

OSMANLI İSLAMCILARI VE İSLAMİ YENİLİKÇİLER: YAKINSAMA VE AYRIŞMA

OTTOMAN ISLAMISTS AND ISLAMIC RENOVATORS: CONVERGENCE AND SEGREGATION

Müşerref YARDIM*

Öz

Bu makale ikinci Meşrutiyet İslamcılığının dönemin şartlarına uygun özelliklerini belirledikten sonra Osmanlı İslamcılarının hangi noktada İslami Yenilikçilerle benzer düşünceler geliştirdiklerini, hangi noktada ise ayrıştıklarını örneklerle ortaya koymaya çalışacak. Aslında, Osmanlı İslamcıları, İslami yenilikçilik ve modern temsilcilerinin, Ahmed Sirhindi, Cemaleddin Afzani ve Mısırlı Muhammed Abduh ile Hindistanlı Seyyid Ahmet Han çizgisinde oldukları söylenebilir. Bu çalışma, Osmanlı İslamcıları ve İslami yenilikçiler arasında nasıl bir bağ bulunduğunu belirlemeye çalışacak.

Anahtar Kelimeler

İslamcılar, İkinci Meşrutiyet, Yenilikçiler, siyaset, modernite.

Abstract

At first this article determines the appropriate properties of İslamism of the Second Constitutional period. Secondly this research establish through examples at which point the Ottoman Islamists have developed similar ideas with İslamic Renovators and at which point they are different. In fact, the Ottoman Islamists are in line with İslamic Renovators and its modern representatives, like Ahmad Sirhindi, Jamal ad-Din al-Afghani and Muhammad Abduh Indian and Egyptian Sayyid Ahmed Khan. This study will try to determine what kind of specific link exist between Ottoman Islamists and İslamic Renovators.

Keywords

Islamists, Second Constitutional Monarchy, innovative , politics , modernity.

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü, myardim@konya.edu.tr

Gönderim Tarihi: 14.05.2015
Kabul Tarihi: 13.06.2016



GİRİŞ

İslam'ı tamamıyla, yani inanış, bağlılık, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim ve hukuk açısından insan hayatına hâkim kılmaya çalışan bir akım olarak İslamcılık aynı zamanda, bir yandan Müslümanları Batı'nın baskıcı ve despot hükümdarların ve taklitçiliğin sömürsünden kurtarmak amacıyla rasyonel yöntemler etrafında çözümler üreten, bir yandan da birlik ve kalkınmayı savunan aktivist, modern ve eklektik bir akımdır (Kara 1997: 16).

İslam Ansiklopedisi İslamcılık akımını 19. yüzyılın ikinci yarısında şekil alan ve düşünce sistemlerinde İslam'la sıkı bir ilişki kuran Genç Osmanlılar tarafından yaratılan siyasi-dinî bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Osmanlı hükûmetine karşı yeni bir muhalif politika başlatan ve Batı Avrupa'ya kaçan Osmanlı aydınları "geleneksel İslam"dan İslamcılığa geçişte önemli bir rol üstlenmişlerdir. İslam'ı Durkheim tarzı bir şekilde vazgeçilmez bir toplumsal çimento olarak kullanıp yeni bir meşruiyet kaynağı inşa ettiler. Öte yandan Batılı düşünce yapısının unsurları ilk defa Genç Osmanlılar'ın kalemi altında İslami düşünce yapısının unsurlarıyla yan yana gelmişlerdir (Türköne DİA, 60-61). İslamcı söylemi ilk benimseyen kişiler arasında Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa'nın bulunduğu ifade edilmektedir (Türköne 1991: 100).

İslamcılık çağa ve yazarlara göre farklı şekillerde anlamlandırılmıştır. İ.Kara "İslamcılık" teriminin ilk kez Ziya Gökalp tarafından kullanıldığına inanmaktadır. Diğerleriyle birlikte "İslamlaşmak" ve "İslamlık" terimlerini de kullanmaktadır (Kara 1991: XXXIV-XXXVII) . Tunaya'ya göre, Genç Osmanlılar'ın İstanbul'da dağılmasından sonra gelişen ve yöneticileri arasında devlet adamı ve tarihçi Cevdet Paşa ile Şirvanizade Rüşdü Paşa'nın (1828-1874) bulunduğu düşünce akımına «İslamcılık» denmesi gerekmektedir. Bununla birlikte Tunaya bu akımın teorisyenlerinin olduğunu ileri sürmenin zor olduğuna da inanmaktadır (Mardin 1962 : 92).

Tunaya'nın bildirdiğine göre İslamcılık İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908-1922) siyasi ve ideolojik akımları arasında en etkili ve en dinamik akım olarak öne çıkmaktadır: "ideolojik" çünkü akım bir düşünce ve inanç sistemi olduğunu ileri sürmektedir ; "siyasi" çünkü akımın amacı İmparatorluğun dağılmasını önlemektir (Tunaya 1962: 1). Y. Akçura, bir yeniden diriliş ve kurtuluş ideolojisi olan İslamcılığın, bir şekilde Osmanlıcılığın devamı ve Türkçülüğün ön aşaması olduğunu düşünmektedir (Akçura 1991: 21).

Bu makalede ele alacağımız İkinci Meşrutiyet Osmanlı İslamcılarını genelde Sırât-ı Müstakîm dergisi etrafında toplanan aydınlar olacaktır: Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, Mehmed Âkif, Mustafa Sabri, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Fenni, Said Nursi, Mûsâ Kâzım.

İkinci Meşrutiyet İslamcı düşüncenin oluşumunun göstergesi olan unsurları aşağıda belirtilen noktaların etrafında özetleyebiliriz:

1. Bir yandan Müslüman dünyasının geride kalmasına son vermek amacıyla Batı'nın bilim ve teknolojisini benimseme ihtiyacından bir yandan da Batı kültürü karşısında kendine has değer ve inanışları muhafaza etme ve sağlama arzusunun sonucu olan kültürel uyanış ve hareket İslamcılığın entelektüel temelini oluşturmaktadır (Türköne DİA: 60). Said Nursî de aynı şekilde Batı'nın gözü kapalı bir şekilde her şeyiyle taklit edilmesine karşı çıkılması gerektiği fikrini paylaşmaktadır: Yalnızca bilim ve teknolojisi benimsenmelidir. (Nursi RNK: 646).

2. Tanzimat ve Islahat Dönemi'nde getirilen ve Müslümanlarla gayrimüslimler arasında eşitliği öngören reformlardan beri Müslümanlar arasında millet-i hâkime statülerinin

kaybolacağından endişe duyanlar vardı. Şeriatın uzaklaşma olarak nitelendirilen bu reformlar karşısında, dine sıkı sıkıya sarılma zorunluluğu ifade ediliyordu (Türköne DİA: 60). Nursî de aynı şekilde Şeriata bağlı hareket edilmesi gerektiğini ifade etmekle birlikte İslamcılığın tersine Müslümanlar ve gayrimüslimlerin eşit olması gerektiğini düşünüyordu: Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler kanun karşısında eşitlerdi (Nursi RNK: 1943-1944). Bu eşitlik sorununa ek olarak, halk arasında dinî hassasiyetlerin oluşmasının ve İslamcılığın eleştirilerinin nedeni, hukuk alanında meydana gelen değişiklikler ve batılı kanunların getirilmesidir.

3. Müslüman dünyasının birliğini sağlamaya yönelik çabaların olduğu bir dönemde İslamcılık siyasi bir tez olarak ortaya çıkmıştır. İmparatorluk sınırlarının dışında yaşayan Müslümanların Osmanlı halifesinin yardımını istemeleri, aynı zamanda Osmanlı sınırları dışında kalan bölgelerde yaşayan Müslümanların da sorunlarına eğilen Osmanlı aydınlarının dikkatini çekmiştir. Her ne kadar İslamcılık akımı doktrinal bir birlik dile getirmese de, İslam'ı dinî, entelektüel, etik, siyasi, idari ve hukuki alanda hâkim kılmayı ve Müslümanlar arasında birliği güçlendirerek Müslüman dünyasındaki geri kalmışlığa çare bulmayı amaçlamaktadır (Türköne DİA: 60). Müslüman dünyasında birliği öne çıkarmaya çaba gösteren Nursî de Osmanlı İmparatorluğu sınırları dışında yaşayan Müslüman toplumların sorunlarına ilgi göstermektedir. Bu konudaki kaygısı Emevi Camisi'ndeki Şam hutbesinde açıkça dile getirilmiştir (Nursi RNK: 1961-1982).

Ulemeden Farklı Osmanlı İslamcılığı

"Yeni" okullarda modern bir eğitim alan yeni nesil, ulemeden farklı bir vizyona sahip yeni bir aydın türünü oluşturmaktadır (Laroui 1978: 144-149). Modern İslami düşünce yapısının artık klasik İslam'daki gibi ulema tarafından değil de aydınlar tarafından nakledildiğini ve savunulduğunu görmekteyiz (Türköne 1993: 91).

Osmanlı İslamcılığının profili tarihî ulema kimliğinden farklıdır. Ulemanın devletle olan ilişkileri nedeniyle resmî bir kimlikleri ve "resmî İslam'a" sahip çıkması gereğiyle toplumsal bir kimlikleri bulunmaktadır. Her ne kadar içtihat için gerekli eğitime sahip olmasalar da İslamcılar tefsir, kelam, hukuk ve tasavvuf gibi din bilimlerinde yeterli birikime sahiptirler. Kendileri kolayca Kuran'a ve Sünnete gönderme yapabilmekte ve hatta kendi düşüncelerini savunmak ve mezhepler arasında içtihat seçeneğine başvurmak için bazı hadisleri bile eleştirebilmektedirler. Bazıları tefsir yazma kapasitesine sahiptirler. Hatta bazıları kelam alanına yenilikler getirmişlerdir. Onlar için entelektüel bir profilin ortaya çıkması söz konusudur (Bulaç 2004: 51-56).

İçtihat konusunda olduğu gibi bazı bakış açısı farklarının haricinde hiçbir İslamcı Batı'yı göz ardı etmemektedir, ne İslam'ın çağdaş anlamıyla ilerlemeye toptan karşı olduğunu ne de Batı medeniyetiyle Müslüman medeniyetinin bir sentezinin imkânsız olduğunu söylemektedirler. Hiçbiri aynı zamanda Batı'nın teknik üstünlüğünü de inkâr etmemekle birlikte hepsi Batı'daki ahlaki çöküşe karşı uyarıda bulunmaktadırlar.

Nursî'nin profilinin İstanbul alimlerinininkinden biraz farklı olduğunu söylemek mümkün. İmparatorluğun Şark bölgesinden geliyor olması, ona, kendisi tarafından da ifade edildiği üzere, Sultan'ın önünde dahi bir "ifade özgürlüğü" sağlamaktadır. II. Abdülhamid'e Şark bölgesinde bir üniversite projesi için ısrarını ve istibdat döneminde Sultan'ı eleştirmesini hatırlayalım. Elmalılı Mehmet Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı ve Mehmed Akif Ersoy gibi diğer İslamcılığın yanında Dârü'l Hikmet'teki görevi haricinde Nursî'nin başka görevlerde bulunmadığını görüyoruz.

Karpat'a göre, Nursî, farkını göstermek amacıyla, doğduğu bölgede yaşayan insanlar gibi

giyinmekteydi. Sarık ve beyaz cübbesiyle, taşıdığı bir silah ve bir bıçakla, seçkin bir şehir aliminden ziyade bir göçebeye benziyordu (Karpat E.P² : 145). Nursî'ye göre "farklı ve tuhaf" gelen kıyafetler giymesi, her şeyden önce dikkatleri çekmek ve dünyevi hayata hiç önem vermediğini göstermek ve ayrıca hâl ve tavırlarıyla diğer insanlardan farklı olduğuna işaret etmek içindi. Giyinme tarzının aynı zamanda ilişkilerindeki doğal karakteri ve vatanına olan sevgisini yansıttığını ifade ediyordu. Nursî hayatı boyunca giyinme tarzını hiçbir zaman değiştirmemiştir. Düşünce şekli « modernleşmiş » olarak düşünülebilir, fakat hayat tarzında, kıyafetlerinde hiçbir değişiklik olmadığını ifade etmek mümkündür.

"Geleneksel İslam" ve "İdeolojik İslam"

İslam'ın belirli bir siyasi ve ideolojik bir boyut kazanması 19. yüzyıla dayanmaktadır. Önceleri sadece iktidar ve sosyal düzenin meşruiyetinin ifadesi olan dine özellikle de II. Abdülhamid'in resmî İslam birliği politikası ile yeni misyon ve yeni manalar yüklendiğini söylemek mümkündür.

İslamcılık "İslam Birliği" adı altında, 1870'ten itibaren Osmanlı İmparatorluğu'na hâkim olan siyasi unsur hâline gelirken yaklaşık kırk sene sonra bir düşünce akımı olarak ortaya çıkmıştır (Kara 1997: XV). İslam'ın dinî inanç olmasının ötesinde, farklı gayrimüslim azınlıkların bağımsızlıkçı ve etnik milliyetçi hevesleri karşısında Osmanlı aydınları, İslam'ı barındırdığı İslami motifler sayesinde İmparatorluk'taki Müslümanları millî birlik altında toplayacak bir ideoloji olarak görmüşlerdir (Türküne DİA: 61).

İslamcılık özellikle modern dünyada dinin rehberliği temeline dayanmaktadır ve İslamcıların da İslam'ı hayata hâkim kılma yönünde bir arzuları bulunduğunu özetle ifade edebiliriz. Böylelikle yeni bir bakış açısına göre sunulan İslami ilkelere bir üstünlük atfedilmektedir.

Bu bağlamda, "geleneksel İslam" ve İslamcılık üzerine bir parantez açmak anlamlı olacaktır:

1. İslamcılık modern bir çerçevede, inananların akıllarına hitap eden tezlerden yola çıkarak "dünyevi" gereksinimlerle İslam arasındaki uyumu desteklemektedir (Türküne 1991: 26). Nursî de mucizeleri ve olağanüstü olayları akıl çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır (Nursi RNK:1269).

2. Ahiret inancı ideolojik İslam'da önemini kaybetmektedir.

3. Peygamber ve dört halife dönemindeki kaynaklara dönüş, bir "Altın Çağ" yaratmanın haricinde, daha "esnek" hükümler için ortam hazırlamanın bir yolunu ifade etmektedir (Türküne 1991: 26-27). Nursî de aynı şekilde İslam'ın ilk zamanlarına dönüş tezini desteklemektedir. Nursî'ye göre "gerçek halifeler" ve "gerçek yöneticiler" olan dört halifenin özgürlük ve adalete uygun geçirilen dönemi yüce bir dönemdir (Nursi RNK: 1030). Peygamber hadisine göndermede bulunarak dört halife devrinin sonunun yozlaşma ve zulüm döneminin başlangıcı olduğunu ifade etmektedir (Nursi RNK: 1059).

4. Geleneksel İslam'ın tersine, İslamcılık ne diğer dinlerle meşgul olur, ne de onlarla rekabet içindedir; fakat pozitivizm gibi 19. yüzyıl felsefe akımlarına yönelmektedir. Bu akımlara muhalif olmanın yanı sıra, sistemine uyum sağlayan akımları içselleştirmekte de tereddüt etmez. Bu şekilde batılı ideolojilerle diyalog içerisine girmiştir. Dolayısıyla İslamcılığın yeni sorunsalları geleneksel İslam'da yer bulmaz (Türküne 1991: 28). Nursî'nin de aynı şekilde pozitivist felsefeye karşı mücadelede etkili olduğunu düşündüğü Risâle-i Nûr'da da pozitivist felsefenin bazı unsurlarından yararlandığını söylemek mümkündür (Nursi RNK: 115-117, 139-140).

5. Klasik İslam, tüm gerçekleri anlama ve kavrama yetisine sahip elit bir sınıfla gerçekleri anlama becerisi olmayan kitle arasında ayırım yapmıştır. Alimler, gerçeklerin bu kitle için

yarardan çok zarar getireceğine kani olduklarından yalnızca bir kısmını aydınlatmayı tercih etmişlerdir (Keddie, 1963 : 27). Havâs (elit) ve avam (halk) arasındaki bu ayrım, mevzu bahis ikiliği ortadan kaldırmayı arzu eden İslamcılık düşüncesi tarafından eleştirilmiştir. Kitleleşen basın yayın organlarının ve eğitimin yaygınlaşmasının etkisiyle, dinî bilgiler medreseler ve ulema'nın tekelinden çıkmıştır. İşte bu şekilde kitleler kaynaklara yönelebilmiş ve ikilik otomatik bir şekilde ortadan kalkmıştır (Türköne 1991: 29). H. Yavuz tarafından da ifade edildiği üzere Nursî'nin kendi kişiliğine değil de yazılarına verdiği öneme bakarak yazılı geleneğe verilen değere göndermede bulunduğunu belirtebiliriz. Her insanın medreselerden ya da tekkelerden, ulema, hoca ya da şeyhlerden geçme zorunluluğu olmadan doğrudan dini anlamaya erişimi vardır (Yavuz 2003: 164-165).

6. Müslüman toplumlarda batılı ideolojilerin etkisi altında bir meşrulaştırma sorunu ortaya çıkmaktadır. Siyasi iktidarın meşruiyet sorunsalı da bu şekilde başlamaktadır. Bu durum anarşi korkusu sebebiyle klasik İslam'da kabul edilebilir bir durum değildir. Bu durumda, İslam'ın evrenselliğini ortaya koyabilmek amacıyla, demokratik ilkelerin ve "evrensel" olduğu söylenen değerlerin İslam'da da yerinin olduğunu ifade etme çabası ortaya çıkmaktadır (Türköne 1991: 31). Çalışmamızın en son kısmında Nursî'nin İslam'ın köklerine atıfta bulunarak özgürlük, adalet, eşitlik, cumhuriyet, anayasal sistem, demokrasi, halk egemenliği gibi ilkeleri nasıl savunduğunu göreceğiz.

İslamcılığın kültürel boyutu siyasi boyutuyla her zaman el ele gitmiştir. Siyasi kurum ve yapılar üzerindeki yansıması yalnızca düşünce şeklini belli etmekle kalmaz aynı zamanda kültürel faaliyetleri de işaret eder (Kara 262-265). Dolayısıyla İslam bir dindir ama aynı zamanda bir kültür, bir medeniyet, bir toplum düzeni ve bir yaşam şeklidir. Bu nedenle İslamcılığın siyasi varoluşlarını devam ettirebilmek amacıyla ideolojilerini ortak değerlere dayandırmak zorunda oldukları ifade edilmiştir (Karpas 1998: 225). Altı çizilen bu unsurlara göre, geleneksel İslam'a kıyasla İslamcılığın İslam anlayışının hem "modern" hem de "seküler" olduğunu söylemek mümkündür (Kara 2008 : 380).

İslamcılık düşüncesinin kitleler üzerindeki nüfuz derecesi Osmanlı toplumunun basınla; yani olmazsa olmaz hâline gelen gazetelerle temas hâline geçmesiyle artış göstermiştir. Müslüman toplumlarda ve Osmanlı toplumunda ve bu toplumların düşünce sistemlerindeki değişim batılı toplumlara kıyasla gazeteler yoluyla son derece radikal bir şekilde gerçekleşmiştir. İslamcılıkla birlikte bir yandan kitleleri sürükleyebilen bir düşünce hareketi olan bir yandan da İslam Fikri Teşkili ya da İslam Meslek-i Mahsusu ifadeleriyle geleneksel din kavramının ötesine geçen modern bir düşünce şekliyle karşı karşıya kalınmıştır. Dolayısıyla din de modern bir ideoloji olarak kavranmıştır (Türköne 1991: 44).

Modernleşme Yolunda Japonya Örneği

Özellikle Tanzimat Dönemi'nde gerçekleştirilen ve ülkenin sekülerleşmesinin sorumlusu olarak görülen batılılaşma denemeleri ve reformlardan sonra batılı unsurların Osmanlı İmparatorluğu'na entegre edilme şekli hususunda sonu gelmeyen tartışmalar başlamıştır: Kimileri modernleşmenin ancak Batı'nın teknolojisini yanı sıra kültürünün de alınması şartıyla gerçekleşebileceğini iddia etmekteydiler. Kimilerine göre ise Müslüman dünyasının ilerlemesi ve ayağa kalkmasını sağlayacak olan teknolojik ilkeleri, «batı kültürü» olarak değerlendirdikleri kültürle ilişkiye girmeden benimsemek gerekiyordu.

İslamcılara göre Batı'dan yalnızca bilim ve teknolojisini alarak "Japon" örneğine uymak gerekiyordu (Zarcone 2004 : 99). İslamcı Musa Kâzım da aynı zamanda Batı'nın bilimine ve teknolojisine bağlı kalınması gerektiğini savunmaktaydı. Batı'nın bilim ve teknolojisini,

değerleri ve ahlakına dokunmadan uygulamış görülen Japonları örnek vermektedir. Musa Kâzım Japonların geleneksel giyinme tarzlarını bile muhafaza ettiklerini hatırlatmaktadır (Musa Kazım 1920: 272).

Tanzimat Dönemi reformlarına yol açan değişikliklere tanık olan Nursî de bu tartışmalara taraf olmuş ve Avrupa'yı tamamıyla dışlamayan bir tavır sergileme taraftarı olmuştur. Kendi manevi değerlerine sadık kalmak şartıyla dönemin bilimsel gelişmelerine kayıtsız kalmamak gerektiği düşüncesiyle, Nursî bu tartışmada İslamcılarının yanında yer almaktadır, İslamcılar yeni olanın yozlaşmış olduğu eskinin de olduğu gibi uygulanamayacağı tezini savunmaktadırlar. Özetle Nursî Batı'nın bazı noktalardaki üstünlüğünü kabul etmekte ve Müslümanların aynı zamanda "olumsuz yönleri" de olan bu medeniyetin "güzelliklerini" almak mecburiyetinde olduklarını ifade etmektedir (Molla Said-i Kürdi 1909: 44).

Nursî de aynı şekilde Japonları örnek göstermektedir « Kesb-i medeniyette Japonlara iktida bize lâzımdır ki, onlar Avrupa'dan mehasin-i medeniyeti almakla beraber, her kavmin mâye-i bekası olan âdât-ı milliyelerini muhafaza ettiler » diye ifade etmektedir. Nursî'ye göre, Müslümanlar işte bu nedenle « iyi olanı almak kötü olanı bırakmak » ilkesini benimseyerek kendi İslami değerlerine tutunmalıdırlar (Nursi RNK: 1933). Bu ilke İslamcı düşüncenin düsturu hâline gelmiştir. İslamcılık düşüncesine göre Batı'yı taklit eden İmparatorluk "yabancı yamalardan ibaret bir bohçaya" benzemektedir (Said Halim Paşa 1991:12).

İslamcılarının "yabancı yamalardan ibaret bir bohça" benzetmesini yapmalarının nedeni özellikle de Tanzimat Dönemi reformlarından itibaren pek çok alanda kendini gösteren ikiliklere dikkat çekmek istemeleriyle açıklanabilir. Örneğin batıcılık akımının savunucuları batılı değerlerin "kopyasına" varan bir taklidin gerekliliğini ifade etmektedirler. İslamcılar Batı'yı reddetmemekle birlikte taklit etme konusuna gelindiğinde seçici olmak gerektiğini savunmaktadırlar. Yeni bir şey üretmek amacıyla, iki unsur arasında, -burada İslam ve Batı- bir sentez yapma arzusunu taşımaktadırlar. Klasik ve modern eğitim sistemleri; yani medrese-mektep arasındaki ikilik de İslamcılara göre ortadan kaldırılması gereken bir durumdur. Nursî de aynı şekilde medrese, mektep ve de tekke sistemleri arasındaki uçurumu kapatacak tek tip bir sistem oluşturmak amacıyla bu üç sistemin bir sentezinin yapılması gerektiği düşüncesine kani olmuştur.

Avrupa / Batı (Garp) ve Hristiyan terimleri Nursî'nin anlayışına göre eş anlamlı sözcükler değildirler. Her şeyden önce, kendisi iki Avrupa arasında ayırım yapmaktadır: ilki « yararlı » (müsbet) olan ve temellerini bilimsel verilere dayandıran Avrupa; ikincisi ise « yıkıcı » (menfi) olan ve temelini materyalizmden alan Avrupa: « Avrupa ikidir: Birisi, İsevîlik din-i hakikîsinden aldığı feyizle hayat-ı içtimâie-i beşeriyeye nâfi san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fûnunları takip eden bu birinci Avrupa'ya hitap etmiyorum. Belki, felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin zannederek beşeri sefâhete ve dalâlete sevk eden bozulmuş ikinci Avrupa'ya hitap ediyorum » (Nursi RNK:643).

Nursî'ye göre, Müslümanlar batı dünyasıyla ekonomik, siyasi, askerî, teknik ve endüstriyel alanlarda işbirliği yapmalıdır. Bununla birlikte, Nursî yalnızca ateizm ve komünizme karşı ciddi bir mücadele yürüten «Hristiyan» Avrupa ile işbirliği yapılmasını kabul etmektedir. Müslüman ve Hristiyanların bu bağlamda birlikte hareket etmeleri gerektiğini savunmaktadır (Nursi RNK: 1766). Yoksa, « menfi » olarak tanımladığı Avrupa'yı eserlerinde şiddetli bir şekilde suçlamaktadır(Nursi RNK: 643). Nursî'ye göre, bu ikinci Avrupa'nın Müslüman dünyasına karşı beslediği yıkıcı niyetleri mevcuttur (Nursi RNK: 844). İki Avrupa arasında yaptığı bu ayırmadan yola çıkarak, Nursî'nin ilahi vahiy ve insan eseri olan felsefeyi karşılaştırdığını ifade edebiliriz. Bu ilke aslında onun düşüncesinin temel taşlarından birini oluşturmaktadır.

Batı'nın Gözüyle İslam

Müslüman dünyasında "modernite" sorununa ilişkin ilk tartışma Fransa'da İslam'ın özünde felsefik ve bilimsel anlayışla ters düştüğünü düşünen Ernest Renan tarafından öne çıkarılan tartışma sayılabilir : « İslam Avrupa'nın olumsuzlamasıdır: din ve devleti birbirinden ayırmaz, bilime itibar etmez, medeni özgürlükleri ortadan kaldırır, duyarlılığı köreltir, hümanizmi yasaklar [...] İslam'ı özgür ve bireysel din statüsüne indirgeyin, yok olacaktır» (Renan 1948 : 553). Oryantalizmin Auguste Comte'u, "kıyaslamalı filolojisiyle", Sami dünyayı ve daha da genelinde Doğu'yu Batı dünyasına kıyasla sahip oldukları ve olmadıklarıyla tanımlamaktadır. Max Weber de aynı şekilde hiçbir katkı yapmadan bu oryantalist geleneği benimsemektedir. Doğu ve özellikle İslam, ne bilime, ne demokrasiye, ne fikir özgürlüğüne, ne özel mülkiyete, ne de endüstriyel ilerlemeye sahiptir (Dumont 1986: 140). Mimariden hukuka kadar her şeyin bir araya geldiği ve tek bir yapıyı yansıttığı "sonsuz" medeniyet, aniden dış kaynaklı bir modernite sorunuyla karşı karşıya kalmıştır: "İslam kültürü" siyasi modernitenin önündeki esas engel olarak algılanmaktadır (Roy 1992: 20).

İslamcıların bu konudaki tezlerini inceleyelim:

1. İslam insani ihtiyaçlara cevap verebilen ve "yeni gelişmeler" karşısında insanın tavrını belirlemesini sağlayan evrensel bir sosyopolitik içeriğe sahiptir. Bu sistem insana iyiyi ve kötüyü öğretir, ona yol gösterir, toplum kurallarını benimsetir ve yönetilenlerle yönetenlerin haklarını belirler. İslam'ın evrenselliği köklerini kutsallık ve akıldan almaktadır (Türköne DİA : 61-62). İşte bu nedenle ilerleme için "İslamlaşmak" gereklidir. (Tunaya 1962:13)

2. İslam tüm "modern" gelişmelere açık bir dindir ve çağın yeniliklerini reddetmez. Gelişmenin önünde bir engel teşkil etmediği gibi, bilgi ve ilerlemenin peşinde olmayı emreder. Nursî'ye göre, ilerlemenin ilkeleri Kuran tarafından Peygamber mucizeleriyle belirtilmiştir . İlerlemeye engel gibi görünen unsurlar İslam'ın asıl ilkeleri arasında bulunamaz, İslamcılara göre bunlar daha sonradan eklenmiştir. Bu nedenle tüm bu geleneksel ilkelerden arınmak ve kökenlere dönmek gerekmektedir (Türköne DİA: 62).

İslamcılar Batı'dan çok sayıda kavram ithal etmişlerdir. İslamcıların onaylarını alan terakki (ilerleme) kavramı, gerçekten de bunun en iyi örneğini teşkil etmektedir (Kara SBA:262). Bu kavram kaynağını Auguste Comte'un pozitivizminden alır, buna göre metafizik ve teoloji çağı tarihte kalmış ve aklın hâkim olduğu pozitivist düşünceyle artık yeni bir çağ başlamıştır. Bu fikrin çok çabuk bir şekilde Osmanlı aydınları tarafından benimsendiği görülmektedir (Kodaman DGBİT: 52). Pozitivist fikirlere gönderme yapan bir başka İslamcı örneği de çalışmamızın ilk kısmında belirttiğimiz Said Nursî'dir. Nursî eskatolojik söylevlerinde pozitivistimin "tren" ve "tünel"(Nursi RNK: 139-140) metaforlarını kullanmaktadır.

Ernest Renan'ın söyleminin karşıtları arasında yalnızca Afgani ve Bayezidof değil, aynı zamanda bu amaca yönelik olarak yazılmış eseriyle (Kemal, 1908) Namık Kemal gibi Genç Osmanlılar da bulunmaktadır. Nursî ise Lord Gladstone'un (1809-1898) İngiliz Parlamentosu'nda yaptığı konuşmalara tepki göstermektedir. Nursî'ye göre Lord Gladstone « Bu Kur'an İslamların elinde bulundukça, biz onlara hakim olamayız. Ne yapıp yapmalıyız, bu Kur'an'ı onların elinden kaldırmalıyız; yahut Müslümanları Kur'an'dan soğutmalıyız" » ifadesinde bulunmuştur demiştir (Nursi RNK: 2131). Nursî bu konuşmanın düşünce sistemindeki bir devrin başlangıç noktası olduğunu da ifade etmektedir (Nursi RNK: 840). Daha sonrasında benimsediği tavır, açıklamalarında kendini belli etmektedir: «Ben de Kur'an'ın sönmez ve söndürülmez manevî bir güneş hükmünde olduğunu, tüm dünyaya gösterip ispat edeceğim! » demiştir (Nursi RNK: 2131). Kendisinin benimsediği bu tavır akıl ve kalbi uzlaştıran « Kuran yöntemi » adını verdiği yöntemin önemini açıklamaktadır.

Tarihî İslam Eleştirisi

İlahi emir doğrultusunda inançsızlara karşı zaferle çıkması gereken Müslümanlara neler olmuştu da bu durumlara düşmüşlerdi? İslam, iddia edildiği gibi kendine has bir sosyopolitik ve üstün bir organizasyona dayanıyorsa, Müslüman halkların bu geri kalmışlığı nasıl açıklanmalıydı? Namık Kemal ya da Mehmet Akif, Said Nursî gibi İslamcılar, ve Afgani, Abduh gibi isimler, kendilerince Müslüman dünyasındaki çöküşün nedenleri üzerinde durmuşlardır. Yenilgilerin sebepleri nelerdir? O dönemde yöneltilen sorular bu şekildeydi. Diğer bir ifadeyle, Müslüman dünyasında yalnızca reform, terakki gibi konular konuşuluyordu. « İslam mani-i terakki değildir. », « Kabahat İslam'da değil Müslümanlarda. », « İslam medeniyetin hamisidir. », « Hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır. » gibi sloganlar İslamcı söylemde oldukça erkenden yer edinmişlerdir (Kara 1997: XXVI).

Bu duruma paralel olarak, modernleşme süreci sırasında İslam tarihinin gözden geçirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Müslüman aydınlar Müslümanların İslam'ı yaşama tarzını yeniden değerlendirmişlerdir: « Her ne kadar isimde birlik söz konusu olsa da mükemmeliyete doğru giden eski dönem Müslümanlarının diniyle çöküşten yok olmaya doğru ilerleyen çağdaş Müslümanların dini arasında büyük farklar mevcuttur » (Günaltay 1332 : 4). Tarih de bu şekilde Peygamber ve dört halife devri olan « beyaz » bir dönem ve gerisini kapsayan « siyah » bir dönem olmak üzere kategorize edilmektedir (Davudoğlu 2001: 387). İslamcılar bu şekilde « gerçek » bir İslam ve « tarihî » bir İslam arasında bir ayrım varmışlardır. Bu nedenle kabahat İslam'da değil, Müslümanlardadır. Müslümanlar, İslamcılara göre, dini yanlış anlamışlar ve de dolayısıyla yanlış uygulamışlardır (Kara 2004: 36).

İslam'ın Kaynaklarına Dönüş

Dahası, İslamcılar, Batı'nın taklit edilmesi nedeniyle dinin yanlış yorumlanması ve yanlış uygulanmasının Müslümanları cahilliğin ve tembelliğin esiri yaptığı ve en önemlisi kimliklerinden uzaklaştırdığı gerekçesiyle bir « İslami yenilenmenin » savunucusu olduklarını görmekteyiz. Onlar gelişmek için maddi ilerlemeyi teşvik eden İslam'ın değer ve kavramlarını öne çıkarmak suretiyle geçmişe bir dönüş yapmak gerektiği düşüncesindedirler. İslamcılar İslam'da prensipte ilerlemeye engel teşkil edecek hiçbir şeyin olmadığına ancak Müslümanların İslam'a yönelik bazı anlayışlarının bunun zıttının anlaşılmasına yol açtığına inanmaktaydılar. İslamcılara göre, kendi usullerince yapmak istedikleri yenilenme prensip olarak Osmanlı İmparatorluğu'nu zayıflıktan kurtarmalı ve devamlılığını sağlamalıdır. İslamcılara göre Müslüman dünyasının geri kalması dinî gerçekliklerden uzaklaşmasının sonucundan başka bir şey olmadığından, bir yandan kaynaklara dönüş, bir yandan da bir modernite projesidir.

İslamcı Said Halim Paşa'ya göre, Müslüman dünyasının İslam'dan uzaklaşması nedeniyle yaşadığı geri kalmışlık karşısında yapılacak tek şey « İslamlaşmaktır » (Said Halim Paşa 1337 : 4) bu da şu anlama geliyordu: « İslami ahlak, politika, inanış ve yaşam tarzını oluşturan ilkeleri mükemmel bir şekilde uygulamak. Kendisini Müslüman olarak tanımlayan kişinin İslami ilkelere göre düşünmesi ve ona göre davranması gerekir. Tek başına bunu ifade etmenin bir değeri yoktur. İslam'ın kendine has inançları, etik kuralları ve bunlara dayalı bir yaşam tarzı vardır. Bunların yanı sıra, kendine has siyasi esasları bulunmaktadır. İşte bu şekilde İslam aynı zamanda bütünüyle insanlığın en mükemmel dinini oluşturmaktadır» (Said Halim Paşa 1991: 183-185). Said Halim Paşa ayrıca şunları da ifade etmektedir: « Yabancı bir zihniyetle Müslümanmış gibi davranmak uygunsuz bir davranıştır. Bu nedenle İmparatorluğun devamını sağlamanın imkânsız olduğu gibi, Le Play ve Durkheim'ın sosyolojisine bağlı kalarak İslamlaşmak da mümkün değildir» (Tunaya 1962 :12).

Müslüman dünyasının geri kalmışlığının çözümü İslamcıların düşünce sisteminde Kuran'a ve Sünnet'e dayalı selefiyye inancında yer aldığı görülmektedir. Aslında, çağın gereklerine göre değiştirdikleri doğaya, siyasete ve dine yönelik vizyonlarını Kuran'a ve Sünnet'e dayandırmaya çalışmışlardır (Özcan DİA: 64). Yenilikçi Selefiyye akımıyla tasarlanan reform hareketi modernitenin benimsenmesiyle değil, bu modernitenin düşünülmesine olanak tanıyan Peygamber Sünnetine dönmekle ilgiliydi aslında (Roy 1992: :49). Kısacası İslamcılar, Müslümanların dine ve Şeriat'a yönelik ilgisizliklerinin Müslüman dünyasının durumunu açıklamakta olduğu fikrini savunmuşlardır.

Nursî'ye göre, Batı'dan alınan her şey Şeriat çerçevesinde olmalıdır. Kendisi Müslüman dünyasının kötü gidişatının Şeriatın bilinmemesinden kaynaklandığına inanmaktadır; bu durum da önceki yüzyıllarda Şeriatın dinamizmini kaybetmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Nursî'ye göre, insanlar Şeriatın bu dinamizmini yitirmesinin en büyük sorumlusudur. Ona göre « Şeriat-ı garrâ Kelâm-ı ezeliden geldiğinden, ebede gideceğinden » yapılması gereken şey Şeriatın dinamizmini yeniden bulmasını sağlamaktır: Müslüman medeniyetinin canlılığını yeniden kazanması için Müslümanlar Şeriat hükümlerine sarılmak zorundadırlar (Nursi RNK: 1930, 1934).

Sonuç olarak, İslamcılara göre başarının sırrı geri kalmışlığın nedenlerinin doğru tespit edilmesinde, kaynaklara geri dönüşte, uygun bir eğitim programının geliştirilmesinde ve tefekkürle içtihadın bütünleştirilmesinde saklıdır. İslamcılara göre, yeniden hayat bulan bu medeniyet, toplumun Allah'ın varlığının kanıtları olarak insanı ve evreni «yeniden keşfetmesine», yaradılış amaçlarını gerçekleştirmeye yarayacak yolları bulmasına ve evrende hüküm süren ilahi kurallara ışık tutmasına olanak tanımaktadır. Dolayısıyla bilim ve teknolojinin bir zorunluluk hâline gelecek şekilde teşvik edildiğini görmekteyiz (Karaman 2003: 980).

Osmanlı İslamcılığı ve İslami Yenilikçilik

İslamcılık, Arap dünyasında tecdid, ıslâh, ihyâ ve ittihâd-ı İslâm kavramlarına karşılık gelirken, Avrupa'da panislamizm olarak adlandırılmıştır. Bunun yanı sıra modern çalışmalarda ise "modern İslam" ve "reformizm" gibi farklı tanımlarla ifade edildiğini görmekteyiz (Kara 1997 :XV). İslam tarihi boyunca tarihî değişikliklerin sonucu olarak ortaya çıkan koşullar karşısında dinamik tepkiler ortaya konmuştur. Her zaman İslam'ın kaynaklarına geri dönmeyi gerektiren bu adaptasyon, örneğin tecdid gibi kavramlar etrafında yenilikçilik geleneği kapsamında yer almaktadır (Voll 1991: 24).

"Tecdid" geniş anlamıyla Peygamber sonrası dönemde Peygamber modelinin "yeniden çağın gereklerine uygulanması" olarak tanımlanabilir. 19-20. yüzyıllarda önemli bir yer tutan "yenilikçilik" Selefiye perspektifinde, tarihî Peygamber modelinde tecessüm eden Sünnete dönüş olarak algılanmaktadır. Bu durum toplumun gücünü ve ahengini yeniden bulmasını sağlamak amacıyla tarihin rasyonalizm perspektifinden incelenmesidir.

Diğer yandan, sufiler ve post-klasik dönem alimleri Peygamber'in model olarak alınmasının yalnızca belirli bir tarihî anın ideal olarak kristalleştirilmesi değil aynı zamanda mevcut tüm dinî bilgilerin nihai kaynağını ve meşruiyetini oluşturan tarih-üstü kaynak olduğu gerçeği konusunda aynı fikri paylaşıyorlardı. Ahmed Sirhindî Peygamber'in model olarak alınmasının merkezi bir rol oynadığı kutsal tarihin dinamik bir vizyonunu ortaya koymaktadır (Pagani 2007: 291-292).

19-20. yy yenilikçi hareketi İslam'ın yenilikçi ruhuyla devamlılık arz etmektedir. İslam yenilikçilerinin varlığı İslam tarihi boyunca örneklerle ortaya koyulmuştur. Ayrıca Ebu Davud

tarafından aktarılan bir hadise dayanmaktadır. Hadise göre, Allah her yüzyılın başında Peygamber soyundan gelen bir kişiyi ümmetin imanını yenilemek için gönderir (Arnaldez 2002: 22). Hatta bazı alimler Şeriatın Müslüman dünyasının müceddidler olmadan varlığını sürdürmesine izin vermediğini ifade etmeye kadar gitmişlerdir (Edib 1959: 26). Her ne kadar yüzyılın müceddidinin kim olduğuna dair herkes tarafından kabul edilen bir görüş olmasa da, tarih boyunca böyle bir kişinin varlığı hiç yadsınmamıştır (Voll 1991: 24).

Hukuki konularda içtihad ve akla başvurmayı öngören bir ekol olan müceddidilik, Hicret'in ilk yüzyılında ortaya çıkmıştır. Bazı kişiler ilk müceddidler arasında Ebû Hanîfe'nin yer aldığını kabul etmektedirler. Müceddidliğin karakteristik özelliği olan içtihat bir yandan Kuran bir yandan da Peygamber'den kaynağını almaktadır (Mücahid 1995 : 223-224). Bunun yanı sıra İslami yenilikçilerde, Müslüman maneviyatının ve geleneğinin devamlı yeniden canlandırılmasını sağlayan Gazali ya da İbn Teymiye gibi klasik düşünce ve doktrin en önde gelen temsilcilerine başvurma arzusu da vardır (Waardenburg 1978: 316). 14. yy'dan itibaren, müceddid görevinin açıkça sufiler tarafından üstlenildiği görülmektedir (Geoffroy 1995: 491). Bu nedenle Gazâli, Süyûtî, Ahmed Sirhindî ya da Şah Veliyyullah (1703-1792) gibi pek çok İslami yenilikçinin tasavvufa yöneldiğini hatırlatmak gerekir (Geoffroy 2009: 116).

Tecdid geleneği 20. yüzyılda pek çok yenilikçinin entellektüel yapılanmasında önemli ve belirleyici bir kavram hâline gelmiştir (Voll 1991:24). İslami yenilikçi Abduh, teolojiye olduğu kadar hukuk ya da eğitim konularına da değinen yazılarıyla, İslam'a getirdiği yenilikçi bakışla, acil reform ihtiyacına duyduğu derin inanişle kalıcı bir entellektüel devamlılığa sahiptir (Mailaj 1997: 852). Kendilerinden önce gelen Genç Osmanlılar'ı okuyup, yorumlayıp ve hatta eleştirmenin yanı sıra İslamcıların, özellikle Abduh başta olmak üzere İslami yenilikçileri giderek daha da büyük bir özenle okur hâle geldikleri ifade edilmektedir (Zarcone 2004: 99).

Dolayısıyla, İslami yenilikçiliğin bir yandan siyasi bir yandan da kültürel boyutunun temsilcisi olan Afgani ve Abduh, farkındalık uyandırmak amacıyla Sebülürreşad dergisinde Muhammed Abduh ve Muhammed Ferid Vecdi'nin (1875-1954) çevirilerini yapan İslamcılar üzerinde çok etkili olmuşlardır (Ülken 1966 :444). Yeri gelmişken bu dergide yazarlar arasında İsmail Hakkı, Babanzâde Ahmed Naim, Halim Sabit (1883-1946) ve Mehmed Akif Ersoy gibi isimler olduğunu da belirtelim.

Mehmed Akif ve Nursî'nin, Muhammed Abduh'dan Afgânî'den olduğundan daha fazla etkilendiklerini ifade edebiliriz. Akif Safahat adlı eserinde Abduh'dan bahsederken: « Abduh tarzında bir devrim arzu ediyorum. » diye yazmıştır (Mehmed Akif 1989 : 405). Ancak Akif bu açıklamasıyla yetinmez. Abduh'a olan hayranlığı onu yalnızca Abduh'un eserlerinin değil aynı zamanda onun etkisinde kalan Mısırlı bilginlerin de eserlerinin çevirilerini yapmaya kadar götürür. Aynı şekilde, Abduh'un eğitime, eğitim alanında görevini kolaylaştırmak amacıyla yetkililerle iyi geçinmeye (Şimşek 2004: 701), hukuk ve eğitim alanında yenilikçiliğe verdiği önem, taklitçiliğe karşı çıkması, İslam'ın "akla uygun" niteliğini ifade etmesi (Mailaj 1997: 83) Nursî'de de görülen özelliklerdir: Abduh ve Nursî, Müslümanları, kendilerini taklitten ve eskilerden kalma sabit fikirlerden kurtarmaya ve yüzlerini Kuran eğitimine çevirmeye davet etmişlerdir; çünkü Kuran onlar için geçerliliğini her zaman ve her yerde korumaktadır. İslam ve modern bilimler arasında hiçbir çelişki olmadığını bilakis ikisi arasında bir işbirliği olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bu iki unsuru aynı gerçekliğin iki ögesi olarak düşünmektedirler. Bilgi arayışını, dinî bir yükümlülük olarak sunmuşlardır (Yardim 2006: 91-92).

İslami yenilikçiler, İslam'ın modern bilimlerle uyduğu tezini savunmaktadırlar. Tüm reform ve yenilenme hareketlerinde olduğu gibi İslamcılık akımının temsilcileri teolojinin akla uygun bir rasyonalizasyonunu; hukuk alanında içtihadın öne çıkarılmasını; "bidat ve efsanelerin" reddedilmesini; medreselerde ve eğitim metotlarında reform yapılmasını; yeni bir

felsefi zihniyetin ve yeni bir terminolojinin gelişmesini ve mistisizmde reformu savunmaktadırlar. Ancak İslamcılığın farkı, İslamcılığın bağımsız bir Müslüman ülkede yaşamasından dolayı, siyasi egemenlik ve iktidar mücadelelerine öncelik vermelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla onlar saltanat, halifelik ve meşrutiyet sorunlarıyla doğrudan ilgilenmişlerdir.

Osmanlı İslamcılığı ve Siyasi Aktivizmleri

Her ne kadar din İslamcılık akımının özünü oluştursa da, K. Karpat'ın da vurguladığı gibi bu ideolojinin amacının siyasi olduğunu söyleyebiliriz (Karpat 1998: 225). İslamcılığın ideoloji olarak ortaya çıkmasıyla birlikte, İslam'da devlet, siyaset felsefesi ve siyasi kurumlar tartışma konusu olmuştur (Kara SBA: 263). Bununla birlikte, siyasi modernite "gelenekselin" korunmasıyla birlikte "yeniye" başvurmayı, diğer bir deyişle gelenekselin izin verdiği sınırlar içinde yeninin entegre edilmesi ya da yeninin geleneksel bir form altında sunulmasını ifade etmektedir (Arabacı 2004 : 45).

İslamcılık bir bütün ve evrensel bir sistem olarak kabul edilen "klasik" bir İslam vizyonuna dayanmaktadır. Bu vizyona göre, bu sistemin modern hâle gelmesine ya da kendini adapte etmesine gerek yoktur. Fakat, modern ifadelerle tanımlanan bir topluma uygulanmaktadır (Roy 1992 : 55). İslamcılığın arzusu İslami ilkelere bağlı kalarak çağa uygun modern bir şekilde yaşamaktır. Bu nedenle asıl mesele İslamcılığın modernite içinde siyasi hayat hakkında ne düşündükleridir.

İslamcılık düşüncesinde Kur'an hâkim bir yer tutmaktadır. Mehmed Akif Ersoy'un birkaç dizesi Kuran'ın merkezi rolünü göstermeye yeter : « İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin./ Ne mezarlıkta okunmak, ne fal bakmak için » (Mehmed Akif 1989 : 146) Kur'an'ı merkeze oturtmak Mehmed Akif Ersoy'un gönderme yaptığı geleneksel iradeye muhalefet gibi görünmektedir. Bu çabanın, Kuran'ın sosyal ve siyasi prensiplerini modern bir çerçevede sunmak olduğunu ifade etmek mümkündür (Şimşek 2004: 698).

İslamcılar İslam'ı modern siyasi bir sistem ve teori hâline getirerek unutulmuş İslami ilkeleri yeniden gündeme getirmişlerdir (Türköne, 1991: 277). İ. Kara'ya göre, İslamcılık akımı her şeyden önce siyasi bir eylemdir : Bu akımın ortaya çıkmasında itici güç görevi yapan unsur siyasidir (Kara 1998: 230). 20. yy başındaki İslamcılık üç noktaya yoğunlaşmaktadır :

1. İslam'ın siyasi ilkeleri nelerdir ve ne çeşit bir yönetim şekli gerektirmektedir ?
2. Bu ilkelere göre Osmanlı meşrutiyeti nasıl yorumlanmalıdır ?
3. Bu ilkelere bağlı olarak Osmanlı meşrutiyeti eksikliklerini nasıl kapatmalıdır ? (Tunaya 1962 : 21)

Dinin yalnızca devlet felsefesini değil aynı zamanda hukukunu, siyasi meşrutiyet formülünü ve uygulanan ahlak yapısını oluşturduğu geleneksel Osmanlı formülünün yumuşamasının sakıncası, Genç Osmanlılar gibi Osmanlı düşünürleri tarafından daha çok önceleri ortaya konulmuştu. Genç Osmanlılar bunu kültürel temellerden yoksun ve « yüzeysel modernleşme » şeklinde nitelmişler ve bu tehlikeyi polemik konusu yapmışlardır (Mardin 1996 : 91).

Genç Osmanlılar, temelini dinî ilkelere alan bir siyasi söylemin geliştirilmesinin ihtiyaç olduğuna inanmaktadırlar. Hedeflerinde demokrasi, yani usûl-ü meşveret ; meşrutiyet ve şûra vardır. Bundan böyle Genç Osmanlılar için siyasi ya da sosyal alanın merkezinde bulunan modern Batı kavram ve kurumlarının reddi ya da kabulü, ya da kendine has kavram ve kurumlarıyla bir uzlaşma söz konusuydu (Türköne DİA : 60-61). Genç Osmanlıların bu tarz bir

« saf İslam'a » yani İslami kaynaklara dönüş tavrı 19. yy'daki İslami yenilikçi hareketlerinin ortak noktasıyla karşılaştırılabilir (Mardin 1962 : 81-82).

İslamcılar aynı zamanda batılı kavramların İslami ilkelerle uzlaştırılması yönünde de bir tavır benimsemişlerdir. O dönemde tartışma konusu olan « meşveret », « şûra » ve « kardeşlik » gibi kavramların İslami naslar yoluyla da savunulduğu görülmektedir (Tansuğ 1998 : 126). Müslüman geleneğinin baypas edilmesiyle mümkün olan Kuran'ın sosyal ve siyasi açıdan yeniden değerlendirilmesi söz konusu olmuştur (Roy 1992 :59). Nursî'ye göre, meşrutiyet on üç yüzyıl önce Şeriat tarafından kurulan adalet, meşveret ve yasada birlikten başka bir şey değilken Avrupa'dan yasalarını ve kurumlarını dilenmek İslam'a karşı işlenen bir suçtur. Yazara göre bu tavır « şimale müteveccihen namaz kılmak » (Nursi RNK : 1930) gibidir.

SONUÇ

İslamcı ideoloji, Peygamber ve dört halife zamanındaki İslamiyet'e dönerek « modern » Müslümanların İslami prensiplere tutunma yolunu açmaya çalışmıştır. İslamiyet'in Altın Çağ'ından beri Müslümanların İslamiyet'i yorumlama şekli, İslamcılar tarafından eleştirilmiştir ve İslamcıların o yorumla kendileri arasına bir mesafe koydukları görülmektedir. Müslüman toplumlarının kötü gidişatından İslamiyet'i sorumlu tutan oryantalist eleştiriler karşısında, İslamcılara göre İslamiyet'in «evrensel» yönünü ortaya koyan «gerçek» İslamiyet'le, bu yönünü göz ardı eden « tarihî » veya «geleneksel» İslamiyetin ayırımı yapmak gerekir. İslamcıların öngördüğü modernliğin « gerçek » İslam'a dönüşle gerçekleşebileceğini görmekteyiz.

İslamcılık akımını « geleneksel » İslam'a göre daha modern ve seküler yapan şey İslam düşüncesiyle Batı düşüncesinin sentezini öngörmeleridir, denebilir. Said Nursî gibi İslamcılar, « geleneksel » İslamiyet'in aksine, İslamiyet'le başka dinleri karşılaştırmıyor. Onların odaklandıkları konu, özellikle pozitivizm gibi felsefi akımlarla mücadele etmektir. Fakat bu tutumlarının yine de pozitivizm felsefesini reddettiği anlamına geldiğini söylemek mümkün değildir. Pozitivizm felsefesinden etkilendikleri de görülmektedir. Aynı çabayı Nursî'nin Pozitivizm felsefesinin metaforlarını Risâle-i Nûr yapıtına dahil etmesinde görüyoruz. İslamcıların bir yandan pozitivizm felsefesini reddedip diğer bir yandan pozitivizm prensiplerini söylemlerine ve yazılı eserlerine dahil ederek çelişkilerden beslendiklerini söyleyebiliriz.

İslamcıların dinin açıklanması ve anlaşılmasında her şeyden çok mantığın ön plana çıkarılmasına önem verdiklerini söyleyebiliriz. Örneğin Nursî'ye göre « tahkiki iman » diye nitelendirdiği « araştırmaya dayalı inanç », «taklide dayanan inanç» göre çok daha değerlidir. Bu bağlamda doğüstü olaylar ve mucizeler de akıl süzgecinden geçirilmiştir. İslamcılar modern çağda dinî bilgilerin, herhangi bir « aracıya » ihtiyaç duyulmadan herkes tarafından ulaşılabilir olması gerektiğine inanıyorlardı. Said Nursî bu konuda iyi bir örnek teşkil eder. Öğrencilerine kendi kişiliğinden ziyade sadece yazdıklarına bağlı kalmalarını söyler. Burada aynı zamanda dinî bilgilerin anlaşılmasında bir «bireyselleştirmeye» doğru kayıldığını görmekteyiz. Nursî'nin dinî mesajları sıradan insanların bile anlaması yolundaki isteği, « dünyevi » terminolojiyi kullandığı alegorik karşılaştırmalarına da yansımıştır: Tasavvufî içeriğin eksik olmadığı yazılarının aynı zamanda dünyevi içeriği de kapsadığını söyleyebiliriz. Kısacası bağdaşması imkânsız gibi görülen bu iki unsur Said Nursî uyumlu hâle getirdiği tespitinde bulunmak mümkündür.

İslamcılık diğer İslam coğrafyasındaki yenilik hareketleriyle benzerlikler göstermektedir. İslamcılar da, bu yenilikçi hareketlerin savunduğu « tecdid » prensibinin temel taşı olan kaynaklara, yani Kuran'a ve Sünnete dönüşü esas almaktadırlar. İslamcıların açıkladığımız

özelliklerinden çoğu diğer İslami yenilikçi hareketlerde de görülür. Nursî gibi İslamcılığın dini düşüncelerini analiz ettiğimizde yenilik arzusu, içtihat, kelam gibi din bilimlerini, eklektik felsefi bir dil kullanımını ve dünyevi gelişmelerden uzak durduğu gerekçesiyle tasavvuf ve tarikatlar alanlarını da kapsadığı görülmektedir. Bu çerçevede Nursî'nin bazı yenilikçi özelliklerini İslami yenilik hareketi savunucularından olan Muhammad Abduh'a benzetebiliriz. Ama Nursî'nin tarikat ve tasavvuf ile ilgili tutumunu özellikle Ahmad Sirhindî ile benzeştirmek gerekir.

İslami yenilikçi hareketlerle olan bu benzerliğin yanı sıra, İslamcılığın siyasi bir boyutu da var. İslamcılar Osmanlı İmparatorluğunun gerilemesini engellemenin bir yolunu arar. XVIII. yüzyıldan beri tartışılan bu sorunun çözümü için yetkililer tarafından çeşitli önlemler alınmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğunun inhitatının önüne geçmekte başarısız kaldığı görülmektedir. Osmanlı entelektüelleri aynı zamanda imparatorluğun siyasi kurumları üzerinde odaklanan problemlere de çözüm aramıştır. Bu kapsamda özellikle de halifelik, padişahlık ve anayasal rejim konularının üstünde durulmuştur. İslamcılar ve Batıcılar gibi farklı ideolojik akımlara mensup olan kişilerin aynı değerler için bir araya gelebildiklerini görmek ilginçtir. İkinci meşrutiyet dönemindeki İslamcılar kendilerine göre « evrensel » olan, İslamiyet'in siyasi prensiplerine dayalı « siyasi modernlik » hedeflemiştir. İslamiyet'in ilk zamanlarına dönülmesi prensibine bağlılıkları görülen İslamcılar, Batının siyasi kurumlarıyla İslamiyet siyasi prensipleri arasında bir uyum sağlamaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- AKÇURA, Yusuf. (1991). *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ARABACI, Fazlı. (2004). *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri*, Ankara : Platin.
- ARNALDEZ, Roger. (2002). *Fakhr al-Dîn al-Râzî : commentateur du Coran et philosophe*, France : Vrin.
- DAVUDOĞLU, Ahmet. (2001). "Modernleşme Sürecinde Entellektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri", *Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 17-19 Kasım 2000, İstanbul : Ensar Neşriyat.
- BULAÇ, Ali. (2004). "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul : İletişim.
- DUMONT, Louis. (1983). *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Seuil.
- EDİB, Eşref. (1959). "Dinde Reformcular ", *Dinde Reformcular*, éd par E.Edib, A.F Başgil et al., İstanbul, Sebilürreşad, s.3-32.
- ERSOY, M.Akif. (1989). *Safâhat*, Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- KARA, İsmail. "İslamcılık", in *SBA*, c.II: 261-267.
- _____ (1997). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, c.I, İstanbul: Kitabevi.
- _____ (1998). *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul : Kitabevi.
- _____ (2008). *Cumhuriyet Türkiye'sinde bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- _____ (2004). "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce : İslamcılık*, İstanbul: İletişim, s.34-47.
- KARAMAN, Hayrettin. (2003). *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- KARPAT, Kemal. "Nursî", *E.İ²*, t VIII, s.145-146.
- _____ (1998). "Cumhuriyet Rejiminin Tarihî Kökenleri Üzerine", *YTD*, 23-24: 220-228.
- KEDDİE, Nikki. (1963). "Symbol and Sincerity in Islam", *Studia Islamica*, XIX : 27-63.
- KEMAL, Namık. (1908). *Renan Müdafaaamesi*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- KODAMAN, Bayram. "1876-1920 Arası Osmanlı Siyasi Tarihi", *DGBIT*, c.XII : 19-200.
- LAROUİ, Abdallah. (1978). *La Crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme*, Paris : François Maspero.
- MAİLA, Joseph. (1997). "L'islam moderne : entre le réformisme et l'islam politique", *Encyclopédie des religions*, Fayard, s.847-860.
- MARDİN, Şerif. (1996). "İslam d'hier et d'aujourd'hui", *İslam et laïcité, approches globales et régionales*, Paris : L'Harmattan, s.87-94.
- _____ (1962). *The Genesis of Young Ottoman*, New Jersey: Princeton University Press.
- MOLLA SAİD-İ KÜRDİ. (1909). "Nutm-u Sâbıkın Neticesi", *Kürt Teâvün ve Terakki Gazetesi*, 6:44.
- MUSA KAZIM. (1920). *Külliyat*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası.
- MÜCAHİD, Hüriye. (1995). *Farabî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- NURSİ, Said. (2001). *Kaynaklı İndeksli Risâle-i Nûr Külliyyatı*, RNK, İstanbul: Nesil Yayınları.
- ÖZCAN, Azmi. "İslamcılık", *DIA*, XXIII:62-65.
- PAGANİ, Samuela. (2007). "Renewal Before Reformism. Abd al-Ghanî al-Nâbulisî's Reading of Ahmad Sirhindî's Ideas on Tajdîd", *Journal of the History of Sufism*, V:291-317.
- RENAN, Ernest. (1948). *Œuvres complètes d'Ernest Renan*, Paris : Calmann-Lévy.
- ROY, Olivier. (1992). *L'Échec de l'islam politique*, Paris : Seuil.
- SAİD HALİM PAŞA. (1991). *Buhranlarımız*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- _____ (1337). *İslamlaşmak*, İstanbul.
- ŞİMŞEK, Said. (2004) "İslamcılık ve Kur'an", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul: İletişim, s.698-714.
- TANSUĞ, Feryal. (1998). "II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılık ve Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi", *Doğu Batı*, III:119-132.
- TUNAY, Tarık. (1962). *İslamcılık Cerayarı*, İstanbul: Baha Matbaası.
- TÜRKÖNE, Mümtazer. (2001). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- _____ (1993). "Modern İslam Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemalettin Efgani Efsanesi", *BHD*, II: 91-96.
- _____ "İslamcılık", *DIA*, XXIII: 60-62.
- ÜLKEN, Hilmi. (1996). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya: Selçuklu Yayınları.

- VOLL, John. (1991). "The Revivalist Heritage", *The Contemporary Islamic Revival*, London: Greenwood Press.
- WAARDENBURG, Jacques. (1978). "Official and Popular Religion in Islam", *SC*, 3-4: 23-36.
- YARDIM, Müşerref. (2006). *La Purification de l'âme, Tazkiyat al-Nafs, chez Said Nursî, mémoire de master II à la Section des Sciences Religieuses sous la direction de P.Lory à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.*
- _____ (2008). "La Purification de l'âme, Tazkiyat al-Nafs, chez Said Nursî", *Phoenix*, I : 297-321.
- YAVUZ, Hakan. (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford: Oxford University Press.
- ZARCONI, Thierry. (2004). *La Turquie moderne et l'islam*, Paris : Flammarion.