

Fıkıh'tan Yoksun Bir 'Yer'de İslamcılığı Yargılamak: Hafızasını Kaybetmiş İslamcılık vs. Yerlilik

Erdal Kurğan*

Öz: İslamcılık, tartışma konusu haline getirildiği her vasatta, Müslümanlıkla olan ilişkisinden bağımsız bir durumu ifade ediyormuşçasına değerlendirilmektedir. Genel olarak tercih edilen bu yaklaşım, İslamcılığın epistemolojik kökenleriyle olan ilişkisini göz ardı etmekte, onu moderniteyle kurduğu sorunlu ilişkisi nedeniyle salt modern bir fenomen olarak değerlendirme eğilimindedir. Her ne kadar kısmi haklılık payı olsa da, bu yaklaşım son tahlilde onu 'türedi' kılmakta, 'yersiz-yurtsuz' kabul etmekte veya 'kökü dışarıda' olmak gibi bir köksüzlüğe mahkûm etmektedir. Bu bağlamda Türkiye özelinde İslamcılığın '60 sonrasında karşı karşıya kaldığı başat eleştiri olan 'yerli olmamak', tercüme üzerine inşa edilmek gibi yaklaşımlar çalışmada irdelenecektir. İrdeleme esas olarak, Müslümanların Hz. Peygamber'in (a.s.) irthali ertesinde kolektif olarak inşa ettikleri usulî yaklaşım merkeze alınarak yapılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda İslamcılığa getirilen yerlilik-yersizlik, evrensellik eleştirilerinin çoğunlukla ulus-devletten bağımsız düşünüldüğü, diğer bir deyişle kurgusal olan ulus-devlet teritoryasının ön kabulü ertesinde yapılan eleştirilerin Müslümanların ontolojik durumları ve epistemolojik kabulleri ile ne oranda örtüştüğü incelenecektir. İslamcılığın hatalarını temize çıkarma gibi bir amacın olmadığı makalede, İslamcılığın evrensellik kontekstinde vurguladığı 'ümme't' olgusuna karşı savunulan yerlilik-retoriğinin klasik usul-i fıkıh'a göre –modern vatan kavramı ile vatan-ı asli kavramlarının karşılaştırmalı incelenmesi ile- meşruiyeti sorgulanacaktır. Ayrıca tarih boyunca Müslümanların 'düşünsel geleneklere olan yaklaşımlarının toprak merkezli mi' olduğu sorusu etrafında yerlilik retoriği değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: İslamcılık, Yerlilik, Fıkıh, Ulus-Devlet, Ulus, Vatan.

Abstract: Islamism, in all environment that it becomes a matter of debate, is considered as independent from relations with Islam/Muslims. This preferred approach, generally, is to ignore the epistemological relationship of Islamism with its roots. It tends assessments of Islam only a modern phenomenon because of its troubled relationship with modernity. Although it has partially truth, in the final analysis it makes it 'nouveau-riche' accepts it 'homeless' and sentences it 'rootlessness'. In this context, it will be examined in this study, specifically in Turkey, the dominant criticism that Islamism has been faced following 60's is 'non-native', 'based on translate' etc. In this examination, constitutively, it will be tried by putting procedural approach which Muslims have built up collectively after Exalted Prophet's (a.s.) passing away in the center. In this context, the critics of indigenoussness, groundlessness, universality that Islamism has faced has been thought mostly independent from nation state. In another words, it will be examined that how much critics which is made after presupposition of nation-state's territory that is fictional coincide with Muslim's ontological and epistemological acceptances. In this article, it is not aimed to absolve the mistake of Islamism. On the other hand, legitimacy of the rhetoric of indigenoussness that is defended against phenomenon of *Ummah* which Islam emphasize in context of universality is interrogated in terms of the method of classical Fiqh –by examining the concept of main homeland with the concept of modern homeland. Also, the rhetoric of indigenoussness will be considered around the questions 'How was Muslims approach to the traditions of intellectual throughout history?', 'Does Muslims approach based on territory?'

Keywords: Islamism, indigenoussness, fiqh, nation-state, nation, homeland

* Doktora Öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

E-mail: erdalkurghan@gmail.com Adres: Necip Fazıl Kısakürek Mah. Atatürk Cad. No: 112, Daire 1, Kıraç-Esenyurt, İstanbul.

Giriş

Post-ideolojilerin çoktan konuşulduğu/tartışıldığı bir zamanda, tarihi biraz geri sarıp inşa edilen epistemoloji ile kolonyalizm arasındaki ilişkiye bakmak, kimileri tarafından boş bir çaba olarak değerlendirilebilir. Hatta işi biraz daha ileri götürüp modası geçmiş bir tecesüsle malül olarak yaftalanmak da mümkündür. Çünkü sosyal bilimlerin sağmal metodolojik atmosferinin 'kolonyalizm sonrası' (postkolonyalizm) çalışmaları bile çoktan tükettiği ve aştığı bir düşünsel noktada bulunuyoruz. Diğer bir deyişle Meta-anlatılar bağlamında sadece 'yapı'lar değil, Modernleşme paradigmasının birçok argümanı da zimnen kabul görek tekrar gündeme geliyor. Bu çerçevede *Grand Narrative* meselesi sadece Tarih yazımının değil, Siyaset ve İktisat Felsefesinin de (Neo-Kurumsalcı Okul) aktüel ilgi alanını belirliyor. Akademik-entelektüel ilginin böyle bir yöne kayması, Foucaultcu okumaların (E. Said'i hatırlatmama gerek yok sanırım) rehberliğinde koloniler üzerine yapılan bilgi-iktidar ya da diskur (söylem-iktidar) analizleri için miadin dolmuş olduğuna hamledilebilir. Ancak mesele İslamcılık-Yerlilik ilişkisine geldiğinde benzer bir yargıda bulunmak için henüz erken olabilir. Zira Türkiye merkezli yapılan İslamcılık okumalarının moment noktası tam da burada gizli: *Kolonyalizmle ilgili olmamış toprakların imal-i fikr etmesi hem daha özgür hem de daha kavidir* (Erol, 2010, s. 46-48). *Bundan dolayı İslamcılığa bir 'yer' aranacaksa orası 'bu topraklar' olmalıdır*. Bu bağlamda özellikle '60 sonrası revaç bulan çeviriler üzerinden İslam'la ve Türkiye dışındaki Müslümanlarla düşünsel ilişki kurmaya çalışan/başlayan çevrelere yönelik eleştirilerin nirengi noktasını 'kökü dışarıdalık', türedilik ya da 'tercüme fikirlere tabi olma' (Türköne, 1991, s. 14) vb. tepkiler oluşturmaktadır.

Peki, İslamcılık derken neyi anlıyoruz? Ya da İslamcılığın alamet-i farikası nedir ki, aynı dine yani aynı anlam dünyasına sahip olan insanlar arasında keskin sınırlar konabilmesine gerekçe olarak sunulabilmektedir? İslamcılığa dair yapılan şecere çalışmalarının¹ ağırlıklı kısmının da gösterdiği gibi İslamcılık modern bir fenomendir. Modern dönemde zuhur etmesi nedeniyle, politik arenada olduğu gibi, literatürde de fazlaca sermaye olarak kullanılmaktadır.² Bu çalışma boyunca İslamcı olarak tavsif edilen durum şudur: Moderniteye ve onun getirdiği (episte-

1 Tunaya 1991; Türköne 1991; Kara 2012; Gencer 2012; Aktay 2005; Kara ve Öz 2013. Bu liste daha da uzatılabilir. Ancak bu liste dışında Hamza Türkmen'in içeriden bir ses olarak kaleme aldığı *Türkiye'de İslamcılığın Kökleri* (2008, Ekin yay.) ile *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştirisi* (2008, Ekin yay.) adlı eserlerini eklememizin nedeni Türkmen'in İslamcılığı modern bir fenomen olarak görmemesi, bilakis İmam Eş'ari'nin *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin* adlı eserine kadar geriye götürmesidir. Türkmen bu geriye götürme meselesine argüman olarak kitabı adında geçen 'İslamiyyin' tavsifini ileri sürmektedir. Oysa modern dönemde *Islamists* kavramının Arapçaya tercümesi olan İslamiyyun ile İmam Eş'ari'nin eserinde kullandığı İslamiyyin kavramları, zaman-mekân-bağlam olarak çok farklı bir duruma işaret etmektedir. Bu nedenle Türkmen'in köken bulma yaklaşımının anakronik olduğunu teslim etmek gerekiyor. Ancak her şeye rağmen Türkmen'in çalışması, kökene ilişkin varsayımlarını bir tarafa bırakırsak, yukarıda anılan birçok eserden daha yetkin bir noktada değerlendirilmelidir. Zira 'dışardan' bir gözlemcilikten ziyade, 'içeriden' bir aktör olarak birçok noktaya değinirken İslamcılığın niyetlerini, özellikle '60 sonrasındakilerin, daha net ortaya çıkarmaktadır. Ve bunu yaparken de yer yer fraksiyonel göndermelerde bulunsa da bu çalışmalarının ana eksenini değiştirecek noktalara varmamaktadır.

2 Buna akademik camiadan güncel bir kaç örnek vermek gerekirse, Mümtaz'er Türköne'nin *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık* (2012, Kapı yay.) ile Yüksel Taşkın'ın *AKP Devri –Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı* (2013, Birikim yay.) başlıklı kitapları sayılabilir. Her iki çalışmada da gazete, internet siteleri veya bloglarda (Taşkın'ın *Birikim* Dergisindeki bazı makalelerini de eklemek gerek) yazılan metinlerin kitaplaşmasından oluşuyor. Braudel'in 'event' dediği aktüel zamansallıktaki bu yazıların kitaplaşmayı hak ediyor olması, biraz da İslamcılık çalışmalarının hala entelektüel bir sermaye olmasıyla ilişkilidir.

mik, politik, teknolojik vb.) duruma karşı rakip/negatif bir tavır sergileyen, bu tavrını da İslam'a referansla yapan ve Modernleşme sürecini geçici bir durum olarak gören, kendi varoluşsal-lığını İslam'a bağlayan her hareket/tavır/durum. Bu bağlamda bir insani tecrübeler bütünü (Aktay, 2013, s. 809-836) olan İslamcılığı her ne kadar yekpare veya homojen olarak okumak ilk elden mümkün değilse de, genel kabuller ve karşı çıkışlar noktasında bir ortak zemin bulmak mümkündür. Bu minvalde, İslamcılık-Yerlilik ilişkisi üzerine literatürde eleştirel metinler her ne kadar fazla olsa da, bunlar son tahlilde gelip ulus-devlet sınırlarına dayanmaktadır.³

'Kökü dışarıda olmak'la yaftalanan ve eleştirilen fikirlere karşı 'bu topraklar'ı öne süren zihin yapısında, 'burası'nın sınırlarını açık bir şekilde tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Ağırlıklı olarak 'merkez' vurgusunun eş-zamanlı bir şekilde yapıldığı 'bu topraklar' retoriğinin yapılabilecek en makul savunusu, hiç kuşkusuz doğrudan kolonyal sömürüye maruz kalmadığıdır. Ancak bu gerçeğin mevzu bahis edilen İslamcılık-Yerlilik tartışmasında yeterli bir düşün-sel altyapıya ne kadar imkân verip vermediği yanında, belki de çok daha önemli ve kritik olarak, bu tavrın yeryüzünü bir mescit olarak kabul eden İslam'la ne kadar sağlıklı bir ilişki olup olmadığı tartışmasının göz ardı edilmesi de başka bir konu olarak önümüzde durmaktadır.

Bilindiği gibi, klasik anlamda (ya da kolonyalizmin klasik döneminde) kolonyalizmi, yabancı bir gücün hâkimiyet kurarak kendi ekonomik ve politik çıkarlarına uyacak şekilde bir yerin hukuk, eğitim, ticaret vb. tüm üretim-tüketim mekanizmalarını yeniden düzenlemesi olarak özetlemek mümkün.⁴ Koloni haline getirilenin yani sömürülenin hukuk anlayışına müdahale ederek (Benton, 2002, s. 1-30), dahası orada yeni bir hukuk inşa ederek sömürüyü salt metalar dünyasında değil, aynı zamanda entelektüel alanda da tahkim eden bu süreç tek taraflı olmaktadır. Ancak burada hatırlatmak gerekiyor ki tek taraflı olarak işleyen bu süreçte özne gayet net ve somuttur: Dışarıdan gelen hâkim kolonyal güç. Fakat neoliberal dönemde sömürünün klasik anlamda öznesiz bir hale geldiğini de belirtmek gerekiyor. Uluslararası finans şirketlerinin yine uluslararası ortaklar eliyle bilişsel ve ekonomik sömürüyü gerçekleştirdikleri yeni süreç, henüz kristalize olmamıştır.

Hukuk ve eğitim sisteminin yeniden düzenlenerek sömürge öncesi hayattan koparılmasıyla, tek taraflı olan sürecin yeniden üretimi mümkün olmakta, bu iki alanda kullanılan aygıtlar vesilesiyle sömürüye maruz kalanların hâkim güce rızası sağlanmaktadır. Düşünsel alanı da besleyerek yeniden üreten bu proses, sistem-içi muhalefete alan tanıyarak nihayetinde kendi meşruiyetini sürekli olarak yeniden üretmektedir. '70'lerden sonra Güney Asya tarih-ilerinin Gramsci'den mülhem *Madun* kavramı etrafında oluşturdukları kolektif çalışmalarda bu tartışmaya dönük büyük bir entelektüel miras söz konusudur.

Ağırlıklı olarak Neo-Marksist geleneğin Ortodoks tarihsel-toplumsal okuma biçimini ve tarihyazımını alt-üst ederek, tarihi 'alt'tan yazmaya/okumaya çalışmalarının neticesinde gelişim gösteren *Madun alışmaları* birikimi, İslamcılığın maruz kaldığı yerlilik sorgusunda

3 Yücel Bulut'un çalışmaları bir nebze olsun mezkûr eleştireliliğe cevap niyeti taşısa da, o da tercüme faaliyetlerinin çağdaş düşünce serüveninin içinde yer alan otantik bir tavır olduğuna varmaktadır (2005: 903-926). Müslümanların imal ettikleri fikirlerin yer bağımlı olarak değerlendirilip değerlendirilmediği noktasında çok şey söylememekte, yerlilik retoriği ile İslam arasındaki ilişkinin teorik/usuli noktaları ise çok zayıf bulunmaktadır. Bu çalışmada mezkûr zayıf noktalara değinme ve bu zayıflıkları aşmaya yönelik bir öneri sunulmaktadır.

4 Daha geniş bir tartışma için bkz. Loomba 2000.

bizzat yerlilik retoriğinin ne kadar sahici olduğu sorusunu ortaya çıkararak mezkûr sorgudaki bir karanlık noktayı gösterebilir. Bununla beraber kaderin bir cilvesi olarak sol geleneğin içerisinde yapılan bu referans, İslamcılığa getirilen yerlici eleştirinin ağır bir yükünün Anadolu sosyalizmini savunan bir geleneğin rahle-i tedrisinden geçmişler tarafından yapılması nedeniyle ayrıca manidardır.

“Partha Chatterjee’nin *The Nations and Its Fragments*’ı, *Madun Çalışmaları*’nın en son aşamasının en berrak ve anlaşılır örneğini oluşturur. Burada muhtemelen daha erken ‘türetilmiş söylem’ tezinin sömürgeleştirilmiş tebaayı her türlü özerklikten ya da temsil edicilikten yoksun bıraktığı eleştirisine mukayyet olmak amacıyla yeni bir ikili karşıtlık sunulur; ‘maddi’/‘manevi’ (ya da ‘dünya’/‘ev’ [burayı evrensellik/yerellik olarak da okumak mümkündür, E.K.]). Bize, bu tarz bir ikiye çatallaşma üzerinden milliyetçilerin kendi özerk edebiyat, sanat, eğitim, aile hayatı ve hepsinin ötesinde din dünyalarını tuttukları ya da yarattıkları söylenir. Gerçekte ise bu esnada ‘maddi’ düzlemde Batıya boyun eğmektedir: ‘Sömürgeci’ fark’ı yok etme çabaları aslında batılı modern ulus devletin sömürgeci bir projeye inşası içerisinde ilerlemeci bir kitleleştirme anlamına geliyordu. Sömürgecilik tarafından kaçınılmaz olarak tanımlanmamış halde bırakılan fakat Hindistan milliyetçileri tarafından gerçekleştirilen bir proje. Burada asıl paradoks sömürgeci hâkimiyetle savaşmada sağduyuya hitap eden ya da etkili olan bütün yolların (örneğin kitlesel politik mücadele ya da hatta ekonomik kendine yetme) boyun eğmenin göstergeleri haline dönüşmüş olmasıdır.” (Sarkar, 2010, s. 44-45). Modernleşme paradigmasının Avrupamerkezci tavrı sürekli gündemdedir. Üçüncü dünya milliyetçiliği olarak tesmiye edilen tüm karşı koyuşlarda (Hint milliyetçilerinin dâhil olduğu bu kategoriye Batıya yaklaşım biçimi yönüyle ilk dönem İslamcılarını da eklemek gayet mümkündür.) Batı’nın [b]ilim-teknikğine –bu arada teknikği sadece araçlar bağlamında değerlendirmedığımızı eklemeliyiz; toplumun organize/örgütlenme ve yönetim biçimi de ‘teknoloji’nin bir diğer boyutu olarak vurguyu hak ediyor- yapılan vurguda davranış biçimlerinin yani ahlakın ilk ikisinden ayrıştırılması ilk dönem İslamcılar için de kritik bir noktaydı. Fakat maruz kaldıkları tarihsel durumun şartları ve imkânları ile vardıkları bu yargının bugün yer yer tekrar dile getirilmesi, bu çalışmada da hatırlatılacağı üzere, onca tecrübeyi ve birikimi heba etmek olacaktır. Zira son tahlilde anılan ayırım üzerinden yapılan karşı koyuşlar mahiyet olarak sahih sonuçlar doğuramamıştır.

Sömürgeci hukukun inşa ettiği gerçeklikte her ne kadar muhalif olunabilse de bu ancak sınırları belirlenmiş bir alanda yumuşak muhalefetle iktifa etmeye varmaktadır. Diğer taraftan ise Sarkar’ın da belirttiği gibi, sömürgecinin tam olarak başaramadığı ya da boş bıraktığı yerleri tamamlayarak düşman görünen noktada içselleştirme tamamlanmaktadır. Hegemonik ilişkilerin bir sarmal gibi hep yeniden üretilmesine zemin sağlayan ve bu ilişkinin sürekliliğini dengede tutan bu ‘epistemik şiddet’, sömürgeye karşı bir sessizleştirme programı olarak değerlendirilebilir. Tam da burada “epistemik ihlal, kendiliğinden etnik ya da kültürel olarak temsil edilmesi (*representation*) ve yeniden sunumu (*re-representation*) ile yeni-sömürgeci tarafından üretilen yeni kodlamaların ve programların içselleştirilerek mülk edinilmesi, bir mülk olarak muhafaza edilmesi ve bir ‘süreklilik simulakrının kurulması’ olarak tanımlanabilir.” (Yetişkin, 2010, s. 18).

İslamcılığın bu topraklardaki macerasında esenlikli bir yol alabilmesi için yine bu topraklara referansta bulunması, düşünsel kökenlerini buraya bağlaması gerektiğini (Türküne, 1991, s. 14) vurgulamanın altında yatan sebep olarak çoğunlukla bu toprakların geçmişinde kolon-

yalistlerin doğrudan hâkimiyet kuramamaları gösterilir. Düşüncenin sürekliliğini ağırlıklı olarak coğrafya/toprak bağımlı kurguladıktan sonra inşa edilen bu süreklilik simulakrında dışarısı, tarihten de coğrafyadan da uzak olduğu için süreksiz ve türedidir. Tam da bu sebeple '60 sonrası çeviri eserlerin, özellikle Mısır (İhvan-ı Müslimin) ve Hint altkıtası (Cemaat-İ İslam) Müslümanlarının serdettiği fikirlerin Kolonyalist saldırganlığa maruz kaldıkları için reaksiyonerlikle ve sömürge olmaklıkla malul oldukları dile getirilir (Kara, 1991, s. 15). Bu topraklar yani 'asıl yer' ise kolonyalist saldırganlığı def ettiği için aslından kopmadığının (yani sürekliliği muhafaza ettiğinin), reaksiyonerliğin karşıtına bağımlı olma halinden uzak, daha dingin, özgün ve sahih bir düşünsel imal için uygun bir merkez olduğunun altı kalın bir şekilde çizilir. Oysa kolonyalizmin doğrudan sömürgeleştirdiği mekân ile bu toprakların başına gelen Őeylerin düşünsel aurada yol ağtıkları sonuçlar maalesef çok farklı değildir. Bununla beraber İran'ın da kolonyalistlerce tamamen işgal edilmemiş olduğu halde neden bir 'yer' olmadığı da ayrıca konuşulması gereken bir boyuttur. Bu 'onlar Őia oldukları için' denip geiştirilemeyecek bir boyut... Çünkü benzer şekilde Ehl-i Sünnet tarafından bid'at olarak görülen Őia kadar (hatta usuli olmadıkları için batını de denebilecek) bid'at olan Alevilik, bu topraklardaki (yerli) Ehl-i Beyt sevgisinin tezahürü olarak okunma eğilimindedir. Diğer taraftan kolonyalizmle malul olmanın ne demek olduğunun ya da ona maruz kalmanın neye tekabül ettiğinin efradını cami ağyarını mani bir açıklamasını henüz okuyabilmiş değiliz. Yerlilik retoriğinin epistemik kabullerini moderniteden ne kadar koparabildiğini bilmemize imkân sağlayacak bu gerekçelendirme henüz yapılmış değil.

Cumhuriyet öncesinde toplumsal örgütlenmenin biçim ve işleyiş tarzı olarak meşruiyetini hukuktan aldığını hatırlatmamız gerekiyor, yani İslam Hukuku'ndan. Bir an için Misak-ı Milli'nin kolonyalistlerce tamamen ele geçirildiğini varsayalım; burada kolonyalistlerin ilk yapacakları Şey, hiç kuşkusuz hukuk ve eğitim sistemini kendi hegemonik üstünlüklerini sağlama alacak ve bunu sürekli kılacak bir şekilde tahkim etmekten başkası olmayacaktı. Bunun diğer adının da 'Modernleşme' ('bu topraklarda' bu hareketin adı *Baticılık* olmuştur) olacağını hatırlatmak izahtan varededir. Kuzey Afrika'dan Uzak Doğu'ya kadar tüm kolonilerde işleyen bu süreç gerçekten de Misak-ı Milli için geçerli olmamış mıdır acaba? Gerçekten de kolonyalistlere karşı verilen kurtuluş savaşı neticesinde bu topraklarda yaşayanların düşünsel ve epistemolojik bir sürekliliği korudukları söylenebilir mi?⁵

5 İslamcılık bağlamında tercüme eserler üzerinden yürüyen tartışmada en önemli yeri işgal edenlerden biri hiç kuşkusuz Prof. Dr. İsmail Kara'dır. Kara'nın İslamcılık eleştirisinde pozitivizm/modernizm yanında bir diğer nokta da yerlilik bahsidir. Türkiye İslamcılarının 60 sonrasındaki düşünsel beslenme kaynakları olan İhvan ve Cemaat-İ İslami'ye ait eserleri Türkiye İslamcıları için 'yerli' bulmayan Kara, bir taraftan Kolonyal tecrübenin ve projenin ürünü olarak modernist İslamcı yorumlar nedeniyle eleştiri getirirken diğer taraftan da mezkûr yerlerdeki sosyopolitik ve kültürel durumlarla Türkiye'nin farklılıklarına vurgu yapmaktadır. Ancak bunu yaparken dile getirdiği bazı argümanların, yaptığı eleştiriye benzer noktalarla karşı çıklışları da beraberinde getirmesine engel olamamaktadır. Söz gelimi, Mısır'ın kolonyal saldırganlığın önem atfettiği merkezlerden biri olma özelliğini korurken diğer taraftan da modernist İslam düşüncesinin ana üslerinden biri olduğunu dile getirdikten sonra Mısır modernleşmesinin geleneksel yapıları ve din eğitimi veren kurumları bütünüyle ortadan kaldırmadığını teslim ediyor (Kara, 1991, s. 15). Tam da bu vasatta Őunu gözden kaçırıyor: Türkiye'de geleneksel yapılar ve din eğitimi veren kurumlar (Kara bu ifadeyi kullandığı için bunu tercih ediyoruz, ancak doğrudan Medrese de denebilir) tamamen kaldırılmış ve varoluşsal düşman ilan edilmişlerdir. Hal böyleyken Kara'nın 'yerli' bir ses aramasının ne kadar sadra Őıfa olacağı şüphelidir. Ayrıca aşağıda verileceği gibi, bu yerli olanın mündemiç olduğu terakkiyle yani modernist veheyle beraber, mezkur yerliliğin ve düşünceye yaklaşım bağlamının da o kadar 'yerli' (daha doğrusu 'geleneksel') olmadığını hatırlatmamız gerekiyor.

Yeni düzenin istikrarlı bir hal alması ve eski düzenin (Ancien Régime) sosyopolitik alandan uzaklaştırılarak yeni bir hikmet-i hükümetin (raison d'état) toplumsal muhayyilede meşruiyet bulması için gerekli olan ilk birkaç yıl sonunda gelinen nokta çok açıktır: Hukuk ve eğitim sisteminin kökten değiştirilmesi. Diğer bir deyişle eski epistemolojiyi kuran ontolojinin terk ederek yeni bir dünyaya açılmak ve bu dünyayı kuran ontolojik referanslarla kendine ait, buralı bir epistemoloji inşa etmek.

Gerek Mısır'da gerekse de Hint altkıtasında kolonyalizmin neden olduğu epistemolojik krizin Misak-ı Millî'ye nazaran çok daha hafif olduğunu teslim etmek gerek. Zira mezkûr kolonilerde her şeye rağmen Müslümanların kendi usulleriyle inşa ettikleri bilgi ve bunun mekânı olan medreseler bütünüyle yok edilememiştir. Oysa Misak-ı Millî içerisindeki epistemolojik kriz çok daha derin olmuş, her ne kadar doğrudan kolonyal işgale maruz kalmasa da, düşünsel mirasından tamamen koparılmış ve yerlici retoriğin dediğinin aksine düşünsel sürekliliğini (bazı bireysel çabalar veya çok dar illegal medreseler dışında) büyük oranda yitirmiştir.

Hal böyleyken Misak-ı Millî sınırlarının düşüncenin vadisi için güvenli bir liman olarak sunulması, üzerinde daha fazla düşünülmesi gereken bir mesele olarak öne çıkmaktadır. Bunun için de 'yer'e, 'toprak'a ve 'vatan'a bakmak gerekmektedir.

Sanal Kurgunun Gerçek Görünümü: Ulus-Devlet ve Ulus

Osmanlının son temsilcilerinden biri olduğu geleneksel devletler ya da imparatorluklardan sonra hâkim konuma geçen ulus-devletten bahsetmek, biraz da tanımlanmış, rasyonel bir inşa sürecinden bahsetmek anlamına geliyor. Tüm bileşenleriyle, yani *ulus* ve *ulusçulukla*, ulus-devlet baştan aşağı bir kurguyu temsil ediyor. Modern siyasi iktidarın meşruiyet kaynağı olarak ulus ve ulusçuluk, ulus-devleti ortaya çıkaran ve ona süreklilik kazandıran iki temel olguya işaret eder. Hangisinin daha önce ortaya çıktığı tartışmaları, mahiyetinin ne olduğu tartışmasından daha önemli değil. Bu bağlamda önce ulusu anlatıp ardından ulusçuluğu tanımlamakta bir sorun olmayacaktır.

Ulus-devletin siyasi meşruiyet kaynağı olan, devlet iktidarının gücünü kendisinden aldığı varsayılan ve onun bekası için devletin var olduğu söylenen 'ulus' nosyonu, sentetik ve manipülatif bir karaktere sahiptir (Erözden, 2008, s. 107). Ulus-devletin iki temel yapı taşından birini temsil eden 'ulus'; dil, din, soy ve tarih/kültür birliği gibi içsel unsurlar ile düşman imajı gibi bir dışsal unsurla tanımlanabilir. Fakat bu unsurlar ilk elden akla geldiği gibi aynı dili konuşan tüm insanların veya aynı dine müntesip tüm insanların ya da aynı soy ve kültür/tarih birliğine sahip insanların bir araya gelerek tek bir devlet kurmaları anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda farklı 'ulus' tanımlarını hatırlamak faydalı olacaktır. Hobsbawm ulusun 'icat edilen bir gelenek' olduğunu söylerken (1990, s. 10), Gellner modern çağa ait bir olgu olduğunu dile getirir (Özkırımlı, 2015, s. 159). Diğer taraftan Stalin 'Marksizm ve Ulusal Sorun' başlıklı makalesinde ulusu 'tarihsel olarak inşa edilmiş, ortak dil, toprak, iktisadi hayat, tarihsel geçmiş ve kültürel birlikteliğin sağladığı psikolojik birliktelik/türdeşlik' (akt. Smith, 2010, s. 11) olarak tanımlamaktadır. Ernest Renan ise ulusun oluşumunun ırk, din, dil birliği, ortak çıkarlara ya da toprak birliğine indirgenemeyeceğini söyler ve ekler: Bu iradi bir katılımdır ve bahsi geçen birlikteliklerin hepsini aşan, her gün yeniden yaratılan

bir süreçtir.⁶ Her bir tanımdan tarihsel tartışmaların izi srlebilsede hepsinden çıkan ortak sonuç ulus nosyonunun toplumsal türdeşliği sağlamaya yönelik inşa edilen bir mefhum olduğudur. Sayılanların hepsinin sadece sınırları belirli bir teritoryal iktidar alanı (vatan) içerisinde olan insanlar için geçerli olduğu kabul edilmektedir. Ve Ulus-devlet kendini tahkim ettikten sonra, aslında organik olarak var olmayan bir insan topluluğunu, başta hukuk ve eğitim-ğretim mekanizmaları olmak üzere tüm aygıtlarıyla kurgulanmış olan ulusu inşaya yönelik politikalarla kurgular. 'On yılda on beş milyon geç yarattık her yaştan!' mısraı bunun en güzel itirafı oluyor.

Olmayan bir ulusun var edilebilmesi, retilbilmesi için öncelikle toplumsal bir türdeşliğe ihtiyaç vardır. Bu türdeşlik en azından seçkin kitle tarafından konuşulan bir dilin olmasını zorunlu kılmakta. Bu dili bilmeyen fakat tanımlanmış bu ulusa eklenmesi beklenen insanlara bu dil, ulus-devlet iktidarı tarafından öğretilmektedir/dayatılmaktadır. Tarihin retrospektif bir tarzda okunmasıyla yeniden inşa edildiği ulus yaratma sürecinde, 'din' de sınırları belirlenmiş teritoryal iktidar alanında türdeşliği sağlamak için (Erol, 2010, s. 38) kullanılır/kullanılıyor. Bu tavra dinin araçsallaştırılması, dinin insanlardan beklediği bir hayatın yaşanması değil, devletin yaşanmasını istediği hayatın, dinin meşrulaştırıcı gücüyle inşası da denebilir. Hatta ulus-devletin toplumu daha rahat denetim altında tutabilmek amacıyla birey için inşa ettiği dinsel motiflere sahip seküler bir kimlikten söz etmek de mümkün. Tarih/Kültür birliği meselesi de dil üzerinden yukarıda değindiğimiz gibi türdeşliğin tamamlayıcısı konumundadır. En gcl ifadesini Ernest Renan'da bulan mevzu bahis birlik, ulus tanımı için olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Ancak bunun retrospektif bir okumayla ve soyut kurguyla inşa edildiğini unutmamak gerek.

Ulus bir defa inşa edildi mi, artık geriye kalan ulusçuluk ideolojisi yardımıyla ulus-devlete tabi olan yurttaşları devletin soyut iktidarına bağlamak; bununla beraber soyut iktidar erkini somut alanı olan 'vatan'ı da kutsamak... Ulusçuluk bu bağlamda ulus ile ulus-devlet arasındaki ilişkiyi muhkemleştiren bir araç/aygıt görevi görmekte, aynı zamanda da toplumsal bir bilinç inşa etmektedir. Böylelikle sanal bir kurgu olan ulus, kendini tüm somut aygıtları ve iktidar alanıyla görünür kılan ulus-devletle varlığını bütünleştirmektedir.

Kendi iktidar alanındaki insanları türdeş olmaya zorlamakta, gerektiğinde kiliseden öğrendiği kurumlar olan iktidar aygıtlarıyla, bunu yapmaktadır ulus-devlet. Örneğin vatanın bölünmez bütünlüğünü *Corpus mysticum*'la (Hıristiyan teolojisindeki Hz. İsa'nın iki bedeniyle, yani fani olan fiziksel bedeni ile baki olan ruhsal bedeni) meşrulaştırarak, Mesih için ölmenin kutsallığıyla vatan için ölmeyi aynı kategoriye koymuştur (Erözden, 2008, s. 47). Yerliliğin ısrarla vurguladığı yer olan vatan, ulus-devletten bağımsız düşünülememektedir.

Tarihin ve Coğrafyanın (kentler vesilesiyle) lineer olarak ileri doğru aktığını, varacağı menzilin ise modern Batı olacağını salık veren modernleşme, birçok politik tavrı için kalkış noktası olmuştur. Bu minvalde yerliliğe vurgu yapmanın diğer taraftan modernleşmeye karşı bir tavrı olduğu da iddia edilebilir. Böyle bir iddiada modern olan 'dışarısı', 'yabancı' iken 'biz' olarak kalmanın imknının da buralı/yerli olmaktan geçtiği söylenir. Ancak her ne kadar yüksek sesle söylenirse sylenisin, yerlilik ontolojik olmaktan çok politik bir değer olarak varlığını idame ettirmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken de dışarısının çizdiği sınırları

6 Ulus-Ulusçuluk zerine yapılmış çalışmaların derli toplu bir değerlendirmesi için bkz. zkırımlı 2015.

lar içerisinde olduğunu ya fark edememekte ya da görmezden gelmektedir. Çünkü daha yolun başındayken bile kökleri olarak sunduğu kaynaklarla ciddi bir tenakuz içerisinde. Diğer taraftan 'yerlilik'e yapılan vurgu, ilk dönem İslamcılarının yaptıkları Batı-dışı terakkiyi de muhafazakâr bir tarz olarak zımnen kapsamakta, ancak ilk dönem İslamcılarının bazı görüşleri için haklı olarak yapılan 'modernist' tanımlaması her nedense 'yerliler' için unutulmaktadır.

Ulus-devlet mekanizmalarının insanı eğitim ve hukuk sistemiyle şekillendirdiği bir vasatta, mesele ulus-devletin dönüştürücü mekanizmalarının farkında olup olmamaya gelip dayanmaktadır. 'Yer'in doğrudan atıfta bulunduğu teritoryal alan yani *vatan*, tüm türediliğine rağmen yerlici zihinde sürekliliğin temel mefhumu (Erol, 2010, s. 34-35) olarak durmaktadır. Oysa bu kavramın ulus-devlet aracılığıyla kutsiyet kazandığı, dahası toprakla olan hukukun yeni baştan yaratıldığı tartışma dışı tutulmaktadır. Hem de mezkûr kutsiyetin seküler modernleşmeciler (diğer bir deyişle yabancılar, yani yerli olmayanlar) eliyle inşa edildiği gerçeğine rağmen... Bundan dolayıdır ki yerlilik retoriğinin olmazsa olmaz enstrümanlarından biri milliyetçilik olarak (Alkan, 1998, s. 77) karşımıza dikilmektedir. Yukarıda, milliyetçiliğin⁷ pre-modern dönemde ulus-devlet inşasına dönük çabalarından bahsederken bunun homojeniteyi sağlamak ve ulus bilincinde *sürekliliği* kurgulamak amacıyla yapıldığını dile getirmiştik. Tam da burada ulus (Kur'anî bir ifade olan *millet*'in doğrudan *din*'e referansta bulunduğunu akılda tutarak) için düşünsel sürekliliğe atıfla yerlilik irtifa kaydetmektedir. Ancak o da ulus gibi türedi, daha doğrusu kurgusal bir mefhum olmaktan kurtulamayacaktır. Zira ona 'yer' ve 'vatan' veren güç ulus-devlettir, yani buralı/yerli olmayan bir devlet iktidarı.

Toprakla Olan İlişki

Anadolu'nun 'vatan' kabul edilmesini (1071), ulus-devlet paradigmasından çok önceleri zaten yerliliğe dönük bir faaliyetin başladığı tarih olarak kabul edip (Erol, 2010, s. 36) yukarıda söylenenlere itiraz edilebilir. Ancak tarihten öğrendiklerimiz, böyle bir itirazı dile getirenlerin Devlet-i Âlî'nin yıkılmadığı bir tarihsel süreklilikte 'Anadolu'ya yine aynı önemi verip vermeyeceği konusunda ciddi şüpheler hâsıl ediyor. Çünkü Anadolu'nun yurt olmasında Selçuklu dışında diğer bir etken olarak öne sürülen Osmanlı'nın, Anadolu ile olan ilişkisi Selçuklulardan çok farklıdır. Anadolu'yu sabit bir merkez gibi görmekten ziyade, bilad-ı rum'a varış için geçmişte kullanılmış topraklar olarak görmek daha makuldür. Devletin başkentinin Anadolu'da olmayışı, devletin imar ve iskân politikalarının ağırlıklı olarak bilad-ı rum'a yapılması bunu çok açık bir şekilde göstermektedir (Quataert, 2006, s. 891-894; Pamuk, 2014, s. 142-143). 18. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı eliyle Trakya ve Balkanlarda görülen yoğun kentleşmenin, imarın çok çok az bir kısmı Anadolu için söz konusu olmuştur. Burada Osmanlı'nın yüzünü bilad-ı rum'a dönmüş olması, sadece fethedilen beldelerin Türkleştirilmesi için yapılmış bir faaliyet değildir. Aynı zamanda orayı 'yurt' edinmek ve 'yerleşmek' maksadı da güçlü bir nedendir. Ancak Osmanlı'nın yazgısında gerçekleşmeyen bu niyet, kolonyalist kuşatmanın topraklarını sardığı dönemde akim kalmıştır.

İslamcılık bağlamında yapılan yerlilik eleştirilerinde, din konusu her ne kadar ön planda

7 Her ne kadar millet kelimesinden türetilse de, nationalism'i karşılamak için kullanılan milliyetçilik aslında doğrudan ulusçuluktur. Ancak aktüel politik arenada bir kesimle sınırlandırıldığı için 'ulusçuluk' kavramı yerine milliyetçilik kullanılmıştır.

olsa da, yerliliğe meşruiyet vermede ya da ona hayatiyet kazandırmada en az *din* kadar *kültür* (çok muğlak ve bir o kadar da karışık olmasına, hatta İslam'ın vaz ettiklerine baktığımızda başlı başına bir *din* olarak karşımıza çıkmasına rağmen) ve *tarih* (Erol, 2010, s. 38) yardımı çağrılır. Diğer bir deyişle meşruiyet için din (yani İslam) yeterli gözükmemektedir. Hal böyleyken bir Müslüman için 'yer'i kimin belirlediğine, yerliliği neyin inşa ettiğine verilecek cevap, İslam dışında farklı referansları da beraberinde getirmektedir. Çünkü kültür ve tarihin inşa ettiği *biz* bilinci Müslümanları ümmet olma asliyelerinden bir anlamda uzaklaştırmayı beraberinde getirmektedir. Ya da şöyle söyleyelim: Müslümanları kardeş kılıp 'biz/ümmet' bilincini inşa eden *Fıkıh* yani hukuktur; bu birliklilik ne tarihin ne de toprağın meşruiyetiyle inşa edilmiş değildir. Ancak kültür ve tarihin inşa ettiği *biz* bilinci ontolojiktir yani Resulullah'ın (aleyhissalatu vesselam) Müslüman kabilelerin her birine farklı sancaklar vermesindeki gibi ümmet içindeki farklılık değil; kendi ulusal-kültürel çıkarını merkeze alan, farklılığı üzerinden kendini inşa eden bir birlikliliktir.

Yerlilik kurgusu sadece bir toprağa ve kültüre atıfta bulunmakla kalmayıp aynı zamanda sürekliliği sağladığını iddia ettiği bu değerlere aidiyet duygusunu da ortaya çıkarma derdindedir. Fakat aidiyet duygusunun düşünsel kökenleri de yine teritoryal kökenleri gibi arzalı bir durumdadır. Kaynağın ait olduğu 'yer' neresidir? Bu yere meşruiyetini kim vermiştir? Ya da şöyle soralım: Kaynağın ait olduğu bir yerden bahsedilebilir mi? Bahsedilebilirse eğer, Kur'an, Sünnet, Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Kelam vb. Müslümanların bilgi kaynakları nereye aittir? Vahyin yeri, yurdu var mıdır? Sünnet, Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Kelam'ın memba olarak çoğunlukla Anadolu'dan uzakta olduğu herkes tarafından bilinirken nasıl bir sahil yerli kaynaktan bahsedilebilir? Dahası, böyle bir kaynak var mıdır? Bu ve benzeri soruları, Müslümanların asırlardır bilgiyi hâsıl ederken oluşturdukları *Usul*'ü gündem etmeden sağlıklı olarak cevaplamak mümkün gözüküyor.

Müslümanların toprakla olan ilişkisini belirleyen ve inşa eden *Fıkıh*'tır. Eş deyişle, coğrafyanın Müslümanlar için yurt olması doğrudan ibadî sorumluluklarıyla ilişkilidir. Mezkûr ibadî sorumluluk 'dâr' kavramıyla şekillenmiş, sosyokültürel, toplumsal ilişkiler yine bu kavramın işaret ettiği pozisyona göre değişkenlik göstermesine imkân tanımıştır. Öyle ki, helal ve haram sınırları bu bağlamda değişkenlik gösterebilir. Her ne kadar üzerinde icma olmasa da, bizatihi icma olmayışının da gösterdiği gibi içtihadî bir değişkenliği mündemictir. Bununla beraber Hz. Peygamber zamanından itibaren tarihin tüm zamanlarında ve mekânlarında Müslümanlar için toprakla olan ilişki dâr bahsî üzerinden yürür. Ta ki moderniteyle karşılaşmaya kadar, toprağı ya da coğrafyayı yurt kılan hep bu olmuştur.

Dâr kavramı basit bir şekilde doğrudan 'ülke' olarak tercüme edilse de, sahip olduğu anlam örgüsü ve İslamî arkaplanı nedeniyle aktüel ülke kavramından çok farklıdır. Lügat anlamı bina, arsa, mahalle ve bunların toplandığı yer anlamına gelirken, bir kavmin konakladığı, yerleştiği yer için de kullanılır (Özel, 73, s. 1998). Yalın halde belde anlamına geldiği gibi, mecazi olarak kabile manasında da kullanılır.⁸ İslam Fıkıhında ise terimin anlamı 'bir Müslüman ya da gayrimüslim idarecinin hâkimiyeti altındaki ülke' olarak karşımıza çıkar (İbn Abidin, III, 2012, s. 247). İstilahî olarak kullanıldığında, 'devlet'ten yani iktidardan bağımsız olarak düşünülemez. Bu durumda 'idare ve hâkimiyet faktörü, İslam ülkesi ile gayrimüslim ülke arasında ayırıcı rolü oynar' (Özel, 1998, s. 74). Dünyayı, diğer bir deyişle

8 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab IV*, 298, aktaran A. Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Darulislam-Darulharb*, s.73

coğrafyayı/toprağı, dâr bağlamında iki temel kategoriye göre tasnif eden ulema, temel ayırıcı vasıf olarak 'Müslümanların hâkimiyeti altında olmaya, İslam'ın siyasi hâkimiyetinin sınırları içerisinde olmaya' (Özel, 1998, s. 83) yani Müslümanların İmam'ının sulta ve hükümünün yürürlükte olmasına bağlı olarak Dâru'l-İslam'ı tanımlamaktadır. Diğer taraftan ise İslam hükümlerinin hiçbir zaman hâkim olmadığı, kafirlerin hegemonyası altında olup onların tayin ettikleri hukuka göre yönetilen yer de üst başlık olarak Dâru'l-Harb'tir. Özel'in de vurguladığı gibi Dâru'l-İslam ve Dâru'l-Harb'in tayin ve tespitinde temel kıstas otorite ve hâkimiyet olup, demografik yapının önemi ikincildir (1998, s. 82). Hicret ve Cihat sorumluluklarının bu bağlamda değerlendirildiğini hatırlamamız gerekiyor. Sözün tam da burasında vatan kavramı üzerinde konuşmak gerekiyor. Zira hem İslamcıların 60'lardan 2000'lere kadar eksik değerlendirdiği noktaya işaret etmek hem de muhafazakârlığın ulus-devlet merkezli dâr anlamını anlamak için bu elzem görünüyör.

Müslümanlar veçhesinde, sınırları keskin olarak belirlenmiş ve ümmetin diğer kısmından koparılmış vatan kavramının kutsiyet kazanması, üzülecek belirtmeliyiz ki modernite ile olan karşılaşma sonrasında gün yüzüne çıkmış bir olgudur/yanılgıdır. Ancak bu yanılgıya dayanak yapılarak istismara neden olan bir mevzu hadise değinmek icap eder: 'Vatan sevgisi imandandır.' Hadis uleması bu sözün uydurma olduğunda karar kılmış, değil Hazreti Peygamber aleyhisselam, sahabeden bile böyle bir sözün sadır olmadığını, sahih rivayetler bir yana hasen ya da zayıf rivayetlerde bile bu anlama gelecek bir sözün olmadığını dillendirmektedirler.⁹ Ancak gerek Arap milliyetçileri gerekse Türk vb. diğer milliyetçiler, kurguladıkları dünyaya meşruiyet sağlamak amacıyla bu sözü her daim kullanmaktan geri durmamaktadır. Oysa söz ortaya atıldığı dönemde yani asırlar önce, vatan derken anlaşılan şey ile ulus-devletin kutsal toprağı aynı anlama gelmiyor. Burada kastedilen vatan, daha çok insanın doğup büyüdüğü, kendini garip/yabancı hissetmediği küçük beldeyi kapsar. Nitekim Hz. Peygamber aleyhisselam Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra vatanını özlediğini birçok defa dile getirmiş, İslam'ı vatanında yani Mekke'de tebliğ edemediği için Medine'ye Hicret ettiğini dillendirmiştir. Oysa Mekke ve Medine'nin bugünkü anlamıyla birer vatan olma durumları söz konusu değildir.

Bir vatandan bahsedilecekse eğer, bu en fazla kişinin doğup büyüdüğü ve meskûn olduğu *vatan-ı aslî* olabilir. İslam Fıkında ağırlıklı olarak Namaz bahsinde kullanılan bu tabir, yukarıda aktarılan mevzu hadisteki vatan kavramına daha yakındır. Dâr kavramının içerisinde değerlendirilen vatan, küçük bir sosyokültürel alanı temsil etmekle beraber, toprak, toplumsal ilişkilerdeki karşılıklı hukuka da müdahil olmaktadır.¹⁰

Kaynaksız Yer

İslamcılığa özellikle 60'lar sonrası getirilen eleştiri, 'bu ülke'nin kaynaklarını es geçip çeviri eserleri referans almaları, tarihsel ve sosyokültürel gerçekliği iskalamaları olarak öne çıkarılır (Kara, 1991, s. 15). 'Bu ülke'nin ortaya çıkışı '20'lerin ikinci yarısından sonra kristalleşmiştir. Bununla birlikte '20'lerin ikinci yarısından önce bu ülkede üretilmiş kaynaklardan halkın ve

9 Ayrıntılı açıklama ve değerlendirme için Acluni'nin *Keşfu'l-Hafa* adlı eserindeki 1102 numaralı mevzu hadisi değerlendirmesine bakılabilir.

10 Örneğin *nikâh* bahsinde bununla ilgili birçok farklı durumu görmek mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilmen, 2013.

okumuşların yararlanma şansından bahsedilemez. Daha doğrusu böyle bir yargıya sebep olacak tarihsel bir gerçeklik yoktur. Çünkü anılan tarih öncesinde üretilmiş olan kaynaklar derken aslında referans olarak Osmanlı bakiyesi ima edilmektedir. Ancak yerlici retorığın algı dünyasının aksine Osmanlı bakiyesi Kuzey Afrika'dan (etki alanı bağlamında) Hint altkıtasına kadar uzanmaktadır. Ve aşağıda da gösterileceği gibi Ancien Régime'de bilgi kaynağı olan eserler ya da müellifler toprak/coğrafya-bağımlı değerlendirilmemektedir. Bu cümleyi kurarken düşüncenin tarihsel olma salahiyetini ya da veçhesini iskalamış değil bu satırların yazarı. Hiç şüphesiz hâdis olan her düşüncenin tarihsel bir boyutu söz konusudur. Zahirî olan bu tarihsellik ya da sosyolojik farklılık, usulî yaklaşımla çok rahat bir şekilde izale edilebilmekte ve bilgi kaynağı olan yurtsuzluk böylece absorbe edilebilmektedir. Fakat tartışmaya çalıştığımız meselede bu tarihsellik, kökensele bir ayrıklılığa referansta bulunmamaktadır. Diğer taraftan '20'lerden sonra bulunacak olan bilgi kaynaklarının yerliliği de şüpheli götürebilir. Bununla beraber çeviri eserlerin telif edildikleri asıl memleketlerle ilgili yerli/Mısırcı/ Arap vb. kurucu argümanlar ortaya atılmazken şu gözden kaçmaktadır: Çeviri eserlerin bazılarının eski kolonilerde telif edilmesiyle Türkiye'nin bağımsız olması İslam ahkâmı ve modernleşme bağlamında çok da farklı yerlere tekabül etmemektedir. Çünkü her iki yerde de meydan okuma, gayri İslami bir sosyal-siyasal düzene ve onun inşa ettiği hukuktur.

Yerliliğin böyle bir meydan okumayı göze alıp alamayacağı ise çok şüpheli gözüküyor. Zira hem kutsal devletle karşı karşıya gelme, hem de halkın yerli alt-kültürel kabulleriyle çatışma olasılığı bizzat yerliliğin meşruluk zeminini elinden alacaktır. Buna güzel bir örnek olması bağlamında Muhafazakâr ve yerlici olan Yahya Kemal ile İslamcı Babanzade Ahmed Naim Bey arasında geçen bir tartışmayı hatırlatmak faydalı olacaktır: "Yahya Kemal, 1921-22 arasında *Tevhid-i Efkar*'da yazdığı esnada, Eyüp Sultan'a ilişkin bir yazı yazarak, bu yerin kutsiyetinden bahsetmiş. O esnada Edebiyat Fakültesinde kendisi gibi ders vermekte olan Babanzade Ahmed Naim Bey'le öğretmen odasında karşılaştıklarında, Babanzade, Yahya Kemal'e Eyüp Sultan yazısı yüzünden çıkışarak; 'İslamiyet'e ettiğiniz zararı bu ara kimse etmiyor [...]. İslamiyet'i efsaneler üzerine kurulmuş bir din gibi göstererek [...]. İslamiyet'te ölümlere ibadet [...] yoktur' demiş. Yahya Kemal, Babanzade'ye çok kızmış, '[...] Ben her şeyden evvel Türk gibi duyarak yazıyor' idim ve 'Bu nevi edebiyattan tam yerli Müslüman olan ruhlar şiddetle hoşlanıyorlardı', diyor. Yahya Kemal şöyle devam ediyor: 'Siz kimsiniz [...] bütün bir Türk milletinin tarihî hatıralarına ne karşısınız. Türk milleti dinini istediği gibi benimsemiştir [...] Evet, bu millet, İslamiyet'i kendi mizacına göre kabul etmiş ve çok eski putperestliği ile karıştırmış ve öyle sever, onun uğruna yalnız bu sebeple ölür', sizin itirazınızla yaprak kimıldamaz" (Aktay, 2009, s. 351).

Hafıza Kaybı ve Hatırlama: Usul'e Dönüş

Türkiye'de İslamcılığın 60 sonrası yaşadıkları, bir hafıza kaybı olarak tanımlanabilir. Çünkü ilk dönem temsilcilerinin modernitenin meydan okumalarına cevap yetiştirme telaşında zamanla -bilerek ya da bilmeyerek- unuttukları şey 'asıl'ları olmuştur. Modernitenin tam olarak neye talip olduğunu anlayamamış olan ilk nesil için Kur'an-ı Kerim'i asrın idrakine söyletmek yani modern bilimle (ki bu söylemin tarihsel şartlarında doğrudan pozitivizme işaret ediyor) uzlaştırmak mümkün bir ideal olarak kabul görmüştür. Ancak ne var ki bunu

yapabilmek için de *Usul*'ün¹¹ terki ve asrın idrakinin ithali gerekmektedir. Böylece bilinçli bir tercih olarak başlayan süreç, Cumhuriyet Türkiye'sinin eğitim ve hukuk sistemini kökten değiştirmesi neticesinde dışsal bir zorunluluk olarak sürmüştür.

1960'larda son devir ulemanın irtihalleri neticesinde ilmi sahada baş gösteren bir kahtırcalden bahsetmek mümkündür. Bu eksiklik, akademilerin yeni mezunlarının İslamcılık üzerine düşünce üretmesi (ve tabi ki önder pozisyona gelmeleri) ile bir araya geldiğinde, ister istemez düşünsel bir sığılaşma olduğu gibi Müslümanların telif ettikleri kaynakları doğru değerlendirme imkânı da azalmıştır. Çünkü mezkûr süreçle İslami ilimler medrese dışına çıkmamış/yaygınlaşmamış, bizzat ilimlerin metodolojik alt yapıdan soyutlanmış kısımları yaygınlık kazanmıştır. Müslüman kamuoyunun önderliği artık âlimlerde değil, modern eğitimin kendilerine sağladığı ayrıcalıklı konuma sahip mühendis/toplumbilimcilerdedir. Kısmen entelektüel de diyebileceğimiz yeni rehberlerin usulden kopuk olmaları, her ne kadar doğrudan ona ulaştıklarını söyleseler de 'asıl'dan (Kur'an ve Sünnet'ten) uzaklaşmalarına neden olmuştur. Bunun yanında Müslümanların tarih boyunca telif ettikleri devasa mirastan da yoksun kalan 60 sonrası İslamcılar, dolayısıyla politik olarak da sahih ve mutedil bir proje ortaya koyamamıştır. Zaten ulus-devlet ve enstrümanlarına karşı getirilen zayıf eleştirilerde bu eksiklik fazlasıyla görülmektedir.

İslamcılığın tarihselliği de etkileşime maruz kaldığı dünya görüşleri nedeniyle anlaşılabilir bir durumdur. Ancak etkileşim içerisinde olunan durumda hangi referanslara dayanarak müstakim kalınacağına da bilincinde olmak, süreci salim bir şekilde atlatmanın yegâne yoludur. Bu referanslar Müslüman muhayyilenin ait olduğu anlam dünyasından başkası değildir. Yani sahih bilginin mekânı olan *medrese* ve yöntemi olan *usuluddin* ve *usul-i fıkıh* yerellik retoriğinin sınırlayıcılığından da tarihselliğin edilgenleştirici doğasından da kurtarmaktadır Müslüman'ı. Dahası bunu tercihler arasında bir tercih olarak değil, Müslüman muhayyilenin öz yurdu olarak yapmakta ve Müslüman'ı düşünsel vatanına çağırmaktadır. Çünkü İslam'da bilgi kaynağı 'vahy' iken, bu bilginin İslam'a has usullerle kendisiyle amel edilmek üzere hâsıl edildiği yer medresedir. "Medrese' ilmin öğrenildiği ve öğretildiği, vahyin referansında bilginin yeniden hâsıl edildiği, yani epistemolojik bir faaliyet olarak tefsir ve içtihatla bulunacak ilim ehlinin yetiştiği müessesedir. Ancak bu kadarla sınırlandırmak mümkün değildir. Medreseyi, medrese olarak önemli kılan temel özelliği kendine has bir 'bilgi' ve kendine has bir usul içerisinde; hakikati, sosyal ve fiziki gerçekliği tefekkür etme ve onlarla alakalı kendine has bir format içinde bilgi hâsıl etmenin 'mekânı' olmasıdır. Medrese bilgiye, üniversitenin yaptığı gibi, sadece bir anlam yükleyerek hâsıl etmez, aynı zamanda kendine has bir 'amaçla' içeriklendirerek hâsıl eder. Vahyin referansındaki bir bilginin kendine ait anlam dünyasının haricî müdahale ile deforme olmasına; anlam kırılmasına uğramadan hâsıl edilmesini ve aktarılmasını da bu özelliğine dâhil edebiliriz" (Arslan, 2009, s. 163).

Daha önce değinildiği gibi, yerlilik retoriği kendine ait yerli bir kaynaktan yoksundur. Zira 'yerli' olarak tanımlanabilecek ne ulemadan ne de avariften kimse yoktur. Buna rağmen

11 Burada usulün mevzu bahis edilmesiyle, ilk dönem İslamcıların 'asıl'lara dönme iddiası/isteği arasında lazım-melzum ilişkisi söz konusu değildir. Zira ilk dönem İslamcılar tam da asrın idrakinin alacağı bir çerçevede İslam'ı dile getirme (örneğin Muhammed Abduh, Mehmet Akif vb. öne çıkan şahsiyetler) sloganıyla 'usul'den bağımsız olmaya, ondan kopmaya niyetlidirler. Bu gerçeğin göz ardı edilmesi, İslamcılarının dinin asıllarına dönüş sloganının usule dönüş olarak değerlendirilmesi gibi yanlış noktalara varma ile sonuçlanabilir. Bu çalışmada kasıt, İslamcılarının asıllara vurguyla 'usul'den koştukları olgusudur.

Çeviri eserleriyle Türkiye kamuoyunun Cumhuriyet sonrasında kendilerine tekrar kavuştuğu ulemanın eserlerine yönelik örtük bir millicilikten bahsetmek gerekiyor. Söz gelimi İbn Teymiye'ye yönelik eleştirilerin ağırlıklı kısmı ilmi olmaktan uzak, onu Arap geleneğinin aşırı bir rneği olarak değerlendirme eğilimindedir. Oysa ne İbn Teymiye Arap'tır ne de Osmanlı bakiyesinden uzak. Dahası o Harranlı bir Kürt olmasına rağmen, bu topraklara ait değerlendirilmemektedir. Fakat diğer taraftan Endülüslü olan İbn Arabi ya da Mevlana Celeleddin-i Rumi bu toprakların mayasını karan değerlerden biri olabiliyor. İbn Teymiye'nin bid'at ve hurafelerden dolayı tarikat eleştirilerini bahane ederek onu 'yabancı' sayan yerlici zihin, İslam ilim mirasıyla olan sahih ilişki seviyesini ifşa etmektedir. İbn Teymiye Tasavvuf düşmanı değil, şer'i şerife muhalif olan batini hurafe ve bidat düşmanıdır nk kendisi Abdulkadir Geylani'nin *Fethu'r-Rabbanı*'sine şerh yazan Kadiri bir limdir. Söz gelimi günümüzde ilim geleneğine yabancı olan birçok İslamcının sandığının aksine ehli-sunnet ve'l-cemaat biri olarak evliyanın kerametinin hak olduğunu söyleyen, Cneydi Bağdadı, Ebu Yezid Bistami vb. tasavvuf büyüklerinin saygılı bir takipçisidir. Ailesi gibi o da Kadiri kabristanlığında yatmakta (Makdisi, 2004) ve sanıldığının aksine Osmanlı ulemasının yabancı olduğu biri değildir. Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez kitaplarından biri olan *Mülteka*'da görüşleri 'şeyhülislam bu konuda şöyle demektedir' denerek verilmektedir.¹² Hanefi, şafii vb. birçok ulemanın eserlerini kaynak olarak kullandığı İbn Teymiye'yi yabancı kılan nedir o halde?

Ümmet vurgusunu, 60'lı yıllardaki sol enternasyonalizmden etkilenmek olarak okumak (Kara, 18, s. 2008; Bergen, 67, s. 2010), her şeyden önce geleneksel olmayan bir tavidir. Müslümanları tek bir vücudun azaları olarak tavsif eden kavli şerif'i görmezden gelerek, sola öykünme ya da ondan etkilenme şeklinde anlamak, her nasılsa Anadolu'lu bir sosyalizm projesiyle beraber olabilmektedir. Oysa Türkiye için yerli olan kaynaklar, mezkûr coğrafyalar için de yerli kaynaklardır. Zahid el-Kevseri'nin *Makalatı* veya *Mukaddimatı* Türkiye'deki Müslümanlar için olduğu kadar Arap ve Hint ilim dünyası için de yerlidir. M. Sabri Efendi'ninkiler de hakeza. İslamcıların duçar oldukları hafıza kaybını, yani içinde yaşadıkları ümmetin tarihsel tecrübelerine ve ilim mirasına olan yabancılıklarını teslim etmek ile ulus-devletin çizdiği sınırların ötesinde taleplere sahip olmayı eleştirmek (Kara, 18-20, s. 2008) farklı şeyler olsa gerek.

Sadece Arap'ın değil Acem'in (Arap olmayanın) de, sadece Beyaz'ın değil Sarı ve Siyah insanın da, sadece Cezire'nin değil, Doğu'nun ve Batı'nın da dini olan İslam için veya bir Müslüman için 'yersizlik' nedir? 'Yersiz' kimdir? Seyyid Kutub, İbn Teymiye yerli değilse, İmam Birgivi yerli midir? Mevduği yerli değilse en-Nedvi yerli midir? Aslında tüm bu sorular, Müslüman için yersizdir. Zira Müslümanlar düşünce tarihi boyunca hiçbir zaman bir düşünceyi ya da ilim kaynağını, toprak-coğrafya-kültür merkezli değerlendirmemişlerdir. Aslolan karşılaşılan düşüncenin hangi metodla hsil edildiği, epistemolojik olarak nerede durduğu olmuştur. Dolayısıyla Mağrib'de yazılan bir eser Buhara'da tereddütsüz olarak kabul görmüş, kaynak belirtilerek ondan yararlanmaktan ekinilmemiştir. Öyle ki, bidat olarak tanımlanmış firkaların eserlerine yönelik bazı istisnai saldırılar dışında bütünsel bir yok sayma, imha geerletirilmemiştir. Aksine, eserlerdeki usuli hatalar, sapmalar belirtilerek ya

12 Burada şunun da teslim edilmesi gerek ki, İbn Teymiye'nin doğrudan kendi adının verilmeyip de şeyhülislam olarak anılması, Ehl-i Sunnet ulemaya muhalefet ettiği bazı şaz görüşleri (cehennemin ebedi olmayışı vb.) nedeniyledir.

da bu sapmalara reddiyeler yazarak bu tür eksiklikler aşılma yoluna gidilmiştir. Ancak hiçbir zaman toprak ve kültür, ilmi esere karakter verecek bir konum yüklenmemiştir. Bundan dolayı merhum Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi *Mevkifu'l-Akl* adlı eseri yazdığında bir nüshasını da merhum Şehid Seyyid Kutb'a göndermiş 'O, bunu anlar.' demiştir; ya da Ezher ulemasından bazılarının Modernist bir müellife reddiye bağlamında telif rica ettikleri M. Sabri Efendi'nin bu konudaki en güçlü destekçisi olarak Hasan el-Benna'nın öne çıkması (Kurucu, 2008, 99-102) buna gösterilecek birçok örnekten yalnızca biridir. Yukarıda adı anılan, her biri ilim mirasımızın birer membaı olan İbn Arabi de İbn Teymiye de bize aittir. Müslümanlar olarak bunlar arasında bir ayırım yapma gibi bir sünnetimiz söz konusu değildir. Herhangi bir âlimin ya da arifin eserlerine yaklaşımda takınılması gereken tavır usul belirler.

Hayatın getirdiği sosyal ilişkiler ağı nedeniyle öteki ile kurulan ilişki ve alışverişin hâsılası olan yeni şeylere meşruiyet veren 'asıl'lardır; yani edille-i şer'iyye. Yerlilik retoriği, politik mecradan sıyrılmayı başaramayıp kültürelliğe saplanıp kaldığı için bunu anlamakta zorlanıyor. Ayrıca -yapılabilecekse eğer- en fazla edebiyat eserleri için yapılabilecek olan yerlilik vurgusunu (ki bu alanda bile çok sınırlı bir kullanıma sahip olabilir, zira her ne kadar farklılıklar içerse de, *dünya klasikleri* vb. tanımlamalarla/tasniflerle bu alan da daraltılabilir) İslam'ın anlam dünyası için kullanmak, gecikmiş bir postkolonyal tavır alışla yerli/otantik bir ulusçuluğu ya da üçüncü dünya milliyetçiliğini yeniden inşa etmekten fazla bir şeye neden olmayacaktır. Kaynaklardan faydalanma meselesini yerlilikle değil, usulilikle aşabilmemiz mümkün. Çünkü usulilik bir taraftan yerlici retoriğin kurguladığı sürekliliğin fersah fersah ötesinde gerçek bir düşünsel ve epistemolojik sürekliliği imlerken, aynı zamanda da epistemolojik birliğe yani vahdete atıfta bulunmaktadır. Böylece İslamcılık, Cumhuriyet sonrasında, özellikle 60'lar sonrasında, maruz kaldığı hafıza kaybından kurtulup, asıllarına dönecektir.

Judging Islamism in a 'Land' Deprived of Fiqh: Islamism That Lost Its Memory Versus Indigenoussness

Erdal Kurġan*

In an environment in which post-ideologies have already been discussed and debated, looking back at the relations built between epistemology and colonialism can be considered an empty effort. As a matter of fact, one who tries to do so might just be considered as dealing with vacancies, because we have reached the intellectual point at which the milch methodological atmosphere of the social sciences have already exhausted and overcome 'post-colonialist' studies. In other words, in the context of meta-narratives', not only 'structures' but also many arguments of the modernization paradigm, which have been implicitly accepted, are returning to the agenda. In this manner, the *grand narrative* issue in this context determines not only the current interest of historiography, but also the philosophy of politics and economics (the Neo-Institutional School). Shifting the attention of the academic-intellectual world in such a direction can be considered being obsolete for analysis. However, it is still too early to make a similar judgment when it comes to Islamism-indigenous relations, because the torque point of reading Islamism, as based in Turkey, is that only non-colonized lands can produce stronger and more dependent ideas (Erol, 2010: 46-48). *Thus, if there is a search in order to find a 'place' for Islamism, it should be 'these [Anatolia] lands'*. In this context, the main critics of the Islamists, who established intellectual relations and/or links with other parts of the Muslim world after the 1960s, such as Egypt and Pakistan, via translated books from those areas, have been constructed as 'outsiders', 'having foreign roots', or 'be subject to translated ideas' (Türköne, 1991: 14).

According to Türköne (1991:14), the Islamists' obligation is referring to the Turkish homeland, because the European colonialists failed to dominate the country's national borders after the First World War. After the fictionalising continuity of land-dominated thought, 'the outside' is defined as 'derived' and 'ephemeral' because of being far from history and geography (and also from the Turkish National Borders). During the 1960s, many Urdu and Arabic-language books were translated into Turkish. Kara asserts that, because of the reasons mentioned above, the Egyptian (the Muslim Brothers) and Indian (the Jamaat-i Islami) movements had their translation activities being invalid (1991:15) because they were exposed to colonialism. The Turkish national land, so called "These Land", defends

* PhD. Candidate, Boġaziçi University, Atatürk Institute for Modern Turkish History.
Correspondence: erdalkurġan@gmail.com Address: Necip Fazıl Kısakürek Mah. Atatürk Cad. No: 112, Daire 1, Kıraç-Esenyurt, İstanbul, Turkey.

itself by attacking colonialism. Therefore, in order to encourage healthy and calm thinking, starting inside of the Turkish national borders as an available center was a suggestion by Kara (1991:15). However, there was no respectable difference between directly colonized countries and "These Land", with regards to the thinking phenomena. In addition, although Iran was not properly invaded by true colonizers, it could not become a "thinking center". This event was a reason that was not heterodoxy of Iran, because Alawism was interpreted as the appearance of a "native" Ehl-i Beyt affinity. On the other hand, the meaning of disablement and non-exposure to colonialism is not explained elaborately to date. It is still unknown, how the assumption of epistemic of indigeness/ nativeness rhetoric from modernity was drawn apart. Difference between indigeness rhetorical and modernity is not justified sufficiently.

It is clear that after the first few years, what is required to erect a new order is a stable state which makes conscious social concepts formed by new knowledge of the government to remove old order from socio-political movements. For example, revolutionized judicial and educational systems. In other words, the founder of old epistemological ontology is left to open up to the new world that is built by its ontology references constructed by a native epistemology.

Colonialism caused an epistemological crisis in Egypt and the Indian subcontinent. If it is compared to Turkish national borders, it can be lighter than Turkish national lands because Islamic knowledge and its thought, which were produced in *madrasah*, which they established themselves, were not destroyed completely in cited colonies. Although the Turkish national pact is not exposed to direct colonial occupation, it completely detached itself from its intellectual heritage and thereby lost a substantial amount of intellectual continuity, except in terms of individual efforts or illegal *madrasahs*. This was contrary to what was said by native rhetoricians so epistemological crisis in Turkish national pact has been more deeply rooted.

Land Relation

It is possible that assuming the acceptance to Anatolia (1071), long before the nation-state's paradigm and commencement of indigeness, was a starting point for admission to it as 'homeland' (Erol, 2010: 36) as well as opposing the ideas that have been argued above. But what we have learned from history makes a big problem. It is very doubtful that if the Ottoman State had not collapsed and there had been a historical continuity in the Balkans, nothing would have been done or said by the voicing such an objection. In this manner, paying attention to 'Anatolia' as a center/core area has serious doubts about whether the same approach still will be used or not. During the Ottoman era, Anatolia was seen as used land for arrival 'bilad-ı rum', rather than as a fixed station. The lack of capital of the state in Anatolia, the state's development and making the mainly settlement policy in 'bilad-ı rum' shows this approach very clearly (Quataert, 2006: 891-894; Pamuk, 2014: 142-143). There was a very small portion of the intense urbanization and reconstruction in Anatolia that can be seen as compared with the Balkans and Thrace, which has been done by Ottomans until the middle of the 18th century. The Ottomans' turned to the West was not only to conquer the town but for Turkifying activities. At the same time it aimed to create

a 'homeland' and 'settlement' in there. However, this intention could not be realized due to the fate of the Ottoman period, which surrounds the territory of the colonialist blockade that remains current today.

Islamism in the context of the structures of indigenous criticism is called to help, although religious subject in the foreground in giving legitimacy to indigenoussness, at least as same as *religion, the culture and the history* (Erol 2010: 38) exists. That's to say, the legitimacy religion (ie Islam) does not seem sufficient. Disturbingly for the Muslims, the answer to 'who determines that 'local'?', 'what/who had built this locality?' brings different references than Islam. As a consequence of this behavior, *the culture and the history* which construct a new consciousness of 'us/we' –mainly related in nation-state- have built a huge distance among the Muslim *Ummah*. Or in other words: *Fiqh/Jurisprudence* makes brotherhood among the Muslims as brothers and builds the consciousness of 'us/the ummah'. This association is built neither by the legitimacy of the history nor by the legitimacy of the land which both of them are very close to nation-state. Moreover, the awareness of 'we/us' that is built by the culture and the history is ontological, and is not as same that the Prophet (aleyhissalatu wesselam) allow Muslims to introduce/show their tribal differences by using different star-boards within the ummah in wars. As in cultural and historical partnership, everyone shows his or her national-culture interests/identities into the center and identifies himself by his own differences.

Indigenous fiction not only refers to a land and culture but also claims that raising the sense of belonging to these values that allegedly provide the continuity. However, the intellectual origins of the sense of belonging are still failed conditions like territorial origins. *Where* is the source of 'place'? *Who* has the legitimacy to this place? Or let's put it: can it mention somewhere for the source where it belongs? If it can be mentioned, where do the Qur'an, Sunnah, Fiqh, Usul-i Fiqh, Kalam and other Muslim sources of information belong to? Is there a location of Revelation, abroad? Whereas it is known that main sources of Sunnah, Fiqh, Usul-i Fiqh, and Kalam are far away from Anatolia, how trustworthy can local resources be mentioned without non-Anatolian lands? Moreover, is there such a source? It is not seen as possible to answer these and similar questions without proposing the 'usul/Procedure' which is a sum of ways in which Muslims have created knowledge for centuries to derive an agenda healthy answers for the people.

Kaynakça/ References

- Acluni. (1988). *Keşfu'l-Hafa I-II* (1102. No'lu Hadis). Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Aktay, Y. (2009). İslamcılık'taki Muhafazakâr Bakiye. (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5 Muhafazakarlık* içinde. İstanbul: İletişim yay.
- Aktay, Y. (2013). İslamcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri. İ. Kara ve A. Öz (Ed.), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* içinde. İstanbul: Zeytinburnu Bld. Yay.
- Alkan, A. T. (1998). Türkiye'de Yerlilik: Yerlilik ve Sol İlişkisine Dair Bir Dış Bakış. *Birikim Dergisi*, 111-112.
- Arslan, A. (2009). İslamcılık: Tercihi Olmayan Bir İmtihan Hasılası II. *Özgün Düşünce*, 3.
- Benton, L. (2002). *Law and Colonial Cultures: Legal Régimes in World History, 1400-1900*. New York: Cambridge University Press
- Bergen, L. (2010). İsyandan Dirliğe: Anadolu'da Yerli Olmak. *Hece Dergisi* (Özel Sayı: Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), 162-164.

- Bilmen, Ö. N. (2013). Nikâh bahsi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* içinde (C. II). İstanbul: Ravza Yay.
- Bulut, Y. (2005). İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik. (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık* içinde (2. Baskı). İstanbul: İletişim yay.
- Erol, M. (2010). Yerlilik için Kavramsal ve Anlamsal Bir Çerçeve. *Hece Dergisi* (Özel Sayı: Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), 162-164.
- Erözden, O. (2008). *Ulus-Devlet*. İstanbul: Oniki Levha yay.
- Gencer, B. (2012). *İslam'da Modernleşme 1839-1939*. İstanbul: Doğubatu yay.
- Hobsbawm, E. (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. New York: Cambridge University Press.
- İbni Abidin (2012). *Reddü'l-Muhtar*. (A. Davutoğlu, M. Taşkesenlioğlu ve M. Savaş, Çev.) İstanbul: Şamil yay.
- Kara, İ. (1991). Müslüman Kardeşler Türkçe'ye Tercüme Edildi mi? *Dergah Dergisi*, 21.
- Kara, İ. (2008). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam I*. İstanbul: Dergah yay.
- Kara, İ. (2012). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi –Metinler, kişiler- I-III* (4. Baskı). İstanbul: Dergah yay.
- Kara, İ. ve Öz, A. (Ed.). (2013). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. İstanbul: Zeytinburnu Bld. Yay.
- Kurucu, A. U. (2008). *Üstad Ali Ulvi Kurucu, Hatıralar II* (M. E. Düzdağ, Haz.) (3. Baskı). İstanbul: Kaynak yay.
- Loomba, A. (2000). *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge.
- Makdisi, G. (2004). Kadiri Tarikatına Mensup Bir Süfi: İbn Teymiyye. *Bilge Adamlar*, 11.
- Özel, A. (1998). *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Darulislam-Darulharb*. İstanbul: İz yay.
- Özkırmı, U. (2015). *Milliyetçilik Kuramları –Eleştirel Bir Bakış-* (5. Baskı). Ankara: Doğubatu yay.
- Pamuk, Ş. (2014). *Türkiye'nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi*. İstanbul: İş Bankası yay.
- Quataert, D. (2006). İslahatlar Devri 1812-1914. H. İnalcık, D. Quataert (Ed.), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi* içinde (S. Andıç, Çev.). İstanbul: Eren yay.
- Sarkar, S. (2010). Madun Çalışmaları'nda Madunun Düşüşü. *Toplumbilim*, 25.
- Smith, A. D. (2010). *Nationalism* (2. Baskı). Cambridge, UK: Polity Press.
- Taşkın, Y. (2013). *AKP Devri –Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı-*. İstanbul: Birikim yay.
- Tunaya, T. Z. (1991). *İslamcılık Akımı*. İstanbul: Simavi yay.
- Türkmen, H. (2008). *Türkiye'de İslamcılığın Kökleri*. İstanbul: Ekin yay.
- Türkmen, H. (2008). *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştirisi*. İstanbul: Ekin yay.
- Türköne, M. (2012). *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*. İstanbul: Kapı yay.
- Türköne, M. (1991). *İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim yay.
- Yetişkin, E. B. (2010). Post-kolonyal Kavramlar Üzerine Notlar. *Toplumbilim*, 25.