

"İHYA", "TECDİT" ve "ISLAH"IN MODERN KULLANIMLARI

Necdet Subaşı

Bu çalışmada ihya, tecdit ve ıslah kavramlarının, modern İslâm retoriği içindeki kullanım zenginliği ele alınmaktadır. Söz konusu kavramlara, İslâm geleneği açısından bakıldığında, bunların gerçekte içsel bir yenilenmeyi sağlayıcı birer söz dağarcığı ürettiği görülür. Modernleşme süreci "din" in vaziyet alışına müdahale öngörür. Türk modernleşmesinde de "din" i düzenleme fikri, özellikle reformasyon projesiyle gündeme getirilmiştir. Dinde reform, meşruiyetini geleneksel yenilenme söyleminde arayan İslamcı söylem karşısında tipik bir Protestanlaşma deneyimi olarak gündeme gelmiştir. Bu yönüyle de modern bir taleptir. Bu metinde, reformasyonun toplumsal düzeylere sarkan yönleri tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: İhya, Tecdit, İslah, Reform, Türk Modernleşmesi, Dinde Reform, Protestanlaşma.

Modern Türkiye'nin Cumhuriyet ve demokrasi deneyimi, devletin dinle ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusunda her zaman tartışmalara yol açar. Dinin yeni rejimle birlikte nasıl değerlendirileceğine ilişkin önerilere bakıldığında, artık neredeyse bir külliyat oluşturacak arayışlar içinde esaslı kaygıların daha çok laiklik teması etrafında somutlaştığı anlaşılar. Dinin devlet düzeyinde yeniden ele alınıp tanımlanması, bir yandan onun nüfuzunun kırılmasına kadar giden politik adımları kapsarken, bir yandan da şaşırtıcı bir şekilde onun, verili siyasetin bir edilgen parçası olarak değerlendirilmesine imkan verir. Türk modernleşme girişiminden hareketle yapılacak bir okuma, din konusunun, Cumhuriyet yönetim(ler)i için ne denli karmaşık bir talepler bütünü oluşturduğunu görmeye imkan verir.

Dinin reforme edilmesi düşüncesi daha başından beri karmaşık niyetlerle ilişkilendirilir. Bir din olarak İslâm'ın Batılı bağlamda reforma tabi tutulabileceğine ilişkin iddiaları Müslüman evreninde dillendirmenin imkanı hemen

İslâm'a özgü değişme arzusunun sürekliliği, hem modern-öncesi, hem de modern İslâm tarihinde tecdit ve ıslahın ortaya koyduğu üç temayı incelemekle anlaşılabilir:

1. Kur'an ve Peygamberin Sünnet'ine dönüş ve bunların taviz vermeden uygulanması çağrısı,

2. Bu uygulama sırasında, önceki ulemanın görüşlerine bağlı kalmak ve düşüncelerini örnek almak değil, tam tersine, Kur'an ve Sünnet'in bağımsız analiz edilmesi (içtihat) hakkını savunmak,

3. "Sentezci İslâmî pratikler"e karşı, Kur'anî tecrübenin eşsizliğini ve özgünlüğünü yeniden vurgulamak (Voll, 1989: 49).

Tecdîd, ihya ve ıslah kavramlarının, modern diskur içindeki içerikleri zenginleştirilmiştir, ancak bu kavramlar, gerçekte kaynağını İslâm'ın Peygamberi'nden alan bir hadis etrafında derinlikli bir anlam kazanmıştır. Ebû Dâvud'un derlemesinde (Sünen, Kitâbü'l-Melahim, I) yer alan ve Müslümanlar arasında oldukça iyi bilinen bir hadiste "Allah her yüzyıl başında (dönümünde) dini yenileyecek bir kişiyi (ya da kişileri) bu ümmete gönderecektir" ifadesi yer almaktadır. Ulemanın tecdit üzerine yaptığı pek çok tartışmanın temelinde, Hz. Muhammed'den gelen bu hadis yatmaktadır. Hadiste, Allah'ın Müslüman ümmete her yüzyılın başında kendilerini yenileyecek birini göndereceği mesajı bir "müjde" olarak hatırlatılmaktaydı. Hatta neredeyse sırf bu bağlamdan hareketle, tecdit, vahye inanmanın benzer çağrışımlarını taşımaktadır. Çünkü İslâm'da tecdit Müslümanın dinî hayatını belirlediği için, sonuçta o, imana ilişkin bir alan olarak da kodlanmıştır (Landau-Tasseron, 1993: 261-278).

Yenileme etkinliği "tecdit"tir ve müceddit (müceddid) de bunu gerçekleştirecek yegâne kişidir. Hz. Muhammed'in bu sözünün ayrıntılarında anlaşmazlığa düşen bir çok yorumcu olmasına rağmen, temel nitelik önemli ölçüde değişmeden kalmıştır. Kuşkusuz bu rivayet hem yenileyicinin varlığına hem de yenilenme düşüncesinin sahliliğine atıfta bulunarak müceddidin faaliyete benzersiz bir meşruiyet kazandırmıştır. Hatta bu hadis etrafında üretilen güçlü bir tecdit edebiyatından da söz etmek gerekir. Bu edebiyat, bir yandan müceddidin vasıfları üzerinde ortaya çıkan polemiklerden süzülen perspektifleri düzene koymakta, bir yandan da İslâm'ın varolan koşulların yıpratıcı ağırlığını aşabilecek bir yeteneğe sahip olduğunu vurgulamakta bir hayli işlevsel olmaktadır. Aslında bu hadis sahlil olsun olmasın, ifade ettiğı gerçektan açısından oldukça dikkat çekicidir. Bu nedenledir ki tarihte pek çok Müslüman da söz konusu hadisi kendi çıkarlarına uygun bir şekilde yorumlamıştır. Bağnazlık ve partizanlığa elverişli olan bu yorumlamalar Müslümanlar arasında yaygınlık kazandıkça farklı müceddit listeleri de hazırlanmaya başlamıştır. Ümmetin

rin fiili toplumsal değişimi arasında sürekli bir gerilimin yaşandığı da inkar edilemez. Ne var ki genellikle Batılı araştırmalar, geleneksel tecdit ve ihya faaliyetini modern Batı'da karşılığı olduğu şekliyle reformasyonla ilişkilendirme konusunda nerdeyse yarış halindedirler ve buradaki bariz farka dikkat etme konusunda açıkça ihmalkârdırlar.

Tecdid, İhya ve İslah

Kuşkusuz geleneksel İslâm düşüncesinde din, içtihat (ictihad) mekanizmasının bilfiil aktif olmasıyla kendini sürekli tazelemekte ve canlılığını sürdürmektedir. İctihat aracılığıyla gündelik hayatın sorunlu bölgeleri İslâm alanının içine çekilmiş, dinin evveliyatı olan yorumları da, yeni içtihatlar aracılığıyla sürekli güncelleştirilmiştir. Bu bir anlamda gündelik hayatın dinselleştirilmesi ya da hayatın uyumlu bir çerçeveye sadık hale getirilmesi demektir. Ne var ki zamanla fıkıhçılar, yetkin olmayan kişilerin de içtihat yapabileceğinden endişelenerek, fikhî çıkarım kapısını kendilerine ve kendilerinden sonra gelenlere kapatmayı tercih etmişlerdir. Bugün "ictihat kapısı"nın açılması için, modern ihyacılar tarafından sürekli olarak zorlanmaktadır. Kuşkusuz bu kapının yeniden açılmasına duyulan gereksinim, aslında on yüzyıl süren bir gelenekten muazzam bir kopuşu da gösterir. Artık içtihadın bugün verdiği mesaj, Kur'an ve Sünnet'in varolan koşullarda uygulanması için bireysel çaba harcanması gerektiğidir. Bir başka açıdan içtihat kapısının yeniden açılması talebi, ulemanın dinsel külliyat üzerindeki tekeline kırmayı da hedeflemektedir (Voll, 1989: 51, 54).

Çağdaş İslâm'ın tarihi, geleneğin din bağlamında ortaya koyduğu zengin ilişkiler ağını yeniden okuma ve onu işlevsel düzeyde dönüştürme çabası içinde olmuştur. Aslında günümüz İslâmî gerçekliğini de üreten bu durum, 18. yüzyılda ortaya çıkan kimi tarihsel olaylar etrafında şekillenmiştir. Öyle ki başta içtihat olmak üzere, tecdit (tecdîd), ihya ve ıslah gibi bazı temel kavramlar, dinin mutlak otoritesini yeniden canlandırma çabalarının birer parçası olarak harekete geçirilmişlerdir. İctihadın, tarihsel hareketlilik içindeki mevcut kopuklukları birbirine bağlayan gücü, ihyanın geleneği canlandıran atağı, müceddidin yenileyici gayreti ve ıslahatçının gündelik hayatı yeniden düzenleme çabası, günümüz koşullarında modernitenin kendi epistemolojik haritası dikkate alınarak ancak anlaşılabilir. Gelenekte farklı niyet ve pratiklerin birer parçası olarak ihya, tecdit ve ıslah çabaları, modernleşme sürecindeki İslâm dünyası içinde yeni reformcu taleplerin tarihsel öncülleri olarak ilan edilmiştir.

tam anlamıyla reformcu tasavvurlardan beslenen aktörleri de tecdit kavramını bütünüyle işlevsel bir araç olarak kullanma arzusundaydılar.

Yenileme düşüncesinin diğer bir kavramı da ihyadır. İhya, dinsel düşünüş biçimi içinde dinamik ve geliştirici bir ivmeye sahiptir. Gazali'nin ünlü İhya'sı bu metafordan hareket etmekte olup, dinin yeniden canlandırılmasını öncelleyen pek çok girişimden sadece birisidir. Bu çabalar, dinsel durağanlığın aşılması için yeni bir hayatîyet damarı üretme girişimine sahip olma iddiasındadırlar. Yeniden canlanış ve hatta inşa ediliş temasının modern söylemler içinde üretilen anlamı ise, geleneksel dünyasından bir hayli uzaklaşmış durumdadır. Ancak yine de ihya düşüncesi, her zaman dinamik ve geliştirici bir ameliye olarak dikkat çekmiştir.

Bu çerçevedeki anahtar kavramlardan biri de ıslahtır. Bugün İslâmî canlanma olarak tanımlanan hareketlerin kullandığı temel kavramlar arasında yer alan ıslah, daha çok reform anlamında kullanılsa da, gelenekte gündelik hayatın tanzimine ilişkin temel eğilim ve arzuları yansıtmaktaydı. İslah düşüncesi, yeniden biçimlenmeyi olduğu kadar, kuvvetli bir ahlâkî dürüstlük duygusunu çağrıştıracı niteliklere de sahiptir. İslah, Kur'an'da görevleri belirtilen peygamberlerin misyonlarıyla direkt olarak bağlantılıdır. Örneğin Şuayb Peygamber, gönderildiği insanlara şöyle der: "Benim isteğim, gücüm oranında yalnızca ıslah etmektir" (Hûd, 11/88). İslah için çalışanlardan (muslihûn) Kur'an'da sık sık övgüyle söz edilir; Allah'ın yoluna girmiş oldukları ve mutlaka ödüllendirilecekleri belirtilir (Örneğin, A'râf, 7/170). Hatta Peygamberler ve onların ıslah çabaları bitse bile, ıslah görevi, inananların yükümlülüklerinin bir bölümü olarak sürdürülmeye devam edecektir. Bu çaba sanıldığı gibi sadece verimlilik veya refahı yükseltmek için çalışmakla sınırlı olmayacak; aynı zamanda o, insanların erdemlerini artırma girişimi olarak da değerlendirilebilecektir. Ne müceddit ne de muslih, İslâm'ın ilk dönemlerindeki koşulları aynen ve yeniden yaratmak zorunda değildir. Tecdit ve ıslah da yarına dönük bir ütopya umuduna yönelmekten çok, geçmiş deneyimlerden esinlenen bir girişim olarak değerlendirilebilir.

Gelenek içinde tecdit ve ıslah, geçerlilikleri "ilerleme" kavramına bağlı olmayan birer değişim arzusuyla sınırlıdır. Kusursuz model vahiyde zaten vardır. Müceddit veya muslihlerin amacı, modeli kusursuz hale getirmek değil, zaten var olan bir ideali gerçekleştirmektir. Mücedditler bu halleriyle, zamanın ve insanlık tarihinin bitiminde ortaya çıkacağına inanılan Mesih veya ilahi kişilikler değildirler. İslâm geleneklerinde mesihvari kişilikler varsa da, bunlardan beklenen asıl roller daha çok kıyametle ilişkilidir. Halbuki müceddit ve muslihûnun etkinlikleri açık bir biçimde tarihsel insan deneyimi

zamanla, Kur'an ve Sünnet'te tanındığı şekliyle "yoldan sapmış" olarak değerlendirilmesi, özgün İslâm ruhunun yeniden hayatîyet kazanmasına aracılık etmesi için mücedditlerin varlığına duyulan gereksinimi artırmıştır (Voll, 1989: 46-47). Tecditle, toplumun rutinleşen ya da sekteye uğrayan dinsel tabiatı yenilenecek ve böylece Allah'ın iradesi de gerçekleştirilmiş olacaktır. Nihayet İslâm toplumları yeterli koşulları taşıdığına inanılan mücedditler sayesinde bütün zamanlara kendilerini ehliyetle ulaştıracak yeni ve güçlü bir dinamizm ve yeterliliğe sahip olacaktır:

"Mücedditler, ümmetin genelinden daha çok metne bağımlı kalarak ortaya konan bir yorum ve uygulamayı benimsediler. Ödün vermez tavırları, tüm zamanlarda çağdaşları tarafından onların ayırıcı özellikleri olarak nitelendirildi. Bu ödünsüz tutum, toplumda genel kabul gören uygulamalar karşısında gösterilen muhalefetle, sık sık ortaya kondu. Daha kapsamlı ifadesiyle, mücedditler, Kur'an'ı yorumlamada, daha literal ve simgesel ya da mistik yorumdan oldukça az yararlanan kişiler olarak tanındılar. Asıl vurgunun nereye yapılacağı, yüzyıllar boyunca, özel koşullara bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Bu bağlamda tecdit çağrısı, değişik biçimler aldı: Evliya mezarlarını ziyaret etmenin dinden kaynaklanan bir davranış olduğu inancına karşı çıkma, bazı suçlar için Kur'anî cezaların benimsenmesi, alkollü içkilerin yasaklanması ve diğer bazı özel düzenlemeler. İbn Teymiyye'de ve Vahhabilerde olduğu gibi, halkın genelinin İslâmî diye benimsediği, ancak, müceddit ve ıslahatçıların Kur'an ve Sünnetle doğrulayamadıkları uygulamalara karşı çoğu kez bir muhalefet yaşandı. Böylece popüler din anlayışı ortak bir hedef haline geldi. Bazı zamanlarda, kurulu İslâmî düzenin tüm yapısı da hedef olabiliyordu. İslâm dışı uygulamaların düşünce ve pratiğinden esinlenen bid'at, diğer bir hedefti. Yunan felsefe geleneği İslâm düşüncesinde önemli bir rol oynarken, bu geleneğe güvenmeyen ve çıkarsamalarına direnen insanlar da her zaman vardı. Benzer biçimde, çağımızdaki pek çok lider Batı tekniğini ve düşüncesini benimşerken, bütün bunların, Kur'an ve Sünnet çizgisinden -en azından kimi dönemlerde- sapma anlamına geldiğini düşünenler de vardır" (Voll, 1989: 51).

Modernleşme sürecinde geleneksel İslâm'a ait tecdit düşüncesi, İslâm toplumlarında öteden beri kıymet kazanmış bir kavramın tarihsel statü ve ağırlığını yeniden canlandırmak, hatta modern yenilik düşüncesine yeni bir soy kütüğü kazandırma siyasetinin bir parçası olarak sürekli gündeme getirilmiştir. Bu bağlamda tecdit düşüncesi gerek kavramsal gerekse bağlamsal olarak yeniden ele alınmış, reform kavramının her zaman sorunlu sayılan tabiatı karşısında, daha içerden bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte İslâm'ı yeni koşullar içinde ele alma düşüncesinin kelimenin

bir renk bile katmıştı. İslâm'ın temellerinin yeniden teyidi, Batı ile her türlü uzlaşmayı reddedenler için olduğu kadar modernistler ve milliyetçiler için de esaslı bir esin kaynağı olmuştur. Sonuçta 19. yüzyıl deneyimi sadece İslâm'ın önceki gelenekleri ile değil, aynı zamanda 20. yüzyıl sonundaki hareket ve sorunlarıyla da devamlılık arz etmeye başlamıştır (Voll, 1991: 250).

19. yüzyılın sonlarına İslâmî uyanış damgasını vurmuştur. Hem siyasal hem de dinsel olan bu olgu, ikili bir düşünce akımının sonucu olarak ortaya çıkmıştır: Biri, dinden esinlenen ve 18. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasında oluşma sürecine giren reformcu ideoloji; öteki ise, kökeni hiçbir şekilde dinsel olmayan, daha çok Avrupalılığı çağrıştıran modernist yönelimli olgudur. Kısacası, 19. yüzyılın ortalarından itibaren, Hindistan'dan Akdeniz Havzası'na kadar Müslüman halkların öncülerini oluşturan aydınlanmış beyinler, İslâm cemaatinin geriliklerini aşması ve modern dünyayla uyum içinde bütünleşmesi için bir "dinî", "ahlâkî" ve toplumsal değerler sistemi olan İslâm'ın yeniden canlandırılmasının zorunluluğu üzerinde oybirliği içindeydiler. Söz konusu reformcular, 19. yüzyılın sonlarında halihazır zorunluluklardan da hareketle, İslâm düşüncesini mantıken lâik ve dünyevi ideolojilere açan araştırmalara ve düşüncelere doğru yönlendirmeye çalışmışlardır. Bu ideolojiler 20. yüzyılın modernleşmeci okulları arasında İslâm dünyasının bir ucundan öteki ucuna kadar pek çok taraftar bulmuşlardır. Bu nedenle söz konusu sürecin, aynı dönemde Protestan gelenekli toplumların yüz yüze geleceği süreçle olan paralelliğine özellikle dikkat etmek gerekir. Rönesans (Nahda) başlığı altında sarf edilen bu çabalar, İslâm dünyasının sosyo-kültürel geriliğini kapatmaya yönelirken, dinsel güdümlerden esinlenen araştırmalar da, geleneğin verileri ile modern yaşamın koşulları arasında bir uyum sağlama perspektifi içinde bir tazelenme ve ıslah dinamiğini yaratmayı hedeflemekteydiler (Merad, 1993: 22-32). Sonuçta dinde tecdit, ihya ve ıslah şeklinde tanımlanabilecek değişim talepleri, modernleşme sürecinde kendi esas bağlamından çıkarılmış ve çağdaşlaşmacı önerilerin meşruiyet engellerini gidermede bir kavramsal araç olarak kullanılmaya başlanmıştır. İslâm reformculuğunu başlatanlar, ümmetin hayatını yüzyıllar boyunca canlı tutmuş olan düşünce akımlarından tümüyle kopmadan, önce İslâm'ın ilk çağlarının alimlerine başvurmuşlar; bu bağlamda Gazali ve İbn Teymiyye gibi klasik düşüncenin önde gelen temsilcilerini yüceltmeyi de ihmal etmemişlerdir. Çünkü İslâmî maneviyat ve inanç bütünlüğü dönemsel olarak bu düşünürler sayesinde canlanmıştır. İslâm dünyasında ortaya çıkan birçok "reformcu"nun adı da, ihya, tecdit ve ıslah gibi kavramların ve ilgili dinî otoritelerin yörüngesine oturmuştur. Örneğin Hindistan'da Ahmet Şah Veliyyullah, Arabistan'da Muhammed

alanında yer almaktadır. Tecdit ve ıslaha esin kaynağı olan sorgulamanın temel ölçütü de zamana veya mekanın özel koşullarına bağımlı değildir. Ancak tecdit ve ıslahın aldığı özgül biçimler, gerçekleştirildikleri toplumun yapısını yansıtmaktadır. Nitekim mücedditler, görüşlerini dolaysız olarak Kur'an ve Sünnet'e dayandırarak toplumsal konsensüse ve kurumsal geleneğe karşı çıkabilirler. Böylece toplumu, Kur'an ve Sünnet'in tanımladığı çizgiye çekme çabası, genel hatlarıyla, tecdit ve ıslah geleneğinin değişmez birer ögesi olurken, müceddit ve ıslahatçıların (muslihûn) görevi de, mevcut toplumsal koşullara göre farklılık göstermektedir. Öte yandan, anlama yüzyıllar boyunca değişim ve evrime uğramış olsa da, dini ve ahlâkî yenilenme çabası varlığını bu yolla sürdürmeye devam etmektedir (Voll, 1989: 46-52).

Tecdit gibi ıslah da Müslüman toplumların tarih içinde oluşturdukları zengin mirasta yer alan gelgitlerle sık sık gündeme gelmiştir. Artık her Müslüman sonuçta, tecdit, ihya ve ıslah hareketlerini, İslâm vahyinin tarih içinde somutlaştırıldığının birer kanıtı olarak görme eğilimindedir. Gerek tecdit gerekse ihya ve ıslahın tarihsel İslâm'la bütünleşen anlamlarına bakıldığında, aslında her birinin klasik İslâm medeniyetinin gelişme çabasını yansıttığı söylenebilir. İhya tecditle sağlanmakta, müceddit ise dinsel canlanmanın başat aktörü sayılmaktadır. Kuşkusuz müceddidin işlevi dinde bir gedik açmak ya da reform içerici girişimlerde bulunmak değildir. Denilebilir ki onun bu çabası daha çok, İslâm'ı yeni bir okumaya tabi tutarak anlama çabasıdır. Böylece din, bir yandan evren genişlemesinin yarattığı kimi tipik sorunlara cevap verme gücüne sahip olurken bir yandan da içinde yaşanan zamana karşı direnç kazanmakta, dayanma gücü takviye edilmektedir.

İslâmî Uyanış: Yeni Arayışlar

19. yüzyıldan itibaren bütün modellerde İslâmî deneyimlerin etkileşimi görülür. Genelde, çarpıcı biçimde değişen şartlardan dolayı muhafazakar tarz hissedilir düzeyde zayıf olsa da, geleneksel yaklaşımlar, değişim sürecini durdurmaya ya da en azından geciktirmeye çalışmaktaydı. Uyarlamacılık, yüzyılın başlarında özellikle siyasi alanda, büyük reform programlarında ve politik liderlerin yüzyıl boyuncaki pragmatik cevaplarında oldukça belirgindi. Uyarlamacılık aynı zamanda İslâmî modernizm ve milliyetçiliğin doğuşuyla birlikte önemli bir fikri faaliyet tarzına da yol açmıştır. Karizmatik önderliğin karakterize ettiği hareketler vasıtasıyla ve bir İslâm "laikliği"nin doğuşuyla, bireyci İslâm tarzı önemli bir gelişim yaşamıştır. Köktenci bir tarz da Avrupa'nın yayılımına mukavemetin kalbindeydi ve uyarlamacı politikalara belli

reformizminin, ille de tek bir ekonomik ve siyasi hedefe yönelmiş sistematik ve rasyonalize bir davranış ortaya koyduğu da söylenemez (Lapidus, 1996: 383).

Ancak modern İslâm eğilimleri içinde reformasyonla ilişkiyi kurabileceğimiz bağıntılar da yok değildir. Bu bağlamda Weber'in Protestan ahlâkını, Batı'da ortaya çıkan kapitalist bir toplumun çok önemli bir söz dağarcığı olarak nitelendirmesi ile İslâm'ı modern anlamıyla ihya etme düşüncesinin temel konuları arasında ilginç paralellikler bulmak pekâla mümkündür. Her iki hareket de, ayinselcilik ve mistisizmin karıştırmalarından kurtulmuş bir ilkeler bütününe ulaşmak için temel kutsal kitaplara dönmüşlerdir. Sonuç çilecilik, aktivizm ve sorumluluk salık veren bir takım güdülerdi. Gerçi bu güdülerin özenle işlendikleri toplumsal bağlamlar birbirlerinden önemli ölçüde farklıydılar. Örneğin İslâm reformu, dışsal askeri ve kültürel tehdide bir tepkiydi. Osmanlı üstünlüğünün çözülmesi bağlamında, İslâm reformu dıştan doğan ve ithal edilen bir kapitalizmin sosyal sonuçlarını meşrulaştırmak ve haklaştırmak için Avrupalı güdüleri, varolan kültürel kavramlara tercüme etmeyi içeriyordu. Reform, zamanın Avrupa düşüncesine kılavuzluk eden ilkelerle eşit kılınacak şekilde, İslâmî kavramları aşamalı bir biçimde yorumlamaya yönelmişti. Öyle ki İbn Haldun'un umran'ı, giderek Guizot'un "uygarlık"ına dönüşmüş, Maliki fıkıhçıların ve İbn Teymiyye'nin maslahat'ı, John Stuart Mill'in "fayda"sına; İslâm fıkıhının İcma'ı da demokratik kuramın "kamuo-yu"na dönüşmüştür (Hourani, 1994: 371). O halde İslâm'ın Protestan ahlâkı olsa olsa ancak bir kopya olabilirdi. İslâm reformunun başlıca liderleri ya Avrupa'da eğitim görmüşlerdi ya da Avrupalı çözümleme geleneklerini çoktan kabul etmişlerdi. Onlar, modern dünyanın anlaşılabilceği hazır kalıpları ve düşünsel çerçeveyi Paris'te edinmişlerdi. Bir anlamda İslâm reformunun üstatları Rousseau, Comte, Spencer ve Durkheim'di. Gerçi Weber'in İslâm reformuyla doğrudan bir bağlantısı yoktu, ancak onun Protestan ahlâkına ilişkin tezi, kabaca İslâm toplumuna uygun görülmeye başlandı. Çünkü Müslüman reformistler, "modern ve akılcı bir kapitalist toplum" sayılan bir Avrupalı görüşü kabul etmeye başlamışlardı (Turner, 1997: 253-254).

Modern İslâm'da Protestanlık teması, Turner'in de vurguladığı gibi (1997: 255-256), farklı iki kültürel geleneği uzlaştırmanın bir yolu olarak, geleneksel İslâm'ı yeniden yorumlamak için Avrupalı kavramları kullanan, dışsal bir tehdide cevaptır. Bu yolla İslâm toplumu hem toplumsal değişimi meşrulaştıran hem de bu değişimin kendisinden beslenebileceği motivasyonu sağlayan bir söz dağarcığı edinmiştir. Aslında İslâm reformunun iki yönü vardı. Birincisi, Batılaşmış bir güdüler söz-dağarcığına sahipti. İkincisi ise, toplumsal dayanışmaya, asabiyyeye vurgu yapıyordu. Kitlelerin toplumsal değişim sonucu

İbn Abdülvahab, Nijerya'da Osman Don Fadio, Hindistan'da Seyit Ahmet Han, Orta Doğuda Cemalettin Afgâni, Mısırdaki Muhammed Abdüh bunlardan sadece birkaçıydılar. Tabii bütün bu eğilimlerin hepsi aynı fikri çizgilere, aynı mizaca sahip olmadıkları gibi, modern zamanların İslâmî reformları konusunda da aynı kavramsal sermayeye sahip değillerdi. Bazıları eylemlerini ahlâkî ve dinî reformlar çerçevesinde düşünüyorlardı; kendilerini ve cemaatlerini yüzyılın hatalarından ve tehlikelerinden kurtarmak için, peygamberlere özgü bir misyona adanmış kişiler olarak görünüyorlardı. Tercihlerini toplumsal alana yönelten ötekiler ise, İslâm dünyasının sosyo-kültürel yapılarını, yeni zamanların gereklerine uydurma umudu içindeydiler; değişimi, anlayışlar, adetler ve eğitim sistemi düzeyinde gerçekleştirme görevini üstleniyorlardı (Merad, 1993: 24).

Modernleşmenin kurucu argümanında Weber'den beri Protestanlığa sürekli olarak göndermede bulunulur. Weber'e göre Protestanlık, Kapitalizmin ortaya çıkmasını sağlayıcı bir yaşam tarzı geliştirmiştir. Protestan reformu, Katolik dünyanın oluşturduğu dinsel gerçekliğe esaslı bir başkaldırıydı ve ortaya çıkardığı sonuçları itibarıyla hem kurumsallaşmış Kilise otokrasisini çözüyor hem de Tanrı ve kulların konumunu yeniden belirlemeyi talep ediyordu. Bu nedenle reform, Batı kilisesi'nde siyasal, ekonomik ve toplumsal etkileriyle Hristiyanlığın üç ana kolundan biri olan Protestanlığın ortaya çıkmasına yol açan bir dinsel devrim olarak değerlendirilmekteydi. Öncüleri arasında yer alan Martin Luther ve Jean Calvin kilise aristokrasisi ve kurumlaşmış hiyerarşisine açıkça baş kaldırmışlardı. Reformcuları ortaya çıkaran Katolik Kilisesi'nin yapısı oldukça karmaşıktı. Yüzyıllar boyunca kilise, özellikle de papalık makamı Batı Avrupa'nın siyasal yaşamıyla iç içe geçmişti. Bunun sonucunda ortaya çıkan siyasal entrika ve manevralar, kilisenin durmadan artan gücü ve zenginliğiyle birleşince kilise ruhani bir güç kaynağı olarak yozlaşmaya başlamıştı. Endüljans uygulaması ve kutsal emanetlerin satışa çıkarılması ile din adamları arasındaki yolsuzluklar dindarların sömürülmesine ve kilisenin manevi yetkisinin zayıflamasına neden olmuştur. Bu nedenle ortaya çıkan dinî literatür içinde de Protestanlığın İslâm dünyasında ortaya çıkmasının imkansızlığına Katolikliğin gerçekliğinden yola çıkılarak ısrarlı bir gönderme yapılır. Bu yaklaşımlara göre Protestan çağrısı haklı bir çabadır; çünkü Katolik ilahiyatı Hristiyanlığı rayından çıkarmıştır. Dolayısıyla reformun insani tabiatı kabul edilemezse de Katolik yapı bunu zorunlu kılmıştır. Böylece Protestanlık, sekülerizasyona tarihsel açıdan kesin bir başlangıç oluşturmuştur. Her ne kadar reformizm inanları dünyevi faaliyetlere yönlendirse de, bu aslında Protestan düşüncenin tam manasıyla İslâmicesi bile sayılamaz. Dahası, İslâm

hakimiyetine İslâmî tepkilerde hakim bir tema vardı. Bu tepki, gerçek İslâm'ın, kendi asli tezahürleri itibariyle modern sanayi uygarlığıyla tamamen uyuşabilen aktivist, dünyevi ve sosyo-politik bir ahlâk olduğunu, fakat bu saf İslâm'ın yabancı ilavelerle bozulduğunu ifade ediyordu. Hristiyanlar başarılıydı, çünkü maddeci bir zihniyet uğruna uhrevi dinlerini rafa kaldırmışlardı; İslâm geriliyordu. Çünkü Müslümanlar özgün İslâmî ahlâkı rafa kaldırmışlardı. "Gerçek Müslüman" olmak için, İslâm'ı geleneğin akla ters ilavelerinden ve yabancı etkisinden kurtarmak zorunluydu; ta ki, reformcular tarafından bilim ve sanayi uygarlığıyla tamamen uyumlu görünen orijinal saf İslâm'ı buluncaya kadar. Buna göre, hem İslâm'ın hem de modern toplumun düşmanı Selefî İslâm'ına Tasavvuf tarafından sokulan kadercilik, taklit ve pasiflik gibi bir takım tavırlardır. Tıpkı Avrupa püritanizminin mistisizm ve ayinselciliği dindışılık ve siyasi mutlakîyetçilik ile özdeşleştirilmesi gibi, aynı şekilde İslâm püritanistleri de tasavvuf mistisizmini Müslüman toplumun siyasi hastalıklarıyla ilişkilendirdiler. Reformcular, özellikle Muhammed Abduh ve Reşit Rıza doğru ve yanlış mistisizm arasında bir ayırım çizdiler. Onlar içsel teslimiyet, vicdan arayışı ve kişisel ibadete düşkünlüğü öğreten mistisizmi reddetmediler, fakat tasavvuf şeyhlerinin kerametlerine körü körüne bir bağlılığı reddettiler. Dini bakımdan tasavvuf, Sünnî İslâm'ın saf geleneklerini bozmuş olan, ortodoks olmayan inanç ve uygulamaların İslâm'a girişinden sorumlu tutuldu. Sosyal bakımdan ise tasavvuf yüzyıllardır ortodoks eleştirilerin nesnesi olagelmisti; fakat sufi mistisizminin çağdaş reddi için yeni bir vurgu söz konusuydu" (Turner, 1997: 250-251).

Böylece ilk reformatörler "sûfi pasifliği" ile "hakiki İslâm"ın aktivizmi arasında isnad ettikleri karşıtlık üzerinde çok fazla durmuşlardır. Cemaleddin Afgânî'nin Kur'an'da özellikle önemseddiği ve üzerinde ısrarla durduğu ayet, "gerçekten bir topluluk kendi nefislerinde olanı kendisi değiştirmedikçe Allah, o toplulukta olanı değiştirmez" (Ra'd, 12) idi ve o bu ayeti, insanların başından beri toplumsal değişimin sorumluları olduğunu kastetmek üzere yorumlamayı tercih etmiştir. Aslında etkili bir aktivist olarak Afgânî'de, yeni bir külliyat geliştirmekten çok Müslümanları, köhnemiş ve köhneleştirici bir bilgilenme sisteminin boyunduruğundan kurtararak, halkı ve seçkinleri "bilinçlendirmek" amacıyla siyasal ve kültürel bir hareketliliği canlandırma çabası belirgindir. Ancak bu eğilimleri dikkate alındığında İslâm'ın, Afgânî için bir amaç mı yoksa bir araç mı olduğu sorusuna cevap vermek de zordur. Afgânî'yle birlikte netleşmeye başlayan ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, İslâmîyet çerçevesinde Müslüman dünyanın geri kalmışlığı üzerinde düşünmeye çabalayan bu yaklaşımlarda, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Cevzi'nin açmış olduğu kanallar

yabancılaşmamaları için, onlara geleneksel İslâmî kavramlarla gitmek gerekliyordu. Yenileşmiş İslâm, geleneksel olanla yeni olanın garip bir karışımıydı. Bir anlamda yeni güdüler bir "dönüştürücü ahlâk" oluşturmuyordu, çünkü onlar uzun süren bazı İslâmî argümanları tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyordu. Reformcuların karşılaşmak zorunda kaldıkları, çağlar boyu İslâm felsefesinin merkezi konularından biri olagelmış olan sorun şuydu: Eğer İslâm akılcı ise, o halde vahyin değeri nedir? İslâm tarafından bildirilen gerçekler akılcı bir yoklamayla kavranabiliyorsa, o takdirde Hz. Muhammed'in peygamberliği gereksiz görülebilirdi. Modern reformcular bu konuyu cevaplamaya kalkarken, geleneksel İslâm felsefesinin birçok klasik boyutunu kabul ettiler. Örneğin İbn Rüşd, bilginin nebevi ve felsefi olanıyla bir bütün olduğu, fakat nübüvvet ve felsefenin, vahiy ve müşahedenin farklı işlevleri olduğu düşüncesine tamamen bağlıydı.

Yine de modern reformcu düşüncenin temellerini, modernist-öncesi ıslah hareketleriyle ilişkilendirmek adet olmuştur. Bu nedenle, XIX. ve XX. yüzyılın en önemli modernist düşünürlerinin tasfiyeci-reformist bir evveliyattan gelmeleri bir tesadüf sayılmamıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu hareketlerin üzerinde ısrarla durdukları temel husus, kelimesi kelimesine "Kur'an ve Sünnet'e geri dönmek" olduğundan, bu, ilerici düşünme yolunda kesin bir engel olarak görünmektedir ve gerçekten reform istemeyen çok sayıda reaksiyoner ya da ihyacı, bütün bu hususlarda modernist düşünceye karşı gelmektedir. Yine de, tüm modernist-öncesi ıslah çalışmalarının toplu içtihat çağrısı, işine başlaması için, moderniste gerekli ilhamı sağlamıştır (Fazlurrahman, 1989: 189). Nihayet çağdaş dünyadaki İslâmiyet yorumu, onu Batı'nın ekonomik ve siyasal değerleriyle uyumlulaştırmak isteyenlerden yedinci yüzyıldaki özgün modele (Asr-ı Saadet) geri dönmeyi arzulayanlara kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Yarı sıra İslâm, modern çağda muayyen yerel şartlardan etkilenen birey ve grupların spesifik hedef ve amaçları ile modern gelişmenin dinamikleri ve İslâmî geleneğin sürekliliği arasındaki etkileşim alanı olarak da görülmektedir (Voll, 1991: 12).

Bu bağlamda geleneksel selefilik düşüncesinin ana konuları da modern İslâm düşüncesinin ana temaları arasına çekilmiş, amaçları farklı olsa da aynı argümanlar başka niyetler için yeniden kullanılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede Vahhabilerin ihya girişimi özellikle önemlidir. Afgânî'nin Abdüh üzerinden İslâm dünyasına sarkan Pan-İslâmist ihya girişimi de, içinde taşıdığı bariz çelişkilere rağmen modern İslâm düşüncesinin billurlaşmasında ve önemli konu başlıklarını sistematize açısından oldukça belirleyici olmuştur:

"Farklı reformcu gruplarca takınılan farklı tavırlar olmuştusa da, Avrupa

devlet sorunları üzerine çatışmalar patlak vermiştir. Özellikle "bid'at" teriminin kapsadığı "yenilik" sorunu, dinsel tartışmaların merkezindeki ana tema olmuştur. Bu tartışmalarda ulemayla meşâyih, bunların sorumlusu olarak, birbirlerini suçlarken, gerçekte belki asıl suçlu olan devlet, gerek ulema gerek tarikat ileri gelenleri üzerine gittikçe sertleşen baskısını artırmıştır (Berkes, 1997: 65).

Türk modernleşmesinin öncüleri de İslâm'ı Osmanlı imparatorluk uygulamaları içindeki bu gerilim ekseninde karşılamışlardır. Aslında Türk modernleşmesinin Tanzimat'la başlayan yönüyle Atatürk önderliğinde Cumhuriyet'le birlikte başlayan yönü arasındaki farklılığa, birbirini izleyen sürekliliği yadsımaksızın dikkat kesilmek gerekir. Osmanlı modernleşmecilerinin temel çabası, arka arkaya gelen askeri yenilgilerle yok olan güven unsurunun yeniden kazanılması ve devlet-i ebed müddet'in korunması için gerekli stratejileri bir an önce devreye sokmaktır. 1683'te Viyana kapılarından geri dönen Osmanlı ordusunun başarısızlığı ile başlatılabilen yeni dönemle birlikte, 18. yüzyıl, Osmanlı imparatorluğu için genel siyasi tarihinin savaşlarla, siyasal arayışlarla kısacası büyük hareketliliklerle kaplı olduğu bir yüzyıldır denebilir (Voll, 1991: I/68).

Osmanlı toplumunda "ıslah" terimi dinde modernleşme anlamına pek az kullanılan bir terimdir. Terimin çoğulu olan ıslahat ise daha çok siyasal reform konularıyla ilgili olarak kullanılmıştır. Zaten Osmanlı'nın kaybedişler çağı da bir dizi acil önlem talebini siyasi seçkinlerin gündemine getirmiştir. Osmanlı toplumsal düzeninin kendini dinle aynileştiren siyaset arayışları, kurtuluş öneren çabaları dinselleştirmede de gecikmemiştir. Gerçekten de çöküşün sosyo-politiğini İslâm'ın kaderinden ayırtırmak her zaman zor olmuştur. Çünkü devleti kurtarma fikri onunla aynileşen İslâm'ı kurtarma fikrinden bağımsız olamazdı.

İslâmcılık: Yeni Asrın İdrâki

İslâmcılık (Tunaya 1991; Türköne, 1991; Kara, 1986: I-LXVII; Kara, 1994; Mardin, 1991: 11-37; Roy, 1994: 55-106) bu bağlamda ortaya çıkan arayışlardan sadece bir tanesidir. Ne var ki İslâm'ın askeri, siyasal ve kültürel bağlamlar içindeki gerileyişini durdurmaya ilişkin arayışlar da Batılı söylemlerden bağımsız olarak ele alınamamıştır. Çünkü bütün bu arayışlarda Batılı hassasiyetin ağırlığı açıkça sezilmektedir. Söz konusu yönelişlerin en popülerleri arasında yer alan İslâmcılık düşüncesi, kökeni ister Cemaledin Afgânî'ye ister Namuk Kemal'e bağlansın kendi söylemini inşa ederken Batılı bir söz

kullanılarak, Kur'an ve Sünnet'in mecrasına ulaşma ve bu süreci bir arınma, uyanma ve canlanma niyetiyle güçlendirme talebi hakimdir. Sonuçta Yeni Selefilik şeklinde biçimlenen bu arzu, geri kalmışlığın bütün gerekçeleriyle hesaplaşacak ve çözümü İslâm'ı modernleştirmekte buluşacaktır. Şah Veliyullah, Muhammed b. Abdülvahab, Eş-Şevkani, Es-Senûsi, Cemâleddin Afgâni, Şeyh Muhammed Abduh ve Bin Bâdis bu uyanışın öncüleri arasında yer almaktadır (Karaman, 1996: II/195-210; Hourani, 1994; Fazlurrahman, 1989: 182-186).

Özellikle Cemâleddin Afgâni, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza tarafından temsil edilen bu hareket, geleneği, tasavvufu ve öteki dinlerle yakınlaşmayı reddedişiyle dikkat çekecektir. Bizatihi ulema geleneğini (taklid) olduğu kadar, belli düzeyde bir sistem sahibi olan mezhep, felsefe, tasavvuf ve ruhbanlık gibi kurumsal terimlerle ifade edilen ve dine sonradan eklendiğini iddia ettikleri her şeyi de reddederek geleneksel haleflerinin önüne geçmişlerdir. Afgâni'nin tezi Muhammed Abduh ve öğrencilerinde açıkça yankı bulmuştur. Ne var ki seleflerin dilinde ıslah, modernliğin benimsenmesinden çok modernlik üstüne düşünmeyi sağlayacak olan Peygamberin Sünnet'ine dönüşü öncelenmektedir. Genellikle İslâmî reformcular veya İslâmî modernistler olarak bilinen Afgâni, Abduh ve onların çağdaş izleyicilerinden oluşan yazarlar grubu ancak İslâmî konularla ilgilendikleri için İslâmî olarak adlandırılabilirler. Kişisel dindarlıklarının derecesi, toplumsal ve siyasi fikirlerinin yönelişi çoğu kez önemli ölçüde değişir, hatta Afgâni ile Abduh'un İslâm'ın kurallarına katı biçimde uydukları tartışmalıdır. Fakat İslâmî reformcular genellikle bir inanç sistemi olarak İslâm'ın kendisini zamanın ve mekânın gerektirdiği değişikliklere etkin biçimde uydurabilecek kadar geniş ve esnek olduğunu savunma eğilimindedirler. Yine de bunlar geleneksel ihya ve tecdidin açtığı yolu kullanmakta oldukça ısrarlıdır (Ayubi, 1993: 83). Son tahlilde selefler ıslahat mantığını sonuna kadar götürmekte ve daha önce yapılmış açıklamaları pek fazla kale almadan, temel metinlere (Kur'an ve Sünnet) yorum getirme hakkını ele geçirmek istemektedirler. İster popüler ya da resmi, isterse sentezci İslâm'a karşı olsun, tecdit ve ıslahın vereceği cevaplar artık hep aynı olacaktır: Birey ve İslâm cemaatinin bir parçası olarak Müslüman, Kur'an ve Peygamber'in Sünnetini, titizlikle izlemelidir. Bu bağlılığa karşı olan veya onun hafife alan herhangi bir şey, tecdit ve ıslah sürecinde elimine edilmelidir (Turner, 1997: 251-252; Roy, 1994: 53; Voll, 1989: 51).

Din ve Devlet: Yeni Karşılaşmalar

Bizde de devlet, ulema ve tarikat arasında uzun süreli bir ortaklık halinden sonra XVII. yüzyılda ilk kez modern dünyayla karşılaşma sonunda din ve

Bu nedenle din konusu ona karşı olanların bile ciddi bir şekilde üzerinde durmalarını gerektiren bir kıymet olarak yerini almıştır. Bu bağlamda Türk reform aşamalarını dikkatle incelemek gerekir (Tunaya, 1991: 234-244; Lewis, 1984; Karpat 1996: 29-49; Jäschke, 1972; Berkes, ty. ; Hodgson, 1993:II/ 265-288; Poulton, 1999: 69-113; Lapidus, 1996: 64-75). Ayrıca Osmanlının çöküş döneminde özellikle dikkat çekici olan İslâmcı eğilimlerin varlığı da gözden kaçırılmamalıdır. Oldukça zenginleştirici bir yaklaşımlar zinciri, bir yandan gelenekle hesaplaşmasını sürdürüyor bir yandan da İslâm'la aynileşen Osmanlı toplumsal sistemine, mevcut koşulların yıpratıcı ağırlığından kurtarılabilmesi için nasıl yardımcı olunacağı konusunda öneriler geliştirmekteydi. Yıpratıcı sorunların aşılması için, en uygun yöntem dinin yeniden okunmasıydı. Ancak bu okumanın türlü bileşenlerinden söz edilebilirdi. Sözelimi geleneğin ruhuna sadık kalınacaktır ancak modernlik de asla dışlanmayacaktır. Çünkü muhatap alınan, gerçekte "asrın idraki"ydi. Yeni koşullar için elverişli bir dile ulaşırken, dinsel söylem için hangi bağlamın esas kabul edileceği yeterince açık değildir. Yine de çözüm Afgâni'nin formüle ettiği şekle uygun bir şekilde geliştirilecek ve günümüze kadar da sürekli tekrarlanacaktır: Kur'an ve Sünnet'e dönüş.

Modern Türkiye: Dine Çeki Düzen Verilebilir mi?

İslâmiyet'in oluşturduğu çerçevenin değişmesi ve bir reformla yeniden düzenlenmesi konusu, hem Cumhuriyet seçkinlerinin hem de aydınların önemli problemleri arasında yer almıştır. Müslüman kavramının oturabileceği kalıbın, aydınlar tarafından özellikle Tanzimat sonrasında devamlı olarak değiştirildiği, hatta içten bir tanımlamadan çok dışsal gerekçelerle müdahalelerde bulunularak düzenlendiği sıklıkla gözlenmektedir. Bu kalıplar aracılığıyla, bid'at ve hurafeler şeklinde tanımlanan davranışların dinle ilişkisinin kesilmesine bağlı olarak, sağlam ve ölçülü bir dindarlığın temelini yeniden atılabileceği düşünülmüştür. Modern Türkiye Cumhuriyeti gerçekte Osmanlı çöküş çağında ortaya çıkan öneriler içinde yer alan Batılılaşmacı perspektiflerin bir sonucudur. İslâmcı söylem yeni dönemde uzun vadede etkili olamamıştır. Devletin modern talepleri dinle ilişkilerini yeniden kodlamıştır. Atatürk'ün din konusundaki eğilimleri kadar, dinin bu yeni koşullarda nasıl bir vizyona sahip olması gerektiğine ilişkin arzuları da mevcut tartışma ve çekişmelerden habersiz olarak gündeme getirilmiş olamaz (Tunçay, 1992: 213; Dumont, 1999: 49-72; Eisenstadt, 1999: 31-37; Lapidus, 1996: 82). Nitekim İlk Meclis'in dinsel ilgilere fazlasıyla açık olduğu da çok iyi bilinen bir durumdur. İslâmcı söylemin hegamonik ağırlığı içinde, dinin yeni bir retorikle canlandırılması fikri,

dağarcığını kullanmaya mecbur kalmıştır. İslâm toplumuna bir cevap bulmak yerine Batı'ya cevap verme çabası, paradoksaldır ancak yine de kaçınılmazdır. Kuşkusuz İslâmcı söylemin erken örnekleri İslâm'ın Osmanlı toplumsal yapısı içindeki nüfuzundan daha ilerisini talep ederek tüm Dünya Müslümanlığının sorunlarına sahip çıkma ve çıkarlarını koruma niyetini içselleştirme çabasıındaydı. Böylece İslâmcılık, halihazır Müslümanlığın sorunlu tabiatını deşifre etmeyi ve bu durumu doğuran sebeplerle her düzeyden bir karşı oluş içinde çatışmayı önceleyen bir söylemin peşindedir. İslâmcıların temel hedeflerini sıralamak gerekirse bunlar,

1. Müslümanları saf bir inanç sahibi kılmak,
2. Eğitim ve öğretimin ıslahı ve cehaletle, bilgisizlikle taklitle mücadele,
3. Tasavvufun ıslahı,
4. İslâm dünyasında yaygın olan ahlak anlayışını değiştirmek,
5. İslâm'ın ilk devirlerinde olduğu gibi cihadın çok geniş ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktan ibarettir (Kara, 1986: LWIV-LXVIII).

Modern Müslüman hissiyatına göre Kur'an ve Sünnet'in üzerine yığılan gelenek, gerçeği çarpıtmış, tarihsel süreç İslâm'ın aydınlığını karartmıştır. İslâmcı söylem bu aydınlığı açığa çıkarabilmek için geleneği karanlık olarak tanımlamıştır. Artık İslâm'ın içerde geleneksel ön kabullerle sarılı olan teolojik gövdesiyle, arınmayı önceleyen bir niyetle hesaplaşmaya girilecek; dışarıda da Batı'nın entelektüel ve siyasi kuşatmasına ilişkin olarak gerekli savunma ve çıkışlar yapılacaktır. Her iki çaba da İslâmcılığın temel formülü etrafında kendine elverişli bir hayat bulacaktır. Kuşkusuz bu, Kur'an ve Sünnet'e dönüşüdür.

Osmanlıyı mevcut konumundan kurtarmayı önceleyen projelerin oluşturduğu siyaset arayışları arasında İslâmcılık en dikkat çekici olanıdır. İslâmcılığın dahili bir sorun olarak sürekli gündeminde tuttuğu ihya ve tecdit düşüncesi, dinin Mehmet Akif'in deyimiyle "asrın idrakine sunulacak" bir biçimine açıkça ihtiyaç duyulduğunu vurgular. Ne var ki mevcut dinin geleneksel konumuyla modern sorunlar arasında esaslı tezatlar ve farklılıkların ortaya çıktığı da gözlerden kaçmamaya başlamıştır. İslâmcılar bu çelişki ve farklılaşmaların İslâm lehine giderilmesinin önündeki engelleri kaldırma konusunda açıkça kendilerine yeni bir misyon yüklemişlerdir. Zaten İslâmcılık düşüncesinin tarihsel keyfiyeti de dinin yeni ve modern bir sunumuna sahip olmaktır. Ancak bu da, şaşırtıcı bir şekilde geleneğin yeniden inşasıyla mümkün olabilecektir.

Dinin yeni koşullar ekseninde ele alınmasına ilişkin fikriyat, sıklıkla Osmanlı toplumunun çöküş döneminde gündeme gelen tartışmalardan beslenir. Bu arayışlar da, dinin konumunu ele almaksızın, ya da din hakkındaki kanaatlerini dile getirmeksizin yeni bir öneri getirilmesinin imkansızlığı vurgulanır.

dılar. Tam bağımsız dini kurumların er veya geç, rejime karşı gelebilecekleri düşünüldükçe, kurulmalarına izin vermekten kaçınılmıştır. Yöneticiler devletin İslâm'ı sıkı bir denetim altından tutması gerektiğine ilişkin inançlarında da asla yumuşamamışlardır (Dumont, 1999: 67). Gerçekleştirilen bir dizi reform, gündelik hayatın hemen her ögesini öteden beri inşa eden dinin görünürlüğüne kontrol altına almaya yöneliktir. Bu reformlarda gösterilen azim ve sebatkârlık oldukça dikkat çekicidir. Buna karşılık gündelik hayatı dönüştürmeyi, siyasete yeni bir yön vermeyi, devleti Batılı anlamda yeniden kurmayı hedefleyen bu reformlar da, en kuvvetli direnci din bağlamındaki reaksiyonlardan alacaktır ve almıştır da. Devlet elbette "laik" bir kurum olmalı ve din de bireysel vicdanla ilgili kişisel bir mesele halini almalıydı. Bu, İslâm'ın devletle olan ilişkisinin kesilmesiyle fazlasıyla başarıldı. Ama ayrıca, modern vatandaşların İslâm'a karşı "Batılı" bir tutum takınmaları da ümit edildi; yeni İslâmî dindarlık modern Katolik ve belki özellikle Protestan dindarlığı ile Reformcu Yahudi dindarlığının sosyal ve duygusal özelliklerini de yüklenenecekti. Bu anlamda devlet bir dereceye kadar müdahalede de bulundu (Hodgson, 1993: II/ 284). 1924'ün lâikleştirici reformları, bu çerçevede dervişlere karşı değil, ulemaya karşı yönelmişti; fakat lâikliğe karşı en tehlikeli direncin ulemadan değil, dervişlerden geleceği çok geçmeden açık hale gelmiştir (Lewis, 1984: 405).

Modern Cumhuriyetin kurucu seçkinleri başta Atatürk olmak üzere din konusuna ciddi bir şekilde el atma gereği duydular ve onu gündelik hayatı kontrol eden bir referans sistemi olmaktan çıkaracak girişimlere fazlasıyla ağırlık verdiler. Gerçekte onların asıl problemi Batılılaşma üzerinden gerçekleştirilecek bir modernleşme talebinin önünde din de dahil oluşabilecek tüm engelleri bertaraf etmektir. Böylece Kemalistler, reformlarıyla insanların gayet süratle Tanrı vergisi ve değişmez addedilen kurumları değiştirebileceklerini kanıtlamaya çalıştılar. Bu arada halkın değerleri üzerindeki tekeli kaybettiklerinden, İslâm da, kişisel dindarlığın değişken bir temelini oluşturmaya başladı. Batı sekülerleşmesini izlemekle İslâm, ayrıca "inanmayı seçme" aykırılığıyla da karşılaşmak zorunda kaldı (Turner, 1997: 290).

Dinde Reform: Niyetin İmkanları

Kuşkusuz yeni Cumhuriyet'in din karşısındaki kararlı tutumu birtakım stratejilerle gölgelenmişse de gerçekte onun ağırlıklı talebi dini olabildiğince yeni rejimin güçlü bir sacayağı haline getirebilmenin yollarını bulmaktır. Gerçi bu bağlamda öne çıkan tercih, dinin reforma tabi tutulmasıydı ama çok geçmeden böyle bir niyetin radikal izharının beklenenden daha çok ağır bir maliyet

başlangıçta kabul edilebilir bir yol olarak bu mecrada seçkinlerin dikkatini çekmiştir. Ne var ki modern Türkiye ideallerinin gerçekleştirilmesinde dinin verili boyutunun yaratabileceği olası sorunlar özellikle öne çıkarılmış ve din, daha baştan, kamusal alanın dışına çıkarılmak istenmiştir. II. Mahmut tarafından başlatılan ulemanın bürokratikleştirilmesi, böylece mantıkî sonucuna ulaşmıştır. Ulema giderek küçük memurlar haline getirilirken, İslâm da artık devletin bir dairesi olmuştur (Lewis, 1984: 409).

Lâikleşen pek çok ülkede olduğu gibi Türkiye’de de İslâm’ın daha örfî ve daha ferdi olarak yaşanan din olması yönünde güçlü bir temayül oluşturulmuştur. Kamu hayatında veya kainatın yapısı ve işleyişi hakkında giderek daha az önem arz ettiği iddiasıyla din, sadece ahlâkî ve psikolojik ihtiyaçları gidermeye yarayacaktır. Tasavvufi merasimlerin ve türbe kültürünün gerilemesiyle de, daha yaygın, bir entelektüel ve felsefi ölçülere sahip dinin oluşmasına yol açılacağı tasarlanmıştır. Kişisel dinin gelişimine ilişkin stratejiler, bu arayış sonunda, siyasi yönlerinden arındırılmış haldeki İslâm’ın nasıl bir gelişme kaydettiğini göstermeye yetmektedir. Son olarak, bazı açılardan İslâm’ın, dinî her hangi bir mana taşımaksızın, milli kimliğin gelişme aşamasında yerini aldığı da görülür: Pek çok insan, aslında inanmadıkları halde bile “Müslümandırlar”. Bunlar, dindarlıklarından ziyade, vatanperverliklerinden dolayı Müslüman sayılmaktadırlar (Lapidus, 1996: 383).

Birçok kişi, İslâm’ı, eski mirasın asli olmayan unsurlarından kurtaracak ve onu yalnızca modern değil, bütünüyle batılı bir din yapacak, gerçekten elzem bir Türk reformasyonu ümit etmiştir. Nitekim Osmanlı döneminde lâikleşme savaşımının öncüsü sayılan Abdullah Cevdet de çıkardığı *İctihad* adlı dergide, bazen açıkça din adamlarının siyasete karışmamasını yazıyordu. Mustafa Kemal’i bir hayli etkileyen bu dergide, daha sonradan Cumhuriyet yönetimi altında başlatılmış birçok reformun önerilmiş olduğunu görmek mümkündür: tekke ve zaviyelere baskı yapılması, medreselerin kapatılması, alfabenin Latin harflerine dönüştürülmesi, “kadınların özgürleştirilmesi” ve geleneksel kadın giysisi çarşafın yasaklanması, İslâmî takke ve başlıkların yerine batı tipi şapkanın getirilmesi, Kur’an ve geleneksel dini kitapların Türkçeleştirilmesi (Hanioglu, 1981; Dumont, 1999: 66).

Kemalist lâikleşme reformları daha önce var olan sürecin hızlandırılması ve radikalleştirilmesinden başka bir şey değildi (Karpat, 1996: 224-238; Lapidus, 1996: 22; Lewis, 1984: 397-436). Buna rağmen din ile devletin birbirinden tamamen ayrılması Cumhuriyet rejiminin yarattığı imkanları altında bile tam olarak başarılmış sayılmaz. Mustafa Kemal ve arkadaşları dinin gücünün, tamamen özel ellere bırakılmayacak kadar büyük olduğunun çok iyi farkınday-

felaketlerden biriydi: ya şimdi karşı çıkmalıydılar, ya da yenilgiyi kabul edip bundan böyle asayişlerini korumalıydılar. O kafada olanlar karşı çıktılar ve ezildiler; geriye kalanlar ise, artık açıkça Mustafa Kemal'in otoritesini kabul etmek zorundaydılar (Hodgson, 1993: II/ 281-282).

Modern Türk devletinin dinde reform çabası, geleneksel ihya, tecdit ve ıslah düşüncesinin açtığı kulvarda Protestan reformunun kazanımlarını yeniden ele almayı kapsar. Bu bağlamda din reformuyla, toplumun yeniden yapılandırılması amaçlanmış, dinden de bu koşullarda yeni roller üstlenmesi beklenmiştir. Aslında bu reform, İslâm'ın çağdaştırılması ve ulusallaştırılmasında bir basamak olarak da görülebilir. Hatta bazı araştırmacılar bu stratejide "İslâm'ın ruhani içeriğini Türkleştirme entrikasını" da hissetmişlerdir (Feroze, 1995: 28).

Mustafa Kemal ve arkadaşlarının başlangıçta, görünüşte bir Türk İslâm'ı yaratma imkânını aradıkları açıktır. Ne var ki sonunda, İslâm ile Türk ulusçuluğunun bağdaşmayacağı kanaatine varılmıştır. İslâm, toplumsal bağdaşımın temel unsuru olarak reddedildiyse de dini devletten ayırmanın mümkün olmadığı hemen görülmüş ve İslâm için Batı devletlerindeki gibi ve Ziya Gökalp'in mümkün gördüğü şekilde, Hristiyan Kiliselerini andıran özerk bir yapı oluşturma girişiminde bulunulmamıştır. Bunun yerine İslâm'ın tabî kılınması ve devlet denetimi altında tutulması tercih edilmiştir. Dini istemlere ilişkin her türlü siyasal etkinliğe devlet denetimi uygulanmış ve dinin, siyasal arenanın dışında tutulması sağlanmıştır. Gökalp'in önermelerinin çoğuna uyulmuş ve İslâm'ı özel hayatla sınırlı bir dine dönüştürme girişiminden vazgeçilmemiştir. Bu meyanda Genç Osmanlı döneminde fiilen hâlâ bir kamu görevlisi olan Şeyhülislâmlık makamı kaldırılmış ve onun işlevlerinden geri kalanlar bir devlet dairesine aktarılmıştır. Yanı sıra tarikatların faaliyetlerine son verilmiş, ezan da Türkçeleştirilmiştir. En önemlisi de ikili eğitim sistemine son verilmiş ve evkaf üzerindeki denetim devlete devredilmiştir. Mustafa Kemal ve arkadaşları, İslâm yerine, "Türk tarih tezi" ve "Güneş dil teorisi" biçimindeki Türk ulusçuluğunu, ulusal kimliği geliştirecek yeni ideolojilerinin dayanakları olarak görmüşlerdir (Poulton, 1999: 210-211).

20 Haziran 1928'de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dinde yapılmak istenen düzeltimleri tasarlamak amacıyla Fuat (Köprülü) Beyin başkanlığında bir komisyon oluşturulmuş ve bu komisyon tarafından hazırlanan reform programı yayınlanmıştır. Kurul üyeleri İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, M. Şekip Tunç, İzmirli İsmail Hakkı, Halil Halit, Halil Nimetullah, M. Ali Ayni, Şerafettin Yaltkaya, Şevket, Arapkirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer ve Yusuf Ziya Yörükân'dan oluşmaktaydı. Reformasyon fikri daha

üreteceği gözlenince, pratik çözümler yerine daha köklü reformlarla projenin zamana yayılmasının önü açılması beklenmiştir. Cumhuriyet'in kuruluş dönemi, başta Atatürk'ün düşünsel kompozisyonunu oluşturan entelektüel ilgileri olmak üzere Osmanlı muhalif aydınlarının din konusundaki yaklaşımlarının da bir çetelesine sahiptir. Ama doğrusu Kemalist seçkinici grubun temel sorunu İslâmcıların kaygılarıyla paralellik arz etmez. Zaten din reformu konusunda etkili görüş İslâmcılarla Batıcılardan değil, Ulusçular kampından gelmiştir. Bu görüşü, bir ilahiyat sorunu ya da dincilik, dinsizlik sorunu olmaktan çıkaran ise Ziya Gökalp'tir. Söz konusu süreçte devleti dinin elinden koparmak mümkün değildi; aksine dini devletten koparmak şıkkı vardı (Berkes, ty.: 432).

Yeni reformların bilinen mantığı dinin de bu koşullara uyum sağlamasını önceleyen bir dizi stratejik operasyonun gerçekleştirilmesini gündeme getirmiştir. Çünkü Cumhuriyet dönemindeki modernleşme politikaları, bir yanıyla da dinin reformize edilmesini içermektedir. Kemalist reformların amacı, son tahlilde İslâm'a modern ve rasyonel bir içerik sağlamaktır. Aslında Cumhuriyet yönetimi İslâmiyet'ten vazgeçmek istemeksizin modern çağın ruhuna ters düşmeyecek bütün öğeleri benimsemeyi arzuluyordu. Öyle ki bu bağlamda İslâmî ibadetlerin pratik ayrıntıları bile Batı yönelimli reformlardan nasibini alacaktı (Turner, 1997: 283, 286). Bu nedenle Cumhuriyet Türkiye'si, modern bir toplumun gereklerinin yerine getirilmesi için İslâmiyet'in sınırlarını alabildiğince zorlayan ilk ulus devlet olma özelliğine sahiptir. Dinî reform projesi adıyla gündeme gelen girişim de son tahlilde dinin konumuna ilişkin bu düzenlemeleri içermektedir. Aslında bu reform hareketleri birçok amaca birden hizmet etmiştir. Kuşkusuz bu girişimler Fars-Arap mirasının reddini ve batılı mirasın kabulünü sembolize ediyordu. Örneğin şapka devriminin anlamı kesinlikle böyleydi. Daha da özünde, başlıkların belirttiği ve modern bir milletin öngörmesi gereken, kendi içinde değişiklik gösterebilecek mütecanislikle bağdaşmayan eski statü ayrılıklarını bütün nüfus için ortadan kaldırarak, II. Mahmud'un reformunu daha da ileri götürdü ve eğer lâik cumhuriyet yaşayacaksa M. Kemal'in, prestij ve etkilerini bertaraf etmek zorunda olduğu dinî sınıfların görünürlüklerini özellikle azalttı. Şapka, son olarak da psikolojik bir darbe olarak hizmet görmüştür. Yeni alfabenin elde ettiği sonuç da benzer biçimde iki yönlüydü: reformun psikolojik olarak tamamlanmış ve dönülmez olmasını temin etti ve böylece genç nesil o zaman kütüphanelerde bulunan Osmanlı yazılı mirasına ait tüm basılı kitaplardan birden bire koparıldı. Mustafa Kemal gerçekte, Osmanlı devletinin temsil ettiği tüm şeyler karşısında her Türk erkeğinin kendisini bir hain kabul etmesini talep ediyordu. Bu, insanları çok şahsi bir karar almaya zorlayan

imtihaının değil, bütün esir ve geri olan İslâm kavimlerinin hürriyet ve telakkisinin de bir mürşidi olacaktır" umuduyla sunulan bu tasarı, zamansız bulunarak uygulamaya konulmamış (Tunçay, 1992: 220-221), hatta bu reform planı yüzünden doğan müthiş heyecan, hükümeti onu inkâra ve sonunda da komisyonu dağıtmaya bile mecbur etmiştir (Jäschke, 1972: 40, 42). Böylece camideki ibadeti Türkçeleştirme teşebbüsü, baş gösteren muhalefet karşısında terk edilmiştir. Fakat bir noktada hükümet ısrarından yine de vazgeçmemiştir. Cami içinde yine Arapça kullanılsa bile, genel yerlerde kullanılması hoş görülemezdi. Nitekim Türk milliyetçiliğinin teorisyei Ziya Gökalp da, yıllarca önce Türk camilerinin minarelerinde okunan ezanın Türkçe yapılmasını istemişti (Lewis, 1984: 411):

"Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur
Köylü anlar ma'nasını namazdaki duanın
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüda'nın
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!"

Uriel Heyd, Fuad Köprülü'nün Ziya Gökalp'ın öğrencisi olduğunu hatırlatarak bu reform tasarısında Gökalp'ın etkilerinin açıkça görüldüğüne işaret etmektedir (1979: 122). Ona göre, "Atatürk'ün dine karşı tutumu olmasaydı, Gökalp Türkiye'de İslâmiyet üzerinde çok verimli bir araştırmanın ve hatta ilginç bir dinsel reform hareketinin başlatıcısı olabilirdi." Gökalp, İslâmî örfün ve gelişmesinin daha derinlerine incelenebilmesi için yasaların toplumsal kökenleri bilimi (içtimai usul-ü fikh) adını verdiği yeni bir bilim dalının yerleştirilmesini önermekteydi. Hatta Gökalp, bu teorisine dayanarak çok kapsamlı bir dinsel reform da önermişti. Onun amacı, (1) Dini ve devleti ayırmak, (2) Din ve doğu kültürünü ayırmak biçimiyle İslâmiyet'in temel değerlerinin Batı uygarlığı ve ulusal Türk kültürü ile birlikte devam ettirilmesine olanak sağlamaktı (Heyd, 1979: 104).

Açıktır ki Kemalist hükümette, devlete yeni değerler kazandıracak, yenilenmiş ve Türkleşmiş bir İslâm yaratmaya çalışıyordu. Aslında din reformunun gerekliliği üzerindeki isteklerine rağmen, Batıcıların bu yolda olumlu ve yapıcı bir programı yoktu. Kimileri dinsel kurul ve kurallarda modernleşme olanağının yokluğuna inanıyordu. Dinle hiç ilgisi olmayan işlerin bile küçük vesilelerle bir sorun haline getirildiği bir yerde dinde reform nasıl yapılabilirdi? (Berkes, ty: 432).

Jön Türkler döneminde Yusuf Akçura, Celal Nuri ve özellikle Ziya Gökalp gibi ideologlar tarafından da geliştirilmişti. Raporda yer alan ve Gökalp'in etkisini açıkça gösteren en önemli öneri dua, hutbe ve ayetlerde Türkçe'nin kullanılması, müzik aletlerinden yararlanmak, vaizleri daha öğretici ve ilginç yapmak suretiyle cami hizmetlerinin geliştirilmesi olmuştur. Ancak hükümet bu reformları kabul etmemiş ve komiteyi dağıtmak zorunda kalmıştır. Ezan ve hutbenin Türkçeleştirilmesi, Kur'an'ın çevirisi, camilerde enstrümantal müzik çalınması girişimi, dini kitapların Türkçe olarak "zamanın ruhuna uygun biçimde" yayınlanması gibi öneriler, hep savaş öncesi mevcut yayınlardan alınmıştı; bunları Abdülaziz dönemindeki Genç Osmanlıların yazılarında bile bulmak mümkündür (Heyd, 1979: 122; Dumont, 1999: 68).

Dinde reform raporu, dinin bir toplumsal kurum olduğunu açıkça belirtmekle başlar; buna göre diğer toplumsal kurumlar gibi din de toplumsal hayatın gereklerini karşılamalı ve değişime ayak uydurmalı idi. "Bundan dolayı, Türk demokrasisinde din, muhtaç olduğu hayatiyet ve ilerlemeyi de göstermeliydi". Raporda, şunlara da yer verilmekteydi: "Modern toplum görüşleri karşısında, böyle bir reformu, bunun için hazır olan zemin ne kadar büyük olursa olsun, mistik ve irrasyonel unsurların çalışmasından beklemek hemen hemen imkansızdır. Dinî hayat, ahlâkî ve iktisâdî hayat gibi, diğer kurumlarla ahenkli olacak bir şekilde bilimsel esaslar üzerinde yeniden düzenlenmelidir..." Bu amacın gerçekleşmesi için komisyonun tavsiyeleri şu dört başlık altında gruplanmıştı. İlk olarak "ibadet şekli"nde, oturacak sıraları ve gardiropoları ile temiz ve düzenli camilere duyulan ihtiyaçtan bahsedilmekteydi. "Halk buralara temiz ayakkabılarla girmek zorunda olmalıdır". "İbadet dili" hakkındaki ikinci başlıkta, din dilinin Türkçe olmasında, bütün dua ve hutbelerin Arapça değil ulusal dilde olması gerektiğinde ısrar edilmekteydi. "İbadetlerin niteliği" hakkındaki üçüncü başlıkla ise, ibadeti güzel, ilham verici ve ruhani bir tarzda yapmanın çareleri aranmaktaydı. Bunun için, camilerin yetiştirilmiş müzisyenlere ve ayrıca müzik aletlerine de ihtiyacı vardı: "Modern ve kutsal enstrümantal müzik ihtiyacı acildir". Dördüncüsü ve sonuncusu, "ibadetin düşünce yanı" üzerinde durmaktadır. Basılı hutbe dizileri yerine, ancak gerekli felsefi eğitimi görmüş vaizlerin vermek yetkisinde olacağı gerçek bir dini rehberlik önerilmekteydi (Lewis, 1984: 409-410).

Böylece hazırlanan layihada, tapınmanın biçiminde, dilinde, görünüş ve duyuluşunda, söylevlerin içeriğinde değişiklikler yapılması öngörülmekte ve uygulamaya ilişkin ayrıntıların da bu önerileri izleyeceği belirtilmektedir. Bu çerçevede 1925 yılı sonbaharında ibadeti "zamana uydurmak" isteği ortaya atılmıştır. Ancak, "yeni Türkiye din sahasında yalnız yeni bir vicdan

- Feroze, Muhammed R. (1995). "Laiklikte Aşırılık ve İlımlılık", Türkiye'de İslâm ve lâiklik, Der. Davut Dursun, İstanbul: İnsan, ss. 23-40.
- Hanioğlu, Şükrü (1981). Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul: Üçdal.
- Heyd, Üriel (1979). Türk Ulusçuluğunun Temelleri, Çev. Kadir Günay, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Hodgson, Marshall G. S. (1993). İslâm'ın Serüveni -Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih-, Çev. Ercüment Akar, Mete Akçok ve diğ., İstanbul: İz.
- Hourani, Albert (1994). Çağdaş Arap Düşüncesi, Çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İstanbul: İnsan.
- Jäschke, Gotthard (1972). Yeni Türkiye'de İslâmlık, Çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Bilgi.
- Kara, İsmail (1986). "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi İçin Bir Çerçeve Denemesi", Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi -Metinler/Kişiler-, Haz. İsmail Kara, İstanbul: Risale, ss. XIII-LXVII.
- Kara, İsmail (1994). İslâmcıların Siyasi Görüşleri, İstanbul: İz.
- Karaman, Hayrettin (1996). İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul: Yeni Şafak.
- Karpat, Kemal H. (1996). Türk Demokrasi Tarihi -Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller-, 2.b., İstanbul: Afa.
- Landau-Tasseron, Ella (1993). "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme", Çev. İsmail Hakkı Ünal, İslâmî Araştırmalar, Cilt: VI, Sayı: 4, ss. 261-278.
- Lapidus, Ira M. (1996). Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası, Çev. İ. Safa Üstün, İstanbul: İFAV.
- Lewis, Bernard (1984). Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev. Metin Kırıtlı, 2.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mardin, Şerif (1991). Türkiye'de Din ve Siyaset, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim.
- Merad, Ali (1993). Çağdaş İslâm, Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim.
- Poulton, Hugh (1999). Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilâl -Türk Ulusçuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti-, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal.
- Tunaya, Tarık Z. (1991). İslâmcılık Akımı, 2.b., İstanbul: Simavi.
- Tunçay, Mete (1992). T.C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931), 3.b., İstanbul: Cem.
- Turner, Bryan S. (1997). Max Weber ve İslâm, Eleştirel Bir Yaklaşım, 2.b., Ankara: Vadi.
- Türköne, Mümtaz'er (1991). Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul: İletişim.
- Voll, J. Obert (1989). "İslâm Tarihinde Tecdid ve İslah", Güçlenen İslâm'ın Yankıları, Çev. Erol Çatalbaş, İstanbul: Yöneliş, ss. 45-62.
- Voll, J. Obert (1991-1995). İslâm Süreklilik ve Değişim, Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan, İstanbul: Yöneliş.

Böylece 1925-1928 arasındaki Kemalist reformlarla başlayan lâiklik dalgası 1945'te doruk noktasına ulaşana değin tüm eğilimleriyle Türkiye'de ulusal yaşamın birçok yönünü sarsmaya devam etmiştir. 1949'da okullara seçmeli din eğitiminin konulmasıyla birlikte, bu dalga yatışmaya ve sakinleşmeye başlamıştır. 1949 yılı o zamana kadar süren lâiklikte bir ılımlılık döneminin başlangıcıydı (Feroze, 1995: 23).

Sonuç olarak Türk reformasyon projesinde din konusu çok kere bir sorun olarak ele alınmış ve manevi hayatın verili şartlar altında bir düzene kavuşturulmasına çaba harcanmıştır. Ne var ki bu çabanın referans sistemi bir hayli muğlaktır ve bu nedenle de toplumsal muhalefetin dini dokunulmaz ilan eden refleksleri karşısında, ihya, tecdit ve ıslahın işlevsel ağırlığına sık sık başvurmak gerekmiştir. Öte yandan dinin yeni koşullar karşısındaki yeterliliğine ilişkin geleneksel kabuller yerini dinin yeni sorularla uyumunu bir problem olarak gündeme getiren arayışlara bırakmıştır. Bu arayışlar da, sonuçta dini yeni koşulların bir nesnesi haline getirecek şekilde, onu bir dizi operasyonun müdahalesine açık bir hale getirmiştir. Bu bağlamda Türk din reformu tamamlanmamış bir projedir ve söz konusu niyetten kaynaklanan müdahale hakkı hâlâ devletin elindedir; din konusunun önemli bir sorun niteliğine büründüğü her seferinde onun yeni bir dinamizm kazanması da mümkündür. Öte yandan gerek Protestan reformunun doğası gerekse Türk modernleşmesindeki reformist eğilimlerin yapısı, İslâm üzerine konuşan herkesi ciddi düzeyde etkilemeye devam etmektedir. İhya, tecdit ve ıslahın çarpıtılan anlamı reformcu modernist ilgiyle bütünleşmiştir. Bu nedenle gerek seküler Türk deneyiminin İslâm karşısındaki vaziyetine ilişkin arayışlar gerekse tüm dünyada gelişme emaresine sahip olan İslâmî hareketlerin enerjisi, kendilerini ifade ederken yeni kavramsal şemalara duydukları ihtiyacı saklamamaktadırlar.

Referanslar

- Ayubi, Nazih (1993). *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Cep.
- Berkes, Niyazi (1997). *Teokrasi ve Lâiklik*, 2.b., İstanbul: Adam, ss. 64-70.
- Berkes, Niyazi (ty). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı.
- Dumont, Paul (1999). "Kemalist İdeolojinin Kökenleri", Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi, Ed. Jacop M. Landau, Çev. Meral Alakuş, İstanbul: Sarmal, ss. 49-72.
- Fazlurrahman, (1989). "İslâm'da İhya ve Islahat Hareketleri", Çev. Turan Koç, İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, Ed. P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, İstanbul: Hikmet, Cilt: IV, ss. 177-201.