

SON DÖNEM OSMANLI SIYASETİNDE İSLÂMCILIK VE BATILILAŞMA

Kenan Çağan

Osmanlı'nın son döneminde, imparatorluğun kurtuluşu için reçete sunan ideolojilerden biri de İslamcılıktır. Modern bir ideoloji olarak İslamcılık, çeşitli düzeylerde, Osmanlı'nın batılılaşma tecrübesiyle ilgilenmiştir. İslamcılığın batılılaşma karşısındaki tavrı, kimi zaman keskin retlerle biçimlense de, çoğu zaman daha uzlaşmacı olmuştur. Bu uzlaşma, batının ilmini ve tekniğini almak, ahlakından sakınmak gibi bir tavırla neticelenmiştir. İslamcılığın batılılaşma algısı uzun yıllar bu tavır etrafında biçimlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Siyaset, Ideoloji, İslamcılık, Batılılaşma,

Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilişi oldukça sancılı olmuştur. Söz konusu olan bir cihan imparatorluğu ise bu durum doğal kabul edilmelidir. Nitekim Osmanlı'nın tarih sahnesini terk etme konusundaki isteksizliği de bunu ispat etmektedir. Zira bu isteksizliğini çok çeşitli alanlarda gösterdiği dirençle bütün dünyaya duyurmuştur. Bir yandan somut tedbirlerle imparatorluğun yıkılışını engellemeye çalışan Osmanlı, diğer yandan teorik tartışmalarla, imparatorluğun bekâsını temin edecek alternatif programların peşinde olmuştur. Osmanlı ilk kez bu amaç doğrultusunda farklı ideolojileri tanıma fırsatı bulmuştur. Bu ideolojilerin ilki modernleşme (batılılaşma) ideolojisidir.

Osmanlı'nın modernleşme ideolojisiyle tanışıklığı bir zorunluluğun sonucudur. Özellikle askeri alanda Batı'yla karşılaşma ve bu karşılaşmanın sonucunda gelen ağır yenilgiler ve toprak kayıpları, Osmanlı'yı Batı üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Bu düşünceden ortaya çıkan ilk somut netice, özellikle askeri alanda batılı anlamda bir yenileşmeyi başlatmak olmuştur. Askeri alanda başlayan batılılaşma hareketi zaman içerisinde başka alanlarda da yaygınlaşarak devam etmiştir. Tanzimat

bu anlamda önemli bir dönemeci işaret etmiştir. Neticede III. Selim’le başlayan ve Tanzimat’la birlikte Osmanlı toplumundaki yerleşikliğini perçinleyen batılılaşma, Osmanlı’yı içinde bulunduğu kötü gidişattan kurtaramamıştır. Batılılaşmanın sihirli bir değnek olmadığının fark edilmesi ve toplumun temel kabulleriyle örtüşmüyor olması, batılılaşma konusundaki kuşku ve itirazların gündeme gelmesini sağlamıştır. Niyazi Berkes’in (2002: 44) ifadesiyle, bu kuşku ve itirazlar bir yandan Batı’ya karşı çok şiddetli bir tepkinin ortaya çıkmasına neden olurken, bir yandan da ‘biz’ fikri hakkında bir bilincin uyanmasına katkıda bulunmuştur.

Öte yandan, Fransız İhtilalinin yarattığı ulusal bilinç, imparatorluğun çok kimlikli yapısını zedelemeye başlamıştır. Özellikle balkanlarda başlayan ulusal ayaklanmalar toprak kayıplarının çoğalmasına sebep olmuştur. Ayrıca Fransız İhtilalinin milliyetçilik ideolojisi özelinde, modern ideolojiler çağının kapısını aralaması diğer bir kayda değer gelişme olmuştur. Bu şartlar altında Osmanlı’nın da kimi yeni ideolojilerle tanışması kaçınılmaz olmuştur. Osmanlı’nın çok kimlikli etnik yapısı düşünüldüğünde, bütün etnik kimlikleri içinde barındırmaya aday Osmanlıcılık ideolojisinin gelişmesi doğal bir sonuç kabul edilmelidir. Ancak toplumsal ve siyasal gelişmeler Osmanlıcılığın reelpolitikle çok da örtüşmediğini ortaya koymuştur. Sırp ve Yunan isyanları Osmanlı’dan kopmayla ve yeni ulus devletlerin teşekkülüyle sonuçlanmıştır. Bunu diğer etnik unsurların isyanları ve ulus devletleri takip etmiştir. Hatta Arapların da bu sürece dahil olması olayın boyutlarını göstermek açısından çarpıcı olmuştur.

Bir anlamda imparatorluk olmanın zorunlu bir sonucu olan Osmanlıcılık, imparatorluğu ayakta tutmaya yetecek performansı ortaya koymadıkça, başka ideolojik yaklaşımların palazlanması kaçınılmaz olmuştur. Bu süreç boyunca Türkçülük ve İslamcılık imparatorluğun bekasına yönelik iddialı argümanlar barındıran diğer iki önemli ideoloji olarak ortaya çıkmışlardır. Türkçülük akımı dönemin milliyetçi hareketlerinin ve söz konusu siyasal gelişmelerin doğal bir neticesiydi. İslamcılık ideolojisi ise modern ideolojiler çağının bir getirisi olarak, İslam’ın yeniden yorumlanmasını ve Tanzimat’la başlayan benlik kaybının önlenmesini (Mardin, 2004: 91) esas alan bir yaklaşım olmuştur. İmparatorluğun yıkılışı sebeplerini İslam’dan uzaklaşmaya bağlayan İslamcı ideoloji, İslam esaslarını imparatorluğun kurtuluşu için bir reçete olarak sunmuştur.

Söz konusu dönemde, kurtuluş reçeteleri sunan ideolojiler Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülükten ibaret değildir. Yine bu dönemde, Adem-i merkezîyetçilik ve sosyalizm gibi başka ideolojiler de temâyüz etmişlerdi. İdeolojilerin bu kadar geniş bir yelpazede ilk kez bu dönem içerisinde ortaya çıkmasının sebebi, Osmanlı aydınlarının çeşitli sebeplerle batıya gitmeleridir. Batıya giden Osmanlı aydınları, batılı yaşam tarzlarını öğrendikleri kadar, batılı düşünce yapılarını da fark etmiş oldular. Batılı düşünce yapılarından etkilenen Osmanlı aydınları, o düşünce yapılarını ithal etme yoluna gittiler.

Bu ideolojilerden Adem-i Merkezîyetçilik ve sosyalizm gibileri, Osmanlı düşünce yapısına olan uzaklıklarından olsa gerek, oldukça cılız bir ilgiyle karşılaştılar. Hatta denilebilir ki, ilk başlarda, belli bazı aydınlar dışında bu ideolojilerle ilgilenen olmamıştır. Osmanlıcılık başlangıçta çok muteber bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Ancak milliyetçiliğin şekillendirdiği siyasal şartlar altında itibarını kaybetmeye başlamış ve nihayetinde Osmanlı imparatorluğunun tarih sahnesinden çekilmesiyle, o da fiili olarak mevcudiyetini kaybetmiştir. Türkçülük ve batılılaşma gün geçtikçe palazlanan ideolojiler oldular. Milliyetçiliğin etkisiyle Türkçülüğe olan teveccüh hızla artarken, batılılaşma karşılaştığı bütün toplumsal dirence rağmen yerini korumayı bilmiştir. Her iki ideoloji de varlıklarını koruyarak, hatta güçlendirerek bu günlere kadar gelmesini bilmiştir. Nitekim Osmanlı'nın yıkılması ve Cumhuriyetin ilan edilmesi, bu iki ideolojinin yerini daha da sağlamlaştırmasını temin etmiştir. Cumhuriyetin modernleşme ideolojisini kendisi için kurucu paradigma ilan etmesi batıcılık ideolojisini çok güçlendirmiştir.

Diğer yandan Türkiye Cumhuriyetinin ulus kimliği etrafında biçimlenen bir devlet olması, Türkçülüğün de devamlılığını pekiştiren bir olay olmuştur. Ayrıca toplumun kimlik arayışına karşılık gelmesinden dolayı Türkçülük esaslı bir yere sahip olmuştur. Bütün bunlara karşılık, İslamcılık ise Osmanlı döneminde edindiği toplumsal yankıyla güçlü bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı'nın dini referansları her zaman ciddiye alan bir devlet olması, İslamcılık ideolojisini iktidarla muhalefet arasında, belirsiz bir çizgide tutmuştur. Cumhuriyete kadar, kimi zaman güç kaybetse de, dönemin en güçlü ideolojisi olmayı başarmıştır. Ancak Cumhuriyetin tercihlerini modernleşme ideolojisi yönünde kullanması, İslamcılığın güç kaybetmesine neden olmuştur. Bütün güçsüzlüğüne rağmen muhalif bir unsur olarak her zaman yerini koruyan İslamcılık, bugün dahi öneminden pek bir şey kaybetmiş değildir.

Bu çalışma kapsamında İslamcılığın Osmanlı tecrübesini ele almaya çalışacağız. Özellikle İslamcılığın toplumsal ve siyasal teklifleriyle, modernleşme projesi karşısında nasıl konumlandığını tarihsel gelişimi içinde ele almayı deneyeceğiz. Ayrıca İslamcı ideolojinin, simgesel değeri en yüksek ideologlarından biri olan Mehmet Akif Ersoy'u ve düşüncelerini, modernleşme bağlamında irdeleyeceğiz.

Modern Bir İdeoloji Olarak İslamcılık

Osmanlı çok kültürlü (çok dinli ve çok milletli) bir toplumsal yapıya sahip olmasına rağmen, imparatorluğa rengini veren temel unsurlar Türklük ve İslamlık olmuştur. İmparatorluğun resmi ideolojisi bu iki unsurun birlikte tecellisinden ibarettir. Devlet iktidarını temsil eden Müslüman Türkler devletin resmi anlayışını, özellikle İslam'ın temel ilkeleri çerçevesinde oluşturmuşlardır. İslam dini gündelik hayatın biçimlenmesinde etkin bir faktör olarak rol oynamanın yanı sıra, sosyo-ekonomik ve siyasal örgütlenmenin biçimlenmesinde de belirleyici olmuştur. Hukukun dini esaslar eksen alınarak belirlenmesi, dinin toplumsal alandaki algısını göstermeye yetmiştir. Her ne kadar örfi hukuku da içinde barındıran ikili bir yapı söz konusu olsa da, ana belirleyicinin din olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Osmanlı'dan tam bir din devleti olarak bahsetmek doğru olmasa da, dinin toplumsal yaşamın her kesiminde önemli işlevleri yerine getirdiği kesindir.

Teolojik bir toplum olarak Osmanlı'nın batılılaşma macerası, zihniyet değişimlerine de etki eden bir süreci başlatmıştır. Modern Batı'nın din dışı algılarla (rasyonalist, materyalist ve pozitivist) biçimlenmesi, batılılaşma yönündeki Osmanlı'nın din algısına olumsuz anlamda etki etmiştir. Osmanlı ilk kez din dışı sulara açılmayla karşı karşıya kalmıştır. Batılılaşmanın hayat tarzlarındaki somut tezahürleri, batılılaşma olgusu üzerinde dikkatlerin toplanmasına sebep olmuştur. Yerli anlayışın ve yaşayışın dışında yaşama biçimleri sunan batılılaşma kimi tepkileri üzerinde toplamıştır. Bu tepkiler, batılılaşma ideolojisinin Osmanlı'nın gerilemesine engel olamamasının görülmeye başlanmasıyla, öze dönüş söylemlerinin üretilmesine sebep olmuştur. Öz İslamdır, o halde İslam'a dönülmelidir.

Öze dönüş söylemleri Osmanlı'da eskiden beri kimi aralıklarla gündeme gelmiş bir konudur. Osmanlı'daki muhtemel sorunlar, hep İslam'dan uzaklaşmayla açıklanmıştır. "Bu yüzden de III. Selim'den önce

padişahlara sunulan ıslahat layihalarında 'kanun-ı kadime', 'şer-i şerife' dönmek önemli bir yer tutar" (Kara, 1986: XXVII). Ancak batılılaşma süreciyle, gündeme taşınan öze dönüş talebinin öncekilerden bir farkı vardır. O da; bu kez öze dönme talebi ideolojik bir içeriğe bürünmüştür. Bundan dolayı olsa gerek, bu öze dönüş söylemi daha sahih bir İslam anlayışına ve pratiğine ulaşmaktan ziyade, istemeden de olsa, modernleşme eğilimlerine ve dönemin gereklerine daha uygun bir İslam'a kapı aralamak pratiği içinde bulunmuştur (Kara, 2004: 41).

Her ne kadar Ali Bulaç (2004: 51) İslamcılığı, siyasi ve ideolojik bir akım olarak değil, her yeni durumda işleyen, gelişen ve kendini üreten bir süreç olarak tanımlamanın daha doğru olacağını ifade etmiş olsa da, İslamcılık bir çok vasfıyla modern bir ideoloji olarak temayüz etmiştir. İdeolojiktir; çünkü İslamcılık, her alanda toplumsal kurumlar oluşturacak bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia etmekte, bununla beraber bu iddialarını gerçekleştirmek için toplumsal bir hareketi davet etmektedir. İslamcılığın bu niteliği, onun siyasi içeriğine bir göndermede bulunmaktadır; ki o da İslamcılığın ideolojik doğasını ortaya koyan en önemli argümandır (Tunaya, 1962: 1).

Ancak burada bir parantezle belirtilmesi gereken çok önemli bir tavır vardır. Literatürdeki yaygın kullanımına ve artık bir kısım İslamcının bu adlandırmayı isteyerek ya da istemeyerek kullanmasına rağmen, İslamcılık ideolojisinin kendi bağluları, hem söylemlerinin ideolojik bir göndermeye sahip olduğuna karşı çıkmışlar, hem de kendilerini birer ideolog olarak tanımlamayı kabul etmemişlerdir. Onların ısrarlı vurgusu, İslam'ın bir ideoloji değil, bir din olduğu, dolayısıyla kendilerinin de birer ideolog değil, Müslüman oldukları şeklindedir. Yani İslamcılık neredeyse kimsenin sahiplenmediği bir yafta olarak ortada kalmış bir şeydir (Aktay, 2004a: 16). Ama bütün ortada bırakılmışlığına rağmen İslamcılık, yoğun çelişik anlamlarıyla, yaklaşık yüzelli yıllık tarihiyle bir düşünce akımının, aksiyoner bir siyasi düşüncenin, dolayısıyla da bir ideolojik yapılanmanın karşılığı olarak vardır. Bu durum İslamcılarının isteği ve arzusu dışında gerçekleşmiş olsa bile böyledir. Kaldı ki artık İslamcılar için "İslamcı kavramı bir siyasal kimlik ögesi olarak... İslam'ı bir geleneksel kültürel kimlik olmaktan öte sahiplenmeyi ve bunun siyasal temsilini aramayı ifade eden bir kavram olmuştur" (Aktay, 2004a: 16).

Modern bir ideoloji olarak İslamcılığın ne zaman ve kimler tarafından başlatıldığı tartışmalıdır. Tartışmayı alevlendiren en önemli sebep

İslam'ın, dolayısıyla İslam bağımlı taleplerin çok eskilere dayanıyor olmasıdır. Bu tarihsel süreklilik, modern zamanlardaki milad belirleme çabalarını bulanıklaştırmaktadır. Yine de bu konuda yapılmış çalışmalar İslamcılığı, azami son yüzelli yıla sıkıştırmış olmanın kesin kararlılığıyla, farklı zamanlar ve kişilerle başlatırlar. Zaman konusunda 1856'da ilan edilen Islahat Fermanı'nı milad kabul edenler olduğu gibi, 19.yy'ın son çeyreğini esas alanlar ya da II. Meşrutiyeti ve akabindeki yılları baz alanlarda vardır.¹ Örneğin Ali Bulaç (2004: 48) bütünüyle olmasa bile İslamcılığın Islahat Fermanı'nın Müslüman teba aleyhinde oluşturduğu konjoktürle ilgili olduğunu iddia eder. Şerif Mardin (2002: 9) ise İslamcılığın 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı'nın uzak çevresinde; özellikle de Hindistan'da şekillenen ama gerçek ideolojik gücünü imparatorluğun merkezinde 1870'lerde kazandığını söyler. Buna karşın Tarık Zafer Tunaya (1962: 19) İslamcılığı II. Meşrutiyetle başlatanlardandır. Tunaya'ya göre İslamcılık gerçek ve hayli homojen bir fikir akımı haline bu devrede gelmiştir. İslamcılığın kurucu babalığını ise Cemaladdin Afgani'ye tevdi etme gibi genel bir kanaat varsa da (Ülken, 1992: 276), Namık Kemal'le başlatanlar da vardır.

Cemaladdin Afgani'nin İslamcılığın fikir babası olup olmadığı yönündeki tartışma bir yana bırakılıp da, onun İslamcı ideolojiye yaptığı kurucu katkı göz önünde bulundurulduğunda önemi bütün açıklığıyla anlaşılır. Afgani'nin İslamcı ideolojinin bir çok argümanına katkıda bulunduğu muhakkak, ama onun özellikle modernlikle; yani modern bilim ve teknolojiyle ilgili söyledikleri önemlidir. Afgani'nin (1987: 98), İslam dininin felsefe ve pozitif bilimlere, dolayısıyla da medeniyete karşı olmadığını; aksine dinin Müslümanlara bunları öğrenmeyi emrettiğini ileri sürmesi, İslamcılık ideolojisi için yeni ve önemli bir katkıdır.

Mümtaz'er Türköne (1991: 35-36) İslamcılığın kuruculuğunu Cemaladdin Afgani'ye bırakmanın tarihsel olarak imkanı olmadığını be-

1 Nitekim Tarık Zafer Tunaya'nın İslamcılık ideolojisini bütünüyle II. Meşrutiyet yılları bağlamında çözümlemeyi tercih etmesi de bunun ispatıdır. İslamcılığın üç bölümde incelenebileceğini söylerken de bu görüşünü pekiştirecek nitelikte şeyler söylemektedir: " Birinci Bölümde, İslamcı doktrini tetkik icab eder. Genel olarak, İslam'ın siyaset ve devlet esasları ve bu bakımdan II. Meşrutiyetin değeri ne olabilir? İkinci Meşrutiyet İslami kaidelere dayanmış mıdır ve bu bakımdan tatminkar mıdır? İkinci bölümde, İslamcı cereyan II. Meşrutiyetin siyasi hayatında nasıl bir rol oynamıştır? Hangi olaylara katılmış ne gibi sonuçlar alınmıştır? Türk devrim hareketleri karşısındaki tutumu ne olmuştur ve bugüne hangi meseleleri bırakmıştır? Bu meseleler üzerinde durmak gerek. Üçüncü bölümde de, İslamcılık Cereyanının fikir ve aksiyon alanlarından elde edilen müşahedeler ve tezler incelenecektir." Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul, 1962, s. 4.

lirttikten sonra, ayrıca onun yeni bir ideoloji olan İslamcılık ideolojisi için de orijinal bir katkısının olmadığını iddia ediyor. Türköne'ye göre Yeni Osmanlılar İslamcılık ideolojisi açısından daha dikkate değer isimlerdir. Çünkü onlar hem tarihsel olarak Afgani'yi öncelemişler, hem de entelektüel derinlikleriyle İslamcılık açısından daha kapsamlı ve daha tutarlı görüşler geliştirmişlerdir. Türköne bu iddialarını, Afgani'nin İslamcı görüşlerini Yeni Osmanlılardan almış olabileceğini iddia ederek sürdürüyor.

İslamcılığın Namık Kemal'le başladığını iddia edenler arasında yer alan Mümtazer Türköne'nin (1991: 14) bu konudaki argümanları ikna edici kabul edilebilir. Çünkü Türköne, Namık Kemal'in İslahat Fermanı'nın hemen akabindeki yıllarda, İslamcı siyasetin taleplerini inşa ettiğini, Namık Kemal'in metinlerinden hareketle ispat ediyor. Örneğin Namık Kemal'in özellikle siyaset ve hukuk alanlarındaki düzenlemelerin İslam ilkelerine uydurulması taleplerini bu anlamda değerlendiriyor. Türköne (1991: 102) ayrıca Namık Kemal'in, İslamcı akımların daha sonra tartıştıkları, demokrasi-meşveret, parlamento-şura, kamuoyu-ehl-i hall-ü akd, halk egemenliği, ittihad-ı İslam, ilerleme-terakki, medeniyet gibi meseleleri ilk defa ortaya atan ve ilk defa bu istikamette kuramlar geliştiren Yeni Osmanlılardan biri olduğunu ifade ediyor.

Niyazi Berkes'in ifadesiyle Namık Kemal, Menderes modeli (peykçi) batıcılılaşmaya ilk karşı çıkan Osmanlı aydınıdır. Bilindiği gibi Berkes (2002: 51), benzer bir görüşle, batılılaşmaya karşı ilk ciddi tepkinin de İslamcılık ideolojisinden geldiğini söyler. Ancak Berkes, bu iki örtüşen duruma karşın Namık Kemal'i İslamcı saymaz.² Berkes'in iddialarına rağmen Namık Kemal İslamcı bir düşünür kabul edilebilir. Çünkü Namık Kemal bu yönde yadsınamayacak ciddi bir söyleme sahiptir. Örneğin ümmetçi bir düşündürdür. Vatan şairi olarak ünlenmiş olmasına rağmen, onun vatan anlayışı, ulusal sınırları ifade eden bir şeydir. Namık Kemal için vatan, İslamların vatanıdır (Ortaylı, 2002: 25).

II. Meşrutiyet yıllarını İslamcılık için milad kabul etmek, doğru zamanlama yapamamak olur. Ancak II. Meşrutiyet yılları İslamcılık ideolojisinin belli tartışmalar çerçevesinde inşa edildiği yıllara karşılık. Bu

2 Niyazi Berkes, Namık Kemal'in İslamcı olarak nitelendirilmesine şu ifadeleriyle karşı çıkıyor: "Onun asıl amacı ne Osmanlı soyunun hükümlanlığı, ne de devlette şeriatıdır. Bunları savunur duruma düşmesi dolaylı olmuştur. Onun için Namık Kemal'i şeriatçılıkla nitelendirmek ya da padişahçılıkla suçlamak büyük bir haksızlık olur. Namık Kemal, ne padişahçı, ne de şeriatçıdır; fakat sözünü ettiğimiz koşul karşısında düşününün anlamlar karmaşası içine düşmesi yüzünden, böyle görülmesine kendisi yol açmıştır." Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 296.

dönemin İslamcıları, İslamcılık ideolojisinin duayenleri olarak anılabilirler. Bunlar arasında Sadriazamlar, Şeyhülislam, Nazırlar, din adamları, mütefekkirler, edebiyatçılar ve gazeteciler vardır. Dönemin en geniş yayın faaliyetine sahip dergileri olan Sırat-ı Müstakim, Sebil'ür-reşad (ikinci kez 1948 de tekrar çıkmaya başlar), Mekatip ve Medaris, Beyanülhak, Livay-ı İslam gibi dergileri kendilerine mesken tutan İslamcılar arasında (1850'lerde, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa) kimler yoktur ki; Filibeli Ahmed Hilmi, Şeyhülislam Musa Kazım, Said Halim Paşa, Seyyid Bey, İskilipli Mehmed Atıf, Babanzade Ahmed Naim, Mehmed Akif Ersoy, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Ferit Kam, Mehmed Ali Ayni, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Hamdi Akseki, Şeyhülislam Mustafa Sabri, Bediüzzaman Said Nursi, M. Şemseddin Günaltay vb.

Tunaya'nın ifadesiyle (1962: 218) bunlar samimi, ciddi ve bilgili insanlardır.³ Dini ilimlere olan vukufiyetleri nedeniyle ulema sınıfına, modern bilimlere olan ilgileri nedeniyle de aydın sınıfına yakın olan bu insanlar, yeni bir tip olan 'ulema-aydın'ı temsil etmekteydiler (Bulaç, 2004: 56). İslamcılığın her düzeydeki bu geniş temsilinin bir sebebi; İslamcılığın bir yandan devlet otoritesine yaslanması iken, diğer bir sebebi de geniş halk kitlelerinin vicdanlarına, tahayyüllerine karşılık gelebilmesidir.

İslamcılığın Kurucu Paradigması

Tecdid, ıslah, ittihad-ı islam, ihya, Panislamizm gibi kelime ve terkiplerin karşılığı olarak kullanılan (Kara, 1986: XV) İslamcılık⁴, İslam'ın ta-

3 Ali Bulaç'ın ilk nesil İslamcılar (1856-1924) olarak belirlediği bu isimler özellikle dini bilgiye olan vukufiyetleri nedeniyle sonraki İslamcılardan ayrılıyorlardı. Ali Bulaç'ın ifadesiyle, 'ilk nesil İslamcılar, tarihsel fıkıh formasyonunun gerektirdiği içtihat yapma donanımına sahip olmasalar bile, yeterli sayılabilecek bir birikime sahiptiler; İslami ilimlere belli bir vukufiyetleri vardı, düşüncelerine referans teşkil etmek üzere kolayca ayet ve hadise başvurabiliyorlar, mezhepler arasında içtihat seçimi yapıyor, gerektiğinde düşüncelerini güçlendirmek üzere bazı hadislerin senet ve metin kritiğini yapıyorlardı. Ama bu birikimlerini en çok 'fikir adamı' profili geliştirme yönünde kullanıyorlardı.' Bkz. Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 51.

4 Bilindiği gibi kavram olarak İslamcılık II. Meşrutiyet yıllarından itibaren kullanılmıştır. Nitekim bu tarihlerden önce İttihad-ı İslam terkihi bu manayı karşılamak maksadıyla kullanılmıştır. İsmail Kara İslamcılık kavramının ilk kez Ziya Gökalp tarafından kullanıldığını ifade etmektedir. Bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, Risale Yayınları, İstanbul, 1986, s.

rihsel formasyonu ve gelenekleri içinden konumlanarak, bunu her tür durumda, özellikle de siyasal tavır alısta, bir davranış ufku kılma projesidir (Aktay, 2004: 18). Said Halim Paşa (1983: 150) İslamlaşmak başlığı altında, İslamcılık ideolojisinin muhtevasını şöyle belirliyor: "İslamlaşmak dediğimiz zaman, İslam'ın inançlarını, ahlak, toplum ve siyaset anlayışını, zaman ve çevrenin gereksinimlerine en uygun biçimde yorumlayarak bunlara gereği gibi uymayı anlatmak istiyoruz."

Mümtaz'er Türköne (1991: 26-27) ise İslamcılığı, Batı'dan gelen ideolojik düşünce yapısı ile geleneksel İslami değerlerin bireşimi neticesinde, İslam'ın ideoloji formu içinde yeniden sistemleştirilmesiyle ortaya çıktığını iddia ediyor.⁵ Türköne'ye göre bir ideoloji olarak İslamcılığı geleneksel İslam'dan ayıran en önemli özellik, İslamcılığın kendini meşrulaştırma/doğrulama biçimidir. İslamcılık, geleneksel İslam'ın aşkın bir gücün (teocentric-Tanrı merkezli) varlığı ve iradesi paralelinde kendini doğrulamaya çalışmasının aksine, daha rasyonel (antropomorfik-insan merkezli) bir meşrulaştırma sistemine başvurmaktadır.⁶ Bu nedenle de İslamcılık, geleneksel İslam'a oranla çok daha dünyevileşmiş olmaktadır.

İsmail Kara (2004: 41-45) İslamcılık için bazı tutamak noktalarını şöyle tespit ediyor: 1. İslamcılık dönem olarak da muhteva olarak da modern, modernleştirici, ideolojik ve büyük ölçüde seküler bir söylemdir. 2. Direnişi ve mücadeleyi (cihadı) esas alan bir kurtuluş hareketidir. Geleneksel İslam'a ve olumsuz Batı'ya (kötü, işgalci, sömürgeci, kafir, ahlaksız) karşı mücadele edip, gerçek İslam'da ve olumlu Batı'da (ilim ve medeniyet merkezi) kurtuluşu amaç edinir. 3. İslamcı söylemin bir yönü Batılı iddiaları ve İslam'a yönelik eleştirileri şu veya bu ölçüde

5 Mümtaz'er Türköne'nin ilginç bulduğumuz bir fikrini burada anmanın yeri olduğunu düşünüyoruz. Türköne'ye göre ittifak-ı İslam, tam karşılığı 'İslam milliyetçiliği' olan milliyetçi bir ideolojidir. Bu bağlamdaki düşüncelerinin devamında Türköne şu fikirleri ileri sürüyor: "İslam milliyetçiliğinde mevcut olan milliyetçilik, akültüratif bir ideolojidir. Osmanlı aydınları milliyetçiliği Batı'dan öğrenmişler ve İslam'a Batı'dan aktardıkları kalıplar içinde bakarak, İslam'dan milliyetçi bir ideoloji çıkarmaya çalışmışlardır." Bkz. Mümtaz'er Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 267.

6 Örneğin "Muhammed Abduh'un, Kur'an'ın Fil süresi'nde geçen Ebabil kuşlarının Ebrehe ordusunu mucizevi taşlarla çerçöp haline getirmelerini çiçek mikrobu ve çiçek hastalığı şeklinde açıklamaya kalkışması, yine aynı yazarın cinleri bir tür mikrop olarak açıklaması bu teşebbüslerin yaygın olarak bilinen tipik örneklerindendir." Bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, Risale Yayınları, İstanbul, 1986, s. LIX.

cevaplandırmaya, reddetmeye, tadil ve tahsil etmeye dönük işlerken, diğer bir yönü de doğrudan Müslümanlara, İslam'ın mevcut algılanış biçimine müteveccihdir. 4. Din ve İslam anlayışı modernist düşüncenin ana temayüllerine uygun olarak 'tektip'çi ve merkezîyetçi bir karakter arz eder. 5. Gelenek'e problemlidir. Bu konuda yoğun paradokslar yaşar. 6. İslam'ın modern bir siyasi yapılanmaya cevap verebilecek güçte olduğuna inanır. 7. Savunmacıdır.

İslamcılığın temel argümanı, kendisini var eden nedende gizlidir. O da şudur; İslam doğası itibarıyla, tüm zamanlara ve tüm mekanlara hitap eden bir dindir. Hiçbir zaman ve hiçbir mekanda yürürlükten kalkmayacaktır. Çünkü İslam, hakikatin bizzat kendisidir. Dolayısıyla İslam, modern zamanlarda da yürürlükte olmaya yetecek potansiyele sahiptir. Modernliğe ait iyi olan ne varsa, aslında İslam'da da vardır. Örneğin İslam aklı, mantığı ve ilmi yadsımaz. Aksine onlar gerçek hüviyetlerini İslam'ın temel ilkeleri içinde kazanırlar.

Hal böyleyken modern zamanlarda İslam ülkelerinin gerilemesinin ve her alanda büyük çöküntüler yaşamasının sebebi nedir? Niçin İslam ülkeleri büyük ekonomik sıkıntılar yaşamaktadır? Neden bu ülkelerin büyük bir çoğunluğu başka ülkelerin istilaları, işgalleri ve sömürüleri altında ezilmektedir? Ahlaki çöküntünün sebebi nedir? İlme ve bilime düşmanlığı besleyen cehaletin kaynağı nerededir? Hurafeler, bidatler, gelenekler neden her yeri sarmış durumdadır?

İslamcıların bu ve buna benzer sorulara cevapları açık ve nettir: Bütün bu olumsuzlukları var edip, besleyen İslam değildir, yani sorun İslam'da değildir. Eğer böyle bir durum varsa ki vardır: Bunun sebebi, İslam'ı yanlış ve eksik anlayan, dolayısıyla İslam'ı yanlış ve eksik yaşayan Müslümanlardır. O halde, yapılması lazım gelen en önemli şey, Müslümanları gerçek İslam'a dönmek konusunda uyarmaktır. Gerçek İslam, peygamberin yaşadığı döneme bir göndermedir. Asr-ı saadet olarak nitelendirilen bu dönem, İslam'ın ilk ortaya çıktığı ve en iyi bir biçimde örneklandığı dönemdir. Peygamber, İslami ilkelerle döneminin en vahşi ve bedevi kabilelerinden, dünyanın en yüce medeniyetine doğru giden yolu açmıştır. "Kur'an esasları üzerinde yükselmiş olan bu medeniyet, maddi ve manevi nüfuz ile kıtalara hükmetmiş, yüzyıllar boyunca bu uzun hakimiyet ve parlak medeniyet aynı zamanda eski Yunan ve Roma'nın fikri ve siyasi miraslarından da faydalanarak gayet bir felsefe ve tefekkür vücuda getirmiştir" (Tunaya, 1962: 2).

Gerçek İslam ilerlemeye⁷ açık, ilme, akla ve mantığa uymayı emreden, buna karşın hurafelerden, bidatlerden ve gelenekten kaçınmayı öğütleyen, ahlaki, çalışkanlığı ve dürüstlüğü düstur edinen bir dindir. Dolayısıyla Müslümanlara, özellikle de hilafeti temsil eden son büyük İslam imparatorluğunun evlatlarına düşen gerçek görev, İslam'a dönmek vasıtasıyla bu son İslam imparatorluğunun bekasını temin etmektir. Gerçek İslam'a dönmek talebi, Tarık Zafer Tunaya'nın (1962: 2) ifadesiyle bir tür İslami rönesansa göndermede bulunmaktadır. Bu rönesansı gerçekleştirmek içinse iki önemli düzenleme yapmak gerekmektedir. Bunlardan birincisi; ilim ve eğitim alanındaki ciddi yenileştirme ve iyileştirmeleri içerecek olandır, diğeri ise içtihat kapısının tekrar açılmasını sağlayacak olan düzenlemedir.

İlim ve eğitim alanındaki iyileştirme talepleri, özellikle dini eğitimin verildiği medreselerin ıslah edilmesine yöneliktir. Diğer yandan İslamcılarının en önemli söylemlerinden biri olan İctihat kapısının açılması söylemi ise, dinin çağdaş problemlere daha kolay cevap vermesini sağlayacaktır. Bilindiği gibi içtihat kapısı yaklaşık 10. yüzyılda kapanmış, o günden bugüne sorunlar birikmiş çözümlerle aşılmaya çalışılıyordu (Mardin, 2002: 18). Dolayısıyla içtihat kapısının açılması, bir anlamda İslam'ın çağa ayak uydurmasını kolaylaştıracak bir taleptir. Çünkü "icthiat, dine zamana karşı dayanıklılık sağlayan ve toplumsal her soruna İslam'ın genel ilkeleri ve Şeriat koyucu'nun maksadı doğrultusunda çözümlerin aranıp bulunmasını temin eden hayati bir çabadır. İctihat kurumunun bu sosyal ve hukuki boyutu yanında siyasi boyutu da bir o kadar önemlidir. Çünkü İslam'da resmi din ve devlet görüşü olmadığından, ümmete içtihat ve müctehitler süreklilik kazandırır. Bu, aynı zamanda siyasal iktidar karşısında ümmetin haklarını savunma, sivil insi-

7 Ali Bulaç, İslamcılarının zihinsel arkaplanlarında üç temel paradoksun yattığını düşünüyor, bunların ikisi kartezyen felsefe ve iki dünya arasında kurulmaya çalışılan tartışmalı analogiler iken, üçüncüsü (ki Ali Bulaç bunu birinci sırada ifade ediyor) ilerleme inancıdır. Ali Bulaç'a göre İslamcılar zihinsel arkaplanlarında ilerlemeci (linear/doğrusal) bir tarih görüşüne sahiptirler. Ali Bulaç İbn-i Haldun'un çevrimsel (devrevi) tarih görüşünü aktarırken, bir anlamda İslamcılarının tarih anlayışlarının ne kadar modernist, bir anlamda din dışı olduklarına dair bir imada bulunmuş oluyor. Bkz. Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılarının Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 60-61. Benzer bir görüşü, ilerleme fikrini evrim düşüncesinin bir ürünü olarak değerlendiren İsmail Kara'da görüyoruz. Bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, Risale Yayınları, İstanbul, 1986, s. XVII.

yatıf alanlarını genişletme, yöneticilere muhalefet etme, yönetimin keyfi tutumları önüne set çekme, kısaca siyasal katılım kanallarını açık tutma ile yakından ilgili bir durumdur" (Bulaç, 2004: 57). Dolayısıyla İslamcılık, içtihat talebiyle geleneksel İslam'ın yüzyıllardır kemikleşmiş kabuklarını kazımaya niyet etmiş olmaktadır.

Gerçek İslam'a dönülmesi konusunda fazlasıyla ısrarcı olan İslamcılar, ilerlemeye, bilime ve akla verdikleri önemden ve İslam toplumunun meselelerini bu kavramlar ekseninde yeniden revize etmelerinden dolayı, rasyonalist, modernist, selefi olarak adlandırılmışlardır. Gerçek İslam'a dönmek talebiyle temayüz eden İslamcılar; İslam'ı, İslam dışı unsurlarla özünden saptıran, tarihi/geleneksel İslam'a karşıdırılar.⁸

İslamcılar, öncelikle İslam dünyasının, sonra da onun en güçlü temsili olan imparatorluğun gerileme nedenleri üzerinde dururken, kimi faktörler tespit etmişlerdir. Bunların en önemlisi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslam'dan uzaklaşmaktır. Bu sebep bütün İslam dünyasının gerilemesindeki esas nedendir. İslamcılar, bu esas sebebin yanı sıra, kimi somut iç ve dış nedenlerle de İslam dünyasının gerilemesini açıklamayı denemişlerdir. Onlara göre İslam dünyasının gerilemesinin iç sebepleri arasında, Müslümanların tembelliği, yeniliğe düşman olmaları, İslami hakikatlerden uzaklaşmaları anılabilir. Dış sebepler arasında ise, Batı'nın İslam dünyasına yönelik her türlü saldırılarını anarlar. Onlara göre Batı'nın, kültürüyle, teknolojiyle, rasyonel idaresiyle ve nihayet sömürgeci kiniyle, yani maddi ve manevi bütün kuvvetleriyle Müslüman dünyasına saldırması, İslam dünyasının gerilemesine sebep olmuştur (Tunaya, 1962: 6).

8 İsmail Kara İslamcılarının tarihi ya da geleneksel İslam karşıtlığını, onların oryantalistik düşüncelere fazla itibar etmelerinden kaynaklandığını söyleyerek eleştiriyor. İsmail Kara'ya göre İslamcılarının alıp sürdürdükleri, geleneksel İslam'a ve Müslümanlara ilişkin Oryantalistik varsayımlar şöyledir: "a) Hurafelere, batıl inançlara, menkıbelere, İsrailiyata bulanmış bir inançlar manzumesi ve din; b) Müstebit (otoriter/totaliter/despotik) bir siyasi yapı; buna karşılık itaatkâr, sesini yükseltmeyen bir toplum; c) Âtıl, hareketsiz, vurdumduymaz, gözü ahirete dönük bir toplumsal yapı ve ilişkiler ağı; d) Kadın erkeğin, Müslimle gayrimüslimin, hürle esirin hukuken, siyasetten ve statü itibarıyla eşit olmadığı bir sosyal hayat; e) Say'u gayreti, içtihatı, iradeyi değil de pasif bir hat üzerinden cereyan eden tevekkül, sabrı, kadeiri, kanaati, bir lokma bir hırkayı öne çıkaran bir zihniyet ve yaşama üslubu; f) İlmi ve felsefi gelişmesi 12. asırda durmuş; şerhlere, haşiyelere, tekrara, ezbere boğulmuş, taklitle yürüyen bir ilim anlayışı ve kendini yeniden üretemeyen, yeni meseleler vaaz edemeyen, bu yüzden de geçmişte kalan bir tedris tarzı..." Bkz. İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 38.

Osmanlı imparatorluğunun gerilemesine, hatta çökmesine ilişkin sebepleri irdelerken de İslamcılar, Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan Batı taklitçiliğini, ekonomik bağımlılığı, bilgisizlik ve tembelliği anarlar. Onlara göre, son dönemlerde Batı'ya benzemek için her şeyini feda eden, bu nedenle de benliğini ve öz değerlerini kaybeden Osmanlı, şekilsiz bir hale gelmiştir. Bu yetmezmiş gibi, bir de, cehaletin ve tembelliğin kurbanı olmuştur. Her alanda bir hareketsizlik ve üretimsizlik hâkimdir; bilimden ticarete, sanayiden endüstriye kadar her alanda bir atalet vardır. Bu ataleti besleyen hurafeler her şeye ve her yere hükmeder hale gelmiştir. Dahası, ekonomi çok kötü bir haldedir. Sefalet toplumun tüm kesimlerinde yaygınlaşmıştır. Özellikle kapitülasyonlar nedeniyle batıya olan bağımlılık bu sefaleti daha da artırmaktadır (Tunaya, 1962: 7-10).

Durum bu iken, İslamcılar, hem İslam dünyası için hem de Osmanlı imparatorluğu için tek kurtuluş reçetesi olduğunu; bunun da gerçek İslam'a dönmek olduğunu söylemişlerdir. İslamcılara göre, genelde İslam dünyası özelde ise Osmanlı imparatorluğu her alanda kalkınmak istiyor ve eski gösterişli dönemlerini tekrar yaşamak istiyorsa, İslam'a dönmelidir. Bir başka ifadeyle, İslamlaşmalıdır.

İslamlaşmak, İslam'a dönmek gibi ideolojik göndermeleri olan söylemler İslamcılık ideolojisinin yaslandığı temel argümanları oluşturur. Ancak modern bir ideoloji olarak İslamcılığı anlamak için, bu argümanların açılımlarına bakmak, alt anlam katmanlarına inmek gerekir. İslamcılık ideolojisine ait ilk tespit nasıl ki, onun modern doğasına ilişkin ise, bir sonraki tespit İslamcılığın siyasal göndermeleri içerdiğine dair olmalıdır. Bu şu anlamdadır; İslamcılar, İslam'ı bir din olarak salt uhrevi hayatla ilgili ilişkileri tanzim eden bir din olarak görmezler. Bir başka deyişle, İslamcılar için din salt tanrı ile kul arasındaki inanç ve ibadet ilişkilerini düzenleyen bir sistem değildir. İslamcılar için, din tanrı ile kul arasındaki inanç ve ibadet ilişkilerini düzenlemek ve uhrevi dünyaya ilişkin bilgiler vermek ve inançlar telkin etmekle beraber, en az bunlar kadar bireysel, toplumsal ve siyasal yaşamla da ilgili ilkeler koyucu bir inanç sistematiğidir. Yani bir din olarak İslam, inanç ve ahlakla ilgili olduğu kadar, gerçek dünyayla; insan ilişkilerinden ekonomiye, hukuktan siyasete, toplumsal yaşamın bütün alanlarıyla ilgili, ilgili olduğu kadar da düzenleyici bir dindir.

Bir ideoloji olarak İslamcılığa rengini veren esas tematik unsur, onun özellikle siyasetle, hukukla ve devletle ilgili olan söylemleridir.

Çünkü İslamcılık, toplumsal yaşamı düzenleyen hukukun, siyasetin ve sonuçta devletin, İslam'ın inançları içinde şekillenmesi gerektiğine inanır. Bu nedenle İslamcılar, ilgilerinin önemli bir bölümünü İslam'ın siyasi prensipleri üzerine yoğunlaştırmışlardır. Bu prensiplerin birincisi, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılamaz unsurlar olmalarına dairdir. Bir başka ifadeyle, laisizmi inkar eden İslamcılar, devlete ait olan her meselede dinin vesayetine inanırlar. Onlara göre, devlet iktidarının kaynağı Tanrının bizzat kendisidir. Dolayısıyla siyasal iktidar, Tanrıyı temsil makamıdır ve gereklidir. Çünkü "İslam toplumunda iyiliklerin emredilmesi ve kötülüklerin yasaklanması için siyasi otoritenin varlığı şarttır" (Türköne, 1991: 20). Daha doğru bir ifadeyle siyasi otorite (devlet) ilahi emirlerin gerçekleştirilmesi için dünyevi bir vasıtaadır. Ancak tanrıyı temsil edecek idarecinin, Müslümanlar tarafından seçilebileceğine inanırlar. Bu yüzden de istibdadı reddeden ilk dönem İslamcılar, Meşrutî rejimi İslami olarak değerlendirirler. Öyle ki Meşrutîyet Tanrının azamet ve celalini gösteren bir hidayeti ilahi, bir intikamdır (Tunaya, 1962: 45, 98) Daha da önemlisi, her tür bireysel ve toplumsal ilişkiyi düzenleyen hukuk kurallarının da, Tanrının buyruklarına uygun tanzim edilmesi gerektiğine inanırlar. Çünkü hukukun kaynağı da bizzat Tanrının buyruklarıdır.

İslamcılar siyasi meseleleri ele alırken, modernizmin etkilerine açık olmuşlardır. Modern dünyanın yeni siyasal söylemlerini İslam esasları içinde yeniden yorumlamayı denemişlerdir. Bunun en iyi örneği demokrasi meselesidir. Demokrasi kavramı, geleneksel İslam'ı modernlikle tanışık bir yenileşmeye açmıştır. Ancak İslamcılar bu yenileşme sürecini yaşarken, hareket merkezi olarak modernliği değil, yine İslam'ı esas almışlardır (Çiğdem, 2004: 30). Örneğin tam da bu tutumdan dolayı, İslamcılar demokrasinin İslam sınırları içinde değerlendirilebileceğini iddia etmişlerdir. Dahası İslamcılara göre, şeriata göre yürütülen ülkelerde demokrasi zaten vardır (Mardin, 2002: 25). İslam toplumu demokratik olduğu kadar, aristokratiktir de (Halim, 1983: 136). İslam toplumlarını demokratik olarak değerlendiren İslamcılar, bu iddialarını desteklemek için meşveret ve şura gibi kavramlara başvurmuşlardır. Meşveret bir çeşit halk kontrolü ve şura ise bir tür katılımcılığa karşılık olarak değerlendirilmiştir. Yine insan haklarının İslam'da ne kadar önemsendiği üzerinde durma yoğunlukları da demokratik söylemlerine karşılık gelen bir şeydir.

İlk dönem İslamcılarının siyasi meselelere olan yoğun ilgisini takip etmek için, onların II. Meşrutiyet dönemindeki tavır alışlarına bakmakta fayda vardır. İslamcılar II. Meşrutiyetin İslami esaslara uygunluğunu tartışmışlar, bu bağlamda Kanun-i Esasi ve parlamentarizm benzeri konularda lehte ve aleyhte görüşler ileri sürmüşlerdir. Lehte görüşler bildirenler Meşrutî idarenin istibdadı yıkmış olmasını, 1876 Kanun-i Esasinin İslami prensipler dahilinde 1909'da revize edilmesini ve tekrar yürürlüğe girmesini (Mardin, 2002: 15) çok önemsemişlerdir.⁹ Aleyhte görüş bildirenler ise, Meşrutî idarenin İslamlaşma sürecini tamamlayamamasından şikayet etmişlerdir. Dahası halk iradesinin tam anlamıyla tecelli etmediğini, aksine padişahın mutlak iktidarını güçlendirdiğini iddia etmişlerdir.

Meşrutiyet yıllarında İslamcılığın siyaset üzerinde ne kadar belirleyici olduğunun bir delili olarak, dönemin iktidar partisi İttihad ve Terakki'nin 1911'den itibaren gittikçe artan bir tempo ile İslamcı bir söylem edinmesi gösterilebilir (Tunaya, 1962: 108). Yine diğer yandan İslamcılık ile siyaset arasındaki ilişkinin bir diğer delili olarak, oldukça tartışmalı bir olay olan 31 Mart Vakası da gösterilebilir.

Geçmiş Müslüman toplumlarda da İslam'ın gerçek toplumsal yaşamla ilişkin olduğu inancı hakimdi. Yani geçmişte de Müslümanlar, dolaşısıyla Müslüman toplumlar dinin sosyal yaşamın her alanına müdahale edebileceğine inanıyorlardı. 19. yy İslamcıları da aynı şeye inandıklarına göre, onları kendilerinden önceki Müslümanlardan ayıran şey neydi? Elbette ki, söylemlerindeki ideolojik muhtevaydı. 19.yy'da İslamı yaşamın bütün alanları için referans kabul eden Müslümanlar için yeni olan, söylemlerini modernizmin etkileri altında ya da karşısında biçimlendirmeleriydi. Modern dünyada da dinin varlığını koruyabileceğine ilişkin inançlarını, modernliğin verileriyle teyit etmeye çalışıyorlardı. Kur'an, sünnet gibi İslam esaslarına dayanmakla beraber, bunların yorumlanmasında, bireyin ve toplumun yaşayışlarını düzenleyecek kuralların İslam kaynaklarından çıkarılıp uygulanmasında akli ve bilimsel esas tutmak istiyorlardı. Daha doğrusu rasyonel bir metotla, kitap ve sünnetten sonuçlar çıkarmaya çalışıyorlardı. Amaçları İslam'ın ahlak ve siyaset prensiplerini bütün saflık ve sadelikleriyle ortaya çıkarmak, bunları birey, toplum ve devlet için birer hayat prensibi haline getirmek,

9 Tunaya'nın aktardığına göre 1909 Kanunu Esasi'sinde şöyle bir madde vardır: "Kavanin ve nizamatin tanziminde muamelatı nasa erfak ve ihtiyacı zamana evfak ahkâmı fıkhiye ve hukukiye ile âdâb ve muamelât ittihaz kılınacaktır...". Bkz. Tanık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul, 1962, s. 99

bunlara ideolojik bir değer vermektir (Tunaya, 1962: 19). Bu nedenle de fazlasıyla ideolojik ve rasyonalisttiler.

Ancak bütün ideolojik yönlerine ve rasyonalizmlerine rağmen, dini nas'lardan hareket ettikleri, rasyonalizmlerini bu nas'lara dayandırdıkları unutulmamalıdır. Dolayısıyla genel anlamda rasyonalizmden uzak, sınırlı denilebilecek bir rasyonalizmi savunmaktadırlar. Tunaya (1962: 20) İslamcılarının rasyonalizmlerinin toplumsal ve siyasal prensiplerle sınırlı olduğunu ifade ediyor.

İslamcılık ve Batılılaşma

Dönemin bütün fikir akımları gibi, İslamcılığın da en temel problemlerinden biri batılılaşmak meselesidir. Batılılaşmak konusundaki tavrı, İslamcılık ideolojisinin niteliğine etki eden bir şeydir. Bilindiği gibi İslamcılık ideolojisi, Osmanlı'nın batılılaşma politikalarının mutlak bir başarı sergileyemediği ve Batı'nın her tür baskısıyla (iktisadi, siyasi, askeri vb) karşı karşıya olduğu şartlarda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yüzden de, İslamcılığın temel argümanı batılılaşma politikalarını red etmek üzerine kurulmuştur. Ancak İslamcılarının bu konuda çok homojen bir nitelik gösterdikleri de söylenemez. Bir kısım İslamcılar, batılılaşma konusunda çok kesin tavrıdır.¹⁰ Bunlar, Batı'dan alınabilecek hiçbir şey olmadığı varsayımından hareketle, Batı'ya ait ne varsa, inkar etmek gerektiği fikrinden hareket etmişlerdir. Diğer bir kısmı ise, ki bunlar o günün şartlarında nicelik olarak ciddi bir toplama karşılık gelirler; Batı medeniyetinden, onun üretimlerinden kısmen faydalanma yanlısı bir politika izlemişlerdir.

Bir tür sentez politikasıyla hareket eden bu gruptaki İslamcılar, Batı medeniyetinin modern çağdaki bazı üretimlerini ve bu üretimleri neticesinde vardıkları gelişim seviyesini görmezlikten gelmenin doğru olmayacağı tezinden hareket etmişlerdir.¹¹ Çünkü bunlar bir yandan artık bu selin (Batı'dan gelen) önünde durulamayacağını, var kalmak/var

10 Bu konuda en iyi örnek, dinde reforma da karşı çıkan Mütareke devrinin şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi'dir. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 9. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 19

11 Mehmed Akif yazılarının birinde, "Bana öyle geliyor ki ne varsa şarkta vardır, diyenler yalnız garbı değil, şarkı da bilmiyorlar; nitekim ne varsa garpta vardır da'vasını ileri sürenler yalnız şarkı değil garbı da tanımıyorlar" diyor. Bkz. *Mehmed Akif, "Hasbihal", Mehmed Akif Külliyyatı*, Haz. İsmail Hakkı Şengüler, Cilt: 5, Mert Yayıncılık, İstanbul, 2000a, s. 180.

olmak için selin ahengine uyulması gerektiğini, diğer yandan da düşünülmesi ve yapılması gerekenlerin acilen pratik hedefler gözetilerek düşünülmesi ve yapılması gerektiğini söylüyorlardı (Kara, 2004: 37).

Bu gruptaki İslamcılara göre, Batı medeniyeti, maddi ve manevi unsurlarıyla ikili bir yapıdır. Bu yapının manevi yönünden alınabilecek hiçbir şey yoktur. Çünkü Hristiyan Batı karşısında, İslam dünyasının manevi yönü kıyaslanmayacak ölçüde yücedir. Dolayısıyla İslam'ın manevi iklimine yaslanarak, Batı'nın maddi medeniyetinin geldiği noktadan alınabilecek şeyler muhakkak ki vardır. İslam dünyası için, alınması lüzumu olan bu maddi yön, Batı'nın ilmi ve teknolojisinden ibarettir. Batı ilmi ve teknolojisinin alınmasında ya da taklit edilmesinde bir sakınca yoktur. Çünkü ilim ve teknoloji, Batı değer dünyasından bağımsız şeylerdir. Kaldı ki, Batı ilim ve teknolojiadaki gelişmişliğini, İslam dünyasının ilim mirası üzerine inşa etmiştir (Berkes, 2002: 63). Dolayısıyla İslam dünyasının bir anlamda kendi öz malına sahip çıkmasında bir sakınca yoktur. Ayrıca düşmanın silahıyla silahlanmak, düşmanla mücadelede stratejik bir gerekliliktir.¹²

İslamcılarının zihin dünyasında Batı meselesi, belki biraz da psikolojik bir ihtiyaçtan dolayı olsa gerek, hep bir karşılaştırma konusu olmuştur. İslamcılar Hristiyan batı ile Müslüman doğu'yu karşılaştırarak, kendileri için bir motivasyon oluşturmaya ya da bir tür ideolojik argüman temin etmeye çalışmışlardır. İslamcılarının söyleminde geçmiş parlak mazisiyle Müslüman doğu, her zaman Hristiyan batı'dan daha üstün olmuştur. Bugün Hristiyan batı'nın görece daha iyi bir durumda olması, Hristiyan batı'nın kendi öz değerlerinden değil, Müslüman doğu'nun ataletinden kaynaklanmıştır. Bu ataleti doğuran şey ise, Müslü-

12 İsmail Kara tam da bu söylem üzerinden İslamcılık eleştirilerini şöyle sürdürüyor: "İslamcı söylemde itibarlı bir yeri olan 'düşmanın silahıyla silahlanma'nın altında işleyen naif mantık da belki de buralarda tespit ve deşifre edilebilir. Bu noktada düşmanın silahıyla silahlanmak, düşman gibi olmak, düşman gibi düşünmek ve onun ağzıyla konuşmak değil nedir? (İslamcı söylemin her şeyden daha ziyade mevcut Müslümanlığı ve Müslümanları, Müslümanların din/İslam anlayışını tenkit etmesi de 'düşmanın silahıyla silahlanmak'la alakalı olmasın!) Ağırlıklı olarak teknik-teknolojik donanım, sanayiye, maddi-askeri güce, bilime vurguda bulunan bu 'silah'la mücehhez olma temayülü, kuvvet ve iktidar merkezli yeni bir kültür ve medeniyet algılamasını da gündeme getirecek, birçok dini, millî hassasiyet noktasını zaafa uğratacaktır. Burada giderek silikleşen ve önemsenmeyen üslup ve tarz meselesine de göndermede bulunmak gerekiyor." Bkz. İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 39.

manların kendi dinlerine yeterince bağlı olmamalarıdır. Müslümanlar, dinlerinden uzaklaştıkça, her alanda gerilemeye başlamışlardır.

Bu karşılaşturmaların ürettiği en önemli tezlerden biri, Müslümanların ahlaken ve mânen, her zaman daha yüce bir yerde oldukları yönündedir. Bu teze göre, Müslümanların ahlaki anlamda batı'dan alabilecekleri hiçbir şey yoktur. Çünkü batı her zaman olduğu gibi şimdi dahi büyük bir ahlaki çöküntü içindedir. Bu ahlaki düşkünlük batı medeniyetinin kurumlarına da sirayet etmiştir. O yüzden batı ideal bir siyasal sistemden ve hukuktan yoksundur. Dolayısıyla gerçek adalet, eşitlik, paylaşım, batı'da yoktur. Buna karşın bugün içinde bulunduğu bütün geriliğine ve cehaletine rağmen, Müslüman doğu'da ahlâk en yüce kavramdır. Müslümanlar dinin ahlaki telkinlerine bağlılık gösterirler.

Batı'nın ahlakını bırakıp ilmini ve tekniğini almak konusunda kararlı olan İslamcılar, ilmi ve tekniği almak konusunda da bir takım noktalara dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bunların başında taklitten kaçınmak gelmektedir. Ayrıca batı'dan alınacak şeylerin toplumsal ihtiyaçlara karşılık olması da İslamcılar açısından önemlidir.

Batı'nın bir bütün olarak alınmasını ve aslını kavramadan taklit edilmesini (Afgani, Abduh, 1987: 95) eleştiren İslamcılar, ilim ve teknikte, sanayileşmede, ticarete, siyasi yapılanmada ve kısmen çalışma ahlakında örnek alınmasında bir sakınca olmadığı inancındadırlar. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslamcılar, bu saydıklarımız dışında, siyasal yapılanmada da batılı retorikten etkilenmişlerdir. Bu etkiyle şura, meşveret, parlamento, meclis, hürriyet gibi kavramları gündemlerine alıp tartışmışlardır. İslamcılar, batı'yı kendi içinde bölümlenmeden, her yönüyle taklit edenleri, özellikle de Tanzimatçıları eleştirmişlerdir. İslamcıların direndikleri batılı tek öge, batı'nın ahlâkı değildir. Başka bir takım kültürel değerleri red etmişlerdir. Örneğin milliyetçilik konusunda çok temkinli davranırlar. Milliyetçiliğin karşısında, İslam kardeşliği esası üzerinden işletilen ümmetçiliği ön plana çıkarırlar. İslamcıların amacı, İslam milletlerinin birliğini (ittihad-ı İslam) temin etmektir.

İslamcı Bir Şairin Serencamı

Döneminin İslamcıları içinde en parlak isimlerden biri Mehmet Akif'tir. Akif'in parlaklığı biraz simgesel değerinden kaynaklanır. Akif, bu simgesel değerini Türkiye Cumhuriyetinin milli şairi olmasına borçludur (Aktay, 2004b: 74). İmparatorluktan ulus devlete uzanan süreçte, İs-

lamcı bir şair ve mütefekkir olarak yaşadıkları ve tanıklıkları kayda değerdir. Bir İslamcı olarak, Osmanlı politikalarını yeterince İslami olmadığından dolayı eleştiren Akif, dini algının dışında bir toplum ve devlet tasavvuru inşa eden laik cumhuriyetin kuruluşuna tanıklık etmiş olmasından ve bu döneme ilişkin hemen hiçbir şey söylememiş olmasından dolayı dikkatle ele alınması gereken biridir. Ancak Akif'in Cumhuriyet dönemi politikalarına karşı suskunluğu, onun Mısır'a¹³ gitmiş olmasıyla birlikte düşünüldüğünde anlamlı olabilir.

Akif'in Mısır seyahati, kimi yorumcular tarafından sessiz direnişinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu yorumlara göre Akif'in Mısır'a göç etmiş olmasının sebebi; Milli Mücadelenin amaçlarından sapmış olmasıdır (Doğan, 1998: 20). Bir başka ifadeyle Akif, "Hilafetin kaldırılması ve Şapka Devriminin hemen ardından Türkiye'deki hayatı iyice bunaltıcı ve çekilmez bulmaya" (Aktay: 2004b: 75) başladığından dolayı Türkiye'yi terk etmiştir.

Akif'in zihin dünyasının teşekkülünde, bir imparatorluk vatandaşı olmanın getirdiği katkı daha çoktur. Sonuçta İslamcılık, imparatorluğun kurtuluşu için bir reçete olarak sunulmuştur. Akif de bu amaç doğrultusunda görüşlerini açıklamıştır. Akif de çağdaşı bir çok düşünür gibi, imparatorluğun bekası ve geçmişteki görkemli günlerine dönmesi için İslamcılık siyasetini gerekli görmüştür.

Her ne kadar Şerif Mardin (2002: 13) çok iyi kanıtlanmayan bir görüş olarak ifade etse de, Akif'in İslamcılığında üç önemli düşünürün; Cemalettin Efgani'nin ve onun öğrencilerinden Abdulaziz Caviş'in ve özellikle de Muhammed Abduh'un katkıları anılmaya değerdir (Ünsal, 2004: 74). Akif sıklıkla bu düşünürlerin görüşlerini kendine referans olarak almıştır. Örneğin *Hasbihal* başlıklı bir yazısında İslam'ın ilme ne kadar değer verdiğini ispat etmek için Abduh'ın düşüncelerine başvur-

13 İlk kez 1914 yılında dostu Abbas Halim Paşa ile Mısır'a giden Akif, bu tarihten sonra kimi zamanlar Mısır'a gidip gelmiştir. 1926'ya kadar kimi aralıklarla gittiği Mısır'da kışları kalmayı tercih etmiş, yazları ise tekrar Türkiye'ye dönmüştür. 1926'da bir daha gittiği Mısır'dan bu kez 1936 yılında, ölümünden ancak bir yıl önce dönmüştür. Mithat Cemal Kuntay, Abbas Halim Paşa'nın Akif'e sunduğu bu imkanın şöyle trajik bir sonucu olduğunu düşünmektedir: "Din şairi olduğu için Mısırlı Prens Abbas Halim'le dost olan Akif, 1914'den sonra hemen her kış Prens'in 'Halvan'da misafiriydi: Bu dostluktan bir gün bir imkan çıktı: Mısır'da on sene oturmak imkanı! Akif'in seciyesinde, bu imkan tesir yaptı: Memleketine daha kolay küstü." Bkz. Mithat Cemal Kuntay, *Mehmed Akif*, 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2001, s. 216

muştur (Ersoy, 2000a: 129). Akif de tıpkı söz konusu düşünürler gibi, İslam'ın modern zamanlarda da geçerli olduğu tezinden hareket etmiştir. İslam dünyasının mevcut geriliği üzerinde dururken, bu gerilemeyi besleyen şeyin İslam olmadığını, aksine İslam'ın ilerlemeye (terakkiye) açık olduğunu ifade etmiştir (Ersoy, 2000a: 124). İslam dünyasının ilerlemesini temin edecek şey Akif'e göre, öze dönüş hareketidir. Yani Müslümanlar mevcut gerilemelerini, ancak gerçek İslam'a geri dönerek aşabilirler. "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, /Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı." derken Akif (2007: 378) , bu öze dönüşün hangi zeminde olması gerektiğinin ipuçlarını da vermiş olur.

Akif'e göre gerçek İslam hurafelerden, geleneklerden, yanlış ve sapkın inançlardan uzak bir şeydir. Gerçek İslam, bizzat Kur'an'dan beslenen, dolayısıyla da aracı hiçbir tarihsel yoruma itibar etmeyen bir dindir. Nitekim *Süleymaniye Kürsüsünde*'ki o meşhur mısralarıyla bunu çok açık bir biçimde deklare eder:

"Lâfzı muhkem yalınız, anlaşılan, Kur'an'ın:
Çünkü kaydında değil hiçbirimiz ma'nânın:
Ya açar Nazm-ı Celil'in, bakarız yaprağına;
Yâhud üfler geçeriz bir ölünün toprağına.
İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin,
Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için!" (Ersoy, 2007: 153).

Düşüncelerindeki bu ortak noktalara ve Akif'in kendi beyanlarına rağmen¹⁴, Akif'le Afgani, Abduh ve Caviş arasındaki etkileşimi abartılı bulanlardan birisi de Sezai Karakoç'tur. Karakoç (1998: 20-21), Abduh başta olmak üzere bu düşünürlerin düşüncelerinin Akif üzerinde hiçbir etkisi olmadığı kanaatinde. Karakoç'a göre (1998: 20) çekirdekten yetişme İslamcı olan Akif, "fikirlerini bu düşünürlerden daha çok, sokaktan, aileden, klasik kültürden, toplumdan, devletin sarsıntılı halinden ve en nihayetinde kendinden alıyordu." Akif'in İslamcılığı ile onla-

14 Örneğin 13 Mayıs 1326 tarihli Sırat-i Müstakim de "hazretin hatıra-i pakine sürülmek istenilen bir lekeyi, bir levs-i bühtanı göstermek" maksadıyla kaleme aldığı *Cemaleddin Efgani* başlıklı yazısında Akif, Afgani'den Şarkın yetiştirdiği fitratların en yükseği olmasa bile en yükseklerinden biri olarak bahsetmektedir. Akif'e göre Afgani'nin alem-i İslama en kıymetli yadigarı ise Müfti-i merhumu olarak andığı Şeyh Muhammed Abduh'tur. Bkz. *Mehmed Akif*, "Cemaleddin Afgani", *Mehmed Akif Külliyyatı*, Haz. İsmail Hakkı Şengüler, Cilt: 5, Mert Yayıncılık, İstanbul, 2000a, s. 45-46.

rın İslamcılığı arasında, toplumsal ve tarihsel şartlarla oluşmuş bir farklılığın oluştuğuna inanan Karakoç, Akif'in bu düşüncülerden İslamcılık fikrini edinmediğini, zaten var olan İslamcılığını geliştirmeye ve beslemeye çalıştığını iddia ediyor. Karakoç'a göre Akif'le bu düşüncüler arasındaki benzerlikler 20. yüzyıl başlangıcındaki İslam düşüncesinin ortak tarafları ve genel çizgileridir. Karakoç aralarındaki benzerliklere rağmen, Akif'le bu düşüncüler arasında büyük farkların olduğunu da belirtiyor.

Karakoç'a göre (1998: 21) en büyük fark şudur: Akif İslam ruhunu canlandırmaya çalışırken, bu düşüncüler İslam'ın genel sistemine yeni bir yorum getirmeye çalışmışlardır. Yine Karakoç'a göre, Akif, İslam'dan çıkanları uyarmışken, öbürleri daha çok, İslam gerçeklerini ilim açısından ele alarak, İslam'a yabancı olanlara hitap etmişlerdir. Özetle "Akif, akan kanı durdurmaya, yanlış doktor ve tedavi usulüne başvuran yaralıyı kurtarmaya, öbürleri ise, donmuş kanı harekete geçirmeye, statik duruma geçmiş bir medeniyeti ölü noktadan kurtarmaya çalışıyorlardır" (Karakoç, 1988: 21).

Mehmet Doğan'ın (1998: 102), kimi düşüncelerinden dolayı selefi olarak değerlendirdiği Mehmet Akif, biraz da aldığı modern eğitim nedeniyle geleneksel İslam'a karşıdır.¹⁵ Mithat Cemal Kuntay (2001: 270) İslam anlayışını aktarırken onun fikri duruşunu şöyle betimler: "Akif tekke Müslümanı değil, cami Müslümanıdır; onda cezbeden ziyade secde var"dır. Nitekim Safahat'taki 'mütevekkil'i¹⁶ yorumlayışı ve mistisizme karşı olumsuz yaklaşımı bunu ispat eder niteliktedir (Enginün, 2004: 354). İsmail Kara (2004: 39) İslamcılığın, geleneksel İslam eleştirilerinde dönemin mecburiyetleri yanı sıra oryantalistik bakış açısının da hakim olduğunu iddia ediyor. Geleneksel İslam'ın en önemli kurumlarından olan tasavvuf'un eleştirilmesini de bu bağlamda değerlendirmek gerektiğini ifade ediyor. Kara'ya göre tasavvuf ve tarikatlar doğaları gereğince uzlet, halvet, bir lokma bir hırka, kanaat, ilham, keşif, ke-

15 Ancak Mısır'da kaldığı o uzun dönemde Tasavvufla ilgilendiği, Tasavvufa sığındığı bilinmektedir. Bu konu için Bkz. Sezai Karakoç, *Mehmed Akif*, 8. Baskı, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1998, s. 28.

16 Ancak Akif'in, dolayısıyla dönemin İslamcılarının bu kavramlara hangi bağlamlarda karşı çıktığı da hatırlanmalıdır. Örneğin Akif'in karşı çıktığı tevekkül şudur: "Allah'a dayandım!" diye sen çıkma yataktan... / Tevekkülün manası bu mudur? Hey gidi cahil! / Atalarını zannetme, yüzyıllarca uyurdu, / Nerden bulacaktın o zaman eldeki yurdu?" Bkz. Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, 7. Baskı, Fide Yayınları, İstanbul, 2007, s. 424.

ramet, rabıta, rüya, rıza, şeyhe mutlak itaat, ricalü'l-gayb (gayb erenleri), silsile (zincir), istimdat, türbedarlık gibi bilgi kanallarını, hiyerarşileri, inanç ve kabulleri, gelenekleri beslemekte ve yaşatmaktadır. Kara, aktif bir insan tipi ortaya çıkarmak ve toplumu ayağa kaldırmak amacındaki İslamcılığın kadim İslam ahlak telakkisini, yani tevekkül, sabır ve kanaat gibi temel kavramları, İslamcı söylemin önünde bir engel olarak gördüğünü ifade ediyor.

Hilmi Ziya Ülken'in (1992: 218) 'Müslüman sosyalist', Topçu'nun (1998: 38) da milliyetçidir dediği Akif'in en önemli muhalefet alanlarından biri ırkçı milliyetçiliktir. Topçu Akif'in milliyetçiliğini 'toprak ve tarih şuuru' olarak tarif eder. Bu kadarı elbette ki Akif'te vardır. Ancak Akif modern, batılı bir ideoloji olarak milliyetçiliğe, özellikle de ırkçı milliyetçiliğe karşıdır. Çünkü milliyetçiliği, İttihad-ı İslam önündeki en büyük engel görür. Akif bu konuyu birçok şiirinde işlemiştir. Örneğin *Hakkın Sesleri* şiirinde milliyetçiliğin islam'a aykırı bir tutum olduğunu şu mısralarla dile getirir:

*"Hani milliyetin islam idi... kavmiyet ne!
Sarılıp sımsıkı dursaydın a milliyetine.
'Arnavutluk' ne demek var mı şeriatta yeri,
Küfr olur başka değil kavmini sürmek ileri.
Arabın Türke Lazın Çerkeze yahut Kürde,
Acemin Çinliye ruchanı mı varmış nerde?
Müslümanlıkta anasır mı olurmuş ne gezer,
Fikr-i kavmiyeti telin ediyor Peygamber."* (Ersoy, 2007: 183-184)

İslam birliğinin savunucusu olan Mehmed Akif, 19. asrın ikinci yarısında Osmanlı imparatorluğu içindeki Müslüman toplulukların ayrılıkçı hareketlerine karşı çıkmıştır. Bu yüzden 1908'den ve özellikle de Balkan Savaşı'ndan sonra Türk aydınları arasında yaygınlaşan milliyetçiliğe de karşı çıkmıştır. Akif bu dönemde İslamcılık görüşünü temellendirmek için ayet ve hadisleri yorumlayarak şiir ve nesirler kaleme aldı. Çoğu şeyh Şibli, Ferid Vecdi, Abdulaziz Caviş ve Muhammed Abduh gibi modernist İslamcı düşünürlerden olmak üzere tercümeler yaptı (Doğan, 1998: 25).

Akif İslam dünyasının kurtuluşu için bir yandan gerçek İslam'a dönmeyi şart koşarken, öte yandan Batı medeniyetinin ilim ve teknik gibi kimi özelliklerini almayı da gerekli görmüştür. Akif de benzerleri gibi,

Batı medeniyetinin manevi yönüne karşı tedbirlidir. Çünkü Akif'e göre (2000b: 292) Batı medeniyeti maddi anlamdaki gelişmişliğini manevi alanda kesinlikle gösterememiştir. Bu yüzden de Akif, batı'nın manevi kültüründe Müslümanlar açısından imrenilecek ve alınabilecek pek bir şey olmadığı kanaatindedir. Akif'e göre batı medeniyetinin manevi cephesinde ahlaki çöküntü, insansızlaşma, zorbalık ve barbarlık vardır. Akif Batılıların sözleriyle özlerinin aynı olmadığını düşünmektedir. O yüzden Müslümanlar batı'dan ilim ve teknolojiyi almalı, kültürlerini bırakmalıdırlar. Bu dileğini *Süleymaniye Kürsüsünde* şiirinde şöyle dile getirir:

*“Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;
Veriniz hem de mesâinize son sür'atini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız,
İyi hatırda tutun ettiğim ihtârı demin:
Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için,
Kendi “mâhiyet-i rûhiye”niz olsun kılavuz.
Çünkü beyhûdedir ümmîd-i selâmet onsuz”* (Ersoy, 2007: 170-171).

Ya da;

*“Garb'ın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür;
Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!”* (Ersoy, 2007: 154).

Akif Batı'nın ahlakına rezerv koyarken, ilmine ve tekniğine açık kapı bırakmıştır. Dahası Batı ilmini ve tekniğini almayı bir zorunluluk olarak tespit etmiştir. Akif'in ilim ve teknik konusundaki görüşlerinin kaynağı olarak Afgani'yi ve Abduh'u anmak yerinde olur. Çünkü ilim ve teknik konusundaki modernist görüşleri Afgani'yi ve Abduh'u, dönemi içinde çok ayıkırı bir yere oturtur. Özellikle Afgani bu konudaki görüşleriyle çok dikkat çekicidir. Hatta kimi tepkileri üzerine çekmesine neden olur. Bu konuda verilebilecek örnek Şerif Mardin'in (2002: 13) aktardıklarıdır. Şerif Mardin'in aktardığına göre Afgani 1869'da İstanbul'a gelmiş, 1870 yılında açılan Darülfünun'un açılışında Tanzimatçı eğitimcilerin teşvikiyle bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında 'fen'leri dinin üstünde tuttuğundan dolayı üniversitenin kapanmasına sebep olmuştur. Bu olay da göstermektedir ki Afgani ve devamcıları ilim ve teknik

konusunda, dönemin İslamcıları için çok aykırı kabul edilebilecek görüşlere sahiptirler.

İslami değerlerden ödün vermeden, sadece ilim ve teknik alanında bir modernleşmeyi mümkün gören Akif, bu görüşünü ispat etmek için Japonya örneğini verir. Japonya dönemin İslamcıları için neredeyse bir mite dönüşür. Bu mitin İslamcıların zihninde oluşmasını sağlayan süreç 1900'lerden sonradır. Özellikle Japonların Ruslarla olan savaşlarından 1905 yılında zaferle çıkmaları İslamcıların bu miti inşa etmelerine katkıda bulunmuştur. İslamcılara göre bu savaşta Japonlar kendi kültürlerini koruyarak ama batı'nın savaş teknolojisini kullanarak Rusya'yı yenmiştir (Mardin, 2002: 14-15). O halde, tıpkı Japonlar gibi Müslümanlar da kendi kültürlerini koruyarak, batı ilminden ve teknolojisinden yararlanabilir. Bunda bir sakınca yoktur. Japonya örneği dönemin İslamcıları için önemli bir referans olmuştur da, Berkes (2002: 68) gerçekte bu örneğin İslamcıların tezlerini ispatlamayacağını ifade etmiştir.

Gerçekte Frenk olmaktan öğrenden (Kuntay, 2001: 336) Akif'in ilim ve teknik alanında gelişmiş batı'ya hayranlığı ise bilindik bir şeydir. Özellikle de bizzat Batı'yı görme fırsatı yakaladığında bu hayranlığı daha da somutlaştırır. Bilindiği gibi I. Dünya Savaşı yıllarında Almanya'daki Müslüman esirlerin durumunu öğrenmek için, Alman hükümetinin daveti üzerine Teşkilat-ı Mahsusa vasıtasıyla Berlin'e gider. Bu seyahatini hatıralarında aktarır. Akif'in bu seyahati vasıtasıyla gördüğü Batı, kimi özellikleriyle örnek alınmaya değer bir Batı'dır.

Akif için Batı'dan örnek alınacak ilk şey, elbette ilim ve teknolojidir. Ancak Akif'e göre Batı'dan bunlarla birlikte alınabilecek kimi değerler de vardır. Bu değerlerin en önemlisi, çalışma aşkı ve ahlakıyla ilgili olanıdır. Bilindiği gibi Akif Müslümanların tembelliklerinden ve bu tembelliklerinin sonucu olan sefaletlerinden ve yoksulluklarından çok şikayetçidir.¹⁷ Bu durumu şöyle betimliyor: "Biz Müslümanlar cihan ça-

17 Akif Müslümanların tembelliklerinden dem vururken, tembelliğin mekanı Osmanlı kahvelerinden çok çarpıcı bir dille bahseder ve onları 'Mahalle kahvesi Şark'ın harım'ı kâtildir' diyerek yerer. *Mahalle Kahvesi* şiiri toplumsal bir yarayı; miskinliği, tembelliği, boş vermişliği, basit hazların içinde ömür tüketmeyi etkileyici bir anlatımla okuyucuların önüne koyar. Şiirde eleştirilerin dozu o kadar artar ki, Mahalle kahveleri ahırla kıyaslanır hale gelir: "Çamurlu bir kapı, üstünde bir değirmen delik;/ Önünde tahta mı, toprak mı? Sorma, pis bir eşik./ Şu gördüğüm yer için her ne söylesem caiz/ Ahırla farkı: O yemliklidir, bu yemliksiz!" Bkz. Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, 7. Baskı, Fide Yayınları, İstanbul, 2007, s. 103. Ancak Akif, miskinliği ve tembelliği besleyen bu mekanların tarihsel bir miras olmadığı düşüncesindedir. Akif

lışırken, didinirken, uğraşırken, namütenahi terakkiyat, namütenahi inkılablar geçirirken uzaktan seyirci sıfatıyla baktık” (Ersoy, 2000b: 242) Onun için Müslümanlara çok çalışmayı öğütler. Nitekim yazılarının birinde adeta haykırırcasına çalışmayı telkin eder: “Biz Müslümanlar evvela gitmek, aramak, araştırmakla sonra da ye’se düşmemekle memuruz. Ye’s haramdır, ye’s küfürdür. Çalışalım... Çalışalım... Çalışalım...” (Ersoy, 2000a: 275).

Ayrıca çalışmanın önemine dair yaptığı vurgularda nasıl ki, Batı’dan etkilenmişse benzer bir biçimde, başka bazı Batılı kavramlardan etkilenmiş ve onları fazlasıyla önemsemiştir. Örneğin o günün siyaset jargonuna ait eşitlik kavramını kullanırken, bu etkilenmeyi görebiliriz. Akif eşitliğin sözde kalmaması için aracı kurumların işlerlik kazanmasını istemiş, bu maksatla özellikle aydınlara büyük sorumluluklar düşüğünün altını çizmiştir. Bu konuda Rus aydınlarının gayretini örnek göstermiştir (Ersoy, 2000a: 110-112).

Sonuç ve Değerlendirme

Akif de döneminin diğer birçok sentezci aydın gibi teknik medeniyet ile onu meydana getiren zihniyet ve kültürün birbirinden kolaylıkla ayırlamayacağını fark etmemiştir. Zaten İslamcıların bu bölünmezliği fark etmeleri çok sonralardır.¹⁸ İslamcılar neredeyse yüzyıllık bir farkla bu ayrılmazlığı konuşmaya başlamışlardır. Üstelik geç dönemde keşfettikleri maddi kültür ile manevi kültür ayrılmazlığını, yine büyük oranda Batılı entelektüel katkıya borçlular. Özellikle Batı’da yapılmaya başlanan pozitif bilim eleştirileri, zihniyetle teknoloji ve bilim arasındaki kopmaz irtibatı göstermek açısından önemlidir.

İslamcıların bu ve buna benzer yanlışları yapmasına neden olan şey, elbette ilk önce İslamcılık ideolojisinin kendisinde aranmalıdır. İslam-

geçmişin çalışma ahlakı ve erdemiyle yoğrulduğunu ifade ediyor. Nitekim bir başka şiirinde yine kahveler bahsinde bu konuda bir açıklama yapar “Deden mi açmış o miskin kılıklı kahveleri?/ Hayır, deden sana, bak, hastahaneler yapmış!/Yanında Mekteb-i Tıbbiyye’ler, neler yapmış!” Bkz. Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, 7. Baskı, Fide Yayınları, İstanbul, 2007, s. 210.

18 Örneğin bu konudaki en önemli metinlerden biri olan İsmet Özel’in *Üç Mesele* adlı kitabının ilk yayın tarihi 1978’tir. Yani İslamcıların bilim ve teknolojiyle, değerlerin ayrılmazlığını keşfetmeleri ya da en azından dikkatlerini böylesi bir konuya yöneltmeleri ve kısmen bu konuda düşünüp, fikir beyan etmeleri 1980’lere ve sonrasına denk gelmiştir. Bkz. İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, 5. Baskı, Şule Yayınları, İstanbul, 1995.

cılığın modern bir ideoloji olarak inşa edilmesi, yani modernlik içi bir ideoloji olarak kurgulanması, modernliğin kimi değerlerinin doğal bir biçimde alınmasını ya da en azından yorumlanmasını sağlamıştır. Paradoksal olmakla beraber süreç, tam da buna tanıklık etmiştir. Örneğin İslamcılar bu süreç içinde bireycilik, sekülerlik, ulusdevlet gibi modern değerleri, oldukça zorlama bir çabayla Kuran-Sünnet, içtihat ve cihad gibi temel İslami kavram ve argümanların içine giydirmeye çalışmışlardır (Bulaç, 2004: 60).

Özellikle de “18. asrın ikinci yarısı ile 19. asrın ilk yarısında dikkatle icat ve ihdas edilen bu hüküm ve değerlendirmelerin kısa sayılabilecek bir müddet sonra Müslüman fikir adamları tarafından pek de tartışılmadan büyük ölçüde benimsenmesi, ciddi ve hayati tedirginlikler duymadan içselleştirilmesi ve ardından bu kurgudaki oryantalistik dilin hakimiyet ve siyasetinin unutulması İslamcı söylemin teşekkülü ile sloganlarının muhtevası ve istikameti açısından” (Kara, 2004: 39) belirleyici olmuştur. Dahası İslamcılar bu süreçle birlikte, kendilerine ilişkin algılarını da, Batılı bir etkiyle dönüştürmeye başlamışlardır. Örneğin geri kalmışlık söylemini tam da bu etki ile kabullenmişlerdir.

İslamcıları böylesi bir yanlışa sevk eden şey belki de, İsmail Kara'nın betimlemesiyle (2004: 36, 38) ; yenik ve bu nedenle savunmacı bir hallet-i ruhiye ile bölünmüş bir kimliğe sahip olmalarıdır. Yani İslamcılarının yaşadığı bu kimlik bunalımı kaybedilmiş/unutulmuş/terk edilmiş bir dünya kazanılmamış bir dünya arasında bölünmenin getirdiği zihni boşaltılmışlıkla doğrudan alakalıdır.

Sonuç itibariyle İslamcılık, bir anlamda varoluşunu¹⁹ borçlu olduğu Batı karşısında her zaman dinamik ve dönüştürücü bir güce sahip olmuştur. Bir yandan çağın ve toplumsal ilişkilerin gereği olarak Batı'yı anlamak zorunda kalmış, öte yandan bu zorunluluklardan pratik faydalar elde etmeye çalışmıştır. Tek bir Batı'nın olmadığını fark etmek İslamcılar için farklı siyasetleri gerekli kılmıştır. Bir yandan sömürgeci ve ahlaki çöküntüler içinde kıvranan bir Batı, bir yandan da ilim ve teknolojiyle çağdaş medeniyetin kapılarını aralayan öteki Batı. İslamcılar bu iki Batı arasında, birinciye bütünüyle ve şiddetle karşı çıkmışken, öte-

19 Ahmet Çiğdem Türkiye'deki bütün siyasi ideolojiler ve teoriler gibi İslamcılığın da Batılılaşmanın dolaysız bir ürünü olduğunu düşünmektedir. Ahmet Çiğdem'e göre bu özelliğinden dolayı İslamcılık her zaman Batıcılıkla yakın ilişkileri, çatışmaları ve uzlaşmaları olan bir ideoloji olmuştur. Bkz. Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 122.

kine daha sempatik yaklaşmışlardır. Bu ikinci Batı'yı izlemenin, kendi kurtuluşları için gerekli olduğunu keşfetmeleri ya da zannetmeleri, birincisi karşısında uyanık ve tepkisel olmalarına engel teşkil etmemiştir. Hangi tavrın daha doğru olduğu tartışmalı bir konu olmasına rağmen, tartışma götürmeyecek nokta şudur; Batı gerçeğini inkar etmenin İslamcılık siyasetini hiçbir biçimde yeniden üretip, yenilemeyecektir.

KAYNAKÇA

- Afgani, Cemaleddin, *Abduh*, Muhammed (1987), *Urvetu'l Vuska*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Aktay, Yasin (2004a), "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, Edt. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Yasin (2004b), "Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, Edt. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, Niyazi (2003), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, Niyazi (2002), *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, 2. Basım, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bulaç, Ali (2004), "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, Edt. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, Ahmet (2001), *Taşra Epiği*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Çiğdem, Ahmet (2004), "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, Edt. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, D. Mehmet (1998), *Camideki Şair- Mehmed Akif*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Enginün, İnci (2004), "Osmanlıcadan Modern Türkçeye Türk Edebiyatı ve Öz Kimlik", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, Der. Kemal H. Karpat, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ersoy, Mehmed Akif (2000a), "Cemaleddin Afgani", *Mehmed Akif Külliyyatı*, Haz. İsmail Hakkı Şengüler, Cilt: 5, İstanbul: Mert Yayıncılık.
- Ersoy, Mehmed Akif (2000b), "Dördüncü Mev'ıza", *Mehmed Akif Külliyyatı*, Haz. İsmail Hakkı Şengüler, Cilt: 5, İstanbul: Mert Yayıncılık.
- Ersoy, Mehmed Akif (2007), *Safahat*, 7. Baskı, İstanbul: Fide Yayınları.
- Halim, Sait (1983), *Toplumsal Çözümle -Buhranlarımız-*, İstanbul: Burhan Yayınları.
- Kara, İsmail (1986), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, İstanbul: Risale Yayınları.
- Kara, İsmail (2004), "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, Edt. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karakoç, Sezai (1998), *Mehmed Akif*, 8. Baskı, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Kuntay, Mithat Cemal (2001), *Mehmed Akif*, 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Mardin, Şerif (2002), *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2004), *Türk Modernleşmesi*, 14. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İlber (2002), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 13. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Özel, İsmet (1995), *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, 5. Baskı, İstanbul: Şule Yayınları.
- Topçu, Nurettin (1998), *Mehmet Âkif*, 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Türküne, Mümtaz'er (1991), *İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunaya, Tarık Zafer (1962), *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul: Baha Matbaası.
- Ülken, Hilmi Ziya (1992), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ünsal, Fatma Bostan (2004), "Mehmet Akif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, Edt. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.