

Siyasal İslam



İslâm, varlığın bütün boyutlarını analiz etme muhtevasına sahip bir dindir. Yaratılan her şeyi bir anlam bütünlüğü içerisinde ele alarak yorumlar. Bu yorumun dışında kalan hiçbir şey yoktur. “Yaş ve kuru” her şey Kur’an-ı Kerim’de mevcuttur. Kur’an-ı Kerim ve onun yorumu olan Hz. Peygamberin söz ve davranışlarından çıkan İlahî mesaj, insan üzerinde odaklanmıştır. Çünkü, İnsan Yaratıcı’nın kelimelerinden çıkan Kur’an-ı Kerim ve irade sıfatından çıkan sünnetullah kanunlarını algılayıp, onlardan sonuç çıkarabileceği “Ben/ene”denilen bir anahtara sahiptir.¹ İnsanlara bu imkanı sağlayan “ben” niteliği çoğu kez üflet perdesi ardında kaybolur gider. Halbuki, gündelik hayatımızda bunu sorgulamamıza imkan verecek çok sayıda olay yaşarız. Her akşam eve gittiğimiz zaman, evimizin kapı zilini çalınca genellikle “Kim o?” sorusu ile karşılaşırız. Bu soruya karşı hiç tereddüt etmeden “ben” cevabını veririz. İçeridekiler bizim maddi varlığımızı görmemişlerdir; fakat “ben” sesi bizim kimliğimizi ele vermiştir. O anda farkında olmadan bize kapı açtıran “ben”in muhtevası bize konumuzla ilgili önemli ipuçları verir.

“Ben” kelimesi insanın maddi ve manevi bütün varlığını içerir. Mesela, fizik varlığı vardır; belli bir boya, kategorize edilebilecek bir ağırlığa sahiptir. Kalp, fiziki fonksiyonlarıyla hayatın idamesine memur edilirken; aynı zamanda, sevgi gibi hayatın en temel algılarına merkezlik yapar. Mide ise, hayatın idamesi için gerekli memuriyetini ihmal etmeden yerine getirir. Diğer her bir organ istihdam edildiği vazifeleri yapar. İkinci olarak ilişkide bulunduklarımız da “ben” tanımını içindedir. Çocuklarımız, eşimiz, annemiz, babamız, dost ve arkadaşlarımız “ben”in bir yönünü oluşturur. İçinde bulunduğumuz toplumun da “ben”e bakan yönleri vardır. Hiç beklemediğimiz bir anda, araba çarpınca bizi tanımayan insanların bizi hastaneye götürdüklerini görürüz. Hazırladığımız bir semineri sunmak için panoya ilan yapıştırdığımız zaman, salonda birçok insanın “ben”i dinlemek için geldiklerini görürüz. “Ben” yaşadığımız şehirde de çeşitli şekillerde tanımlanır. Belediye çöp vergisi toplamak için ismini çeşitli metinlere yazarak “ben”in dünyasında yerini alır. Trafik teşkilatı, ışıklarla “ben”i yönlendirir. Yasak yere park edersek hemen ikaz ediliriz.

Bir de üzerinde yaşadığımız topraklarda çeşitli metinlerle tanımlandığı devlet vardır. Devlet de çeşitli kurallar koyarak “ben”in dünyasında yerini alır. Evimizden bir eşya çalındığı zaman, o itibari varlığın yani devletin metinlerinde adına polis denilen kişi hırsız bulmaya çalışır. Kazandığımız paranın bir kısmını, “ben”e hizmet edeceği gerekçesiyle vergi adıyla bizden geri alınır. Dünyanın neresinde olursa olsun insanların başına gelen olaylar “ben”i etkiler. Filistin’deki çocuğun yaralanması “ben”i rahatsız eder.

Görüldüğü gibi, “ben”in irtibatla bulunduğu bir çok unsur var. Ancak bütün bunların “ben” için önemi aynı derecede değildir. “Ben”in vazife piramidinin geniş kısmı bizatihi kendisi, kalbî, ruhî ve fizikî özellikleriyle ilgilidir. İlahi mesajı algılayıp yorumlaması gereken “ben”in dünyasında siyasetin yeri piramidin dar kısmı kadardır. Bu durum, insan tabiatının bir sonucudur. Bediüzzaman Said Nursi’nin dinin siyasete bakan yüzünü yüzde/binde bir; geri kalan kısmını ise, ahlak, ibadet, ahiret ve fazilet olarak değerlendirmesi bu çerçevede ele alınmalıdır. (Nursi, 1990, 59)

Biz bu yazımızda yukarıdaki ana çerçeve içerisinde “siyasal İslam”ın, İslam toplumlarındaki yerini tespiti çalışacağız. Bunu yaparken, “siyasal İslam”ın, İslam’ın ilk devirlerinden günümüze kadar gelen çeşitli görünümünü analiz etmeye çalışacağız. Bu çabamızla şu sonuca ulaşmayı hedefliyoruz: İslam toplumlarında iktidara dönük iki algılama biçimi vardır. Bunlardan birisi, ferdi esas alarak, din adına iktidar talebinde bulunmayan anlayış; ikincisi ise, iktidarı ele geçirmeye dönük, din adına siyaseti önceleyen algılama biçimidir. Bu yazıda referans olarak kullanılacak olan Risale-i Nur metinleri bu iki algılama biçiminden ilkinin delillendirmektedir. Sünni gelenekte bu yöndedir. Siyasal İslam olarak da ifade edilen, ikinci algılama biçimi daha çok modern etki ve Şii/Harici etkisi altında oluşmuştur.

Şimdi sırasıyla bu iki algılama biçimini ele alalım:

“Bir Fert Umumun Selameti İçin Feda Edilmez”

Yukarıda “ben” kavramını nazarlara sunarken, bir insanın en temel vazifelerinin kalbine, ruhuna, cesedine müteallik meseleler olduğunu söylemiştik. Müslümanların iktidarla ilişkileri irdelenirken öncelikle göz önünde tutulması gereken nokta, Müslümanların öncelikleri meselesidir. Yani “ben”in devlete dair tasavvurlarla mı yoksa ferde dönük çabalarla mı meşgul olduğu/olması gerektiği meselesidir.

İslamiyet bir dindir. Bu itibarla şuur sahibi yaratıkları tek tek muhatap almıştır. İnsanlar bu dünyadaki eylemlerinden münferiden sorumlu olacaklardır. Yaratıcı her şeye gücü yeten Kadir-i Mutlak’tır. Din, mesajını fertlere iletir. Fertlerin görevi vazifelerini yerine getirmektir. Vazifelerinin ötesine geçerek somut sonuçların peşine düşmeleri gerekmez. İnsan, vazifesini yapar fakat sonucu verecek olan Yaratıcının işine karışmaz. Bu özelliğiyle ilâhi mesaj, daha çok altyapı ile ilgilidir. Fertler için en önemli vazife iman ibadet, ahlak gibi konulardır. Üst yapı tali bir konudur. Mardin’in dediği gibi; “İslam gibi toplum ilişkilerini ilâhî bir mesajın ışığında değerlendiren ve toplumu gereken İslami ideale yaklaştırmaya çalışan bir dinde, dinin kendisini bir ‘üst yapı’ kurumu olarak değil, bir ‘temel şekillendirici’ olarak ele almak” gerekir. (Mardin, 1985, 1400)

Asr-ı Saadette, ferdin/devletin önceliği noktasında ince bir ayırım söz konusudur. Hz. Peygamberden sonraki beş halife devrinde (Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Hz. Hasan) adalet-i mahza tatbik edilmiş; kişilerin hukuku devlet yada gruplar için feda edilmemiştir. Bu döneme hilafet devri denilmiştir. Bir hadis-i şerifte, “Benden sonra hilafet otuz yıldır” denilmesi de bunu doğrular niteliktedir. Hz. Ali’nin şehid edilmesinden sonra halife olan Hz. Hasan’ın saltanattan feragati ile bu süre sona ermiştir.

Hz. Ali’nin zamanındaki Sıffin Savaşı hilafet ve saltanatın ayrıştığı önemli bir dönüm noktasıdır. Bu savaşta Hz. Ali hilafeti; Hz. Muaviye ise, saltanatı temsil etmiştir. Başka bir ifade ile Hz. Ali, “adalet-i mahza”yı; Hz. Muaviye ise, “adalet-i izafiye”yi temsil etmiştir. Hz. Ali, “ahkam-ı dini ve hakaik-i İslamiyeyi ve ahireti esas tutup, saltanatın bir kısım kanunlarını ve siyasetin merhametsiz muktezıyatlarını onlara feda” ediyordu. Hz. Muaviye ve taraftarları ise, hayat-ı içtimaiye-i İslamiyeyi saltanat siyasetleri ile takviye etmek için, azimeti bırakıp ruhsatı iltizam ettiler. Siyaset aleminde kendilerini mecbur zannedip, ruhsatı tercih ettiler, hataya düştüler.” (Nursi, 1994, 58) Burada Hz. Ali ile Hz. Muaviye’yi ayıran temel nokta şudur: Hz. Ali, ahirete ve İslamiyet’in hakikatlerine, siyasetin/saltanatın merhametsiz kanunlarını feda ediyordu. Hz. Muaviye ise tam tersi bir durumdadır. Müslümanların sosyal hayatlarını sağlayabilmek için, kendilerini siyaset aleminde mecbur zannediyordu. Hatta, Hz. Muaviye ve sonraki halefleri o kadar ileri gitmeye başladı ki, devletin varlığını korumak amacıyla kendi soylarından gelen Beni Ümeyye asabiyetine mensup olanları koruyarak, ırkçılığa zemin hazırladılar; bunun sonucunda da, binlerce masum zarar gördü.

Mektubat’da, fert-devlet ilişkileri bağlamında Emeviler döneminde iktidarı önceleyen pratikler de eleştirilir. “Merhametsiz siyasetin bir düsturu olan, ‘Hükûmetin selâmeti ve âsâyişin devamı için eşhas feda edilir.’ ve ‘Onların saltanatı unsuriyet ve milliyete istinad ettiği için, milliyetin gaddârâne bir düsturu olan, ‘Milletin selâmeti için herşey feda edilir.’ ilkeleri gaddarane muamelelere zemin hazırladığı ifade edilir. (Nursi, 58) Bu ilkeler ferdin hukukunun üstünlüğünü, bunun hiçbir şekilde elinden alınamayacağını belirliyor.

Sıffin Savaşı ve müteakip olaylarla netleşen hilafet/saltanat ayırımı sonraki dönemlerde iki çizgi olarak devam etmiş; günümüze kadar gelebilen çeşitli görünüm kazanmıştır. Asr-ı Saadette hilafetin son temsilcisi olan Hz. Hasan, iktidarla

ilişkinin net bir şekilde düzenlemesi bakımından önemli bir örnektir. İslam tarihçilerinin beşinci halife olarak ifade ettikleri Hz. Hasan, babasının vefatından sonra Kufelilerin biat etmesiyle halifeliği onaylanmıştı. Fakat o dönemde Şam valisi olan Hz. Muaviye, Hz. Hasan taraftarlarını yanına çekmek için yoğun bir faaliyet başlattı. Hz. Hasan ve Hz. Muaviye taraftarlarından oluşan iki ordu Medain’de karşı karşıya gelince, Hz. Hasan, bir konuşma yaparak aslında hiçbir Müslüman’a karşı kötü hisler beslemediğini adamlarının pek çoğunun savaştan hoşlanmadığını bildiğini, bunun içinde onların arzu etmediği bir şeyle karşı karşıya kalmalarını istemediğini söyledi. Bu sözler üzerine Haricilerin görüşlerini benimseyen bir grup, “Hasan’da babası gibi küfre düşmüştür” diyerek Hz. Hasan’ın üzerine yürüdüler. Hz. Hasan da kendi sadık adamlarının yanına sığınarak canını ancak kurtarabildi. Bundan sonra Muaviye ile yaptığı bir anlaşma sonucunda hilafetten feragat etti.2 (Fırlalı, 1997b, 283)

Bediüzzaman bu olayı, Hz. Hasan’ın, “muvakkat ve suri bir saltanattan” “saltanat-ı maneviyeye” tayin olması şeklinde değerlendirir. “Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ve onların hanedanları ve nesilleri, mânevî bir saltanata namzet idiler. Dünya saltanatı ile mânevî saltanatın cem’i gayet müşküldür. Onun için onları dünyadan küstürdü, dünyanın çirkin yüzünü gösterdi—tâ, kalben dünyaya karşı alâkaları kalmassın. Onların elleri muvakkat ve surî bir saltanattan çekildi; fakat parlak ve daimî bir saltanat-ı mânevîye tayin edildiler. Âdi valiler yerine, evliya aktaflarına merci oldular.” (Nursi, 1994, 57) Bediüzzaman, Hz. Hasan’ın dünya saltanatını terk ederek “hilafetin en ehemmiyetlisi olan neşr-i hakaik-i imaniye”ye önem vermesini Risale-i Nur’la bütünleşerek aynı çizgiyi oluşturduğunu şöyle izah eder. “Hazret-i Hasan Radiyallahu Anhın kısacık müddetini uzun bir zamana çevirerek tam beşinci halife nazarıyla bakabiliriz. Çünkü, adalet-i hakikiye ile bu asırda insanları mesud edebilir bir istidatta bulunan, Risale-i Nur’dur ve onun şahs-ı manevisi, Hazret-i Hasan Radiyallahu Anhın bir muavini, bir mütemmimi, bir manevi veledi hükmündedir.” (Nursi, 1997, 65-66) Hz. Hasan’ın başlattığı bugün ise Risale-i Nur’un devam ettirdiği bu çizgi, iktidar talebinde bulunulmaması ve ferdi esas alan iman hizmetidir. Bediüzzaman, bu olayı İslam siyasi düşüncesini anlayabilmek için bir simge olarak kullanır. Hz. Hasan’ın iktidarı terk ederek zamanını “neşr-i hakaik-i imaniye” ayırması, Risale-i Nur’da, günümüze kadar gelen İslamî algılama biçiminin önemli bir örneği olarak görülür. Bu çizgi, ilk beş halife, daha sonra evliyalar, aktaplar, mücedditler; kısaca, manevi saltanatın mensuplarından oluşmaktadır. Bu çizginin son halkası da Risale-i Nur’dur.

Bu ilkeler, esas alınan unsurun taban olduğu, tavan için, üst yapı için fertlerin zarar görmesinin istenemeyeceğini belirler.

Bu gerçekten dolayı tarih boyunca İslam alimleri iktidarı talep etmedikleri gibi iktidarla aralarında bir mesafe bırakmışlardır. Bediüzzaman’da siyasetle hakiki anlamda ilgilenilmesi durumunda, uhrevi meselelerde gabileşileceğini belirtmiştir. İnsanın hakiki vazifelerini unutturacak en geniş daire siyaset dairesi olduğundan bu etkinlikten kaçınılması gerektiğini savunarak, “Selefi Salihinden başka, siyasetçi, ekserce tam müttaki dindar olamaz. Tam ve hakiki dindar, müttaki olanlar, siyasetçi olmazlar. Yani, maksad-ı asli siyasetini yapanlarda din, ikinci derecede kalır, tebei hükmüne geçer.” (Nursi, 1997, 52,53) demiştir.

Bediüzzaman din adına iktidarı niçin talep etmediğini belli ilkeler çerçevesinde değerlendirmiştir:

I- “İman mâl-ı umumidir”: Her insan İlahi mesajı algılamak ve ondan kendi hesabına sonuç çıkarmak durumundadır. Her insanın sahip olması gereken değerlere bir kişi veya bir zümrenin sahip çıkması durumunda muhalif fikirler kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. “İnhisarcılık” dinde uygulanırsa, “Umumun mâl-ı mukaddesi olan dini, inhisar zihniyetiyle kendi meslektaşlarına daha ziyade has göstermekle, kavî bir ekseriyette dine aleyhdarlık meyli” uyandırır. (Nursi, 1995a, 64) Bundan dolayı din bir siyasi partinin ya da başka toplumsal organizasyonun tekelinde olmamalıdır. 19 Şubat 2000 tarihli International Herald Tribune gazetesinde The Guardian gazetesinin İran üzerine uzman yazarı David Hirst’ün konunun İran’daki görünümüyle ilgili bir tesbiti yer aldı. Hirst’e göre, “İslam Devrimi İranlıların sonunda yalnızca mollalar tahakkümüne karşı değil, bizzat İslam inancına karşı da tavır almalarına yol açtı: ‘Bunun dini okullara gidenlerin sayısındaki azalmadan, anne babaların çocuklarına İslam-öncesi, Fars isimleri vermelerine kadar uzanan işaretleri her yerde görüyoruz. Eğer İranlılar kendi öz kültürlerine bağlı kalma arzusunda iseler, şimdilerde bunu dinde değil milliyetçilikte arıyor.’ Bir kurumun dine sahiplenmesi durumunda, o kurumun muhaliflerinin dini de sorgulamaları tabii bir sonuç olarak karşımıza çıkar. Said Nursi, Nur talebelerinin siyasete karışmamalarının nedenini bu çerçevede açıklar. İmana herkesin ihtiyacı olduğundan, din namına siyasete girmek dini inhisar altına almak olacağından din namına siyasete girerek inhisarcılık yapmanın yanlış olduğunu ifade eder. (Nursi,1997, 157)

Toplumsal duyarlılığının ele alındığı On Üçüncü Mektup'ta, toplumun yüzde yirmisinin “çamuru misk-ü amber zannedenler”den; yüzde seksenin ise, mütehayyirlerden oluştuğunu belirtilir. (Nursi, 1994, 52) Bu yüzde seksen mütehayyirlerin dine karşı soğumamaları için, yapılan siyasi faaliyetlerin din adına yapılmaması gerekmektedir. Yoksa, henüz fikri berraklaşmamış kararsızlar, “Acaba nurla beni celb edip, topuzla dövmek mi istiyor?” diyerek dinden soğuyabilirler.

II- Masumların zarar görmemesi: Risale-i Nur'da Müslümanların iktidar talebi içinde olmamaları ifade edilirken kullanılan argümanlardan birisi de “masumların zarar görmemesi”dir. Dünyada çeşitli ideolojiler adına öylesine güçlü hakimiyetler tesis edilmiş ki, onlara karşı iktidar talebinde bulunmak çatışmaları beraberinde getirecektir. Bu çatışmalarda da geçen yüzyılda binlercesine şahit olunduğu gibi, milyonlarca masumun zarar görmesine zemin hazırlanacaktır. “Çünkü, mezkûr hissiyatla hareket ve taarruz eden insanlar, bir iki adamın hatasıyla yirmi otuz adamı, âdi bahanelerle vurur, perişan eder. Eğer ehl-i hak, hak ve adalet yolunda yalnız vurana vursa, otuz zayıfa mukabil yalnız biri kazanır, mağlûp vaziyetinde kalır. Eğer mukabele-i bilmisil kaide-i zâlimânesiyle, o ehl-i hak dahi bir ikinin hatasıyla yirmi otuz biçareleri ezser, o vakit, hak namına dehşetli bir haksızlık ederler.” (Nursi, 1998, 260) Nitekim, şiddetli yöntem olarak benimseyen İslamî hareketler bu tavırlarından dolayı masumların zarar görmelerine imkan hazırlamışlardır.

III- Terbiye-i İslamiyenin zedelenmesi: Bediüzzaman, iktidar talebinde bulunulmaması gerektiğini izah ettiği bağlamlardan birisi de “terbiye-i İslamiyenin zedelenmesi” olarak ifade edilir. Emirdağ Lahikasında, Türkiye'deki siyasal partilerin analiz edildiği mektupta, İslami partinin iktidara gelmemesi gerektiği şöyle izah edilir: “İttihad-ı İslâm Partisi, yüzde altmış, yetmiş tam mütebedeyyin olmak şartıyla, şimdiki siyaset başına geçebilir. Dini siyasete âlet etmemeye, belki siyaseti dine âlet etmeye çalışabilir. Fakat çok zamandan beri terbiye-i İslâmîye zedelenmesiyle ve şimdiki siyasetin cinayetine karşı dini siyasete âlet etmeye mecbur olacağından, şimdilik o parti başa geçmemek lâzımdır.” (Nursi, 1997, 65) İslami terbiyenin yerleşmediği bugünün İslam toplumlarında, kurulacak bir parti mutlaka dini siyasete alet etmek zorunda kalacaktır. Bundan dolayı Müslümanlar partileşme yoluna gitmemelidir. Burada önemli olan siyasetin dine hizmet eder şekilde tutulmasıdır.

İslamcılık

Hiz. Ali ve Hiz. Muaviye'nin temsil ettikleri çizgilerden söz etmiştik. İslamcılığı Hiz. Muaviye'nin tercih ettiği, “hayat-ı içtimaiye-i İslamiyeyi saltanat siyasetleri ile takviye etmek” kapsamında ele alabiliriz. Burada aslolan Müslümanların toplumsal hayatlarını düzenleyebilmek için, iktidarı ele geçirmeyi hedefleyen eğilimlerdir. Yani, bir üstyapı faaliyetidir. Bu anlayışta, Hiz. Muaviye'den sonra çeşitli saltanatlar şeklinde devam etmiş; bu saltanatlarda Emeviler'de olduğu gibi, devletin/toplumsal huzuru için fertler feda edilmekten çekinilmemiştir. Mitleşen devletin korunması “bir ibadet gibi” ele alınmış; bu uğurda her şey feda edilmiştir. Bugün bu anlayışı, İslamcılık diye tanımladığımız, ideolojik yaklaşımların yürüttüğünü söyleyebiliriz.

İslamcılık, ifade olarak ilk kez Ziya Gökalp tarafından kullanılmakla (Kara, 1987, xxxiv) beraber, kavramsal anlamları İmam-ı Rabbani'ye kadar götürülen bir kelimedir. Kavramı daha iyi anlayabilmek için bazı tanımları incelemeliyiz.

İslamcılık düşüncesi üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen İsmail Kara, İslamcılığı; “19. ve 20. yy.'da İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim...) 'yeniden' hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir” şeklinde tanımlar. (Kara, 1985, 1405) Mardin, İslamcılığı, “özelliklerini daha çok 19. yüzyıl ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğunun uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'lerden itibaren imparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesine verilen addır.” şeklinde tanımladıktan sonra, İslamcılığın farklı eksenlerine dikkat çeker. Mardin'e göre İslamcılığın üç eksenini vardır: Bunlardan birisi, “İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden okumuşların ve aydınların fikirlerinden oluşmuştur. İkincisi, ‘İslami nizam’ amaçlayan arayışlardır. Bunun örneği, Pakistanlı Seyyid Ebu'l ula Mevdudi'dir. Üçüncü eksen ise, tasavvufur. Bu konu henüz yeterince araştırılmamıştır. (Mardin, 1985, 1400) İslamcılığın doğuşu üzerine çalışan Türköne, “Kitle iletişiminin gerçekleştiği, okur-yazar oranının arttığı, yani eğitimin yaygınlaştığı—Batı'daki gibi farklılaşmanın ortaya çıkmasına

rağmen—aydın zümresinin doğduğu kültür ortamında dönüşüme uğrayan İslam düşüncesine İslamcılık adını veriyoruz.” (Türküne, 1994, 31) şeklinde tanımlar. “Siyasal İslam’ın iflası” adlı çalışması ile tanınan Roy, İslamcılığı son zamanlarda görülen İslam’ın siyasallaşma eğilimlerine vurguda bulunur. “Ben de birçokları gibi, İslam’ı siyasal bir ideoloji olarak algılayan bu çağdaş hareketi, ‘İslamcılık’ olarak adlandırıyorum.” der. (Roy, 1995, 11)

Bu tanımlardan ortaya çıkan önemli bir anahtar kelime “İktidar” vurgusudur; dolayısıyla İslamcılık, iktidara endeksli bir kelimedir. Bunun yanında, bu kavramın geliştiği süreç, her ne kadar iki üç asır gibi bir zaman dilimini içeriyor ise de, farklılıkları yok etmek amacıyla bir sınırlama zarureti vardır. Bu bakımdan, İslamcılık tabiri içinde değerlendirilen olayları iki kategoride incelemek, çalışmamızı kolaylaştıracaktır. Bunlardan ilki 17. yüzyılda Hindistan’da İmam-ı Rabbani (Şeyh Ahmed Sirhindi) ile başlatılarak Hilafetin kaldırılmasına kadar geçen süredir.³ Bu dönem İslamcılarının fikirleri homojen bir yapı göstermediği gibi; her birinin önem verdiği nokta farklı farklıdır. İslam dünyasına hitap eden bir makam olan Halifelik varlığını koruduğu için iktidar talepleri daha çok meşrutiyet talebi şeklinde tezahür etmiştir. Bunun yanında dinin çeşitli devlet politikalarına alet eden politikacılarda çıkmıştır. II. Abdülhamit, bu özelliğinden dolayı eleştirilmiştir.⁴

Bizim konumuzun aslını teşkil eden ikinci kategori ise, 20. yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaşan; özellikle son 20 yıl içinde de İslam toplumlarının siyasal özelliklerini açıklamada başvurulan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu ikinci durum genellikle “siyasal İslam”, “radikal İslam” gibi kavramlarla ifade edilir. Son 20 yıl içerisinde İslam dünyasında çeşitli şekillerde iktidara yaklaşan “siyasal İslam” bağlamındaki görünümleri geçen yüzyılın ilk çeyreğine kadar götürülebilir.

Bu çizginin dünyadaki en belirgin temsilcileri Mısır’da İhvan-ı Müslimin hareketinin öncülerinden Hasan El Benna, Seyyid Kutup⁵, Pakistan’da Cemaat-i İslami öncülerinden Ebu’l ula Mevdudi, İran’da Humeyni ve devrimin ideologu olarak bilinen Ali Şeriatî, Türkiye’de Sebilürreşat ve Büyük Doğu gibi neşriyatın çevresi daha sonra da MNP, MSP, RP, FP gibi siyasi partiler bu çizginin devamı olarak algılanabilir. Aktörlerinin ortak özelliği iktidar talebidir denilebilir. Bu Müslümanların ameli noktada diğer Müslümanlardan bir farkları olmadığı açıktır. Bediüzzaman’ın, “Sebilürreşad, Doğu gibi mücahidler iman hakikatlerini ehl-i dalâletin tecavüzatından muhafazaya çalıştıkları için, ruh u canımızla onları takdir ve tahsin edip onlarla dostuz ve kardeşiz—fakat siyaset noktasında değil.” (Nursi, 1997, 281) dediği gibi, onlarda dinin emirlerinde titiz dindar kişilerdir. Fakat, öncelikleri değişmiştir. Hz. Muaviye’nin toplumsal düzeni sağlamak için iktidarı hedeflediği gibi, bunlarda problemlerin çözümü için iktidarı ele geçirmek gerektiğini inanmışlardır. Bediüzzaman, yukarıdaki ifadesinde, “siyaset noktasında” onlarla beraber olmadıklarını açıkça ifade etmektedir. Yine Hutbe-i Şamiye adlı eserine sonradan yazdığı bir haşiyede bazı dindarların siyasi girişimlerini kastederek, “Bir kısım dindar ehl-i siyaset dini siyaset-i İslamiyeye alet etmeye çalışmışlardır.” (Nursi, 1995b, 52) demek suretiyle, din kimliğini kullanarak herhangi bir siyasi eylemde bulunmanın mahzurlarını dile getirmiştir.

Şimdi de İslamcılığın gelişimi ve tarihselliğine etkisi olduğunu düşündüğümüz üç faktörü inceleyelim: Bunlar; Modernizm, Şiilik ve Haricilik’tir.

“Modernlik Kendi Muhalif Biçimlerini Üretiyor”

İslamcılığın şekillenmesinde Batı modernitesinin etkisi yadsınamaz boyutlardadır. Batı’da yaşanan Rönesans ve Reform olgularından sonra, İslam toplumları Batı karşısında yeni bir vaziyet almışlardır. Daha önceki “etkileyici” rolleri değişmiş “etkilenen” konuma gelmişlerdir. 19. yüzyılda yoğunlaşan bu süreç gündelik hayattan siyasi kurumlara kadar hayatın her alanının etkileyen bir konuma gelmiştir. Bediüzzaman’ın ifadesi ile, Avrupa üflemiş; İslam toplumları oynamıştır. Rönesans, Reform ve Aydınlanma Çağı’nın oluşturduğu zeminde Batı’da birçok ideoloji gelişmiştir. İdeolojiler asrı olarak da bilinen 19. yüzyılda, hızlı bir sosyal değişme, geleneksel değerlerin karşılayamadığı/açıklayamadığı değişmeler, kitle iletişiminin yaygınlaşması, aydın sınıfın bir fikir imalatçısı olarak yerini alması gibi “yeni” unsurlar ideolojilerin doğuşunda etkili olmuştur.

İslamcılığın gelişiminde de böyle bir süreç etkili olmuştur. İslamcılık ile ideoloji arasındaki ilişkiyi kurabilmek için ideoloji kavramı üzerinde durmamız gerekiyor. Eagleton, “İdeoloji” adlı kitabında bu kavramın on altı farklı tanımını yapıyor. Bunlardan ilk üçü şöyledir: 1. Toplumsal yaşamdaki anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci; 2. belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi; 3. Bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya yarayan fikirler. (18) Burada da görüldüğü gibi, İdeoloji kavramının net tanımının yapılması oldukça güçtür. Hatta tanımlar arasında bir örtüşme bile

yoktur. Ancak biz, İslam-İdeoloji ilişkisini çözümleyebilmek için Türköne'nin "ideolojinin belirleyici iki niteliği" dediği noktaları dikkatlere sunmak istiyoruz: Birincisi, "Fertlerin sosya-politik çevrelerine bir anlam vermek için yarattıkları veya başkalarından aktardıkları sembolik haritalar veya sembol sistemleri", ikincisi ise, "İdeoloji evrensel bir kategori değil, tarihsel bir kategoridir" hükmüdür. Türköne, Geertz'den ideolojinin bir özelliğini daha aktarır: "Sembolik sistemlerin şeyleştirilmesine (reification) karşılık kültür ve ideolojinin ne doğal ne de aşkın anlamada bir "şey" olmadığını; her ikisinin de temelde tarihsel bir tasarım olduğunu belirtir" (Türköne, 1994, 22) İdeolojinin özelliklerine dair, Geertz'den nakledilen son bilgilerde ideolojilerin "doğal ve aşkın" yönlerinin olmadığı ifadeleri İslamcılığı, İslamî özden ayıran önemli bir noktadır.

Çünkü, ilahi bir din olan İslam'ın aşkın özellikleri olabileceği tabii bir durumdur. Bundan dolayı İslamcılık, Batılı ideolojik formlar içerisinde şekillenmiş bir dünyevi mentalitedir. Türköne bu konuyu, "Batıdan gelen ideolojik düşünce yapısı ile geleneksel İslami değerlerin bileşimi neticesinde, İslamiyetin ideoloji formu içinde yeniden sistemleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır." (Türköne, 1994, 25) şeklinde belirtir. Form Batılı, o formu oluşturan düşünce yöntemi Batılı; fakat içerik doğuludur. Bu formu oluşturan Aydınlanma düşüncesinin devleti, hakimiyeti esas alan anlayışı İslamî bir içerik kazanmış oluyordu.

Bir de İslamcı aktörlerin özelliği vardır ki bu fotoğrafı tamamlar niteliktedir. İslamcılığın öncüsü olarak kabul edilen bir çok aydın Batı düşüncesinden bir şekilde etkilenmiştir. Cemaleddin Afgani'den Ali Şeriatî'ye kadar bir çok aydın eğitimlerini Batılı mentalite içinde almışlardır. Türkiye'de Sosyolog Binnaz Toprak'ın araştırmasına göre yerli İslamcılarda aynı kategoridedir.6 Toplumda İslamcı olarak bilinen kişilerin tümü modern eğitim veren kurumlardan mezun olmuşlardır. İslam'ı yorumlarken Batılı mentaliteyi göz önünde tutmuşlardır. Dini siyaset alanında kullanarak İslamcı politikalar izleyen II. Abdülhamit bile, kendi döneminde açtığı okullarda, eğitim anlayışını yaygınlaştırmaya çalışmıştır.

Şia ve Siyasal İslam

Siyasal İslam konusunda, göz ardı edilemeyecek bir konu da Şii itikadının imameti imanının bir cüzü sayan anlayışıdır. Şii düşüncesinin din adına siyasete uygun bir yapılanmada olması Siyasal İslam'ın İslami kültür içerisindeki yerini ararken önemli ipuçları verir. Bu bakımdan siyasal İslam'ı ele alırken tamamen Batılı motiflerin etkisiyle açıklayamayız. Bu olgunun İslam toplumlarının geçmişinde, tarihsel motifler taşıdığı da bir realitedir.

Şiiliği bütün kolları arasında homojen bir fikir yapısına sahip olduğunu söyleyemeyiz; fakat, bizim konumuz olan iktidar meselesinde Şiiliğin bütün kollarının aynı fikirleri paylaştığı iddia edilebilir. Onlara göre, hilafet veya imamet, çözümün halka bırakılabilecek amme işlerinden değildir. Oruç, hac, zekat gibi dinin rükünlerindendir. Bundan dolayı Hz. Peygamber kendisinden sonra gelecek olanı, ismini söyleyerek ya da vasıflarını sayarak belirtmiştir. Bu kişi Hz. Alidir. Ondan sonra da oğulları ve soyundan gelen kişilerdir. Nas ile belirlenen bu (tayin edilen) bu imamlar küçük ve büyük bütün günahlardan korunmuştur. (Topaloğlu, 1996, 192) Görüldüğü gibi Şia'nın bu ilkelerinin Müslümanların iktidarla ilişkilerini analiz etme noktasında büyük önem taşıyor. Bu inanca göre, yöneticiler mutlaka, din adına kazanılmış bazı sıfatlara sahip olmalıdır. Hatta, devrinin Şia bilgini sayılan Küleyni (ölm: 941) "Allah'a, Resulüne, bütün Şia imamlarına ve devrinin imamına iman etmeyen kişi hakkıyla Müslüman değildir." demiştir.

Bu anlayış birçok tarihsel doku kazanarak günümüze kadar gelmiştir. Bugün hala Şii müntesipler tarafından savunulmaktadır. İran'da 1979 inkılabından sonra, dini lider bu anlayışa daha somut boyutlar katarak sistemleştirmiştir. Velayet-i fakih denilen din adamlarının yönetimi, inkılabtan sonra Ayetullah Humeyni tarafından sistemleştirilmiştir. Her ne kadar, Velayet-i fakih kuramı uygulamaya girince ayetullahların birçoğu karşı çıkmışsa da (Roy, 1995, 226) bugün İran'daki Şii yönetimi açıklayan bir kuram olarak ortada durmaktadır. Roy'un ifadesi ile bu kuram, İslam devleti olmadan İslam toplumu olamayacağını öne süren İslamcı düşüncenin Şiiliğe uyarlanmasından başka bir şey değildir." (226) Buna göre, dini lider/rehber/lider parlamentonun üzerinde bir konuma sahiptir. Yönetimin en üst merciidir. Yasalar, lider/rehber onaylamadan yürürlüğe giremez. Bu anlayış Müslümanların iktidar talebini imani bir mesele haline getiren içeriğe sahip; ancak, Sünni Müslümanları ilgilendiren bir konu değildir. Ne var ki, Türkiye'de ve birçok Sünni ülkede, siyasal İslam'la ilgili gelişmeler görülmüştür. Bu gelişmeleri sadece Modern etki ile açıklamak mümkün olmadığına göre, Şii kuramcılarının eserlerinin Türkiye ve diğer Sünni Müslüman ülkelerde etkin olduğunu söylemeliyiz.

1960'lardan sonra yaygınlaşan tercüme hareketleri, Müslümanların devlet tasavvurunun oluşmasına önemli katkılarda bulundu. Bu gelişmelerin etkisiyle Türkiye'de İslam siyasi düşüncesinin algılanış biçimi, iki yönde gelişir. Bunlardan birisi Bediüzzaman'ın temsil ettiği iktidar talebinde bulunmayan yaklaşımlar; diğeri ise, Şii eserlerinin tercümesiyle şekillenen siyasal İslam'a dair tasavvurlardır. Özellikle, İran inkılabından sonra, inkılabın ideologu olarak bilinen Ali Şeriatî'nin eserleri etkili olur. Bugün aynı etkinin devam ettiğini söylemek mümkün değil. Belki çarkın tersine işlemeye başladığını bile söyleyebiliriz. İran'da reformcu söylemlerle halkın karşısına çıkarak cumhurbaşkanı olan Hatemi, 1997 yılında Şii anlayışını kökten sarsan, yönetimde ulema etkinliğini azaltan bir dönem başlatır. Muhakkak ki dünyadaki başka gelişmelerde bunu destekler. İran'da Şii entelektüel Abdülkerim Sürüş ve cumhurbaşkanı Hatemi, reform düşüncelerini açıkça ifade etmeye başladılar. Sürüş, Şiiliğin açmazlarını eleştirdikçe bütün kesimlerle arası açılan bir entelektüel konumuna geliyor; ulemanın yönetme meşruiyetini eleştirildiği ölçüde de, Sünni itikadına yaklaşıyordu. Hatemi ve Sürüş'un bu çabası din adına iktidar talebini zayıflatırken, garip bir durumdur ki, yirmi yıl önce Şeriatî'nin üstlendiği fonksiyonun tam tersini üstlenmiş oluyorlardı. Yine garip bir durumdur ki, Türkiye'de İslamcı entelektüel diye bilinen kişilerin yıllar önce Şeriatî'den etkilendikleri gibi bugün de Sürüş'dan etkilenme eğilimine girmeleridir. Sürüş, İran ideolojisini eleştirirken Risale-i Nur'a yaklaşıyor; fakat, yerli İslamcılar, Şii atmosfer içinde anlamlı bir duruşa sahip olan Sürüş'u, taklit etmekle ikinci bir yanlışa düşüyorlar.

Haricilik ve Siyasal İslam

Siyasal İslam'ın İslam kültüründeki köklerinin aranması gereken yerlerden birisi de, Haricilik'tir. Haricilik, eylem ve düşünce bazında siyasal İslam'a ihtiyaç olabilecek önemli ölçüde malzeme sunar. Haricilik, Siffin savaşından sonraki hakem meselesiyle ortaya çıkmıştır. Hakem olayında Hz. Ali, problemin çözümü için hakem meselesini kabul ettiği için Hariciler, hakemin sadece Kur'an olabileceğini söyleyerek Hz. Ali'den ayrıldılar. Hz. Ali'yi de Kur'an'ın hükümlerine uymamakla, kafir olmakla suçladılar.

Hariciler itikadi alanda tam bir sistem kuramamakla beraber, fikirlerinin temelleri genel olarak şu unsurlardan oluşmaktadır: Hariciler İslam ümmetinin Kur'an'a dayandırılması gerektiğinde ısrar etmişlerdir. Onlara göre Kur'an-ı Kerim kesin bir kanun olup tevil veya tefsire ihtiyaç göstermeksizin lafzi hüviyetiyle değişmez bir şekilde, hem itikadi hem de ameli hayat için yegane nizamdır. Bu anlayış yanlış yola sapmadan İslam'ı yaşamayı ve adaleti gerçekleştirmeyi gerektirir. Adaletin gerçekleşebilmesi için bütün işlerin Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olarak yürütülmesi şarttır; çünkü, hüküm ancak Allah'ındır. Buna göre, Hariciler'in görüşlerinin hareket noktası, devletin en önemli niteliği olan adalet ilkesi ile Allah'ın hükmünün gerçekleştirilmesinden birinci derecede sorumlu makam olması açısından hilafet meselesidir. (Fiğlalı, 1997a, 172)

Yöneticilerin herhangi bir kusur işlemesi durumunda ona karşı ayaklanılır ve yerine yeni bir yöneticinin seçilmesi zaruri olur. Bu durum, devlet başkanının mutlaka dindar ve müttaki olmasını gerektirmektedir. Eğer böyle değilse ayaklanma olacağından, anarşizm kaçınılmaz olmaktadır. Devlet başkanının yetkilerini ortadan kaldıran bu tutum, pratiği olmayan bir ütopya kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bediüzzaman Münazarat adlı eserinde, benzer yaklaşımlarla ilgili soruları cevaplarken kusursuz yönetici, masum bir idare arayanların hayalci olduklarını gerçekte öyle bir hükümetin bulunamayacağını şu cümleler ile ifade eder: "Muhal-i talep etmek, kendine fenalık etmektir. Bir dağdan uçmak niyetiyle kendini havalandıran parça parça olur. Zira onların istedikleri şey, ya bir hükümet-i masumedir. Halbuki şimdi şahs-ı vahid bile masum olamaz. Nerede kaldı, zerratı günahkarlardan mürekkep bir hükümet, tamamıyla masum olsun." (Nursi, 1996, 51)

Bu hayali mükemmeliyetçilik, özellikle Mısır kökenli İslamcılarda İhvan-ı Müslimin hareketinin içinde etkili olduğu söylenebilir. Mısır'da Muhammed Abduh'un etkisi ile zemin bulan Selefiye akım, başlangıçtaki İslam'a dönülmesini savunu-yordu. Bu tutum daha sonra, devrimci ve eylemci hareketlere zemin hazırladı. Abduh'un talebesi olan Reşit Rıza, "Mısır'da ve Sünni İslam dünyasının başka yerlerindeki İhvan-ı Müslimin'in eylemci ideolojisini şekillendirmede büyük etkiye sahip" oldu. (İnayet, 1995, 132) Reşit Rıza, Hilafetin kaldırılmasından sonra, açık ve cesur bir şekilde İslam devletiyle ilgili görüşlerini formüle eden tanınmış tek İslam düşünürü idi. İhvan hareketinin ideologu olarak ifade edilen Seyyid Kutup'un Maide Suresini tefsir ederken verdiği anlamda bu çerçevede değerlendirilebilir. Kutup bu ayet-i kerimeyi "Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenler kafirlerin ta kendileridir" şeklinde tefsir ederken, Bediüzzaman, buradaki, "hükmetmeyenler"den kastın, "tasdik etmeyenler" olduğunu belirtmiştir. (Nursi, 1996, 124) İdarecilerin hatalarını

büyüterek masum idareci arayan Harici refleks, düzenli ve belli bir çizgi içerisinde ele alınabilecek bir konu değildir. İlk Haricilerden sonra, kişilere has görüşler olarak karşımıza çıkan bu tutumlar, günümüzde şiddeti önceleyen yaklaşımlarıyla dikkat çekmektedir. Türkiye’de bu Harici refleks yöneticilere yöneltilen insafsız eleştirel tutumlarla karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, Sünni Müslümanların farkında olmadan Şii telakkileri ile çeşitli tezler geliştirdikleri gibi, yine farkında olmadan Harici reflekslere sahip tutumlar Sünni Müslümanlar arasında da görülebilmektedir.

Sonuç

Müslüman ferдин iktidar ile ilişkileri incelenirken genel olarak iki algılama biçimi dikkat çekiyor. Bunlardan birisi ferdiyetçi, sivil eğilimlerdir. Bunlar insanın öncelikleri arasında özneye ait temel ihtiyaçlara vurgu yaparlar. İkincisi, İslamcılık ya da siyasal İslam olarak ifade edilen devleti önceleyen, üstyapıya önem veren görüşlerdir. Bu görüş esasen ehl-i Sünnet itikadına da uygun değildir. Fakat, Sünni Müslümanların yaşadığı yerlerde de yaygınlaşmıştır. Sünni Müslümanlar arasında iktidar talebini önceleyen bu görüşlerin yaygınlaşmasında modernite etkisi ve Şiilik yadsınamaz ölçüde etkili olmuştur. Risale-i Nur, “ben”in önceliklerini nazara vererek en temel vazifelerin iman, ahlak ve ibadet olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda Risale-i Nur, Hz. Ali ve Hz. Hasan’a kadar dayanan bir “adalet-i mahza” anlayışını Müslümanlar arasında yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Çeşitli şekillerde iktidar talebinde bulunmanın bu anlayışı zedeleyeceğini belirtmiştir.

İslami kültür içerisinde siyasal İslam’a dayanak olabilecek bir faktör de Haricilik’tir. Haricilik, iktidarın şekillenmesinde oldukça etkili bir denetim gerektirmektedir. Hatasız, masum dindar yönetici arayan Hariciler, bu taleplerini gerçekleştirebilmek için tabii olarak, iktidar amaçlı çalışmak zorundadırlar.

Kaynakça

Eagleton, Terry., (1996), İdeoloji, İstanbul, Ayrıntı Yay.

Fiğlalı, Ethem Ruhi, (1997a), “Hariciler”, TDVİA., C: 16, İstanbul, TDV Yay.

—————, (1997b), “Hz. Hasan”, TDVİA, C: 16, İstanbul, TDV Yay.

İnayet, Hamit, (1995), Çağdaş İslamî Siyasî Düşünce, İstanbul, Yöneliş

Haddad, Yvonne, Yazbeck, (1998), “Arap Aydınları ve Said Nursi’nin Mukayesesi”, (Risale-i Nur Örneği: Uluslararası Sempozyum), İstanbul, Sözler Yay., 754-762.

Kara, İsmail, (1987), Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul, Risale Yay.

—————, (1985), “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslamcılık Tartışmaları”, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, C: V, 1405-1420.

Mardin, Şerif, (1985), “İslamcılık”, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, C. V, 1400-1404.

Nursi, Bediüzzaman Said, (1994), Mektubat, Germany, Yeni Asya Neşriyat.

—————, (1997), Emirdağ Lahikası, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat.

—————, (1990), Tarihçe-i Hayat, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat.

—————, (1995a), Sünuhat, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat.

—————, (1998), Şualar, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat.

—————, (1995b), Hutbe-i Şamiye, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat.

—————, (1996), Münazarat, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat.

Roy, Oliver, (1995), Siyasal İslam'ın İflası, İstanbul: Metis Yay.

Topaloğlu, Bekir, (1996), Kelam İlmi, İstanbul, Damla Yay.

Türküne, Mümtaz'er, (1994), İslamcılığın Doğuşu, İstanbul, İletişim Yay.

Dipnotlar

1. Ahzap Suresi'nin 72. ayetinde "ben" in yüklendiği vazifinin önemi mealen şöyle vurgulanır: "Biz emaneti, yere ve dağlara teklif ettik; hepsi de onu yüklenmekten kaçındılar ve ondan korktular. İnsan ise onu yükledi. Gerçekten insan çok zalim, çok cahildir."

2. Hz. Hasan ile Hz. Muaviye arasında yapılan antlaşmaya göre; 1. İntikam için Iraklılardan hiç kimse tutuklanmayacaktır. 2. Milliyetine bakılmaksızın herkes emniyet içinde olacaktır. 3. İşlenmiş suçların tamamı affedilecektir. 4. Ahraz'ın haracı yıllık olarak kendisine ödenecektir. 5. Kardeşi Hüseyin'e iki milyon dirhem verilecektir. 6. Haşimoğulları'na da Abdüşşemsoğulları'na (Ümeyye) gösterilen yakınlık gösterilecek ve aynı ihsanlarda bulunulacaktır. (Fıglalı, 1997b, 283)

3. Bizim yazımızda konu edinmediğimiz birinci kategoride değerlendirilen İslamcılığın kökleri, 17. yüzyılda İmam-ı Rabbani'ye kadar götürülür. Yine 18. yüzyılda Arabistan'da kaynağını 10. yüzyılda oluşan Selefiye akımına dayandıran Vehhabilik İslam inancında sadece Kur'an ve sünnetin bağlayıcı olduğunu öne sürerek içtihad kapısının açılmasını savunmuştur.

19. yüzyılda gelişen İslamcı akımlar, İslam'ın Batı karşısında geri kalmasının nedenleri ve kalkınma yollarını araştırdılar. Mısır'da Cemaleddin Afgani (1839-1897), Muhammed Abduh 81845-1905) ve Muhammed Reşid Rıza (1865-1935), Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Seyyid Emir Ali (1849-1928) başlıca öncüleridir.

Türküne "İslamcılığın Doğuşu" adlı eserinde İslamcılığın öncülerine dair farklı değerlendirmelerde bulunur. İslamcılığın asıl kurucularının Osmanlıda Yeni Osmanlılar özellikle Namık Kemal olduğunu belirtir. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşından sonra, Osmanlı devletinde Müslüman unsurun ağırlık kazanmaya başlaması devlet politikasında İslamcı eğilimlerin artmasına neden oldu. II. Abdülhamid, gerek ülke içinde gerekse dış politikada İslamcı motifleri yoğunca kullandı.

II. Meşrutiyetten sonra, Sırat-ı Müstakim (sonradan Sebilü'r-Reşad) dergisinde toplandılar. Daha sonra Peyam-ı Hak, Volkan ve Dar'ül-Fünun İlahiyat Fakültesi mecmuası gibi dergi ve gazetelerde görüşlerini dile getirenler arasında, Şehbenderzade Ahmed Hilmi (1865-1914), Said Halim Paşa (1863-1921), Mehmed Akif (1873-1936), Ferid Kam (1864-1944), Mehmet Ali Ayni (1869-1945), İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946), Şemseddin Günaltay (1883-1961) vardı.

4. Sünühat'ta "Otuz sene halife olan bir zat, menfi siyaset namına istifade edildi zannıyla şeriata gelen tecavüzü gördünüz. Acaba şimdiki menfi siyasetçilerin fetvalarından istifade edecek kimdir, bilir misin? Bence İslam'ın en şedit hasmıdır ki, hançerini İslam'ın ciğerine saplamıştır." (Nursi, 1995a, 69)

5. Prof. Dr. Yvonne Yazbeck Haddad, Abduh, Seyyid Kutup ve Nursi'yi şöyle analiz ediyor: "Hem Abduh hem Nursi, değişimin vasıtası olarak siyasi güç ve ihtilalden kaçınırken Kutup, bunun için siyasi kontrolün ele geçirilmesinde ısrar etti.

Muhammed Abduh, sonuçta hayatını eğitim vasıtası ile gerçekleştirecek ferdi plandaki, barışçı bir değişime adadı. O, amacını gerçekleştirmek için eğitilmiş, Batının bilim ve teknolojisine, ilmine aşına, İslam'ı modern dünyayı idare edebilecek şekilde akılcı, hayati öneme sahip bir şekilde yeniden yorumlayabilecek bir toplum oluşturma yollarını araştırdı.

Öte yandan Seyyid Kutup, kurtuluşun ancak, sosyal problemlerin çözümünde başka sistemlere ihtiyaç bırakmayan başka alternatiflere müsamaha etmeyen İslami bir sistemin yerleştirilmesi ile gerçekleşebileceğine inanıyordu. Bu sistem, ancak İslam'ın doğru yorumundan çıkarılan, doktrin haline getirilmiş akideye kişilerin ittifakla bağlanması ve iktidarı

Müslümanlardan gasbeden Allah'sızlardan siyasi gücü almak için arzulu olması ile gerçekleşebilir. Ancak o zaman, onlar adaleti ve fazileti yeniden tesis edebilir ve gündemlerindeki dünyayı İslamlaştırma projesini tatbik edebilir.

Said Nursi, ferdi Kur'an ve Hadisin emrettiği yere oturtmak istedi. Eğitimin hayati önemine inandığı için, metodu kişiyi iman ve teslimiyete dayalı bir hayatın merkezine yerleştirmeye dayanıyordu. Bu Allah'ın varlığını hayatın her noktasında idrak etmeğe dayalı, disiplinli bir İslami hayatın telkini anlamına geliyordu. Kurtuluş için reçetesi oldukça sade idi, bir devirde bir kişi. Onun sürgündeki hayatı, çağının meydan okumalarına, devletin baskılarına, kendisinin bertaraf, inançlarının değiştirilmesi gayretlerine karşı direnmenin bir modeli oldu.

Üçü de modern hayat için İslam'ın yeniden yorumlanması meselesinde yoğunlaştılar. Bu süreçte, dünya hayatının itiraz kabul etmez kaynağı, alternatifi olmayan bütün hakikatlerin hazinesi olduğuna inandıkları Kur'an üzerinde düşüncelerini yazmanın bir gereklilik olduğu sonucuna vardılar." (Haddad, 1998, 754)

6. Toprak'ın tahlil ettiği İslamcı aydınların, tarikat şeyhlerinden ve köktendinci grupların diğer liderlerinden farklı olarak laik bir eğitimin ürünleri oldukları vurgulanıyor. Bu listedeki en etkili isim olarak gösterilen İsmet Özel, sözgelimi, eski bir Marksist şairdir. Mülkiye'de okumuş, sonra Hacettepe Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı bölümüne transfer olmuş, ardından da Devlet Konservatuvarı'nda Fransızca dil öğretmeni olarak görev yapmış. Diğer bir İslamcı aydın olan Ali Bulaç ise önce Yüksek İslam Enstitüsü'nü bitirmiş, sonra İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji tahsili görmüş. Başka bir örnek olarak tanıtılan Rasim Özdenören de, İktisat Fakültesi Gazetecilik Bölümü ve İstanbul Hukuk Fakültesi mezunudur.

Bu yazarların çoğu, yabancı dil, Batı toplumsal ve siyasi düşünce tarihi ve Batı'daki çağdaş kritik düşünce ilgisi ile techiz edilmişler. Laik bir eğitim geçmişine sahipler. Meydan okudukları Batı'yı iyi tanıyorlar. Bunlar, eserlerini kimsenin anlamadığı Osmanlıca ile süsleyerek değil, halkın anlayacağı çağdaş ve duru Türkçe ile kaleme alıyorlar. Dahası, söylemleri, fikirlerin sistematik sunumu ile laik düşüncenin mantıksal silsilesini izliyorlar. Sonuçta, bunların kitapları, eskisine kıyasla daha geniş çevrelerce okunabilmektedir.

Selim DÖNMEZ