zira Müslümanların tecrübe hazinesinde yer alan her hangi bir şahsın ve/ya mezhebin-meşrebin kavrayışını esas alıp başka her kavrayış biçimini tümüyle “sapma” olarak okumak gerçekliği ıskalamaya yol açmaktadır. Gerçekliği ıskalamak ise gerçeklikle sorunlu bir ilişki kurmuş olan bize zarar veriyor. İslam ümmetinin mevcut hâli, iddiamızı sarıh bir şekilde örneklemektedir. Bu sebeple 19. ve 20. yüzyıl Müslümanlarından bazılarının “eski” olanı olduğu gibi koruma yolunda gösterdiği “ısrar” ile, diğer bazı Müslümanların “eski” olanın unsurlarının merâtibinde, önceki dönemin genel tutumuna nispetle vurgu farkı yaparak, dilini yenilemede gösterdiği “ısrar”ı yeniden değerlendirmemiz gerekiyor. Bu gelişimin esas sebeplerinden birisini, yenilenmenin alanı hakkında açık bir çerçeve çizilmemiş olması görüyorum. Hasan Turabî’nin yenilenmenin alanı ile ilgili açıklamaları, kaygıları izale etmeye katkı sağlayabilecek niteliktedir. O, “İs-

lami düşünce yenilenebilir mi? Din, yenilenmeyi kabul etmeyen ezeli ve ebedî bir hidayet değil mi?” diye sorduktan sonra cevabını şu şekilde verir:

Yenilenen ve eskiyen İslami düşüncedir. İslami düşünce, Müslümanların aklı ile dinin ezeli ve ebedî hükümleri arasındaki reaksiyondur. İslami düşünce ile iştigal eden Müslüman bir neslin aklı, akli bilgilerin türü, birikimleri ve her dönemde yenilenen yaşam ve deneyimler sayesinde biçim kazanır. (...) Akli çerçeveleyen mevcut şartlar, insanların hissettikleri ihtiyaçlar ve hayat şartlarının ortaya çıkardığı amaçlarla reaksiyona girerek biçim kazanır. İslami düşünce, bu bilgilerle biçimlenen ve şartlardan etkilenen aklımız ile Rasulullah (s.a.v.)’ın tebliğ ettiği ezeli ve ebedî vahyin hidayeti arasındaki reaksiyondur. (Turabi, 1997, s. 7-8)

Bu hususta, Elmalılı Hamdi Efendi’nin yaklaşımını esas almanın, gerilimi aşmanın sahici bir yolu olabileceğini düşünüyorum: Ona göre; “Terakki mazideki kıymetlerden istighnâ değil, onları ta’dilât ve keşfiyât-ı cedide ile daha mütekâmil kıymetlere iblâğ etmektir; tabir-i aharla servet-i eslâfa servet-i ahlâfî zammeylemektir” (Yazır, 1978, s. 382). Kanaatimce bu tutum “mu’tedil” bir tutumdur ve eşyanın tabiatına da muvafıktır. Nitekim Elmalı Hamdi Efendi’nin çağdaşı olan Ahmed Naim Bey de; “Müstağni kalamayacağımız şey, vaz’-ı cedidden ziyade, keşf-i kadîmdir.” derken aynı şeye vurgu yapmaktadır (Kara, 2001, s. 117).

Bu noktada iki kavram ile ilgili bazı değerlendirmeler yaparak meseleyi açıklamaya devam edebiliriz. Ahmed Cevdet Paşa’nın tabiriyle “kadim” olan İslam öncesi dönemi, “cedid” olan da İslami dönemi ifade etmek için kullanılıyor. Benzer şekilde, İbn Nedim, *el-Fihrist* adlı muhalled eserinde, İslam ulemasının bir kısmına “muhdesûn” adını vermektedir.³ Elbette zamanını şaşırmış bir tutumla İbn Nedim’in kullandığı “muhdesûn” kavramı ile bugün kullanılan “modern” kavramının eş anlamlı olduğunu söylemiyorum. Ama tüm bu kavramların bir başlangıç noktası kabulü üzerinden inşa edildikleri muhakkak. Yani bir “eski” zamandan bir de “yeni” olan zaman diliminden bahsetmek için bir başlangıç noktasına ihtiyaç bulunmaktadır. Tam da burada şunu sormak istiyorum: Osmanlı uleması ne zaman kendi bilgi çerçevesine kadim olarak bakmaya başladı? Belki de durum şu olabilir; seleflerimizin kullandıkları kavramlar arasında bir çelişki yoktur da biz meseleyi kendi bağlamı yerine aktüel bir akılla ele aldığımız için karmaşa yaşıyoruzdur.

Sormamız gereken bir başka soru da şudur: Niçin “yeni olan”ı, “kadim olanı keşfetmek yoluyla ihya etmek” olarak değil de, “modern olanı massetmek”

3 Kadim-cedid meselesinin Osmanlı düşünce hayatındaki seyri ile ilgili olarak bkz.: Fazlıoğlu 1998: 12-14, 22.

olarak değerlendiriyoruz? Hatırlanacağı gibi “tecdid”, “*Ceddîdû îmânekum...*” (Hanbel, t.y., s. 359; el-Hâkim, 1990, s. 285), “*Fe’s’elullâhe Te’âlâ en yuceddi-de’l-îmâne fi kulûbikum*”⁴ gibi hadislerde yer aldığı üzere, değişime maruz bırakılmış, terk edilmeye yüz tutmuş olan İslami bir inancı, hükmü, tasavvuru asli hâline döndürmek, ilk hâlindeki safiyet ve tazeliğe kavuşturmak, yeniden inancın ve amelin konusu yapmaktır (Aydın, 1993, s. 300).

Bu tartışmaları da dikkate alarak, esas amacımız İslamcılığın “ne”liğini vuzuha kavuşturmaktır; dolayısıyla sormamız gereken soru da şudur: İslamcılık nedir? Mezkûr soruyu cevaplamadan, değişimin olup olmadığını da, değişimin mahiyetini de belirlemek mümkün olmayacaktır. Bu varsayımdan hareketle, vereceğimiz cevabı belirlemede bize istikamet kazandıracak bazı sorular ve kabullerden hareket edebiliriz. Bu bağlamda sormamız gereken sorulardan birisi şudur: İslamcılık Batı-hâkimiyetine/mevcut egemenlik ilişkilerine dair paradigmatik bir muhalefeti mi ifade ediyor; yoksa sözü geçen egemenlik ilişkilerinin massedilmesine meşruiyet mi sağlıyor?

Mezkur soruyu cevaplandırmada işlev görecektir bir kabul olarak diyebiliriz ki; İslamcılık, Klasik İslam (Siyaset) Düşüncesinin bir devamı olarak tezahür etmişse, mevcut Batı-merkezli paradigma dışında bir varoluş imkânının kanallarını gösteriyordur; aksine, İslamcılık, Klasik İslam (Siyaset) Düşüncesinden bir kopuş yaşıyor ise, bu durumda da Batı-merkezli modernist paradigmanın massedilmesine aracılık ediyor ve onu meşrulaştırıyor diyebiliriz. Dahası, İslamcılığın İslam (Siyaset) Düşüncesine sadakat gösterdiği oranda “başka bir varoluş imkânı”nı işaret ettiğini, modernizmin önermelerini içselleştirdiği ölçüde de mevcut egemenlik ilişkilerini massettiğini söyleyebiliriz.

Bu durumda da yapılması gereken şey, sırasıyla şu aşamalardan oluşmaktadır:

1. İslamcılık başlığında dile getirilen önermeleri belirlemek;
2. Kadim İslami Düşüncenin mutabakatını tespit etmek;
3. Modernizm ile kastedilen şeyin mahiyetini tanımlamak;
4. İslamcı önermelerin Klasik İslam (Siyaset) Düşüncesi ve modernizmin temel önermeleri ile akrabalığını ve/yahut farklılığını açığa çıkarmak.

4 Hadis-i Şerif’in tamamı şöyledir: “İman (her) birinizin göğüs boşluğunda, tıpkı elbisenin eskidiği gibi eskir. Binaenaleyh Allah Teâlâ’dan, imanınızı tecdit etmesini dileyin.” el-Hâkim 1990: 45. el-Heysemi, *Meca’u’z-Zevâid*’de (I, 212) bu hadisi et-Taberânî’nin de *el-Mu’cemu’l-Kebir*’de hassen bir isnadla rivayet ettiğini söylemiştir.

Gelenekçi ile Reddiyeci Tutumdan Farklı Bir Yol: “Servet-i Eslâfa Servet-i Ahlâfı Zammeylemek”

Günümüz Müslümanları arasında İslam tarihini farklı okuma biçimleri olduğunu biliyoruz. Bugünkü farklılaşmaların önemli bir kısmının da bu okuma farklılıklarından kaynaklandığı ve/ya meşruiyetlerini bu okuma biçimleri ile temellendirdikleri söylenebilir. Nitekim süreç içerisinde karşılaşılan vakıayı yahut bu sürecin doğrudan kendisini el alma biçimlerinin mezhep, tarikat gibi kavramlarla ifade edilmesi de manidardır. Şeriat kavramı ile bu kavramların irtibatı da üzerinde düşünmeye değer bir husustur.⁵ Bugün de Müslümanlar arasındaki farklılaşmaları anlamamıza katkıda bulunacak bu tarz bir değerlendirme yapmaya ihtiyacımız bulunmaktadır.

Görebildiğim kadarıyla, hem dünün tecrübesini hem de yeni olanı nasıl okumamız gerektiği ile ilgili çeşitli tasnifler bulunmaktadır (Akçura, 2015; Gökcalp, 2014; Tunaya, 2010; Tunaya, 1962; Kara, 1986; Berkes, 2004). Bu tasniflerin de kendi içerisinde ayrıca sınıflandırılmaları mümkündür. Ben vurgu yapmaya elvermesi için, Müslümanlar arasında yaygın olan okuma biçimlerini karşıtlıklarına göre iki noktada toplayabileceğimizi düşünüyorum.

Müslümanların okuma biçimlerinden birincisi; İslam toplumunun neredeyse tüm tarihi kurumlarını, itikadi ve ahlaki tutumunu “tevhidilik”, “öze dönüşçülük”, “şirkten ve cahiliyye’den arınma” gerekçeleriyle amansız bir eleştiriyeye tabi tutmaktadır.⁶ Öyle ki, bu düşüncede; “tarihte yazılanlardan, arkeolojik kalıntılardan, sözlü gelenekten, yaygın örften anlaşılacağı kadarıyla Selçuklular’dan bu yana Türkiye’de hayatın bütün alanlarını kuşatan bütüncül İslam anlayışının, Tevhid bilincinin açıkça ve yaygın olarak konuşulduğu, tebliğ edildiği zaman dilimi, yaşadığımız son 15–20 yıllık periyod” (Türkmen, 1991, s. 141-142) olarak görülüyor. Keza, “yaşadığımız topraklarda 9–10 asırdan bu yana İslam adıyla süregelen karanlık’tan” (Türkmen, 1991, s. 142) bahsedilebilecek kadar ağır bir “reddiyecilik” bu anlayışa sinmiş bulunuyor.

5 Tüm bu kavramların “yol” ile ilgili bir anlamı bulunmaktadır. Bu kavramlarda bir alan-zemin ve istikamet işareti bulunduğu gibi, yolun niteliklerini de ifade eden zengin bir anlam çerçevesi ile karşılaşıyoruz. Bu küçük örnek bile, “yol” kavramının tekilleşmiş bir kavram ile ifade edildiğinde nasıl bir anlam daralmasına maruz kaldığımızı göstermektedir. “Yol” kavramını ifade eden başka kavramların bulunduğunu da hatırlarsak, varlığı çok veçheli bir mevcut olarak kabul etmemiz gerektiğini rahatlıkla görebiliriz.

6 Özellikle 1985-2000 yılları arasındaki radikal- siyasi İslamcı grup dergilerinin gündemleri için bkz.: Işık 2006-2007: 81.

İkinci tutum ise, İslamcılığı bir “modernleşme hareketi”, dolayısıyla da bir “bid’at” olarak ele alan yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, neredeyse “yeni” olan hemen her şey bir “problem alanı”dır ve derde derman ne varsa hemen hepsi şeklen ve kurum olarak dahi “dün”de bulunmaktadır. Elbette bunu doğrudan söyleyenler yanında dolaylı olarak söyleyenler de bulunuyor.

Bu kategorik tasnif çeşitlendirilebilirse de, uzun bir tecrübenin ardından geldiğimiz bugünkü noktada, Türkiye Müslümanları arasında bu gerilim maa-lesef hâlâ yoğun bir şekilde devam etmektedir. Oysa birazcık geriye dönüp bakabilmeyi başarabilsek önümüze yeni imkân kapıları açılabilir.

Bir örnek metin üzerinden meramımızı anlatmaya devam edebiliriz. Sözü-nü ettiğimiz gerilimi, Merhum Elmalılı Hamdi Efendi Ocak 1909’da yayımlanan “Makâle-i Mühimme” başlıklı yazısında tartışarak; “Fıkıh, modern çağın muhtelif meselelerini kuşatacak şekilde yeni açılımlar gerçekleştirebilecek mi, yoksa kendi içine kapanarak ülkeyi cahilce bir taassuba mı sürükleyecek?” me-alindeki soruya cevaben; dinî hükümlerin önemli bir kısmının “müctehed fihâ”, yani hakkında içtihat edilebilir hükümler olduğunu söyleyerek İslam fıkhnın dinamikliğine vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede, hükümlerin muallel ve dahi “Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” kuralının işletile-bildiği örf, adet ve ihtiyaçları gözeterek, usul-i fıkıh ışığında değişikliğe mahal olabileceğini vurgulamaktadır. Bu doğrultuda, yetkin âlimlerin gayreti ile orta-ya konacak içtihatlar manzumesinin sadece günümüz değil, sonraki asırlarda şahit olacağımız medeniyet ve terakkiyatı da kapsayacak muhit bir nizam teşkil edeceğini belirtmektedir (Yazır, 1925, s. 78-79). Yazır’ın, dönemin meşhur tartışma başlıklarından birisi olan “İslam’ın terakkiye mani olup olmadığı meselesi” ile ilgili söyledikleri, ahkâmın tagayyürü meselesinin muhtevasını belirlemedeki rikkatini göstermesi bakımından önemlidir.

Hamdi Efendi’ye göre; terakki kavramı, insanlık âlemi için düşünüldüğünde çok yönlü ve izafi bir manaya sahiptir (1925, s. 261). Dünyada hiçbir şey, tek başına terakkiyi temin edemez. Gerçek terakki, insanın faziletli olmasıdır. Toplumun saadeti, fazilet ile elde edilir. Fazilet ise kamu yararı uğruna kendinden taviz vermek, toplumun menfaatini kişisel menfaatine öncelemek demektir. Bunun yegâne amili de din olabilmiştir (Yazır, 1925, s. 262).

Nitekim Yazır’a göre, ebedi hayata müteveccih olmayan insan ruhu, gerçek huzuru kaybeder. İnsanın beş-on günlük ömründe nail olabileceği saadet dahi, ahirete yönelik çabalarının semeresidir. İnsanın güzelliği elbisesi, hanesi, ev eşyası vb. dış güzelliğinde değil, salih amellerinde ve faziletinde aranmalıdır

(Yazır, 1925, s. 263). Bu yüzden de gerçek terakki, mazideki değerlerden vazgeçmek değil, onları onarmak ve yeni açılımlar ile daha mükemmel hâle getirmektir. Onun ifadesiyle söylessek, yapılması gereken; “Tâbir-i âharla; servet-i eslâfa servet-i ahlâfî zammeylemektir” (1978, s. 382).

Tahrif-Teceddüd Geriliminde İtidal İhtiyacı

Servet-i eslâfa servet-i ahlâfî zammeylemek, bizim geleneğimizde “ihya” ve “tecdit” olarak ifade edilen kavramların mahiyetini ve usulünü belirten oldukça kuşatıcı ve müstakim bir tabirdir. Hatırlanacağı gibi tecdit, İslam toplumunun mevcut sorunlarından kurtulmasının ve yabancı hukuk sistemlerinin hâkimiyetine girerek öz değerlerinden uzaklaşmasının önüne geçmek için Elmalılı'nın da çözüm noktası olarak gördüğü ve önerdiği hususlardan birisidir. Ancak o, bir yandan tecdidin zorunlu olduğuna inanırken, öte yandan gerçekleştirilen radikal değişikliklerin toplumu “kendisi” olmaktan çıkaracağından da ciddi olarak endişe duymaktadır. Dinde tecdidin nasıl yapılacağıyla ilgili değerlendirmelerinde o, öncelikle tecdidin tahrif olmadığını hatırlatmaktadır; İslam'ın en büyük prensibinin “tevhid” olduğu göz önünde tutularak bütün açılımlar bu asıldan hareketle gerçekleştirilmeli, bütün yeniliklerde ümmetin kimliği korunmalıdır. Böylelikle Müslüman toplumların hayatına dışarıdan dâhil olan hadiselelerin şer'î ölçülerle bağlantısı tespit edilerek hangisinin tecdit, hangisinin bidat/reform olduğu ortaya konulmalıdır. O'na göre neticede, “müceddidin yapacağı şey vahdeti kırmak, şikâkî artırmak, usûlü inkâr, furûu tecrid, istikametten inhirâf, teşehhiyât-ı mücerredeye tebeiyet suretiyle vicdan-ı ümmeti ecnebî vicdanlara teslim etmek ve hâziyyet-i ümmeti ref' edecek bid'iyyata yol açmak olmayacaktır. Teceddüd bize nefret değil, muhabbet zerk edecek, hirâs değil emniyet getirecektir” (Yazır, 1978, s. 397-398).

Şâh Velîyyullâh ed-Dihlevî de benzer bir hassasiyetle, tecdidin kimler tarafından ve ne maksatla yapılacağını, “Bu ilmi, her kuşağın adalet sahibi olanları yüklenir ve bunlar aşırıların tahrifini, ehl-i batılın ona sızarak yapacağı tahribi ve cahillerin te'vilini ondan uzak tutar” (et-Taberani, 1991, s. 344; el-Beyhakî, 2010, s. 209; İbn Abdilberr, 2004, s. 59-60) hadis-i şerifinin altını çizerek izah etmiştir (ed-Dihlevî, 2012, s. 487).

Bu noktada, ulus devlet çağında İslamcılığın yeniden kendini formüle etmesinde önemli bir yer işgal eden, Hasan el-Benna'nın çözümü de bu dikkatle değerlendirilmelidir. Bilindiği gibi, o, Hilafet'in ilga edilmesiyle yeni bir çözüm

arayışını örgütlü olarak formüle etmiş ve bu girişimini üç temel üzerine kurmuştur. Temellerden birincisi, Ezher'in hükmi şahsiyetinde temsil edilen "ilim kuvveti"dir; ikincisi, tasavvufun hükmi şahsiyetiyle temsil edilen "ruh kuvveti"dir; üçüncüsü ise, ümmetin hem tek tek fertlerinde hem de hükmi şahsiyetinde bulunan "eylem kuvveti"dir.

Dikkat çeken nokta şudur ki; Hasan el-Benna kuracağı bu hareketi bir medrese, bir tarikat ya da bir fütihat ve tekke hareketi olarak yapılandırmayı tercih etmedi. Bence burada sormamız gereken soru şudur: Bu yeni tercih bir tahrif olarak mı okunmalıdır yoksa bir tecdit, dolayısıyla da bir İslami ihya olarak mı?

Geçmiş Yargılamanın Ahlakı

İslamcılığın ne olduğu ve İslamcılarının temel önermelerinin belirlenmesi meselesinden önce bir hususu daha dikkatlere sunmayı elzem görüyorum. Tarihi olguları ve süreçleri değerlendirmede sık karşılaşılan sorunlardan biri; "geçmiş yargılamanın ahlakı" üzerine yeterince değer atfetmeyen bir tutumun yaygınlığıdır.

Benim dikkat etmemizi beklediğim şey; hakkında konuştuğumuz önermeleri dillendiren kişiler vakıyı anında yaşarken bir değerlendirme yapıyor ve somut karşılıkları olan bir hükme varıyorken bizim geriye bakarak, sonuçlarını gördükten sonra değerlendirmeler yaptığımızı hesaba katmaktır. Bu bilinç, hem tarihi süreçleri ve düşünceleri yerli yerine oturtma hem de kendi gerçekliğimizin farkında olmaya vesile olacaktır. Aksi hâlde, güncel kabuller ve gerilimler üzerinden bir konuşlanmanın doğurduğu itidalsizliğe mahkûm olmak kaçınılmaz olur.

Yakın tarihte vuku bulan olayları ve bu süreçler hakkında siyaset geliştiren Müslümanları bahsettiğimiz itidal ile değerlendirmek gerektiği hususunda bir hassasiyet geliştirilmeye ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Bu hassasiyet geliştirildiği oranda, süregiden ikilemleri aşan bir kavrayışın imkânlarını da keşfetmek mümkün olabilecektir.

Günümüz tartışmalarında Müslümanlar arasındaki hassasiyetleri bir zenginliğe dönüştürmek yerine bir çatışma konusu yapan farklılıklar da bence bu ihtiyatsızlıkla yakından alakalıdır. Müslümanların temel kabullerini ve tarihi tecrübesini "yeni" olanı içselleştirmenin enstrümanı yapmaktan endişe duyan insanların hassasiyeti ile karşı karşıya bulunduğumuz sorunların sadece "dışarı"dan gelen saldırılarla izah edilmesini bir nakısa olarak gören ve "iç" bünyede

bir tamir imkânı oluşturmak için “yeni”lenmenin imkânlarını keşfetmek gerektiğine dair arayışları mutlaka çatıştırmak gerekmediğini fark etmek için bu ihtiyata ve itidale şiddetle ihtiyacımız bulunmaktadır. Esasen Müslümanların bize bıraktığı mirasta bu iki “kaygı”nın ve hassasiyetin her ikisini de bizim için zengin bir miras olarak değerlendirmemiz gerekir. Nitekim Müslüman âlimlerin, fikir adamlarının ve hareket önderlerinin bu mirasın taşıyıcıları olduğunu görmek için yakın tarihe itidali esas alan bir şekilde bakmamız bize önemli katkılar sunacaktır.

Gözlemlenebileceği gibi, devletin öncülüğünde sürdürülen yenilik çabaları Müslüman âlimlerin ve aydınların katkıları ile sürdürülmüş olmasına karşın Müslüman âlimlerin tümüyle muvafakat ettikleri bir süreç olarak işlemiyordu. Bilakis Müslüman âlimler ve aydınlar “modernleşmeye bir sınır tayin etme” arayışı içinde olmuşlardır.⁷ Kuşkusuz bu sınır tayin etme çabalarının tümüyle isabetli sonuçlandığı söylenemez. Hatırlamalıyız ki; özellikle ilk nesil İslamcıların yaşadıkları dönemde Batı oldukça güçlüdür; Müslümanlar ise yenilgi üstüne yenilgi yaşamaktadır. Bu gerçekliği hesaba katmamamak ve Batıya ilişkin içeriden ve dışarıdan güçlü eleştirilerin yapıldığı iki Dünya Savaşı sonrası şartlarla o yılları bir tutup ıslah çabası içerisinde bulunan simaların çabalarını tahfif, tezyif ve tahkir etmek adil bir tavır olarak görülemez.

Bizim yapmamız gereken, tarihi bir tecrübe alanı olarak görüp, ortaya çıkan hasıladan ders almak ve bu tecrübeyle iş yapmaktır. Aksi hâlde, kendimizin inşa etmediği gerilimlerin pasif katılımcıları olarak, umutlarımızı ve birikimlerimizi israf etmekten kurtulamayız.

Kendini ve Başkasını Yeniden Düşünmek: İslamcılık

Yazımızın bu aşamasında doğrudan “İslamcılık nedir?” sorusuna cevap aramız yerinde olacaktır. Bilindiği gibi, bu soruya verilen pek çok cevap bulunmaktadır (Karpat, 2004; Türköne, 1994; Kara, 1986; İnayet, 1988). Bu cevapların farklılığı, hem İslamcı tasavvurun kendi içindeki farklı duruşlardan kaynaklanıyor, hem de İslamcılığı okumaya tabi tutanların farklı duruşlarından ve beslendikleri kaynaklardan etkileniyor.

⁷ Ulemanın modernleşme/yenilik çabalarındaki rolü bağlamında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz.: Bein 2013.

Eğer İslamcılık denilen şey -ki, ben Said Halim Paşa'nın kitabını çevirirken merhum Mehmet Akif'in tercih ettiği gibi (Said Halim Paşa, 2003), İslamlaşma kavramını tercih ediyorum- doğru kavranacaksa, evvel emirde bazı noktaların aydınlatılması gerekiyor:

1. İslamcılığı 1870'li yıllarda başlatmak doğru bir başlangıç noktası olabilir mi?
2. İslamcılığın İslami kaynaklarla ve İslami tecrübe geleneği ile irtibatı nedir ve nasıldır?
3. İslamcılığın Batı (İlaşma) ile irtibatının mahiyeti nedir?
4. İslamcılık iddiası olan kişi ve yapıların, süreçteki duruşu hangi ana esaslar üzerine bina edilmektedir?

Bence bu soruların cevaplarını;

1. Doğrudan İslamcıların kendi metinlerini okuyarak,
2. Bu söylemin tarihi süreçte nasıl bir duruş belirlediğini hesaba katarak,
3. Batı'nın İslamcı tutum karşısında nasıl bir tutum sergilediğini tespit ederek,
4. Müslümanların farklı okuma biçimlerinin İslamcı tutuma ilişkin farklı tutumlarını belirleyen saikleri tespit ederek açıklığa kavuşturabiliriz.

Aktüel tartışmaların taraftarlığı ile bu meseleleri vuzuha kavuşturmak zor görünüyor. Elbette burada aktüel tartışmalarda bir duruş sahibi olmayı tahfif ediyordum değilim. Soyutlamalar, genellemeler ve/yahut indirgemeler üzerinden yapılacak bir okumanın meseleyi açıklığa kavuşturamayacağını vurgulamak istiyorum.

Meseleyi açıklığa kavuşturabilmek için, İslamcılık olarak adlandırılan düşünce tarihi ve sosyolojik bağlamını hatırlamak gerekiyor. Bu yüzden de, bir başlangıç noktası olarak değil, bir görünürlüğe kavuşma dönemi olarak 19. yüzyıla gitmekte fayda var.⁸ Kuşkusuz 19. yüzyılı tanımlamak için çeşitli vurgular yapılabilir. Rahatlıkla ifade edebiliriz ki; bizim açımızdan 19. yüzyıl, Müslümanlar üzerinde Avrupa nüfuzunun pekişmesi demektir (Zürcher, 2002, s. 12).

Avrupa'nın nüfuzu, birbirini etkileyen üç farklı alanda temayüz etmişti (Zürcher, 2002, s. 13). Bunlardan birincisi, topraklarımızın çok önemli bir kısmının işgale uğraması ve kapitalist sistemin bir parçası hâline gelmesi; ikincisi, bir yandan işgallerin oluşturduğu kuşatma hâli diğer yandan da iç yapımıza yönelik müdahalelerle hukuk, maliye, eğitim gibi alanlarda, Avrupa'nın siyasi nüfuzu altına girmemiz; son olarak da Avrupa ideolojilerinin Müslümanlar arasında gittikçe artan etkisidir.

8 İslamcı Yenilenme Hareketi'nin popüler kökenlerine ilişkin bkz.: Karpat 2004: 31-243.

Nitekim Fransız Devrimi 1789'da gerçekleşmiş, devrimden 10 yıl kadar bir zaman geçmemişti ki; özgürlük, kardeşlik, eşitlik sloganlarının muzaffer komutanı olan Napolyon Mısır'ı işgal etmişti (1798). Napolyon 7 Ekim 1798 tarihinde Direktuar hükümetine yazdığı mektupta "Mısır'a hâkim olan Avrupa kuvveti Hindistan'a da hâkim olur" (Altundağ, 1988, s. 23) diyerek, kendi içinde paylaşacak bir şey kalmayan Avrupa için hedefi, "Doğu'ya yürüyüş" olarak belirlemişti. Onun 1798'deki Mısır seferi, Avrupa'nın ve bütün dünyanın kaderini değiştirmeye yönelik büyük projenin ilk adımını oluşturdu. Edward Said'in belirttiği gibi, Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle çağdaş kültürel ve politik bakış açılarımıza hâlâ hükmeden Doğu ile Batı arasındaki çok yönlü süreçler harekete geçirilmişti.

Bu işgal, Batı'nın kendi iç sorunlarını da evrenselleştirmesi anlamına geliyordu (Gencer, 2009, s. 40). Mesela, Napolyon ile savaşmak üzere gönderilen Mehmed Ali Paşa, Osmanlı lehine savaş kazanmışsa da daha sonra Mısır'da kendi adına bir hanedanlık kurarak İmparatorluk için ölümcül bir tehdit oluşturmuş, Şark Meselesinin kızıışmasına yol açarak sonunda Osmanlı'yı Tanzimat'ın ve nihai çözümlenin eşiğine getirmişti.

Batı işgali elbette Mısır ile sınırlı kalmadı. 1700 yılı itibarıyla sadece Osmanlı Devletinin toprakları ve egemen olduğu alanların toplam yüz ölçümü 24 milyon kilometre kareye yakındı. 1700-1913 yılları arasında vuku bulan toprak kayıpları sonunda, ülkenin yüz ölçümü 4.980.000 kilometre kareye düşmüştür. 1. Dünya Savaşı sonrasında ise, T.C. devletinin yüz ölçümü yalnızca 775.010 kilometre karedir. Yani, bir neslin yaşadığı dönem içerisinde nüfusumuzun beşte üçünü kaybetmişiz. Bu durumu izah edebilecek en açıklayıcı kavram "küçülme", içerden algılanışıyla söylersek "parçalanma ve dağılma"dır.

Bu vasatı da dikkate alarak, İslamcılığın temel önermelerini gözden geçirebiliriz:

1. Mevcut durum arızı bir hâldir ve bizim doğru dürüst Müslüman olmamızdan dolayı içine düştüğümüz bir durumdur. Bu yüzden de, kendimize ayna tutmamız ve zaaflarımızı tamir etmemiz gerekiyor.

2. Batı nüfuzu ve işgali zaaflarımızı beslemekte, muvazenemizi bozmaktadır; dolayısıyla "Batıya karşı" bir "tahkimat"a ihtiyacımız bulunmaktadır. Bu tahkimatı, mirasımızda "yenilenme" çabası olmadan gerçekleştiremeyiz.

Kur'an ve sünnetin teşrideki konumu, tarihî İslam tecrübesinin kıymet-i harbiyesinin ne olduğu, taklit, içtihat, cihat vb. tartışmaları bu iki tespit bağlamında ele almak mümkündür.

3. İttihâd-ı İslam olmadan bir başarı elde etmemiz mümkün değildir.

Bu çerçevede yapılan tartışmaları iki ana eksen de toplamayı mümkün görüyorum: Birincisi, işgal ve parçalanma olgusunu anlamlandırma; ikincisi, çözümün imkânlarını belirlemedir.

Yapılan tartışmaların ortak paydası bunlardır ama cevaplar muhtelifdir. Üstelik bu çeşitlilik İslamcı muhitin kendi içerisinde de bulunmaktadır. Mesela, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ile Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'yi ya da Mehmet Akif Bey'in farklılıklarını görmezlikten gelemeyiz. Bence bu farklılıklar ile Sir Ahmed Han ve Ali Abdu'r-Razık'ın durduğu yerin farklılığını eşitlemek de doğru olmaz.

Yine de kabul etmemiz gerekiyor ki, günümüzde, "İslamcılık ifadesi artık her düzeyden bakış açısını yeni birtakım zorluklarla karşı karşıya getiriyor. Esasen bu zorluk, kavramın sosyokültürel zeminde daha geniş kaygıları, kategori ve yönelimleri de içine katacak bir şekilde gündelikleşerek sıradanlaşmasından kaynaklanıyor" (Subaşı, 2012). Kavramın "arınmacı", "ümmeççi", "çoğulcu ve özgür" bir yapılanma öneren "ihya ve tecdid" temelli formu günümüzde yeni birtakım bileşenlerin de etkisiyle önemli ölçüde farklılaşmış durumdadır. Yine de, kavramın müktesebatında içkin olan ana bileşenler genel hatlarıyla aynıdır ve toplamda öne çıkan, İslami hissiyatın yeni bir medeniyet inşası için güçlü bir şekilde seferber edilmesidir. Bu amaçla, geleneğin içinde harmanlanmış tüm unsurlar mütemediyen gözden geçirilmektedir (Subaşı, 2012).

Netice-i Kelam

Bugün hem yerel hem de küresel ölçekte İslamcılık hakkında çeşitli tartışmalar sürüyor. Müslümanlar da İslamcılığın mahiyetine ve meşruiyetine dair tartışmaya devam ediyorlar. Küresel zeminde süren bu tartışmaların akademik ve siyasi bağlamı daha çok mevcut siyasi erklerin kabulleri ekseninde devam ederken, İslami geleneği sahiplenenlerin kendi aralarındaki tartışmalar da geleneksel miras ve yeni dünya ile nasıl bir ilişki kurulması gerektiği hususuna odaklanmaktadır. Yenilik ve tadil çabaları, var olan bir şeyin, yani kadim yapıların, teamüllerin ve düşünme çerçevelerinin yanında/karşısında cereyan ettiği için, bu tartışmalarda, yeni olanın tabiatı ve kendisini meşrulaştırma araçları kadar geleneksel olanın da o sırada "ne olduğu", "nasıl algılandığı", "hangi vasıtalarla direndiği", "kendini ne şekilde yenilediği", "nasıl değiştiği ve dönüştüğü" de hesaba katılmalıdır.

Ayrıca yeni olan ya da yeni olarak tanımlanan şeyin tasviri için kullanılan kelime ve ifadeler ile ona yüklenen değerler de, kadim olandaki karşılığı ile mukayese edilerek düşünülmalıdır. Burada, Babanzade Ahmet Naim Bey ile Ağaoğlu Ahmet Bey arasında geçen münakaşada karşımıza çıkan kavramlaştırmaya dikkatlerinizi çekmek istiyorum: 1914 yılında Ahmet Naim Bey yazdığı makalesine “İslam’da Da’vâ-yı Kavmiyyet” şeklinde başlık koyarken Ağaoğlu Ahmet Bey İslam’da “milliyet”in reddedilen bir şey olmadığını ispat sadedinde yazısına “İslam’da Da’vâ-yı Milliyet” başlığını koyacaktır (Kara, 2003, s. 16). Bu küçük örnekte de gözlemlenebileceği gibi, tartışmanın tarafı olan hemen herkes şunun oldukça farkındadır: “yeniden yorumlamak” ile “yeni bir şey vaz’etmek” arasındaki sınır, zannedildiği gibi, geçişsiz değil, aksine oldukça geçişli bir sınırdır (Görgün, 2001).

Yineleyerek söylersek, İslamcı proje varlığını iki ana unsur üzerine kurmuştur. Bu unsurlardan birisi “iç bünyedeki zaafı anılamlandırma ve tamir etmenin gerekliliğine olan inanç”, diğeri ise “Batı saldırganlığına karşı olmayı esas alan emperyalizm karşıtlığı”dır. Kanaatimce bu iki unsur üzerine bina edilen var olma tercihi, esas olarak doğru bir tercihtir ve bugün de girişilecek bir inşaa faaliyetinin bu iki esas üzerine bina edilmesi gerekmektedir. Bu hususlardan birisini ihmal eden yahut değersizleştiren her anlayış, bizleri ya sonu kitlesel hayal kırıklıkları ile neticelenen ve artık hepimizi kuşatan elim bir maceraya ya da maksadı hâsil etmeyecek bir içe gömülmeye mahkûm etmektedir.

Lakin bugün dikkat edilmesi gereken husus, bu hedefleri temin etme niyetinin öncelikle gerekli ama maksadı hâsil etmeye yeterli olmadığının idraki ile hareket etmektir. Gelinek noktada mesele; ya bir “inşaa girişmek” ya da “sisteme katılmak ve ifsada ortak olmak” meselesidir. Tam da bu noktada İslamcıların “inşaa ve muhalefet idraki ile ilgili bir daralma”dan bahsetmemiz gerekiyor.

Kanaatimce, İslamcılığı ulus-devlet içi bir söylem ve muhalefet olarak konuş(landır)mak doğru bir yaklaşım değildir. Zira İslamcılık Müslümanların hem Batı dünyası/paradigması karşısındaki duruşunu hem de “kendi tarihi mirasını yenileme cehdini” birlikte ifade etmektedir. İslamcılığın muhalif tutumunu temelde emperyalizme karşı girişilmiş paradigmatik bir muhalefet olarak değil de, ulusal iktidarlara karşı bir muhalif duruşa indirgemek olarak anlayanlar ciddi bir zihin kaymasına maruz kalmış bulunmaktadır. Bu daralma bir an önce aşılmalıdır ki muhalif olmanın gerekçesi işva konusu olmaktan çıkıversin.

Bir başka deyişle; eğer İslamcılık dünyayı tehdit eden seküler Batı paradigmasına ve doğurduğu sonuçlara değil de ulusal iktidara muhalefet etmeyi esas

marifet olarak telakki addederse, ulusal iktidara yaklaştıkça bir baş dönmesine uğrayabilir. Nitekim belediyelerde ve merkezî yönetimdeki kısa süreli iktidar olma tecrübesi bile pek çok zaafî ortaya çıkarmak açısından yeterince uyarıcı sonuçlar doğurmuştur.

Bir yandan da bu tecrübelerin ülkenin normalleşme sürecini hızlandırdığı vakiasını dikkate alarak şunu belirlemekte fayda var: Muhalefet ufku öncelikle, insanlığı bir uçurumun kenarına getiren Batılı paradigmayı karşısına koymalıdır. Bunun dolayımından, yerel iktidar mihrakları ile olan ilişkiler tanımlanabilirse bir hedef sapmasının önüne geçmek daha mümkün olur. Sürecin içinde olmadan ve nerede durmak gerektiğini doğru belirleyemeden yol almak ise mümkün değil. Bu gün gelinen nokta bunu işaret etmektedir. Nakisalara bakarak geri durmakla bir yerlere varmak da pek imkân dâhilinde gözükmemektedir.

Burada hatırlatmalıyım ki, muhaliflerin devletle, devletin de muhalif mihrak ve kişilerle ilişkisi, Nietzsche'nin Platon'un "devlet"i üzerine söylediği "Devlet, bir kuşağın ruhsal enerjisini, ancak var olan kurumların çıkarlarına hizmet edecek bir biçimde serbest bırakır" sözünü doğrulayacak nitelikte gerçekleşti/gerçekleşiyor.

Gelinen noktada İslamcılık, bir anlamda, Norbert Elias'ın kavramlaştırmasıyla söylessek, Toplumun "dengelenme" serüveninin günümüzdeki ideolojik ifadesine evrilmiş bulunmaktadır.⁹ Nitekim İslamcılarının mücadelesini bir sınıf atlama, kentlileşme ve sosyal-siyasi mekanizmalarda yer alma mücadelesi olarak değerlendirenlerin elini güçlendiren bir durum ortaya çıkmış görünüyör. Artık bir dış baskı sebebiyle değil, gönüllü ve kitlesel bir rağbetin neticesi olarak cemaat yapılarının çözülüp, güç ve sermaye sahibi gruplara dönüşme eğiliminin artmasına tanıklık ediyoruz. Üstelik bu durum, radikal-gelenekçi ayrımını da ortadan kaldıracak denli iç içe geçmiş bir şekilde sürdürülüyor. Öyle ki, dün birbirini dışlayan insanlar, aynı yapılar içerisinde ekonomik ve siyasi ortaklar hâline gelmiş bulunmaktadır.

9 Elias'ın da ifade ettiği gibi, "Her "toplumsal sistem", "denge" hâlindeki bir toplumdur. Bu dengede zaman zaman hareketlilik meydana gelebilir, ama toplum normal olarak atalet durumundadır. Bu toplumun bütün birimleri normalde birbirleriyle uyum içindedir. Bütün bireyler, normalde aynı sosyalizasyon sonucunda aynı normlara bağlıdır." Bkz.: Elias 2000: 299-309. Keza, Elias'ın dönüşüme yönelik içkin güdüyü, her toplumsal unsurun/yapının tümleyici (entegral) döngüsü olarak varsaydığını hatırlayabiliriz. Elias'a göre sosyal süreçler çift kutuplu, dönemli ve itmeler şeklinde meydana gelirler. "Bir yöne doğru itmeler, diğer yöne doğru itmelerle yer değiştirir. Bu itmelerin ikisi de, aynı zamanda ortaya çıkabilir. Bunlardan birisi diğerine hâkim olabileceği gibi, diğerine denk de gelebilir." Bkz.: Elias 2000: 299-309.

Bu sebeple; hayatın dinamik ve değişken bir tabiatı olduğu gerçeği ile Müslümanların oluşturduğu ve asırlarca insicamını korumuş ilimler vasıtası ile toplumsal hayatın dinle irtibatını muhtelif seviyelerde kurup, yeniden üretme imkânını göstermiş müstakil bir sistem olduğu gerçeği birlikte düşünülmeden atılacak her adım yeni sorunlara yol açacaktır. Bir “ihya” girişiminin başarısı bu dengeyi kurabilmek ile yakından irtibatlıdır.

Elbette, “bir tel kopar ve bütün ahenk bozulur” ama bu anlamda vardığımız yer “varılan bir son” değil, hayatın bir merhalesidir. Tarih ise yapılmaya ve yaşanmaya devam ediyor. Müslümanlar her şeyden önce İslami düşüncenin ihyası ile insanlığa hâlâ bir şeyler teklif edebilme gücüne ve belki de hepsinden önemlisi sorumluluğuna sahip bulunmaktadır. Yaklaşık üç asırlık bir yeni tecrübeyi, asr-ı saadetten beri biriken önceki tecrübeye ekleyerek bir “çıkış” arayışında “yol’a devam etmek” tek makul yol gibi görünüyor. Tüm dünyada yaşanan iç içe geçmişlik hâli de dikkate alındığında, İslami geleneğin farklı zaman ve zeminlerde şekillenen müktesebatını ihmal etmeyen bir “iz sürme”yle bu işin üstesinden gelinebileceğini düşünüyorum. Benim kanaatim; ancak İslami geleneğin üç ana mecrasını oluşturan beyan, burhan ve irfan birikimlerinin hiçbirini ihmal etmeyen bir tutumla bu başarılabılır.

Kaynakça

- Akçura, Y. (2015). *Üç Tarzı Siyaset*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Altundağ, Ş. (1988). *Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi* (2. Baskı, s. 23). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Atalay, O. (2004). *20. Yüzyıl Tefsir Akımı İçtimai Tefsir*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Aydın, M. S. (1993). Elmalılı’da Teceddüt Fikri. *Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* içinde (s. 300). Ankara: TDVY.
- Bein, A. (2013). *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*. (B. Üçpunar, Çev.) İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Berkes, N. (2004). *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (7. Baskı, s. 410-411). İstanbul: YKY.
- Çalışkan, İ. (2012). *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- el-Beyhaki. (2010[AT1]). *es-Sünenü’l-Kübrâ* (C. X, s. 209). İstanbul: Ocağ Yayıcılık.
- el-Hâkim. (1990). *el-Müstedrek* (1. Baskı) (C. IV, s. 285). Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye.
- el-Hâkim. (1990). *el-Müstedrek* (1. Baskı) (C. I, s. 45). Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye.
- Elias, N. (2000). *Uygurluk Süreci* (1. Baskı) (C. 1, s. 299-309). İstanbul: İletişim Yayınları.
- et-Taberâni. (1991). *Müstedu’ş-Şâmiyyîn* (C. I, s. 344). Beyrut: Müessesetü’r-Risale.
- Fazlıoğlu, İ. (1988, Mart). İlim ilim bilmektir; bilim neyi bilmektir. *Dergah*, IX(97), 12-14, 22.
- Gencer, B. (2009). *İslam’da Modernleşme (1839-1939)*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Gökâl, Z. (2014). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Görgün, T. (2001, Kış). 'Dinin Yeniden Yorumlanması' Meselesi Üzerine. Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi, 73. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&Yazi-No=538> adresinden 18 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Hanbel, A. b. (t.y.). *el-Müsned* (C. II, s. 359). Kahire: Müessesetu Kurtuba.
- Işık, V. (2006-2007). İslamcı Dergilerin Gündemleri. *Umrân Dergisi*, 143, 81.
- İbn Abdilberr. (2004). *et-Temhid* (C. I, s. 59-60). Kahire: el-Farukü'l-Hadise.
- İnayet, H. (1988). *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce* (s. 99). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Kara, İ. (1986). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi/Metinler-Kişiler* (C. 1). İstanbul: Risale Yayınları.
- Kara, İ. (2001). *Bir Felsefe Dili Kurmak* (s. 117). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2003). *Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?* (1. Baskı) (s. 16) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karaman, H. (2003). İslam'da Tecdid ve Müceddidler. *İslam'ın Işığında Günümüz Meseleleri* içinde (C. 2). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, H. (t.y.). *Reform, Tecdit ve İçtihad Hakkında Bir Söyleşi*. <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00243.htm> adresinden 18 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Karpat, K. H. (2004). *İslâm'ın Siyasallaşması*. (1. Baskı, s. 31-243). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Okuyucu, N. (Ed.). (2014). *Batı Gözüyle Tecdid*. İstanbul: Klasik Yayıncılık.
- Said Halim Paşa. (2003). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. (M. E. Düzdağ, Haz.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sifil, E. (2011, Nisan). İslah ve İfsat: Ya Düzelme Ya Bozgun. *Semer kand Dergisi*. <http://semerkand-dergisi.com/islah-ve-ifsat-ya-duzelme-ya-bozgun/> adresinden 18 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Subaşı, N. (2012, 22 Temmuz). Türkiye'de İslamcılığın Seyr-ü Seferi. <http://www.necdetsubasi.com/index.php/makale/117-turkiye-de-islamciligun-seyr-u-seferi> adresinden 12 Şubat 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Şah Veliyyullah ed-Dihlevî. (2012). *Hüccetullahi'l-Bâliğa* (2. Baskı) (C. I, s. 487). (M. Erdoğan, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tunaya, T. Z. (1962). *İslamcılık Cereyanı*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Tunaya, T. Z. (2010). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turabi, H. (1997). *İslami Düşüncenin İhyası* (s. 7-8). İstanbul: Ekin Yayınları.
- Türker, Ö. (2011). İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi. *İ. Ü. Sosyoloji Dergisi*, 22, 533-556.
- Türkmen, H. (1991, Kış). İslami Uyanıştan İslami Harekete. *Dünya ve İslam Dergisi*, 5, 141-142.
- Türköne, M. (1994). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (1978). *Tahlil-i Tarih-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâçesi* (1. Baskı, s. 382). İstanbul: Eser Neşriyat.
- Yazır, E. M. H. (1341/1925), *Metâlib ve Mezâhib Tercümesi*, İstanbul, Matbaayı Âmire.
- Yazır, E. M. H. (2011). Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir. A. C. Köksal, M. Kaya (Haz.), *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde (s. 261-262). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2002). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (s. 12). İstanbul: İletişim Yayınları.