

- Capra, Fritjof (1989) *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. Mustafa Armağan (trc), İstanbul: İnsan.
- Cündioğlu, Dücan (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.
- Erdoğan, Mustafa (2010) "Cemaat, Cemiyet ve Ulus Devlet," *Demokrasi Platformu* 6-23/1 (Yaz): 1-14.
- Erverdi, Ezel (yay.) (1992) *Nurettin Topçu'ya Armağan*. İstanbul: Dergâh.
- , (yay.) (2000) *Elbistanlı Rahmi Eray*. İstanbul: Dergâh.
- Gencer, Bedri (2010) "Osmanlı İslâm Yorumu," *DoğuBatı* 13/54: 61-95.
- , (2013) "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru," *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İsmail Kara-Aşım Öz (yay.), 69-98, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- , (2014a) *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı.
- , (2014b) "Dinî Düşünce Olarak Fıkıhtan Küllî 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) "Ekmelüddîn Bâbertî: İslâm Düşüncesi Olarak Fıkhın Yeniden Yapılandırılması," *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, Selçuk Coşkun (yay.), 23-60, Bayburt: Bayburt Üniversitesi.
- Gökalp, Ziya (1976) *Türk Töresi*. Hikmet Dizdaroğlu (yay.), Ankara: Devlet Kıtapları.
- Göle, Nilüfer (1997) "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites," *Middle East Journal* 51/1 (Winter): 46-58.
- 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.
- İbn-i Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (2011) *Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*. Muhammed Hasan İsmail (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

- İbn-i Kemal, Ahmed Şemseddin (1296) *er-Risâletü'l-Münîre*. İstanbul: Matbaa-i Sahhaf Ahmed Efendi.
- İbn-i Miskeveyh (2011) *Tebzîbü'l-Ahlâk*. 'Imâd el-Hilâlî (yay.), Beyrût: Menşûrâtü'l-Cemel.
- İpşirli, Mehmet "Bâbîâli," (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 (2015) "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 Kavgaaları*. İstanbul: İz.
- Karaman, Hüseyin (2009) "Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Mevlânâ", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2009/2): 5-28.
- Karasipli, 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-Râğib al-İşfahânî 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).
- Kısakürek, Necip Fazıl (1965) *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*. İstanbul: Ötügen.
- , (1968) *İdeolocya Örgüsü*. İstanbul: Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Derneği.
- , (2010) *Bâbîâli*. Büyük Doğu.
- 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.
- Maksoud, 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.
- Mardin, 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.
- 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-i 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.
- Şehbenderzâde, Filibeli Ahmed Hilmi (1910) “Fenalık Nerede?”, *Hikmet*, no. 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.
- 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.
- Topçu, Nurettin (1978) *Milliyetçiliğimizin 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) *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ülken.
- , (2000) *İslâm Düşüncesi*. İstanbul: Ülken.
- , (2007) *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Yıldırım, Kazım (2010) *Türk İslâm Düşüncesinde Muhyiddin İbn’ül Arabî*. İstanbul: H.

İSLÂMİZM, İSLÂMLAŞMA VE İTTİHAT-I İSLÂM*

Ergün Yıldırım**

GİRİŞ

islâmcılık etrafında büyük tartışmalar yaşanıyor. Bunun en önemli nedeni İslâm dünyasında ortaya çıkan toplumsal ve siyasal düşüncelerin geliştirdiği stratejiler ve bu stratejiler etrafında oluşan muhalefet ve çatışmalardır. İslâm toplumlarında Batı modernlik taarruzlarına karşı İslâmcılık etrafında seferber edilen bu muhalefet ve çatışmalar, Rusya ve Batı uluslararası hegemonyaları tarafından büyük endişeler ve karşı argümanlarla karşılanmaktadır. Böylece İslâmcılık, hem bir düşünce hem bir hareket hem de bir strateji olarak dünyanın ve İslâm toplumlarının gündeminde merkezi bir problematik olarak var olmaya devam ediyor.

Bu makalede İslâmcılık düşüncesine, büyük ölçüde Oryantalizm, Avrupa merkezilik ve uluslararası hegemonyanın kavramlaştırma biçimlerine karşı eleştirel bir biçimde yaklaşılmaktadır. Bu eleştirel okumanın sonucu olarak İslâmizm (İslâmcılık) yerine İslâmlaşma ve ittihat-ı İslâm ifadelerini önermektedir. Böylelikle; hem Batı modernliğinin tanımlamalarına karşı belli bir mesafe ortaya koymayı teklif etmekte hem de İslâm toplumlarının kendine özgün tarihsel ve toplumsal özelliklerini öne çıkararak bir akımı tanımlama çağrısında

* *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi* içinde, Haz: İ. Kara-A. Öz, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013, ss. 99-120.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi.

bulunmaktadır. Bu çerçevede İslâmcılığın (daha doğrusu İslâmlaşma ve ittihat-ı İslâm'ın) modern zamanların Batı modernliğiyle ortaya çıkan bir olgu olmanın ötesinde İslâm toplumlarının politik ve toplumsal kaygılarını yansıttığı ve belli tarihsel şartlarla ilişkili olduğu ileri sürülmektedir. İslâmlaşmanın pre-modern kökenlerine dikkat çekilmekte ve bu bağlamda Gazalî örneğinde ileri sürülen görüşlerin modern zamanların İslâmlaşma akımında da karşımıza çıktığı ve benzer entelektüel tutumlar içine girildiği ifade edilmektedir.

Bütün düşünce akımları belli tarihsel şartların özelliklerini üzerinde taşıdıkları inkâr edilemez. Her düşünce akımı "ibnül vakt"tin bağlamına yerleşir. İslâmlaşma da ibn-ül vakt'tir. Ancak, bu ibn-ül vakti bütünüyle Batı modernliği ve Batı toplum tarihi olarak tanımlamak ve İslâmlaşmayı da bunun ürünü olarak görmek büyük bir haksızlık. Çünkü vaktin İslâm toplumları içinde sürüp gelen sosyolojisi vardır ve bu sosyolojiden modern zamanlara sarkan payında İslâmlaşmanın oluşmasında büyük etkisi olduğunu söylememiz gerekir. Bu açıdan İsmail Fenni Ertuğrul, Pozitivizm ve Materyalizm düşünce akımlarını "bâtil mezhepler" olarak kavramlaştırırken Gazalî'nin "bâtil mezhepler" tanımlamasıyla büyük örtüşmeler ve devamlılıklar içinde olduğunu bizlere hatırlatıyor.

İslâmlaşma fikriyatı, bir toplumsal yapı ürünü olarak görmenin ötesinde belli aktörlerin toplumsal yapının dönüşüm, çözülüş ve yozlaşmalarına karşı geliştirdikleri zihniyet yapılanmaları olarak okumak gerekir. Mehmet Akif, Bediüzzaman ve İsmail Fenni birer Müslüman entelektüel aktör kimliğiyle hareket ederler. Onlar için modernleşme neyi temsil ediyor? Onunla nasıl ilişki kurmak gerekir? İçinde yaşadıkları toplumsal yapıları selâme çıkarmak için ne tür imkânlar taşıyor? Toplumsal yapıyı nasıl dönüştürüyor, çözüyor? İslâm üzerine kurulan ve sürüp gelen toplumsal ve politik yapı nasıl yenilenecek geleceğe taşınabilir? Bütün bu sorular, İslâmlaşmadan yana olan aydınları İslâm'ı yeni bir çağda yeni bir zihniyet olarak yapılandırmaya yöneliyor. Böylelikle modernleşmenin aktörlüğünden ötesinde, aydınların aktörlüğünde yola çıkarak İslâmlaşma fikriyatını daha yerli, daha tarihsel ve daha İslâmî miras içinde okuma imkânlarını yakalayabiliyoruz.

İSLÂM CİLİĞİ TANIMLAMA SORUNU: İNDİRGEMECİ VE DIŞLAYICI OKUMALAR

İslâmcılık üzerine yapılan tartışmalar arttıkça tanımlama sorunu da daha derinleşmektedir. Bilginin, yaklaşımların ve arayışların çoğalmasının doğal bir sonucu olarak İslâmcılığın ne olduğunun ortaya konması da zorlaşmaktadır. Ancak öte yandan politik pozisyonlardan yola çıkarak yapılan yorumlar da İslâmcılığı belli bir standardizasyon içinde tanımlama gereği ortaya çıkıyor. Başka

bir ifade ile İslâmcılık, onu yorumlayanların politik arayışları, içinde çalıştıkları networkler ve değerler dünyası, etkileme devam etmektedir. Çünkü araştırmacı da nihayetinde “kendiliğinden felsefenin” (Althusser) etkisinde çalışmalarını yürütmektedir. Özellikle 11 Eylül olayından sonra İslâm’ın çatışma ve Terörizmle daha çok anılır duruma gelmesi ya da İslâm’ı referans göstererek çatışma ve terör yapanların daha öne çıkmasıyla beraber İslâmcılık da olabildiğince dışlayıcı ve indirgemeci paradigmalarda tartışılmaktadır.

İslâmcılık akımının politik pozisyonlar ve kendiliğinden felsefeler nedeniyle oldukça indirgemeci bir yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda İslâmcılık bir siyasal İslâm’a, dinî politik kaygılarla araçsallaştırma ve din devleti talebi olarak okunmaktadır.

“...a form of instrumentalization of Islam by individuals, groups and organizations that pursue political objectives. It provides political responses to today’s societal challenges by imagining a future, the foundations for which rest on reappropriated, reinvented concepts borrowed from the Islamic tradition” (Denoeux 2002: 56-81)

İndirgemeci okuma, İslâmcılığı İslâm’ı araçsallaştırarak politik bir projeye indirgeyen yaklaşım olarak tanımlanmaktadır. Bütün Batılı yazarların son zamanlarda artan çalışmalarında bu perspektif öne çıkmaktadır. İslâm’ın genel konseptinden ayrılarak araçsallaştırılması sûretiyle politik projeye indirgeme arayışı... Bu İslâmcılık, açıklama biçimi bütünüyle indirgemeci bir okumayı yansıtmaktadır. Çünkü İslâmcılığın entelektüel arayışını bütünüyle silmekte, yüzyılı aşan tarihsel tecrübesini son soğuk savaş sonrası döneme indirgemekte ve sadece politik perspektifi merkeze almaktadır. Bu yaklaşımlar temelde, İran da İslâmî Devrim ve Orta Doğu’da soğuk savaşın sonuyla oluşan ideolojik boşlukları dolduran bazı İslâmî akımların politik arayışları ile sınırlı, olgusal gerçekliklerden çıkan İslâmcılık okuma tarzlarıdır. Ayrıca İslâmcılığı değişmez normatif bir varlık alanı olarak tahayyül etmektedir.

Burada indirgemeci yaklaşım, İslâmcılığı sadece bir ideolojik proje olarak tanımlamakta yetinmemekte ve ayrıca bu tanımlamayla beraber dışlayıcı bir tutum geliştirmektedir. Çünkü İslâmcılığın bu indirgemeci tanımı bir öteki olarak yapılanmaktadır. Başka bir ifade ile soğuk savaş ideolojilerinin sona ermesiyle beraber, uluslararası güçler, karşı ideoloji olarak İslâm’ı seferber ederek yeni bir ötekiye duydukları ihtiyacı karşılamaya başvurmuşlardır. Bütün İslâmî hareketler, İslâmcılık etiketiyle yaftalanarak salt politik ve hatta şiddete yönelen girişimler olarak tanımlanmaktadır. İndirgemeciliğin başka önemli bir sorunsal boyutu da bütün İslâmî oluşumları ve hareketleri tek tipleştirmesidir. Siyasal İslâm kavramı altında İslâmî hareketlerin bütün farklılıkları, çeşitlilikleri ve çoğullukların üstünü örterek tekil bir olguya dönüştürme çabası bulunmaktadır. Oysa Tunus’daki NAHDA, Mısır’daki Müslüman Kardeşler ve Tür-

kiye'deki Milli Görüş, İslâmcı hareketlerdir.. Ancak bu İslâmcı hareketlerin ortak yönlerine rağmen derin farklılıkları da bulunmakta. NAHDA da İslâm politik tahayyülünü benimsemekte, diğerleri de. Ancak bunların hiçbiri El-Kaide gibi şiddeti tasvip eden, entegrist vurguyu öne çıkaran ve modern dünyayı reddeden İslâmcılık olgusunu temsil etmezler. NAHDA ve Milli Görüş demokrasi ve İslâm arasında uyum arayan politik hareketler olarak yeniden yapılanmaya açık İslâmcı perspektifleri ortaya koyabilmektedirler. Mısır Müslüman Kardeşler hareketi de öyle...

İslâmcılığın sosyal bilimsel bir perspektifte ele alınabilmesi için İslâmcılığın tanımlanamama sorununun aydınlatılması önem taşımaktadır. İslâmcılık, çoklu boyutlarıyla ele alınarak tartışılırsa bizler için onu anlama yolu daha da kolaylaşabilir. Bu bağlamda İslâmcılık, olgusal ve normatif boyutlarıyla ele alınmalı, çoğulcu sosyal bilimsel yaklaşımlarla değerlendirilmelidir. Entelektüel ve ideolojik boyutları yanında sivil toplumsal ve kamusal alana katılım arayışları da değerlendirilmelidir. İslâmcılık, belli toplumsal ve tarihsel ilişkiler içinde biçimlenerek var olan bir akımdır. Bu ilişkilerden soyut tarih ve toplum üstü çeşitli dinî normatif özelliklerden oluşan bir varlık olarak tasarlanması en azından sosyal bilimsel alanına dâhil edilmeyi imkânsızlaştırmaktadır. Bu da onun üzerinde düşünmemiz, konuşmamız ve tartışmamızın yollarını tıkamaktadır. Hem Fundamentalistler hem de İslâmcılığı tekil bir boyuta indirgeyenler, çoğunlukla İslâmcılığı tarihsel ve toplumsal ilişkilerden soyutlayarak belli normlar üzerinde okumayı tercih ediyorlar.

İslâmizm: Tekil, İndirgemeci ve Dışlayıcı Okuma

İslâmizm kavramı, ilk defa XIX. yüzyılda Avrupalı müsteşrikler tarafından kullanıldı. Müsteşrikler, bu kavram aracılığıyla II. Abdülhamid'in uluslararası siyasi politikalarını tanımlamak istediler. Onlara göre II. Abdülhamid, Müslümanları bütün yabancılara ve Hıristiyanlara karşı cihada çağırıyordu. Müslüman kitleleri kurtuluş ve cihat hareketleri tarafında seferber ederek gerici bir rejime yol açıyordu. Böylelikle Avrupalı müsteşrikler, Pan-İslâmizm yaklaşımıyla "sarı tehlike"ye karşı bir "Müslüman tehlikesi" icat ediyorlardı (Karpat, 25-26:2005).

İslâmizm kavramıyla iki fonksiyonel tanımlama ortaya çıkmaktadır: Hıristiyanlığa karşı cihada yönelmek ve toplumları gericiliğe çağırarak. Böylece İslâmizm yaklaşımıyla hem Hıristiyan Batı'ya hem de toplumsal ilerlemeye karşı çıkan ve savaşçı özelliğiyle şiddeti meşrû gören bir hareket, fikir ve siyaset muhayyile edilmektedir. Öte yandan daha objektif yaklaşımlara da rastlamak mümkündür. Bu objektif yaklaşımlarda İslâmizm ümmeti savunmak, İslâm top-

raklarını kurtarmak, Müslümanların birliğini kurmak ve bunlar için cihad etmek olarak tanımlanır (B. Abu-Manneh, 1979:131-153). Sonuçta ister objektif isterse sübjektif yaklaşımlar ileri sürülsün, İslâmizm kavramıyla politik çerçeve merkeze alınmaktadır. Savunma, kurtarma, birlik ve cihad esaslarına kendini adayan bir İslâmî siyasal strateji vurgulanmaktadır.

İslâmcılık akımı politik pozisyonlar ve “kendiliğinden felsefeler” (Althusserl’e ait bir kavramlaştırma) nedeniyle oldukça indirgemeci bir yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda İslâmcılık bir siyasal İslâm’a, dinî politik kaygılarla araçsallaştırma ve din devleti talebi olarak okunmaktadır. İslâmizm, İslâm’ın bir araçsal form olarak bireyler, gruplar ve örgütler tarafından siyasal hedefler olarak benimsendiği, bugünün toplumsal dünyasının gelecek tahayyülüne ve kurumlarına meydan okuma konusunda siyasal cevaplar geliştirmeyi sağladığı ve İslâm geleneğinden ödünç aldığı konseptleri yeniden icat ettiği ileri sürülür (Denoeux 2002: 56-81).

İndirgemeci okuma, İslâmcılığı İslâm’ı araçsallaştırarak politik bir projeye indirgeyen yaklaşım olarak tanımlanmaktadır. Bütün Batılı yazarların son zamanlarda artan çalışmalarında bu perspektif öne çıkmaktadır. İslâm’ın genel konseptinden ayrılarak araçsallaştırılması sûretiyle politik projeye indirgeme arayışı... Bu İslâmcılık açıklama biçimi, bütünüyle indirgemeci bir okumayı yansıtmaktadır. Çünkü İslâmcılığın entelektüel arayışını bütünüyle silmekte, yüzü aşan tarihsel tecrübesini son soğuk savaş sonrası döneme indirgemekte ve sadece politik perspektifi merkeze almaktadır. Bu yaklaşımlar temelde İran’da İslâmî Devrimi ve Orta Doğu’da soğuk savaşın sonucuyla oluşan ideolojik boşlukları dolduran bazı İslâmî akımların politik arayışları ile sınırlı olgusal gerçekliklerden çıkan İslâmcılık okuma tarzlarıdır. Ayrıca İslâmcılığı, değişmez normatif bir varlık alanı olarak tahayyül etmektedir. Çağdaş dönem Müslüman düşünürlerin yaklaşımlarını, onların mensup olduğu tarihi düşünce mirasından kopararak a-historik ve Batı modernliği içinde okumaktadır.

Burada indirgemeci yaklaşım, İslâmcılığı sadece bir ideolojik proje olarak tanımlamakla yetinmemekte ve ayrıca bu tanımlamayla beraber, dışlayıcı bir tutum geliştirmektedir. Çünkü İslâmcılığın bu indirgemeci tanımı bir öteki olarak yapılanmaktadır. Başka bir ifade ile soğuk savaş ideolojilerinin sona ermesiyle beraber uluslararası güçler, karşı ideoloji olarak İslâm’ı seferber ederek yeni bir ötekiye duydukları ihtiyacı karşılamaya başvurumaktadırlar. Bu bağlamda bütün İslâmî hareketler, İslâmcılık/İslâmizm etiketiyle yaftalanarak salt politik ve hatta şiddete yönelen girişimler olarak tanımlanmaktadır. İndirgemeciliğin başka önemli bir sorunsal boyutu da bütün İslâmî oluşumları ve hareketleri tek tipleştirmesidir. Siyasal İslâm kavramı altında İslâmî hareketlerin bütün farklılıkları, çeşitlilikleri ve çoğullukların üstü örtük tekil bir olguya dönüştürme çabası bulunmaktadır. İslâmlaşma tekilleştirilmekte ve İslâmlaşma

hareketi içindeki çoğulcu seçenekler yok sayılmaktadır. Oysa Risale-i Nur, İhvan-ı Müslim'in, NAHDA, Milli Görüş gibi çoğul İslâmlaşmalarla karşılaşılıyor. Siyasal, entelektüel, kültürel ve toplumsal hareket biçimleri ve farklı coğrafyalarla farklı tecrübeleri temsil eden İslâmlaşmalar bulunmaktadır. Yine reformcu, uyumcu, radikal, şiddet yanlısı ve barışçıl olmak üzere çeşitli İslâmlaşma biçimleriyle karşılaşılıyor. İslâm'ı otoriter, özgürlükçü ve katılımcı biçimde yorumlayan çeşitli İslâm yaklaşımlarını görüyoruz. Dolayısıyla İslâm dünyasının coğrafyalarına, kültürel havzalarına, taşıdıkları söylemlere, demokrasiyle kurdukları ilişki tarzıyla, şiddete başvurup vurmamakla, İslâm'ı yorumlama biçimleriyle ve içinde oluştukları toplumsal dünyanın sosyolojileriyle bağlantılı bir biçimde oldukça farklı İslâmlaşmalarla karşılaşılıyor. Söylemleriyile, örgütlenme ve pratikleriyle oldukça değişik özellikler taşıyan İslâmlaşmalar vardır. Bundan dolayı çoğul, farklı ve çeşitlilik taşıyan İslâmlaşmadan bahsetmek mümkündür. Tekil ve türdeş bir İslâmlaşma gerçekliğinin hiçbir bilimsel temeli bulunmamaktadır.

XIX. yüzyıl Avrupa entelektüellerinin İslâmizm için geliştirdiği bu yaklaşımlar, günümüzde aynı siyasal anlamlar bağlamında yeniden ortaya çıkıyor. Özellikle 11 Eylül hadisesi ile beraber İslâmizm ile ileri sürülen yaklaşımların ruhunda yine “gericilik” ve “Hıristiyanlara karşı cihat ilanı” anlamları saklı tutulmaktadır. İslâmizm konseptiyle arkaik XIX. yüzyıl oryantalist ve Avrupa merkezci yaklaşım büyük ölçüde yeniden seferber olmaktadır. Bu bağlamda İslâmcılık fikriyatı bütünüyle cihad, Batı karşıtı ve tarihsel bir arkaik zihin olarak muhayyile edilmektedir.

Günümüzde İslâmlaşma, “siyasal İslâm” kavramlaştırmalarıyla yapılandırılmakta ve Batı'nın yeni “ötekisi” olarak kurgulanmaktadır. Böylece Müslüman aydınların İslâmlaşma ve İttihat-ı İslâm girişimleri totalleştirilerek tekil bakış açısıyla mahkûm edilmektedir. Sonuçta İslâmizm etrafında iki ana yaklaşım gelişmektedir: Ötekileştirme ve tekilleştirme. Küreselleşme döneminde, Sovyet Birliği'nin çözülmesiyle beraber Batı düşüncesinin en büyük ötekisi olarak İslâmizm formülasyonuna başvurulmakta ve “Kuzey Ötekisi”nin (Sovyet Rusya-Komünizm) yerine İslâmizm konulmaktadır.

Her şeyden önce İslâmlaşma, bir İslâmizm değildir. İslâmcı denilen düşünürlerin çoğu İslâm'ı salt siyasal form ya da ideoloji olarak yapılandırmamıştır. Kendilerini tanımlamak için de İslâmizm (İslâmizm ya da Türkçe karşılığı İslâmcılık) kavramını kullanmamışlardır. Örneğin; Said Halim Paşa'nın meşhur risalesi, “İslâmlaşma” adıyla basılmaktadır. İslâm'ı ana referans alan bütün modern dönem aydınlar, İttihat-ı İslâm ve İslâmlaşma kavramlarını tercih etmişlerdir. Buna karşın “İslâmizm” kavramlaştırması, Avrupa'dan çıkmış ve daha sonra İslâm topraklarında hegemonya oluşturan bütün siyasetler (ABD, AB ve Rusya) tarafından benimsenmiştir. İslâmizm, bu açıdan modern dönemin İs-

lâm dünyasında yürürlükte olan hegemonyalar tarafından geliştirilen bir siyasettir. Siyasal ideolojidir. İçinde Oryantalizmi, Avrupa merkezliği, ötekileştirmeyi ve politik tahakkümün emperyalist dilini taşımaktadır. Önemli ölçüde Müslüman toplumların hegemonyaya karşı çıkan arayışlarını dışlayan, damgalayan ve mahkûm eden bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir.

İslâmizm, İslâm dünyasının modern tarihsel şartlarında gelişen fikirleri, hareketleri ve siyasetleri çalışan sosyal bilimlerin başvurduğu dili, yöntemi ve perspektifi yansıtmaktadır. Bir indirgenme okuma tarzı olarak günümüz sosyal bilim literatüründe oldukça yaygın bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle İslâm, ideolojiye indirgeyerek siyasal İslâm veya ideolojik İslâm kavramlaştırılmalarına gidilmektedir. Böylece hem İslâm düşüncesinin modern dönem çoğul, tarihsel ve meşrû temelleri yok edilmekte hem de bütün girişimleri, arayışları ve talepleri ötekileştirilmektedir. Sosyal bilimlerin çalıştığı İslâmî hareketler ve İslâmî düşünce akımları, bilimler aracılığıyla çeşitli uluslararası siyasetlere araçsallaştırılmaktadır. (Bunu temsil eden yeni dönem bir metin olarak bakınız: Mohammed Ayooob, 2005: 951-961)

Modern tarihsel dönemde İslâmiyet, yeniden İslâmlaşma fikriyatı ve hareketleriyle beraber ortaya çıkmaktadır. İslâmizm tam da İslâm fikriyatının meşrû arayışlarını, tartışmalarını ve yeniden İslâmlaşmalarını bloke etmek amacıyla bilinçli bir biçimde kullanılmaktadır. Söz konusu hegemonyanın entelektüel dünyası içinde yaşayan, düşünen ve bilgi üreten bütün sosyal bilimciler bu tuzağa düşmektedir.

İslâmlaşma

İslâmizm yerine, İslâmlaşma kavramının daha reel bir toplumsal ve tarihsel bağlama dayandığını söyleyebiliriz. İslâmlaşma, modern zamanlarda doğan yeniden İslâmlaşma girişimi olarak açıklayabilmek mümkündür. İslâmlaşma kavramıyla iki önemli özellik öne çıkmaktadır. Birincisi, İslâm geleneği içindeki ihyayı çağırıştırır ve böylece İslâm'ın yeniden ortaya çıkan yorumunun tarihsel devamlılığı belirginlik kazanır. Yerel toplumsal ve tarihsel şartları önemseyerek belli bir açıklama biçimi olarak ortaya çıkar. Burada öne çıkan en önemli tema, İslâm'ın çeşitli sapkın düşünce ve hareketlerle karşılaşması sonucunda aslından uzaklaşmaya yönelmesi ve buna karşı mücadele etmek amacıyla yeniden İslâm'ın aslına dönmesidir. Nitekim İslâm düşüncesinde İbn-i Teymiyye'nin de yaşadığı tarihsel zamanı tam da böyle tahlil etmekte: "Hakikatin bir kısmı terk edildi, bâtılın bir kısmı benimsendi, hakikat kasten gizlendi ve hakikat ile bâtıl karıştırıldı." (İstikamet eserinden aktaran Fazlur Rahman, 2006: 177)

İkincisi, modernleşmeyle gelen İslâmî alanın yitimi karşısında, İslâmlaşarak ya da yeniden Müslümanlaşarak cevaplar geliştirmektir. Başka bir anlatımla, çeşitli entelektüel ve politik tehditler karşısında İslâm'a sarılarak çeşitli cevaplar geliştirmek ve böylece İslâm düşüncesini yeniden yapılandırarak savunmaktır.

Modern zamanlarda İslâm düşüncesinin en önemli aydınları arasında yer alan Said Halim Paşa ve M. Akif Ersoy İslâmlaşma kavramına başvurmaktadır. Özellikle İslâm'ın toplumsal hayat ve siyasal düzen hususundaki yaklaşımları etrafında önemli tezler geliştiren Said Halim Paşa'nın, "İslâmlaşma" risalesini yazması bu açıdan oldukça önemlidir. (Sait Halim Paşa, risalesine "İslâmlaşmak" adını veriyor). Dönemin başka önemli bir İslâmlık düşüncesinin aktörü olan Mehmet Akif de bu risaleyi Türkçeye, "İslâmlaşma" adıyla tercüme ediyor. Risalenin mukaddimesinde, İslâmlaşma kavramıyla (açıklarken bahsettiğimiz gibi) Batı modernliği karşısında içine düşülen entelektüel ve politik tehdidi baştan savmak için İslâm'ın yeniden ihyâsı anlamına yaklaştığı görülmektedir.

"Akvam-ı İslâmiye'nin" eski meskenetlerinden ve "ecnebi boyunduruğundan kurtulmağa" azmettiklerini müşahede ettikçe seviniyoruz. Ancak şunu da itiraf etmek lazım.

Diğer taraftan da şunu görüyoruz:

Müslüman münevverlerin ekseriyeti Batı'daki siyasal kurumları getirmekten başka bir şey düşünmüyorlar. Vatanın toplumsal ve siyasi ilerlemesini tahakkuk ettirmek için Batı'nın telâkkilerini tatbik etmekten başka bir çare düşünmüyorlar. Oysa zamanımızda münevverlerin bu tutumları oldukça acıdır. Çünkü şunu düşünemiyorlar:

"Müslümanlık bir taraftan bizi bir Allah'a tapmakla mükellef tutarken, öbür taraftan ahlâki olduğu kadar içtimai birtakım telâkkilere, mebde (Principe)lere sahip kılmış; bunlar doğrudan doğruya vahdaniyet akidesinden doğuyor. Biz ancak o âyetlerin sevkiyle onlara münkad oluyoruz. Müslümanların siyasi telâkkiyat ve teşkilatı işte bu mebdelerden doğmuş ve o sayede yaşamakta bulunmuştur."

"Diyamet-i İslâmiye, ihtiva ettiği en yüksek idrakat ve hakayıkıyla, insaniyetin en muazzam bir dinidir, en sahih ve en mükemmel ruh ve mânâsıyla alınan medeniyet-i insaniyenin hadimi değil, bizzat o medeniyetin kendisidir. Binaenaleyh onun haricinde necat ve selâmet bulmak yoktur." (Said Halim Paşa, 1993: 403-442)

İslâmlaşma hareketinin en önemli teorisyenlerinden olan Said Halim Paşa, risalesinde İslâmlaşmanın ne olduğunu da tanımlıyor. Onun anlam ve amacı hakkında önemli bilgiler veriyor:

“Binaenaleyh bizim için İslâmlaşmak demek İslâm’ın itikadiyatını, ahlâkiyatını, içtimaiyatını, siyasetini daima zaman ve muhitin ihtiyacına en muvafık bir sûrette tefsir ederek bunlara gereği gibi Tefvik-i hareket temekten ibarettir.” (Said Halim Paşa, 1993: 403-442)

İslâmlaşma, İslâmın çeşitli veçheleriyle ortaya konması, içinden geçilen tarihsel dünyanın ihtiyaçlarına göre yorumlanması ve yine bu yorumlar aracılığıyla İslâmın itikat, ahlâk, siyaset, ve toplumsal dinamiklerine hareket kabiliyetinin verilmesidir. İslâmlaşmanın amacı, Batı’dan gelen ve İslâmla bağdaşmayan düşünce biçimlerine karşı, Müslümanlara yeniden İslâmı hatırlatmaktır. İslâmın ahlâk, itikat, toplum ve siyaset dünya görüşünü bir bütünlük içinde ortaya koyarak Müslümanlara Müslümanlık bilincini hissettirmektedir. Böylece İslâmlaşmanın oldukça çok yönlü ve çok kapsayıcı bir düşünce tarzı olduğunu görüyoruz.

Said Halim Paşa, İslâmlaşmayı Müslümanlığın kendi düşünce dünyası içinden dünyaya bakma olarak görüyor. Ona göre Kant ve Spencer gibi düşünürlerden ahlâk anlayışını alan, toplumsal olaylara Fransız sosyolojisiyle bakan ve siyasal meselleri İngiliz düşünme tarzıyla ele alan bir Müslüman ne kadar âlim olursa olsun ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir (Said Halim Paşa, 1993: 403-442). Müslüman olduğunu söyleyen bir insan, İslâm’ın yaratılış esaslarına göre hissedip ona göre düşünüp hareket etmelidir. Bu da İslâm’ın ahlâkiyatını, içtimaiyatını ve siyasetini tamamıyla kendine uydurmasıyla mümkündür.

Osmanlı aydınlarından İslâmlaşmadan yana olanlara göre aydınları etkileyen fikriye (İdealizm) ve ispatıye (Pozitivizm) mezhepleri İslâmiyet’i tam temsil etmezler. Batı modernliğinin etkisiyle toplum olaylarını analiz eden ve siyasal meselelere buradan bakan Müslümanlar, bu tutumlarıyla İslâm kimliğiyle bağdaşır bir düşünmeye sahip olduklarını iddia edemezler. Said Halim Paşa, bir açıdan Osmanlı entelektüellerinin içinde bulunduğu bu gidişatı anlatıyor. Onların çeşitli Avrupa mamulü düşüncelerin (o da bunlar için mezhep kavramını kullanıyor) etkisinde kaldıkları, ancak bu yaklaşımların Müslümanlıkla uyumlu bir düşünce biçimi olmadığını söyler. İslâmlaşmayı bu durumlardan kurtulmak için önerir. Başka bir ifadeyle İslâmlaşma, modern zamanlarda Pozitivizm ve Materyalizm mezheplerinin İslâm’a yönelen bozucu tehditlerini bertaraf etmek amacıyla gelişen bir Müslümanlık düşünce tarzıdır.

İslâmlaşmanın Pre-Modern Dönemi: Gazalî Örneği/ İslâmlaşmanın Tarihi

İslâmlaşma, İslâm’ın otantik özelliklerinden uzaklaşmasıyla onu asıl kaynaklarından hareketle yeniden yorumlama çabasını anlatmaktadır. Bu yeniden

yorumlamayla İslâm'dan uzaklaşıldığı düşünülen Müslüman zihin, yeniden İslâm'ın aslına davet edilir. Bu bakış açısının ilk biçimlerini modern öncesi tarihsel dönemlerde de görmekteyiz. Bütün İslâm düşünce tarihinde karşımıza çıkan ihyâ ve islah hareketlerinde bu yaklaşımla karşılaşırız.

İslâmlaşma'nın bir tarihi vardır. Başka bir açıdan İslâm'ın otantik dünyasını tehdit eden düşüncelere ve akımlara karşı İslâm'ı savunmak, onu yeniden yorumlamak ve Müslümanları uyarmak gibi önemli özellikler barındıran bu girişimlerin bir tarihi bulunmaktadır. Dolayısıyla İslâmlaşmanın İslâm düşünce-sinde seyredebileceğimiz bir tarihi olduğu gibi, Müslüman toplumlarda izleyebileceğimiz sosyolojik bir tarihi de bulunmaktadır. İslâmlaşma tarihi, moderniteyle başlamadı. Onu moderniteyle başlatmak, Müslüman düşünürlerin içinde yetiştikleri tarihsel mirası ve toplumsal dünyayı düzleyerek Avrupa modernliğine yerleşen bir yeni tarih icat etmektir. Bundan dolayı Said Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy, Bediüzzaman Said-i Nursî gibi İslâmlaşma fikriyatçıları, modern zamanlarda yaşamakla beraber, uzun tarihin entelektüel mirası içinde bakan ve düşünen şahsiyetlerdi. Ortaya attıkları fikirlerin İslâm düşünce geleceğinde bir tarihsel arka planı bulunmaktaydı.

İslâmlaşma tarihinin ilk önemli başlangıcı olarak Gazalî'nin çalışmalarını örnek verebiliriz. Gazalî'nin temsil etmeye başladığı ihyâ düşüncesi, bir açıdan yeniden İslâmlaşma arayışını ifade eder. Yeniden İslâmlaşmanın en önemli başlangıç noktalarından biridir. İslâmlaşma tarihi, İslâm'a yönelen entelektüel ve politik tehditlere karşı gelişen yeniden İslâm'la bütünleşme, onunla yola çıkma ve ondan ilham alarak yol bulma arayışındır. Bu bağlamda Bâtınlilikle gelen Karmatilik, Mazdehizm ve Maniheizm gibi İslâm dinini bozmaya yönelen düşünce akımlarına karşı (Gazalî başta olmak üzere) ciddi bir mücadele geleneği ortaya çıkar. Bu mücadele geleneği, İslâm'a karşı ortaya çıkan yaklaşımların çeşitli konularda dinin temel hakikatlerini birtakım tevillerle bozduğunu söylemekte ve onlara karşı reddiyeler yazmaktadır. Böylece yaşadığı çağda İslâmiyet'i ana esaslarına göre yeniden yapılandırmaktadır. İslâm düşünürleri İslah ve ihyâ sistematigiyle hareket ederek yeniden İslâmlaşma yolunu geliştirmektedirler.

İslâm ihyâ düşüncesi çevresel entelektüel taarruzların İslâm kaynaklarına, akidesine, usûl ve geleneğine yaptıkları bulandırıcı etkilere karşı İslâm'ı yeniden yapılandırma girişimidir. Her yapılandırma önce eleştiri ve reddiye daha sonra da yeniden İslâmlaşmayı getirmektedir. Mezopotamya'nın Gnostisizmi (Cabiri), Pers havzasının Zerdüştlük, Mecusi ve Mazdekizmi, Hint alt kıtasının spiritüalist varlığı ve Yunan-İskenderiye bölgesinin yeni Eflatuncu ve Rasyonalizm tasavvurları bu taarruzu anlatmaktadır. Bunlara karşı kelâm, tasavvuf ve fıkıh alanlarında çeşitli eleştiriler, reddiyeler ve yeniden İslâmlaşma söylemleri geliştirilmektedir. Gazalî, İbn-i Teymiyye ve Şah Veliyullah bunları temsil eden önemli şahsiyetlerdir.

Gazalî, "Fedaiul Bâtınıyye ve Fezailül Mustazhiriyye" adlı eserini Abbasi halifesi Mustazhiriyye'yi Fatımi siyasetine ve Bâtınilik teolojisine karşı koymak için kaleme alır. Yaşadığı dönemin en önemli siyaset ve ilâhiyat reddiyelerinden biridir. Şia Fatımi Devleti'nin siyaseti ve Bâtını akımların düşünceleri Abbasi halifesini bunaltmaktadır. Fatımiler, Bâtını propagandaları aracılığıyla hilafetin meşrûiyetini sorgulayarak, kendi hilafetlerini savunmaktadırlar. Bâtını siyasal ilâhiyat, Bâtını kelâmıla tahkim edilmekte ve Sünnî yaklaşıma saldırmaktadır (İlhan, 1992,). Gazalî, hem bu siyasete karşı koymak hem de Bâtınilerin İslâm ile ilgili ileri sürdükleri görüşleri çürütmek üzere risaleyi yazar. Amacı hem sapkın düşüncelere karşı koymak hem de "orta yol" ilâhiyatını savunmaktır.

"Bâtınilerin reddine dair bir kitap tasnif ederek hizmet etmeme işaret eden, şerefli, mukaddes, peygamberi ve mustazhiri emirler çıktı. Bu emirlerde Bâtınilerin bid'atları ve sapıklıklarını; hile ve desiselerini; halkın ayak takımı ve cahillerini yavaş yavaş nasıl kandırdıklarını anlatmam; bu konularda açıklamalarda bulunmam isteniyordu. Yine bu emirlerde onların aldatma ve kandırmalarındaki tehlikelerin; İslâm'da çözümlerinin; dinden çıkıp şeriatla alâkalarını kesmelerinin; rezillik ve kabahatlerinin belirtilmesi; sırlarının deşifre edilmesi ve karanlık işlerinin ortaya çıkarılmasının gerektiği bildirilmektedir. Bu işte hizmet etmek her ne kadar gerçekte benim arayıp durduğum bir yitiğim ve asıl maksadım olan bir gaye idiyse de, makam sahibinin bu yoldaki açık emri de duadan önce kabul edilmiş, çağrılmadan gelmiş bir nimet oldu. İşte bu nedenle ona tereddütsüz, hemen uydum. Onu derhal nasıl kabul etmeyeyim ki? Meseleye emreden yönüyle baktığımda emreden ümmetin önderidir. Dinin şerefidir. O emrin çıkış yeri, ümmetlerin sığınağı, mü'minlerin emiridir. Ona itaatin gerekliliği Âlemlerin Rabbi, yaratılmışların Yaratıcısına itaatin gerekliliği gibidir. Çünkü Allah Teala: "Ey İman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine (idarecilere de) itaat edin..." buyurmaktadır. Emredilene baktığımda ise onun apaçık gerçeğin ta kendisi, özü, dinin hüccetinin korunması, mühlidlerin kökünün kazınması olduğunu gördüm. Kendimi yokladım, başka âlimler arasında böyle bir şeyle benim muhatap olmamdan dolayı şeref duydum ve tabî derhal bu hitaba kulak verme ve ona uymamın benim için farz-ı ayınlardan biri olduğuna inandım" (Gazalî, 1993: 1-4).

Gazalî kitabı yazma serüvenini böyle anlatmakta. Halifenin talebi, sır yoluyla görevlendirilmesi ve yine halifenin ümmetin önderliğini temsil etmesi, dolayısıyla; İslâm toplumuna karşı duyulan sorumluluk... Bu üç önemli gerekçenin onu bu kitabı yazmaya teşvik ettiğini görüyoruz. Böylelikle aklî, şer'î, irfânî ve sosyolojik gerekçelere dayalı bir yazma meşrûlaştırması ortaya çıkmaktadır.

Bâtıniler, peygamberin risaletini benimsemezler, ancak buna bütünüyle karşı çıkmak yerine, din kisvesine bürünerek onu reddediyorlar. İslâm'ı en zayıf biçimde temsil eden fırkaların içine girerek oradan sapkın düşünceler yayıyorlar. İslâm'ın temel prensiplerini tevile/yorumla baş vurarak Bâtını bir tarzda açıklamalara gidiyorlar. Bu Bâtını yorumlar aracılığıyla nefislerinin istediğine göre ve amaçlarına uygun bir biçimde çarpıtmalara baş vuruyorlar. Asıl amaçları siyasal alanın hâkimiyetini ele geçirmektir. Bunun için saltanatı ve hilafeti hedef aldılar. Müslümanlara karşı intikam ve öfkeyle doldular (Gazalî, 1993: 11)

Sonuçta Gazalî, Bâtınilerin din ve siyaset yaklaşımlarını sapkın olarak gördüğü için eleştirmektedir. Bu eleştirel düşüncüyü pratiğe etme davranışını, hem Allah'a ve peygambere karşı bir İslâmî görev olarak telâkki etmekte hem de İslâm önderliğinin hayati önemi nedeniyle savunmaktadır. Yani hem İslâm akidinin saflığını korumak hem de toplumun politik ve sosyal kaosa uğramasını engellemek amacıyla risaleyi yazma sorumluluğunu üstlenmektedir. Bilgiyi ve düşüncüyü ilâhiyat ve politik-toplumsal alanların uğradığı kayıplara karşı koruyarak doğru olanı göstermek üzere ürettiğini söylemektedir.

Gazalî'ye göre İslâm dünyasındaki bazı entelektüeller/filozoflar Yunan düşünce geleneğinin etkisinde kalmaktadırlar. Eflatun, Aristoteles ve Hipokrat gibi düşünürlerden yararlanarak İslâm'ı akıl ve mantık kurallarıyla yorumluyorlar. Buna karşın şeriat ve mezheplerin ayrıntılarını kabule yanaşmıyorlar. Kendi aralarında kurdukları belli bir sosyal tabakanın dışında yer alan halka karşı üstünlük taslayarak onlardan farklılaşıyorlar. Hem onları küçümsüyorlar hem de küfür akidesini benimsiyorlar (Gazalî, 2009: 1-2).

Gazalî, hem Yunan düşüncesinden etkilenen filozofların yaklaşımlarına hem de Pers geleneğini sürdüren (Maniheizm, Mecûsilik vs.) Bâtınilerin görüşlerinin İslâm düşüncesine taarruz ettiğini düşünmektedir. Bunları İslâm'ın ana hakikatlerini bulandıran, bozan ve çarpıtan düşünce hareketleri olarak görmektedir. Bu akımların ileri sürdüğü görüşlerin "orta yolu" bozduğu ve ümmeti tefrikaya, delâlete ve karışıklığa sürüklediğini söyler. Bundan dolayı çeşitli kitaplar kaleme alarak hem reddiyeler yazar hem de İhyâ-i Ulûmiddin gibi eserler aracılığıyla İslâm'ı yeniden, asıl kaynağıyla birlikte tebliğe çalışır. Böylelikle İslâm, bu düşünce dalganmaları karşısında "orta yol" çerçevesinde yeniden yapılandırılmaktadır.

Gazalî gibi İbn-i Teymiyye'de de İslâm'ın özünü korumak maksadıyla reddiyeler yazdığı ve ihyâya yöneldiğini görüyoruz. İbn-i Teymiyye, Moğolların saldırılarının yaşandığı ve İslâm toplumlarının büyük bir siyasal tehditle yüz yüze yaşadığı bir tarihsel dönemde düşüncelerini geliştirmektedir. O da Gazalî gibi dönemin Memluklu hükümdarına risale yazar (İbn-i Teymiyye, 1985). Ayrıca onun reddiyeleri ve ihyâ girişimleri tasavvuf üzerinden geldiğini düşündüğü düşüncelere karşıdır. Bundan dolayı tasavvuf geleneğini eleştirerek ihyâyı ye-

niden ana kaynaklara dönme çerçevesinde Kur'an ve Sünneti öne çıkarır (Fazlur Rahman, 2006:176-177).

Hem Gazalî hem de İbn-i Teymiyye örneğinde görüldüğü üzere, İslâm düşünce geleneğinde Müslümanların akidelerine, siyasetlerine, toplumlarına vs. gelen taarruzlara karşı çeşitli reddiyeler yazılmakta ve İslâm'ı ihyâ etme tutumuyla hareket edilmektedir. Dolayısıyla; İslâm'ın yeniden yapılandırılması bağlamında İslâmlaşma yaşanmaktadır. Uzaklaşılın İslâm'a dönmek üzere, İslâm'ın ilk kaynaklarından ilham alarak İslâm'ı, yaşanan tarihsel döneme taşıma ve sapkınlıklarla başa çıkma yöntemi benimsenmektedir.

İslâm düşünce geleneğinde yaşanan bu İslâmlaşma tecrübesi, bir açıdan modern dönem İslâmlaşmanın temel tarihsel kaynaklarını meydana getirmektedir. İmam-ı Gazalî, gelişen Bâtınlık akımları karşısında İslâm'ı nasıl ihyâ etmeye yöneldiyse, Osmanlı Müslüman aydın ve entelektüelleri de aynı saiklerle İslâm'ı, gelen yabancı (İslâm'a ters gelen ve İslâm coğrafyası dışından gelen) dalgalar karşısında ihyâ etmek istediler. Bundan dolayı İslâmlaşma fikriyatı, modern tarihsel dönemin bir "yeniden İslâmlaşma" biçimidir. Başka bir anlamıyla; farklı bir tarihte gerçekleşen yeniden Müslümanlaşarak ihyâyı gerçekleştirme çabasıdır. Bu nedenle bu tarihin egemen tazyikinin etkilerini görmek mümkündür. Terakki, bilim, kadın, medeniyet vb. konularda ileri sürülen yaklaşımlarda bunu görüyoruz. Elbette, modern tarihe has kimi temalar bu, yeniden Müslümanlaşma arayışı üzerinde belli etkilere sahip olacaktır. Benzer biçimde, daha önce de İslâm toplumunun dışından gelen tazyiklerde bu etkileri ve bunlardan kaynaklanan kavramlara rastlamak mümkündür.

Modern Zamanlarda İslâmlaşma

Modern zamanlarda Müslüman toplumlar, yeni bir tarihsel dünya içinde yaşamaktadır. Bu tarihsel dönem, daha önceki tarihsel dönemlere göre belli farklılıklar taşımaktadır. Yeni ideolojiler, kurumlar, siyasetler ve fikirler ortaya çıkmaktadır. İslâm dünyası hem Moğolların hem de Haçlıların saldırılarına uğramaktadır. Çünkü yukardan Sovyetler (yine kuzeyden gelen modern Moğollar), Batı'dan ise Avrupalılar (modern seküler haçlılar) İslâm topraklarını işgal etmektedir. Ayrıca hem siyasal saldırılar bulunmakta hem de ideolojik-kültürel saldırılar.

İslâm dünyası büyük, kapsayıcı ve derin tehditlerle yüz yüzedir. Müslüman toplumlar siyasî, askerî ve kültürel kuşatma altındadır. Tarihin en büyük tehditleri içinde yaşamaktadır. Bunlara karşı Müslüman âlimler, aydınlar, yöneticiler ve halktan insanlar çeşitli tepkiler geliştiriyorlar. Özellikle entelektüel zaviyede İslâmlaşma meydana gelmektedir. İslâmlaşma, yeniden İslâm'la varlık kazana-

rak bu tehditleri savma, onları reddetme ve onlara karşı yeni çözümler geliştirmenin entelektüel arayışıdır. İslâmlaşma sadece dış dünyadan gelen siyasetlere ve düşüncelere karşı değildir, aynı zamanda bu düşüncelerden etkilenerek İslâm düşüncesini bozmaya ve çarpıtmaya yönelen çeşitli İslâm toplumu entelektüellerine de karşıdır. İslâmlaşma hem bir meydan okumadır hem de bir alternatif olma arayışıdır. İslâm aracılığıyla meydan okumak ve İslâm aracılığıyla alternatif olmak refleksini taşır içinde.

Modern zamanlarda İslâm düşüncesi Materyalizm ve Pozitivizm akımları başta olmak üzere çeşitli yeni fikirlerin taarruzuyla karşılaşılıyor. Batı'dan yapılan tercüme aracılığıyla bu ideolojiler ve dünya görüşleri İslâm'ın çeşitli yönlerine meydan okuyor. Osmanlıcaya çevrilen Dozy'in İslâm Tarihi, Draper'in Niza-i İlm-ü Dinve Ernest Renan'ın makaleleri tam mânâsıyla modern dünya görüşünün İslâm düşüncesine saldırılarını anlatmaktadır. Büchner'in Madde ve Kuvvet başta olmak üzere Spencer'den, Comte'dan yapılan birçok çeviriler, sonucunda İslâm dünya görüşünü yeni bir zihinle sorgulamaya ve yorumlamaya çağırılmaktadır.

Özellikle Osmanlı toplumu örneğinde Abdullah Cevdet, Beşir Fuad ve Tevfik Fikret gibi entelektüeller bu tercüme aracılığıyla İslâm toplumunda yeni bir fikir başlatma çabasındadırlar. İslâm geleneğini, ana düşüncelerini ve sistematikliğini pozitivist ve materyalist görüşler aracılığıyla çeşitli sapkın (klasik İslâm anlayışından ayrılan) yorumlara gitmektedirler. Örneğin; Abdullah Cevdet, evrimci sosyolojinin öncülerinden pozitivist Spencer'in "organik toplum" ve "toplumsal evrim" yaklaşımlarıyla İslâm'ı tevil etmeye çalışır.

İslâm düşüncesini ana referans alan münevverler, bu "modernlik sapkınlıkları"na karşı eleştirel bir tutum içine girerler. Artık klasik dönem Bâtınlığın sapkın mezhepleri yerine Pozitivizm ve Materyalizm mezheplerinin sapkınlıkları yer almaktadır. Burada iki tutum öne çıkar:

- a) İslâm'ı bozmaya yönelen sapkın yaklaşımları eleştirerek reddiyeler yazmak.
- b) İslâm'ı yeniden asıl kaynaklarına giderek, oradan hareketle yorumlamak.

İslâm'a Yönelen Entelektüel Tehditlere Reddiyeler

İslâmlaşmanın modern zaman temsilcileri Avrupa düşüncesinden gelen ve Müslüman zihne yönelen saldırılara karşı çeşitli reddiyeler yazarak tepkilerini ortaya koymaktadırlar. Bu reddiyeler aracılığıyla bir "kitaplar savaşı" ya da "kültür savaşı" yaşanır, entelektüeller arasında. Mehmet Akif Ersoy, Namık Ke-

mal, İsmail Fenni Ertuğrul, Banbanzade Naim gibi İslâmlaşmadan yana olan aydınlar, bu reddiyelerin başını çekmektedir.

M. Akif Ersoy, Abdullah Cevdet'in Dozy'den tercüme ettiği İslâm Tarihi adlı eseri ile ilgili olarak şu eleştirilerde bulunur.

“İslâm'ın esasını sarsmak ve birliğin temellerini (rabita-i vahdet) yok etmek amacıyla bu eser yazılmıştır. Müslümanları dinleri ile ilgili yabancıların yazdıkları konusunda malûmat sahibi yapmak amacıyla yapılmış bir tercüme olmayı, tam tersine 'Ey Müslümanlar! Din diye sarıldığınız mahiyetin ukul için, efkar için ne müdhiş bir kayıt olduğunu anlayınız. Daha ne zamana kadar böyle hurafata esir olup kalacaksınız?' nida-i tezyifi her kelimesinden yükselen bir adamı Müslüman yahut Müslümanlık muhibbi tanımakta ma'zurum.”

“(....) Pekâlâ! Abdullah Cevdet Efendi Dozy'nin yaptığı bir kör baltayı eline alır da Arnavud'u Türk'e, Türk'ü Arab'a, Arab'ı Laz'a, Laz'ı Kürd'e, Kürd'ü Çerkes'e, Çerkes'i Gürcü'ye sımsıkı bağlayan, hem de aradaki cinsiyet münazaatını bertaraf edecek sûrette bağlayan bu tek rabıtayı kırmaya çalışırsa, bu sersemliğiyle eser- fetanet mi göstermiş oluyor?”

“(....) Bir Dozy peyda oluyor, Peygamber hakkında söylemediğini bırakmıyor. Sonra bir Abdullah Cevdet geliyor, o sözleri bize mahz-ı hakikat göstermek istiyor. Bundan münfail olan âlem-i İslâm'a karşı da efendimiz çıkararak Dozy'in sözleri hakikat, Abdullah Cevdet Efendi tercüman-ı hakikattir, hizmeti ise Rahmetullah'ın mücahedesi kadar büyüktür diyorsunuz!” (M. Akif, 11-18: Tarihsiz)

Ahmet Hilmi, Materyalizm ve Pozitivizmin İslâmiyet hakkında yol açtıkları tartışmaları ve aydınlar üzerinde bıraktıkları etkilere karşı birçok kitap kaleme alır. Bunlar içinde özellikle Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Daleti adlı eseri oldukça önemlidir. Eserin ismi bile bize çok şeyi anlatmaktadır: Materyalizmin, akıl yoluyla delalet mesleği olduğu. Bu reddiye risalesinde Materyalizm bir delalet mesleği olarak anılmakta ve bunu dogmatik bir tarzla savunmak yerine fen ve akıl yoluyla, bilimsel yöntemlerle göstermek istemektedir. Risalenin diğer önemli özelliği ise yazılan bir kitabın eleştirisinden oluşmasıdır. Celal Nuri, dönemin Batıcı ve materyalist aydınlardan biridir ve Tarihi İstikbâl adıyla söz konusu düşüncelerini kitaplaştırmıştır. Bu kitapta felsefe, varlık ve fen ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Varlığın maddeliliği fen ile ispatlamaya çalışılmaktadır. Fen, tek bilim otoritesi olarak kabul edilmekte ve mutlak hakikatin yolu olarak görülmektedir. “Hakikate vusul için bir tek vasıtamız vardır: Fen” der. Ahmed Hilmi, bu materyalist yaklaşıma çeşitli bilimsel ve akılsal eleştiriler getirmektedir. Bilimsel bilginin sınırlarına ve izafileğine dikkat çekmektedir (Age, 74-75). Hem Materyalizmin hem de Poziti-

vistlerin, fen ve akıl dışında yer alan bilme yollarını inkâra yöneldiklerini söyler. “Keşfiyat-ı samimiye-i fitratı” gibi, farklı bilme yollarının varlığına dikkat çeker (Ahmed Hilmi, 2012: 47-48).

Ahmed Hilmi, bir Müslüman aydın olarak bilmenin materyalist ve pozitivistlerin ileri sürdüğü gibi sadece madde ve bilimsel bilgi olmadığını, bunun yanında, irrasyonel diye adlandırabileceğimiz, “keşfiyat-ı samimiye-i fitrat” olduğunu söyler. Diğer çalışmalarında (Niçin Allah’a İnanıyoruz?)da imana ve inanca yönelen materyalist ve pozitivist taarruzlara karşı durmaya çalışır.

Materyalizm ve Pozitivizm gibi modern dönemin en önemli düşünce tarzlarının delalet (sapkın) mezhepleri ve meslekleri olarak görülmektedir. Örneğin; Emin Feyzi Bey’in İlim ve İrade adlı risalesinin alt başlığı, “maddiyun mezhebinin reddine muhtevirdir”. Risalede “maddiyun mezhebi”, “Darwin mezhebi” gibi ifadeler oldukça önemlidir. Çünkü İslâm dışında yer alan ve İslâm’ı bozmaya yönelen Avrupa akımları, bâtil mezhepler olarak kavramlaştırılıyor. Risaleyi kale almaktaki amacını ortaya koyarken bu ana tutumu ortaya çıkarıyor.

“Kuvve-i fikir ve fetaneti henüz ağır mebhasleri tahlile müsaid bir devreye yetişmemiş olanlar, fen lafzının sihriye pek çabuk mağlub olurlar. Bu sebebden maddiyun efkâr ve asarına karşı daima teyakkuz ve intibahda bulunmayı te'min maksadıyla ve bâtil mezhebin hatalı cihetlerini hakikat-bin gözlere göstermek niyet-i halisasiyle şu risaleyi yazarak derya-yi ma'arif-i İslâmiyye'ye bir katre daha ilave ettim” (Age, 2012:29).

Materyalizm, “bâtil mezhep” olarak tanımlanmakta ve bu mezhebin fikir ve eserlerinin yol açabileceği tahrifatlara karşı daima uyanıklık içinde bulunmak amacıyla risaleyi kaleme aldığı ifade edilmektedir. Bu çabanın İslâm’ın maarif deryasına bir damla olduğunu söylüyor.

İslâmlaşma fikriyatının klasik İslâmî kodlama tarzlarının sürekliliğini temsil etmesiyle karşılaşılıyor burada. Bu bağlamda Pozitivizm ve Materyalizmin “modern bâtını mezhepler” olarak yorumlanmaya devam edilir. Bu konuda en çarpıcı metinlerin başında İsmail Fenni Ertuğrul’un reddiyeleri ve kritikleri gelmektedir. Materyalizme yönelik en önemli reddiyelerden biri olarak kaleme aldığı kitabı, aynı zamanda çok önemli bir Pozitivizm eleştirisidir (Ertuğrul, 1996).

Kitap ağırlıklı olarak XIX. yüzyıl Materyalizminin ve Pozitivizmin düşünce temelleri İslâm anlayışı bağlamında tartışılmakta ve eleştirilmektedir. Kitabın adı bile başlı başına dönemin en önemli iki fikri tehdit olarak algılanan yaklaşım ya da ekolüne işaret etmektedir: Maddiyun Mezhebinin İzmihlali: Maddiyun Mezhebiyle (Monizm) ve Felsefe-i Müsbete Mezheplerinin Keşfiyat-ı Fenîye ve Muhakemat-ı Akliyye-i İle Redd ü İbtali” (1928). Materyalizm ve Po-

zitivizm iki mezhep olarak anılmaktadır. Müsbete mezhebi, İspatiye mezhebi ve maddiyun mezhebi ifadelerine sıkça rastlamaktayız. Kitapta ruh, vücut, yaratılış, madde, Allah, birlik ve çokluk, yaratılış, tekâmül, ebedîlik gibi çeşitli felsefe ve kelâm konuları ele alınmaktadır (Ertuğrul, 1996). Ertuğrul'un da klasik İslâm kelâmının akımları ya da fikir ekollerini mezhep kavramıyla kodladığını görüyoruz. Kullandığı kavram ve başvurduğu dil büyük ölçüde İslâm düşüncesinin modern zamanlardaki bir devamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mehmet Akif Ersoy, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Hilmi ve Emin Feyzi, İslâm toplumuna (Osmanlı) giren modern düşüncelere karşı ortak bir entelektüel tutumu temsil ediyorlar. Allah'ın varlığını tartışmaya açan, bilimsel bilgiyi hakikat olarak lanse eden, yaratılış, tekâmül, kâinat ve ötesi gibi konularda Metafizik dışlayan ve çeşitli aydınları bu bağlamda etkileyen fikirlere karşı eleştirel bir tutumu geliştirmektedirler. Reddileriyle ve kritikleriyle bu akımların ana önermeleriyle yüzleşmekte ve İslâm'ın ontoloji, epistemoloji ve değer tezlerini ileri sürüyorlar. Böylece İslâm'ın dünya görüşünü çözmeye yönelik bilgilere, ideolojilere ya da modern dönem sapkın mezheplerine karşı entelektüel tepkiyi temsil ediyorlar.

Modernliğin getirdiği “Bâtınlık”, elbette sadece Materyalizm ve Pozitivizm ile sınırlı değildir. Aynı zamanda milliyetçilik de bulunmaktadır. Nitekim İslâmlaşma fikriyatının temsilcilerine düşünce dünyasında modern Bâtınlık nasıl ki delalet mezhepleriye, milliyetçilik de cahiliye asabiyesi olarak kavmiyetçiliktir. Bir kavmiyet davasıdır. Bunu en çarpıcı biçimde Babanzade Ahmed Naim'in İslâm'da Davayı Kavmiyet adlı risalesi temsil eder (Babanzade Ahmed Naim, 2013). Yine Mehmet Akif'in kavmiyetçilik ile ilgili yazdığı makaleler ve şiirlerde bunu sık sık gözlemliyoruz. Burada İslâmlaşma aktörlerinin, ortaya koydukları bilgilerin ve geliştirdikleri tezlerin bilimsel değerinden öte, temsil ettikleri entelektüel davranış önem taşımaktadır. Bu entelektüel davranış, İslâm düşüncesine yabancı ve onu bulandırmaya yönelik fikirlere karşı eleştirel ve reaksiyoner özellikler içerir.

Bu eleştirel ve reddiye tutumun doğrudan müsteşriklerin İslâm'ı hedef alarak yazdıkları eserler ve geliştirdikleri fikirlere karşı da görmekteyiz. Anglikan Kilisesi'ne Cevaplar başlığıyla Abdülaziz Çaviş'in çalışması en önemli olanların başında gelmektedir. Ankara'da Şer'iyeye Vekâletine bağlı İslâmiyet'i Araştırma ve Te'lif heyeti başkanı olarak hazırlamıştır. Anglikan Kilisesi'nin İstanbul meşihatına sorduğu sorulara cevaplar verilmek üzere kaleme alınmıştır. Eser Arapça yazılır, ancak daha sonra M. Akif tarafından Türkçeye çevrilerek yayınlanır. Dört ana bölümden oluşan kitap ruh, medeniyet, İslâm âlemindeki hastalık ve çareler, Fransa ve İngiltere basımında İslâm aleyhine çıkan yazılara cevaplar, içkinin sosyal ve bireysel hayatta yol açtığı problemler ve bununla baş etmenin çareleri ele alınmaktadır (Abdülaziz Çaviş, 1993). Dolayısıyla felse-

fi, kelâmî, siyasî ve güncel konulara ilişkin Batılıların İslâm inancına yaptıkları saldırılara karşı cevaplar verilmektedir.

Reddiye ve Eleştirilerle Beraber Yeniden İslâmlaşma

Yeniden İslâmlaşma, bütün ihyâ hareketlerinde karşımıza çıkar. Ana çıkış noktası yabancı, Bâtını ve delalet içinde olan sapkın ideolojilerin, mezheplerin ve akımların yol açtığı İslâm'ı bozma ameliyelerine karşı İslâm'ı ana kaynaklarından hareket ederek yeniden doğru bir biçimde yorumlamaktır.

Burada İslâm'ı, ana kaynakları olarak, İslâm ve Sünnet temelinde ele almak, her çeşit bozma tehditlerine karşı İslâm kaynaklarını ve doğru bilgisini korumak, yanlış “tevellere” (İslâm'ın otantisine uymayan yaklaşımlarla yanlış yorumlanması) karşı ”doğru yorumu” korumanın esas alındığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede ıslah ve içtihat tartışmaları ortaya çıkmaktadır. Gazalî, İbn-i Teymiyye ve Şah Veliyullah kendi dönemlerinin en önemli ıslahçıları olarak anılırlar. Onlar tarihsel gelişmelerle ve yeni ortaya çıkan şartlarla beraber, asıllardan uzaklaşan İslâm'ın yeniden aslına giderek, yeni tarihsel şartların ihtiyaçlarına göre yorumladılar.

Modern zamanlarda da en çok vurgulanan temaların başında bu konu gelir. İslâmlaşma, burada ihyâ, ıslah ve içtihat kavramları bağlamında çeşitli tartışmalara girer. İchtihat kapısının açık ya da kapalı olması, dinde reform mu ıslah mı olacağı tartışması önem kazanır. Bütün bu tartışmalar temelde yeniden İslâm'la buluşmayı ve onu yeniden yeni tarihsel-toplumsal ilişkilere katmayı anlatır. Böylelikle İslâmlaşma iki boyutuyla önem taşır.

a) Asıl kaynaklara dönme (Asr-ı Saadet söylemi)

b) Yaşanan asır içinde İslâm'ı yeniden canlandırma (ihyâ söylemi)

Birinci yaklaşımın ana tezi şöyle özetlenebilir: Tarihsel zamanın yürüyüşüyle ortaya mesafeler çıkmakta ve bunun sonucunda çeşitli hurafe ve bid'atler Müslüman zihne ve topluma yayılmaktadır. Bu bid'at ve hurafeler İslâm toplumlarını cehalete, yoksulluğa ve sefaletle sürükler. Bunların Müslüman zihinde yer açtığı bulanıklıklar, cehaletler ve toplumda sebep olduğu yoksulluklar en önemli iç toplumsal tehditlerin başında yer almaktadır. Müslüman zihni çevreleyen ve İslâm toplumunu bunaltan bu durumdan selâme çıkmak için Asr-ı Saadete dönmek gerekir. İslâm'dan uzaklaşan Müslümanları yeniden bu şekilde İslâmlaştırmak mümkündür.

İkinci tez ise şudur: Müslümanlar yeni bir çağın tarihsel koşulları içinde yaşıyorlar. İnsanlığın tarihi yeni bir asır içinde var olmaktadır. Bu asrın yeni ihtiyaçları, gelişmeleri ve durumları/ahvali bulunmaktadır. İslâm, bu ihtiyaçlara

göre yeniden yorumlanmalıdır. İslah bunu anlatır. İslâm'ın aslından kopmadan onun asrın bilincinde görmek! Akif'in ileri sürdüğü "asrın idrakine söyletme- liyiz İslâm'ı" tezi bunu anlatır.

İslâmlaşma düşüncesi, iki cepheyle karşı karşıyadır. Birincisi Müslümanların bizzat kendi sorumsuzluklarından kaynaklanan cehalet, bilgisizlik ve İslâm'la karıştırılan çeşitli yanlış efsaneler, anlatılar ve benimsenen düşünceler ve alışkanlıklardır. İslâm toplumunun bu zihni alışkanlıkları ve inanış kalıpları "bid'at ve hurafe" kavramlarıyla teorize edilir.

İkincisi ise Avrupa modernliğinin Materyalizm ve Pozitivizm ideolojilerine karşı içine düştükleri durumdur. Modern dünyanın ortaya koyduğu yeni toplum ve yeni tarih çeşitli sorunlar, kavramlar ve pratiklere yol açmaktadır. Bütün bunlar Müslümanların süregelen sistematüğünü, düşünme biçimlerini ve zihin yapılarını sarsıyor. Ayrıca İslâm toplumlarının toplumsal ve politik yapılarını da derinden etkiliyor. Bu süreçte önce Müslümanlar daha sonra da onların inandığı İslâm sorgulanmaya başlanıyor.

İki durumda da Müslüman aydınlar, Müslüman toplumu İslâmlaşmaya çağırılmaktadır. Başvuru otoritesi olarak Asr-ı Saadet önerilmektedir. İslâm'ın bu altın çağına, saadet toplumuna giderek oradan alınan ilham ve temiz ilkelerle beraber yeniden İslâmlaşmanın gerçekleşebileceğini düşünürler. Müslümanların kurtuluşu için bu çağa ve bu model topluma dönmeleri gerekir. Burada ihyâ ve islah teorisi, İslâmlaşmanın en önemli araçlarından biri olarak kabul edilir. Model çağ ve model toplumdaki modern dünyaya bakmak ve kendini buna göre yorumlamak için buna gerek duyulmaktadır. Buna bağlı olarak içtihat, tecdid, ihyâ, islah, tenvir gibi çeşitli kavramlardan örülen yeni bir epistemik perspektif gelişir.

Her yorumlama yeniden yapılandırmayı getirir. Bundan dolayı İslâm'ın tarih, kadın-erkek, çalışma, bilim, kâinat, cemiyet ve insan anlayışları yeniden sistemleştirilerek modern tarihin dil dünyasına taşınır. Örneğin; Ahmed Hilmi'nin, İslâm Tarihi bu açıdan önemlidir (Ahmet Hilmi,1974). İslâm tarihi, hem İslâmî geleneğin, peygamberleri temele alan bir perspektifini içerir hem de modern nesnel tarih yaklaşımını içerir. Yer yer modern tarih yaklaşımın çağlar sistematüğüne başvurur. Böylelikle İslâm'ın, modern tarih yaklaşımı içinde de var olmasını sağlamaya çalışır. Tarih, İslâmlaşır; İslâm tarihleşir. İslâm'ın tarihi varlığı, modern tarih anlayışı içine taşınarak modern idrake sunulur. Böylelikle İslâm'ın yeni tarihi dünya içinde yer edinmesi, var olması, yaşaması ve hayatiyeti sürdürmesi istenir.

Bilim alanında da İslâmlaşma çeşitli argümanlar geliştirmektedir. Modernliğin, bilimin İslâm'la bağdaşamayacağı, İslâm'la bilim arasında çatışmalar yaşandığı tezlerine karşı, çeşitli cevaplar geliştirilir. İslâm'ın bilim alanında teş-

vik edici, destekleyici ve ödüllendirici normları gündeme getirilir. Yine Müslümanların tarih içinde yaptıkları başarılı bilimsel çalışmalardan bahsedilir. Avrupa modernliğinin pozitivist ve materyalist mezheplerinden (!) gelen ve Me tafiziği dışlayan bilim anlayışına karşı çeşitli tutumlar ortaya konur.

Bediüzzaman'ın Risale-i Nur külliyyatı yaratılış, varlık, tekâmül, iyi-kötü, Allah, irade gibi konuları, modern dünyadaki idraklere seslenen yeni zamanların kelâmı olarak karşımıza çıkar. İslâmlaşmanın Kelâmî yolunu önümüze koyar. Yaratılış, haşir, Allah, ahiret konuları, modern materyalist ve pozitivist mezheplere karşı savunulur. Müslüman zihni tehdit eden bu saldırılara karşı kelâmın yeni idrakiyle söyler. Müslüman zihni, modernitenin Bâtıl mezheplerinden gelen şüphelere karşı hikmet ve kelâm delilleriyle günümüz idrakine konuşur. Risale-i Nur, modern dönem kelâmın Müslüman zihninin Batı düşüncesiyle içine girdiği şüphelerden, bunalımlardan ve karanlıklardan onu alıp çıkaracak yeni aydınlanmasıdır. İşrak, ziya, nur ve tenevvürdür. Söz, yeniden aydınlığın (nurun) kadim kelâmı olarak şüpheye düşen ve bâtila meyleden Müslüman zihne gelir! Söz'den nurlar akar! Kur'an hakikatleri ile imana çağrılan Müslüman, İslâmlaşmaktadır. Nurlarla aydınlanmaktadır. Her ihyâ hareketinin bir yeniden aydınlanma anlamına geldiğini en çok Bediüzzaman bize göstermektedir. Risale-i Nur adını, bu nedenle eserlerine verir. Şualar, Lem'alar gibi ışığı, ziyayı, aydınlığı vs. imgeleyen isimleri, bazı risalelerine ad koyar. İşrakîyyun felsefesine atıfları vardır. Dolayısıyla Müslüman'ın yeni çağda yeniden İslâm'dan ilham olarak aydınlanması için büyük bir düşünce ve hareket mücadelesi içindedir.

Osmanlı modernleşmesiyle başlayan yeni/modern İslâmlaşma, en büyük motivasyonunu ihyâ ve ıslah geleneğinden almaktadır. Tunuslu Hayrettin Paşa, bu açıdan çok önemli bir şahsiyet olarak öncü fikirlere sahiptir. Avrupa toplumlarını gezerek gözlemleyen, raporlar hazırlayan ve hatta ilk anayasa tezi ni geliştiren bir aydın ve devlet adamıdır. Yazdığı en ünlü kitabının mukaddimesinde görevini açıklarken modern zaman İslâmlaşma arayışını çarpıcı bir biçimde yansıtır:

“İlk görevimiz Müslüman ümmetin koşullarını ıslah etmek için her yolu denemek, fiziki bilimlerin ve bilginin ufuklarını genişletmek, tarım ve ticarette servete götürecek yollar açmak, tüm sanayi kollarını desteklemek, aylaklık nedenlerini ortadan kaldırmak sûretiyle ümmetin kalkınmasını sağlamakta kararlı ve ısrarlı devlet adamlarını teşvik etmektir. İkinci görevimiz...” (Tunuslu Hayreddin Paşa, 2002: 96-97) diye devam eder, Tunuslu.

Müslüman kamuoyunda gayrimüslim ve Avrupalılara karşı her şeyi lanetleyen ve dışlayan reddiyeci tutumu uyararak “şeriatla uyumlu olanlara karşı ta kindıkları muhalif tutumlar” dan onları vazgeçirmektir.

Batı modernliğiyle olan ilişkileri yine eklektik bir biçimde ele alan yaklaşımları öne sürer: “Koşullarımıza uygun ve aynı zamanda şeriatımızı destekleyecek ve onunla uyuşacak olanı seçebilmek.” Burada çok açık bir biçimde Müslümanların modernlikle kuracağı ilişkiyi ortaya koymaktadır. Toplumsal dinamiklerimizle uyumlu olan ve inancımızla bağdaşır boyutlara bakmak ve daha sonra onları seçmek! Üç önemli tutumdur bu. Modernlikle ilişkinin en önemli belirleyicilerini ortaya koyar. Toplumsal şartlarımıza seslenmesi ve İslâmiyet’le bağdaşması. Bunları saptadıktan sonra seçmeye gidilir. Ya da bu beklentilerimize cevap veren durumları seçerek toplumsal dünyamızı güçlendirme, kalkındırma ve dünyadaki yerini alması sağlanmaya çalışılır.

Paşa’ya göre Müslüman insan, yanlış inançlar içinde olan, ancak dünya meseleleri konusunda övgüye değer insanların hareketlerini taklit etmelerinde bir sakınca yoktur (Age, 97). Başka bir ifadeyle Avrupalılar, İslâm inancının dışında yer alsalar da, dünyaya ilişkin başarılarını taklit etmek bir Müslüman için sorun olmamalıdır. Böylece Paşa, Müslümanların Batı modernlerine karşı dünya işleriyle onların inançları arasındaki farkları gözeterek davranmalarını salık verir.

İttihad-ı İslâm

İslâmlaşma fikriyatının en önemli boyutlarından biri İttihad-ı İslâm’dır. Müslümanlar arasındaki İttihad-ı sağlamak oldukça uzun bir tarihsel döneme uzanır. İttihad-ı İslâm kavramını bütün İslâm âleminin birliğini sağlama anlamında Osmanlı döneminde girilen hareketler için de kullanılmaktadır. Örneğin; N. Kemal, Kanuni zamanında “İttihad-ı İslâm taraftarının bekayasının ikdamıyla” Yemen’in fetih teşebbüsünün ortaya çıktığını söyler (Namık Kemal, 56-57: 2005). Gazalî ve İbn-i Teymiyye örneklerinde gördüğümüz gibi, yaşanan teolojik ve politik tehditlerin İslâm ümmeti arasında fitnelere ve tefrikalara yol açtığı düşünülmektedir. Bunlara karşı çeşitli düşünceler geliştirmek, reddiyeler yazmak ve İslâm düşüncesini yeniden yapılandırmanın en önemli sosyolojisi, ümmet toplumunun birliğini sağlamaktır. Hem Bâtınilere hem de Moğollara karşı geliştirilen argümanlarda bunu izlemek mümkündür.

İttihad-ı İslâm, İslâm toplumlarının bütünlüğüne karşı duyulan bir kaygının ifadesi olarak gelişmektedir. İslâm toplumlarını parçalamaya, tefrikaya ve çözmeye yönelik akımlar ve siyasetler karşısında ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı normatif, siyasal ve sosyolojik boyutları bulunmaktadır. İslâm düşüncesinin, toplumsal bütünleşmeyi tehdit eden fikirlere karşı kelâm, siyasetlere ve hareketlere karşı da toplumsal-politik hareketler gelişmektedir. İttihad-ı İslâm bundan dolayı hem politik hem de entelektüel olarak gelişmektedir. Ancak ana

gövdesi toplumsal bütünlüğü sağlamak üzere yeni bir siyaset geliştirme motivasyonuna dayanmaktadır. Siyasal düşünceler, programlar, risaleler ve hareketler daha merkezi bir önem arz etmektedir. Gazalî'nin yaşadığı dönemde Müslüman toplumun önderi olarak gördüğü Abbasi halifesinin davetine icabet etmesi ve onun siyasetini meşrûlaştıran, savunan ve temellendiren fikirler geliştirmesi bu açıdan önemlidir.

Modern zamanlarda da İslâm toplumları büyük tehditlerle yüz yüze yaşamaktadır. Hem sömürgecilik, hem istibdat ve hem de yoksulluk bulunmaktadır. Bütün bunlar; Müslüman toplumları parçalamakta, sefaletle sevk etmekte ve iç çatışmalara neden olmaktadır. Sömürgeleşmeye ve sefaletleşmeye karşı koymak için siyasal alanın meşveretle yenilenmesi ve toplumsal dünyanın da birlik içinde yaşaması gerekir. Ayrıca reel politik bağlamda parçalara ayrılan, işgal edilen ve çeşitli zulümler altında yaşayan Müslümanların kurtulabilmesi için ortak bir otorite etrafında toplanarak cihat etmeleri zorunlu hale gelmektedir.

İttihat-ı İslâm tezi, Müslüman toplumların birliğini korumaya yönelik çeşitli siyasal önermeler ve fikirler içermektedir. Kuzeyden Rusya ve Batı'dan Avrupa devletleri tarafından toprakları gün geçtikçe parçalanan ve işgale uğrayan Müslümanların ortak bir siyasal tahayyül, siyasal otorite ve siyasal eylem etrafında bütünleşmeleri zorunlu hale gelir. Nitekim; kavramı ilk defa Namık Kemal'in kullandığını görüyoruz (Karpat, 221:2005). Namık Kemal'e göre, İttihat-ı İslâm Osmanlı'nın zuhurundan beri vardır. Şimdi bu fikriyat etrafında bütün Müslüman toplumlar yekvücut hâlinde birbirlerinin menfaatlerini muhafazaya çalışarak büyük bir saadete ulaşacaklardır. İslâm âleminin tarih içinde sahip olduğu en yüce medeniyet düzeyini günümüze kadar ikame edememelerinin nedeni de ittihat-ı İslâm'dan uzaklaşmalarına neden olan tefrikalardır. Tefrikalardan çıkarak ittihat-a ulaşmanın yolu siyasî ve mezhebî tartışmalardan öte marifetin düşünce, bilim ve irfan dünyasından geçmektedir (Namık Kemal, 84-87:2005).

Bu siyasal tahayyülde İslâm birliği siyasal düşünce olarak gelişir, etrafında kitlelerin bütünleşeceği otorite olarak halifelik yeniden aktifleşir ve düşüncelerin otorite etrafında uygulanması amacıyla eylem olarak cihad gündeme gelir. II. Abdülhamid döneminde bunu çok bariz bir biçimde görmekteyiz. İslâm siyasal birlik düşüncesi Cemaleddin Efgani başta olmak üzere, Namık Kemal ile beraber yaygınlaşmaya başlar. Siyasal otorite olarak II. Abdülhamid'in halifeliği bütün İslâm topraklarında vurgulanır ve bu çerçevede işgalcilere karşı topraklarını savunmak için cihada davet edilir. II. Abdülhamid'in ittihat-ı İslâm siyaseti çerçevesinde yazdırdığı risaleler, desteklediği aydınlar, şeyhler ve matbuat incelendiği zaman siyasal birlik teorisi, halifelik siyasal otoritesi ve cihad siyasal eylemi açıkça görürüz.

Bediüzzaman'dan Mehmet Akif Ersoy'a kadar birçok İslâmlaşmadan yana olan ulemâ ve aydın da İttihat-ı İslâm tezini savunmaktadır. İttihat-ı İslâm, İslâm topraklarını işgal edenlere karşı cihat etmeyi, Müslüman toplumları sefalet ve körlüğe sürükleyen hükümdarların istibdat rejimlerini sorgulamayı ve yeniden siyasal birliği/bütünleşmeyi savunmayı üstlenir. Namık Kemal'den Bediüzzaman'a kadar bu düşüncelerle karşılaşırız.

Bediüzzaman ittihat-ı İslâm ve ittihat-ı Millet kavramlarını yoğun bir biçimde kullanır. Öncelikle sosyolojik bağlamda Müslüman unsurların ırkçılık ve milliyetçilik etrafında ayrılmaya yönelen tutumlarını eleştirerek “unsuriyet için İslâm yeter” der ve böylece toplumsal bağlamda “ittihat-ı Milleti” savunur. Hatta genel İslâm milletinin ve Osmanlıların kurtuluş ve hayatını ittihat-ı millete görür (Nursi, 29-30: 2009).

Nursi, böylece ittihat-ı İslâm'ı siyasal bir bağlamda ele almanın ötesinde daha çok sosyolojik temeller açısından düşünür. Milletin birlik düşüncesini savunur ve bu da Anasır-ı İslâm yaklaşımına karşılık gelmektedir. Ona göre ittihat fikriyatı cehaletle gelişmez. Bunun için marifetin aydınlığıyla ortaya çıkacak fikirlerin sentezi gereklidir (Bediüzzaman, 2009: 133).

İslâm ittihadının kuruluşu için Müslüman toplumların kendi içinde yaşadıkları çatışmaları, ayrılıkları ve istibdatları da aşmaları gerekmektedir. Bunun bir ayağını, millet düşüncesi oluşturuyorsa diğer ayağı da istibdatın eleştirilerek Müslüman toplumun siyasal özgürleşmesidir. Bunun için istibdatın yol açtığı sefalet ve zilletten çıkmak mümkün olur. İstibdat yerine meşveret, istişare ve şura sistemleri uygulamalıdır. Namık Kemal, bu konuda önemli yaklaşımlar ortaya koyar. “Usûl-i Meşveret” teziyle dönemin otoriter siyasal yönetimini eleştirir ve Cumhuriyeti savunur (Mardin, 1996: 342). Meşveret, şura ve biat kavramları etrafında meşrûiyet düşüncesini geliştirir. II. Meşrûiyet'in ilanıyla beraber ortaya çıkan yeni entelektüel ortamda bütün İslâmlaşma taraftarı aydınlar, hem istibdatı eleştirecekler hem de Meşrûiyet düşüncesini savunacaklardır. Hatta Said-i Nursi, İslâm'ın gelecekte var olabilmesinin “birinci kapısı” olarak (Kara, 1994: 101 ve 126-127) Meşrûiyet yönetimini görmektedir.

İslâm siyasal düşüncesinin ittihat-ı İslâm bağlamında istibdat eleştirisi ve hürriyet ile beraber yeni bir siyasal toplum tahayyül arayışı Mehmet Akif'te de karşımıza çıkar. Akif'in İstibdat adlı şiiri, tam anlamıyla hükümdarlık siyasal gelenek eleştirisi ve yeni siyasal hürriyet arayışıdır. Bu arayışı sadece II. Abdülhamit dönemine münhasıran sürmeyecek, daha sonra da devam edecektir. Nitekim; kendisinin de mebus olduğu Birinci TBMM'den tasfiye olduktan sonra kurulan ikinci meclisin İslâm'ı siyasal alandan uzaklaştırma tartışmalarını yaptığı aynı günlerde İstanbul'da Said Halim Paşa'nın “İslâm'da Teşkilat-ı Siyasi-

yat” adlı makalesini tercüme ederek bastıracaktır (Şengüler, C,6, 1993: 450-507). İslâm’ın siyaset teşkilatının temel özelliklerini Said Halim Paşa’nın çevirdiği risalesi aracılığıyla ortaya koyacaktır. Meclis, yasa, teşri, siyasi partiler, hükûmet başkanı gibi konuların, İslâm açısından tahlilini kapsayan görüşler, Ankara’nın dikkatine sunulacaktır adeta.

İttihat-ı İslâm düşüncesinin başka bir yönü de hilafetin varlığıyla ilgili ortaya çıkan gelişmeler etrafında şekillenmektedir. Şöyle ki; Osmanlı Devleti’nin yıkılması ve hilafetin lağvıyla beraber, siyasal otorite boşluğu ortaya çıkmıştır. Buna Müslümanların uzun tarihinden bakınca, siyasalın düşüşü adını verebiliriz. Çünkü tarih boyunca Müslüman toplumlarda şer-i şerife bekçilik yapan siyasal otorite ilk defa düşmüştür. İkinci olarak, bütün Müslümanları ortak bir siyasal tahayyülde tutan halifelik düşüncesi çözülmüştür. Böylece ümmet toplumu, ilk defa ortak siyasal muhayyile içinde kendini idrak etme davranışından uzaklaşmaya başlamıştır. En azından asırlar boyunca süren bu zihni alışkanlık, ilk defa bozulmayla tehdit altında kendini hissetmektedir. Üçüncü olarak din ü devlet dengesine dayalı siyaset ve din ilişkileri devlet lehine bozulmuştur.

İttihat-ı İslâm düşüncesi halifelüğün lağvıyla oluşan siyasal boşluğu doldurmak üzere İslâm Devleti teorisini geliştirmeye başlamıştır. Reşit Rıza’nın halifelüğün yeniden tesisi için verdiği uzun süreli mücadelenin sonuçsuz kalması akabinde bu kavramı geliştirmesi, bu açıdan oldukça anlamlıdır (Reşid Rıza, 2010). İslâm Devleti tezi, 1960’lı yıllarda soğuk savaş koşulları altında oldukça ideolojik ve ütopyik anlamları yoğun bir biçimde “İslâm nizamı” temasıyla öne çıkacaktır. Seyyid Kutup, Mevdudi, Abdülkadir Udeh gibi Müslüman aydınların ana düşünceleri bunun etrafında hareket edecektir.

İttihat-ı İslâm düşüncesi, değişen tarihsel dönemlere eş güdümlü olarak farklı kavramlar ve farklı kurumsallaşma girişimleriyle beraber devam etmiştir. Türkiye’de Milli Görüş hareketi, Mısır’da ve diğer Arap ülkelerinde Müslüman Kardeşler hareketi başta olmak üzere, çeşitli tezlerinde İttihat-ı İslâm söylemlerini öne sürmektedirler. Çoğunlukla İslâmî hareketler itttihat-ı İslâm yaklaşımını dillendirirken, buna karşın, devletler nezdinde de İslâm Bankası ve İslâm İş Birliği Teşkilatı gibi girişimleri de bu bağlamda okumak mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz Çaviş (1993), Anglikan Kilisesine Cevap, Çev. M. Akif, Aktaran Şengüler, M. Akif. Külliyyatı, Cilt 8, İstanbul: Hikmet neşriyat.
- Ahmet Hilmi (2012) Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti, Haz: E. Erbay, A. Utku. Konya: Çizgi Kitabevi.

- , (1974) *İslâm Tarihi I-II-III*, Sad: Z. Nur Aksun, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Ayoob, M. (2005) “The Future of Political İslâm”, *International Affairs*, Valoume 81, Issue 5. pp. 951-961.
- B. Abu-Manneh (1979) “Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadî”, *Middle Eastern Studies*, V 15, May, 1979, Number 2, pp. 131-153.
- Babanzade Ahmed Naim (2013) *İslâm’da Davayı Kavmiyet*, İstanbul: Nubihar Yayınları.
- Bediüzzaman Said-i Nursi (2009) *İçtimai Reçeteler*, İstanbul: Zehra Yayıncılık.
- Denoeux, G. (2002) “The Forgotten Swamp: Navigating Political İslâm”, *Middle East Policy*. Vol.IX, No.2, June, pp: 56-81.
- Gazalî, (1993) *Bâtınlığın İcyüzü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- , (1993) “Mukaddime”, *Bâtınlığın İcyüzü içinde*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. Yayınları, ss. 1-4.
- , (2009) *Filozofların Tutarsızlığı*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Emin feyzi (2012) *İlim ve İrade: Maddiyun Mezhebinin Reddine Muhtevdir*, Haz: A. Utku-U. Köroğlu, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Ertuğrul, İ.F. (1996) *Materyalizmin İflassı ve İslâm, I-II*, Sad: A. Kılıçsoy, İstanbul: Sebül Yayınevi.
- Fazlur Rahman (2006) *İslâm’da İhyâ ve Reform*, Ankara: Ankara Okulu.
- Karpat, Kemal H. (2005) *İslâm’ın Siyasallaşması, İkinci Baskı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kara, İ. (1994) *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- M. Akif, (tarihsiz) “Açık Mektup: Ebuz-Ziya Tefvik Efendi’ye”, SM, 18 Şubat 1325.
- Şengüler, M. Akif Külliyyatı, Cilt: 5, ss. 11-18 İstanbul: Mert Yayıncılık.
- Mardin, Ş. (1996) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Namık Kemal (2005) *Bütün Makaleler 1*, Haz: Aydoğdu-Kara, İstanbul Dergâh Yayınları.
- , (2005) “İttihad-ı İslâm”, *İbret*, No:11,21 Rabiulahir 1289/ 15 Haziran 1288, s. 1.
- Namık Kemal *Bütün Makaleleri 1*, 84-87, Haz: Aydoğdu-Kara, Dergâh
- , (2005) “Mütalaa”, *İbret*, No. 14, 8 Haziran 1288, s. 2, aktaran, Namık Kemal.
- Makaleler, 1, Haz: Y. Aydoğdu- İ. Kara, Y 56-57, İstanbul: 2005, Dergâh Yayınları.
- İbn-i Teymiyye (1985) *Siyaset- Es-Siyasetüş-Şeriyye*, Terc. V. Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları.

İlhan, A. (1992) “İmam-ı Gazalî ve Fedaiihul-Bâtınıyye”, Batınıliğin İç Yüzü içinde IV-XII, Ankara: DİV Yayınları

Said Halim Paşa (1993) “İslâmlaşma 1”, Mehmed Akif Külliyyatı içinde, Trc: M. Akif, Haz: İ. H. Şengüler, c. 6, İstanbul, Hikmet Neşriyat, ss. 403-442.

Şengüler (1993) Mehmed Akif Külliyyatı, Cilt 6, İstanbul: Hikmet Neşriyat.

Reşid Rıza (2010) Hilafet, İstanbul: Mana Yayınları.

Tunuslu Hayreddin Paşa (2002) En Emin Yol, İstanbul: Ufuk Yayınları.