



DÜŞÜNCE, KÜLTÜR, EDEBİYAT

NİDA

APRİL - ŞUBAT 2014
SAYI: 162
FİYAT: 6.7

ÖZE DÖNÜŞ Islah, Tecdid ve Diriliş İçin



Röportaj:
Halil İbrahim YENİGÜN ile...

Evvet, ilmi düzlemde Abdülh'un en çok zihnini meşgul eden, Ezher'in şerhçi-haşiyeci yapısı, akli, ictihadi gerektiği gibi kullanmayan bir ilim anlayışı. Bu onların mirasla kavgalı olduklarını göstermiyor, onlar mirastaki sorunları teşhis edip aşmaya ve mirası tekrar canlandırmaya çalışıyorlar.

Aldanışlardan Damak Tadı Almak
NURETTİN ÖZCAN

Öze Dönüşün Evrensel Veçhesi
FATİH BÜTÜN

Üç İsa Tek Promete Üç Muhammed
NUSRET ALTUNDAĞ

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Öze/Kaynaklara Dönüş Söylemi
MEHMET ULUKÜTÜK

Sünniliğin Tarihi
PIERRE LORY

Resmin Anlamına ve Sanatta Yer Tuttuğu Alana Dair
HÜLYA YAZICI ile...



Halil İbrahim YENİGÜN ile
İslah ihya ve tecdid
bağlamında öze
dönüş üzerine...

>> FATİH BÜTÜN

Konumuz ‘öze dönüş’ ve ‘ihya hareketi’. Konuyu analiz ederken kavramsal bir çerçeve ile başlamak istiyorum. Öze dönüş dendiğinde ilk akla gelen; ‘nefislerdeki özün’, ‘geleneğin’ ve ‘siyasalın’ vahyî dile evrimi... Kur’ân ve sünnete dönüş hareketi... ‘Öze Dönüş’ söyleminin tarihsel seyrine de değineceğiz fakat daha önce, siz ‘öze dönüş’ başlığını kökü/ menşei itibari ile nasıl değerlendiriyorsunuz?

Aslında ben bu kavram ve ayrımları kendi çalışmalarımda da netleştirmek istemiştım. Neticede de üç anahtar kelime ile konuyu ele almayı tercih ettim: İhya, İslâh ve Tecdid. Bu üç kavram da hem İslâm düşünce geleneğinde var olan hem de bizim çağdaş dönem Müslüman düşüncesi ile alâkalı konuştuğumuzda birçok soruyu tavzih eden kavramlar. Sözgelimi İslâmcılık hep ‘fundamentalizm’ üzerinden tartışılır. Oysa bu kavramlar öteki ödünç kavramlardan daha aydınlatıcı. Ben bu 3 kavramın hepsinin birbiri ile ilişkisini önemli bulmakla birlikte ayrımlarının da önemli olduğunu düşünüyorum. ‘İhya’ dediğimiz aslında kavramsal olarak çok daha geniş bir kavram. İmam Gazzalî’nin de ‘İhya’sında bu anlamda bir duyarlık var. Burada tam olarak o akıma atfetmiyorum ama bir duyarlık var. İbn Teymiyye’de, Serhendî’de, Şah Veliyullah Dehlevî gibi düşünürlerde de ve daha da genel olarak 18. yüzyıl ihya hareketlerinde oldukça bereketli bir biçimde. 19. yüzyılda ise, artık Avrupa ile olan ilişkilerin de devreye girmesiyle yine ihyanın devamı olan fakat aynı zamanda bazı Avrupaî fikirlerin de aktarılıp sentezlendiği bir fikrî ortam var. Aslında çağdaş dönemdeki İslâmcılık hareketlerinin tamamına da ‘ihya’ kavramı altında yer verebiliriz. İhya çok basit şekilde ‘Kur’ân’a dönüş’ şiarını kendisine prensip edinen, zamanla dîne giren bid’at ve hurafeleri temizlemeyi kendisine gaye edinen, bir arınmacı, öze dönüşçü yaklaşıma verilen isimdir. Tarih içinde de erken dönemlerden itibaren bazı âlimlerin bu kültürel, yaşayan İslâm’ı muharref olmuş gördükçe başvurduğu bir arınma hareketi ‘ihya’.

‘Tecdid’ veya ‘İslâh’ kavramlarına geçmeden önce bir eleştiriye karşı yaklaşımınızı sormak istiyorum.

İhya hareketinde, mesela Şah Veliyullah, İbn Teymiyye, hatta Şatıbî vb... gibi isimler; Moğol istilas, Batınî ekol veya tasavvufa karşı bir reaksiyon olarak belirdiği söylenerek tahfif edilmek istenir. Bu, ‘ihya’ anlayışının etkisine, misyonuna veya ‘öze dönüş’çülüğüne gölge düşürür bir şey midir?

Ben genelde fundamentalist, modernist, reaksiyoner ve sair yaftalamaları entelektüel analiz değerleri bakımından yetersiz ve kafa karıştırıcı buluyorum. Bu kalıbı giydirmeden önce ele aldığımız vakıayı kendisi olarak, bizatihi biraz incelememiz gerekir. Bu tür konularda genelde tımdengelimci değerdendirilmelere kayıldığı ve verili bir kalıba gözlemlenen vakıanın dâhil edildiği görülüyor. Benim bahsettiğim ameliye ise bir soykütüğü çıkarma tarzı, farklı bir analiz türü. Muasır dönemde bir takım hareketler var ve bunlar birtakım şiarları öne çıkarıyorlar -arınma, içtihad kapısının açılması, Kur’ân’a dönüş- ve bunların tarihî köklerine iniyorsunuz, görüyorsunuz ki dinlerarası, kültürlerarası yaptığınız kavramsal analogilere, fundamentalizmle benzeştirmelere nazaran bahsettiğim soykütüğü çıkarma çok daha sahih, çok daha içeriden ve kendini İslâm’ın bizzat içinden kavramlarla kuran bir geleneğin varlığını ortaya koyuyor. Karşılaştırmalı fundamentalizm çalışmalarının değerini yok saymıyorum, ordan da çok verimli sonuçlar alınmıştır. Ama analiz sefaleti olarak gördüğüm şey meselâ zihninizdeki verili birtakım kalıplara, modernist, fundamentalist gibi şablonlara, meselâ incelediğiniz İslâmcılık vakıasına kolaycılıkla giydirmenizde tezahür eder. Hâlbuki birçok âlim İslâm tarihi boyunca dönem dönem İslâm’ın aslî kimliğinin kaybolduğunu görünce ihyacı, tecdidçi, İslâhçı bir mücadeleyi öne çıkarmışlardır. Burada tabî ki birtakım haricî veya tarihî şartlara tepki vardır ama zaten tüm tarihî aktörler böyle davranmıyorlar mı? Katı mutaassıp veya ortodoksi müdafii âlim de belli bir bağlam içinde yazar ve o bağlama, kendi duyarlıkları doğrultusunda cevap verir. Şimdi meselâ İbn Teymiyye’nin eserlerini basitçe Moğol istilâsına tepkiselliğe irca ederseniz aynı bakışla o zaman gelenekçi bir âlimin de bütün yazdıklarını mutlak surette onun muhafazakârlığının sonucu,

konumunu korumak için girdiği saltanatçı, işbirlikçi kalemşörlüğü diye yaftalayabirsiniz. Bu da en az diğeri kadar sorunlu bir tavır olacaktır. Bu yazının, hakikatin ihlâli, yazara ihanet demektir. Bir âlimin çabası var ama siz onu nasıl yaftalarım gayretinde-siniz. Entelektüel olmaktan çok siyasî bir tavidir bu.

'Tecdid' kavramına gelirsek, o da yeni yorumlar yapma çabası, o çağın yeni doğan ihtiyaçlarına cevap verebilecek tarzda dinin esas kaynaklarını yeniden ele alma ameliyesidir. 'İslâh' kavramı ise benim en çok önemsedığım terim. İslâh, 'ihya' ve 'tecdid'le ilişkili ama çağdaş İslâm düşüncesini daha tarif edici. Ben Afgani'den bu yana benzer çabada bulunmuş birçok düşünüre İslâh ekolü mensupları demeyi tercih ediyorum (Reşid Rıza da "İslâh grubu" der onlara). Bu anlamıyla İslâmcılık bence bir İslâh hareketidir. Daha genel bir anlam taşıyan ihya akımı altındaysa farklı dönemlerde Kur'an'a dönüş söylemini öne çıkaran düşünür ve hareketleri toplayabiliriz. Bu anlamıyla Abdulvahab hareketi daha ziyade ihya hareketi içinde değerlendirilmeli, ya da Dehlevî, Şevkanî, Osman Dan Fodyo gibiler. Aslında bu dönem, kolonizasyonun tesirlerinin tam olarak da yaşanmadığı zamanlar. 19. yüzyılda Afganî ekolü bu bakımdan iki geleneği sentezliyor. Birincisi 18. yüzyılın 'ihyası' ikincisi ise 19. yüzyıl Arap dünyasında başlayan 'Nahda' hareketi. 'Nahda' Arap Rönesans'ı ve çağdaş Fransa'dan gelen fikirlerin de tesiriyle Arap kültürünü ve dilini canlandırma hareketi. Afganî, Arap olmadığı hâlde Arap dünyasında uzun süre yaşadığı ve orada yoğun faaliyet gösterdiği için Nahda'nın da en önemli figürlerinden biri olmuştur. O 18. yüzyıl ihyasının fikrî kazanımları ile 'nahda'yı sentezleyerek kendisine has, özgün bir İslâh ekolü başlatmıştır. Bu hareket İslâm coğrafyasının birçok yerinde Afgani'den izler taşıyacak şekilde yer edinmiştir, yayılmıştır. 20. yüzyıl İslâmcılığının da en önemli dayanak noktası olmuştur. Türkiye'de Afganî'nin en önde gelen savunucusu ve mütercimi Akif de, Ali Şeriatî de, Ebu'l Kelam Azad da -ve tabî ki Abduh, Rıza, Benna çizgisi de hep o gelenekten gelir.

Peki, Seyyid Ahmed Han'ı buraya dâhil ediyor musunuz?

Hayır etmiyorum. Çünkü Afganî 'Dehriyyuna Reddiye' kitabını aslında Seyyid Ahmed Han'a yazmıştır ve ona sert bir ithamla natüralist demiştir. İslâh hareketi esasında iki zıt kutbun arasına konumlanıyor. Bir ucunda gelenekçi ulema diğeri koyu modernleşmeci, kolonizasyonla işbirlikçi âlim-aydın kesimi var. Seyyid Ahmed Han İngilizlerle işbirliğini öneriyor ve sömürgeciliğin Müslümanlar için iyi olduğunu savunuyor. Afganî bu noktada natüralistlerin nasıl da insanlığı ahlâksızlaştırarak medeniyetin çöküşüne yol açacaklarını işliyor. Natüralistlerden bir kastı da Seyyid Ahmed Han'dır. Afganî sömürgeciliğin de insan onuruna bir tecavüz olduğunu söylüyor. Çok sistematik, argümanları sağlam temellendirilmiş bir eser olmayabilir, ama özünde insanlığın onurunu, topyekün barış ve dayanışma içinde ilerlemesini savunur ve bunun karşısında da tehdit olarak sömürgeciliği ve emperyalizmi görür.

Tekrar Afganî'ye dönecek olursak; Afganî'de İslâh düşüncesi Kur'an'a dönüş olarak mı var?

Tam bu noktada kritik bir ayırım yapabiliriz. Benim İslâh ve ihya kavramları arasında yaptığım tefrik bu noktada belirginleşiyor. Mesela Selefilik İslâm araştırmalarında daha geniş anlamıyla kullanılıyor. Hâlbuki günümüzde Mısır'da Selefilik dediğimizde daha ziyade Vahhabilik eksenindeki Nur Partisini anlıyoruz. Selefilik literatürdeyse bu şekilde geçmez. Afganî'de, Hasan el-Benna da, Abdulvahhab da Selefi olarak geçer. Selefilik aslında genel itibarıyla ihyaya yakın anlamda kullanılıyor, Kur'an'a dönüş şiarı çerçevesinde. Ben ise iki türlü Selefilik olduğuna dair bir kavramsallaştırma yapıyorum. İlki daha ziyade hadis ekolünden etkilenmiş nakilci selefilik veya Ehl-i Hadis selefiliği... Bu Abdulvahhab'ın temsil ettiği çizgi. Daha akılcı selefilik ise Afganî'de gördüğümüz, daha felsefî bir akım. Abdulvahhab felsefeye şiddetle karşı, daha ziyade hadisler üzerinden bir arınma projesi dile getiriyor. Bir hadis külliyatı var bir de yaşanan İslâm var. Yaşanan İslâm o hadis

külliyatının çizdiği İslâm ve Müslüman portresine oldukça uzak. Sonuçta da halkın İslâm'ını hadisler ışığında tekrar ilk dönemdeki hayata, Selef'in hayatına yaklaştırmalıyız hedefindedir bu ilk selefilik. Afganî'nin felsefî çabası ise İslâm'ın akla hitap ettiği görüşünü öne çıkarıyor. Onun tutumu İbn Rüşd'ün "Faslu'l-Makal"ında gördüğümüz akıl-vahiy uyuşmasının bir nevi devamı. Onun için zihninde akıl ile vahiy arasında bir çelişki yok ve hatta o anlamda Felasife'nin, Farabi'nin, İbn Rüşd'ün, İbn Haldun'un mirasçısı. Bu anlamda bence Afganî'yi en iyi filozof kavramı tanımlar. Onun ıslâh projesini de en çok akılcı selefilik karşılıyor. Müslümanları hiçbir aklî muhakeme sürecine tabi tutmadan ilk dönemin yaşantısına döndürmeye çalışmayı, yani nakilci selefilik ise bir nevi 'reaksiyonerizm'dir. Afganî esasen ilk dönemdeki İslâm'ın özünü kavrayıp ordan zamanına gelip aklî muhakemeyle günü yorumlamak, Akif'in deyişiyle "asrın idrakine söyletmek" yani o idrake hitap ettirmek projesini savunuyor. Mesela Abdulvahhab mezheplere karşı çıkıyor olsa da farkında olmadan yeni bir mezhep ihdas etmiştir. Afganî ise akıllı kullanmayı savunuyor ve bu da onun içtihadın canlandırılması önerisiyle vücut bulur.

Tam da bu vasatta Abduh ve Afganî çizgisine yapılan en temel eleştiri: İslâm düşünce geleneği ve kadim birikimden azade, modernizm üzerinden bir dil kurdukları... Bugün 'kolonizasyona söz söylemek' temelinde cevap verme ihtiyacı apolojik/savunmacı bir dil ortaya çıkarmaz mı? Bu da bir nebze 'orijinal dil'den kopuşa denk düşmez mi?

Bizatihi göstermez. Burada bu çizginin iki türlü sorunsalla uğraştığını söylemeliyiz. Haricî olan şu; Ernest Renan'ın dile getirdiği "İslâm terakkiye mânidir" tezi. Buna tepki olarak neredeyse yüz yıl boyunca bakıyorsunuz, İslâm'ın terakkiye mâni olmak bir yana, onun sahih ve asıl kaynağı olduğu şeklinde defansif, tedafî bir söylem ortaya çıkıyor. Evet, bu defansifliğe apolojetik diyebiliriz. Ama onların daha ziyade uğraştığı dahilî mesele 'inhitat' sorunu. İşte bu çok daha dahilî, çok daha yerli bir

sorun. Kendimize dönüp bakma, bir muhasebe faaliyeti: "Madem biz bu âlemlere varis olacağız vaadi aldık, o zaman niye bu haldeyiz; niye işgal altındayız, neden baş edemiyoruz Avrupalıyla?" Tabii ki dışın bizi yenmesiyle alâkalı olmak itibarıyla haricin bir tesiri olabilir bu algıda. Ama yine de "intihat" bağımsız ve bizimle alâkalı bir sorun daha ziyade. İslâh ekolünün genel düşünür profilinin tipik bir Osmanlı aydınına nazaran avantajı şu: Osmanlı aydınları esas olarak "Bu devlet nasıl kurtulur?" sorunu ile uğraştılar ve bu da haliyle son derece devletçi bir perspektifi doğurdu. Ama ıslâh ekolüne baktığımızda ise onlar "Müslümanlar neden geri kaldı?" sorusu ile uğraştılar. Bu ikinci soru çok daha sivil, çok daha toplum boyutunu merkeze alan arayış. Devlet merkezli olmayan bu sivil uğraşı ciddi bir avantaj, devletçi değil bir kere.

Burada ıslâh ekolü en doğru cevabı âyetle buluyor: "Siz kendi içinizdekini düzeltmedikçe Allah sizin durumunuzu düzeltmez." (Rad/11). Afganî'nin, M. Akif'in yazılarında mesela bu âyet sık zikredilir ve bu idrak ön plandadır. Yani biz kendimizi ıslâh etmedikçe Allah da bizi âlemlere varis kılmayacaktır. Burada Afganî'nin İslâm düşünce geleneği ile bağlarını kopardığını aslâ söyleyemeyiz. Tüm medrese ilimlerini tahsil etmiş bir isim olarak sorunu Kur'ân odaklı olarak tartışıyor, cevabı orada arıyor ki Abduh da böyle. İkisinin de gördüğü, Kur'ân'ın temel mesajından kopuş, halkta cebriyenin doğurduğu atalet, ulemanın ve ilmî mirasın hazin durumu, durağanlığı, müstebid yönetimlerin tefessühü, halkın onurunu zedelemesi ve emperyalist saldırılar karşısında İslâm toplumlarının acizliği ve teslimiyetçiliği. Evet, ilmî düzlemde Abduh'un en çok zihnini meşgul eden, Ezher'in şerhçi-haşiyeci yapısı, akıllı, ictihadı gerektiği gibi kullanmayan bir ilim anlayışı. Bu onların mirasla kavgalı olduklarını göstermiyor, onlar mirastaki sorunları teşhis edip aşmaya ve mirası tekrar canlandırmaya çalışıyorlar. Meselâ Afganî Mısır'a gittiğinde hemen etrafında bir halka oluşuyor ve bu halkaya Hristiyan Araplardan ve aynı dili ve kültürü paylaşan Yahudilerden de katılanlar var. Çünkü karşılarında konuşurken ilk defa bu ka-

dar kışkırtıcı bir zekâ ile İbn Sina'dan, Farabi'den bahseden biri var ve ufuk açıcı şekilde konuşuyor, akılları yerinden oynatıyor. Abduh o ilk tanışma ve Afganî'nin halkasına dâhil olma tecrübesinden çok çarpıcı bir biçimde bahsediyor. Kısaca bu akımda geleneği ıslâh etme ve bazı bastırılmış unsurları açığa çıkarma çabası var. Bu bakımdan hadi biraz daha kışkırtıcı olalım, Mutezile'ye dönüş var diyelim ama sonuçta Mutezile de bu geleneğin bir parçası değil mi? İslâm düşünce geleneği, kendilerine gelenekçi diyenlerin ortodoksi saydığı unsurlardan mı ibarettir yalnız? Kaldı ki neyin ortodoksi olduğu da çağdan çağa değişmiyor mudur ve bir önceki asrın şâz, heterodoks sayılan görüşlerini sonraki asırlardaki âlimler ortodoksiye katmamış mıdır? Kısaca, “modernizm” kelimesi üzerinden bir eleştiri getirmeyi elverişsiz ve müphem bulmam bir yana, gelenek şeklinde kurgulanan yapının bir yapı-bozumu yapılması gerektiği gibi ıslâh ekolünde bütün bu mahzurlu kavramlaştırmalara rağmen o zaman itibarıyla böyle bir geleneği topyekûn red tavrından da bahsetmek çok mümkün görünmüyor. Abdulvahhab'ın ihya projesinde belki ama onu da ben ıslâh ekolünden zaten ayırıyorum.

Geleneği sürdürme diye bir çaba var mı?

Geleneği sürdürmeye özel çaba göstermek zaten siyasî bir konumlanma biçimidir. Birileri mirası tehdit altında görme gibi bir algıya kapılmış olmalı ki tehditlere karşı geleneği koruma gibi bir refleks geliştirsin. Yoksa nötr anlamıyla gelenek içinde yaşayan ve onu ilerleten insanlar niye buna ilâveten geleneği sürdürme çabası gösterebilir? Burada çok daha gerçekçi bir sorunla, Müslüman halkların gerçek sorunlarıyla uğraşıyorlar. Afganî Hindistan'daki konuşmasında âlimlere hitaben diyor ki: Siz bir sürü talî sorunlarla uğraşıyorsunuz ama fakirliğin kaynağı nedir ve buna nasıl bir çözüm bulunabilir buna dair çabanız yok! Zaten ıslâh ekolünün bize aşılama çalıştığı en temel duyarlıklardan birisi -ki Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî dönemine geldiğimizde bilhassa göreceğiz- “sosyal duyarlık”. Ulema çağdaş

dönemde zamanla önderliğini kaybediyor çünkü sosyal duyarlığını kaybediyor ve siyaseten işbirlikçi hâline geliyor. Reşid Rıza ‘Hilâfet’ kitabında bundan da bahsediyor. Sık sık da hem istibdatçı hem de sömürgecilerle işbirlikçi hâline geliyorlar.

Afganî'de süren bu anti-emperyalist tavır Abduh'ta da devam ediyor mu?

Akif'in Safahat'ında Afganî ile Abduh arasında geçen bir diyalog şeklinde aktarılan, “İnkılâb istiyorum, başka değil, hem çabucak” mısraı aslında bu yaklaşım farkını çok iyi ortaya koyuyor. Daha sonraki tartışmalarda bunu; “Yukarıdan mı aşağıdan mı İslâmlaşma” şeklinde gördük. Ortada bir dilemma var. Afgani ‘yukarıdancı’, Abduh ‘aşağıdancı’ diye algılanıyor ama bu, gerçeği tam ifade etmiyor. Afganî sonuna kadar emperyalizm karşısında duyarlılığını muhafaza eden bir isim. Aslında hayatına insafı bakan hiç kimse onun emperyalizmle işbirliği içine girebileceğini düşünemez. Elbette kimi zaman onlarla birtakım politik oyunlar oynuyor, siyasi manevralar yapıyor, tıpkı Abdulhamid'in yaptığı gibi. Ve daha ziyade gittiği ülkelerde yönetici kadrolara gündemini aşılama üzerinden bir eylem tarzı var. Fakat meselâ ölümüne yakın yazdığı bir mektubunda: “Keşke sultanlarla uğraşacağıma mesajımı doğrudan halka ulaştırsaydım.” diyor. Onun aslında üç başarısı var ve üçü de bu minvaldeki başarıları: Birincisi; Mısır'da girdiği kadroculuğu (Abduh, Kasım Emin, Sa'd Zağlul, Edip İshak vs.) ve bu şekilde 1950'lere kadar Mısır'ın fikrî ve siyasi hayatına damgasını vuracak damarı başlatmış olması. İkincisi; Urvetü'l Vuska. İslâm dünyasında ilk defa pan-İslâmist bir mesajı olan ulus-ötesi dergiciliği başlatmış olması. İslâmcı dergiciliğin mucidi olarak geçer Afganî. Üçüncüsü ise İran'da Nasuriddin Şah'a karşı tütün isyanını örgütlemiş olması. Çağdaş Müslüman dünyada ilk kitlesel İslâmcı eylem diyebiliriz buna. Bildirisi var, afişler, gösteri ve yürüyüş var. Bu ivme daha sonra 1906'daki anayasal devrime zemin hazırlamıştır diyebiliriz. Tetiklediği gelişmeler uzun vadede İran devriminin bile nüvesini teşkil etmiş diyenler bile var. Üçü de halka dönük çabalar aslında ve bel-

ki de bundan dolayı Afganî yönetici elitlere yönelik uğraşısından dolayı pişmanlık duyuyor.

Abduh'un Afganî'den kopup Tunus'tan Mısır'a döndüğü zamanki hareket tarzını Afganî'nin tasvip etmeyeceğini düşünüyorum. İngiliz sömürge amiri Lord Cromer ile anlaşip eğitim ve kültürde reformlar yapmaya çalışıyor. Burada aslında bizim Türkiye İslâmcılığı'nda da gördüğümüz bir hata var. Ahmed Hamdi Akseki, Akif'e çok yakın iken daha sonra Cumhuriyet'in İslâm'ı milliyetçileştirme çabasının bir parçası olmuştur ister istemez. Diyanet İşleri Başkanı olmuştur ve "Askere Din Kitabı"nın yazarıdır. Bu da meselâ Akif'in tavrına zıttır; Abduh'un sonradan oynadığı role benzer. Ama burada hepten yargılayıcı olmadan Abduh'un tilmizi olarak Reşid Rıza'nın daha sonra yaptığı çalışmalara da bakmamız lazım. Rıza'nın Urvetu'l Vuska geleneğine dâhil olması ilginçtir. Babasının koleksiyonunda Urve'yi gördüğünde kafasında şimşeklerin çıktığını söylüyor ve ben bunların eylemlerine dâhil olmalıyım diyor. Afganî İstanbul'da o sırada, Abduh ise Mısır'da. Reşid Rıza Abduh'un yanına giderek Urvetu'l Vuska geleneğini Menar'la sürdürüyor. 1935'te ölene kadar da devam ediyor ve ardından onun yerine nöbeti devralan isim Hasan El-Benna. İsmi Ben el-İhvan'ul Müslimin şeklinde değiştiriyor ve bu derginin editörü de 1953'te İhvan'a katıldıktan sonra Seyyid Kutub olacak. Urve çizgisi hakikaten net bir şekilde devam ediyor. Bu da İslâmcılığın işte siyasî olmaktan ziyade içtimaî proje şeklinde olduğunu gösteriyor. Gerçekten de tepeden inmece değil de bir islâh projesi olarak devam etmesinin baskın karakteri olduğunu söyleyebiliriz. Ama tabîi Kutub zamanına geldiğimizde esas en büyük kırılma yaşanıyor, çünkü Kutub yeni bir paradigma inşa ediyor: Afganî ve Abduh'da toplum Müslüman ama o toplumda birtakım sorunlar var; atalet, ye's, hurafeler, cebriye algısı, sosyal dayanışmanın zayıflaması (Afganî'nin taassub dediği asabiye zaafı). Yönetim kademesinde de şuracı yönetimin olmamasının, ulemanın ilmî ve sosyal sorumluluğunu yerine getirmemesinin Müslüman fert ve toplumdaki tahribatı-

nı vurguluyorlar. Afganî için insan haysiyeti anahtar bir değer ve birçok sosyal eleştirisini bu değer şekillendiriyor. Kutub zamanında ise sorun artık ona daha derin ve akidevî görünüyor. Sorun toplumun temel normlarının İslâm'dan uzak olması, toplumun "cahiliye toplumu" olması. Bu, Said Nursî'nin macerasına da benziyor aslında. Halkın normatif değerinden İslâm'ın tamamen silinmiş olduğunu tespit ediyorlar. Islâh projesi artık sathî bir siyasî, sosyal, ilmî ve atıl Müslüman halkı uyandırma projesi olmaktan çok daha derine iniyor. Toplumun yeni baştan İslâmî değerlerle inşası projesine dönüşüyor.

Şimdi Türkiye İslâmcılığına doğru gelirsek...

Ben oraya gelmeden Seyyid Kutub'la alâkalı önemli bir hususu belirtmeliyim. Seyyid Kutub'da 'İslâm devleti' islâhın merkezinde olmayan ve sadece sonuçlarda yer alan bir mefhum ve o da nihâi olarak odaklandığı bir şey de değil. Seyyid Kutub'un asıl odaklandığı nokta İslâm toplumunun inşası. Aslında bu da Nâsır'la tecrübesi sonrası olan bir gelişme. Kutub'un Hür Subaylar'la 1952 devrimi öncesi ve sonrası bir süre birlikte çalışması enteresandır. Nâsır'la Tahrir projesi adıyla tepeden bir hareket başlatıp toplumu İslâmlaştırma ve hatta İhvan'ı da bu yapıda eritme gibi bir fikir düşünülüyor. Ama daha sonra giderek Nâsır'dan kopuyor ve İhvan'a katılıyor; bu süreçte de esas gerekli olanın toplumun akidevî ve ahlâkî islâhı olduğunu idrak ediyor. İşte Kur'ân Nesli dediği proje aslında budur. Hapiste iken ona yakın olan mahkûmlarla kurduğu bir Tanzim Teşkilâtı var ve "Beni Neden İdam Ettiler?" kitabında bu teşkilâtla ilgili önemli şeyler söylüyor ve cahiliye ile ilgili görüşlerini tavzih ediyor. Kutub cahiliye derken kişileri asla hedef almıyor, tekfir etmiyor. O değerleri yargılıyor. Toplum cahilîdir ya da toplum hâkim değerleri itibarıyla cahiliye toplumdur. Diğer bir nokta şiddet sorunu: Oradaki gençler kendisine silâhlı direnişle ilgili soruyorlar. Tereddüt ediyor, ısrarla izin vermiyor. Daha sonra kerhen izin verdiğinde ise muhakeme tarzı şu: "Bizim başımıza 1954'teki gibi bir felaket gelebilir ve topyekûn der-

dest edip haksız mahkemelerde haksız ithamlarla topyekûn tasfiye edebilirler. Bizim böyle bir durumda kendimizi savunmamız maksadıyla böyle bir eğitime girebiliriz.” diyor. Ama şu konuda çok hassas: silâh eğitime katılacak insanların tümünün de o akidevî ve ahlâkî ve eğitmeden geçmiş olması gerekmektedir. Diyor ki, “O eğitime tâbî tuttuğumuzda sinayacağız ve o ahlâkî olgunluğa erişmemiş olduğu takdirde derhal geri çekeceğiz ve en baştan akide ve ahlâk eğitime alacağız.” Kısaca Seyyid Kutub’un İslâmcılığı akide ve ahlâk merkezlidir. O ahlâkî, adaleti hedefleyen bir projedir; siyasî olmakla birlikte siyaset odaklı ve de aslâ tepeden inmesi değildir.

Tedricilik yani...

Elbette. 23 yıllık bir modelleme var. 23 yıl insanlar bu akidevî ve ahlâkî eğitimi görecekler. Sonra halk yoklanacak ve çoğunluğun gönlü kazanılmadıysa tekrar başa dönecek, aynen böyle tekrar edecek. Şimdi 2012’deki İhvan Seyyid Kutub’a soracak olsaydı, “Başkanlığa aday gösterelim mi?” deseydi, onun cevabı bence: “Göstermeyin, çünkü halkın ekseriyeti henüz sizinle değil.” olacaktı. “Üstünüze düşen, bu noktada o eğitime ara vermeden devam etmek. Çünkü şu anda halk sizi tepkisel olarak tercih ediyor.” Hakikaten de hatırlayalım, İhvan seçimi kazandığı zaman birçok seçmeni ona kerhen oy vermişti.

Topluma ahlâkî ve akidevî eğitim vermek ölçülebilir bir şey midir? Yani Seyyid Kutub’ta bunun bir toplumsal yansıması var mıdır?

Benna ve Kutub yazdığı zamanlar halen toplumun büyük kısmı yoksul, mağdur, ezilmiş, eğitim ve sağlıktan mahrum ve Müslüman kitledeki ahlâkî zaaf- lar çok belirgin. Benna’nın ve Kutub’un İhvan’ında sosyal adalet vurgusu çok önemlidir. Kutub’un İslâm ve Kapitalizm Çatışması kitabındaki toplum tasvirlerine bir bakın. Orada sömürü düzenini nasıl ifşa ediyor, halkın, yoksulun, işçinin, köylünün na-

sıl insanlık dışı şartlara mahkûm edilirken onların üzerinde tepinen kodamanların ve emperyalist işbirlikçilerinin zulmünü nasıl yeri ve bunlara da işbirlikçi ulemanın nasıl da vicdansızca meşruiyet sağladığını yakıcı bir tasvirle ifade ediyor. Bu hassasiyetlerinin kökenini aslında “Köylü bir Çocuk” adındaki otobiyografisinde bulabiliyorsunuz. Hem hurafeci dîn algısının aleyhinde hem de fakirliğe karşı hassasiyete o zamandan beri sahip. Bence müteakip dönemde bu duyarlılığı İhvan o kadar da sürdüremedi. İhvan’ın üst kadrosu zamanla Mısır’ın büyük kapitalistleri haline geliyor, kültür savaşlarının ve toplumu ritüellerde İslâmlaştırma azmine nazaran sosyal adaletçiliği eskisi kadar merkezde kalmıyor.

Bu noktada ‘Kur’ân Nesli’ projesinden biraz bahsedelim.

Kutub’un Kur’ân nesli projesi aslında ihya projesinin bir ifadelendirmesi oluyor. İslâm’ın ruhundan bu kadar uzaklaştığımız bir durumda çözüm nedir, nasıl tekrar İslâm’ı aslıyla yaşayabiliriz sorusuna cevaben Kutub, Kur’ân’la yoğrulmuş o ilk neslin, saha- be neslinin hususiliğini tespit edip oradan hareketle günümüzde İslâm toplumunu yeniden Kur’ân’la inşa etme teklifi. Yaşanmış bir örnek var, bu ‘özgün bir Kur’ân nesli’ ve çözüm bunun ihyasından geçiyor. O ilk neslin özgünlüğü pınarın başından, o ilk kaynaktan, bozulmamış hâliyle İslâm’ı almaları ve mutlak bir kararlılıkla hayata geçirmeye çalışmaları.

Kutub’un Kur’ân Nesli projesi İhvan’da benimsendi mi?

Malumunuz İhvan Kutub’tan ibaret değil. İhvan’ın uzun zindan yıllarında Bennacılar, Kutubcular, Hudeybiciler olarak İhvancılar farklı ekoller hâlinde bulunuyorlardı. Kutub’un görüşlerini sert bulan bir kanat İhvan’da her zaman olmuştur; sevilir, sayılır ama her görüşü de benimseniyor değildir. Benim bildiğim kadarıyla İhvan’ın doktrininde her zaman Benna’nın tesirleri ve teşkilatlanma ilkeleri daha çok hâkim olmuştur. Tanzim teşkilâtından bahsettim, bir de Kutub sonrası aşırı Kutubcuların türedi-

ğini ve Tekfir, Cihad gibi örgütlerin ortaya çıktığını da biliyoruz. O bakımdan Tanzim ve hapishane içi ve dışından bir grup insanın oluşturduğu halkadan öte (Hamide Kutub, Zeyneb el-Gazali gibi isimler de vardır o grupta) doktriner bir tavır olarak İhvan'ın bu ihya projesini benimsediğine dair herhangi bir bilgiye rastlamadım.

İhvan'ın siyasi kadroları, sendikal yapıları, odaları ele geçirmesinde bir güç kaygısı mı var diyorsunuz?

İslâmcı düşünce ile İslâmcı siyaset arasındaki gerilimi görmek durumundayız. Siyaset yapmanın tabiatı gereği bazı farklılaşmalar zaten beklenir de bunun da dışında İslâmcı siyaset her zaman o İslâh çizgisinden gelen duyarlılığı temsil etmemiş, kendi pratiğini, o pratikten de doğma kurallarını, bazen de pragmatik siyaset geleneğini üretme durumuna düşmüştür. Herhangi bir hareketin bağlıları çoğaldıkça -hele de topluma yönelik bir misyon üstlenmişlerse- toplumda belli konumları ve kurumları ele geçirmek, ister istemez herhangi bir hareket bağlılarını cezbeden bir fikir olmuştur. O noktada da iktidar talebinde olanlarla salt ilkesel davrananların aynı anda bulunduğu karma gruplar oluşmuş, siyasalın iç dinamikleri gereği de belli bir eşikten sonra salt iktidar güdülerinin içkin olarak sahip olduğu dünyevî avantaj onları bu tür mensupları etkin konuma getirmesiyle de bu tür hareketler salt adalet talebinden iktidar talebine dönüşebilmiştir. Orada çok keskin bir kırılma noktası var. İslâmcıların belli bir noktada kendilerine dönüp; “Biz ne kadar o temeldeki akidevî-ahlâkî özü muhafaza ediyoruz ve iş ne kadar kopmuş ve salt bir dünyevî iktidar mücadelesine dönmüş durumda?” sorgulamasını yapmak zorundalar. Yani siyasetleri ne ölçüde klan siyasetine dönmüş ve İslâmcılıktan uzaklaşarak Müslümancılığa dönmüş durumdadır? Müslümancılığa döndüğü anda bir sapma var demektir. Bu Kutub'da yok mesela. Onda merkezde hep akide, ahlâk, adalet var. Siyaset ancak ve ancak bu sağlam akidevî-ahlâkî zeminin bir tezahürü olarak var oluyor onda.

Türkiye'deki İslâmcılığı değerlendirmeye geçmeden önce bu noktada 'İslâmcılığı' tanımlarsak!

İslâmcılığın ben 'İslâmcı aksiyom' dediğim temel bir aksiyomatik önerme ile tanımlandığını düşünüyorum. Bunun da aşağı yukarı benzer ifadelendirmelerini çoğu düşünürde buluyoruz. Meselâ Said Halim Paşa 'İslâmlaşmak' kitabında: “İslâmcılık, kendine has itikadiyatı, onun üzerine müesses bir ahlâkiyatı, onun üzerine müesses bir içtimaiyatı ve onun üzerine müesses bir siyasiyatı muhtevi olmak itibarıyla en müttekâmil bir dindir” der. Aslında burada hayatta daima mündemiç ve birbirleriyle daimî bir ilişkide olan akide, ahlâk, siyaset düzlemleri arasında sarsılmaz bir bağ olduğunu iddia ediyoruz. Buna göre de İslâm sadece ritüellere has olmayıp aynı zamanda iktisada, topluma, siyasete dair de ilkeler ve teklifler vaz eder. İslâmcılık bu aksiyomu benimseyen söylemlere deniyor. Bu anlamda İslâmcılara göre İslâm'da hayatın düzlemleri ayrışmaz ve bu duruş da sekülerizmin tam da zıddıdır. İslâm hayatın her anına müdahildir ve bir şeyler söyler. Abduh'ta da, Hasan El-Benna'da da Said Halim Paşa'ya çok benzer ifadeler bulursunuz.

Afganî'den, Abduh'tan gelen bu damarın, Seyyid Kutub çizgisini kenara çektiğimizde apolojik, hatta daha sonraki dönemlerde liberal söyleme evrildiği yerler de görüyoruz. Hatta uzun vadede kolonizasyona eklenilen bir dil bile doğurduğu oluyor. Seyyid Kutub bu halkanın en güçlü damarı...

Evet, ilginçtir Seyyid Kutub da Taha Hüseyin de aynı çizgiden geliyor. Ama Afganî'nin açtığı çığırın bir kolunun Taha Hüseyin'e geldiğimizde seküler bir noktaya kaymış olduğunu görüyoruz. Yine Kutub yazdığı sıralarda İslâm demokrasisi, İslâm liberalizmi İslâm sosyalizmi gibi akımlar Mısır'da son derece etkin. Kutub'un en önemli misyonu bu konudaki en büyük tashihi yapmış olması. Meselâ Afganî için söylediğimiz “İslâm akıl dinidir.” düşüncesi. Veya “İslâm medeniyetin en sahil kaynağıdır.” iddiası! “İslâm terakkiye manidir”e karşı “Hayır efendim, esas İslâm terakki dinidir!” gibi yanlış bir defansif söyleme girildiğini teslim etmeliyiz. Albert Hourani çok

güzel bir şekilde ifade ediyor aslında. İslâm'ın akılla gelişmediği önermesi zamanla modern dünyadaki her türlü fikrin İslâm içerisinden meşrulaştırılacağı yanlışlığına sebep oluyor. O anlamda zımnî bir modernleşirmecilik oluşuyor. Ben modernist ifadesini kullanmayı sevmiyorum çünkü başta da dediğim gibi bu, daha çok düşünürleri itibarsızlaştırmak için bir yafa olarak kullanılıyor ve analiz namına çok bir şey söylemeden analitik köreltme, körleştirme işlevi görüyor. Ama şöyle diyebiliriz: Afganî'nin o formülü zaman içerisinde sentezci düşünceye kapı aralamıştır. Bu noktada Kutub devreye giriyor. İslâm Tasavvuru kitabında Abduh ve İkbâl'in akıl-vahiy ilişkisi düzleminde hata yaptıklarını söylüyor Kutub. Onların hurafelerin hâkim olduğu, aklın donuklaştırıldığı bir dönemde akli aktifleştirme çabalarını anlar ve takdir eder. Ama bu defa da vahyin mertebesine çıkarmışlardır der. Felsefi anlamda çifte temel oluşmuştur der. Burada olması gereken vahyin esas temel olması ve akli bu temele tâbî kılmak. Zaten Kutub'un da El Vahdet'ul Kübra dediği âlemdeki yüce birlik ilkesi gereği her şeyin bir ahenk, adetullah üzere gitmesi söz konusu ve insanın da bu ahenge katılımı ancak İslâm olmakla, teslim olmakla/halife olmakla oluyor. İşte İslâmcılığın söylediği, hayatın her anına İslâm'ı bu şekilde nüfuz ettirmek. Bunun için de İslâm'ın vahyî temelinden sadır olmayan hiçbir fikir İslâmî olamaz. Benna'nın dahi hayır demediği milliyetçilik, vatanseverlik gibi fikirler dâhil her türlü ideoloji, hatta felsefî temelleri itibarıyla demokrasi bu bakımdan reddediliyor Kutub'ta (sonuna kadar şûracı olsa da). Her yönüyle İslâm'ın küllî düzenine ait, onunla temellenen bir şahsî, içtimaî ve siyasî hayat istiyor.

Türkiye'ye geldiğimizde, aynı damarı sürdüren M. Akif, Said Nursî gibi isimlerle karşılaşıyoruz.

Tabî Said Nursî'de de o damar var. Kendi o mektepten geldiğini söylüyor ve Abduh'u, Afganî'yi öven sözleri var. Mehmet Akif ise bizzat Afganî ekolünün Türkiye'deki müdafii ve yayıcısı. Afganî'yi o dönemki kişilik suikastlerine karşı en çok savu-

nan isimdir belki. Evet, ıslâh peşindesiniz, istibdad karşı şûra istiyorsunuz ve bu tabî ki müesses nizam ve muhafazakâr güçler (hem devlette hem de medresedeki) ıslâha karşı son derece dirençli ve ıslâh isteyenlere karşı da saldırgan bir tavır takınıyorlar. Akif'in Sebilürreşad'ı misyon bakımından Urve'nin bir nevi Türkçesi. Zaten biliyorsunuz Urve'deki birçok makaleyi bizzat Akif tercüme ederek Sebilürreşad'da yayımlamıştır.

Gelenekçi çizgide; 'geri kaldık' filan diyorsunuz ama ne geri kalması, geri kalmak Batı'nın teknoloji bulması mıdır?' gibi itirazları var. 'Felsefemiz bir tarafta duruyor. Ayağa kalkışımız buradan gerçekleşecek.' diyor. Mesela Mustafa Sabri bir direnç olarak duruyor.

Daha önce de ifade ettiğim gibi inhitat son derece "yerli," hatta Kur'ân'ın içinde düşünülen bir sorudur. Müslümanların içine düştüğü yokluk, eğitimsizlik, sefalet, eşitsiz ilişkiler, istibdad ve kötü yönetim sorunları bir savunma mekanizması olarak inkâr ile yok sayılamaz. Bu bağlamda Mustafa Sabri'nin çizgisini Türkiye'de sürdürenler hep olmuştur ama onlar da aslında ıslâh çizgisinin tutarlılıkla ve belli ilkeler çerçevesinde yaptığını biraz adı konulmadan yapmaktan kendilerini alamamışlardır. "Bizde zaten her şey var." düşüncesi aşırı özgüven duyan, bünyede herhangi bir sorun görmeyen, inhitat diye bir şey tanımayan bir yaklaşım. Bu, aşırı müstağni bir yaklaşım. İslâm dünyasının savaş üstüne savaşlarda yenildiği, hiçbir bilim üretmediği, felsefede ciddi zaafı barındırdığı bir vasatta ve toplum ciddi vaziyette sefalet içindeyken! Bütün bunlar varken inhitatı inkâr etmek gözünü kapatmak olur. Bugün de ısrarla birileri sorun yok aslında filan diyorlar. Bunu yaparken yeni sarıldıkları nokta post-modernist eleştiriler. Zaten sorun da biraz da burada değil mi? Kendilerini doğrulamayı ve meşrulaştırmayı yine aslında Avrupalıların kendilerini yapı-bozumlamak için kullandıkları teoriler üzerinden yapıyorlar. Bu basit şemada "ilerleme" fikri modern ise siz de moder-

nistsiniz gibi basit muhakemeler kullanıyorlar. Bunu yaparken de kendileri birçok modern fikri hesabi verilmeksizin kullanıyorlar. Habermas güzel der, post-modernleri yeni muhafazakârlık olarak niteler. Hakikaten mevcudu olumlayıcı, statükoyu olumlayıcı bir tarafı var. Size aslında statükonuzu muhafaza gücü kazandırıyor post-modern söylemin belli bir istihdamı. Müslümanlar arasında son derece bariz olan bir sorunu inkâr etmek, niye işgal altındayız, niye mağlup oluyoruz dememek, “biz aslında öteki tarafta galibiz” gibi sözler biraz retorik oyun kaçıyor, bir hezimet durumundan boş bir galibiyet hissi çıkarmak var burada.

Geri kalmışlığın bilim üzerinden okunması konusunda Seyyid Kutub’u hangi noktada buluyoruz?

Onun inhitattan kastı daha ziyade cahiliyenin hâkim olması. Medeniyetin salt maddi tarafına odaklanmak tabii ki bir sorun. Ama bunun karşısı maddî tarafı görmezden gelmek olmamalı. Ben yine tekrar edeyim, geri kalmışlığın bilim üzerinden okunmasına karşı geliştirilen söylemlerin bir kısmı da defansiflikle ma'lul ve bundan öteye gidebilip sahici bir gelişme-inhitat kuramlaştırması geliştirmiyor. Medeniyetçilik ise zaten biliyorsunuz islâh ekolünde olsun olmasın çağdaş dönemdeki hemen her Müslüman düşünürde var, Kutub’da var. Ama bu da onu modernist yapmaz elbette. Şimdi halifelik yeryüzünde bütün insanların paylaştığı bir sıfat. Bir bilim insanının bir laboratuvarında yaptığı bir keşif, insanlığın gelişmesine yapılan o katkı halifeliliğin bir parçasıdır diyor Kutub. Maddî gelişmeyi görmezden gelmiyor. Maddî gelişmenin fetişleştirilmesi ne kadar sorun ise insanların kendilerini müstağni görmesi belki daha da hastalıklı bir duruma işaret ediyor. Ne yaparsa yapsın her türlü sefaletinden bir üstünlük çıkarma durumu. Hiçbir surette sorunlarla yüzleşme ihtiyacı görmemek. Bu ruh hâli bir nev’i narsizme bile varıyor. Ben bu inhitata karşı geliştirilen inkârcı savunma mekanizmasının modernistlerden esinlenmiş Müslümanların durumundan bile daha sorunlu olduğunu düşünüyorum.

Türkiye’deki öze dönüş söyleminin evrelerini değerlendiririm. İhya dönemi nasıl başladı? Daha yakın döneme gelirsek, bu ihya süreci işleyen bir mekanizmaya dönüşebildi mi?

İslâh tabirini kullanmayı tercih edeceğim yine. Ben aslında Türkiye’yi bütün acı tecrübelerle rağmen bazı açılardan şanslı görüyorum. Fazlur Rahman’ın ‘İslâm ve Çağdaşlık’ kitabındaki bir iddiasını hatırlıyorum. Sorunlu bir medrese geleneği, mirası var. İslâm dünyasının birçok yerinde bu mirasın her türlü hastalığı devam ediyor. Türkiye’de ise Kemalist düzen bütün kurumları lağvettiği için bir nevi sıfırdan başlama şansına sahip oluyoruz. Bu hakikaten şer içerisinde bir hayır. Biz bunun en iyi yanını nerede görüyoruz? 1970’li yıllarda İslâm dünyasının hiçbir yerinde benzer bir tecrübe bu kadar yokken hem Arap dünyasından hem İran’dan beslenmeye açık olan, hiçbir mezhebi taassuba bulaşmayan bir insan kitlesi vardı. Çünkü onlarda çok saf bir ihya, islâh bilinci gelişti. Yeni baştan iman etmek: cahiliye ile arasına bir set çekmek. Ben burada Seyyid Kutub’un mesajının Türkiye’ye çok da hitap ettiğini düşünüyorum. Tabii onun cahiliye tavsifinin Mısır için de haklı olduğunu düşünüyorum ama hani denir ya “Kutub ve o çizginin söylemi kolonyal şartlarda gelişmiş ve sadece onlara hitap eden fikirlerdir.” Bu çok temelsiz bir iddia ve sorunlu bir çerçevesi var. Kötü bir tarihselcilik (historicist). Ben aksine o dönemdeki keskin kopuş sayesinde adeta yeniden inmiş gibi İslâm’ın mesajına her türlü zihinlerini sonuna kadar açma şansları olmuş o yıllardaki insanların diye düşünüyorum. Bu açıdan bu büyük bir kazanımdı.

Teknik olarak tercüme değil de fikirlerin Türkiye’ye te’vili noktasında diyelim bir sıkıntı yaşandı mı?

Sıkıntı hiç yok değil. Ama bu sıkıntılar fazla abartıldı. Sanki bütün sorunların kaynağı tercümelerle gelen Çağdaş Arap ve İran düşüncesi gibi. Cumhuriyet Türkiye’sinde de kendi kendine gelişen bir entelektüel ortam var ama bunun çok da parlak bir ortam olmadığını söylemek durumundayız. Tabii 1960-70’li yıllarda bu yeni fikirler insanların hiç bekle-

medikleri bir anda düşünce dünyasını dolduruyor ve müesses fikri çevreler bu yeni fikirlerin rağbet görmesine bir süre sonra sıcak bakmıyorlar tabii. Sözgelimi Nurettin Topçu'nun Hareket ekolü var. Fikirlerini biliyorsunuz, bin yıllık tarih var, Anadolu milliyetçi-sosyalizmi vs. Bunlar aynen bu şekilde gideceklerini sanıyorlar ve konforlarının bozulmasını da çok istemiyorlar. Bu fikrî ortamın teşekkül şartlarına gidersek biliyorsunuz 1920'li yıllarda büyük bir kırılma yaşanıyor. İslâmcılığın önde gelen isimleri ya sisteme içeriliyor (Günaltay, Akseki) ya sürgüne gitti (Akif gibi) ya da bizzat katlediliyor (İskilipli Atıf). Her ne olursa olsun sonuç olarak entelektüel ortamdan tasfiye edilmiş oldu İslâmcılık. O şartlarda daha gelenekselci medrese ekolleri kendilerini yeraltında daha korunaklı yerlerde sürdürebiliyorlar. Bu şekilde Afganî ekolü olan damar kesilmiş ama karşı damar pekâlâ devam edebilmiş. 1945'ten itibaren ama bilhassa 1950'lerdeki nisbî serbestleşmede bir nebze fikrî açılım tekrar başlıyor bazı dergilerle. Ama oradaki söyleme İslâmcılık diyemeyiz çünkü milliyetçilik diliyle ifade edilmiş birtakım dînî duyarlılıklar var sadece. Kutub'un da kendi erken döneminde 1940'lı yıllarda karşılaştığı ve hatta içinde bulunduğu fikrî ve zihnî karmaşa durumu. (Biliyorsunuz o yıllarda Kutub'ta da Mısır milliyetçiliği var.) Türkiye'deki dindarların sosyal siyasî söylemi de böyle karmaşık. Meselâ: "Türk'ün dini İslâm'dır, ondan dolayı Hacca gitmek de vatanî bir vazifedir." gibi bir muhakemeye Hacca gitme hakkını savunmaya çalışıyorlar. Böyle sığınmacı bir tutum var o yıllar. Sonuçta İslâmi tüm söylemler milliyetçilik üst başlığı altında ifade ediliyor. Bu şekilde de medreseci, devletçi, milliyetçi, muhafazakâr bir popüler İslâm algısı ortaya çıkıyor. İşte dışarıdan gelen ihyaçı ve islâhçı fikirler de tam olarak buna itiraz ediyor. Hâliyle yerleşik ve muhafazakâr unsurlar müesses algı ve düzeni tehdit eden bu fikriyattan hoşnut olmuyorlar. Gerçekten de Şeriatî'nin bahsettiği 'muhafazakâr din' ile 'inkılâbî din' gerilimi bu. Aslında 1970'li yıllarda üniversiteye başlayan ve milliyetçilikten İslâmcılığa istihaleyi sağlayan o ilk nesil bahsettiğimiz "yerli" mirastan bihaber değildi. Ben bizzat babamdan biliyorum. Risale-i Nur'u iyi oku-

muş, Topçu'nun Hareket çevresine Ali Bulaç ile birlikte dâhil olmuş, Sezai Karakoç'la, Necip Fazıl'la, Kadir Mısıroğlu ile, hatta Cemil Meriç ile çalışmış, İhlâs çevresi ile dahi ilişkisi olmuş bir insan. Bu anlamıyla oldukça da yerli bir insan. Hakikaten babam ve akranları tercümeler kanalıyla gelen fikirler belli bir ihtiyaca cevap vermiş ve onlarda yeni bir şeyler bulmuş olmalı ki bunları okuyup benimseyerek yaymaya başladılar. Burada tuhaf olan bir durum yok ve fikirlerin serbest dolaşımı dâhilinde yaşanan, gayet olağan bir fikri alışveriş var. İslâm zamanında nasıl bu toprakların putperest insanlarına geldiyse yine buraya yabancı yeni fikirler bu sayede gelmiş oldu. Gerçekten, Gazzalî'nin yabancılığından daha mı yabancı Kutub Anadolu topraklarına?

Ne olduğu bile tartışılmayan bir kavram kazandık: 'Yerlilik'. Afganî, Abdurrahman Çizgisine yöneltilen itham tadında bir itiraz...

'Yerlilik' kaçak bir milliyetçiliktir aslında. Milliyetçiliğin gözden düştüğü, açıktan savunulamadığı bir vasatta milliyetçiliği savunmak adına yeni bir kavram üzerinden milliyetçilik yeniden üretildi 90 sonlarından itibaren. Sözgelimi "bin yıllık tarih" diyorlar! Ne demek bu? Anadolu'ya bir bakalım, neredeyse 3'te biri en az 1300 yıldır Müslüman coğrafyası. Mesela Kürtler 'bin yıllık' söylemine girmiyorlar, 1300 yıldır doğduğu, yetiştiği topraklar Müslüman toprağı olan Anadolu Müslümanları yok sayılıyor bin yıllık tarih söylemiyle. Demek ki siz aslında bin yıllık derken öyle demesiniz de Türklerin Anadolu'ya gelişini esas alıyorsunuz. Niye Anadolu'daki Kürtlerin, Arapların Müslümanlık tarihi o bin yıllık tarihe dâhil olmuyor? Eğer dâhilse bin yıllık tarih demeyeceksiniz, 1300 yıllık diyeceksiniz. Demek ki sizin kaynağınız 1071 Malazgirt! O bakımdan yerlici-yabancı söylemi fikrî sefaletle ma'lul ve 19. yüzyıl Avrupası'ndaki tarihselci yaklaşımın kötü bir örneği. Felsefi olarak savunulacak pek bir şeyi de kalmamış bir söylem.

İslâhî çizginin Türkiye'deki kazanımlarından devam edelim isterseniz?

Evet, ben de katılıyorum ki islâh geleneğinin Türkiye'deki yakın dönem macerasının hem kazanımları var hem de maliyetleri. İkisini de görmek gerek. Maliyetlerin ve zararların çoğunluğu bana kalırsa yanlış yorumlama biçimlerinden kaynaklanıyor. "Birtakım insanlar herkesi tekfir etti!" derler ya. Bu olmuşsa bile Kutub'un cahiliye toplumu kesinlikle insanları hedef almıyor. Kutub'da "cahilî Müslüman" ifadesi yok, "cahilî sistem" veya toplum var. İnsanlar belki de birtakım kavramsal ayrımları çok fazla yapacak durumda değildi. Zaten entelektüel seviye de çok ileri değildi. Birtakım insanların abartıya kaçması bu mirasın topyekûn mahkûm edilmesini haklı çıkarmaz elbette. Sorun bazı insanların algılama ve yorumlama biçiminde. Aile içi ihtilaflar, bölünmeler çokça dile getirildi. Bazı konuların, hele kurulu sosyal ve siyasî düzene itiraz sahibiyse arayış açması normal. Bir gerilim yaşanıyor ama buradaki sorun acaba yeni söylem midir yoksa meselâ o eski neslin inadı mıdır? Başörtüsünü benimseyen birçok insan o yıllarda ailesi ile çatıştı, araları açıldı. Vaz mı geçselerdi örtünmeden, anne-kız düşman oluyor birbirine diye? Bazı fikirler vardır ki söylenmek zorunda. Evet, "hikmet ve güzel söz" sorunu yaşandı. Bu zaten her daim hatırdaki tutulması gereken bir eylemsel ilke ki Musa Fir'avn'a giderken bile bunu gözetmesini emrediyor Rabbimiz. O dönemden beri şahid olunmuş bütün aşırılıkların, belki kısmen de tercümelerin verdiği motivasyonlarla yapılan bazı yanlışların muhasebesi yapılmalı.

Yine bu bağlamda devlet odaklı İslâmcılık sorunu bence sahici bir sorun oldu. Kutub'da bu sorun çok olmasa bile Mevdudî'de olduğunu kabul etmek lâzım. İslâm devleti üzerinden toplumu İslâmlaştırma, yani İslâmcılık yerine İslâmizasyon. Tepeden inme bir İslâmlaşma emeli. Mevdudî'de böyle bir yön var maalesef bence. Ben bu noktada kendimi Kutub'a daha yakın görüyorum. Devlet odaklı bakış bugün gelinen noktada büyük sorunların kaynağı olarak duruyor bence. Bugün eski

İslâmcı birçok kişinin ütöpik bir İslâmcılıktan sonra yeniden son derece devletçi görüşleri öne sürdüğünü görüyoruz. Buradaki savrulmalar zıtlar arasına gelgitlerden ziyade yanlış bir mantalitenin, ama aynı mantalitenin, Müslümanıcı ve Dar'ul Harbçi, ahlâk düzleminin hakkını veremeyen salt siyasal bir bakışın doğurduğu sorunlu tepkiler. Normalde metinlerdeki İslâmcılık'ın temel karakteri devletçiliğe karşı olma idi. Toplumu devletle düzeltmeye mündemiç olan birçok sorun bu yanlış mantalite yüzünden miras alınmış oldu.

Bugün de 'İslâhî çizgi'yi temsil iddiasında olanların bazılarında benzeri bir zihniyet olan, iktidar üzerinden dönüştürme devam ediyor!

Ben bu konuda çok fazla taarruza maruz kalmışım. Mesela biraz önce İhvan iktidarına ilişkin savunduğum fikirleri dile getirdiğimde insanlar beni hainlikle, hatta darbecilikle suçluyorlar. Hâlbuki İhvan bence hakikaten de Kutub'un aslî mesajına aykırı davrandı. Hasan El-Benna'nın kendi doktrinini dahi çiğnedi. O da kademe kademe bir İslâmlaşma öngördü ve toplumun İslâmlaşması evresinden prematür bir biçimde devletin İslâmlaşmasına atlandı. 1970-80'li yıllarda bazı Kutub veya Mevdudî okurlarında da son derece yanlış yorumlamalar gördük. Müslümanların kendi mahallesini kurması, bir nevi gönüllü gettolaşma vs. gibi. Hâlbuki Kutub'un yalıtma önerisi tamamen zihnî bir yalıttır. Yine Kutub'un bir önermesi vardır: "siz cahiliye toplumun sorunlarını fıkıh ile çözemezsiniz. Bu fikhî bir sorun değil, bu bir şeriat sorunu" der. Bu normalde insanı devrimci bir temayüle itmesi gereken bir önermedir, fıkıhla palyatif hasar kontrolü yerine bizzat cahiliyeyi üreten mekanizmalara karşı bir tavır icbar eder. Ama bu öyle yorumlandı ki son zamanlarda, Dar'ul Harbçi mantaliteyle ahlâktan muafiyet savunusu gibi sunuldu. Meselâ benim çok dikkatimi çeken, geçen aylarda Rasim Özdenören'in İslâmcı muhalefete karşı şu argümanı yapması oldu (Hayrettin Karaman da benzerini söyledi): "Siz mevcut düzendeki bazı ahlâk ve adalet sorunlarına itiraz ediyorsunuz. Ama bu hükümet 82 anayasası ile işleyen bir hükümet. O yüzden hepten sistem değışmedikçe bu

ahlâki eleştirileriniz haksız.” Şimdi Kutub’un eleştirisinin gerisindeki mantık şudur: “uzak durun bu sistemden, kendinizi ahlâkî bakımdan eğitin sonra talip olun.” Bu sonuçta nasıl kullanılmış oldu: “bizim hiçbir siyasi amelimiz soruşturmaya tâbî olmaz çünkü sistem İslâmî değil.” Aslında devrimci olan bir fikir bu şekilde muhafazakârlaşma, pasifize etme için kullanılıyor. Hâlbuki sistemin İslâm-dışılığı o sistemde siyaset yapanlar için bir masuniyet, ahlâktan muafiyet doğurmaz, tam tersine sisteme daimi bir ahlâkî itiraz, daimî bir ahlâkî şuur doğurmalı. Bunların yorumlama biçimiyle İslâm toplumu olmadığımız için ahlâkî kuralların bağlayıcılığını yitirmesi aslında Dar’ul harbçi fıkıhın bir sonucu (geniş anlamıyla bir mantaliteden bahsediyorum, o fıkıh görüşü mes’uldür demiyorum). Bu anlamdaki bir Dar’ul harbçilik İslâmcılık akımının da temel bir sorunudur Hani öyle bir şey ki bir yeri zihnen Dar’ul harb ilan ediyorsunuz ve bu sayede her türlü ahlâkî kayıttan kendinizi azade hissediyorsunuz. Bu bir defa gereğince ıslâhçı olamamaktan kaynaklanıyor. Meselâ Dar’ul harb fıkıhı da gelenekçi fıkıhçıların geliştirdiği, esas kaynaklarda olmayan bir şey. O zaman Kur’ân’a dönüş diyenlerin bir taraftan da Dar’ul harb demesi büyük bir çelişki. Birçok Müslüman bunu savundu ve insanların ahlâkî alanı boşlamasına sebep oldu. En büyük siyasi mekanizmadan en küçüğüne bakın insanların ahlaki kaygı gözetmeme tavrı oluştu. Bir Müslüman devlet değil, adalet ve ahlâk merkezli İslâmcılık yapmak zorunda. Hem özel alanımızın hem etik alanın hem toplumsal hem de siyasî alanın ahlaki değerlerimizle yoğrulması lazım. Sekülerizmden esas zihnî kopuş ancak böyle mümkün, Dar’ul harbçi sekülerizm ile değil. Bu uğurda da gerekirse devlete girmemeli Müslümanlar; eğer ahlâktan feragat etmek gerekirse yorsa. Nitekim Kutub’un tavrı da bu olmuştur.

Türkiye’de ıslâhî söylemin özellikle de siyasî alanda doktriner yönü çok zayıf gibi duruyor.

Sırf Türkiye üzerinden konuşacaksak, evet, bunu söylemek zorundayız. Siyasi aktörler fikirlerle araçsallaştırıcı, enstrümantalist bir ilişki içindeler. İki

türlü insan profili var İslâmcı siyasette; biri körü körüne fikirleri tatbik etmeye çalışan, ütöpik ve hikmet, feraset, basiret gibi sosyal ve siyasî erdemleri gözetmeyen grup. Bunlar hiçbir şekilde pratik hikmeti kavramak gibi bir derde sahip değiller. İkinci insan grubu ise baştan itibaren fikirlerle araçsallaştırıcı bir ilişki içerisindeler. Onların kafalarında zaten İslâm’a veya Müslümanlara son kertede İslâmî bir taraftan bağlanıyor gözükse de özünde dünyevî olan birtakım hedefler, planlar var. Bu noktada retorik olarak İslâmcı fikirler kendi emellerine nasıl yardımcı olacak, onun derdindeler. Maalesef bu iki sorunlu üslup da mevcut bizim siyasetimizde. Fikirlerle hayat arasındaki daimi devinimi hakıyla kavrayacak bir insan grubu bulamıyoruz biz ne yazık ki.

Bu retorik aslında, İslâmcılıkla ilişkilendirmek yerine...

Maalesef öyle olmuştur. Kitlelerin ajitasyonu veya manipölasyonu için kullanılacak fikirler manzumesi olarak hizmet veriyor İslâmcı fikriyat kimilerine. Herkesin ve her fikrin bir kullanım değeri var bu siyasî projede. Seyyid Kutub veya El-Benna’nın değeri kitleleri galeyana getirme değeri, bir afiş malzemesi sadece. “Bunlar bize ne söylemek istiyordu, mesajları neydi?” ile ilgilenmekten ziyade “bu insanlar bugünkü siyasî pozisyonumuzu güçlendirmek için nasıl bir anlam ifade eder”in derdinde olmak bu! Aslında onlara da büyük bir hürmetsizlik yapılıyor. İki tane afişe koyup da “Astınız, öldürdünüz, yedirmeyiz!” demek. Bu, o insanlara karşı yapılan çok büyük bir hürmetsizlik. Hangi niyetle yapılsa yapılsın fark etmez. Bu insanların kendi özgünlükleri, haysiyetleri var. Bu insanlar kullanım değeri olan tüketim malzemesi değil. Onların bir derdi bir davası var.

Bu post-modern denen çok kültürlülüğe aman verildiği bir vasatta İslâmcılığın imtihanı nedir? İslâmcılık burada çerçevesi belirlenmiş bir kimlik olarak mı duruyor yoksa süreç içinde STK’lar, sivilleşme gibi mevzularda özne mi?

İslâmcılığın Türkiye’deki cazibesi ama aynı zamanda sorun yaratan durumu 70’li yıllarda o zamanki

dindar kitleler arasında o zamanki gerçekliği yorumlayabilecek bir çerçeve sunan düşünürün olmayışı idi. Çağdaş dönemin çağdaş düşüncesi olması ve çağdaşı diğer fikriyatlara karşı, felsefî değeri ne olursa olsun, bir yorum geliştirebilmiş olması bence o zamanın üniversite okuyan, şehirli, genç, modern Müslümanları için sahici bir cazibe kaynağı kılmış İslâmcılığı. Bu gençler gerek felsefî gerekse pratik sorunlarına geleneksel veya gelenekçi eser ve isimlerde çözüm bulamadılar. Sahiden bunları hakıyla kavrayan ve değerlendiren bir yaşayan fıkıh yok karşılarında. Ayrıca bir dolu yeni sosyal sorun var karşılarında; sınıf sorunları, ideolojiler, yeni kavramlar ve sosyal ve siyasî adalet istiyor bu gençler. Böyle bir ortamda Kutub özgürlüğü, eşitliği, adaleti, tevhidî bir düzlemde yorumluyor. İslâm'da Sosyal Adalet kitabını düşünelim. O kitapta temas edilen ekonomik ve siyasî adalet konularını ele alan hangi eser vardı acaba 1962 yılında tercüme edildiğinde? O günün okurları için muhakkak ki Türkiye'deki birçok fikrî esere göre çok daha cazip ve makul geldi bu fikirler. Benim çok çarpıcı bulduğum bir yorum vardı eski Akıncılardan biriyle konuşurken. Diyordu ki: "Biz din, kitap, Allah, tevhid, Rab" gibi kavramları biliyoruz sanıyorduk ama Mevdudî okuyunca adeta şok geçirdik. Bunlar bizim bildiğimizi sandığımız şeyleri bilmediğimizi fark ettirdiler. Şok edici bir tesir!" İslâmcılık Türkiye'de günceli yorumlama üstünlüğüne, hem de İslâm çerçevesinde yorumlama kabiliyetine sahipti.

Eklektik olma durumu var mı?

Ona geleceğim, hani bir yan tesiri desek yeridir. O zamanki entelektüel seviyenin düşüklüğünü her şeye rağmen teslim etmeli. Meselâ Kutub'un felsefe birikimi esasen ikincil kaynaklara dayalıdır. Abduh, Abdurrazak kardeşler gibi Batı külliyyatına sağlam bir hâkimiyeti yok. Bu hâliyle onun da farkında olmadığı yeni sentezlemeler doğurdu. Ama bu bize Afganî'nin de ma'lul olduğu durumu tekrar ortaya koyuyor: İslâh biteviye bir projedir. "İslâh yaptık, tamamlandı ve arındık" şeklinde değildir. Her çağdaki İslâh ekolü mensupları daha önceki mirasla hesap-

laşacak, onu arındıracak, onu yaparken kendileri de farkında olmadan birtakım yeni yabancılaşmalara maruz kalacaklardır. Onların yabancılaşmasını ise sonraki nesiller tespit edecek ve İslâh böyle devam edecek. Afganî'nin İslâhını Seyyid Kutub yeni baştan elden geçiriyor. Ama tabii şu an meselâ güncel olarak liberalleşme sorununuz var. Bu bence birtakım eski İslâmcıların Seyyid Kutub mirasından saptığı çok sorunlu bir duruş. Özellikle Avrupa'daki ve Amerika'daki -eski Kutubcular da dâhil- Müslümanlar buna giriyor. Meselâ bunlardan Halid Ebu el Fadl "İslâm devleti bir şirkettir." diyor. Çünkü ona göre İslâm devleti ister istemez teokratik bir sınıfa meydana getirecektir. Allah adına birtakım insanlar faaliyet gösterecekler (İran'da olduğu gibi). Bunun üzerinden Kutubcu paradigmayı yıkıp Liberal demokrasiyi savunmaya çalışıyor. Hâlbuki Kutub da teokrasiye karşı: "Onlar hahamlarını ve rahiblerini ilâh edindiler." (Tevbe 31) ayetine oldukça çok vurgu yapıyor. Oradaki sorun yine bunların kendisinden ziyade yorumlanma biçiminden kaynaklanıyor. Bizim liberal Müslümanlar'da görülen sorun liberalizm ile felsefî olarak hesaplasmadan onu benimsemiş olmaları. Ne kadar zayıf ne kadar sorunlu olsa da Kutub bunu yapmaya çalışıyordu. Şu ankiler liberalizmin ontolojik temelleri ile ahlâkî temelleri ile aynı ölçüde hesaplasmıyorlar. Aslında buradan doğacak yeni İslâh mükellefiyetleri geliyor bize. İslâhı biz bu anlamda her daim devam ettirmeliyiz. Benim şahsi İslâhım bu liberal Müslümanların sapmalarını tespit etmek ve onlara karşı Kutub'un yeniden yorumlandığı şekliyle onlara bir itiraz yöneltmek. Evet, Kutub da sorunlu kimi alanlarda. Onun tal'ia fikri, öncü kadronun kendi tevhidî duruşundan eminliği ve toplumun geri kalanına yeterince tevazu ile bakma konusundaki zaafına karşı bir önlem alınmaması bence teorik olarak ciddi sorunlar doğurabilecek bir alan. Kimse kendi cahiliyesini tam olarak bilemez ki öteki insanları yargılayabilsin. Biz herkesi cahiliyeden arınma konusunda yoldaş görmek zorundayız. Ama Kutub'taki köklü sorunlar hemen bizi alternatif olarak liberal demokrasiye, yani onun paradigmatic müdahalesiyle aştığımız sentezciliğe geri götürmemeli.

Ama şu anki Türkiye’de değil sadece Müslümanlara Kutub çok ağır geliyor!

Kambur diyelim biz ona.

Evet, onu atmak istiyor. En basit örneği; Fizilâl’i evinde görmek istemiyor, çıkarıyor mesela. Bu anlamda Kutub hâlâ bu anlamda da sembolik değerini korumaya devam ediyor. Onu hayatından çıkardığında liberalleşme süreci tamamlanmış olacak sanki!

Ben en çok bununla ilgili olarak itiraz yönelttim kendi doktora tezimde. Kutub’un aslında bütün İslâmî siyasetin yegâne sorunu görülmesi! Benim buna olan tavrım Kutub’a dönük İslâmcı siyaseti eleştirmekti. Ben Oliver Roy’un ‘İslâmcı paradoks’ dediği şeye inanıyorum. İslâmcı siyaset de İslâmcı düşünce de bununla ma’lûl. Mevdudî ve Kutub’ta da bu sorun var! İslâmcı paradoksta bir İslâm devleti nosyonu var. Lâkin bu İslâm devletinin olması ancak ve ancak mükemmel fertler, erdemli Müslümanlarca inşa edilmesiyle mümkün ama bu fertleri inşa etme görevi yine İslâm devletinin kendisine veriliyor. Tam da yumurta-tavuk meselesi! İslâm devleti erdemli Müslümanlara, erdemli Müslümanlar ise İslâm devletine mukayyet. Bize düşen bu İslâm devleti kurucusundan vazgeçmek, Müslümanlar’ın İslâm’ı tam anlamıyla yaşayabileceği devlet nedir ve nasıl olur; Müslümanlar değerlerini başkalarının haklarına tecavüz etmeden siyasete nasıl taşıyabilirler, bunun zihni uğraşısını göstermek zorundalar. Vazifemiz bütün bir Kutub-Mevdudî paradigmasını elden geçirip bu hassasiyetlerle ıslâh etmek.

Bugün ıslâh çabasını en fazla tehdit eden ve ıslâhî çabanın hassasiyetle üzerine eğilmesi gereken hususlar neler sizce?

Bugün İslâmcı siyasetin en büyük sorunu bence İslâm toplumlarının kendilerindeki ahlâk açığını yeterince ve gereğince tespit edememiş olmaları ve buna çare üretme arayışına girmemiş olmaları. İslâmcılık siyasal İslâm değildir, Müslüman milliyetçiliği değildir, klan siyaseti değildir. Toplumun tepeden İslâmizasyonu hiç değildir. Bir iktidar arayışı, güç iptilası değil, iktidara hakikati söylemektir. Bu

noktada Ali örneğini, Hüseyin örneğini, Abdullah ibn Zübeyr modelini öne çıkarmamız gerekmektedir. Akide, ahlâk, siyasetin bütünleşik olduğu ve siyasetin aslâ akide ve ahlâkî hükümsüz kılmayacağı bir dünya tasavvurudur. Biz bu konularda çok temelli idrak sorunları yaşadık bence ve bunun kötü sonuçlarıyla karşı karşıyayız şu sıralar. Şeriat bir formel kurallar bütünü değildir ve sihirli bir değnek değildir ki dokunduğu hasta toplumu mucizevi bir şekilde anında iyi etsin. Şeriat, ancak halifeliliğimizi faal bir ahlâk ve adalet mücadelesiyle ortaya koyacağımız bir mücadelede ortaya çıkacak bir örnekliktir. Formelci, fıkıhçı mantıkla topluma yaklaşıp mühendislik yapmaktan imtina edip özgür, ahlâklı ve adil toplumları halifeler olarak kadın erkek birlikte şûra ile nasıl inşa edebiliriz; bunun mücadelesini vermiyoruz. Ütopik ve maksimalist şeriat tasavvurları mevcuda karşı teslimiyeti adeta icbar ediyor.

Ayrıca birtakım Kur’ânî olmayan hiyerarşilerin yaratılıp onlar üzerinden halkın büyük kısmının siyasî veya dinî otoriteler karşısında edilgenleştiği bir düzen İslâm ümmetinin en büyük düşmanıdır. Yine seküler bir dünyada Müslüman olmanın çok sınırlı bir ritüelistik düzlemde İslâm’ın yaşanmasına inhisar edildiği bir durum çok mahzurlu ve sekülerizmin bir başka biçimidir. Bu tür dindarlıklarda kapitalist ilişki biçimlerinin ibadet alanının dışında (hatta içinde dahi) yoğun biçimde toplumun normatif düzenini şekillendirdiğine şahid oluyoruz. Bir kısım siyasileşmiş Müslümanların takva sorunu var ve bununla yüzleşmek zorundayız. Bir taraftan da ekonomik ve siyasî mazlumiyetler ve maduniyetler daimi bir surette cereyan ediyor ve belki de hiç bitmeyecek. Takvalı Müslümanlar olma gayretimiz bizim bütün mazlumiyet ve maduniyetlere, imanımızın gereği görerek, halifeliliğimiz gereği her türlü siyasî düzen altında (demokratik, laik, adı İslâm devleti olan veya lideri dindar olan yerlerde) son vermek üzere daimî bir çaba hâlinde olmamızı gerektirir.