

D-200

ISSN 1302-1354

Araştırmalar

İnsan Bilimleri Araştırmaları

YIL: 1 SAYI: 1 1999/1

OSMANLI TÜRKIYESİNDEKİ İSLÂMÇILIK DÜŞÜNÇESİNE GENEL BİR BAKIŞ

M.Saffet SARIKAYA*

Bir din adı olarak İslâm, son onlu yıllarda siyasal İslâm, fundamental İslâm, radikal İslâm, modern İslâm gibi terimlerle birlikte anılarak sosyal hayatımızda farklı algılamalara yol açacak şekilde kullanılmaya başlamıştır. Esasen bu terimlerin kullanmasından önce İslâm kelimesi, nisbe edatıyla birlikte "İslâmçılık" şeklinde ifade edilip, daha geniş bir anlam kümesine sahip olmuştur.¹ Diğer bir ifadeyle Cumhuriyet Türkiyesinde homojen bir yapıya sahip olmayan bu düşüncenin mensupları, görüşlerinin ve hareketlerinin istikametinde farklı terimlerle nitelenmişler, İslâmçılık ise şemsiye bir terim olarak bütün hareket ve akımları içine alan niteliğini korumuştur.

İslâmçılık adı altında derlenen dinî-fikrî düşüncenin oluşumu ve bunun sosyal hayatımıza yansıyan biçimleri diğer pek çok olgu gibi Cumhuriyet Türkiyesine Osmanlı'dan miras kalan kültürel olgular arasındadır. Bu makalede, terminolojik bir analizden ziyade, tarihî perspektiften İslâmçılığın oluşumu, gelişim süreci ve günümüze intikalini genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Burada geniş bir coğrafyaya ve milletler topluluğuna sahip İslâm âlemi yerine konuyu Türkiye ile sınırlandırmamızın sebebi; XIX. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlıların -Fas ve İran hariç- neredeyse bütün İslâm âlemini temsil eden bir hükümlanlık alanına sahip olması, batıyla direkt ilişkiler içinde bulunması,

* Doç. Dr. SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Mesela T.Z. Tunaya konuyla ilgili eserine *Türkiye'de İslâmçılık Cereyanı*, (İstanbul 1963) adını vermiştir.

ilk ciddî değişimleri kendi bünyesinde tatbik etmesi ve yaşamış olmasına bina-
endir.

Tarihî Arka Plân

İslâm dünyası XIX. asra gelinceye kadar biri ilmî diğeri siyasî olmak üze-
re iki önemli meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır.² Bunlardan ilki, II/VIII.
asırdan itibaren Müslümanların eski Yunan felsefesi ve düşüncesiyle karşılaş-
malarıdır. Güçlü bir siyasi yapı ve müreffeh bir çağda tezahür eden bu olgu, bir
tarafтан Mu'tezâlî ve Sünnî kelamcılar tarafından apolojetik bir tavrıla ele alınıp
tahlil edilirken, diğer yandan Müslüman filozoflar tarafından felsefî boyutta
değerlendirilip özümşenerek, orijinal bir İslâm felsefesinin oluşmasına çaba
sarfedilmiştir. İslâm dünyasında ihya hareketinin ilk öncüsü olarak bilinen ve
hacimli eserini de bu terimle adlandıran Ebû Hamid el-Gazâlî (505/1111), Yu-
nan Felsefesinin faydalı taraflarını Sünnî İslâm kelâmıyla mezcetmeyi başarmış-
tır. Yine o, dönemindeki mevcut tasavvuf anlayışını İslâm'ın hukukî kuralla-
rına uygun olarak yorumlayıp tasavvufıla zahir ilimler arasındaki uyumu sağlar-
ken; çeşitli gayri İslâmî fikir akımlarından beslenen Batınî düşünce ve fırkaları
da eleştirip reddederek, hem Müslümanlar arasında fitne ve anarşiyeye sebep olan
ve İslâm dininden sapma olarak ortaya çıkan bu nev'i hareketlerin akamete uğ-
ramasını sağlamış, hem de Kitab ve Sünnet'e uygun düşünce ve inanç ekollerini
sürekliliğine yardımcı olmuştur.³

İkincisi, siyasî vecheli tavrı ise, VII/XIII. asırda baş gösteren Moęol isti-
lasıdır. Bu asra kadar, tekamülünü tamamlamış kurumlarıyla güçlü bir medeni-
yet kurmuş İslâm alemi, istilacıları asimile etmeyi başarmıştır. Bununla birlikte,
Moęol istilasının yaptığı tahribat, İslâm aleminde fikrî donukluğun başlamasına
da yol açmıştır. Ancak bu fikrî donukluğu sadece Moęol istilasını gibi tek bir se-
bebe irca etmek doğru değildir.

Moğolların hakimiyet kurdukları XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren
İslâm aleminde siyasî otorite boşluğunun yarattığı bunalımlı dönemde, halk,
pesimist bir tavrıla, kurtuluş için insan üstü karizmatik şahıslara bel bağlamaya,
kurtarıcı bir mehdî beklemeye başlamıştı. İşte bu ortamda tasavvufî düşüncenin
kurumlaşma süreci hızlanmış, çeşitli meşrepteki tarikatlar kuruluşunu tamamlamış-
lardır. Ancak bu süreçle birlikte dinin aslî yapısından uzaklaşmış; halk ara-
sında tasavvuf görünüşlü, menkabe ve kerametlerle örülü, bidat ve hurafe yoğun
bir dinî zihniyet oluşmuştur. Bu oluşum yeni bir ikaz ve protesto öncüsünü, yeni
bir dinî ihyâ hareketi önderini ortaya çıkarmıştır: Ahmed b. Teymiye

² İ. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, 2.baskı, İstanbul 1987, XIX ; M. Türköne, *İslâm-
cılığın Doğuşu*, İstanbul 1992, 48-49.

³ Gazâlî İslâm düşünce geleneğindeki yeri için bk. M. Said Şeyh, "Gazâlî", *İslâm Düşüncesi
Tarihi II*, éd., M.M. Şerif, İstanbul 1990, 203-266 arasında. Ayrıca günümüz Türkiye'sinde
Gazâlî hakkındaki yansımalar için *İnanmış Aydının Problemleri* (Ankara 1981) adlı derleme-
nin özellikle, "Gazâlî'den sonra İslâm düşüncesinde bir durgunluk ve içe kapanmanın ortaya
çıkması" dair soruya verilen cevaplara bakılabilir.

Arayışlar

(728/1328). Kur'an ve Sünnet'e dönüşü savunan bir din anlayışının ikamesine gayret eden, Selefiyye mezhebinin savunan İbn Teymiyye,⁴ yaşadığı dönemdeki tesirden fazlasını kendisinden sonra gelen yeni Selefiyyeci, fundamentalist ve teccidci düşünce sahiplerini derinden etkileyerek yapmıştır.⁵

Kısaca, Kur'an ve Sünnet temelli din anlayışının yerleşmesini, dinin bidat ve hurafelerden arındırılmasını savunan bu düşünce biçimi, daha sonraki asırlarda İslâm toplumunda kısmen yankı bulmuştur. İmam Birgivî diye meşhur Mehmed b. Pîr Ali (981/1573)'nin faaliyetleri ve çabaları bu yankının X/XVI. asır İstanbul'undaki tezahürleridir. Fakat, bu halisane çaba bir müddet sonra İstanbul'da Kadızadeliler denilen, bazen dünyevî menfaatleri öne çıkararak kaba bir softa hareketinin de kaynağı olmuştur. Daha sonra Suriye'de Abdulgânî en-Nablûsî (1143/1731)'nin çabaları, Muhammed b. Abdilvehhâb (1260/1792)'in tesis ettiği Orta Arabistan'da ortaya çıkan Vahhabî hareketi, Hindistan'da Seyyid Ahmed Şehîd Bareî (1247/1831) bu yankılardan bazılarıdır. Müslümanlar arasında iyi bir iletişim vasıtası olan, Kabe'yi ziyaret (hac) eksenli bir haberleşmenin mevcudiyeti düşünülse bile, farklı coğrafyalarda ortaya çıkan ve birbirleri arasındaki ilişkilerin ve etkileşimin nisbeti tam olarak tesbit edilemeyen bu hareketleri, benzer şartlar içinde yaşayan toplumlarda birbirlerinden bağımsız, aynı sosyal tepkilerin neticesi olarak görmek mümkündür.

XI/XVII. yüzyıl başlarında Hindistan'da Ekber Şah'ın başlattığı dinî eklektizm çabalarına aynı bölgeden tasavvuf kökenli güçlü bir ses, Ahmed el Sirhindî (1034/1624) karşı koymuş ve Müceddidiyye denilen dinî-tasavvufî hareketi başlatmıştır. Tasavvuf düşüncesindeki vahdet-i vücûd doktrinini -Gazâlî'ye benzer bir şekilde- gözden geçirerek Sünnî akaidle yeniden barıştıran ve vahdet-i şuhûd doktrinini⁶ ifade eden bu hareket, mevcut ortamdaki siyasi muhalefetiyle de aksiyoner sûfliğini ortaya koymuştur. Bilahere Hindistan'daki ihya ve teccid hareketlerinin temelini oluşturacak ve İslâm düşmanlarına karşı ciddi bir muhalefet ve mukavemet gösterecek Müceddidiyye hareketi Şah Veliyyullah Dehlevî (1176/1763) ve talebeleri tarafından temsil edilmiştir.⁷ Bu Nakşî dergahı, Mevlana Halid-i Bağdâdî (1242/1827)'nin aksiyoner ve propagandist çabalarıyla Orta Doğu ve Anadolu'da ciddi bir yayılma fırsatı yakalamış ve XIX-XX. yüzyılın popüler dinî hayatının şekillenmesinde mühim bir rol oynamıştır.⁸

XIX. asrın başlarında batı tehdidiyle karşı karşıya kalan İslâm dünyası, geçmişteki parlak günlerin çok gerisinde, içine kapalı, köhnemiş müesseseleriyle

⁴ E. Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 4. baskı, İstanbul 1993, 21, 42-43.

⁵ İbni Teymiye hakkında geniş bilgi için bk., M. Ebû Zehra, *Ahmed İbn-i Teymiye*, çev., O. Keskiöglü, İstanbul 1987, bilhassa 100-200 arası.

⁶ İmam Rabbanî, *Mektûbât I*, İstanbul 1277, 43. mektup, 55.

⁷ Fazlurrahman, *İslâm*, çev., M. Dağ- M. Aydın, Ankara 1981, 254-255.

⁸ Müceddidiyye kolunun Ortadoğu ve Anadolu'daki faaliyetleri için bk., H. Algar, Nakşibendi Tarikatının Siyasî Boyutları II, çev., K. Karaman, *İlim ve Sanat*, S.34, Ocak 1993, 23-28.

dünya konjonktüründeki deęişimlere uyduramayan, kendisini yenilemeyen statik bir görünüm arz etmektedir.

İşte İslâmcılık cereyanı bu süreçte batı karşısında direnebilme ve ayakta kalabilme mücadelesini veren İslâm dünyasında, yeni yetişen aydınlar tarafından başlatılan bir zihniyet mücadelesi olarak ortaya çıkmıştır.

İslâm Dünyasının Geri Kalma Nedenleri

İslâm aleminin dünya konjonktüründeki üstünlük statüsünü batıya kaptırıp, hızla çözülme ve çöküş sürecine girmesinin nedenleri, geçmişte ve günümüzde çeşitli uzmanların araştırma konusu olmuştur. Aslında İslâm dünyasının geri kalma nedenleri İslâmcılığın doğuşunu hazırlayan sebeplerle direkt ilişkili olup İslâmcılar da işe, bu nedenleri irdelemekle başlarlar. Osmanlı Devletinin gerileme sebepleri olarak da mütalaa edilebilecek bu konuyu iç ve dış nedenler şeklinde ikili bir tasnifte hülasa etmek mümkündür.

Osmanlı Devleti, X/XVI. asırda ihtişamının zirvesine çıkmasına rağmen, -İbni Haldun'un devlet nazariyesine uygun olarak- izleri aynı asırda tezahür eden gerileme sinyallerini de vermeye başlamıştı. Dahili siyasette, Padişahların doğrudan katıldığı "Divan" toplantılarını terk etmesi, siyasî evlilikler sonucu haremden dengelerin değişmesi ve buna bağlı olarak harem devlet işlerine karışması, bürokratik atamalarda liyakat esasının terk edilmesi idarî düzensizliğin başlıcalarıdır. İdarî bozulmaya paralel olarak vergi sisteminde de aksamalar husule gelmiş, uzun ve pahalı seferler zamanla hazineyi boşaltmış, devlet müstelzim usulü denilen bir nev'i iç borçlanmaya yönelmiş bu ise malî döngeleri alt üst etmiştir. Bununla eş zamanlı olarak da "yeniçeri" teşkilatına asker alımının esasları değişmiş, parayla asker yazımı başlamış, önceleri devletin lehine gibi görünen bu durum giderek onun aleyhine gelişmiş, hem paralı askerlerin sayısı artmış, hem de bunlar idarî mekanizmaya hakim bir statü kazanmışlar ve çeşitli isyan faaliyetleri tertib etmişlerdir. Aynı asırda devletin güçlü olması sebebiyle fazla bir önemi olmayan ilk kapitülasyon hakkı Fransa'ya verilmiş, ancak sonraki asırlarda diğer Avrupa devletleri de benzer hakları elde edince ticaret dengesi Osmanlı Devletinin aleyhine bozulmuştur. Bütün bu bozulmalar beraberinde askeri yenilgileri ve toprak kayıplarını getirmiştir.⁹

Timur'dan sonra uzun müddet siyasî istikrarsızlığa sahne olan İran'da Safevîler hakimiyetlerini tesis etmeyi başarmışlarsa da bu sükuneti getirmemiş, aksine onlar, İslâm'ın bir diğer formu olan Şîîliği benimseyerek dahilî ve haricî politikalarında koyu bir mezhepçilik gütmüşlerdir. Böylece İslâm devletleri arasında asırlarca sürüp giden savaşlar yaşanmıştır. Hindistan'ın çok çeşitli ve farklı dinî ve etnik yapısı Babür Şah'tan sonra gelen iktidarların kifayetsizliği sebebiyle daima problem olmuş, dahilî karışıklıklar hemen hiç bitmemiş, ülke XI/XVII. asırdaki İngiliz işgaline boyun eğmiştir. Benzer bir işgale Endonezya

⁹ Bu konuda daha geniş bilgi için bk., M. Akdağ, *Türkiyenin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, II*, İstanbul 1995, F. Sümer, *Oğuzlar*, 4. baskı, İstanbul 1993, 142-143.

Arayışlar

da maruz kalmış, teknik bakımdan kendilerinden üstün durumdaki Portekiz ve Hollandalı işgalcilere mani olamamışlardır.¹⁰

Müslümanların bu duruma gelmelerinde zihniyet yapısının bozulmasıyla birlikte fikrî, ahlakî ve ruhî bakımdan iflas etmeleri mühim bir etken olmuştur. İlmî araştırmalar sahasında, müsbet ilimlere karşı gösterilen kayıtsızlık yerini giderek muhalif bir tavra bırakmış, dinî ilimlerin tahsili yeterli görülmeyle beraber, bu da nakilden öteye gidememiştir. “*Bilim materyalizme götürüyor diye kötülenmiş, felsefe ise kişiyi dinî ilimlerin kapısından girmekten men ediyor*”, diye karşı çıkılmıştır. Hukuk sahasında nakil geleneğine bağlı kalınması ictihad kapısının kapatılmasına ve serbest düşüncenin engellenmesine yol açmıştır. Böylece İslâm hukukçuları, yaşadıkları dönemlerde Müslümanların sosyo-politik ve ekonomik ihtiyaçlarına cevap vermekte yetersiz kalmıştır.¹¹

Bilimsel alanda yaşanan bu cehalet, dinî yaşayışın kontrolünü batinın(iç alemin) temsilcileri olduklarını ve mistik tecrübeyle Allah’a ulaşabileceğini iddia eden sufi şeyhlerin eline bırakmıştır. Ancak, başlangıçta adeta bir misyoner teşkilatı hüvviyetine sahip bazı tarikat mümessilleri de vaki’ çözülmeye etkilendikleri için, artık halkın benimsediği ve yaşadığı din, tamamen ahirete yönelik ve ferdî kurtuluşu esas alan, şeyhlerin, türbe ve yatırların mihverinde dönen, evliya menkabe ve kerametleriyle işlenmiş, hurafe yoğun ve fatalist bir dindir. Öyleki her türlü tabii afet, salgın hastalık ilahî kadere bağlanarak koyu bir tevekkül anlayışıyla karşılanırken, bunlara karşı zararı asgariye indirecek bilimsel tedbirlerin alınması akla dahi getirilmemiştir.¹² Aynı zihniyet, halkın pasif bir siyaset tavrı geliştirmesine yol açmış; Müslüman ülkelerdeki iktidarlar da meşruiyetlerini temin için bu nev’i zihniyetin oluşmasına göz yummuşlar hatta teşvik etmişlerdir.

İslâm dünyasının geri kalmasına sebep olan haricî etkenlerin başında Avrupadaki fikrî ve sınaî gelişmelere ayak uydurulamaması gelir. Bu sürecin bir sonucu olan Rönesans ve Reform hareketlerinin¹³ batıda ortaya çıkış sebebi, bir bakıma İslâm aleminin kendisidir. Bir taraftan Osmanlıların Anadolu ve Ortadoğu üzerinden yapılan doğu-batı ticaret yollarına hakim olması batılıları yeni yollar bulmaya sevk etmiş; diğer taraftan uzun süren Haçlı Seferleri esnasındaki etkileşim ve nihayet İspanya’nın ele geçirilmesiyle batı, Endülüs Emevîlerine ait önemli bir ilmî mirasa konmuştur. Hind ve Çin ile ticareti sürdürmek için yeni yollar aranırken coğrafi keşifler yapılmış, yeni keşfedilen toprakların servetleri Avrupa’ya akıtılmış, bu Avrupa’da önemli ölçüde sermaye birikimine ve refah seviyesinin yükselmesine yol açmıştır.¹⁴ Bu gelişmeler müsbet bilimler konusunda sabit inançlarını halka benimsetme yolunu güden ve aykırı görüşleri engi-

¹⁰ C.A. Kadir, “İslâm Dünyasında Gerileme”, *İslâm Düşüncesi Tarihi III*, éd., M.M. Şerif, 212-218.

¹¹ C.A. Kadir, agm, 220-221.

¹² C. A. Kadir, agm, 222-223.

¹³ İ. Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, I, XIX.

¹⁴ M. Akdağ, age, 113-123.

zisyon mahkemeleriyle yargılayan Kiliseye karşı güvenin sarsılmasına yol açmıştır. Bütün bunlardan sonra Kilisenin hakimiyetini kıran ve dinî taassuptan kurtulan batı, Ortaçağ zihniyetinden sıyrılarak *Aydınlanma Felsefesini* başlatmış, sosyal devrimlere sahne olmuş, sanayi devrimini gerçekleştirmiş, maddi ve teknik üstünlük itibarıyla İslâm dünyasının önüne geçmiştir.

Bu üstünlük batıya siyasî ve askerî başarıları da getirmiş ve İslâm alemini kan kaybetmeye başlamıştır. 1699 Karlofça Andlaşmasıyla toprak kaybına engel olamayan Osmanlı Devleti, 1774 Küçük Kaynarca Andlaşmasıyla kesin bir yenilgiyi kabullenmek zorunda kalmıştır. 1757'de Bengal İngilizler, 1798'de Mısır Fransızlar tarafından işgal edilmiş, 1852'de İngilizler Hindistan'ı tamamen hakimiyetleri altına almışlardır.

Batı, işgal ettiği yerlerde tam hakimiyet kurabilmek için ve emperyalist gayelerle oryantalizm ve misyonerlik faaliyetlerine girişmiştir.¹⁵ Temelde kendilerini haklı ve üstün görerek, sömürdükleri ülkelerin maddî ve manevî değerlerini küçümseme, yetersiz ve hor görme felsefesine sahip olan Oryantalizm bu kültür değerlerini en küçük ayrıntılarına kadar inceleyerek, özellikle ihtilafli meseleleri su yüzüne çıkararak veya böyle problemler icad ederek insanları sahip oldukları değerler konusunda şüpheye düşürme, bölme, parçalama yoluna gitmiştir. Oryantalizmin uzantısı olarak değerlendirilebilecek misyonerlik faaliyetlerine katılanlar, bir taraftan kendi propaganda gayretini güderken, öte yandan Müslüman ana kitleden ayrılan grupları desteklemekte, ön plana çıkarmakta ve ayrılıkları körüklemişlerdir.¹⁶

İslâmcılık Akımı

İslâmcılığın doğuşu ve gelişmesine geçmeden önce ilgi sahamızı teşkil eden Türkiye'de, dinin fonksiyon ve işlevlerinin de belirtilmesi gerekmektedir. Osmanlı Devletinin dinsel yapısını B. Lewis şöyle özetler: "*Kuruluşundan çöküşüne kadar, Osmanlı İmparatorluğu kendisini İslâm'ın gücünün ve inancının ilerlemesine ya da müdafaasına adanmış bir devlettir. Altı asırdır Osmanlılar, öncelikle İslâmî idareyi Avrupa'nın büyük bir bölümüne hakim kılmak -ki bunda büyük ölçüde başarılı olmuşlardır-, ikinci olarak da batının amansız saldırısını durdurmak veya geciktirmek için müdafaa halinde, Hristiyan batı dünyasıyla hemen hemen sürekli savaş halindeydiler. Kaynağını Türk Müslümanlığının köklerinden alan bu asırlarca süren uzun mücadelenin bütün Türk toplumu ve kurumları üzerinde etki bırakması kaçınılmazdı. Osmanlı için devlet, İslâm'ın kendisiydi. Osmanlı vekâyinâmelerinde imparatorluğun toprakları "İslâm toprakları", ordusu "İslâm'ın askerleri", dinî başkanı "Şeyhül'l-İslâm" olarak geçer. Osmanlı halkı ise kendini ilk ve en başta Müslüman olarak düşünmektey-*

¹⁵ İ. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I*, XX

¹⁶ Oryantalizm hakkında E. Said, *Oryantalizm*, çev. S. Ayaz, İstanbul 1989, eseri oldukça değerli bilgiler ihtiva etmektedir.

Arayışlar

dir".¹⁷ Adalet temeli üzerine bina edilmiş Osmanlı Devleti'nde devlet ve din, yahut siyaset ve İslâm ayrılmaz bir biçimde birbiri içine girmiştir.

Ancak buradaki belirlemede dikkat edilmesi gereken husus, Osmanlı Devleti'nin bir din devleti olmamakla birlikte, idarî-askerî sosyal teşkilatlarıyla kendisini dine hizmete adanmış olduğudur. Diğer bir ifadeyle Osmanlı devlet yapısı teokratik bir yapı değildir ve zaten böyle olması İslâm'ın ruhuna da aykırı düşer. Konuyla ilgili inceleme yapan araştırmacılar Osmanlı devlet yapısı için "yarı-teokratik" nitelemesini kullanmayı tercih etmişlerdir¹⁸ ki, kanaatimizce bu niteleme bile durumu tam olarak ifade edememektedir.

Mevcut sosyal yapılanmada formal eğitim veren medreseler, bir taraftan devletin ihtiyacı olan dinî ve hukukî bürokrasiyi yetiştirirken, diğer taraftan merkezden çevreye doğru dairesel bir genişleme ile dinî hayatı tanzim ediyordu. Bununla birlikte, ferdî tecrübeye dayalı ve dinî duyguları ön plana çıkaran tarikatlar da halk arasında dinî hayatın şekillenmesinde önemli bir misyona sahiptiler. Tarikat faaliyetleri bazen devlet desteğinde ve kontrolünde, bazen de devletin dışında varlığını devam ettirmişlerdir. Bütün bu müesseselerin finansal desteği ise vakıflar tarafından sağlanmıştır. Ancak X/XVI. asrın sonlarından itibaren bütün sosyal müesseselerde görülen bozulma, medrese, tekke ve vakıf faaliyetlerine de yansımış, bu kurumlar bir çözüme ve çöküş sürecine girmişlerdir.

İşte bu siyasî-dinî yapı XX. asra kadar dayanabilmiştir. XIX. asrın başlarından itibaren batıdaki rejim değişiklikleri ve pozitivist düşünce yapısı Osmanlı Devletini sarsmayı başarmıştır. Siyasî ve askerî yenilgiler sonucu durumun düzeltilmesi gerektiğine inanan devlet idaresinde görev alan bazı bürokratlar "yeniden istikrara kavuşmak, galip devletleri taklid etmekle mümkündür"¹⁹ zehabına kapıldılar. Devlet eliyle bazı askerî, idarî ve malî reform paketleri hazırlayıp uygulamaya koyuldular. Resmî vazife veya tahsil gayesiyle batıya gidip-gelenlerin çoğu batıya hayran kaldılar ve bunun neticesi geri kalmışlıklarının farkına vararak bir aşağılık duygusuna kapıldılar. Entellektüel çevrede batıyı yakalamak için onlar gibi yaşamak gerektiğine inanılmaya başlandı. Tanzimat dönemindeki sosyal şartlar içersinde oluşan aydın zümresi, düşünmeye, problemlerin üstesinden gelecek yeni çözüm yolları üretmeye ve geleneksel itaat anlayışından farklı muhalefet söylemi geliştirmeye başlamıştır.²⁰

¹⁷ Ş. Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara 1995, 6-7. Lewis'den naklen. Ayrıca benzer görüşler için bk., A.Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17.yy)*, İstanbul 1998, 72 vd.

¹⁸ Mesela bk., D. Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 2.baskı. İstanbul 1992. 67-68. 315.

¹⁹ İ. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I*, XIX.

²⁰ Aslında sadece Türkiye'de değil kendi sosyal şartları içersinde farklı İslâm coğrafyalarında da benzer hareketler XIX.yy'da görülmüştür. Hindistan XVII.yy'dan beri devam eden ihyacı bir geleneğe sahipti. Kuzey Afrika'da Senusileri ve Sudan'da Mehdilik hareketini bu bağlamda zikredebiliriz. Mısır'da Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh tarafından başlatılan fikrî mücadele de büyük önem taşır. Vahhabilik ise İngiliz desteğiyle mevcut dinî hareketler-

İslâmcılık akımı Tanzimat döneminde iktidara muhalif çevrede ortaya çıkan bir bunalım toplumu hareketidir. M. Türköne, hareketi “*Kitle iletişiminin gerçekleştiği, okur-yazar oranının arttığı, yani eğitimin yaygınlaştığı -batıdaki gibi sınıfsal farklılaşmanın ortaya çıkmamasına rağmen-aydın zümresinin doğduğu kültür ortamında dönüşüme uğrayan İslâm düşüncesine İslâmcılık denir*”²¹ diye tarif etmektedir. İslâmcı bir aydın olan Said Halim Paşa ise terimi: “*İslâm'ın din ve dünyayı, maddiyatı ve maneviyatı kapsayan sosyal bir din olduğu kabul edildikte, İslâmlaşmak demek, İslâm'ın itikat, ahlak, ictimaiyat ve siyaset sistemini 'daima zaman ve muhitin ihtiyacına en muvafık bir surette tefsir' ve buna uymaktır*”, diye tarif eder.²² M. S. Aydın'ın, “*geniş anlamıyla İslâmcılık, hissî, ilmî ve fikrî açıdan İslâmın, -bir din, kültür ve medeniyet olarak- yüceltilmesi ve insanlığa yol gösterecek konumda tutulmasıdır*”²³ tanımını ise terimin giderek daha geniş bir anlamı muhtevî olduğunu göstermektedir.

Osmanlı İmparatorluğunun bağımsız bir devlet olarak İslâm coğrafyasının batıya açılan kapısı olması, nüfusunun % 40'nı Hristiyanların teşkil etmesi batıyla doğrudan ilişkiye girmesine sebep olmuştur.²⁴ Bu karşılıklı ilişkilerde, Osmanlı İmparatorluğu çöküş sürecine girmesine rağmen sosyal ve idarî müesseselerinin sağlam temellere dayanması, Müslüman coğrafyasının çoğunluğunu kontrolü altında tutan güçlü bir devlet olması hasebiyle önemli ölçüde denge kurmayı başarmıştır.

XVIII. asırda batıda yaşanan “Aydınlanma Felsefesi”nin neticesi olarak ortaya çıkan yeni ideolojiler Osmanlılara da yansımıştır. Aslında XVII. yüzyıl'dan itibaren başlayan askerî reformların tek başına yeterli olmadığı alınan askerî yenilgiler neticesi ortaya çıkmıştır. Ülkenin içinde bulunduğu siyasî şartlar muvacehesinde, devletin bekası için yeni düzenlemeler ve reformların yapılması zorunlu hale gelmiştir.²⁵ Osmanlı aydınları, XIX. asır boyunca, farklı platformlarda yer alarak bunalımı atlama için çözüm yolları aramışlar, birbirlerine zıt görüşleriyle basında ciddi tartışma ve çekişme içine girmişler, fikirleriyle zaman zaman devlet idarecilerine tesir etmişler ve-veya idarî mekanizmada görev alarak fikirlerini uygulama fırsatı bulmuşlardır.

İlk ciddi ıslahat programı, devlet eliyle 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'dır. Bu teşebbüs, Avrupa'nın temsil ettiği medeniyet seviyesine ulaşmayı ve İmparatorluk halklarını bir arada tutacak dayanışmayı temin etmeyi

den tamamen başka mecralara sürüklenmiştir. Geniş bilgi için bk., Fazlurrahman, *İslâm*, 243-266.

Bütün bu hareketlerin birbirleriyle etkileşimini ve öncelik sırasını tesbit etmenin önemli bir çalışma olacağı şüphesizdir. Şimdilik burada, M. Türköne'nin tezinde ortaya koyduğu fikirlere önemli ölçüde iştirak ettiğimizi belirtelim.

²¹ M. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 31.

²² S. Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M.E. Düzdağ, İstanbul 1991, 184-185.

²³ M. S. Aydın, “İrtica'ya İlişkin Bazı Düşünceler”, *Doğu Batı Düşünce Degisi*, yıl:1, S.3, Mayıs-Haziran-Temmuz 1998, 55.

²⁴ M. Türköne, age, 37-38.

²⁵ E. Kuran, “Osmanlı İmparatorluğunda İslâm Düşüncesinin Gelişmesi”, *Türk Kültürü*, yıl: XVII, sayı: 203-204, Ankara, 275-281.

Arayışlar

hedeflemiştir. Tanzimat döneminde ülkeyi çöküşten kurtarmak için iki temel politika uygulanmıştır:

1- Devleti içerde güçlendirmek için askerî, idarî, siyasî, hukukî, malî, iktisadî ve eğitimle ilgili sahalarda reform politikaları;

2- Kuzeyden gelen Rus tehdidine karşı güvenliği Avrupa dengeleri içinde aramak. Ancak bunun bedeli Avrupalı devletlerin, devletin iç işlerine müdahale hakkı elde etmiş olmalarıdır.²⁶

Devlet, yeni bir değişimin ifadesi olarak Türk tarihinde yerini alan Tanzimat Fermanıyla birlikte yapılan düzenlemelerin “şer’î şerîf’e uygunluğunu iddia etmesine rağmen, bunu kamuoyuna anlatmakta zorlanmıştır. 1850 Ticaret Kanunnâmesi, 1858’de Fransa’dan ithal edilen Ceza Kanunnâmesi, Ulu’l-Emr’in yetkisine verilen ta’zir ve örf sahasına ait olarak kabul edilmiştir.²⁷ Müsavât politikasının çıkmazları 1856’da ilan edilen Islahat Fermanı ile giderilmeye çalışılmıştır.²⁸ Müslüman aydınları, İslâm Hukuku’nun mevcut şartlar içinde Osmanlı vatandaşlarının tamamını içine alacak bir yetkinliğe sahip olduğunu iddia etmişler; batı hukukunun transferini ve uygulanmasını savunanlara karşı Ahmed Cevdet Paşa(1895)’nin gayretleriyle,²⁹ muamelât sahasındaki dinî ahkam kodifiye edilmiş (1868-1876) 16 kitaptan müteşekkil Mecelle yayımlanmıştır.³⁰

İslâm, siyasi muhalefet aracı olarak, giderek ideolojik ve siyasî bir söylem haline gelmiştir. Ülke içindeki insanların eşit kabul edilmesi (müslim-gayrimüslim ayrımının ortadan kalkması) ve buna bağlı olarak gelişen laik uygulamaları protesto eden Müslüman eliti, kendi lehlerine olan hakim durumun müsavât politikaları ile ellerinden kaydığını gördükçe bu hakimiyetin kaynağı olan “Şeriat” a yeni bir anlam yüklemeye başlamışlar; Islahat Fermanı ile gayrimüslimlere tanınan hakların kendilerinin sahip oldukları haklardan daha fazla olduğunu ileri sürerek yeni düzenlemeleri tartışmaya açmışlardır.

Bu tartışmalar, 1860’lı yıllardan itibaren giderek artan gazete yayımcılığıyla kamuoyuna sunulmuş, resmî ideolojiden farklı yeni siyasî söylemler dile

²⁶ M. Türköne, age, 51-53.

²⁷ T. Akyol, *Medine'den Lozan'a*, 2.baskı, İstanbul, 1996, 30-31.

²⁸ Müsavât politikasıyla eşit kabul edilen gayrimüslimlerin askere alınması ve irtidat edenlerin öldürülme hükmü bu fermanla yeniden düzenlenerek bedelli askerlik ve sürgün cezası getirilmiştir. Nitekim, Bahâî lideri Mirzâ Hüseyin Ali'nin 1864’de Edirne’ye, 1868’de Akka’ya sürgünü buna binaendir.

²⁹ Kemal Sözen, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefî Düşüncesi*, İstanbul 1998, 186-188. A. Cevdet Paşa, Tanzimat döneminin önde gelen devlet adamlarından birisi olarak hem mevcut problemler için çözüm yolları üretmiş, hem de bunları uygulama fırsatı bulmuştur. Ancak o, İbn Haldun’u takip eden siyaset teorilerine bağlı olduğu için, yönetimle şekilleriyle ilgili olarak Batılı örnekleri değerlendirmek yerine saltanat ve hilafet otoritesinin aynı şahısta toplanıp, güçlendirileceği bir idarî sistemi savunmuştur. Bk., aynı eser, 106-110.

³⁰ Medenî Hukukun önemli bir kısmını teşkil eden “Nikah bahsi” 1917’de Hukûk-u Aile Kanunnamesi adıyla adeta Mecelle’nin zeyli olmuştur. Bk, T. Akyol, *Medine'den Lozan'a*, 69-74.

getirilmeye başlanmıştır. *Tercümân-ı Ahvâl, Muhbir, Basiret, İbret, Hürriyet, 'Ulûm* gibi gazeteler siyasî sürecin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu dönemdeki yazılarıyla dikkati çeken Ali Suavî (1878) ve Namık Kemal (1888) İslâmcı düşüncenin ilk mümesilleri olarak gösterilebilir.³¹

Batı, “ideolojik” yapısıyla beraber yeni evrensel değerleri dünya görüşünün vazgeçilmez unsuru kılarak ve İslâm toplumunda oluşmayan sosyal-siyasal şartlarda örneklik ederek İslâmcılığın doğuşunda etken olmuştur.³² Müslüman aydınlar, batıdan gelen ideolojik meydan okumalara karşı tepki gösterdiği gibi, Oryantalist söylemlerdeki İslam’a yönelik hücumlara da tepki göstermişlerdir. Günümüze kadar gelen bu tepki biçimlerini O. Roy üç grupta tasnif eder: 1- Nostalji söylemi, (“Batıya uygarlığı getiren İslâm’dır”). 2- Batı tezini kabul etmeme (batının değerleri hangi bakımdan üstündür?) ki bu, kendi ahlakî müeyyidelerini yalnızca başkalarına uygulayan batının çifte standartını ifşa etmeyle at başı gider. 3- İslâm’ı savunma/haklı gösterme söylemi (Kur’an’da ve Sünnet’te her şey mevcuttur, İslâm en iyi ve mükemmel dindir). İlk iki söylem savunmacıdır, çünkü bir taraftan öz değerlerini üreten bir modernliği fiilen kabul ederken esas sorunu görmezlikten gelir. Üçüncüsü ise kendini ispatlama, varlığını kabul ettirme noktasında muhafazakarlıktan saldırganlığa varan bir çizgiye yayılmıştır.³³ Aslında O. Roy’un tasnif ettiği bu üç söylemi birbirinden ayrı ve bağımsız mütalaa etmek yerine, İslâmcı düşüncenin tekamülünde katedilen mesafeler ve veya çeşitli problemlere göre İslâmcıların aldığı tavırlar olarak görmek daha isabetli görünmektedir.

Oryantalist söyleme tepkilerin ilk örnekleri, E. Renan’ın “L’İslamisme et Science” adlı konferansınadır. İlim ile İslam dini arasındaki ilişkiyi inceleyerek, İslam’ın ilerlemeye engel olduğunu, İslam aleminin geri kalma sebebinin mensubu oldukları din olduğunu ileri süren Renan’a karşı çeşitli reddiyeler kaleme alınmıştır. Namık Kemal de Malta’da sürgündeyken, yanında yeterli kaynak eser bulunmadığı için sadece eski malumatlarına dayanarak “*Renan Müdafaaanâmesi*” adlı risaleyi kaleme almıştır. Fakat bu eser, ancak 1910 yılında basılabildiği için fazla yankı bulmamıştır.

Öte yandan 1865’lerden itibaren mevcut yönetim biçimi eleştirilip, İslâm’ın ilk dönemine atıflarda bulunularak ferdî hak ve hürriyetleri ön plana çıkaran ve çoğulcu katılımı esas alan yönetim sistemleri önerilmiştir.³⁴ Bu önerinin İslâmcılar açısından iki boyutu vardır: Demokratik ve parlamenter sistemlerin batıya has olduğunu ve idarî sistemler bakımından Müslümanların monarşik bir yapıya sahip olduğunu savunan müsteşriklere cevap; asırlarca pasif bir itaat esasına bağlanan sünî siyaset anlayışını yeniden gözden geçirerek yüksek sesli bir muhalefet oluşturmak. Bu bağlamda geleneksel İslâm’da üzerinde fazla durulmayan “meşveret”, “şura”, “biat”, “ehlü’l-hal ve’l-akd” gibi kavramlar batıda

³¹ M. Türköne, age, 77 vd.

³² M. Türköne, age, 43.

³³ O. Roy, *Siyasal İslâm’ın İflası*, çev. C. Akalın, İstanbul, 1992, 27.

³⁴ İslâmcıların siyasî görüşlerini teşkil eden bu öneriler İ. Kara tarafından akademik bir çalışmaya konu olmuştur. Bk., *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, 1994.

Arayışlar

yerleşen “demokrasi”, “parlamento”, “seçim”, “kamuoyu” gibi kavramlar yerine kullanılarak yeni bir idarî sistem önerilmiştir.³⁵

Benzer siyasî görüşleri, Avrupa’yı dolaşarak tecrübeleriyle bütünleştirip “*Akvâmu’l-Mesâlik fi Ma’rifeti Ahvâli’l-Memâlik*” adlı eserinin *Mukadimesinde* dile getiren Tunuslu Hayrettin Paşa (1890)³⁶, II. Abdulhamid tarafından İstanbul’a davet edilerek 1878-1879 yıllarında değişik vezaret görevlerinde bulunmasına rağmen, bazı sebeplerle başarılı olamamıştır. Bununla birlikte o, ölünceye kadar Sultan’la ilişkilerini kesmemiştir.

XIX. asrın ikinci yarısında İslam dünyasına yansıyan milliyetçi ideolojilere karşı, İslamcılar, din birliğine dayalı bir milliyetçilik anlayışını, İslam milliyetçiliğini geliştirmişlerdir.³⁷ Ali Suavi konuyla ilgili bir yazısında: “*Garbın cinslik davası mı daha ziyade bekaya medardır, yoksa Şarkın Müslümanlık davası mı? Bu meselenin mukayesesine gelince: Elbette Şarkın hali daha iyidir. Zira, mesela Fransız Fransızlık davasında otuz milyon kadardır. Lakin Türkler Müslümanlık davasında ikiyüz milyondur. Cins mahvolabilir, Müslümanlık mahvolmaz...*”³⁸ diyerek İslam milleti fikrinin gücünü ifade etmiştir. Dönemin sosyal yapısı içinde “İttihâdî Osmânî” fikri de gündeme gelmiş, uygulama alanı bulmuş olmasına rağmen, ülke içindeki gayrimüslimlerin faaliyetleri bunu sonuçsuz bırakmıştır. Nitekim II. Meşrûtiyet döneminde “İttihadi Osmânî”liği değerlendiren Y. Akçura “*Zannımca artık Osmanlı milleti meydana getirmek boş bir yorgunluktur*”³⁹ diyecektir.

İslam milleti fikri büyük ölçüde “İttihâd-ı İslam”, Pan-İslamizm düşüncesinde yankı bulmuştur. Vambery Pan-İslamizm’i, “*Kâfirlere karşı koyma, dinin tebliği ve politik gayeli cihad çağrısıyla harekete geçirilmiş ümmete delalet eder*”⁴⁰ şeklinde açıklar. Sultan Abdulaziz zamanında ülke dışındaki müslüman toplulukların çeşitli nedenlerle Osmanlı Devletine başvurmaları sonucu, “halîfelik” ünvanına işlerlik kazandırılarak Pan-İslamizm devlet politikası haline getirilmiştir. İslamcılar tarafından da hararetle desteklenen Pan-İslamizm, Sultan II. Abdulhamid tarafından dahilî ve haricî gayelere matuf olarak yürütüldü ve başarılı olması için çeşitli vasıtalar kullanıldı. Böylece II. Abdulhamid, iç ve dış siyasette devlet bütünlüğünü korumayı ve özellikle batılı devletlere karşı iyi bir denge kurmayı başarmıştır.⁴¹

³⁵ Bu kavramlara yeni anlam yüklenmesi süreci için bk, M. Türköne, age, 102-140.

³⁶ Hayreddin Paşa’nın görüşlerinin bir hülasası için bk., Bekir Karlığa, *Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayrettin Paşa ve Tanzimat*, İstanbul 1995, 78-114.

³⁷ Bu anlayış daha sonra, II. meşrutiyet döneminde gelişmeye başlayan ve Cumhuriyet Türkiye’sinin ideolojilerinden birisini teşkil eden “Türkçülük” akımı için de bir merhale olacaktır.

³⁸ M. Türköne, age, 267, “Türk”, *Muhbir*, Nu: 38, 12 June 1868’den naklen.

³⁹ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 4. baskı, Ankara 1998, 31.

⁴⁰ A. Vambery, “Pan-İslamizm”(1906), *Siyasî İslam ve Pan-İslamizm*, der. M. Türköne-Ü. Özdağ, Ankara 1993 içinde, 43.

⁴¹ M. Kemal Öke, *Hilafet Hareketleri*, Ankara 1991, 11-15.

Ancak Osmanlı Devletinin bazı savaşlarda diğer ülkelerdeki müslümanlardan gerekli desteği görmemeleri, Arnavut ve Arapların devlete baş kaldırması Pan-İslamizm'in idealist ve ütöpik bir düşünce biçimi olarak görülmesine yol açmıştır. Bununla birlikte Pan-İslamizm, 1908 sonrası, hilafet merkezli olarak ve milliyetçi akımlarla telif edilerek daha rasyonel bir biçimde ifade edilmeye başlanmıştır. Mesela Z. Gökalp, saltanattan ayrı ve bağımsız düşündüğü halifeliği, bağımsız millî devletlerini kurmuş müslüman devletlerin dinsel işlerini düzenleyen bir makam olarak tavsif eder.⁴² Ona göre halife, camiden başlayarak hiyerarşik bir sistemle kendine bağlı dinî hizmet kurumlarıyla birlikte çeşitli toplantı ve kongreler tertipleyerek, dinî hayatın tanzimiyle meşgul olarak ilâyı din için çalışmalıdır.⁴³ Ancak bu nev'î yorumlar yaparak milliyet gerçeğini kabul edenler ile İslam milliyetçiliğini kabul edenlerin arası açılmıştır. İlk grup *Sirât-ı Müstakim*'den ayrılarak Halim Sabit'in kurduğu "*İslam Mecmuâsi*" etrafında toplanmışlar ve Türk-İslamcılar olarak tavsif edilmişlerdir.⁴⁴

II. Abdülhamid'in 18 Mart 1877'de açılan Meclis-i Meb'ûsân'ı 13 Şubat 1878'de bazı haklı gerekçelerle kapatıp, ülke yönetimindeki önemli yetkileri kendi şahsında toplamasıyla bir çoklarınınca "istibdâd dönemi" diye nitelenecek bir dönem başladı. Aydınlar, İslamcılığın gelişmesine zemin hazırlayan Pan-İslamist politikaları uygulamasına rağmen, hürriyetlerini kısıtladığı için II. Abdülhamid'e muhalif kalmışlardır.

II. Meşrutiyetin ilanıyla beraber başlayan hürriyet ortamında İslamcılık yeniden inkişaf etmiştir. Esasen 1860'lı yıllardan beri ifade edilen ve giderek geliştirilen İslamcılarının siyasî görüşleri, meşrûti yönetim sistemini öneren ve halifenin yetkilerini sınırlayan bir görünüm arzeder. Kur'an ve Hulefâ-i Râşidîn dönemine yapılan atıflarla bu görüşler sağlam dinî delillere istinat ettirilmiştir.⁴⁵ İttihad ve Terakki idaresi, 1911-1917 arasındaki programında İslâmî ifadeler yer almış, bu bağlamda bünyesinde çağdaş, siyasî ve sosyal problemlere İslâm'ın çözümler getirebileceğine inanan İslâm ile modern ilimleri uzlaştırmayı amaçlayan "İslâmî modernizm" düşüncesine sahip kimseler bulunmuştur.⁴⁶ Said Halim Paşa, Elmalılı Hamdi, Musa Kazım, Mustafa Sabri, Seyyid Bey gibi İslamcılar İttihad ve Terakki Fırkası hükümeti ve partisi içinde görev alarak siyasî görüşlerini uygulama imkanı bulmuşlardır. Fakat 1910'da Arnavutluk'un isyanı ve Osmanlı İmparatorluğundan ayrılması zamanla Fırkanın "Türkçü ve Turancı" düşünceye yönelmesine sebep oldu.

⁴² Ziya Gökalp, "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti", *Makaleler VIII*, haz., F. R. Tuncer, Ankara 1981, 175.

⁴³ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, haz., T. F. Göncüler, İstanbul 1977, 45-47; aynı mlf., "Hilafetin İstiklâli", *Makaleler VII*, haz., M. A. Çay, Ankara, 1982, 181-183.

⁴⁴ Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*, İstanbul 1983, 96.

⁴⁵ İ. Kara, *İslamcılarının Siyasî Görüşleri*, 37-45, 145-177.

⁴⁶ İttihad ve Terakki Fırkasıyla İslamcılarının karşılıklı ilişkileri hakkında geniş bilgi için bk., İ. Kara, *İslamcılarının Siyasî Görüşleri*, 62-73.

Arayışlar

Özellikle “İslam Devletinin Siyasî Yapısı” başlığıyla tercüme edilen makalesinde⁴⁷ Said Halim Paşa, batıdaki siyasî sistemleri tanıtır ve eksiklerini belirttikten sonra Kur’an’a dayalı siyasî sistemi içinde milletin oylarıyla seçilen, hükümet işleriyle görevli devlet başkanı, yine milletin oylarıyla seçilen ve hükümeti murakabe edecek meclis, yasama hakkına sahip hukuk komisyonu ve hatta siyasî partilerin de yer aldığı bir siyasî sistemin tavsifini yapmıştır. Musa Kazım Efendi’de İslam’ın ilerlemeyi teşvik eden araçlara sahip olduğunu bunların “şura-yı ümmet”, “hürriyet”, “kardeşlik” ve “idâd-ı kuvvet” olduğunu bildirip, “idâd-ı kuvvet” prensibini ordu düzenlemekten, endüstri, tarım ve sanat vb. her türlü alanda muasır seviyeye yükselecek çabayı göstermek diye açıklar ve bu çabanın her Müslüman için farz olduğunu belirtir.⁴⁸

İslamcılık sadece siyasî değil, Müslümanların geri kalma sebeplerinden başlayarak, bunların çözüm yollarını araştıran ve mevcut sosyal şartlarda yeni fikirleri üreten ilmî ve fikrî bir vecheye de sahiptir. Ortaya çıktığı dönemde, tıpkı “Karamozof Kardeşler” gibi hususiyetleri birbirine benzemese bile, aynı rahimde büyümüş, aynı liflerden ve dokulardan meydana gelmiş⁴⁹ Türkçülük ve batıcılık akımlarıyla mücadele içinde olmuştur. İslamcılar, *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşad*, *Beyânü'l-Hakk*, *Livây-ı İslâm*, *Volkan Hikmet*, *İttihad-ı İslam*, *Tearüf-i Müslimin*, *Tasavvuf* ve *İslâm Mecmuası* gibi gazete ve mecmualarda, dinî, hukukî ve ahlakî tartışmaların yanında kültür ve medeniyet, üretim, sanayi, teknoloji, kadın hakları, ilerleme ve batı ile ilişkiler hakkında görüşlerini açıklamışlardır.

İslamcıların büyük çoğunluğu dinin temel kaynaklarına yönelerek İslam’ın mevcut şartlar içinde yeniden yorumlanması gerektiğine inanmaktaydılar. Bunun için de asırlarca kapalı olduğuna inanılan içtihad kapısının yeniden açılmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Böylece İslamcılar, karşılaşılan meseleler ve batı medeniyetinden İslam’a yönelik hücumlara karşı yeni çözüm yolları üretebilecekler, taklit batağına saplanan ve mezhep taassubu yüzünden ayrılıp birbirlerine düşman olan Müslümanları, mezheplerin telfikıyla asgarî müştereklerde birleştirebileceklerdi. Bu bağlamda, diğer İslam ülkelerindeki olayları ve fikrî gelişmeleri yakından takip ederek Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve benzeri görüşlere sahip kimselerin neşriyatını tercüme yoluyla Türk kamuoyuna aktarıyorlardı.

İzmirli İsmail Hakkı’nın “*Meslek ve Metodum*” adlı makalesi⁵⁰ İslamcıların meselelere ve dine bakış tarzını adeta hülasa etmiştir. “*Mensubiyetim ancak İslam dininedir. Tarikim ancak en hayırlı tarik olan Tarikat-ı Muhammediyyedir. Selefiyye olsun, mütekellime olsun, mutasavvıfa olsun,*

⁴⁷ Said Halim Paşa, age, 223-291.

⁴⁸ Feryal Tansuğ, “II. Meşrutîye Döneminde İslamcılık ve Şeyhülislam Musa Kazım Efendi”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl:1, sayı:3, Mayıs-Haziran-Temmuz, 1998, 125.

⁴⁹ Orhan Türkoğan, *Millî Kültür Modernleşme ve İslam*, 106.

⁵⁰ Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, Ankara 1996, Hakkın Zaferleri (1341)’den naklen, 111-113.

felasife olsun hangi fırka olursa olsun hak ve hakikat uğrunda çalışan bir grubu ulu orta reddetmeyi hiçbir vakit kabul etmem. Her zaman aldığım söz ve görüş ancak Son Peygamber'in söz ve görüşüdür", diyen İsmail Hakkı, hiç bir grup ya da alimin aleyhinde olmadığını, kimseye körükörüne bağlanmadığını ifade ederek "*Hak tabi olmaya en layık olandır* (Yunus, 10/35)" ayetininin, düsturu olduğunu belirtir.

Ancak bu yeni düşüncelere direnen ve geleneğe bağlı din anlayışını savunan Mustafa Sabri Efendi önderliğinde bir grup İslamcı da vardır. Rakiplerini modernist ve reformist olarak suçlayan bu grup, İslam'ın rasyonalize edilmesinden ve bazı geleneksel uygulamaların tenkit edilerek terk edilmesi gerektiğinin iddia edilmesinden duydukları rahatsızlığı dile getirmeye başlamıştı. Onlara göre içtihad kapısının yeniden açılması, mevcut düzenin bozulup parçalanmasına ve kargaşaya yol açacaktır. Geçmiş ulema tarafından yorumlanan ve düzene konulan dinde; yeni yorumlara gidilmesi mezheplerin terki, yani "mezhepsizlik" anlamına gelmektedir. Bunun için yapılması gereken şey, ulemanın yorumlarına bağlı kalarak, mevcut düzeni korumak ve fakat şahsi davranışları gözden geçirerek İslam'ı en iyi şekilde yaşamaya çalışmaktır.

İsmail Fennî Ertuğrul, Ferit Kam, Mehmet Ali Aynî, Ş. Filibeli Ahmed Hilmi gibi İslamcılardan bazıları tasavvuf felsefesi üzerinde durmuşlardır. Onların tasavvufî düşünceye bakış açıları iki maksada indirgenebilir. Bunlar, Vahdet-i Vücut felsefesinin, batılı panteist ve monist düşünürlerden tercüme edilen veya uyarlanan eserlere İslamî bir cevap niteliği taşıması ve bu düşüncenin ihtiva ettiği engin hoşgörü ve müsamaha anlayışının "birlik" fikri için iyi bir zemin teşkil etmesidir.⁵¹ Bunula birlikte Vahdet-i Vucud fikrinin İslamî "tevhid" anlayışıyla bağdaşmadığını iddia eden Elmalılı Hamdi ve Mustafa Sabri'nin konuyla ilgili eleştirileri de aynı dönemin zıt tavrını yansıtır.

İ. Kara, İslamcılarının dinî ve fikrî görüşlerini şekillendirirken şu hipotezlerden hareket ettiklerini söyler: 1-Müslümanları saf ve sağlam bir inanç sahibi kılmak; 2-yeni bir terminoloji oluşturmak; 3-tasavvufu ıslah etmek; 4-İslam dünyasında yaygın ahlak anlayışını değiştirmek; 5-cihadı, İslam tarihinin ilk dönemlerinde olduğu gibi geniş ve kapsamlı bir şekilde yorumlayarak topluma mal etmek.⁵²

Değerlendirme

İslâm dünyasında çeşitli sebeblere istinaden ortaya çıkan gerileme, XIX. yy itibarıyla had safhaya ulaşmıştı. Müslüman alimler ve aydınlar, yaşadıkları coğrafyalarda kendi sosyo-politik şartlar içinde bu gerilemeyi durduracak ve Müslümanları dünya siyasî konjonktüründe layık olduğu yere getirecek çözüm yolları, yeni yorum ve anlayış biçimi geliştirmeye gayret etmişlerdir. Müslüman Türk aydını da aynı kaygı ve endişe içinde İslâmı yeniden anlama, yorumlama

⁵¹ İ. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, LX.

⁵² İ. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, LXIV-LXVII.

Arayışlar

ve ifade etme çabasına girmiştir. Genellikle İslâmcılık denilen ve başlangıçta geleneksel yapıya muhalif olarak gelişen bu çaba, son asır Türk siyasî hayatındaki üç dönemde de farklı tonlarda varlığını sürdürmüş, çeşitli tesirler altında şekillenmiş, günümüze kadar ulaşmıştır. Esasen bu olgu, sanayi toplumuna geçiş sürecinde karşılaşılan sosyal problemlerin çözümü noktasında dinin aslına, şehir hayatına dönüşünün bir tezahürüdür. İslâmcılık zahirde toplumun dinî değerlerini yeniden ifade etme bakımından tepkici, kabul edilmez ve hatta toplumu ifsad edici bir görünüm arzetsen bile, hakikatte Akif'in "Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" mısrasında hülâsa edilen ve dinî zihniyetimizi yeniden biçimlendirmeyi hedefleyen bir akımdır. Osmanlı Türkiyesinde oluşan bu akımın temsilcilerinin çok hızlı değişen siyasî ve sosyal şartlara binaen fikirlerinde de zaman zaman değişimler görülür. Öyleki çoğu kere bir şahsın fikirleri arasında bile tezat ve tenakuzlara rastlamak mümkündür. Günümüzde İslam dini etrafında yapılan tartışmalarda henüz XX. asrın başlarındaki ilmî seviyeyi yakalayamadığımızı dikkate alırsak çeşitli çelişik tavırları dönemin sosyal şartlarıyla telif etmek daha mantıklı olacaktır. Nitekim, bu dönemin İslamcı neşriyatı takip edildiğinde, onların aktüel olaylara karşı ne kadar duyarlı davrandıkları, diğer ülkelerde dinin lehinde ve aleyhindeki gelişmeleri yakinen takip ettikleri, ele aldıkları konuları ciddi şekilde analize tabi tuttıkları ve dinî duygu ve tecrübelerinde samimi oldukları rahatlıkla müşahede edilecektir.