

İslami Özcülüğün Üç Ayrı Görüntüsü: Klasik, Kültürel ve Yeni-Özcüler

Funda Güven Derin¹

Özet: İslamcılık akımının tek bir mecradan kaynaklandığı halde aynı istikamette aktığı görülmemektedir. Bu anlamda İslamcılık ideolojisi fikir adamları arasında eklektik bir yapı gösterdiği gibi aynı kişi kendi içinde de farklı durumlar sergileyebilmektedir. Bu sebeple sınıflandırma yapmak hayli güçtür. Bununla birlikte dini öznenin tarihini öz (Kuran ve hadis) ile başlatan ve bu özün hayatın yeniden kurulmasında sabit tutulması gerektiği fikrinde birleşen özcü fikir adamları kendi aralarında şeriat ile vahdet-i vücud felsefesini benimseme konusunda farklı düşünürler. Vahdet-i vücud felsefesini benimseyenlerin dindar özneyi Kuran, sünnet, mutasavvıflar ve yerel kültür ile oluşmuş bir özne olarak görme teamülleri iki yaklaşım arasındaki uçurumun ve gerilimin sebebi olmuştur. Üçüncü grup sentez niteliği gösterir; dinî öznenin oluşmasında ana kaynaklar esas alınmakla birlikte öznenin kurulmasında bir çatışma yaratmak yerine varlığını kabul ettirmek gayesindedirler. Birinci grupta klasik özcülerden Babanzade Ahmed Naim, Mustafa Sabri ve Mehmet Akif; ikinci grupta kültürel özcülerden Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Ferit Kam, İsmail Fenni Ertuğrul, Nurettin Topçu, Necip Fazıl'ın aralarında sayılabileceği kültürel özcüler ve üçüncü grupta yeni özcülerden Hayrettin Karaman, İsmet Özel ve Ali Bulaç incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, İslami Özcülük, Klasik, Kültürel ve Yeni Özcüler

Giriş

İslamcılık akımı, Osmanlı İmparatorluğunda; devletin dâhilindeki unsurların en azından geniş bir kitle olan Müslümanlar arasında birliğin bozulmaması ve devletin bekasının sağlanması için, Batı'da ortaya çıkan milliyetçilik akımına karşı bir tavır olarak XIX. yüzyılda belirmiştir Osmanlı İmparatorluğunda İslamcılık; modernleşme, milliyetçilik ve Hıristiyanlık (Batı) karşıtlığı gibi anlamlara gelmişken 20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başında, niteliği değişime uğramış; demokrasi ile uyumlu, sistem içinde kendine yaşama alanı yaratmak isteyen, bu manada pozitif ve negatif özgür-

¹ University of Wisconsin Madison, USA

lükler talep eden İslâmcı öznelerin bir hareketi olarak kendisini göstermiştir.

Türkiye’de 1980’lerden itibaren kamusal, siyasî ve ekonomik alanlarda kendilerini daha yüksek sesle duyuran ve gösteren İslâmcı özneler; dış dünyadaki İslâmî fikir akımlarından etkilenmiş olmakla birlikte, 1990’lardan sonra, radikal eğilimlerini bireyselleştirmiş ve taleplerini kamusal alanda özgürlük istemlerine doğru çevirmiş; bugün kitle hareketi olarak İslâmcılık, devrimci niteliğinden uzaklaşmıştır. Hareketin özneleri arasında bireysel var oluş ve toplumsal sorumluluk arasında denge kurulması için kendilerini yeniden tanımlama ve tanıtmaya ihtiyacı hareketi statik bir yapıdan ziyade dinamik evrimsel dönüşüme yönlendirmiştir. Günümüzde İslamcılık kendisini; İslamî eğilimlerin, devletten inanç ve ibadetlerini gerçekleştirebilecekleri özgürlük alanı talep ettikleri ortak hareketleri içine alan bir demokratik alan yaratma talebi olarak göstermektedir.

İslamcılık fikrinin Ortadoğu ülkelerinde ve Türkiye’de oluşması ve kitleler tarafından kabulünde iki ana etken rol oynamıştır. Bunlardan biri Batının, Müslüman özneler için, tarihî süreçte daima ‘öteki’ olmasıdır. Batının ‘öteki’ olarak algılanmasının sebeplerinin başında Batı egemenliğinin ana kaynaklarından biri olan Hıristiyanlık ile İslâm’ın aynı coğrafyada hüküm sürmüş olması ve bu iki din mensupları arasında uzun yıllar verilen çok yönlü mücadeleler gösterilebilir. İslamcıların Batı değerlerine tepki duymasının bir diğer sebebi ise, batı değerlerinin, hegemonyanın kurulması ve devamlılığını sağlaması için bir araç olarak kullanılması sonucu Müslüman ülkeler üzerinde yürütülen fiilî sömürgeciliktir. Bunun sonucunda İslâmcılar, dinin tüm insanları eşit gördüğü ve toplumsal dayanışmaya önem verdiği Kur’an ve sünneti kaynak göstererek, Batı’nın evrensel insan hakları yaklaşımını sahte bulmakta ve sonuçta tepkilerini ortaya koymaktadırlar. Batının evrenselciliğine karşı modern İslamcı özneler, her ülkenin veya toplumun kendi kültürü ile varlığını devam ettirmesini savunurlar (Keddie, 2007: 239).

İslamcılık fikrinin oluşmasında ikinci etken İslamcı öznelerdir. Sosyal gerçekliğin oluşması sürecinde insanlar belli bir takım geleneksel değerleri takip ederler veya yeni kurallar üretirler (Berger-Luckman, 2002: 42). Belirli sosyal kimlikler tarafından oluşturulan toplumsal ilişkileri yaşayan bireyler, kendi kimliklerini yalnızca ‘öteki’ kavramı üzerinden kurmazlar. Buna göre, İslamî kimliği tek başına Batı kavramı üzerinden kurulmuş bir kimlik olarak görmemek gerekir. İslamcı özneler gelenekten ve tarihî süreçten etkilenerek kendi dünya görüş ve hayat şekillerini biçimlendirdikleri gibi, İslâm’ın algılanış ve yaşanış biçimi üzerinde de bizzat etkili olmuşlardır. Buna göre İslamî kimliği, öznenin sahip olduğu veya edindiği kimlik olarak özneler ile yapılar arası ilişkilerde kullanılan bir araç olarak ele alıp iki yönlü yorumlamamız gerekir.

İslamî kimlik, iki yönlüdür ve her özne İslâm’ı toplumsal bir kimlik aracı olarak algılamaz. Kur’an hem toplumsal özneye hem bireysel özneye hitap ederek onun hem

bireysel hem sosyal yapılanması için yol açmaktadır. İslamî kimliğin temeli, bu dünyanın geçiciliğine ve hakiki dünyanın ölüm sonrası olduğuna duyulan bireysel inançtır. Müslümanlar, bu dünyadaki görevlerini yerine getirerek kendilerini kaçınılmaz sona ve hesap gününe hazırlarlar. İslam'ın bireyselliği desteklemesi, bireylerin Allah karşısında hesabını tek başına verecek olmaları ile açıklanır. Bireyler kendi eylem ve işlemlerinden, tercihlerinden kendileri sorumludurlar. Bu geçici dünyadaki tüm nimetler ise bireylerin hizmetlerine sunulmuştur ve bireyler, refahlarını artırmak için bunlardan faydalanabilirler (Mehmet, 1990: 10). Bu yaklaşıma göre, İslam doktrinel bir din değil tarihî ve siyasî bir geçektir. Fazlurrahman Kuran'daki hukuk kuralları ve sosyal açıklamaların tarihî ve sosyal muhit içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. İslamî kimliğin geleneksel tanımından uzaklaşıp modernleşebilmesi için İslâm toplumunda tarihî devamlılığın sağlanmasını, seküler politikalar ile bu sürekliliğin kesilmemesini dile getirir (Rahman, 1998: 310-12).

Öte yandan İslamî kimliğin siyasî iktidarı talep eden yönü asla ihmal edilemez. İslamcılar arasında en çok tartışılan konulardan biri egemenliğin kaynağı konusudur. Dinsel egemenlikle dünyevî egemenliğin birleşmesi mutlak monarşinin kabulünü gerektirir. Egemenliğin kaynağının halk ve millet olduğunu kabul etmek için hükümdarın sahip olduğu farz edilen ilahî güç ve hukukun tanınmaması gerekir. Hilafeti benimseyerek aynı zamanda da monarşiyi tahsis etmeye çalışan Tanzimat ve meşrutiyet dönemi fikir ve devlet adamları dinsel egemenlik ile dünyevî egemenliği birleştirmeye çalışmışlardır (Berkes, 1984: 97). Hilafetin ve saltanatın varlığının iyi bir yönetim için engel teşkil etmediğini iddia edenler, Cumhuriyet devrinde memnun olmamışlar; Mehmet Akif gibi fikir adamları hayatlarını Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında tamamlamışlardır. Günümüzde Türkiye'de İslamcıların egemenliğin kaynağı konusundaki tartışmalardan uzak oldukları görülmektedir. Örneğin, Ömer Çaha, Kuran'da Allah'ın hiçbir zaman kendi egemenliğini ilan etmediğini, bunun Kuran'ı okuyanların yorumu olduğunu belirtir (Çaha, 2003: 46).

Türkiye'de İslamcılık hareketi iç ve dış kaynaklı bir takım gerilimleri de içinde barındırmaktadır. Bunlardan biri Türkiye'de gerçek İslamî hareketin içinde var olan cemaatçilikle bireycilik arasındaki çekişmedir (Özdalga, 2006: 75). İslamcı hareketin çoğulcu ve dinamik yönlerine gözlerini kapayan ve onun sadece olumsuz, cemaatçi yönlerine odaklananlar, sağlıklı bir sivil toplumun önündeki engellerin oluşumuna dolaylı yoldan katkıda bulunup cemaatlerin kamusal sosyal alanda varlıklarını engelleyenler 'sivil toplumun düşmanları'dırlar (Özdalga, 2006: 87). Bunun yanında resmi ideoloji de bu hareketler üzerinde gerilim yaratmaktadır. Resmi ideoloji, kendi sunduğu model kimliğin oluşması için İslamcı ve farklı siyasî beklentileri olan tüm öznelerin aynı şemsiye altında toplanmasını beklemiş; ancak toplumsal dinamikler farklı şekilde gelişmiştir.

1980'li yıllarda romantizm etkisinde Batıya karşı bir tepkinin devamı olarak

ilerleyen İslamî hareketler, ideal toplum özlemi ile hareket ederken; öznelerin toplumsal statülerinin farkına varmaları sonucunda kendisini bir sınıf mücadelesi şeklinde gösterir ve içe yönelirler. Jenny White, Türkiye’deki İslamcılığı kültürel sebeplerle ve kimlik siyaseti ile açıklamanın mümkün olmadığını, bunun arkasında sınıfsal bir mücadelenin var olduğunu iddia eder. White, İslamî sosyal sınıfı şu şekilde açıklar: Bu sınıf arasında örtünme ve cinsiyet ayrımı yaygındır. Türkiye’de İslamcılar, günlük namaz kılma alışkanlığı olan ve ortalama gelirin altında yaşayan yoksul bir sınıftır. İslamcılık, onlar için ihtiyaçlarını, beklentilerini, çaresizliklerini yansıtmaları için bir araçtır (White, 2002: 194). Bu insanların içinde buldukları problemler işsizlik, yoksulluk, altyapı eksikliği ile sağlık ve eğitim imkânlarının kısıtlılığıdır. Bu şartlar, geleneksel davranış kalıpları içinde fundamentalizm yaratmaktadır (White, 2002: 194). Türk toplumunun iki ana sınıftan oluştuğunu iddia eden Kasaba da, kırsal kesimde yaşayanların dindarlık eğilimlerinin daha fazla olduğunu, bu kişilerin seküler rejimin kendisi için yetiştirdiği şehirli kadrolar ile ancak eğitim yolu ile yarışabildiklerine ve bir takım ayrıcalıklara eğitim yolu ile ulaşabildiklerine dikkat çekmektedir (Kasaba, 1995: 16). Buna göre kırsal kesimdeki veya şehrin periferisinde kalmış olan halkın dikey bir hareketliliği olarak İslamcılık, bu kesimin özellikle sosyoekonomik durumda düzelme talebinden kaynaklanmaktadır. Bu talep kitle hareketine bürünürken kendisine uygun zemin olarak İslam’ı seçmekte ve böylece bir çoğunluk hareketi durumuna geçebilmektedir.

İslamcılık’ın bir fikir akımı olarak ortaya çıkışı

İslamcılık ideolojisinin ortaya çıkışı konusunda bir fikir birliği yoktur. Kara, bir ideoloji olarak XIX. yüzyılın sonunda ortaya çıkan İslamcılık fikrinin, ilk defa, Ziya Gökalp tarafından Türk Yurdu dergisinde ve sonra Türkleşmek, İslamlaşmak, Müasırlaşmak adı ile kitap olarak yayımlanan eserinde tartışılmaya başlandığını iddia ederse de fikrin menşeinin 1913’e dayandığından vazgeçer ve kavramın ilk kez Afgani’nin İstanbul’a geliştinden iki yıl sonra 1872’de kullanılmaya başlandığını iddia eder (Kara, 1997a: 33). Türköne, 1867-1873 yılları arasında, İstanbul’da, İslamcılık’ın Namık Kemal ve arkadaşlarından oluşan bir grup Osmanlı aydını tarafından modernizme karşı duyulan endişe sonucu bir ideolojiye dönüştürüldüğünü savunur (Türköne, 1994: 12). Bu fikrin İttihad-ı İslam şekli ile 1872’de Namık Kemal’in yazısında geçtiğini ortaya koyan Karpat, yeni ve modern bir ideoloji olduğu halde, İslamcılığın Batı tarafından Panİslamizm olarak nitelendiğini ve Avrupa karşısında bir İslam birliği kurma amacı taşıdığı iddiası ile Batılı düşünürler tarafından suçlandığını belirtir. Ona göre İslamcılık, bir ideoloji olarak Namık Kemal’in 1872’deki yazısından önce Basiret gazetesindeki yazılanlar çerçevesinde kurulmakta olan bir ideolojidir ve ideolojinin ortaya çıkışı, 1860’lara kadar gitmektedir (Karpat, 2001: 16-18 ve 121).

Fikirsels ve Tarihsel Tasnifler

İslam dünyasında yapılan araştırmalarda İslamcılar arasındaki metod ve düşünce ayrılıkları söz konusu edilerek bazı tasnifler yapılmıştır. Buna göre İslamcılar esas olarak modernist ve muhafazakâr olmak üzere ikiye veya detaylandırılarak daha fazla gruba ayrılmaktadırlar (Kara, 1997a: 36). Hilmi Ziya Ülken İslâmcıları, gelenekçi-muhafazakârlar, Doğu ve Batıyı birleştirmek isteyen modernistler, bu ikisi arasında orta yol tuturanlar ile modernizme karşı olanlar olarak dörde; Fazlurrahman, muhafazakarlar ve liberaller; Erol Güngör, radikal muhafazakarlar ve uzlaşmacılar; Enver Ziya Karal, müfrit ve mutedil İslâmcılar olmak üzere iki gruba ayırır (Kara, 1997a: 36).

Ali Bulaç, Türkiye’deki İslâmcı hareketleri kronolojik olarak üç döneme ayırır. 1856-1924 arasındaki birinci dönem İslamcıları, zaten ortada bir İslam devleti olarak Osmanlı Devleti var olduğundan onu kurtarmayı amaç edinilenlerin ideali yeni bir toplum inşa etmek değil, Osmanlı toplumunu batı karşısında somut bir devlet formu içinde tutmaktır. 1924-1950 yılları arasında devrim kanunlarının etkisi ile belirsiz bir döneme girilmiştir; dolayısıyla bu dönemde İslâmcılık fikri kendisine belirgin şekilde hissettiremediğinden ikinci dönem, bu belirsizlik sona erdikten sonra başlayan ve 1950-1960’ını içine alan dönemdir Bu dönemin İslâmcıları Batılı bir eğitimden geçerek toplumda ortanın üstü diye adlandırılan tabakayı oluşturan doktorlar, mühendisler, avukatlar, vb.dir. Güçlü bir İslam eğitimi almadıklarından asıl kaynaklara uzak olan bu şehirli İslamcılarının amacı merkezde yer alan ideolojiye karşı bir oluşum içine girerek siyasi pastadan pay almaktır. Bulaç bu grubu, geleneğe karşı çıktıkları, her şeyi siyasete indirgedikleri, maneviyatı önemsemeyen pragmatist/araçsal bir bakış açısı geliştirdikleri gerekçesi ile eleştirmektedir. Devlet karşısında inisiyatifini eline alan Müslüman öznelerin hareketi olan üçüncü dönem, aynı zamanda entelektüel tabanı olan bir harekettir ve 1990’lı yıllardan sonra sesini daha güçlü bir şekilde duyurmuştur (Bulaç, 2007: 15).

Hakan Yavuz, 1925-1950 yılları arasındaki hareketleri, imanı bir norm kaynağı olarak değerlendirmeye çalışan manevi-ahlakî İslâmcılık; 1950-1970 yılları arasında, İslam’ı bir medeniyet biçimi olarak gören kültürel İslâmcılık; 1970-1987 yılları arasında ortaya çıkan hareketleri siyasal iktidarı elde etmek ve dönüşüm gerçekleştirmek isteyen siyasî İslâmcılık ve 1987 sonrasındaki İslamcı hareketleri ise piyasa, dernekler ve kamusal alanı vurgulayan sosyoekonomik İslâmcılık olarak değerlendirir (Yavuz, 2005: 21).

Şerif Mardin 1940’lardan sonra toplumdaki İslâm algısının laikler, yüksek bürokratlar, fundamentalist Sünniler, devletin din görevlileri dini cemaat liderleri ve Aleviler arasında farklı biçimlerde algılandığına dikkat çeker. Mardin’e göre, dinin bilime karşı olduğunu iddia eden laikler, dindarları gerici olmakla suçlarlar. Dinin

devlet yapısına uyumsuz olduğunu düşünen yüksek bürokratlar, İslam'ın anarşi yaratacağı yani devlet sistemini bozacağı endişesi taşırılar. Fundamentalist Sünniler, İslamî bir yönetim kurup toplumu şeriatın kurallarına göre yönetme arzusundadırlar. Devletin din görevlileri, Diyanet İşleri Başkanlığı yolu ile millî alanda Sünni İslam kurumu kurmak isterler. Dini cemaat liderleri ya da şeyhler, etkilerini genişletmek için çıkarlar elde etmeye ve mensuplarını artırmaya çalışırlar. Aleviler, İslamcılığı kendi kimliklerine bir tehdit olarak görürler (Mardin, 2006: 226).

Murat Aksoy, 1980 sonrası sürecin iki sebepten dolayı önceki dönemlerden ayrıldığını iddia eder. Bunlardan biri Osmanlı'dan bu yana kamusal alanın ideolojik bir alan olarak belirlenmiş olması, diğeri ise dünyada yaşanan küreselleşme eksenli makro ve mikro tartışmaların Türkiye'yi de etkiliyor olmasıdır. Kitle iletişim araçlarında hem nitelik hem de yaygınlık açısından görülen hızlı gelişme ve yayılma, insanların dinî duyarlılıklarının yükselmesinde ve milliyetçilik, ahlak, kimlik, laiklik ve vatandaşlık gibi tartışmalara aktif olarak katılmasında etkili olmuştur. Aksoy, modernizmin insanların ihtiyaçlarına cevap verememesinin bunda etkisinin büyük olduğuna dikkat çeker. “Yani bir bütün olarak modernleşmenin yıpranması moderniteyi ayakta tutan iki zihniyetin relativizm ve otoriterliğin tıkanmasıdır. Bu tartışmalar İslami kesimin kendisini kimlik olarak kamusal alanda ifade edebilmesinde önemli bir konjonktürel imkân sağlarken, ahlak temelli bir tartışmayı, kimlik temelli bir aktörleşmeyi ifade etmektedir” (Aksoy, 2005: 250).

İslamcılık akımı, sık sık başka ideolojiler ile iç içe görülmektedir. Konjonktürel bir farklılaşma gösteren akımda ana kaynaklar, Kuran ve hadis, sabit tutulmakla birlikte uygulanma alanının nasıl şekilleneceği konusundaki belirsizliğin sebebi, modern fikir akımlarından etkilenmiş olmasındandır. Bunun sonucunda İslamcılık net bir ideoloji olarak değil eklektik bir fikir cereyanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela, İslamcılar Osmanlı imparatorluğu döneminde ıslahat konusunda rasyonalist ve gelenekçi görünmekle birlikte bazı kollara ayrılarak Garpcılık ve Türkçülükle birleşir (Tunaya, 2003: 3). İslamcılık, Osmanlılık, Türklük ve batıcılık gibi akımlarla iç içe görüldüğü gibi, zaman zaman, sosyalizm gibi ideolojiler ile de yaklaşma eğilimi göstermektedir.

Modernizmin bir ürünü olarak siyasî alanda kendisine yer bulan ancak, modernizm ile daima kavgalı olan İslamcılık; modernizmin tamamlayamadığı noktalardaki boşlukları doldurma talebindedir. Başlangıçta, Batıda ortaya çıkan modernizm ve buna bağlı olarak gelişen fikir akımları doğrultusunda Osmanlı devletinde gerçekleştirilmesi muhtemel değişikliklerin hangi yönde olması gerektiğini tartışan fikirler bütünü olarak görülen İslamcılık; Batı'da yeniden tanımlanan devlet, millet gibi siyasî kavramlar ve toplumların yeniden kurulmasına karşı bir tepki veya sentez olarak kendisini göstermemiş ya da bu fikirlerin alınmasında İslam'ın araçsal gücünün kullanılmasını hedeflenmiştir.

İslamcı fikirleri; toplumsal dönüşüme karşı bir tedbir olarak asıl kaynaklar veya geleneklere sığınan klasik özcüler (radikaller), İslam ile felsefenin uyumlu olduğunu iddia eden kültürel özcüler(vahdet-i vücütçular); İslâm vasıtası ile toplumu yeniden şekillendirmek isteyen veya kendilerine İslâmî bir hayat tarzı ararken İslami özden uzaklaşmamayı hedefleyen yeni özcüler olarak gruplandırabiliriz.

19. yüzyıldan bu güne kadar İslamcılık akımının tek bir mecradan kaynaklanıp aynı istikamette aktığı görülmemektedir. Bu anlamda İslamcılık ideolojisi fikir adamları arasında eklektik bir yapı gösterdiği gibi aynı kişi kendi içinde de farklı duruşlar sergileyebilmektedir. Bu sebeple sınıflandırma yapmak hayli güçtür. Bununla birlikte dini öznenin tarihini öz (Kuran ve hadis) ile başlatan ve bu özün hayatın yeniden kurulmasında sabit tutulması gerektiği fikrinde birleşen özcü² fikir adamları kendi aralarında şeriat ile vahdet-i vücüt felsefesini benimseme konusunda farklı düşünürler. Vahdet-i vücüt felsefesini benimseyenlerin dindar özneyi Kuran, sünnet, mutasavvıflar ve yerel kültür ile oluşmuş bir özne olarak görme teamülleri iki yaklaşım arasındaki uçurumun ve gerilimin sebebi olmuştur. Üçüncü grup sentez niteliği gösterir; bu grupta yer alan İslamcı entelektüeller dinî öznenin oluşmasında ana kaynaklar esas almakla birlikte öznenin kurulmasında bir çatışma yaratmak yerine öznenin varlığını kabul ettirmek gayesindedirler. Birinci grup olan klasik özcüler; ikinci grup kültürel özcüler (Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Ferit Kam, İsmail Fenni Ertuğrul, Nurettin Topçu, Necip Fazıl) ve üçüncü grup yeni özcülerden (Hayrettin Karaman, İsmet Özel ve Ali Bulaç) olarak adlandırılabilir.

İslamcı Özcülük: Klasik, Kültürel ve Yeni Özcüler

Klasik özcüler (Babanzade Ahmed Naim, Mustafa Sabri ve Mehmet Akif) İslamcı kimliği, devrin değişen yeni yönetim modeline karşı korumak endişesi taşırlar. Batıya yönelen bu model beğenilmez ve halkın bireysel İslami kimliğinin toplumsal bir kimliğe dönüşmesi ve harekete geçmesi için mücadele verilir. Yenileşmede halkın fikir ve inançlarının önemli olduğunu düşünürler. Osmanlı'da görülen ıslahat çabalarının da Müslüman halkın ihtiyaç ve isteklerinden kaynaklanmadığını düşünürler. Türkiye Cumhuriyeti yönetimine İttihat ve Terakki'nin bir devamı olduğu gerekçesi ile de karşıttırlar. İttihat ve Terakki'ye muhalefetin kaynağını ise bu partinin 1913 yılı itibarıyla gerçekleştirdiği yenileşme fikir ve teşebbüslerinden kay-

² Özcü yaklaşım, dinde ana kaynak (Kuran ve hadis) metinlerini dini uyanışın anahtarları olarak kullanır. Dini kimliğin sunumunda dini normlar, semboller ve otoritelerin rolü önceliklidir. Somut kaynaklar ile görülür, ritüeller öncelikli yerini alırken tarihin meşruluğu kabullenilmez. Müslümanların nasıl olması değil, ne olması gerektiğini belirtilir. Gelenek ile modernitenin temel eksenleri olan pozitivist felsefe ve pazar ekonomisi uzlaşmaz olan iki öz olarak görülür. Weber'in kapitalizmin temelini Kalvinizm'e indirgeyen yaklaşımını İslam'a uyarlamak ve ve bir İslam protestanlığı yaratmak düşüncesi ihtiyatla karşılanır.

naklanmaktadır³. İslahat hareketleri ve Meşrutiyet'le birlikte İslâmiyet'in azınlıkların aldıkları haklar karşısında korunması ve savunulması için mücadele verirler.

Klasik Özcüler, modernleşen yeni devlet ile ilgili kaygılar taşımışlar, yeni kurulan seküler devletin laiklik politikasına karşı duruşlarını açıklamaktan çekinmemişlerdir. Modern Türkiye'nin kuruluş evresinde, pragmatist olarak İslam'ı kullandığı, din ve saltanat taraftarı gibi görünüp Müslümanların desteğini aldıklarını iddia etmektedirler (Sabri, 1997b). Akif, bunun sonucu yeni devlete küser ve zamanının çoğunu ölüm yeri olan Mısır'da geçirir. Mustafa Sabri, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun bir proje olduğunu düşünür. Ona göre, Türk devrimleri halktan uzak ve Batı'ya yakındır; bunun sebebi, bu proje devletin arkasında İngilizlerin olmasıdır. Halifeliğin kaldırılmasının sebebinin İngilizlerin isteği sonucunda olduğunu iddia eder. Onun tepkisinin sebebi, laiklikle birlikte devletin dinî alandan elini çekmesinin bir süre sonra milletin de dini terk etmesi ile sonuçlanacağı endişesi taşıması dolayısıyladır (Sarıkoyuncu,1997: 54).

Yeni Türkiye Cumhuriyetinin gerçekleştirdiği inkılaplara karşı tavır alınır. Klasik özcüler, dış görüntüdeki değişimin özü de bozacağı endişesi ile İslamî giyinme tarzının Batılı kıyafetler ile ikame edilmesine şiddetle tepki duyarlar.⁴ İslamcıların batılı ile aynı kıyafette görünmesine karşı olan Mustafa Sabri⁵, bu durumu ekonomik ve ideolojik bakımdan zararlı görür. Şapkaya karşı olmasının sebeplerini farkı zamanlarda kaleme aldığı yazılarında farklı şekillerde dile getirmiştir. Bunlardan birincisi üretim ilişkilerinde meydana gelecek olan değişimdir. Fes üretiminin bitmesi ve şapkanın batının tüketim kalıplarından biri olarak ülkeye gelmiş olmasının İslamî sermayeye darbe vurması kaygısıdır⁶. İkincisi bunun hem dini kimliğe hem de millî kimliğe zarar vereceği endişesidir⁷. İstanbul'da 1922 yılında yayınlanan daha sonra

³ Karpat bu dönemde yapılan yenilikleri şöyle sıralar: Aile hukuku ile ilgili davaların şeriat mahkemelerinden alınarak sivil mahkemelere verilmesi, birden fazla kadınla evlenmenin sınırlandırılması, tıp ve edebiyat fakültelerine kız öğrenci alınması ve kadınların hürriyeti üzerine kitaplar yazılması (Karpat, 2008, **Türk Demokrasi Tarihi**, Ankara, İmge: 126).

⁴ İslamiyet'in ilk yıllarında ve ayrıca da Osmanlı İmparatorluğunda kamusal alanda Müslümanların kıyafetleri aynı zamanda onların kimliklerinin bir dışa vurulmasında bir araç vazifesi görmektedir (Eryılmaz, 1992, **Osmanlı Devletinde Millet Sistemi**, İstanbul, Ağaç, s.10)

⁵ Hürriyet ve İtilaf Fırkası kurucularındandır. Şeyhülislamlık ve Meclis -i Mebusan'da vekillik görevlerinde bulunmuştur.

⁶ Kılık kıyafet inkılaplarının ardında ekonomik sebeplerin olduğu halen tartışılmaktadır. İlk kılık kıyafet inkılabı, 1826 yılında Tanzimat devrinde, II. Mahmud tarafından, yapılmıştır. Batılı giyinme tarzı, Osmanlı İmparatorluğundaki dokuma sanayiinin çökmesine sebep olmuştur. Aynı dönemde yapılan fes inkılabı ile fes 1840 yılına kadar Avusturya'dan ithal edilmiştir.

⁷ Osmanlı devleti döneminde Müslümanlar özellikle kıyafetleri ile ayrılmayı tercih etmişlerdir. Bu konuda meşrutiyetin sağlanması için hâkim kültür olmanın verdiği gurur ve çoğunluk olmanın azınlık üzerinde yaratacağı psikolojik etki kullanılmıştır. Zira azınlıkların muhakkak

da sadeleştirilen⁸ “Dinî Mücedditler” adlı eserinde de şapka giyilmesini “hem dinî hem de millî küfür” olarak değerlendirmektedir (Sarıkoynucu, 1997: 54-55).

Mustafa Sabri, Kuran’ı Türkçeye çevirten modern Türk devletini laik olmamakla ve çeviriri hususuna olumlu bakan İslamcılarını ise pragmatist olmakla suçlar (Sabri, 1997). Kuran ve İslam’ın kutsiyetinin korunması için tercüme yapılmaması gerektiğini, çünkü bunun ibadetin Türkçe yapılacağı anlamına geldiğini ve sonuçta İslâm’a zarar vereceğinden duyduğu endişeyi dile getirir (Sabri, 1997b). Halifeliğin ve saltanatın kaldırılması konusunda da muhalif tutum takınmıştır (Karpas, 2001: 314).

Batı’da gerçekleşen aydınlanma ve pozitivist felsefe ile birlikte dinin elden gideceği kaygısı içinde batıya karşı en büyük savunma İslâm’ın bilime karşı olmadığını söylemek üzerine kuruludur. Batı ile bilimsel rekabet yaratılamaması ve arka arkaya gelen toprak kayıpları; manevi değerlerin ve kimliğin de kaybedileceğine dair bir korku oluşturmuştur. Batı ile yüzyıllardır hayatta kalma üzerinde görülen güç mücadelesinde Batı’nın üstünlüğünün yarattığı tedirginlik; Batı teknolojisinin, Batı tarafından aynı zamanda bir pazar olarak görülen Doğu’ya, ihracının kaçınılmaz olduğunu hisseden entelektüeller, maddî bakımdan kaybedilenlerin manevi yönlerden kayıplara sebep olmaması için devlet, millet ve soyun bekasının sağlanmasında en önemli değer olarak İslâm’ı görürler (Babanzade, 1997). Bu yüzden İslâm dininin bilim ile tezat teşkil etmediği Babanzade Ahmed Naim, Mustafa Sabri ve Mehmet Akif gibi düşünürler tarafından özellikle üzerinde durulan bir konu olmuştur.

Bununla beraber, dine zarar geleceği endişesi veren her türlü yenileşmeye karşıdır. Batılılaşma geçmişin ve İslam ile olan bağın koparılması anlamına geliyor ise önüne geçilmeli; yeni yetişen Müslüman çocukları batılı bilim adamlarını öğrenip İslam âlimlerini kötülemeleri engellenmelidir (Ersoy, 1997b). Batı bilimi ile Avrupaî hayat tarzını birbirinden ayıran Mehmet Akif, batının bilimini kabul, fakat hayat tarzını reddeder. Akif, batının teknolojisini almak gerektiğine inanmakla birlikte İslâm’ın özüne dönme fikrindedir. “Bugün dinin şekli sahihine nasıl rücu olunur?” sorusunu, bunun eğitim ve bilim ile mümkün olacağı şeklinde cevaplar (Ersoy, 1997). Klasikler Batı teknolojisine değil onun sunacağı kültüre karşıdır. ⁹

Klasik özcüler, Allah’ı varlık olarak gören vahdet-i vücüt felsefesine onun batılı olduğu gerekçesi ile karşıdır. Onlara göre sufistler Allah’ı maddeleştirmektedirler. Vahdet-i vücüt felsefesinin tecelli kavramı, onları son derece rahatsız eder.

dış görüntüleri ile tanınmasının gerekmesi zımni olarak egemen kültürde kendi azınlığının görünür olması anlamına gelmektedir. Burada Mustafa Sabri’nin bu semboller yolu ile varlığını göstermesi tüm özcüler gibi kimliğini görünür kılma arzusundan ileri gelmektedir.

⁸ 1977 yılında sadeleştirilmiştir.

⁹ Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergilerinin yayımcıları Eşref Edip ve Mehmet Akif İslamcı ortodoksiyi ve modernizmi bir arada savunmuştur (Karpas, 2001: 299).

Tecelli kavramının varlıkları inkâr etmeyerek onları Allah ile birleştirdiği için sufistlerin düşüncelerinin Batıların panteizminden farklı olmadığını iddia ederler. Bu düşüncenin taraflarınca reddedilmesinin sebebi ise Allah'ı kâinat yerine koymanın daha sonra kâinatın inkârını getireceği, ardından ise Allah'ın inkârına sebep olacağı endişesidir. Kültürel özcüler, öze; somut ve soyut ikileminde somut olandan hareketle varılacağını, görüngü dünyasının öze ulaşmak için araç olduğunu; bu aracın da akıl vasıtasıyla kullanılabileceğini iddia ederek felsefe ile dinin uyumsuz olmadığını ortaya koyarlar. Onların benimsedikleri vahdet-i vücüt felsefesi madde ve mana bütünlüğü, dolayısıyla maddenin mana için terk edilebilir olmasıdır. Vahdet-i vücüt felsefesi onu savunanların etrafında toplumsal ve siyasi oluşumların şekillenmesi için bir araç olmuştur. Bu ekol, rind bir hayat tarzını¹⁰ tavsiye etmektedir.

Kültürel özcü fikir adamlarının ise tarikat veya cemaatler ile bağlantıları bulunmaktadır. Bunlardan Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Arusi (Kara; 1997a: 67); Mehmet Ali Ayni, Nakşi (Kara; 1997b: 65) tarikatına mensupturlar. Ferit Kam içine düştüğü buhranlardan kurtulmak için birkaç şeyhten el almış ve Mesneviye sığınmıştır (Kara: 1997b: 13). İsmail Fenni Ertuğrul'un -yazılarından hareketle-Halveti-Melami şeyhine tabi olması mümkündür (Kara; 1997b: 201). Necip Fazıl, Nakşibendi'dir (Kara; 1998: 241) ve Nurettin Topçu, İskenderpaşa cemaati lideri Abdülaziz Bekkine'ye intisap etmiştir (Kara; 1998:116). Kültürel özcülerin tarikat-cemaat bağlantısı intisap yani dahil olma boyutundadır; cemaat- tarikat liderliği yapmamışlardır. Dolayısıyla söylemleri bir tarikat veya cemaatin propagandası mahiyeti göstermez, bunlardan Necip Fazıl ve Nurettin Topçu; 1970'lerden bu yana her gruptan oldukça geniş bir kitleyi, özellikle genç kuşakları, etkilemişlerdir.

Kültürel özcü düşünürler, tarikat ve cemaatlerde yer alıp vahdet-i vücüt felsefesini takip etmekle birlikte Kuran'ın somutluğunu mucizelere üstün tutarlar (Şehbenderzade, 1997b). Deneyselliğe olumlu yaklaşan; duyular ile algılamaya önem veren Ferit Kam gibi İslamcılar ise, Allah'ın insanda tecelli ettiğini ve kâinatın yaratılma sebebinin insanın ortaya çıkması olduğunu iddia eden vahdet-i vücüt felsefesine göre âlemin ancak duyularının elverdiği kadarıyla anlaşılabileceğini savunurlar (Kam,1997b).¹¹

¹⁰ Dünya malından uzaklaşıp rind bir hayat sürmeyi tavsiye edenlerin yanı sıra İsmail Fenni Ertuğrul ve Mehmet Ali Ayni gibi Müslümanların refah bir hayat yaşamasının dinen yasaklanmadığını, bilakis dinin onları servet edinmeye teşvik ettiğini iddia edenler de vardır (Ertuğrul, 1997b). Tarikatların çalışmayı men etmediği aksine teşvik ettikleri, bir lokma bir hırka ile yetinme, bu dünyadan kaçma yerine bu dünyada dayanışmayı sağladıkları; bunun göstergesinin ise tekke ve zaviyelerin hem iyi bir mimari ile inşa edilmiş olmaları ve buralarda dağıtılan aynı yardımların bolluğunu olduğu savunulur (Ayni, 1997b).

¹¹ Kültürel özcülerin arasında deneycilik konusunda bir takım ayrılmalar görülür. Mesela Ferit Kam deneyselliği savunurken İsmail fenni Ertuğrul mucizelerden yana tavır alır.

İslamî kimliğin batı materyalizminden hem coğrafi hem felsefî olarak farklı olduğunu savunurlar. Felsefî açıdan duyguya dayalı bir kimlik olarak gördükleri İslamî kimliğin ruhunu tasavvufun yaşattığına inanırlar. Onlara göre medreselerde verilen skolastik eğitim tasavvufu hayattan uzaklaştırmış yani duyguyu yok etmiş, İslam'ı insanların ruhuna hapsedmiştir. Kaidecilerin getirdiği skolastik düşüncenin tasavvufun verdiği serbest düşünme imkânını yok ettiğini ve İslâm toplumlarının geri kalmasına sebep olduğunu savunurlar (Topçu, 1998: 203). Mutasavvıfların hakikati arayıp onu dile getirdiklerini iddia ederler (Topçu, 1969: 132).

Klasik özcüler gibi değişimin gerekliliğini kabullenmişler ancak onlardan farklı bir yöntem geliştirmişlerdir. Toplumun değişimini sağlayacak düzenlemeleri örf adetlerin göz önüne alınarak yapılması gerektiğini savunurlar (Ertuğrul, 1997b). Değişimi gerçekleştirmenin yolu olan felsefeden uzaklaştıldığını, hem batı hem İslâm felsefecilerinin tekrar dikkate alınması gerektiğini iddia ederler. Onlara göre her mesele tartışılabilir. İslamî felsefenin Gazzali'den bu yana bir gelişmeden geçtiğini ve artık otorite olanların görüşlerinin bir tarafa bırakılarak serbest düşünme, tartışma ve eleştirinin hâkim olması gerektiğini ortaya koyarlar (Topçu, 1998: 185). Metafizik'in inkâr edilemeyeceğini; felsefenin din ile bir arada olabileceğini düşünürler (Kam, 1997b).

Klasik özcülerden farklı olarak, Kuran'daki ayetler, peygamberin hadisleri yanında büyük mutasavvıfların sözlerinin de takip edilebileceğini iddia ederler. Tarihî ruhun irşadını sağladıklarını, ahlâkî güzelleştirdiklerini ve karşılıklı yardımlaşmayı sağlayarak topluma hizmet ettiklerini iddia ederler (Ertuğrul, 1997b).

Osmanlılık üst kimliğinin halk arasında barışı sağlayan, demokratik bir ortam sunduğunu konusunda klasik özcüler ile aynı düşüncededirler. Osmanlılık üst kimliğinin ortadan kalktığı bir durumda azınlıkların kendi bağımsızlıklarını koruyamayıp birer sömürge durumuna düşmelerini engellemek için bu kimliğin korunması gerektiğini (Şehbenderzâde, 1997a) ve Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezîyetçi devlet anlayışının gerçekte demokrasi ile uygun olduğunu savunurlar. Onlara göre, Osmanlı Devletinde, çevrenin merkeze bağlılığı devletin tüm halka adaletli yaklaşması ve halkın da sorumluluklarının bilincinde davranması sonucunda gerçekleşmiştir. Bunu da devletin hukuk sistemi sağlamıştır (Topçu, 2004: 60). Buna karşılık Türkiye Cumhuriyeti ile gelen demokrasi toplumda iyi anlaşılammıştır. Topçu, Türkiye Cumhuriyeti'nin halkı kültürlü insanlar seviyesine yükseltmek yerine kültür sahiplerini halkın emrine verdiğini ve Türk siyasetinin seviyesizleştiğini dile getirmektedir (Topçu, 1998: 157).

Kültürel özcüler arasında, muhalif tutumun yanında, yeni devlet ile uyumlu olanlar İslâm'ın demokrasi yani halk hükümeti usulüne tamamiyle mutabık bir din olduğunu savunurlar (Şehbenderzâde, 1997a: 82). Siyasetin toplumsal olarak değişmesini tabii gördüklerinden yeni kurulan devletin (Türkiye Cumhuriyeti) yaptığı

kanunî düzenlemeleri de çağın bir gereği olarak görür ve desteklerler.

“Cumhuriyet hükümetimiz vaktiyle fıkıh kitaplarından iktibas suretiyle tedvin edilmiş olan Mecelle’nin memleketin ihtiyaçlarına kifayet edememesi ve hâkimler tarafından aynı mesele hakkında değişik ve çelişik bir hâlde bulunan fıkıh kitaplarına müracaatla verilen hükümlerin bir diğerine muhalif ve zıt olması ve hükümlerin zamana göre değişmesi lüzumunu göz önüne alarak memleketin ihtiyacını temin etmeye yetecek bir Medenî Kanun vücuda getirilmesini ilim ve ihtisas sahibi özel bir komisyona havale etmiş ve bu komisyon tarafından medenî kanunların en mükemmeli olan İsviçre kanunundan iktibas edilerek tanzim edilen Medenî Kanun Büyük Millet Meclisi’nce kabul edilerek icra mevkiine konmuş olduğundan ...” diyen Ertuğrul, aynı zamanda Osmanlı döneminde bürokrat olarak hizmet vermiştir (Ertuğrul, 1997b). Mehmet Ali Aynî de saltanata göre daha güçlü gördüğü yeni Türkiye Cumhuriyeti’nden yana tavır almış; Irak, Suriye, Filistin, Mısır, Arabistan ve Hicaz’ın kaybindan sonra halifeliğin terk edilmesinin olumlu olduğuna dikkat çekmiştir (Aynî,1997).

Yeni özcüler, 1960’lardaki öğrenci olaylarını; askeri darbelerle ve muhtıralarla kesintiye uğrayan demokrasi tecrübesini yaşamışlardır. İslamcı kimliklerinin oluşmasında İslam âlimlerinin yanı sıra; klasik özcülerin ve batılı ideolojilerin etkisi olmuştur. Şeriatın insanları mutlu edeceğini ve bu anlamda demokrasiden daha üstün olduğunu düşünürler. Toplumun dini geçmiş ve değerlerin değiştiği bir düzlemde nasıl bir arada kalabileceğini; tarihi bir kesiti ile değerlendirmek yerine bütüncül bir yaklaşımı benimserler. Yeni özcülerin (Ali Bulaç, Hayrettin Karaman ve İsmet Özel) fikirleri, klasik ve kültürel özcülerin fikirlerinin sentezi mahiyeti gösterir.

Türkiye’de 1970’li yıllardan itibaren eserler veren yeni özcülerin eserleri birtakım farklar ile klasiklerin devamı niteliğinde kendisini gösterir. Klasik özcüler gibi, Kuran ve sünnetin esas alındığı şeriat taraftarıdır. Şeriatın bireyi, modernitenin yarattığı insan merkezli olarak kurulmuş olan batı kültürünün bir unsuru olmaktan koruyacağına ve hem bu dünyada hem ölümden sonra mutluluğa ulaşmalarını sağlayacağına inanırlar. Modernitenin içine düştüğü krizleri aşmada hayatı yeniden inşa etmek için şeriatı çözüm olarak görürler. Onlara göre tasavvuf, insan yapımı hukuk ve geleneğin tezahürü olan fıkıh ve içtihadlar, şeriatın sunduğu mükemmeliyeti sunamaz (Bulaç; 2006: 184).

Bulaç, insan yapımı kanunlardan farklı olarak kaynağı Kuran olan şeriatın Osmanlı İmparatorluğunda halkın haklarını saraya karşı koruyan bir kurum olma misyonu taşıdığını, halkın kendisini devlet karşısında şeriat sayesinde özgür hissettiğini bu sebeple şeriata saygı duyduklarını dile getirerek devlet-halk ilişkisinde şeriatın savulabilecek bir model olduğunu ortaya koyar (Bulaç, 2006: 73). Şeriat-tasavvuf tartışmasında tasavvuf dışlanmayarak kültürel özcülere yaklaşılr (Bulaç, 2006:131). Özel, şeriatın tüm Müslümanları kapsadığını ve bu anlamda tüm gruplarca kabul gördüğünü, tasavvufî geleneğe, sanıldığının aksine, şeriatın yok sayılmadığını iddia ederek

Yunus Emre'nin mısrasını farklı bir yorumlama ile yeniden okur.

Yunus Emre'nin 'Kapıda kaldı şeriat.' Mısramı, bâtinî fıkha ulaştıktan sonra zahirdeki kuralları bıraktım anlamında değil de; davranışlarımın kapısını şeriat tutmaktadır ben ancak şeri esaslara uymak suretiyle içimdeki zenginliği arttırabilirim; hayranlığımı daha üst seviyeye vardırabilirim şeklinde yorumlamak gerekir (Özel, 2006: 26).

Bulaç da kitabî İslam ile ümmî İslam'ın bağımsız iki alan olmadığını; kitabî İslam'ın sözlü geleneğe canlandığını; sözlü geleneğin şeriatın ayrı bir alan olmadığını Yunus Emre'den örneklerle açıklar. Sözlü geleneğe yaşayan tasavvuf ile şeriat arasında bir çatışma olmadığını; Yunus'un söylemlerinde şeriat atflarında bulunduğunu savunur. Günümüzde fıkıh âlimi olan Hayrettin Karaman'a yöneltilen soruların, sözlü geleneğin yazılı geleneğe yönelmesi olarak açıklar (Bulaç, 2009: 293-295).

Bulaç, hem radikal İslamcılarının yöneldikleri şekli ile kaynaklara dönüşün hem de İslam'ı tarihsel olarak yorumlamanın şeriatı zarar getireceğini iddia eder. İslam'ı düz çizgide ilerlediği varsayılan tarihsel bakış açısı ile yorumlamanın onun siyasal olan yönünü sona erdireceği ve onu bir ahlak haline getireceği endişesi taşır (Bulaç, 2006: 134) Bununla birlikte şeriat taraftarı veya İslamcı tiplerin korkunç, saldırgan ve sevgisiz olarak çizilmesine karşıdır. İslamcı tiplerin insan öldürmek, totaliter bir rejim kurmak gibi bir gayesinin olmadığı, bu etiketin dışarıdan bir takım çıkar grupları tarafından onlara isnat edildiğinin altı çizilir (Bulaç, 2009: 34).

Merkez-çevre ekseninde yapılan değerlendirmeler konusunda yeni-özcüler arasında fikir ayrılığı görülür. Bu değerlendirmelerin İslamcılığı indirgemek olduğunu iddia eden Bulaç'a karşın Özel, Müslümanların laik elitlerin ellerindeki ayrıcalıklara ulaşmak için özgürlük talep ettiklerini dile getirir (Özel, 1998: 689). Bulaç ve Özel batı ile uzlaşma konusunda da farklı düşünürler. Bulaç, İslam'ı yarışmacı ve çatışmacı kimliklerden birine ait görmez; aksine İslam'ın diğer dinleri reddetmeyen, onları tamamlayan, tarihsel gelenekleri sürdüren özelliğine dikkat çeker. Ancak İslam'ın onlardan üstünlüğünü iddia eder (Bulaç; 2009: 339).

Salt demokrasi konusunda tereddütleri vardır. İslamî yönetim demokrasinin üstünde görülür. Yönetimin şekli ne olursa olsun teokratik olmalı; yani Kuran ve sünnete dayanmalıdır. İslâm'ı anlamak için onun insanların göreceli değerlendirmelerine tâbi tutulamayacağını, onu belli bir zaman dilimi içinde değerlendirmenin mümkün olamayacağını; aynı zamanda İslam'ın etnik veya toplumsal bir varlık olarak kabul edilemeyeceğinin anlaşılması gerekir (Özel, 2006: 24). İslamiyet kuru bir gelenekçilik değil, bir inanç, düşünce ve davranış bütünlüğüdür (Özel, 2006: 62). Eğer bir kök aranıyorsa onu yok edilmiş bir geleneğe değil İslam'ın kaynaklarında aramak gerekir (Özel, 2006: 64). Müslümanlar kendilerini Kuran ve sünnetle şartlamalı ve geçmişin (tarihin) ürettiği olay ve düşüncelere bu paradigmadan bakmalıdır (Özel, 2006: 31).

İsmet Özel'e göre Müslüman olmak iki şekilde gerçekleşir. İnsanlar, İslamî siyasi

bir araç veya günlük hayatlarının kaçınılmaz bir sonucu olarak görmektedirler. Onun bir hayat tarzı olarak algılanması ise siyasi olarak görülmesinin önünde yer alır. (Özel, 1998: 657). İslamî kimlik çevreden alınan eğitim ya da alışkanlıklar sonucu veya bireysel rasyonel bir tercih olarak benimsenir. İslamca yaşamak hayra yönelmek ve şer karşısında tavır almaktır (Özel; 2006: 27).

Özel, özün korunması konusunda ısrarcı olan görüşlerini liberal devletin ve sosyalist devletin de üstünde görür (Özel, 2009: 27). İslam'ın toplumu temelden değiştirmeyi gerektiren devrimci yönüne işaret ederken daha sonra farklılıkların korunması, kişiliklerin yok edilmemesi ve Müslümanların sabit bir yoruma bırakılmaması gibi demokratik fikirleri dile getirir (Özel, 2009: 36).

Yeni-özcülerin model toplumu siyasi bir toplumdur. Özel, “Müslümanca yaşamak” adını verdiği bir düzenin arayıcıdır. Özel'in korkusu Müslümanca yaşamının düzene “intibak etmek” olarak algılanmasıdır. Ona göre düzenle uzlaşma, Müslümanlara değerlerini kaybettirir. Düzeni anlamış, ona intibak etmiş Müslümanlar düzenin değerleri ile kendi değerlerini karıştırmazlar. Düzene karşı alınacak olan tavrın sebebi ise Müslüman bir hayatın kurulmasını sağlamaktır (Özel, 2009: 380).

Yeni özcüler batı tarzı ekonomik kalkınmadan çok kültürel ve manevi değerlerin korunmasından yanadırlar. Bunun sebepleri İslamî değerlerin yozlaşacağı endişesidir. ‘Batılı değerlere sıkıca bağlanmış demokratik mekanizma, bugünkü dünya konjonktüründe serbest piyasa ekonomisini de ön şart olarak dayatır. İşte bu yolla demokrasi ile serbest piyasa ekonomisinin uygulandığı ülkeler ekonomik, tabii ve beşerî kaynaklarıyla sanayileşmiş ülkelerin sömürüsüne açılır. Bu sömürüden yerli işbirlikçilere pay ayırmak adettendir. Bu da milli gelirin hızla bozulmasına ve yoksulluğu artmasına sebep olur. Serbest piyasa ekonomisine açılan yoksul ülkelerde tam ve sürekli demokrasi görmek mümkün değildir (Bulaç, 2009: 103).

Bulaç'a göre ekonomik hedefler ümmeti kapsamaya gayret etse de İslam'ın hedeflediği manevi ve ahlakî kurtuluşa erişmiş “felah toplumu” idealinden uzaklaşmaya sebep olur (Bulaç, 2006: 52). Weber'in batının ekonomik kalkınmasını da protestan ahlakının olduğunu gösteren idealinin İslam toplumuna uygulandığında İslam'dan uzaklaşılması ve piyasa değerlerinin hâkimiyeti altına girilmesi, dolayısı ile İslam'ın özünün zarar görmesi endişesi taşır (Bulaç, 2006 177). Bulaç'a göre, İslamcıların lüks tüketim ile buldukları nokta İslam'ın özüne zarar vermektedir. Mesela beş yıldızlı bir otelin lobbiesinde gerçekleştirilen sema gösterisi folklorik bir unsura dönüştürülmekte ve samimi inaç ve ibadet yerini değersiz bir kültüre bırakmaktadır (Bulaç, 2007).

Muhafazakarlık terimine Müslümanları tanımlayan batılı liberalizmin bir yansıması olduğu gerekçesi ile karşı dururlar (Bulaç, 2006: 197). İslam'ı batılı terimler ile açıklamanın onu Hıristiyanlığın akıbeti olan sekülerleşme ile sonuçlandıracağı endişesi taşımaktadırlar (Bulaç, 2006: 206). Modernite ve onun sunduğu yaşama

karşı önerdiği çözüm ise dinin duygu boyutunu temsil eden tasavvufun ve şeriatin birleştirildiği bir modeldir (Bulaç, 2006: 183).

Kültürel özcülerden farklı olarak tasavvufî gelenekte var olan bir lokma bir hırka veya dünya nimetlerini terk prensibi ise rasyonel bulunmaz (Bulaç, 2006: 183). Müslümanların bir takım sufi gelenekte söylendiğinin aksine şehirden kaçıp dağlarda yaşamak gibi bir ideallerinin olmadığını belirtirler (Bulaç, 2006: 253). Bulaç, klasik özcü gelenek ile bağlantıyı ise “geleneğin kutsal içeriği ve sürekliliğini ön-gören öğretisi ile sıkı irtibat hâlinde olmalı, ancak formun aktarıcısı ve tekrarlayıcısı olmamalıdır” şeklinde açıklar (Bulaç, 2006: 195). Bulaç’ın İslâm anlayışı geleneğe tam bağlılık anlamına gelmez. Köklerine bağlılık töreye bağlılık değildir, çünkü Müslüman’lar için tarih İslamiyet’in kabulü ile başlamalıdır. Sadece gelenek adına geçmişe tutunmanın faydasız olduğunu İslâmiyet’in insanlara bir inanç düşünce ve davranış bütünlüğü sunduğunu ortaya koyar (Bulaç, 2006: 62).

Sonuç

Sonuç olarak İslamcı özcüler ana kaynakları esas alarak İslâm’ın özünü modernite karşısında korumak arzusu ile hareket ederler. Öze dönmek İslâm’ın ilk yıllarına dönmeyi içeren bir nostaljiyi değil, o devrin kaynaklarını esas alarak İslami kimliği günün gerçekliği içerisinde yeniden üretmektir. Özcü fikir adamlarından klasik ve yeni özcüler açık bir şekilde şeriatın yanı sıra tavrı alırlar; buna karşılık kültürel özcüler modern demokrasi ile uzlaşmışlardır. Klasik ve kültürel özcüler arasındaki en belirgin çizgi tasavvufa karşı alınan tavrıdır. Yeni- özcüler ise, moderniteye karşı şeriatı savunurlarken, tasavvufun bu dünyanın geçiciliğini hatırlatan ve insanları madde karşısında frenleyen felsefesini devam ettirirler. Yeni özcüler modern İslâm düşüncesinden yanadırlar, ancak bu modernleşmenin İslâm’a zarar vermemesi için ana kaynaklardan uzaklaşmamayı savunurlar. İsmet Özel’in tutumları hariç, çatışmacı değil uzlaşmacı bir yaklaşım sergilerler; fikirleri, özcü gelenek ile modernite arasında bir sentez mahiyeti gösterir. Bu üç özcü görüntüden İslamcı kitleleri en fazla etki altına alan sırası ile toplumun eğilimleri ve yaşantı şekline olan uyumları ile kültürel özcüler, klasik özcüler ve yeni özcülerdir.

Three Different Aspects of Islamic Essentialism: Classic, Cultural and Neo-Essentialists

Abstracts: This article examines Islamism, which is rooted in one source but which has tended to move in different directions since the 19th century. In this sense the ideology of Islamism shows an eclectic posture since Islamic intellectuals have presented different postures. Therefore making a classification of the intellectuals is rather difficult. However, the essentialist intellectuals who

initiated the religious agent referring to the main sources (Kuran and hadith) and shared the same idea and fixed the essence so that the reconstruct of religious identity took different approaches to following sharia and union with God (*vahdet*). The tension and cleavage between the two approaches is the result of the unionist intellectuals who accepted the religious agent consistent with the Kuran, sunnah, saints, and local culture. A third group of intellectuals synthesize the construction of the religious agent according to the main sources and through the acceptance of the religious agent as an instead of seeing a contradiction in it. This article examines the differences between the first group of religious essentialist intellectuals, naming Babanzade Ahmed Naim, Mustafa Sabri, and Mehmet Akif; the second group of cultural essentialists, namely Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Ferit Kam, İsmail Fenni Ertuğrul, Nurettin Topçu, and Necip Fazıl; and the neo-essentialists, namely Hayrettin Karaman, İsmet Özel, and Ali Bulaç.

Key Words: Islamism, Islamic Essentialism, Classic, Cultural and Neo-Essentialists

Kaynakça

- Aksoy**, Murat (2005), **Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme**, İstanbul: Kitap.
- Babanzade**, Ahmet Naim (1997), “Bizde Din ve Devlet”, [(ed.) İsmail Kara (1997b), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi] içinde: 392-398.
- Berger**, Peter L. and Thomas **Luckmann** (2002), **The Social Construction of Reality: A Treatise Contemporary Sociological Theory**, Malden: Blackwell.
- Berkes**, Niyazi (1984), **Teokrasi ve Laiklik**, İstanbul: Adam.
- Bulaç Ali** (2009), **İslam’dan Korkmalı mıyız**, İstanbul: Çıra.
- Bulaç Ali** (2007), “İslamcılığı Müslümanlar Sömürdü”, **Renkli** (Eylül 2007): 7- 12.
- Bulaç Ali** (2006), **Hayata Dönüş**, İstanbul: Akademi.
- Çaha**, Ömer (1999), “Liberalizmin Temel İlkeleri”, **Yeni Türkiye Araştırmaları** (Ocak- Şubat 1999), Sayı 25, s.38-55.
- Ersoy**, Mehmet Akif (1997), “Bayezid Kürsüsünden Vaaz”, [(ed.) İsmail Kara (1997b), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi] içinde: 485-492.
- Ertuğrul**, İsmail Fenni (1997a), “Vahdet-i Vücut İtikadının Dayandığı Deliller”, [(ed.) İsmail Kara (1997b), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi] içinde: 205-210.
- Ertuğrul**, İsmail Fenni (1997b), “Oryantalistlerin İthamlarına Cevaplar”, [(ed.) İsmail Kara (1997b), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi] içinde: 211- 236.

- Ertuğrul**, İsmail Fenni (1997c), “Dinî Hükümlerin Zamana Göre Değişmesi”, [(ed.) İsmail Kara (1997b), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi] içinde: 263-266.
- Kam**, Ferit (1997a), “Millî Hüvviyet”, [(ed.) İsmail Kara (1997b), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi] içinde: 28-32.
- Kam**, Ferit (1997b), “Allah’ın Varlığı ve Kâinatın Düzeni Üzerine Sohbet”, [(ed.) İsmail Kara (1997b), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi] içinde: 47- 60.
- Kara**, İsmail (1997a), **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi (Genişletilmiş 3ncü Baskı).
- Karpat**, Kemal H. (2001), **The Politization of Islam**, New York: University Press.
- Karpat**, Kemal H. (2008), **Türk Demokrasi Tarihi**, Ankara: İmge (3ncü Baskı).
- Kasaba**, Reşat (1995), “Kemalist Certainties and Modern Ambiguities”, in [(ed.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (1995), **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey**, Washington: The University of Press].
- Keddie**, Nikki R (2007), **Women in the Middle East: Past and Present**, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Mardin**, Şerif (2006), **Religion Society and Modernity in Turkey**, New York: Syracuse University Press.
- Özdalga**, Elizabeth (2006), **İslamcılığın Türkiye Seyri** (Çeviri: Gamze Türkoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özel**, İsmet (2006), **Üç Mesele**, İstanbul: Şûle Yayınları (13ncü Baskı).
- Özel**, İsmet (2009), **Bileşenleriyle Basit**, İstanbul: Şûle Yayınları (2nci Baskı).
- Rahman**, Fazlur (1998); “Islam and Modernity, in [(ed.) Charles Kruzman (1998), **Liberal Islam**, Oxford University Press].
- Sarıkoynucu**, Ali (1997), “Şeyhülislam Mustafa Sabri’nin Millî Mücadele ve Atatürk İnkılâpları Karşıtı Tutum ve Davranışları”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi** (Kasım 1997), Cilt XIII, Sayı 39.
- Şehbenderzade**, Filibeli Ahmet Hilmi (1997), “Müslümanlara Siyaset Rehberi”, [(ed.) İsmail Kara (1997b), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi] içinde: 86-101.
- Topçu**, Nurettin (1997), “İslam Ahlakı”, [(ed.) İsmail Kara (1997b), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi] içinde: 167-181.
- Tunaya**, T. Z. (2003), **İslamcılık Akımı**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Türköne**, M. (1994), **Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul: İletişim.
- White**, Jenny (2002); “The Islamist Paradox”, in [(ed.) Deniz Kandiyoti and Ayşe Saktanber (2002), **Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey**, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Yavuz**, Hakan (2005), **Modernleşen Müslümanlar**, İstanbul: Kitap.