

PAPER DETAILS

TITLE: Mesrutiyet Dönemi Aydınlarında İslamcılık Tartismalari

AUTHORS: Abdurrahman YALÇI

PAGES: 516-538

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1772587>

Islamism Discussions in Intelligentsia of Constitutional Period

Abdurrahman YALCI*

Abstract

The Non-western societies could not be indifferent to the outcomes of modernization arising in the 17th century in Europe and penetrating the whole world afterwards. This situation, which enhanced reflexive thought in Ottoman, came out in the form of various movements of thought in the later 19th century, under both internal and external dynamics. The world of thought in descending Ottoman Empire took a sharp turn, and the thoughts obtained as a result of changes in western world during recent centuries started to have influence over the Ottoman intelligentsia. Now in this setting, where not only technical and military aspects of western world but also its cultural elements were discussed, all social values were brought up for discussion. Many thoughts ranging from socialism to decentralization, materialism to positivism, nationalism to Islamism resonated with the intelligentsia, and universal values weremapped out as a common quest. This unsteady era had a great impact over intelligentsia's world of thought, some tides were experienced among the movements of thought, moreover, these thoughts were tried to be abalienated. The movements adopted by intellectuals both politicaly and as well as their sociological perspectives, accepted as the dominant paradigm throughout the process and also came into prominence with their critical identities. In this study, İslamism's dominant factor an soccial change, religion through Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa and Ahmet Hilmi tried to be reflected. Besides, the opininon of Ziya Gökalp and Abdullah Cevdet dealt with to provide a critical perspective.

Keywords: Sociology of Religion, Islamism, Constitutional Period, Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa, Ahmet Hilmi.

Meşrutiyet Dönemi Aydınlarında İslamcılık Tartışmaları¹

Abdurrahman YALÇI

* Research Assistant, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religion Sciences, Branch of Sociology of Religion, Kars, Turkey.
Araştırma Görevlisi, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

ayalcia@gmail.com

ORCID 0000-0002-6375-0701

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 17 May / Mayıs 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 24 May / Mayıs 2021

Published / Yayın Tarihi: 11 July / Temmuz 2021

Volume / Cilt: 8; Issue / Sayı: 16; Pages / Sayfa: 516-538.

Suggested ISNAD Citation: Abdurrahman Yalçı, "Meşrutiyet Dönemi Aydınlarında İslamcılık Tartışmaları", Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8/16 (Temmuz-July 2021), 513-535.

www.dergipark.org.tr

¹ Bu makale, "Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Batıcılık İslamcılık ve Milliyetçilik" isimli Yüksek Lisans Tezinden İstifade Edilerek Hazırlanmıştır.

Öz

Batı'nın yaşadığı düşünsel serüven ve buna bağlı olarak geniş bir yelpazede gerçekleşen dönüşümlerin tüm dünyayı etkilediği, Batı dışı toplumların bu dönüşüm karşısında farklı süreçler yaşadıkları bilinmektedir. Osmanlı'da refleksif düşüncenin ortaya çıkmasına yol açan bu durum, hem iç hem de dış dinamiklerin etkisiyle 19. yüzyılın sonlarına doğru çeşitli fikir akımlarının ortaya çıkışına neden olur. Çöküşedoğru giden Osmanlı İmparatorluğu'nda fikir dünyası keskin bir dönemece girer ve Batı'da son yüzyıllarda yaşanan değişimlerle elde edilen fikirler, Osmanlı aydınları üzerinde etkili olmaya başlar. Artık sadece Batı'nın teknik ya da askeri yönünün değil, kültürel öğelerin de konuşulduğu bu ortamda toplumun sahip olduğu tüm değerlertartışmaya açılır. Sosyalizmden adem-i merkeziyetçiliğe, materyalizmden pozitivizme, milliyetçilikten İslamcılığa kadar birçok düşünce aydınlar arasında yayılır ve ortak çaba olarak yerel dinamiklerden evrensel değerler oluşturmaya çalışılır. Bu çalkantılı dönemin, aydınların düşün dünyasını yoğun bir şekilde etkilediği görülmektedir. 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan siyasal düşünce akımlarından günümüze etkileriyle süregelen olan Batıcılık, İslamcılık ve Milliyetçilik diğerleri arasından ön plana çıkmaktadır. Aydınlar tarafından siyasi olmanın yanında sosyolojik bir perspektif olarak da benimsenen bu akımlar, süreç içerisinde zaman zaman hakim paradigma olarak kabul görmekle beraber muhalif kimlikleriyle de ön plana çıkabilmektedir. Bu çalışmada; Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa, Filibeli Ahmet Hilmi üzerinden İslamcılık akımının sosyal değişimde başat bir unsur olarak gördüğü dinin konumu yansıtılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca Ziya Gökalp ve Abdullah Cevdet'in görüşleride eleştirel bir perspektif sağlaması amacıyla ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İslamcılık, Meşrutiyet Dönemi, Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa, Ahmet Hilmi.

GİRİŞ

Toplumların yaşadıkları büyük buhranlar, çoğunlukla bir fikir akışının da ortaya çıkmasını sağlar. Örneğin Orta Çağ'da kilisenin temsil ettiği dünya görüşünün tam karşısında neşet eden Aydınlanma Düşüncesi; Batı'nın, yaşadığı kaosu kendi toplumsal gerçekliği içinde bir düzene dönüştürdüğünü göstermektedir. Fakat İslam coğrafyasında yaşanan buhran, 19. yüzyılda bir fikir üretimi sağlamışsa da bu hareketliliğin herhangi bir toplumsal düzen doğurmadığı görülmektedir.

Bu bağlamda Osmanlı Devleti, yüzyıllar boyunca hüküm sürmüş bir imparatorluk olmanın yanı sıra doğu-batı dikotomisinde önemli bir yere sahiptir. Avrupa ile sürekli mücadele içinde olması ve 18.yüzyıldan sonra bu mücadelede aleyhine yaşanan değişimler Osmanlı'nın varlığını idame ettirebilme adına zorlu bir sürece girmesine yol açar. Bu sürecin teorik zemini olarak görülebilecek dönem aydınlarının sosyal-siyasal, Doğu-Batı, İslam-Hristiyanlık okumaları; zamanla sistematik birer fikir akımına dönüşür.

Sosyal olayları ve sorunları analiz edebilmek için sistematik bir düşünce biçimine duyulan ihtiyaç, özellikle İkinci Meşrutiyet döneminden itibaren aydınların belli başlı fikir akımlarıyla birlikte anılmalarına yol açmaktadır. Fikir akımlarının başat yönelimi Osmanlı'nın sosyal dokusu üzerinden ortak paydanın tespiti olarak gösterilebilir. Devletin bekası ve toplumun dağılmasını önlemek için yapılan çıkarımlar tartışmalı bir düşünce ortamı meydana getirmektedir. Fakat yapılan analizlerde kullanılan sosyolojik veriler siyasi gelişmelere bağlı olarak değiştiğinden, fikir akımlarına duyulan ilgi de bu paralelde gerçekleşmektedir. Aydınların Osmanlıcılık fikrinden İslamcılık ve Türkçülük akımlarına yönelmeleri bu bağlamda okunabilir. Bu açıdan siyasi ve fikri zeminde yaşanan dönüşümler ve bunların birbirlerine olan etkilerini analiz edebilmek, dönemin sosyal psikolojisini anlamak adına önemli bir yere sahiptir. Egemen bir paradigmadan cılız bir sese dönüşen ya da güçlenip egemen bir paradigmaya dönüşen düşünce akımlarının oluştukları süreç; sosyal

değişimin yönü ve yaşanan süreci değerlendirebilmek noktasında belirli imkânlar sunar. Zira Türkiye Cumhuriyeti, sosyal zemin olarak Osmanlı'dan tevarüs eden bir toplum üzerine inşa edilir. Köklü dönüşümlerin yapılması sosyal açıdan belirli süreklilikleri ortadan kaldırmamaktadır. Bu perspektiften İslamcılık akımının serencamı, Osmanlı'nın son döneminden günümüze kadar, sosyal ve siyasi değişimlerin niteliğini göstermesi açısından önemlidir.

19. yüzyıl aydınları tarafından geri kalmışlığın temel sebeplerinden görülen sorunların günümüzdeki etkisine bakılacak olursa, yaşanan toplumsal gerçekliklerin tarihsel bir bütünlük içinde ele alınma sorununun bulunduğu söylenebilir. Bu doğrultuda çalışmamızın temel amacı, ele aldığı dönemle ortak tarihi paylaşan coğrafyadaki fikriyatın ilk izlerine dönük ipuçları sağlamaktır. Çalışmamızda öncelikle, Meşrutiyet döneminden Türkiye Cumhuriyeti'ne doğru ilerleyen süreçle birlikte, düşünsel alanda yaşanan değişimin bir örneğini sunabilmek amaçlanmaktadır. Buradan yola çıkarak geçmişi içkin olan bugünün nasıl dönüşerek şekil almış olduğunun, kavramsal-kuramsal değişimlerde söz konusu aktörlerin ne tür roller oynadığının tespiti mümkün olacaktır. Özetle çalışma boyunca, bir düşünce tarihi perspektifi sunulmaya çalışılmaktadır.

Günümüz Türkiye'sinde yönetim şekli neredeyse bütün kurumsal yapıların, fikirlerinin temelleri Osmanlı'nın son döneminde atıldığı söylenebilir. Dolayısıyla bugünkü siyasi-sivil örgütlenmeleri daha iyi anlayabilmek adına Osmanlı'nın son dönemindeki İslamcılık tartışmalarının, aydınların düşünceleri üzerinden bir okumaya tabi tutulmuş olması önem arz etmektedir. Şerif Mardin ideolojilerin doğuşu için kullanılan siyasi fikirler tarihini düşünürler üzerinden açıklamayı, "bir felsefi spekülasyon geleneği bulunmayan" toplumlar için eksik görse de,² çalışmamızda dönemin düşünce yapısı, önde gelen birkaç düşünürün fikirlerinin tahlili ile tasvir edilmeye çalışılmaktadır. Dönemin atmosferini yansıtabilmesi için farklı alt başlıklarda incelenebilecek isimlerin görüşleri üzerinde durulmaktadır. Gerçi on dokuzuncu yüzyıl aydınlarını kategorize ederek incelemek çetrefilli bir durumu haizdir. Örneğin modernleşme çabasında oldukları halde siyasetin temeline şeriatı yerleştirmeye çalışan Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi gibi isimler tam olarak nerede konumlandırılacaktır? Öte yandan halkı aydınlatma uğraşı içinde Batılı düşünceleri yaymaya çalışıp siyasi iktidarla uzlaşan Tahsin Hoca ve Münif Paşa modernleşme konusunda bu isimlerin gerisinde yer almaktadırlar.³ Bu yüzyıl düşünce hayatı keskin sınırları olan aydın sınıflandırılması için çok net olmadığından, incelenen aydınları ferdi olarak ele almanın daha işlevsel bir çerçeve sunacağı düşünülmektedir.

1. Fikir Akımlarının Amacı

18. yüzyılda Aydınlanma düşüncesiyle birlikte bilim ve teknolojiye büyük gelişmeler yaşanır. Sonraki yüzyılda ise "ilerleme" fikri tüm dünyada büyük bir yankı uyandırır. Yaşanan bu değişimler kaçınılmaz olarak Osmanlı'yı da etkiler. Batı'nın akli merkeze alan pozitivist bilimi ve bilginin teknolojik üstünlüğe dönüşmesi karşısında Osmanlı, hem fikri yenilgi hem de yaşadığı toprak kayıplarıyla⁴ gerilemeye başlar. Böylece Osmanlı'nın niçin gerilediğine yönelik cevaplar aranır. Yönetici ve aydınlar tarafından önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülür, daha sonra Batı'nın askeri alandaki üstünlüğü ön plana

² Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 11.

³ Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011), 46-47

⁴ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, 53-55.

çıkarılır. Bunun neticesi olarak 18. yüzyıl başlarında, Batı'nın askeri sisteminin imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorununa dönüşür.⁵ 1792'de fiilen başlayan yıkılışa çare arama dönemi, Tanzimat'la canlandırılmak istenir fakat başarılı olunamaz. Amaçlananın aksine devlet idaresine dış müdahaleler de büyük bir hız kazanır.⁶

Tanzimat döneminde aydınlar, Avrupa'daki gelişmelere hayranlık duymakla birlikte kendi değerlerine de bağlı kalmaya, dengeli bir tutum izleyerek her iki kültürü bağdaştırmaya çalışmaktadır. Meşrutiyetin sonlarına doğru ise materyalizm, pozitivizm, evrimcilik, spiritüalizm akımlarını yüzeysel olarak işlemekte ve bunlara dayanarak düşüncelerini temellendirmektedirler.⁷

Genel olarak fikir kümeleri olduğu için tüm ideolojiler, (a)'dünya görüşü' şeklinde mevcut düzene bir açıklama getirirler, (b)arzulanan geleceğe ilişkin bir model geliştirirler ve (c)siyasal gelişmenin nasıl yapılacağını, (a)'dan (b)'ye nasıl geçileceğini açıklarlar.⁸ Bauman'ın ifadesiyle; hiçbir şeyin olması gereken durumda olmadığı, toplumsal gerçekliğin kendi kendisini düzeltmesinin mümkün olmamasından dolayı artık bir şeyler yapılması, bunun için de sistematik bir şekilde yol alınması gerektiğinin farkına varılması; ideoloji kumaşını dokumaya girişiminin temel nedenini⁹ oluşturmaktadır. Osmanlı'da Batı merkezli yaşanan değişimler de bu bağlamda kendi teorik açılımlarını beraberinde getirmektedirler. Yaşanan değişimlerin nasıl ortaya çıktığı, sonuçları, nereye doğru ilerleyeceği ve alınması gereken önlemler akımların temel sorunları olarak işlenmektedir. Hatta o dönem aydınlarından bir kısmının bir tür toplum mühendisliğine soyundukları görülmektedir.

Osmanlı'nın son evresinde kurtuluş reçeteleri sunan ideolojiler Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Adem-i Merkeziyetçilik ve Sosyalizmdir. Batılı düşünce yapılarından etkilenen Osmanlı aydınlarının, bu düşünce yapılarını ithal etme yoluna gittikleri görülmektedir.¹⁰ Bu çaba kimi akımlarda özsel bir durumu ifade ederken kimilerinde bir düşünce formu olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. İslamcılık

İslamcılık, İslam'ı bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, Batı sömürsünden, zalim yöneticilerden, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kaldırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, teklif ve çözümlerin bütünüdür. İçeren bir hareket olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Bu akım, İttihad-ı İslam ismiyle 1870 yılından sonra her ne kadar Osmanlı'nın siyasi düşüncesi olsa da, bir fikir hareketi olarak II. Meşrutiyet'ten sonra ortaya çıkmıştır.¹²

İslamcılık, II. Meşrutiyet'in düşünce dünyasına hâkim akımlar içinde en etkili akım olarak görülmektedir. Diğer akımlara göre kamu hukuku ile ilgili kurumlar üzerinde daha

⁵ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 12.

⁶ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 180.

⁷ Yakup Kahraman, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (2011), 4/18.

⁸ Ahmet Kemal Bayram, "İdeoloji ve Dönüşüm", *İdeoloji*, ed. Kenan Çağan (Ankara: Hece Yayınları, 2008), 183.

⁹ Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 134.

¹⁰ Kenan Çağan (ed.), *İdeoloji* (Ankara: Hece Yayınları, 2008), 354.

¹¹ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (İstanbul: Gerçek Hayat Yayınevi, 2001), 9.

¹² Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 19.

fazla durmuş olması, İslamcılık akımını ön plana çıkarmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük çoğunluğunun Müslüman ve Padişahın aynı zamanda halife olması bu akımın geniş kitlelere yayılmasına ayrıca İslamcılar arasında bulunan sadrazamlar, şeyhülislam ve nazırlar akımın siyasi olarak da güçlenmesine yol açmıştır. Camilerde verilen vaazlarla psikolojik telkin imkânını ellerinde bulunduran İslamcılar neşriyat faaliyetlerinde de diğer akımlardan daha etkin oldukları görülmektedir.¹³

Islahat Fermanı'nın Osmanlı Müslümanları üzerinde yarattığı etki, geçmişe özlem duyguları ile muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek reaksiyonlar doğurur. Aynı yıllarda Müslümanların yaşadığı bölgeler hızla sömürgeleştirilir ve bu bölgelerden yardım talepleri gelmeye başlar. Bu gelişmeler Osmanlı'nın dikkatini sınırları dışındaki Müslümanlara çevirirken, büyük İslam dayanışması fikri için de zemin hazırlar. Gazetelerin büyük bir rol oynadığı bu fikrin yaygınlaşmasıyla artık Müslüman kimliği, dar sosyal ilişkileri düzenleyip öbür dünyaya hazırlayan bir dinin insana giydirdiği kimlik olmaktan çıkmaya; insanı dünyadaki diğer benzerleriyle yakınlaştıran, özdeşlik duygusu yaratan kimlik haline dönüşmeye başlar. Böylelikle din yepyeni bir fonksiyon kazanır ve İslamcılık çağdaş bir fikir yapısı olarak kitleleşir.¹⁴ Farklı coğrafyalardaki Müslüman ilim adamlarının siyasî konjonktürde İslam dünyasının layık olduğu yere gelebilmesi için öne sürdükleri çözüm yollarıyla İslamcılık, toplumun dinî değerlerini yeniden ifade etme bakımından tepkici bir görünüm arz etse de dinî tasavvuru yeniden biçimlendirmeyi hedefleyen bir akım¹⁵ olarak değerlendirilmektedir.

Lale Devri'nde ilk olarak askeri alanda başlatılan yenileşme hareketlerinin arzu edilen şekilde neticelenmemesi; özellikle Batı'yı görüp tanıyan aydın bürokratların zihninde bir İslam probleminin oluşmasına ve Osmanlı'nın gerilemesinden sorumlu olarak sanık sandalyesine İslam'ı oturtmalarına sebep olur. Bu suçlamada Oryantalizm ve pozitivist akımların etkisi önemli bir yer tutmaktadır.¹⁶ Hem dışarıdan hem de içeriden yöneltilen eleştiriler, İslamcıların apolojik bir tavır almalarına sebep olduğu için İslamcılar, Batıcı aydınların tercüme faaliyetlerine karşı tercümelerle, *asıl İslam'ı* anlatmaya çalışırlar. İslam tarihinin keskin bir dille kaleme alındığı Reinhart Dozy'nin Abdullah Cevdet tarafından Türkçeye *Tarih-i İslamiyet* ismiyle çevrilen *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* eserine karşı örnek olarak T.W.Arnold'un *Preaching of Islam* adlı eseri tercüme edilir. Özellikle İslamcılarının yayın organı olan Sıratı Müstakim/Sebilürreşad gazetesi yoğun bir tercüme faaliyetiyle karşıt hamlelerde bulunur.¹⁷

Osmanlı'nın gerilemesinden İslam'ı sorumlu tutan bürokrasi ve aydın çevrelerin eleştirdikleri İslam; yönetimle siyasallaşan ve içine kapanan bir İslam'dı. Bu farkı ilk vurgulayan İslamcı düşünür-yazarlar olur. Onlara göre İslam ilerlemeye engel olmadığı gibi bunu teşvik ediyordu ama Müslümanların skolastik düşünce yapısına kayması ve dinin aslından uzaklaşmasıyla geri kalınmıştı. İslamcılarının dikkat çeken diğer bir eleştirileri de mutlakiyet rejimine dönüktür. İnsan hürriyetini baskı altına aldığı için bu tip yönetimlerin kabul edilebilir bir yanının olmadığı vurgulanmaktadır.¹⁸ Ayrıca Batının ilerlemesini sağlayan bilimle din arasındaki ilişkiyi sorgulayan İslamcılarının, Batıdan nelerin alınıp

¹³ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler*, 231-233.

¹⁴ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, 155-156.

¹⁵ Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Araştırmalar* (1999), 1/111.

¹⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2012), 272.

¹⁷ Esther Debus, *Sebilürreşad*, çev. Atilla Dirim (İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2009), 170-172.

¹⁸ Debus, *Sebilürreşad*, 273.

nelerin alınamayacağı mevzusunda eklektik bir yöntem benimseyip o doğrultuda hareket ettikleri görülmektedir. Buna göre ancak Batı-İslam senteziyle Müslümanların faydalanabileceği bir bileşim ortaya çıkabilir. İslamcılar, Batıdan fen ve teknik bilimlerinin alınması gerektiğini belirtip bunu "hikmet Müslüman'ın yitik malıdır, nerede bulursa almalıdır" hadisiyle temellendirirler. Ayrıca Batı'nın sahip olduğu medeniyetin Müslümanlardan öğrenilenler üzerine kurulduğu gibi çıkarımlar ile yapılmasını istedikleri Batı sentezini meşrulaştırma yoluna gittikleri söylenebilir.¹⁹

Öze dönüş çabası içerisine giren İslamcılar, "nereden başlamalı?" sorusu fazlasıyla meşgul eder. Cemaleddin Afgani bir an önce inkılâp derken en yakınlarından olan öğrencisi Muhammed Abduh ise sağlıklı bir inkılâp için aşamalı bir planlamanın gerekli olduğunu belirtir.²⁰ Sahip olunan İslam kültürüyle nasıl bir ilişki içerisine girilmesi gerektiği de net değildir. İslah, tecdit, ihya ve tasfiye seçenekleri vurgulanmakta, bunlar da ülke ve kişilere göre değişiklikler göstermektedir.²¹

İslamcılığın devlet politikası olarak savunulması II. Abdülhamid dönemine rastlar. Bu dönemde *halife* ismi; padişah, sultan ve hükümdarın yerine daha sık kullanılmaya başlanır. Dini eğitime ağırlık verilip temel dini kitapların İslam ülkelerine ücretsiz dağıtılması sağlanır. Devletin Arap vilayetlerine olan ilgisi ve buralardaki yöneticilerin maaşları artar. Hac işleri daha bir önemsenmeye başlanır, Hicaz demiryolu projesi uygulamaya konur.²²

Hem siyasi hem de fikri alanda arzu edilen inkılâpların olabilmesi için belli aşamalar düşünen İslamcılar için özellikle iman konusu ön plana çıkmaktadır. Müslümanların evvela hurafelerden arındırılmış bir imana sahip olmalarının gerekliliği vurgulanmaktadır. Ardından eğitime dönük bir ıslah çalışmasının elzem olduğu, özellikle medreselerde daha güncel derslerin verilmesi gerektiği düşünülmektedir. Her ne kadar tamamına yakın bir kısmı hayatının bir döneminde tarikatla ilişki içine girmişse bile İslamcılar, tarikatların ıslahını önemsemektedirler. Ayrıca sıklıkla vurguladıkları *ahlaki toparlanma* da hedefleri arasında önemli bir yer tutmakta; toplumu saran tembellik, korkaklık, ümitsizlik ve tedbirsizlik durumlarının İslam ahlakına ters olduğunu dile getirmektedirler.²³ İslam toplumu tasviri, *ahlaksızlık mikrobuyla* güçsüzleşen ve bu yüzden kendisini savunamayan bir vücut olarak betimlenmektedir. Vurgulanan ahlak kuralları sistemi İslam toplumu ve Batı toplumu arasındaki en önemli ayırım kriterini teşkil etmektedir.²⁴

Batı uygarlığını ilerlemenin yolu olarak kayıtsız şartsız kabul eden Osmanlı aydınlarına karşı takındıkları tavır İslamcılar bir mücadele içerisinde tutar. Alternatif olarak Japonya örneğini sürekli tekrarlayan İslamcı yazarlar, Japonlar gibi ahlaki ve kültürel değerleri koruyarak Batının teknolojisiyle yetinilmesi gerektiği tezini savunurlar. Batıcıları *milli kimliği değiştirme* girişimleri nedeniyle Osmanlı toplumu içinde derin bir yarılmaya sebep olmakla itham etmekte;²⁵ materyalist felsefeye karşı çıkmakta, kadın özgürlük hareketine ve ulusal bilinçlenmeye tepki göstermektedirler.²⁶ Ulusal bilinçlenmeye

¹⁹ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 14.

²⁰ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 16.

²¹ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 17.

²² Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 19.

²³ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 46-48.

²⁴ Debus, *Sebilürreşad*, 57.

²⁵ Debus, *Sebilürreşad*, 195-197.

²⁶ Osman Tiftikçi, *İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: Akademi Yayınları, 2011), 202.

tepkileri, istedikleri milletler üstü kardeşliğe dayanan bir toplum arzusuyla olmuştur. Bireyleri birbirine bağlayan tek sosyal bağın İslamiyet olduğu toplum modeline bir karşı gelme olarak gördükleri milliyetçilik için isyancı tanımlaması yapılmıştır.²⁷ Babanzade Ahmed Naim bu durumu şöyle ifade eder: "İslam dünyası felaketler içindeyken Türk dünyasına ağlanamaz. Bütün İslam Türklük namına matem tutamaz."²⁸

Özetle İslamcı görüşler, sosyal alanda eğitim üzerinden, siyaset alanında İttihad-ı İslam düşüncesiyle, Osmanlı üzerinden tüm İslam dünyasını kurtarma fikri etrafında toplanmaktadır.²⁹

3. Aydınlar Arasında İslamcılık

3.1. Mehmet Akif Ersoy

Mehmet Akif, çağdaşı olan birçok düşünür gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı ve toparlanabilmesi için İslamcılık siyasetini gerekli görmekte; İslam'ın modern zamanlarda da geçerli olduğu tezinden hareket etmektedir.³⁰ Düşüncelerini hem kalemiyle hem de eylemleriyle gösteren Akif, Osmanlı İslamcılığının en önemli temsilcilerinden biridir. İslamcıların ortak tutumlarının gereği olarak genel gidişatı beğenmemekte ve öz eleştiriler yapmaktadır. Her şeyi tamamen yıkma taraftarı olmadığını ifade etmekte, bunun yerine "aşırı kendimizden yaparak" bir yenileşmeyi, kendimize ait unsurları tashih etmeyi savunmaktadır. Müslümanların İslam'ı doğru yaşamadığını, hurafelere inanıldığını kabul ederek dinin bir görenek şeklinde algılanışını eleştirmektedir.³¹ Kur'an'da eleştirilen "biz atalarımızdan böyle gördük" tasavvurunun, dönemin Müslümanları arasında hurafelerde diretmenin aracı olarak kullanıldığına değinmektedir. Göreneğin toplumsal hayatta sebep olduğu olumsuzlukları tasvir ederken, idrak edilmemiş düşüncenin nelere yol açacağını şöyle özetlemektedir: "Dini taklit, dünyası taklit, adetleri taklit, kıyafeti taklit, selamı taklit, kelimayı taklit, hulasa her şeyi taklit olan bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki kabil değil içtimai bir heyet vücuda getiremez, binaenaleyh yaşayamaz."³²

Mehmet Akif, "Alınız ilmini garbın alınız sanatını / veriniz hem de mesainize son süratini..."³³, "Garb'ın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür / moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!" gibi mısralarla Batı'ya karşı alınması gereken tavrı belirtmekte, "Bakın mücâhid olan Garb'a şimdi bir kerre; / havâya hükmediyor, kâni' olmuyor da yere" benzeri mısralarla da Batının ilmi üstünlüğünü ön plana çıkarmaktadır.³⁴ I. Dünya Savaşı sırasında Almanya'daki Müslüman esirlerin durumunu öğrenmek için Teşkilat-ı Mahsusa aracılığıyla Berlin'e giden Akif'in, Batı'ya karşı "kimi özellikleriyle örnek alınmaya değer" düşüncesi böylece daha da somutlaşır.³⁵

Akif'in üzerinde durduğu temel şey, İslam'ın yaşanabilir yönüdür. Eleştirileri, özellikle Balkan Savaşları'ndan sonra Müslümanların dini yaşayışları üzerine

²⁷ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 71.

²⁸ Ahmed Naim, "İslam'da Davayı Kavmiyet", 41-47. Akt. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 71.

²⁹ Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 77-81.

³⁰ Çağan, *İdeoloji*, s.374.

³¹ Fatma Bostan Ünsal, "Mehmet Akif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6/73-81.

³² Mehmed Akif, *Tefsir-i Şerif*, akt. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 289-290.

³³ *Mehmed Akif Külliyyatı*, haz. İsmail Hakkı Şengüler (İstanbul: Kitap Rengi Yayınları, 2013), 2/116.

³⁴ *Mehmed Akif Külliyyatı*, 64.

³⁵ Çağan, *İdeoloji*, 379-380.

yoğunlaşmaktadır. Müslümanların tembelliğinin toprak kaybına ve bu gafletin dinin de kaybına sebep olacağını söylemekte, yaşanan din ile şeriatın birbirinden farklı olduğunu dile getirmektedir: "Heyhat ki din ne söylüyor, biz ne anlıyoruz!"³⁶ Genel olarak Müslümanların dini bilmediğini belirten Akif'e göre, ümmetin geri kalmasının sebebi Kur'an'dan uzak kalmış olmasıdır. "Müslümanlık bu değil, biz yolumuzdan saptık / tapacak putumuz yoktu, özendik, yaptık!" diyerek Müslümanlara şu konularda suçlamalar yöneltir: Kur'an yanlış anlaşılmış, fitneye düşülmüş, tembellik tevekkül adı altında meşrulaştırılmış, her yenilgi kadere bağlanmış, cehalette ısrarcı davranılmış, bidat ve hurafelere düşülmüş, taklit yüceltilmiştir.³⁷ Ona göre toplumu saran 'kaderci' zihniyet *azim ve gayreti* felç etmektedir. Bu yanlış kader yorumunu şöyle eleştirmektedir: "Kadermiş! Öyle mi? Haşa, bu söz değil doğru(...) demek ki her şeyin Allah, yanaşman, ırgadın o / vekilharcın o, kahyan, müdir-i veznen o(...) sonunda bir de tevekkül sokuşturup araya / zavallı dini onunla çevirdin maskaraya."³⁸

Mehmet Akif, makale, vaaz ve şiirlerinde *dinin aslına* dönük herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır. Onun için sorun biçimsel hususlarda, yani Müslümanların İslam'dan gerektiği gibi faydalanamıyor oluşlarındadır. Bu endişesi, siyasi ya da hukuki olmaktan ziyade ahlaki bir tutumla ifade edilebilir. Müslümanların dinin getirmiş olduğu ahlaki uygulamalarını istemektedir.³⁹

Akif, İslamcılığın en önemli isimlerinden biri olarak kabul edilen Cemaleddin Afgani'den etkilenir. Buna rağmen devrimle bütün problemlerin çözüleceğini düşünen Afgani'ye karşılık, eğitimle bir dönüşümün mümkün olacağını savunan Afgani'nin öğrencisi Abduh'tan yana tavır alır. Bu çerçevede ilkokulların açılmasını istemekte; medreselerin ve okulların çağın ihtiyaçlarına cevap veremediğini; medreselerin Arap ve Fars, okullarınca Avrupa taklidini çocuklara aşıladığını, en önemsiz bir işte bile dışarıdan adam getirmek zorunda kalınmasını ve eğitim sisteminin ileriye dönük umut vermemesini eleştirmektedir.⁴⁰

Akif'in kendi açıklamalarına rağmen Sezai Karakoç, Akif'in Afgani-Abduh ikilisinden etkilenmiş olmasını abartılı bulmakta, Akif'in düşüncelerinin ortaya çıkışında bu düşünürlerin bir etkisinin olmadığını belirtmektedir. Karakoç'a göre çekirdekten yetişme İslamcı olan Akif, "fikirlerini bu düşünürlerden daha çok, sokaktan, aileden, klasik kültürden, toplumdan, devletin sarsıntılı halinden ve en nihayetinde kendinden" almıştır. Bu düşünürler, onun İslamcı bir düşünce edinmesine sebep olmamışlar, zaten onda var olan bu düşünceyi beslemişlerdir. Karakoç, aralarındaki benzerliklere rağmen Akif'le bu düşünürler arasında büyük farklar olduğunu belirtmektedir.⁴¹

İslamcılar arasında üzerinde fazla durulan konulardan birini de içtihat meselesi oluşturmaktadır. İctihat kapısı açık mı kapalı mı sorusuna Akif, *Fatih Kürsüsünde* yanıt verir: "Kilitlidir kapı ümmi duhat(cahil dâhiler) için amma / Kıyam-ı haşre kadar içtihat eder ulema..." Akif'in içtihatla bulunabilecek âlim tasviri şiirin devamında izah edilir. Bunlar

³⁶ Ercan Yıldırım, *Türk Düşüncesinde İslam* (İstanbul: Hece Yayınları, 2013), 177-178.

³⁷ Yıldırım, *Türk Düşüncesinde İslam*, 189.

³⁸ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008), 267.

³⁹ Yıldırım, *Türk Düşüncesinde İslam*, 180.

⁴⁰ Necmi Uzun, *Türkiye'de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü* (Ankara: Atılım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 71-72.

⁴¹ Çağan, *İdeoloji*, 375-376.

özetle “hem dini hem de dünyayı çok iyi bilen irfan sahipleri”dir. İctihadı her yerde kullanmak isteyenleri de sert bir şekilde eleştiren Akif için içtihat, “dünya kadar ulum” ister.⁴²

Mehmet Akif Safahat’ın “Süleymaniye Kürsüsünde” ismini taşıyan ikinci cildinde Hintli Müslüman gençleri tasvir etmesi, düşündüğü Müslüman tipolojisi için bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bu gençler Batının ilmini, maymun gibi taklide heveslenmeden tahsil etmişler, milliyet hislerini kaybetmeden dindaşlarının sözcüsü olmuşlardır. Ayrıca Batının tekniğini almış, fuhuş ve içki gibi İslam’a aykırı adetlerine bulaşmamışlardır. Akif bu özellikleri sıraladıktan sonra, milletler için istiklalini kazanmanın ya da korumanın koşulu olarak bu eğitim modelini sunmaktadır.⁴³ Osmanlı ve yurtdışındaki dini eğitim kurumlarının içinde bulunduğu kötü durum, ilmiye sınıfındaki bozulmuşluk ve bu alandaki akraba ilişkilerinin ilmi yeterliliğin önüne geçmiş olması, Akif’in eleştirilerinde sıklıkla yer bulmaktadır.⁴⁴ “Medresen var mı senin? Bence o çokdan yürüdü. / Hadi göster bakayım şimdi de *İbnü'r-Rüşd*'ü? / *İbn-i Sînâ* niye yok? Nerde *Gazâlî* görelim? / Hani *Seyyid* gibi, *Râzî* gibi üç beş âlim? En büyük fâzılıımız: Bunların âsârından, / Belki on şerhe bakıp, bir kuru ma'nâ çıkaran. / Yedi yüz yıllık eserlerle bu dînin hâlâ, / İhtiyâcâtını kâmil mi telâfî? Aslâ!”⁴⁵ mısralarında medreselerin dönemin ihtiyaçlarına cevap verememesine dönük eleştiriye açıkça görmek mümkündür.

Ayrıca Akif, Osmanlı Devleti’ni oluşturan kavimlerin her birinin, güçlü olarak Hilafet etrafında toplanmasını vurgulamaktadır. Bu Hilafet devleti sayesinde bağımsızlıklarını kazanacak olan öteki Müslüman kavimlerin, “Müslüman Milletler Topluluğu” gibi bir teşkilat şeklinde toplanabileceğini düşünmektedir.⁴⁶

Çok önemli ve çetrefilli konuları dahi eleştirirken vülgarize edip öyle eleştiren Akif, nitelikli Müslüman olmanın yollarını göstermek amacıyla yazdığı Safahat’ta;⁴⁷ kadının toplumsal hayattaki konumundan aile yapılanmasına, kutsala dönük fikri beyanlarından müstehzi bir mektuba dönüştürdüğü cevaplara, kısacası hem hissiyatının hem de fikriyatının en ince detayına kadar yer vermektedir.

3.2. Said Halim Paşa

Said Halim Paşa önde gelen İslamcı düşünürlerden birisidir. Ele aldığı konuları sosyolojik bir yaklaşımla incelemekte, toplumlar arasındaki farklılıkları sürekli vurgulamaktadır. Eserlerinde İslam ve Batı karşılaştırmalarını da bu farklılık ekseninde ele almaktadır.⁴⁸ İslamcı aydınlar arasında sıklıkla vurgulanan “taklit hastalığını” o dönemin bütün kötülüklerinin kaynağı olarak görmekte, Batı’nın belirlediği metotla Osmanlı sorunlarının çözülemeyeceğini ve dolayısıyla kendi metotlarımızı üretme mecburiyetine değinerek başka çıkar yol olmadığını iddia etmektedir. Çünkü böyle bir yol bulunmadıkça bilgi üretme açısından hep bir eksiklik olacak ve Batının gerisinde kalmanın sebepleri tam olarak anlaşılamayacaktır. Ona göre geri kalmanın sebebi “asla dinî ve itikadî olmamıştır.

⁴² Ersoy, *Safahat*, 420.

⁴³ Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 1/109-111.

⁴⁴ Ünsal, “Mehmet Akif Ersoy”, 77.

⁴⁵ Ersoy, *Safahat*, 434.

⁴⁶ Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 2/43-44.

⁴⁷ Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar*, 1/114.

⁴⁸ Kudret Bülbül, *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa* (Ankara: Kadim Yayınları, 2006), 195.

Ahlâki ve içtimaî de değildir, sadece iktisadî ve maddîdir ve bu geriliğin telafisi de mümkündür." Yine ona göre Müslümanlar, çalışmaya gösterdikleri ilgisizlik ve gevşeklik yüzünden tabiat ve fizik ilimlerini terk etmişler, gereksiz görmüşlerdir. Bu da ekonomik ve siyasî mahrumiyetlerine sebep olmuştur.⁴⁹

Halim Paşa, pozitivist düşüncenin hedef tahtasına oturttuğu ve ilerlemenin önünde bir engel olarak gösterdiği dinin varlığını sürdürmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre din hiçbir zaman belli emeller için hayali bir vasıta olarak görülemez. Tam aksine dinin gayesi insanlığın saadetini hayal olmaktan çıkarıp gerçeğe dönüştürmektir. İşte bu yüzden İslam hayatın her alanına nüfuz etmektedir. Dolayısıyla tam bir kesinlikle İslamiyet'e bağlı kalınmalıdır.⁵⁰ Batı ile İslam âlemi arasındaki düşmanlığın dini boyuttan çıkıp sömürge temelli olduğunu belirtmekte, Batının dini taassubunun sömürgecilğe dönüştüğünü iddia etmektedir. Maddecî düşüncenin sonucu olan sömürgecilikle beraber azizlerin yerini kâşiflerin, şövalyelerin yerini de sömürgeci askerlerin aldığını; şimdi artık Doğunun *haç* adına değil, medeniyet ve insanlık(!) uğruna tecavüze uğramakta olduğunu ifade etmektedir. Müslümanların artık görünüşte dinlerinden dolayı ayıplanıp hakarete uğramadıklarını, ama Batının ihtiraslarının tatmini için gerekli pazar olarak görüldüğünü söylemektedir.⁵¹

Geri kalmış olmanın sebebi olarak dini gösterenlerin yanıldıklarını vurgulayan Said Halim Paşa, bu düşüncenin yanlış bir yorumlamadan kaynaklandığını izah eder. Batı, ilerleme yolunda Hıristiyanlıktan doğan ruhban sınıfıyla mücadele ettiği için aynı düşünceyi İslamiyet için de öne sürmektedir. İslam'a dönük suçlamalar bu yanlış düşünce üzerine kurulmaktadır.⁵² Dinin bir milleti ilerleme yolundan alıkoymayacağını ifade eden Said Halim Paşa'ya göre bu düşüncesini, Avrupalılar gibi medenileşen Budist Japonlar teyit eder. Çünkü dinleri terakkilerine engel olmamaktadır. Müslüman milletler de ancak ahlak, siyaset ve cemiyet bakımlarından daha çok Müslümanlaşmaya arzu göstererek kurtuluşa erebileceklerdir.⁵³

İslam dininin sahip olduğu inanç ve ahlak sistemiyle, hem sosyal hem de siyasi esasları kapsayıcılığını belirten Said Halim Paşa; insanların sosyal yönelimlerini, ilerleme isteklerini, vicdan çerçevesi içinde mutlu olmalarını da ihtiva ettiğini vurgulamaktadır. Bu yüzden bir saadet temin edilmek isteniyorsa, hiçbir şekilde parçalamadan, İslam bir bütün olarak uygulanmalıdır. İslam ahlakında hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikirlerine de değinmekte; İslam'ın sosyal prensiplerinin, ahlak anlayışından çıkarıldıkları için tam bir bütünlüğe sahip olduklarını ifade etmektedir. Bu sebepten Müslüman toplumlarda özel haklara sahip seçkinler ve en doğal haklarından bile yoksun ezilenler diye iki sınıfın olmadığını belirtmektedir. Ayrıca İslam'ın siyaset kurallarının da sosyal prensiplerinden ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre İslam, idare edenle-idare edilenler arasındaki ilişkileri belirleyip sınırlandırmaktadır fakat insanları belli bir yönetim şekline mecbur tutmamakta, hak ve vazifeleri gözetmek koşuluyla yönetim şekli konusunda serbest bırakmaktadır.⁵⁴

⁴⁹ Mustafa Gündüz, "Said Halim Paşa'da 'Medeniyet' Kavramı", *Journal of Islamic Research* (2010), 149.

⁵⁰ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 148-149.

⁵¹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 144.

⁵² Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 150.

⁵³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 162-180.

⁵⁴ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 170-172.

Said Halim Paşa, İslam'ın inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının bir bütün olarak uygulanmasını "İslamlaşmak" kavramıyla izah etmektedir. Fakat uygulamadan önce, bu esasların zaman ve muhitin gereksinimlerine en uygun biçimde tefsir edilmesini şart koşmaktadır. Ayrıca bir Müslüman'ın dinini her alanda yaşaması gerektiğini ifade etmektedir. Kant ya da Spencer'in ahlak görüşünü benimseyen, sosyal hayatında Fransız, siyasette İngiliz tarzını kabul eden bir Müslüman'ı, ne yaptığını bilmeyen biri olarak tarif etmektedir.⁵⁵

İslam dininin medeniyete yardımcı değil de medeniyetin kendisi olduğunu ifade eden Said Halim Paşa, Batılıların kendi ihtiyaçlarını dikkate alarak oluşturdukları kurumların Müslümanlar için uygun olmayacağına değinmektedir. İslami ahlak ve sosyal ilkelerin bu medeniyeti oluşturduğunu, bu ilkelerin de İslamiyet temelli olduğunu ifade etmektedir. "Batı için her yol Roma'ya giderse, İslam dünyası için de her yol Mekke'ye gider" sözüyle İslam ile Batı dünyasının, iki ayrı mecrada akan âlemler olduklarını vurgulamaktadır. Aradaki farklılıkların boyutu, Hristiyanlığın sosyal ve ahlak anlayışıyla İslam'ın sahip olduğu anlayış arasındaki fark kadar büyüktür.⁵⁶

Müslüman milletlerin dinlerinden faydalanamadıkları için geri kaldıklarını vurgulayan Said Halim Paşa'ya göre Müslümanlar, zamanla İslam öncesi adet ve alışkanlıklarına döndükleri için bu durum ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde ahlaki ve sosyal esaslar "İslami" değil de İranlı, Hindli, Türk'e veya Arap'a ait olmuşlardır. Bu doğrultuda Türklerin tarihi başarılarını, İslam'ın esaslarını daha başarılı bir şekilde uygulamalarıyla izah etmektedir. Fakat Türkler, hüküm sürdükleri yerde azınlıkta olmaları yüzünden farklı milletlerin yanı sıra İran ve Arap etkisinde kalmışlardır. Bu da onları İslam'dan uzaklaştırmıştır. Kısacası Paşa, tüm Müslüman milletler için aynı uyarıyı yapmakta, eski adet ve alışkanlıklarından vazgeçip İslam'ın aslını kavramadıkça gerilemenin devam edeceğini belirtmektedir.⁵⁷

3.3. Ahmet Hilmi

Filibeli Ahmet Hilmi, İslamcı düşünürlerden biri olarak yaşadığı dönemi tasvir ederken gördüğü bir rüyayı kullanmaktadır. Her kesime yönelik eleştirilerin yer aldığı bu rüya, Ahmet Hilmi'nin çözümlemeleri ve çözüm önerileri için önemli ipuçları içermektedir:

"Çoktan beri rüya görmemiştım. Soğuktan mı neden bilmem. Hele dün bir tane görmek nasip oldu... Bir büyük ada, ortasında nîm üryan, hasta, nâlan biri yatıyordu. Bıçarenin üzerinde kehle geziniyor, vücudunu kemiriyordu. 'Acaba bu bıçare kim?' dedim. 'Millet' dediler. 'Ne kadar bitlenmiş' dedim. 'Onlar bit değil, bir kısım memurîn-i hükümet' dediler. Hasta bağırmaya başladı... Bir elinin serçe parmağını bir kedi, öbür elinin baş parmağını bir kaplan yakalamış koparmaya çalışıyordu. Bir pîr-i âl-i kâmet geldi. 'Ne bağırıyorsun... Parmaklarını bâd-ı heva yemiyorlar ya, ikisi de birer onluk verdi' dedi. Bir köşede birçok kişi oturmuş, her birinin üzerinde binlerce sinek, bunları def' edeceğimiz diye uğraşıp duruyorlar. 'Bunlar kim, bu sinekler?...' dedim. 'Bunlar mebusan, sinek zannettikleri istidalar, layihalar, izahnameler vesâiredir' dediler. Diğer bir köşede beheri acz ü nâtüvanîye misal bir sürü bıçare, boş bir tencerenin altında olmayan ateşi üflemele meşguldü. 'Ya bu nedir?' dedim. 'Asdika, hasta millete çorba pişiriyorlar' dediler. Diğer bir köşede beş on zat oturuyordu, hele bir tanesinin yüzü, gözü, kulağı kene, pire gibi hayvanlarla görünmez olmuş, bir kılınçlı zatın ellerinde, boynunda birçok sülük. 'Ya bunlar?' dedim. 'Vükelâ-yı devlet. Keneler, pireler, Şura-yı Devlet'in cici

⁵⁵ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 186.

⁵⁶ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 218-219.

⁵⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 198-199.

azası, beş binlik halifeler, ekâbir-i memurîn-i müstebidde vesaire, sülûkler mürâhık kumandanlar, paşalar' dedi."⁵⁸

Ahmet Hilmi'nin ele aldığı sorunları doğuran sebepleri sistematik bir biçimde incelediği görülmektedir. Ona göre mevcut durumu ortaya çıkaran en önemli etken, İslam ve akıl arasındaki ilişkinin zedelenmiş olmasıdır. İslam, dinler arasında ilmi en çok önemseyen din olmasına rağmen İslam'ın bu hakikati, ilmin belli alanlarla sınırlandırılması ve nakil kısmının daha çok önemsenmesiyle olumsuz etkilenmiştir. Bir toplumu çöküşe götürecek olan şartların İslam'ın yayılmasından çok zaman geçmeden zaten ortaya çıkmış olduğunu belirten Ahmet Hilmi, İslam toplumuyla rekabet edebilecek bir gücün olmamasından dolayı bu gerilemenin hissedilmediğini ifade etmektedir. Âlimler, şeyhler ve din görevlilerinin seçkin bir sosyal sınıf şeklini almış olmasını eleştirmekte; böylece ruhban sınıfının vereceği zararların bir kısmının ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Çünkü seçkin dini sınıfların üstünlük elde ettiği zamanlarda ilim ve fenler terk edilmekte, akıl hakir görülmektedir.⁵⁹

Siyasi ihtirasların din zeminine taşınmasıyla mezhepsel ihtilafların ileri boyutlara vardığını belirten Filibeli, mezhep ihtilafı tanımlamasının artık basit kaçtığını, din ihtilafı demenin daha doğru olacağını ifade etmektedir. Bu ihtilafların İslam karşıtlarının elini güçlendirdiğini ve İslam'a büyük zararlar verdiğini savunmakta, Batı'nın özellikle iktisadi saldırılarına karşı Müslümanların sosyal bir amaç birliği ile karşı koyabileceklerini, ihtilafların ise buna engel olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁰

Ahmet Hilmi dini hakikatin yerini alan şekilciliği eleştirmekte, mekanik hareketlerin yerini ruh ve fikirlerin alması gerektiğini öne sürmektedir. Dağlardaki eşkiyaların bile namaz kıldığını, bunun din düşüncesinin nasıl yanlış algılandığını gösterdiğini savunmaktadır. Âlimlerin ilerleme fikrini artık Kuran'ın ruhundan almaları, şeyhlerin de inzivayı bırakarak milleti ihya etmeleri gerektiğini belirtmektedir.⁶¹ Ona göre Kur'an hakikatlerinden uzak durmaya devam edilmesi halinde sonuç kesindir: "Bugün mevcut olan zihniyet ve şekli aynen bırakmakta inat edersek, iki neticeden birisini arzu etmiş sayılırız. Ya cahil, sefil ve mahkûm bir toplum yahut da bir aralık ismen Müslüman kaldıktan sonra fırsat bulur bulmaz dine düşmanlık gösterecek bir aydın toplum."⁶²

Ahmet Hilmi dinin gerekliliği üzerinde dururken bunu ahlak ile açıklamaktadır. Dinin ahlaki esaslarla başladığını ve din ile ahlakın birbirlerinden ayrı düşünülemeyeceğini, çünkü ahlakın vazifelerden oluştuğunu ve bu vazifelerin de yerine getirilebilmesi için mukaddes bir gerekçe olan dinin olmazsa olmazlığına işaret etmektedir. Bu konuda tarihten dinin sebep olduğu kötü örneklemelerle yapılan din eleştirilerine karşı, kötüye kullanımının iyi bir şeyi kötü yapamayacağı tezini savunmaktadır. Ayrıca dinin özelde birey için vazgeçilmezliğini ruhsal ihtiyaçlarla ilişkilendirerek bununla beraber toplumsal hayat için de birleştirici rolü üzerinde durmaktadır.⁶³

⁵⁸ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), 1/114-115.

⁵⁹ Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 509-511.

⁶⁰ Hilmi, *İslam Tarihi*, 524, 530.

⁶¹ Hilmi, *İslam Tarihi*, 536-537.

⁶² Hilmi, *İslam Tarihi*, 542.

⁶³ Ömer Aydın, "Filibe'li Ahmed Hilmi'nin Din Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 69-85.

Ahmet Hilmi'nin hem maddeciliği savunanlarla hem de maddeciliği İslam diniyle bağdaştırmaya çalışanlarla sert tartışmalara girdiği görülmektedir. Özellikle de *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* eseriyle maddeciliğin yanında olguculuğa, bilimciliğe de karşı çıkmaktadır.⁶⁴ Bu çerçevede Batı'dan alınacak "sahte ilimle yalnızca kıyafetimizi medenileştirebiliriz(!)" diyerek ilerleyebilmek adına Osmanlı'nın sosyal yapısının çözümlenmesini gerektiğini savunmaktadır.⁶⁵

İslamcılar arasında genel olarak bir tasavvufa karşı oluş ya da ıslahına dönük bir eğilim söz konusu olmasına rağmen Ahmet Hilmi'nin özellikle Batılı panteist ve monist düşünürlerin eserlerine karşı vahdet-i vücûd anlayışını bunlardan ayırıp savunmaktadır. Bunu *Âmâk-ı Hayal* isimli romanında sağlam bir kurguyla işlemektedir.⁶⁶

Tartışmalı konulardan biri olan içtihat hakkında da ferdiyetten çok kurumsal bir yapıyı savunduğu söylenebilir. İctihadın tek başına ilerlemeye sebep olamayacağını, Şia'da her türlü serbest olan içtihadın onları geri kalmaktan kurtaramadığını belirtmektedir. Fakat değişen sosyal şartların bir ihtiyaç doğurduğuna değinen Ahmet Hilmi, bir âlimler topluluğu oluşturmaktan ve içtihat yetkisini onlara vermekten söz etmektedir. Yüksek İctihad Meclisi ismini verdiği bu topluluk tarafından bütün mezheplerin tetkik edilip *hikmet/felsefe ve sîret* sıfatıyla birleştirilmesini, tek mezhep haline getirilmesini ve ihtilaflardan arındırılmasının lüzumunu dile getirmektedir.⁶⁷

Filibeli Ahmet Hilmi, Türkiye ve İran'ın muhafazakârlık ve eski âlimlere bağlılıkta büyük bir taassup gösterdiklerini ileri sürmektedir. İki ülkenin ilmiye sınıfının bir yandan bilimlerin öğretilmesi gerektiğini savunurken öte yandan bu bilimleri zararlı gösteren düşünce sisteminin devamı konusunda ısrarcı olduklarını belirtmektedir. Oysa İslam dininin ilim ve fenlerin aleyhinde bulunmadığını, dini hakikatlerin yerini tutmuş olan eski içtihatların ürünü olan dönemin mevcut düşünce sistemiyle bilimsel verileri bağdaştırmanın da mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca bu zihniyete sahip âlimlerin İslam'ın karşılaştığı tehlikeleri görmekten ve bu tehlikeleri ortaya çıkaran sebepleri anlamaktan aciz olduklarını, bu şartlar altında İslam toplumunun ıslahını beklemenin neticesiz kalacağını vurgulamaktadır.⁶⁸

Medreselerin eski eserlerin sergilendiği bir müze haline geldiğini dile getiren Ahmet Hilmi; Batı karşısında hiç olmazsa bir savunma haline geçebilmek için ilmiye sınıfının görev taksiminin düzenlenmesi, medreselerin yeni okulların yöntemine uygun biçimde güncellenmesi, tedrisatın ıslah edilmesi, belde ve kazaların manevi idaresine ehil olan özel bir sınıfın yetiştirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁶⁹

Bir dinin *hayati unsurları* olarak gördüğü "kulların sorumluluğu, kaza ve kaderin manası, iki âlemde dinin maksadı, dünyevi ve uhrevi saadet, çalışmanın ve içtihadın gerekliliği, ilim ve idrakin kıymeti" fikirlerinin ifade ettikleri gerçek manalarıyla Müslümanlara anlatılması gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü dinin ancak dini duyguyla ayakta kalabileceğini savunmakta, aksi takdirde "şekilsel ibadetle meşgul makineler"ın

⁶⁴ Cemal Güzel, "Türkiye'de Maddecilik ve Maddecilik Karşıtı Görüşler", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2002), 74.

⁶⁵ Ahmed Hilmi, *Hikmet Yazıları*, haz. Ahmet Koçak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), s.37.

⁶⁶ Filibeli Ahmed Hilmi, *Âmâk-ı Hayal* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014).

⁶⁷ Hilmi, *İslam Tarihi*, 550-552.

⁶⁸ Hilmi, *İslam Tarihi*, 545, 548.

⁶⁹ Hilmi, *İslam Tarihi*, 549.

göreneği devam ettirmeye yönelik hareketlerinin dini yıkılmaktan kurtaramayacağını ifade etmektedir.⁷⁰

Batı düşüncesi ve fikir akımlarıyla ilgili tüm eleştirileri ve değerlendirmelerinde felsefî tartışma seviyesi bakımından Ahmet Hilmi, dönemin diğer İslâmcı yazarları arasında daha nitelikli bir yere sahiptir. Onun Batı düşüncesine getirdiği eleştirilerin temelini, dönemin İslam dünyasını da etkilemeye başlayan materyalizm ve pozitivizm gibi din karşıtı akımlar oluşturmaktadır. Materyalistlerin düşüncesinde yalnız dinin değil felsefenin bile yerinin bulunmadığını belirtmektedir. Materyalistlerin metafiziği inkâr ettiklerini ama gözlem ve deneye dayanmayan çıkarımlarla âdeta yeni bir metafizik kurduklarını ileri sürmektedir.⁷¹

Ahmet Hilmi, zamanın ruhuna uygun olarak eski devirlerin fikrî ürünlerinin incelenerek doğru ve faydalı olanların alınması, sakıncalı görülenlerin terk edilmesi, ahlâka ve gelişmeye uygun olmayanların ise değiştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunun da dini ortadan kaldırarak yapılamayacağını,⁷² özetle Osmanlı'nın yaşadığı siyasi ve toplumsal buhranlarının ancak dinden alınacak bir güç ile çözüme kavuşacağını vurgulamaktadır.⁷³

3.4. Ziya Gökalp

Hayatının ilk dönemlerinde babasının “İslamiyet’e sadık kalarak Batılı bir terbiye”⁷⁴ almasını istediği Ziya Gökalp'in, din temelinde bir perspektife sahip olduğu ve bu dönem yazılarında İslam temelinde değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Örneğin Volkan gazetesindeki yazısında İslam'ın sosyal bir din olduğunu ve ahiretle birlikte dünya hayatının da mutluluğunu temin ettiğini belirtmektedir. Bu düşüncesinin delili olarak da Arap, Acem ve Türklerin Müslüman olduktan sonra oluşturdukları medeniyete vurgu yapmaktadır.⁷⁵

Dinin *tevekkül*; bilimin ise; *tedbîr* olduğunu söyleyen Gökalp, din ile bilimin asla çatışmayacağını savunmaktadır. İlk dönemlerinde Gökalp, İslamcılarla büyük benzerlik içinde ve geleneksel dinî anlayıştan ayrılan, dinde yeniliği savunan bir düşünür olarak görülmektedir.⁷⁶ Peyman'da kaleme aldığı bir yazıda “Garp'te her kemâlin masdarı fenn ise de, Şark'ta her feyzin menba'ı dindir” diyen Gökalp, İslam medeniyetinin parlak dönemlerinde medreselerin verimli olduğunu ve İslamcı aydınların da sık sık vurguladığı bir tema olan medreselerin ıslah edilmesi gerekliliğini ifade etmektedir.⁷⁷ Bu çerçevede bir başka yazısında tekkelerin de önemine değinmekte, tekkelerin Moğol istilasında gördükleri işlevi ön plana çıkararak övmekte, onların da ıslah edilmesini gerektiğini söylemektedir.⁷⁸ Fakat Gökalp'in düşüncelerinde İslam'ın merkezi konumu, Arnavutluk isyanı, Hindistan ve diğer İslâm toplumlarının düşmanla yaptıkları işbirliği ve Arap ayaklanmaları yüzünden eski önemini kaybeder. Yine de bütün bu olaylar onun İslâmiyet sevgisini tamamen sarsmaz.⁷⁹ Yazılarında en çok vurguladığı millet kavramı ile Türk kültürünü, İslam'ı ve Batı

⁷⁰ Hilmi, *İslam Tarihi*, 552-553.

⁷¹ Hilmi, *İslam Tarihi*, 425-426.

⁷² Hilmi, *İslam Tarihi*, 426.

⁷³ Hilmi, *Hikmet Yazıları*, s.36.

⁷⁴ Uriel Heyd, *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, çev. Cemil Meriç (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980), 16.

⁷⁵ Ziya Gökalp, *Makaleler*, haz. Şevket Beysanoğlu (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1976), 1/113.

⁷⁶ Mustafa Keskin, “Ziya Gökalp'in Din Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 104.

⁷⁷ Gökalp, *Makaleler*, 1/80.

⁷⁸ Gökalp, *Makaleler*, 1/85-86.

⁷⁹ Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, 73.

teknolojisini bir araya getirmenin mümkün olduğunu düşünmektedir.⁸⁰ Ayrıca Müslüman milletlerinin ruh akrabalığının üzerinde duran Gökalp, Türk milleti ifadesinin Türkçe konuşan tüm Müslümanları kapsadığını ve Türklerin millî uyanışlarıyla İslam'ın tekrar canlanacağını iddia etmektedir.⁸¹

Gökalp'in İslam vurgusunun İslamcılık ile herhangi bir ilişkisinin olmadığı söylenebilir. Zira ona göre bütün Müslümanları bir bayrak altında toplamak mesihî bir özlemden başka bir şey değildir. Günümüzde her Müslüman milletin görevi yabancı boyunduruğundan kurtulmak ve sosyal bakımdan ilerlemek için mücadele etmek olmalıdır. İslam birliği düşüncesi onun için Türk milliyetçiliğini güçlendirmek amacıyla bir kıymeti haizdir. Osmanlı'daki Araplarla Türkleri kaynaştıracak ve Müslümanlarla Rusya'daki dindaşlarını birbirine bağlayacak siyasi bir etken olarak önemlidir.⁸²

Gökalp'in eserlerinde, yaşadığı düşün dünyasının seyri net bir biçimde görülmektedir. Dini konumlandırmasında yaşadığı değişim, son dönem Osmanlı dünyasındaki fikri akımlara yaklaşımında belirgin bir biçim almaktadır. "Memleketimizde üç fikir akımı vardır" diyen Ziya Gökalp, Osmanlı'da ilk olarak *çağdaşlaşma* lüzumunun ortaya çıktığına değinmektedir. O döneme kadar temel inanç olarak çağdaşlaşma düşüncesinin görüldüğünü belirterek İslamcılık ve Türkçülüğün de içinde olduğu akımların gerçek ihtiyaçlardan doğduğunu ifade etmekte ve üç akımı birbiriyle uzlaştırmaya çalışmakta; Tanzimat döneminde çağdaşlaşmanın gerekliliğinin anlaşılmadığını öne sürmektedir: "Bu yeni mananın getirdiği sonuçlar yalnız faydasız olmakta kalmıyordu; devlet ile unsurlar ve bilhassa Türkler hakkında gayet zararlı neticeler veriyordu."⁸³ Hedef olarak *çağdaş bir İslam Türklüğü* benimseyen Gökalp⁸⁴, çağdaşlaşmak tabirini "çağdaş olan medeniyet topluluğunun gittikçe mükemmelleşen ilim ve tekniğinde hiçbir milletten geri kalmayacak şekilde üstün bir yer elde etmek olarak" tanımlamaktadır.⁸⁵ Gökalp'in fikri akımlar arasındaki uzlaşmacı yaklaşımı, Türkçülüğü, Osmanlı hükümeti tarafından kovuşturmayla uğrayan Rusya'dan göç eden Türkçülerle özdeşleştirilmesine engel olur. Böylece İttihat ve Terakki'nin Batıcı-İslamcı-milliyetçi ideolojisi haline gelen Türkçülük destek görmeye başlar.⁸⁶

Ziya Gökalp, Batı uygarlığının biricik olan yanının, gerek Ortaçağ Hristiyanlığından, gerek İslam Ortaçağından farklı olan bir toplum, bir devlet tipi ve sivil bir ahlak sistemi geliştirmesinde yattığını vurgulamaktadır. Modern Batı uygarlığının temel gerçeğinin akıl, aydınlık, insanlık değil, içinde dinin rol oynadığı ulus birimi kültürleri olduğunu belirtmektedir. Ona göre Hristiyanlık, Avrupa birliğini yaratan tekdüze bir din olmaktan çıkmıştır. Çağdaş dünya artık ulus birimlerinin ve ulus devletlerinin tanındığı kültür birimleridir. Yani Batı uygarlığına katılmak demek, Batı uluslarının kültürlerini almak demek değildir.⁸⁷ Bu bağlamda gerçekleştirdiği ayrımla *harsı* milli, *medeniyeti* ise milletlerarası olarak tanımlamaktadır. Ona göre hars, bir milletin dini, ahlaki, hukuki,

⁸⁰ Kerem Ünüvar, "Ziya Gökalp", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 4/34.

⁸¹ Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, 72.

⁸² Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, 73-74.

⁸³ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 11-12.

⁸⁴ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 17.

⁸⁵ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 34.

⁸⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul, YKY, 2003), 411.

⁸⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 418.

iktisadi ve fenni hayatlarının toplamiyken, medeniyet birden fazla ülkenin benzer öğelerini içermektedir. Hars doğal bir gelişmenin sonucudur ve toplumsaldır. Medeniyet ise sunidir ve bireylerin iradesiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla Batı medeniyetini taklit etmek tehlikelidir. Türk harsı bilinmeli ve korunmalıdır. Batı medeniyeti ikincil, Türk harsı ise birincil olmalıdır.⁸⁸

II. Meşrutiyet yıllarında *İslâm Mecmuası*, *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua*, *İçtimaiyat Mecmuası*, *Millî Tettebbular Mecmuası* Gökalp'in yazılarına geniş yer verir. Bu dergilerde din ve toplumsal evrim sorunlarına değinen Gökalp, kitlelere ters düşmeksizin, inançlarla uzlaşacak bir yol arayışındadır. Modernist İslâmcıların sözcülüğünü yapan İslâm Mecmuası, İttihat ve Terakki'nin Türkçülükle İslâmcılığı uzlaştırma çabalarının savunuculuğunu yaptığından Ziya Gökalp'in bu yöndeki birçok yazısına yer verir. Gökalp'in din, ahlâk, eğitim gibi konular üzerine sosyolojik değerlendirmeleri ve hukuk reformuyla ilgili yazıları da ilk olarak bu dergide yayınlanır. *Ümmetten millete* dönüşmek için hukukun çağdaştırılması gerekli olduğunu belirten Gökalp, bu konuda laikliktense görelî çağdaşlaşmayı önermektedir. İlk önce İslâm hukuku ile modern hukukun uyuştukları noktalarda düzenlemelere gidilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁸⁹ İslâm'ın tüm zaman ve bütün milletlere uygulanabilir bir din olduğunu, Batının da Protestanlık kanalıyla İslamiyet'in akıl ve örf ile ilgili temel esaslarını kendi bünyesine aldıktan sonra bilimle arasındaki çatışmayı çözebildiğini ve bu yolda modern, çağdaş millî kültür ve medeniyete ulaşma yolunu açtığını iddia etmektedir. Bu sebepten *din anlayışının* yeniden yorumlanması ve modern insanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde millî bünyeye uygun hale getirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁹⁰ Okullarda Kur'an'ın Türkçe tercümesinin okutulmasını önermekte, böylece halkın bilgisinin genişleyeceğini ve dine sevgilerinin artacağını ifade etmektedir. Bu çerçevede, yazı heyetinde yer aldığı İslâm Mecmuası'nın her sayısında Türkçe ayetlere yer verildiği görülmektedir.⁹¹

Gökalp, dinî coşkunluğun toplumsal gelişmeyi motive edeceğini savunmaktadır. Bu sebeple Batılılaşma ile İslâm'ı, bilimle–dini zıt iki alan değil, bir birini tamamlayan iki unsur olarak görmektedir. Lâikliği onaylayan bir İslâm anlayışına doğru düşünsel bir değişim yaşan Gökalp, dinsel reform ve dinin aslına döndürülmesi fikriyle dönemindeki İslâmcı modernistlerin tezlerine yaklaşır. Ancak onlardan farklı olarak din ile devleti birbirinden ayırır ve bunun aslında İslâm'ın özünde mevcut olduğunu ileri sürer.⁹² Ona göre şeriatın sadece inanç ve ibadet işlerini değil, ekonomiden aile hayatına kadar tüm toplumsal ilişkileri kuşatmış farz edilmiş, oysa kuşattığı şeylerin çoğunun toplumsal ilişkiler alanıdır. Şeriatın bu alandaki kuralları, aslında toplumun töreleri iken sonradan dinsel meşruluk kazanmışlardır. Ayrıca şeriatteki değişmez olan kuralların pek azının Kur'an'a dayandığını iddia eder. Birçok durumda da ayetlerin, genel kurallar olarak değil, belirli sorunlar üzerine verilmiş yargılar olduğunu belirtir. Gökalp bu durumu, İslâm'ın doğuşunda ve evriminde rol oynayan tarihsel koşullara bağlar. İslâm toplumlarındaki gidişin böyle devam edemeyeceğini, eğer İslâm dininin kişilerin yaşayışında bir gücü varsa ve bunun

⁸⁸ Ceylan Tokluoğlu, "Ziya Gökalp ve Türkçülük", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68 (2013), 128.

⁸⁹ Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1/127-128.

⁹⁰ Keskin, "Ziya Gökalp'in Din Anlayışı", 111-112.

⁹¹ Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, s.75.

⁹² Keskin, "Ziya Gökalp'in Din Anlayışı", 112.

çağdaşlaşma yolunda ilerletici bir gücü olacaksa, bunun ancak ahlakla hukukun, dinle devletin ayrılmasıyla olabileceğini belirtir.⁹³

Ziya Gökalp ilk yazılarında İslamcı çizgiye yakın durmuşsa da sonradan İslamcılarını eleştirmektedir. Bir makalesinde özelde Sait Halim Paşa'nın bir yazısına fakat genelde İslamcılarının savundukları iki teze karşı eleştiriler yöneltir. İslam dünyasının geri kalmışlığı konusunda sebep olarak öne sürülen "sonradan Müslüman olan kavimlerin ve Haçlı seferlerinin etkileri", Gökalp'e göre bir yanlış yorumlamadır. İslam dünyasının geri kalışında, İslamlaşan kavimlerin gelenekleri etken olmuşsa, bunların geriletici etkilerinin çok önceden görülmesi gerektiğini belirtir. Geri kalışın nedenlerinin geri kalışın belirmesinden önceki olaylarda aranması gerektiğini, bir uygarlığın, düşman bir güç tarafından yıkılabileceğini; fakat bunun, çöküşünün nedeni olduğunu göstermeyeceğini ifade eder. Haçlı Seferlerinin Hristiyan Avrupa'da uyanışa yol açmış olduğunu, Batı'nın, o zamanın İslam uygarlığının başarılarını almakta taassup göstermediğini söyleyen Gökalp, bu taassubun şimdi Batı'ya karşı gösterildiğini savunur.⁹⁴

Ziya Gökalp'e göre İslamcılarının temsil ettiği ülküler, Türk toplumunun hayali olma gücünü yitirmiş, hatta toplumun çağdaşlaşmasının önünde engel olmuşlardır. Çünkü bu ülküleri oluşturan ya da kendi hayalleri olarak yaşatan toplum türü bir ümmet toplumdur. Kendindeki en yüksek değerlerin kaynağının din olması, bu tür toplumların özelliğidir. Fakat Türk toplumu "ümmet" türünden "ulus" türüne geçiş aşamasındadır. Yalnız Türkler arasında değil, bütün çağdaş dünyada dinsel ülküler artık aşınmaktadır. Bu sebepten çağdaş toplumlar, ümmet toplumları değil, ulus toplumları olarak tanımlanmaktadır.⁹⁵ Gökalp, Durkheim'in etkisinde kalarak ulusların oluşumunu üç aşamalı bir süreçte ele almaktadır. Ona göre her ulus, önce dil ve ırk birliğine dayalı kabile toplumuyken, din birliğine dayanan ümmete geçmekte, oradan da kültür ve uygarlıkla tanımlanan ulusa erişmektedir. Bu nedenle ümmet düşüncesinin aşılması ve ulusal kültürün geliştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁹⁶

Milliyetçiliği Osmanlı Devletini parçalayan bir mikroba benzeten Gökalp, bu mikrobun İslam'a büyük zararlar verdiğini ve artık Müslümanların lehine kullanılması gerektiğini savunmuştur. Büyük İslam birliği için bir kurtarıcı beklemekten ziyade pratik adımlar olarak tanımladığı milli dil, tarih, din, terbiye ve iktisat alanlarında çalışmalar yapılması gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁷ Fakat "Türkçülerin millet ülküleri Türklükse, ümmet ülküsü de İslamlıktır" diyen Gökalp, Türkçülerin bir ümmet programlarının da olması gerektiğini belirtmektedir. Bu programda özellikle İslam kavimleri arasında Arap harflerinin ve hilal sembolünün korunması, ortak değerler oluşturup bunları koruyabilmek için kongreler düzenlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Türkçüleri söz konusu programa sahip birer İslam ümmetçisi olarak tanımlamakta, İslam milliyetçilerinden ayrı tutulmaları gerektiğini öne sürmektedir. Gerekçe olarak artık hiçbir İslam kavminin, milliyet duygusunu kabul etmeyen bir birleşmeye yanaşmayacağını göstermektedir.⁹⁸

⁹³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 442-443.

⁹⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 414-415.

⁹⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 423.

⁹⁶ Ünüvar, "Ziya Gökalp", 32.

⁹⁷ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 73-75.

⁹⁸ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 41-42.

Gökalp, ahlak sorunuyla ilgili İslamcıları eleştirir. Yaşanan bunalımın kaynağının dinin birey üzerindeki etkisinin zayıflamasının sonucu olduğunu kabul eder fakat bunun çaresinin okullarda din eğitimi vermek olmadığını belirtir. Sık sık vurguladığı ümmet toplumundan ulus toplumuna geçildiği düşüncesi, bu yargısında belirleyici bir etkiye sahiptir. Çünkü artık ahlak değerlerinin kaynağı din değildir. Eski ahlak değerleri görevlerini tam yerine getiremediklerinden, ahlak değerlerini dine dayandırmak istemek, bilmeden ahlaki çöküşe katkıda bulunmak demektir. Bunun içindir ki, Türk toplumunda taassupla riyakârlık daima birlikte yürümüştür.⁹⁹

İttihat ve Terakki'nin ideoloğu olan Gökalp, Kemalist dönemde de fikri öncülüğünü devam ettirir. Yine de İttihatçı kimliğinden dolayı Kemalist iktidarla arasında bir mesafe söz konusudur. Ayrıca dini kimliğin nasıl konumlandırılacağı sorunu da yeni kurulan ulus-devletle Ziya Gökalp arasındaki temel sorunlardan birini teşkil eder. Gökalp'in dini sosyal ruhu sağlamaya dönük araçsal yaklaşımının karşısında Kemalist iktidar tamamen seküler bir milli kimlik kurmaya çalışır.¹⁰⁰ Fakat Lâiklik, Şeyhülislamlığın kaldırılması, dinî mahkemelerin yönetiminin adalet bakanlığına bağlanması, saltanatın kaldırılması, büyük oranda onun etkisiyle gerçekleşir.¹⁰¹

3.5. Abdullah Cevdet

Abdullah Cevdet'in ilk dönem yazılarında İslâm dininden yararlanmak istediği görülmektedir. Özellikle materyalist düşüncelerin İslâm dinine aykırı olmadığını savunmakta, çevirdiği Büchner'in *Natur und Geist* isimli kitabını “Hikmet ve hakikat mü'minin gaib olmuş malıdır, nerede bulursa ahz-ü-tasarruf eder.” hadisiyle sunarak buradaki düşüncelerin İslâm'a uygun olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰² Ancak İslâm dinini bu açıdan yalnızca bir araç olarak görmekte, dinin biyolojik materyalizme göre yaşamı açıklamakta ve gerçeklere ulaşmakta tamamen yetersiz kaldığını düşünmektedir.¹⁰³ İslâm fıkıh âlimlerinin sözlerinden yola çıkarak materyalizme varmayı deneyen Cevdet, materyalizmle İslâmiyet arasında bir sentez yapmaya çalışmaktadır. Bundan dolayı İslâm felsefesinin temelini de bilimsel faaliyet olduğunu,¹⁰⁴ hatta Allah'ın her sıfatının insanları bilimsel araştırmalar yapmaya teşvik eden bir emir olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁵ Dinin Osmanlı toplumu açısından önemini sık sık vurgulamakta ve “İlim havassın dinidir, din avamın ilmidir. Din ile ilmin seyyanen terakki ve tekâmül etmesi lüzüm-u içtimaisi bundandır.” sözleriyle bu desteği sağlamanın gerekliliğini belirtmektedir.¹⁰⁶

Abdullah Cevdet, eski İslâm düşünürlerinin de biyolojik materyalist düşünürlerle aynı görüşleri savunduklarını iddia etmekte, bu doğrultuda Ebu'l Ula el Maarri'nin eserlerinin Darwin'in evrimsel gelişmenin esaslarını ortaya koyduğunu ve Schopenhauer'un görüşlerini de daha önce öne sürdüğünü belirtmektedir. Osmanlı'nın geri kalmışlığı konusunda dinin oynadığı olumsuz rol üzerinde duran Cevdet, İslâm'ın toplumsal içeriğinden yararlanma konusunda İslâm'ın dinsel kısmıyla toplumsal kısmını ayırmaya ve

⁹⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 455-456.

¹⁰⁰ Ünüvar, “Ziya Gökalp”, 35.

¹⁰¹ Keskin, “Ziya Gökalp'in Din Anlayışı”, 116.

¹⁰² Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, tarihsiz), 14.

¹⁰³ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 20.

¹⁰⁴ Sacit Kutlu, “İkinci Meşrutiyet Döneminin Düşünce Akımları”, www.obarsiv.com. (29.03.2018), 4.

¹⁰⁵ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 234.

¹⁰⁶ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 129.

Müslümanların dikkatini toplumsal olana çekmeye çalışmaktadır. İslâm âlimleriyle biyolojik materyalist düşünürlerin görüşlerini karşılaştırarak Müslümanlara İslâm'ın bizzat biyolojik materyalizm olduğunu ispatlamaya çalışırken Kur'an'daki hükümleri de materyalist düşünürleriyle karşılaştırmaktadır. Bunları yaparken Hz. Muhammed'i de biyolojik materyalizme karşı çıkmayan bir kişi olarak yorumlamaktadır.¹⁰⁷

İslâm'ın toplumsal değişim aracı olarak kullanılması gerektiğini savunduğu hayatının bu evresinde Cevdet, İslamcılarının önde gelen isimleri olan Afgani ve Abduh'a hayranlık duysa da bu isimlerin ilerleme düşüncelerinde sadece İslâm'dan yararlandıkları için başarılı olamayacaklarını ifade etmektedir.¹⁰⁸ İslâm'ın ıslahıyla ilgili düşüncelerinde özellikle Abduh'tan etkilenen Abdullah Cevdet, Cenevre'de tanıştığı Abduh'un "Derdimizin nereden geldiğini, ne olduğunu, ne ile kabil-i tedavi olduğunu pek iyi" bildiğini söylemektedir. Fakat Cevdet'in düşündüğü İslâm *etik* dışında bir anlam ifade etmemektedir. Bundan dolayı Japonları Müslümanlardan daha Müslüman saymaktadır.¹⁰⁹

Dini bir muhalefet dili olarak da kullanan Cevdet'in bu minvalde II. Abdülhamid'i dinsizlikle suçlayan yazılar kaleme aldığı görülmektedir.¹¹⁰ Örneğin II. Abdülhamid'i, Osmanlı tarihinin ileri gelen yöneticileri ve Osmanlı padişahları ile eski İslâm âlimlerinin katıldığı hayali bir mahkemede şu şekilde yargılamaktadır:

"Ba'de fahr-i kâinat efendimiz Hazret-i Ömer'le Yavuz Sultan Selim'e teveccüh ederek: Allah'ın emrini tanımayan, Peygamberin adını hakaretle yâd eden hilâfetin şanını terzil ve telvis eden kendisine vedia-i rabbaniye olan milletini keyfi yolunda mahv-ü-ifnaya cesaret edüb, her hareketi şer'e, adalete, insaniyete muhalif olan Abdülhamid'in cezası nedir? diye sual buyurdular. İki birden 'idam' cevabını verdiler."¹¹¹

Ayrıca İslam dünyasında kültürel birliği sağlamak ve Müslümanlarda millet fikrini uyandırmak amacıyla da dinden faydalanmak isteyen Cevdet, İslam birliğini siyasi olarak düşünmemektedir. Ona göre siyasi olarak bir İslam birliği muhaldir. Onun düşüncesi, "manevi, ilmî, edebî, hissi, iktisadî, içtimaî bir tekârüb ve ittihad" temelinde bir yaklaşımı içermektedir.¹¹²

Abdullah Cevdet, Meşrutiyet'ten sonra Dozy'nin İslâm'ı eleştiren *Tarih-i İslâmiyet* isimli kitabını çevirir. Bu çevirisinden sonra Cevdet, artık aşamalı olarak İslam hakkındaki nispeten olumlu düşüncelerinden vazgeçer ve İslâm'ı daha açık şekilde eleştirmeye başlar. Fakat yaptığı bu çeviriden dolayı büyük tepkilerle karşılaşır. Tepkiler neticesinde kendi önsözünü yırtarak kitapları piyasaya sunar. Daha sonra amacının ulemaya bu çeşit kitapları göstererek onları harekete geçirmek olduğunu iddia eder.¹¹³ Oysa kitaba yazdığı önsöz, Dozy ile adeta suç ortağı sayılmasına yol açar. Bu girişinde, Dozy'nin eserinde dile getirilen gerçeklerin hiçbir bağınazlığa düşmeden kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmekte, yazarın bir gayrimüslim oluşunun fikirlerini itibardan düşürmeyeceğini, hatta böyle ilmi bir eser vermiş olan kimsenin Müslüman sayılması gerektiğini iddia etmektedir. Ayrıca Cevdet'in, söz konusu girişte bütün bir İslam tarihi literatürünü "müstebit hükümdarların zoruyla

¹⁰⁷ Hanioglu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 130-137.

¹⁰⁸ Hanioglu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 151.

¹⁰⁹ Hanioglu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 137-138.

¹¹⁰ Hanioglu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 142.

¹¹¹ Hanioglu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 149.

¹¹² Hanioglu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 152-154.

¹¹³ Hanioglu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 325-327.

kaleme alınmış siyasi metinler" olarak değerlendirmesi ve Dozy'nin kitabını objektiflik bakımından hepsinin üstünde kabul etmesi, tepkilerin düzeyini arttırır ve kitap yasaklanır.¹¹⁴

Kısmen İslam'ı da kapsayan yeni bir inanç sistemi oluşturmak isteyen Cevdet, modernleşme yolunda en büyük engelin din olduğunu düşünmesine rağmen dinin toplumda oynadığı rolü vazgeçilmez olarak kabul etmektedir. Dinin yerini biyolojik materyalist görüşlerle desteklenen bir inanç sisteminin almasının ve toplumsal değişimin bu sistemin yerini tamamen biyolojik materyalizme bırakmasının sonunda sağlanacağını düşünmektedir. Protestan etiğine benzeyen yeni bir etik oluşturmak isteyen Cevdet'in, bu konuda Bahailik mezhebinin araç olarak kullanma arzusuna sahip olduğu görülmektedir.¹¹⁵

Abdullah Cevdet bireycilik ile toplumculuk, dindarlık ile ateizm, pasifizm ile anarşizm, nihilizm ve şiddeti benimseme ile reddetme arasında sık gelgitlere düşmektedir. Ayrıca İslamcı aydınlarla Batıcılar arasında sürekli tartışma konusu olan *kadının toplumdaki yeri* onun için bir medenileşme sorunudur. Bu bağlamda kadınların örtünmesinin de Müslümanlıkla ilgisi olmadığını öne sürmektedir. Ona göre "Müslümanlık ne çarşaf içindedir ne de serpuş altındadır. Müslümanlık işlerde ve fiillerdedir. Hatta kalplerde bile değildir."¹¹⁶

Özellikle Meşrutiyet sonrasında İslâm dinine sert eleştiriler yönelten Cevdet'in düşlediği *dinin arka plâna geçtiği bir toplum* düşüncesi, yaşanan rejim değişikliğinden sonra daha uygulanabilir bir alan bulur. Resmi ideolojiyle büyük benzerlikler taşıyan düşünceleri, böylece onu toplumsal değişim aracı olarak din ya da mezhep kullanma düşüncesinden uzaklaştırır.¹¹⁷

SONUÇ

Osmanlı'nın son zamanlarına denk gelen dönem kuşkusuz ki, büyük alt-üst oluşların, dönüşümlerin ve beka mücadelelerinin verildiği bir dönemdir. Bir yanıyla varoluş asrı diye niteleyebileceğimiz bu dönemde ortaya çıkan fikir akımlarının, bir yandan beka bir yandan da çağın/zamanın dışına düşmemek adına merkeze aldıkları devlet üzerinden varlık, intibak mücadelesi verdikleri görülmektedir. Hepsinden öte bu akımlar, çağın ideolojik ve felsefi kabulleri karşısında yer yer paralel yer yer de karşıt bir *iddia* olma durumunda kalmaktadırlar. Batı'dan aktarılan çeşitli fikri akımlara karşı ilk tepkilerin İslamcılar tarafından verildiği, bu tutumun da İslamcılarının en belirgin yanı olarak muhalif kimliklerini ön plana çıkardığı görülmektedir.

Fikir akımlarının her biri bir yönüyle durdukları mekânı ve zamanı anlama, yeniden tanımlama ve yeni bir tarih-şimdi, toplumsal vasat inşa etme çabasıdır. Kendine dönük bu okuma, üzerinde hareket ettiği diyalektik gereği aynı zamanda merkeze aldığı Batı'yı da tanımlama sonucunu doğurur. Dolayısıyla İslamcılık, modernizm üzerinden teşekkül etmiş yeni insanlık durumunu ifade eden Batı'yı da birçok yönden tanımlama gayretidir. Tanımlama vurgusu ilk etapta abartılı bir yaklaşım gibi gelebilir. Zira her ne kadar çağırdığı dünya olmasa da kullandığı yöntem ve dil açısından İslamcılık Batı'yı tanımlamadan öte

¹¹⁴ Şükrü Hanioğlu, "Abdullah Cevdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988) 1/91.

¹¹⁵ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 333-338.

¹¹⁶ Kutlu, "İkinci Meşrutiyet Döneminin Düşünce Akımları", 4-5.

¹¹⁷ Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 341.

Batı'yı Osmanlı'ya ithal etme, onu Doğu'da tekrar üretme olarak görülebilir. Bu kısmen doğrudur ama okumaları, sentezleri ve toplumu davet ettiği vasat üzerinden bakıldığında İslamcılık, kendi felsefi ve entelektüel birikimi ölçüsünde Batı'yı yeniden tanımlamıştır denilebilir.

Ele aldığımız konu bir açıdan tarihsel bir olguyu anlamaya yönelik olsa da etkileri ve hâlâ hayatîyetlerini sürdürmeleri açısından kendi içinde güncel bir mevzu olma özelliği barındırmaktadır. Yaşadığımız zamandan İslamcılığın bir şimdi-geçmiş mukayesesini yapmak hem mümkün hem de gereklidir. Bir İslami devlet olan Osmanlı'nın siyasal, dini, kültürel ve ekonomik yapı üzerinde boy veren bu akımın, laik/seküler bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nde ne anlama geldiği meselesi oldukça ilginç ve önemli bir mevzudur.

Osmanlı için bir sonuç, kendi tarihi tecrübesinin meydana getirdiği bir "yeni durum" olarak İslamcılık, Türkiye Cumhuriyeti için miras alınan bir olgudur. Ontolojileri, öncülleri ve kabulleri birbirinden oldukça farklı olan her iki devlet yapılanması için bu akım kuşkusuz ki, aynı anlama gelmemiştir. Osmanlı için İslamcılık kabul edilebilir bir noktada olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti ise yaslandığı ideolojik kabuller açısından Osmanlı ile farklılık taşımaktadır. Bir bakıma Batıcılık ve Milliyetçilik akımlarının sentezi olan Türkiye Cumhuriyeti, İslamcılığı sakıncalı ve toplumsal/ideolojik inşasını yapı sökümüne uğratacak bir noktada imlemiştir.

Müslüman olan Osmanlı'nın tarihi tecrübesi kendi içerisinde son tahlilde seküler/profan akımları, okuma biçimlerini ürettiği gibi laik/seküler Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi politik gerçekliğini hep koruyan ve dönem dönem toplumsal gerçeklik olarak da varlığını hep hissettiren İslamcılığı yeniden üretmiştir. Bu durum aslında Osmanlı'nın da Türkiye Cumhuriyeti'nin de kendi *ötekisini* üretmesinden başka bir şey değildir.

Bu noktada bir farkı vurgulamak gerekmektedir. Osmanlı'da ve sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nde Batıcılık ve Milliyetçiliğin oynadığı/oyynamakta olduğu rolü, İslamcılık özellikle de Türkiye Cumhuriyeti'nde oynayamamış, diğer cereyanlar gibi bir kurucu unsur/özne olamamıştır. Diğer siyasal etkileri bir yana bırakırsak Batıcılık ve Milliyetçilik, Osmanlı için çözücü bir nitelik taşıırken yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu unsurları olmuşlardır.

İslamcılık, Osmanlı'da düşünce olarak devletin kurucu aklının reforme edilmiş bir hali olarak görünmektedir. Bütün bu tarihsel imkân ve avantajlarına rağmen İslamcılık akımının, hem Osmanlı'da hem de Cumhuriyet Türkiye'sinde toplumsal inşanın biçimlendirilmesinde etkisiz kaldığı ve uzun soluklu bir itiraz ve muhalefete dönüştüğü söylenebilir. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin yaslanmış olduğu yapısal fikriyat açısından mutlak öteki halinde tanımlanabilir.

Türkiye Cumhuriyeti için Batıcılık ve Milliyetçilik her ne kadar ontolojik gereklilik olma vasıflarını kuramsal olarak hala devam ettirse de günümüz için fiili bir başka durum da söz konusudur. Türkiye Cumhuriyeti'nin mutlak ötekisi olan İslamcılık akımının, bugünkü fiili siyasal durum için bu konumundan daha kabul edilebilir ve hatta yer yer devletin politikalarını belirleyen bir noktaya dönüştüğü görünmektedir. Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet tarihinin tamamında bir muhalefet birikimi oluşturmuş olan İslamcılık, hikâyesi burayı aşacak süreçler sonucunda devletin siyasal öngörüsünden bir imkân olarak belirivermiştir. Ama yukarıda vurguladığımız mekanizma burada da

değişmemektedir. Devlet-İslamcılık ilişkisinde işleyen paradigma hâlâ devletin belirleyen ve merkezde olduğu bir mekanizmadır. Devletin araçsallaştırıcı aklı, zamanın ruhunun/zeitgeist ve toplumsal dinamiklerinin de etkisiyle İslamcılığı muhalefetten iktidara doğru taşımıştır. Bu noktada iktidarda olan ve "kısmen İslamcılık" olarak nitelediğimiz olgunun bizzat İslamcılık ile kritik edilmesi gerekliliğine inanmakta ve aslında cari olanın da eklektik, milli, seküler birçok formla iç içe geçmiş bir tasavvur olduğunu görmekteyiz.

Ele aldığımız bu durum aslında fikir akımlarının toplumsal etkinlikleri, karşılıkları açısından bize bir fikir vermekte, öncelikle devletin ve toplumun değerler noktasında ayrı düzlemlerde hareket ettiklerini göstermektedir. Batıcılık ve Milliyetçilik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu aklı için daha çok önem taşıırken, bir bütün olarak olmasa da İslamcılık tezleri toplumsal olanda daha bir aksi seda bulmuştur. Bununla toplum tek bir kimlik ile izah edilmemektedir. Daha çok bir fikir akımının devlet nezdindeki *mutlak öteki* ile *kabul edilebilirlik* arasında değişen süreci belirtilmektedir. Belki burada vurgulanması gereken asıl mesele, Türkiye Cumhuriyeti'nin bu akımların sentezinden bir ortalama vatandaş üretmeyi başarmış olmasıdır. Bugün sıradan bir Türkiye vatandaşı kendisini hem Batıcı hem milliyetçi hem de dindar biri olarak görebilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Ömer. "Filibe'li Ahmed Hilmi'nin Din Anlayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2001), 69-85.
- Bauman, Zygmunt. *Siyaset Arayışı*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Bayram, Ahmet Kemal. "İdeoloji ve Dönüşüm". *İdeoloji*. Kenan Çağan (ed.), İstanbul: Hece Yayınları, 2008.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY, 2003.
- Bostan Ünsal, Fatma. "Mehmet Akif Ersoy". Aktay, Yasin (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık*. 6/73-91. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Bülbül, Kudret. *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*. Ankara: Kadim Yayınları, 2006.
- Çağan, Kenan (ed.). *İdeoloji*. Ankara: Hece Yayınları, 2008.
- Debus, Esther. *Sebilürreşad*. çev. Atilla Dirim. İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2009.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar I-II*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.
- Gökalp, Ziya. *Makaleler I*. Beysanoğlu, Şevket (haz.). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1976.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Gündüz, Mustafa. "Said Halim Paşa'da 'Medeniyet' Kavramı", *Journal of Islamic Research* 21/2 (2010), 143-150.
- Güzel, Cemal. "Türkiye'de Maddecilik ve Maddecilik Karşısı Görüşler". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2002), 63-81.
- Hanioğlu, Şükrü. "Abdullah Cevdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/90-93. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Hanioğlu, Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.

- Heyd, Uriel. *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*. çev. Cemil Meriç. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980.
- Hilmi, Ahmed. *Hikmet Yazıları*. Ahmet Koçak (haz.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Hilmi, Ahmed. *İslam Tarihi*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Hilmi, Filibeli Ahmed. *Âmâk-ı Hayal*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Kahraman, Yakup, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/18 (2019), 345-351.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Gerçek Hayat Yayınevi, 2001.
- Kara, İsmail. *İslamcılarının Siyasi Görüşleri 1*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- Keskin, Mustafa. "Ziya Gökalp'ın Din Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 101-118.
- Kutlu, Sacit. "İkinci Meşrutiyet Döneminin Düşünce Akımları". Erişim 29 Mart 2018. www.obarsiv.com
- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mehmed Akif Külliyyatı 2. haz. İsmail Hakkı Şengüler. İstanbul: Kitap Rengi Yayınları, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2012.
- Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Sarıkaya, Saffet. "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Araştırmalar* 1 (1999), 97-112.
- Tiftikçi, Osman. *İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2011.
- Tokluoğlu, Ceylan. "Ziya Gökalp ve Türkçülük", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68 (2013), 113-139.
- Toprak, Zafer. "II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri". *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* 1/126-132. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler(1876-1938)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Türküne, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011.
- Uzun, Necmi. *Türkiye'de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü*. Ankara: Atılım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ünüvar, Kerem. "Ziya Gökalp", Bora, Tanıl (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik* 4/28-36. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Ercan. *Türk Düşüncesinde İslam*. İstanbul: Hece Yayınları, 2013.