

# USÛLDEN ESASA TÜRK DÜŞÜNÇESİ\*

BEDRİ GENCER\*\*

## Usûlden Esasa Türk Düşüncesi

Türkiye’de yapılan düşünce tarihi incelemelerinde genelde “usûl”den ziyade “esas”ın, düşünürlerin “nasıl” düşündüklerinden ziyade “ne” düşündüklerinin ele alındığı söylenebilir. Hâlbuki esas=ne, usûl=nasıl tarafından belirlenir; dolayısıyla düşünürlerin “nasıl” düşündükleri anlaşılmasın “ne” düşündükleri tam anlaşılmasın. Burada düşünmenin “nasıl”lığından kasıt, çağımızda Karl Mannheim’ın öncülük ettiği bilgi sosyolojisi disiplininin mülhem sosyolojik düşünce tarihçiliğinden beklendiği gibi, düşüncelerin vücut bulduğu içtimaî ortamı aydınlatmanın, düşünüşe tesir eden âmilleri ortaya koymanın ötesinde “düşünce tarzları”nı ortaya koymaktır. Düşünce tarzları ise düşünme fiilinin sebep ile sonucu olarak fâil ile mefûlünü (düşünce) de katarsak on parametre tarafından belirlenir. Nazarî olarak âlim bilen, malum bilinen, ilim ise âlim ile malum arasındaki nisbetin adı, dolayısıyla ilim, maluma ârız bir vasıftır. Buna göre düşünce, fâil ile mefûl (düşünen ile düşünülen) arasındaki nisbetin adı, düşünür/düşünce, müessir/eser, sebep/sonuç münasebetinin karşılığıdır. Müessir=düşünür ise aşağıdaki şemaya göre on parametrenin terkinin sonucu olarak eser=düşünce (fikir) üretir:

1. Fâil
2. Müessese
3. Bilgi
4. Paradigma
5. Dil
6. Çağ

\* Bu uzun makale, bir kitap çalışmasının taslağı olarak Haziran 2015 tarihinde hazırlanmıştır.

\*\* Prof. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Başkanı.

7. Nesil
8. Zihniyet
9. Mesele
10. Fikir

Fikir=düşünce, medrese, tekke, mektep gibi müesseselerde, bunların ürettiği ilim, hikmet, edebiyat (beşerî-içtimaî bilimler) gibi bilgi türleri ile bunların dayandığı paradigma ve dile göre yetişen, bilahare yaşadığı çağ ve mensup olduğu neslin telkin ettiği zihniyet ve meseleler uyarınca düşünen “âlim, ârif, edip, aydın, ideolog, sosyolog, âlim-mütefekkir, mütefekkir-âlim” gibi fâiller tarafından üretilir.

Burada paradigmadan kasıt, üçe ayırabileceğimiz bilgi türleri ve düşünce tarzının dayandığı küllî çerçeve ve öğretilerdir. Birincisi, Aristo ve Fârâbî ile son olarak İbrahim Şinasî ve Ziya Gökalp'ta görülen evrensel hikmet-fıkıh paradigmasıdır. İkincisi, Platon ve İbnü'l-'Arabî gibi büyük hakimlerin varlık tasavvuru, ontolojik doktrinidir. İngiliz filozof Alfred North Whitehead'in tüm Batı felsefesinin Platon'a düşülmüş dipnotlar dizisi olduğu tespiti, bunun çarpıcı bir ifadesidir. Benzer şekilde İslâm dünyasında da bütün entelektüel gelenek, İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücud doktrinini anlama ve eleştirme arayışıyla şekillenmiştir (Knysh 1999). Üçüncüsü, Elie Kedourie'ye atıfla Şerif Mardin (2008: 11)'in bahs ettiği Batı'da milliyetçilik gibi ana doktrin ve düşünce akımlarından oluşan seküler-tikel paradigmalardır.

Fikir, dünyanın aynası, olgunun karşılığıdır. Dolayısıyla paradigma kavramının dönüşümünün de gösterdiği gibi, içtimaî değişimin hızlandığı çağlarda fikrî değişim de artar. Bu da tüm bu parametrelerin terkinin sonucu olarak düşünce üreten düşünür türlerinin artması, çeşitlenmesi olarak kendini gösterir. Dünyada ve ülkemizde son iki asır içinde emperyal devletten ulusal devletlere, geleneksel bilgiden modern bilgiye geçiş sürecinde düşünce türleri ve fâilleri de, “âlim-mütefekkir, mütefekkir-âlim” gibi melez tabirlerin belirttiği üzere, yoğun karmaşık bir tahavvül sürecinden geçmiş, ancak bunlar düşünce tarihçileri tarafından yeterince tasnif edilemediği için çağdaş Türk düşüncesinin potansiyeli ve performansı tam olarak ortaya koyulamamıştır.

İşte bu çalışmada niyetimiz, “âlim/aydın” olarak ayrılan gelenekselden modern bilgi fâiline geçiş sürecinde çağdaş Türk düşünürlerin “nasıl” ve “ne” düşündüklerini ortaya koymaktır. “Usûl”ün “kavram ve devir” parametrelerine göre çağdaş Türk düşüncesinin çerçevesini çizdikten sonra “esas”a geçerek “formasyon ve nesil” parametrelerine göre muhtevasını ele

alacağız. Esas yönünden incelemede epistemik'i ontik'e dayandırarak, tarihî-içtimaî arkaplan ve yetiştirme tarzlarına bakarak aydınların düşüncesini işlemeye çalışacağız.

### Kavram Olarak İslâm Düşüncesi

“İslâm düşüncesi”, modern Batı medeniyetinin etkisiyle başlayan sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan “İslâm dini, İslâm hukuku, İslâm medeniyeti” gibi İslâm ile başlayan modern deyimlerden biridir. Çağdaş dilde “İslâm düşüncesi” tabiri yaygınlaştıktan sonra bunun terminolojik karşılığını sorgulayan pek çıkmamıştır. Cumhuriyet’in başlarında Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken gibi aydınlar, yeni bir düzen kuracak entelektüel faaliyetin türü hakkında “tedebbür, muâkale, tefekkür” gibi kavramlar etrafında ciddi bir tartışma yapmışlardır. Ancak geleneğe olan nisbî vukuflarına rağmen onlar bile Türk/İslâm düşüncesi gibi deyimlerin geleneksel terminolojideki karşılığını keşf edememişlerdir. İslâm düşüncesi ile İslâm felsefesi tabirlerini müteradif olarak kullanan Ülken (2000: 11-13, 1983: 17)’e göre, “İslâm düşüncesi, İslâm dininin fikrî yönü, bunun ötesinde İslâm medeniyetinin hâkim bulunduğu dönemdeki düşüncedir. İslâm düşüncesinde en mühim fikir kaynağı Yunan felsefesi gibi görünüyor. İslâm felsefesinin orijinal eserleri “filozoflar” (*el-Felâsife*) diye tanınan ve Yunan geleneğini devam ettirenlerde kalmamış, İslâm felsefesi kelâm, tasavvuf, hatta fıkıh içinde de gelişmiştir.”

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

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

Bu tabloya göre hikmetin nazarî ve amelî taksimi, “ilim/zan (düşünce=-marifet)” tefrikini ifade eden Platonik *episteme/doxa* kavram çiftine, bu da “şeriat/fıkıh” ayırımına tekabül eder. Hikmet-i nazariye içinde yapılan “ilk felsefe/son felsefe=metafizik/fizik” ayırımına tekabül eden Augustinegil “sapientia/scientia” tefriki ise İslâm’da “kelâm/hadis” ayırımıyla ifade edilir. İbni Cüzeyy ve Ebu’l-Hasen Âmirî gibi İslâm âlimlerinin aklî ilim dedikleri *kelâm* metafizik=sapientia, hissî veya naklî ilim dedikleri *hadis* ise fizik=s-cientia’ya tekabül eder.

Seyyidü’l-Âlemîn ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın “Şeriat, benim sözlerimdir (akvâlî)” hadisine göre şeriat/fıkıh ayırımı, rivâyetül’l-hadis/dirâyetül’l-hadis ayırımına tekabül eder. Buna göre ilim (İslâm ilmi) hadis, düşünce (İslâm düşüncesi) ise hikmet-i ameliyenin özel adını oluşturan fıkıhtır. Din şeriat, fıkıh da şeriatın anlaşılması olduğuna göre fıkıh, bugün anlaşıldığı “İslâm hukuku” dar mânâsının çok ötesinde bizzat “dinî düşünce” demektir. Buna “İslâm düşüncesi” yerine daha genel olarak “dinî düşünce” dememizin sebebi, bugün zannedildiğinin aksine, fıkıhın pagan (Yunan) ve semavî (Yahudi, Hıristiyan gibi) tüm dinlerde mevcut bir kavram olmasıdır. Arapça *fıkıh*, Yunanca *phronesis* ve Latince *prudentia*, hikmet-i ameliye mânâsında müterâdif terimlerdir. Bu terimlerin hikmet-i ameliye mânâsına gelmesi ise, burada kullanılan “dinî düşünce” tabirinin, din=şeriatla atıfla beşerî dünyayı tarif için geliştirilen tüm bilgi/düşünceyi kapsadığını gösterir (Gencer 2014b: 227).

*Episteme/doxa* ayırımı, Ülken’in düşüncenin küllî (tümel) ve cüz’î (tikel) türlerini ayırmak için yaptığı felsefe/tefekkür ayırımına karşılık olarak alınabilir. Ona göre “millî bir felsefe”den değil, “millî bir tefekkür”den söz edebiliriz; “millî tefekkür, millî kültürlerin şuurudur.” “Bir millete has düşünüş yolları” mânâsına gelen tefekkür, her milletin kendi karakterinin yarattığı disiplin, felsefe ise zaman ve mekânın ihtiyaçlarından, kayıtlarından âzâde olarak evrensel itibara sahip kaideler arayan disiplindir. Bu mânâda felsefe/tefekkür, medeniyet/hars ayırımının karşılığı sayılabilir. Ziya Gökalp, Ülken’in küllî/cüz’î düşünce ayırımını muâkale/tedebür kavram çiftiyle ifade ettiği nazarî/amelî düşünce ayırımıyla tamamlar. Ona göre felsefe ile ilim arasında gaye bakımından farklılık vardır. Felsefe “muâkale suretinde” düşünmek, yani “hiçbir faydayı emel edinmeksizin, hiçbir amelî tatbikatı istihdaf etmeksizin sadece düşünmek için düşünmek”, ilim ise “tedebür suretinde”, yani “amelî ihtiyaçların sevgiyle ve fayda temini maksadıyla” düşünmektir (Aysever 1987: 26, 39-43, 165).

Ontolojik açıdan bakıldığında hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye ayrımı, varlık/bilgi ayrımının karşılığı olarak alınabilir. Aristo'ya bakıldığında hikmet-i nazariye ile hikmet-i ameliye arasında dengeli bir şekilde hem güçlü bir varlık, hem güçlü bir bilgi felsefesi görülür. Ancak Allah'a yabancılaşmadan kaynaklanan sekülerleşme sürecinde Batılı insanın ilgisi de tedricen ahiretten dünyaya, gökten yere, gaybdan şehadete, metafizikten fiziğe kaymış ve modernleşmeyle parçalanmış bir toplumda pozitivismeye dayalı sosyal bilimler öne çıkmıştır. Kısaca modern düşünce, hikmet-i nazariyeden hikmet-i ameliyeye, geleneksel geniş mânâda siyaset alanına kaymıştır. En somut Marx'ın *praxis* kavramında görüldüğü gibi, Batı'da teolojik spekülasyonlara gömülerek dünyayı ihmal eden Katolik Hıristiyanlığın yol açtığı meşrûiyet krizine tepkiden kaynaklanan bu yöneliş, Doğu-İslâm geleneğinin karakteristiği olduğundan bir tür tarihin tekerrürü, hikmete dönüş olarak görülebilir.

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

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

Bu bakımdan Ülken'in modern düşüncenin tabiatı hakkındaki tespiti kayda değerdir: "Modern tefekkür her şeyden evvel amelîdir. Gayesi, en geniş mânâsile dünyevî *action*dur. Ahlâk, siyaset ve teknik, onun bilâ-vasıta

hedefini teşkil eder. Gerek ilim, gerek felsefe olmak itibarile o bunlara temel hazırlar. O suretle ki artık tefekkür alelâde bir kafa oyunu, bir ‘muâkale’ olmaktan çıkmıştır. İçtimaî *action*un istinat noktası vazifesini görmeğe başlamıştır. Teknik ilme istinat eder, ilim usûle dayanır, usûl kuvvetini felsefeden alır. Diğer cihetten de ahlâk ve siyaset de yine ilme (içtimaiyat, iktisat, hukuk), o da usûl ve felsefeye istinat eder. Görülüyor ki tefekkür artık ne ilk zamanda olduğu gibi bir ‘muâkale’ sanatı, ne de orta zamanda (yani ümmet devrinde) olduğu gibi *mystique* dünya görüşünün akılla telifi için yapılan bir cehittir. Tefekkür burada hayat için, cemiyet için, *action* içindir. Bu sebepten o, birinci safhada dinî tefekkür ile mücadele ederek başlar. İkinci safhada kendi prensiplerini ve usûlünü araştırmağa koyulur” (Kara 2012: 19).

Bu gelişmeden çağdaş İslâm dünyası da etkilenmiştir. İslâm düşüncesi, hikmet-i nazariye bakımından kelâm ve hadis, hikmet-i ameliye bakımından ise ahlak ve fıkıh demektir. Dar-teknik-spekülatif mânâda hikmet-i nazariye=kelâm olarak İslâm düşüncesini çağımızda sürdüren bir isim olarak Muhammed İkbâl anılabilir. Hikmet-i ameliye=fıkıh olarak İslâm düşüncesi ise çağımızda sosyal bilimler denen beşerî hayatın tanzimine yönelik tüm ahlakî-içtimaî-siyasî düşünceyi kapsar. Modern dünyada meşrûiyet krizi yaşayan İslâm ümmetinin problemlerini çözmeye yönelik tüm entelektüel mesai, geniş mânâda fıkıh olarak İslâm düşüncesinin içinde sayılabilir.

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

İslâm düşüncesi tümel kadar “Türk İslâm düşüncesi” gibi değişik milletlere göre değişen bir tikel karaktere sahiptir. Hilmi Ziya Ülken’e göre her içtimaî teşekkül, kendi cemiyetleri ve içtimaî şartları içinde İslâmiyete “yeni bir mânâ” verir. Bu bakımdan, İslâm medeniyeti içinde yer alan bir Türk medeniyetinden, “İslâmî Türk medeniyeti”nden söz edilebileceği gibi, bir “İslâmî Türk tefekkürü”nden de söz edilebilir (Aysever 1987: 178-180). Bu yazının konusu da çağdaş İslâmî Türk düşüncesidir.

“İslâm düşüncesi” tabirinin *kavram* parametresinin izahından sonra sıra *devir* parametresinin izahına gelmiştir. Burada devir ile nicel değil, nitel bir zaman dilimi, çağ kasd edilir. Bu çağın mümeyyiz vasfı, Batı’nın küresel etkisiyle başlayan modernleşmedir; çağdaş İslâm düşüncesi, bu modernleşmenin getirdiği meşrûiyet krizini giderme arayışından doğmuştur. Bu mânâda çağdaş İslâm düşüncesinin kronolojik kapsamı, Yeni Türk Edebiyatının kapsamıyla örtüşür. 1939 yılında Tanzimat’ın 100. yıldönümünü kutlama hazırlıkları esnasında Türk edebiyatının Tanzimat ile başlayan devresini incelemek üzere İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nde Yeni Türk Edebiyatı Kürsüsü kurulması fikri gündeme gelince Hasan Âli Yücel tarafından Ahmet Hamdi Tanpınar, ilk Yeni Türk Edebiyatı profesörü olarak atanmıştı.

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

### Formasyon ve Nesil Olarak Çağdaş İslâm Düşüncesi

Çağdaş İslâm düşüncesini esas yönünden inceleyeceğimiz formasyon ve nesil parametreleri ayırımı, tahlili kolaylaştırmak üzere kullanılan metodik araçlar hükmündedir. Burada Müslüman aydınların yetişme kanalları olarak medrese, tekke ve mektep, İslâmî düşünüş tarzındaki değişimin tahliline yarayacak Webergil ideal tipler, kodlar olarak alınmaktadır. Bunlar, modern dünyada İslâm’ın ideolojileştirilmesi sürecinde İslâm’ı yaşatmak üzere devreye giren âlim, edip ve akademisyen Müslüman aydın nesillerinin yetiştiği kanallardır. Yetişme tarzı düşünüş tarzını belirlediği içindir ki medrese, tekke ve mektep, az-çok farklı düşünüş tarzlarını simgeler. Medrese, tekke ve

mektep ehlinin dünyaya az-çok farklı bakışı, “Ben yetmiş üç dinle beraberim” diyen Mevlânâ’ya çağdaşı bir âlimin verdiği tepkide görülür.<sup>1</sup>

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

1839-1922 medrese nesli,

1923-1980 tekke nesli,

1980-mektep nesli.

İslâm’da âlim/şeyh ile bunların yetiştiği medrese/tekke ayırımı, dinin keshî boyutunun ilim (şeriat=hadis)/amel (tarikât=sünnet) kısımlarına dayanır. Aslında âlim, varisi olduğu Peygamber gibi, dinin vehbî boyutunun marifet ve hakikat kısımlarıyla birlikte dört boyutunda da tek rehber, mercidir. Ancak zamanla “öğretimin konusu hadis=ilim, metodu ders, fâilî âlim, kurumu medrese, eğitimin konusu sünnet=amel, metodu sohbet, fâilî şeyh, kurumu tekke” şeklinde öğretim ile eğitimin işlevleri ve mercileri arasında ihtisaslaşmaya dayalı bir işbölümü ortaya çıkmıştır. Ancak ilim (şeriat=hadis), amel (tarikât=sünnet)de içkin, bu bakımdan din sünnetten ibaret olduğu için her şeyh âlim, ancak her âlim şeyh ve buna göre her tekke medrese, ancak her medrese tekke değildir. Yani gerektiğinde şeyh/tekke, âlim/medresenin işlevini ikame edebilir. Zamanla medrese, din=hadis öğretimini üstlenen ders kurumu olarak ihtisaslaşmışsa da, Gümüşhânevî’nin Fatma Sultan

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



Câmiî'nde yaptığı gibi yakın zamanlara kadar tekke, zikir, ders ve sohbet işlevlerini birleştiren ana kültür müessesesi olmaya devam etmiştir.

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

Kalemiye ise daha çok "üstad-şâkird" ilişkisi içinde alaylı olarak yetişiyordu. Evlerde ve câmilerdeki özel derslerle Kur'ân-ı Kerîm ve temel Arapça bilgisini edinerek bazı metinleri ezberleyen çocuklar on iki-on dört yaşlarında şâkird olarak Bâbîâlî kalemlerine geçerlerdi. Bâbîâlî'de şâkirdler, çağımızdaki Dışişleri Bakanı'nın karşılığı olan reîsülküttâbın idaresindeki Dîvân-ı Hümâyûn Kalemi yanında Kethüdâ Bey Dairesi olarak iki dairede yetişirlerdi. Orhan Gazi döneminde kurulan ve Topkapı Sarayındaki Kubbealtı dairesinde toplanan Dîvân-ı Hümâyûn, çağımızdaki Bakanlar Kurulu ve bu arada müracaat dilekçelerini kabul eden bir tür yüksek mahkeme olarak işlerdi. Bu yüzden kalemiye=üdebânın edebiyatı, "Dîvân Edebiyatı" olarak adlandırılmıştı.

Şâkirdler bu kalemlerde "hâce" denen üstatlardan sülûs, reyhânî, ta'lik, divanî ile bu sırada gelişmiş olan ve Bâbîâlî bürolarında en çok kullanılan rik'a hatlarını, fenn-i inşâ ve fenn-i kitâbet denilen üslûplu yazı yazma sanatını öğrenirlerdi. Kaleme intisaptan önce aldığı Arapça ve Farsça dersler "Bâbîâlî üslûbu"nu öğrenmesi için yetersiz kaldığından talebe mesai saatleri dışında kalemlerde Arapça ve Farsça dersleri almak zorundaydı. Tanzimat devrinde 1839'da Bâbîâlî civarında Mekteb-i Maarif-i 'Adliye açılarak kalemiyenin eğitim tarzı alaylıdan mektepliye çevrilmiştir. Halk arasında Mekteb-i İrfâniye veya Mekteb-i İrfân diye bilinen, bilahare önemli devlet hizmetlerinde bulunan birçok ismin yetiştiği bu eğitim kurumu, 1862'de Mekteb-i (Mahrec-i) Aklâm'a dönüşmüştür (İpşirli 1991).

Devşirme sisteminin çözülmesiyle giderek işlevini kayb eden Enderûn Mektebi, Tanzimat'ın ilan edildiği Sultan Abdülmecid (1839-1861) devrinde iyice zayıflamış, modernleşen devletin ihtiyaç duyduğu bürokratları yetiştirmek üzere 12 Şubat 1859'da Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler

Fakültesi'nin temelini oluşturan kurulan Mekteb-i (Fünûn-ı) Mülkiye kurulmuştur. Mekteb-i Mülkiye'nin başlangıçta iki yıl olan eğitim süresi yetersiz kalınca 1867'de üç, 1868'de dört yıla çıkarılmıştır. Okul, eğitim ve öğretim anlayışına uygun olarak kültür ve meslek derslerinden oluşan bir ders programına sahipti. Ekonomi Politik, İdare Hukuku, Devletler Hukuku ve Ceza Hukuku dersleri, ilk kez mektebin müfredatında yer alıyordu. Bunlar modern devletin ihtiyaç duyduğu bürokrasinin niteliğini gösteriyordu. Modern devletler sisteminde artık savaş kadar diploması önem kazanmıştı. 1876'da tahta çıkan II. Abdülhamit'in 2 Şubat 1877 tarihli iradesiyle Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne (1877-1908) adıyla üç yıl idadî (lise), iki yıl âlî (yüksek) olmak üzere beş yıllık bir okula dönüştü.

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

### Ulemâdan Üdebâya

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

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

Dinlerde *tarikatin* özel adı *sünnet*, bunun da dili *edeb*'dir. Edebin pratik boyutunu meşâyih=şeyhler, teorik-entelektüel boyutunu ise Abbasî, Selçuklu ve Osmanlı imparatorluklarında saray bürokrasisi olarak yetişen edibler=üdebâ üstlenir. Bu mânâda tekke/şeyh, medrese/âlim ile mektep/edibi buluşturan ortak kanaldır. Diğer bir tabirle şeyh, Peygamber gibi dinde merkezî mercidir. Şeyh/tekke, âlim/medresenin krize girdiği XIX. asır İslâm-Osmanlı dünyasında da bu meziyetini göstermiştir. Medrese, âlime şeriatı, tekke ise ârife “ana-hak” olarak hürriyette yatan şeriatın idealini öğretir (Gencer 2014a: 421). Bu yüzden Namık Kemal gibi bir edip, “Müminler, hürlerdir” feryadıyla modernliğin doğasında yatan kula kulluğu reddederek modern çağda bekçisi olduğu şeriatla birlikte çekilen âlimin boşluğunu muvakkaten doldurmayı başarmıştır.

Özellikle müslim ve gayr-i müslim tebaanın anayasal eşitliği ilkesini getiren 1856 Islahat Fermanı'nın ilanıyla Dâru'l-İslâm'ın temeli sarsılmıştı. Buna karşı gelişen Namık Kemal ve arkadaşlarının hareketiyle şeriatın resmen yürürlükte olduğu son emperyal devletler devrinde İslâm bir yumuşak ideoloji, İkinci Meşrûtiyet ve Cumhuriyet devirlerinde ise ütopya haline geldi. İslâmcılık, şeriatı dayalı yeni bir toplum kurmak üzere İslâm'ın ideolojileştirilmesi demektir. Çağdaş İslâm düşüncesi, bu ideolojik karakteri uyarınca eleştirel ve diyalektiktir. Bundan kasıt, İslâm düşüncesinin kuvvetinin, Müslüman aydınının hem savunduğuna hem eleştirdiğine vukufu gerektiren diyalektik bir entelektüel cehde bağlı olduğudur. İfade kolaylığı açısından Müslüman aydınının savunduğunu *sünnet*, eleştirdiğini *bid'at* kelimeleriyle kodlayabiliriz.

Bunun İslâm düşünce tarihindeki tipik misalini Gazâlî, eleştireceği felsefî fikirleri vukufu tasvir ettiği *Mekâsüdü'l-Felâsife*'den sonra yazdığı *Tehâfütü'l-Felâsife* ile vermiştir. Ulemâ, dini din olarak öğretmek üzere yetiştiği için ideoloji olarak savunmayı beceremezdi. Yani eleştireceği *bid'ate* savunduğu *sünnet* kadar vâkif değildi. İlginçtir ki klasik devirde bile Kâtip Çelebi (1980: 106-9), tavizsiz sünneti savunan Birgivî'yi örf ve âdetlerin içtimaî işlevlerini, yani karşı çıktığı modern dünyayı, *bid'ati* kavrayamadığı gerekçesiyle eleştirmişti. Modernleşme hızlandıkça İkinci Meşrûtiyet ulemâsı, Birinci Meşrûtiyet ulemâsından daha şansız çıktı. II. Abdülhamid devrinde hızlanan modernleşme karşısında ulemâda bid'ate karşı sünneti koruma kaygısı ağır

bastı. Bu devrin ulemâsı için mesele, fikhın geleneksel meseleci tabiatına aykırı olarak mevzuat tarzında tedvin edilen *Mecelle*'nin bid'at olup olmadığıydı. Buna karşılık hızlanan modernleşmenin getirdiği sekülerleşme karşısında İkinci Meşrûtiyet ulemâsı artık doğrudan şeriatı koruma derdine düştü; bu kaygı ise onların modernleşme ile sekülerleşmenin birleştiği bid'ate vukufunu daha da azalttı.

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

Bu yüzden ön-İslâmcılık olarak Birinci Meşrûtiyet İslâmcılığının bayraktarı Namık Kemal gibi, son-İslâmcılık olarak İkinci Meşrûtiyet İslâmcılığının bayraktarı Said Halim Paşa ve Mehmed Akif de mektepten yetişmiş, "sünnete aşinâ, bid'ate vâkîf" aydınlardır. Çağdaş İslâm dünyasında İslâmcılığın bayraktarları olarak bilinen Necip Fazıl ve Seyyid Kutub gibi isimler için de aynı durum söz konusudur. Böylece emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinde krize giren medrese/ulemânın boşluğunu tekke/üdebâ doldurmuş, Namık Kemal, son-emperyal, Necip Fazıl ise ulusal devletler devrinde Nakşibendîlikten beslenerek İslâm'ın sözcülüğünü üstlenmişlerdir. Kimlik hususunda geçici bir tarihî çağ olarak ulusal devletler devrinde ulusal kimliğin üstündeki ümmet kimliğinin, bunun kaynağı olarak da şeriat idealinin sürekliliğini hatırlatmak, onların temel işlevleri olmuştur denebilir. İkisi de klasik tasavvufî seyr ü sülûk sürecinden geçen birer tekke mensubu olmasalar da Nakşibendîliğe gayr-i resmî bağlılıkla kazandıkları tasavvufî vizyonla modern çağla hesaplaşmaya girişmişlerdir. İkisi de Kürt-kökenli protest Hâlidî Nakşibendîlik mensubu iki şeyh, Süleymaniyeli Ahmed ile Abdülhakim Arvâsî'den bu vizyonu almışlardı (Gencer 2014a: 425).

Tekkenin Cumhuriyet devrinde resmen çekildiği halde iki aydın misalinde işlevselliğini sürdürmesinin sırrı, evrensel dilinde aranmalıdır. Bu iki edip misalinde üdebânın ulemânın işlevini telafi etmesini sağlayan kanal,

marifettir. “Meslek sırrı” deyiminin de belirttiği gibi marifet, kısaca şeriatı hakikate bağlama sırrı olarak tanımlanabilir; marifet, dinin kesbî boyutundan vehbî boyutuna geçme kanalıdır. Bu sırrın dili ise genelde işaret, özeldir. Şu halde Namık Kemal ve Necip Fazıl misalinde görüldüğü gibi üdebâ, ulemânın işlevini iki kanalla telafi etmiştir: tasavvuf ve şiir. Buna iki kanal demek bile fazla sayılabilir; zira *edeb* kavramında ikisi buluşur.

Bu itibarla çağdaş İslâm düşüncesi, kelâmdan fıkha, ilim ve şiir=edebden fikre yöneliş olarak görülebilir.<sup>2</sup> Normalde ulemâ, dini şeriat olarak öğretmek, meşâyih ise sünnet olarak yaşatmak üzere yetiştikleri için ideoloji olarak savunmayı beceremezlerdi. Üdebâ, modern çağda dini savunmak üzere ulemâ ile meşâyih’in işlevlerini ideolojik bir terkibe kavuşturmuştu. Üdebâ, ulemâdan şeriat şuurunu, *neyi* savunacağını, meşâyih’tan ise *nasıl* savunacağını, aktivizm ruhunu almıştı. Ancak dini yumuşak veya sert bir ideoloji olarak savunmaya adanmanın kaçınılmaz sonucu olan ilim/amel ayrışmasından kaynaklanan İslâm’ı yaşama, amel kusuru bu üdebânın çoğunda görülebilirdi.

### Fetret Devrinde Tasavvuf

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

Osmanlı Klasik Devrinde millî diyebileceğimiz hâkim sünnî tarikat Halvetîlik idi. Son iki asırda özellikle Yeniçeri Ocağı’nın ilgâ edildiği 1826’dan sonra II. Mahmud ve Gümüşhânevî’nin hocası olan *Kürt Hoca Abdurrahman Harputî* (1756-1851)’nin kararlı tavrıyla Yeniçerilik ve Bektâşîlik tasfiye edildikten sonra Nakşibendîlik hâkim sünnî tarikat olarak Halvetîliğin yerini almıştır. Böylece çağdaş Türkiye’de Gümüşhânevî Nakşibendîlik, aydınlarla

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

ehl-i sünnet ve cemaat şuuru kazandıran, sünnet olarak İslâm'ın yaşatılmasında ana işlevi gören kanal olmuştur. Cumhuriyet devrinde Nakşibendîlik, Arvâsî, Bekkine ve Kotku gibi şeyhlerle manevî hayatı beslemeyi sürdürürken Halvetîlik de Ahmed Tahir Memiş/Fethi Gemuhluoğlu ilişkisinde kültürel etkisini göstermiştir.

Maraşlı Ahmed Tahir Memiş (1885-1954)'in tarikat silsilesi Ahmed Âmiş, Ömer Halvetî, Bosnalı Mehmed Tevfik Efendi vasıtasıyla Halvetî-Şâbânî tarikatının Kuşadaviyye kolunun pîri Kuşadalı İbrahim Efendi'ye ulaşır. Ahmed Cevdet Paşa (1986: IV/15)'nin konağı XIX. asırda bir sivil akademi olarak işleyen Kuşadalı hakkında *Tezâkir*'de aktardığı notlar, tasavvufun kültür hayatında oynadığı hayâtî rolü anlatmaya yeterdir.<sup>3</sup> Ahmed Tahir Efendi de bu geleneği sürdürerek sohbet, muhabbet, hizmet ve râbıtayı esas alan bir seyr ü sülûk usûlünü benimsemiş, mensuplarını Koska'daki evinde, dönemin aydınlarının devam ettiği Beyazıt'taki Küllük Kahvehanesi'nde, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki odasında ve yaz aylarını geçirdiği Çengelköy'deki Sultan Vahdeddin Köşkü'nde kabul edip sohbet yoluyla irşad etmiştir.

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

Kısakürek ve Topçu'nun şeyhlerinden etkilendiği gibi, 1940'lı yılların başında tanıdığı Ahmed Tahir Memiş Efendi'den derinden etkilenerek

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

kendisini insan yetiştirmeye adanan Fethi Gemuhluoğlu (1922-1977), Cumhuriyet devrinde gizli bir kahraman olarak bir Müslüman aydın neslinin yetişmesine öncülük etmiştir. Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su ile Sezai Karakoç'un *Diriliş* (1960)'inden sonra çıkan en önemli dergi olan Nuri Pakdil'in *Edebiyat* (1969)'ının ve bilahare *Mavera* (1976)'nın çıkışında onun büyük rolü vardır.

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

### Din ve Tarih Şuurunun Dönüşümü

Modern dünyada İslâm'ın ideolojileştirilmesi sürecinde ilim/medrese ehli ulemâ geri çekildiği için tasavvuftan beslenen tekke ehli üdebâ İslâm davasının bayraktarlığını üstlenmiştir. Bu çerçevede Osmanlı'dan Türkiye'ye beş Müslüman şairin isminin öne çıktığı görülür: Namık Kemal, Mehmed Akif, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, İsmet Özel. Kronolojik olarak bakıldığında bunların, “Birinci Meşrûtiyet, İkinci Meşrûtiyet, erken, orta ve son Cumhuriyet” şeklinde emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinin ana merhalelerini temsil ettikleri görülür. Batı'da Rönesans tarihçisi Jacob Burckhardt misalinde görüldüğü gibi, (Howard 1999), her kritik devir, kendisini tanımlamak için önceki devirden ayırarak ötekileştirme yapar. Yeni bir dünyanın başlangıcı olarak görülen Fransız İhtilali'nden önceki dünyanın “eski rejim” olarak ötekileştirilmesinde tipik olarak görüldüğü gibi.

Bunun bizdeki tipik misali de yalnızca II. Abdülhamid devrini değil, İkinci Meşrûtiyet'ten önceki tüm İslâm tarihini istibdada dayalı “eski rejim” olarak ötekileştiren Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1910)'de görülür: “Biz istibdâd dedikçe hâturımıza yalnız Abdülhamîd-i Sâni'nin rub' asırlık

salтанatı geliyor. Hâlbuki Emeviye'nin galebesiyle beraber, yani bin bu kadar senedir, Müslümanlar, pek kısa ve az müstesnasıyla hep istibdâd ile idâre edilmişlerdir. Kâh yalnız istibdâd-ı idârî, kâh istibdâd-ı dînî ve ba'zen her ikisi birleşerek milleti esîre, vatan-ı İslâm'ı harâbeye çevirmiştir. İşte bu medîd edvâr-ı istibdâddır ki bütün Müslümanlara fena isti'dâdât îrâs etmiştir. Fakr u meskeneti tebcîl, riya vü kitmânı tecvîz, itâ'at-ı mutâva'ata ve sâire gibi.”

Bu ötekileştirme, aydınların birbirlerine karşı tutumlarında da görülür. Anılan beş Müslüman aydının hemen hemen her biri, İslâm'ı daha iyi anlama ve anlatma iddiasıyla selefine tepkiyle ortaya çıkar. Bu tepkinin doğası ise “din=İslâm/tediyyün=İslâmiyet” kavram çiftine bakarak anlaşılır. Din ve tarih bilincinin terki binini içeren tediyyün=İslâmiyet denen dindarlık, hermenötik açıdan dinin tarihî tecrübede algılanması ve uygulanması tarzı demektir. Son emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinin getirdiği sekülerleşmenin tahaddisi, özellikle İkinci Meşrûtiyet devri ulemâsının din bilincinde bir kırılmaya sebep olmuş, elden giden şeriata vurgu, tarikata tepkiye, dolayısıyla dinin tecessüm ettiği sünnetin ihmaline yol açmıştı. Ulemânın din şuurundaki bu kırılma, geleneksel tediyyün kalıbını modernleşme sürecine uyarlamaya çalışan Sultan II. Abdülhamid'e tepkinin sonucu olarak tarih şuurunda da bir kırılmaya yol açtı.

II. Abdülhamid, kaçınılmaz modernleşme sürecinde klasik *devlet ü din* ayırımı uyarınca devlet=politik toplumda ıslâh, din=sivil toplumda ihyâ formülünü uygulamak zorunda kalmıştı. Tecdidin formülü olarak ıslâh, bid'atleri giderme, ihyâ ise sünnetleri diriltme demektir. Sultan, nötr bir alan sayılan devleti kurtarmak için kaçınılmaz olarak görülen eski düzeni yıkıcı modernleşmeye karşı bir yeni düzen kurucu modernleşme olarak ıslâhın yol açtığı meşrûtiyet krizini toplumda sünnet bilincinin takviyesi, sünnetin ihyâsıyla aşmaya yöneldi. Onun bu projesinin arkasında “asrın İmam-ı Rabbânî”si sayılan Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin olması tesadüf değildi.

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

4 Necip Fazıl, Büyük Doğu dergisindeki “Edebiyat Mahkemesi”nde yargıladığı Mehmet Akif hakkında şu karar verir: “Doğru yolun kifayetsiz mütefekkirine, küçük şairine, fakat hayatıyla büyük feragatkâr ve namuskârına Allah rahmet etsin” (Beyaz 2012: 116-120).



“devlette ıslâh, cemaatte ihyâ” formülüne imkân vermeyen ulus-devletleri devrinde paradoksal görünen bir şekilde İslâm’ın hem siyasallaştırılması, hem sivilleştirilmesi işlevini gördü. Bu çifte işlev, çağın ihtiyacı ile onun formasyonunun tevafukuyla mümkün oldu.

Zâhiren mütenakız, bâtinen mütetabık bir tavırla Necip Fazıl, bir taraftan İslâm’ı siyasal alanda şeriat olarak yaşanmaktan çıkararak laik sisteme karşı şeriat (ideoloji) olarak İslâm’ı, diğer taraftan onu sivil alanda sünnet olarak yaşanmaktan çıkararak İslâmcı ideoloğlara karşı tarikat (sünnet) olarak İslâm’ı savundu. Bu doğrultuda o, 1965 yılında *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han* adlı tarih manifestosu kabilinden eserini çıkardıktan sonra 1960’lı yılların sonunda *İdeolojya Örgüsü*, 1970’li yılların sonunda da *İman ve İslâm Atlası* adlı eserlerini çıkardı. Bir taraftan Kemalist seçkinlerle mücadele eden Necip Fazıl, diğer taraftan Cemaledin Afgânî’ye uyarak II. Abdülhamid’e muhalefet eden Mehmed Akif ve Said Nursî gibi isimlerle doğrudan veya dolaylı olarak mücadele etti.

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

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

Onun son yıllarda Türklük kavramına yaptığı keskin vurgu, Marksizm menşeli şairin yeni bir savrulması olarak görülür. Hâlbuki her aydın, çağının çocuğudur; kimse çağının dışına çıkarak konuşamaz. Bu bakımdan onun

Türkçülüğü de ancak çağına has bir entelektüel tekâmül sürecinin sonucu olarak anlaşılabilir. Türkiye’de İslâmcılığın milliyetçi, hatta şovenist karakterde olduğu ithamı, Marksist ve İslâmcı gibi radikal kesimler tarafından sıkça dile getirilmiştir. Bu, ulus-devletlerinin tabiatından gafletten kaynaklanan ucuz bir ithamdır. Ulus-devletlerinin tabiatı kavrandığında bunun ne Türkiye’ye ne de İsmet Özel’e has bir tutum olduğu anlaşılır. Biz, bu konuda bazılarına atıf yapacağımız sofistike akademik tartışmalara girmek yerine daha öz bir açıklama yapma yoluna gideceğiz.

İnsanın ana ihtiyacı ontik kimlik=özdeşleşmenin kaynağı olarak etnisitenin ana parametresi, ırk ve din parametrelerinin izdivaç ettiği dil, daha doğrusu ana dildir. Irk ile dinin izdivaç ettiği dil tarafından belirlenen etnik kimlik, sadece Yahudilik değil, Türklük misalinde de görülür; İslâm’ı kabülünden sonra Budist Uygur Türklerini tat=kâfir olarak adlandıran Türkler de Türklük ile Müslümanlığı özdeşleştirmişlerdir. Burada etnisitenin iki parametresi olarak ırk ile din, İbni Haldun’un neseb/sebep asabiyeti ayırımına göre kimlik inşâsına, özdeşleşmeye yarayan birincil ve ikincil dinamikler olarak işler; Osmanlı Beyliği’nden Devlet-i ‘Aliyye’ye geçiş misalinde olduğu gibi. Din, medeniyet denen daha üst bir sebep asabiyetiyle birleştiğinde ırk etnik kimlikte tamamen eriyerek pejoratif bir mânâ kazanır; “etrâk-ı bî-idrâk” tabirinde olduğu gibi.

Tersine emperyal devletlerden ulusal devletlere geçiş sürecine paralel olarak gerçekleşen kimliklerin dönüşümü sürecinde birincil asabiye olarak ırk parametresi tekrar su yüzüne çıkar. Bu etnik tebellür, Osmanlı’nın son döneminde olduğu gibi Türkiye’de de görülür. Ulusal devlet, iktisadî olarak bakıldığında feodalizmden kapitalizme, ancak içtimaî olarak bakıldığında cemaatten cemiyete değil, feodal cemaatleşmeden kapitalistik cemaatleşmeye geçilen devlettir. Yani uluslaşma, bir büyük cemaatleştirme projesi, tikel cemaatlerin tasfiyesiyle tümel bir cemaatin inşâsı, bütün bir toplumun cemaatleştirilmesi süreci demektir (Erdoğan 2010, Rae 2002). Dinî milliyetçilik, ulus-devletlerinin bu kuruluş tarzına bir tepkidir. Bu, Türkiye misalinde bakıldığında “seküler (leştirilen) Türk” kimliğine, ulusal-seküler milliyetçiliğe karşı Müslüman Türk, Kürt, Arnavut vb. gibi bütün dinî kimliklerin tepkisinin ifadesidir.

Sun’î seküler bir ulusal devlete karşı *commonwealth* denen bir ulusal-üstü devlet kurma ideali, önce kimliğin kaynağı olarak etnisitenin birincil parametresi ırkın tarihteki rolünün sorgulanmasına yol açar. Zira Türkler, İranlılar veya Kürtlerin geçmişte İslâm’ı=dini benimseme tarzının tespiti,

gelecekte onlar tarafından o dini yeniden hâkim kılma tarzının tespitine de yarayacaktır. Bu bakımdan ulus-devletleri çağında İslâmcılık ile milliyetçilik kaçınılmaz olarak iç içedir. Kendilerinin İslâm tarihindeki rolünü vurgulama eğiliminden dolayı Araplar, İranlılar, Türkler, Hintliler, Kürtler, belli başlı bütün Müslüman topluluklarda İslâmcılık ile milliyetçilik iç içe geçer.

### Anadolucu İslâmcılığın Ontolojik Paradigması

Bu milliyetçiliğin Türkiye’de Anadolu İslâmcılık denen belli bir coğrafyada temellendirilmesi de ulus-devletlerinin mantığına tepkinin sonucudur. Batı dünyası, Thomas Hobbes ile başlatılabileceğimiz siyasî modernleşme sürecinde Tanrı’nın kaybının sonucunda siyasî bedeninin de başını kopararak şahsî siyasetten mekanistik siyasete, “devlet baba”dan *Leviathan* denen “devlet makine”sine geçmek zorunda kalmıştır. Bu süreçte birbirine bağlı olarak ortaya çıkan “devlet, ulus, toplum” gibi tüzel kişilik atf edilen kurgusal varlıkların hükm ettiği bir dünyada “gerçek kişi” olarak insan da tecrübe zeminini kayb etmiştir. Kapitalizmin son yeniden yapılandırılması girişimini temsil eden “küreselleşme”de açıkça görüldüğü gibi kapitalist ulus-devleti, insanı ziraattan ve topraktan, evinden ve kimliğinden koparmıştır. Hâlbuki beşerî tecrübe, ancak “evlenme” ile insana mutluluk sağlamak üzere mânâ kazanabilir. Anadolu, üç kıtadan bu toprağa küçülmüş bir milletin sığınacağı evi, vatanıdır.

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

Kısakürek (1968: 211-13, 335-36), şaheseri *İdeolojya Örgüsü*’nde milliyetçiliği ikiye ayırır. Bir yanda sahte (posa, kabuk, kof) milliyetçilikler, diğer yanda hakikî (öz, mazruf, ruhî muhtevasının İslâm olduğu) milliyetçilik. Türkçülük metbû olmak yerine tâbi, İslâm da tâbi olmak yerine metbû olursa makbuldür; hakikî milliyetçilik, İslâmî milliyetçilik ya da İslâm’a tâbi milliyetçiliktir. Bir başka ifadeyle, “İslâm inkılâbında milliyet görüşü Türk’ü” ırkî kıstaslarla yani “madde planında aramaz.” Ona göre milliyetçilik, menba istikametinde değil mansap istikametinde, yani kendisini tarih planında

teşkil eden ırk ve toprak şartlarını geride bırakmış, her türlü ırk ve toprak yobazlığına düşman; belli başlı bir iman, mukaddesat, tefekkür, tahassüs, hayal, hatıra, meşrep, eda ve lisan birliğinin ördüğü, tek nüshalı ve şahsiyetli bir ruh necsinden ibarettir; mutlak ve müstakil bir vahit temsil eden bu ruh necsinin zarfı da Anadolu'dur.

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

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

Siyasî bir ideoloji olarak Anadolucu İslâmıcılık, ontolojik bir paradigma olarak vahdet-i vücuda dayandırılır. İslâm tarihinde yoğun tartışma ve tenkide uğrayan İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisi, pozitivizmin yükseldiği modern çağda Osmanlı'da da kazandığı felsefi ve siyasî önemle yeniden tartışma konusu haline geldi. Eserlerinde bu konuyu işleyen İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946), Filibeli Ahmed Hilmi (1862-1914), Ömer Ferid Kam (1864-1944), Veled Çelebi İzbudak (1867-1953) ve Mehmed Ali Aynî (1868-1945) gibi son Osmanlı aydınları, genelde vahdet-i vücudun felsefi

bir öğreti olarak panteizmden farklılığını ortaya koymaya çalışmışlardır (Öztürk 2007). Nazarî tasavvufun zirvesini oluşturan vahdet-i vücud, politik-etik öneminden dolayı modernleşme devirlerinde tenkide uğradığı kadar revaç kazanmış bir öğretilerdir (Kara 2012: 381).

Hilmi Ziya Ülken (2007: 232-34)'in de belirttiği gibi, bütün meseleleri Allah fikri etrafında toplayan kapalı, monistik bir sistem olduğu için İbnü'l-'Arabî felsefesinde prensiplerle neticeler birbirine sıkıca bağlıdır. Bu suretle metafizik, kolaylıkla bir ahlak ve siyaset şeklini alır. İnsan, bu felsefenin mihrini teşkil ettiği, bütün meseleler ona bağlandığı için metafizik, ahlak ve siyaset meselelerini ayırmaya, tabiat, fert ve cemiyet için ayrı felsefeler yapmaya imkân yoktur. Nihâî olarak insanda tezahür eden varlığın tasavvuru, her üç alanı birden ilgilendirdiğinden metafiziksel bir hüküm, aynı zamanda ahlakî ve siyasî bir neticeyi ifade eder. Şahsen bütün hayatında eylemden uzak kalmasına rağmen İbnü'l-'Arabî'nin fikirleri, Anadolu ve Suriye'de birçok dinî hareket ve tarikatı derinden etkilemiş ve bazen ihtilalci hareketlere vücut vermiştir. Muhyiddin ve onu takip eden Sadreddin-i Konevî ve Davud-ı Kayserî gibi sûflerde bu ahlakî ve siyasî neticeler açıkça görülmüyorsa da Bektaşilik, Huruffik ve Melâmîlik hareketlerinde ve bu hareketler içinde yetişen Hacı Bektaş, Bedreddin Simavî gibi büyük mürşitlerde siyasî neticenin metafizik görüşe ne kadar kuvvetle bağlı olduğu fark edilebilir.

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

Ülken (2007: 236-248)'e göre Muhyiddin, daha hayatında Arap coğrafyasında büyük bir muhalefetle karşılaşmışken Anadolu'da hüsn-i kabul bulmuştur. "Bundan dolayıdır ki onu bilhassa Türk tefekkürünün büyük bir unsuru gibi mütalaa ediyoruz. Muhyiddin'in arkasından gidenler, umumî

vahdet-i vücud telakkilerinden başka bilhassa üç noktada onun tesiri altında kalmışlardır. Bunlar da onun mücadelecî ruhu, *syncretisme*'i ve batınilîğidir.” XIII. asırda Anadolu’ya Mağrib âlimleri, Endülüs’ü bıraktıktan sonra Haçlı seferlerinin arasından ve harp dumanlarının içinden gelirken Moğol istilasından kaçan âlimler ve sûfiler, Orta Asya’da yok olan barış ve huzur ortamına yeniden kavuşmak için geliyorlardı. Böylece Anadolu’da XIII. asırda, biri etikçi, diğeri estetikçi, biri *action*, diğeri temâşâ etrafında kurulmuş Mağrib ve Maşrik mektepleri karşı karşıya geldi. İlk zamanlarda birbirine yabancı ve ayrı olarak yaşayan bu hareketler, Selçuklu devletinin parçalanmasından sonra siyasî istikrar ve denge bozulunca daha esaslı bir surette çarpışmaya başladı. Osmanlı devletinin yeniden barış ortamını sağlamayı başardığı XV. asırdan itibaren tekrar Bektaşîliğin yerini Mevlevîlik, Mağrib mektebinin yerini Maşrik mektebi almaya başlamıştır.

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

Topçu (1998: 116, 126)’ya göre vahdet-i vücud, varlığı Allah’tan ibaret gören ve insanı diğer varlıklar içerisinde üstün bir mevkiye yükselten, Allah ile kâinatın bir ve aynı cevher olduğunu kabul eden görüştür. Bu anlayışa göre, içinde yaşamış olduğumuz ve her an değişmekte, yenileşmekte ve yeniden yaratılmakta olan dünya, sonsuz ve ebedilik içinde barınan, Mutlak Varlık’ın tecelli ettiği bir yer, bir nevi Mutlak Varlık’ın aynasıdır. Dünyadaki bu değişimin gayesi ve hareket noktası Allah’tır, varlıklardan Allah’a yükseliştir. Burada önemli olan, vahdet-i vücud öğretisinin hümanistik ve politik tazammunudur. Topçu (1998: 117-118)’ya göre Mevlânâ’nın vahdet-i vücuda dayalı dünyagörüşünün merkezinde insan yer alır. Ona göre insan, kâinatın kalbi ve bütün varlıkların sebebidir. Hep “Ben yetmiş üç

dinle beraberim” diyen Mevlânâ’ya göre, hangi dinden olursa olsun, Allah’a yönelen ve O’na ulaşmaya çalışan kişi Hak yolundadır. Topçu (1998: 148-49)’ya göre, hak noktasında bütün dinleri birleştirmenin sırrına vakıf olan, onu idrak eden Mevlânâ’yı büyük yapan bu hümanistik anlayıştır; o, bu anlayışın sırrına akılla değil, aşkla ermiştir.

Bütün bu izahlara rağmen gene de siyasî bir ideoloji olarak Anadolu İslâmcılık ile vahdet-i vücud arasındaki münasebet netleşmez. Hegel misalinde görüldüğü gibi, bir büyük ontolojik sistem olarak vahdet-i vücud, ulus-devletleri çağında tikel kimlikleri evrensel bir kimliğe bağlamaya yarayacak bir dünyagörüşünün paradigması olarak işler. Hegel’e göre tikel ulusal ruhlar, evrensel ulusala bağlanabildiği ve hürriyetin tekâmülüne katkıda bulunabildiği ölçüde kendilerini gerçekleştirirler (Moland 2011: 104).

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

### Sünnîlikte Mütecessim Türklük

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

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

“Bezîrgânım, metaim çok  
Alana satmaya geldim”

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

İslâmcılık/milliyetçilik ilişkisine dair açıkladığımız üzere, özellikle ulus-devletlerine geçiş ve çıkış merhalelerinde ırk bilinci tebellür eder. Her aydın çağının çocuğu olduğu için İsmet Özel’in entelektüel seyrinde böyle bir noktaya ulaşması da çağının özelliğiyle açıklanabilir. Özel’in bu yerlilik vizyonunu geliştirdiği yıllar, 1990’lı yıllardır. Soğuk Savaş devrinin bittiği, Sıcak Barış devrinin başladığı bu yıllarda komünizm gibi gayr-i dinî ulusal-üstü ideolojiler çökerken İslâm dünyasında dinî ulusal-üstü ideolojiler, sözde-ümmetçilikler revaç kazanmıştır.

Oysa açıkladığımız üzere, ulus-devletleri çağında İslâmcılık kaçınılmaz bir nasyonalistik öz barındırır; hatta en bariz seleflikte görüldüğü gibi milliyetçilik İslâmcılıkla kamufle edilebilir. Reşid Rıza misalinde görüldüğü gibi, Arap milliyetçiliği rahatlıkla seleflik kılıfına bürünebilir (Maksoud 1989). Aynı gerçek İranlı aydınlar için de geçerlidir. 1979 İran Devrimi’nden sonra 1980’li ve 90’lı yıllarda İslâm dünyasının değişik yerlerinde olduğu gibi Türkiye’de de Acem milliyetçiliği ümmetçilik diye pazarlanmıştır. Mesela Seyyid Hüseyin Nasr’ın özel konuşmalarında Fârâbî ve Mevlânâ gibi Türk filozofların İranlı olduğunu iddia ettiğini bilenler, onun hâlidî feylesof portresinin altında nasıl fanatik bir Acem milliyetçisinin sırtığını görürler.

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

Kaşgarlı Mahmud’un *Dîvânü Lügati’t-Türk*’te belirttiği gibi, Türkler İslâm’ı benimsedikten sonra Türk’ü Müslüman’a hasr ederek, ikisini özdeşleştirerek Budist soydaşları Uygur Türklerini “Türk=Müslüman olmayan,



kâfir” mânâsına gelen *tat* olarak adlandırmışlardır.<sup>5</sup> Buna karşılık İran’ın İranlı/Turanlı şeklindeki etnik ötekileştirmesinde önce Zerdüş, bilahare Şîî olan Azerî Türkleri İranlı kategorisinde sayılır (Amanat 2012, Aghaie 2014, Hanaoka 2011, Kia 2011). Gâziler Çağı (XII.-XIV. asırlar) Anadolu destan edebiyatının şaheseri *Saltuknâme*’de açıkça görüldüğü gibi Türkler de kâfirlere karşı savaşan Müslüman ve râfizilere karşı savaşan Sünnî mânâsına gelen *gâzî* kelimesini Türk ile özdeşleştirmişlerdir.<sup>6</sup> Burada ilginç olan, eserde Müslüman kelimesinin Sünnî ile müteradif olarak kullanılmasıdır. Buradan “Müslüman=Sünnî=Gâzî=Türk” şeklinde bir zincirleme ilişki ortaya çıkar.

Bu Türklük=Sünnîlik özdeşliği, tarihî bir gelişmenin sonucudur. İslâm tarihinde Sünnîlik, Bağdat’ta inkişaf etmiştir. Bağdat’ta yetişen İmam-ı A’zam fikh-ı zâhir, Cüneyd-i Bağdâdî fikh-ı bâtın açısından Sünnîliği formüle etmişler, Büyük Selçuklu Sultanlığı’nın himayesinde İmam-ı Gazâlî ise bunları terkip etmiştir. Osmanlı’da ise İbni Kemal, Gazâlî’nin bu çizgisini tamamlamıştır. O, Gazâlî’nin fikh-ı ekber ve fikh-ı esgar alanlarındaki Eş’arî ve Şâfiî yorumu yerine Hanefî ve Mâtürîdî yorumu getirmiştir. İbni Kemal (1296: 20, 29, 30)’in Osmanlı-Sünnî İslâm anlayışının çerçevesini

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

6 Sanı Saltuk, dünyanın çeşitli yerlerinde maceradan maceraya koşarken yolu Hindistan’a düşer ve buzağı öldürdüğü için Hindular tarafından öldürülmek istenen bir adamı kurtarır: “Server bakub gördi kim asmağa alub gittikleri adam sünnilerden bir kişidir. Şerif gazaba gelüb ileri vardı, eyitti: “Bre kavm! Bunu bir sığırdan ötüri mi öldürürsüz? Ol sığın hod boğazlamak vardır bunların dininde” dedi. Anlar eyittiler, “Bizüm dinimizde yasaktır” didiler. Şerif eyitti: “Bu Türkler dininde şöyledir kim, bunlar kimseye mutî olmayalar” (Kumrular 2005: 21-24). Gâziler Çağı (XII.-XIV. asırlar) diye bilinen devirde Anadolu ve Rumeli’nin İslamlaşması sürecini destanlaştıran Dânişmendnâme ile Saltuknâme, kahramanlarının Türk olması bakımından önemlidir; birincisi, Anadolu’nun, ikincisi Rumeli’nin İslamlaşması sürecini tahkiye eder. Dânişmendnâme, Anadolu Selçuklu Sultanı İkinci İzzeddin Keykavus’un emriyle münşilerinden İbni ‘Alâ tarafından 642 (1245) yılında XI. yüzyılda Anadolu’da Bizans’a karşı fetihler yaparak kendi adıyla Dânişmendliler diye bilinen bir devlet kuran Dânişmend Gâzî (-477/1085) hakkında halk arasında dolaşan rivayetlerden derlenen bir gazâ destanıdır. Kitâb-ı Dede Korkut’tan farklı olarak Sünnî bir İslâm anlayışına dayanan eserde, Dânişmend Gâzî başta olmak üzere kahramanlar, Sünnî İslâm’a sınıksız bağlı Müslümanlar olarak tasvir edilir. Saltuknâme ise, Fatih Sultan Mehmet’in oğlu Cem Sultan’ın talimatı üzerine Ebu’l-Hayr-ı Rümî tarafından yedi senelik bir çalışmayla gene halk arasındaki rivayetlerden derlenerek 1480 yılında yazılmıştır. Bunda da “Şerif Hızır, Seyyid Şerif, Şerif Gâzî, Saltık-ı Rumî, Saltuk-ı Türki” gibi unvanlarla anılan Hacı Bektaş-ı Velî’nin halifesi Sanı Saltuk, kâfirler ve râfizilerle savaşan, Sünnî ve Hanefî bir velî şeklinde tanıtılır.

çizdiği *er-Risâletü'l-Münîre* adlı eserinde Gazâlî'den bahs ediş tarzı, misyonlarındaki bu sürekliliği gösterir. Osmanlı tarihinde İbni Kemal'in "muallim-i evvel", Ebu's-Stud'un "muallim-i sânî" olarak adlandırılması bu yüzdendir. Onun Müslümanlığın Sünnîlikle özdeşleştirilmesi sürecinde attığı kritik adım, Safevîlere karşı cihad fetvası vermesidir. Fıkıhta cihad, kâfirlere karşı savaştır. Ancak Yavuz Sultan Selim'in istifâsı üzerine İbni Kemal, heretik Şîî, Kızılbaşları da mürted sayarak "Bunlara karşı cihadın tüm Müslümanlar üzerine farz-ı ayn" olduğu fetvasını vermiştir.

Böylece Türkler, Selçuklu zamanında İsmâîlîlere karşı Gazâlî, Osmanlı zamanında da Safevîlere karşı İbni Kemal sayesinde Sünnî İslâm yorumunun geliştirilmesi ve korunmasında ana rolü oynamışlar, İslâm'ı Sünnîlik, onu Hanefîlik, onu da Türklük ile özdeşleştirmişlerdir (Safi 2006, Ocak 2002, Kara 2006, 2007). Bu konuda İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye atf edilen bir rivayet dikkat çekicidir. Hac farızasını yerine getirdiği bir sırada Ebû Hanîfe, "Ey Allah'ım! Ben senin için şeriatını takrir/tespit ettim; eğer içtihadım doğru ve mezhebim hak ise ona yardım et" diye dua edince Kâbe'den hâtiften "Sen hakkı, doğruyu söyledin; kılıç Türkler'in elinde olduğu müddetçe mezhebine zeval yoktur" diye bir ses kulağına gelir. Râvendî (1957: 17-18), "Çok şükür... Arabistan, Acemistan, Rum ve Rus diyarında kılıç Türklerin elindedir... Selçuk oğullarından gelen sultanlar Ebû Hanîfe ashabından âlimleri o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgilerinin izleri genç, ihtiyar herkesin gönlünde yerleşmiştir" der. Sadece divan edebiyatında Ebû Hanîfe ile ilgili imgeler, ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar zengindir.

Türkler, Batı tarihindeki Yunan/Romalı ilişkisine benzer şekilde Arap/Türk ilişkisini, dinde üst/alt kimlik hiyerarşisini kurmuşlardır. Tabir caizse Greko-Romen Batı medeniyeti için Yunan, bir beden olarak dinin ruhunu, Romalı ise gövdesini temsil eder, birincisi hikmet ve şeriatın keşfiyle çığır-açıcı, ikincisi fıkıh ve sünnetin fethiyle düzen-kurucudur. Türkler, Seyyidü'l-Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın soyundan geldikleri için "kavm-i necîb-i Arab" dedikleri Arapları yüksek İslâm'ın sembolü olarak alır, Müslüman ile özdeşleştirirken Türk'ü de Sünnî ile özdeşleştirmiştir. İranlılar bir tarafa, İslâm'ın Araplar için bile "yeni", ancak Türkler için "yepyeni" bir asabiye/kimlik kaynağı olduğunu söylemiştik; Türkler (ve Kürtler), İslâm ile yeniden doğmuştur. Mutlak olarak kullanıldığında Arap ile Hıristiyan Araplar da anlaşılabilir. Ancak mutlak olarak kullanıldığında Türk ile sadece Müslüman ve Sünnî anlaşılır. Gayr-i müslim Türkler, "Hıristiyan, Yahudi Türkler" veya "Türk vatandaşı" tabirleriyle ayırt edilir.

### Nesillerin Entelektüel Babaları

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

İsmet Özel’in düşüncesinin etkisi, 1960’lı yıllarda doğan akademisyen Müslüman aydın nesli üzerinde açıkça görülür. Bu etkiyi daha iyi görmek için çağdaş İslâm düşüncesini esas yönünden inceleyeceğimiz formasyon ve nesil parametreleriyle ilgili tasnifimizi açmak gerekir. Müslüman aydınların formasyon kanalları olarak medrese, tekke ve mektebi İslâmî düşünüş tarzındaki değişimin tahliline yarayacak ideal tipler olarak kullanmış ve metodolojik kolaylık olarak bu üç formasyon ve faaliyet tarihlerine göre çağdaş İslâm düşüncesini üç ana nesle ayırmıştık:

1839-1922 medrese nesli,

1923-1980 tekke nesli,

1980- mektep nesli.

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

1900’li yıllarda doğan nesil içinde belli başlı iki Müslüman düşünür görülür:

Necip Fazıl (1905-1983), Nurettin Topçu (1909-1975).

1910’lu yıllarda doğan nesil içinde de belli başlı iki isim görülür:

Cemil Meriç (1916-1987), Osman Yüksel Serdengeçti (1917-1983).

1920'li yıllarda doğan nesil içinde de belli başlı iki isim görülür:

Fethi Gemuhluoğlu (1923-1977), Sait Çekmegil (1926-2004).

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

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

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

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

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

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

Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesiyle ilgili incelemeler, genelde 1950'li yıllar doğumlu nesle kadar gelir.<sup>7</sup> 1960'lı yıllarda doğan genç Müslüman aydın nesli, yeterince tarihe mâl olmadığı için pek değerlendirmeye konu edilmez (İstisna olarak, Silverstein 2005). Biz ise çağdaş İslâm düşüncesinin seyri ve vardığı noktanın tespiti için bu nesli incelemenin odağına alacağız. Temelde İsmet Özel'den etkilenen 1960'lı yıllar doğumlu Müslüman aydın neslinin eserinin böyle bir genel tarihî çerçeve içinde değerlendirilmesiyle çağdaş İslâm düşüncesinin seyri ve vardığı nokta daha iyi görülebilecektir. Henüz tarihe mâl olmadığı için bu neslin tayin ve takdirinin kolay olmadığı açıktır. Ancak biz bu konuda entelektüel kamuoyundaki değerlendirmelere bakarak bir seçim yapacağız. Bu verilere göre 1960'lı yıllarda doğan Müslüman aydın neslinden altı isim seçilebilir:

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

Tahsin Görgün (1961-), Düccane Cündioğlu (1962-), Recep Şentürk (1964-), Yusuf Kaplan (1964-), İhsan Fazlıoğlu (1966-), Bedri Gencer (1968-).<sup>8</sup>

Görüldüğü gibi burada bu satırlarının yazarının incelemenin hem öznesi hem nesnesi olmasından kaynaklanan ekstra bir zorluk vardır. İstisnaî zorluk taşıyan böyle bir işe teşebbüsün iki gerekçe-mazeretini sayabilirim. Birincisi, mensubu olduğum neslin takdirinin çağdaş İslâm düşüncesinin geldiği noktanın tespiti bakımından taşıdığı önem, ikincisi, editörünün teklifi. Bu inceleme, âcizin de mensubu olduğu bir Müslüman aydın neslinin üstlendiği misyonu değerlendirmeye yönelik bir öz-bilincin ürünüdür. Bu bakımdan incelememiz, hem içeriden hem dışarıdan bakışa dayalı, hem sübjektif hem objektif-yönelişlidir. Yazıda kendimden bazen birinci şahıs, bazen üçüncü şahıs kipiyle bahs etmem de bu yüzdendir.

Sübjektif yöneliş, incelemenin yazarının aynı zamanda inceleme konusu neslin bir mensubu olmasından kaynaklanır. Bu açıdan eldeki, objektif, akademik, oryantalistik bir değerlendirme yazısından ziyade yazarının bizzat mensubu bulunduğu bir neslin nefis muhasebesi, kendi misyonu üzerinde düşünümü kabilinden bir yazıdır. Burada maksadımız, bazen teferruat gibi görünen özelliklere atıfla aynı zamanda sosyolojik-psikolojik bakımdan bir aydın neslin portresini çıkarmaya çalışmaktır.

Objektif yöneliş ise İslâm düşüncesinin mukadderatını tayin için bu neslin eserini dışarıdan bir bakışla olabildiğince hakkaniyetle değerlendirme kaygısından kaynaklanır. Gerçekte yaşayan tanıştığımız kişiler hakkında herhangi bir alınganlığa yol açmayacak bir değerlendirme yapmak kolay değildir. Ancak insanın bazen zor olsa da dışarıdan kendine bakmaya çalışmasında olduğu gibi, hepimiz hak adına durum tespiti, öz-eleştiri yapmak zorundayız. Bu bakımdan incelemenin sözkonusu sübjektif ve objektif boyutları, “bir neslin öz-eleştirisini” deyiminde birleştirilebilir.

8 Yusuf Kaplan (2011), bir öğrencisinin Türkiye'nin entelektüel hayatına ilişkin karamsarlığına karşı günümüz Türkiye'sinde yaptıkları ümit verici çalışmalarla öne çıkan ilim ve fikir adamları arasında Recep Şentürk –ve tabii kendisi- hariç adı geçen beş ismi sayar. Chicago Üniversitesi'nde çağımızın önde gelen Müslüman düşünürlerinden Fazlur Rahman'ın yanında doktora yapan Alparslan Açıkgenc (2010) de, İran Sosyoloji Birliği'ne verdiği bir mülakatta İslâm dünyasında sosyal düşüncenin durumunu açıklarken İslâm dünyasının önde gelen sosyal düşünürleri olarak Malezya'dan bir, Mısır'dan bir ve Türkiye'den üç olmak üzere toplam beş düşünür sayar: Farid Alatas, Hasan Hanefi, Ahmet Davutoğlu, Recep Şentürk, Bedri Gencer. İslâmî hareketin önde gelen isimlerinden Hüseyin Besli de 17 Nisan 2016 tarihli (Akşam gazetesinde) “Bedri Gencer'i Selamlarken” başlıklı yazısında İhsan Fazlıoğlu ve Fatih M. Şeker ile birlikte yeni nesil İslâmî düşüncenin üç bayraktarından biri olarak saydığı “Bedri Gencer'in 800 sayfalık İslâm'da Modernleşme isimli eserinin muhteşemliğini, bizim 70'li, 80'li yıllarda edindiğimiz toplam birikimin/bilginin fersah fersah üstünde olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim” der.

Çağdaş İslâm düşüncesinin tekâmülü sürecinde nesiller arasındaki entelektüel etkileşim, entelektüel-ideolojik sosyalleştirmeyi içeren babalık işleviyle anlatılabilir. Biyolojik olarak babalık yaşı yirmi alındığında genelde yirmi yaş büyük aydın neslinin bir nesli doğrudan etkilediği, entelektüel babalık yaptığı görülür. Mesela doğum tarihi itibarıyla 1900'li nesilden Necip Fazıl (1905-1983) ve Nurettin Topçu (1909-1975) gibi aydınların 1920'li nesilden Fethi Gemuhluoğlu (1923-1977) ve Sait Çekmegil (1926-2004), onların da 1940'lı nesilden Cahit Zarifoğlu (1940-1987), Mehmet Akif İnan (1940-2000), Alaaddin Özdenören (1940-2004), Mustafa Yazgan (1940-), Rasim Özdenören (1940-), Zübeyir Yetik (1941-), Ertuğrul Düzdağ (1941-), Atasoy Müftüoğlu (1942-), Sadık Albayrak (1942-), İsmet Özel (1944-), 1930'lı nesilden Sezai Karakoç (1933-), Şevket Eygi (1933-), Kadir Mısıroğlu (1933-), Nuri Pakdil (1934-), Erol Güngör (1938-1983) ve Erdem Bayazıt (1939-2008) gibi aydınların da 1950'li nesilden Hüsnü Aktaş (1950-), Ebubekir Eroğlu (1950-), Ali Bulaç (1951-), Yaşar Kaplan (1952-), Nabi Avcı (1953-), İsmail Kara (1955-) ve Ahmet Davutoğlu (1959-) gibi isimleri doğrudan etkilediği, onlara doğrudan veya dolaylı olarak babalık yaptıkları görülür. İsmet Özel'in aralarında yirmi kadar yaş farkı olan Fethi Gemuhluoğlu hakkında "Bize kendi kuşağı içinde en sağlam çizgiyi aktarabilenlerden biriydi" demesi, nesiller arasında biyolojik ile entelektüel babalık yaşları arasındaki münasebet hakkında bir fikir verir.

### İsmet Özel Tesiri

İnceleme konusu 1960'lı yıllar doğumlu nesil de en çok 1940'lı yıllar doğumlu nesilden İsmet Özel'den etkilenmiştir; Özel, bu neslin entelektüel babası hükmündedir. Hikmete göre ilim satırlardan değil, sadırlardan intikal eden bir nur olduğu için bu neslin sadece kitaplarından tanıdığı Necip Fazıl gibi bir aydından ziyade bizzat tanıdığı İsmet Özel gibi bir aydından etkilenmesi tabiidir. Ele aldığımız neslin çoğunun Özel ile şahsî münasebeti vardır; muhtemelen aralarında en genç olduğu halde onunla en eski tanışan Gencer<sup>9</sup>, en yakın münasebet kuran Fazlıoğlu,<sup>10</sup> onun entelektüel tesiri

9 İsmet Özel ile İstanbul Tepebaşı'nda düzenlenen Kitap Fuarı'nda Üç Mesele adlı kitabımı imzalattığım 11 Kasım 1984 tarihinde tanışmıştık. Bilahare Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde okuduğum 1987-1991 yıllarında da bizim üniversiteye bağlı Devlet Konservatuarı'nda Fransızca okutmanı olarak görev yapan İsmet Abi'yi bazen Beşiktaş'ta otobüsten inerken görürdüm. Daha sonra gene fuarlarda görüşmüş, bilahare 1990'lı yıllarda Çağaloğlu Üretmen Han'da bulunan Çıdam Yayınları'nda zaman zaman ziyaret etmiştim.

10 Fazlıoğlu, Özel ile uzun süre evinde sıkça görüşerek oldukça yakın bir münasebet kurmuştur. Hatta Özel, bir kitabımı "bir meseleyi İhsan'a daha iyi anlatmak" için yazdığımı söylemiştir. Ancak 29 Nisan 2012'te Almanya'dan dönerken yaptığımız sohbette İhsan, onunla 2006 yılından beri görüşmediklerini, ilişkilerinin koptuğunu belirtmiştir.

üzerinde en çok kafa yoran isim ise Kaplan'dır. Kaplan, değişik yazılarında İsmet Özel'i çağımızın vicdanı, hatta onu anlayabilecek seviyeye çıkmasını Türkiye'nin rüşdünün göstergesi olarak görür.

Onun Sezai Karakoç ile karşılaştırarak yaptığı son İsmet Özel tahlili isabetlidir. Kaplan (2015c: 31), Özel'i Batı'da modernliğe karşı *iconoclasm* (*putkırıcılık*) işlevi gören Nietzsche'ye benzetir. Ona göre Özel, bir apati çağında kendini öne çıkarmak zorunda kalan, kuran değil, yıkan, seslenen değil, şok edendir. Hakikaten Özel, Marksist kökeninin etkisiyle hep itiraz, tenkit ve imhâ eden bir protest aydın olarak kalmıştır. Bunun ötesinde ondan tenkitten talime, imhâdan inşâya geçerek çağımız Müslümanına İslâm'ı yeniden yorumlamasını, bir âlim gibi "hakkı göstermesi"ni beklemek fazla olur. Belki de onun bu talime bile potansiyeli olduğu halde yaşadığımız çağın şartları bunun tahakkukuna imkân vermemiştir. Hatırladığım kadarıyla 1987 yılında onun çıkacak bir kitabının anonsu yapılmıştı: *Müslüman Gözüyle Siyasal Düşünceler Tarihi*. O zaman Ali Bulaç, gazete köşe yazısında başlığını "heyecan verici" bulduğu kitabın çıkışını dört gözle beklediğini belirtmişti. Ama maalesef o kitap bir türlü çıkmadı. Modern çağın sürekli zihni uyaran havası, hele kalemiyle geçimini sağlamak zorunda olan İsmet Özel gibi birine bu tür kalıcı bir çalışmayı yapabileceği teemmül imkânını vermedi.

Onun klasik İslam kültüründen beslenmediği için modern kültürü öcülendirdiği, gençleri/kitleleri soğuttuğu eleştirisine katılmak zordur.<sup>11</sup> Batı'nın kültürel şokuna uğradıkları modern çağda Müslümanlar, modern düşünce ve kültüre o kadar kapılmışlardır ki Özel'inki gibi hakikatli bir ses bile bu "seyl-i hurûşân-ı zamân"da cılız kalmıştır. Onun gibi birinin bu dalgaya karşı kitlesel bir etkisinden söz etmek imkânsızdır. Nitekim onun getirdiği radikal tenkit, Müslüman okumuşlar arasında yaygın medeniyet romantizmini sarsmaya yetmemiş, Sezai Karakoç'tan beslenen bu romantizm güçlenerek devam etmiştir. O yüzden Özel, bu "seyl-i hurûşân-ı zamân"da bağırarak, apati çağında insanları sarsmak zorunda kalmıştır.

Hakikaten o, Marksist kökeninden gelen radikal eleştirel ruhun etkisiyle modern hayat ve düşünce tarzına karşı imhâya yönelen, Müslümanları Kur'ân'da olduğu gibi "Nereye gidiyorsunuz, kendiniz kaptırdığınız modernlik ve modernizmin içyüzü budur, kendinize gelin" diye sarsan, gözlerini açan bir aydındır. Müslümanları medeniyet (İslâm medeniyeti) ve devrim (İran Devrimi) romantizmlerinden, ütopyalarından ilk uyandıran, iğvâdan koruyan odur. Belki de onun ana meziyeti, tam bir ahlakî ve fikrî netlikle

11 İhsan Fazlıoğlu, öğrencilerinin ifadesine göre Özel hakkında böyle düşünmektedir.

“batıla batıl” diyebilmesidir. Müslümanların zihnen bu kadar savrulduğu bir çağda bu bile büyük bir iştir. Sonuç itibarıyla Özel, genç Müslüman aydın nesline “evrensellik için yerlilik, orijinallik içinde sahicilik” vizyonunu ilham eder, onları “kendi olma”ya çağırır.

### Âlim-Mütefekkir Neslinden Mütefekkir-Âlim Nesline

İsmet Özel, inceleme konusu 1960’lı yıllar doğumlu nesle “evrensellik içinde yerlilik, köklülük içinde orijinallik” denebilecek bir vizyonu ilham etmiştir. Ancak bu ilham ve tesir, bu nesilde formasyon, coğrafya ve çağ olarak üç parametreye bağlı ortak özelliklerin birleşmesiyle mümkün olmuştur.

Formasyon, mezkûr neslin küllî vizyonunun oluşumunda rol oynayan birinci parametre sayılabilir. Bu neslin ortak bir özelliği, “imam-hatiplilik” mânâsında “medreselilik”tir; Cündioğlu dışında hepsi imam-hatip lisesi mezunudur. İlk ve ortaöğrenim sürecinde imam-hatip veya onun yerini tutacak bir kültür ortamında yetişme, onlardaki klasik ve yerli İslâmî şuurun temelini atmıştır. Bu nesil, medreseden gayr-i resmî tekkeye geçişi temsil eden önceki Müslüman aydın nesline göre medreseye dönüşü simgeler. Ayrıca bildiğimiz kadarıyla aralarında Şentürk ve Gencer gibi hususî olarak medrese icazeti alanlar da vardır.<sup>12</sup>

Medrese olarak kodladığımız imam-hatip eğitimiyle temelleri atılan Arapça bilgisi, bu nesle İslâm’ı doğrudan kaynaklarından öğrenebilme imtiyazını verir. Vurguladığımız gibi, dinî, içtimaî veya tabiî ilimler, hangi alandan olursa olsun Arapça bilmeyen birinin ilmi olamaz. Zira “şeriat, tarikat, marifet, hakikat” şeklindeki dinin dört boyutundan şeriat=hadis=ilmin dili ibare, marifetin dili işaretler. Sırası değişik aynı harflerden oluşan ibare (-b-r) ile Arabî (-r-b) kelimeleri arasındaki ıstikak, bu gerçeğin göstergesidir. Bu bağlamda İsmet Özel’in Arapça bilmemesiyle ilgili itirafı özel bir mânâ kazanır: “Bilakis, ben bu manada birtakım tatmin fırsatları elde etmiş biri olsaydım belki çok daha cüretkâr ve saldırgan olurum. Mesela Arapça bilmeyişimi de Allah’ın lütfu olarak yorumluyorum. İyi bir Arapça bilgim olsaydı, şimdi olduğumdan çok daha ukala olurum” (Akman 2004: 278).

Formasyon bakımından bu neslin diğer bir ortak özelliği de “akademisyenlik” mânâsında “mekteplilik”tir. Daha önceki nesilden başlıca akademisyen Nurettin Topçu’dur. Sezai Karakoç’un *Diriliş* dergisini yayınlamaya başladığı 1960, Türkiye’de çağdaş İslâm düşüncesinin tekâmül seyrinde de

12 Recep Şentürk, Nakşibendî şeyhlerinden merhûm Diyarbakırlı Muhammed Emin Er (1914–2013), biz ise Tokatlı Mehmed Emin Saraç (1930-) Hocaefendiden icazet aldık.



bir dönüm noktası olmuştur. *Diriliş* dergisinin yazı kurulu, dokuz kişiden oluşuyordu: Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Şevket Eygi, Kadir Mısıroğlu, Erol Güngör, Mehmet Çavuşoğlu, Nevzat Yalçıntaş, Gökhan Evliyaoğlu ve Sait Mutlu. Bunlardan dördü, Erol Güngör, Mehmet Çavuşoğlu, Nevzat Yalçıntaş ve Gökhan Evliyaoğlu akademisyendir. 1950'li ve bilhassa 1960'lı yıllar doğumlu Müslüman aydın neslinde akademik formasyon ağırlık kazanır; bunlar, “medrese ve tekke neslinden mektep nesli”ne geçişi temsil eder. Gene Cündioğlu dışında hepsi akademisyen, Kaplan dışında hepsi profesördür. Kendisini filozof olarak tanımlayan Cündioğlu, grubun mektepli değil alaylı, akademisyen olmayan tek üyesi, Yusuf Kaplan ise akademiye karşı bir akademisyendir.

Bu nesil, bu mânâda medrese ile -seküler sosyal akademi olarak- mektebi birleştirerek selefleri sosyal bilimciler ile ilahiyatçılar nesillerinden daha avantajlı ve tesirli bir mevkiye çıkmışlardır. 1950'li yıllar doğumlu nesilden Nabi Avcı, İsmail Kara ve Ahmet Davutoğlu, daha ziyade iletişim, tarih, siyaset gibi belli alanlarda ihtisaslaşmış akademisyenlerdir. Buna karşılık felsefe ve sosyoloji gibi küllî seküler disiplinlerde yetişen 1960'lı yıllar doğumlu nesil, teoloji ile sosyoloji, dinî ile içtimaî ilimlerin birleştiği daha geniş bir perspektiften dünyaya bakma, medrese ile mektep formasyonlarını telif ederek medreseli âlimin işlevini kısmen telafi etme, geleneğe dayanarak düşünce üretme imkânına kavuşmuştur.

Çağımızda Mevdûdî misalinde görülen âlim-mütefekkir tipinin devamı sayılabilecek bu nesil, bu açıdan belki de Cumhuriyet devrinde ulemâdan sonra gelen en önemli Müslüman aydın neslidir. Ancak entelektüel seyirleri, Cevdet, Elmalılı veya Mevdûdî misalinde olduğu gibi, medreseden mektebe, ilimden fikre doğru olmak yerine mektepten medreseye, fikirden ilme doğru olduğu için onlara “âlim-mütefekkir” yerine “mütefekkir-âlim” demek belki daha doğru olur. Burada tefekkür kaynağı mektep, ilim kaynağı medresedir. Mütefekkir-âlim neslinin seyri, mektepten medreseye, fikirden ilme doğru olduğu için bu nesle Halil Günenç gibi otantik bir âlim yerine İsmet Özel gibi bir şair rehberlik eder. Zira Osmanlı'da olduğu gibi medrese, tekke ve mektebi birbirine bağlayan, bunların ilim, fikir ve his kavramlarıyla temsil edebileceğimiz entelektüel mahsullerinin ifade edildiği ortak dil şiiirdir.

Dahası modern çağdaki sosyal bilimciye karşılık olarak üdebâ (literati), edebiyatta içkin fikirle sosyal dünyayı okuyordu. *Hüküm* doğru, *edep* ise güzel olarak beşerî dünyayı tanımlamaya yarayan norm türleridir. Bu yüzden hukuk ile edebiyat, modern sosyolojinin (sosyal bilimin) ana kaynakları

olmuştur; Batı’da Matthew Arnold-Herbert Spencer ve Türkiye’de Namık Kemal-Ziya Gökalp ilişkisi misalinde görüldüğü gibi (Murphy 1997, Lepenies 1988). İlginçtir ki daha sonra iki dünya savaşı arası devir Arap milliyetçiliğinin ideoloğu Sâtî’ el-Husrî (1880-1968) olacak Sâtî’ Bey, Niyazi Berkes (1975: 74-94) ile yaptığı görüşmelerde Türkiye’deyken eğitim ve milliyetçilik üzerine tartışmalara girdiği Ziya Gökalp’ı küçümsemek için şair olarak söz eder.

Üdebâ, mektepte edebiyatla fikir üretmeyi, tekkede şiirle marifet yolunu öğreniyor, böylece mekteple tekkeyi, fikirle hissi birleştirdiği bu yegâne formasyonu medresenin kazandırdığı ilmin hazm edilmesine imkân veren bir entelektüel kıvama, vizyona ulaşıyordu. Bu açıdan denebilir ki ulemâ ilim, üdebâ kayb ettiğimiz kimliği ve kaynağını gösterecek fikir ve his verir. Karakoç veya Özel gibi aydınların rehberliği, Sünnîlik denen yerli, klasik ve evrensel bir İslâm anlayışının İslâm ümmeti için önemini ve bu anlayışın kaynakları olarak medrese ve tekkeyi göstermesidir. İncelediğimiz 1960’lı yıllar doğumlu neslin yapmaya çalıştığı da ümmetin geleceği için ilmin, medrese ve âlimin önemine dikkat çekmektir. İçlerinde Yusuf Kaplan (2013b, 2015a, 2015b) gibi “Bize gazeteci, entelektüel ve akademisyen değil, âlim, ârif ve hakîm lâzım... O yüzden, yeni Gazâlî’leri yetiştirecek medrese olmadan, seküler eğitim kurumlarıyla bir arpa boyu yol alamayacağımızı idrak edebilmiş değiliz henüz” diye bunu dobralıkla ifade edenler vardır.

### A’rafta Kalmış İlahiyatın Krizi

Bu grup içinde bir ilahiyatçının olmaması, ilahiyat akademisinin “mütefekkir-âlim” çıkarma, geleneğe dayanarak düşünce üretme imkânını kaybettiğini, çağdaş İslâm düşüncesinin kanalı olmaktan çıktığını gösterir. İncelediğimiz altı kişilik grup içinde Kaplan, Fazlıoğlu ve Gencer, doğrudan felsefe ve sosyoloji bölümlerinden mezun olarak yetişmişken, Görgün ve Şentürk gibi ilahiyat mezunu akademisyenler, lisansüstü öğretimde felsefe ve sosyoloji alanlarına yönelmişlerdir. İlahiyatın çağdaş İslâm düşüncesinin kanalı olmaktan çıktığını gösteren başka misaller verilebilir. 1990’lı ve 2000’li yıllarda Mustafa Armağan, İskender Pala, Mahmud Erol Kılıç gibi aydın ve akademisyenler, tarih, edebiyat, tasavvuf gibi disiplinleri halka sevdiren isimler olarak tanınmışlardır. İlginçtir ki tasavvufu sevdiren adam olarak bilinen Kılıç, ilahiyat değil, siyasal çıkışlıdır. Gene ilginçtir ki bir internet sitesinde incelediğimiz gruptan Cündioğlu, Kaplan ve Fazlıoğlu’nun da yer aldığı Türkiye’nin önde gelen yazarlarından beklenen çalışmalar hakkında

yapılan bir ankette diğer yazarlardan “Modern Türk Edebiyatı Tarihi, Türk İlim Tarihi, İbni Arabî” gibi muayyen konularda çalışmalar beklenirken “İslâm İlimleri İstılahı ve Usûlü”nün yazılmasının bir ilahiyatçı yerine resmen sosyolog olan bu âcizden beklendiği sonucu çıkmıştı (EdebiFikir 2013).

İlahiyatın çağdaş Türk-İslâm düşüncesinin kanalı olmaktan çıkmasının, “medrese ile mektep arasında tirelik, melezlik” diye özetleyebileceğimiz derin yapısal-işlevsel sebepleri vardır. Yapısaldan kasıt, ilahiyatın geleneksel ile modern öğretim müesseseleri arasındaki mevkisi ve bünyesi, işlevselden kasıt ise işlevi ve meşrûiyetidir. Bugün yeterince bilinmese de kitap ve medresenin zuhuru, İslâm medeniyetinde kadim ilim anlayışı uyarınca ilk ciddî epistemolojik-pedagojik kırılma, kriz hissine yol açmıştır. Kadim anlayışa göre ilim sadırlardan sadırlara geçen bir nur olduğu için onun sadırlardan satırlara, kitaplara, öğretiminin de câmiden medreseye aktarılması, sıhhatini zedeleyecek riskli gelişmeler olarak görülmüştür.

İslâm’da “Vesileler için de maksatların hükmü cârîdir” kaidesine, ilim (hadis) amelin (sünnet, ibadet) şartı olduğu için bizzat din sayılmış, dolayısıyla câmi, ibadetin de ilmin de merkezi olmuştur. ‘Asr-ı Saadet’ten itibaren tedrisat, câmilerde yürütülmüştür. Bu yüzden öğretimin câmi dışında medrese olarak kurumsallaşması, âlimliğin hasbîlik ve bağımsızlığını zedeleyeceği endişesiyle ulemânın tepkisine yol açmıştır. Rivayete göre Maverâünnehir ulemâsı, meşhur Selçuklu veziri Nizamülmülk tarafından Bağdat’ta Nizamiye Medreseleri’nin kurulduğu haberini alınca kitapları bir tabuta doldurarak gezdirmek suretiyle sembolik cenaze namazı kılmışlar, böylece ilmin devlet kontrolüne girmesine tepki göstermişlerdir (Anadol 2002: 340). Medresenin kıvamına eriştiği Osmanlı zamanında bile Birgivî gibi bağımsız âlimlerin halka “Çocuklarınızı medreseye göndermeyin” yollu tavsiyelerde bulunduğu dair rivayetler, bu endişenin devamlılığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Ancak medrese, sahih ilmin hocalar silsilesiyle aktarıldığı ve korunduğu icazet geleneğiyle kadim ilim anlayışına bağlı kalarak pedagojik olsa da epistemolojik bir krize yol açmamıştır. Ancak ilim yetkisinin müteselsil şahsî merciden verildiği icazet yerine anonim bir merciden verildiği diplomaya dayalı modern üniversite ve ona bağlı ilahiyatın zuhuru, İslâm medeniyetinde ikinci ve asıl köklü krize yol açmıştır. Bu, isimli sahih ilmin isimsiz neseb-i gayr-i sahih hale gelmesi demektir. Arapça gramer bakımından “ilim” gibi “müzekker” olan câmi, sahih ve hasbî ilmin aslı kaynağı iken,

“müennes” medrese ve câmia (üniversite) ise ilmin arızî kaynakları olarak krize yol açmışlardır.

Medrese eski-hikemî, modern üniversitenin karşılığı olarak mektep yeni-seküler bilginin üretimi ve iletimi için kurulmuştu. İlahiyat ise mazruf (muhteva) olarak geleneksel (medrese), zarf (form) olarak modern (mektep) bir müessese olarak medrese ile mektep arasında tıreyi oluştuyordu. Bu melezlik tesadüf değildi. Medreselerin kapanmasından sonra 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, görünüşte medrese ile mektebin temsil ettiği eski ile yeni bilginin organik telifi, aslında sonunda medresenin ürettiği eski-hikemî bilginin itibarını sarsarak modern üniversitenin ürettiği yeni-seküler bilginin hâkimiyetine zemin hazırlamak için kurulmuştu. Ali Fuat Başgil’in dediği gibi İlahiyat Fakültesi, adeta din âlimi değil, din münekkidi yetiştirmek için kurulmuştu. Necip Fazıl Kısakürek’in şeyhi Abdülhakim Arvâsî’nin oğlu Ahmed Mekki Üçışık da “Dinin üç bacağı (tarikât, marifet, hakikat) kırılmış, bir bacağı (şeriat) kalmıştı. Korkarım onu da diplomalı din adamları kıracaklar” diyerek dine yönelik ilahiyat tehlikesini öngörmüştü.

Bu tür bir organik-objektif (bilgiler-arası) telif teşebbüsü, mektebin medreseyi ezmesine yol açacaktı. Çünkü modern dünyada baskın ve belirleyici olan, mektebin (üniversitenin) ürettiği seküler bilgiydi; medrese ise gizlenmiş hakikati, keşf edilmemiş hazineyi temsil ediyordu. O halde geçici de olsa çıkış yolu, mütefekkir-âlim neslinin yapmaya çalıştığı gibi, medrese ile mektebin temsil ettiği eski ile yeni bilgi arasında mekanik-sübjektif (öz-neler-arası) bir telifi, ilahiyatçının yapmaya çalıştığı gibi, organik-objektif (bilgiler-arası) bir telif değil. Bu yüzden mütefekkir-âlim neslinin seyri, fiilî kaynaktan potansiyel kaynağa, mektepten medreseye, fikirden ilme doğru olurken, tam aksine, yaşadığı çok-yönlü meşrûiyet krizinin tesiriyle ilahiyatçılar neslinin seyri medreseden mektebe, ilimden fikre doğru olmuştur.

Nasıl zamanında medreselerin girdiği krizin psikolojik yükünü âlimler çekmişse ilahiyatın ağır meşrûiyet krizini de ilahiyatçılar çekmiştir. Bu müesseseler ve ürettikleri bilgi öznelere karşılaştırıldığında ilahiyatçının trajedisini ortaya çıkar. Âlim medresenin, aydın mektebin ürünü olarak görülürse ilahiyat akademisi ne medrese, ne mektep, dolayısıyla ilahiyatçı, ne âlim, ne aydın sayılır. Bu yüzden ilahiyat akademisi, halk, medrese, seküler akademi ve rejim olarak dört kesim nezdinde de gayr-i meşrû sayılmanın ağır psikolojik yükü altında ezilmiştir. 2010 yılından sonra bazı üniversitelerde ilahiyat

fakültelerinin “İslâmî İlimler Fakültesi” adıyla açılması, isim değişikliği de, onların zihniyetini ve kaderini değiştirmemiştir.

İlahiyatın meşrûiyet krizini tüm ağırlığıyla yaşadıkları içindir ki ilahiyatçılar, kuruluş gerekçelerini oluşturan Batı’da Hegel’de olduğu gibi pozitif bir modernizm-sekülerizm mânâsında dinde reform yerine sadece geleneği itibarsızlaştırma mânâsında negatif bir modernizme kaymışlardır. Buna üç ana sebep gösterebiliriz. Birincisi, vahy edilmiş dindeki paradigmatik tahdit, ikincisi, ilmî zayıflama, Türkiye’de genelde üniversitede, özelde ilahiyattaki ilmî seviyenin giderek düşmesi, üçüncüsü, sonradan görmelikten kaynaklanan ahlakî yozlaşma. Kurumsal gayr-i meşrûiyetin Türkiye’de 1990 ve 2000’li yıllarda hızlanan sosyal mobilitenin getirdiği sonradan görmelikle birleşmesiyle ilahiyatçının zihnî inhirafı katlanmıştır.

Bu yüzden ilahiyatçılar, medrese ile mektep arasında kalmışlık (“el-Menziletü beyne’l-menziletayen”) durumundan kurtulmak için giderek mektep tarafına kaymışlardır. Kendilerini Ankara Okulu olarak adlandıran modernist ilahiyatçıların sünnete daha bağlı Konya İlahiyat Fakültesini “medrese” diye istihfafında açıkça görüldüğü gibi bu kayış, medrese-karşıtı bir söylemle tezahür eder. Bunlar, Diyanet TV’nin bazı programlarında olduğu gibi en heretik ilahiyatçıları bu “medrese”ye “canlı bomba” olarak gönderirler! Medreseye karşı bu kurumsal tepkisellik, “negatif modernizm” dediğimiz şeye, medresenin temsil ettiği sünnete muhalefete, ilahiyatçılık mekanik bir geleneği tersyüz etme mesleğine, züccaciye dükkânına giren fil tavrına döndürür.

Bu tepkiselliğin sonucu, vahim bir paradigma ve zihniyet teşevvüşüdür. Frankofon, entelektüel gazeteci Belkis Kılıçkaya’nın bir televizyon programında ruh ve cin gibi görünmez varlıkları güya tevil yaparak inkâr eden iki ilahiyatçı hakkında yaptığı değerlendirme ibretliktir: “Ben Batı’da okudum. Batı’da belli bir yerde duran herkesten, bir ateist veya filozoftan kendi perspektifinden bir şeyler öğrenebilirsiniz. Ama bu ilahiyatçılardan hiçbir şey öğrenemezsiniz. Çünkü nerede durdukları, nereden konuştukları belli değil.” Zamanında Gazâlî’nin filozofları, İbni Rüşd’ün kelamcıları tekfiri, dinde paradigmatik sınırları koruma, bu tür bir teşevvüşü önleme kaygısındanadır. Bu yüzden modern ilahiyat zihniyeti için Gazâlî, geleneğin sembolü gözde bir hedefdir. Bu ilahiyatçılar, öğrencilerine “Gazâlî’ye sövmeyen benim derisimden geçemez” diyecek kadar akıl tutulması yaşarken Batılı filozoflardan “Hazret-i Heidegger, İmam-ı Gadamer (!)” diye söz eden “kültürel travestiler” haline gelmişlerdir adeta.

Bu komplekstendir ki lisansüstü öğretimde sosyal bilime kayan ilahiyat mezunu akademisyenlerin ömür boyu ilahiyat kökenlerini kamufle etmeye çalıştıkları görülür. Bunu “başaramayan”larda ise “ilahiyatçı görünme-me” çabası, namazsızlık, ayyaşlık vs. ile “Müslüman görünmeme” çabasına dönüşür! Bazıları “politik olarak muhalif, entelektüel olarak eleştirel” diye kendilerini tanımlayarak, solculuk oynayarak ilahiyatçı imajını silmeye, etiketinden kurtulmaya çalışırlar. Muhalefet ve eleştiri, “ilkesel” değil, hakkı ihkaka yönelik “stratejik” tavırlardır; insan, yerine göre muvafık, yerine göre muhalif, yerine göre mukallit, yerine göre münekkit olur. Dolayısıyla bu örnekte olduğu gibi biri, muhalefet ve eleştiriye mutlaklaştırdığı, kendini stratejik değil, ilkesel olarak muhalif ve eleştirel olarak tanımladığı takdirde derin şifasız bir kompleksin pençesinde kıvranıyor demektir.

İlahiyatı çağdaş İslâm-Türk düşüncesi sahnesinden silen çıkmaz, dinin bünyesine bakarak daha iyi anlaşılır. “Kendilerine ilim ve iman verilmiş olanlar da dediler ki...” (Rûm, 30/56) âyetinde buyurulduğu gibi, din, “ilim ve iman”dan ibarettir; “zan=doxa” kavramı, ikisinin ortak zıddıdır. Dinin gövdesi ilim, özü, önü ve sonu imandır. İlim/iman ayırımı, ulûhiyet/rubûbiyet ayırımına karşılık olarak alınabilir. Allah, yarattığı âlemlere mutlak ilim veren, Rab, mutlak emir verendir; rubûbiyet (ilahî otorite) nübüvvet ile gerçekleşir. Aristo Yunanı gibi pagan topluluklar, ilahî ilhamın ürünü bir ilim=hikmetle yollarını bulabildikleri, bir ulûhiyet inancına sahip oldukları halde rubûbiyetten, Allah, peygamber ve gayba iman imkânından mahrum bulunmuşlardır. İman, önce elçisi peygamberi Tasdik, sonra Allah’ı Tevhid ve teslimdir. Fetret devirlerinde Peygambere iman olmadan dünyevî adalet ve saadetin kaynağı ilham edilen ilme erişilebilir, ancak dâreyn saadetinin kaynağı vahy edilen ilme erişilemez. “Kendilerine ilim ve iman verilmiş olanlar da dediler ki...” (Rûm, 30/56) âyetinde buyurulduğu gibi, ilmin önü Peygambere, sonu Allah’a imandır.

Dikkat edileceği üzere, âyette ilim ve imanın “kazanılan” değil, Allah tarafından “verilen” şeyler olduğu vurgulanır. Rubûbiyet denen ilahî otorite, Allah’ın elçisi peygamberin ve onun varisi âlimin otoritesiyle kaimdir; imansız ilim, ilimsiz fikir olmaz. Dolayısıyla Batı’da Anthony Collins’in 1713 yılında çıkardığı *Discourse of Free-thinking* kitabındaki gibi “hür düşünüş” taraftarlığının sonu, ilahî ilim ve imanın inkârı, deizm=ilhaddır. Modernist ilahiyatçılar tarafından “aklımı kullan, geleneği sorgula, kaynakları eleştir” gibi hoş ama boş sloganlarla teşvik edilen “hür düşünüş” eğiliminin sonu da hevânın hâkimiyeti, dinde otoritesizlik, ilhaddır.

Yerli ilahiyatçıların hür tefekkür vurgusu, dinde Allah'a nisbetle ilim ve imanın, Peygambere nisbetle hadis ve sünnetin aleyhine işlemiştir. Böylece Türkiye'de bilhassa sekülerleşme sürecinin hızlandığı 1990 ve 2000'li yıllardan itibaren ilahiyatta zayıflamasına bağlı olarak ilim ve imanın (sünnetin) bayraktarı genelde mütefekkir-âlim neslinden aydınlar olmuşlardır. Yaygın kanaate göre Türkiye'de Mustafa Sabri, Zahid Kevserî ve daha yakınlarda Ahmet Davudoğlu, Sadrettin Yüksel gibi peygamber varisi âlimlerin vefatından sonra sünnet mücadelesi, ilahiyatçı olmayan aydınlara kaldı: Necip Fazıl, Kadir Mısıroğlu, Şevket Eygi, Ali Nar, İsmet Özel, Ebubekir Sifil, Yusuf Kaplan, âciz (Bedri Gencer), İhsan Şenocak. Bunların hepsinin ortak noktası, ya disiplin veya meslek (akademi) olarak ilahiyat dışındaki aydınlar olmasıdır.

### Modern Çağda İslâm

Formasyondan sonra coğrafya, mezkûr neslin küllî vizyonunun oluşumunda rol oynayan ikinci parametre sayılabilir. Bununla bu neslin düşünceleri yapısının “ontolojik” arkaplanına işaret ediyoruz. Bu neslin “yerliliğinde” Cündioğlu ve Fazlıoğlu dışındaki dört ismin Konya, Kayseri, Sivas ve Çankırı gibi İç Anadolu şehirlerinden çıkmasının payı vardır. Bu, bir tesadüf sayılamaz. Cumhuriyet devri milletvekili seçimlerindeki oy haritasından da görülebileceği gibi, daha çok Yörük denen Türk unsurun yerleştiği İç Anadolu, ülkenin muhafazakâr gövdesini oluşturmaktadır. Dahası Selçuklu başşehri Konya ile Kayseri, tarih boyunca “makarr-ı ulemâ” olarak adlandırılmıştır. İsmet Özel'in memleketi ise Karakeçili Yörüklerinin yerleştiği Aydın Söke'dir. Bilindiği gibi Osmanlı hanedanı, Oğuz Türklerinin Kayı boyuna bağlı Karakeçili Aşireti'ndendir.<sup>13</sup> Bu neslin hiçbir zaman radikal ideolojik uçlara meyl etmeden Sünnî bir çizgiyi takibinde bu ontolojik arkaplanın, yerliliğin önemli tesiri vardır.

Bu neslin yerliliği tamamlayan ortak bir özelliği de “şehirlilik”tir; hemen hepsi İstanbul'da yetişmiş “medenî” aydınlardır. Görgün ve Kaplan gibi belli bir tarihte gelenlerin de ömürlerinin çoğu İstanbul'da geçmiştir. İstanbul'un Avrupa yakasında oturan Gencer dışında diğerleri Anadolu yakasında oturmaktadır. Fikrî ve ahlakî kemal asalete, bu da şehirlilik veya köylülük olarak yerliliğe bağlıdır. “Sonradan görme, gâvurdan dönme” atasözünün belirttiği üzere sonradan görmelik, bütün çığlıkların kaynağıdır. Ülkemizde İslâm'ın ideolojik, siyasî muhalefet aracı olarak kullanılması

<sup>13</sup> Bu arada fakir de Konya'ya yerleşen Karakeçili Aşireti'nden bir ailenin çocuğudur.

Yeni Osmanlılar ile başlamıştı; ancak onlar şehirli oldukları için İslâm'ı asla sosyal iktidar aracı olarak kullanmaya tevessül etmediler (Gencer 2013: 85). Ancak şehrin nimetlerini “sonradan gören” bazı İslâmcı aydınlar için İslâm, sosyal iktidar aracı olarak işleyecek, bunlar, ömürleri boyunca tabir caizse İslâm'ın sırtından geçinecekti.

Formasyon ve coğrafyadan sonra çağ, mezkûr neslin küllî vizyonunun oluşumunda rol oynayan üçüncü parametre sayılabilir. Çağ parametresinden kasdım, mezkûr neslin düşüncesini belirleyen “modern çağda İslâm” meselesidir. Batı ve onun hükm ettiği modern dünyanın girdiği krizi teşhis ve tedavi arayışının yoğunlaştığı bu süreçte modern evrensel krizden çıkışın İslâm medeniyetinin dirilişine bağlı olduğu kanaati, bu neslin düşüncesini belirler.

Müslüman aydınının modern çağla hesaplaşmak üzere fikir üretme gücünün, hem tez, hem antiteze, hem savunduğu geleneğe (*sünnet*), hem eleştirdiği modernliğe (*bid'at*) vukufu gerektiren diyalektik bir entelektüel cehde bağlı olduğunu söylemiştik. Sünnet kadar bid'ate vâkîf olmadıkları için son emperyal devir ulemâsı bu hesaplaşmayı hakkıyla yapamamıştı. Özel gayretle kendilerini geliştiren Ahmed Cevdet, Hamdi Yazır gibi ulemânın bir kısmı “sünnete vâkîf, bid'ate aşinâ” olarak modernliği tenkit edebilecek bir seviyeye çıkabilmişlerdi. Genel olarak ulemânın boşluğunu “sünnete aşinâ, bid'ate vâkîf” olan Namık Kemal gibi son Osmanlı devrinin ön-İslâmcıları ile erken Cumhuriyet devrinin muhafazakâr aydınları doldurmuştur.

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

Tekke neslinden saydığımız beş şair, Namık Kemal, Mehmed Akif, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, İsmet Özel gibi son Osmanlı ve erken Cumhuriyet



aydınları, genelde Frankofon aydınlardır. Fransızca, yüksek kültürü temsil eden kadim, asil, Katolik, İngilizce ise modern, seküler Protestan Batı'nın dilidir. Bu bakımdan iki dil, modernizm ile modernlik eleştirisinin yoğunlaştığı diller olarak ayrılabilir. Batı-içi modernizm eleştirisi, Türkiye'de revaç bulan Bergson misalinde olduğu gibi, daha ziyade Fransızca literatürde bulunur. Zira modernizm, Katolik Avrupa'nın merkezi olan Fransa'da Katoliklik ile Protestanlık arasındaki tıreyi oluşturan Cizvitlik kanalıyla neşet etmiştir. Hâlbuki kapitalizmde tecessüm eden modernlik, İngiltere'de kemale erdiği için daha çok İngilizce-konuşan aydınlarca eleştirilmiştir. Çağımızda Georg Simmel'den başlayarak Jacques Ellul, Lewis Mumford, Marshall McLuhan, Ivan Illich, E. F. Schumacher, Theodor Roszak, ayrıca Michel Foucault ve Pierre Bourdieu gibi aydınlar, modernliğin tecessüm ettiği medeniyet ile onun temel bileşenleri bilim, teknik ve ekonomiyi kıyasıya eleştirmişlerdir.

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

Batı'daki bu tür entelektüel gelişmeleri yakından takip ederek Türkiye'ye aktaran İsmet Özel, Nabi Avcı ve Ahmet Kot, 1980'li yılların başlarında Yeryüzü Yayınları'na vücut verecek faaliyetleriyle genç Müslüman aydın neslinin ufkunun açılmasında büyük rol oynamışlardır. Gerçekten Özel ve Avcı, yalnız mahalle ve ülke değil, dünya çapında rafine entelektüellerdir. Ama maalesef ikisinin de bu potansiyellerini ne derece inkişaf ettirebildikleri ve Türkiye'nin bundan ne derece yararlanabildiği belirsizdir. Düşünce ile ifade edildiği dilin kalitesinin birbirine bağlı olduğu gerçeği uyarınca Nabi Avcı, aynı zamanda Türkçe'sinin güzelliğiyle de genç aydın nesillere örnek olmuştur.

### Vaz'-ı Cedidden Keşf-i Kadime

İncelediğimiz 1960'lı yıllar doğumlu nesil, medrese ve mektep olarak kodladığımız imam-hatip ve akademi formasyonları sayesinde hem Arabofon,

hem Anglofon olarak Doğu ve Batı'yı kaynaklarından okuma, Batı medeniyetinin modern kadar postmodern yüzünü tanıma imkânına kavuşur. Bu, onlara hem savundukları *sünnet*, hem eleştirdikleri *bid'ate* vukuf imkânı, hem evrensel ve yerli, hem klasik ve modern bir perspektif kazandırır. Onların çalışması, İslâm'ı yeniden tarih sahnesine çağıran büyük değişim sürecinde tikeli tümele, yereli evrensele, modernliği geleneğe bağlama teşebbüsü olarak tanımlanabilir. Onlar, “redd-i miras” ve “vaz'-ı cedid” iddialarıyla geçen yıllardan sonra “keşf-i kadim”e yönelmiş görünürler. Onları, uzun süre kültürel hazinemizin kilitlendiği sandığı açma, saklı hazinenin tozunu alarak çağımızın dikkatine sunma çabası olarak görülebilir.

Daha yakından bakıldığında bu neslin mensuplarının ferdi düşüncelerinin belli ana temalara dayandığı görülebilir; bu şekilde bir kişinin/çağın düşüncesi, dayandığı ana temanın tespitiyle daha kolay tahlil edilebilir. Ele aldığımız neslin dört üyesinin düşüncesinin dayandığı ana temalar ayırt edilebilir: Gencer, Kaplan, Görgün ve Fazlıoğlu. Kolaylık için bunları, Arapça'da *tahavvül* bildiren *tefe'uul* bâbından *tesenniin* ile *tefekkuh* olarak ifade edildiklerinde ortak bir *'ilmü'l-hâl* mânâsında buluşan *sünnet* ile *fıkıh* kavramlarıyla ifade edebiliriz (Gencer 2014b). Buna göre Gencer ile Kaplan'ın birbirine zıt hikmet ile medeniyet kavramlarıyla kasd edilen *sünnet*, Görgün ile Fazlıoğlu'nun ise “İslâm-Türk düşüncesinin özelleştirmesi” projesiyle ilgili *fıkıh* ana temasını paylaştıkları söylenebilir. Burada onların *sünnetin* yerini alan *medeniyet* ile *fıkıh* kavramlarına dayalı normatifleştirmeden özelleştirmeye doğru entelektüel seyri uyarınca önce Gencer ile Kaplan, ardından Görgün ile Fazlıoğlu'nun çalışmasını ele alacağız.

Kamuoyunda Gencer ile Kaplan, rakip hikmet ile medeniyet ideallerinin bayraktarları olarak görülmektedir (Haber Kültür 2011). Kaplan, İbnü'l-'Arabî'nin şaheserine telmihen *Fütûhât-ı Medeniyye* adımı verdiği beş ciltlik bir külliyatta temellendireceği “bir medeniyet projesi” geliştirmeye kendini adanmıştır. Onun gibi genç Müslüman aydınların medeniyet kavramını benimsemesinde sünnete mugayir modern hayat tarzı yanında doğrudan Batılı üniversitelerde tahsil de etkili olmuştur. XIX. asırdan itibaren Batılı üniversitelerde tahsil gören Müslüman aydınlarda Batılı medeniyete karşı kaçınılmaz bir ülfet oluşmuş, Batı, İslâm'a mutlak öteki, yabancı olmaktan çıkmış, medeniyet gibi Batılı kavramlar misilleme konusu olarak benimsenmiştir. Bu şekilde incelediğimiz nesil içinde yabancı üniversitelerde doktora yapanlar, romantik “İslâm medeniyeti” anlayışından ister istemez etkilenmişlerdir.

Bize gelince entelektüel arayışımızdaki bütün yollar hikmete çıktı. Sosyolojik olarak ana inceleme konumuz modernleşme ve sekülerleşmenin arıza olarak insanlığa neyi kayb ettirdiğini öğrenme merakı, bizi aslın keşfine, asıl bilinmeden arızanın anlaşılamayacağı kanaatiyle sünnet ve hikmetin keşfi arayışına sevk etmiştir. Bu noktada öncelikle sünnet ve hikmet ile zıddı modernleşme ve sekülerleşme kavramlarının dar ve geniş mânâları gözetilmeden rastgele kullanılmalarından kaynaklanan karışıklığı gidermek gerekir.

Hikmet ile sünnet kavramları, dar mânâda dinin ilim=*şariat* boyutunu, geniş mânâda ise ilim=*şariat* ile amel=*tarikât* boyutlarının terkiibini ifade eder. Aralarındaki fark, hikmetin umumî=isimsiz, sünnetin ise hususî=isimli olmasından ibarettir. Nitekim İmâm Şâfî (2010: 72), *er-Risâle*'de Kur'ân'da çeşitli âyetlerde geçen "Kitab ve hikmet" ifadesindeki *hikmet*'in *sünnet* mânâsına geldiğini söyler (Bakara, 2/129, 2/151, 231; Âl-i İmran, 3/164; Nisâ, 6/113; Cuma, 18/2; Ahzâb, 34/34). İslâm âlimleri bazen bu ayırımı, "sünnet-i kadime/sünnet-i hadise" ayırımıyla ifade etmişlerdir.

Sekülerleşme, dar mânâda dinin ilmî boyutunu ifade eden hikmet ve sünnetten, modernleşme ise dar mânâda dinin amelî boyutunu ifade eden hikmet ve sünnetten, sekülerleşmeyi de kapsayan geniş mânâda ise dinin ilim ile amel boyutlarını kapsayan geniş mânâda hikmet ve sünnetten uzaklaşma şeklinde bir nitel değişim demektir. Modernleşme ile sekülerleşme terimleriyle ayrılan hayat ile düşünce tarzındaki nitel değişim, Türkçe'de *medeniyet* denen *medenileşme* (*civilization*)de birleşir. Sekülerleşmeyi de kapsayan geniş mânâda modernleşmenin özel adı olarak *medenileşme*, dinin ilim ile amel boyutlarını kapsayan geniş mânâda hikmet ve sünnetten uzaklaşmadır.

Bu yüzden idealimiz, medeniyet kavramında birleşen modernleşme ve sekülerleşmenin sebep ve sonuçlarının tespitinden hareketle hikmet ve sünneti keşf ederek "yeni-Gazâlîci" dediğimiz İslâm anlayışını çağımızda yeniden hâkim kılabilmektir.

### Sünnetten Medeniyete

Medeniyet anlayışı, 1960'lı yıllar doğumlu Müslüman aydın neslinin İsmet Özel'den etkilenme tarzını tespitite kilit öneme sahiptir. İsmet Özel (2013: 109, 121-126), bilahare *Üç Mesele* adıyla kitaplaştıracığı, Lewis Mumford'dan yararlanarak yaptığı radikal medeniyet ve teknik tenkidıyla tabir caizse Müslüman aydınlar arasındaki medeniyet tabusunu yıktı. O, *civilization* denen medeniyetin hem tümel (medeniyet), hem tikel (İslâm medeniyeti) versiyonlarını çürüterek Müslümanlar tarafından savunulamayacağını

gösterdi. Onun bu konudaki meziyeti, modernliğin medeniyette tecessüm ettiği gerçeğinin keşfidir.

Ona göre “Medeniyet, insanların madde karşısında zaaflarının ve maddî gelişmeye mahkûm olmalarının somutlanmış halidir (...) Bugün İslâmî mücâhedeyi bir medeniyet mücadelesi olarak anlamanın belli başlı iki sakıncası vardır: Birincisi, İslâmiyet dairesindeki toplumların medeniyet bakımından parlak kabul edilen dönemlerinin (Abbasi, Endülüs, Osmanlı) örnek kabul edilmelerinden doğacak tehlikedir. Böylece gayr-i İslâmî bir tarzı model olarak almamız imkân dâhiline girer (...) İkincisi, gelecekteki İslâm toplumuna zihnimizde bir medeniyet tasarımı taşıyarak yaklaşmaktan doğacak olan sakıncadır. Bu durumda İslâmî kaygularımızın, insanî tasarımlarımız ve medeniyet kurma ilkelerimiz tarafından baskı altına alınma tehlikesi vardır (...) İslâmiyet, bir bütünün ifadesidir, ayrıca bir bileşime (senteze) yönelmesine gerek yoktur. Öyleyse Müslümanın gerek bireysel hayatını düzenlemek, gerekse toplumun kuruluşunu İslâm esaslarına göre yeniden ayarlamak için girişeceği mücadele, araçlara bağlanma (medeniyet) mücadelesi değil, araçları aşma (siyaset) mücadelesidir.”

Din ile birlikte ideoloji, kültür ve medeniyet gibi seküler alternatiflerini kıyasıya eleştiren Marksist gelenekten (Dupre 1959) gelen bir aydın olarak Özel, medeniyet kavramını daha ziyade kültürel eleştiri perspektifinden ele alır ve eleştirir. Bu tür bir kültürel eleştirinin önemi, tahkiki ilmî çalışmalara ipucu ve ilham vermesinden kaynaklanır. Biz de bundan hareketle Doğu ile Batı arasında mukayeseli ve tarihî bir perspektiften medeniyet kavramının modernleşme ve sekülerleşme sürecinde merkezî bir rol oynayarak sünnet kavramının yerini aldığını göstermeye, onun kültür eleştirisi perspektifinden yaptığı medeniyet eleştirisini ilmen tahkik etmeye çalıştık. Kökten eleştirisine rağmen medeniyetin sünnetin yerini aldığı gerçeğinin açık ifadesi Özel (2013: 27)’de bulunmaz. O, kitabının birçok yerinde “Kur’ân ve Sünnet” diye sünnetten İslâm’ın iki ana kaynağı olarak söz eder. Hâlbuki bizim tahkikatımıza göre medeniyet, dinin tecessüm ettiği sünnetin yerini alan ana bid’attır. Bu durumda Müslüman aydınlar, medeniyeti iki şıkla savunacaklardır; ya sünnet, ya bid’at-ı hasene olarak ki bizim tahkikatımızın sonuçları her ikisinin de çıkmaz yol olduğunu göstermektedir.

Burada bizim neslin hem İsmet Özel ile hem kendi içinde entelektüel hesaplaşması hususunda bir fikir vermek açısından buzdüğünün ucunu temsil eden medeniyet kavramı hakkındaki tahkikatımızın sonuçlarını özetlemekte fayda vardır. Meselenin özü, medeniyet’in türediği medine’nin mânâsında

yatar. Arapça’da sarf ilmine göre hem ism-i mekân, hem masdar-ı mîmî olan medine, lâfzen “dini yaşama yeri ve tarzı” mânâsına gelir, “şehir ve tedeyyün” olarak ontolojik ve epistemolojik çift mânâ taşır. Buna göre medeniyet de türediği medine kelimesinin “dini yaşama yeri ve tarzı” şeklindeki çift ontolojik ve epistemolojik mânâsı uyarınca “şehirlilik ve dindarlık” mânâlarına gelir. “Şehirlilik âdâbı” veya modern karşılığı “vatandaşlık ahlakı” deyiminde bu iki mânâ buluşur. Buharî ile Müslim’de geçen “İman, yetmiş küsur şubeye ayrılır. En üst derecesi lâ ilâhe illallâh sözü, en alt derecesi ise yolda insanlara eziyet veren bir şeyi alıp kenara koymaktır” hadis-i şerifinde bu espri görülür.

Bu hadisten medeniyetin tam karşılığı çıkar: sünnilik. Arapça’da müceddidin (dini yenileyen) karşılığı olarak “muhyi’-d-dîn” ile “muhyi’-s-sünne” deyimlerinin birbirinin yerine kullanılmasının gösterdiği gibi, mutlak olarak kullanıldığında din, sünnet mânâsına gelir. Aristo’nun “zoon politikon” (İnsan tab’an medenîdir) sözünün bir başka ifadesi olan Arapça “ed-Dîn fi’l-medîn” (Din şehirdedir) sözünün de belirttiği gibi, din, köyde âdet, şehirde sünnet olarak yaşanır. Şehir, insanın din sayesinde kendini gerçekleştirmesinin tabî mekânı ve sünnet, şehir dindarlığının kalıbıdır. Sahâbe-i kiram rıdvânullâhi ‘Aleyhimin “Medine-i Münevvere”ye “Dâru’s-Sünne” lakabını vermesi, “şehirde din=sünnet” anlayışını yansıtır. Şu halde şehirlilik âdâbı, “Dâru’s-Sünne”ye, medine ve sünnete mensubiyet olarak alındığında medeniyetin sünniyet mânâsına geldiği sonucuna varılır.

Sünnet, tedeyyünün nebevî-küllî-tahkikî (normatif), sünniyet=medeniyet ise cemaî-cüz’î-tasvirî (deskriptif) boyutudur. Sünnet/sünniyet (medeniyet) farkı, “İslâm’da kölelik, aile, kadın vs.” ile “İslâmiyette kölelik, aile, kadın vs.” deyimlerinde görüldüğü gibi, din/diyanet (tedeyyün), İslâm/İslâmiyet ayırımıyla ifade edilen tedeyyünün normatif ve deskriptif boyutları arasındaki farkı yansıtır. “İslâm’da kölelik, aile, kadın vs.” deyimleri, normatif açıdan İslâm’ın iki ana kaynağı “Kitab ve Sünnet”te temellenen fikhın kölelik, aile, kadın vs. hakkında ortaya koyduğu evrensel itibara sahip hükümleri ifade eder. “İslâmiyette kölelik, aile, kadın vs.” deyimlerinin ifade ettiği tedeyyünün cemaî-cüz’î-tasvirî boyutu olarak medeniyet ise, bu hükümlerin belli bir çağda, zaman ve mekânda, mesela XV. asır İstanbul’unda nasıl hayata geçirildiğini anlatır. Nitekim Hilmi Ziya Ülken (2007: 81) de “İslam medeniyeti, İslam dininin yayıldığı muhtelif kıtalar ve içtimaî teşekküller arasında müşterek olan beynelmilel bir orta zaman medeniyetidir. ‘Ümmet’ ruhu ve İslam mefkûresi itibariyle her tarafta aynı vasıflara malik gibi görünen bu

medeniyet, hakikatte, kendisini temsil eden içtimaî teşekküllerin her birinde ayrı bir mânâ ve hüviyet almıştır” diye bu gerçeği ifade eder.

Medeniyet, Batı’da bizim “diyanetin dinleştirilmesi” dediğimiz şekilde diyanetin cemaî-cüz’î-tasvirî boyutu olarak medeniyetin epistemolojik mânâsının normatifleştirildiği, meşrûlaştırmanın yerini alan aklileştirme olarak sekülerleşme sürecinin ürünüdür. Bu süreç, kavramın deskriptiften (medeniyet=*civility*) normatife (temedddün=*civilization*), ondan özsel (Avrupa/İslâm medeniyeti=*European/Islamic civilization*) mânâsına geçiş şeklinde gerçekleşmiştir. Burada normatifleştirme/özselleştirme ayırımı, tümelleştirme/tikelleştirme, hatta Alman medeniyet/kültür ayırımının karşılığı olarak düşünülebilir. Hedef, “medeniyet/Avrupa, İslâm vs. medeniyeti=kültürü” şeklinde uluslararası alanda üst/alt kimliklerin kaynağını oluşturacak bir tümel/tikel normativite hiyerarşisinin kurulmasıdır.

“Diyanetin dinleştirilmesi” dediğimiz sekülerleşme sürecinin çıkmazı, çağımızda moda olan “İslâm medeniyetinin ihyâsı” deyiminde görülebilir. Sünnet, diyanetin nebevî-küllî-normatif, medeniyet ise zaman ve mekânla kayıtlı cemaî-cüz’î-deskriptif boyutuuydu. Bu yüzden İslâm tarihinde müceddidin karşılığı olarak “muhyî’-d-dîn” ile “muhyî’s-sünne” deyimlerinin birbirinin yerine kullanılmasından anlaşılabilir gibi, “dinde tecdit”, “sünnetin ihyâsı” demektir. O halde belli bir zaman ve mekânla kayıtlı cüz’î medeniyetin nasıl nebevî ve normatif küllî sünnet gibi ihyâsından söz edilebilir? Temim-i Dârî radiyallâhü ‘anhın Mescid-i Nebevî’yi aydınlatmak üzere Şam’dan getirdiği kandil misalindeki gibi bid’at-ı hasene olarak düşünülürken de medeniyet, küll olan sünnetin yerini alamayacak bir cüz’ olarak belirir.

Müslüman aydınlar, bu çıkmazın bilincinde oldukları içindir ki öteden beri sünnet ve hikmeti esas aldıkları medeniyete ilişirmeye çalışmışlardır. Bu bakımdan M. Kemal’in “En doğru, en hakikî tarikat, tarikat-ı medeniyedir” ifadesiyle Şeyhülislâm Musa Kazım (1336/1917: 5)’ın “Medeniyet-i Sahîha ve Diyânet-i Hakka”, Yusuf Kaplan (2013a)’ın “Sünnet-i Seniyye ve Fütûhât-ı Medeniyye” şeklindeki makale başlıkları arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Birincisinde “En doğru, en hakikî tarikat, tarikat-ı medeniyedir”<sup>14</sup>

14 M. Kemal, 30 Kasım 1925 tarih ve 677 Sayılı “Tekke ve Zaviyeler ile Türbelerin Seddine ve Türbedarlar ile Bazı Unvanların Men’ ve İlgâsına Dair Kanun” çıkmadan önce 30 Ağustos 1925 günü Kastamonu’da şu konuşmayı yapmıştır: “Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müridler, meczûblar memleketi olamaz. En doğru, en hakikî tarikat, tarikat-ı medeniyedir. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir. Rüesâ-yı tarikat, bu dediğim hakikati bütün vuzuhiyle idrak edecek ve kendiliklerinden derhal tekkelerini kapatacak, müridlerinin artık vâsıl-ı rüşd olduklarını elbette kabul edeceklerdir” (Arsan 1981: II/215).

sözleriyle M. Kemal, çağdaş dünyada medeniyetin tasavvufun, dolayısıyla onun öğretmeyi üstlendiği sünnetin yerini aldığını belirtir. İkincisinde öncelik medeniyete, üçüncüsünde sünnete olsa da bunlarda, kasd edilsin edilmesin, sünnet ile medeniyeti birbirine yaklaştırarak, eşit epistemolojik seviyelere çıkararak aynı şeyin farklı adları ve böylece medeniyeti yeni sünnet olarak sunma eğilimi görülür.

Kaplan'ın makalesinin başlığındaki iki ana kavram mevsûf/sıfat olarak birleştirildiğinde “Sünnet-i Medeniyete” sıfat tamlaması ortaya çıkar. Sünnet dindarlığın asıl kalıbı ise nasıl sıfat olan medeniyet, mevsûf olan sünnetin yerini alabilir? O halde modern Müslüman aydınların kasd ettiği, bu tamlamanın sıfat ile mevsûfunun yerlerinin değiştirilmesinden doğan “Medeniyet-i Mesnûne” (sünnet olarak tutulan medeniyet) tamlamasıdır. Nitekim Kaplan (2013a), yazısında “Medeniyet, özü, özsuğu hikmet olduğu için, hakikatin izini sürer” der. Burada sorulmaz mı, medeniyetin özü hikmet=sünnet ise niçin öz yerine kabuğu savunuyor, sıfatı mevsûfun yerine geçiriyoruz?

Batı, somut olarak kapitalistikleşme denen modernleşme sürecinde *civility*'den ayrı ortaya çıkan *civilization* kavramını normatifleştirmekte zorluk çekmedi. Ancak biz Türkçe'de modern bir kavram olan *civilization*'u kadim bir terim olan *medeniyet* ile karşıladığımız içindir ki Kaplan gibi aydınlar, “İslâm medeniyeti” olarak özelleştirmeden önce bizzat medeniyeti normatifleştirmekte sıkıntı çekiyorlar. Bunun göstergesi, onun “hadariyet/medeniyet” ayırımını yapmasıdır. Kaplan (2012a), “sivilizasyon” kavramını, Arap aydınların yaptığı gibi “hadariyet” yerine “din”den gelen “medeniyet” kelimesiyle tercümeyi Osmanlı münevverlerinin dehâsına atf eder.

Bu, bizim gösterdiğimiz gibi bedeviyetin zıddı olarak medeniyetin “hadariyet, devlet, medeniyet ve insâniyet” kavramlarıyla anlatılan, içtimaî, siyasî, hukukî ve ahlakî dört boyutundan habersizlikten kaynaklanan bir naive görüştür (Gencer 2014c: 27). Dahası o, Osmanlı aydınlarının *medeniyet* olarak tercümesine karşılık *sivilizasyon'a medeniyet (sivilite)*e karşı *uygarlık* mânâsı vermekle çelişkiye düşer. Onun yaptığı bu ayırımın bir kelime oyunundan ibaret olduğu söylenebilir. Zira birincisi Türkiye'de medeniyet, *sivilite* değil, *sivilizasyon* karşılığında, ikincisi onun gibi aydınlar tarafından *medeniyet=sivilite* dine alternatif normatif bir mânâda kullanılmaktadır.

Batı'da olduğu gibi, medinenin şehir yerine tedeyyün şeklindeki epistemolojik mânâsına vurguyla başlayan bu sekülerleşme sürecinin sonucu, insanın evsiz=medinesiz bırakıldığı ontolojik krizdir. Devamı *globalization* sürecinde daha açık görüldüğü gibi *civilization*, insanı yerden koparmış, evsiz

bırakmıştır. Batı’da evden çıktıktan sonra ekonomi, kapitalizmin malikâne-den şehir, ülke ve küreye doğru sürekli büyüyen pazar arayışı sonunda fiilen mekânın kaybı mânâsına gelen küreselliğin hayalî mekânına varmış, evsizlik (*homelessness*) ile sonuçlanmıştı. İslâm dünyasında da Batı’nın etkisiyle medeniyetin epistemolojik mânâsına vurguyla başlayan medeniyeti normatifleştirme teşebbüsünün vahim sonucu, ontolojik temelden, medine’den yoksun ütopyik bir medeniyet anlayışının revaç bulmasıdır. Günümüzde romantik taraftarları için İslâm medeniyeti, bugünkü değil, artık var olmayan geçmiş veya gelecek Bağdat’ta, veya tamamen geçmişte kalmış Kurtuba gibi ütopyik medinelerde “temellenir.” Böylece Batılı sekülerleşmenin etkisiyle İslâm dünyasında başlayan sekülerleşme sürecinde din/medeniyet münasebeti tersine dönmüş, cüz, küllün, cüz’î küllînin, arızî aslînin, kabuk özün, araç amacın, zaman mekânın yerine geçmiştir.

### Normatifleştirmeden Özelleştirmeye

Bu şekilde Yusuf Kaplan, İsmet Özel’in entelektüel kişiliğine olan hayranlığına rağmen paradoksal görünen bir şekilde onun medeniyet görüşünün tam zıddını savunur. Buna karşılık Görgün ile Fazlıoğlu’da Özel tesiri daha bariz görülür. Kaplan, daha ziyade medeniyeti normatifleştirmeye, ikisi ise özelleştirmeye çalışır. Onların bu yöndeki çalışması, selefleriyle karşılaştırıldığında daha iyi görülür. Yahya Kemal’in savunduğu İslâm-Türk medeniyetini Fuat Köprülü İslâm-Türk edebiyatı, Mehmed Ali Aynî ve Hilmi Ziya Ülken ise İslâm-Türk düşüncesi olarak özelleştirerek temellendirmeye yönelmişlerdi. Bu bakımdan İslâm-Türk medeniyeti ve düşüncesi çalışmalarıyla Özel ile Görgün ve Fazlıoğlu, Beyatlı ile Aynî ve Ülken’in devamı olarak görülebilir. Burada eksik olan, İslâm-Türk edebiyatını özelleştirecek yeni bir Köprülü’dür.

Görgün ile Fazlıoğlu tarafından “İslâm-Türk düşüncesinin özelleştirilmesi” teşebbüsü, İslâm düşüncesinde evrenselden yerele, klasikten moderne ve tarihten kavrama intikal sürecini içerir. Bu teşebbüs, müteahhirîn<sup>15</sup> dönemi İslâm düşüncesi tarihinin Türk düşüncesinin rolünü ve çağımıza tercüme etmek üzere tabiatını ortaya koyacak şekilde gözden geçirilmesi/ inşâ edilmesi süreci olarak özetlenebilir. Bu mânâda düşüncenin tarihini çıkarmak, tasvirin ötesinde tahkike dayalı bir iştir, düşünce üretmenin eleştirel ve diyalojik bir yoludur. Tahsin Görgün (2003: 33), bu bakımdan Hegel’in

15 İslâm tarihinde “mütekaddimîn/müteahhirîn” ayrımı, Taftazânî (712-793/1312-1390)’ye göre yapılır. Buna göre Taftazânî, mütekaddimîn âlimlerinin sonuncusu, Cürçânî ise müteahhirîn âlimlerinin ilki sayılır.



görüştünü esas alır. Bir düşünce ancak onun seviyesinde bir düşüncenin sahibi tarafından anlaşılabilirliğinden düşünce tarihçisinin bizzat düşünür olması gerekir. Düşünür olmayan, düşünülmüş olanla irtibat kuramaz ve onu kavrayamaz.

Tahsin Görgün (2010: 177)'e göre “Günümüzde acil olarak bekleyen en önemli mesele, son sekiz asır (VII./XIII. yy.’dan XIV./XX. yy.’a kadar) İslâm Düşüncesi’nin tarihinin yazılmasıdır. Bu dönem, bir asır sonra kurulacak ve İslâm tarihinde en azından beş asırına tekabül eden bir öncülük ve önceliği ifade eden Osmanlı Devleti’ne izafeten “Osmanlı Düşüncesi”; bütün bir İslâm coğrafyasında etkin olan siyasî unsurların/yönetimin Türk boyları tarafından üstlenilmiş olması hasebiyle “Klasik Türk Düşüncesi”; Haçlı Seferleri, Fâtımî ve Bâtınî etkinliği ile Moğol İstilasası muvacehesinde varlığını kaybetme riskiyle karşı karşıya kalan İslâm medeniyetinin kendisini toparlayarak ortaya koyduğu ve bu sürece refakat eden düşünce olarak “İslâm Medeniyetinin İkinci Klasik Dönemi Düşüncesi” (veya kısaca “İkinci Klasik Dönem”) veya “müteahhirûn” devri düşüncesi olarak adlandırılabilir. Nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin, bu devrin düşünce tarihi henüz yazılmamıştır; daha açık ifade etmek gerekirse bu devir, henüz düşünce tarihinin mevzusu haline bile getirilmemiştir.”

Müteahhirûn İslâm düşüncesi tarihinin Türk düşüncesinin rolünü ve çağımıza tercüme etmek üzere tabiatını ortaya koyacak şekilde yeniden yazılması işinde çeşitli problemler devreye girer. Bunlar, müteahhirûn devri Türk düşüncesinin değeri, kapsamı, paradigması, metodu ve kaynakları olarak beş maddede toplanabilir. Ulus-devletlerinin aşağılık kompleksi, özgüven eksikliğinden kaynaklanan redd-i miras psikolojisiyle Türkiye’de seküler olduğu kadar ilahiyat camiasında da Osmanlı’nın kayda değer, orijinal bir entelektüel miras bırakmadığı önyargısı yaygındır. Türk düşüncesi ile Osmanlı düşüncesinin kapsamı arasında dil ve çağ parametrelerine göre kabaca bir ayırım yapılabilir (Görgün 2003: 31-32). Kaynaklar açısından bakıldığında bizde Osmanlı tarihçiliği daha ziyade arşiv belgeleri üzerinden siyasî-iktisadî-içtimaî tarihin yazıldığı vak’anüvisçilik mantığına bağlı kalmış, bu, yazılı literatürün değerlendirilmesiyle düşünce tarihi konusunda bir metodoloji geliştirilmesini önlemiştir. “İslâm-Türk düşüncesinin özelleştirmesi” dediğimiz müteahhirûn devri Türk düşüncesinin dayandığı paradigmanın tayininde ise Görgün, Ülken’in tezini daha da netleştirir: “Türk düşüncesi, esas itibarıyla vahdet-i vücuttur. Bizim üst düşüncemiz budur.”

Görgün, müteahhirîn devri İslâm-Türk düşüncesi tarihinin inşâsına ilişkin metodolojik bir çerçeve çıkarmaya yönelik çalışması yanında çağımıza tercüme etmek üzere tabiatını keşf etmek için İslâm düşüncesinin ana kavram ve meselelerini ele alır. Görgün ile Fazlıoğlu'nun ana formasyonları, düşüncelerinin dayandığı fıkha ilişkin “klasik düşüncenin keşfi” ortak temasına uygundur. Birincisi usûl-i fıkıh, ikincisi ise bilim tarihçisidir. Usûl-i fıkıh, İslâm'da ilimlerin zirvesidir. Usûl-i fıkıhı doktora yaptığı Almanya gibi felsefenin vatanı bir ülkenin diline tercüme etmek çok daha yoğun ve mukayeseli bir entelektüel çaba gerektirir. Bu yüzden mensup olduğu nesilde olduğu gibi Görgün'de de geniş bir ilgi alanı görülür. Kendi özgeçmişine göre, Fıkıh usûlü, Kur'an araştırmaları, Maverâünnehir ve Osmanlı ağırlıklı olmak üzere İslam düşüncesi tarihi; çağdaş Türk ve İslâm düşüncesi; Batı felsefesi tarihi; Alman idealist felsefesi ve hermenötik, felsefenin dil, bilgi, ahlak, tarih, siyaset, bilim, toplum gibi konuları; Osmanlı-Batı ilişkileri ve Osmanlı'nın Batı'ya tesiri ile Avrupa'da yaşayan Müslümanların meseleleri, ilgi alanlarını oluşturur.

Bu çaba, coğrafi olarak Doğu ile Batı kültürünün, kavramsal olarak da ilimle fikrin, dinî ile içtimaî ilimlerin terkiibini gerektirir. Görgün, entelektüel kişiliklerini oluşturan “hissi” mensup olduğu neslin üyeleriyle ortaklaşa İsmet Özel'den alırken görebildiğim kadarıyla ilimde başlıca Hamdi Yazır'dan, fikirde ise Erol Güngör'den ilham almıştır. Milliyetçilik ile İslâmcılığın sınırında duran rahmetli Erol Güngör (1938-1983)'ün bir Müslüman aydın olarak düşüncesini olgunlaştırmaya maalesef ömrü vefa etmemiştir. Görgün ve nesli, bir Müslüman sosyal bilimci olarak örnek aldıkları Güngör'ün entelektüel birikimini daha ileri götürme gayreti içinde görünürler. O, dinî ilimler alanında işlediği konulara sünnî, felsefe ve beşerî ilimler alanında da mukayeseli eleştirel bir perspektifle yaklaşır. Külliyyatının ilk kitabı olarak yayımlanan *İlâhî Sözün Gücü (Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an -1)* adlı eserinin editörü Yusuf Kaplan'ın yazdığı tanıtım yazısı, onun entelektüel çabası hakkında fikir vermeye yeter:

“Çağdaş İslâm düşüncesinin temel sorunları nelerdir? Çağ açacak imajinatif bir İslâm düşüncesi nasıl kurulabilir? Kur'ân ve Sünnet eksenli bir medeniyet fikri nasıl geliştirilebilir? İslâm ilim, irfan ve hikmet geleneği nasıl yenilenebilir? İslâm düşüncesi, çağa rağmen özgün bir dile nasıl kavuşabilir? Çağdaş İslâm ve Türk düşüncesinin en özgün temsilcilerinden Tahsin Görgün, bu ufuk ve zihin açıcı çalışmada, İslâm düşüncesinin temel meselelerini çeşitli açılardan irdeliyor. Kur'ân ilimleri'nden sünnet'in anlaşılmasına,

fıkıh'tan tarih'e, felsefe'den dil felsefesine kadar pek çok alanda nefes kesici bir tefekkür yolculuğu gerçekleştiriyor. Ve çağın zihnî ağlarına ve bağlarına takılmadan, çağ körleşmesinin İslâmî idrak kapılarını tıkayarak düşünme çabasını hâkim akademik ve entelektüel söylemlere 'yamayan' açmazlarını aşmayı başaran örnek, önaçıcı ve özgün bir âlim, ârif ve hakîm tipolojisi ortaya koyuyor. Görgün, çağın ağlarına düşmenin bir ifadesi olan "Kur'ân'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" mottosundaki "algı körleşmesi"nin tuzaklarına düşmeden, İslâm'ın idrakiyle donanarak, çağ aşacak ve çağ açacak imajinatîf bir tefekkür dilinin nasıl geliştirilebileceğini ve birikiminin nasıl inşâ edilebileceğini gösteriyor."

### Keşf-i Kadimden Vaz'-ı Cedide

Resmen İslâm-Türk bilim tarihçisi olan İhsan Fazlıoğlu da ağırlıklı olarak Tahsin Görgün gibi tarihten kavrama giderek Türklerin öne çıktığı müteahhirîn İslâm düşünce tarihini mütekaddimîn tarihine bağlamaya, yapısını ve dilini keşf etmeye çalışır. Biz de âcizane Osmanlı İslâm yorumu ile Ekmeleddin Bâbertî ile ilgili iki uzun makalemizle doğrudan bu alana katkıda bulduk (Gencer 2010, 2014d). Bu çalışmalarda biz, mesela Sünnî bir kelâm mezhebi olarak Mâtürîdîliğin bir Osmanlı icadı olduğunu keşf ettik. Yavuz-öncesi devirde Hanefilikten ayrı bir Mâtürîdî kelâmı sözkonusu değildi; Mâtürîdî ve Nesefî gibi âlimler, bilahare fıkıh ile kelâm olarak ayrışan dinin hem usûl, hem fûrû'unu kapsayan küllî bir fıkıh mezhebi olarak Hanefilik mensubu sayılıyorlardı. Ancak fıkıh mezheplerinden ayrı kelâm mezheplerinin zuhuru, bazı Türk devletlerinin fıkıhta Hanefî mezhebine uydukları halde akâid alanında Mu'tezile ve Eş'arîlik gibi farklı mezhepleri benimsemelerine yol açmıştı. Bu yüzden Yavuz-sonrası Osmanlı ilmiyesinin temsilcisi İbni Kemal tarafından Mâtürîdîlik, bir fıkıh mezhebi olarak Hanefîliğe eşlik edecek bir kelâm mezhebi olarak ondan ayrılmış, "icat edilmiştir."

İslâm düşünce ve felsefe tarihindeki İslâm-Türk felsefesi tarihini "Kayıp Halka" olarak adlandıran İhsan Fazlıoğlu (2014), Türklerin hem genel İslâm hem de İslâm düşünce tarihinde oynadıkları rolü ortaya koymaya çalışır. "Tarih verilmez, kazanılır" gerçeği uyarınca Türkler, İslâm'a girmeleriyle birlikte İslâm tarihinde belirleyici bir unsur olmuşlar, siyasî bakımdan parçalanmış olan İslâm dünyasını toparlayarak bilgi ve eylemi, akıl ile adaleti yenisinden tesis etmişlerdir. İncelediğimiz neslin İsmet Özel'den en çok etkilenen üyesi Fazlıoğlu'ya göre, "Türkler Müslümanlaştıkça İslâm da Türkleşti."

Türk-İslâm yerine İslâm-Türk tabirini kullanmayı tercih eden Fazlıoğlu'ya göre burada İslâm medeniyet yönü, Oğuz/Türkmen kavim yönüken Türk, bu iki unsurun terkididir.

İhsan Fazlıoğlu, bir taraftan Hilmi Ziya Ülken tarzında klasik bilim ve düşünce tarihi alanında çalışmalar, diğer taraftan Cemil Meriç tarzında yazı ve konferans kadar sosyal medya yoluyla da popüler felsefe yapar. Aynı zamanda İsmet Özel tarzında tarihte millî rol ve kimlik tahkikatı yapan Fazlıoğlu, ülkemizin modernleşme macerasını “Türk batılılaşması, galip güçlere söylenmiş bir yalandı” gibi Özel-vârî ifadelerle değerlendirir.

Gencer ile Kaplan'ın fikriyatının *sünnet (medeniyet)*, Görgün ile Fazlıoğlu'nun ise *fıkıh* kavramına dayandığını söylemiştik. Benzer şekilde Recep Şentürk'ün fikriyatı da fıkıha dayanır. Şeriatın beşerî dünyaya tercümesi olarak fıkıh, beşerî dünyayı tanımlayan ana disiplindir. İslâm tarihinde içtimaî değişme sürecinde bir taraftan İbni Haldun misalinde olduğu gibi fıkıh dışında *'umran* denen içtimaî disiplinler geliştirme, diğer taraftan Şâtıbî misalinde olduğu gibi, fıkıhla içtimaî disiplinlerin telifi arayışı görülmüştür. Bu ise öncelikle fıkıh usûlünün yenilenmesini gerektirir. Modern İslâm dünyasında İbni Haldun ve Şâtıbî'den ilham alan Tunuslu Hayreddîn ve onu izleyen Ali Süavi, fıkıh usûlünün modern çağda içtimaî ilimlerin gördüğü işlevi görebileceğini göstermeye çalışmışlardır. Bilahare bu, II. Meşrûtiyet döneminde İsmail Hakkı İzmirli-Ziya Gökalp işbirliğiyle “içtimaî usûl-i fıkıh” diye bir disiplin arayışına dönüştü.

Bu birikimden hareket eden Şentürk (1996), merhûm İsmail Râcî Fârûkî'nin “Bilginin İslâmîleştirilmesi” projesi doğrultusunda fıkıha dayalı bir İslâmî sosyal bilim geliştirmenin imkânı üzerine çalışmaya başladı. Bu yüzden Alparslan Açıkgenç (2010) tarafından İslâm dünyasının önde gelen beş sosyal düşünüründen biri sayıldı. Ancak “iki kanatlı” ciddî entelektüel ve lengüistik altyapısına ve kendisinden ciddî beklentilere karşılık Şentürk, Türkiye'de girdiği cemiyet faaliyetlerinin yoğunluğundan bu potansiyelini inkişaf ettirme, fıkıha dayalı bir sosyal bilim çalışmasını geliştirme fırsatını bulamadı.

İncelediğimiz neslin “alaylı” tek üyesi olmasından dolayı Dücane Cündioğlu'nun fikriyatını diğer düşünürlerde olduğu gibi bir ana kavram, tema ile temyiz zor görünür. Onun entelektüel hayatının “tedkik, tefekkür, tememmül” kavramlarıyla özetleyebileceğim üç merhaleden geçtiği söylenebilir. *Tedkik* dediğim birinci merhaleden Cündioğlu, *Başörtü Risalesi* (1995) adlı ilk çalışmasının ardından klasik ve modern İslâmî düşünce ve toplum

tarihiyle ilgili incelemelere yönelir. İki uzun makalesinde görüldüğü gibi, Görgün ve Fazlıoğlu'nun mesai tarzıyla bulunduğu bu merhalede Cündioğlu (1996, 1999), “keşf-i kadim” esprisine dayalı olarak titiz bir işçilik, envanter çalışmasıyla düşünce tarihinin kayıp halkalarını keşfe çalışır. Cündioğlu (1999)'nun dikkat çektiği üzere, Muhammed Cemil Beyhem'in 1905 tarihli *el-Halkatu'l-Mefkûdetü fî Tarihi'l-'Arab* adlı eserinde ve Fazlıoğlu'da gördüğümüz İslâm “düşünce tarihinin kayıp halkası” teması burada da karşımıza çıkar.

Cündioğlu (1999), “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası” adlı çalışmasında orijinal bir perspektiften Osmanlı tefsir mirasını İslâm tefsir tarihinde konumlandırmaya çalışır. Ona göre Osmanlı tefsir yazımı, rivayetten ziyade dirayetin karakteristiği ibareye dayanmış, “Akıl evvel, nakil müevvel” ilkesinden hareketle dili merkeze alarak İbni Kesir veya İbni Atiyye yerine Kadı Beydavî'yi izlemiştir. Orijinal sayılabilecek bu değerlendirme, yakından bakıldığında zorlama bir özelleştirme olarak görülebilir. Zira ibare-merkezli tefsir, müteahhirîn ve Osmanlı devri düşünce tarihinde değil, tâ klasik devirde tebellür etmiştir. Râğıb-ı İsfahânî (-502/-1108) hakkındaki bir çalışma, İslâm'daki ibare-merkezli bu ilim/fıkıh anlayışı hakkında yeterli fikir verir (Key 2012). Diğer taraftan Osmanlı ilminin sembolü âlimlerden Molla Gûrânî'nin *Ġâyetü'l-Emânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adlı eserinde rivayet/dirayet tefsiri ayırımının ortadan kalktığı görülür.

Gazete köşe yazarlığına başladığı birinci *tedkik* merhalesinde Cündioğlu, *Keşf-i Kadim: İmam Gazâlî'ye Dâir* (2004) adlı çalışmasının gösterdiği gibi klasik İslâm düşünce tarihine ilgisini sürdürürken İsmail Kara gibi çağdaş İslâmî gelişmelerle ilgili Türkçe Kur'an ve ibadet, felsefe dili gibi temalar ile Mehmed Âkif ve Cemil Meriç gibi şahıslara odaklanan çalışmalar yapar: *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (1998), *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet* (1999), *Bir Kur'an Şâiri: Mehmed Âkif ve Kur'an Meâli* (2000), *Arasokakların Tarihi: Hatıralar ve Hatıratlar* (2004), *Felsefe'nin Türkçesi: Cumhuriyet-Felsefe-Eleştiri* (2004), *Mehmed Âkif'in Kur'an Tercümeleleri* (2005), *Âkife Dâir* (2005), *Tarih ve Siyasete Dâir* (2005), *Meşrûtiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset* (2005), *Cemil Meriç: Bir Mabed Bekçisi/İşçisi/Savaşçısı* (2006-2006-2007).

İkinci *tefekkür* merhalesinde Cündioğlu (1996, 1999), Görgün ile hermenötik çizgisinde buluşur; cins bir kafa olarak rivayetten dirayete geçer.<sup>16</sup>

16 Fazlıoğlu, Cündioğlu için “Arapçası senden, benden kötü; ama ibarelerdeki mefhumları anlamada hiç-birimiz eline su dökemeyiz” demiştir.

Klasik mantığa yoğun olarak çalıştığı bu merhaledeki çalışmalarında Cündioğlu, kitap, dil, tercüme ve mânâ münasebeti üzerine tefekkürünü yoğunlaştırır: *Kur'anı Anlamanın Anlamı* (1995), *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an* (1996), *Sözün Özü: Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dâir* (1996), *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre: Anlamın Tarihi* (1997), *Kur'an, Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler* (1998), *Kur'an ve Dile Dâir* (2005), *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (1999).

Üçüncü *teemmül* merhalesinde Cündioğlu, Cemil Meriç ve Enis Batur tarzında felsefi ve estetik ilgi alanlarına yöneldi.<sup>17</sup> *Hakikat ve Hurafe* (1999), *Cenâb-ı Aşka Dâir* (2004), *PhiloSopiaLoren* (2004), *Düşünce Düşlenir* (2005), *Göz İzi* (2007), *Hız İnsan* (2009), *Ölümün Dört Rengi* (2009), *Mimarlık ve Felsefe* (2012), *Sinema ve Felsefe* (2012), *Sanat ve Felsefe* (2012), onun bu merhalede ağır basan felsefi ve estetik ilgisinin ürünleri olarak ortaya çıktı. Muhtemelen otodidaktik yetiştirme tarzının etkisiyle İsmet Özel'in yerliliğinden ziyade eksantrikliğini tevarüs etmiş görünen, kendisini Türkiye'nin tek filozofu olarak tanımlayan Cündioğlu, artık "keşf-i kadim"den ziyade "vaz'-ı cedit" arayışı içinde orijinal tespitler, yeni buluşlar yapmaya yönelir. Görgün ve Fazlıoğlu, Türklük üzerinden millet özelleştirmesi yaparken o, "çıtayı yükselterek" medeniyet özelleştirmesine yönelir; İslâm medeniyetini işitsellik, Batı medeniyetini ise görsellik ile karakterize eder. Onun için tasavvuf ve hikmet gibi tecrübe konusu olan şeyler de sinema, resim gibi entelektüel bir ilgi konusu haline gelir; bu yüzden Yusuf Kaplan (2012b) tarafından entelektüalizm ve kategorizasyon ile eleştirilir. Cündioğlu'nun *teemmüle* dayalı üçüncü merhalesinde gösterdiği entelektüel açılımın muhtemelen en kritik sonucu, bir zihni kayış ve mahalle değiştirme ithamına uğramasıdır.

### Bir Neslin Muhasebesi

1960'lı yıllar doğumlu Müslüman aydın neslinin fikriyatının bu değerlendirilmesini onların başarısını kısıtlayan faktörlerin muhasebesiyle tamamlamak yerinde olacaktır. Çağın çocuğu olduğu içindir ki her aydının başarısı, yaşadığı çağın şartlarıncı belirlenir. Yani aydınların başarısı, epistemolojikten önce ontolojik parametreyle değerlendirilir. Ferdî zaafının ötesinde medrese ile tekkenin sürdürdüğü ilim ve hikmet geleneğinin zevalinin sonucunda seküler *zeitgeist*'in hâkimiyeti, çağın hikmetin aleyhine işleyen seyri, neslimizin başarısını kısıtlayan ana faktör sayılabilir. Yakından

17 Sosyal medyada onun hakkındaki bir yorum şu şekildedir: "Yeni bir Cemil Meriç... Dili kılıç gibi kullanıyor, zeki, birikimli... câmi estetiğine dönük eleştirileri, sinema üzerine yazdıkları, sağ ve sol üzerine yazdıkları çok çok iyi."

bakıldığında bu hikmetsizliği “dağınıklık, entelektüalizm, hizipleşme, kısırlık ve taşralılık” şeklinde beş sebeple açabiliriz.

Ele aldığımız neslin başarısını kısıtlayan birinci faktör olarak entelektüel dağınıklığı sayabiliriz. Bu dağınıklığın sebebi, cüz’i perspektife dayalı modern yaşama ve öğrenme tarzının küllî perspektife dayalı geleneksel yaşama ve öğrenme tarzının yerini almasıdır. Geleneksel dünya, araçların amaçlara, meselelerin kaidelere dayandığı bir tevhidî dünyagörüşünü, yaşama ve öğrenme tarzını esas alır. Medrese, bu küllî amele uygun bir küllî ilim perspektifi kazandırır. Usûl-i fıkıh, bu küllî ilim perspektifinin merkezî disiplini- dir; İslâm’da bütün ilimler, usûl-i fıkıhta vukuf ile istinbat denen naslardan hüküm çıkarma kabiliyetini kazanmak için öğrenilir. İbni Cüzeyy (2011: 135)’in aklî, naklî ve mürekkep olarak üçe ayırdığı ilimler içinde makûlün menkûl ile imtizaç ettiği usûl-i fikhî en şerefli ilim olarak tarifi, disiplinin İslâm düşüncesindeki merkeziliği hakkında fikir verir. İslâm düşüncesinin zirvesine çıkan İmam-ı Gazâlî’nin ilk eseri olarak *el-Menhâl* adlı usûl-i fikhî kitabını ve *Tehâfütü’l-Felâsife* ile zirveye çıkan felsefe tenkidinden önce *Mekâsîdü’l-Felâsife*’yi yazması, pergelin ayağını tespit, te’sîlin (temellendirme=usûl) tefrî’e (dallandırma=fürû’), talimin tenkide önceliğini gösterir.

Medresenin sürdürdüğü küllî ilim perspektifi, modernliğin tabiatında yatan akliyet mantığınca araçların amaçları belirler hale geldiği, meselelerin kaidelerin önüne geçtiği modern dünyada hükümsüz kalmıştır. Bunun sonucunda pergelin ayağını tespit, acze düşen Müslüman aydınlar, sürekli karşılımlarına çıkan problemler karşısında el yordamıyla yollarını bulmak, dağınık bir şekilde dünyayı okumak durumunda kalmışlardır. İzmirli İsmail Hakkı ile Ziya Gökalp’ın geliştirmeye çalıştığı içtimaî usûl-i fikhî projesi geliştirilmiş olsaydı, belki bugün İslâmî bakımdan dünyayı daha kuşatıcı tarif noktasına gelebilecektik.

Çağımızda merhûm İsmail Râcî Fârûkî’nin öncülük ettiği “Bilginin İslâmileştirilmesi” projesinde usûl-i fikhî önemli bir yer tuttuğu gibi Hasan Hanefî de “olgudan nassa” teması ile usûl-i fikhî yeniden yapılandırmaya yönelik çalışmalar yapmıştır. Ancak İslâm’ın ideolojileşmeye zorlandığı çağımızda yapılan bu çalışmalar, fikh-ı zâhirin usûlü olarak kalarak “usûlün usûlü” diyebileceğimiz fikh-ı bâtının usûlünden uzak düşmektedir. Mevlânâ, Arapça girişinde *Mesnevî* için “Ve hüve usûlü usûli usûli’-d-dîn fi keşfi esrârî’l-vusûli ve’l-yakîni” (Bu kitap, vusûl ve yakîn sırlarının keşfinde dinin usûlünün usûlünün usûlüdür) der. Şârihler, dinin birbirine bağlı bu üç

usûlünü “şeriat, tarikat, hakikat” olarak açıklarlar. Buna göre usûl-i fikhın aslı hikmet-i teşriye, onun da aslı tasavvuftur.

Din=şeriat yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuftur ki *tarikât* kelimesi sünnet ile tasavvufun her ikisini de ifade eder. Arapça “ed-Dîn fi’l-medîn” (Din şehirdedir) sözünün de belirttiği gibi, fitrî bir hayat tarzı, sünnet olarak İslâm ancak şehirlerde tekke ile yaşatır. İslâm’ın da diğer dinler gibi ideolojileşmeye zorlandığı modern çağda dinin iskeleti olarak şeriata vurgu tasavvufun aleyhine olmuş, tekkelerin kapanmasının etkisiyle artan tasavvufa yabancılaşma ise kaçınılmaz olarak genç Müslüman aydınlar neslinde entelektüalizm ve ideolojikleşmeye yol açmıştır. İslâm’ın ideolojileştirilmesinden kasıt, onu bir hayat tarzı olarak yaşatma yerine bir sistem olarak savunma eğilimine yol açan ilim ile amelin ayrılmasıdır.

İncelediğimiz 1960’lı yıllar doğumlu Müslüman aydın nesli, medreseden gayr-i resmî tekkeye geçişi temsil eden önceki Müslüman aydın nesline göre medreseye dönüş kadar tekkeden uzaklaşmayı temsil eder. Benzer şekilde mektepten medreseye doğru giden Ahmed Naim, bu nesle ideal bir örnektir. Ancak meşhur Halvetî şeyhi Ahmed Âmiş Efendi’nin ailesine damat olan merhûm Ahmed Naim, medrese ile tekkeyi buluşturmuş, ahlakıyla örnek bir velî idi. Bildiğimiz kadarıyla bu nesilde fiilen tasavvufa bağlı olan Şentürk ve Gencer’dir.<sup>18</sup> Mektepten medreseye yaklaşırken tekkeden uzaklaşmanın sonucu, bid’ate vukufun artışına karşılık sünnete vukufun azalmasıdır. Burada *bid’atten* kasıt, “medeniyet” denen modern-gayr-i fitrî hayat tarzı, *sünnetten* kasıt ise “hikmet” denen geleneksel-fitrî hayat tarzıdır. Tekkeden uzaklaşmanın ilk bakışta paradoksal görünen bir göstergesi, tasavvufa ilginin artışıdır. Ancak bu amelî değil, nazarî bir ilgidir.<sup>19</sup> Diğer taraftan bu nesilde tekkenin, marifetin dili olarak şiirle iştil de görülmez. Bildiğimiz kadarıyla bu nesilde şiirle doğrudan uğraşan sadece Gencer’dir.<sup>20</sup> Şu halde 1960’lı yıllarda doğan nesil, İsmet Özel’in şiirinden ziyade fikrinden etkilenmiştir.

Medrese, Müslümana *neyi* (ilim=hadis), tekke ise *nasıl* (amel=sünnet) yaşayacağını/savunacağını öğretir. Medrese ilim, tekke ise ilim ahlakını verir ki bu münasebet, “ilmü’l-kâl/ilmü’l-hâl” veya “ilim/hikmet” ayrımıyla

18 Recep Şentürk, Nakşibendî şeyhlerinden merhûm Diyarbakırlı Muhammed Emin Er (1914–2013), biz ise Trabzonlu Ahmed Yaşar (1930–2016) Hocaefendiye bağlıyız.

19 Bu konuda Yusuf Kaplan (2012b)’ın Cündioğlu’ya getirdiği eleştiri dikkate değerdir.

20 1988 ile 1994 yılları arasında, *Argos, Yönelişler, Kayıtlar* gibi dergilerde yayınladığımız ve kitaplaştırmadığımız şiirlerimizden bazıları Şaban Abak, Hüseyin Atlansoy (yay.), *Güldeste* (İstanbul: Beyan, 1991) ile Mehmet Çetin (yay.), *Tanzimattan Günümüze Türk Şiiri Antolojisi* (Ankara: Birleşik, 1991) gibi belli başlı antolojilerde yer almıştır.



daha iyi anlaşılır. Mesela bilhassa Arapça taliminde kullanılan “medrese usûlü” tabirinin de belirttiği gibi, günümüzde medrese formasyonu entelektüel bir çalışmayla kısmen kazanılabilirse de “tekke usûlü hikmet” kazanılamaz. Rabbimiz tarafından ilim, amel ve kesb için verilmiştir. Geleneksel olarak hadis denen ilim, medresede alınır, tekkede hazm edilir, ‘ilmü’l-kâlden hikmet (sünnet=fıkıh) denen ‘ilmü’l-hâle dönüştürülürdü. Bu bakımdan Platonik *episteme/doxa* kavram çiftine tekabül eden ilim/fıkıh ayırımı, aslında hadis/sünnet ayırımı demektir. Amele dönüştürülmeyen ilme ise haml-i fıkıh (fıkıh hamallığı) denir. Seyyidü’l-Âlemîn ‘aleyhi’s-salâtu ve’s-selâmın “Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki (aslında) fakih (fikhî yaşayan) değildir” hadisi, bu ayırımı anlatır (Müttakî 2004: X/83).

Çağımızda unutilan bir hakikat, Arapça vasıf/durumdan ziyade ahlakî bir tekâmül sürecini ifade eden tefe”ul bâbından gelen *tefekkuh* ile *tasavvuf* kelimelerinin “zât haysiyetiyle aynı, itibar haysiyetiyle farklı” olduklarıdır. Buna göre *fakîh* (ince anlayışlı, kalp gözüyle gören) olmak, *sâfi* (saf kalpli) olmak demektir. Çağdaş Müslüman aydınının yanlışı, Hegel gibi hikmetin objektif olarak keşf edilerek insanlığa armağan edilecek bir şey olduğunu sanmasıdır. Hâlbuki geleneğe göre hikmet, fâilin şahsında tahakkuk etmeden başkaları üzerinde tesirli olamaz. Hikmet, kâlden önce hâl, entelektüel bir keşif konusu değil, fitrî bir hayat tarzıyla husûle gelecek bir nurdur. Buna göre insanın hikmete uygun hâlinin göstergesi, suretinin fitrata uygunluğudur.

Edeb/fıkıh ilişkisinin çarpıcı bir misali, İmam Züfer’dir. Rivayete göre bir gün İmam Züfer, abdest alırken yanından geçen hocası İmam-ı A’zam’a ayağa kalkarak hürmet göstermede kusur etmişti. Bu yüzden İmam-ı A’zam efendimizin önde gelen üç talebesinden biri olduğu halde görüşleri Hanefî mezhebinde zayıf kabul edilmiştir. Onu sadece entelektüel-zihnî bir faaliyet sanan modern zihniyet sahibine fıkıhın bu tecrübî-ahlakî boyutunu anlatmak zordur. Çağdaş Müslüman aydın, orijinal düşünüş ve çarpıcı söyleyişi modern entelektüel keramet, meziyet sanır. Hâlbuki Abdülhakim Arvâsî gibi Allah’ın velileri, “İstikamet (Allah’ın emr ettiği şekilde dosdoğru yaşamak), kerametın üstündedir” derler.

Tekkenin kazandıracığı istikamet=edeb=hikmetten mahrumiyet durumunda bilgi, medyatik suistimalle de birleştiğinde bizzat ideolojinin tanımında olduğu gibi bir entelektüel silaha dönüşecektir. Ancak medrese/tekke işbirliğiyle hikmete dayalı bir dünyayı kuracak “İlimde iddia, amelde tevazu” düsturu hayata geçer. Tekke ve hikmetten mahrum modern kültür hayatında ise bu formül “İlimde tevazu, amelde kibir” olarak tersine döner; ilim,

yaşanacak ve paylaşılacak değil, sahiplenilecek ve kullanılacak bir şey olarak görülmeye başlar. “Yedi derviş bir kilime sığmış, iki sultan (aydın) yedi kilime sığamamış” sözünün de belirttiği gibi. Hâlbuki iblis misalinde olduğu gibi kibrin bulaştığı bir ilim, sahibini dünyada da ahirette de perişan eder. Abdülaziz Bekkine hazretlerinin “Bana kâfiri getirin, kibirliyi getirmeyin, çünkü kibirli şeytana satılmış kişi demektir” sözü, bu bakımdan çarpıcıdır.

Buna bağlı olarak neslin entelektüel performansını olumsuz etkileyen bir diğer faktör, cemaatleşme yerine hizipleşmedir. Osmanlı’dan Türkiye’ye önde gelen Halvetî ve Nakşibendî şeyhlerinin tekke ve konaklarının kültür hayatının nabzının attığı birer sivil akademi olarak işlediğini söyledik. “Yedi dervişi bir kilime sığdırarak” hakikî bir epistemik cemaati oluşturan, ancak bu tasavvuf=hikmet kültürüdür. Burada epistemik cemaatten kasıt, “gönül cemaati”dir. Cumhuriyet devrinde üdebânın ulemânın işlevini telafi etmesine imkân veren tasavvuf ve şiir kanallarının *edeb* kavramında buluştuğunu söyledik. Bu yüzden Cumhuriyet devrinde Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Erdem Bayazıt gibi isimler ve *Büyük Doğu*, *Diriliş*, *Edebiyat* ve *Mavera* gibi dergiler çevresinde Yedi Güzel Adam misalindeki gibi bereketli cemaatler oluşmuştur.

Gümüşhânevî hazretlerinin açtığı çığır izleyen Abdülaziz Bekkine, Zahid Kotku ve Esad Coşan gibi âlimlerin rehberlik ettiği İskenderpaşa, Cumhuriyet devrinde ilmin paylaşılacağı sahil kültür hayatının kalbi olmaya devam etmiştir. Bu âcizin ilk yazısı da 1986 yılında rahmetli Esad Coşan’ın talebelerince yayınlanan *İlim ve Sanat* dergisinde çıkmıştı. Bu dergi, fakir yanında bildiğim kadarıyla Ahmet Davutoğlu, Yusuf Kaplan gibi aydınların ilk makalelerinin ve ayrıca Nabi Avcı, İlhan Kutluer gibi isimlerin de ilk akademik makalelerinin çıktığı öncü bir dergiydi. Ancak maalesef bilahare Esad Coşan Hoca’yı hicrete zorlayan meş’ûm 28 Şubat darbesinin gelmesi, sahil bir kültür ortamı oluşturabilecek İskenderpaşa hareketini olumsuz etkilemiş, *İlim ve Sanat* dergisiyle birlikte diğer faaliyetler de sekteye uğramıştır. Bilahare belli vakıf veya yayınevleri etrafındaki faaliyetlerle de sağlıklı bir kültür ortamı oluşturulamamış, bunlar, geliştikçe cemaatleşme yerine hizipleşmeye yol açmıştır.

Tekke ve hikmete dayanmayan bir kültür hayatı, resmen aynı inancı paylaşan insanlar arasında bile *hasbî* değil, *hesabî* ahbap-çavuş ilişkilerinden oluşur. Ele aldığımız 1960’lı yıllar doğumlu Müslüman neslin üyeleri arasında da ikili şahsî dostlukların ötesinde değil vicahî-şahsî, gıyabî-kitabî bir ilişkiden, entelektüel bir cemaatleşmeden bile söz edilemez. Vicahî-şahsî olarak

bunların hepsi, herhangi bir yerde bir araya gelmiş bile değillerdir. Gıyabî-kitabî münasebetten kasdım da birbirlerinin çalışmalarına atıftır.

Bunların yanında neslin entelektüel etkisini kısıtlayan bir diğer faktör, yaşadıkları İstanbul'da zirveye çıkan modern toplumun dağdağası ve kesret-i alâikından (alakaların çokluğu) dolayı telif kısırlığı çekmeleridir. Cündioğlu, akademisyen olmadığı, kalemiyle geçimini sağlamak zorunda kaldığı için nisbeten velud bir müellif olarak belirir. Ancak diğerleri, talep üzerine sürekli makaleler yazmak, konuşmalar yapmak durumunda kaldıkları, modern kültür hayatının bereketi yok eden hızlı, tüketici ve dağıtıcı tabiatından etkilendikleri için kitap telifinde nitel ve nicel olarak yetersiz kalırlar.

Bütün bunların sonucu olarak ele aldığımız 1960'lı yıllar doğumlu Müslüman neslin evrensel performansını kısıtlayan önemli bir faktör, lengüistik-entelektüel taşralılıktır. Bundan kasdım, *lingua franca* sayılan Arapça ve İngilizce gibi medeniyet dilleriyle dünya literatürüne katkı yapma aczidir. Osmanlı zamanında 15 yaşında bir medrese talebesi bile yazdığı Arapça bir risale ile İslâm dünyasında entelektüel tedavüle girerdi. Günümüzde de İran, Pakistan, Malezya, Endonezya, Mısır, Suriye, Cezayir, Sudan vs. hemen hemen Türkiye dışındaki tüm İslâm ülkelerinin aydınları, Arapça ve İngilizce verdikleri eserlerle bütün dünyaya hitap edebilmektedirler. Maalesef Türkiye, bu bakımdan belki de İslâm dünyasının en geri, taşralı ülkesi kalmıştır. Ne yaman çelişkidir ki özellikle 2000'li yıllardan itibaren Türkiye İslâm dünyasının siyasî liderliği mevkesine yükseldiği halde entelektüel olarak marjinal, taşralı mevkide kalmaya devam etmiştir.

Burada söz konusu olan, mikro-ferdî gayretlerin ötesinde makro-millî bir entelektüel durumdur. İncelediğimiz nesil üyelerinin hepsi ferden İngilizce ve bazıları Arapça yayın yapabilecek durumdadır. Ancak mesele, ferdî gayretlerle yabancı dilde münferit yayınlar yapmanın ötesinde evrensel entelektüel birikime katkı yapacak sistematik ve kolektif bir entelektüel üretimde bulunmaktır. Hâlihazırda ele aldığımız nesil de Türkiye'nin bu kaderini paylaşmakta, mesaileri evrensel entelektüel tedavülün dışında kalmaktadır. Türkiye'de belki aydınlarımızca büyük entelektüel iddialar dillendirilmekte, ancak bunlar dünyada bir yankı bulmadan Türkiye sınırları içinde kalmaktadır. Ne ilahiyat akademisyenlerimiz Arapça, ne sosyal bilim akademisyenlerimiz İngilizce yazarak ilmî keşiflerini ve fikrî mesajlarını yeterince dünyaya duyurabilmektedirler. O yüzden de "bir medeniyet projesi" gibi sözler, boş birer iddiadan ibaret kalmaktadır.

## Kaynakça

- AÇIKGENÇ, Alparslan (2010). "Social Thought is Rooted in Cultural and Religious Tradition," Interview by The Iranian Sociological Association, <http://en.isa.org.ir/content/interview-alparslan-a%C3%A7ikgen%C3%A7-social-thought-rooted-cultural-and-religious-tradition>.
- AGHAIE, Kamran Scot-Marashi, Afshin (2014). *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Texas: University of Texas Press.
- AHMED, Cevdet (1986). *Tezâkir*, I-IV. Cavid Baysun (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- AHMED, Muhiddin (2004). *Modern Türklükte Kültür Hareketi*. çev. Suat Mertoğlu (trc.), İstanbul: Küre.
- AKMAN, Nuriye (2004). *Başka Sorum Yok*. İstanbul: Bensenö.
- AKTAY, Yasin (yay.) (2005). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 6: İslâmcılık*. İstanbul: İletişim.
- AMANAT, Abbas-Vejdani, Farzin (eds.) (2012). *Facing Others: Iranian Identity Boundaries and Modern Political Cultures*. New York: Palgrave Macmillan.
- ANADOL, Cemal-Abbaslı, Nazile-Abbasova, Fazile (2002). *Türk Kültürü ve Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Kannca.
- ARSAN, Nimet (yay.) (1981). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, I-III. Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- AYSEVER, R. Levent (1987). *Türk Düşünce Tarihinde Yöntem Sorunları: Hilmi Ziya Ülken ve Düşünce Tarihi* (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi).
- AZAMAT, Nihat (2005). "Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII/38-39, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- BAŞKAL, Zekeriya (2004). *Claiming Yunus Emre: Historical Contexts and the Politics of Reception* (Doctoral Dissertation, University of Wisconsin, Madison).
- BERKES, Niyazi (1975). *İslamcılık Ulusçuluk Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gördüklerimiz Üzerine Düşünceler*. Ankara: Bilgi.
- BEYAZ, Yasin (2012). *Nesir Yazılanna Göre Necip Fazıl'ın Düşünce Dünyası* (Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi).
- CAPRA, Fritjof (1989). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. Mustafa Armağan (trc), İstanbul: İnsan.
- CÜNDİÖĞLU, Düçane (1996). "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı," *Divan* 1/2: 1-94.
- , (1999). "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası," *İslâmiyat* 2/4 (Ekim-Aralık): 51-73.
- Dostluk Üzerine Fethi Gemuhluoğlu Kitabı* (2014). İstanbul: İz.
- DUPRE, Louis (1959). *Marx's Social Critique of Culture*. New Haven: Yale UP.
- EdebîFikir (2013). "Yazarlardan Beklenen Kitaplar ve Projeler," 14 Mayıs 2013 <http://www.edebifikir.com/kitap/yazarlardan-beklenen-kitaplar-projeler.html>.
- ERDOĞAN, Mustafa (2010). "Cemaat, Cemiyet ve Ulus Devlet," *Demokrasi Platformu* 6-23/1 (Yaz): 1-14.

- ERVERDİ, Ezel (yay.) (1992). *Nurettin Topçu'ya Armağan*. İstanbul: Dergâh.
- , (yay.) (2000). *Elbistanlı Rahmi Eray*. İstanbul: Dergâh.
- FAZLIOĞLU, İhsan (2014). *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. İstanbul: Papersense.
- GENCER, Bedri (2010). "Osmanlı İslâm Yorumu," *Doğu Batı* 13/54: 61–95.
- , (2013). "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru," *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İsmail Kara-Asım Öz (yay.), 69–98, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- , (2014a). *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı.
- , (2014b). "Dini Düşünce Olarak Fıkıhtan Külli İlim Olarak Hikmete," *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, Bayram Ali Çetinkaya (yay.), 225-246, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi.
- , (2014c). "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak): 21-57.
- , (2014d). "Ekmelüddin Bâberti: İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıhın Yeniden Yapılandırılması," *Ekmelüddin Bâberti'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâberti Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, Selçuk Coşkun (yay.), 23-60, Bayburt: Bayburt Üniversitesi.
- GÖKALP, Ziya (1976). *Türk Tôresi*. Hikmet Dizdaroğlu (yay.), Ankara: Devlet Kitapları.
- GÖLE, Nilüfer (1997). "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites," *Middle East Journal* 51/1 (Winter): 46–58.
- GÖRGÜN, Tahsin (2003). "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?-Osmanlı Düşüncesinin Anlaşılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 13-14 (Eylül): 29-46.
- , (2010). "Klasik Türk Düşüncesinin Temel Meseleleri ve Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, Tevfik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz (yay.), 177-188, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- , (2014). "Tesiri Devam Eden Bir İlim Adamı Erol Güngör," 27 Nisan 2014, <http://www.dunyabizim.com/?aType=haberYazdirandArticleID=16725andtıp=haber>.
- Haber Kültür (2011). "Muhteşem Türkler Almanya'da: Bedri Gencer ile Yusuf Kaplan'ın Almanya Çıkarması," 28 Nisan 2011, [http://www.haberkultur.net/HD3289\\_-muhtesem-turkler-almanyada.html](http://www.haberkultur.net/HD3289_-muhtesem-turkler-almanyada.html).
- HANAOKA, Mimi (2011). *Umma and Identity in Early Islamic Persia* (Doctoral Dissertation, Columbia University).
- HAZARD, Paul (1973). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. Erol Güngör (trc.), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- HOWARD, Thomas Albert (1999). "Jacob Burckhardt, Religion, and the Historiography of "Crisis" and "Transition", " *Journal of the History of Ideas* 60/1 (January): 149-164.
- İBNİ CÜZEYY, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (2011). *Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*. Muhammed Hasan İsmail (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İBNİ KEMAL, Ahmed Şemseddin (1296). *er-Risâletü'l-Münîre*. İstanbul: Matbaa-i Sahhaf Ahmed Efendi.

- İBNİ Miskeveyh (2011). *Tehzîbü'l-Ahlâk*. 'Imâd el-Hilâlî (yay.), Beyrût: Menşûrâtü'l-Cemel.
- İPŞİRLİ, Mehmet "Bâbîlî," (1991). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IV/378-386, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İREM, Nazım (1999). "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk," *Toplum ve Bilim* 82 (Güz): 141-179.
- KAPLAN, Yusuf (2011). "Evet, İsyân; Ama Geliyoruz!" *Yeni Şafak* 18 Kasım 2011, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/evet-isyân-ama-geliyoruz-29832>.
- , (2012a). "Medeniyet Fikri"nin Neresindeyiz? (3)" *Yeni Şafak* 30 Ocak 2012, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/medeniyet-fikrinin-neresindeyiz-3-30849>.
- , (2012b). "Cündioğlu, Bizi Nerede/n ve Ne/re/ye "Çağırıyor"?" *Yeni Şafak* 25 Kasım 2012, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/cundioglu-bizi-nereden-ve-nereye-cagiriyor-35118>.
- , (2013a). "Sünnet-i Seniyye ve Fütühât-ı Medeniyye Manifestosu," *Yeni Şafak* 25 Ağustos 2014, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/sunnet-i-seniyye-ve-fut%C3%BBh%C3%A2t-i-medeniyye-manifestosu-36250>.
- , (2013b). "Müslüman Zihni'nin Bunalımı-2: Medeniyet Buhramı ve Felsefe," *Yeni Şafak* 22 Eylül 2013, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/musluman-zihninin-bunalimi-2-medeniyet-buhrami-ve-felsefe-39686>.
- , (2015a). "Medrese ve Tekke Olmadan Aslâ!" *Yeni Şafak* 27 Mart 2015, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/medrese-ve-tekke-olmadan-asl%C3%A2-2009758>.
- , (2015b). "Entelektüel ve Akademisyenle Nereye Kadar?" *Yeni Şafak* 30 Mart 2015, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/entelektuel-ve-akademisyenle-nereye-kadar-2009820>.
- , (2015c). "Tanzimattan İtibaren Türk Aydını Kapıkuludur," *Çilingir* 1 (Mayıs): 30-39.
- KARA, İsmail (2012). *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh.
- KARA, Seyfullah (2006). *Selçuklular'ın Dinî Serüveni: Türkiye'nin Dinî Yapısının Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Şema.
- , (2007). *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgalan*. İstanbul: İz.
- KARAMAN, Hüseyin (2009). "Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Mevlânâ", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2009/2): 5-28.
- KARASİPAHİ, Sena (2009). *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals*. London and New York: I.B. Tauris.
- KARPAT, Kemal (1971). "Siyasî İlimler Araştırmaları," *Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi*, Nusret Fişek (yay.), 57-71, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Kâtib Çelebi (1980). *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk*. Orhan Şaik Gökyay (yay.), İstanbul: Tercüman.
- KEY, Alexander (2012). *A Linguistic Frame of Mind: al-R ib al-I fah n and What It Meant to Be Ambiguous* (Doctoral Dissertation, Harvard University).
- KHAN, Mohammed Ayub (2014). "Universal Islam: The Faith and Political Ideologies of Maulana Barakatullah 'Bhopali', *Sikh Formations: Religion, Culture, Theory* 10/1: 57-67.

- KIA, Mana (2011). *Contours of Persianate Community, 1722-1835* (Doctoral Dissertation, Harvard University).
- KISAKÜREK, Necip Fazıl (1965). *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*. İstanbul: Ötüken.
- , (1968). *İdeolojya Örgüsü*. İstanbul: Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü Talebe Derneği.
- , (2010). *Bâbîâli*. Büyük Doğu.
- KNYSH, Alexander D. (1999). *Ibn 'Arab in the Later Islamic Tradition: the Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press.
- KUMRULAR, Özlem (yay.) (2005). *Dünyada Türk İmgesi*. İstanbul: Kitap.
- LEPENIES, Wolf (1988). *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge UP.
- LEWIS, Bernard (1962). "Ottoman Observers of Ottoman Decline," *Islamic Studies* 1/1: 71–87.
- MAKSOD, Hala Salaam (1989). *The Islamic Content of Arab Nationalist Thought, 1908-1944* (Doctoral Dissertation, Georgetown University).
- MALIK, Nadeem Shafiq (ed.) (1998). *The Political Segacity of Iqbal*. Islamabad: National Book Foundation.
- MARDİN, Şerif (1994). "Cultural Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey: Necip Fazıl and the Naksibendi," *Cultural Transitions in the Middle East*, Şerif Mardin (ed.), 189-213, Leiden: Brill.
- MARDİN, Şerif (2008). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. İstanbul: İletişim.
- MEEKER, Michael E. (1991). "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey," *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Richard Tapper (ed.), 189-219, London: IB Tauris.
- MILLER, Barnette (1941). *The Palace School of Muhammad the Conqueror*. Cambridge: Harvard UP.
- MOLAND, Lydia L. (2011). *Hegel on Political Identity: Patriotism, Nationality, Cosmopolitanism*. Evanston: Northwestern UP.
- MURPHY, Timothy (1997). *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*. New York: Oxford UP.
- Musa Kazım (1336/1917). *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kazım: Dinî, İctimâî Makaleler*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası.
- EL-MÜTTAKÎ, 'Alâeddîn 'Alî (2004). *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I–XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- OCAK, Ahmet (2002). *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.
- ÖZDALGA, Elisabeth (ed.) (2005) *Late Ottoman Society: the Intellectual Legacy*. London: Routledge Curzon.
- ÖZEL, İsmet (2010). *Kalın Türk*. İstanbul: Şûle.
- , (2013). *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*. İstanbul: TİYO.
- ÖZTÜRK, Özkan (2007). *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi).
- PURI, Balraj (1996). "Azad and Iqbal: A Comparative Study," *Economic and Political Weekly* 31/10 (March 9): 591-595.

- RAE, Heather (2002). *State Identities and the Homogenisation of Peoples*. New York: Cambridge UP.
- ER-RÂVENDÎ, Muhammed b. Ali b. Süleyman (1957). *Râhatü's-Sudûr ve Âyetüs-Sürûr*. Ahmet Ateş (trc.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- SAFI, Omid (2006). *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SHISSLER, A. Holly (2003). *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*. London: I. B. Tauris.
- SILVERSTEIN, Brian (2005). "Islamist Critique in Modern Turkey: Hermeneutics, Tradition, Genealogy," *Comparative Studies in Society and History* 47/1 (January): 134-160.
- EŞ-ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris (2010). *er-Risâle*. Abdülfettah b. Zâfir Kebbâre (yay.), Beyrût: Dâru'n-Nefâis.
- ŞEHBENDERZÂDE, Filibeli Ahmed Hilmi (1910). "Fenalık Nerede?", *Hikmet* 34, s. 1-2, 8 Aralık 1910/5 Zilhicce 1328/25 Teşrinisani 1326.
- ŞEKER, Şemsettin (2013). *Ders ile Sohbet Arasında: On Dokuzuncu Asır İstanbul'unda İlim, Kültür ve Sanat Meclisleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- ŞENTÜRK, Recep (1996). *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*. İstanbul: İz.
- TOPÇU, Nurettin (1978). *Milîyetçiliğimizin Esasları*. İstanbul: Dergâh.
- , (1998). *İslâm ve İnsan, Mevlânâ ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergâh.
- TOPRAK, Binnaz (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E.J. Brill.
- , (1987). "Islamist Intellectuals of the 1980s in Turkey," *Current Turkish Thought* 62 (Spring): 2-19.
- , (1993). "Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology," *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, Metin Heper, Ayşe Öncü, Heinz Kramer (eds.), 237-257, London: IB Tauris.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1983). *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken.
- , (2000). *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken.
- , (2007). *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi.
- YILDIRIM, Kazım (2010). *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbn'ül Arabî*. İstanbul: H.