

**T.C.**  
**EGE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**CUMHURİYETİN MODERNLEŞME İDEOLOJİSİ VE BİR  
MUHALEFET SÖYLEMİ OLARAK İSLÂMİ GELENEK: 1923-1960 DÖNEMİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Hasan ŞEN**

**DANIŞMAN**  
**Prof.Dr. Önal SAYIN**

**İZMİR-2008**

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| İÇİNDEKİLER.....                                                                                  | 2   |
| ÖNSÖZ.....                                                                                        | 4   |
| GİRİŞ.....                                                                                        | 6   |
| I.BÖLÜM.....                                                                                      | 27  |
| CUMHURİYETİN MODERNLEŞME İDEOLOJİSİ.....                                                          | 27  |
| 1.TÜRK MODERNLEŞMESİ.....                                                                         | 27  |
| 1.1.Modernite ve Modernleşme.....                                                                 | 28  |
| 1.1.a.Modernite.....                                                                              | 28  |
| 1.1.b.Modernleşme.....                                                                            | 32  |
| 1.2. Çoklu Modernlikler Kavramı ve Türk Modernleşme Deneyimi.....                                 | 34  |
| 1.2.a.Siyasal Modernleşme.....                                                                    | 43  |
| 1.2.b.Türk modernleşme deneyimi.....                                                              | 45  |
| 1.2.c. Geleneğe Karşı Pozitivist İlerleme.....                                                    | 50  |
| 1.3.Tanzimat: Bir Devrin Sonu, Yeni Bir Devrin Habercisi.....                                     | 52  |
| 1.4.Materyalizmin Türk Modernleşmesindeki Serüveni.....                                           | 56  |
| 1.5.Pozitivizmin Otoriterleşmesi/Otoritenin Pozitifleşmesi Bağlamında Sekülerizm.....             | 59  |
| 1.6. Kendinde Başkası Olmak, Başkasında Kendini Bulmak: Oryantalist Yönelim.....                  | 62  |
| 1.7. Oryantalist Düşüncenin Osmanlı Entelijansiyesi Üzerindeki Etkileri.....                      | 64  |
| 1.7.Cumhuriyet: Osmanlı Ethosundan Kopuş.....                                                     | 65  |
| 1.8.Diyaret İşleri Başkanlığı.....                                                                | 72  |
| II.BÖLÜM.....                                                                                     | 79  |
| BİR MUHALEFET SÖYLEMİ OLARAK İSLÂMÎ GELENEK.....                                                  | 79  |
| 2.1.Gelenek.....                                                                                  | 79  |
| 2.2.Muhalefetin Dili Olarak İslâmi Gelenek.....                                                   | 81  |
| 2.3.Bir Modernleşme İdeolojisi olarak İslâmcılık.....                                             | 84  |
| 2.3.a.Otantik Modernleşme ve İdeoloji Olarak İslâmcılık.....                                      | 84  |
| 2.3.b.Batı Unsurunun İslâmcılar Üzerindeki Etkisi.....                                            | 88  |
| 2.3.c.İslâm'da Yenilik Arayışları ve Rasyonellik Vurgusu.....                                     | 91  |
| 2.3.d.İslâmcılar ve Felsefe.....                                                                  | 102 |
| 2.4.İslâm, İktidar ve Otorite.....                                                                | 111 |
| 2.4.a.İslâmcıların Siyasal Sorunlara Bakışı.....                                                  | 111 |
| 2.4.b.İslâm'ın Siyasal Teolojisi.....                                                             | 111 |
| 2.4.c.Demokrasi, Parlamenter Sistem.....                                                          | 116 |
| 2.5.Türk İslâmcılığın Genel Karakteri ve Cumhuriyet Döneminde İslâmcılık.....                     | 121 |
| 2.5.a.“Melez Desenler” Olarak İslâmcılık.....                                                     | 121 |
| 2.5.b.Cumhuriyetçi Muhafazakarlık.....                                                            | 125 |
| 2.6.Cumhuriyet Döneminde İslâmcılar.....                                                          | 127 |
| III.BÖLÜM.....                                                                                    | 133 |
| İSLÂMCILARIN MUHALİF SÖYLEMİ.....                                                                 | 133 |
| 3.1.İslâmcıların Batı Tahayyülü.....                                                              | 135 |
| 3.2.İslâmcıların Materyalizme Bakışı.....                                                         | 142 |
| 3.3.İslâmcıların Osmanlı Modernleşmesine Yöneltiltikleri Eleştiriler.....                         | 148 |
| 3.3.a. Modernleşmenin Batılılaşma Olarak Kavranmasına Yapılan İtirazlar.....                      | 148 |
| 3.3.b.İslâmcıların Modernleşme Kavrayışları.....                                                  | 153 |
| 3.3.c.İslâmcıların Tanzimat Dönemi'ne Yöneltiltikleri Eleştirileri: Tecrübe Tercüme Edilemez..... | 156 |
| 3.7. Hayali Bir Psikoloji: Milliyetçilik.....                                                     | 174 |

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| IV. B Ö L Ü M.....                                                                              | 182 |
| İSLÂMCILARIN CUMHURİYETİN MODERNLEŞME                                                           |     |
| İDEOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ.....                                                          | 182 |
| 4.1.POLİTİK ELEŞTİRİLER.....                                                                    | 183 |
| 4.1.a. İslâmcıların Devrim Eleştirileri.....                                                    | 183 |
| 4.1.b.İslâmcıların Laiklik Eleştirileri.....                                                    | 188 |
| 4.1.c.Diyanet İşleri Başkanlığı’na Yapılan İtirazlar.....                                       | 200 |
| 4.1.d.İslâm’da Reforma İtiraz .....                                                             | 205 |
| 4.1.e.Ezan ve Kur’an’ın Türkçeleştirilmesine Yapılan İtirazlar.....                             | 219 |
| 4.1.f. “Uydurma Dil Cinneti” Olarak Alfabe Devrimi.....                                         | 225 |
| 4.1.g.İslâmcıların Komünist C.H.P.si.....                                                       | 228 |
| 4.1.h.İslâmcıların Seküler Milliyetçilik Eleştirileri ve Milliyetçiliği Dinselleştirmeleri..... | 233 |
| 4.1.ı.İslâmcıların Akıl, Felsefe Kavrayışları ve Eleştirileri .....                             | 242 |
| 4.1.i. İslâmcıların Hedefi: Kadın ve Örtünme .....                                              | 247 |
| 4.2.SOSYO-KÜLTÜREL ELEŞTİRİLER.....                                                             | 254 |
| 4.2.a. İslâmcıların Ahlâk Eleştirileri: Sosyal Yabancılaşma ve Benlik Yitimi.....               | 254 |
| 4.2.b.Eğitim Eleştirileri.....                                                                  | 267 |
| 4.2.c.İktisadi Eleştiriler.....                                                                 | 275 |
| SONUC.....                                                                                      | 278 |
| İNCELENEN METİNLER.....                                                                         | 286 |
| KULLANILAN KAYNAKLAR .....                                                                      | 295 |
| ÖZET.....                                                                                       | 306 |
| ABSTRACT .....                                                                                  | 307 |
| ÖZGEÇMİŞ.....                                                                                   | 308 |

## ÖNSÖZ

Günümüzde çokça tartışılan konuları arasında, İslâmî hareketin yükselişi gelmektedir. Söz konusu yükselişin hem entelektüel hem de politik arenada olması ve buna tanık olmam, bende akademik olarak bu konuyla ilgilenme merakı uyandırdı. Özellikle ülkemizde sözü edilen konu ile ilgili olarak yaşanan gerilimler, beni sosyolojik açıdan bu sürecin tahliline yöneltti. Bu yöneliş de hiç kuşkusuz birçok soruyu gündeme almama ve bunlara ilişkin yanıtlar aramamı beraberinde getirdi. Fakat bu çalışmanın yörüngesini belirleyen temel sorum şuydu: İslâm'ın Cumhuriyet'le veya Cumhuriyet'in İslâm'la tabiri caizse yaşadığı kan davasının ardında yatan nedenler nelerdir? Bu sorunun cevabını aramaya başladığımda, modernleşme-gelenek, dolayısıyla Türk modernleşmesi ve İslâmî gelenek arasında yatan amansız mücadelenin, tarihsel arka planları olduğunu gördüm. Tabi ki konuyla ilgili birçok çalışma yapılmıştı. Fakat sözünü ettiğim çalışmalar genel olarak modernleşme tartışmalarını, modernleştirici aktörler etrafında ele alıyorlardı. Yani temel aktör olarak devleti ve onun başlattığı modernleşme hareketlerini merkeze alıyorlardı. Benim yapmak istediğim şey ise, modernleştirileni aktör olarak ele alıp, onun penceresinden Türk modernleşmesinin tahlili yapmaktı. Dolayısıyla Osmanlı'dan başlayan ve Cumhuriyet'le devam eden modernleşmeye maruz kalanlardan olan İslâmcıların cephesinden modernleşme ve Cumhuriyet kritiğini çalışmanın merkezine aldım. Bu sayede İslâmcıların modernleşme ve Cumhuriyet'le yaşadığı gerilimlerini görme fırsatı yakaladım.

Oldukça kapsamlı ve güç olduğu en başından belli olan bu çalışmanın altından kalkabilmek bir yana buna cesaret edebilmem, ancak bu süreçte yanımda iyi bir kaptanın olduğunu bilme düşüncesi idi. Bu kişi, konunun saptanmasından, çalışmanın genel kurgusuna ve soruların sorulmasına kadar her aşamasına kadar benimle olan, ilgisini, bilgisini benden esirgemeyen, çalışma disiplini ve dikkati ile süreci hem kolaylaştıran (hem de oldukça zorlaştıran) ve çalışmaya akademik olarak en fazla katkı yapan değerli hocam Doç.Dr. Zerrin Kurtoğlu'dur. Kendisine teşekkürden çok daha fazlasını borçluyum. Bu çalışmaya birlikte başladığım, fakat tezin ortasında sayılabilecek bir noktada yaş haddinden emekli olan, buna rağmen desteğini hiç esirgemeyen, birikimi, tecrübesi ve insani yanıyla, en zor dönemimde

telkinleriyle, yardımlarıyla yanımda olan değerli hocam Prof.Dr.Ülgen Oskay'a çok teşekkür ederim. Kendisinin üzerimde emeği çok ama çok fazladır. Yine ilerlemiş bir tezin danışmanlığını devralan ve bu noktada katkılarıyla beni yönlendiren hocam Prof.Dr.Önal Sayın'a teşekkürü bir borç bilirim. Öğrenciliğimden beri hem dostluğu hem de akademik derinliği ile yanımda olan, espirisi, neşesi ve yakınlığı ile kendisini tanımaktan son derece memnun olduğum hocam Yrd.Doç.Dr. Bekir Balkız'a çok teşekkür ederim. Sorduğum her soruya büyük bir içtenlikle yanıt veren değerli hocam Ahmet Arslan'a teşekkürü bir borç bilirim. Yaptığımız akademik sohbetlerde zihin açıcı kritiklerinden dolayı değerli arkadaşım Vefa Saygın Ögütle'ye, her türlü katkısından dolayı Nilgün Toker Kılınç'a, kaynak temininde yardımlarını esirgemeyen Murat Satıcı'ya ve Bengül Güngörmez'e çok teşekkür ederim. Bu zorlu yolculukta en fazla özveriği ailem gösterdi. Başta annem ve babam olmak üzere tüm kardeşlerime çok teşekkür ederim. Fakat özverinin ne demek olduğunu bana gösteren, en zorlu zamanlarımda her türlü gerginliğime katlanan, eşim Güzin'e minnettarım. Dünyaya gelişiyle tüm dünyayı benim kılan oğlum Çınar'a teşekkür ederim. Hoşgeldin oğlum.

## GİRİŞ

Aydınlanma ve modernitenin bir ürünü olan pozitivism, uzunca bir dönem hem sosyal bilimlerde bir yöntem olarak benimsenmiş ve kullanılmış hem de sosyal düzenlemelere yön veren siyasal bir ideoloji olarak etkili olmuştur. Pozitivizmin önce doğa bilimlerinde, ardından sosyal bilimlerde hâkim bir bilimsel yöntem ve ideoloji olarak kabul görmesi, aydınlanma ve modernleşmenin özellikle ilerleme ekseninde okunmasına yol açmıştır. İlerleme düşüncesi, modern yaşam ilkelerinden hareketle türetilen bilimsel standartlara ve akıl ölçütlerine uygun düşmeyen, bilimsel olarak açıklanamayan değerlere dayandığını ileri sürdüğü geleneği, bilimin konusu olmaktan çıkarmak suretiyle, ilerlemenin ve modernleşmenin önünde ciddi bir engel teşkil eden arkaik yaşam biçimi olarak tanımlamıştır. İlerleme düşüncesinde içerilen geleneksel toplumların gelişmiş, modern toplumlar olabileceği iddiası, toplumlara hızlı bir modernleşme sürecine girmelerini önermekte, hatta modernleşmeyi biricik yol olarak göstermekteydi. Önerilen modernleşme projesine göre geleneksel toplumların, ilerleme düşüncesinin en gelişmiş model olarak işaretlediği Batı tipi bir modernleşme sürecine dâhil olmak için yapmaları gereken şey, modernleşmeleri önünde engel olan tüm geleneksel değerlerden kurtulmaktır. Gelenekselden uzaklaşma veya geleneksel olanın toplumdan tasfiyesi olarak adlandırılan bu durum, öncelikle kültürel ve tarihsel bir kopuş teorisinde anlamını bulmakta ve modern dünya değerlerinin sosyal yaşamın her alanına girmesini gerekli kılmaktaydı. Yeni ve modern bir dünya algısı, yeni bir zaman ve mekân tasarımı, kapitalist üretim biçimi, akılcılık, pozitivism, dünyevi değerlerin egemen kılındığı ve modern ölçütlerle inşa edilmiş bir toplum, modernleşme projesinin temel unsurlarını oluşturmaktaydı.

Özellikle bilimsellik düşüncesine yaptığı vurgudan güç alan pozitivism, ilerleme ekseninde sosyal gelişme teorileri formüle etmiştir. Modernleşmeyi tüm toplumlar için tek geçerli gelişme modeli olarak sunan ilerleme düşüncesi, en genel anlamda geleneksel ve modern ayrımına (özellikle Emile Durkheim ve August Comte gibi ilerlemeci sosyologların teorilerinde gelenek-modern karşıtlığına) dayanan bir dikotomi içermiştir. Sözü edilen dikotomi, toplumları gelişme derecelerine göre sınıflamış, onlara doğrusal bir gelişme seyri izleyen tarihsel ve

sosyal gelişme kategorilerine göre uygun bir yer tayin etmiştir. İlerlemeci modernleşme teorisinde öne sürülen görüş, tüm toplumların bu süreçten geçecek olmaları, hatta modernleşmenin Batılılaşmaya eşitlendiği tarihsel şemada geride olan toplumların dahi, doğru metotlar kullandıkları ve geleneksel olandan uzaklaştıkları takdirde, mutlaka gelişmiş (Batı) toplumların seviyelerine ulaşabilecekleri tezinden ibaretti.

Batı'da ve Batı dışı toplumlarında uzunca bir dönem kabul gören modernleşme projesi, II.Dünya Savaşı'nın ardından cazibesini yitirdi ve projenin temel iddialarına yönelik eleştiriler yükselmeye başladı. Eleştiriler hem Batının kendi üzerine düşünmesi ve modernliği derin bir analize tabi tutması hem de Batı dışı toplumların, modernleşme ile kurdukları ilişkilerini gözden geçirmeleri şeklinde gelişti. Faşizm gibi bir ideolojinin yükselişi ve özellikle faşizmin Yahudi soykırımı ile sonuçlanan uygulamaları, modernleşme projesini tartışılır hale getirdi. Fakat modernleşme projesinin Batıda en ciddi eleştirisi 1960'lı yıllarda yapıldı. Önceleri Batıda başlayan ve ardından tüm dünyaya yayılan muhalefet hareketleri, modernleşmenin temellerini sarsar nitelikteydi.

Modernleşmenin Batı dışı toplumlardaki ve özellikle konumuz gereği ilgilendiğimiz İslâm dünyasındaki eleştirisi de hem pratik hem de teorik yollardan yapıldı. Gerçi İslâm dünyasında teorik olarak modernite ve Batıcı modernleşmenin, özellikle sonuçları bakımından eleştirisi on dokuzuncu yüzyıldan itibaren başlamıştı. Fakat pratik açıdan İslâm dünyasının modernleşme eleştirisine yol açan gelişme Arap-İsrail savaşlarıydı. Söz konusu savaşlarda Arapların ağır bir yenilgiye uğramaları sonucunda, bu ülkelerde başarısızlığın nedeni olarak, Arap dünyasının benimsemiş olduğu laik, sosyalist ve ulusalcı modernleşme projeleri gösterildi. Yenilgi, ifade edilen projelerin yenilgisi olarak işaretlendi (Abu-Rabi, 2001:107-108). Diğer taraftan teorik açıdan modernleşmenin az gelişmiş ülkelerde arzu edilen gelişmeyi sağlayamadığını, ilgili ülkelerde devletin kurumsal ve siyasal dayatmasına rağmen, bu ülkelerin Batılı gelişmiş ülkeler seviyesine hiçbir zaman ulaşamadığı ortaya çıktığında, modernleşme teorileri, özellikle bu ülkelerde sorgulanmaya başlandı. Dahası modernitenin ekonomi, kültür ve dünya görüşü bakımından Batı yaşantısının bir ürünü olduğu, bu bakımdan İslâm dünyasından

kökten farklı bir içerik taşıdığı ve İslâm dünyasına yönelik bir saldırı olduğu düşüncesi ciddi şekilde taraftar bulmaya başladı. Bu gelişmeler sadece modernleşmenin sorgulanmasına yol açmadı, fakat aynı zamanda modernleşme projesinin ardından giden toplumların, bu projeye ayak uydurmak adına vazgeçtiği geleneği, tekrar ve güçlü bir biçimde toplum sahnesine davet etmelerine yol açtı. Bu bağlamda İslâmcılık hareketi, özellikle modernitenin saldırısına ve felsefi görünüşüne bir tepki olarak ortaya çıktı ve kabul gördü.

Ayrıca bu dönemde bilim dünyasında öncelikle doğa bilimlerinin ve ardından sosyal bilimlerin epistemolojisini ve yöntemini etkileyen Kuantum teorisinin gelişmesi ve bu yeni gelişmeden kaynaklanan yeni yöntemlerin belirmesi, modern düşüncenin bilgi teorisinin temelinde yatan evrensel doğru anlayışının gerilemesine, bunun yerine görelilik ilkesine dayanan görelî doğru anlayışının yaygınlık kazanmasına yol açtı. Bu gelişme, sosyal bilimlerin evrensel doğru düşüncesine dayanan bilgi teorisini terk etmesine, ilerleme ve katı pozitivist perspektifin bilim dünyasındaki çekiciliğini kaybetmesine neden oldu. Bu bağlamda sosyal bilimlerde kültürel kopuş teorisi önemini kaybetmeye, kültürel süreklilik tezleri önem kazanmaya başladı. Söz konusu gelişme zamanda, Batı tarafından evrensel doğru düşüncesi ve ilerleme perspektifiyle biçimlendirilen modernleşme teorisinin yıkımına yol açtı. Tüm hayatın topyekün bir sorgulamaya tabi tutulduğu bu yeni dönem, özellikle Batı dışındaki toplumlara dayatılan Batılılaşma hareketlerinin sorgulandığı post-modern dönem olarak kayıtlara geçti. Modernleşme bu toplumlar nezdinde eski çekiciliğini yitirdi, sözü edilen toplumlarda gelenekselin canlanması ve 'otantik kimliklerin' kendini üretme süreci başladı. Özellikle İslâm toplumlarında İslâm, hem sözü edilen otantik kimliğin en iddialı temsilcisi olarak hem de siyasal bir hareket olarak yeniden sahneye çıkmaya başladı. Kısacası bu gelişmeler otantik kimlikler çağının başlangıcını işaret etti (Gülalp, 2003:14).

Otantik kimliklerin gerek kendilerini bir aidiyet çerçevesi olarak göstermeleri, gerekse söz konusu kimliklerin siyasal açıdan kurucu bir nitelik kazanmaları, sözü edilen kimlikler üzerine tesis edilen sosyal projeleri gündeme getirdi. İslâm'ın Batı dışındaki toplumlarda otantik bir kimlik olarak yükselişinde



komünizmi engellemek düşüncesi de etkili oldu. Nitekim dünyada İslâmcı hareketin soğuk savaş döneminde Batılı ülkeler ve özellikle ABD tarafından, komünizmi engellemek amacıyla, “yeşil kuşak” adı verilen proje çerçevesinde desteklenmesi gibi gelişmeler; Sovyetler Birliği’nin Afganistan’ı işgali sırasında İslâmcı direnişçilerin, İslâmî dile ve geleneğe vurgu yapan bir söylem etrafında örgütlenmesi; Afganistan işgalinin ve soğuk savaşın sona ermesinden sonra siyasal İslâm’ın hem ideolojik açıdan hem de bir kimlik siyaseti olarak güçlenmesine yol açtı. Ayrıca bir sosyal gelişme olarak İran İslâm Devrimi, İslâm’ın sosyal ve siyasal proje olarak yorumlanmasını hızlandırarak, Batı karşıtı muhalif hareketlerin yükselmesini tetikleyen ve bu hareketleri besleyen bir unsur olarak kendini gösterdi. İran İslâm Devrimi, Batılı modernleşme formülünü benimseyen Müslüman ülkelerde olduğu kadar, modernleşme teorilerini üreten ve bu paradigmanın Batı dışındaki toplumlar için geçerli olduğunu iddia eden Batıda da büyük bir şaşkınlık yarattı. Bu şaşkınlık yerini, modernleşme ile dinin gerileyeceği ve tüm toplumların sekülerleşme yönünde ilerleyecekleri tezinin sorgulanmasına bıraktı.

İlk sorgulanan düşünce, tüm toplumların modernleşmeyi geri dönülmez bir biçimde benimseyeceğini ve yaşayacağını savunan ilerleme düşüncesi oldu. Bu gelişmeler sonucunda sorgulanan diğer bir düşünce de sekülerleşme oldu. Çünkü beklenenin aksine Şah döneminde modernleşmeye angaje olan İran gibi bir toplum kendi yönünü, ilerleme ve sekülerleşme doğrultusunda değil, tam tersi istikamette belirlemişti. İran İslâm Devrimi<sup>1</sup>, aynı zamanda o güne kadar toplum analizinde kullanılan açıklayıcı pozitivist paradigmanın, geleneğin varlığını sürdürmesini, güçlenmesini öngöremediğini ve modernleşme açısından büyük tehlike teşkil eden sekülerleşme karşıtı gelişmelerin gidişatını kavrayamadığını ortaya koydu. Pozitivist paradigmanın, din ve gelenek gibi unsurları, modern yaşam karşısında arkaik olanı temsil eden öğeler olarak kodlamasının, bu yüzden bunları gündemine almamasının ve görmezden gelmesinin nedeni, dinin, geleneğin sosyal yaşam üzerindeki güçlü etkilerini anlayamaması ve geleneğin kendini yeniden üretme becerisini

---

<sup>1</sup> Ayrıca İran İslâm Devrimi, İslâmcılığın düşünsel bir hareket olmaktan daha fazla bir şey olabileceğini, yani siyasal olarak somut bir rejime dönüşebileceğini gösterdi. Bu da İran dışındaki İslâmcılık hareketlerine hem cesaret hem de umut verdi.

kavrayamamasıydı (Davison, 1992:34-5). İşte bu nedenle söz konusu paradigmanın, dayandığı bilgi teorisi bakımından zaten toplumu, sosyal olguları anlamasının mümkün olmadığı inancı gelişti. Bu gelişmelerin etkisiyle hem toplum analizinde yöntem değişikliğine giden hem de geleneğin gücünün farkına varan sosyal bilimler, din ve geleneği konuları arasına dahil etti. Buna paralel olarak dinsel hareketler ve özel olarak da İslâmcı hareketler, sosyal bilimlerin gündemini işgal etmeye başladı. Gerek Müslüman ülkelerde gerekse Batı'da İslâmcı hareketlerin karakteristikleri tartışmaya açılarak, özellikle bu hareketlerin Batı karşısı muhalif kimliği üzerinde durulmaya başlandı.

Türkiye'de de İslâm'ın ve İslâmcılığın bir konu olarak sosyal bilimlerde edindiği yer, verilmeye çalışılan bu genel tablonun dışında olmamıştır. Fakat Türkiye'de, İslâmcı hareketlere karşı oluşan ilginin artmasında, dünyada yaşanan yukarıdaki gelişmeler kadar, Türkiye içinde yaşanan gelişmeler de etkili olmuştur. Aslında Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde entelektüel bir hareket olan İslâmcılığın doğuşu, İslâmcılığın bir konu olarak gündeme gelmesinin başlangıcını teşkil etmiştir. İslâmcılık, ilk olarak Osmanlı döneminde tıpkı Batı'da muhafazâkar ideoloji gibi, modernitenin saldırılarına karşı yine modern bir proje ve ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. İslâmcılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde de modernleşme yönünde atılan adımlara karşı lehte ve aleyhte olmak üzere farklı tavırlar takınmışlardır. Yani İslâmcılar bu dönemde, Osmanlı modernleşmesini İslâm'ın ihyası (yani yeniden dirilişi) ile koşut olarak gördüklerinden, sosyal, ekonomik ve siyasal alanda hayata geçirilen, doğası itibariyle laik olan birçok uygulamaya şer'i açıdan destek vermişler, fakat buna karşın, gün geçtikçe artan bir biçimde İslâm'ın gündelik yaşamdan, hukuksal arenadan uzaklaştırılmasıyla sonuçlanan uygulamalara itiraz etmişlerdir. Örneğin III.Selim döneminde Batı modelinden esinlenerek Nizam-ı Cedit Ordusu'nun kurulması ve ardından II.Mahmut döneminde Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması<sup>2</sup>, ulemanın eğitim ve hukuk alanında sahip olduğu etkinliğin her geçen gün azaltılması ve sözü edilen alanların

---

<sup>2</sup> Ulemanın askeri kanadı olarak bilinen Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, geleneğe bu bağlamda da eski yaşantıyı temsil eden ulemaya ağır bir darbe vurmuştur. Sözü edilen gelişme, modernleşme hareketlerinin hedefinde geleneğin olduğunu açık bir biçimde göstermiş ve geleneğin muhalif bir harekete dönüşmesini hızlandırmıştır (Chambers, 1972:33-37).

laikleştirilmesi, ulemanın İslâmî bir dil kullanarak muhalefet etmesine neden olmuştur.

İslâmcılar özellikle ekonomik, kültürel ve siyasi yaşantının Batı etkisine girmesine itiraz etmişlerdir. İttihat ve Terakki döneminde ivme kazanan modernleşme hareketlerinde Batı etkisi daha da artmış, özellikle hukuksal yapıda ve eğitimde hayata geçirilen laik içerikli reformlar İslâmcıların tepkisini çekmiştir. Kısacası modernleşme konusunda hayata geçirilen uygulamalar, yapılan tercihler ve izlenen güzergâhlar genel olarak İslâmcıların entelektüel ve siyasi tavırlarını belirlemiştir.

Cumhuriyetle birlikte modernleşmenin topyekün Batılılaşmaya dönüşmesi İslâmcıların itirazlarını şiddetlendirmiştir. Bu noktadan hareketle şunu belirtelim ki İslâmcıların Osmanlı devletine ve Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı olan muhalefetleri aynı tonda, içerikte ve şiddette olmamıştır. Bunun temel nedeni, Osmanlı pratiğinde İslâm'ın modernleşme sürecinde baş aktör olmasa da ihmâl edilmemesi, buna karşın Cumhuriyetin modernleşme ideolojisinde İslâm'ın siyasi ve sosyal yaşamdan soyutlayarak devre dışı bırakılmasıdır. Yani Osmanlı'da bir kurtuluş ideolojisi olan İslâmcılık, her ne kadar modernleşme hareketlerinin laik içeriğini benimsemese ve ona muhalefet etse de Osmanlı ethosunu sahiplenmiştir. Cumhuriyet döneminde ise yapılan devrimlerin hukuksal ve sosyal alanda dinî etkileri ortadan kaldırmayı hedeflemesi nedeniyle, İslâmcılar için Cumhuriyetin ethosunu sahiplenmek bir yana, o ethosla mücadele etmek neredeyse kendilerinin varlık nedeni olmuştur. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Cumhuriyet, muhalefeti ile kurulmuştur. Kısacası Osmanlı modernleşmesinde itiraz ettikleri unsurların, Cumhuriyetle birlikte somut olarak hayata geçmesi ile birlikte İslâmcılar, Cumhuriyete çok şiddetli itirazlarda bulunmuşlardır. Örneğin ekonomik, kültürel, siyasal alanların laik ve Batılı değerler etrafında inşa edilmesine, dinî ibadetlerin Türkçeleştirilmesine, Latin alfabesinin kabulüne, laikliğin kurucu bir unsur olarak kabul edilmesine ve en önemlisi dinin devletten ayrılmasına itiraz etmişlerdir.

İslâmcılar, yapılan devrimler nedeniyle Cumhuriyet'in özellikle tek parti dönemine karşı sert muhalefet etmişler, bu nedenle söz konusu dönemde

Cumhuriyet'in kurucuları da İslâmcılara karşı sert bir tavır takınmışlardır. Cumhuriyet döneminde in özellikle tek parti döneminde İslâmcılığa karşı takındığı sert tavır, İslâmcılığın başta entelektüel olmak üzere siyasi ve sosyal yaşamda güç yitirmesine neden olmuştur. Fakat İslâmcılık çok partili dönemle birlikte yeniden canlanmıştır. 1960'lı yıllardan itibaren İslâmcılar, muhalif pozisyonlarını şekillendirmede kendi öz kaynaklarına daha çok başvurmuşlar ve kendi bağımsız ideolojik duruşlarını oluşturmaya başlamışlardır. İslâmcılar siyasi hareketliliğin dünyada ve Türkiye'de arttığı dönem olan 60'lı ve 70'li yıllarda, sol ideolojinin kavram ve sloganlarını kendi ideolojik söylemlerine uygun olarak dönüştürmüşlerdir. İslâmcı akım, bu yıllarda özellikle Pakistan asıllı İslâmcı yazarların ve Batılı oryantalistlerin İslâm hakkında yazdıkları kitapların çevirilerinin artması sonucu canlanmış, "İslâm'ın yalnız bir din değil, aynı zamanda bir hayat nizamı" olduğu düşüncesi yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca sol literatürden devşirilen 'sömürü', 'emekçi sınıflar', 'sosyal adalet', 'kapitalizm' ve 'emperyalizm' gibi kavramlar, İslâmcılar tarafından İslâm'ın siyasi yapılandırılmasında kullanılmıştır. 'Ayetin sloganlaşması' ve ideolojileşmesi bu dönemde belirgin bir hal almıştır (Çakır, 1991:252). O güne kadar "uzun süre muhataplarının diliyle konuşmak zorunda" (Aktay, 2003: 360) kalan ve DP başta olmak üzere diğer sağ partiler için "siyasete dinsel dil tahvil eden İslâmcılar" daha sonra "dinin siyasi dili" ile konuşmaya başlamışlar ve "İslâm'ın siyasi dilinin canlanmasına, başka bir deyişle siyasallaşmasına katkıda" bulunmuşlardır (Kurtoglu,2004:210 ve 215).

Özellikle İslâmî hareket 1950'lerde radikal Batıcı modernleşmenin, 1960'lı yıllarda da bu defa modernleşmenin eleştirisi olarak görünürlük kazanmıştır. İslâmî hareket 1970'lerde ise bağımsız siyasi bir aktör olarak sahneye çıkmıştır. İslâmî hareketin Milli Nizam ve Selamet Partisi çatısı altında örgütlenmesi; 1980 askeri darbesiyle resmi ideolojinin Türk-İslâm sentezi ile harmanlanmasıyla birlikte, başta devlet kurumları olmak üzere toplumda çok geniş bir yaşam alanı bulması, 1997'de Refah Partisi'yle iktidar ortağı olması ve nihayet 2002 ve 2007 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi adı altında tek başına iktidar olma gücüne ulaşması, İslâmcılık düşüncesine yönelik sosyolojik ilginin artmasına yol açmıştır.

Bu bağlamda Türk modernleşmesine İslâmcı muhalefetin gözüyle bakmak, Türk modernleşmesinin gelenek tarafından beslenen İslâmcılar üzerinde yarattığı etkiyi anlamak, bu çevrelerin Türk modernleşmesine yönelik geliştirdikleri entelektüel yaklaşımları ve eleştirileri serimlemek, tezin esas amaçlarını oluşturmaktadır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, İslâmcıların bir bölümü entelektüel muhalefeti, küçük bir bölümü ise aktüel-siyasal muhalefeti benimsemiştir. Bizim ilgilendiğimiz, inceleyeceğimiz İslâmcı muhalefet, aktüel-siyasal değil, entelektüel-siyasal muhalefettir. Çünkü ele aldığımız dönemde, ama özellikle tek parti döneminde, Cumhuriyet'in kurucu kadroları tarafından baskı altında tutulan İslâmcılar, aktüel-siyasal bir muhalefet sergilemek için gerekli sosyolojik koşulları bulamamışlar, söz konusu muhalefetlerini daha ziyade entelektüel-siyasal bir çizgide sergilemişlerdir. Bu nedenle İslâmcıların muhalif söylemlerinin izlerini en iyi entelektüel-siyasal alanda takip edebileceğimizi düşündük.

Konu olarak İslâmcı muhalefetin seçilmesinin nedeni, söz konusu muhalefetin, Cumhuriyete muhalif diğer hareketlere göre kendine özgü bir kimliğe sahip olduğunu düşünmemizdir. Her şeyden önce, Türkiye'nin sosyal ve siyasal sistemine, çeşitli nedenlerden dolayı muhalif olan hareketlerden (örneğin sol muhalefet vb) farklı olarak İslâmcı muhalefet, Osmanlı'nın Batılılaşma çabalarının başlangıçlarına kadar geri giden geçmişi ile devamlılığını sürdüren belki de tek muhalif ideolojidir. Ayrıca İslâmcı muhalefetin kendini dayandığı İslâmî gelenek, somut sosyal bir tabana yaslanmaktadır. Yani İslâm sadece bir din olarak değil, aynı zamanda verili bir ahlâk, bir siyaset, bir hukuk ve bir sosyal örgütlenme sistemi yani kısaca bir yaşam biçimi olarak, sosyal ve siyasal muhalefete imkân veren bir yapıya sahiptir.

İslâmcı muhalefeti diğerlerinden ayıran bir başka özellik de, onun Türkiye'de Kemalizm ile organik bağı bulunmayan bir muhalif hareket kimliğine sahip olmasıdır. Ayrıca, modernitenin bir ürünü olmasına karşın, kendini modernite eleştirisi olarak kurması ve bütüncül bir modernleşme eleştirisi yapıyor olması da İslâmcı muhalefeti özgün kılmaktadır.

Bütün bunlardan hareketle çalışmamız genel olarak Türk modernleşme ideolojisinin doğası ile İslâmcılığın şekillenmesi arasında içsel ve önemli bağ olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın temel varsayımı şudur: Muhalif bir hareket olarak Türk İslâmcılığı, Türk modernleşme ideolojisinin antitezidir ve Cumhuriyet modernleşmesi esas olarak farklı dünya tasarımına dayanan iki geleneğin mücadelesi şeklinde sürmektedir. Şöyle ki, önce askeri alanda başlayan, ardından kurumsal ve nihayet sosyal alanlara sirayet eden modernleşme hareketleri, başta içeriği büyük oranda İslâm tarafından belirlenen gelenek üzerinde birçok tahribat yaratmış, İslâmcılık sözü edilen modernleşme hareketlerine karşı geleneğin müdafaası olarak vücut bulmuştur. Çünkü, temelinde seküler akla, hukuka, dünya görüşüne, otonom özneye referans eden ve dünyevi ilkeler temelinde sözleşme ile kurulan modern yaşam ile; ahlâkı, siyasi örgütlenmesi, hukuk ve sosyal düzeni dinî ilkelere referansla kurulan geleneğin karşılaşması şeklinde cereyan eden Türk modernleşmesinde, sözü edilen karşılaşmada genel olarak hemen her alanda geleneğin geriletilmesi ve modern değerlerin hâkim kılınması amaçlanmıştır. Bu durum da büyük ölçüde İslâm tarafından damgalanan geleneğin temsilciliğini üstlenen İslâmcılığın, öncelikle muhafazakârlığa eklenmesine neden olmuştur. Modernleşme ideolojisinin zamanla Batılılaşma yönünde ağırlık kazanması ve Cumhuriyet döneminde topyekün Batılılaşmaya dönüşmesi, İslâmcılığın ona karşı verdiği tepkilerin biçimini ve içeriğini belirlemiştir.

Türk İslâmcılığı her ne kadar Türk modernleşme ideolojisinin antitezi olarak şekilleniyor olsa da asıl olarak Türk modernleşmesi dolayımında modernitenin antitezi olarak belirmiş ve ona karşı çıkmıştır. Fakat karşı çıktığı şeyden yani moderniteden etkilenmiştir. Bunda da İslâmcılık düşüncesinin, kendi üzerine düşünebilen bir yapıya sahip olması, modern dünyanın değerleri ile olduğu kadar, mevcut gelenekle de hesaplaşma içine girmesi etkili olmuştur. Evet İslâmcılık modern dünyanın saldırıları karşısında genel olarak muhafazakâr bir hareket olarak kendisini göstermiş fakat katı bir doktrin de olmamıştır. İslâmcı düşünce, hem İslâm'ı kritiğe tabi tutarak onu reforme etmeye çalışmış hem de muhalif bir söylem olarak önce Osmanlı sonra devamı olan Cumhuriyet

modernleşmesinin dayandığı zemini ve hayata geçirdiği uygulamaları eleştirmiştir. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, İslâmcılar modernliği genel bir ilke olarak benimsemişler, buna rağmen modernliğin Batılı formuna itiraz etmişlerdir. Bu konu da çalışmamızın temel bir savını teşkil etmiştir. Yani, İslâmcılar seküler dünya tasarımına karşı çıkmışlar, modernleşmeyi Batılılaşmadan ayırmış ve otantik bir modernleşme tesis etmeye çalışmışlardır. Buna bağlı olarak İslâmcılar modernitenin sözleşmecî teorilerine dayanan seküler ahlâk tasarımıyla karşı dayanışmacı ve dinî bir ahlâk ile karşılık vermişlerdir.

Yine bu bağlamda İslâmcıların ilk ortaya çıktıkları dönemde ileri sürdükleri tezler, benimsedikleri düşünceler zaman içinde değişime uğramıştır. Bunda içinde bulundukları dönemin şartları kadar, İslâmcıların İslâm'a ve modern dünyaya ilişkin kavrayışlarında meydana gelen değişimler de etkili olmuştur. Bu düşünceden hareketle ileri sürdüğümüz diğer bir savımız şudur: İslâmcılar milliyetçilik gibi modern bir kavrama başta karşı çıkmalarına rağmen onu dinselleştirerek benimsemişlerdir. Şöyle ki, İslâmcılar ilk ortaya çıktığı dönemlerde modern bir kavram olan milliyetçiliği reddetmişler, onu İmparatorluğun birliği önünde ciddi bir engel olarak görmüşlerdir. Özellikle de Cumhuriyetin milliyetçilik anlayışını ruhsuz ve maddecî bulmuşlardır. Buna karşın zamanla milliyetçiliği İslâmî bir içerikle donatmışlar ve sahiplenmişlerdir.

Bu çalışmada tekrar edelim, Türkiye İslâmcılığı ve onun bir muhalif hareket olarak sahip olduğu düşünsel ve ideolojik kimlik, esas konumuzu teşkil etmektedir. Yani çalışmamız, özellikle gelenek tarafından beslenen İslâmcıların, Cumhuriyet'e ve Cumhuriyet'in ön tarihi olan Osmanlı modernleşmesine yönelttikleri eleştirileri konu edinmekte, söz konusu eleştirilerin dayandığı düşünsel zemini ve bu zeminden hareketle yazılan metinleri analiz etmeyi amaçlamaktadır.

İslâmcıların modernite eleştirisini, Türk modernleşmesi üzerinden anlamaya gayret ettiğimiz çalışmamızda, Türk modernleşmesinin genel portresini çıkarmak ihtiyacı öncelikli olarak kendisini hissettirdi. İslâmcıların, başlangıcı Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine kadar uzanan ve Cumhuriyet döneminde radikal bir biçimde devam eden modernleşme çabalarına karşı geliştirdikleri muhalif tavrı anlamak açısından, yine söz konusu çabaların kavramsal zeminini

irdelememiz son derece önemliydi. Kısacası Türk modernleşmesinin doğası kavranmadan İslâmcı muhalefetin anlaşılması zor olacaktı.

İşte bu nokta, birinci bölümün ana konusunu teşkil eden Türk modernleşmesinin teorik ve kavramsal analizinin gerekçesini oluşturmaktadır. Türk modernleşmesine yön veren kavramların analizini yapmak, bir yandan çalışmamızın teorik çatısını oluşturmak, öbür yandan bir muhalif gelenek ve söylem olan İslâmcılığın, muhalefet ettiği konuları ve temaları tahlil etmemiz bakımından son derece önemlidir. Çünkü Türk modernleşmesinin hem teorik ve kavramsal açıdan dayandığı zemin hem de bu süreçte geleneği devre dışı bırakmak amacıyla devreye sokulan uygulamalar, İslâmcıların söz konusu muhalefetlerinin içeriğini tayin etmede büyük rol oynamıştır. Şöyle ki, Cumhuriyet'in modernleşme ideolojisi olarak topyekün Batıcılığı benimsemiş olması, söz konusu modernleşmeye yön veren teorik yönelimlerin oryantalist tezlere referansta bulunması ve yine sözünü ettiğimiz ideolojinin sekülerizmi kurucu bir öge olarak kabullenmesi, İslâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiş, ifade edilen noktalar, gerek İslâm'ın sosyal, siyasal yaşamda güçlü olan etkisinin yitirilmesi endişesiyle, gerekse söz konusu uygulamaların yine sosyal ve siyasal alanda hâkim geleneklere 'yabancı' olduğu iddiasıyla kabul edilemez bulunmuştur.

Bunun yanı sıra konu edindiğimiz Türk modernleşmesinin doğasını anlamak, çeşitli modernleşme teorilerinin iddialarını da göz önünde tutarak, söz konusu modernleşmeyi, sözünü ettiğimiz teoriler içinde nerede konumlandırabileceğimizi görmek; Batıda yaşanmış ve yaşanan modernleşme deneyimleriyle karşılaştırmamıza imkân sağlamak; yine Türk modernleşmesinin yaşadığı sıkıntıların nedenlerini izah etmek açısından aydınlatıcı olacaktı. Bu nedenle ilk bölümde öncelikle farklı modernleşme teorilerinin iddialarını ve söz konusu modernleşme teorilerinin (özellikle Batı dışı toplumlara bakışlarında) sahip olduğunu düşündüğümüz açmazlarını ele aldık. Birinci bölümde detaylı olarak tartışılacak olan Türk modernleşmesini, perspektif olarak çoklu modernlik kavramı etrafında irdedeceğimizi daha bu noktada not edelim. Çoklu modernlik kavramı tezimiz açısından bize birçok açılım sağladı. Bu kavramın çalışmamız açısından yaptığı en büyük katkı, çoklu modernleşme bakış açısının, modernleşme kavramını



Avrupa-merkezci ve modernleşmeyi Batılılaşma ile eşitleyen yorumdan uzaklaştırması olmuştur. Çoklu modernleşme kavramı, modernleşmenin Batı dışı farklı deneyimler ve kültürel gelenekler tarafından üretilebileceğini, bu nedenle de kendisini Batı dışı toplumlara kapatmaması aksine açması gerektiğini ileri sürmektedir. İfade ettiğimiz bakış açısı, toplumların modernleşme deneyimlerinin farklı olabileceği varsayımından hareket etmekte ve bu süreçte toplumların kendi özgün koşullarını devreye sokabildiği ön kabulünü dikkate almaktadır. Dahası çoklu modernleşme kavramı, İslâmcıların tesis etmeye çalıştıkları Batı-dışı modernleşme anlayışının, teorik imkânını hazırlamaktadır.

Buradan hareketle çalışmamız, Türk modernleşmesini çoklu modernlik perspektifinde ele almakta ve adı geçen modernleşmeyi, sınıfsal bir hareket olmaktan çok sivil-askerî bürokrasi öncülüğünde gelişen siyasal bir hareket olarak kavramaktadır. Daha sonra detaylı olarak tartışacağımız gibi, Türk modernleşmesinin siyasal bir modernleşme olarak tesis edilmiş olması, kısa ve uzun vadede ortaya çıkan birçok siyasi ve sosyal sorunun nedenleri ve ortaya çıkan sonuçları hakkında da anlamlı ipuçları vermektedir. Türk modernleşmesinin siyasal modernleşme olarak gelişmesi, geleneğin muhalefete dönüşmesinde etkili olmuştur. Çünkü Türk modernleşmesinin siyasal bir modernleşme olarak vücut bulması, söz konusu modernleşmenin aktörleri olan askeri ve bürokrat kesimin, geleneği modern bir yaşamın önünde bir engel olarak görmesine, bu nedenle onu hızlı bir biçimde modern değerler etrafında dönüştürmeye çalışmasına ve modernleşmeyi gelenekle değil geleneğe rağmen inşa etmesine yol açmıştır. Bu durum da geleneğin savunusunu üstlenen İslâmcıların, sözü edilen modernleşme anlayışına karşı muhalefet etmeleriyle sonuçlanmıştır. Burada şunu tekrar belirtelim, İslâmcılık Türkiye’de olduğu gibi, diğer Müslüman ülkelerde de modernleşmeye karşı geleneğin verdiği tepkinin siyasal ve düşünsel adresi olmuştur. Fakat söz konusu ülkelerin sahip olduğu farklı siyasi ve kültürel yapılar, farklı İslâmcılık akımlarının oluşmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra değişik dönemlerde ve ülkelerde yine sözü edilen ülkelerin modernleşme konusunda benimsedikleri tutumların ve yaşadıkları deneyimlerin farklı olması İslâmcılık akımlarının çeşitli görünüm almasına yol açmıştır. Dahası İslâmcılık aynı ülke içinde de yekpare bir hareket

olmamıştır. Bu nedenlerden ötürü Müslüman ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de İslâmcılıktan değil İslâmcılıklardan bahsetmek gerekir. Burada tekrar belirtelim ki çalışmamızın temel çerçevesini Türkiye İslâmcılığı oluşturmaktadır. Türkiye İslâmcılığının, hem tarihsel olarak hem de sosyolojik olarak diğer İslâm ülkelerinkinden farklı bir özelliğe sahip olduğu düşüncesi, hareket noktalarımızdan biridir.

Bu noktadan hareketle, Türkiye’deki İslâmcılığın ortaya çıktığı andan başlayarak özellikle Cumhuriyetin ilk dönemlerine kadar sergilediği düşünsel ve siyasal panoramayı çıkardığımız bölüm, çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Türkiye’deki İslâmcılığın tarihsel seyrine yine İslâmcıların metinlerinden hareketle baktığımız bu bölümde, İslâmcılığın modern bir ideoloji olarak ortaya çıkmasında etkili olan faktörleri ve İslâmcıları meşgul eden konuların neler olduklarını göstermeye çalıştık. Çünkü sözü edilen konular, İslâmcıların, modernite-gelenek karşılaşmasında, geleneğin savunusunu hangi araçlarla yaptıklarını, önlerine çıkan modern konuları hangi teorik argümanlarla tartıştıklarını, bahsedilen tartışmaları yaparlarken içine düştükleri teorik ve yöntemsel açmazların neler olduğunu göstermek bakımından önemli ipuçları vermektedir. Özellikle Tanzimat ve Islahat Fermanları ile birlikte, Batılı kavramlar olan kapitalizm, modern akıl, özne birey, materyalizm, Darwinizm, demokrasi, ilerleme, sekülerizm gibi kavramlar, ülkenin ve dolayısıyla İslâmcıların gündemine girmişti. Sözü edilen kavramların istilasına uğrayan İslâmcılar, bunlarla çeşitli düzeylerde hesaplaşmanın yollarını aramışlardır.

Bu bölümde ayrıca, Osmanlıdaki İslâmcılığın da yekpare bir ideoloji ve düşünsel hareket olmadığını, bu durumun sosyo-kültürel ve siyasi birçok nedeni olduğunu ileri sürdük. Nitekim İslâmcılığın ilk ortaya çıktığı dönemlerde, bu akımı benimseyenleri tanımlamak için genel olarak modernist sıfatı kullanılmıştır. Fakat İslâmcıların modernleşmeye bakışlarında, dogmadan, siyasal düşünceden, sosyal tahlillerinden ve nihayet modernleşmenin kendisini değerlendirmelerinden hareketle farklılıklar oluşmuştur. Bu nedenle söz konusu İslâmcılar; modernist İslâmcılar, Türkçü İslâmcılar, İslâmcı Türkçüler gibi çeşitli fraksiyonlara ayrılmışlar ve dönem dönem saflarını değiştirmişlerdir (Tunaya, 2003: 69; Ülken, 1966:649).

Cumhuriyetle birlikte bunlara, Kemalist İslâmcılar eklenmiş ve İslâmcılar arasındaki hatlar keskinleşmiştir. Yani İslâmcılar bir yandan muhalif İslâmcılar diğer yandan Kemalist İslâmcılar olmak üzere iki temel fraksiyona ayrılmıştır.

İslâmcılığın yekpare bir ideoloji olmaması, İslâmcılar arasında farklılıkların doğmasına neden olmuştur. Bu noktanın tezimiz açısından ilgilendiğimiz yönü, İslâmcıların, modernleşme karşısında takındıkları tavırlarını ve İslâm'ı ele alma yöntemlerini belirleyen, kendi aralarında düşünsel farklılıkların oluşmasına yol açan felsefi-siyasal geleneklerin arka planda yer almasıdır. Söz konusu gelenekler, İslâmcılar arasında birçok konuda teorik, siyasal ve kültürel bir farklılaşmanın olmasına neden olmuştur. İşaret ettiğimiz farklılaşmanın nedenini analiz etmek, bu yüzden gereklidir. Bu noktada cevaplandırmamız gereken soru şuydu: Türkiye'de İslâmcıların farklı İslâm okumalarına yol açan etkenler, örneğin sömürgecilığe maruz kalmaları gibi dışsal etkenler miydi? Yoksa pratik ve ideolojik olarak İslâm ülkelerinde uygulanan modernleşme deneyimlerinin farklılığı gibi içsel nedenler miydi veya her ikisini çeşitli düzeylerde etkileyen ve onlara yön veren ve arka planda yatan felsefi-kültürel bir damar mı vardı?

Çalışmamızda bu soruların yanıtını ararken gördük ki, İslâmcıların İslâm'ı kavrayışları açısından aralarında teorik ayrımlar bulunmaktadır. Bu noktada aralarında var olduğunu iddia edeceğimiz ayrımın yine teorik olarak temellendirilmesi ve söz konusu ayrımın ardında yatan düşünsel-siyasal zeminin araştırılması gerekiyordu. Çünkü sözü edilen ayrım, diğer Müslüman ülkelerdeki İslâmcıların olduğu gibi Türkiye'deki İslâmcıların da modernleşmeye ilişkin oluşturdukları bakış açılarını belirlemelerinde, modernleşmeyi ve nihayet Cumhuriyet'i değerlendirmelerinde oldukça etkili bir arka plan olarak belirliyordu. Aynı şekilde, İslâm'ın akıl, demokrasi, sekülerleşme gibi modern dünyanın temel değerleriyle uyuma ve hesaplaşma düzeyini-biçimini, İslâmcıların din ve devlet ilişkilerini algılayışlarını, bahsedilen konularda ortaya çıkan sorunlara dair çözümlerinin içeriğini ve de siyasal tavırlarını belirliyordu. Fakat İslâmcıların İslâm'ı ele alma biçimlerini teorik ve yöntemsel açıdan temellendirmek, analiz etmek ve eleştiriye tabi tutmak hiç kuşkusuz kolay değildi. Bu noktada, ilgili temellendirmeyi yapmamıza imkân verecek ve İslâmcıların İslâm'ı ve geleneği

değerlendirmede kullandıkları analiz yöntemlerini ve teorik araçlarını ararken Muhammed Âbid Câbirî'nin yaptığı sınıflamaya başvurduk.

Buna göre, İslâm dünyasında, bir yandan İslâm'ın ve diğer yandan modernleşmenin tahlil edilmesinde ağırlıklı olarak kullanılan, İslâmi geleneğin değerlendirilmesinde başvurulmuş yöntem ve teorik araçları belirleyen, Câbirî'nin *selefi* okuma olarak adlandırdığı yorum, İslâmcıların İslâmcılık anlayışlarını anlamamızda ve değerlendirmemizde oldukça ufuk açıcı oldu. Yine söz konusu yorum, İslâmcıların kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını tasnif etmemize olanak verdi. *Selefi* okumaya göre şekillenen entelektüel gelenek, İslâm'ı özcü bir çerçeveye sıkıştıran ve genel olarak tarihsel bir yapıya sahip olmayan bir yapı arz etmekte ve İslâm dünyasında yaygın olarak benimsenmektedir. İslâm'ın modern dünyaya dair kavrayışlarını belirleyen bu bakış açısı, genel olarak ortaya çıkan modern problemleri, *asr-ı saadet* dönemindeki uygulamalara başvurarak çözmeye çalışmakta ve verili teolojik kurgunun sabitlenerek aşılabilmesi durumunu ortaya çıkarmaktadır. Yine dile getirilen okuma, hem teorik hem de pratik açıdan İslâm'ın siyasal teoloji geleneğini üretmekte ve ona yön vermektedir (Câbirî, 2003:2-5).

Bunun karşısına çıkan ve diğer damarı karakterize eden anlayış ise *tarihselci* olarak adlandırılan bir gelenektir. *Tarihselci* gelenek, İslâm'a tarihsel ve evrensel bir gözle bakmayı salık vermektedir (Câbirî, 2003:4, Laroui, 1998: 115;136). İslâm'ın ilk kaynaklarını esas kabul etmekle birlikte bu gelenek, akla ve insanî olana yer açan zeminine uygun olarak, tarihsel ve sosyal deneyimlerin birikimlerini önemli ve esas sayan bir anlayıştır. Söz konusu anlayış fenemolojik bir okuma süreci olarak adlandırılabilir. Yani İslâm'ı bir sabit ontoloji olarak işaretleyen, onu değişik zamanlarda hep aynı miras, öz olarak kodlayan bir anlayışa karşı çıkan söz konusu okuma, onu 'oluş' halinde tutarak tarihsel deneyim içinde kendi yörüngesini arayan, sürekli hareket ve açılım halinde, yani kendisini yeni durumlara açan, her yeni durumda var eden bir anlayışa karşılık gelmektedir. Yukarıda ifade edilen biçimiyle, "İslâm'ı kültürel mirasın ta kendisi ve tekrarı" (Câbirî, 2003:3) olarak sabitleyen selefi okumaya karşı bu okuma, İslâm'ı bir miras olarak devralan ve o mirasa tarih dolayımında değer ekleyen bir anlayıştır. Kısacası bu okumaya, sosyal ve tarihsel deneyim ışığında canlı bir düşünce eşlik etmektedir. Nitekim bu

okumada, okumanın doğasına uygun olarak felsefeye büyük bir çağrı ve davet vardır. Çünkü felsefe, İslâm'ın tarihsel olarak deneyimle ve çağıyla yüzleşmesinin olanaklarını barındırmaktadır. Söz konusu okumaya göre filozofun ve felsefi konuşmanın selefi anlayış yüzünden tarihten çekilmesi, asıl olarak İslâm'ın kötürümleşmesine neden olmaktadır. Tam da bu noktada, İslâmcıların genel olarak modernite ile hesaplaşmalarının ve İslâm'ı ele alışlarının rotasını belirleyen, tarihsel olarak arka planda yatan söz konusu iki geleneğin, Türkiye'deki İslâmcılık hareketlerinin de teorik kavrayışlarını ve siyasal duruşlarını belirlediği düşüncesinden hareketle, tezimizin diğer bir savını oluşturduk.

Buna göre, Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi ve ideolojisi, ilk ortaya çıktığı andan günümüze kadar olan seyrinde iki ana damar üretmektedir ve bu damarlarda iki farklı modernleşme tahayyülü ve pratiği oluşmaktadır.

Bunlardan birincisi, yukarıda değindiğimiz gibi, teorik iddialarını ve epistemolojik vurgusunu *asr-ı saadet* üzerinde yoğunlaştıran, bu nedenle asıl olarak özcü bir okuma olan *selefi* okumaya dayanan, yani İslâm'ı ilk kaynaklarından hareketle ele alan, “kültürel mirasın diriltilmesine dayanan ve aslında köklere sıkı sıkı sarılmak, kimliği muhafaza etmek ve orijinal kalmak sloganını öne süren” bir anlayışın (Câbirî, 2003:3) ürünü olan, İslâm'ın siyasal teolojisinden ve Sünni iktidar anlayışından beslenen siyasal İslâm geleneğidir<sup>3</sup>. Sözü edilen gelenek, ağırlıklı olarak dinsel referanslara ve dogmalara dayanmakta, selefi okumaya epistemolojik zemin teşkil eden *dogmalar* karşısında aklı ikincil plana iterek, onu *dogmaları* doğrulayan delil düzeyine indiren bir anlayıştır. Nitekim bu gelenek felsefenin imkânını daha başlangıçta sınırlayan ve onu tahakküm altına alan bir gelenektir. Bu geleneğin temsilcileri Necip Fazıl Kısakürek, Eşref Edip, Said Halim Paşa ve kısmen Mehmet Akif Ersoy'dur.

---

<sup>3</sup> Bu okuma şekli İslâm'ın iyi ve mükemmel bir din olduğu, buna karşın Müslümanların (yani pratik ve deneyimin) kötü olduğu anlayışına dayanmaktadır. Nitekim bu selefi akım, söz konusu felsefi ve kültürel geleneği İslâm'ın modernleşmesi önünde bir engel olarak işaretlemektedir. İlgili *selefi* akım bu nedenle ilk metinlere yönelirken, İslâm'ı farklı kültür ve coğrafyalarda yine o kültür ve coğrafyaların ve sosyal dokunun ürettiği kavrayıştan, yani sosyal ve tarihsel kavrayıştan, farklı toplumların İslâm'a katmış oldukları farklı yorumlardan, teorik çeşitlilikten ve en önemlisi bu süreçte İslâm'ın “felsefi kritik ve yenilenme” şeklinde ortaya çıkan okuma ve yeniden okuma çabalarının oluşturacağı birikimden mahrum bırakmaktadır.

İkincisi ise *tarihselci* damardır. Nitekim bu geleneğe göre, İslâm'ın kendini yinelemekten kurtulamaması ve içe kapanmasının temel nedeni, İslâm'ın felsefi tartışmalara kapatılması ve siyasallaştırılmasıdır. İslâm modernizminin rasyonel kanadını temsil eden sözü edilen gelenek, İslâm'ı kültürel ve rasyonel bir okumaya tabi tutar. Bahsedilen gelenek, değişmeyi tarihsel bir zorunluluk olarak görür. Nurettin Topçu bu geleneğin temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu iki damarın oluşumunda tarihsel olarak felsefi ve pratik nedenler rol oynamıştır. İslâm'ın siyasal teolojisi, İslâm'ın ortaya çıkmasından ve özellikle kurumsallaşmasından sonra hâkim bir gelenek olarak vücut bulmuştur. İslâm'ın Yunan felsefesi ile karşılaşmasından sonra, özellikle İslâm filozoflarının temsil ettiği felasife geleneği, İslâm'ın siyasal teolojisinin yanında ikinci bir gelenek olarak şekillenmiş fakat pek tutunamamıştır. Bunda pek çok neden etkili olmuştur. Örneğin on üçüncü yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasında İslâm dünyasında ciddi anlamda felsefi bir çaba söz konusu olmamıştır.

İslâm dünyasının modernite ile karşılaşmasıyla İslâm'ın siyasal teolojisi tartışılmaya başlanmıştır. İslâmcılar, İslâm'ın modern dünyanın ihtiyaçlarına yanıt verebileceği iddiasıyla İslâm'da reform hareketi başlatmışlardır. Tam da bu noktada İslâmcılar bir yandan İslâm'ı ihya etmeye diğer yandan karşılaştıkları modern problemleri İslâmî teolojiden hareketle çözmeye çalışmışlardır. Bu dönemde İslâm'da felsefe hareketleri yeniden başlamış, demokrasi, parlamenter sistem, ilerleme gibi kavramlara İslâmî içerik bulmaya çalışmışlardır.

Cumhuriyet dönemi İslâmcıların saflarını yeniden tayin etmelerinde bir kırılma yaratmıştır. Cumhuriyetle birlikte, İslâmcıların teorik ve siyasal ilgileri değişmiştir. Daha doğrusu Cumhuriyet'le birlikte İslâmcıların motivasyonları değişmiştir. Yani Cumhuriyet'e kadar İslâmcıların İslâm'ı ihya etmek amacıyla yürüttükleri reform çabaları Cumhuriyetle birlikte terk edilmiş, genel olarak İslâmcıların tüm motivasyonları yapılan devrimlere karşı kendilerini korumaya ve savunmaya doğru yön değiştirmiştir. Çünkü o zamana kadar Osmanlı devletiyle bağıni koparmayan, devlete birçok konuda destek vermiş olan İslâmcılar, Cumhuriyet'le birlikte sözü edilen bağı koparmışlar ve onunla çeşitli düzeyde hesaplaşmanın yollarını aramışlardır. Bu dönem, İslâmcıların Cumhuriyete destek

verenler ve ona muhalefet edenler şeklinde ayrılmasına neden olmuştur. Fakat her iki akımın da temel ilgisi siyasal olandan hareketle kurulmuştur. Nitekim Cumhuriyetin ilk yıllarında muhalif İslâmcılar, önce muhafazakâr ideolojiyle eklemlenme suretiyle Cumhuriyetle hesaplaşmışlar fakat özellikle, çok partili dönemle birlikte Cumhuriyet'e cepheden saldırmışlardır. Bütün bunların bir sonucu olarak muhalif İslâmcıların ilgileri teorik alandan siyasal alana kaymıştır. Fakat muhalif İslâmcılar arasında da belirgin sayılabilecek bir farklılaşma görülmüştür. Yani tüm muhalif İslâmcılar aynı teorik zeminden, aynı argümanlardan hareket etmemişlerdir. Nitekim Necip Fazıl Kısakürek hem bir muhalif hem de siyasal İslâm geleneğinin bir temsilcisi olarak karşımıza çıkarken, Nurettin Topçu bir muhalif olmasına karşın, Cumhuriyet'e karşı muhalefetini siyasal değil, teorik bir dille sergilemiştir.

Yukarıda ifade ve iddia ettiğimiz *siyasal İslâm geleneği* ve *tarihselci gelenek*, İslâmcıların İslâm'a dair kavrayışlarını belirlediği gibi, din/felsefe, din/siyaset ve nihayet din/toplum-devlet ilişkisine dair tahayyüllerini ve siyasal projelerinin muhtevasını da etkilemektedir. Yani esas olarak bahsedilen iki gelenek üzerinde şekillenen tartışmanın konumuz açısından önemi, bahsedilen geleneklerin, İslâmcıların din-devlet ve iktidar kavrayışlarını ve Cumhuriyet'i kritik etme tarzlarını analizi etmemize imkân tanımasıdır. Şöyle ki, asıl olarak İslâmcıların, yine daha önce bahsettiğimiz gibi modernite ile kurdukları gerilimli ilişkide öne çıkan meselelerden birkaçı, iktidarın, otoritenin kaynağının ve doğasının ne olması gerektiği, modernitenin önerdiği yeni otorite karşısında nasıl bir tavır takındıkları gibi konulardır. Söz konusu meseleleri ele alma biçimlerinde adı geçen iki geleneğin ciddi etkisi olduğu iddiası tezimizin diğer savını teşkil etmektedir. Yani, Türkiye'deki İslâmcılık ideolojisinde, tarihselci akım kadim Sünni geleneği ve onun beslediği teolojik zemini aşmaya çalışmakta, selefi akıma dayanan siyasal İslâm ise buna karşı çıkmaktadır.

İslâmcı muhalefeti konu edinen üçüncü ve dördüncü bölüm, İslâmcıların daha önce ait olduklarını iddia ettiğimiz iki düşünsel damar etrafında Osmanlının ve Cumhuriyetin modernleşme ideolojisi eleştirilerine ayrıldı. Sözünü ettiğimiz bölüm, İslâmcıların aslında Osmanlıda başlayan modernleşme çabalarına tarifi

yapılmamış muhalefetlerinin, Cumhuriyet'e karşı açıktan meydan okumalarına dönüşmesini resmetmektedir. Bir yandan tarihsel ve kültürel anlam taşıyan, özünde dinsel bir dünyayı temsil eden İslâmi gelenek ile, diğer yandan kendisini büyük ölçüde Batılı değerlerle donatmış olan seküler yaşamın temsil ettiği bir geleneğin (dünya görüşünün) somut olarak karşılaşmasını, mücadelesini ve hatta çatışmasını konu edindiğimiz bu bölümde, ilk olarak, İslâmcıların Cumhuriyet öncesi modernleşme eleştirilerine yer vereceğiz. Ardından Cumhuriyet'in modernleşme ideolojisinin İslâmcılar tarafından nasıl karşılandığına bakacağız ve ona karşı verilen sert tepkilerin izini süreceğiz. Bunu yaparken, İslâmcıların Batıcılık ve laiklik, ahlâk, din-devlet, din-toplum ilişkisi, kadının toplumdaki yeri gibi ana temalar altında eleştirilerini ve düşüncelerini dile getireceğiz. Yine bu bölümde yukarıda ifade ettiğimiz selefi okuma ve siyasi İslâm geleneğinin temsilcileri olduğunu iddia ettiğimiz Said Halim Paşa'nın, Mehmet Akif Ersoy'un, Eşref Edip, Necip Fazıl Kısakürek'in ve tarihselciliğin temsilcisi olduğunu öne sürdüğümüz Nurettin Topçu'nun metinlerinden hareket edeceğiz. Fakat yeri geldiğinde diğer İslâmcı yazarların metinlerine de başvuracağız.

İslâmcıları ve onların muhalefetlerini iki hat üzerinden tahlil etmemizin nedeni, yukarıda ileri sürmüş olduğumuz iddiamızdan, yani 'Türkiye'de iki farklı İslâmcılık tahayyülünün bulunduğu ve ifade ettiğimiz bu iki tahayyülün, onları birbirinden farklı kılan teorik ve siyasal tezlere sahip olduğu iddiamızdan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki selefi akımın etkisinde kalarak, siyasi İslâm geleneğinde yer aldığını varsaydığımız kişilerin, Cumhuriyet'e bakışları ve Cumhuriyet özelinde modernleşme ile giriştikleri hesaplaşmanın zemini ile, modernleşmeyi ve İslâm'ı tarihselci geleneğinin etkisi altında tartışmayı tercih eden kişilerin dayandığı zeminin ve bahsedilen zeminlerden hareketle yaptıkları çıkarımların farklı olduklarını düşünmekteyiz. Tam bu noktada, sözü edilen iki akımın farklı teorik yönelimlere ve hâkikat kavrayışlarına sahip olduğundan hareket ederek şu savımızı oluşturduk: Birinci grubun temsilcisi olan Necip Fazıl Kısakürek İslâm'ı felsefeden korumaya, ikinci grubun temsilcisi olan Nurettin Topçu ise İslâm'la felsefeyi uzlaştırmaya çalışmaktadır. Diğer taraftan Kısakürek



İslâmî bir dille siyasete, Topçu ise felsefî bir dille İslâm'ın reformuna yönelmektedir<sup>4</sup>.

Çalışmamızın yöntemi eleştirel söylem analizine dayanmaktadır. Bu demektir ki çalışmamız, devlet-toplum ve akıl-gelenek karşılaşması çerçevesinde söz konusu döneme ilişkin metinlerin eleştirel analizini içerecektir. Bu nedenle bu çalışma, genel olarak İslâmcıların ama özelde ise Mehmet Âkif Ersoy, Said Halim Paşa, Eşref Edip, Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi İslâmcı muhalefetin sesi olmuş olan düşünce adamlarının, konuya ilişkin metinlerinin analizi üzerinden yapılacaktır<sup>5</sup>. Adı geçen kişilerin seçilmesinin gerekçeleri şunlardır: Said Halim Paşa, siyasi modernleşmenin temel aktörü olan devletin bir mensubu olmasına rağmen, devlet tarafından benimsenen modernleşme hareketlerin İslâmcı kimliği ile sosyolojik ve felsefî zeminde (Cumhuriyet öncesi ilk) ciddi eleştirisini yapan kişidir. Osmanlı döneminde başlayan modernleşme tartışmalarının 1960'lara kadar edebiyat çevresinde yürütülmesi, Mehmet Âkif Ersoy'un sözü edilen tartışmalara edebiyatçı kimliği ile katılması, Ersoy'u sembolik olarak önemli kılmaktadır. Ersoy diğer taraftan, İslâmcı düşünce ile milliyetçiliği uzlaştırmaya çalışan ilk kişi olması nedeniyle de konumuz gereği çok önemlidir. Eşref Edip<sup>6</sup> ve Necip Fazıl Kısakürek, muhalif söylemleri nedeniyle Cumhuriyet'in resmi organları tarafından sürekli takip

<sup>4</sup> Söz konusu savımızı gerekçeleri olarak, Kısakürek'in kadim Sünni iktidar kavrayışına sahip olduğunu, Topçu'nun ise hem Batı felsefesini hem de mensup olduğu geleneği tanımasını (bu bağlamda modern dünya tasarımı ve Batının modernlik krizi üzerine geliştirdiği teorilerden haberdar olmasını), dolayısıyla geleneği ve modernliği eleştirel kavramlarla tartışmasını; bunun yanında Kısakürek'in siyasi İslâm geleneğine ait olmasını ve söz konusu geleneğin akıl ve felsefeye karşı mesafeli bir tutum takınmasını, buna karşın Nurettin Topçu'nun, tarihten ve düşünceden süzülen bir İslâm'ı tercih ederek onu tarih ile felsefe ile uzlaştırmaya çalışmasını, sisteminde insana yer açmasını, İslâm ve modernlik okumasında tümüyle dinsel referanslara başvurmamasını göstermekteyiz.

<sup>5</sup> Çalışmamızda İslâmcılığı tanıttığımız ikinci ve Osmanlı döneminde başlayan modernleşme hareketlerine karşı İslâmcılar tarafından yöneltilen eleştirileri konu edindiğimiz üçüncü bölümde, (problematiklerimiz bağlamında) birçok İslâmcının metni analiz edilmiştir. Fakat, Said Halim Paşa, Mehmet Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'nun hemen hemen tüm eserleri incelenmiştir. İncelenen metinlerin yayınlanma tarihleri göz önüne alındığında, bazılarının, konumuzun kapsamı olan 1923-1960 dönemini aştığı görülecektir. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi, Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı modernleşmesinin bir devamı olması ve İslâmcıların Osmanlı modernleşmesine yönelttikleri eleştirilerin Cumhuriyet dönemine karşı tesis ettikleri muhalefetin çekirdeğini oluşturmasıdır. Bu durum, Osmanlı dönemindeki modernleşme hareketlerine, İslâmcılar tarafından yöneltilen eleştirilere değinmeyi zorunlu kılmıştır. İkincisi, Cumhuriyet dönemi İslâmcılarından olan Necip Fazıl Kısakürek'in ve Nurettin Topçu'nun, çalışmanın temel savları doğrultusunda ayrı bir kategoride ele alınıp başlı başına incelenmesidir. Bu da konu bütünlüğü açısından adı geçen kişilerin 1960 sonrasına sarkan metinlerini ele alıp incelememizi gerektirmiştir.

<sup>6</sup> Eşref Edip İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmıştır.

edilen ve koğuştırmaya uğrayan iki muhalif İslâmcı olmak bakımından önemlidir. Nurettin Topçu ise hem Batı'yı hem de içinde yaşadığı geleneği iyi tanıyan biri olmanın yanı sıra, Cumhuriyet'in modernleşme ideolojisini modernite eleştirisi bağlamında değerlendirmesi bakımından ayrı bir kategoride incelenmesi gereken bir muhalif İslâmcıdır.

Yukarıda adı geçen kişilerin metinleri, eleştirel söylem analizi ile incelenecektir. Yani ele aldığımız metinleri, yazarın metni aşan ve onu bağladığını düşündüğümüz sosyal ve ideolojik çerçevesini de dikkate alarak değerlendireceğiz ve eleştireceğiz. Bununla kastımız şudur: Bir metin, salt düz bir metin olarak okunamaz. Yani bir metnin, yazarın dünyasına yön veren ve onu da kapsayan bir düşünce ile şekillendiğini, metinde geçen ifade, kavram ve sözcüklerin orada tesadüfen bulunmadığını, onların belirli bir mantık ve niyetin sonucu olarak orada durduklarını, yazarın kullandığı kavramların, yaptığı göndermelerin, onu besleyen zeminin ve düşünsel damarın etkili olduğunu varsayacağız. Bu nedenle, hem metnin düz anlamı ile ilgileneceğiz hem de o metnin derinde yatan ve ancak eleştirel okunduğunda ortaya çıkan anlamları üzerinde duracağız. Kuşkusuz böyle bir analiz kendilerine başvuracağımız, modernleşme, sekülerleşme, pozitivizm, cumhuriyet, muhafazakârlık vb. gibi kavramların sosyal hayattaki karşılıklarını sorgulamayı da gerekli kılacaktır. Yine metinleri ana ve alt temalar üzerinden tahlil edeceğiz.

## I.B Ö L Ü M

### CUMHURİYETİN MODERNLEŞME İDEOLOJİSİ

*“Keçecizade Fuat Paşa’ya ait bir nükte vardır; muhaliflerden müraî bir kişi, Bâb-ı Âlî’nin parke döşenerek genişletilen caddesini över ve pek münasip bir iş yapıldığını söyler. Paşa da ‘bize atılan taşlarla döşedik’ yanıtını verir”<sup>7</sup>*

#### 1.TÜRK MODERNLEŞMESİ

Türk modernleşmesinin, çeşitli bakımlardan kendisinden beslendiği ard alan olan Osmanlı modernleşmesiyle birlikte düşünülmesi kaçınılmazdır. Zira, Cumhuriyetin ilanıyla daha radikal bir biçim kazanarak kurumsal öznesine ve garantörüne kavuşan Türk modernleşmesinden bahsetmek, onu önceleyen tarihsel ve sosyal gelişimin yönünü belirlemesi bakımından Osmanlı modernleşmesinden söz etmek demektir. Bu tarihsel bağlantı, tezin kendisinden hareket edeceği kavramların ve yine teze yön verecek olan argümanların saptanmasında kritik bir önem taşımaktadır. Daha bu noktada çalışmamızın kültürel kopuş değil, kültürel devamlılık tezinden hareket edeceği aşıkardır. Bu demektir ki, Türk modernleşmesini analiz ederken izleyeceğimiz temel argüman, Cumhuriyet’in 18.yy’da Osmanlı’da başlayan modernleşme hareketlerinin hem devamı hem de sonucu olduğu iddiasından hareketle kurulan kültürel süreklilik argümanıdır. Bu nedenle Türk modernleşmesinin ve özel olarak Cumhuriyet Dönemi’nin analizi, kendisine hazırlık evresi olarak görülebilecek olan Osmanlı modernleşmesinin bu süreçte geçirdiği evrimin, en genel hatlarıyla ele alınmasını, hem epistemolojik açıdan hem de yöntem açısından zorunlu kılmaktadır.

Bu bağlamda bu bölüm, öncelikle modernitenin temel göstergelerini, ardından modernleşme teorilerini ve söz konusu teorilerin ileri sürdükleri genel iddiaları göstermeyi amaçlamakta; son olarak Osmanlıdan beri modernleşme hareketlerine yön veren, onları tanımlayan teorilerin ve kavramların Türk

---

<sup>7</sup> İlber Ortaylı’dan alınan bu küçük pasaj, Türk modernleşmesinin genel olarak gerilimli geçen seyrini özetlemektedir (Ortaylı, 2006: 283).

modernleşme süreci fakat özellikle Cumhuriyetin modernleşme ideolojisi üzerindeki kurucu rollerini konu edinmektedir.

## 1.1.Modernite ve Modernleşme

### 1.1.a.Modernite

Modernite kavramı, her hürlü kutsiyetten arındırılmış bir bakış açısını merkeze alan, pozitif akla kurucu bir rol yükleyen, bu bağlamda dünyayı anlamlandırmada akıllı, bilimi temel ve vazgeçilmez başvuru kaynakları olarak gören bir dünyayı tarif eder. Söz konusu dünyanın dayandığı göstergeler en genelde, pozitif akıl, birey-özne, sekülerleşme, merkezi (ulus) devlet ve sanayileşmedir. Mannheim'e göre, "modern dünyayı tanımlamaya başladığımızda akla ilk gelmesi gereken şey dünyanın rasyonelleşmesidir" (Mannheim, 1971: 143). Aynı şekilde Alain Touraine'in modernite tanımında öne çıkardığı temel unsur da pozitif akıldır<sup>8</sup>.

"Bilimi ve uygulamalarını harekete geçiren, akıldır; toplumsal yaşamın bireysel ya da ortak gereksinmelere uyarlanmasını sağlayan da nihayet keyfilğin ve şiddetin yerine hukuk devleti ve piyasa düzenini koyan da akıldır" (Touraine, 1995, 13).

Buradan da anlaşılacağı üzere modern yaşam, dünyevi ve pozitif bilgiye<sup>9</sup> dayanır. Söz konusu tasarımın temel aktörü de kurucu-özne olarak insandır. Edward Shils'e göre, "modern inancın yeniliği, insanî varoluşu dünyadaki mükemmelleşmeye yakınlaştıracak şeyin, insani güçlerde yattığı tezidir" (Shils, 2002: 147). Kurucu-özne, kendisi ve dünyası hakkında tasarrufta bulunur; yaşamını kendi otonomisinden hareketle tesis eder; bunu yaparken akıllı dışında başka herhangi bir (dışsal) ilkeye göndermede bulunmaz. Sözü edilen özne, bilgiyi ve bilginin kaynağını bu dünyaya *içkin* kılar. Bu demektir ki modern bilgi tasarımı,

---

<sup>8</sup> Modernlik sosyal bilimler için, bir yandan bir durum olarak ele alınır diğer yandan tarihsel bir süreç olarak değerlendirilir. İlkinde modernlik felsefeyi ve özelde epistemolojik bir durumu işaret eder. İkincisinde ise tarihsel ve empirik bir olgudur. Bu nedenle Wagner modernliği her iki anlamı da içeren bir durum olarak ele alır. Çift yönlü tahayyülü içeren modernlik, bir yandan insan otonomisine işaret eder diğer yandan dünyanın rasyonelleşmesidir (Wagner, 2001: 3-4).

<sup>9</sup> Bu tanım modern dünyada pozitif aklın yanında, etkisi azalmakla birlikte varlığını sürdüren (son dönemlerde özellikle Batı dışı toplumlarda yeniden canlanma eğilimi gösteren) dinsel akıl ve geleneksel akıl gibi diğer akılların da olduğu düşüncesini içerir. Modernite pozitif akla vurgu yapar. Söz konusu akıl diğer akıllardan farkını, sahip olduğu yöntemdeki özgünlükte bulur. Yani bilginin kaynağını dünyevi alanda arar, bilimsel yöntemlerle hareket eder, sistematik akıl yürütmelerle ilerler ve dünyayı tanımlamada akıl dışı bir ilkeye referansta bulunmaz.

*akşın* değil, *içkin* bir özelliğe sahiptir. Bu bağlamda modern dünyada bilgi, *kutsal* değil *profan*, yani din dışı bir niteliğe sahiptir<sup>10</sup>. Modern dünyanın temel aktörü olan kurucu özne, pozitif akıl sahibi biri olarak, bilinen olarak gördüğü nesneye herhangi bir dolayım katmadan bilme arzusu ile yönelir<sup>11</sup>. Öznenin söz konusu bilme etkinliğine akıl dışı hiçbir unsuru katmamasında veya dinsel dogmaları ve geleneksel değerleri bu süreçte devre dışı bırakmasında aydınlanmanın rolü büyük olmuştur. Bu anlamda modernite ve aydınlanma arasında, birbirlerini epistemolojik olarak gerektiren ve besleyen bir ilişki bulunmaktadır. Aydınlanma, aklın önünde engel olarak çıkan, onu baskılayan ve boyunduruk altına sokan her türlü unsurun geriletilmesinde büyük bir rol oynamıştır. Bu demektir ki aydınlanma, bireysel ve sosyal yaşamda dinin etkisinin azalması (Berger, 2001) ve nüfuz sahasının daralması anlamına gelen seküler hayat tarzının inşa edilmesinin yolunu açmıştır. Dolayısıyla modern toplumda, hayatın hemen her alanı dinsel kuralların belirleyiciliğinden uzaklaşmıştır. Yani sekülerleşme ile birlikte din, siyasetten ekonomiden, bilimden ayrılmış, kişisel vicdanların konusu haline gelmiş ve dinî inançların kurumsal göstergeleri zayıflamıştır (Talal, 2003: 181; Gaahar, 1978:300). Kısacası sosyal yaşam, yasalar ve otorite her türlü kutsallıktan arındırılmıştır. Bu bağlamda sekülerleşme, salt siyasal açıdan din ve devlet işlerinin ayrılması anlamına gelen laiklikten farklı olarak, ‘sosyal ve kültürel alanın’ dinin etkisinden kurtarılmasıdır<sup>12</sup> (Durkee, 1995: 44).

<sup>10</sup> René Guénon, *kutsal bilginin* evrensel prensiplere (yani Tanrısal) sahip ve manâ ile yüklü olduğunu, buna karşın *profan bilginin* böyle bir iddiasının olmadığını, temelde maddi dünyanın içinde varlık kazandığını ileri sürmektedir. Ona göre manâ dünyası her bakımdan maddi dünyaya üstündür. Ruhani bilgi beşeri alanın sınırlılığında değildir. Fizik dünya ve onun tezahürünü aşar. Sürekli. Profan bilgi ise prensipten yoksundur ve anlamsızdır, aldatıcıdır ve sahtedir (Guénon, 1992: 12; 31-32).

<sup>11</sup> Modern bilginin inşa edilmesinde izlenen bu süreç, Romantik ve Hermeneutik gelenek, Frankfurt Okulu temsilcileri ve post-modern düşünürler tarafından, öznenin konu edindiği şeyleri nesneleştirdiği ve onun üzerinde egemenlik kurduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Sözü edilen eleştirilerin temelinde de modernitenin, bilgi inşasını *özne-nesne* ikiliğine dayandırdığı ve *öznenin* kendisini merkeze alarak, dışsallaştırdığı *nesne* üzerinde tahakküm kurduğu düşüncesi yatmaktadır. Buna göre öznenin konu edindiği şeylerden kendini soyutlaması, akli araçsallaştırmakta ve bilimi tekniğe indirgemektedir. Nitekim Habermas, söz konusu durumun, önce doğa ardından da insan ve toplum üzerinde ciddi tahribatlara yol açtığını dile getirmektedir (Habermas, 2001:37).

<sup>12</sup> Durkee’e göre, sekülerleşmenin öne çıkardığı bir olgu da insanın, tarihsel bir varlık olarak yine tarihte oynadığı kurucu rolüdür. Bu bakış açısına göre, ‘sorumluluk’ sahibi ve aktif olan özne tarihi şekillendirilir (Durkee,1995:45).

Modernite, kendisinden önceki devir olan ortaçağ dünyasını karanlık bir çağ olarak işaretler ve aydınlanma ile onu aştığını iddia eder. Bu düşünce, modernitenin başat göstergelerinden biri olan *ilerleme* kavramına epistemolojik olarak meşruiyet kazandırır. Aslında ilerleme kavramı, modern sözcüğünün tanımında ve de etimolojisinde içkin olarak yer alır. Şöyle ki,

“Hans Robert Jannuss’ un araştırmalarına göre ilk kez beşinci yüzyılda, Latince ‘modernus’ biçimiyle, Hristiyanlık sonrası dönemi Roma’ lı ve Pagan geçmişten ayırt etmek amacıyla kullanılmış, o tarihten bu yana ‘modern’ kelimesi, içeriği her defasında değişmiş olmakla birlikte, uğradığı değişimin mantığı açısından çoğu kez, Antik çağla bir karşılaştırma ilişkisi kurulan ‘yeni’ dönemlerin yenilikçi tavrını, (...) geride bırakılmak istenen bir geçmişle, yönelinen bir gelecek arasındaki farklılaşmanın karşılaştırılmasını dile getirmiştir” (Aksoy, 1995: 58).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere modern sözcüğü ile *yeni* (bu bağlamda *ileri* ve *iyi*) olana vurgu yapılmakta ve *eski* olarak işaretlenen geçmiş, aşılması gereken dönem olarak tanımlanmaktadır<sup>13</sup>. Yani eski olandan ideal olarak gördüğü ve ulaşılmasını önerdiği *yeni* olan (yani çağdaşlık) adına vazgeçmeye çağırmaktadır. Bu bakış açısından hareket eden modernleşme teorileri, inşa ettiği kategorik zaman anlayışı gereğince, *eskiyi* temsil ettiğini öne sürdükleri ortaçağın genel olarak arkaik, özgürlüğe yer vermeyen ve özneyi baskılayan bir yaşam olduğunu, modern yaşantının ise özgürlükçü, ileri ve rasyonel olduğunu varsaymaktadırlar (Fabian,1999)<sup>14</sup>. Nitekim birazdan değinilecek olan klasik modernleşme teorisinin, eskiyi temsil ettiğini varsaydığı geleneksel yaşamı zamansal olarak çağdışı ve aşılması gereken bir yaşam olarak görmesinde bu varsayım etkili olmaktadır.

Modernite ile birlikte değişen diğer bir unsur da yasa kavramının içeriği ve kaynağıdır. Modern toplumda yasanın kaynağını dünyevi ilkeler oluşturmaktadır. Yani modern yasa, kutsal tarafından vahiy yoluyla iletilen kurallardan hareketle

---

<sup>13</sup> Söz konusu durum, modernitenin eski ve yeni sıfatlarına ve bu çerçevede tesis ettiği *ilerleme* kavramına değer atfetmesini beraberinde getirmektedir.

<sup>14</sup> Konu ile ilgili iyi bir çalışma için Johannes Fabian’ın *Zaman ve Öteki, Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur* adlı eserine başvurulabilir. Fabian, modern düşüncenin ‘zamanı laikleştirerek’ ve onu ‘evrensel tarih’ imgesi içinde kategorileştirerek ilerleme düşüncesinin zemini hazırladığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda örneğin *ilkel* kavramının, söz konusu düşüncenin bir parçası olarak tanımlandığını, sözü edilen kavramın nesnel bir durumu değil “Batı düşüncesinin bir kategorisini” ifade ettiğini ve temelde ideolojik olduğunu ileri sürmektedir. Bkz Fabian, *Zaman ve Öteki, Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?* 1999: 25, 39.

değil, bu dünyadan hareketle ve bu dünya için tesis edilmektedir. Yasa kavramı gibi modern siyasette de kendisi ve dünya üzerinde tasarrufta bulunabilen kurucu-özne tarafından, akıl aracılığıyla inşa edilir. Bu demektir ki modernitenin siyasi tasarımını biçimlendiren ve onun içeriğini tayin eden düşünce, hiçbir aşkın unsura göndermede bulunmaz ve siyasal ilkenin kaynağını bu dünyaya içkin kılar. Bu bağlamda otoritenin ve iktidarın kaynağının dünyevileşmesi modernitenin önemli bir özelliğidir. Dolayısıyla modern siyasal birliğin yapı taşı, tarafları özneler olan sözleşme teorisidir<sup>15</sup>. Başka bir deyişle modern dünya, özgür irade sahibi öznelerin kendi aralarında yaptıkları sözleşmenin ürünüdür. Söz konusu sözleşme, kapsamı giderek genişleyen bir ilişki ağıdır<sup>16</sup> (Rinne, 1982:1-3).

Modern dünya diğer yandan, iktidarın sahip olduğu meşruiyetin temelini demokratik katılımın oluşturduğu bir dünyayı tarif eder<sup>17</sup>.

“Meşruiyet halktan gelir, ancak kaynağını halktan alan iktidarın sadece meşru olması yetmez, akla uygun da olmalıdır. Artık hükümdarın, geleneksel kurallara uygun olarak iktidara gelmesi yeterli değildi, devletin egemen halkla ilişkisinin demokratik rasyonalite içinde kurulması ve uygulanması gerekiyordu” (Jeanniere, 1994: 19).

Diğer taraftan modernitenin devlet örgütlenmesi ulus devlettir. Ulus devlet, yurttaşların milli birlik idesi etrafında bir araya gelerek oluşturdukları bir yapılanmadır. Dolayısıyla milliyetçilik<sup>18</sup>, modern toplumun kaçınılmaz bir özelliğidir (Gellner, 1981: 753). Onun yapı taşı olan,

“ulus, modernliğin siyasal biçimidir, çünkü geleneklerin, göreneklerin ve ayrıcalıkların yerine bütünleşmiş, aklın ilkelerinden esinlenen yasa tarafından yeniden yapılanmış bir ulusal uzamı koyar”(Touraine, 1995: 155).

Modernite, esas olarak Batıda burjuvazinin ortaya çıkması, gelişmesi ve sosyal alanda güçlenmeye başlamasının ardından yeni bir dünya tahayyülü olarak

---

<sup>15</sup> Nitekim John Locke, J.J. Rousseau ve Thomas Hobbes’un siyasî tasarımlarındaki ana vurgu, öznelerin kendi aralarında yaptıkları sözleşmelerdir. Bu da ilkesi ve kaynağı dünyevi olan bir siyasi tasarımı, aynı şekilde dünyevi ilgilerle hareket eden modern yurttaş modern siyasetin merkezine yerleştirir.

<sup>16</sup> Genel olarak sözleşme teorisi ve özel olarak toplum sözleşmesinin oluşumu ve değişik filozofların söz edilen teoriye katkıları için, David, L.Rinne’nin, *Will and Political Legitimacy*, (Hardward University Press, England,1982) adlı eserine başvurulabilir.

<sup>17</sup> Modern devletlerin siyasal düzeni, çoğulculuk üzerine inşa edilen demokrasidir. Bu siyasal düzenin en küçük yapı taşı ise yurttaş bireydir.

<sup>18</sup> Ernest Gellner, milliyetçiliğin endüstri toplumunun bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir. Endüstri toplumunun genel karakterini ise merkezileşme olarak tanımlar (Gellner, 1981: 755).

vücut bulmuştur. Sözü edilen tahayyülün sosyal alanda bir proje olarak hayata geçirilmesi de modernleşme ile mümkün olmuştur.

### 1.1.b.Modernleşme

Modernleşme sosyal tabakaların, üretim şeklinin, siyasal sistemin, sosyal örgütlenmenin modern değerler etrafında düzenlenmesi anlamına gelir. Sözü edilen düzenleme tümünden bir değişimdir<sup>19</sup> ve kendinden önceki dönemden kopuş<sup>20</sup> ile ifade edilebilecek türden bir başkalaşmayı içerir. Nitekim Giddens’a göre,

“modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları bizi bütün geleneksel toplumsal düzen türlerinden eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarmıştır. Modernliğin getirdiği dönüşümler hem yaygınlıkları hem yoğunlukları açısından önceki dönemlere özgü değişim biçimlerinin çoğundan daha etkilidir”( Giddens, 1992: 12).

Modernleşme asıl olarak 15.yüzyılda Batıda gelişmeye başlayan ve daha sonra buradan, büyük bir askeri, teknolojik ve siyasal güç ile yayılan bir süreçtir (Ward ve Rustow, 1964: 8). Söz konusu süreç kapitalizmin ortaya çıkmasıyla yakından ilişkilidir. Kapitalizm, kapalı bir ekonomiye sahip olan ve en genel anlamda dinî ilkelerin ahlâkî ve siyasal ilkelere yön verdiği feodal düzen içinde, yeni bir üretim biçimi ve ekonomik model olarak belirmiştir<sup>21</sup>. Kapitalizmi temsil eden burjuvazi, feodaliteye alternatif olarak tesis ettiği dünya görüşünü ve hayat tarzını sosyal yaşamda hâkim kılmak amacıyla sınıf savaşını başlatmış, söz konusu savaş sonuçta sözü edilen hayat tarzının egemen olmasıyla sonuçlanmıştır.

Modernleşme her ülkede aynı içerikte ve biçimde yaşanmamıştır. Bunda da söz konusu toplumların sınıfsal ve tarihsel olarak farklı yapılara sahip olmaları

<sup>19</sup> Her modernleşme teorisine bir toplumsal değişme anlayışı eşlik etmektedir. Dolayısıyla klasik, neo-klasik ve evrimci modernleşme teorilerinin, yapı ve içerik olarak farklı toplumsal değişme anlayışları bulunmaktadır. Bkz. Anthony Smith, *Toplumsal Değişme Anlayışı*, (çev:Ülgen Oskay), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1996.

<sup>20</sup> *Kopuş* kavramı modern düşüncenin merkezi kavramlarından biridir. Modern düşünce, çoğu zaman kendisinden önceki bir dönemden köklü bir biçimde ayrılma iddiasında bulunur. Söz konusu ayrılma durumunu bir milat yani bir başlangıç noktası olarak görür. Bu nedenle söz konusu kavram, özellikle modernliğe devrimle ulaşmaya çalışan toplumlarda, modern öncesi dönem olarak varsayılan geçmişten, hızlı bir biçimde uzaklaşma amacına epistemolojik olarak hizmet eder. Bu çerçevede hem kültürel hem de siyasi ve ideolojik bir anlam kazanır.

<sup>21</sup> Kapitalizmin kendisini önceki üretim biçimlerinden ve ilişkilerinden ayıran en temel nokta, kapitali (para, sermaye) ekonominin merkezine yerleştirmesidir. Kapitalizm, “özel sermaye mülkiyeti ile mülksüz ücretli emek arasındaki ilişki merkezinde yoğunlaşmış meta üretim sistemidir. Bu ilişki sınıf sisteminin ana eksenini oluşturur. Kapitalist girişimcilik, fiyatların yatırımcılar, üreticiler ve tüketiciler için aynı işaretleri oluşturduğu rekabetçi pazarlar için üretime dayanır (Giddens, 1992:56).



önemli bir rol oynamıştır. Yine de modernleşmenin ilk olarak kıta Avrupa'sında ve en doğal gelişiminin (yani devlet eliyle olmayan) İngiltere'de yaşandığını daha burada not etmemiz gerekir. Nitekim İngiltere'de evrimci bir tarzda gelişen, 17.yüzyılda hukukî ve siyasal olarak kurumsallaşan modernleşme, Fransa'da 18.yüzyılda burjuvazinin işçilerle, köylülerle ittifak yapması ve feodal yapıyı devrimle ortadan kaldırması şeklinde gelişmiştir. Söz konusu süreç, 19.yüzyılda Almanya, İtalya, Japonya ve Rusya'da siyasal bir aktör olarak devletin rol almasıyla yaşanmıştır. Bunun bir sonucu olarak modernleşme İngiltere'de evrimci bir tarzda ve birey merkezli, Fransa'da devrimci bir tarzda ve kamu merkezli, Almanya'da ise siyasal bir tarzda ve devlet merkezli olmak üzere farklı görünüm almıştır. Türkiye'de de modernleşme siyasal bir çerçevede, birey merkezli değil devlet merkezli olarak tesis edilmiştir. Bu nedenle birey merkezli bir felsefi sistem ve ideoloji, geleneksel olarak dayanışma<sup>22</sup> kültürünün toplumda hâkim olmasından ve devletin siyasal olanı tayin etmesinden dolayı Türkiye'de pek tutunamamıştır<sup>23</sup>. Bu da Türkiye'de liberal kültürün hem felsefi hem de siyasal olarak yeterince gelişmemesine neden olmuştur. Dahası bireyden hareketle tesis edilen projeler sosyal ve siyasal bütünlük bakımından pek de iyi karşılanmamıştır.

<sup>22</sup> *Dayanışma* (solidarizm, korporatizm) kavramı, genel olarak Türk modernleşmesinin seyrinde, siyasî ideolojilerin ve düşünce hayatının içeriğini tayin etmede son derece etkili olmuştur. Adı geçen kavramı Türk düşünce hayatına kazandıran Ziya Gökalp, kavramın sosyal ve düşünsel yapıda derin köklerinin olduğunu ortaya koymuştur. Diğer taraftan İslâmcılık ideolojisi başta olmak üzere, muhafazakâr, sol ve hatta liberal ideolojiler, ileri sürdükleri düşünceleri, söz konusu kavramla telif etmeye çalışmışlardır. Örneğin teorik olarak bireyden hareketle tesis edilen liberalizmin Türkiye'deki ilk ve en güçlü siması olan Prens Sabahattin'in tezlerinde dahi, dayanışma kavramı tarafından biçimlenen, Aykut Kansu'nun ifadesiyle 'aşırı muhafazakar' tonlar bulunmaktadır. Konu için bkz, Aykut Kansu, *Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı Muhafazakâr Düşüncenin İtali*, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Cilt I, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001:156-65). Osmanlı döneminde oluşturulan kurtuluş projelerinin neredeyse ortak teması olan ve genel olarak İslâm'dan rengini alan (yani daha ziyade cemaat ve ümmet ekseninde tanımlanan) dayanışma kültürü, Cumhuriyet döneminde içeriği sekülerleştirilerek millî bütünlük ekseninde anlam kazansa da genel olarak felsefi ve siyasî etkisini devam ettirmiştir. Özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında hâkim olan *sınıfsız ve çatışmasız toplum tabayyülü, bütünlük imgesi, toplumcu yurttaş ve biz duygusu* gibi temalar, dayanışma kültürüne yapılan vurgu ile açıklanabilir.

<sup>23</sup> Buradan, Türkiye'de birey odaklı bir projenin gelişmemesine neden olan tek etkenin, Türk modernleşmesinin devlet merkezli olarak tesis edilmiş olması sonucu çıkarılmamalıdır. Yani, devlet merkezli siyasal modernleşme, diğer etkenlerin yanında bir etken, fakat bir neden olmanın yanı sıra bir sonuçtur da. Şöyle ki, toplumda hâkim kültürel ve siyasal damarın birey merkezli bir çekirdeğe sahip olmaması, buradan hareketle burjuvazi gibi bir sosyal sınıfın hayata geçireceği bir proje için yeterli güce sahip olamaması (veya daha genel olarak, sınıf geleneginin ve onu besleyen felsefi ortamın yeterince gelişmemesi) nedeniyle, Türkiye'de modernleşme, bir bakıma kendi özgül koşullarından hareketle, toplumda biraz önce ifade etmiş olduğumuz *dayanışma kültürü* gibi geleneksel olarak egemen olan değerler üzerine bina edilmiştir.

Modernleşmenin, doğal bir süreç olarak yaşanmadığı Türkiye gibi ülkelerde, bir -izm yani siyasal ve ideolojik bir çerçeve, ideal bir durum ve tavır<sup>24</sup> olarak anlaşılan modernizm, bu anlamda normatif bir boyut kazanmış ve devletin modernleş(tir)me sürecinin temel aktörü olduğu bir projeye dönüşerek hayata geçirilmeye çalışılmıştır.

Buradan da anlaşılacağı üzere tek bir modernleşme modelinden ve teorisinden değil, modernleşme modellerinden, dolayısıyla modernleşme teorilerinden bahsedilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda şimdi, sözü edilen modernleşme teorilerinin neler olduklarına ve çalışmamızın konu edindiği Türk modernleşmesinin hangi modernleşme modeline daha uygun olduğuna bakalım.

### **1.2. Çoklu Modernlikler Kavramı ve Türk Modernleşme Deneyimi**

Toplumların modernleşme sürecine katılım ve bu süreci yaşama biçimleri, söz konusu toplumların sosyal ve siyasal oluşumlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Fakat aynı zamanda toplumların kendi özgül koşulları da farklı modernleşme deneyimlerinin oluşmasına yol açmaktadır. Bu nedenle modernleşme ile sosyal yapı arasındaki ilişki, tek taraflı bir belirleme ilişkisinden ziyade, birbirlerini çeşitli düzeylerde etkileyen ve gerektiren karşılıklılık ilkesine dayanmaktadır. Bu bağlamda farklı toplum tiplerinden bahsedebileceğimiz gibi farklı modernleşme tiplerinden de bahsedebiliriz. Kısacası tek bir modernleşme teorisinden bahsetmek veya onda ısrar etmek, bahsedilen nedenlerden ötürü doğası gereği eksik ve hatalı bir yaklaşım olacaktır. Bu nedenle sosyal bilimlerde farklı modernleşme teorileri ileri sürülmüştür.

Modernleşme konusunda ileri sürülen teorilerin başında, klasik modernleşme teorisi gelmektedir. II.Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar, sosyal bilimlerde etkisini çok güçlü bir biçimde hissettiren söz konusu modernleşme teorisi, modernleşmenin tüm toplumlar için geçerli, genel ve evrensel yasaları olduğu varsayımından hareket eden, özü itibarıyla sosyolojiden ve ilerleme düşüncesinden uçlanan bir anlayışın ürünü olarak belirmiştir (Eisenstadt, 2003:

---

<sup>24</sup> Modernizmin siyasî anlamı dışında bir tavır ve durum olarak görülmesi daha çok sanat alanında olmaktadır. Nitekim Scott Lash, modernitenin 16. yüzyıldan başlayan yeni bir dünya görüşü olarak anlam bulmasına karşın, modernizm kavramının 19.yüzyılda daha çok sanat alanında bir paradigma değişikliğine işaret eden bir anlamda kullanıldığını ileri sürmektedir (Lash, 1994: 47).

535). Adı geçen teori, Avrupa-merkezli (*eurocentrist*) bir özelliğe sahip olarak, Batı dışı toplumlar adına, kategorik ilerleme aşamaları oluşturmuş ve sözü edilen ilerleme aşamalarında onlara özellikle *gelişmiş-geri kalmış, ileri-geri* ikiliğinde bir yer tayin etmiştir. Bu sınıflamayı bilimsel teoriyle<sup>25</sup> besleyip (ve de meşrulaştırıp) yine söz konusu sınıflamaya evrensel bir geçerlilik atfeden söz konusu modernleşme teorisi, uzun bir dönem boyunca (özellikle) Batı dışı toplumlarda da rağbet görmüş, bu toplumların siyasal iktidarları tarafından benimsenmiş ve bir model olarak uygulanmaya sokulmuştur.

Klasik modernleşme teorisi, gerek Batıda gerekse Batı dışında görmüş olduğu ilgiye rağmen, özellikle II.Dünya Savaşı'ndan sonra gözden düşmeye başlamıştır. Eisenstadt'a göre bu düşüşte birkaç etken rol oynamıştır. İlk olarak klasik modernleşme teorisinin Batı dışı toplumlara vaat etmiş olduğu düşünce, yani onların Batının önermiş olduğu yöntemleri takip etmeleri halinde modernleşebilecekleri ve Batılaşabilecekleri düşüncesi, sözü edilen toplumların her türlü çabalarına, hükümetlerinin siyasî dayatmalarına rağmen hayata geçirilemeyince cazibesini kaybetmiştir.

İkinci olarak söz konusu modernleşme teorisi, modern Batı dünyasında (Kıta Avrupa'sını kastediyorum), özellikle yirminci yüzyılda iki dünya savaşının yaşanması, faşizmin ortaya çıkışı ve Yahudi soykırımı gibi yıkıcı sonuçlara yol açması, genel olarak modern bilginin araçsallaşmasıyla meydana gelen çevre felaketleri, bireyin ve toplumun içine düştüğü yabancılaşma<sup>26</sup> gibi nedenlerden dolayı, bizi Batı dünyasında tartışılmaya başlanmıştır (Eisenstadt, 2003).

---

<sup>25</sup> Diğer taraftan modernizm bu bağlamda bir *ideolojik* özellik kazanarak, Batının *medenî olmayan toplumlar* olarak tanımladığı Batı dışı toplumları modernleştirme (medenileştirme), bu bağlamda sömürgeleştirme girişimine, epistemolojik ve siyasî açıdan meşruiyet kazandırmasında etkili olmuştur. Başta antropoloji ve sosyoloji olmak üzere sosyal bilimler, söz konusu ideolojinin teorik arka planını oluşturan verileri sunmuşlar, oryantalist tahayyül eşliğinde *ilkel, medenî, geri kalmış, gelişmiş, Batılı, Batılı olmayan* gibi kavramsallaştırmalar yaparak bunları bilimsel argümanlar olarak ileri sürmüşlerdir. Modernleşme teorilerinin, Batı dışı toplumlar üzerinde hegemonya kurmanın ve onları sömürgeleştirmelerinin bir aracı olarak kullanılmaları için bkz. Wallerstein, Immanuel, *Avrupa Evrenselciliği (İktidarın Retoriği)*, Aram Yayınları İstanbul, 2007.

<sup>26</sup> Moderniteye birçok eleştiri yöneltilmiştir. Bunlar genel olarak, modernitenin bireyi ve toplumu yabancılaştırdığı, bireylik yitimine yol açtığı, özgürlük vaadiyle ortaya çıkmasına karşın zamanla özgürlüğü ortadan kaldıran bir yapıya büründüğü, akli araçsallaştırarak bireyi, toplumu ve nihayet doğayı tahakküm altına aldığı şeklindeki eleştirilerdir. Konu için bkz. Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, (çeviren: Canbilen, Uğur), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995. Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi (Özgürlük ve Cezalandırma)*, (Çeviren: Mehmet Küçük), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996

Modernleşmenin en ciddi kritiği özellikle Batı’da ve özellikle 1960’lı yıllarda yapılmıştır. Sözü edilen kritik, modernleşmeyi kendi toplumları için ideal bir durum olarak gören ve bu noktada Batıyı takip eden Batı dışı toplumlarda da bir sarsıntı yaratmıştır. Şöyle ki, modernleşmeye adapte olmakta güçlük çeken, onu çoğu zaman konjüktürel ve zoraki nedenlerle kabul eden Batı dışı toplumlar için bahsedilen kritik, vazgeçmeye derhal hazır oldukları Batılılaşmadan (ve genel olarak modernleşmeden) uzaklaşmaları için iyi bir gerekçe teşkil etmiştir. Ve söz konusu durum Batı’da ve Batı dışı toplumlarda *otantik* kimliklerin yükselişiyle sonuçlanmıştır.

“Eğer Üçüncü Dünya’nın Batı’ya benzeme çabaları başarısızlıkla sonuçlandıysa, otantik bir benlik tasavvuruna geri dönmekten daha iyi bir çözüm olabilir miydi? (Gülalp, 2003:41)

Üçüncü olarak, birçok ülkede sosyalist iktisadın uygulamaya konulması, klasik modernleşmenin öngördüğü serbest piyasa sisteminin, modernliğin ekonomi politiği olduğu şeklindeki ezberin bozulması anlamına gelmiştir. Bu noktada Peter Wagner, sosyalist ideolojilerin önerdiği sosyal tasarımın, modernliğin farklı bir görünüm alabileceğine dair örnek olduğunu ileri sürmektedir. Wagner’e göre,

“Sosyalizm ve sosyalist devrim düşünceleri modernliğin tarihi içerisinde, ondokuzuncu yüzyıl modernliğinin kısıtlı liberal şekilleniminin karşısında ama bu modernliğin içerisinde yer alır (...) Sovyet sosyalizmi, modern projenin raydan çıkmasını ya da bir tür anti-modernliği sunmak şöyle dursun, modernliğin belli görünümünü vurgular-bunu açıkça başka görünümün pahasına yapsa bile. Tıpkı Amerikan müstesnalığının bir tür modernliğin özeti olarak görülebileceği gibi, sosyalizmin de başka tür bir modernliğin özeti olarak görülmesi gerekir (Wagner, 1996:35 ve 151).

gösterdiğini Aynı şekilde, doğası gereği modern ama totaliter ideolojiler olan faşizm ve komünizmin<sup>27</sup> birçok ülkede yaşama geçmesiyle, modernleşmenin temel parametrelerinden ve modern siyasal kültürün vazgeçilmezlerinden biri sayılan demokrasi kavramının, yine, modernliğin zorunlu sonucu olduğu anlayışı sekteye uğramıştır. Daha doğrusu klasik modernleşme teorisinin temel tezleri ve bu tezlerin dayandığı düşünsel-siyasal kabullerin geçerliliği ciddi bir biçimde sorgulanmaya başlanmıştır.

---

<sup>27</sup> Ward ve Rustow’a göre modernlik ideal ve sonuç olarak demokratik bir yaşama dayanır. Fakat modernlik pratikte hem demokratik hem de totaliter bir görünüm arz edebilir (Ward ve Rustow, 1964: 5).

Diğer taraftan klasik modernleşme teorisinde, modernleşmenin Batı ile eşitlenmesi ve Batı dışı modernleşme düşüncesinin bir imkân olarak ortadan kaldırıldığı kanaatinin güçlenmesi (Batı dışı toplumlarının kendine özgü şartlarının ve modernleşmeye dair özgül deneyimlerinin hesaba katılmamış olması), dahası modernleşmenin bu modelinde, modernliğin kendisinin baskıcı bir öze sahip olduğu, Batı dışındaki sosyal yapıları, onların siyasal ve ekonomik farklılıklarını göz ardı ettiği, kısacası kendisini Batı dışı toplumlara kapattığı gerekçesiyle, sözü edilen teori, sosyal pratikte olduğu gibi sosyal bilimlerde çekiciliğini kaybetmeye başlamıştır.

Modernleşme konusunda ortaya çıkan diğer teori ise, özellikle 1980'lerin sonundan itibaren gündeme gelen, temel olarak post-modern görüşlerden beslenen neo-modernleşme teorisidir. Modernliği sonlu bir süreç olarak ele alan, bu bağlamda onu aştığını iddia eden (Wagner, 2001: 5), özü itibariyle Samuel Huntington ve Francis Fukuyama'nın düşünceleri tarafından yörüngesi belirlenmiş olan söz konusu modernleşme teorisi, tarihin ve ideolojilerin sonunu, ifade ettiğimiz teori açısından bir başlangıç noktası olarak kabul ederek, ekonomik, kültürel ve ideolojik olarak yeni bir döneme girildiğini iddia etmiştir. Bahsedilen bu yeni dönemin ve inşa edilen teorinin arka planında genel olarak, serbest piyasa sistemi, liberalizm ve uluslar arası (veya uluslar ötesi) şirketler yer almıştır.

Neo-modernleşme teorisi, özellikle ideolojilerin sonu tezini büyük bir heyecanla alkışlamıştır. Nitekim sözü edilen teorinin önemli isimlerinden olan Fukuyama'ya göre, "dünyada ideolojilerin belirleyiciliği sona ermiştir" (Fukuyama, 2003: 196) ve yeni dünya düzeninde, eskiden ideolojiler arasında meydana gelen savaşlar yeni bir boyut kazanmıştır. Buradan hareketle Fukuyama'nın sınıfların ve ideolojilerin ölümü tezini, kendi düşünsel sistemi için bir başlangıç noktası olarak kabul eden Huntington, söz konusu savaşların yeni adresini şöyle tarif etmektedir:

"Benim faraziyem şudur ki, bu yeni dünyada mücadelenin esas kaynağı öncelikle ideolojik ve ekonomik olmayacak. Beşeriyetler arasındaki büyük bölünmeler ve hakim mücadele kaynağı kültürel olacak. Milli devletler dünyadaki hadiselerin yine en güçlü aktörleri olacak ama global düzenin asıl mücadeleleri farklı medeniyetlere mensup grup ve milletler arasında meydana gelecek. Medeniyetlerin çatışması global dünyaya hakim olacak. Medeniyetler

arasındaki fay hatları geleceğin muhabere hatlarını teşkil edecek” (Huntington, 2003: 22).

Fukuyama ve Huntington’un tezlerini merkeze alan neo-modernleşme teorisi, toplumların birbirlerinden yapı ve kültür bakımından farklı oldukları düşüncesini hareket noktası olarak kabul etmektedir. Söz konusu teori, medeniyetler arasında gerek tarihsel gerek kültürel nedenlerle oluşan farklılıkları, özsəl farklılıklar olarak tanımlayarak, bu farklılıkları sözü edilen medeniyetler arasındaki çatışmanın temeline yerleştirmiştir. Buradan hareketle medeniyetler arası savaşı ideolojik savaşların yerine ikâme etmiştir. Yani esas olarak farklı kültürlerin temsil ettiği medeniyetlerin bir araya gelemezliğini, bahsedilen medeniyetlerin özsəl farklılıklarında arayan bu modernleşme teorisi, esas olarak medeniyetleri Batı ve geri kalanlar şeklinde formüle etmiştir. Batı dünyasını daha doğrusu kendi tanımı gereği Batı medeniyetini modern olarak işaretlemiş ve onu modern olmayan diğer medeniyetlerden<sup>28</sup> gelecek olan kültürel etkilerden (veya tehditlerden) sakınmaya çalışmıştır.

Özellikle küreselleşme ile birlikte rağbet gören neo-modernleşme teorisi, medeniyetlerin farklılığı ve uzlaşmazlığı ilkesinden hareket etmektedir. Sözü edilen ilke, bir medeniyeti meydana getiren, onun içeriğini büyük ölçüde tayin eden unsurun, söz konusu medeniyette içkin bir öz olarak bulunduğu, bu özün tarih tarafından sürekli bir biçimde yeniden üretildiği ve başka türlü olmasına izin verilmediği düşüncesine dayanmaktadır. Medeniyetler arası fay hatlarının özellikle dinler tarafından belirlendiğini iddia eden bahsi geçen teori, toplumların ve insanların yaşamlarını tümüyle tarihin (özün açılımları) yönlendirdiği varsayımına dayanmakta, kültür ve toplumların tarihe yaptıkları etkileri sıfırlamaktadır. Yani medeniyetlerin birbirleriyle çeşitli düzeylerde ilişki kurabilecekleri ve kültürel olarak birbirlerini etkileyebilecekleri düşüncesi bu teoride kabul görmemektedir. Kısacası neo-modernleşme teorisinde, bir medeniyetin belirleyici unsurları olarak tarih ve öz-kültür gösterilmekte, toplumların ve sosyal ilişkilerin medeniyetlerin seyrine yaptığı etkiler minimize edilmektedir. Örnek vermek gerekirse, neo-

---

<sup>28</sup> Huntington, dünyada medeniyet tanımına girmeyi hak eden sekiz kültür olduğunu ileri sürmüştür. Bunları “Batı, Konfüçyüs, Japon, İslâm, Hint, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika medeniyetleri olarak sıralayan Huntington, söz konu medeniyetler arasındaki farklılıkları “sadece hakikî değil esaslı” olarak görmektedir” (Huntington, 2003: 25).

modernleşme teorisinde Müslüman toplumlarının modernleşebilmeleri çok düşük bir ihtimal olarak kabul edilmektedir. Çünkü söz konusu bakış açısına göre sözü edilen toplumlar, temelde Batı medeniyetinden farklı özellikler gösteren İslâm medeniyetinin uzun süreden beri etkisi altındadırlar. Bu nedenle de Müslümanlar hem İslâm medeniyetine sahip olup hem de Batılı olamazlar. Çünkü adı geçen modernleşme teorisine göre, bahsedilen toplumlar, gelenekleri ve tarihlerinin olmalarını istediğinden farklı bir şey olmalarının mümkün olamayacağı bir kültürel şemaya sahiptirler. Bu nedenle adı geçen teori, özü itibariyle modernleşmeyi Batı medeniyetinin ürünü olarak işaretlemekte, dolayısıyla Batılı kültüre sahip olmayan toplumların modernleşmelerinin güç olduğunu ileri sürmektedir.

Yukarıda dile getirilen bakış açısına şu itiraz yöneltilebilir: Medeniyetlerin birbirlerini etkileme ve birbirlerinden etkilenme imkânları vardır. Bu nedenle herhangi bir medeniyetin salt kendi özsel kaynağından beslendiği ileri sürülemez. Diğer yandan bir medeniyetin mensubu olan kişiler üzerinde o medeniyetin ciddi etkileri vardır ama toplumlar ve insanların da söz konusu medeniyeti dönüştürebilme potansiyelleri vardır<sup>29</sup>. Bu demektir ki birer tarihsel aktör olan toplumlar ve insanlar, aynı zamanda birer irade olarak medeniyetlerin içeriğini tayin edebilmektedirler. Aynı şekilde medeniyetler arasında zaman zaman gerilimli de olsa da her zaman bir ilişki vardır, dahası insanların ve toplumların sözü edilen ilişkinin seyri üzerindeki etkileri büyüktür.

Şu ana kadar konu edindiğimiz iki modernleşme teorisinin üzerinde uzlaştığı en önemli nokta, modernliği biricik (*unique*) bir yoruma tabii tutmuş olmasıdır.

---

<sup>29</sup> Sözü edilen konu, Anthony Giddens'ın *yapı-fail (eyleyen)* ve Roy Bhaskar'ın toplum-kışı ilişkisi (*society-person connection*) kavramları üzerinden düşünülebilir. Giddens, klasik sosyolojide önemli yer tutan yapısal-işlevselci teorilerin, yapıyı teorisinin merkezine yerleştiren anlayışlarını ve sözü edilen anlayışların yapının faili (eyleyen) biçimlendiren, onu baskılayan ve belirleyen etkisini; diğer taraftan sözü edilen ilişkiyi tamamen bireyden hareketle tesis eden teorileri eleştirerek, yapı-fail ilişkisini tanımlamada üçüncü bir yol önerir. Buna göre fail, yapı, yapı da failin eylemleri tarafından belirlenir ve böylece toplum yeniden kurulur. "Eyleyenlerin ve yapıların oluşumu, birbirinden bağımsız olarak verilmiş iki görüngü kümesini, bir ikiciliği değil bir ikiliği yansıtır. Yapının ikiliği kavramına göre, toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, yinelenir biçimde düzenledikleri pratiklerin hem aracı hem de sonucudurlar"(Giddens, 1999:69) (ayrıca söz konusu tartışma için bkz 41-81). Benzer şekilde Bhaskar'a göre, sosyal alanın yeniden üretilmesinde ve dönüşümünde, toplum ve birey birbirlerini *diyalektik* olarak etkiler (bkz. Bhaskar, 1998:31-37). Söz konusu ilişkiyi makro boyutta medeniyet-fail ilişkisini açıklamada kullandığımızda, yani yapıyı medeniyet, faili de o medeniyetin mensupları olarak değerlendirdiğimizde, yapı-fail ilişkisindeki karşılıklı etkileşim, medeniyet ve onun mensupları arasındaki etkileşime dönüşür. Dolayısıyla medeniyet ve onun mensupları birbirlerini dönüştürebilme potansiyellerine sahip olurlar.

Yani klasik modernleşme teorisi tüm toplumlar için tek ve evrensel bir model sunarken konu ile ilgili farklı deneyimleri göz ardı etmiştir. Neo-modernleşme teorisi ise modernliğin genel olarak Batı dışı toplumlar tarafından üretilmeyeceği iddiasında ısrarcı olmuştur. Modernliğin yalnızca Batılı formu içinde düşünüldüğü, onun Batı dışına taşırılmak istenmeyen bu kıskanç yorumlarının oldukça ciddi sorunlar içerdiği açıktır. Her şeyden önce bahsi geçen iki modernleşme teorisinin sahip olduğu tezlerde oryantalist unsurlar hâkimdir. Şöyle ki, klasik modernleşme teorisinde Batılı olan ve Batılı olmayanlar ayrımı açık bir biçimde *ilerlemiş* ve *geri kalmış* toplumlar olarak ifadesini bulmaktadır. Fabian'ın yorumunu hatırlayacak olursak, Batılı olmayan toplumların geri kalmış olarak tanımlanması ve çağın gerisinde gösterilmeleri, onları tanımak, tanımlamak adına üretilen oryantalist bakış açısının bir ürünü ve sonucudur. Yine toplumların kültürel farklılıklarını, birer zenginlik unsuru olarak görmek yerine, onları Batı medeniyeti ve diğer medeniyetler şeklinde ayrıştıran, sözü konusu medeniyetleri çatışma halinde gösteren, bu düşünceyi kurucu bir episteme olarak gören neo-modernleşme teorisi de klasik modernleşme teorisi gibi oldukça hegemonik ve dışlayıcı bir tavra sahiptir. Dahası modernleşmeyi kapalı uçlu bir teori haline getirmekte, modernliği total bir süreç olarak kavramaktadır. Kısacası her iki teorisinin sahip olduğu ortak noktalar, dışlayıcı tavır, özcü epistemoloji ve tipolojik zamandır.

Bunların yanında, söz konusu modernleşme teorileri tarafından yanıtlanmaları beklenen kritik sorular vardır. Söz konusu sorular, hem bahsedilen iki teorisinin sahip olduğu diğer problemleri gözler önüne sermekte hem de bu bağlamda modernleşme konusunda yeni bir anlayışa ihtiyaç olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Sorular genel olarak şunlardır?

- “Modernleşmenin ilk ortaya çıktığı Kıta Avrupa’sında, birbirinden farklı özelliklere sahip modernleşme tiplerinin ortaya çıkması nasıl açıklanabilir?
- Veya bunun yanı sıra, birbirine coğrafi bakımdan oldukça uzak olan örneğin Japonya gibi bir ülkede, tıpkı Batıdaki gibi modernleşme deneyiminin görülmesi nasıl mümkün olmaktadır?
- Diğer taraftan, acaba modernleşme tek ve sadece Batıya özgü bir model olarak mı görülmelidir? Yoksa modernleşmenin temel ilkeleri korunmakla birlikte ona değişik yollarla ulaşılabilir mi? Ya da modernleşmenin bizatihi kendisi yorumlanabilir bir süreç midir?” (Kaya, 2004: 39).



Sözü edilen sorular modernliğe ilişkin yapılan yeni yorumların ve bakış açılarının ortaya çıkması bakımından yararlı sonuçlar üretmişlerdir. Tam da bu noktada *çoklu modernlik* teorisi, modernliği tartışmaya açan, onu yeniden formüle eden, açık uçlu bir durum olarak tanımlayan bir anlayış olarak belirmiştir. Çoklu modernleşme teorisi, yukarıda bahsettiğimiz iki modernleşme teorisinin temel tezlerini farklı toplumların modernleşme deneyimlerini açıklamak bakımından yetersiz ve eksik bulmuştur. Dahası sözü edilen iki teorinin, modernleşmeyi genel olarak Batılı (ve Batıcı) bir süreç olarak tanımlamasını, bu noktada Batı dışı oluşumları reddetmesini sorunlu görmüştür. (Eisenstadt, 2003: 535)

Çoklu modernleşme teorisi, sözü edilen iki teorinin, modernleşmeyi sınırlı bir çerçeveye hapseden ve Batılılaşma ile eşitleyen anlayışına karşı, onu sürekli gelişen ve kendini yeniden inşa eden bir yorum olarak tanımlamıştır. Buradan hareketle modernleşmeyi, Batı dışındaki toplumların da kendi özgün deneyimleri ile üretebilecekleri bir durum olarak ele almıştır. Nitekim Eisenstadt modernleşmenin salt Batılılaşma olarak anlaşılmasına karşı çıkmış ve onu bir *medenileşme* (civilization) projesi olarak ele almıştır (Eisenstadt, 2002:27 ve 2003:491)<sup>30</sup>. Yine bu bağlamda, modernleşmenin ilerleme ekseninde değil medenileşme ve gelişme ekseninde tartışılmasını öneren Eisenstadt, bu konuda Peter Sugar'ın, *ilerleme* kavramının ideolojik bir içeriğe sahip olduğu düşüncesini baz almıştır. Nitekim Peter Sugar, özellikle klasik modernleşme teorisinin anahtar kavramlarından biri olan *ilerleme* kavramının ideolojik ve subjektif bir anlam taşıdığını, bu nedenle onun yerine önerdiği *gelişme* kavramının, modernleşme sürecini daha tarafsız bir şekilde ele almayı sağladığını ileri sürmüştür (Sugar, 1964: 146). Eisenstadt bu çerçevede modernleşmeyi farklı toplumların ve kültürlerin girmiş oldukları bir diyalog, kurdukları bir ortaklık şeklinde formüle etmiştir.

---

<sup>30</sup> Modernleşmeyi salt laiklik, demokrasi gibi büyük kavramlar altında ele almak onu tanımlamada yetersiz gelmektedir. Daha doğrusu bu kavramlar modernleşmenin temel ilkeleri olmak bakımından vazgeçilmez öneme sahiptir, fakat modernleşme bu kavramlardan daha fazla bir şeydir. Modernleşme Ward ve Rustow'un ifadeleriyle, "tüm çocukların öğrenime katılması, her köye yol ulaşması, herkesin askere alınması ve kazancın vergilendirilmesidir" (Ward ve Rustow, 1964: 5).

Bu bağlamda çoklu modernleşme teorisi modernleşmenin farklı versiyonları olduğunu kabul etmekte, buradan hareketle onu farklı sosyal, siyasal ve entelektüel aktörler tarafından geliştirilebilen bir *durum* olarak kavramakta ve onun çoklu yorumuna imkân vermektedir<sup>31</sup> (Wagner, 2001:8). Buna göre modernleşme, her toplumun kendi özgül koşullarından hareketle kurabildiği ve yeniden üretebildikleri bir süreç olarak anlam kazanmaktadır. Kısacası çoklu modernlik teorisi, modernleşmenin farklı ülkelerde farklı yorumlanabileceğini ileri sürer<sup>32</sup> ve Batı modernleşmesinin modernleşmenin biricik formu olduğu anlayışını reddeder (Eisenstadt, 2003:536).

Farklı toplumların kendi özgül deneyimleri doğrultusunda farklı modernleşme tipleri yaratabileceği<sup>33</sup> öncülünden ve kabulünden hareket eden çoklu modernleşme teorisi, bütün toplumlar için geçerli olan tek tip bir modernleşme anlayışını reddetmektedir (Kaya, 2005). Bu perspektiften bakıldığında, modernleşme, her toplumun kendi sosyal tarihi ve dinamiklerinden hareketle üretebildiği bir deneyim olabilmektedir. Nitekim yukarıda ifade ettiğimiz gibi, genel olarak Batıda ve hatta modernleşme sürecini görelî olarak daha doğal yaşayan, bu bakımdan birbirine yakın gelişim çizgilerine sahip olan İngiltere ve Fransa<sup>34</sup> gibi ülkelerdeki modernleşme deneyimleri bile, söz konusu ülkelerin sahip oldukları farklı sosyo-ekonomik, tarihsel ve siyasal etkenler nedeniyle farklılık gösterebilmektedir<sup>35</sup>. Yaşadıkları modernleşme modelinin birbirlerine benzemesi

<sup>31</sup> Bu da bizlere, gerek Cumhuriyet'in modernleşmesinin analizini gerekse İslâmcıların Batı dışı modernleşme arayışlarının teorik imkânını vermektedir.

<sup>32</sup> Örneğin Eisenstadt'a göre modernlik laiklik demektir. Fakat farklı ülkelerin laiklik anlayışları yapı, tarz ve üslup bakımından farklılık gösterebilir. Bu anlamda farklı laikliklerden söz edilebilir. Örneğin laiklik, İngiltere'de ve Fransa'da dahi farklıdır (Eisenstadt, 2003: 544-545).

<sup>33</sup> Bu önerme, pozitivistizmin tüm toplumlar için öngördüğü genel geçer bir modernleşme tanımının taşıdığı epistemolojik sınırlılıkları aşmayı hedefleyen bir arayışa işaret etmektedir.

<sup>34</sup> Söz konusu ülkelerin sahip oldukları farklı modernleşme süreçleri, yine o ülkelerin yaşadıkları farklı aydınlanma deneyimleri ile doğrudan bağlantılıdır. Sahip oldukları farklı siyasî, sosyal ve ekonomik koşulların bir sonucu olarak, örneğin İngiltere'nin, Fransa'nın ve Almanya'nın yaşadıkları "Aydınlanma" modelleri birbirinden farklıdır. Daha evrimci bir çizgi izleyen İngiliz Aydınlanması deneyime vurgu yaparken, Fransız Aydınlanması akılcılığı öne çıkarmaktadır. Alman Aydınlanması ise bu iki ülkeye oranla daha devlet merkezli ve kültür ağırlıklı olmaktadır (Arslan, 1992:23-24). Bu çerçevede aydınlanma Fransa'da ansiklopedist özellikler taşıırken, Almanya'da daha ziyade üniversite, bürokrasi ve Protestan papazlar arasında yaygın olan kültürel ve entelektüel bir hareket olarak gelişmiştir (Melton, 1979:103-104). Bunun bir sonucu olarak aydınlanma Fransa'da akılcı ve din karşıtı olarak tanım bulurken, Almanya'da din ile uzlaşan bir görünüm kazanmıştır.

<sup>35</sup> Barrington Moore, bir ülkede demokrasinin veya totaliter yapılanmanın oluşmasında, o ülkenin kapitalizmle ve modernleşmeyle kurduğu ilişki biçiminin önemli rol oynadığını ileri sürdüğü

-yani modernleşme sürecinde sınıfların değil de devletin aktif olarak rol oynaması-nedeniyle çoğu zaman aynı grupta gösterilen Almanya, Rusya, İtalya, Japonya ve Osmanlı gibi ülkelerin yaşadıkları modernleşme deneyimleri de farklı yapı ve üsluplara sahip olmuştur. Kısaca yukarıda bahsedilen nedenlerden dolayı her toplum için geçerli bir modernleşme teorisinden bahsedemiyoruz. Fakat toplumların modernleşme deneyimleri farklı içeriklerde de olsa, sözü edilen deneyimlerde yer alan ortak unsurlar, modernleşme konusunda bir sınıflama yapmamıza izin vermektedir. Buradan hareketle, sınıfsal yapının modernleşme sürecindeki oynadığı rol ölçüt alınarak, iki türlü modernleşmeden bahsedilebilir: *Doğal modernleşme* ve *siyasal modernleşme*. O halde doğal modernleşme, sosyal ve sınıfsal bir hareket olarak şekillenen; siyasal modernleşme ise, temelde sınıf dışı aktörlerin rol oynadığı ve modernleşmenin bir ideoloji olarak kavrandığı bir anlayışı ifade etmektedir.

### 1.2.a.Siyasal Modernleşme

Siyasal modernleşme, kavramın içerdiği anlamdan da anlaşılacağı üzere modernleşmenin *politize* edilmesidir. Siyasal modernleşme, modernleşmenin temel aktörlerinin, ekonomik dönüşümlerin ve sosyal sınıfların olmadığı, sözü edilen süreçte başta devlet ve bürokrasi gibi siyasal unsurların önemli rol oynadığı bir modernleşme modelidir. Söz konusu modelde, modernleşmeyi bir amaç olarak benimseyen siyasal aktörler, onu bir gelecek projesi olarak değerlendirirler ve sözü edilen projeyi hayata geçirmenin yollarını ararlar. *İlerleme* kavramı, bahsedilen aktörlerin modernleşme kavrayışlarında bir nevi yol haritası rolünü üstlenir. Yani ilerleme idesinin kendilerine sunduğu ve en çağdaş yaşantı olarak tanımladığı ileri uygarlık seviyesine ulaşma düşüncesi, modernleşme sürecinde bahsedilen aktörlerin

---

*Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri - Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü* adlı çalışmada, aynı zamanda bu ilişkinin farklı modernleşme ve değişim modellerinin meydana gelmesinde etkili olduğunu iddia etmektedir. Moore, İngiltere’de demokrasinin ve modernleşmenin gelişmesini belirleyen faktörler arasında; toprak sahibi soyluların ve *gentry*’nin tahta bağımlı olmamalarının, bu kesimlerin ticarete dönük bir tarım yapmayı benimsemelerinin etkili olduğunu belirtir. Moore’a göre bu durum, İngiliz burjuvazisini dışa açık, girişimci ve daha bağımsız bir konuma getirmiştir. Fransa’da ise, İngiltere’dekine benzer (ticari tarıma yönelen) toprak sahibinin yerine krala bağımlı soyluların bulunması, Fransız burjuvazisinin hareketsiz olmasına yol açmıştır. Fransa’da kapitalizmin gelişme biçimi ve burjuvazinin sınıfsal karakteri düşünüldüğünde, Fransız burjuvazisinin İngiliz burjuvazisine oranla, toprağa daha bağlı olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. bkz. Moore, Barrington Jr, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri - Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, (çev: Şirin Tekeli-Alâeddin Şenel), V Yayınları, 1989, Ankara,s:37-40.

temel kılavuzu olur<sup>36</sup>. Söz konusu düşüncenin mantıksal sonucu olarak, sosyal yaşamın gelenekselden moderne veya cemaatten cemiyete dönüşmesi gerektiği inancı bahsedilen aktörlerce kabul görür ve söz konusu inanç, geleneğin dolayısıyla onun türevi varsayılan eski yaşantının ortadan kaldırılması düşüncesine meşruiyet sağlar<sup>37</sup>.

Yukarıda modernleşmenin doğal olarak yaşandığı ülkelerde, sözü edilen sürecin kapitalizmin ve ardından burjuvazi sınıfının ortaya çıkması, adı geçen sınıfın feodalizmi ortadan kaldırması ve toplumu modern tahayülle yeniden şekillendirmesi gibi evreleri takip ettiğini belirtmiştik. Bu noktada siyasal modernleşmenin yaşandığı ülkelerde bahsedilen sınıfın<sup>38</sup> mevcut olmayışı veya modernleşmeyi hayata geçirecek yeterli güce sahip olmaması, modernleşmenin sosyal gelişmelerin doğal bir sonucu olarak yaşanmamasına, bu süreçte sınıfların yerine devletin ve yöneticilerin birer aktör olarak devreye girmelerine neden olmuştur. Söz konusu aktörlerin temel amaçları, toplumu ne pahasına olursa olsun modernleştirmek olmuştur. Sosyal şartların amaçlanan modernleş(tir)me hareketine yeterli derecede (bazen de hiç) hazır olmaması, bu bağlamda özellikle de geleneğin buna direnmesi, adı geçen aktörlerin zora başvurmalarına neden olmuştur. Dolayısıyla siyasal modernleşmenin yaşandığı ülkelerde, adları baskıcı yöneticilere çıkan kişiler ve otoriter yöntemler öne çıkmıştır. Nitekim, Osmanlı sultanı

---

<sup>36</sup> Edward Shils, modern dünya tasarımının *ilerleme* versus *gelenek* şeklindeki bir dikotomiden hareketle tesis edildiğini, modernite yanlılarının veya ona karşı çıkanların, entelektüel pozisyonlarını sözü edilen dikotomiye göre belirlediğini ileri sürmektedir. Buna göre, radikal ilerlemeci görüş, geleneği mutlak olarak terk edilmesi gereken veya en azından revize edilmesi gereken kalıntılar olarak görmektedir. Gelenek tarafında olanlar ise asıl olarak ilerlemenin reddedilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler (Shils, 2002:147-148).

<sup>37</sup> Her modernleşme deneyimine bir felsefi arka plan eşlik eder. Siyasal modernleşme ideolojisi, geleneği dönüştürülebilir bir şey olarak görür ve ona müdahale eder. İleride değineceğimiz gibi İslâmcılar, geleneğin savunusu yaparken onun siyasal etkilerle dönüştürülemeyecek kadar derin olduğu tezinden hareket ederler, bu bağlamda geleneğe yapılan her müdahaleyi epistemolojik olarak çocuksu görürler ve moral olarak haklı bulmazlar.

<sup>38</sup> Modernleşmenin doğal olarak yaşandığı ülkelerde, burjuvazi modernleşmenin itici gücünü teşkil etmiştir. Türkiye gibi siyasal modernleşmenin yaşandığı ülkelerde ise modernleşmenin aktörü daha önce de belirttiğimiz gibi devlet olmuş ve devlet burjuvaziyi yaratmaya çalışmıştır. Nitekim Kurt Steinhaus, Batı Avrupa’da burjuva ideolojisinin ulusal burjuva toplumuna dayandığını, buna karşın Türkiye’de ‘siyasî ve ideolojik yapı’ değişikliğinin ‘hiçbir zaman gerçek bir sosyo-ekonomik temel üzerine kurulmadığını’ ileri sürdüğü çalışmasında, bunun temel nedeninin ‘Türk Devleti’nin sosyal-tarihsel oluşumunda ve toplum yapısında’ yattığını ileri sürmüştür. Bu nedenle, İttihat ve Terakki döneminde ulusal burjuvazinin devlet eliyle oluşturulmaya çalışıldığını ve asıl olarak I.Dünya Savaşı sonlarına doğru sözü edilen oluşumun hızlandığını ileri sürmüştür (Steinhaus, 1973: 12,31,153).

II.Mahmut, Rus çarı Petro, Japon imparatoru Meiji örneklerinde olduğu gibi, modernleşme adı geçen kişiler tarafından çoğu zaman otoriter bir üslupla yani demokratik olmayan yöntemlerle hayata geçirilmeye çalışılmıştır<sup>39</sup> (Ward ve Rustow, 1964: 5).

Siyasal modernleşmenin yaşandığı ülkelerde, modernitenin aydınlanmayla eş zamanlı yaşanmaması, aydınlanma kavramının bireyle ve toplumla değil devletle ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Yani söz konusu ülkelerde aydınlanmış birey veya toplumdan değil de *aydınlanmış devletten* söz edilmiştir (Melton, 1979:106). Bu bağlamda sözü edilen ülkelerde aydınlanmış devletin en önemli hedefi, toplumu aydınlatmak<sup>40</sup>, kurumsal değişimlerle toplumu dönüştürmek, kısacası doğal yollarla yaşanmayan modernleşmeyi kendi toplumunda kurumsal olarak inşa etmek olmuştur. Siyasal modernleşmenin yaşandığı ülkelerde, sosyal değişimin ardından bir sonuç olarak beliren modernleşme, bir neden olarak algılanmıştır.

### 1.2.b.Türk modernleşme deneyimi

Buraya kadar ki tartışmalardan hareketle, modernleşme sürecinde geçirdiği evreler ve modernleşmede rol oynayan aktörler göz önüne alındığında, Türk modernleşmesi, kelimenin en geniş anlamıyla siyasal modernleşme olarak tanımlanabilir. Bu demektir ki Türk modernleşmesi sosyal tarihin ve sınıfsal mücadelelerin<sup>41</sup> bir ürünü olarak ortaya çıkmamış, bu bağlamda (sosyo-ekonomik dinamiklerin etkisiyle) bir sınıf hareketinin öncülüğünde gelişen, sosyal bir tabana yaslanan özellikte olmamış, aksine devlet eliyle gerçekleştirilen bir proje olarak şekillenmiştir. Yani Türk modernleşmesine itici gücünü veren şey, ilk etapta

<sup>39</sup> Siyasal modernleşmenin olduğu ülkelerde genel olarak tek parti ve otoriter yönetimler öne çıkan unsurlardır (Emerson, 1967:238). Söz konusu ülkelerde demokratik uygulama çoğu zaman devre dışı bırakılmakta, yani demokrasi birincil amaç olmamakta, asıl amaç devlet eliyle zorla da olsa bir aydınlanma ve modernizm tesis etmek olmaktadır.

<sup>40</sup> İttihat ve Terâkki döneminde yoğunlaşan fakat özellikle Cumhuriyet’le birlikte zirveye çıkan eğitim seferberlikleri, söz konusu hedefin gerçekleştirilmesinde önemli rol oynamışlardır. Toplumu aydınlatmak hedefi de genel olarak akıl ve bilimi öne çıkaran bir ideolojiyle ilişkilendirilmiştir. Hüsamettin Arslan’a göre, Türkiye’de 1933 üniversite devrimi ve ardından bilim mültecisi konumuna düşen Alman bilim adamlarının Türkiye’ye getirilişi, Cumhuriyet’in kurucu ideolojisi olan bilimcilikle örtüşmektedir (Arslan, 2003:137-145). Gerçek bir üniversite geleneği olmayan Türkiye’de, bu hamleye bir ideolojik arka plan eşlik etse de söz konusu bilim adamlarının gelişlerinin, kısa sürede önemli kürsüler oluşturulması ve bir gelenek yaratılması açısından bir başlangıç teşkil ettiğini teslim etmek gerekir.

<sup>41</sup> Bunun bir sonucu olarak Türkiye’de düşünsel yaşam ve siyasal ideolojiler genel olarak sınıfsal içeriklerinden arındırılmıştır. Yani köklü bir düşünsel geleneği olan *sosyalizm*den ziyade dayanışmayı temel alan *solidarizm*, aynı şekilde *burjuvaziden* ziyade *kapitalizm* benimsenmiştir.

ekonomik ve sosyal gelişmeler değil, devletin askeri ve sivil erkânının, hızla güç kaybeden bir İmparatorluğa eski itibarını kazandırmak ve onu ihyâ etmek veya kurtarmak için pratik bir amaçla başvurdukları, kurtarıcı çözümler manzumesidir. Bu yönelimin bir sonucu olarak modernleşme, pratik bir amaca endeksli siyasal bir kavrayışa dönüşmüştür. Kısacası Türk modernleşmesi, tarihsel ve sosyal zemininden yoksun olarak siyasal bir proje şeklinde ortaya çıkmış ve devletin kurtarılması düşüncesine bağlanmıştır. Dolayısıyla modernleşme, sosyal hayatın kendi gelişim sürecindeki ekonomik, sosyal ve siyasal boyutları kuşatan bütünsel bir felsefi kavrayış olarak değil, pratik nedenlerle kendisine başvurulmuş bir teknik ve ideolojik bir reçete olarak algılanmıştır. İşte Türk modernleşmesi<sup>42</sup>, devleti kurtarma amacına ulaşmayı sağlayacak bir teknik olarak kavrandığından, modernizm projesi de bu ihtiyaca uygun kavramlar yoluyla inşa edilmeye çalışılmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Türk modernleşmesine yön veren ana düşünce, Batılı teknik, kültür ve nihayet sembollerin taklidi yoluyla gerçekleşeceği varsayılan bir Batılılaşma düşüncesidir.

18. yüzyıla kadar Batı karşısında büyük bir askeri üstünlüğe sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, bu tarihten sonra Avrupa ile ilişkilerini yeni bir tarzda ele almak zorunda kalmış, Batılılaşmayı zorunlu bir ihtiyaç olarak kabul etmiştir. Bu dönemdeki askeri yenilgiler, askeri ve bürokratik erkânın, Batının Osmanlı'dan özellikle teknik bakımdan daha güçlü ve daha farklı olduğunu fark etmesine yol açmıştır (Ülken, 1966:7). Osmanlı modernleşmesi, Batının elde ettiği üstünlüğün, Osmanlıya karşı kazanılan savaşlar dolayımında görülmesi ve bu nedenle, modernleşmenin ancak Batı'nın gerçekleştirdiği askeri ve teknik yenileşmelerin izlenmesi yoluyla elde edilebileceğine dair, özellikle askerler ve sivil bürokratlar tarafından geliştirilen teknik bir düşünceye hapsolmuştur (Köker,1989: 125). Diğer yandan Halil İnalcık'a göre,

---

<sup>42</sup> İlber Ortaylı Türk modernleşmesinin başlangıcının on sekizinci yüzyıldan çok daha gerilere götürülebileceğini ileri sürmektedir. Türklerin Anadolu ve özellikle Avrupa'ya geçmeleriyle birlikte, Selçuklu devleti ve ardılları olan Türk devletlerinin, başta devlet teşkilatı olmak üzere mimari ve iktisadi yapısını tesis ederlerken Bizans'tan çok etkilendiklerini ileri sürmektedir (Ortaylı, 2003: 13). Türk tarihini Anadolu'ya ve Bizans'a bağlamayı deneyen bu bakış açısı, Türklerin Batıda ortaya çıkan modernleşmeyi benimsemelerinde, Batıyla olan ilişkilerinin önemine dikkat çekmektedir.

“Osmanlı’nın modernleşmeyi benimsemesinde etkili olan bir olay da Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa’nın Batı tarzını benimseyip orduda, eğitimde yaptığı reformların Osmanlı’yı yenmek suretiyle kanıtladığı başarısıdır. Yani bir Müslüman ülkede Batı tipi reformlar başarılı olmuştur. Bu nokta Osmanlı’nın Batılılaşmayı tereddütsüz benimsemesine neden oldu” (İnalçık, 2006: 28).

Aslında Osmanlı entelijensiyasının, modernleşmeyi teknik ve bürokratik ikâmecilik problemine indirgemesine yol açan sığ ve dar kapsamlı modernleşme kavrayışlarının<sup>43</sup> temelinde, tekniği kendisini üreten kültürel atmosferden bağımsız düşünceleri yanılgısı yatmaktadır<sup>44</sup>. Modernleşmenin teknolojik modernleşme olarak kavranışı, sonraki dönemlerde de birçok alanda da etkisini sürdürmüştür. Öyle ki bu kavrayış, sosyal olay ve olguları dahi teknik bir problem olarak gören bu kesimin, derin bir felsefi arayış, tahayyül ve tasavvur gerektiren konularda da aynı bakış açısıyla hareket etmelerine neden olmuştur. Yani Osmanlıda modernleşmeye duyulan ihtiyacın kökeninde, devlete kaybolan gücünü ve itibarını yeniden kazandırma amacı yatmıştır. Bu amaçla sırasıyla Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük ve nihayet Batıcılık gibi çeşitli kurtuluş ideolojileri üretilmiştir. Söz konusu projeler Osmanlı’nın son dönemlerinde en olgun ifadelerine kavuşmuşlardır. Her projenin kendi içindeki gelişme evresinin yanı sıra projelerin birbirleriyle ilişkisi de adeta diyalektik bir tarzda kurulmuştur.

İlk olarak, Osmanlı birliğini yine Osmanlı ethosu aracılığıyla koruma düşüncesinden hareketle üretilen Osmanlıcılık ideolojisi<sup>45</sup>, İmparatorluk bünyesinde bulunan farklı etnik kesimleri, Osmanlı üst kimlik altında bir arada tutmayı hedeflemiştir. Fakat, milliyetçilik rüzgarının bütün İmparatorlukların çözülmesinde etkili olduğu bu dönemde, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yer

<sup>43</sup> Şu örnek, Türk modernleşmesinin teknik bir çerçeveye hapsedildiğini, modernleşmeye eşlik etmesi gereken felsefi ve bilimsel dünyanın Osmanlı’da bulunmadığını göstermektedir. Askeri alanda yenilik yapılması amacıyla ülkeye davet edilen Baron de Tott, Mühendishane-i Bahri Hümayün öğrencilerine matematik formüllerini bir türlü öğretemediğinden yakınmış ve yerini başka bir Fransız öğretmene bırakmak zorunda kalmıştır (Özbilgen, 1997:42-44).

<sup>44</sup> Hilmi Ziya Ülken, Osmanlı İmparatorluğu’nun özellikle dağılma sürecinde, Batı’nın fikir hareketlerini derinliğine kavramaktan uzak olduğunu ileri sürmektedir. Ülken, Fransız İhtilali’nin tüm dünyaya yaydığı büyük etkinin Türkiye’de de hissedildiğini, fakat Türkiye’de söz konusu ihtilalin arkasındaki büyük düşünürlerin eserlerinin tanınmadığını, dahası bu fikirlerin tartışılmadığını, hatta o dönemin eserlerinin çevrilmediğini, yine o dönemde Osmanlıda yapılan entelektüel tartışmaların, günlük sorulara yanıt vermeye yönelik olmaktan öteye gidemediğini ve söz konusu tartışmaların sınırlı bir çevrede sıkışıp kaldığını ifade etmektedir (Ülken, 1966, s:4-7).

<sup>45</sup> Osmanlıcılık ideolojisi, milliyetçiliğin temel belirleyici olduğu bir dönemin ruhuna uygun bir ideoloji değildi. Bu nedenle de Ortaylı’nın ifade ettiği gibi “ulusalcılığın dünyasında ölü doğmuştu” (Ortaylı, 2003: 154).

alan Yunan, Bulgar ve Sırp vb. farklı etnik kesimlerin İmparatorluktan ayrılıp bağımsızlık kazanmaları, bu projenin fiili olarak sona ermesine neden olmuştur (Akçura, 2005: 50-51).

İkinci olarak, Osmanlı bünyesinde yer alan Müslüman unsurları ümmet düşüncesi etrafında birleştirme gayesine uygun olarak üretilen ve özellikle II.Abdülhamit tarafından siyasal nedenlerle sıklıkla kullanılan İslâmcılık ideolojisi, Batının bilimi ve askeri teknolojisi ile güçlendirilmiş ve aynı zamanda İslâm dini temelinde yeniden düzenlenmiş Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmaktan kurtulabileceği iddiası üzerine şekillenmiştir. Fakat sözü edilen proje hedeflediği başarıları yakalayamamıştır. Bunun iki başat nedeni vardır; öncelikle genel olarak dinin özellikle bu dönemde Batının seküler dünyasında sosyal ve siyasal alanda mevzi kaybetmesi ve Osmanlı entelijensiyasının da teorik esin kaynağının Batı olması nedeniyle, Osmanlı'da din eksenli bir siyasal projenin hayata geçmesi mümkün görünmüyordu. Diğer yandan, yine Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşayan Müslümanların devletin bazı uygulamalarından rencide olması ve ayrıca Müslüman kesimlerin (özellikle Arap Müslümanların) kendi siyasal çıkarlarının İmparatorluk'ta kalmayı engellemesi nedeniyle bu projenin de başarılı olma şansı azalmıştır.

İslâmcılık ideolojisinin yanında Türkçülük ideolojisi, çağın milliyetçilik atmosferinden de beslenerek, Türk etnik unsuru üzerinde inşa edilen bir proje olarak vücut bulmuştur. Fakat Akçura'nın da ifade ettiği gibi, diğerlerine oranla daha gerçekçi görünen ve çağın isteklerine daha fazla yanıt verebilen Türkçülük ideolojisinin, gerek yeni olması gerekse bu ideolojinin üzerine bina edilmek istenen Türklük idesinin en azından bu dönemde toplumda sosyolojik bir karşılığının bulunmaması, bu projenin de birçok sorunu bünyesinde taşıdığını göstermektedir (Akçura, 2005: 56-61 ). Buna rağmen modernleşme projesinin taşıyıcı ideolojisinin temel aksı Türkçülük olmuştur.

Osmanlı ethosunu sahiplenirken aynı zamanda İslâm'a özel bir önem veren Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük gibi projelerinin karşısına, topyekün Batılılaşmayı benimsemiş Batılılaşma ideolojisi çıkmıştır. Dönemin ulus devlet düşüncesinin yaygınlık kazandığı bir dönem olması nedeniyle, Batıcılık ideolojisi ile



Türkçülük ideolojisi arasında özsel bir bağ bulunmaktadır. Nitekim Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi de Batıcılığa eklemlenmiş Türkçülük ideolojisi, başka deyişle Batıcı-Türkçülük ideolojisi olmuştur. Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük ideolojileri Osmanlı ethosunun muhafazasını amaçlayan ideolojiler olarak miyadlarını doldurmuş ve yerlerini, kendisini Osmanlı ethosundan kopuş üzerine inşa eden, Türkçülükle birleşen Batıcılık ideolojisine bırakmıştır (Toker ve Tekin, 2002: 83). Bu ideoloji, Cumhuriyet'te en radikal biçimini almıştır.

“Rasyonalist ve pozitivist düşünce çerçevesinde şekillenmeye başlayan Batıcılığa göre, medeniyet ne İslâm'ın ne de Hristiyanlık'ın eseridir, medeniyet her şeyden önce çağdaş ve evrensel hümanist değerlerin ürünüdür. Batı medeniyetinin iyisini, kötüsünden ayırma çabaları, bu düşüncülerin gözünde, örtülü bir çabadan başka bir şey değildir” (Göle, 1993: 40).

Daha önce çalışmanın kültürel kopuş değil kültürel devamlılık argümanından hareket edeceği ifade edilmişti. Şimdi, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olan Batıcı Türkçülük ideolojisinin “Osmanlı ethosundan kopuş” tezi, özellikle Batılılaşma düşüncesinde yer alan temel ilkelere aykırı olan dinsel gelenekten kopuş anlamına gelmektedir. Gerçekten de bu ideoloji Osmanlı toplumunun geleneksel-sosyal ilişkiler ağına nüfuz etmiş olan İslâm dininden ve onun sosyal yaşamdaki her türden görünümünden kurtulmayı kendi projesinin başarısının ön koşulu olarak görmüş ve Cumhuriyet'le birlikte bu yönde tasarruflarda bulunmuştur. Ancak, özellikle devlet geleneğine sahip çıkması ve devleti kurtarma projelerinden biri olması bakımından bu ideolojinin de Osmanlı modernleşmesinin bir devamı olduğu söylenebilir. Nitekim devlet-millet özdeşliğini hedefleyen Cumhuriyet'in devlet aklı, Batıcı-Türkçülük ideolojisinin de aslında devleti kurtarma düşüncesine hizmet ettiğini ifade etmemize izin vermektedir. Devlet aklının Türk modernleşmesinin ana aksını oluşturmasının gerisinde, *aplikatif* zihniyet bulunmaktadır (Toker ve Tekin, 2002: 83).

Öncülleri Osmanlı dönemi modernleşmesinde bulunan, sosyal hayatın karşısında devlet aklının güçlenmesine yol açan *aplikatif* modernleşme zihniyetinin, Cumhuriyet döneminde de hakim zihniyet oluşu, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Türk modernleşmesinin tarihe devlet eliyle gerçekleştirilmek istenen siyasal bir modernleşme örneği olarak kaydolmasına neden olmuştur. Burada kritik olan nokta, pozitivist dünya görüşüyle şekillenen ve temelde pratik kaygılarla hareket

eden devlet aklının, diğer tüm akılsallıklar üzerindeki mutlak hâkimiyetidir. Bu durum her türlü akılsal etkinliğin sonuçta devlet aklına bağlanması ve onun tarafından biçimlendirilmesine yol açmıştır. Eleştirel akıldan arındırılmış teknik akıl, devletin aklı dışında başka herhangi bir akılsallığın itibar ve değer görmediği veya devlet aklının sınırlarını aşma çabasına yönelik alternatif bir akılsallığın üretilmediği bir ortamın oluşmasına yol açmıştır. Devlet aklının egemenliğinde yürütülen modernleşme, pozitivist kuşatmanın da etkisiyle, bir devlet ‘siyasa’sı olarak kendisini tesis etmiş, sosyal olana rağmen toplum için mantığıyla inşa olunmuştur. Yönelindiği sosyal olguları, yeniden inşa edilebilecek parçalara bölerek nesneleştiren (şeyleştiren) epistemolojik zemini ve devlet aklının, toplumu yeniden inşa etme ihtiyacı, pozitivistimin, toplum mühendisliğinde başvurulan bir ideolojik araç olmasını kaçınılmaz bir hale getirmiştir (Toker ve Tekin, 2002: 84-85). Pozitivizmin toplum üzerinde tasarruflarda bulunarak onu düzenleme/değiştirme imkân ve araçlarını bilimsel bir kisveye büründürerek sunması, toplumu dışsal bir etkiyle ve müdahaleyle şekillendirilebilir<sup>46</sup> bir nesne olarak görmesi, yöneticilerin sosyal düzenleme talebini pozitivism aracılığıyla ve bilimsel bir formda meşrulaştırmalarına yol açmıştır. Kendisi de siyasal bir kavrayışa dönüşen ve Türk modernleşme sürecindeki rolü hiç de tesadüfi olmayan pozitivism, bu süreçte devlet aklına teorik destek sağlamış, gerek yöneticilerin toplum tasavvurlarını belirlemede, gerekse bu tasavvurun hayata geçirilmesinde etkili bir ideolojik araç olarak iş görmüştür. Öyle ki, Cumhuriyet'in yönetim ideolojisi pozitivist otoriteryanizm olarak biçimlenmiştir (Toker ve Tekin, 2002: 84).

### **1.2.c. Geleneğe Karşı Pozitivist İlerleme**

16.yüzyılda başlayan ekonomik ve siyasal gelişmelerin dışında kalan toplumlar için geliştirilen ve özünde o toplumlara dışsal olarak oluşturulan ilerleme düşüncesi, bu ülkeler tarafından, çağın gelişme hızına ulaşmada kullanılan tek yöntem olarak benimsenmiştir (Ülken, 1966: 4-7). Modernleşmenin en temel kavramlarından biri olan ilerleme kavramı, çağdaşlaşma düsturuna dönüşerek, Osmanlı modernleşme sürecinin yönlendirici kavramlarından biri olarak iş görmüştür. Özellikle Comte'un teolojik/metafizik/pozitivist aşamalar olarak

---

<sup>46</sup> Bu yönelim Cumhuriyet kurucularının en fazla referans ettikleri nokta olacaktır.

formüle ettiği, tüm toplumların kaçınılmaz bir biçimde bu aşamalardan geçecekleri iddiasına dayanan ilerleme düşüncesi, modernleşmeyi devlet eliyle gerçekleştirmek isteyen toplumlara, gelişmiş Batı toplumlarının seviyesine ulaşabilme, yani modernleşmeyi gerçekleştirebilme olanağı sunmuştur. Osmanlı'da da modernleşme düşüncesi pozitivist bir kavrayışla, ilerleme yolunda adeta bir kurtuluş reçetesi olarak algılanmıştır (Özbilgen, 1997: 37).

İlerleme düşüncesinin toplumlara sunduğu bu davetin gerisinde, onun pozitivist düşünceyle kurduğu epistemolojik ve yöntemsel ittifakı yatmaktadır. Pozitivizmin yukarıda değinilen, sosyal olguları parçalamak ve onları yeniden bir araya getirmek yoluyla topluma biçim vermeyi mümkün kılan epistemolojisinin toplumları, kendisi üzerinde tasarrufta bulunulabilen ve dolayısıyla yönlendirilebilen bir nesne olarak kavraması, ilerleme düşüncesinin aynı epistemolojik zeminden çıkarsadığı teorik destekle, toplumların çağdaşlaşma idesine uygun bir hale getirilebileceğı varsayımını, normatif bir yasa olarak tüm toplumlar için genelleştirmesine yol açmıştır<sup>47</sup>. Yani söz konusu toplumları tarihsel ve evrensel evrim kurallarına tabi kılan ilerleme yasası, kuralların topluma önsel bir konuma gelmesine ve dolayısıyla kuralların toplumu belirlemesine yol açmıştır. Toplumların ilerleme yasasına uygun olarak dönüştürülebileceğı inancı, özellikle toplumu değiştirmeyi amaçlayan yöneticilerin, bu yasaları büyük bir iştahla birer ideolojik araç olarak kullanmalarını beraberinde getirmiştir.

İlerleme ya da daha doğru bir deyişle çağdaşlaşma düşüncesi, aynı zamanda toplumlar adına hedef belirlemekte, yine bu formülasyon uyarınca ürettiğı kategorik zaman anlayışıyla, aynı çağ içinde yaşayan buna karşın farklı zaman ve gelişim aşamalarında yer alan toplumları, bu aşamaların nihai noktası olarak işaretlenen pozitivist aşamaya yönelmeye davet etmektedir. İlerleme idesine uygun olarak tesis edilen yeni bir zaman ve tarih anlayışı, özellikle pozitivist aşamanın gerisinde kaldıkları düşüncesine inanan toplumlara, ilerlemiş toplum aşamasına geçme konusunda, gelecek vizyonu sağlamaktadır (Fabian, 1999:21). Sözü edilen

<sup>47</sup> İlerleme ve evrim fikri, Fransız düşüncesinde en üst noktasına ulaşmıştır. Turgot'un öncülük ettiğı ve daha sonra da Condorcet'in katkılarıyla gelişen ilerleme düşüncesi, "tarihin evrensel tarih olarak kurgulanması ve bu kurgunun içerisinde tekil insan türünün bütün düşünsel ve sosyal kazanımlarının, çöküş ve yükselişlerinin bilime bağı bir ilerleme fikri etrafında bütünleştirilmesine dayanmaktadır" (Çiğdem, 1997:42).

anlayış Osmanlıdan itibaren tekrar edelim, otoriter bir yöntemle hayata geçirilmiştir.

### 1.3.Tanzimat: Bir Devrin Sonu, Yeni Bir Devrin Habercisi

Tanzimat dönemi, Osmanlı’da başlayan modernleşme hareketlerinde kritik bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu dönemin önemi, Türk modernleşmesinin hukuksal ve siyasal olarak bir fermanla resmiyet kazanmasında, yani onaylanmasında yatmaktadır. Diğer yandan, Tanzimat Fermanı ile birlikte ağırlıklı olarak dinî referanslara göre düzenlenen hukukun yanında seküler hukukun oluşturulması, iktidarın ve otoritenin kaynağında dönüşümlerin yaşanması Türk modernleşmesi açısından yeni bir döneme girildiğinin en önemli işaretleridir<sup>48</sup>.

1839’da okunan Tanzimat Fermanı’nın Osmanlı açısından getirdiği temel yeniliklerden biri, himayesinde olan bütün tebaanın varlığını resmi düzeyde ve eşitlik temelinde tanımasıdır. Dahası, o zamana dek diğer milletlere göre ‘millet-i hâkime’ durumunda olan Müslüman tebaa, bahsedilen madde ile söz konusu ayrıcalığını yitirmekte, diğer milletler hukukî ve politik olarak Müslümanlarla eşit bir noktaya gelmektedir (İnalcık, 2006:29; Akyol, 1996: 15). Çünkü sözü edilen fermanla, gayri-Müslimlerle Müslümanlar arasında eşit temelde kurulmayan ilişkisi değişmiştir. Belki bundan da önemlisi, devletin siyasal olarak Müslüman olmayan tebaayla kurduğu ilişkiyi belirleyen temel unsur din<sup>49</sup> olmaktan çıkmış ve yeni ilişki, kaynağını dünyevi unsurların oluşturduğu sözleşme esasına bağlanmıştır. Gayri-Müslimlerin Osmanlı devletiyle “sözleşmeyle değil dinî bir temelden beslenen ve

---

<sup>48</sup> Tanzimat Fermanı aynı zamanda ekonomik açıdan yeni bir döneme girildiğini belgelemektedir. Örneğin, mülkiyet haklarının adı geçen ferman ile garanti altına alınması, -ki bu durum en fazla gayri-Müslimlerin yararına olmuştur- veraset sisteminde yeniliklere gidilmesi, Osmanlı ekonomisinin geleneksel yapısının değişmeye başlamasının bir göstergesidir. Bu nedenle Tanzimat Fermanı, Osmanlı ekonomisinin kapitalizmle eklemlenmesi yönünde atılmış bir adımdır. 1856 yılında çıkarılan Islahat Fermanı da sözü edilen adımın bir devamı olacaktır.

<sup>49</sup> Taha Akyol’un dile getirdiği bu nokta, Osmanlı’da iktidarın ve otoritenin kaynağında meydana gelen değişimleri göstermek bakımından son derece önemlidir. Taha Akyol, Müslümanların Mekke’de bulundukları ve “Allah indinde tek din İslâmdır” ayetinin gelmediği dönemde, ‘sizin dininiz size bizim dinimiz bize ilkesinden hareket’ ettiklerini belirtmektedir. Fakat Müslümanların özellikle Medine’de güçlü bir siyasî örgütlenme kurmalarıyla, ardından Mekke’yi ele geçirmeleriyle ve nihayet yukarıda sözü edilen ayetin de gelmesiyle birlikte, gayri-Müslimlerin Müslümanlar nezdindeki statülerini tamamen değiştirdiklerini dile getirmektedir. Akyol’a göre, böylece gayri-Müslimler artık İslâm devletinin yüksek otoritesine tâbiî olarak ‘zımmî’ statüsünde bulunacaklardır ve bu durum asırlarca böyle devam edecektir”. Tanzimat’la birlikte söz konusu bu durum ve dolayısıyla iktidarın kaynağında yer alan dinî ilke değişecektir (Akyol, 1996:13).

siyasal bakımdan hâkimiyetin kabulüne yani itaat’e dayalı olarak kurdukları ilişkisi değişmiştir. Bu demektir ki, millet sisteminde, dinî eksende *cemaat* olarak tanımlanan Müslim ve gayri-Müslim tüm kesimler bundan böyle, “temel yasalarda hukuk birliğini” ifade eden bir kavram olan “vatandaşlık” ekseninde tanımlanmıştır. Kısacası Tanzimat Fermanı ile, millet sistemine dayalı çok hukuklu sistemden, vatandaş ekseninde tesis edilen tek hukuklu sisteme geçişin ilk adımı atılmıştır<sup>50</sup>. Nitekim 1840 tarihli Ceza Kanunname-i Humâyum ile “hukuk alanında eşitlik ve genellik ilkesi uygulanmıştır. Örneğin her ne kadar Mecelle bilgi temellerini fıkıhtan alıyor gibi görünse de kamu hukuku temellerini ‘vatandaşlık’ kavramından<sup>51</sup> alan bir kanundur” (Aksoy, 1996: 15-17;30-31). Nitekim, Tanzimat Fermanı’nda yer alan sekizinci ve on yedinci maddeler bunu göstermektedir:

“Madde 8: Devleti Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine ‘herhangi din ve mezhepten olursa olsun bilâistisna Osmanlı tabîr olunur”

Madde 17: Osmanlıların kâfesi huzuru kanunda ve ahvali diniye ve mezhebiyeden maa da memleketin hukuk ve vazaifinde müstesavvidir” (aktaran İnalçık, 2006:31).

Tanzimat Fermanı bir yandan siyasal birliği eşit vatandaşlar temelinde tarif eden diğer yandan otoritenin kaynağını ve yörüngesini değiştiren bir yapıya sahiptir. Tanzimat’la birlikte o güne kadar tamamen dinî bir kaynaktan beslenen ve meşruiyetini ondan alan iktidar ve otorite sistemi değişmiştir. Diğer yandan padişahın yetkilerinin sınırlandığı ve söz konusu yetkilerinin örneğin Mebusan Meclisi gibi kurumlarla paylaşıldığı yeni bir döneme girilmiştir. Yani padişah, kendi iradesini sınırlandırmıştır ve halkın tabii haklarına karşı vazifelerini tespit etmiştir (Karal, 2006: 80). Bu bağlamda Osmanlı devlet sisteminde de bir değişim başlamış, kuvvetler ayrılığı ilkesi önem kazanmaya başlamıştır.

“Hukukta ve devletin teşkilatında yeniliklerin başlangıcı olan Tanzimat-ı Hayriyye, ‘eski tarz idareyi, yeni tarza ifrağa pişuva olmuş, Osmanlı İmparatorluğu’nun askeri-teknokratik bir temel üzerine kurulmuş Asyaî-Ortaçağ devlet şeklinde Modern Avrupaî bir şekle inkılâp ettirme’ gayesi gütmesi itibarıyla de “Türk devlet varlığında çok esaslı bir mâna ve ehemmiyet kazanmıştır” (Abadan, 2006:38).

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere, Tanzimat Fermanı’yla birlikte Osmanlı devlet yapısı Batılı bir biçim ve içerik kazanmaya başlamıştır. Batılı devlet

<sup>50</sup> Söz konusu durum, Müslümanlar açısından büyük bir travmaya neden olmuştur.

<sup>51</sup> Bu nokta, ilk anayasa olan Kanun-î Esasî’ye ruhunu veren temel ilke olacaktır.

sistemi ise Enver Ziya Karal'ın ifade ettiği gibi<sup>52</sup> “Tanrı hakları sisteminden insan hakları sistemine geçişı ifade eder” (Karal, 2006: 67).

Tanzimat Fermanı sadece devletin doğasına ilişkin yenilikleri kapsamamaktadır. Adı gečen ferman aynı zamanda, *doğal haklar*, *insan hakları*, *mülkiyet hakları* ve *hürriyet düşüncesi* gibi, dünyevi içeriğē sahip ve özü itibariyle liberal<sup>53</sup> içeriğē sahip kavramları gündeme getirmiştir<sup>54</sup>. Bu anlamda,

“kişisel hakların, kişi güvenliğinin sağlanmasının taahhüt edilmesi, hak kavrayışında bir değışikliğē gidilmesi anlamına gelir” (Abadan, 2006: 57).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Tanzimat Fermanı ile birlikte hak kavrayışında büyük bir değışim yaşanmaktadır. Fakat Tanzimat'ın getirdiğı yenilik sadece yukarıda verilen kavramların siyasetin konusu haline gelmeleriyle sınırlı değildir. Asıl önemli olan seküler içeriklere sahip olan söz konusu kavramların, bu kavramların yön verdiğı seküler dünya tasarımının, söz konusu tasarımdan hareketle üretilen teorilerin ve ideolojilerin entelijensiyanın gündemine girmesidir. Artık *demokrasi*, *materyalizm*, *Darwinizm*, *ilerleme*, *pozitif akıl* gibi kavramlar Osmanlı entelijensiyası tarafından lehte veya aleyhte olmak üzere çeşitli düzeylerde tartışılmaktadır. Lehte veya aleyhte diyoruz, çünkü bahsedilen kavramlar, örneğın Batıcılar açısından vazgeçilmez öneme sahip iken, buna karşın İslâmcılar açısından hesaplaşılması ve mücadele edilmesi gereken kavramlardır.

Tam olarak teokratik bir devlet olarak tanımlanamasa da dinden bağımsız olmayan Osmanlı'da, din, özellikle siyasal otoritenin toplum nezdinde meşruiyet kazanmasında, kendisine başvurulana bir kaynak olması nedeniyle önemli bir yere sahiptir. Fakat özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ve özellikle Tanzimat döneminde artan Batı etkisi nedeniyle de sosyal ve siyasal alanda ifade

<sup>52</sup> Enver Ziya Karal, Doğu düşüncesinin genel olarak, “...madem ki inanıyorum, varım ve var olacağım” formunda ifade edilebilecek olan Tanrı buyruğuna göre şekillendiğini, bu manâda inancın “düşünceden önce” geldiğini ifade etmektedir (Karal, 2006: 67). Bu bakış açısı, modern Batı zihniyetini temsil eden ve Descartes tarafından “cogito ergo sum”, yani “düşünüyorum öyleyse varım” şeklinde formüle edilen dünya görüşünden yapı bakımından oldukça farklıdır.

<sup>53</sup> Genel olarak *biş* kavramı ekseninde düşünen ve yaşayan Osmanlı entelijensiyası, ilk defa *ben* kavramı etrafında yürütölen tartışmalara tanık olmuştur. Siyasal ve düşünsel zeminini kolektivitē üzerinden tesis eden entelijensiya, söz konusu bireysel tasarımı, gerek düşünsel bir zemin olarak gerek siyasî bir proje olarak tehlikeli bulmuştur.

<sup>54</sup> Söz konusu durum, hak kavramından ziyade sorumluluk ve ödev kavramı ile yoğrulmuş zihniyetler açısından anlaşılmaz ve kabul edilmez bulunmuştur. Özellikle İslâmcılar bu kavramları ilk etapta benimsemekte zorlanmışlar fakat ilerleyen bölümlerde göstereceğımız gibi, sözü edilen kavramları kullanmaktan da imtina etmemişlerdir.

edildiği gibi laik uygulamalar hayata geçirilmiştir. Bu uygulamalar genellikle başta eğitim kurumları olmak üzere hukuk ve siyasal sahada görülmüştür. Tanzimat Fermanı bu konuda adeta yasal bir belge konumunda olmuştur. İlber Ortaylı Tanzimat Fermanı'nın sahip olduğu laik içeriği şu sözlerle dile getirmektedir:

“Şeriat, şeriate bağlılıktan söz ediyor, şeriat ve kanuna uymayanların lanetine uğramalarını diliyor. Ne var ki, bu görünüş ve gösterişti. Fermanı kaleme alanlar, gayrimüslim tebaya hak ve eşitlik verilmezse devlet ve toplumun ilerleme ve buhrandan kurtulma şansının olmadığını biliyorlardı ve şeriatın dışında laik kurumların toplumda yayılması Tanzimat devlet adamlarının açtığı çığırda mümkün oldu” (Ortaylı, 2003: 102).

Tanzimat Fermanı, yukarıda ifade ettiğimiz nedenlerden dolayı Türk modernleşmesi açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Fakat en az onun kadar önemli bir ferman da Islahat Fermanı'dır. 1856 yılında yayınlanan söz konusu ferman, hukuki ve siyasal olarak Tanzimat Fermanı'nın devamıdır. Adı geçen ferman, Osmanlı'nın geleneksel ekonomik yapısının değişmesinde ve Osmanlı ekonomisinin kapitalizme eklemlenmesinde büyük bir rol oynamıştır.

1856 yılında daha ziyade gayri-Müslimler<sup>55</sup> için çıkarılan (Steinhaus, 1973: 28 ve Küçük, 2006: 381) Islahat Fermanı ile, gayri-Müslimler özellikle ekonomik alanda Müslümanlara oranla çok daha fazla avantaj elde etmişlerdir. Bu nedenle Müslümanlar bu duruma şiddetli itiraz etmişlerdir. Çünkü başta vergi ve veraset sisteminin düzenlenmesi, özel mülkiyetin güvence altına alınması gibi kararların, Müslümanların çok az etkinlik gösterdikleri buna karşın gayri-Müslimlerin temel uğraş alanları olan ekonomi ile ilgili olması, söz konusu fermanın daha ziyade gayri-Müslimlere yaradığını ortaya koymaktadır. Zaten gerek Tanzimat gerekse Islahat Fermanı hem Müslümanlar hem de gayri-Müslimler üzerinde etki yaratmıştır. Adı geçen iki ferman Müslümanların şiddetli tepkilerine, gayri-Müslimlerin ise hem ticari tem de siyasal yönden güçlenmelerine yol açmıştır<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Islahat Fermanı, asıl olarak ekonomiyle uğraşan kesim olan gayri-Müslimler için büyük bir avantaj sağlamıştır. Kurt Steinhaus, E.Dellenbuch'un yaptığı araştırmaya atfen, 1838 yılında Galata Borsası'na kayıtlı 148 tüccar arasında sadece altı Türk'ün adının geçtiğini, uluslararası kapitalizme eklemlenen kesimlerin genel olarak Levantenler olduğunu ifade etmiştir (Steinhaus, 1973: 28).

<sup>56</sup> “Gayri-müslim unsurların milliyetçilik akımları Osmanlı siyasî hayatında siyasî planda dinî tepkiye yönelişte büyük rol oynadı. Müslüman-Türk unsurunda ise Türk-milliyetçiliği yerine İslâmcılık eylemini güçlendirdi” (Küçük, 2006: 383-4).

Tanzimat ve Islahat Fermanları örneklerinde olduğu gibi, modernleşmenin hukuksal ve kurumsal alanda yapılan değişikliklerle hayata geçirilebileceği düşüncesi siyasal aktörler tarafından benimsenen bir düşünce olmuştur. Sözü edilen düşünceye çoğu zaman ilerleme ideolojisi ve pozitivizm eşlik etmiştir. Yani modernleşme projesi kapsamında Osmanlı entelijensiyası ilerleme ideolojisini kullanmaktan imtina etmemiş, Osmanlı döneminde hâkim bir konumda olan bu bakış açısı, özellikle Cumhuriyet’le birlikte kurumsallaşarak mutlak bir güç ve daha radikal bir görünüm kazanmıştır<sup>57</sup>.

Tanzimatla birlikte, sekülerizm, pozitif akıl, materyalizm ve otonom birey gibi kavramlar entelijensiyanın gündemine girmişti. Söz konusu kavramlar entelijensiya için oldukça yeni ve yabancı kavramlardı. Bu kavramların istilasına uğrayan bir kesim olan İslâmcılar, Said Halim Paşa’nın tabiriyle onlara karşı meşru müdafa hareketi içine girmişlerdir. Fakat İslâmcılar açısından en tehlikeli kavram materyalizm olmuştur. Özellikle materyalizmi küfür olarak gören İslâmcılar, onun seküler dünya tasarımına dayanan içeriğine itiraz etmişlerdir. Şimdi kısaca materyalizmin Osmanlı’daki seyrine bakalım.

#### **1.4. Materyalizmin Türk Modernleşmesindeki Serüveni**

Materyalist düşünce Türk düşünce hayatında, Batıda sahip olduğu gibi felsefi bir derinliğine sahip olmamış, daha ziyade siyasal içeriği öne çıkan bir ideoloji olarak yer almıştır. Türk modernleşmesinin başlangıcından itibaren siyasal bir karaktere sahip olması, bahsedilen süreçte ortaya konan teorik tartışmaların da felsefi değil siyasal düzeyde seyretmesine neden olmuştur. Sözü edilen tartışmalardan biri olan materyalist düşüncenin sosyal yaşamdaki etkisi de “Batı ile doğrudan ve derinlikli felsefi ilişkiden ziyade siyasi alanda” (Akgün, 1988:494-495) ve “din dışı akımlarla organik ilişki” kuran siyasal projelerde görülmüştür (Işın, 1985:363). Yani materyalizmin dayandığı dünya görüşü, tarihsel ve sınıfsal bağlantıları irdelenmeksin, sadece pratik ve kısa sürede sonuç verebilecek iddialarının sahiplenilmesi, sözü edilen düşünce geleneğinin, muhafazakâr, liberal vb. diğer düşünce gelenekleriyle sağlıklı bir entellektüel ilişkiye girme imkânını ortadan kaldırmıştır. Hal

<sup>57</sup> İlber Ortaylı’ya göre, “bazı Ortadoğu ülkeleri, 19.yüzyıl başlarında Osmanlı devleti ile aynı yerden yola çıktıkları halde, sosyal, siyasal ve kültürel yönden bugün Türkiye ile aynı dönemde değilse, siyasi ve kültürel atılımların hızlandırıcı etkisini kabul etmeliyiz” (Ortaylı, 2003: 31).



böyle olunca bahsi geçen düşünce Batıda olduğu gibi diğer düşünce akımlarıyla entelektüel ilişkiler kuramamış, daha ziyade sözü edilen akımın pratik ve pragmatik boyutu öne çıkmıştır. Yani Baha Tevfik, Beşir Fuat gibi materyalistler, bahsedilen sistemin sınıfsal, felsefi yönleriyle değil onun sonuçları ve siyasal bakımdan kurtuluşu sağlayacak hedefleri ile ilgilenmişlerdir. Adı geçen materyalistler, iddialarını Büchner, Haeckel ve Holbach gibi düşünürlerin fikirlerinden hareketle üretmişlerdir. Bu kişiler ülkelerinde Kilise ve din karşıtı görüşleriyle tanınmışlar, dinin gelişmeye engel olduğu düşüncesini benimsemişlerdir. Fakat burada ilginç olan nokta, adı geçen kişilerin teorileri belli bir çevre içinde taraftar bulsa da kendi ülkelerinde büyük rağbet ve itibar görmemişlerdir. Örneğin söz konusu kişilerin Evrim Teorisi ile ilgili düşünceleri, Almanya’da Hristiyanlıkla uzlaştırılmaya çalışılarak yeniden üretilmiş ve bu konuda kâfi derecede başarı sağlanmıştır. Bunda da Almanya’da güçlü bir felsefe geleneğinin varlığı önemli rol oynamıştır. Buna karşın bir sonraki bölümde gösterileceği gibi, Osmanlı’da felsefe geleneğinin olmaması ve yukarıda ifade ettiğimiz teorinin siyasal türevleriyle ilgilenilmesi sonucu, Osmanlı aydını için materyalizmin biyolojik indirgemecilik boyutu olan Evrim Teorisi daha fazla önem kazanmıştır (Doğan, 2006:334-5). Bu nedenle Osmanlı aydınları, bilim dışında herhangi bir bakışı ilkel olarak değerlendirmişler esas olarak bilimciliği (scientificist) benimsemişler ve de dünyayı açıklamada başvurulan tek akım olarak kabul etmişlerdir. Özellikle Claude Bernard’ın fizyolojist akımı ve “dinsel düşüncenin insan varlığına yüklediği her türlü manevi imgenin bilim dışı olduğu görüşü” Osmanlı entelijensiyası tarafından güçlü bir biçimde benimsenmiştir (Işın, 1985: 364). O halde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, materyalizm Osmanlı’ya özünde bir din eleştirisi hatta din karşıtı bir hareket olarak girmiştir. Örneğin Baha Tevfik, Beşir Fuat ve diğer materyalistler, Osmanlılığı ve Müslümanlığı gaflet içinde görmüşler (Akgün, 1988:417), dini ve onun türevleri olan düşünsel, kurumsal yapıları ilerleme önünde ciddi engel olarak ele almışlardır. Hatta, dini ve Tanrı’yı Güzel’in deyişiyle, “ yapıcı zayıf insanların, bu zayıflıklarını giderecek bir şey olarak tasarlanmış” (Güzel, 2007: 50) bir oluşuma indirgemişlerdir. Yani materyalizm

Osmanlı'da bir felsefi sistem ve dünya görüşü olmaktan ziyade<sup>58</sup>, dinin geriletilmesinde kullanılan bir ideolojik araç olarak görülmüştür.

Baha Tevfık, Beşir Fuat gibi az sayıda materyalist düşünür karşısında ise, onları ve savundukları düşünceleri tenkit eden Ahmet Mithat, İsmail Ferit, Ömer Ferit, M.Şemsettin Günaltay, Ahmet Hamdi Akseki gibi İslâmcı, idealist ve spiritüalist düşünürler yer almıştır. Bu yazarların eserlerindeki ortak vurgu ise, materyalizmin ve onun dayandığı felsefi zeminin çürük olduğu, manevi değerleri bozucu etkiler taşıdığıdır. Adı geçen İslâmcılar bir taraftan (yukarıda ifade edildiği gibi) *Evrîm Teorisi*'ni ve onun uzantısı olan siyasal oluşumları reddetmişler; diğer taraftan 'Tanrı'nın, tarihsel maddecilerin ileri sürdüğü gibi maddi süreçlerin ürettiği bir fikir olduğu tezini reddetmişler, Tanrı'nın tanımı gereği kutsal ve var olduğu düşüncesini İslâm'dan hareketle savunmuşlardır. Söz konusu kişiler materyalistleri dinsiz, Tanrısız ve din düşmanı olarak göstermişlerdir (Akgün, 1988: 416-92). Dahası ilgili teorinin ileri sürdüğü düşünceleri *küfür* olarak değerlendirmişlerdir. Bu durum İslâmcıların sol düşünceye karşı çoğunlukla düşmanlığa varan bir tutum takınmalarına yol açmıştır.<sup>59</sup>

Materyalizmin İslâmcılar tarafından sakıncalı ve yıkıcı sonuçları olan bir düşünce olarak algılanmasında rol oynayan bir diğer neden ise, adı geçen düşüncenin Batı menşeli olması, Batı ile ilgili olarak teşhis ettikleri olumsuz unsurların bu düşünce vasıtası ile kendi toplumlarına da girmesi endişesidir.

---

<sup>58</sup> Atilla Doğan, Osmanlı entelijensiyasının materyalist düşünceyi derinlikli bir felsefi düşünce olarak kavramadıklarını, aksine onu savundukları sosyal projeler açısından araçsal bir bilgi zemini olarak gördüklerini ileri sürmüştür. Bu iddianın da en büyük kanıtı olarak, Osmanlı entelektüel hayatında Evrim Teorisi'nde iki önemli ayak olan doğal ayıklanma düşüncesinden bir liberalizmin, yine söz konusu teoride yer alan, ayakta kalmak için verilmesi gereken mücadele fikrinden sınıfsal mücadele (ve hatta çatışma) düşüncesinin çıkmamasını, bilakis sözü edilen materyalist aydınlar da dahi sosyal *birlik* düşüncesinin bu düşüncelere oranla daha yaygın olarak benimsenmesini göstermiştir (Doğan, 2006: 336-7).

<sup>59</sup> İslâmcıların sola solun da İslâm'a bakışı öteden beri, dönem dönem karşılıklı olarak yaklaşma izleri görülse de genel anlamda yukarıda verilen nedenlerden dolayı gerilimli olmuştur.

### 1.5.Pozitivizmin Otoriterleşmesi/Otoritenin Pozitifleşmesi Bağlamında Sekülerizm

Pozitivizmin bir yönetim ideolojisi olarak ele alınması, herhangi bir amaçla sosyali dönüştürme talebi olan kesimlerin, o toplumu kendi bağlamından koparmasına, toplumun kendisinden hareketle, kendi dinamikleriyle değil, topluma müdahale ederek, dolayısıyla dışsal bir etki ile toplumu biçimlendirmesine ve onu bir laboratuvar olarak görmesine yol açmaktadır. Toplumun bir tasarım nesnesi olarak algılanması, bu tasarımda o toplumun sahip olduğu değerlerin ve kültürel yaşamın değil, tersine bu değer ve kültürel yaşamın geri çekilmesi yoluyla pozitivist kuralların/normların etkili olmasını, değişimin topluma dışsal bir biçimde görülmesini beraberinde getirmiştir. Bilimsel bir kaynaktan hareketle düzenlendiği iddia edilen kuralların, topluma/yaşantıya kısacası geleneğe önsel bir konum ve onların üstünde hâkim bir pozisyon kazanması, toplum mühendisliği olarak adlandırılan, yani toplumun mekanik kurallar ve ideoloji yoluyla biçimlendirilmesini amaçlayan pozitivist ideolojinin hayata geçmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle, kendisi dışında oluşturulmuş ve belirlenmiş olan kuralların topluma aktarılması olarak değerlendirilebilecek olan bu durum, topluma hâkim kılınmaya çalışılan kurallar ile toplumun mevcut yaşantısı arasında belirgin bir gerilime yol açmıştır. Vazedilen kurallar dizgesinin yaşantıya önsel bir konuma gelmesi, otoriter bir söylemle dönüştürülmeye ve yapılandırılmaya (*construction*) çalışılan toplumla, geleneğin dünyasında yaşayan toplumun kollektif bilincinde kırılma yaratmıştır. Osmanlı'dan itibaren yaşantı dünyasını pozitivist değerlerle düzenlemek isteyen yöneticiler, Batılı yaşantı biçimlerini/kurallarını topluma dayatarak, toplumun kendi gerçekliğinden (bu bağlamda geleneğinden) uzaklaşmasını, yeni ve ona yabancı olan bir gerçekliğe dahil olmasını istemişlerdir.

Osmanlı dönemi, Cumhuriyetin sahip olduğu pozitivist-ilerleme mantığına göre, Comte'un pozitivist-ilerlemeci formülasyonunda, pozitivist olmayan pre-modern bir ana karşılık gelmektedir. Çünkü söz konusu pozitivist ve ilerlemeci anlayışta, Osmanlı dönemi, geleneği ve geçmişi temsil ettiğinden, Cumhuriyet'in tek parti döneminde inşa edilen yeni tarih nosyonunda, unutulması gereken bir dönem olarak görülmüştür. Aynı şekilde modern yaşam temelinde yeni bir anlam

dünyası yaratmayı amaçlayan Cumhuriyet, temelde kültürel kopuş teziyle hareket etmiş, buna bağlı olarak bu dönemde, dil devrimi ile eski kültürün anlam şemasından uzaklaşmaya çalışmış, yeni bir dil ve anlam dünyası inşa etmiştir.

Cumhuriyet 'Türkiyesi'nde Batılılaşmayı kendilerine şiar edinen askeri-bürokratik kesim, o zamana kadar otoriteye meşruluğunu veren dinsel kaynağı pozitifleştirmeye, sekülerleştirmeye, yani siyasal alanı din dışı bir forma sokmaya çalışmıştır. Türk modernleşmesinin özellikle askeri-sivil bürokrat kurucular öncülüğünde gerçekleştirildiği düşünüldüğünde ve bu kesimin de Batı'da (özellikle Fransa'da) tıbbi ve askeri eğitim aldıkları göz önüne alındığında, söz konusu kesimin modernleşmeyi ve aydınlanmayı<sup>60</sup> Fransız kökenli bir hareket olarak kavraması sürpriz olmamıştır. Hatta söz konusu etkilenim zaman zaman Batı ve özellikle Fransa<sup>61</sup> taklitçiliğine dönüşmüştür (Zürcher, 2003 :43-47). Bu bakımdan aydınlanma ve modernleşme düşüncesi, Fransa'da kavrandığı haliyle, yani din dışı bir hareket olarak (Arslan, 1992: 26), Cumhuriyet entelijensiyasında da karşılık bulmuştur.

Pozitivizmin Cumhuriyet 'Türkiyesi'nde askeri-bürokrat kesim<sup>62</sup> tarafından otoriter bir yönetim ideolojisine dönüştürülmesi ve bunun sonucunda modernleşmenin teknik bir perspektife indirgenmesi, birçok sosyal düzenlemede etkili olmuştur. Nitekim otoriteryan pozitivizm, sosyal yaşamın dinin etkisinden kurtarılması amacının gerçekleştirilmesinde de kendisine yüklenen rolünü başarıyla oynamıştır. Toplumun pozitivist bir ideolojiden hareketle inşası, aslında toplumun

---

<sup>60</sup> Fransız Aydınlanması özünde din eleştirisine dayanmıştır. Fransa'da kamuoyu, dinsel yapıyı aydınlanma önünde ciddi bir engel olarak görmüş ve Fransa'nın İngiltere'ye göre geri olan konumunun nedenlerinden biri olarak dini kurumlaşmayı göstermiştir. Bu anlamda geleneği karşısına almaya ve dini olanı akli olana tabi kılmaya çalışmıştır (Çiğdem, 1997:35-45). Fransız modeli bir aydınlanma din karşısında takındığı sert tutumu, siyaset konusunda da sürdürmüştür. Bu bağlamda Fransa'da siyasi sistem, geleneksel ve eski sisteme karşı yıkıcı ve sert eleştiriler yönelmiştir (Arslan, 1992:28). Türk modernleşmesinin ağırlıklı olarak Fransız modelini benimsemesi, söz konusu iki noktanın Türk modernleşme ideolojisinin hâkim düşüncesi haline gelmesiyle sonuçlanmıştır.

<sup>61</sup> Fransız modernleşmesinin Osmanlıdan itibaren Türk entelijensiyası üzerinde yukarıda ifade ettiğimiz gibi belirgin bir etkisi vardır. Bu etkiyi sadece bilimsel çalışmalarda görmüyoruz. Dönemin romanlarında sıklıkla kullanılan Fransızca sözcükler, edebiyatta ve günlük yaşantıda da Fransız etkisinin güçlü olduğunu gösterir. Bkz.Recaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sıvası*.

<sup>62</sup> Osmanlı döneminde modernleşmenin taşıyıcı aktörlerinden olan bürokratik kesim, özellikle 18.yüzyılda Avrupa ile kurulan ilişkilerin sonucunda güçlenerek öne çıkan bir kesimdir. Bu kesimin temel özelliği, yeni açılan Batı tarzındaki eğitim kurumlarından yetişmesi, yabancı dil bilmesi, Batı düşüncesini ve kanunlarını yakından tanınmasıdır (Szyliowicz, 1966: 267).

dinsel yaşam kodlarından tenzih edilerek, (pozitif) akıl etrafında yeniden örgütlenmesi anlamına gelen bir uygulamanın devreye sokulması anlamına gelmektedir. Sosyal yaşam kodlarının din dışı<sup>63</sup> bir forma sokulması, pozitivizmin otoriter karakterinin yardımıyla gerçekleştirilmiştir. Bu süreç sekülerleşmenin sekülerizm olarak yani siyasal bir ideoloji olarak okunmasını beraberinde getirmiştir. Türk modernleşmesinde sekülerleşme, yani siyasal-sosyal yaşamın dinin yörüngesinden kurtarılması, ideolojik bir boyuta sahip olmuştur. Bu çabanın başlangıcını, siyasal alanın pozitifleştirilmesi oluşturmuştur.

Dinin modernleşme ve ilerlemeye engel olduğu düşüncesi<sup>64</sup>, Cumhuriyet döneminin özellikle ilk yıllarında radikal sekülerizm söylemi olarak nihai noktasına ulaşmış, sivil bir laiklik değil siyasal bir laisizm gerçekleştirilmiştir (Türküne, 2003:240-241). Ayrıca Fransız eksenli bir aydınlanma ve modernleşme okuması, toplumun bir devrimle yani köktenci bir müdahale ile değiştirilebileceği düşüncesini cesurca hayata geçirme fırsatını vermiştir. Aynı zamanda Osmanlı toplum yaşamında gelenek olarak da varlık kazanan dinin<sup>65</sup>, toplumun anlam dünyasını, sembollerini, kısacası yaşantı kodlarını belirlemesi, Cumhuriyetin kurucularını, dinin tümüyle ve bir daha geri getirilmesi hiçbir şekilde arzu edilmeyecek bir biçimde kamusal alandan ve toplumdan uzaklaştırılması gerekt

---

<sup>63</sup> Daha önce de söylendiği üzere, Osmanlı modernleşmesinin başlamasıyla birlikte, tedrici olarak din dışı bir dünyaya adım atılmıştır. Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde söz konusu süreç daha da hızlanmıştır. Tanzimat'tan itibaren hayata geçirilen bir çok yasal değişim ile Şer-i hukukun alanı daraltılmıştır. 1850 yılında Fransa Ticaret Hukuku'nun ve 1856'da Fransa Ceza Hukuku'nun devreye girmesi örneğinde olduğu gibi yaşama geçirilen birçok uygulama, İslâm Hukuku'nun sosyal yaşamdaki nüfuzunun daralmasıyla sonuçlanmıştır. İttihat ve Terâkki döneminde, aile ve eğitim kurumu başta olmak üzere birçok alanda 'laik' uygulamalar devreye sokulmuş, özellikle kadının sosyal yaşamdaki rollerini yeniden düzenleyen ve onların kamusal alanda görünürlüğünü arttıran birçok hukuksal değişim yaşanmıştır (Jâschke, 1972: 11-12). Cumhuriyet'i Osmanlı modernleşmesinden ayıran temel nokta, Osmanlı modernleşmesinin Cumhuriyet tarafından yeterli derecede köklü ve radikal bulunmayışdır.

<sup>64</sup> Aslında bu düşünce Cumhuriyet'ten önce Osmanlı'da, kabul gören bir tez olarak mevcuttur. Aynı şekilde dinin devlet tarafından kontrol edilmesi ilkesi de Osmanlıda, tarihsel bir olgu olarak varolagelmıştır. Osmanlı Devleti'nin, Bizans ve Selçuklu deneyimlerini, kendi sosyal yapılanmasını düzenlemede başarıyla kullandığını ifade eden Karpas, devletin toplumun tüm alanlarında olduğu gibi, özellikle dinsel alanda da esas belirleyici ve kontrol edici güç olduğunu ileri sürmektedir (Karpas, 2002: 15-17).

<sup>65</sup> Osmanlı'da, İslâm sadece bir din olarak değil aynı zamanda sosyal bir kimlik, örgütlenme biçimi, dünyaya ilişkin anlam üretme merkezi, hukuki referans olarak görülmüştür. Müslüman kimlik, hem dini bir kimlik hem de Osmanlı toplumu için siyasal bir model olmuştur. "Bu nedenle Osmanlı toplumunda dinsel iktidar her alanda mutlak saygı ve itaat görmüş, yön veren, adalet dağıtan, eğiten ve ceza veren kurallar olarak Osmanlı toplumuna egemen olmuştur" (Yücekök, 1997:39)

düşüncesine götürmüştür. Bu bakış açısı öncülüğünde hedeflenen ve gerçekleştirilen sosyal dönüşüm, Osmanlı *ethos*'undan tarihsel ve zihinsel bir kopuş olarak ifade bulmuştur. Kopuşun teorik imkânı ise tekrar edelim, pozitivizm ve ilerleme düşüncesinden hareketle oluşturulmuştur.

Sekülerleşme, pozitivizm ve devlet aklının kısılcığında, otorite üzerinden tanımlanmıştır. Bu doğrultuda ideolojik bir çerçeve kazanan sekülerleşme, ağırlıklı olarak<sup>66</sup> pratik bir amacın gerçekleştirilmesi amacıyla radikal bir biçim kazanmıştır<sup>67</sup>. Dolayısıyla, sekülerleşme kavramı ve materyalist düşünce, felsefi bütünlüğünden uzak bir çerçevede anlam kazanmış, yönetimin amaçları uyarınca başvurulan, dinin geriletilmesinde kullanılan bir araca dönüşmüştür.

#### **1.6. Kendinde Başkası Olmak, Başkasında Kendini Bulmak: Oryantalist Yönelim**

Oryantalizm, yani Doğu'nun yaşam ve kültür dünyasını ele alan bakış açısı, temel olarak Doğu-Batı dikotomisinden türetilmiş ve özellikle Batılı düşüncenin, kendisini, Doğulu olarak tanımladığı kültür ve yaşam biçiminden farklılaştırması esasına dayanmıştır. Bu bağlamda Doğu, Batının kendisine kimlik çerçevesi çizmesi için ihtiyaç duyduğu 'öteki'ne işaret etmiştir<sup>68</sup>. Yani oryantalizm, Doğu hakkında

---

<sup>66</sup> Ağırlıklı olarak diyoruz, çünkü sekülerleşme Cumhuriyet'in kurulmasından önce, özellikle Lozan görüşmeleri sırasında acil olarak ele alınması gereken bir konunun önemli bir parçasını teşkil etmekteydi. Şöyle ki, söz konusu görüşmelerde Müttefik devletler olan İngiltere ve Fransa, gayri-Müslim tebaanın tabi olduğu çok hukuklu sisteminin ve sözü edilen sistemin gayri-Müslimlere sağladığı avantajların devamını talep etmişlerdir. Tanzimatla birlikte tek hukuk sistemine adım atılmasına rağmen fiili olarak devam eden çok hukuklu sistem, sadece hukukî alanda değil, fakat aynı zamanda sosyal dengeler açısından da sorunlara yol açmıştır. Türk hükümeti problemi kökünden halletmek için, temelde farklı azınlıkların, ait oldukları farklı dinî inançları doğrultusunda yargılanmalarına dayanan çok hukuklu sistemi sekülerleştirerek, hukuk sistemini tek çatıda toplamıştır. Bu nedenle 1924 yılında İsviçre Medeni Kanunu'nun Türkçe'ye çevrilmesi için çalışmalar başlanmış ve 19 Haziran 1926'da Türk Medeni Hukuku Meclis'te kabul edilmiştir (Akyol, 1996: 140-172). Dolayısıyla sekülerleşme hem hukukî hem de kısmen sosyolojik bir ihtiyacın sonucu olarak vücut bulmuştur.

<sup>67</sup> Laiklik ilkesi iki türlü inşa edilmektedir. Birincisi, kamu alanını çeşitli cemaatlerin etkisinden uzaklaştırarak homojen bir zemine dönüştüren cumhuriyetçi biçim, ikinci olarak sosyal süreçlerin daha çok işlemlerinden yana olan, daha demokratik bir ilke olarak kabulüne dayanan, kendiliğinden dinden bağımsızlaşma ve sekülerleşme olan biçim. Türkiye'de yaşanan sürecin birinci biçime göre düzenlendiği gözden kaçmamaktadır (Abel, 1995,s: 30-31).

<sup>68</sup> Bryan Turner'e göre oryantalizm ilk defa on dördüncü yüzyılın ikinci yarısında, Batı medeniyetinin özünü tanımlama amacıyla ortaya çıkmıştır (Turner, 1991:108). Benzer biçimde İlber Ortaylı da, oryantalizmin Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan bir konu olmadığını, "on beşinci yüzyılda Avrupa'nın, Avrupa dışındaki ülkeler ve toplumlar için özellikle yazılan seyahatnamelerden hareketle bir kimlik şeması çizmek için oluşturulduğunu belirtmiştir. Ortaylı'ya göre bu dönemde Avrupalılar Asyalıların hareketsiz, değişmeye kapalı toplumlar olarak tanımlamışlar, onların ne oldukları ile değil onları nasıl görmek istedikleri ile ilgilenmişlerdir.

saptamalar yaparak, Doğu'yu kültürel ve kimlik olarak yeniden yapılandırarak, onun ne olduğunu veya ne olması gerektiğini tayin ederek, kurgusal ve ideolojik<sup>69</sup> bir tahayyül üretmiştir. Edward Said'e göre oryantalizm,

“... kültür, hatta ideoloji düzleminde, bir söylem biçimi olarak - bu söylemi destekleyen kurumlarla, sözcük dağarcığıyla, araştırmalarla, imge dağarcığıyla, öğretilerle, hatta sömürge bürokrasileri ve sömürge biçemleriyle birlikte- dile gelir” (Said, 2004: 11-2).

Yani oryantalizm, sadece Batı'nın Doğu'yu yeniden kurgulaması değil, ona egemen olmanın teorik gerekçelerini üretmesi bakımından ideolojiktir. Bu nedenle oryantalizm, Batı'nın doğuyu sömürgeleştirme tarihinden bağımsız okunamaz (Turner, 1991:106). Kısaca oryantalizm iktidar söylemiyle iç içedir.

“Oryantalist söylem, Doğu'yu sadece zihinsel olarak kuran ve onu tanımlayan bir çerçevenin dışında, daha derin bazı yapısal/kültürel bağlantıların ve mikro-makro iktidar ve hiyerarşi ilişkilerinin de tesis edildiği temel bir politikanın uzantısıdır” (Arlı, 2004: 16).

Oryantalist<sup>70</sup> bakış açısı, Doğu'nun Batı'dan, sahip olunan dünya görüşü bakımından tarihsel ve kültürel olarak farklı olduğu iddiasına, buradan hareketle de modernleşmenin temel göstergeleri olan özne-bireyin, rasyonalitenin, seküler dünya görüşünün ve kapitalist üretim biçiminin, Doğu'nun geleneksel yaşantısında yer bulmasının oldukça güç olduğu tezine dayanmaktadır. Aynı şekilde Doğu'nun, yüz yüze ilişkilerin yoğun olduğu, biz düşüncesinin egemen olduğu, çoğu zaman dinsel ve mitsel kültürün etkisinin yoğun olarak hissedildiği bir yaşantı sürdürdüğü görüşü oryantalistlerce paylaşılmıştır. Sözü edilen yaşantının Ferdinand Tönnies'in *cemaat* ve *cemiyet* sınıflamasında cemaate, Emile Durkheim'in *mekanik* ve *organik*

---

Fakat sözü edilen durum sadece Asya toplumları için üretilen bir kategorizasyon değildir. Şöyle ki, özellikle Avrupa'nın doğusu ve Ortodoks mezhebinin etkili olduğu yerler de oryantalist düşünce tarafından 'öteki' olarak işaretlenmiştir. “On sekizinci yüzyıla kadar Batı Avrupa için Doğudaki Hellen-Ortodoks Hristiyanlığı, hiç de Hristiyanlık değildi. Geniş çevrelerce Bulgar bilinmiyordu. Yunanlı ile Türk pek ayırt edilmiyordu” (Ortaylı, 2003:19).

<sup>69</sup> Edward Said, oryantalizmin ideolojik bir bakış açısı olmasına yol açan temel nedenin onun amacında yattığını ileri sürmüştür. Ona göre oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu sadece keşfetmek ve incelemek değil, 'Doğu'nun Doğu kılınmasını', Doğu adına üretilen düşünce dizgelerine bizatihi Doğu'nun inandırılmasını ve 'buna boyun eğmesini' sağlamak amacıyla üretilmiştir. Bu bağlamda Doğu ve Batı arasında 'epistemolojik ve ontolojik' bir ayrım yaratmak, söz konusu ayrımın maddi, somut ve gerçek olduğunu ispat etmek ve bu ayrımı dışsallaştırıcı bir ideolojinin merkezine yerleştirmek, oryantalizme yüklenen önemli bir misyondur (Said, 2004:13-15).

<sup>70</sup> Buradan oryantalist düşünürlerin tüm tezlerinin yanlış olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Söz konusu tezlerin ideolojik boyutu sorgulanabilir. Fakat Abu-Rabi'nin ifade ettiği gibi, “oryantalizm, politik ve bazen de dinî motivasyonundan başka şimdilerde klasik olarak telakki edilen birçok İslâmi çalışma alanının yeniden canlan(dırıl)masına da büyük ölçüde katkıda bulundu” (Abu-Rabi, 2001:43).

toplum sınıflamasında *mekanik* topluma ve nihayet August Comte'un teolojik-metafizik-pozitivist aşamalarında teolojik ve metafizik dünyaya karşılık geldiği, buna karşın Batı'nın, birey merkezli bir dünya tasavvuruna, rasyonel, hesaplayıcı bir iktisadi akla, bu dünyaya dönük eylemlere sahip olmak bakımından cemiyet tipi bir yaşantıya sahip olduğu görüşü yaygın olarak kabul edilmiştir. Örneğin Max Weber gibi oryantalist perspektiften uzak durmaya gayret eden birisi<sup>71</sup> dahi, Doğu'nun kültürel olarak Batı dünyasından farklı olduğunu bu nedenle Batı tipi kapitalizmin Doğu'da ortaya çıkmasının çok güç olduğunu ileri sürmüştür<sup>72</sup>.

### 1.7. Oryantalist Düşüncenin Osmanlı Entelijensiyası Üzerindeki Etkileri

Tanzimat'la birlikte başta Ernest Renan olmak üzere birçok oryantalist tarafından ileri sürülen, Doğu dünyasının ve İslâm dininin statik bir yapıya sahip olduğu, bu nedenle ilerlemeye engel teşkil ettiği; İslâm'da özel mülkiyet kavramının olmadığı ve bundan dolayı kapitalizmin İslâm'ın egemen olduğu yerlerde yeşeremeyeceği, İslâm'ın genel olarak köleliği barındırdığı; kaderciliği, miskinliği ve boyun eğme kültürünü teşvik ettiğini ve bireyi baskıladığı gibi tezler<sup>73</sup> (Turner, 1991:17-8;45) Osmanlı entelijensiyasının gündeminde yer almış ve entelijensiyanın önemli bir bölümü tarafından benimsenmiştir. Bu tezlere özellikle İslâmcılar tarafından çeşitli yanıtlar verilmeye çalışılmıştır. Fakat özellikle pozitivist ve materyalist görüşü radikal bir biçimde benimseyen Batılılaşma taraftarları, sözü

<sup>71</sup> Shils'e göre, "ilerleme nosyonundan en uzak duran sosyolog Weber dahi yaptığı toplum sınıflamasında, geleneğin tuzağında çırpınan toplumlar ve eylemlerin tercih kriteri, çıkarlarının azami tatminin rasyonel hesaplanması olan toplumlar" şeklinde ayırım yapmıştır (Shils, 2002: 154).

<sup>72</sup> Max Weber, kapitalizm ve Protestan ahlâkı arasında doğrudan ve birbirini gerektiren ilişki olduğunu ileri sürmüştür. Buradan hareketle püriten ahlâkın içerdiği çalışma, biriktirme, verimlilik ve rasyonalite gibi, esas olarak bu dünyaya dönük olan değerlerin, kapitalizmin temelini oluşturduğunu dile getirmiştir. Batı tipi kapitalizmin genel olarak Batı'da ortaya çıkmasını, Protestan ahlâkının şekillendirdiği dinî ve kültürel şemanın ve temelde de sistematik bilim ve felsefenin yalnızca Batı'da bulunmasına bağlamıştır. Ona göre, sadece Batı dünyasında gerçek anlamıyla "kapitalist girişimcilik", "özgür emek", "rasyonalite" ve "Pazar sistemi" vardır. Çin, Hindistan, İslâm gibi doğu kültürlerinde ise temel olarak "sistematik düşünce", "rasyonel dünya tasarımının" olmayışı veya yeterli düzeye gelemeyişi nedeniyle bazı kapitalist unsurlar görülse de Batı tipi kapitalizmin buralarda şekillenmesi çok zordur (Weber, 1978:165). Ayrıca bkz 200; 478, 608; 631).

<sup>73</sup> Bryan Turner, örneğin Hegel'in, "Doğu'da kişisel özgürlük ve insanın bireyselliği hakkında hiçbir kavram gelişmemiştir, böylece despotizm yönetimin doğal biçimini" oluşturmuştur şeklindeki düşüncesinin apaçık oryantalist bir düşünce olduğunu ileri sürmüştür (Turner, 1991:21-22).



edilen oryantalist perspektiften hareket ederek, mevcut geleneğin kendiliğinden modernleşmesinin ve dönüşüm geçirmesinin mümkün olmadığı düşüncesini benimsemişlerdir. Yani pozitivist epistemoloji ile ilerleme düşüncesi tarafından kuşatılmış olan Osmanlı ve Cumhuriyet entelijensiyasının, Batıda üretilen ve kendisine evrensel bir geçerlilik atfedilerek Batı dışı toplumlara sunulan modernleşme teorilerini ve kavramlarını tartışmaksızın sahiplenmesi, bu kesimin kendi toplumunu Batıdan mülhem bir bakış açısıyla değerlendirmesine yol açmıştır.

Özellikle ilerleme düşüncesinin toplumlara dayattığı gelişim yasası içinde, kendilerine ilerleme konusunda biçilen tarihsel misyonu kabul etmekten imtina etmeyen Osmanlı ve özellikle Cumhuriyet entelijensiyası, oryantalist düstur uyarınca kendilerine ve yaşadıkları topluma başka bir gözle<sup>74</sup>, oryantalistlerin baktığı yerden bakmaya başlamışlardır. Özellikle ilerlemenin ikili düşünce yapısı içinde, geri kalan ve ilerleyen toplumlar şemasında, yöneticiler, ilerlemeye izin veren veya onu engelleyen öğeler aramaya başlamışlardır. Dini bu ilerlemeci oryantalist tarih anlayışı içinde, toplumların gelişimi önünde en ciddi engel olarak işaretlemiştir. Bu bağlamda da modernleşmeye karşı direnen geleneğin ancak bir müdahale ile dönüştürülmesi düşüncesi benimsenmiştir.

Oryantalist düşüncenin genel olarak iki sonuca yol açtığı ileri sürülebilir: Öncelikle, oryantalist bir perspektifle hareket eden kişilerin kendi toplumuna yabancılaşması, yani ona itibar etmemesi; ikincisi, bu bakış açısının zorunlu bir sonucu olarak, söz konusu toplumun yaşadığı herhangi bir problemin çözümünün farklı kaynaklarda aranması nedeniyle, o toplumda bulunabilecek muhtemel çözüm imkânlarının gözden kaçması. Her toplumun kendi tarihi, hafızası, tahayyülü, kısacası kendi kültürü içinde varlık kazandığı düşünülürse, oryantalist bakış açısı, toplumun kendi tarihine başvurma imkanını ortadan kaldırmaktadır.

### **1.7.Cumhuriyet: Osmanlı Ethosundan Kopuş**

Yukarıda sözü edilen ve Osmanlı'dan başlayan modernleşme süreci, Cumhuriyet'le birlikte daha kapsamlı bir sosyal dönüşüm hareketi olarak hayata

---

<sup>74</sup> Oryantalist düşünce biraz önce ifade ettiğimiz üzere, tıpkı ilerleme düşüncesi gibi Batı tarafından ideolojik maksatla üretilmiştir. Bu düşünce, özellikle siyasal modernleşmeyi hayata geçirmeyi amaçlayan Doğu toplumlarında, bizatihi Doğu'nun kendisini Batının gözlüğünden görmesine yol açmıştır.

geçirilmiştir. Cumhuriyet, modernleşmeyi yepyeni bir sosyal yaşam yaratmanın ve topyekün dönüşümün formülü olarak okumuştur. Topyekün dönüşümün ifadesi de aslında topyekün Batılılaşmadır. Bu dönemde, kendisine itibar edilen tek ideoloji olarak Batıcılık, daha önce değinilen ve diğer kurtuluş reçeteleri olarak üretilen Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük ideolojilerinden farklılık göstermektedir. Topyekün Batılılaşma ideolojisi, Batının ürettiği değerlere aykırı her türlü düşüncenin ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesini kendine şiar edinmiştir. Cumhuriyet, yaşanan birçok olumsuz tecrübenin sorumlusu olarak Osmanlı'yı ve onun sahip olduğu geleneği göstermiştir. Zira, Cumhuriyet'in yapmaya çalıştığı bütün inkılaplar, ilerleme düşüncesi<sup>75</sup> etrafında inşa etmek istediği yapıyı, Osmanlı'nın sosyal yaşamına yön veren kültürel kodlarından arındırmak şeklinde tezahür etmiştir.

“Osmanlı devletinin kurtuluşu fikrinden, Osmanlı devleti ve kültüründen kurtulmak fikrine geçiş, bilimi ve kültürüyle topyekün Batılılaşma yanlısı olan Batıcılık ideolojisinin ürünüdür. Türkçülük ideolojisi ile güçlendirilen Batıcılık, her bakımdan modern ve çağdaş bir ulus-devlet yaratmak, dolayısıyla Batı ile zamansal mesafeyi kapatmak için en uygun siyasal proje olarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş amacını belirler: “Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak” (Kurtoğlu, 2003:58).

Toplunun kolektif hafızasında güçlü bir yeri olan Osmanlı'nın, Cumhuriyet tarafından “öteki” olarak kodlanarak unutulması gereken bir dönem olarak reddedilmesi, Johannes Fabian'ın ifadesiyle “ötekinin ampirik” varlığının “onun teorik yokluğuna dönüştüğü”, yani olgunun kavramsal olarak yok sayılmasına bir örnek teşkil etmiştir (Fabian, 1999 :12).

Başka bir deyişle, kendini Osmanlı'dan, Osmanlı'nın dinsel ethosundan arındırma amacıyla, sosyal-siyasal alanı biçimlendirici yasalar düzenleyen Cumhuriyet, topluma ilişkin her tasarrufuna sirayet eden, hükmeden Batılılaşma pathosu ile hareket etmiştir. Osmanlı ethosuna rakip olmak veya ona alternatif bir ethos yaratmak amacıyla, Cumhuriyet, devleti ve yeni bir ortak hafızayı kurgusal bir tarih yoluyla inşa (icat) etmeye çalışmıştır.

<sup>75</sup> İlerleme düşüncesi, geleceğin şu andan her bakımdan daha iyi olacağına dair bir anlayıştan beslenir. Buradan hareketle toplum adına daima ileri bir hedef koyan söz konusu düşünce, hedefin varlığını ona ulaşmanın kendisini kadar değerli ve önemli sayar. Geleniğin geçmişe yaptığı vurgunun aksine, ilerleme düşüncesi geleceğe vurgu yapar. Bu anlamda ilerleme düşüncesi daha ziyade bir gelecek projesidir. Cumhuriyet'in *muasır medeniyet seviyesine ulaşma* amacını sürekli olarak canlı tutmaya devam etmesinin ardında, sözü edilen düşünce yer almaktadır.

Yönetici elitin tahayyülünde projelendirilen, elitist ve otoriter yanı ağır basan söz konusu inşa, bir bakıma *hayali modernlik* olarak adlandırılabilir (Yıldırım, 2005:43-47). Çünkü Cumhuriyet döneminde, Osmanlı ethosu yerine, tarihte inşa edilmiş, gelenekte olmayan ama olmuş olduğuna inanılan veya kendisine gerçeklik atfedilen sanal bir hafıza yaratılmaya çalışılmıştır. Dahası Cumhuriyet kendi kuşağını yaratana kadar, Osmanlı kültürünün taşıyıcısı olan kültürü ve hafızayı önemsememiş, hatta onları, bu sürecin sonunda kendiliğinden ortadan kalkacak olan tarihsel kalıntılar olarak görmüştür.

Cumhuriyetin kuruluşu ve özellikle tek parti dönemi(1923-1946), hiç kuşkusuz birçok köklü değişimin ve dönüşümün yaşandığı bir dönemdir<sup>76</sup>. Çünkü bu dönem, özellikle sonraki yıllarda meydana gelecek olan sosyal ve siyasi gelişmelerin yönünü ve içeriğini belirlemek bakımından büyük etkiler bırakmıştır. Söz konusu dönem Osmanlı döneminde başlayan, Tanzimat ve İttihat ve Terakki döneminde büyük bir ivme kazanan modernleşme hareketlerinin, keskinliği ve hızı bakımından zirveye çıktığı bir dönem olmuştur. Çünkü siyasi, sosyal ve iktisadi alanda Osmanlı'dan devralınan reformlar Cumhuriyet'le birlikte köklü devrim hareketlerine dönüşmüştür. İlgili devrimler ve yaşanan sosyal gelişmeler İslâmcılar üzerinde derin etkiler bırakmış, İslâmcıların Cumhuriyet karşısında aldıkları pozisyonları, teorik faaliyetlerini, sosyal ve siyasal alanda var olma mücadelelerini büyük oranda tayin etmiştir.

Cumhuriyet döneminde yapılan devrimler, temelde iki ana hedefin gerçekleştirilmesine dönüktür. Birinci hedef sosyal, ikinci hedef siyasaldır. Hedeflerden birincisini, dinsel değerlerin kamusal ve sosyal yaşamın dışına çıkarılması, çağdaş dünyanın temelleri olan aklın ve bilimin tüm yaşamda egemen ilkeler olması ve seküler değerlere dayalı yeni bir kamu alanının inşa edilmesi oluşturmuştur. İnşa edilmek istenen kamusal alanın hiçbir şekilde dinsel etkiye maruz kalmadan din dışı, seküler ve evrensel özelliklere sahip olması amaçlanmıştır (Göle, 2000:23). Bu bağlamda sosyal yaşamın hemen her alanı, laik prensiplere

---

<sup>76</sup> Hüsamettin Arslan'a göre, "her makro devrim, insanı ve toplumu yapısı gereği, manipüle edilebilir bir malzemeye dönüştürür. Devrimler bu açıdan ve değiştirmenin dozajı bakımından farklılıklar gösterebilirler. Ancak 'yukarıdan' devrimlerde 'değiştirmenin dozajı artar ve değişme 'mite' dönüşür (Arslan, 2003: 139).

uygun olarak Ernest Gellner'in<sup>77</sup> “milliyetçi ve didaktik sekülerizm” olarak adlandırdığı bir yöntemle tesis edilmiştir (Gellner, 1983:68). Daha önce ifade ettiğimiz gibi Osmanlı döneminde önce hukuksal alanda ardından eğitimde tesis edilmeye başlanan laik uygulamalar, Cumhuriyetin laiklik projesi açısından bir ön hazırlık işlevi görmüştür. Fakat hayatın birçok alanında hâla geleneğin etkisinin büyük olması nedeniyle, Cumhuriyet, kurumsal bir laikliğin yanı sıra toplumun genel olarak sekülerleşmesi için büyük çaba göstermiştir. Fakat geleneğin sözü edilen çabayı engellediği ve seküler dünya tasarımının sosyolojik olarak toplumda bir karşılığının olmadığı düşüncesi, Cumhuriyetin söz konusu tasarımı didaktik yollarla topluma aşılmasına yol açmıştır. Yani Cumhuriyet seküler hayat tarzını, hem kurumsal alanda tesis etmeyi amaçlamış hem de insanların gündelik yaşantılarında (şapka devrimi gibi) yaptığı değişimlerle onlara öğretmeye çalışmıştır. Özetle Cumhuriyetin ilk yılları, Batılı yaşam tarzının ve kültürel kodlarının toplumun her kesimine öğretilmek, benimsetilmek istendiği yıllar olmuştur.

Cumhuriyet Devrimleri'nin ikinci hedefi, cemaat yaşantısının yerine modern toplumun, tebaanın yerine modern yurttaşın geçirilmesi olmuştur. Bu bağlamda Cumhuriyet, Osmanlı'da İslâm tarafından kurulan devlet-toplum bağına milliyetçilik yoluyla yapılandırmaya çalışmıştır. (Mardin, 1999: 149-151). Yani Osmanlı toplumunda yüzyıllarca hüküm sürmüş olan İslâm'ın, kültürel ve siyasal alanda oynadığı rol, Cumhuriyetle birlikte ‘milliyetçilik’ ve ‘laiklik’ gibi iki seküler tasarıma devredilmiştir. Fakat milliyetçiliğin entelektüel alanda belirli bir taraftar bulmasına rağmen, söz konusu kavramın sosyolojik temelini zayıf olması<sup>78</sup>, milliyetçiliğin siyasal olarak inşa edilmesine yol açmıştır. Buna paralel olarak millet tesis edilmeye çalışılmış<sup>79</sup>, sözü edilen kavram, oluşturulmaya çalışılan modern

<sup>77</sup> Gellner, o yıllarda İslâm devletleri içinde sadece Türkiye'nin seküler bir yaşam tarzını benimsemeye karar verdiğini ve bu yaşam tarzının özellikle kentsel kesim tarafından büyük oranda benimsendiğini, söz konusu durumun da Batılı olmayan toplumlar içinde Türkiye'yi farklı kıldığını belirtmektedir (Gellner, 1983:68).

<sup>78</sup> Üçüncü Dünya'da ulus-devlet ve milliyetçilik, toplumda ve siyasal alanda sosyolojik olarak bir karşılık bulamaması nedeniyle çoğu zaman ideolojik proje olarak şekillenmektedir (Gülalp, 1995:177). Bu bağlamda, özellikle milliyetçilik, siyasal bir projenin parçasına dönüşmektedir. Çünkü siyasal modernleşme ve milliyetçilik arasında çok sıkı bir ilişki vardır (Ward ve Rustow, 1964: 6).

<sup>79</sup> Tesis edilmeye çalışılmıştır diyoruz çünkü, Osmanlı döneminde milliyetçilik bir kavram ve ideolojik çerçeve olarak İttihat Terakki'ye kadar entelijensiyada pek yer edinememişti. Bunun

yurttaşın sosyal birlik idesi olarak kodlanmış ve bu bağlamda dinin cemaat yaşamında oynadığı rolü oynamıştır. Aynı zamanda milliyetçilik, siyasal bir birlik idesi olmanın yanında kitlelere manevi doyum sağlayan psikolojik bir boyut da kazanmıştır<sup>80</sup>.

Bu nedenle milliyetçilik Cumhuriyet'te 'medeniyet projesinin' önemli bir bileşeni haline gelmiştir (Göle, 1993: 45-46). Söz konusu medeniyet projesi Batılı değerler etrafında kurulduğundan, Cumhuriyet döneminde milliyetçiliğin içeriği köklü olarak değişmiş, yani millet her türlü dinsel etkiden uzaklaştırılarak 'modernist ve pozitivist' temalarla tesis edilmiştir (Öğün, 1997: 279). Bu nedenle laiklik ve milliyetçilik hep bir arada olagelmıştır. Çünkü "homojen bir alan, homojen bir ulusal dayanışma yaratmak için, laiklik bir tür ideoloji ya da gerekli bir söylem" (Abel, 1995: 30) olarak iş görmüştür. Milliyetçilik yeni bir ulusun bütünlük ilkesini oluştururken, laiklik de bu bütünlüğün gerisinde onu besleyen ve esas olarak aydınlanmacı değerlerle donatılmış bir zihniyeti temsil etmiştir (Mahçupyan, 1998: 78). Kısacası Cumhuriyet, sosyal yapıyı din aracılığıyla değil, laik ve milliyetçi (yani dünyevi) ilkelerle biçimlendirmeyi hedeflemiş, bu bağlamda milliyetçiliği, kaynağı dinsel olan egemenliğin dünyevileştirilmesinde 'siyasi' ve 'hukuki' bir araç olarak kullanmıştır (Köker, 1989: 154-158).

Bu anlamda Cumhuriyet döneminde inşa edilen milliyetçilik, sosyal ve tarihsel açıdan Osmanlının reddine dayalı bir anlayışın ürünü olmuştur. Osmanlının

kanıtı olarak Bernard Lewis, Osmanlı'nın son dönemlerinde *vatan* kavramının genel olarak ne anlama geldiğini Cevden Paşa'ya atfen şöyle dile getirmektedir: "ondokuzuncu yüzyıl ortalarında bu deyim, bir Türk askerine köy meydanından daha fazla bir şey ifade etmezdi, ondokuzuncu yüzyıl sonlarında Namık Kemal'e, Arabistan'ın Kutsal Şehirleri de dahil olmak üzere -belki de özellikle bunlar- bütün Osmanlı İmparatorluğunu ifade ediyordu" (Lewis, 1993:356). Gerçi Osmanlı'da on sekizinci yüzyıldan itibaren Türklerin özellikle yönetimde tekrar ağırlık kazanmaları, gelecek yüz yıllarda (özellikle Jön Türkler ve Cumhuriyet döneminde) Türkçülük ideolojisinin 'maddi' altyapısının oluşması bakımından bir başlangıç teşkil etse de söz konusu durum, milliyetçiliğin epistemolojik ve sosyolojik bir zemin olarak olgunlaşmasını sağlayamamıştı (Ortaylı, 2003:72). Bu nedenle Türkiye'de devlet önce milliyetçiliği kavramsal düzeyde tesis etmiş, sonra ona uygun bir millet yaratmaya çalışmıştır. Nitekim Türkiye gibi modernleşmeyi siyasal olarak inşa eden toplumlarda, milliyetçilik devlet ekseninde tanımlanan bir ideoloji olarak vücut bulmuştur.

<sup>80</sup> Mardin, sosyal ve siyasal tarihi açısından Batı'nın modernleşme ile ilgili olarak yaşadığı sosyo-ekonomik deneyimlere sahip olmayan Türkiye'nin, milliyetçilik ve laiklik gibi söz konusu deneyimlerin sonucunda oluşan iki ilkeyi kurucu unsurlar olarak benimsediğini ve bunları dinin alternatifi olarak sunduğunu, fakat bu iki ilkenin toplumda dinin birçok bakımdan oynadığı kapsayıcı rolü oynayamadığını ve dinin sosyal yaşamdan çekilmesiyle meydana gelen 'manevi doyum' boşluğunu dolduramadığını, buna karşın siyasal bir birlik idesi olarak milliyetçiliğin büyük ölçüde başarıya ulaştığını ileri sürmüştür (Mardin, 1999:150).

reddi, onun temsil ettiği veya hatırladığı dilin, düşüncenin, inancın ve tecrübenin, özetle mazinin reddi anlamına gelmiştir. Söz konusu durum, temelde çağın gerisindeki bir dönem olarak kodlanan Osmanlı döneminin ve İslâm’la birlikte anılan değerlerin atlanmasıyla ve çağdaşlaşmaya daha uygun olduğu düşünülen Orta Asya Türk yaşantısını ve Anadolu’da kurulan medeniyetleri kök yaşantı olarak benimseyen yeni tarih yazımı ile sonuçlanmıştır (Sayarı,1978: 176-177). Dahası Cumhuriyet, Türk tarihinin daha köklü ve uzun bir geçmişe dayandığını ileri sürmüş, dolayısıyla onun daha çok Osmanlı ve İslâm’la anılan bir geçmişle sınırlandırılmasına karşı çıkmıştır<sup>81</sup>.

Cumhuriyet’i kuran askeri-bürokrat kesim<sup>82</sup>, fikri önder olarak gördükleri Ziya Gökalp’in iktisadi ve siyasi açıdan öne sürdüğü birçok görüşe uygun şekilde toplumu yeniden yapılandırmışlardır. Buradan hareketle Cumhuriyet, Gökalp’in Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Batılaşmak şeklindeki üçlü formülasyonundan İslâmlaşmayı devre dışı bırakmış ve diğer iki ilkeyi benimsemiştir. Cumhuriyet genel olarak sosyal yaşamda dine ayrı bir statü vermemiş ve onu Batılaşma içine dahil etmiştir. Nitekim Ulrich Heyd’e göre,

“Kemalizm’in temelleri sadece Türkçülük ve Garpcılıktır. Türkçülüğün en önemli ilke olduğu ısrarla belirtilmekteyse de, fiili olarak Garpcılık çağdaş Türk kültür alanında en etkili etmenlerden birisi haline gelmiştir” (Heyd,1979:176).

<sup>81</sup> Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler* adlı çalışmasında, ulus-devletin modernite ile birlikte inşa edilen ve bu anlamda yeni bir olgu olmasına karşın, söz konusu olgunun üzerine bina edileceği düşüncenin çok daha uzun bir geçmiş tahayyülünden beslendiğini ileri sürmektedir. Sözü edilen tahayyül, “ulusun ezeli bir geçmişten kaynaklandığına ve daha da önemlisi, sınırsız bir geleceğe doğru kesintisizce ilerlediği” şeklindeki bir anlayışa dayanır. Buradan hareketle Anderson, Cumhuriyet’in Türk ulusunu çok eski bir geçmişe götürmek amacıyla, ulusun tarihini o dönemlerde ilk uygarlıklar olarak kabul edilen Eti ve Sümerler’e bağlama ihtiyacı duyduğunu dile getirmektedir. Nitekim ona göre “... Kemal Atatürk devlet bankalarından birini Etibank, bir diğerini Sümerbank diye adlandırdı... Büyük bir ihtimalle Kemal’in kendisi de dahil olmak üzere birçok Türk, Hitit ve Sümerler’de kendi atalarını” görüyordu (Anderson, 1995: 25-26).

<sup>82</sup> Kemal Atatürk’ün tasarladığı devlet, Jön Türkler döneminden itibaren güçlenen, toplumdaki etkisi büyük fakat sayıca azınlıkta olan, askeri, bürokratik ve kısmen küçük bir sivil kesim tarafından destek görüyordu. Dolayısıyla Atatürk, yapmak istediği devrimlere toplumun büyük kesiminin hazır olmadığına farkındadır. Bu nedenle Osmanlıdan beri varlık ve içerik kazanan modernleşmenin Cumhuriyetle birlikte devrimci tarzda gelişmesine karar veren Mustafa Kemal Atatürk’ün karizması söz konusu devrimlerin gerçekleşmesinde çok etkili olmuştur (Szyliowicz, 1966: 267; 282). Söz konusu durum, Weber’in *karizmanın sıradanlaşması* veya *kurumsallaşması* kavramlarıyla açıklanabilir. Weber’e göre daha ziyade geleneksel otoritenin egemen olduğu toplumlarda, tarihsel şartların uygun olduğu bir anda, (kendisine olağan üstü güçler atfedilen ve meşruiyetini bizzat karizmasından alan) liderin söz konusu karizması, toplumun dönüştürülmesinde çok etkili olmaktadır. Konu için bkz (Weber,1978: 1111-1146).

Cumhuriyet döneminde yukarıda dile getirilen hedefler ve ilkeler doğrultusunda birçok alanda devrim yapılmıştır. Fakat yapılan devrimler arasında hukuksal olanları hemen göze çarpmaktadır<sup>83</sup>. Bunun temel nedeni, Cumhuriyet'in kamusal alanı<sup>84</sup> ve siyasal yaşamı İslâmî hukuk'un etkisinden tamamen uzaklaştırma isteğidir. Halifeliğin kaldırılması<sup>85</sup>, 8 Nisan 1924'te Şariat Mahkemelerinin kaldırılması, 4 Ekim 1926'da yürürlüğe giren İsviçre Medenî Kanunu, Ceza Kanunlarının modernleştirilmesi, 1927 yılında "Devletin dini İslâmdır" maddesinin Anayasa'dan çıkarılması, Madde 16 ve 38'de yeminlerin 'Tanrı' adına değil de 'namusum üzerine' şeklinde değiştirilmesi, vergi ve toprak kanunun, 25 Kasım 1925'te şapka ve kılık kıyafet kanunun, takvim ve tatil günleri kanunların çıkarılması ve 9 Ağustos 1928'de Latin alfabesinin kabulü, "hukukun dünyevileştirilmesini" ve genel olarak toplumun Batı dünyası ile bütünleştirilmesini temsil eden atılımlar olmuşlardır (Jâschke,1972:22-31). Sosyal yaşamın dinin yörüngesinden çıkarılması için yapılan devrimler ve 'dünyasallık süreci', devletin ve siyasetin dinin etkisinden tamamen kurtulması anlamına gelen laiklik ilkesinin 5 Şubat 1937'de Anayasa'ya girmesiyle tamamlanmıştır (Jâschke,1972: 22-31; 95). Söz konusu adımları 'teokrasiye taarruz' olarak adlandıran Bernard Lewis, Cumhuriyet'in ve özelde kurucusu Mustafa Kemal'in, (mevcut haliyle ortodoks) İslâm'ın ve onun temsil ettiği dünyanın, daha önce ifade edildiği gibi çağdaşlaşmaya engel olduğu ve modernlikle bir arada bulunamayacağı düşüncesiyle hareket ettiğini belirtmiştir (Lewis, 1993: 261-267).

İslâm'ın çağdaşlaşma önünde bir engel olduğu inancının yanı sıra, sosyal yaşamda hukuksal değişimlerle ortadan kaldırılamayacak kadar etkin bir kültürel nüfuza sahip olduğu, dahası serbest bırakıldığında kolayca ve hızla

<sup>83</sup> Cumhuriyet devrimlerinin hukuksal boyutu ile ilgili olarak kapsamlı ve iyi bir çalışma için bakınız, Jâschke,Gotthard,.*Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, Bilgi Yayınevi, Ankara,1972

<sup>84</sup> Fransız düşüncesinin ideolojik, kültürel ve siyasî ağırlığının Cumhuriyet döneminde de devam etmesi, Fransız modernleşmesinin sahip olduğu evrenselci ve projeci içeriğinin bir sonucudur. Nitekim Cumhuriyet de projeye ve evrensel değerlere referans ederek, sosyal mühendisliğe başvurur. Oysa yerel unsurlar üzerine tesis edilmiş olan İngiliz ve romantik geleneğe vurgu yapan Alman modernleşmesi, Cumhuriyet kadroları tarafından benimsenmemiş, buna karşın merkeziyetçiliğe gönderme yapan Fransız modernleşmesi, sözü edilen kadroların hayata geçirmeye çalıştığı modernleşme projesi için iyi bir örnek olmuştur.

<sup>85</sup> İslâmcılar, saltanatın kaldırılmasının "halifeliğin maddi iktidarının" sonu olduğunun farkına varmışlar ve bunun iktidarın kaynağında bir değişim yaratacağını ifade etmişlerdir. Kaynağı din olan iktidar yerine dünyevi bir ilkenin getirilmesi, İslâmcıların egemenlik alanını neredeyse ortadan kaldırmıştır (Tunaya, 2003:137-9).

siyasallaşabileceği düşüncesi Cumhuriyet'in kurucu kadrosu tarafından benimsenen bir düşünce olmuştur (Sayarı,1978: 175). Bu düşünceden hareketle dinin devlet tarafından mutlak anlamda kontrol edilmesi, genel bir ilke olarak kabul edilmiştir (Şaylan, 1992: 80; Köker, 1989: 166). Sözü edilen ilke uyarınca Diyanet İşleri Başkanlığı oluşturulmuştur. "Cumhuriyet ideolojisinin Batılı manâda bir din-devlet/siyaset ayrılığını öngörmediği hatta bunu tehlikeli telakki ettiği açıktır" (Kara, 2004:191).

### **1.8.Diyanet İşleri Başkanlığı**

Günümüzde de çok tartışılan bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhuriyetin ilk yıllarında kurulmuş ve bu dönemde özellikle İslâmcıların hedefinde olmuştur. Sözü edilen kurum, çalışmamızın esas konusunu teşkil eden İslâmcıların Cumhuriyet'e yönelik olarak tesis ettikleri muhalefetin önemli bir bölümünü teşkil etmektedir. Çünkü Şeyhülislâmlık kurumundan Diyanet İşleri Başkanlığı'na doğru yaşanan dönüşümü basit bir devir teslim olarak görmeyen İslâmcılar, son bölümde ele alınacağı gibi, söz konusu değişimin din ve devlet ilişkilerinin yörüngesini değiştirecek olan bir girişimin ön adımı olduğunu öngörmüşlerdir. Diğer yandan adı geçen kurumla ilgili tartışmalar sadece İslâmcılarla sınırlı kalmamakta, bu kuruma yönelik olarak farklı kesimler tarafından farklı içeriklerde eleştiriler yöneltilmektedir. Bahsi geçen kurumla ilgili tartışmalar teorik ve pratik olmak üzere iki güzergâh üzerinden yapılmaktadır.

Teorik olarak, din ve devlet işlerini ayırmış, aynı şekilde laikliği kurucu bir ilke olarak benimsemiş olan Cumhuriyet'in, sözü edilen ilke uyarınca hareket etmemesinin, yani din işlerine Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurum aracılığıyla karışmasının büyük bir çelişki olduğu ifade edilmektedir. Daha doğrusu Cumhuriyet'in, dini devlet işlerine karıştırmamak için özel bir gayreti olmasına karşın, devleti din işlerine karıştırmasının laiklik ilkesi açısından tutarsız olduğu ileri sürülmektedir.

Pratik olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın asıl olarak (hatta sadece) tek mezhebe dayandığı, yani Sünni mezhebinin çıkarlarını gözetken siyaset izlediği ve başta Alevilik olmak üzere diğer mezhepleri dikkate almadığı görüşü dillendirilmektedir.



Laiklik ekseninde yapılan bu tartışmaların yanında, bizatihi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapısıyla ilgili olarak temelde iki görüşün olduğunu söyleyebiliriz. Birinci görüş, söz konusu kurumun Osmanlı döneminde etkinlik gösteren Şeyhülislâmlık kurumunun bir devamı olduğu, bu nedenle yeni bir şey olmadığı yönündedir. Sözü edilen görüş, tarihsel olarak Türk devlet geleneğinin, devlet otoritesini din üzerinde egemen kıldığı savından hareket etmektedir (Heper, 2006: 58-60). Dolayısıyla Şeyhülislâmlık kurumunun da diğer kurumlar gibi devlet otoritesine tabî olan bir kurum olduğu, dolayısıyla eğitim ve adalet gibi yan alanlarda faaliyet yürütse<sup>86</sup> de esas olarak sadece din işlerini düzenleyen bir işleve sahip olduğu ve bu bağlamda devlet işlerine karışmadığı iddiasını başlangıç noktası olarak görmektedir. Buna göre Cumhuriyet döneminde kurulan Diyanet İşleri Başkanlığının, yapı ve işlev bakımından Şeyhülislâmlığın devamı olduğu düşüncesi, sözü edilen görüşü sahipleneler tarafından öne çıkarılmaktadır.

İkinci görüş ise, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, Şeyhülislâmlık kurumundan yapı ve içerik olarak oldukça farklı olduğu şeklindedir. Buna göre, Osmanlı döneminde devlet ve toplum katında etkin olan Şeyhülislâmlık kurumu her ne kadar büyük oranda dinî yorumlamak ve padişahın icraatlarına şer'î onay vermekle yükümlü bir kurum olsa da bunun yanında başta eğitim (medreselerin idaresi), adalet (kadıların atanması), vakıflar ve mahalli idare (belediyeler) alanlarında etkinlik göstermektedir. Ayrıca söz konusu kurumun, toplum üzerindeki etkisi bahsedilen alanlarla sınırlandırılmayacak kadar derindir. Şöyle ki, Şeyhülislâmlık kurumu toplum üzerinde ciddi bir manevi, yani psikolojik etkiye sahiptir. Bu etki nedeniyle devlet katında kayda değer bir ağırlığa sahiptir. Kısacası Şeyhülislâmlık kurumu bu özelliğiyle, görevi din işlerini düzenlemek olan Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan hem yetki hem de toplum üzerinde sahip olduğu etki bakımından farklıdır (Kara, 2004:181-183; Yakut, 2005: 13-14).

Söz konusu iki görüşün iddialarında belli doğruluk payları vardır. Yani Diyanet İşleri Başkanlığı bir yanı ile Şeyhülislâmlık kurumunun devamı olarak

---

<sup>86</sup> Bahsedilen görüş, Şeyhülislâmlık kurumunun modernleşme ile birlikte, daha önce başta eğitim ve adalet alanında olmak üzere yürüttüğü birçok faaliyetine son verildiğini, buradan hareketle Cumhuriyet'e gelindiğinde söz konusu kurumun, yeni kurulmuş olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na yüklenen misyonun fazlasına sahip olmadığı tezini benimsemektedir.

görülebilen bir yanıyla da ondan yapısal farklılıklar göstermektedir. Fakat şurası çok açıktır ki, Diyanet İşleri Başkanlığı hakkında herhangi bir yargıya varabilmek için, onun ön tarihini ve çekirdeğini oluşturan Şeyhülislâmlık kurumunun yapısına ve tarihsel olarak geçirdiği aşamalara bakmak gerekir. Çünkü Şeyhülislâmlık kurumunun ortaya çıkış nedenlerini ve geçirdiği aşamaları analiz etmek, son adımını Diyanet İşleri Başkanlığı'nın oluşturduğu bir oluşumun yapısı ve işlevleri hakkında son derece bilgi verici olacaktır. Sözü edilen kurumları da ancak daha geniş bir tartışma bağlamında, yani Osmanlıdan itibaren süregelen din ve devlet ilişkisi bağlamında ele almak ve adı geçen kurumların bahsedilen ilişki içinde oynadıkları rolleri saptamak gerekir. Bu nedenle şimdi hem söz konusu ilişkiyi hem de Şeyhülislâmlık kurumundan Diyanet İşleri Başkanlığı'na uzanan serüveni ele alalım.

Şeyhülislâmlık kurumunun<sup>87</sup> yapısı ve işlevlerini analiz etmek, Türk devletlerinde süregelen din-devlet ilişkilerini<sup>88</sup> analiz etmek anlamına gelir. Bu demektir ki, dinin devlet karşısındaki veya devletin din karşısındaki konumu, sözü edilen kurumun yapısını ve içeriğini büyük oranda tayin etmektedir. Şöyle ki, Türk Devletleri'nde genel olarak, Metin Heper'in ifadesiyle "aşkın devlet geleneği" hâkim olagelmıştır. Söz konusu 'aşkın devlet', mutlak bir otorite olarak her şeyin üstünde ve her şeye hükmeden bir güce sahip olmuştur. Sözü edilen gelenek, din üzerinde de mutlak bir egemenliğe ve belirleyiciliğe sahip olmuştur. Bu nedenle devlet, din karşısında "bağımsızlığını büyük oranda korumuştur" (Heper, 2006: 58-60). Dolayısıyla din genel olarak, Türk devlet geleneğinde devlet yönetiminde temel belirleyici bir özelliğe sahip olan ve devletin ruhunu meydana getiren bir unsur olmamıştır. Buna karşın, gerek sultanların siyasi açıdan ihtiyaç duydukları meşruiyeti sağlamada gerekse sosyal yaşamın düzenlenmesinde ciddi bir rol oynamıştır. Dolayısıyla din, siyasal bir çerçeve olmaktan ziyade siyasal olanın devamına hizmet eden, sosyal alanda insanlara anlam dünyası üreten ve manevi doyum sağlayan bir mekanizma olarak iş görmüştür. Bu durum, Türklerin İslâm

<sup>87</sup> Şeyhülislâmlık kurumunun oluşumu ve tarihsel olarak geçirdiği evreler için Esra Yakut'un aşağıdaki kitabına başvurulabilir. *Şeyhülislâmlık (Yenilenme Döneminde Devlet ve Din)* Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2005.

<sup>88</sup> Genel olarak Türk devletlerinde, özel olarak Osmanlı devletinde var olan din ve devlet ilişkisi için bkz, Muammer Sencer, *Osmanlılarda Din ve Devlet*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1997.

dinini kabul etmelerinden sonra zor da olsa genel olarak devam etmiştir. Zor da olsa diyoruz, çünkü, İslâm'ın siyasal geleneği, sözü edilen geleneğin tarihsel olarak etkisi ve gücü düşünüldüğünde, dahası İslâm'ın siyasi alan üzerinde ciddi talepleri olduğu göz önüne alındığında, böylesi bir dinin devlet yönetimine tabi kılınmasının zorluğu kendini hemen göstermektedir. Söz konusu zorluğun nedeni, aynı alan üzerinde tasarrufta bulunmak isteyen iki geleneğin varlığından kaynaklanmaktadır.

Bahsedilen iki gelenekten bir olan İslâm'ın, siyasal olarak kurumsallaşması Medine döneminde başlamış, bu tarihten itibaren İslâm hem bir din hem de siyasi yasalar sistemi olarak vücut bulmuştur. Zamanla da İslâm'ın siyasal özelliği daha da ağırlık kazanmış ve bir geleneğe dönüşmüştür.

“İslâmlığı örgütlenmiş (teşkilatlı) bir yapının çeşitli kurumlarına yerleştirme işi esas olarak, ilk kez halife Ömer döneminde başlamıştır. Daha başlangıçta, elde edilen uzak ülkelere, vali veya vergi toplayıcısı gibi sıfatlarla ashaptan bazı kişilerin gönderildiğini bilmekteyiz. Bu yıllar, gerek *Kur'an* yargılarının gerekse Muhammed'in uygulamalarının Müslimlere, katıksız olarak sunulmaya çalışıldığı yıllardır” (Sencer, 1997:18-19).

İslâm'ın sahip olduğu siyasal geleneği ile Türk devlet geleneğinin karşılaşması, Türklerin İslâm'ı benimsemeleriyle gerçekleşmiştir. Söz konusu karşılaşma, bir anlamda iki geleneğin yani, “şeriatla Türk devlet töresi uyumsuzluğunu” da gözler önüne sermiştir. Tarihsel olarak devlet yönetiminde dine ayrıcalıklı bir konum tahsis etmeyen Türklerin, İslâm'ın devlet yönetimine talip olması nedeniyle ortaya çıkan problemi çözme biçimi, sonraki dönemlerde din ve devlet ilişkisinin seyrini belirlemiştir. Sözü edilen çözüm genel olarak şudur: dini devlet işlerine karıştırmamak, fakat ona sembolik ve manevi düzeyde hak ettiği ilgiyi ve değeri vermek. Söz konusu durum, Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçuklular döneminde devam etmiştir. Büyük Selçuklular döneminde din ve devlet işlerinin ayrı tutulması daha da belirginleşmiştir. Örneğin İslâm dininin en yüksek otoritesi sıfatını alan halife, sultanın maaşlı bir memuru olarak görev yapmıştır. Kısacası din, sultan tarafından kendisine biçilen rolü oynamanın ötesine geçememiştir (Sencer, 1997:36-39).

Osmanlı devletinde de söz konusu durum genel hatlarıyla devam etmiştir<sup>89</sup>. Fatih Sultan Mehmet zamanında merkez teşkilatında yer alan Şeyhülislâmlar, padişah Yavuz Sultan Selim'in halife ünvanını almasıyla birlikte, sultanın otoritesi altında, "İslâm dininin başı olmaları sıfatıyla onlara vekalet" eden kişiler olarak, devlet idaresinde (Divan-ı Hümayun'da) önemli bir yer edinmişlerdir<sup>90</sup>. Siyasal gücünü her geçen gün daha da arttıran Şeyhülislâmlar, 16.yüzyılın sonlarında ulema sınıfı içinde hiyerarşik olarak en yüksek seviyeye gelmiştir. Fakat din ve devlet ilişkilerinin ilk defa tartışılmaya başlandığı III.Selim döneminden sonra, laiklik ve modernleşme yönünde atılan adımlarla birlikte hızla güç kaybetmeye başlamışlardır. Buna paralel olarak, 18.yüzyılda devlet katında modern dünyanın yöneticileri olarak adlandırılan bürokratlar, geleneğin dinsel otoritesini temsil eden ulema sınıfının yerini almışlardır. Modernleşme ile birlikte dinin yön verdiği kurumların ve hayat tarzının gerilemeye başlaması, Şeyhülislâmların, dolayısıyla da ulemanın, yetkilerini ve nüfuz sahasını daraltmıştır. II.Mahmut döneminde devletin bir dairesine dönüşen Şeyhülislâmlık makamı, genel olarak önemli kararların alınmasında kendisine başvurulmayan, çoğu zaman alınan kararları şer'i açıdan onaylayan bir konumda olmuştur<sup>91</sup>. Şeyhülislâm atamalarının da belli ilkeler çerçevesinde yapılması 18.yüzyıldan itibaren başlamıştır. 1854 yılında oluşturulan ve bütün meclislerin üstünde yer alan Ali'î Tanzimat'ın üyeleri arasında Şeyhülislâm yer almamıştır. Söz konusu durum, devlet tarafından çıkartılacak olan kanun tasarılarında şeriata uygunluk kriterinin artık aranmadığı anlamına gelmektedir. II. Meşrutiyet'in ilanı ve özellikle İttihat Terakki ile birlikte Şeyhülislâmlar yetkilerini hızla yitirmeye başlamışlardır. İttihat ve Terakki Partisi'nin 1916 yılında yaptığı kongrede, Şeyhülislâmlık kurumunun başta adalet, eğitim, vakıf ve yetimlerin mallarının idaresi gibi ek görevleri elinden alınmış, bundan böyle Şeyhülislâmlık

<sup>89</sup> Sencer, Osmanlı devlet yönetiminde, başta devşirme sistemi olmak üzere, hanedan üyelerinin öldürülmesi, ulemanın siyaseten katledilebilmesi, genel ceza sistemi, müsadere vb konularda şeriata hiç de uymayan uygulamalara başvurulduğunu ifade etmektedir (Sencer, 1997: 81-116).

<sup>90</sup> Söz konusu kurumun önemli görevlerden biri denetimdir. Yani Şeyhülislâmlık bu anlamda bir siyaset mekanizmasını denetleyen ve gerektiğinde onun tasarruflarını engelleyen bir kurumdur. Şu olaylar sözü edilen denetimi örneklemektedirler: "14.yüzyıl Hint yöneticisi Alâaddin Hicî, ayaklanmalardan şüphelendiği Hindu tebaasına vergi koymak isteyince Şeyhülislâm engelledi. Osmanlıda I.Selim Hristiyan tebânın Müslümanlaştırılmasını isteyince Şeyhülislâm buna karşı çıktı" (Rahman,1995:14).

<sup>91</sup> Yakut'a göre Şeyhülislâm'ın I.Meşrutiyet ilanını gazetelerden öğrenmesi bu durumu örneklemektedir (Yakut,2005: 16).

kurumunun görev sahası yalnızca din işleri ile sınırlı kalmıştır. Söz konusu durumdan ulema ve imamlar da nasibini almışlardır (Yakut, 2005:13-192).

Görüldüğü üzere, Şeyhülislâmlık kurumu Osmanlı'nın son dönemlerine gelindiğinde, görevi sadece din işleriyle ilgilenmekten ibaret olan bir kurumdur artık. Buna rağmen toplum nezdinde yine de büyük itibara sahiptir. Şeyhülislâmlık kurumunun yerine 1920 yılında kurulan Şer'îye ve Evkaf Vekâleti, tarihsel olarak Şeyhülislâmlık kurumunun bir devamı gibi görünse de yapısı ve işlevleri bakımından ondan bir hayli farklılık göstermektedir. Şöyle ki, Şer'îye ve Evkaf Vekâleti, yetkileri süreç içinde azalmakta olan, buna karşın yine de belli bir psikolojik ağırlığı olan Şeyhülislâmlık kurumuna oranla, her anlamda “müthiş bir gerilemeyi, daralmayı ifade” etmektedir. Fakat daralmanın en fazla yaşandığı dönem, din dışı bir dünya hedefiyle hareket eden gerek kurumsal gerekse psikolojik olarak toplum üzerinde etkisi olan dinî oluşumları lağveden Cumhuriyet dönemi olmuştur. Çünkü 3 Mart 1924'te kaldırılan Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'nin yerine, aynı tarihte kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı “statüsü Başbakanlık'a bağlı herhangi bir genel müdürlük (başkanlık)” düzeyindedir<sup>92</sup> (Kara, 2002:87). Aynı şekilde, toplum nezdindeki değeri bakımından Şeyhülislâmlık kurumuna oranla kıyaslanamaz derecede geridedir<sup>93</sup>.

Bunun yanı sıra Diyanet İşleri Başkanlığı Şeyhülislâmlık kurumundan yapısal olarak farklıdır. Şöyle ki, Cumhuriyet'in din ve devlet işlerini mutlak bir ayrıma tabii tuttuğu ve ‘dinî alanı yeniden tarif’ ettiği bir ortamda, Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhuriyet kadrolarının, mevcut haliyle İslâm'ın modernleşmeye engel olduğu tezinden hareketle dinde yapmak istedikleri geniş çaplı reform hareketini hayata geçirecek bir kurum olarak işlev görmüştür. İşte bu nokta, Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili olarak yapılan tartışmaların çekirdeğini oluşturmaktadır. Yani adı geçen kurumun halkın inançlarıyla değil de devletin görmek istediği şekliyle bir dinin tesis edilmesine<sup>94</sup>, kısacası devlet merkezli bir dinî söylem yaratılmasına

<sup>92</sup> “Meclis'teki bütçe müzakerelerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nı sürekli olarak Tapu Kadastro müdürüyle eşdeğerde tutan konuşmaların yapıldığı bilinmektedir. Yani Diyanet vekâlet veya tedvir düzeyinde de olsa herhangi bir dinî temsilcilik vasfı taşımamaktadır” (Kara, 2008:64).

<sup>93</sup> Bu durum daha sonra göreceğimiz gibi, başta Kısakürek olmak üzere İslâmcıların tepkilerine yol açacaktır.

<sup>94</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tabii olduğu 633 sayılı kanunun laiklik ilkesine aykırı olduğu iddiasıyla, 1970 yılında Birlik Partisi tarafından açılan iptal davasına karşı Anayasa Mahkemesi'nin

hizmet ettiği görüşü öne çıkarılmaktadır<sup>95</sup>. Dahası bu çerçevede, “dine tahakküm etme” ve “onun alanını daraltma” düşüncesini hayata geçiren bir kurum olarak görülen Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, halkla ve onun inandığı (geleneksel) dinle temasının koptuğu, milli ve seküler bir din yaratmak amacını taşıdığı ileri sürülmektedir. İsmail Kara bu durumu şöyle dile getirmektedir:

“Gerçekten de Diyanet teşkilatı, neredeyse Cumhuriyet’le yaşıt tarihi süresince kendilerine biçilen yere ve sınırlara sadık kalarak Müslümanların din işlerine bakmaktan çok ‘devletin din işlerine bakan’ devletin temayülleri, zaman zaman baskıları doğrultusunda dinî yorumlar yapan, halkın din anlayışını dönüştürmeyi amaçlayan bir kurum olagelmıştır” (Kara, 2008:78).

Kara’ya göre Diyanet İşleri Başkanlığı, görevi dinî yorumlamak ve devletin din ile ilgili tasarruflarına onay vermek olan Şeyhülislâmlıktan farklı olarak, din hakkında yasa koyucu bir kimliğe bürünmektedir.

Buraya kadar genel olarak modernleşme ve özel olarak Türk modernleşme deneyimini ele aldık. Şimdi de Türk modernleşmesine (ve dolayısıyla modernleşmeye karşı) karşı geleneğin tepkisini dile getiren İslâmcılığı ve İslâmcıları ele alalım.

---

verdiği şu yanıt, söz konusu kurumun devlet nezdinde sahip olduğu anlamı gözler önüne sermektedir: “Diyanet İşleri Başkanlığı, *dinî bir teşkilat değil*, Anayasanın 154 üncü maddesinde saptandığı üzere yer almış *idari bir teşkilat* durumundadır” (Kara, 2008:78).

<sup>95</sup> Bu nokta, özellikle İslâmcılar tarafından dile getirilen, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bir nevi ruhban sınıfına benzediği ve İslâm’da Protestanlığa benzer bir yorumu (oluşumu) inşa etmeyi hedeflediği şeklindeki tezin ve İslâmcıların bu teze uygun olarak Cumhuriyet’e karşı oluşturdukları muhalefetlerinin dayanağını oluşturmaktadır. Buna göre İslâmcılar, din hakkında sahip oldukları ileri sürdükleri bu tutumundan dolayı Cumhuriyeti ve sözü edilen tutumu hayata geçirmeyi üstlenen bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nı eleştirmektedirler.

## II.B Ö L Ü M

### BİR MUHALEFET SÖYLEMİ OLARAK İSLÂMÎ GELENEK

Türk modernleşmesini konu edindiğimiz bir önceki bölümde, genel olarak modernite ve gelenek arasında yaşanan gerilimi ele almıştık. Özel olarak da Türk modernleşmesinin siyasal bir modernleşme olması nedeniyle gelenekle değil geleneğe rağmen inşa edildiğini, bu bağlamda geleneği, dolayısıyla onu temsil etmesi bakımından dini (yani İslâm'ı) hedef aldığını ve onu ilerlemenin önünde en önemli engel olarak gördüğünü belirtmiştik. Bu bölümde ise, Türk modernleşmesine, dolayısıyla da moderniteye (modern akla, seküler yaşam tarzına) bir tepki olarak ortaya çıkan ve geleneğin savunusunu üstlenen İslâmcıları ele alacağız. Fakat buna geçmeden önce, genel olarak gelenekten ne anladığımızı, geleneğin ve İslâmcıların muhalif bir özellik kazanmalarına tarihsel olarak kaynaklık eden ve İslâm'ı bir muhalefet dili ve söylemine dönüştüren süreci inceleyeceğiz. Ardından İslâmcıları ele alacağız, onların modernite karşısında aldıkları pozisyonları, tarihsel olarak geçirdikleri dönüşümleri irdedeceğiz ve nihayet konu edindiğimiz Cumhuriyet'e karşı verdikleri tepkinin ilk adımlarını takip edeceğiz.

#### 2.1.Gelenek

Latince aktarmak, devretmek anlamına gelen *tradere* sözcüğünden türeyen gelenek, alışkanlıkların ve inançların (özellikle sözlü olarak) kuşaktan kuşağa iletilmesi anlamına gelmektedir (Sedgwick, 2004:21). Mustafa Armağan, geleneğin genel olarak üç anlamı olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre gelenek,

- “Bir yolu izleme,
- Belli bir çerçevede hareket etme önceden birisinin ortaya koyarak gelenekleştirdiği şeyi devam ettirme (Marxist gelenek, hat geleneği gibi),
- Günlük dilde örf, âdet ve töre. Bu anlamıyla Meinhimci ideoloji anlamındadır. Yani belirli bir davranış kümesini yönlendiren, belli davranış kalıplarını üreten ve insanları bu kalıplara göre davranmaya” zorlama gibi anlamlara gelmektedir (Armağan, 1992: 11).

Görüldüğü üzere gelenek kavramının birden fazla anlamı bulunmaktadır. Fakat biz konumuz gereği, geleneğin daha çok ikinci ve üçüncü anlamı ile ilgileneceğiz. Yani öncelikle, geleneğin ikinci anlamından hareket ederek, Türk

modernleşmesinin, ortaya çıktığı andan günümüze kadar geçen sürede bir gelenek olarak ele alınabileceğini öne süreceğiz. Ardından gelenek kavramının, daha çok günlük yaşantıda bir tarz, alışkanlık olarak beliren, çoğu zaman (bazen tümüyle) din tarafından yörüngesi ve içeriği belirlenen anlamını dikkate alacağız. Hiç şüphesiz geleneğin bu anlamı, bir yaşantı kipine işaret etmekte, Mannheim'ın ifade ettiği şekliyle ideolojik unsurları içermekte ve bu anlamıyla çoğu zaman muhafazakâr bir özellik göstermektedir. Nitekim, muhafazakâr ideoloji kendini, modernite karşısında geleneğin muhafızı olarak görmektedir. Çünkü Karl Mannheim'a göre, "muhafazakârlık gelenekçiliğin modern bir yorumu, mantıki bir sonucu ve tarihsel bir formudur" (Mannheim, 1971: 153-6). Ninian Smart da benzer biçimde, geleneğin modern dünyadaki tezahürünün muhafazakârlık olduğunu ileri sürmektedir (Smart, 1998:83).

Bu bağlamda gelenek, folklorik, sosyolojik yahut dinî boyutlarıyla bir sürekliliğe işaret eder ve istikrara vurgu yapar (Armağan, 1992: 19-22). Dolayısıyla gelenek, zamansal ve kültürel olarak, geçmiş, şimdinin ve geleceğin bir aynası olarak görülür. Bu bağlamda gelenek, özellikle geçmişin kurucu niteliğine ve onun geleceği belirleyici gücüne vurgu yapar. Nitekim Edward Shils'e göre,

"gelenegin penceresinden bakan biri, toplumların hayatının büyük bir kısmının uzak bir geçmişten miras alınan kurallara uygun bir biçimde" sürdüğüne inanır (Shils, 2002:146).

Gelenegin modernite ile, daha doğrusu modernitenin gelenekle olan gerilimli ilişkisinin kendisi de bir geleneğe dönüşebilmektedir<sup>96</sup>. Örneğin aydınlanmanın ve modernitenin içsel mantığında yer alan, her türlü geleneğin tasfiye edilmesi gerektiği düşüncesi, bir gelenek olarak benimsenebilmektedir.

Réne Guénon ve Frithjof Schuon, modern dünyanın hedefinde geleneğin olduğunu söylemektedirler. Fakat onlara göre modernitenin hedefinde olan asıl şey, geleneğe ruhunu veren *kutsal*dır. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi Guénon, modernitenin 'profan' yani din dışı bir tasarımdan hareket ettiğini, bu nedenle 'kutsal'ın ortadan kalkmasını ve özü itibarıyla maddi temeli olan bir dünyayı tesis

<sup>96</sup> Bu da Armağan'ın yukarıda verilen gelenek tasnifinde, geleneğin ikinci anlamına denk gelir. Bu demektir ki, karşı çıkılan şey gelenek de olsa, ona karşı çıkmanın kendisi de bir gelenek olabilmektedir. Örneğin modernitenin önemli kavramlarından olan *ilerleme*, geleneğin bertaraf edilmesini salık verirken, "kendini bir gelenek olarak okuyabilir" (Shils, 2002: 148).



etmeyi amaçladığını ileri sürmektedir. İşte muhafazakârlar tam bu noktada, geleneği, dolayısıyla ‘kutsal’ı moderniteye karşı savunmuşlardır. Çünkü muhafazakârlara göre gelenek demek din demektir. Nitekim René Gu  non’a göre “din geleneğin adeta uygulanmasıdır”. Frithjof Schuon için de, “geleneğe çehresini veren dindir” (aktaran Armağan, 1992: 33-37). Bu demektir ki, konu edindiğimiz İslâmcılar muhafazakâr bir çizgide kalarak geleneği sahiplenirken esas olarak dini sahiplenmektedirler.

Gelenek ifade ettiğimiz gibi modernizme karşı durarak, onu i  ine d   t    n   iddia ettiği yanlıştan kurtarmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Mustafa Armağan’a göre,

“geleneğin karşı çıktığı şey,   a  da   dünya değil, modernizmdir. Modernizme de b  t  l ve yanlış öncüllere dayandığı, insan-  st   Hakik  ti değil beşerî nefsaniyeti esas aldığı için karşı çıkmaktadır. Oyleyse geleneğin yeniden keşfi denilen şey, modern dünyaya tam bir sırt çevirme tavrı değil, modern dünyanın davranışına eksikliği giderek daha çok çekilen ‘kutsal’ın rayahasını zerketmek, bunun için de bir yandan olumsuzluklarını eleştirirken, diğer yandan da geleneksel doktrinleri en saf ve modernlerin anlayacağı şekilde yeniden formüle etmek gerekmektedir” (Armağan, 1992: 53).

Kısacası, gelenek ve modernite arasındaki süregelen tarihsel gerilim, geleneğin moderniteye karşı muhalif bir söylem oluşturmasında oldukça etkili olmuştur. Bu bağlamda muhafazakâr d    nce, moderniteye karşı muhalif fakat yine modern bir ideoloji ve d    nce sistemi olarak vuku bulmuştur. Söz konusu muhalefet söyleminin Türk modernleşmesindeki karşılığı ise, İslâmi gelenek olmuştur. Yani İslâmi gelenek, Türk modernleşmesine karşı yöneltilen muhalefetin temel adresi ve kaynağı olmuştur. Şimdi sözü edilen geleneğe ve onun muhalif söyleminin temeline bakalım.

## **2.2.Muhalefetin Dili Olarak İslâmi Gelenek**

İslâmi geleneğin muhalefetin bir dili haline dönüşmesindeki en etkili faktör, Osmanlı’da ba  layan modernleşme hareketleridir. Çünkü III.Selim döneminde ba  layan modernleşme hareketleri, en fazla mevcut geleneksel yaşam tarzını tehdit etmiştir. Söz konusu geleneksel yaşam tarzının çerçevesinin büyük oranda İslâm tarafından çizildiği, yani dinî referanslarla tesis edildiği hatırlandığında, modernleşme hareketlerinden birinci dereceden geleneğin etkilendiği a  ık  ardır. Nitekim, geleneksel yaşam tarzının adeta temsilcisi konumunda olan gerek devlet

katında gerekse sosyal alanda büyük ayrıcalıklara sahip olan ulema, modernleşme hareketleri ile her geçen gün sahip oldukları ayrıcalıkları yitirmeye başlamıştır. Şöyle ki, ulema, başta eğitim, adalet ve mahalli idare alanında önemli görevler üstlenmiş, bunun yanı sıra geleneksel yaşamda dinin önemine paralel bir önem kazanmış ve önemli ayrıcalıklar elde etmiştir. Örneğin mülk sahibi olan ulemanın malları müsadere edilmemiştir. Fakat modernleşme süresinde ulema, bahsedilen ayrıcalık ve konumunu kaybetmeye başlamıştır.

Ulema modernleşme hareketlerinin devletin İslâmi karakterini tahrip ettiğini ve toplumda hâkim olan geleneksel değerleri hedef aldığını biliyordu. Bu nedenle seküler eğilimlere karşı olumsuz tavır takınmış ve onlara karşı savunmacı tepkiler göstermiştir. Sözü edilen tepkileri dile getirmede ise ulemanın en yakın müttefiki olan Yeniçeriler önemli rol oynamışlardır. Yeniçerilerin çıkardıkları birçok isyanın ardında, esas olarak ulemanın ve kendilerinin sosyo-ekonomik talepleri yer almıştır. Bu nedenle ulemanın adeta askeri kanadını oluşturan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla<sup>97</sup>, ulema silahlı müttefiklerini kaybetmiş ve ulemanın modernleşme hareketlerine direnme gücü iyice zayıflamıştır.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte, modernleşme hareketleri hız kazanmıştı. II.Mahmut, siyasi gücü kırılan ulemayı, yönetimin bürokratik bir mekanizması haline getirmiştir. II.Mahmut'un esas amacı, devlet ve din ayrımını sağlayacak kurumsal adımları atmak olmuştur<sup>98</sup>. Her geçen gün gücünden biraz daha yitiren ulema doğal olarak söz konusu adımlara tepki göstermiştir<sup>99</sup>. Ama ulema, asıl olarak Tanzimat döneminde sosyal yaşam ve siyasal alanda çok kan kaybetmiştir (Chambers, 1972: 33-35).

Ulemanın yukarıda ifade edilen kayıpları sadece dinsel etkinlikleriyle sınırlı olmamıştır. Aynı zamanda ifade edildiği gibi sosyal statüleri, ekonomik

---

<sup>97</sup> II. Mahmut döneminde (1826 yılında) Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, sadece ordunun yeni ve modern bir görünüme kavuşturulması amacını taşıyor, bu sayede modernleşme hareketlerine karşı genelde ayaklanma çıkarmak suretiyle direnen bir kesimin varlığını bertaraf etmek anlamına geliyordu.

<sup>98</sup> Bu konu, Şeyhülislâmlık konusunu tartıştığımız yerde ifade ettiğimiz gibi, laiklik yönünde atılan adımlarla irtibatlıydı ve Şeyhülislâmları devlet yönetiminden uzaklaştırmayı hedeflemekteydi. “Şu da bir gerçektir ki, şeyhülislâmlık makamı, bu dönemden itibaren, artık siyasi çatışmalarda rol oynayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır” (Yakut, 2005:181).

<sup>99</sup> II.Mahmut'la başlayan modernleşme hareketlerinin bir sonucu olarak yetişen aydın sınıf ile ulema arasındaki gerilim, bir anlamda modernite ve gelenegın gerilimini yansıtmaktadır.

ayrıcalıkları, hukuk ve eğitimdeki güçleri de ciddi kayba uğramıştır. Bu nedenle modernleşmeye karşı oluşları, sadece modernleşmenin onlar açısından tehdit dolu (dinin yerine geçen dünyevi unsurlar, modern bürokrasi, laik hukuk) içeriği ile ilgili değildi. Ulemanın modernleşmeye karşı çıkışındaki asıl neden, modernleşmenin mensup oldukları sınıfsal yapıyı tahrip etmesidir. Yani ulema, modernleşmeye karşı çıkarken ve geleneksel yaşamı savunurken, arka planda geleneksel yaşamın onlar adına ürettiği ayrıcalıklı sosyal statülerini ve sınıfsal konumlarını savunuyordu. Bu durum, Mannheim'ın, düşünce biçimleri ile onların sosyal arka planları arasında yakın bir ilişki olduğu şeklindeki tezini hatırlatmaktadır. Buna göre bir düşünce biçimi, taşıyıcılarının veya savunucularının sosyal izdüşümüne uygun olarak üretilir. Bu demektir ki, bir düşünce biçimi onu besleyen sınıfsal arka plandan bağımsız düşünülemez çünkü bizatihi kendisi sınıfsal bir özelliğe sahiptir. Mannheim bu bağlamda, “muhafazakâr düşünce sistemi ile gelenek arasında organik bir ilişki olduğunu” öne sürerken, sözü edilen ilişkinin gerisindeki sınıfsal bağlantıyı dile getirmektedir (Mannheim, 1971:135;156). Buna paralel olarak Robert Nisbet, muhafazakârların Fransız Devrimi'ni çok şiddetli bir şekilde eleştirmelerinin, sözü edilen devrimin hedef aldığı sınıfın, muhafazakârların mensubu oldukları sınıf olmasıyla ve muhafazakârların, adı geçen devrimle birlikte kaybettikleri sınıfsal çıkarlarını telafi etme arzularıyla yakından ilişkili olduğunu öne sürmektedir. Çünkü,

“ (...) muhafazakârların hepsi ya bizzat Devrim'in 1791'den sonra bir darbeyle çökerttiği Katolik-monarşik-aristokrat bileşkenin parçasıydılar ya da bu bileşkenin inançlı destekçileri olmuşlardır” (Nisbet, 1997: 100).

Bu nokta, ulemanın, moderniteye karşı tesis ettikleri muhalif söylemlerini analiz etmede başvurabileceğimiz önemli bir kriter olmaktadır. Buradan hareketle, sözü edilen kesimlerin modernleşme hareketlerine karşı inşa ettikleri muhalif söylemlerinin ve din adına gösterdiği tepkinin gerisinde, modernleşme ile birlikte geri çekilen sınıfsal pozisyonlarının olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bunun bir sonucu olarak, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, ulema tarafından dinî bir görünümde olan, fakat gerisinde sosyal ve sınıfsal çatışmaların yattığı birçok isyan çıkarılmıştır (Chambers, 1972: 35; Gilsenan, 1990: 44; Yakut, 2005:192). O halde din, Osmanlı'da genel olarak sınıfsal memnuniyetsizliğin dile getirildiği bir araç

olarak iş görmüştür. Yani din, memnuniyetsizliğin gerçek nedeninin, olması gereken kanalla dile getirilemediği zaman, her türlü memnuniyetsizliğin dili haline gelmiştir. Buradan hareketle İslâm, Osmanlı’da genel olarak muhalefetin bir dili, söylemi haline gelmiş, toplumda yer alan sosyo-ekonomik memnuniyetsizliğin bir ifadesi olmuş ve siyasal mücadelelerde bir araç olarak kullanılmıştır.

Fakat bu nokta, dinin sadece sosyo-ekonomik nedenlerden kaynaklanan muhalefetin bir ifadesi olması anlamına gelmemektedir. Şöyle ki din, bizatihi dinsel nedenlerden kaynaklanan hoşnutsuzluğun dile getirildiği bir alan olarak da iş görmüştür. Nitekim birazdan detaylı olarak ele alacağımız İslâmcılık hareketi, modernleşmeye karşı dinin savunusunu yapan, dinin seküler yaşam karşısından geri çekilmesini eleştiren bir tutum takınmış ve en önemlisi İslâm’ın savunusunu yine İslâm’dan hareketle yapmışlardır. Şimdi söz konusu hareketi ele alalım.

### **2.3.Bir Modernleşme İdeolojisi olarak İslâmcılık**

#### **2.3.a.Otantik Modernleşme<sup>100</sup> ve İdeoloji Olarak İslâmcılık**

II.Abdülhamit döneminde siyasal bir proje olarak kullanılmasına ve yine II.Meşruiyet döneminde belirgin bir ideoloji haline gelmesine rağmen İslâmcılık, kendisini hazırlayan ve besleyen şartlar dikkate alındığında, Yeni Osmanlılara kadar geri götürülebilecek bir tarihe sahiptir (Türköne, 2003:29). İslâmcılık düşüncesinin modernleşme temayülünü besleyen temel duygu, İslâm’ın içinde kalarak çağın gereklerini yerine getirmek olmuştur. Mardin’e göre bu durum, “İslâm’ın bir üst yapı kurumu değil, ‘temel’ şekillendirici olarak” görülmesinin bir sonucudur (Mardin, 1985:1400). *Asr-ı saadete* dönerek, oradan elde edilecek bilgi kümeleriyle bir İslâm modernizmi inşa etmek, çerçeve olarak modernizmi İslâm içine almak anlamına gelen bir anlayışı simgelemiştir. “Bu yaklaşım Batılılaşmayı bir sorun, İslâm medeniyetine dönüşü ise çözüm olarak gören otantik modernleşme arayışı çizgisinin devamı niteliğindedir” (Çınar, 2004:175). İsmail Kara’ya göre,

“İslâmcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslâm’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, eğitim vb.), ‘yeniden’ hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla, Müslümanları İslâm dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak... medenileştirmek, birleştirmek, kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların,

<sup>100</sup> Bu kavramı Menderes Çınar’dan ödünç alarak kullanıyorum (Çınar, 2004:175).

arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir” (Kara, 2004: 15).

İslâmcılık, bir ideoloji, bir modernleşme projesi olmanın yanında entelektüel bir harekettir. Bu hareket, Tanzimat’la birlikte gündelik ve entelektüel yaşamda ortaya çıkan Batıcılık ve gelenek gibi ikili dünya içinde (Ülken, 1966: 309) ve özellikle Batı’dan gelen etkilerin sonucunda belirginleşmiştir. İslâmcılık, modern dünyanın bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve modernleştirici bir işleve sahip olmuştur (Bulaç, 2004: 51). Tıpkı milliyetçilik gibi modern içerikli bir kavram ve bir ideoloji formunda gelişen İslâmcılık, “geleneksel İslâm’ı ayıklayarak içeren bir ideoloji” olarak ortaya çıkmıştır (Türküne, 2003:10).

“İdeolojiktir çünkü, müesseseler kuracak bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia, gerçekleşmek için de sosyal bir hareketi davet etmektedir” (Tunaya, 2003:1).

İslâmcılar, hem düşünsel ve ideolojik açıdan Osmanlı ethosuna bağlı olmaları, hem devletin çeşitli kurumlarında pratikte yer almaları bakımından devletle iç içe olmuşlardır. Ali Bulaç’a göre,

“ (...) Batıcılar gibi İslâmcıların da kafasında olan şey, devletin ele geçirilmesi, dönüştürülmesi ve devlet üzerinden toplumun yeniden inşa edilmesi” düşüncesi olmuştur (Bulaç, 2004: 53).

Aynı zamanda İslâmcı ideoloji, Osmanlıcılık, Türkçülük gibi diğer ideolojilerin sahip olduğu “devleti kurtarmak” düşüncesini paylaşmıştır. Fakat “gerek Batılılaşmanın meşrulaşması gerekse acil, pratik ve pragmatik olanın felsefi ve tarihi olanı büyük ölçüde zaafa uğratması gibi, fiili ve psikolojik ‘zaruret’ler” (Kara, 2004:37), diğer kurtuluş ideolojileri olan Osmanlıcılık, Türkçülük gibi İslâmcılığın da, köklü bir entellektüel hareket olmasını engellemiştir. Çünkü harekete yön veren ihtiyaçlar, bu hareketin kaderini de belirlemiştir. Yani pratik sorunlara endeksli bir hareket olarak şekillenen İslâmcılık, felsefi derinliği olan bir harekete dönüşmekte oldukça zorlanmıştır<sup>101</sup>.

İslâmcılar II. Abdülhamit’in son dönemlerinde *Sırat-ı Müstakim*, daha sonra da *Sebilü’r Reşat* dergisi etrafında örgütlenmişlerdir. Dönem dönem Osmanlıcılarla

<sup>101</sup> Bu zorlanmanın izlerini İslâmcı hareketin başlangıcından günümüze kadar olan evrimini izleyerek, hareketin ilgilendiği soruların çeşitliliğine ve bu sorulara verdiği yanıtların farklılığına bakarak, diğer ideoloji ve projelerle olan ilişkilerini yine bu hareketin temsilcilerinin düşüncelerindeki değişimi görerek takip edebiliriz.

ve Türkçülerle aynı saflarda bulunmuşlardır. İslâmcıların farklı ideolojik ve düşünsel zeminlerde yer almaları, onların sürekli olarak teorik bir arayış içinde olduklarının veya kendi aralarında tam bir görüş birliği olmadığının bir göstergesi olmuştur.

İslâmcılar, devletin iç ve dış siyasasında rol oynarken<sup>102</sup>, aynı zamanda toplumun genel yaşamı üzerinde ciddi etkilere sahip olmuşlardır. Şerif Mardin’e göre İslâmcılık, bir yandan ülke içindeki teba’yı birleştirmek, diğer yandan da ülke dışında Müslümanları emperyalizme karşı harekete geçirmek amacına hizmet eden siyasal bir proje olarak kullanılmıştır (Mardin, 1985: 1402). Yine İslâmcılık, Müslümanların özellikle son dönemlerde uğradıkları yenilgiler nedeniyle bozulan morallerini düzeltmede, yani onlara psikolojik destek vermede önemli rol oynamıştır (Tunaya, 2003:2-3).

İslâmcılığı “yeni devirlerin bir ideolojisi” olarak tarif eden Türköne, bu ideolojinin oluşumunda, geleneksel düşüncelerin, özellikle 19.yy’da yaşanan hızlı değişimleri anlayıp açıklayamaması ve söz konusu değişimlerin sosyal alanda yarattığı ihtiyaçları karşılayamaması nedeniyle, bu değişimleri açıklama imkânına sahip yeni bir dünya görüşü arayışının etkili olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde İslâmcılığın geniş kitlelere<sup>103</sup> modern iletişim araçlarıyla<sup>104</sup> ulaşması, bu düşüncenin oluşumunda ve gelişiminde aydın sınıfının büyük rol oynaması<sup>105</sup>, İslâmcılığın modern bir ideoloji olmasını beraberinde getirmiştir (Türköne, 2003: 22). İslâm, başlangıcından itibaren bir din olmak bakımından yani inananlarına düşünsel bir çerçeve ve dünya görüşü sunmak bakımından ideolojiktir. Fakat modern ideoloji olarak İslâmcılık:

---

<sup>102</sup> Aktay’a göre, Müslümanların çoğu için geçerli olan bu devletçilik düşüncesi, devletli olmanın Müslümanlar için taşıdığı derin anlamla yakından ilgilidir (Aktay, 2004: 70).

<sup>103</sup> Cemaat hayatına önem veren ve gücünü oradan alan İslâm dininde, sosyal gelişmeleri anlamak ve bu gelişmelere yanıt vermek, cemaatin yorumuna tabi kılınmıştır. Bu nedenle cemaatin, gelenekçi (aslında başka türlü olması zor olan) yorumu, İslâm üzerinde ciddi etkiler yaratmıştır. Fakat geleneğin tarihsel olarak deneyimlenen tutucu yanı nedeniyle, İslâm’ın yeni gelişmeleri anlaması ve bu gelişmelere paralel olarak İslâm’ı yeni koşullara uygun bir yoruma kavuşturması güç olmuştur. Bu nedenle İslâmcılar, reformcu bir İslâm için, cemaatin gelenekçi yorumlarına imkan veren zemini ayıklama çabasında olmuşlardır.

<sup>104</sup> Hareketin geliştiği ve yayıldığı çevrenin gazete ve dergi gibi modern basın yayın organlarının olması, İslâmcılığı bir cemaat içinde kalan kısır bir düşünce hareketi olmaktan çıkarıp, onun geniş kitlelere seslenen ve onlara ulaşmaya çalışan yaygın bir hareket olmasına neden olmuştur.

<sup>105</sup> Bu dönemde vaaz ve hutbeler halkın çeşitli konularda aydınlatılması için kullanılmıştır.

“Batı’dan gelen ideolojik düşünme biçimi ile geleneksel İslâmi değerlerin bileşimi neticesinde, İslâmiyet’in ideoloji formu içinde yeniden sistemleştirilmesiyle ortaya çıkmaktadır” (Türküne, 2003: 23).

İslâmcılık düşüncesi en genel anlamda, Batılı ve modern bir kavramsal şemanın, İslâm’da yer alan bir alt-yapı ile yapılandırılmasının, yani yeni olanı mevcut içinde aramanın ve mevcut olanı yeni ile karşılaşmanın bir ifadesi olmuştur. Türküne’ye göre:

“İslâmcılığı geleneksel İslâm’dan ayıran en önemli fark, Batı’dan gelen etkinin ürünü olarak, dinin kendisini doğrulama-meşrulaştırma biçiminin değişmesidir (...) Bunun en kesin görünüşü, dinin artık doğruluğunu mitsel (aşkın) onamada araması, aşkın bir gücün varlığı ve iradesinin dayanak olarak gösterilmesi yerine, tamamıyla rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına geçilmesidir” (Türküne, 2003: 24).

Yukarıda bahsedilen konu İslâmcılığın modern karakterini sergilemek açısından oldukça önemli olmuştur. Yani, İslâmcılık ideolojisinin oluşumunda ve gelişiminde İslâm’ın geleneksel yorumcuları olan ulemanın yerine<sup>106</sup>, modern eğitim almış ve Batı ile entellektüel ilişkileri olan aydınların etkili olması ve yine İslâmi konuların geleneksel metotlar yerine rasyonel ve çağdaş araçlarla ele alınması, İslâmcılık hareketinin modern bir çerçeve kazanmasına yol açmıştır. Fakat daha da önemli olanı, İslâmcılığın İslâm’ı ele alma ve onu yorumlama biçimindeki yeniliktir. Yani dinin çağdaş dünyanın gereklerine, ihtiyaçlarına ve gelişmelerine uygun olarak ele alınması, onun bu dünyaya yönelik, bu dünyalı gibi konuşan ve düşünen bir dine dönüştürülmesine yol açmıştır. Öteki dünyaya dönük motivasyon geri plana çekilmiş, yaşanan dünyanın ilgileri daha da önem kazanmıştır. Dinin bu dünyaya yöneliminin artması, yani zaman içeriği açısından şimdi’nin konularını akla uygun esaslarla ele alması, İslâm’ın dünyevileşmesinin bir uzantısı olarak görülmüştür (Türküne, 2003:24). İslâmcılığın modern bir proje olmasını sağlayan en önemli unsurlardan biri yukarıda ifade edildiği gibi, bu ideolojinin ilgilendiği problemlerin, söz konusu problemlere getirmek istediği çözümler için kullandığı araç ve yöntemlerin, yine sunduğu çözümlerin en genel hatlarıyla modern oluşudur.

---

<sup>106</sup> Devletin 19. yy’ın ikinci yarısından itibaren, özellikle asker ve sivil bürokratların da isteğiyle ulemanın gücünü kırmaya başlaması, ulemanın yerine laik-aydın kesimini öne çıkarması, geleneksel İslâm yorumlarının dışına çıkmak isteğiyle örtüşmüştür (Bulaç, 2004: 55).

### 2.3.b.Batı Unsurunun İslâmcılar Üzerindeki Etkisi

Batı, İslâmcı hareket üzerinde birçok nedenle etkili olmuştur. Öncelikle Batı, İslâmcı hareketin doğuşunu hazırlamada ekonomik, sosyal ve siyasal bir rol oynamıştır. Yani bir anlamda Batı, İslâmcılığın varlık nedenlerinden birini oluşturmuştur. Şöyle ki İslâmcı düşünce, doğduğu ülkelerin sosyo-ekonomik koşullarının etkisiyle, çeşitli konularda farklı söylemlere sahip olsa da, bu düşüncenin söylemindeki ortak nokta, Batının, İslâm dünyası üzerinde baskı uygulamakta oluşudur. Her şeyden önce Batı'nın egemenliğinde (sömürgesinde) olan İslâm toplumları, bu söyleme Batıya karşı verdikleri mücadelede sıklıkla başvurmuşlardır. Batının baskısının ekonomik, sosyal ve siyasal olarak hissedildiği İslâm dünyasında, Batı her zaman hem siyasal hem de psikolojik açıdan bir tehdit olarak algılanmıştır.

Sömürgecilik İslâmcılık düşüncesinin oluşmasında ve biçimlenmesinde çok etkili olmuştur<sup>107</sup>. Çünkü sömürgecilikle ve kapitalist güçlüklerle karşılaşma, geleneğin, zaten değişime kapalı olan konumunu güçlendirmesine ve ulema ile yakın bir ilişki içine girmesine yol açmıştır (Gilsenan, 1990: 33). Dolayısıyla İslâmcılık, sömürgeci Batıya<sup>108</sup> karşı koyma güdüsünün bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

“(…) İslâmcılığın büyük ölçüde bir anti-kolonyalist söylem olarak temayüz etmesinin temel sebebi İslâm'a ait sayılan toprakların istilasına karşı sergilenen refleksin yine İslâm'a atıfla kurulabilmiş olmasından kaynaklanıyor” (Aktay, 2000: 20).

Yine İslâmcılık Batı eleştirisi olmanın yanı sıra Batı karşıtı olarak, Batının öteki olarak kodlandığı bir çerçeve geliştirmiştir. Batı, siyasal açıdan İslâmcı hareketin kendisiyle mücadele ettiği alandır.

---

<sup>107</sup> Özellikle Batı sömürgesi altında olan İslâm ülkelerinde, *cihat* kavramı Batı'ya karşı verilen mücadelede anahtar bir kavram olarak iş görmüştür. Fakat Osmanlı Devleti, İran gibi Batı sömürgesi olmayan bağımsız İslâm devletlerinde ise, bu kavram İslâmcı düşüncenin oluşumunda kurucu bir rol oynamamıştır (Pipes, 2000:88). Bunun temel nedeni de Türklerin Batı karşısında yaşadıkları geri çekilmenin nedenlerinin ne olduklarını anlamaya çalışırken, sorunun esas kaynağını sömürgeci Batı olarak görmemeleri ve kendilerinde aramalarıdır. Bunun sonucu olarak, sorunlarının temelinde yatan gerçek nedenleri daha kolay kavramışlar ve sorunların çözümünde tam anlamıyla başarılı olunmasa da en azından sorunların teşhisinde başarılı olmuşlardır (Smith, 1959: 181).

<sup>108</sup> Müslümanlar Batı'daki gelişmeleri uzun süre yok saymışlardır. 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etmesi, Müslümanların bu gerçeğe yüzleşmesini sağlamıştır. Fakat sözü edilen işgal, Müslümanlar açısından travmanın başlangıcını teşkil etmiştir (Pipes, 2000:88)



Batı, İslâmcılığın doğuşunda etkili olduğu gibi, İslâmcıların bu düşüncenin entellektüel sınırlarını çizmede de etkili olmuştur. Yani İslâmcı ideolojinin problemlerini kuran, yeni evrensel değerleri dünya görüşlerinin vazgeçilmez unsuru haline getiren Batı olmuştur (Türköne, 2003: 38).

Diğer yandan, özellikle 19.yy'da, Batının etkisiyle Müslümanların gündelik yaşamında birtakım değişimler yaşanmıştır. Şöyle ki Müslümanların İmparatorluğun güçlü dönemlerinde gayri Müslimlere karşı elde ettiği sosyo-ekonomik avantajlar ortadan kalkmaya başlamıştır. Bir önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi, özellikle Batı'nın zorlamaya dayalı etkisi sonucu Osmanlı Devleti'nce kabul edilen Tanzimat<sup>109</sup> ve Islahat Fermanları ile sosyal yaşamda ekonomik, siyasi ve hukukî düzenlemelere gidilmesi, söz konusu düzenlemelerin Müslümanların ayrıcalıklı konumlarını zaafa uğratması, Müslümanlar tarafından tepki ile karşılanmıştır. Şerif Mardin'e göre, İslâmcıların düşüncelerinin merkezinde "Osmanlıların Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıkları" görüşü hakim olmuş ve İslâmcı hareket "1840'lardan beri genel bir 'Müslümanca' tepki olarak, şekilsiz, fakat ısrarlı bir 'arka plan' unsuru olarak" ortaya çıkmıştır (Mardin, 1999:90). Dahası söz konusu nokta Müslümanların zihinlerinde psikolojik bir çöküntü olarak yer almıştır. Bu çöküntünün nedeni olarak Batının görülmesi, Batının mücadele edilmesi gereken "öteki" olmasını beraberinde getirmiştir. Bu noktada İslâmcılık, sadece devleti kurtarma düşüncesi gibi siyasal bir amaca hizmet etmekle sınırlı kalmamış, fakat aynı zamanda, Müslümanların sosyal refahlarını ve statülerini de muhafazaya yönelik sosyal bir çerçeve kazanmıştır. Bu genişleyen sınırları nedeniyle İslâmcılık, devlet adına olduğu kadar toplum adına dillendirilen taleplerin de kendisinde toplandığı bir ideoloji olarak ikili bir amaca hizmet etmiştir.

Batı İslâmcılar için, epistemolojik olarak hem kurucu bir rol oynayan hem de itina ile uzak durulması gereken fakat kendisine ihtiyaç duyulan mayınlı bir tarlaya dönüşmüştür. Çünkü İslâmcılar, bir taraftan Batı'nın bilim, teknik ve siyasi olarak geldikleri ileri noktayı kabul ederken ve bu yönüyle Batı'ya gıpta ederlerken, diğer

---

<sup>109</sup> Bulaç'a göre, "Tanzimat Fermanı, metnin yazılışında kullanılan dinî dil ve yerli retoriğe rağmen devletin bir tercihi olarak dinden ve devletin köklü idari geleneklerinden kopuşun ilk adımıdır" (Bulaç, 2004:52).

yandan modern Batı kültürünün özünü teşkil eden seküler yaşamının, İslâm dünyasına yapacağını düşündükleri olumsuz etkileri engellemek ve İslâm'ı muhafaza etmek zorunda kalmışlardır. Burada ifade edilen yönüyle İslâmcılık,

“geleneksel İslâm'dan farklı biçimde rakip olarak diğer dinleri almaz. İslâmcılığın rekabet ettiği düşünceler artık Hristiyanlık gibi dinlerden ziyade, pozitivizm gibi 19 yy. felsefeleridir. Batının tartışılmaz üstünlüğüne rağmen düşman Hristiyanlık değil, modernliğin ürettiği seküler ideolojilerdir” (Türköne, 2003:26).

Her şeyden önce İslâmcıların çoğu zaman muhatap olmak zorunda kaldıkları Batının modern ve seküler dünyası, İslâm kültürü açısından zihinsel olarak farklı bir dünya olmuştur<sup>110</sup>.

Şimdi ekonomik-siyasal üstünlüğe sahip Batı'nın İslâm dünyasından talepleri, İslâm dünyasının geleneksel düşünce biçimlerini sarsmıştır. Şöyle ki Batının ve İslâm dünyasında yaşayan Batıcı entellektüellerin talepleri, en temelde geleneksel yaşantının ve onu besleyen zihinsel ve kültürel dünyanın tenzih edilmesi olmuştur. Bu nedenle de İslâmcılık savunmacı bir ideolojiye dönüşmüştür. Nitekim Namık Kemal'in Ernest Renan'a yazdığı reddiyedeki ve diğer İslâmcıların yazılarındaki ana özellik İslâm'ın savunusu olmuştur.

Yukarıda ifade edilen nedenlerden dolayı, İslâmcıların Batı ile kurdukları epistemolojik ilişki, Batı'nın bilim ve tekniğini almak fakat kültüründen uzak durmak gibi telifçi ve seçmeci bir anlayışa dayanmıştır. Mümtaz'er Türköne'ye göre,

“İslâmcılık rakip olarak ideolojileri alır ama aynı zamanda rakip ideolojilerden işine yarayan, sistemine almakta mahzur görmediği veya zaruri gördüğü unsurları eklektik biçimde ictibas eder” (Türköne, 2003:26).

Dolayısıyla İslâmcılar gelişmiş olarak kabul ettikleri Avrupa'dan, ihtiyaç duyulan çerçevede ve sınırları çizilmiş bir bilgi alışverişine onay vermişlerdir.

“Biz Avrupa pazarından muhîtimizde gelişmesi mümkün, irsî kâbiliyetlerimizin gelişmesini sağlayacak olan şeyleri almalı, Avrupalılar için zararlı olduğu muhakkak iken bizim için helâk edici olacağı mülâhaza olunanlarına rağbet etmemeliyiz. Bu ise seçme ve aktarma ile mümkün olur. Ancak seçme ve aktarma, her şeyden evvel belli bir gâye ve sağlam bir usûl ile

<sup>110</sup> İslâmcılar nezdinde Batıcılık, ‘dinsizlik’ kadar tehlikelidir. Nitekim Ahmed Hilmi, “Memleketimizde en helâk edici hal, düşüncesiz ve şekli bir taassup ile taklitçi ve çocukça bir dinsizliktir” (Şehrebenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, aktaran Çelebi ve Yılmaz, 1999: 24) derken, Batıcıları hedef almaktadır.

yapılabilir. Seçme ve aktarma yerine taklît ile kanâat edersek, terakkî ve tekâmül mümkün olamaz” (Ahmed Hilmi, *Hangi Felsefî Ekolü Kabul Etmeliyiz*, 1999: 12).

### 2.3.c.İslâm’da Yenilik Arayışları ve Rasyonellik Vurgusu

İslâmcıların gelenekçilerden farklı olarak<sup>111</sup>, mevcut sorunlara rasyonel bir çerçeveden hareketle yanıt aramaları, hem İslâm adına hem de bu ideolojinin modern karakter kazanması adına önemli bir farklılık ve yenilik olarak görülmüştür. Her şeyden önce İslâmcılar, İslâm’da rasyonelliğin önemli bir yer tuttuğunu iddia etmişler ve bunu değişik vesilelerle ispat etmeye çalışmışlardır. Modernliğin kaçınılmaz olarak toplumları kısılcasına alması, askeri ve bürokrat kesimin Osmanlı Devleti’ni modernleştirme çabalarının hız kazanması, İslâmcıların modernite karşısında özgün bir pozisyon geliştirmelerini zorunlu kılmıştır. Şüphesiz onların böylesi bir pozisyon almalarına neden olan etmenlerden biri de, modern Batının seküler dünya görüşünün İslâm toplumlarına sömürgeci bir kanalla girmesi ve bu sürecin İslâm toplumlarında bir tehdit olarak algılanması olmuştur. İslâmcılar mevcut gelişmelerin önüne geçmek için modernleşmeye karşı çıkmanın yararsız olduğuna inanmışlar, dolayısıyla modernleşmeyi İslâm’ın genel ilkeleri içine dahil etmeyi, kelimenin en geniş anlamıyla bir İslâm modernizmini öngörmüşlerdir.

“İslâm modernizminin merkezî tezi şudur: Temel kaynakları olan Kur’ân ve Sünnet’e dayandırıldığı, bu kaynaklar ve onların ışığında oluşan tarihî miras, ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı taktirde İslâm, tarihî-içtimâî gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kâdir bir inanç sistemidir” (Aydın, 1999:232).

İslâmcılar modernliğin Batı tarafından temsil edildiğini ve Batının bilim ve teknik açıdan üstün olduğunu kabul etmişlerdir. Batının gelişmiş dünyasına ivme kazandıran özün, İslâm dünyasından onlara geçtiği iddiasını gündeme getirmişlerdir. Bu tez İslâmcıların genel olarak ‘medeniyet ve akıl İslâm’ın yitik malı’dır sloganına (Kara, 1997: 26) içeriğini kazandıran tez olarak kabul edilmiştir. Batının değerlerinin İslâm’da bir öz olarak bulunduğu düşüncesi, İslâmcılar tarafından bir keşif değil hatırlama şeklinde vuku bulmuştur. Yani Batının

<sup>111</sup> “Modernizm öncesi ihyacılık, ciddi bir düşünce kısırlığı içindedir. İhyacıların çoğu, başta İbn Teymiyye olmak üzere, entelektüelizmin ve rasyonalizmin her çeşidine prensip olarak karşıydılar” (Aydın, 1999: 234).

gelişmişliği bu anlamda bir miras olarak görülmüş ve İslâm'ın bu mirasın tek ve gerçek sahibi olduğu ileri sürülmüştür. Batı dünyasının teknik ve bilim alanında gelişmişliğini yani başarısını İslâm'a havale eden İslâmcılar, bu tez sayesinde modern dünya ile rasyonel temelde epistemolojik bir bağ kurmuşlardır.

Tunaya'ya göre İslâm dünyasında çağdaşlaşma iki rasyonalizm akımı etrafında şekillenmiştir. Birinci akım, din ve devlet işlerinin ayrılığını savunan laik ve gerçek rasyonalist akım, diğeri ise *Kur'an*, Sünnet gibi İslâm esaslarına dayanmakla birlikte, bunların yorumlanmasında ve birey ve toplum yaşamının düzenlenmesinde kullanılacak kuralların akıl ve bilime dayalı olmasına önem veren kısmi modernizm akımıdır (Tunaya, 2003:19). İslâmcıların akla dayanan bir İslâm okuması yapmaları, geleneksel İslâm'ın yöntemi ve birikimi içinde mümkün görünmemiştir. İslâmcılık modern bir yönetime sahip bir ideoloji olarak hareket ederken, elindeki geleneksel malzeme, İslâmcıların arzu ettikleri İslâm okumasına imkan vermemiştir. Çünkü Mehmet Aydın'a göre;

“Gelenekçi, tarihe yansıyandan başka bir İslâm bilmez. O, tarih içinde yaşar ve o tarih içinde konuşur. Bu tutum gelenekçiye adeta kör etmiştir. Akıl dışı bir görünüm sergileyen “otoriteye bağlanma” alışkanlığının da temelinde yanlış bir gelenek anlayışı yatar” (Aydın, 1999: 254).

Bu nedenle İslâmcılar, çağdaş sorunlara çözüm bulmanın anahtarını, durağan bir zihniyet ve gelenekte değil, asıl kaynaklara müracaat etmekle bulmuşlardır.

“Asr- Saadet'e dönüş eylemleri, bir altın çağ yaratmanın yanında, esnek yorumlara kaynaklık edecek elverişli bir sahayı da açmaktadır (...) İslâmcıların Ortaçağ birikimini kenara iterek doğrudan aslı kaynaklara müracaat etmeleri, yani saflaştırıcı (pürist) yaklaşımları, yeni meşrulaştırma çabaları için klasik İslâm'ın elverişsizliğinden kaynaklanmaktadır. Orijinal kaynaklar, işlenmemiş biçimiyle yeni kurumlara kaynaklık etmeye, yeni durumlara uyarlanmaya daha elverişli olmaktadır ” (Türköne, 2003: 25-28).

“İslâm'ın ana ilkelerine dönüş, “İslâmcı” adı verilen fikir akımının ana tezi” (Tunaya, 2003:2) olmuştur. İslâmcılar, İslâm'ın modern yorumuna imkan verecek şeyi, İslâm'ın geleneksel ve hurafelerce<sup>112</sup> yozlaştırılmış biçiminde değil, bizatihi İslâm'ın, siyasi ve sosyal olarak tahrif edilmemiş özünde bulabilmişlerdir. İslâm'ın akılcı ve çağdaş yönünü işaret eden bu alan, İslâm'ı yeniden inşa etmenin epistemolojik olanaklarına sahip olmuştur. Çünkü *Kur'an* ve Hadisler, orijinal

<sup>112</sup> İslâmcılar, İslâm'ın akla uygun açıklamasına engel olan ve her biri İslâm adına kendi doğrusunu tek doğru ilan eden tarikatları ciddi biçimde eleştirmişlerdir.

kaynaklar ve ilk metinler olmaları nedeniyle kendileri üzerinde görüş birliği olan kaynaklar olarak görülmüştür. Yine bu metinler, İslâm dünyasında meydana gelen siyasi (mezhep) bölünmelerinin yarattığı görüş ayrılıklarına rağmen doğrulukları ve geçerlilikleri hakkında uzlaşma sağlanan metinler olmalarından ve İslâm toplumlarının geçirdiği sosyo-kültürel ve siyasal deneyim farklılıklarından kaynaklanan yorum farklılıklarından görece daha az etkilenmelerinden ötürü, İslâmcı düşünürler tarafından doğrudan ve ilk elden başvurulmuş kaynaklar olmuşlardır. Bu yönüyle ilgili metinler, çağın gereklerine uygun olarak rasyonel temelde yorumlanabilme potansiyeline sahip olmuşlardır. İslâmcıların ilk metinlere dönmelerine meşruluk kazandıran düşünce ise, yine İslâmcıların sıklıkla vurguladıkları bir argümandan yani, İslâm'ın rasyonel bir din olduğu ve bütün çağların ihtiyaçlarına yanıt verebilme özelliğine sahip olduğu düşüncesinden beslenmiştir.

İslâm'ın modernleştirilmesi tezi, her şeyden önce İslâm'ın modern dünyanın temel saikleriyle uyum içinde olduğunu iddia etmek anlamına gelmiştir. Örneğin İslâm'ın ilerlemeyi bir ilke olarak benimsediğini, devrimci bir niteliğe sahip olduğunu iddia eden İslâmcı yazarlar, İslâm'ın her çağın olduğu gibi modern dünyanın gereklerini de yerine getirebileceğini iddia etmişlerdir. Buradan hareketle İslâmcı bir yazar olan Şemsettin Günaltay, İslâm dininin, değişen ve değişmeyen hükümler içerdiğini ifade etmiştir. Günaltay, İslâm dininin bazı hükümlerinin sosyal hayatın ihtiyaçları doğrultusunda yeniden ele alınarak çağın gereklerine göre yorumlanabileceğini işaret etmiş, söz konusu yorumun yapılmamasının İslâm'ı çöküşe doğru götürdüğünü ileri sürmüştür.

“Çünkü bir asır veya muhîr için faydalı olan hükümler, diğeri bir asır veya muhîtte zararlı olabilirler (...) evet, İslâmiyet'in öz şariat denilen yüce esâsları her asırda mukaddes” olmuş zamanla “değişime uğramaktan korunmuştur. Fakat fer'i hükümleri böyle değildir. Bunlar muhîr ve zamanın ihtiyaçlarına göre değişebilir veya büsbütün uygulamadan kaldırılabilir. İslâmiyet'in son din olmasını temin eden ana özellik, detay hükümler denilen ikincil hükümlerin, örf ve asrın ihtiyaçlarına göre değişebilmesi, ikincil hükümlerin değişmez olma damgasından âzâde bulunmasından başka bir şey değildir” (Günaltay, *İslâm'ın Uyanışı*, 1999: 33).

Aslında İslâmcıların asrı saadete<sup>113</sup> dönmeleri, modern dünyaya yönelik yeni açıklama zeminini burada aramaları, kendilerine iki yönden avantaj sağlamıştır. Birincisi bu düşünce, İslâm'ın modern ve çağdaş bir din olduğu iddiasını temellendirmek için bir zemin ve olanak sağlamıştır. Nitekim Laoust'a atfen Abu-Rabi, "orijinal kaynaklara dönmeksizin doktrinel reform mümkün" olmadığını ileri sürmüştür (Abu-Rabi, 2001: 40). İkinci olarak İslâmcıların, oryantalistlerin İslâm'da içtihat kapısının kapalı olduğu yönündeki eleştirilerine bu kanalla cevap vermelerine imkan vermiştir<sup>114</sup>.

" (...) Fakat serdedilen araştırmalardan anlıyorum ki ictihâd kapısının açık olması lâzım geldiğini gösteriyor. Şeriatımızın da ihtiyaca karşı gelmediğini yakinen biliyorum" (Halîm Sâbit, *Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Âciẓane II*, 1999: 164).

İslâmcıların İslâm'ın akli boyutunu sürekli olarak vurgulamaları, her şeyden önce içtihat kapısının kapalı olmadığı şeklindeki iddialarına bir temel teşkil etmiştir. Aynı zamanda söz konusu boyut, İslâmcıların İslâm'ın modern yorumunu yapmalarına epistemolojik ve yöntemsel açıdan meşru bir zemin sağlamıştır. Dahası İslâmcılar bu yolla İslâm'ın, medeniyet yaratan ve onu çağlar boyu sürdüren dinamik bir din olduğunu kanıtlamaya, çağdaşlığını ve gelişmişliğini kabul ettikleri Batı'nın bu seviyelere gelmesinde İslâm'ın oynadığı rolü göstererek, medeniyete ortak olmaya çalışmışlardır. İslâmcı bir yazar olan Ahmed Hamdi Akseki'ye göre;

"İslâm Dîni, Hz.Muhammed (s.a.v.) efendimiz hazretlerinin Allah'tan getirmiş olduğu semâvi bir "din"dir; her yerde akli kendisine samîmî bir arkadaş olarak tanımış, medeniyetle beraber yürümüş; insana, insanıyetle dâimâ yardım elini uzatmıştır" (*Akseki, İslâm Dini Medeniyet-i Hakîkiyyenin Rubudur*, 1999: 265).

"İslâm dini, akıl ve fikir dinidir: taklîp ve vehm dini değildir. İslâm dininde akıl dinden, din de akıldan ayrı (müstağni) değildir, akıl ve din birbirine uygundur. İslâm dini, hakikat dinidir, hurafeler dini değildir." (İzmirli, *İslâm Dini, Tabîî Din*, 1998:61-62).

İslâm'ın akıl dini olduğu düşüncesini Batılı yazarlara dayandırarak savunan Akseki, Descartes'in, Ishak Taylor'un isimlerini zikretmiştir. Daha ziyade

<sup>113</sup> Mehmet Aydın'a göre, modernist İslâmcıların asr-ı saadete dönüş olarak adlandırdıkları durum, söz konusu dönemin "uygulamalarını aynen günümüze taşımak ise, bunun, sosyolojik açıdan, imkânsız olduğu ortadadır. Müslüman moderniste göre bir dönem ancak "ilham kaynağı", "itici gücü temin eden bir zemin" (Aydın, 1999: 234) olarak okunmalı ve ilgili dönemdeki uygulamaların ilkesel boyutu göz önüne alınmalıdır.

<sup>114</sup> Analizi yapılan metinlerin isimleri, referans verilirken açık olarak yazılmıştır.

savunmacı bir karaktere sahip bu görüşler, İslâm'ın modernleşmeye engel olmadığı gibi, bizahiti modernleşmenin İslâm'dan kaynaklandığını iddia etmişlerdir.

İslâmcılara göre çağdaşlığın ve aklın kaynağı İslâm'dadır fakat Müslümanlar bunun kıymetini bilememişler, dolayısıyla İslâm'ın bu özelliğini alan Hıristiyanlık hızla ilerlemiş, buna karşın Müslümanlar geri kalmışlardır. Fakat İslâmcılar, Hıristiyan dünyanın bu üstünlüğünü İslâm sayesinde elde ettiğini de ileri sürmüşlerdir. Şöyle ki Hıristiyanlar cehalet havuzunda yüzerlerken, İslâm'dan aldıkları bilgilerle belirli bir noktaya gelmişlerdir, fakat Müslümanlar ellerinde bulunan bu kaynağın değerini bilememişler ve bunu kullanamamışlardır. Hıristiyanlar bu bilgi birikimi ve kültürü kendi gelişimleri açısından oldukça iyi değerlendirmişlerdir. İslâmcıların bu noktada üzerinde durdukları temel konu, Avrupa'nın gelişimine ve ilerleyişine İslâm'ın yaptığı katkı olmuştur. Yani Batıyı Batı yapan İslâm'dır ve bu nedenle ilerlemede pratikte onlar başarılı olsalar da başarılarının kaynağı İslâm'dadır.

“İslâm Dîni o dindir ki, Avrupa kavimlerini Endülüs ve Haçlı savaşlarına kadar koştukları hakîkî cehâletten, yürümekte oldukları yok oluş çıkmaz sokağından kurtardı. Avrupa kavimlerini hayvânî sefillik derecesinden, medenîleşmenin en yüksek zirvesine ulaştırdı, onlara medenîyetin usûlünü öğretti” (Akseki, *İslâm Dini Medenîyet-i Hakîkiyyenin Rubudur*, 1999: 267).

İslâm'ın tüm zamanlara ve çağlara yanıt verebileceği iddiasından hareket eden Ahmed Hamdi Akseki, özellikle Avrupa'da yaygın kabul gören<sup>115</sup> ve Müslüman dünyasında da bazı kesimler tarafından paylaşılan İslâm'ın çağdaşlaşmaya engel olduğu tezine şiddetle karşı çıkmaktadır.

“Onun ilkel bir din olup, günümüz insanların zihniyetiyle uzlaştıramadığı, ilerlemeye engel olduğu yolunda hakîkate aykırı ne kadar herzeler neşrolundu (...) Maatteessüf Avrupa mutaassıpları tarafından ortaya çıkarılan bu hezeyânlar, İslâm mütefekkirlerinden geçinen bazı kimseler tarafından da kabûle mazhar oluyor, İslâm Dîni'nin bugünkü çağ ile uzlaştırılması mümkün olmayan birçok hükümleri içerdiği söyleniyor. Mamafih, zaman geçtikçe Müslümanlık aleyhinde söylenilen bu gibi yüzeysel fikirlerin birer serap olduğu anlaşılmaktadır” (Ahmed Hamdi Akseki, 1999: 255).

İslâmcı yazarların gündemlerini meşgul eden konularını, en genelde oryantalistlerin ve Batıcı düşünürlerin İslâm'a ve Müslümanlara yönelttikleri eleştirileri ve İslâmcıların bu eleştirilere karşı geliştirdikleri savunmaları

<sup>115</sup> Akseki, İslâm'ın ilerlemeye engel olduğuna dair düşüncenin Avrupa'daki savunucuları arasında, Taine ve Ernest Renan'ı zikretmektedir.

oluşturmuştur. Oryantalistlerin İslâm'a yönelttikleri eleştiriler genel olarak şunlardır:

- a. Hurafelere, batıl inançlara, menkıbelere, İsrailiyata bulanmış bir inançlar manzumesi ve din;
- b-Müstebit (otoriter/totaliter/despotik) bir siyasi rejim; buna karşılık itaatkar, sesini yükseltmeyen bir toplum;
- c-Atıl, hareketsiz, vurdumduymaz, gözü ahirete dönük bir sosyal yapı ve ilişkiler ağı,
- d-Kadınla erkeğin, Müslimle gayrimüslimin, hürle esirin hukuken, siyaseten ve statü itibarıyla eşit olmadığı bir sosyal hayat;
- e-Sa'y u gayreti, içtihadı, iradeyi değil de pasif bir hat üzerinde cereyan eden tevekkülü, sabrı, kaderi, 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" (Kara, 2004: 38).

İslâmcıları zorlayan konu bunlarla da sınırlı kalmamıştır. Yani İslâmcıları entelektüel olarak zorlayan şey, sadece Batı unsurunun İslâm dünyası için getirdiği tehdit ve ona karşı verilen mücadele olmamış, aynı zamanda akıldan uzaklaşarak taassup batağına saplanan, hurafe ve taklitlerle kötürümleşen geleneksel İslâm'la hesaplaşmak da büyük bir probleme dönüşmüştür. Bu problemle uğraşmak belki diğerinden daha karmaşık ve zorlu bir hal almıştır. Çünkü İslâm'ın modernleşmeye imkân veren yönlerini öne çıkarmak ve geleneğin ürettiği ve ilerlemeye engel teşkil eden unsurları da tenzih etmek, karşılaştıkları güçlükler dikkate alındığında İslâmcılar açısından kolay olmamıştır. İsmail Kara bu durumu şöyle özetlemiştir:

"Bir Batı'ya (iyi, ilim ve medeniyet merkezi Batı'ya) ulaşmak<sup>116</sup> için bir başka Batı'dan (kötü, işgalci, sömürgeci, kâfir, ahlâksız Batı'dan) kurtulmak; bizi tekrar "zaferlerden zaferlere koşturacak" bir (gerçek) İslâm'a varmak için bir başka (tarihî) İslâm'dan kurtulmak" (Kara, 2004: 41).

İslâm'ın çağdaşlaşmaya engel olmadığını ve Müslümanlara çağdaşlaşmayı teşvik ettiğini ifade eden İslâmcı yazarlar, özellikle oryantalistlerce ortaya atılan bu düşüncelere, İslâm'ın rasyonel bir din olduğu ve ilerlemeyi savunduğunu, özellikle cahiliye devrine son veren İslâm'ın bu yanıyla yenilikçi ve devrimci olduğunu ileri sürerek yanıt vermişlerdir. Özü gereği akla ve bilime önem veren İslâm'ın daha sonra bu özelliğini yitirmesinin ve Müslüman dünyanın da geri kalmasının

<sup>116</sup> Bu nokta, İslâmcıların Batı dışı bir modernleşme projesini inşa etmelerinde bir çıkış noktası olmuştur.



sorumlusunun, İslâm'ın özüne aykırı hareket eden Müslümanlar olduğu düşüncesi İslâmcılar tarafından benimsenmiştir<sup>117</sup>. Ali Bulaç'a göre, İslâmcıların İslâm dünyasında oluşan birçok sorunun müsebbibi olarak tarihsel İslâm'ı ve Müslümanları göstermelerindeki amaçları, “tarihsel İslâm'ın dikkatli bir tasfiyesini yapıp ideal İslâm perspektifinden yeniden realiteyi kurmaya çalışmak” olmuştur (Bulaç, 2004:61).

“Müslümanların gavur çizmesi altında ezilmeleri, İslâm diyarının küfrün istila, işgal ve saldırılara maruz kalması da “gerçek” Müslümanlıktan ve İslâm'dan doğmuş olamaz. O halde “kabahat İslâm'da değil Müslümanlardadır”. Ecdadımız,- çok kısa bir dönem hariç- İslâm'ı yanlış anladı ve yanlış yaşadı (veya hiç anlamadı ve hiç yaşamadı / onu anladığını ve yaşadığını zannetti) biz de onların çocukları olarak İslâm'ı yanlış anladık ve yanlış yaşadık” (Kara, 2004: 36).

İslâmcı yazarların modern bir biçimde düşünmelerine imkan veren bu anlayış, İslâm'ı, geleneğin hakimiyetinden kurtarma çabasını beraberinde getirmiştir. Kısacası İslâm'ı düşünsel anlamda sabitleyen gelenekten (hurafe ve cahiliyetten), onu yanlış yorumlayan ulemeden uzaklaştırmak ve İslâm'ı yeniden ve farklı yöntemlerle ele almak, İslâmcıların ana hedefleri olmuştur. Saf haliyle İslâm'ın ihyasına dayanan İslâm modernizminin ana savı şudur:

“ Tarihin akışı içinde İslâm'a, kendi bünyesine uymayan, bazı inanış ve uygulamalar katılmış ve bu durum Müslümanı, inancının öz ve saf yapısından uzaklaştırmıştır. Yapılması gereken şey, bünyeyi yabancı unsurlardan arındırmak suretiyle ihyâ etmektir” (Aydın, 1999: 233).

İslâmcılar, genel olarak Müslümanların ve İslâm devletlerinin sosyo-ekonomik ve siyasal anlamda içinde bulunduğu kötü durumun İslâm'la ilişkilendirilmesini ve bu durumdan İslâm'ın sorumlu tutulmasını önlemek için büyük gayret sarf etmişlerdir. Örneğin İslâmcılar, Osmanlı devletinin Batı karşısında gerilemesinin faturasının, devletin dinle kurduğu ilişki nedeniyle sadece devlet yönetimine değil İslâm'a da kesilmesini engellemek için, “Osmanlı'nın mağlubiyetinden dinin tenzih edilmesi” yoluna gitmişlerdir (Kurtoglu, 2004: 203).

<sup>117</sup> İslâmcılara göre, İslâm dininin modernleşmeye engel teşkil ettiği şeklindeki bir algının oluşmasına, İslâm'ın kendisi değil, onu özüne aykırı bir biçimde yorumlayan, kemikleştiren ve kalıplaştıran İslâm'ın gelenekçi versiyonu yol açmıştır.

Modernleşme sürecinde özellikle oryantalistlerin dillendirdiği bir konu da ‘aktif insan/ aktif toplum- pasif insan/pasif toplum tartışması’dır<sup>118</sup>. Özellikle İslâm dünyasında geniş biçimde yer edinen tarikat ve tasavvuf felsefesinin beslediği ‘kendine yeten kişi olma’ düsturunun, modern toplumlarda geçerliliğini yitirmesi, İslâmcıların bu konuyla ilgilenmelerine neden olmuştur. Yani bu noktada da en azından İslâm’ın tarikat ve tasavvuf dünyasının inananlarına çizdiği yaşam anlayışının, modern bireyle uyumsuzluğu neticesinde, İslâm’ın aktif birey ve toplumun (kısacası modern toplumun) oluşmasına engel olduğu tezi güçlenmiştir (Kara, 2004: 39). İslâmcılar Batılı oryantalistlerin ve Batıcı düşünürlerin, İslâm’ın modernleşmeye engel olduğu, Müslümanlar için pasif bir kişilik öngördüğü, akli ve özellikle felsefeyi zararlı unsurlar olarak gördüğü şeklindeki görüşlerine karşı çıkmakla birlikte, çeşitli nedenlerden dolayı İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun hiç de iç açıcı olmadığını da kabul etmişlerdir. İslâmcılar, söz konusu durumun temel nedeni olarak İslâm dünyasında hüküm süren cehaleti işaret etmişlerdir.

“Müslümanların cehâlet uykusunda devam etmeleri, ayrılık vâdilerinde koşmakta olmaları, beklenen kıyâmetin kopmasını çabuklaştıracak sebeplerden değil midir? (...) Müslümanlar bir zamanlar ilim ve irfân bakımından dünyaya medeniyet dersi vermişlerdi; servette, şehâmette ve ticarete dünyanın yegâne hâkimi olmuşlardı. Halbuki bugün İslâm diyârı târumar, her tarafında acı bir sefâlet hüküm sürmektedir. Müslümanlar her yerde sefâlet ve esâret altında inliyorlar” (Günaltay, *İslâm’ın Uyanışı*, 1999: 27).

İslâmcılar, Müslüman toplumların sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel anlamda çağın gerisinde olduğu sonucunu kabul etmekle birlikte, bu sonuca yol açan nedenler konusunda oryantalistlerden ve Batıcılardan ayrılmışlardır. İslâmcılar, bu duruma yol açan nedenlerin teşhisi konusunda dikkatli davranmışlar ve İslâm’ı mevcut nedenlerden muaf tutmuşlardır. Fakat İslâm dünyasına ve Müslümanların İslâm’ı algılama ve yaşama biçimlerine şiddetli eleştiriler yöneltmişlerdir.

“Modernleşen Batı karşısında kendisine ilişkin tahayyülü, kurumları ve kavramları hezimetle uğrayan Osmanlı aydınının, devletin çöküşünü engellemek için geliştirdiği üç tarz-ı siyasetten biri olan İslâmcılık, geleneksel

<sup>118</sup> Cemaat yaşamının öngördüğü pasif bir kişilik yerine, yeni dünyanın gereklerine uygun (Weber’in ifade ettiği Protestan ve rasyonel değerlere bağlı) yeni bir sosyal birey tasarımı oluşturmak, modernistlerin ortak hedefi haline gelmiştir.

bilgi referanslarına sahip çıkarak devleti muhafaza etmeyi amaçlaması bakımından bir Batı eleştirisi olarak ortaya çıkar. Ancak, öte yandan ve daha aslî olarak bu akım, İslâm'ın algılanış ve yaşanış tarzının bir eleştirisi, İslâmi bir yenileşme, bir yeniden canlanma veya reform hareketi olarak varlık ve anlam kazanır” (Kurtoğlu, 2004: 202).

Daha önce de ifade edildiği gibi, İslâmcı düşünceye modern olma vasfını kazandıran şey, İslâmcıların mevcut sorunları ele alma ve bu sorunları çözme noktasında kullandıkları yöntemlerin modern oluşudur. Geleneksel yöntemlere başvurmayan ve akli İslâm dünyasında yeniden kurucu bir ilke olarak devreye sokmaya çalışan İslâmcılar, mevcut sorunları da yine bu ilkeyle çözme yoluna gitmişlerdir.

İslâmcıların Müslüman dünya için yaptıkları tespitler genel olarak şunlardır:

- Cehaletin İslâm dünyasında istisnasız biçimde yaygın olduğu,
- Müslümanların Batıl inançlar ve hurafelerin etkisinde oldukları,
- Tarikatların İslâm'ı anlama ve cemaatlere yön vermede başarısız oldukları ve kendi doğrularını biricik doğru olarak sunmalarının İslâm'a zarar verdiği,
- İçtihat kapısının açılmasının önemi ve felsefenin tekrar zihinlerde yer alması gerekliliği.

İslâmcıların bu tespitlerinde yer alan ortak vurgu, İslâm dünyasında kurumsal ve düşünsel alanda hâkim olan akıl dışı öğeler üstüne olmuştur. İslâmcılar arasında bahsedilen sorunların çözümleri konusunda dönem dönem farklılık görülse de, sorunların teşhisinde genel olarak adı konulmuş bir uzlaşma içinde olmuşlardır. Yani İslâm dünyasında akıl kanallarını yeniden açma düşüncesi üzerinde İslâmcılar arasında görüş birliği sağlanmıştır. Yine üzerinde görüş birliğine vardıkları başka bir nokta da, İslâm dünyasını saran hurafe ve batıl inançların İslâm'ın özünü çeliştirdiği ve onun akli yanının gelişmesini engellediği düşüncesi olmuştur.

“Evet, bir tek hurâfe bile, akli düşünmekten alıkoyar, sahibini mislini misline haml ve kıyas etmeye alıştıtır. Sonra böylelikle ona her vehmi kabul etmek, her zannı tasdik eylemek kolaylaşır. Bu hal, aklın terakkî ve tekâmülüne mâni olur, idrâk ve ihâta yeteneğini giderir (Ezherî, *İslâm Dini*, 1999: 108-109).

Birçok İslâmcı yazar gibi Günaltay da, İslâm'ın içinde olduğu cehalet durumunun nedenini İslâm'dan uzaklaşmak olarak tespit etmiştir. Bu tespitini Afgâni'ye dayandırarak yapan Günaltay'a göre, “Müslümanlar İslâmiyet'i kaybetmiş, din nâmına hurâfelerin esiri” (Mehmet Şemsettin Günaltay, 1999: 28) olmuşlardır. Aslında sözü edilen düşünce, yani Müslümanların içinde bulundukları kötü durumun nedeninin İslâm'dan uzaklaşmaktan kaynaklandığı şeklindeki

düşünce, Ahmet Arslan’a göre, İbn Haldun’un Araplar ve İslâm arasında kurduğu organik ilişkinin bir tezahürüdür. İbn Haldun, Arapların İslâm aracılığıyla uygarlık kazandıklarını, daha doğrusu uygarlık sahnesine onun aracılığıyla çıktıklarını ifade etmiştir. Bu düşünce Araplar açısından başta psikolojik olmak üzere birçok bakımdan öneme sahiptir<sup>119</sup>.

“Sözü edilen Arapları, mülke, devlete, uygarlığa götüren peygamberlik, velilik veya dinî bir “da’va” uğruna ortaya atılma gibi dinî renkli bir ilke olduğuna göre, onların bütün bu şeyleri kaybetmelerinin temelinde de yine dinî nitelikli bir olay olmalıdır. Daha açık bir deyişle, onların bütün bu şeyleri elde etmelerinin temelinde din olduğuna göre bütün bunları kaybetmelerinin temelinde de dini terk etmeleri veya ihmal etmeleri gibi bir şey olmalıdır” (Arslan, 1997:195) .

Buradan şunu anlıyoruz ki, tıpkı Araplar gibi Arap olmayan İslâmcılar da, yukarıdaki bakış açısını çeşitli durumlara uyarlamaktadırlar. Söz konusu bakış açısı İslâmcıların hem sorunların tespiti için hem de çözümü için başvurdukları bir model olmaktadır. Nitekim öze, asr-ı saadete<sup>120</sup> dönüş teorileri sözü edilen bakış açısının bir uzantısı olmaktadır. Fazlur Rahman’a göre orijinal kaynaklara dönmek, İslâmcılara “modern düşüncenin var olmasını sağlayan postulatları” (Rahman, 2000: 26) hazırlamak bakımından oldukça önemli malzemeler vermiştir. İsmail Kara da bu noktaya işaret etmektedir:

“Bugün daha emin olarak biliyoruz ki kaynaklara dönüş hareketinin menşinde, daha ‘sahih’ bir İslâm idrakine ve tatbikatına ulaşmaktan ziyade

<sup>119</sup> Bu nokta, Türk İslâmcılığının diğer İslâmcılıklardan farklı olmasına yol açan bir nedendir. Şöyle ki, Cantwell Smith, Türklerin İslâm’ı kabul ettikleri döneme kadar tarih sahnesinde Türk olarak yine kendi tarihleriyle durduklarını ileri sürmüştür. Türkler için İslâm önemli kimliktir ama en önemlisi değildir. Kimlikler arasında biridir. Oysa Araplar için İslâm kimliklerin biri değil kaynağıdır. Türkler bu bağlamda merkezi rolü İslâm’a vermemiştir (Smith, 1959: 171). Bu nokta, Türkiye’deki İslâmcılığı Arap İslâmcılığından ayıran önemli bir noktadır. Araplar için asr-ı saadete dönüş, bir mit olarak anlam kazanır. Bunun da temel nedeni, dönecekleri başka herhangi bir ‘tarihsel an’a sahip olmamalarıdır. Arapların asr-ı saadetle kurdukları bağ, tarihsel değil aynı zamanda ontolojiktir. Buna karşın Türkler için sözü edilen dönem, kimliklerini tesis ederken kurucu bir tarihsel an değildir. Bu anlamda Türklerin İslâm’la ilişkisi organik değil, daha pragmatik bir tarzda kurulmuştur.

<sup>120</sup> Câbirî’ye göre, “selefî akım her şeyden çok kültürel mirasın diriltilmesi, yeni bir ideolojik okuyuş çerçevesinde anlamlı ve faydalı hâle getirilmesi ile ilgilenmiştir. Temeli, kutlu ideolojik gelecek şablonunun mâzî üzerine oturtulması, mâziye dayandırılmasına dayanır. Sonra da bu indirgmeden yola çıkılarak, ‘geçmişte ne olmuşsa gelecekte de onun olabilmesi mümkündür önermesi’ ispatlanmaya çalışılır (Câbirî, 2003: 3). Bu çağrı aslında köklere sıkı sıkı sarılmak, kimliği muhafaza etmek ve orijinal kalmak sloganını öne süren dinî selefiliştir. Çağdaş Müslümanların yaşadığı İslâm’a değil, ‘hakikî İslâm’a taliptir’. Fakat Câbirî’ye göre bu bakış açısı aynı zamanda ciddi problemlere de yol açar. Çünkü mazi en büyük tek başvuru kaynağı olarak işaretlendiğinde, selefî okuma anakronizme yol açar. Bu durumda, yani “mâzî kültürel miras ise, insan mirasın içeriği hale gelir” (Câbirî, 2003: 3;12).

modernleşme temayüllerine ve dönemin icaplarına daha ‘uygun’ bir İslâm yorumuna kapı aralamak arzusu bulunmaktadır. Bu merhalede kaynaklara dönüş bir araç kavramdır ve esas itibarıyla ulemanın ve metinlerin otoritesini ve sosyal değer haline de dönüşen tarihî tecrübenin, geleneğin bağlayıcılığını ortadan kaldırmaya matuftur” (Kara, 2004: 43).

İslâm’ın taassubun karşısında olduğunu ve bilimi teşvik ettiğini dile getiren İslâmcılar, Müslüman toplumlarda aksi yönde yaşanan gelişmelerin sorumluluğunun İslâm’a mal edilmesine itiraz etmişlerdir<sup>121</sup>. Söz konusu gelişmelerin yaşanmasının nedeni olarak İslâm’ı tümüyle taklitçi bir zihinle ele alan Müslümanları gösteren İslâmcılar, taklidin ilerlemeyi engelleyici yönüne işaret etmişlerdir. Çünkü İslâmcılara göre taklit, dini hükümlerin aynen ve değişmeden ele alınmasına ve uygulanmasına neden olmuştur. Oysa İslâm genel geçer bazı hükümlerle donatıldığı gibi, tarihsel ve sosyal gelişmeler neticesinde meydana gelen değişimleri anlama ve ona uyum gösterme potansiyeline sahip hükümlerle de donatılmıştır. Bu sayede İslâm’ın değişen koşulları anlama imkanını barındırdığını savunan İslâmcı yazarlar, aynı zamanda İslâm’ın bu vasfının, dinin düşünme etkinliğini canlı tutmasını sağladığını ve onun dogmatikleşmesini engellediğini belirtmişlerdir.

“Mücmel hüküm gibi mufassal hükmün de değişmez olduğu itikâtında olanlar, mâziye gömülmeğe, hurâfeciliğe düşmekten kurtulamazlar. Bir kez bu çukura düşüldükten sonra, din namına söylenilen her şeyi tenkit zahmetine girmeksizin kabul etmek istidâdi hasıl olur (...) Halbuki zevki tatmin eden hurâfeler, dini kabalaştırırlar” (Günaltay, *İslâm’ın Uyanışı*, 1999: 33).

İslâm’ın her daim aynı kalan hükümlere sahip olmanın yanı sıra, sosyal gelişmelere bağlı olarak yeniden ele alınabilecek ve yorumlanabilecek hükümlerinin olduğunu iddia etmek, İslâmcılara İslâm’ı yeniden ele alma ve onu yeniden yorumlama imkânı vermiştir. Böylece İslâmcılar, İslâm’ın dogmatik bir din olmadığını savunabilmişlerdir. Aynı zamanda bu tutum, İslâm’ın modernize edilmesini teknik ve felsefi anlamda mümkün kılmıştır. İslâmcılar, İslâm’ın devrimci bir din olmasını sağlayan özelliğin, yine İslâm’ın miadını doldurmuş kurumsal yapıları ortadan kaldırması, her türlü putlaştırmayı yasaklaması, cahiliye devrine son vermesi ve yeni bir dünya inşa edebilmesi olduğunu iddia etmişlerdir.

<sup>121</sup> Dilip Hiro, tam bu noktada İslâmcıların iki seçenekle karşı karşıya kaldıklarını ifade etmektedir. Bunlar; “Ya Avrupalılar aklı kullanma ve düşünme sistemleri bakımından İslâm dünyasından iyiydi ya da Müslümanlar gerçek İslâm’ı uygulamıyorlardır. Bulunan yanıt ikincisiydi. Sözü edilen yanıt, İslâm’da reform arayışının teorik temelini oluşturdu” (Hiro, 1988: 46).

Yani çağın ihtiyaçlarını iyi tespit edip, ilgili ihtiyaçlara cevap vermesi, İslâmcılara göre İslâm'ı diğer dinlerden ayıran özgün ve çağdaş bir özellik olmuştur.

“İslâm Dîni, bilcümle dinler arasında delilsiz inanç taşıyanları, soyut zanlara tabi olanları, her işittiğini körü körüne taklît edenleri takbîh eden ve kınayan yegâne bir dindir” (Ezherî, *İslâm Dininde Arayışlar*, 1999: 113).

“İslâmiyet, esasları itibariyle ilimlerin ve sanatların düşmanı değil terviç ve teşvik edicisidir. Diğer dinlerde görülen katı taassup İslâmiyet'te görülmemiştir” (Ahmed Hilmi, *Hangi Felsefî Mesleği Kabul Etmeliyiz*, 1997: 114).

İslâmcılara göre Müslümanlar İslâm dininin bu özelliğinin aksi yönünde bir temayül sergilemişler ve onu taklit batağına sokmuşlardır. Hiç kuşkusuz böylesi bir manzaranın ortaya çıkmasında, tarikat, tekke ve türbeler önemli rol oynamışlardır. İslâm'ın dinamik yanını göremeyenlerin, onun akılla donanmış özünü kavramayanların İslâm'a büyük zarar verdiğini belirten İslâmcılar, böylelikle İslâm'ın bilgisiz kişilerce akıldışı bir forma sokulduğunu ifade etmişlerdir.

“Süslü türbelerin, zengin tekkelerin mazhar oldukları rağbet, hayâtî müesseseleri söndürdü. Bütün kudsîyet ölülere tahsis edildi. Şeyhlere karşı gösterilen teslîmiyet, akılları dondurdu” (Günaltay, *İslâm Dünyasında Arayışlar*, 1999: 35).

Söz konusu çabalarla İslâm'da bilime ve felsefeye yeniden bir yer açmayı amaçlayan İslâmcılar, dünyayı anlamada ve onu düşünmede akıllı tekrar devreye sokmaya çabalamışlardır. İslâm'da felsefenin tekrar diriltilmesi gerektiğini düşünen İslâmcıların bu yöndeki çabaları, onların hem siyasi kavrayışlarını etkilemiş hem de İslâm'ı yeni bir okumaya tabi tutmalarında oldukça önemli olmuştur. Fakat özellikle modernite-din, akıl-nâkil karşılaşmasında ortaya çıkan sorunlara cevap verme tarzlarını etkilemiştir. Dahası özellikle, konu edindiğimiz Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının Cumhuriyet devrimlerine karşı geliştirecekleri muhalefetlerinin felsefî arka planını oluşturmuştur. Bu nedenle bu konuya biraz eğilmemizde fayda var.

### 2.3.d.İslâmcılar ve Felsefe

İslâmcıların felsefe kavrayışlarını tahlil edebilmek için, İslâm'da felsefe-din ve akıl-nâkil ilişkisinin tarihsel serüvenine biraz bakmak gerekir. Çünkü söz konusu serüven, özellikle modernite-gelenek karşılaşmasında, geleneğin dolayısıyla da onun muhafızları olan İslâmcıların, modernite ile hesaplaşma biçimini büyük

oranda tayin etmiştir. Sözünü ettiğimiz şey aslında bir hesaplaşmadan çok, İslâmcıların esasen saldırgan bir niteliğe sahip olduğunu düşündükleri modernitenin çok sert rüzgarına karşı İslâm'ı koruma refleksleridir. Hiç kuşkusuz İslâmcıların İslâm'ı moderniteye karşı korumaları hiç kolay olmamıştır. Çünkü, modern dünyanın özne-insan merkezli tasarımının, dinsel kodlarla tesis edilmiş sosyal ve siyasal sistemi tehdit ettiği bir ortamda, İslâmcıların bu tehdidi bertaraf etmeleri için ihtiyaç duydukları teorinin ve felsefi araçların Ortaçağ İslâm felsefesinin bâkiyesinden ibaret olması ve modern döneme kadar geçen süre içinde söz konusu bâkiyeye felsefe adına yeterli katkının yapılamamış olması, İslâmcıların işini bu bakımdan çok güçleştirmiştir<sup>122</sup>. Dolayısıyla moderniteye karşı savunma stratejilerini geleneksel kavramlara dayandırmak zorunda kalan İslâmcılar, bir yandan bu kavramlara modern içerik kazandırmaya bir yandan da İslâm felsefesini canlandırmaya çalışmışlardır. Çünkü İslâmcıların ihtiyacı olan şey, rasyonalitenin tesis edilmesidir ve bunu felsefeyi canlandırarak yapabileceklerini düşünmüşlerdir.

İslâmcıların ciddi bir problem olarak önlerinde duran önemli bir konu, vahiy tarafından sınırları çizilen Müslüman'ın zihin dünyasında, insansal bir etkinlik olan felsefenin tarihsel olarak edindiği tehlikeli konumunu nasıl sona erdirecekleridir. Şöyle ki, özü itibarıyla insansal bilgelige dayanılarak tesis edilen modern Batı dünyasında, filozofun vahyin gölgesinden kurtuluşunu ilan edip, kendisine büyük bir hareket alanı açmasıyla birlikte, felsefenin bağımsızlığına kavuşması, felsefenin din karşısında tarihinden gelen güçlü konumu sayesinde gerçekleşmiştir. Oysa Müslüman dünyada felsefenin din karşısındaki konumu, felsefi etkinliğin başladığı dokuzuncu yüzyıldan beri zayıf olmuş ve felsefe din tarafından her zaman dışlanmış ve tehlikeli bir etkinlik olarak algılanmıştır. Bunun da temel nedeni birazdan değineceğimiz gibi, Hristiyan ve İslâm dünyasında felsefenin farklı iklimler ve koşullar altında yeşermesiydi. Fakat İslâmcılar modern dünyada, Batı'da olduğu gibi felsefeye özerklik alanı açmak şöyle dursun, dini ve felsefeyi uzlaştırmak gibi çoktan çözülmesi gereken bir problemle uğraşmak durumundaydılar. Yani düşünsel ve siyasal olanın dini olanın etkisinde olduğu,

<sup>122</sup> Nitekim Muhammed Arkoun'a göre, "İslâmî düşünce büyük ölçüde ortaçağa özgü bir epistemeye dayanmayı sürdürmektedir". Sözü edilen düşünce, mevcut (geleneksel) haliyle modern dünyaya karşı savunmacı ve polemik bir dil geliştirmekten öteye geçememekte, moderniteye ve kendi tarihine tarihselci bir tutumla yaklaşmamaktadır (Arkoun, 2000: 163-164).

Müslümanın kendi dinsel-düşünsel dünyasını olduğu kadar kendisini bağlayan sosyal ilişki düzenini ve yapısını vahiyden veya onun türevlerinden hareketle tesis eden bir zihniyet dünyasının, büyük oranda filozofun tasarrufu doğrultusunda şekillenen modern dünyada yer edinebilmesinin ne kadar güç olduğu düşünüldüğünde, İslâmcıların işinin ne kadar zor olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslâmcıların bu zorlukları aşmak için başvurabileceği tarihsel deneyim pek fazla yoktur.

Şimdi yukarıda ele aldığımız tartışmaların kaynağını oluşturan İslâm ve felsefe ilişkisinin tarihsel seyrine bakalım.

Din-felsefe ilişkisinin İslâm'da aldığı biçim, İslâm'ın ortaya çıkış koşullarıyla yakından ilişkilidir. Şöyle ki, İslâm yedinci yüzyılda, dağınık ve güçlü olmayan kabileler (sistemi) içinde doğmuştur. Yaklaşık on yıllık bir dönem içinde temelde ahlâk üzerine vurgu yapmış, fakat Medine'ye göçle ve peygamberin yaptığı (siyasi) antlaşmalar ile birlikte İslâm'ın siyasal yönü ağır basmaya başlamıştır. İslâm, felsefe ile tanıştığı dokuzuncu yüzyıla kadar geçen üç yüz yılda, esas olarak siyasi kurumsallaşmasını tamamlama amacıyla hareket etmiş ve bu süreçte ihtiyaç duyduğu şey felsefe değil hukuk olmuştur. İslâm'ın ortaya çıkmasından sonra hızla yayılması ve farklı coğrafi, ekonomik ve kültürel ortamlara girmesi, onu normatif bir görünüme sokmuştur. Böylece İslâm'da inançlar ve pratikler iç içe geçmiş, dinsel sistem bir anda siyasal ve ekonomik düzenlemelerin bir parçasına dönüşmüştür. (Gilsenan, 1990: 27-28). Kısacası, İslâm'ın yayılmaya başlaması ve Müslüman olmayan ülkelerin ele geçirilmesi ile birlikte, vergi ve toprak sistemi gibi konularda ortaya çıkan pratik sorunları acilen çözme ihtiyacı, hukuku öne çıkarmıştır. Bu da fıkıhın hızla gelişmesine neden olmuştur. Hal böyle olunca, İslâm'da teorik sayılabilecek etkinlik fıkıh (ardından da kelâm) etrafında şekillenmiştir. Söz konusu etkinlik, doğası gereği felsefeninkinden farklı bir zemine dayandığından, kullandığı kavramlar, başvurduğu dil de ona uygun olarak hukukî bir çerçeve kazanmıştır. Muhammed Arkoun'un ifade ettiği gibi, “632'den 850'ye kadar İslâm hukuku veya fıkıh denilen şey, daha sonra da bu hukukun metodolojisi, yeni fıkıh usulü” gelişmiştir. Her ne kadar felsefe geleneği bunu kırmaya çalışsa da bunda başarılı olamamıştır (Arkoun, 2000: 131).



“Bu fıkıh sayesinde İslâmî şeriat, fıkıhı yüksek düzeyde bir ‘özerk’ bilgi alanı haline getirerek, kendisini önceleyen her şeyi aşar”. Hukuk, felsefe etkinliğinin aksine “anlama ve yorumlamayı minimize eder” (..) “Yeni sorulara yol açmaz var olan soruları sonlandırır” (Ayubî, 1993: 21).

Ayubî’nin işaret ettiği bu durum bir yandan fıkıh alanında ciddi ilerlemeler kaydedilmesine yol açarken diğer yandan fıkıh karşısında felsefenin imkânını ve alanını oldukça daraltmıştır.

Bunun yanında İslâm’ın ortaya çıkışından sonra kısa sürede devletleşmesi, genel olarak birçok düşünsel tartışmanın iktidar sorunsalı etrafında dönmesine neden olmuştur. Bu durum hem dinin karşısında felsefenin alanını daraltmış hem de aynı zamanda en basit anlamda akli ve siyasi olanı iktidar anlayışına tabi kılarak, siyaseti dinin konusu haline getirmiştir. Kısacası fıkıh, İslâmî düşüncenin hukuksal boyutu olmaktan çıkıp düşüncenin yasası ve bu yasanın altındaki düşünceler haline gelmiş, siyasallık kazanmış ve gerçekliğin kendisi olmaya başlamıştır<sup>123</sup>. Kurtoğlu’nun ifade ettiği gibi,

“dinin, filozofun ufkuna siyasal bir fenomen olarak girmesine neden olan bu tabloda insani bilgelige yer yoktur” (Kurtoğlu, 1999: 16).

Bu şartlar altında felsefe, İslâm dünyasına, kurumsallaşmasını büyük oranda tamamlamış ve bir gelenek halini almış olan fıkıh (ve kelâm) karşısında tutunamamış ve bu nedenle kök salamamıştır. Diğer yandan, başta siyasi olmak üzere felsefenin konusunu oluşturan birçok alanda, bahsettiğimiz gibi fıkıhın etkin ve güçlü olması, felsefenin sözü edilen alanlara ilişkin olarak ortaya attığı tezlerin kâfi derecede tartışılmasını ve hak ettiği değeri görmesini engellemiştir.

İslâm’da felsefenin karşılaştığı sorun sadece bu değildir. Diğer önemli sorun da felsefenin kendini otoriteye kabul ettirmesini ve *ilahi yasa* karşısında kendine bir yer açmasını kolaylaştıracak bir mirasa sahip olmamasıdır. Oysa Hristiyanlık’ta felsefe, bizatihi geçmişten (Antik Yunan) gelen miras sayesinde, dinî dünyada kabul görmüş, felsefe-din ilişkisi bizatihi Hristiyan teolojide bir imkân olarak olumlanmıştır. Yani felsefe Hristiyan dünyasında tanıdık bir etkinlik olarak dinin hizmetine sokulabilmiştir. Çünkü Hristiyanlık, her ne kadar Antik Yunan’da

<sup>123</sup> Bu anlayış fıkıh iktidarla iç içe geçirir. Sadece fıkıhı siyasalaştırmaz, ahlâkı da fıkıhın alanına yerleştirir. Dolayısıyla siyasal İslâm geleneğinin akıl, siyaseti ve ahlâkı bir bütün içinde değerlendirmesi, Gazâlî’nin, sözünü ettiğimiz etkinlikleri *ilahi yasaya yani şeraite* bağlaması bunun bir örneğidir.

olduğu kadar yaygın ve güçlü olmasa da felsefenin alt yapısının olduğu bir ülke olan Roma İmparatorluğu'nda doğmuştu<sup>124</sup>. Dolayısıyla, bir din olarak kendini kabul ettirmek ve hareket alanını genişletmek için, bizatihi felsefenin imkânlarından yararlanmıştır. Bu anlamda felsefe Hristiyanlığın büyük bir müttefiki olmuştur.

“Böylece teolojiye bir geçiş olarak felsefe, tam da bu nedenle, Ortaçağ Hristiyan dünyasında meşru bir zeminde varlığını sürdürebilmiş ve dinin hizmetkarı olmaklığından yine dinin kendisine tanıdığı bu meşruluk zeminine dayanarak kurtulmuştur. Hristiyan dünyasında din ve felsefenin uyumunu iddia edenler filozoflar değil, bizzat Kilise babaları yani teologlardır (...)İslâm dünyası söz konusu olduğunda ise bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Din olarak İslâm, felsefeye tamamen yabancı bir kültürün çocuğudur. O, kendi öğretisini ve otoritesini tesis ederken, felsefeyle değil, yalnızca kendisiyle aynı ilahi koddan hareket eden diğer dinlerle beslenmek, yalnızca bu dinlerle hesaplaşmak gibi tarihsel bir avantaja ya da dezavantaja sahip olmuştur. Bu tarihsel olgudan dolayı İslâm dünyasının felsefeyle tanışması oldukça geç bir tarihte, IX. yüzyıl ortalarında gerçekleşecektir” (Kurtoğlu, 1999: 22;24).

Kısacası bu anlamda Hristiyanlık sadece *felsefesi olan bir din* olmamış, *felsefi bir din* olmuştur<sup>125</sup>. İslâm'da ise felsefe olabildiği ölçüde var olmuş fakat felsefi bir İslâm söz konusu ol(a)mamıştır. Bütün bu nedenlerden dolayı, felsefe çoğu zaman İslâm için aklın gayri-meşru çocuğu olarak tanımlanmıştır.

İslâm dünyasında genel olarak iki gelenek ortaya çıkmıştır. Birincisi, fıkıh ve kelâm gibi etkinliklerin şekil verdiği (köklü) bir geleneği savunan İmam Gazâlî'nin temsil ettiği *siyasal teoloji* geleneği, ikincisi ise Farabî'nin önderlik ettiği *felasife* geleneği. İslâm dünyasında *felsefe* işaret ettiğimiz *İslâm'ın siyasal teolojisi* tarafından çoğu zaman şüphe ile karşılanmış hatta tehlikeli bir etkinlik olarak görülmüştür. Kısacası iki gelenek arasında sürekli bir gerilim olagelmıştır<sup>126</sup>.

Felsefenin İslâm dünyasında gelişmesini engelleyen bu olumsuz tabloya ek olarak, özellikle on dördüncü yüzyıldan sonra ciddi çalışmaların olmaması<sup>127</sup>,

<sup>124</sup> “Hristiyan vahyinin İlahi Yasa olarak yorumu IV. Yüzyıla rastlamaktadır. Hristiyanlığın bir devlet dini olarak kabul edildiği dolayısıyla kutsal öğretinin İlahi Yasa formunda siyasal iktidara taşındığı bu tarihe dek, Hristiyanlar kendilerini, siyasal bir toplum olarak değil, ahlâksal bir toplum olarak tanımlamışlardır” (Kurtoğlu, 1999: 33).

<sup>125</sup> Bu kavramsallaştırmayı değerli hocam Ahmet Arslan'a borçluyum.

<sup>126</sup> Sözü edilen bu gerginliğin bir benzerini Türk modernleşmesinde pozitivizm ve gelenek arasında görüyoruz. Pozitivist aklın geleneği ilerleme önünde bir engel olarak görmesi, aynı şekilde geleneğin de pozitivist aklı ve felsefeyi (özellikle materyalist düşüncüyü) küfür ilan etmesinin ardında sözünü ettiğimiz bu tarihsel arka plan yatmaktadır.

<sup>127</sup> Abu- Rabi'ye göre, “on beşinci yüzyıl İslâm entelektüel hayatının sonu ve taklitçiliğin başladığı dönemdir. Mukaddime'den sonra ciddi bir eser yazılmadı” (Abu-Rabi, 2001: 53). Benzer biçimde

ictihat kapısının kapanması da felsefe adına dezavantajlar oluşturmıştır. Bunun yanında Batı'daki gelişmelerin takip edilmemesi<sup>128</sup> ve Osmanlı'da felsefeye yeterli ilginin gösterilmemesi, İslâm'ın birikmiş sorunlarla modern çağa girmesine neden olmuştur.

İşte İslâmcılar böylesi bir manzara karşısında, felsefeye yeniden işlerlik kazandırmaya çalışmışlardır. Bu anlamda içtihat kapısını tekrar açmanın büyük bir ihtiyaç olduğunu düşünmüşlerdir. Konu ile ilgili olarak Ahmed Hilmi'yi dinleyelim.

“İslâm'da felsefenin terk edilmesi bir felakettir. Terkedilişin sebebini ise, “müsamahasızlık” (adem-i müsaade: intolérance), “şeklî taassup” ve “araştırma düşmanlığı”nın sebeplerinde, gerileme ve çöküşün kanunlarında ve âmillerinde aramak icap eder” (Ahmed Hilmi, *İslâm'da Fikir Hürriyeti*, 1997: 111).

“Ne yazık ki henüz memleketimizde yüksek bilgilerle pek az meşgul olduğu için böyle bir mesleğe şiddetle muhtaç olduğunuzu takdir eden ve bu konuda fikir üreten mesai erbabı azdır ve henüz bu mesleğe mahsus eserler meydana getirilmemiştir” (Ahmed Hilmi, *İslâm'da Fikir Hürriyeti*, 1997: 107).

Ahmed Hilmi, İslâm dünyasında felsefenin terk edilmesini tam bir felaket olarak gördüğü metninde, söz konusu durumun nedenlerini ise, felsefeye gösterilen müsamahasızlık ve içinde bulunulan şeklî taassup olarak sıralamıştır. Sözü edilen nedenleri aynı zamanda genel çöküşün nedenleri olarak gören Ahmed Hilmi, diğer bir neden olarak felsefeye duyulan ilginin ve ihtiyacın azlığı<sup>129</sup> ve en önemlisi bir tarz, bir yöntem olarak felsefî düşünmenin olmayışını göstermektedir. Yani *yüksek bilgiler* olarak tanımladığı felsefe ile yeterli derecede uğraşılmadığından yakınan Ahmed Hilmi, oysa felsefenin, modern dünyanın bilim anlayışıyla iç içe ve metodlu düşünmenin anahtarı olduğunu şu şekilde dile getirmektedir<sup>130</sup>.

“Medeni hayatta en lazım olan ve lüzumlu zaruret derecesinde bulunulan şey ‘fikirlerde ve işlerde’ sağlam bir metoda tâbi olmaktır. Tabiat sahasında keyif ve tesadüfe mahal bulunmuyor (...) Vatanın gençlerinin çoğu bugün hususî ve umumî bir gayeden seçilmiş bir usulden mahrumdur. Çünkü hayat ve içtimâî yapı yakında felsefeleri yoktur (...) Seçme ve iktibas yerine taklitle yetinirsek

---

Mehmed Niyazi de on dördüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar, İslâm dünyasında orjinal eserlerin verilmediğini, daha çok nakilcilikle yetinildiğini ileri sürmektedir (Niyazi, 1989:28).

<sup>128</sup> Daniel Pipes, Ibn Haldun'un on dördüncü yüzyılda söylediği şu sözün durumu çok iyi özetlediğini ifade etmektedir. “Roma'da birtakım gelişmeler oluyor ve ne olduğunu Tanrı bilir” (Pipes, 2000: 87).

<sup>129</sup> Cumhuriyet'in ilk yıllarında Nazi Almanya'sından kaçan felsefecilerin, ülkede kalmamaları ve savaş sonrası ülkelere dönmeleri bu ilgisizliğin bir örneği olarak görülebilir.

<sup>130</sup> Ahmed Hilmi gibi, daha sonra ele alacağımız kişiler olan Said Halim Paşa ve Nurettin Topçu da aynı dertten muzdarip olacaklar, sorunun kökenini kavramsal düşünemeyişe bağlayacaklardır.

ilerleme ve tekâmül mümkün olmaz” (Ahmed Hilmi, *İslâm’da Fikir Hürriyeti*: 1997:103;111)

Ahmed Hilmi, dünya hakkında ve sosyal yaşam ile ilgili olarak felsefî düşünmenin geliştirilememesinin, metodlu düşünmeyi engellediğini ifade etmektedir. Tesadüflere yer olmayan modern dünyada, bilimin ve tekniğin ancak metodlu düşünme ile yapılabileceğini, bunların olmadığı yerde taklidin kol gezdiğini ileri sürmektedir. Bununla, Tanzimat’tan itibaren her alanda olduğu gibi düşünce alanında benimsenen taklitçi zihniyeti hedef almaktadır. Ahmed Hilmi *İslâm’da felsefenin temel olarak iki neden yüzünden geri kaldığını ileri sürmektedir.*

“İbn Rüşd *İslâm* muhitinde Aristo felsefesinin en mütekâmül derecesinin mümessilidir. Fakat onun fikirleri Gazâlî’nin öldürücü darbeleri ve *İslâm* kamuoyu huzurunda ölmüştür. İbn Rüşd’ün İmam Gazâlî’ye verdiği karşılık Müslümanlar nazarında önem kazanamamıştır. Gazâlî’nin galebesi *İslâm* muhitinde felsefeyi öldürmüştür” (Ahmed Hilmi, *İslâm’da Fikir Hürriyeti*, 1997:113).

“İctihad. Fakat bu küçük kelimenin mânası ne kadar büyüktür! Yeni ictihadlar lazımdır. Bunu inkâr etmek dinî bir topluluğun mânevi gıdasını inkâr etmek demektir” (Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, 1997:82-83).

Görüldüğü gibi Ahmed Hilmi, Gazâlî’nin akli dine mutlak anlamda tabi kılan anlayışı ile, İbn Rüşd’ü felsefî anlamda hükmen mağlup etmesinin, felsefenin kökleşmesini engellediğini ileri sürmüşlerdir<sup>131</sup>. onlara göre ictihad kapısının kapanması, *İslâm* dünyasında felsefeyi kendi tabiriyle öldürmüştür. Onlara göre yapılması gereken, ictihad kapısının yeniden açılmasıdır.

İslâmcılar bir yandan felsefeye yeniden bir yer açmak için çabalarırken diğer yandan özellikle eğitim alanında kapsamlı bir reform hareketinin yapılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu reform hareketinin öncelikle eğitim alanında ve ardından diğer kurumlarda yapılmasını öneren İslâmcılar, reform hareketinin Batıcıların anladığı anlamda, dini sosyal ve siyasal alandan uzaklaştırmak olmaması gerektiğini savunmuşlardır. Kazanlı Halîm Sâbit’i dinleyelim.

“İşte görülüyor ki biz her yönden geri kalmışız. Hâlimiz eskiye nisbetle kötü. Bizde belli başlı ilmî bir terakkî görülemiyor, terakkî değil, birçok yönden gerileme durumuna bile uğramışız (...) Bütün bu kusurlarımızı *İslâmiyet’e* yormak istiyorlarsa da bunun yanlış olduğu pekâlâ meydandadır. Dolayısıyla

<sup>131</sup> Aslında söz konusu durum, toplumda çok güçlü damarları olan geleneğin akla karşı bir zaferidir.

sebeplerini uzaklarda değil, yine kendimizde, yine kendi müesseselerimizdeki teşkilatın kusurunda aramak icab eder (...) İşte bütün o büyük, affedilmez kusurlarımız dinimizde değil, hep o medreselerimizdeki idarece, teşkilatça, öğretim ve öğreniminde olan kusurlarımıza aittir” (Sâbit, *İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, 1999: 186).

Eğitimde köklü reformlar isteyen Kazanlı Halîm Sâbit, müfredattan okutulan derslere kadar birçok alanda değişimin şart olduğunu ileri sürmüştür.<sup>132</sup> Çünkü Sâbit’e göre, var olan haliyle eğitim sistemi taklit ve hurafe üretmekten ileri gidememekte ve bu nedenle çağdaş dünyanın gerektirdiği düşünme etkinliğinden uzak kalınmasına yol açmaktadır<sup>133</sup>. Bu noktada Kazanlı Halîm Sâbit, zamanın ihtiyaçlarına göre eğitim sisteminde yenilikler yapılmasını, müfredatın değiştirilmesini, örneğin Dinler Tarihi ve Mukayeseli Dinler dersinin yanı sıra Psikoloji, Ahlâk İlmi, Biyoloji, Anatomi gibi derslerinin konmasını istemiştir (Kazanlı Halîm Sâbit , 1999: 197-8).

Bu bağlamda Tanzimat’tan sonra mantık ve felsefe alanında çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Fakat sözü edilen çalışmalar türlü zorluklarla yüz yüze gelmiştir. Bir yandan gelenek ve onun temsil ettiği dünya görüşü, diğer yandan pozitivizme ağırlık veren bilimci dünya görüşü arasında yaşanan mücadeleler, birçok alanda olduğu gibi mantık ve felsefe alanında da etkisini göstermiştir. Tam bu noktada Necati Öner, Tanzimat döneminde aynı mücadelenin bilim ve mantık alanında olduğunu ileri sürerek, söz konusu tarihsel gerilimin devam ettiğini teyit etmektedir.

“Tanzimat’tan sonra ilim ve mantık anlayışında ikilik vardır. Birincisi, Türkiye’de Tanzimat’tan önceki fikir hayatımızda hâkim olan İslâm kültürü geleneğine bağlı anlayışın devamıdır. İkincisi, 19.asrın ikinci yarısından itibaren başlayıp, Avrupa kültürünün tesiri ile meydana gelen yeni bir anlayıştır. Birincisi gittikçe zayıflayarak cumhuriyete kadar varlığını devam ettirmiş, ikincisi, ilkin eski ile uzlaştırılmak istenen bir tarzda doğmaya başlamış bu uzlaşma neticelenmeyince de, bütün fikir hayatımıza hâkim olarak, eskinin ortadan kalkmasını intaç etmiştir” (Öner, 1967: 110).

<sup>132</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu’ya göre “medrese felsefeye hiçbir zaman iyi gözle bakmamıştır. Medrese mensupları birkaç yüzyıldan beri, İslâm’da felsefe sözcüğü yerine hikmet sözcüğünü yeğlemişler ve felsefeye kötü gözle bakmışlar. Onlara göre filozof, dine önem vermeyen yahut dinsizliği yeğleyen kişidir” (Çubukçu, 1991:50).

<sup>133</sup> Çubukçu, o dönemde medreselerde yazının genel olarak taş levha üzerine yazılmasını, bunu çağdışı bulan Selim Sabit Efendi’nin, yazıyı kara tahtaya yazma girişiminin Şeyhülislâm tarafından yasaklanmasını, dönemin eğitiminin ne kadar ilkel olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir (Çubukçu, 1991:50).

Eski ve yeni arasında yaşanan bu gerilim, farklı dünya görüşlerinin entelektüel olarak birbirlerini anlama çabalarını engellemiş ve bunun sonucunda eski eskiliği yeni de yeniliği ile devam etmiştir<sup>134</sup>. Felsefe ile ilgili çalışmalar II.Meşrutiyet'ten sonra hızlanmıştır. Çeviri ve ikinci el kitaplarının dışında felsefe dili ve deyimleri ile ilgili çalışmalar yapılmıştır<sup>135</sup>. 1913'te Felsefe Mecmuası adlı sadece felsefi konuları kapsayan bir dergi çıkarılmıştır. Ve felsefe dersi okullarda okutulmaya başlanmıştır. Gökalp'in bu konuda ciddi etkisi olmuştur. Fakat konu ile ilgili olarak asıl gelişmeler Cumhuriyet'ten sonra yaşanmıştır (Çubukçu,1991:51-52). Cumhuriyet döneminde özellikle devlet eliyle bir aydınlanma yaratılmaya çalışılmış, felsefe kürsüleri kurulmuştur. Özellikle Almanya'da Nazi rejiminden kaçan felsefecilerin, söz konusu kürsülerin kuruluşunda önemli katkıları olmuştur<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> Gerek eski anlayışa bağlı olanlar gerekse yeniler, mensup oldukları cereyanlara önemli sayılabilecek bir ilave yapmamışlardır. Eskiye bağlı olanlar, İslâm kültüründe bu sahada mevcut fikirleri tekrar etmişler, yeniler ise garp kültüründen nakiller yapmışlardır . Tanzimat'tan sonra mantık ve felsefe alanında eski ve yeniye uzlaştırma çabalarına girilmesine karşın, bu süreç oldukça sancılı geçmiştir. Bunun sonucunda eski eskiliği yeni de yeniliği ile devam etmiştir. Mantığın gelişimi için bkz. (Öner, 1967: 88;111). 20.yy başında yeni bilim tasvirlerinin yapılmaya başlandığını görüyoruz. Örneğin 1908'de Salih Zeki, August Comte'un bilim tasvirlerini yazmıştır (Öner, 1967: 88). "Yeni tarzda yazılmış mantık kitaplarındaki ilim anlayışı, Comte'tan gelen pozitivizme bağlıdır. Burada esas olarak tabiat ilimleri alınmıştır. Bu kitaplarda, manevi ilim olarak kabul edilen psikoloji ve sosyoloji de tabiat ilimlerine ircaa çalışılmıştır (Öner, 1967: 90).

<sup>135</sup> Özellikle İsmail Hakkı İzmirli, felsefe konusunda ciddi çalışmalar yapmıştır. Sözü edilen çalışmaları daha ziyade felsefe tarihi ve İslâm felsefesinin tanıtımı şeklindedir. Bkz., 'İslâm'da Felsefe Akımları', (Hazırlayan, N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.

<sup>136</sup> 1933'te yapılan üniversite devrimi ile birlikte Ferit Kam gibi muhafazakârlar üniversiteden uzaklaştırılmıştır.

## 2.4.İslâm, İktidar ve Otorite

### 2.4.a.İslâmcıların Siyasal Sorunlara Bakışı

İslâmcıların üzerinde ciddiyetle durmaları gereken bir konu da İslâm'ın siyasal teolojisini yeniden ve modern araçlarla ele almak, modern siyasi kavramlara uyumlu hale getirmektir. Hiç kuşkusuz bu çaba İslâmcılar için çok zor olmuştur. Çünkü, yeni kavramlarla ve yeni bir dünya tasarımıyla tesis edilen modern siyasi anlamak ve moderniteye İslâm'dan hareketle oluşturacakları siyasi bir çerçeve ile yanıt vermek İslâmcıları oldukça zorlamıştır. Bu zorluklara rağmen İslâmcılar modern siyasal kavramlar olan *demokrasi*, *parlamentar* sistem gibi kavramlara İslâm'da en azından teknik düzeyde karşılık bulabilmişlerdir. Fakat yine de siyasetin din içinde ele alındığı İslâm'ın siyasal teolojisini, siyasetin insansal etkinlik olarak kavrandığı modern anlayışa dönüştürmek, İslâmcılar açısından zorlu bir süreç olmuştur. Siyasetin, din içinde tanımlananı bir etkinlik olarak görüldüğü ve özellikle Mehmet Evkuran'ın ifade ettiği gibi 'Sünni Kadim İktidar Geleneği'nin çok güçlü olduğu İslâm siyasal teolojisinin (Evkuran, 2005), sözleşme esasına dayanan modern siyaset karşısında kendini nasıl yenileyeceği sorusu İslâmcılar tarafından hala cevap verilmesi gereken sorudur. Söz konusu soruya İslâmcıların verdiği ilk cevapları almadan önce İslâm'ın siyasi teolojisine genel olarak bakmak faydalı olacaktır.

### 2.4.b.İslâm'ın Siyasal Teolojisi

İslâm'ın siyasal teolojisi genel olarak yukarıda ifade ettiğimiz gibi İslâm'ın ortaya çıkmasından ve özellikle kurumsallaşmasından sonra şekillenmeye başlamıştır. İslâm'ın Yunan felsefesi ile karşılaşmasından sonra, özellikle İslâm filozoflarının temsil ettiği *felasife* geleneği, İslâm'ın siyasal teolojinin yanında ikinci bir gelenek olarak şekillenmiş, fakat pek tutunamamıştır. Bunda pek çok neden etkili olmuştur. Nitekim bu dönemde İslâm'ın siyasal teolojisinin beslediği Sünni iktidar anlayışı egemen olmuştur. İslâm dünyasının modernite ile karşılaşması ile birlikte söz konusu geleneğin kendisi tartışılmaya başlanmıştır. İslâmcılar özellikle, sözü edilen geleneğin aşılması gerektiği düşüncesini dillendirmişler ve İslâm'ın modern dünyanın ihtiyaçlarına yanıt verebileceği iddiasıyla İslâm'da reform hareketi başlatmışlardır. Tam da bu noktada İslâmcılar, İslâm'ı ihya etmek adına

modern problemleri İslâm vahyinden hareketle çözmeye, *demokrasi, parlamenter sistem, ilerleme* gibi kavramlara İslâmî içerik bulumaya, ayrıca kadim Sünni iktidar anlayışıyla hesaplaşmaya ve onu aşmaya çalışmışlardır. Şunu da hemen belirtelim ki, İslâmcıların iktidar kavrayışları farklılıklar göstermiştir. Söz konusu farklılıklar İslâmcıların hem 'Tanzimat'a, Meşrutiyet'e ve Cumhuriyet'e bakışlarını hem de İslâm'ı ele alış tarzlarını etkilemiştir. Şimdi öncelikle tarihsel olarak İslâm'da siyasal teolojinin oluşumunu ve gelişimini ele alalım. Fakat ondan önce İslâm'da siyaseti konu edinen geleneklerin ne olduğunu görelim.

İslâm dünyasında konu ile ilgili başlıca üç gelenek vardır:

- “Hükümdarlara adil bir yönetim için gerekli olduğu düşünülen ahlâkî öğütler vermek amacındaki edebi metinler etrafında biçimlenen siyasal bilgelik edebiyatı<sup>137</sup>.
- Müslüman hukukçuların ve teologların, temel ilkelerini İslâm Vahyi'nden çıkarsadıkları ve hilafet kavramı etrafında şekillenen siyasal teoloji (İslâm hukukunu ifade eden şeriatı (kutsal yasa) temel aldığı için şer'i siyaset de denir).
- Yunan felsefî mirasının etkisi altında şekillenen ve amacı akılsal olarak temellendirilmiş en iyi rejim olan siyasal felsefe” (Kurtoglu, 2002: 307).

Görüldüğü üzere sözü edilen üç gelenek içinde ilki, esas olarak Doğu devletlerinde en fazla görülen, özü itibarıyla, yöneticilerin adil bir yönetici olmaları için sahip olmaları gereken nitelikleri içeren gelenektir. İkincisi ise siyaseti dinin alanına havale eden, dolayısıyla dünyayı *ilâhî yasa (şeriat)* aracılığıyla düzenleyen, yine (siyaset felsefesinin en temel sorusu olan) iyi ve ideal bir rejimin, yönetim biçiminin ne olması gerektiğiyle değil, verili haliyle siyasal durumu meşrulaştırma ile ilgilenen bir gelenektir. ‘En iyi rejim’, ‘en iyi yönetim’ ve ‘ideal siyasi dünya’ arayışını ifade eden ve Farabi'nin kurucusu olduğu siyaset felsefesi, esas olarak Yunan felsefesi ile tanışılan dokuzuncu yüzyıla İslâm dünyasında kadar görülmemiş, bu yüzyıldan sonra önemli gelişme kaydetmesine rağmen, sözü edilen iki geleneğin güçlü olduğu bir ortamda yeterince kök salamamıştır. Yukarıda İslâm-felsefe ilişkisinin seyrini belirlediğini öne sürdüğümüz etkenlerin burada da, yani İslâm-siyaset ilişkisinin seyrini belirlemede de önemli rol oynadıklarını görmekteyiz. Söz konusu etkenler içerisinde özellikle İslâm'ın ortaya çıkış koşulları

---

<sup>137</sup> Söz konusu bilgelik edebiyatına, Selçuklu veziri Nizam-ı Mülk'ün ‘Siyasetnâme’ adlı eseri örnek olarak verilebilir. Adı geçen eser, hükümdarın hangi ilkeleri takip ettiğinde adil olabileceğine dair pratik öneriler içerir.



ve kısa bir süre sonra hızla siyasallaşması öne çıkmaktadır. Muhammed'in Medine lideri Ensar ile yaptığı Medine Vesikası<sup>138</sup> (antlaşması) esas olarak siyasî bir anlaşmadır ve adı geçen antlaşma Muhammed'i peygamber olmanın yanında bir devlet adamı da yapmaktadır (Rosenthal, 1996:38). İslâm'ın siyasî yönünü Hristiyanlıkla karşılaştırarak ele alan Rosenthal, konu ile ilgili şunları dile getirmektedir:

“İslâm'da yönetici siyasî ve manevî otoriteyi kendisinde birleştirir, Hristiyanlıkta ise bu fonksiyonlar imparator ve papa arasında bölünür; Yahudilikte Mesih'in krallığı kurulana kadar rabbiler otorite sahibidir (...) Ortaçağ İslâm ve Yahudi düşünürlerinde genel olarak iman eylemi akıldan önce gelir ve akıl onu tasdik eder. Ayrıca Tanrı sadece yapılması gereken değil, inanılması gerekeni de verir. Manevî ve dünyevî alanlar, dinî ve laik faaliyetler arasında İslâm hiçbir ayrım tanımaz. Her iki alan da Şeriat'ın her şeyi kuşatan otoritesi altında bir bütün oluşturur (...) Demek oluyor ki, siyaset dinin parçasıdır” (Rosenthal, 1996: 17; 18; 23; 26).

Siyasetin ve dinin iç içe geçtiği, dinî ve dünyevi alanın şeriatın *kuşatıcı otoritesi* etrafında şekillendiği bir ortamda siyaset mekanizması, yöneticinin yani devlet başkanın (hilafet, imamet) kim olacağı, yöneticinin yönetilenler üzerindeki sorumlulukları ve yönetilenlerin de yönetene karşı yükümlülükleri gibi konuları merkeze alan bir etkinliğe dönüşmüştür (Mücahid, 1995:9). Siyaset felsefesinin ilgilendiği konulardan ve cevap aradığı sorulardan farklı olarak, özünde pratik alanla ilgili olan söz konusu etkinlik, yine pratik alanın konusu olan fıkıh<sup>139</sup> üzerinde odaklandığından, genel olarak yasaya, hukukun işleyişine ve hukuk-din ilişkisine vurgu yapmıştır. Söz konusu vurgu ile din ve iktidar arasında sağlam bir izdivacın temeli atılmış ve siyaset fıkıh zeminine kaydırılmıştır. Daha doğrusu din olmadan siyasetin, siyaset olmadan da dinin olamayacağı düşüncesi, adeta *apriori* olarak zihinlere kazınmıştır.

“İslâm geleneğinde iktidar, doğrudan dünyevi ve bazı durumlarda şiddete dayalı olan siyasî otoritenin kutsallaştırılması işlevini görmüştür. Sebebi de dinî ontolojik hafızanın insanların zihninde bütünüyle siyasî hafıza ile barışmış olmasıdır. İnsanların çoğu, aydınlar da dahil olmak üzere, ikisi arasında bir ayrım yapmamaktadır. Siyasî olan, dinî teolojik bir giysi altında kendini savunmakta ve rolünü bütünüyle böyle oynamaktadır” (Arkoun, 2000:100).

<sup>138</sup> Rosenthal'a göre, peygamberin imzaladığı Medine Vesikası, “İslâm İmparatorluğu'nun anayasasının modelidir” (Rosenthal, 1996:38).

<sup>139</sup> İslâm'da hukuk, sadece yasalar toplamı değil, aynı zamanda içerikli bir dünya tasarımıdır. Bu nedenle fıkıh, bir yaşantı kipine referans eder ve davranışların ahlâki kaynağına dönüşebilir.

Böylesi bir ortamda İslâm'da siyaset, pratik, pragmatik bir içerik kazanmış ve Mehmet Evkuran'ın ifadesiyle Ehli Sünnet anlayışı (kadim Sünni iktidar geleneği) etrafında tartışılan bir etkinliğe dönüşmüştür. Evkuran'a göre, ehl-i sünnet, yöneticiyi (siyasi otoriteyi) emreden nasslarla (dogmalarla) ve hadislerle hareket eden bir anlayıştır. Otoriteyi *nass*larla (dolayısıyla dinî bilgiyle) eşgüdüm içinde tutan, birini diğerine zorunlu hale getiren Sünni iktidar teorisi, akli, iktidarın dinsel kökenini zayıflatan bir unsur olarak görmektedir. Sünni iktidar anlayışı, bir yandan yöneticinin gerekliliğini dinsel bir zorunluluğa bağlarken diğer yandan yöneticiye de dinin korunması ve kulanması gibi görevleri vererek, siyaseti ve dini birbirinin varlık nedeni olarak sunarak, onları aynı bütünün ayrılmaz parçası haline getirmektedir. (Evkuran, 2005: 21-25). Özetle Sünni iktidar geleneği özerkleşmeyi yok etme pahasına din ve siyaseti özdeşleştirir.

Kadim Sünni iktidar kavrayışının en önemli temsilcileri Eşarî ekolünden çıkmıştır. Gazalî, İbn Teymiyye, Maverdi ve İbn Cemâ, hilafet kurumunu ve devlet yöneticisinin varlığını dinî bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Adı geçen kişilerin temel ilgileri, iktidar kurumunun meşruiyetini dinsel planda sağlamak olmuştur. Nitekim Rosenthal, Gazâlî'nin yöneticinin konumu ve görevlerini fıkıhın konusu olarak görmesini, Gazâlî tarafından dile getirilen “felsefecilerin imameti Yunan siyasi felsefesi ışığında inceleme haklarının olmadığı” şeklindeki tezinin zorunlu bir sonucu olarak görür. Çünkü Rosenthal'e göre Gazalî, bu hamlesiyle imameti akla değil şer'i hükümlere bağlamakta ve onu “pratik felsefe alanından” hızla uzaklaştırmaktadır. Böylece “dinin nizamı sadece dünyanın nizamı ile mümkündür” anlayışı kendine meşru bir temel bulmakta, din ve iktidar adeta ‘ikiz kardeşe’ dönüşmektedir. Bunun mantıkî bir sonucu da şudur: “din temeldir ve sultan koruyucudur” (Rosenthal, 1996:57-58). Dahası bu bakış açısı, Sünni iktidar anlayışıyla özdeşleşen “sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir” şeklindeki düşüncenin teolojik zeminini hazırlamaktadır<sup>140</sup>. Mücahid'e göre Gazâlî, imamet gerekliliğini dinî delillerle sunmakta ve imameti ontolojik olarak tesis etmekte fakat onun epistemolojik meşruiyetini sağlama görevini akla bırakmaktadır (Mücahid, 1995:155).

<sup>140</sup> Bu bağlamda *ulu'l emre*, yani devlet büyüklerine itaat, siyasal İslâm geleneği tarafından üzerinde önemle durulan bir konudur.

Sünni iktidar anlayışının egemen olduğu bir ortamda, sözü edilen ilişkiyi farklı bir açıdan ele almak ve siyaseti din sahasından alıp, insansal etkinliğin bir konusu olarak değerlendirmek, yani İslâm'da siyaset felsefesini tesis etmek için felasife geleneğini ve özel olarak Farabi'yi beklemek gerekmiştir.

“İslâm dünyasında temel bir felsefi disiplin olarak siyaset felsefesi, ilk kez Farabi'nin en iyi rejim arayışında ifadesini bulmuştur (...) Yunan felsefesinden miras alınan insani yasa (nomos) kavramını siyasal felsefesinin temeline koyan Farabi, İslâm siyasal felsefesinin akacağı kanalı belirlemiştir” (Kurtoğlu, 2002: 309).

Farabi'nin önderlik ettiği siyaset felsefesi, Sünni iktidar anlayışından beslenen Tanrı devletine, tabiri caiz ise bir dünya devleti tasarımı ile karşılık vermiştir. Niyazi Kahveci'ye göre “Farabi'yi siyaset teorisi açısından özgün kılan nokta, siyaseti teolojiden felsefeye aktarması ve siyaset bilimi olarak tartışmasıdır. Diğer yandan akıl ile nâkil arasında bir uyum tesis ederek nâkile felsefi açıdan yaklaşmasıdır” (Kahveci, 1996: 162). Dolayısıyla siyaseti pratik alanın konusu haline getirmenin yollarını arayan Farabi, devleti, tek başına yaşayamayan, “ev, yiyecek ve giyecek gibi hayatî ihtiyaçları bile” tek başına karşılayamayan insanın, ihtiyaçları gidermek için inşa ettiği bir örgütlenme olarak tanımlamakla, siyasetin yönünü teolojiden felsefeye doğru kaydırmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz üç gelenek içinde, Sünni iktidar anlayışıyla biçimlenen İslâm'ın siyasal teolojisi hiç kuşkusuz en güçlü damar olmuş<sup>141</sup>, siyaset felsefesi ve siyaset bilimi üzerinde bariz bir üstünlük kurmuştur. Modernite ile karşılaşıldığında söz konusu damar, yeni dünyanın siyasi oluşumlarını açıklamakta oldukça arkaik ve yetersiz kalmıştır. Modernite sonuçta insansal bir tasarımdır ve tümüyle insani akla dayanır. Bu bağlamda İslâmcıların ilgilenmesi ve bir anlamda da hesaplaşması gereken kavramlar, artık seküler içeriği olan kavramlardır. Dahası modernite ile birlikte iktidarın, otoritenin tanımında köklü bir değişiklik yapılmakta, özneler arasında yapılan sosyal bir sözleşme, bu iki kavramın kaynağı olarak görülmekteydi. Oysa Müslüman dünyada, iktidar ve otorite bir anlamda, Tanrı ile kurulan dolaylı bir ilişki üzerinden tesis edilmekteydi. İktidar ve

<sup>141</sup> Söz konusu damar, Cumhuriyet dönemi İslâmcılarından Eşref Edip ve Necip Fazıl Kısakürek tarafından benimsenin siyasi düşüncelerin kaynağını teşkil etmiştir.

otoritenin kökenlerini dinî olmaktan uzaklaştırıp insansal ilişkilere dayandırmak, bu anlamda teolojiyi yok saymak demektir.

#### **2.4.c.Demokrasi, Parlamenter Sistem**

Biraz önce de belirtildiği gibi İslâmcı düşünürlerin ele aldığı konular ve sorunlar, geleneksel İslâm'ın ele aldığı konulara ve sorunlara göre farklılaşmıştır. Genel olarak İslâmcılar tarafından ilgilenilen konular içe dönük olmaktan çok dışa dönük bir niteliğe sahip olmuştur. Yani İslâmcılar, geleneksel din dünyasının sorunlarına olduğu kadar, yaşanan dünyanın güncel sorunlarına ilgi duymaya başlamışlar, özellikle modern dünyanın getirdiği sorularla yüzleşmeye ve bunlara İslâm çerçevesinde cevap aramaya çalışmışlardır.

İslâmcıların cevap aradıkları sorular içinde siyasi olanlar önemli bir yer tutmuştur. Özellikle siyasetin kaynağı, meşruiyeti sorunu, yönetim biçimi, demokrasi, sosyalizm ve laiklik konuları İslâmcıların gündemini önemli ölçüde meşgul etmiştir (Mücahid,1995:9). Batı'da laik kökenli modern siyasal yapılanmaların yaygınlık kazanması ve yine Batı'nın Osmanlı Devleti'nden sosyal ve siyasal alanda modern reformlar talep etmesi, siyasetin ne'liğine ilişkin tartışmaları hızlandırmış, diğer kurtuluş ideolojileri savunucuları gibi İslâmcılar da, bu sorunlarla ilgili olarak kendi özgün arayışlarına hız vermişlerdir. İslâmcılar sadece Batı'dan gelen eleştirilere değil, aynı zamanda Osmanlıcılık, Türkçülük<sup>142</sup> gibi diğer ideolojilerin söz konusu meselelere dair görüşlerine ve İslâmcılara yönelik yaptıkları eleştirilere yanıt vermeye gayret etmişlerdir. İslâmcılar tarafından ele alınan konuların başında din-devlet ilişkileri, imparatorluğun siyasi geleceği, hilafetin durumu, demokrasi ve meşrutiyet vb. gelmiştir.

Her şeyden önce değindiğimiz gibi söz konusu problemlerin modern ve seküler bir niteliğe sahip olması, İslâmcılar açısından bir tür gerilimin habercisi olmuştur. Şöyle ki geleneksel İslâm'ın ilgilendiği problemler göz önüne alındığında bu problemler yeni bir doğaya sahiptir. İslâmcılar bu yeni ve farklı olan konuları, dini kaynaklardan hareketle ele almak zorunda kalmışlardır. İslâmcıların karşılaştıkları önemli bir entelektüel zorluk da sosyal arka planları açısından farklı

---

<sup>142</sup> Batıcı ve Türkçü ideolojiler, İslâmcı ideolojinin sorunlu olarak gördüğü rakip ideolojiler olagelmıştır.

kültürel kökenlere sahip olan, oluşumlarına belli bir tarihsel gelişim eşlik eden kavramlara (demokrasi, meşrutiyet, insan hakları vb), sosyolojik bir karşılığı olmaksızın telifçi bir anlam kazandırmaları olmuştur. İslâmcılar bir bakıma söz konusu kavramları tecrübe etmeden tercüme ettikleri bir düşünsel faaliyet içinde olmuşlardır. Yani sosyal zemini olmayan kavramlara, verili olan kültürel ve geleneksel yaşamdan hareketle bir karşılık bulma arayışları onları zorlamıştır. Çünkü İslâmcıların bu sorunu aşmak için başvurdukları yol olan, geleneği devre dışı bırakarak, İslâm'ın asr-ı saadet dönemine gitmek ve oradan elde edilen tecrübe ve birikimi kullanmak, epistemolojik olarak güçlükler yaratmıştır. Söz konusu kavramların İslâm'ın özünde var olduğu ve buradan alınabileceği iddiası, geçmişin kavramlarına anakronik yaklaşmak veya o günkü tarihsel deneyimlerin ürünü olan kavramları günümüz sorunlarını çözmek için kullanmak, o kavramları tarihsel anlamlarından uzaklaştırmak ve anlamlarında köklü bir değişim yapmak anlamına gelmiştir<sup>143</sup>. Kısacası kavramlara tarih kazandırmak anlamına gelen bu çaba, çoğu zaman bir uyumsuzluğun ve gerilimin başlangıcını teşkil etmiştir. Şöyle ki modern sorunlara yanıt ararken geleneksel çözümleri devre dışı bırakmak, İslâmcıları geleneğin bağlayıcılığından kurtarmak yönünde onlara bir yandan önemli avantaj sağlarken, diğer yandan bu problemlerle uzun bir zaman ilgilenmemiş olmalarının getirdiği tecrübesizlik kendileri adına bir dezavantaj teşkil etmiştir.

Yukarıda ifade edilen nedenlerle İslâmcıların gündemini geleneksel İslâm'ın sorunları değil, Osmanlının Batılılaşma projesinin bir sonucu olarak Batılı kavram ve sorunlar işgal etmeye başlamıştır. Aslında İslâmcılar Batılı kavramlarla hesaplaşmak veya sosyo-ekonomik gelişmeler neticesinde muhatap kaldıkları 'laik' içerikli kavramlara dinsel meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır.

“İslâm dünyasında dinden daha güçlü başka meşrulaştırıcı ve seferber edici unsurlar olmadığı için modern-seküler fikirler, kurumlar ve uygulamalar dinî bir muhteva veya örtü ile savunulabilmiş, büyük kalabalıklara benimsetilebilmiştir” (Kara, 2004: 44).

İslâmcıların seküler ve çağdaş konulara dini meşruiyet kazandırma çabaları, onları bir anlamda onay mercii durumuna sokmuştur. Yani Tanzimat'tan sonra hızlanan Osmanlının laik yapılanmalarına ve Batı tipi siyasal ve sosyal

<sup>143</sup> Bu durum da kavram-anlam bağıntısı sorununa yol açmış, ayrıca anlamın sosyal hayata mütekabiliyeti sorununu beraberinde getirmiştir.

örgütlenmeleri hayata geçirme çabalarına dini açıdan onay vermek durumunda kalmışlardır. İslâmcılar, Osmanlı'nın mevcut sosyal ve siyasal yapısını çağdaş bir hale getirmek için, tarihsel ve sosyolojik olarak miyadını doldurmuş yapıları ortadan kaldırmak gereğini dile getirmişlerdir. Örneğin İslâmcılar arasında tarihsel anlamda 'hilafetin' işlevini tamamladığı anlayışı kabul görmeye başlamıştır (Bulaç, 2004:56).

Modern bir siyasi yapı oluşturmaya çalışan Osmanlı Devleti'nde, Mebusan Meclisi gibi Batılı kurumlar açılmaya başlayınca ve meşruiyetin kaynağında belirgin bir dönüşüm başlayınca, İslâmcılar bu durumu önlemeye çalışmak yerine, bu kurumlara İslâmî bir karşılık bulmaya çalışmışlar ve bu gelişmeleri İslâm'ın öngördüğü bir çerçeveye dahil etmeye çalışmışlardır.

“Bu safhada İslâm'ın evrensel geçerliliğinin ispatlanması için demokratik prensiplerle beraber, Batı'nın evrensel sıfatıyla dayattığı değerlerin de İslâm'da bulunduğu gösterilmesi gerekiyor” (Türküne, 2003:27-28).

İslâmcılar, *meşrutiyet*, *demokrasi*, *parlamentar sistem* gibi modern siyasal sistemin konularını ve kavramlarını, İslâm'ın geleneksel birikiminden hareketle değil, yine asr-ı saadet dönemindeki uygulamaları modern bir içeriğe kavuşturmak suretiyle ele almaya çalışmışlardır. Örneğin Meşrutiyeti, *meşveret* (danışma yoluyla yönetme; parlamento sistemi) olarak karşılayan İslâmcılar, meşveretin İslâm'ın hukuk kaidelerine uygun olduğunu ifade etmişler, kısacası Meşrutiyete şer'î bir içerik kazandırmışlardır<sup>144</sup>. İslâmcılar, Mebusan Meclisi'nin şeriata uygun olduğunu iddia etmişlerdir. İskilipli Mehmet Âtîf Meşrutiyetin ve Mebusan Meclisi'nin İslâm nezdinde meşruluğunu aşağıdaki ifadeleriyle kanıtlamaya çalışmıştır:

“Meşveret ef'âlullahda (Allah'ın fiillerinde), ef'âl-i peygamberîde, ef'al-i ashabîde tarikat- meşruadır. Çünkü sure-i Bakara'nın 30. “Rabbin meleklerle ben yeryüzünde bir halife yaratacağım dediği zaman (...)” âyet-i celilesiyle ibâda müşavereyi talim hikmetine binaen kanun-i meşveret ef'âlullahta meşru olduğu beyan olunuyor. Ve sure-i Âl-i İmran'ın 159. âyet-i celilesinin nihayetindeki “Ve şâvirhum fi'l-emr: Âdeten kendisinde meşveret cereyan eyleyen umûrda kaplerini tatyip için ashabınla müşavere et” emr-i celili ile kaide-i meşveret ef'âl-i nebevîde meşru olduğu gösteriliyor” (Âtîf, *Meşrutiyet, Meşveret*, 1997: 325).

<sup>144</sup> Sözü edilen durum gibi örneğin 1850'de kabul edilen Fransız Ticaret Kanunu ve Mecelle'de İslâmî olmayan aile hukukuna ait hükümlerin kabulü, şariatçı görüşe mensup kişilerin “modern dünya koşulları karşısında çaresizliklerinin açık belirtisidir” (Ortaylı, 2003: 181).

İslâmcılara göre, “*Kur’an*’a saygı, adalet (hakkaniyet) ve Meşveret’e dayanmak şartıyla İslâmiyet her türlü devlet rejimini ve hükümet şekillerini kabul etmekte” ve onaylamaktadır<sup>145</sup>. Diğer yandan İslâmcılar demokrasiyi de benzer biçimde, İslâm’ın sözcük daracığında yer alan şura (danışma) kavramıyla ifade etmişlerdir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’ni, bütün muhteviyatı ile ilke olarak Kur’an’da yer alan metin olarak göstermişlerdir. Örneğin Ahmed Hilmi tartışma özgürlüğü ile ilgili olarak şunları söylemiştir:

“İslâm dini, daha doğrusu İslâm toplumu bazı devirlerde (şüphesiz ki yine dinimizin adaletinden mülhem olarak), tartışma hürriyetine diğer dinî toplumlarından daha müsait bulunmuştur” (Ahmed Hilmi, *İslâm’da Fikir Hürriyeti*, 1997: 111).

İslâmcılar bir bakıma özünde laik olan uygulamaları şeriata uygun hale getirmeye çalışmışlardır (Tunaya,2003:31-55). Yani modern kavramlara, mevcut olandan hareketle bir içerik bulmaya çalışmışlardır. İskilipli Mehmed Âtîf, günümüz şartlarında meşveretin ancak mebuslar aracılığıyla sağlanacak kurumlarda gerçekleşeceğini ileri sürerek, meclise imkan ve onay vermektedir.

“Fakat bilumum tebaanın bir arada içtimaları müteazzir olduğundan bu içtima ve bu müşavere bizzarure vükela’yı millet ve ukala’yı ümmet ile olmak lazım gelir ki işte bu da zamanımızda ahali tarafından bi’l-intihab gönderilen mebuslar ile vuku bulmaktadır” (Âtîf, *Meşrutîyet, Meşveret*, 1997: 326).

Âtîf, Osmanlı Devleti’nin ilk dönemlerinde meşveretin oldukça iyi yürütüldüğünü bu nedenle de siyasi ve sosyal anlamda oldukça iyi noktalara geldiğini fakat bu vasfın kaybedildiği andan itibaren, genel olarak gerilemenin başladığını ifade etmiştir. Çünkü ehil kişilere danışılarak alınarak kararların yerini, dalkavukluk vb. davranışlar almış bu da hakikati gölgelemiştir. Mehmet Âtîf, meşveretin günümüz şartlarında mebuslar aracılığıyla uygulanabileceğini söylemiştir.

“Ey millet! sizi intibaha davet ederek derim ki artık bundan böyle bari gözünüzü açınız, aklınızı başınıza alınız da evsaf-ı âliye-i mezkûre ile mütehalli zevatı bularak mebus intihap ediniz. Yoksa bu vazife-i mühimenizi ifada kusur edersiniz memlekette vukua gelecek fenalığın müsebbibi evvelemirde kendiniz olacağınızı ve bu babda hiçbir kimseye bahane bulmaya hakkınız olmayacağınızı arz u amîk fıkır ediniz” (Âtîf, *Meşrutîyet, Meşveret*, 1997: 330).

<sup>145</sup> “Dönemin bazı hukukçu ve düşünürlerinin meşvereti, rejimi İslâm’daki meşveret prensibi ve kurumuna bağlayarak açıklamalarına rağmen anayasal kurumlar, özellikle parlamento, meşveret prensibiyle alakasız ve ters bir niteliğe sahipti” (Ortaylı, 2003: 184).

Şeyhülislâm Musa Kâzım da II.Meşrutiyet’e aşağıdaki sözleriyle İslâm’dan hareketle meşru bir zemin hazırlamaya çalışmıştır:

“Hükümetimiz 324 10 Temmuz (1908) tarihine kadar mutlakiyet şeklinde idare-i umûr ediyordu. Halbuki bu şekilde idare-i umûr etmek İslâmiyet’in bi’l- külliye hıfzında idi. Çünkü diyanet-i İslâmiye bu şekl-i hükümete nihayet vermiş, yerine meşrutiyet-i idareyi vaz etmiş idi. Hâce-i kâinat sallallahu taala aleyhi ve sellem efendimiz hazretleri meşrutiyetin esas olan usûl-i meşveret’i tesis buyurmuşlar ve o daire-i âdilede icra-i hükümet ederek kıyamete kadar kulûb-i mümininden asla silinmeyecek bir mahabbet-i kaviye ümmetine yadigâr bırakmışlardı” (Kâzım, *Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Âciẓane II* 1997: 181).

“Sadr-ı İslâm’da bunun şekli zikr ettiğimiz tarzda idi, bu zamanda o şekil değiştirerek diğer bir şekle girmiştir ki o da gördüğümüz mebusan ve ayân şeklidir. İşte görülüyor ki İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin himmetiyle vücuda gelmiş olan şu usul-i meşveretin meşruiyetinde şüphe yoktur” (Kâzım, *İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, 1997: 153).

Şeyhülislâm Musa Kâzım, İslâm’da meşveret geleneğinin asrı saadet döneminden sonra bozulduğunu, ve tarihsel süreç içinde farklı biçimler aldığını dile getirmiştir. Bu durumun özellikle Müslümanlara zarar verdiğini, çünkü adalet, müsavat ve hürriyetten mahrum kalmaya başladıklarını iddia etmiştir. Aslında bu durumun İslâm’dan uzaklaşma olduğunu ve bunun da özellikle Osmanlı Devleti’nin sonunu getirebileceğini ima etmektedir. Bunun önüne geçilmesinin yollarından birinin İslâm’ın özünde olan meşvereti, günümüz şartlarına uyarlamak olduğunu ileri süren Musa Kâzım, Mebusan Meclisinin söz konusu uyarlamanın bir örneği olduğunu belirterek, meclisin dinen onay aldığını göstermiştir.



## **2.5.Türk İslâmcılığın Genel Karakteri ve Cumhuriyet Döneminde İslâmcılık**

### **2.5.a.“Melez Desenler” Olarak İslâmcılık**

İslâmcılık daha önce ifade edildiği gibi modernist bir akım olmakla beraber, gerek bünyesinde yürütülen teorik faaliyetlerde ortaya çıkan görüş ayrılıkları ve siyasal alanda takındıkları tavırların farklılıkları, gerekse İslâmcıların diğer kurtuluş ideolojileri ile düşünsel alandaki ilişkileri (eklemlenme veya ittifak düzeyleri) göz önüne alındığında yekpare bir akım ol(a)mamıştır. Bu durumda tek bir İslâmcılıktan değil İslâmcılıklardan bahsedebiliriz ve İslâmcılığı Göle’nin ifadesi ile “melez desenler” üreten bir gelenek olarak tanımlayabiliriz<sup>146</sup> (Göle, 2002:17). İslâmcılık çoğu zaman muhafazakâr bir ideoloji olarak anılmasına rağmen<sup>147</sup>, zaman zaman milliyetçi düşünce ile ve son dönemde neo-liberal siyasetle ortak bir zeminde ve dilde buluşup ona eklemlenmiştir. Bu nedenle Cumhuriyet döneminde İslâmcılık veya “Cumhuriyet’in İslâmcılığı, esas olarak dini olanla dünyevî olan arasındaki ikilemin yarattığı gerilimin reddiyesine dayalı bir kollektif uzlaşmanın adı” olmuştur (Çiğdem, 2004: 26).

İslâmcılığı Türk sağının üç halinden biri olarak tanımlayan Tanıl Bora, İslâmcılığın sağ anlayışa ‘imge, ‘değer’ ve ‘ritüel’ kaynağı sağladığını belirtmektedir. Bora’ya göre, “İslâmcılık Türk sağının sıvı hâlidir- kap değiştirme ve mecra bulma gücü modernlik kadar yüksek”tir (Bora, 1999:8). Türk muhafazakârlığının birçok noktada İslâmcılıkla yakın ilişki içinde olduğunu belirten Yasin Aktay, bahsedilen yakınlığın, “İslâmcılığın siyasal söyleminde zaman zaman sağcı, milliyetçi ve muhafazakâr bâkiyeye” sahip olmasının bir sonucu olduğunu ifade etmiştir (Aktay, 2003:346).

İslâmcılık, milliyetçilik, muhafazakârlık gibi ideolojilerle “eklektik” bir ilişkiye girmiştir. Bu ilişki, Göle’nin ‘melez’lik kavramının sahip olduğu geçişlilik kapsamında ele alındığında İslâmcılığın teorik açıdan hem zayıf hem de aynı

<sup>146</sup> Göle’ye göre melez olma durumu, ‘kökenden uzaklaşma’, ‘soysuzlaşma’ ve de ‘saflık kaybı’ gibi riskleri barındırır da, aynı zamanda ‘ilişkiye girme’, ‘öğrenme’, ‘bir arada yaşayabilme’ imkânını da içermektedir (Göle,2002:17).

<sup>147</sup> Aktay’a göre İslâmcılar, siyasal veya düşünsel olarak “İslâmcılık” adıyla anılmaktan özenle kaçınmışlardır. Nitekim AKP de kendini muhafazakâr demokrat olarak nitelendirmiştir (Aktay,2003: 350).

oranda güçlü yanını temsil etmiştir. Zayıf yanıdır; çünkü kendi başına bağımsız ve sistemli bir teorik bütünlüğe sahip olamadığından, İslâmcılık kendi gelişimi açısından diğer ideolojilerin kavram ve araçlarına sıklıkla başvurmuştur. Güçlü yanı olmuştur; çünkü İslâmcılık, kendileriyle ilişkiye girmiş olduğu -modern bir içeriğe sahip- ideoloji ve projelerle teorik ve siyasal anlamda düşünsel alışveriş içinde bulunabilmiştir. Bu durum İslâmcılığın, modern bir açılıma imkân veren kaygan bir zemine sahip olduğunun göstergesi olmuştur.

İslâmcılığın eklektik bir yapıya sahip olmasının birkaç nedeni olduğu ileri sürülebilir: Birinci neden, İslâmcılığın bağımsız bir ideoloji oluşturamama sancısını sürekli hissetmesidir (Duran, 2004: 129). Yani bir proje olarak ortaya çıktığından itibaren bütünlüklü ve sistemli bir doktriner yapı kazanamamış, kendisini felsefi açıdan ve sosyolojik anlamda bir geleneğe dönüştürememiştir. Hatta Cumhuriyetin özellikle tek parti dönemindeki İslâmcılık, kendisinin “ön-tarihi” olan Osmanlı İslâmcılığına oranla daha az bütünsel bir yapıya sahip olmuştur (Çiğdem, 2001: 113). Hiç kuşkusuz bu durum, Türkiye’de genel bir sorun olan düşünce geleneğinin oluşturulamamasıyla ve düşünsel faaliyetlerle ilgili çabaların ülkenin içinde bulunduğu koşullardan etkilenmesiyle ve özel olarak da İslâm felsefesinin taşıdığı sorunlarla yakından ilgilidir. Genel olarak Türkiye’de düşünce geleneğinin oluşturulamamasının temelinde teorik faaliyetlerin ve felsefe geleneğinin yetersizliği, söz konusu yetersizliğin ardında ise, düşünce üretenlerin daha ziyade gündelik sorunlarla ilgilenmeleri ve bu sorulara yine pratik yanıtlar aramaları, diğer yandan sosyal bilimcilerin gündelik siyasetle ilişki içinde olması gibi nedenler yatmaktadır (Kayalı, 1994:56-59, Mardin,1997:147-148). Özelde ise yukarıda ifade edildiği gibi Antik Yunan Felsefesi’nden aldığı etkilerle büyük bir ilerleme kaydeden İslâm felsefesinin, ‘İslâm dünyasındaki birçok din adamının felsefeye şüphe ile bakması’, hükümet ve devlet adamlarının felsefe karşısında dönem dönem takındıkları (olumsuz) tutumlar, felsefeye bir ihtiyaç olarak bakılmaması, medrese ve okullarda felsefenin ihmal edilmesi, göçler, savaşlar ve mezhep çatışmalarından etkilenmesi nedeniyle 14.yüzyıldan sonra duraklama hatta statikleşme safhasına girmesi (Sayılı,1963,9-43), İslâm dünyasında felsefenin, dinsel ve bilimsel atmosferi belirleyen ve yönlendiren bir gelenek haline dönüşmesini

engellemiştir. Osmanlı'nın modernleşme çabaları ile birlikte genel olarak felsefeye yeniden bir ilgi başlamış, biraz önce değindiğimiz gibi İslâmcılar da felsefe ve mantıkla tekrar ilgilenmeye başlamışlardır. Fakat bu ilgiye rağmen, yüzyıllar boyunca felsefi alanda yeterli ve yoğun bir uğraşın olmaması, yeniden başlayan faaliyetlerin bahsedildiği üzere *pratik* amaçlara kurban edilmesi, düşünsel yaşamın gelenek adını hak edecek bir derinliğe ve devamlılığa ulaşmasını engellemiştir. Bu nedenle de diğerleri gibi İslâmcılar da düşünsel ve siyasal iddialarını teorileştirmekte zorlaştırmıştır.

İslâmcılığın eklektik bir yapıya sahip olmasının ikinci nedeni, İslâmcılık düşüncesinin diğer kurtuluş ideolojileri gibi, “ ‘nizamı’ ve ‘terâkki’yi eş zamanlı olarak kurmayı tahayyül eden bir zihniyetin ürünü olması nedeniyle düşünsel teknolojiler şeklinde” (Çiğdem, 2001:8-9) gelişmesi ve daha önce de ifade edildiği gibi siyasal nedenlerle bir kurtuluş ideolojisi olarak ortaya çıkması ve varlık nedeninin pragmatik bir esasa dayanmış olmasıdır.

Üçüncü neden ise, İslâmcıların özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında düşünsel ve siyasal anlamda kendilerini geliştirme yönünde karşılaştıkları zorluklardır. Özellikle Cumhuriyet ideolojisi, İslâmcılığı temel olarak, yapılan devrimlerle ortadan kaldırılmak istenen sosyal ve siyasal yapının teorik temsilcisi olarak işaretlemiştir. Din dışı bir sosyal yapı tesis etmeye çalışan Cumhuriyet kadroları, dini, sosyal yaşamın temel unsuru olarak gören İslâmcılık ideolojisini, dolayısıyla İslâmcıları, yapılan devrimler önündeki en ciddi engeller olarak görmüşlerdir. Cumhuriyetin ilk yıllarında, bağımsız kimlikleriyle ayakta kalmalarının güç hatta tehlikeli olduğu kanaatiyle İslâmcılar, üzerinde tam bir mutabakat sağlamayı beklemeksizin, bir yandan özellikle muhafazakârlar tarafından Cumhuriyet'e yöneltilen eleştirileri, diğer yandan Cumhuriyet'in benimsediği “milliyetçilik” gibi bazı unsurları, kendi düşünsel çizgileri ile örtüştüğü oranda sahiplenmişlerdir. Bu sahiplenme, onların varlıklarını devam ettirmeleri açısından zaruri hale gelmiştir. Nitekim Aktay'ın ifadesiyle “Cumhuriyet döneminde yasal zemini tamamen ilga edilen İslâmcılığın kendini ifade etmek için bulabildiği en geçerli ve meşru kanal muhafazakârlık olmuştur” (Aktay, 2003:349). Diğer yandan “Cumhuriyet'in laik reformlarının radikal bir şekilde İslâm'ı kamusal hayattan

uzaklaştırdığı ve İslâmcı muhalefet imkânının kalmadığı yıllarda İslâmcılar için milliyetçilik bir sığınak rolü oynamıştır” (Duran, 2004:135). İslâmcılar kendileri açısından oldukça zor sayılabilecek şartlar içinde olmalarına rağmen, Cumhuriyetle genel olarak bir çatışma<sup>148</sup> içine girmemiş<sup>149</sup>, diğer ideolojilerle düşünsel ve siyasal açıdan eklemlenerek, onunla yeri ve zamanı geldiğinde uygun bir biçimde hesaplaşmanın yollarını aramışlardır<sup>150</sup>. Bunun nedenini Duran şöyle açıklamaktadır:

“Türk İslâmcılığının eklemlenmeye müsait yapısı, sünni karakteri ile ilişkilendirilebilir... “Osmanlı/Türk sünnilığının “aşkın devlete” yaptığı vurgunun (dinin / ümmetin selameti için siyasi otoritenin kaçınılmazlığı ve ümmetin devletsiz olamaması) İslâmcılığın Osmanlı Türk modernleşmesinin “muvaaffık ve paralel” bir uzantısı olarak ortaya çıkmasında önemli bir etkisi vardır (...) Erken Cumhuriyet’te umdukları İslâmi yönetimi elde edemeyen İslâmcıların Seyhülİslâm Mustafa Sabri Efendi haricinde, ülke dışında bir muhalefeti değil de uygun zamanı kollayan bir milliyetçi söylemi içselleştirmeyi tercih etmesi, Sünni İslâmın devlet algısına ilişkindir” (Duran, 2004:128-30).

Çünkü, İslâmiyet yedinci yüzyılda kabile egemenlikleri arasında sadece bir din olarak değil siyasal birliği kendisi aracılığıyla tesis eden devlet olarak doğmuştur (Şaylan, 1992: 66-67 ; Mardin, 1999: 68). Bu nedenle de kendisi bir devlet olarak doğan İslâm’ın özellikle Sünni yorumu, devleti vazgeçilmez olarak görmüştür. Söz konusu durum İslâm’ı temel alarak oluşturulan İslâmcılık gibi ideolojilerce de benimsenmiştir. Nitekim İslâmcılık için, “toplumu kontrol etmek, şekillendirmek üzere kurulmuş olan mevcut yapıyı korumak işlevseldir” (Çınar, 2004:176). Fakat Türkiye’de İslâmcılığın devlete ilişkin bahsedilen devletsiz olamama yaklaşımını sadece İslâm’ın kuruluşunda beliren ve genel olarak Sünni yorum tarafından benimsenen bu ilke ile açıklamak yeterli değildir. Daha önce

<sup>148</sup> “Batılılaşma sürecinde şeriatın korunması gibi bir ahlâki amacı kaybettiği görülen laik devlet bile, dinin ve Müslümanların menfaatlerini korumada vazgeçilmez olarak düşünülmektedir. İslâmcı devlet algılamasındaki bu soyut ve aşkın yan, devletle ve rejimle çatışma ihtimalini bertaraf ederken, iyi yöneticiler arayışı da bir muhalefet imkânı sağlar gözükmektedir” (Duran,2004:130).

<sup>149</sup> Dolayısıyla İslâmcılık ‘devletin toplumla kurduğu ilişkinin laik-Batıcı içeriğine karşı çıkarken’, onun ‘kurumsal yapısına muhalefet etmez’ (Çınar, 2004:176)

<sup>150</sup> Aktay ise İslâmcıların Cumhuriyet’e karşı içine girdikleri ruh halleri şu şekilde ifade etmiştir: “Türk İslâmcılığının Cumhuriyet tarihi boyunca, hilafetin kaldırılmasından itibaren düştüğü diasporik ruh hali, bu diyardan gitmek ile bu deveyi gütmek arasında bir ikilem şeklinde de özetlenebilir. Bu diyardan gitmenin yolu kinik bir tavırla siyasal bedenle her türlü organik ilişkiye karşı siyasalî inkâr etme ve aşağılama derecesinde mesafeli durma (Said Nursi), inzivaya çekilme (Elmalılı Hamdi) veya fiilî göç (M.Akif) şeklinde de olabilmektedir” (Aktay, 2003:354).

ifade edildiği gibi, özellikle Osmanlı'da var olagelen din ve devlet ilişkisinin biçimlenmesinde, devletin din karşısında sahip olduğu mutlak gücü ve oynadığı rolü arka plana itmemelidir. Türkiye Cumhuriyeti devleti de bu geleneğin bir devamı olduğundan, kültürel olarak devraldığı “aşkın devlet geleneğini” ve din karşısındaki ‘bağımsızlığını ve otoritesini’ sürdürmüştür. Bu nedenle İslâmcılar Türkiye’de, muhalefetlerinin keskinliği doruk noktaya ulaştığı zamanlarda dahi devlete cepheden bir saldırı fikrinden uzak durmuşlar, ‘devlet ethosu’na bağlı kalmışlar ve devletin içinde kalarak onu dönüştürmeyi neredeyse genel bir ilke olarak benimsemişlerdir<sup>151</sup>. Kısacası genel olarak İslâmcı muhalefet çatışmaya dönük bir muhalefet olmamış ve ifade ettiğimiz gibi muhafazakâr ve milliyetçi ideolojilerin yörüngesine dahil olmuşlardır.

İslâmcılığın Cumhuriyet muhafazakârlığıyla olan ortaklığı, öncelikle bir devrim ürünü olan Cumhuriyet’in eleştirisine dayalı olagelmıştır. Bu anlamda muhafazakârlığın eleştirel teorisinden ve kavramlarından yararlanan İslâmcılık, bu teoriyi ve kavramları kendi düşünsel mecrasında yeniden biçimlendirmiş, ilgili eleştirileri kendi siyasal imkânları ve düşünsel sınırları dahilinde kullanmıştır. Nitekim Aktay’a göre, “muhafazakârlık Cumhuriyet tarihindeki rolü itibariyle İslâmcılığa bu meşru dil servisini verebilecek en yakın ve işlevsel söylem” (Aktay, 2003: 350) olarak görünmüştür.

### **2.5.b.Cumhuriyetçi Muhafazakarlık**

Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan muhafazakârlık(lar) arasında gerek teorik yönelimleri bakımından, gerekse zaman içinde sergiledikleri siyasal duruşları bakımından farklılıklar oluşmuştur. Bu nedenle de bahsi geçen dönemdeki muhafazakâr hareketlerde ortak bir tema aramak güç ve yanıltıcı olabilmektedir. “Türk muhafazakârlığı, bir Cumhuriyet ideolojisi ve kendi var oluşunu ancak Cumhuriyet’in ürettiği bir zeminde mümkün kılabilmiştir” (Çiğdem, 2001:58). Türkiye’deki muhafazakâr düşüncenin, Cumhuriyet’i ele alma ve onu tartışma biçimleri farklılık göstermiştir. Ama en genelde Cumhuriyetin ilk döneminde hâkim olan

---

<sup>151</sup> Nitekim devletin bir dönem en uç İslâmi iktidarı olan Necmettin Erbakan dahi, Hizbullah’a karşı yapılan operasyonlara ses çıkar(a)mamıştır.

“muhafazakâr yorum, modernleşme ve Batılılaşmadan yana, ama materyalizme karşı, Cumhuriyet'ten ve Kemalizm'den yana, ama onun radikal ve Jakobin üslubuna karşı, sekülerizmden yana ama, onun açıktan dinî sembol ve değerleri reddeden biçimine karşı, bir revizyon düşüncesidir” (Mert, 2003: 314).

Cumhuriyetin ilk döneminde oluşan muhafazakârlığı Cumhuriyetçi muhafazakârlık olarak adlandıran Nazım İrem, söz konusu muhafazakârlığın, aydınlanma ve aklın kuruculuğunda tesis edilen bir zihinsel yapı ve toplum eleştirisini sahiplendiğini belirtmiştir. Buradan hareketle Cumhuriyetçi muhafazakarlık “materyalizm, pozitivism, akılcılık ve hümanizm” eleştirisi ile donanmış, bu akım ve felsefi görüşlere karşı kendisini “ruhçu ve romantik bir cereyan olarak” tanımlamıştır. Yine muhafazakarlık kendisine göre daha eski olan “Osmanlıcılık ve İslâmcılık” ideolojilerini de eleştirerek “cumhuriyetçi ve milliyetçi” bir niteliğe bürünmüştür (İrem, 2003:108-9). Buradan da anlaşılacağı üzere İslâmcılık ideolojisi, muhafazakârlığın ona sağladığı imkânlar ve çizdiği sınırlar içinde hareket etmiştir.

Cumhuriyetçi muhafazakârlar arasında Peyami Safa, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken gibi isimler sayılabilir. Peyami Safa, Cumhuriyet'in ilk dönemini ele aldığı *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı kitabında, Osmanlı'nın Tanzimat döneminden beri sürekli olarak kendisine yön aradığını belirtmiştir Safa'ya göre,

“Tanzimat ‘asri’ bir hareket olduğu için İslâmcıları, ‘gayri milli’ bir hareket olduğu için Türkçüleri kaybetmişti. Fakat Gülhane Hattı, milli bir hareket olsaydı Türkçüleri ve dini bir hareket olsaydı İslâmcıları kazanabilirdi” (Safa,1938:34).

Safa, söz konusu arayışın Cumhuriyet’le birlikte ‘asri’ ve ‘Türkçü’ bir düşüncenin tercih edilmesiyle kısmen sonlandığını, fakat bu tercihin, toplumun “Arap ve Frenk” kültürü arasında bir yere sıkışıp kalma riskini taşıdığını ifade etmiştir. Safa'ya göre topyekün Batılılaşmanın ve dinin etkisi altında kalmanın kendisi aynı oranda sancılıdır. Safa, Cumhuriyet'in laikliğini ‘İslâmcıların iddia ettiği gibi’<sup>152</sup> bir dinsizlik hareketi olarak görmeyi yanlış olacağını, çünkü “Şeker Bayramı, ‘Kurban Bayramı’ gibi dini merasimlerin toplumda yer aldığını ve

---

<sup>152</sup> Nitekim Tunaya'ya göre “İslâmcılar CHP'nin laiklik anlayışını dinsizlik olarak göstermişlerdir (Tunaya, 2003:189).

bunların ‘milli bir müessese’ olarak görüldüğünü belirtmiştir. Fakat Safa, uygulamaya konan devrimlerin, genel olarak “toplum yaşamının dinden soyutlanması” (Safa, 1938:108) olduğunu ifade etmiştir.

Cumhuriyetçi muhafazakârlardan Baltacıoğlu, Cumhuriyet’in “dini tamamen sosyolojik çerçevede tanımlama eğilimini” eleştirmiştir (Mert,2003:315). Cumhuriyet’in radikal reformlarının materyalist ve pozitivist yönlerine bir tepki olarak inkılabı makul düzeyde tutmak isteyen Cumhuriyetçi muhafazakârlar, özellikle ruhçuluk (spiritualizm) ve Bergsonculuk gibi Batılı gelenekleri bünyelerine dahil etmişlerdir (İrem, 2003:108, Ülken, 375-82). İslâmi geleneği savunmak isteyen İslâmcılar da aynı amaçla spiritüalist felsefeye sarılmışlardır.

“Milletin ‘mazisine, ananelerin, ruhiyatına ve ahlâkına’ ters olan Tanzimat ve Meşrutiyet Garplılaşmasına dur demesi beklenen Cumhuriyet’in Garplılaşmaya devam edeceği anlaşıldığında ise, *Sebilüreşad*’taki çeşitli yazılarda görülebileceği gibi muhafazakârlık ve pragmatizm gibi kavramlar, Anglosakson uygulamaya referansla laikliği eleştirmek için kullanılmıştır” (Duran, 2004: 131-132).

İslâmcıları Cumhuriyetçi muhafazakârlardan ayıran en önemli nokta şudur: Cumhuriyetçi muhafazakârlara göre gelenek, içinde İslâm’ın da olduğu kültürel ve tarihsel değerler toplamıdır. Oysa İslâmcılara göre gelenek, İslâm’ın bizihi kendisidir ve diğer kültürel öğeler ona tabidir. Özetle İslâmcılar gelenek tarafından damgalanmış İslâm’ı değil, İslâm tarafından damgalanan bir geleneği savunmuşlardır.

## 2.6.Cumhuriyet Döneminde İslâmcılar

Türk modernleşmesini tahlil ettiğimiz bölümde ifade ettiğimiz gibi, Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte birçok köklü değişim yaşanmıştır. Hiç kuşkusuz gerçekleşen değişimlerden olumsuz anlamda en çok etkilenen kesim İslâmcılar olmuştur. İslâmcılar bu dönemde başta düşünsel hayat olmak üzere birçok alanda geri çekilme sürecine girmişlerdir. Özellikle *Sebilüreşad* başta olmak üzere yayın organlarının kapatılması, İslâmcılığın düşünsel açıdan gerilemesinde büyük bir rol oynamıştır<sup>153</sup>. Diğer taraftan İslâmcılar hukuksal ve sosyal alanda karşılaştıkları

<sup>153</sup> Ruşen Çakır’a göre bu durum İslâmcı düşüncenin gelişimi açısından bir darbe olmuştur. İslâmcılık ideolojisinin ortaya çıkmasıyla birlikte ulema yerini İslâmcı aydınlara bırakmış, İslâm’da bir aydınlanma süreci başlamıştır. Fakat Cumhuriyet’le birlikte, İslâmcıların pozitivist dünya görüşü ile baş edememeleri ve baskıya uğramaları nedeniyle söz konusu sürecin kesintiye uğraması, tarikatların mobilize olmasıyla sonuçlanmış ve daha da önemlisi İslâmcı aydınların yerini mutasavvıflar almıştır (Çakır, 1991: 252).

baskılar (örneğin şapka, kılık kıyafet kanunu, ezanın Türkçe okunması gibi) nedeniyle sosyal yaşamda da beklentileri oranında yer bulmakta zorlanmışlardır. Kısacası İslâmcılar, kuruluşu ile temelde din dışı bir formatı benimseyen, buna uygun olarak birçok devrimi art arda hayata geçiren Cumhuriyetin inşa ettiği yeni dünyada yer alamayacaklarını anlamaları ile büyük bir hayal kırıklığı yaşamışlardır<sup>154</sup>.

Cumhuriyet'in açık ve sistemli bir biçimde Batılılaşmayı benimsemesi ve bu amaçla çeşitli devrimleri hayata geçirmesi, İslâmcılar tarafından, İslâm'ın kamusal ve sosyal hayattan uzaklaştırılması olarak okunmuş, sözü edilen süreç dinin elden gitmesi şeklinde yorumlanmış ve bu durum tepkiyle karşılanmıştır. Seyh Sait Ayaklanması, bu tepkinin ilk somut örneğini oluşturmuştur (Duman,1999:23). Yani aslında Cumhuriyet, muhalefetiyle kurulmuştur. Bu dönemde İslâmcıların sahip oldukları ruh halini<sup>155</sup> en iyi ifade eden iki şey, “devlete ve siyasete karşı açık bir yabancılaşma” ve hayal kırıklığıdır (Aktay, 2004: 68). İslâmcılar, bir yandan Cumhuriyet'in uygulamalarını eleştirirken diğer yandan Cumhuriyet karşısında entelektüel ve siyasal tutumlarını belirleyen iki farklı davranış sergilemişlerdir:

---

<sup>154</sup> İslâmcılar, özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kendilerine sosyal yaşamda ve devlet kademelerinde yer bulmakta zorluk çekmişler, varlıklarını yer altı olarak adlandırayabilecekimiz alanlarda sürdürme gayretine girmişlerdir (Lewis, 1993:272) .

<sup>155</sup> İsmail Kara'nın Şeyh Rahmi Baba'ya atfen aktardığı bir rüya ve sözü edilen rüyanın İslâmcılar tarafından yapılan yorumu, İslâmcıların Cumhuriyet'e karşı besledikleri duyguları ve takınacakları tavır büyük oranda resmetmektedir. 1930'lu yıllarda adı geçen şeyh ve bir grup arkadaşı, Cumhuriyetin uygulamalarına karşı alınacak tedbirleri görüşmek, Mustafa Kemal Atatürk'ün kurduğu yeni rejimin 'kahr u tedmiri' için Anadolu'nun bir kasabasında gizlice toplanırlar. Fakat Şeyh'in toplantı öncesi gördüğü rüya ve rüyaya ilişkin olarak yapılan yorumlar, yapacakları toplantının seyrini değiştirir. Sözü edilen rüyada, özellikle Muhammed'in Kemal Atatürk'e karşı takındığı tavır, İslâmcıların Cumhuriyete karşı geliştirecekleri tutumu büyük ölçüde belirleyecektir. Bahsedilen rüya ve rüyanın yorumu şudur: “Bir dünya haritası. Ortasında Türkiye. Türkiye toprakları dünyanın diğer bölgelerinden bariz bir şekilde ayrılırcasına yemyeşil. Fakat etrafı, sınırları simsiyah, hayli kalın, lâkin alçak duvarlarla çevrili. Peygamber Efendimiz haritanın başında ve insanların gözü önünde dünyayı yeniden taksim ediyor; şurayı şuna, burayı buna verin diye emirler veriyor, etrafındakiler gerekeni yapıyorlar. Mustafa Kemal Paşa, Trakya bölgesi gibi bir yerde duruyor. Yüzü Peygamber Efendimiz'e dönük değil ve anlaşıldığına göre mahcup ve tedirgin bir durumda; bu yüzden Efendimiz'e bakamıyor. Sıra Türkiye'nin kime verileceğine geldiği zaman Şeyh Efendimiz gözlerini beş açıyor ve pürdikkat kesiliyor. Peygamber Efendimiz yüzünü çevirmeden yalnız eliyle işaret ederek 'burayı şuna verin' buyuruyorlar. *Burası* dediği Türkiye'dir, *şu* dediği de Mustafa Kemal'dir (...) Rüyanı şöyle yorarlardı: Türkiye yemyeşil olduğuna göre bu hayra, İslâm'a alâmettir ve durumun esas itibarıyla iyi olduğunu gösterir. Etrafındaki duvarların kalın ve siyah oluşu tedirginlik verici; çünkü siyah küfür işaretidir, fakat alçak oluşları mevcut menfi durumun çok uzak olmayan bir zamanda aşılabileceğini gösteriyor. Gerek Efendimiz'in ona karşı tavır, gerekse Mustafa Kemal'in duruşu menfi (...) Fakat Türkiye'yi ona veren Hz.Peygamber olduğuna göre buna karşı çıkamayız (...) Kahriye okunmaktan vazgeçilir ve şeyhler, halifeler memleketlerine dönerler” (Kara, 2002: 15-6).



“İlki, kapıların açık olmadığı dönemlerde kapıları zorlamak değil, fakat dini ve geleneksel öğeleri, değerleri, kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek. İkincisi, şu veya bu sebeple –çoğunlukla zaruretlar dolayısıyla- kapılar aralandığı zaman bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmak” (Kara, 2002: 276).

İslâmcılar kendileri açısından oldukça elverişsiz olan Cumhuriyetin ilk yıllarında mevcut pozisyonlarını mümkün olduğu kadar korumaya, fakat yeri ve zamanı geldiğinde İslâm adına kaybettiklerini varsaydıkları mevzileri ele geçirmeye çalışmışlardır. Buradan hareketle rahatlıkla denilebilir ki,

“İslâmcılığın Cumhuriyetin kuruluşunda yaşadığı gerilim, onun daha sonra Cumhuriyet’e karşı rövanşist bir karakter kazanmasında etkili olmuştur” (Aktay, 2004: 28).

Cumhuriyet devrimlerine başta muhafazakâr çevreler olmak üzere birçok kesimden tepki gelmiş, fakat en keskin tepkiyi İslâmcılar göstermişlerdir. Bunun yanı sıra İslâmcı kanadın tarihsel olarak muhalefatinin en yoğun olduğu dönem yine Cumhuriyet’in kuruluş yılları olmuştur (Sencer, 1997: 225). İslâmcılar bu dönemde, genel olarak aktüel siyasette yer almamışlar, Cumhuriyeti düşünsel alanda eleştirmişlerdir. Çok partili yaşama geçildiğinde, Cumhuriyete karşı eleştirilerini Millet Partisi<sup>156</sup> gibi dini motiflerden hareket eden bir siyasi parti aracılığıyla değil, Demokrat Parti gibi, söz konusu “tepkileri, sistemin diline uyarlamış” olan bir parti aracılığıyla dile getirmişlerdir (Mert, 2003: 315). Daha doğrusu, Tek Parti Dönemi’ne yönelik olarak gelişen sosyal, siyasal ve ekonomik muhalefetin dile getirilmesinde İslâmi dil ve temalara başvurulmuştur. Çünkü,

“(…)Cumhuriyet'in insan malzemesi, eski geleneksel kültür tarafından biçimlendirilmiş olduğundan ve de İslâm, bu toplumun hala bütünleştirici temel unsuru olduğundan, toplum kendisini yeniden biçimlendirmeye yönelik kültürel tasarruflara tepkisini, bildiği tek dille, yani dinsel dünyanın diliyle ifade etmiştir. Bu durum, İslâm dininin, devletler ve ulema için hep var olmuş olan siyasal dilinin, bu kez halk tarafından ve aslında dinsel değil siyasal hoşnutsuzluğun dili olarak kullanışının olgusal zeminini hazırlamıştır ” (Kurtoglu, 2004: 211).

İslâmcıların Cumhuriyete karşı oluşturdıkları söz konusu muhalefetin ve yönelttikleri eleştirilerin odağında, bir önceki bölümde genel hatlarıyla vermeye çalıştığımız gibi, Tanzimat’la birlikte ivme kazanan Meşrutiyet döneminde hızlanan, fakat Cumhuriyetle birlikte zirveye ulaşan modernleşme hareketleri yer

<sup>156</sup> Bu dönemde Arıtma ve Kalkınma Partisi adında bir parti kurulmuş ve parti genel olarak İslâmi bir çizgi izlemiştir. Fakat Millet Partisi gibi o da tutunamamıştır.

almıştır. Yani İslâmcılar türlü vesilelerle ve gerekçelerle Osmanlı modernleşmesini eleştirmişlerdir. Fakat özellikle Cumhuriyet modernleşmesini Osmanlı modernleşmesinden içerik, kapsam ve yöntem bakımından olumsuz anlamda daha radikal bulmuşlardır. Bu nedenle İslâmcıların Cumhuriyetin modernleşme ideolojisini değerlendirme tarzları da aynı oranda radikallik kazanmıştır.

Cumhuriyetin modernleşme ideolojisinin, Osmanlıcılık, Türkçülük, İslâmcılık ve nihayet Batıcılık gibi birbirlerine alternatif projelerden, Türkçülükle takviye edilmiş Batıcılık üzerinde inşa edildiğini daha önce ifade etmiştik. İslâmcıların hem Batı hakkında besledikleri (olumsuz) tahayyülleri dikkate alındığında hem de Türkçülüğü pek de içlerine sindiremedikleri düşünüldüğünde, Cumhuriyetin tercih ettiği Batıcı-Türkçülük projesinin, İslâmcılar nezdinde sözü edilen projeler içinde en kötü tercih olduğu hemen görülecektir. Diğer yandan ve daha da önemlisi, Cumhuriyetin tercih ettiği modernleşme projesi, teorik bir tartışmanın konusu olmanın çok ötesine geçmiştir. Şöyle ki, İslâmcılar, Cumhuriyet’le birlikte artık teorik bir proje olmak bakımından Batıcılıkla değil, yapılan her devrimle birlikte daha da somutlaşan ve pratik olarak gün be gün hayata geçen uygulamalar bütünü olarak Batıcılıkla yüzleşmişlerdir. Söz konusu durumu Nurettin Topçu şu şekilde özetlemektedir.

“ (...) zehirli iğnesini varlığımızın her tarafına geçirerek, mektebe, aileye, zevke, kazanca, san'ata, ahlâka ve dine kadar bünyemizin her tarafına zehrini akıttığı halde kendinî göstermeyen düşman, altı yüz yıllık aynı düşmandır. Dışımızda iken onu görüyor, ona karşı cihad açıyorduk. Şimdi benliğimize girdi. Kültür halinde, sanat halinde, ahlâk ve aile hayatı halinde, servet ve mülkiyet halinde, hatta din halinde bize nüfuz etti” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 24).

İslâmcılar bu nedenle Cumhuriyete karşı, yalnızca entelektüel ve felsefî argümanlarla yürütülen bir muhalefetten fazlasının yapılması gerektiğini düşünmüşler, her ne kadar aktüel siyasette yer almamışlarsa da uygun ortam bulduklarında Cumhuriyete karşı başlatılan siyasal destek vermişlerdir<sup>157</sup>. Öte yandan Cumhuriyete karşı oluşturdıkları düşünsel muhalefette de siyasal unsurlara ağırlıkla yer vermişlerdir. Fakat belki de en etkili muhalefetlerini, ulemanın halkın

---

<sup>157</sup> İslâmcıların devrimler aleyhine çıkardıkları diğer ayaklanmalar için bkz. (Tunaya, 2003:185-188).

içine karışarak İslâm'ı savunması yoluyla şekillendirdikleri muhalefet geleneği sayesinde oluşturmuşlardır. Şöyle ki,

“... İslâm'da entelijensiya (ulema), daha esnek ve halk diniyle (folk-religion) ilişkileri daha canlı bir yapıdadır. İslâm'ın hayatîyetinin tehlikeye girdiği kritik dönemlerde ulema, bilginin üretimi ve bölüştürülmesi rolünü ihmâl ederek, kolayca halkın arasına karışmakta ve hayati tehlike atlatılana kadar halkın tercümanı olabilmekte; aynı zamanda da tehlike geçtikten sonra tekrar kendi asıl rolüne dönmekte, daha da önemlisi, entelektüel faaliyetlerini bu 'kritik' dönemin sorunlarıyla ilişkilendirebilmektedir” (Armağan, 1992: 82-83).

Mustafa Armağan'na göre bu nokta, İslâm'ın diğer semavi dinlere oranla halkla (folk) daha fazla temas eden bir entelijensiyaya sahip olmasının, yani ortodoksiye değil heterodoksiye daha uygun bir yapıya sahip olmasının bir sonucudur. Bu özelliği sayesinde İslâm halk katında her zaman canlı kalmakta, fakat aynı zamanda halk da İslâm'la olan temasını sürekli olarak üst düzeyde tutmaktadır. Söz konusu durum, özellikle sosyal değişmelerin hızlı olduğu dönemlerde daha da belirginleşmektedir. İslâmi entelijensiyanın halkla kurduğu bu organik bağ, yeri geldiğinde ve bir ihtiyaç durumunda gizil veya açık olarak fiili bir hale gelebilmektedir. Özetle İslâmcılar Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde, kendileri nezdinde oldukça kötü bir tablo olarak görülen manzara karşısında, bir yandan entelektüel olarak muhalefet ederlerken, diğer yandan camiler başta olmak üzere tarikatlar ve diğer dinî merkezlerde yer alarak ve yukarıda sözünü ettiğimiz yöntemi kullanarak varlıklarını devam ettirmeye çalışmışlardır.

İslâmcılar Cumhuriyet'e karşı genel olarak üç gelenek içinden yanıt vermişlerdir. Söz konusu gelenekler ve özellikleri şunlardır.

#### **Siyasal Teoloji:**

- Din ve devlet arasında zorunlu (özel) bir bağ kurar,
- Ahlâk, din ve siyaseti özdeşleştirir,
- İdeal İslâm devleti peşindedir (fakat dinsel idealleri aktüel siyasal gerçekliğe teslim olmuştur).
- Siyaset İslâm'ın araçlarından biri olarak kavranır.
- Bu geleneğin temsilcileri teologlardır.
- Bütün insansal etkinlik alanlarını dine tabi kılarlar.

#### **Siyasal İslâmcılık:**

- Bu gelenekte din özünde siyaset olarak kavranılır. Sözü edilen geleneğe ait olanlar, din tarafından biçimlendirilen bir siyasal proje peşindedirler,
- Din-ahlâk-siyaset özdeşliğini kabul ederler,
- Söz konusu geleneğin temsilcileri aynı zamanda siyasal aktivisttirler,
- Dini siyasete değil, siyaseti dine bağlarlar (Ayubî, 1993:13).
- İnsansal etkinlik olan siyasete ve felsefeye şüphe ile bakarlar.

Burada hemen şunu ifade edelim ki siyasal İslâm geleneğinin siyasal teoloji geleneğinden farkı, praksise sahip olmasıdır. Benzerliği ise din ahlak ve siyaseti özdeşleştirmesi, din-devlet özsel bağını yeniden üretmesidir.

#### **Tarihselci gelenek:**

- Bu gelenekte İslâm'a tarihsel ve evrensel bir gözle bakılır (Câbirî, 2003:4; Laroui, 1998: 115;136),
- İslâm'ın ilk metinlerine referans yapılmakla birlikte, İslâm'ın tarihsel birikimi değerli bir bilgi hazinesi olarak görülür.
- Felsefe, İslâm'ı daha da güçlendirecek ve derinleştirecek bir etkinlik olarak görülür ve önemsenir (dolayısıyla akıl da önemsenir).
- İslâm'ı daha çok ahlâk zemininde ele alır, onu siyasetten uzak tutar.

Cumhuriyet'in ilk döneminde, yukarıda ifade ettiğimiz gelenekler içinde İslâm'ın siyasal teolojisinden beslenen siyasal İslâm geleneği ve tarihselci gelenek öne çıkmıştır. Fakat sözünü ettiğimiz gelenekler içinde siyasal İslâm geleneği diğerine oranla daha hâkim bir konumda olmuştur. Siyaset, ahlâk ve felsefe kavrayışları dikkate alındığında, Cumhuriyet muhalif İslâmcılarından Eşref Edip ve Necip Fazıl Kısakürek'in siyasal İslâm geleneğine, Nurettin Topçu'nun ise tarihselci geleneğe ait olduğunu düşünmekteyiz.

### III.BÖLÜM

## İSLÂMCILARIN MUHALİF SÖYLEMİ

*Neye soyunursan soyun,  
memleketin kadar giyinirsin.  
Murathan Mungan*

Birinci bölümde ele aldığımız gibi, Tanzimat’la birlikte Osmanlı’da siyasal ve sosyal dokunun yeni bir biçim almaya başlaması (ki bunda Batının siyasal baskısı da etkili olmuştur), yani söz konusu dokunun kuruluşunda başvurulmuş referansların değişmesi Osmanlının Müslüman dünyasında olumsuz karşılanmıştır. Aynı şekilde hayata geçirilen birçok hukukî ve siyasal düzenlemede din dışı referansların artan kullanımı, yani dünyevi ilkelerden hareketle tesis edilmeye çalışılan yeni yaşam biçimi, İslâmcılar açısından, İslâm’ın sosyal yaşamdaki genel gerileyişi olarak okunmuştur<sup>158</sup>. Hukukî alanda başlayan laik uygulamaların zamanla ve kaçınılmaz olarak hayatın her alanına girmesi, Müslüman zihinlerde artan kaygıların kaynağını teşkil etmiştir. Şöyle ki İslâm dininin genel olarak dünyevi alanı düzenleyen kaidelerinin ve kurallarının, Batılılaşma ile sosyal alandan çekilmeye başlaması, İslâmcılar açısından ‘dinin elden gitmesi’ şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla İslâmcılar özellikle Batılılaşmanın düşünsel ve siyasal etkilerine karşı İslâm’ı savunma hareketine girişmişlerdir<sup>159</sup>. İslâmcılara göre, kendileri açısından çok olumsuz bir tablo olarak değerlendirdikleri bu gelişmelerin başlıca sorumluları, Batı ve kurtuluş reçetesini Batılılaşma olarak gören Batıcılardır. Yani İslâmcılar, ‘kötülüğün kaynağı’ olarak işaretledikleri Batıya, ve sözü edilen kötülüğün kurumsallaşması olarak gördükleri Batılılaşmaya karşı çıkmışlardır. Ali Bulaç’a göre,

“İslâmcıların kaçınılmaz olarak hukuki birtakım köklü reformları da öngören sosyo-kültürel bir proje olması sebebiyle batılılaşmaya karşı

<sup>158</sup> İslâmcılar devletin yeniden yapılanmasını istemekle beraber, özellikle Batı’dan gelen yenileşme hareketlerinin sosyo-kültürel içeriğine karşı çıkmışlardır (Bulaç, 2004: 59).

<sup>159</sup> Osmanlının geleneksel yapısında İslâm inancına göre belirlenen sosyal düzenin hem fiilî hem de hukukî olarak yeniden düzenlenmesi, Batılı devletlerin Osmanlı ile yaptığı birçok anlaşmanın konusunu teşkil etmiştir. Yapılan anlaşmalarla rücu, miras hakkı, özel mülkiyet vb gibi Müslümanlar lehine olan birçok uygulama ortadan kalkmış ve gayri-müslimler açısından daha avantajlı bir düzene geçilmiştir.

çıkmaları, onların en belirgin özelliklerinden biri sayılır” (Bulaç, 2004: 58).

İslâmcılar, bir önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi, modernleşme hareketlerine karşı genel olarak muhalif pozisyon almışlardır. İslâm da bu muhalif pozisyonun dilini oluşturmada, söylemini biçimlendirmede ve içeriğini tayin etmede, İslâmcıların başvurduğu alt yapı haline gelmiştir. Çünkü İslâmcıların bu muhalif tavırlarını ifade etmede hali hazırdaki en güçlü, belki de yegâne silahları İslâm olmuştur. Kara’ya göre İslâmcılığın muhalif bir nitelik kazanmasında İslâm’ın,

“söylemi içe doğru güçlü ve sesi gür kılan, bir direniş ve kurtuluş hareketini ifade ediyor oluşu; ilâ-yı kelimetullahı, küfre karşı cihada, nefse karşı mücadeleye, gasıp ve zalimlere karşı mücadeleye” (Kara, 2004:41) önem veriyor oluşu etkili olmuştur.

Özellikle ilerleme idesi etrafında, cemaatten cemiyete, dinî olandan dindışı olana yani dünyevi olana doğru gerçekleşen dönüşümler, tekrar edelim, İslâm adına ciddi bir mevzi kaybına işaret etmiş, büyük oranda İslâm’ın dinsel ahlâkı, hukuku ve kültürü ile biçimlenmiş zihinler tarafından oldukça yabancı, bilinmez ve tehdit içeren durumlar olarak okunmuştur. Örneğin din ve devlet ayrımının hukukî (ve de fiilî) olarak başlaması, dinin sosyal yaşamın inşasında başvurulan bir kaynak olmaktan çıkarılması, pozitif aklın gündün güne güç kazanması, kısacası geleneksel yaşamın ilgası, İslâmcılar tarafından dinin elden gitmesi şeklinde yorumlanmış; bahsi geçen değişimlerin Osmanlı’nın son döneminde hızlı bir biçimde gerçekleştirilmesi de İslâmcıları savunmacı-muhafazakâr bir pozisyona itmiştir. Yani, İslâmcılar bu dönemde, gelişmelere yön vermekten ziyade onları izlemeye, anlamaya ve onlara, gelenek (yani İslâm) içinden uygun bir dille cevap vermeye çalışmışlardır.

İslâmcıların önce Osmanlı’nın ve ardından Cumhuriyet’in modernleşme ideolojisine karşı yönelttikleri eleştirilerin temelinde, Batılılaşma, onunla birlikte ortaya çıkan (yukarıda belirtmeye çalıştığımız) değişimler ve Batılılaşmanın en genel anlamda toplumda yarattığı etkiler vardır. İslâmcılara göre devlette ve toplumda Tanzimat’la başlayan çözülme sürecinin müsebbibi Batıdır. Batıyı ve Batıcılığı hem siyasî hem de ahlâkî temelde eleştiren İslâmcılara göre, Batılılaşma ile birlikte yaşanan çözülmenin diğer önemli sorumlusu Batıcılardır. İslâmcılar,

Cumhuriyet’le birlikte zirveye ulaşan Batıcılık anlayışına karşı çıkarılarken, asıl olarak tarihsel, kültürel, ideolojik ve siyasal olarak mücadele ettikleri Batı düşüncesine karşı çıkmaktadırlar. Bu nedenle İslâmcıların Batı hakkında sahip oldukları tahayyülü anlamak, hem modernleşme ideolojisi olan Batılılaşmaya karşı yönelttikleri eleştirilerin arka planını tayin etmek hem de savundukları siyasal ve kültürel pozisyonlarını tespit etmek bakımından önemlidir.

### 3.1.İslâmcıların Batı Tahayyülü

İslâmcılar için Batı ne anlama gelmektedir? Hemen şunu ifade edelim ki İslâmcılar için Batı, (yakın zamanlara kadar) uzunca bir süre Hıristiyanlık olarak anlaşılmıştır<sup>160</sup>. Hıristiyanlık da, temelde tarihsel olarak İslâm’ın dinî, kültürel ve siyasal anlamda en güçlü rakibi olması nedeniyle, İslâmcılar açısından mücadele edilmesi gereken bir *öteki* olarak kodlanmıştır. Sözü edilen ötekileştirme İslâmcılarda Hıristiyanlığa (ve doğal olarak Batıya) karşı kültürel dışlamayı beraberinde getirmiştir. Bu nedenle de İslâmcılar açısından Batı dünyası ve düşüncesi, temelinde Hıristiyanlığın yattığı farklı bir medeniyete gönderme yapmıştır. Yani İslâmcıların Batı tahayyülünü oluşturan teorik şema, iki din ve yaşantı arasındaki farklılıklara vurgu yapan, rekabet halindeki (hatta tarihsel olarak çatışan) iki dünya kavrayışına dayanmıştır. Sözü edilen durum genel olarak Cumhuriyet öncesinde ve Cumhuriyet döneminde, İslâmcılar tarafından yaygın olarak benimsenen bir anlayış olmuştur.

“Batı dünyası, tasladığı medeniyetin formülünü bir kimyager kesinliği içinde klişeleştirmiştir: Yunan aklı+ Roma Nizamı+ Hıristiyanlık ahlâk ve hassasiyeti= Greko-Lâtin Medeniyeti” (Kısakürek, Batı Tefekkürü ve İslâm, 1999:17).

“Doğu ve İslâm medeniyet kaynağıyla alakamızı zayıflatıp, Yunan ve Hıristiyan medeniyet kaynağından doğma Batı dünyasında alaka aramaya başladığımız günden beri” (Kısakürek, Maarif Davamız, 1998:280).

“ (...) Doğu, ilmin feyizli ışıklarını, henüz barbarlık devrini taşıyan Hıristiyan Batı’ya pek cömertçe saçmış ve Batı medeniyetinin gelişip genişlemesine çok tesirli bir şekilde yardım etmişti” (Halim Paşa, Cemiyet Buhranımız, 2003: 142).

<sup>160</sup> Bu anlayış ancak 1980’lerden sonra değişmiş ve Batı’nın modernlik olduğu düşüncesi İslâmcılar tarafından sahiplenilmeye başlanmıştır (Arslan, 2006:15).

Görüldüğü gibi İslâmcıların sahip oldukları Batı tahayyülü, Batı'nın Hristiyanlıkla eşitlendiği bir zemine dayanmıştır<sup>161</sup>. Söylemlerde genel olarak Doğu ve Batı (yani pasajda kurgulanmış haliyle İslâm ve Hristiyanlık) arasında gizil bir mücadele yürütülmektedir. Örneğin Cumhuriyetin en keskin muhaliflerinden olan Necip Fazıl Kısakürek, söylemlerinde Batı'nın açıkça Yunan aklı ve Hristiyan ahlâkına dayandığını ileri sürmektedir. Halim Paşa da benzer biçimde, söylemlerini Doğu ve Batı medeniyeti şeklinde yaptığı ayrıma dayandırmaktadır.

İslâmcılık bir ideoloji ve dünya görüşü olarak ortaya çıkmış, bundan dolayı İslâmcılar Batı'yı her zaman tehlikeli olarak görmüşler ve İslâm dünyasına her an zarar verebilecek bir düşman olarak algılamışlardır. Daha doğrusu İslâmcılar Batı ile sürekli hesaplaşma içinde olmuşlardır. Bunda da Batı'lı oryantalistlerin özellikle İslâm hakkında ileri sürdükleri görüşler etkili olmuştur. Örneğin Namık Kemal, *Avrupa Şark'ı Bilmez* yazısında, oryantalist Monradgea d'Ohsson'un İslâm dünyası hakkında ileri sürdüğü şu görüşlerinin İslâm'ı hedef aldığını ileri sürmekte ve ona karşı İslâm'ı savunmaktadır.

“Mesela d'Ohsson'un iddiasınca İslâm'da halkın hükümete karşı hiçbir (gûna) hukuku yoktur. Sünniler imamın masumiyetine mu'tekid, Şiîler ihtiyâr'ı ahal-iye zâhidir. Şiîlerin muktedâsı İmam Ali, Sünnîlerin pişvâsı Hazreti Ömer'dir. Yine o müellif Fatih'e, birader idamının cevazına dair bir kanun yaptırır, o asrın ulemâsına böyle bir kanunu fetva ile tasdik ettirir” (Namık Kemal, *Avrupa Şark'ı Bilmez*, 2005: 63).

Benzer biçimde Said Halim Paşa, “Bizim Batı'ya Düşmanlığımız Meşrû Müdafaa İçindir” adlı yazısında sözü edilen durum hakkında şu analizleri yapmaktadır:

“.. Görüyoruz ki, medeniyetin beşliği sayılan Batı, yanlış ve esassız kanaatlere dayanarak verdiği hükümlerin tabîi neticesi olarak, İslâm âlemine karşı kin ve düşmanlık beslemektedir. Biz de Batılılara karşı elbette emniyetsizlik ve nefret besliyoruz. Bizim bu hâlimizin hiçbir zaman cehâlet ve hurâfe ile ilgisi yoktur” (Halim Paşa, Cemiyet Buhranımız, 2003: 151).

<sup>161</sup> Yukarıdaki ifadelerde de görülebileceği gibi, tarihsel bir dönemin anlatılmasında ve Batının tarifinde Said Halim Paşa tarafından kullanılan *barbarlık* sözcüğü, hem Hristiyanlığın tanımlanmasında bir İslâmcının sahip olduğu zihinsel şemayı hem de İslâmcıların Hristiyanlıkla kurduğu çatışmaya dayalı ilişkiyi göstermek bakımından kayda değerdir. Yine sözü edilen durumun anlatımında kullanılan, *Doğu, ilmin feyizli ışıkları..* gibi sözcükler, yazarın Doğunun, Batıya bilim öğrettiğini iddia ettiği dönemde sahip olduğu kültürel gelişmişliği betimlemektedir. Diğer yandan Halim Paşa, Batının (o günkü) Batı olmasını sağlayan bilimsel unsurların Doğudan geldiğini ileri sürmekte, yani Batının sahip olduğu gelişmişlikte İslâm'ın payını vurgulamaktadır.



Said Halim Paşa'nın ilgili pasajında öne çıkan vurgu, Batı ile İslâm (ve doğal olarak da İslâmcılar) arasındaki ilişkinin çeşitli nedenlerden dolayı düşmanlık ilişkisine dönüşmesidir. Said Halim Paşa, söz konusu ilişkinin bu noktaya gelmesindeki en büyük sorumluluğu Batıya yüklemektedir. Ona göre Batı'nın, İslâm dünyasına karşı beslediği düşmanlığın gerisinde yine İslâm dünyası adına oluşturduğu yanlış ve asılsız kanaatler bulunmaktadır. Said Halim Paşa'nın adı geçen kanaatlerden kastının, Batı'nın Doğu ve özelde İslâm dünyası üzerine üretmiş olduğu oryantalist tezler olduğu anlaşılmaktadır<sup>162</sup>. Halim Paşa Batının, maksatlı olarak ürettiği oryantalist tezlerin, İslâm dünyasını anlamaktan çok yargılamayı hedeflediğini iddia etmektedir. Buna mukabil, İslâm dünyasının Batıyı tanımlamasında Batının yaptığı gibi *cehalet* ürünü önyargılara sahip olmadığını belirterek, İslâm dünyasının Batıya karşı duyduğu nefretin kendisine göre asıl nedenlerine değinmektedir. *Biẓim bu hâlimiẓin biḥbir ẓaman cebâlet ve hurâfe ile ilgisi yoktur* cümlesiyle de dönemde Batılı oryantalistlerinin İslâm (Doğu) dünyasının cehalet içinde olduğu ve hurafeler tarafından esir alındığına ilişkin tezlerine yanıt vermektedir. “Batılıların Bize Olan Düşmanlığının Gerçek Sebebi” adlı yazısında da söz konusu görüşünü açmaktadır.

“.. İftira etmediğimizden emin olarak iddia edebiliriz ki: Haçlıların bunca zahmetlerini boşa çıkarmış, Hristiyanlığın yayılmasına ve Avrupa'nın mahut medenîleştirme (!) siyasetine daima set çekmiş olan ‘İslâmî şahsiyet’i ortadan kaldıramamış olmaktan doğan derin öfkesi ve nefreti, Batı'nın Doğu'ya olan düşmanlığının gerçek sebebidir” (Halim Paşa, Cemiyet Buhranımız, 2003: 153).

Said Halim Paşa, Batının İslâm dünyasını ortadan kaldırma girişiminde olduğunu, fakat İslâm dünyasının sözü geçen girişimi boşa çıkarmasından dolayı Batının öfkeye kapıldığını ifade etmiştir. Batı ile Doğu arasındaki karşılıklı düşmanlık ilişkisini açıklamakta kullanmış olduğu bu tarihsel gerekçede, İslâm dünyasının Batıya karşı duyduğu nefretin, yazısının başlığında da olduğu *gibi meşrû müdafaa*, yani Batının işgaline karşı direnme olduğunu vurgulamıştır. Pasajda geçen *Haçlı* sözcüğü, bir yandan Hristiyanlığın Müslüman dünyasına karşı saldırganlığını simgelemekte; bir yandan da İslâm dünyasının Batıya karşı duyduğu korkuyu temsil etmektedir. Kısacası şunu söyleyebiliriz ki Batı ve Doğu - İslâmcıların

<sup>162</sup> Fakat Halid Saim Paşa metinlerinde, sözü geçen kanaatlerin oluşumda pay sahibi olan düşünürlere değinmemekte, oryantalist tezlerin genel çerçevesi ile ilgilenmeyle yetinmektedir.

tanımlarından hareketle, Hristiyanlık ve İslâm- birbirini tehdit olarak görmekte; sözü edilen tehdit ifade edildiği gibi dinsel, tarihsel ve pratik nedenlere dayanmaktadır.

İslâmcılar, tekrar edelim, Batı dünyasını öncelikli olarak Hristiyanlık olarak görmüşler ve onunla aralarına tarihsel, dinsel ve kültürel mesafe koymuşlardır. İslâmcıların Batı ile aralarına koydukları bu mesafelerden kapanması belki de en zor olanları tarihsel ve kültürel olanlarıdır. Çünkü Batının farklı bir dine sahip olması bir taraftan aralarındaki bir farklılığa işaret etse de, sözü edilen dinin semavi bir din olması, bu yönüyle de İslâm (ve doğal olarak İslâmcılar) tarafından kutsal sayılması nedeniyle, söz konusu farklılık aynı zamanda bir ortaklığa işaret etmiştir. Bu nedenle İslâmcılar paradoksal olarak Batı dünyası ile aralarında olan problemin kökeninde Batının Hristiyan olması değil aksine artık ol(a)maması olgusunun yattığını ileri sürmektedirler. Şöyle ki İslâmcılara göre, karşılarında modernleşmeyle birlikte artık kutsallığını yitirmiş olan bir Hristiyanlık vardır. Dahası Batı dünyası, Hristiyanlığın kutsal olandan bağını koparmasında ve yepyeni bir (ideolojik) kimlik kazanmasında birinci derecede sorumludur.

“Filhakika, elliye defa insan tetkikinden geçen baştanbaşa tahrife uğrayan, aslı tamamen değiştirilmiş olan Hristiyanlık, bugün tamamen başka bir mahiyet kesb etmiştir. Buna zamime olarak ellisekizinci bir reformla protestanlık meydana gelmiş ve bugünkü manzara ortaya çıkmıştır” (Eşref Edip, Dinde Reform, 1998: 100-101).

Eşref Edip’in yukarıdaki pasajından da görülebileceği gibi, İslâmcılara göre Batının şimdiki dünyası artık, rakip olarak gördükleri ve bir öteki kimlik olarak tanımladıkları Hristiyanlık bile değildir. Çünkü Hristiyanlık, İslâmcılar tarafından, tahrif edilmiş olsa bile Tanrı’nın gönderdiği ilahî bir din olmak bakımından değerlidir. Hristiyanlığın reformlarla tahrif edildiğine dikkat çeken Edip, pasajın devamında sözü edilen sürecin *Protestanlık*la sonuçlandığını ve bunun da Hristiyanlığın özünü ortadan kaldırarak onu din olmaktan çıkardığını ileri sürmektedir<sup>163</sup>.

Bu konu İslâmcılar tarafından üzerinde önemle durulan bir konudur. Yani modern dünyanın saldırıları sonucunda diğer dinlerde yaşanan dönüşümlerin (ki

---

<sup>163</sup> Protestanlık İslâmcılar tarafından (kutsal) bir dinsel mezhepten ziyade modernleşme ile beliren yeni bir sınıfın dinsel ideolojisi olarak görülmüştür.

İslâmcılara göre bozulmaların) İslâm'ı da etkileyebileceği düşüncesi, İslâmcıları fazlasıyla endişelendirmektedir. Çünkü Gellner'in işaret ettiği gibi Ortaçağ'dan günümüze taşınan (medeniyet anlamında) dört büyük din olan Hristiyanlık, Konfüçyizm, Hinduizm ve İslâm arasında, İslâm dışında diğer dinler, çeşitli bakımlardan modern dünyanın gerekleri doğrultusunda bir dönüşüme uğramıştır<sup>164</sup>. “Bunlar içinde sadece İslâm'ın, endüstri öncesi inancını sürdürebildiği görülmektedir” (Gellner, 1983: 4). Bu görüşe paralel bir biçimde Mustafa Armağan'a göre, sanayileşme İslâm'ın yeniden dinamizm kazanmasıyla sonuçlanmaktadır<sup>165</sup> (Armağan, 1992: 84).

Yani İslâmcılar, İslâm'ın (kutsallığını ve gizemini koruyan) bir din olarak özünden hiçbir şey kaybetmediğini ileri sürmekte ve bunun devamı için çabalamaktadırlar. Daha sonra daha detaylı olarak gösterileceği gibi, İslâmcılar, dinde reform gibi çabalara, Hristiyanlığın başına gelen bu tahrip edici dönüşümün İslâm'ın da başına geleceği ve bunun da İslâm dininin sonunu getireceği endişesiyle karşı çıkmışlardır ve çıkmaktadırlar. Dahası işaret ettiğimiz gibi, İslâmcılar, onlara göre Protestanlıkla sonuçlanan ve Hristiyanlığın sonunu getiren reformculuğu, İslâm'ın önündeki en büyük tehlikelerden biri olarak görmektedirler. Nitekim İslâm'ı Protestanlık benzeri bir kimliğe dönüştürdüğü gerekçesiyle Cumhuriyet devrimlerine şiddetli itirazlarda bulunacaklardır.

Dediğimiz gibi İslâmcılar, Batının temelde modernleşme ile birlikte sahip olduğu yeni dünyasına karşı her zaman ihtiyatlı bakmışlardır. Sözü edilen dünya, özellikle kutsalla olan ilişkiyi ortadan kaldırması nedeniyle İslâmcılar tarafından çok tehlikeli bulunmuştur. Çünkü onlara göre dinsel gelenekle ve kutsalla irtibatını

<sup>164</sup> Gellner'e göre Hristiyanlık, seküler dünyanın tezlerine uygun olarak teolojisini yeniden yorumladı. Konfüçyüzim, her ne kadar dinsel ruhu ayakta gibi görünse de kendi ülkesinde bile pek fazla kabul görmedi. Hinduizm bir halk-inancı olarak ayakta kaldı, buna rağmen ülkesinin aydınlarınca onaylanmadı ve yayılması için teşvik edilmedi. Sadece İslâm hem halk katında hem de (teolojik anlamda) gelenekte ciddi biçimde yayılarak hayatta kaldı (Gellner, 1983: 4)

<sup>165</sup> Konu ile ilgili olarak, Nur Vergin tarafından Karadeniz Ereğlisi üzerine yapılan bir çalışma çarpıcı sonuçlar ortaya koymaktadır. Sözü edilen çalışma, özellikle göç alan ve sanayileşen kentlerde, göç edenlerin, kent yaşamının kendileri üzerine oluşturduğunu düşündükleri tehditlere karşı bir savunma mekanizması olarak, cemaat tipi örgütlenmelere katıldıklarını göstermektedir. Örneğin köylerde örtünmeyen birçok kişinin, kentlerde (özellikle sanayi bölgelerindeki) bir kimlik oluşturmak veya kimliğini onarmak için örtündüğü görülmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, sanayileşme ve modernleşme Batıda yaşananın aksine dinin (İslâm'ın) geri çekilmesiyle değil aksine onun yeni şartlara uygun olarak kendini yeniden üretmesiyle ve güçlenmesiyle sonuçlanmaktadır (Vergin, 1985: 21-29).

yitirmesinin bir sonucu olarak Batı, *maddeci*, *hedonist* ve dolayısıyla *dinsiz* bir karaktere sahip olmuş ve sözü edilen unsurlar İslâmcıların Batı tahayyülünü oluşturmakta önemli roller üstlenmiştir. İslâmcıların maddeci olarak gördükleri Batıyı tehlikeli bulmalarının temel nedeni, Muhammed Arkoun'un işaret ettiği gibi, “maddi modernliğin tahrip edici” olmasından kaynaklanmaktadır (Arkoun, 2000: 150). Dolayısıyla İslâmcılara göre maddeci modernliğe esir olmuş bir Batı, özellikle manevi değerleri tahrip etmektedir. İslâmcılar kısmen bu nedenden kısmen de farklı nedenlerden dolayı, Batı dünyasının ahlâk bakımından bir çöküntü içinde olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nokta, Batı ve Doğu karşılaştırmasında İslâmcılar tarafından Doğunun manevi üstünlüğünün, Batının da bozuk sosyal yapısının bir göstergesi olarak ele alınmıştır. Yine daha sonra değinileceği üzere, İslâmcılar, Batılılaşma ile birlikte benimsenen siyasal ve kültürel değerlerin, İslâm dünyasında manevi açıdan yol açtığı bunalıma işaret etmişler, Cumhuriyeti de bu bağlamda, mevcut manevi değerleri yıkmak pahasına Batı yaşantısını getirmesi nedeniyle ve ortadan kaldırdığı dinsel ahlâk yerine yeni bir ahlâk yaratamadığı iddiasıyla şiddetle eleştirmişlerdir. Tekrar edelim, İslâmcılar Batının, sahip olduğu ahlâki seviye açısından Doğudan çok aşağıda olduğunu iddia etmişlerdir ve sözü edilen durumun gerekçesini, onun maddi yaşantının içine gömülmesinde görmüşlerdir.

“ (...). Batı medeniyeti, Doğu'nunkinden çok aşağı bir ahlâk seviyesinde bulunan bir muhit içinde gelişti. En ilkel his ve inançlara bağlı bulunan bu insan toplulukları, dolayısıyla maddeci bir karaktere, saldırgan ve müstebit bir ruh haline sahip oldular. Mezhep mücadelelerinden doğan kin ve nefretle beslendiler” (Halim Paşa, Cemiyet Buhranımız, 2003: 142).

Batı medeniyetinin *en ilkel his ve inançlara, maddeci ve saldırgan bir ruha* sahip olduğu vurgusu, İslâmcılar tarafından sürekli olarak dile getirilmiştir. Batının maddeciliğinin İslâmcılar açısından Hristiyanlıktan daha tehlikeli bulunduğu, özellikle Batı dünyasının bu özelliğinin bir sonucu olarak içine girdiği *dinsizlik* durumunun, temelde İslâm üzerine kurulmuş olan sosyal yapı için yaratacağı risklerin dile getirildiği pasajlar, İslâm'ın ve mevcut yapının savunusunu üstlenmişlerdir. Kısacası İslâmcılar sekülerleşmeyi dinsizlik olarak okumuşlardır.

“ (...)Bizim ideallerimiz ile sosyal ve siyasî kanaatlerimiz, tamamıyla dinimizden doğmuştur. Dolayısıyla, dinimize saygı göstermek mecburiyetinde olduğumuz gibi, üzerimizdeki bütün haklarını da kabul etmek zorundayız. Yine anlayacağız ki: Dinsizlik denilen şey, Lâtin fikrinin düştüğü bir sapkınlık

hâlimden ibaret olup, zannedildiği gibi, bir fikri üstünlük alâmeti değildir” (Halim Paşa, *Fikir Buhranımız*, 2003: 105).

Said Halim Paşa, bu metnin devamında Batı dünyasının ve İslâm dünyasının farklı temeller üzerinde kurulduğunu belirtmiştir. Şöyle ki, ona göre, madde dünyasına mahkûm olmuş bir Batı ile, kökeninde İslâm değerlerinin kurucu bir rol üstlendiği Doğu dünyası, düşünce ve yapı bakımından birbirinden farklı bir konuma gelmiştir. Bu nedenle de iki dünyaya ruhunu ve şeklini veren öz nitelikler değişmiştir. Artık karşımızda kendisini dinden ve kutsaldan uzaklaştıran bir Batı vardır ve Batı bu yönüyle İslâm için Hıristiyanlığa oranla daha da tehlikelidir<sup>166</sup>.

İslâmcılara göre, Batının genel olarak ahlâkî açıdan çökmüş bir topluma dönüşmesine yol açan nedenler, onun dini ve manevi değerlerle olan bağlarını koparması ve maddiyata önem vermesi yani maddeci olmasıdır. Batı İslâmcılar tarafından ifade edildiği gibi, sahip olduğu bu özelliklerinden ötürü kelimenin en geniş anlamıyla *dinsiz* olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla İslâmcılara göre maddecilik (bir yöntem ve ideoloji olarak materyalizm) çok tehlikeli bir dünya görüşüdür ve mutlak anlamda kendisinden uzak durulmalıdır. Batı etkisine girilmesi, onlara göre, sözü edilen nedenlerden dolayı, yaşayan (ve bozulmamış) tek din olarak gördükleri İslâm’ın sonunu getirebilir ve bu süreçte Hıristiyanlığın başına gelenler İslâm’ın da başına gelebilir. Buradan hareketle İslâmcılar materyalizme, sadece Batıya atfettikleri ve uzak durulması gereken kültürel bir sistem olması bakımından değil, onun sahip olduğu (tehlikeli) felsefi içerik ve dayandığı dünya görüşü nedeniyle de karşı çıkmışlardır. İslâmcıların materyalizmi bir tehdit olarak görmelerinin ve ona karşı ideolojik ve düşünsel olarak çok sert bir tavır sergilemelerinin ardında, birazdan değinileceği üzere onunla karşılaşma biçimi ve onu algılama tarzları da oldukça etkili olmuştur. Bahsedilen algılama tarzı hem İslâmcıların materyalizmle olan ilişkilerinin yönünü ve biçimini tayin etmiş hem de materyalist bir zemine sahip olduğunu ileri sürdükleri Cumhuriyetin modernleşme ideolojisine karşı muhalefetlerinin önemli bir gerekçesini teşkil etmiştir. Bu nedenle İslâmcıların materyalizme bakışlarını ele almamız, tezimiz açısından önemli olacaktır.

<sup>166</sup> Halim Paşa, *dinsizliği* Lâtin fikrinin düştüğü bir *sapkınlık* hâli olarak işaretlemiştir. O, Batının Hıristiyanlıktan uzaklaşması sonucu içine girdiği dinsizlik durumuna karşın, Doğunun hâla siyasi ve sosyal tahayyülüne İslâm’ın (yani geleneğin) yön verdiğini, ifade etmektedir. Bu bağlamda gelenekle olan bağını koparmadığını vurgulamakta ve sözü edilen durumun devamını arzulamaktadır.

### 3.2.İslâmcıların Materyalizme Bakışı

İslâmcılar, İslâm adına büyük bir tehdit olarak işaretledikleri materyalist düşüncenin ortaya çıkış nedenleri konusunda iki açıklamaya başvurmuşlardır. İlk olarak onlara göre, materyalizmin kökeninde yeni bir iktisadi oluşum yatmaktadır. Yani materyalizm yeni bir sosyal-iktisadi sistemin ürettiği bir dünya görüşü olarak belirmiştir.

“Sanayi ve ticaretle meşgul olan burjuva sınıfı bencil ve mâneviyâta karşı ilgisiz bulunuyordu: Bu sınıfın maddeci özelliği ve zenginliği yüzünden, Batılı milletlerin son gelişme safhasında, iktisâdi meseleler, sosyal ve manevî meselelerin zararına olarak büyük bir önem kazandı. Halbuki insanların gerçekten mutlu olması için ikinciler daha önemli idiler. Bu maddeci özellik, onların son gelişmelerinin en mühim alâmetidir” (Halim Paşa, *İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 2003: 241).

Görüldüğü üzere Said Halim Paşa’ya göre materyalizmin kökeninde, iktisadi ve ahlâkî açıdan yeni değerlere sahip bir sınıfın (burjuvazi) yeni bir dünya görüşü yatmaktadır. Adı geçen sınıfın en tipik özelliklerini *maddeci* ve *bencil* olmak olarak nitelendiren Halim Paşa, bahsedilen özelliklerin toplumların sahip oldukları sosyal ve manevî değerleri tahrip ettiğini, oysa sosyal ve manevî değerlerin insan yaşamında çok önemli olduğunu dile getirmiştir. Bir sosyal yaşamın sahip olması gereken öncelikli değerlerin manevî değerler olduğunu ileri sürmüştür. Sözü edilen değerlerin insanların mutlu olmaları için önemli olduğunun altını çizen Halim Paşa, buradan hareketle burjuvazinin getirmiş olduğu yeni değerlerin insanın ve toplumun mutluluğuna hizmet etmediğini belirtmiştir.

İslâmcılara göre materyalizm, ikinci olarak, Hıristiyanlığın yeniliklere adapte olamaması gibi (temelde Hıristiyanlığa ait) bir zaafın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle de söz konusu düşünce, Batı dünyasına ait içsel bir gerilimi ve problemi temsil etmektedir.

“Maddeci düşüncenin Batı’daki çıkış sebebi, Hıristiyanlık inançları ile yeni ilim ve fen zihniyetinin birbiriyle çatışması ve bunların uyuşmasına çare bulunamayışdır. Halbuki İslâm inançları için böyle bir imkânsızlık bahis konusu değildir. İslâm inançlarının ilmin buluşlarına zıt olması şöyle dursun, inançlarımız onların hepsini içine aldığı için, bizim inançlarımızla bilgilerimiz birbirinden ayrılmaz bir bütün teşkil eder” (Halim Paşa, *Cemiyet Bubranımız*, 2003: 119).

İlk pasajda materyalizmin oluşumuna dair sınıf temelli bir açıklama getiren Halim Paşa, bu metninde de onu ortaya çıkaran dinsel nedeni tartışma konusu

yapmıştır. Ona göre, materyalizmin Batı’da ortaya çıkmasının bir nedeni, çağın ihtiyaçlarına, yeni bilimsel gelişmelere, eksikliği ve zaafı nedeniyle uyum gösteremeyen Hıristiyanlıktır. Halim Paşa, Hıristiyanlığın sözü edilen uyumu gösterememesi nedeniyle, eski dünyanın yeni dünyayla çatıştığını, bunun sonucunda da maddeci düşüncenin galip geldiğini ileri sürmüştür. Konu ile ilgili olarak Ahmed Hilmi ise şunları dile getirmektedir.

“...sosyalizm denilen bir ‘menzile’ (merhale, mertebe) olup bir ‘gaye’ (netice) değildir. Sosyalizm tabii bir surette ‘komünizm-iştirakiyyun mezhebini doğurur. Herkesin hayalî (ideal) gayesi şeklinde tecelli ettiği halde ‘fiilen’ hiç kimsenin razı olamayacağı varılacak merhale ‘anarşi-kargaşadır” (Ahmed Hilmi, *Müslümanlara Siyaset Rehberi*, 1997: 88)

Burada İslâmcıların Hıristiyanlıkla sosyal-siyasal alanda olduğu kadar teorik ve teolojik planda da görülen gerilimli ilişkilerinin izlerini sürmekteyiz. Şöyle ki, İslâmcılar, Hıristiyanlığın yeniliklere açık bir din olmadığını ileri sürmekle, hem Batı dünyasının, İslâm’ın ilerlemeye engel bir din olduğu şeklindeki oryantalist söylemlerine yanıt vermektedirler; hem de sözü edilen durumun bizatihi Hıristiyanlık için geçerli olduğunu iddia ederek karşı saldırıya geçmektedirler. Yani İslâmcılar bir yandan Hıristiyanlığın yeni gelişmelere ayak uydurmakta teorik olarak yetersiz kaldığını göstermeye, diğer yandan son ve mükemmel din olduğunu ileri sürdükleri İslâm’ın, her yeni duruma, ortaya çıkan yeni sorunlara uygun yanıtları olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Nitekim Halim Paşa’ya göre İslâm, bilimsel buluşlarla çatışmak şöyle dursun onları bir bütün olarak içermekte, bu nedenle de yeni ile çatışmaya gerek kalmaksızın uzlaşabilmektedir. Dolayısıyla da ona göre İslâm dünyasında, Batı dünyasında cereyan eden çatışmanın ve sözü edilen çatışmanın bir sonucu olarak doğan maddeci düşüncenin galip gelme şansı yoktur. Materyalist düşüncenin İslâm dünyasına girişini hem teolojik hem de kültürel olarak ortadan kaldıran bu açıklama, onu Batı dünyasının yani Hıristiyanlığın problemi olarak görmektedir. Halim Paşa, sözü edilen düşüncüyü teknik düzeyde tartışmaktadır. Dahası İslâm dünyasında bu tür bir düşüncenin yer edinemeyeceğinden bahsetmekte ve İslâm’ı dünyevi olanla ilahi olanın mükemmel uyumu olarak işaretlemektedir.

Materyalizm İslâmcılar nezdinde, dünyayı algılama ve açıklama sistemlerinden biri olmaktan daha ziyade, kökeninde ateizm düşüncesinin ve

Charles Darwin'ın *Evrım Teorisi*'nin bulunduğu zararlı bir ideoloji olarak anlam kazanmıştır. Yani İslâmcılar, materyalizmi çoğunlukla *Evrım Teorisi* ile ilişkilendirmişler, bahsedilen teoriyi İslâm'ın önünde çok ciddi bir tehdit olarak algılamışlardır. Materyalizmin, dünyayı açıklamakta dinsel değerlere göre değil, pozitivist ve bilimsel verilere dayanması, söz konusu algısının temel nedeni olmuştur. Özellikle materyalizmin yaradılış teorisine karşı yeni bir paradigma üretmesi, İslâmcılar açısından bir *küfür* olarak görülmüştür. Burada doğal olarak *Evrım Teorisi*'nin canlıların oluşumu ve evrimi ile ilgili iddialarıyla, İslâm'ın ilgili konulardaki yaratılış dogmaları arasındaki tezatlık öne çıkmıştır. Bu durumda İslâmcılar, adı geçen teoriyle aralarına ciddi mesafeler koymuşlar ve İslâm'ı savunan bir çaba içinde olmuşlardır.

İslâmcıların materyalist düşünce ile aralarına mesafe koymalarının birkaç nedeni vardır. Öncelikle bahsedilen düşüncenin sahip olduğu modern dünyevi içerik, idealist dünya görüşü ile olduğu kadar ilahi tasarımın bir ürünü (veya kutsalla çerçevelenmiş) olan dinsel düşünce ile de büyük bir gerilim içindedir. Sonuçta modern dünyanın dayandığı pozitif akıl, bilim, seküler ahlâk ve kendisi ve dünya hakkında yargıda bulunan birey özneyi hareket noktası olarak kabul eden materyalizm, özü itibarıyla kaynağı bu dünyanın dışında olan vahiyle belirlenmiş dünyaya aşkın (transandant) olan ilahi otorite ve dinî bir yaşam açısından kabul edilebilir görülmemektedir<sup>167</sup>. Aynı zamanda materyalist dünya öğretisinin dayandığı bilgi teorisinin Tanrı, din, kutsal gibi kavramları tarihin seyri içinde maddi ilişkilerin ürünleri olarak görme eğilimi, temelde sözü edilen kavramları, dayandığı düşünce açısından bir başlangıç noktası olarak kabul eden İslâmcılar tarafından mahkûm edilmektedir. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, İslâmcıların materyalizmle olan kavgasının asıl nedeni, farklı kaynaklardan beslenen iki kavrayış tarzının bir ve aynı dünya üzerinde tasarrufta bulunmak istemesinden ileri gelmektedir. Kısacası otonom yani kendi yasasını kendisi belirleyen kurucu öznenin tasarımı olan modern dünya ile Tanrı tarafından yaratılmış, düzenlenmiş bir dünyanın karşılaşması, İslâmcıların modernlikle aralarındaki gerilimin ve ona direnme nedenlerinin kaynağını oluşturmaktadır. İslâmcılar genel olarak insan eliyle yapılmış

---

<sup>167</sup> Muhafazakârların modern dünyanın maddeci yorumuna karşı itirazı da bu noktada şekillenmektedir.



olan kurallara, sosyal tasarımlara ve siyasete karşı ihtiyatlı durmaktadırlar ve bunları ilahi olanın yanında değersiz bulmaktadırlar. Zaten modernleşmenin karakterini ve özünü teşkil eden bu sürece bu nedenle itiraz etmektedirler.

“İnsan gibi, kâinatın ruhunu şekillendiren bir mâhlukun maymundan gelme olduğunu kabûl etmek, şu anda dünyada mevcut milyonlarca maymunun niçin geç kaldıklarını izah edemeyeceği bir tarafa, bizzat (Darwin) gibi, maymunun tekâmülüyle değil, asıl insanın alçalmasıyla maymuna ulaşabileceğini gösterir. Nitekim bizim 150 yıl öncesi inkılâplarımız, insanlar tarafından mı, maymunlar mı yapılmıştır, sûaline henüz gereğince cevap verilememiştir” (Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 1999:10).

Kısakürek, *Evrîm Teorisi*’nin canlıların gelişimlerine dair iddialarına karşı teorik ve bilimsel argümanlar getirmek yerine, daha ziyade sözü edilen teorinin kurucusu ve savunucularına karşı hakaret dolu sözler sarf etmektedir. Ona göre bu teori, milyonlarca maymunun neden insana dönüşmediği ve maymun olarak kaldığını açıklayamamaktadır. Bu nedenle de geçersizdir<sup>168</sup>. Kısakürek söz konusu teorinin imkânsızlığını ortaya koymak için bilimsel kanıtlara başvurmaksızın onun siyasal ve düşünsel tezahürleriyle ilgilenir. Sözü edilen teorinin iddialarını alaycı ve öfkeli bir üslupla, bahsi geçen teorinin kurucusunu küçük düşürmek üzere yeniden düzenler<sup>169</sup>.

İslâmcılar tekrar edelim, materyalist düşünceyi sadece Evrim Teorisi ile ilişkilendirmemişler, aynı zamanda sözü geçen teoriyi ateist bir dünya görüşü olarak değerlendirmiş ve *küfür* olarak görmüşlerdir. Bu nedenle de söz konusu düşünceye ve onun savunucuları olduğunu iddia ettikleri kişilere karşı ciddi bir tepki göstermişlerdir.

<sup>168</sup> Charles Darwin’in teorisine göre insanın oluşması tüm maymun türlerinin değil, belli maymun türlerinin evrimleşmesi sonucu gerçekleşmiştir. En azından Kısakürek’in burada ilgili teoriyi yeterince bilmeden ona karşı çıktığını görebiliyoruz.

<sup>169</sup> Ona göre orta yerde duran konu maymundan insana evrimleşme süreci değil, insandan maymuna düşüştür ve bunun kanıtı söz konusu düşüncenin savunucularıdır. Özellikle Darwin için yaptığı *maymun* benzetmesi ilgi çekicidir. Necip Fazıl Kısakürek, Darwin ve onun ‘Evrîm Teorisi’ ile ilgili alaycı düşüncelerini dile getirirken, aynı alaycı üslubu, Tanzimat döneminden itibaren yapılan inkılâplarda etkisi olan aktörlere de yöneltmektedir. *Nitekim bizim 150 yıl öncesi inkılâplarımız, insanlar tarafından mı, maymunlar mı yapılmıştır, sûaline henüz gereğince cevap verilememiştir* cümlesiyle de, bahsedilen aktörlerin söz konusu düşünceleri benimsedikleri imâ edilmekte ve ilgili düşüncenin yapılan inkılâplarla bağlantısını kurulmaktadır. Buradan şunu anlıyoruz ki Kısakürek’e göre, inkılâpları yapan kişiler insan değildir dolayısıyla da yapılan inkılâpların temeli ilgili teorininki kadar zayıftır.

“İlâhî nur yoksunu cüce şair Tefvik Fikret’in insanı anlatırken: “Putunu kendi yapar, kendi tapar” dediği şey, gerçekte makineden başka bir şey değildir. Fakat o nasipsiz, bunu, Allah için söylemiştir” (Kısakürek, Türkiye’nin Manzarası, 2000:66).

“ (...) şimdi Allah’a söğür (...)

Sonra biraz para ver, hiç utanmaz., Protestanlara zangoçluk eder”

(Ersoy, *Süleymaniye Kürsüsünde*, 1997: 186).

İslâmcılar modern dünyayı, genel olarak maddeci bir dünya olarak görüp eleştirmişlerdir. Özellikle modernleşme ile birlikte artan makineleşmenin manevi dünyada ve insan ilişkilerinde ciddi tahribatlar yaptığını ileri sürmüşlerdir. Fakat İslâmcıların hedefinde özel olarak materyalistler (onlara göre ateistler) yer almışlardır. Örneğin Kısakürek yukarıdaki metninde, Tefvik Fikret’i (ki adı geçen kişi Cumhuriyetin ateşli savunucularındandır) tanımlarken kullandığı hakaret dolu *ilâhî nur yoksunu cüce şair* ifadesi ile, Fikret’in din ve Tanrı konusunda benimsediği tavrını eleştirme amacını aşmış ve kişiliğini hedef almıştır. İslâmcılar bu konuda açıklama değil polemik terimlerine başvurmuşlardır. Ersoy da Fikret’i aynı şekilde itham etmiş, onu tutarsız ve dinsiz olarak nitelemiştir. Burada hemen şunu belirtelim ki, Tefvik Fikret, İslâmcılar tarafından, çatışma halinde oldukları düşünceyi ve ideolojiyi temsil eden bir örnek olarak görülmüştür. Tefvik Fikret<sup>170</sup> İslâmcılar nezdinde dinsiz biridir, temsil ettiği (materyalist) düşünce ise dinsizliktir. İslâmcılar, daha sonra inceleyeceğimiz gibi, Cumhuriyeti de aynı düşünce ve esaslara dayanan bir hareket olarak görmüşlerdir. Kısacası İslâmcılar materyalist düşünceyi genel anlamda dinsizlik olarak işaretlemiş ve onunla aralarına ciddi bir mesafe koymuşlardır<sup>171</sup>. Fakat İslâmcılar sadece materyalizmi değil, materyalist bir bakış açısına sahip olduğunu düşündükleri modernizmi de dinsiz olarak görmüşlerdir.

<sup>170</sup> Tefvik Fikret, İslâmcılar tarafından genelde ateist biri olarak gösterilmiştir. Fakat onun tam olarak bir ateist olduğu konusu tartışma götürmektedir. Nitekim Ahmet Arslan’a göre sahip olduğu felsefi sistem ve dine karşı takındığı tavır dikkate alındığında, onun daha ziyade bir deist olarak değerlendirilmesi daha uygun olacaktır. Fikret, insanlarda mevcut olan (ölüm gibi bir) korkunun sonucu olarak yine insanlar tarafından üretilen dinlerin (ama özelde İslâm’ın) tarihsel ve ahlâkî eleştirisini yapan, tarihsel serüvenleri ışığında bakıldığında dinlerin barış ve mutluluktan ziyade kan ve gözyaşı getirdiğini ileri süren moralist bir kişidir. Aynı şekilde Fikret, dinlerin mevcut haliyle insanın gelecekteki mutluluklarını temin edecek bir yapıya sahip olmadıklarını, sözü edilen mutluluğun ancak ve ancak “kendi putunu yapıp ondan korkan kişilerin” özgür ve korkusuz iradelere sahip olmalarıyla mümkün olacağını ileri sürmektedir (Arslan, 2001: 4-9).

<sup>171</sup> İslâmcılar arasında materyalizm ile ilgili en kapsamlı ve ciddi çalışmalardan birini İsmail Fenni Ertuğrul yapmıştır. *Materyalizmin İflası ve İslâm* adlı eserinde, materyalizmin İslâm için tehdit dolu içeriğini ele almış ve materyalizme karşı İslâm’ı savunmaya çalışmıştır. Bkz. Ertuğrul, İsmail Fennî, *Materyalizmin İflası ve İslâm 1-2*, (sadeleştiren Abdulhalim Kılıçsoy), Sebil Yayınevi, İstanbul, 1996.

Çünkü moderizm, seküler dünya tasarımına dayanır ve seküler dünya tasarımı özünde din dışı bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla dünyaya pozitivist bir pencereden bakmakta, dinî dogmaları mahkûm etmektedir. Seküler dünya tasarımının bu özelliği İslâmcılar için dinsiz olmak için fazlasıyla yeterlidir.

İslâmcı ideolojinin materyalizm ve onun izdüşümü olan (en azından tüm yorumunu materyalist dünya görüşüne dayandıran) sol ideolojiyle arasında geniş uçurumun doğmasına neden olan şey, birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi, tarihsel olarak materyalist düşüncenin Türk toplumuna giriş (ve İslâmcılar tarafından algılanış) şeklidir. Bir taraftan materyalistler, dinî, o dönemde çok rağbet gören bir ilke olan *ilerleme* önünde ciddi bir engel ve aynı ilke uyarınca arkaik bir düşünce olarak, diğer taraftan İslâmcılar ise materyalistleri savundukları düşünceler nedeniyle dinsiz ve tehlikeli olarak görmüşlerdir.

Görüldüğü gibi İslâmcılar ve materyalistler birbirlerini tehdit olarak görmüşler ve ilişkilerini entelektüel değil siyasal düzlemde sürdürmüşler, çoğu zaman da birbirlerine karşı savunmacı bir pozisyon almışlardır. Dahası materyalizm ve İslâmcılık akımları, kendilerini diğerinin alternatifi olarak sunmuşlardır. Söz konusu akımlar arasında düşünsel geçişkenliklerin olabileceği, ortak bazı unsurların da görülebileceği ve en azından birbirini anlayacak bir dilin imkânını yaratacak bir çaba çok sınırlı bir düzeyde kalmıştır<sup>172</sup>. Kısacası iki akım arasında oluşan gerilimin çözülmesi felsefî düzlemde pek mümkün olmadığı için de, dinî bilgi ile dünyevi bilgi birbirinin panzehiri olarak görülmüş, her ikisinin de kendine ait bir alanı olabileceği düşüncesi gözden kaçırılmış, bu nedenle de dinî bilginin konusunu teşkil eden dinî alan, dünyevi bilginin konusunu teşkil eden dünyevi alan ayrımı oluşmamıştır. Ortaya çıkan manzara, ya gericilik ya ilerleme, ya İslâm ya küfür dikotomisi içinde şekillenen bir antogonizma içermiştir.

İslâmcıların yukarıda genel olarak ifade edildiği gibi Batı hakkında besledikleri düşünceler pek de olumlu olmamıştır. İslâmcıların tahayyülünde Batı, her şeyden önce farklı bir kimlik, inanç ve değerler sistemine sahip bir dünyayı simgemiştir. Dahası İslâmcılar Batıyı ve onun sahip olduğu kültürü, kelimenin en geniş

---

<sup>172</sup> O dönemde yalnızca Cemal Nuri materyalizmle İslâm'ı bağdaştırmaya çalışmış, fakat bu girişim özellikle Ahmet Hilmi gibi İslâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Güzel, 2007:50-51).

anlamında *şer* ve *keüfür yuvası* olarak görmüşlerdir. Sözü edilen dünyanın İslâm yaşantısı ve toplum yapısıyla uzlaşamazlığını dile getiren İslâmcılar açısından asıl ürk-ütücü manzara, hakkında bunca olumsuz düşünceler besledikleri Batının, Tanzimat'tan sonra ekonomik, siyasal ve kültürel türevleriyle yani Batılılaşma olarak hızla yer edinmesi olmuştur. İslâmcılar Osmanlının son dönemlerinde başlayan Batılılaşma ile birlikte, karşı çıktıkları bir dünyanın somut olarak toplum yaşantısına girmesine şiddetli tepki vermişlerdir. Başka deyişle kökleri, rasyonalitesi ve yaşam biçimi itibariyle ötekileştirilen Batının, kurumsal ve sosyal alanda yer almaya başlaması İslâmcılar tarafından kabul edilmez bulunmuştur. Şimdi bu süreci ele alalım.

### **3.3.İslâmcıların Osmanlı Modernleşmesine Yönelttikleri Eleştiriler**

#### **3.3.a. Modernleşmenin Batılılaşma Olarak Kavranmasına Yapılan İtirazlar**

İslâmcıların Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde en fazla karşı çıktıkları konulardan birisini Batılılaşma teşkil etmiştir. Bunun da nedeni, yukarıda bahsettiğimiz şekliyle, İslâmcıların tahayyüllerinde Batı'nın, Doğu ve İslâm yaşantısından oldukça farklı kültürel değerleri ihtiva eden bir dünyayı temsil etmesidir. İslâmcılar nezdinde kültürel olarak uzak durulması, hatta mücadele edilmesi gereken bir dünya olan Batı'nın, İslâm dünyası içinde hâkim olmaya başlaması, ciddi bir tedirginlik kaynağı olarak görülmüştür. Osmanlıda başlayan modernleşme hareketlerinde Batılılaşma temasının giderek ağırlık kazanması ile birlikte İslâmcıların konu ile ilgili tedirginliği artmıştır. Dahası sözü edilen süreç Cumhuriyet döneminde zirveye çıkınca, İslâmcılar Batılılaşma konusundaki eleştirilerinin dozunu arttırmışlardır.

İslâmcılar her şeyden önce Batılılaşmanın teknik ve fen sahasının dışına çıkarak tüm sosyal ve siyasal yaşamı kapsamasına itiraz etmişlerdir. Batılılık kavramını modernlikten ayırt etmeye çalışan İslâmcılar, ifade edildiği gibi farklı bir dünya ve yaşam tarzı olarak kodladıkları Batının kendilerine zararlı etkileri olmadığını düşündükleri tekniğini almayı, fakat kültürüne karşı direnmeyi genel ilke olarak benimsemişlerdir. Yani Batı dışı bir modernliği tahayyül etmişlerdir. Söz konusu tahayyül, gelenek üzerine inşa edilmiş modern bir yaşam şeklinde olmuştur.

Aslında bu konu, Muhammed Arkoun'un ifade ettiği gibi İslâmcı düşüncenin “savunmacı ve polemikçi bir gelenekten karşılaştırmalı bir tavra” geçememesinin bir sonucudur (Arkoun, 2000:164). Yani İslâmcılar, bir tehdit olarak gördükleri Batı'nın kültürel istilasına karşı deyim yerinde ise sürekli bir teyakkuz halinde olmuşlardır.

“Garplılaşmak fen ve teknik saha içindir. Kültür meselesinde ise böyle bir harekete asla mahal yoktur. Zira bir Türk'ün Frenk olmasına ve milli bünyemizin ecnebi ananelerine intibakına ne maddeten, ne de aklen imkân yoktur” (Eşref Edip, İnkılap ve Din, 1998:17).

Eşref Edip, yukarıdaki pasajında Batılılaşma kavramını *Frenkleşme* olarak adlandırmış ve Batı kültürü ile Türk kültürünün birbirleriyle uzlaşmazlıklarına vurgu yapmıştır. Pasajda söz konusu uzlaşmazlığın nedeni olarak, iki dünyanın, yani *ecnebi* (Batı) ile *milli* (Türk) kültürünün özsel farklılıklara sahip olduğu vurgulanmıştır. Yeri gelmişken tekrar edelim, İslâmcılar Batıyı ve Doğuyu sadece coğrafi değil; temelde iki dünyanın farklılığına vurgu yapan felsefi, dinî ve kültürel içerikli bir kategori olarak anlamışlar; Batı ile Doğu (özelde İslâm) dünyasının her vesileyle kültür, gelenek-görenek ve anlayış bakımından birbirinden farklı olduğunu vurgulamışlardır. Şunu da hemen belirtelim ki, İslâmcılar için Batı, İslâm'ın egemen olmadığı yerler anlamına gelen ‘Darü'l Harp’<sup>173</sup>. Dolayısıyla amaç, söz konusu yerleri İslâm'ın hâkim olduğu yer haline getirmek yani Darü'l İslâm'a dönüştürmektir. İslâmcılar için Batı, ‘Darü'l İslâm’ olmadığı için küfrün ve kötülüğün yuvasıdır. Bu nedenle oradan gelebilecek her türlü kültürel etkiden uzak durulmalıdır.

İslâmcılar, İslâm kültür ve yaşantısının, Batılılaşmanın ve onun sonucu olarak etkisi hızla artan Batı kültürüyle telif edilemez olduğunu ısrarla belirtmişlerdir. Bu nedenle Batıya ve onu temsil eden değerlere olumsuz anlamlar yüklemişlerdir<sup>174</sup>.

Aslında öteden beri *teknîği ve kültürü birbirinden ayırma düşüncesi*, İslâmcıların da teorik yönelimlerini önemli ölçüde belirleyen bir yöntem olarak kullanılmıştır.

<sup>173</sup> Mehmed Niyazi'ye göre İslâm dünyasında Darü'l Harp, “gayri-Müslimlerin hâkim olduğu, dolayısıyla küfrün egemen olduğu” yer, Darü'l İslâm ise, “Müslümanların hâkim olduğu yer” anlamına gelir (Niyazi, 1989:36).

<sup>174</sup> Yukarıda olduğu gibi birçok metinde geçen *Frenk* sözcüğü İslâmcılar tarafından genel olarak, Batı dünyasını olumsuz anlamda betimleyen bir sözcük olarak kullanılmıştır. Metinde Eşref Edip'in yukarıda dile getirdiği noktalar genel olarak diğer İslâmcılar tarafından da paylaşılmıştır.

Fakat sadece İslâmcılarla sınırlı olmayan bir biçimde, söz konusu düşüncenin teorisyeni olan Ziya Gökalp<sup>175</sup> gibi düşünürlerde de gördüğümüz bu anlayış İslâmcılarda, temelde Batı kültürüne karşı savunmacı bir refleks içeren, kendi kültürünü dış tehditlerin (özelde Batı) bozucu etkilerine karşı korumayı ve kollamayı hedefleyen bir içeriğe sahip olmuştur. Burada Doğan Duman'ın belirttiği gibi, 19. yüzyıldan itibaren Batının, ekonomik, sosyal ve siyasal açıdan bir bütün olarak Müslümanlar üzerinde kurduğu egemenliğin, İslâmcılığın Batı karşıtı bir hareket niteliğini kazanmasında ve bir 'savunma ideolojisine' dönüşmesinde büyük etkisi olmuştur. Özelde ise İslâmcıların, Osmanlı'nın sosyo-kültürel yapıda yaşadığı hızlı çözülmenin sorumlusu olarak Batıyı işaretlemeleri, İslâmcılığı Batı'ya karşı gelişen tepkici siyasetin merkezine yerleştirmiştir (Duman, 1999:13-17). Çünkü İslâmcılar, İslâm'ın dışına çıkan her türlü yorumu *küfür* ve *dinsizlik* olarak görmüşlerdir.

Tüm bunların bir sonucu olarak Batı, İslâmcıların nezdinde iki görünüm kazanmıştır. Bir yandan bilim ve teknikte çok gelişmiş ve bu yönleriyle yararlanılması gereken Batı; diğer yandan farklı bir kültürel ve moral dünyası olan ve bu yönleriyle de uzak durulması gereken Batı. Yani İslâmcılar genel olarak Batı içinde bir Batı yaratmışlar ve sözü edilen Batıda bilim ve tekniği, felsefi, kültürel ve moral olandan ayırmışlardır<sup>176</sup>. Sözü edilen ayırmadan hareketle, Batı'nın kendisini kendisi yapan kültürel unsurlarından uzak durmuşlar, fakat aynı zamanda Batıda bulunan bilim ve teknik gibi evrensel unsurları sahiplenmişlerdir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, İslâmcılar bilim ve tekniği sadece evrensel değerler olarak değil, İslâmcıların yitik malı olarak gördüklerinden, sözü edilen unsurları kültürel ve siyasal olarak tepki duydukları Batıdan almaktan imtina etmemişlerdir.

“Ne hacet, tarih ortadadır. Avrupa'nın bugünkü medeniyetinin esası, İslâm medeniyeti değil midir? Halâ bugün birçok ilim ve fende mevcut olan ilmi terimler İslâm âlimleri tarafından vaz edilen Arapça tabirlerdir. Hulasa vakiyle

<sup>175</sup> Ziya Gökalp'i hars (kültür) ve medeniyet ayrımını yapmaya götüren temel neden, milli birlik idesini tesis etmek amacıyla, sözü edilen milli birliğin merkezine yerleştireceği kültürü (diğer kültürlerle olan farklılığını vurgulayarak) öne çıkarmaktır. Yani Türklüğe, (evrensel) medeniyet değerleri içinde, onu o yapan kültürel özgüllük kazandırma düşüncesi Gökalp'in ana hedeflerinden biridir. Oysa İslâmcıların konu ile ilgili olarak yaptığı ayırım, daha ziyade İslâm'ı Batının zararlı kültüründen korumak amacına hizmet etmektedir.

<sup>176</sup> Bu noktada Said Halim Paşa ve Nurettin Topçu'nun birer istisna teşkil ettiğini not edelim. Daha sonra inceleneceği gibi, sözü edilen kişiler kültür ve medeniyet ayrımının suni bir ayırım olduğunu düşünmektedirler.

İslâm medeniyeti o zamanlar mevcut olan medeniyetlerin pek üstünde idi” (Seyyid Bey, *İctihad ve Taklit*, 1997: 302).

“Esasında ilim Batı’nın malı değildir. İnsanlığın çocukluk devrinde, Asya kavimlerinin kucağında hayata kavuşmuştur. Ancak onun bütün karakterlerini kazanarak kendi iradesinin bütün şuuruna sahip olması, Batı medeniyeti dediğimiz Rönesans’tan sonraki Avrupa medeniyeti içinde mümkün olmuştur” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 30).

Batının bilim ve tekniğinin İslâm’dan Batıya geçtiğini ifade eden İslâmcılar için, Batıdan bu unsurların alınmasını problem olarak görmemektedirler. Mehmet Âkif Ersoy’un aşağıdaki dizesi, İslâmcıların bu konu ile ilgili olarak benimsedikleri düşünceleri örneklendirmektedir.

Alınız ilmini Garb’ın, alınız san’atini;  
Veriniz hem de mesâinize son sür’atini;  
Çünkü milliyeti yok san’atın, ilmin yalnız,  
...  
Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için,  
Kendi “mâhiyet-i rûhiyye”niz olsun kılavuz.  
Çünkü beyhudedir ümmîd-i selâmet onsuz..

(Ersay, *Terakki Sırrı*, 1997 :187).

Ersay, dizelerinde Batının bilim ve teknikte ilerlediğini teslim etmiş, *ilerlemeyi* bir ilke olarak sahiplenmiştir. Onun İslâm dünyasında da ilerlemenin gerçekleştirilmesi için önerdiği yöntemin iki ayağı vardır. Buna göre atılması gereken ilk adım, Batının bilimde ve teknikte ulaştığı bilgileri transfer etmektir. *Milliyeti yok san’atın, ilmin* sözıyla, bahsedilen bilgi transferinin teorik imkânını yaratmış ve adı geçen unsurları medeniyetin ortak mallarına dönüştürmüş olan Ersay için, ilerlemenin gerçekleştirilmesi yolunda atılması gereken ikinci adım, *mâhiyet-i rûhiyyenin* (mevcut kültürel ve ruhsal içeriğin) öncelikli başvuru kaynağı ve kılavuz ilke olarak görülmesidir. Ona göre, Batıdan alınması gereken bilim ve teknik gibi evrensel unsurlar ilerleme konusunda her ne kadar gerekliyse de, onun için anahtar unsur yerli kültürdür. Çünkü ilerlemenin başlayacağı ve üzerinde yükseleceği asıl yer kültürdür. Ersay örneğinde diğer İslâmcıların vurguladıkları *yerli kültür* kavramı geleneği işaret etmektedir.

İslâmcılar genel olarak, medeniyetin kültürden ayrılması gereği konusunda fikir birliği içinde olmuşlardır. Fakat Said Halim Paşa’nın ve Nurettin Topçu’nun sözü edilen konu hakkında ileri sürdükleri görüşler bakımından bir istisna olduklarını belirtmemizde fayda var. Halim Paşa’ya ve Topçu’ya kulak verelim:

“Batılılaşmak zarûretine olan inancımızın bu kadar kötü neticeler vermesi, milliyetimize aykırı bulunmasındandır. Çünkü milliye ve medeniyet aynı şey demektir ve Batılılaşmak, kendi medeniyetimizi terk ve inkâr etmek mânâsını taşır. Netice olarak da kendi milliyetimizden vazgeçmek demek olur. Hakikaten de hayli zamandan beri bizlere her ne öğretilmiş ve telkin edilmiş ise, hep kendi millî ve tarihî varlığımızı teşkil eden şeyleri kaldırıp, yerine yeni ve ‘Batı işi’ şeyleri koymak gâyesini hedef almıştır” (Halim Paşa, *Fikir Bubranımız*, 2003: 103).

Said Halim Paşa, metninde de görüldüğü gibi, *hars* ve *medeniyet* ayrımının doğru bir ayrım olmadığını, çünkü medeniyetin aynı zamanda hars olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle Halim Paşa’ya göre, medeniyet bir bütündür, teknik ve kültür olarak ayrıştırılamaz. Dahası ona göre sadece teknik alınsa dahi, tekniği kuşatan ve var eden kültürel çerçeve de beraberinde gelecektir. Bu ayrımı bilmeden, sadece tekniğin alınmasıyla çözüm bulunacağını düşünmek hatalıdır. Batılılaşmak demek, sadece Batı biliminin ve tekniğinin alınması değil aynı zamanda Batı kültürü ile mevcut kültürel değerlerin yer değiştirmesi demektir.

Tam bu noktada Halim Paşa’ya haklı olarak şu soruyu yöneltmek gerekir. Batı, İslâm’dan bilim ve tekniği almasına rağmen kültürünü neden almadı? Sözü edilen bakış açısının uzun süreden beri revaçta olduğunun altını çizen Halim Paşa, bu durumun yerleşmiş *millî* ve *tarihî varlığın*, yani geleneğin ortadan kalkması anlamına geldiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre bütün bu değerler, bir toplumu o toplum yapan *milliyeler*dir. Halim Paşa’nın *milliye* kavramından milliyetçiliğin çağrıştırdığı milli olma durumunu anlamadığını hemen ifade edelim. Çünkü Halim Paşa, milliyetçiliği İslâm ve Osmanlı bütünlüğü açısından büyük bir tehlike olarak görmüş ve İslâm’ı onun karşısında bir panzehir olarak düşünmüştür. Onun bu kavramdan anladığı şey, dinî kültürel geleneğin ortaklığıdır. Yani tarihi derinliklerde kökleri olan, yaşanan ve bir toplumu kendisi yapan gelenek, o toplumun *millîyesidir*.

“Bizim durumumuz ne tarzda ele alınacak? Şimdi meseleye girişelim, kendimizi düşünelim. Bize, bugün en mükemmel ocağını, bu çatinın altında bulan bir Batı tekniği, bir asırdan beri damla damla gelmektedir. Teknik, kültürden sıızan bir usare, kültür ağacının yetiştirdiği bir meyve idi. Halbuki bizim kültürümüz, tekniğimizi yaratmadı. Onu, emanet bohçalar içinde Garp’tan aldık. Yaratmanın zevkini biz yaşamadık. Bizim için teknik, çocuğun heveslerini tatmin etmeye yarayan bir vasıta idi (...) bugün içimizde yapmak, yaratmak, yaşatmak ideali nedir bilmeyerek, sırf kazanmak, apartman, otomobil sahibi olmak için yaşayanlar çoğalmaktadır. Medeniyet satın alınır zannettik, elbiseyi



aldık, insanı göremedik bile ve hazır aldığımız bu teknik, sahibi tarafından kullanılmayan, sahibine bir gizli el tarafından sahibinin hesabına ve onun varlığında kullanılan bir bıçak gibi, benliğimizde derin yaralar açtı” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 19-20).

Topçu’ya göre teknik kültürün tezahürüdür. Dolayısıyla Batıdan teknik alındığında onun kültürü de kendiliğinden gelmektedir. Topçu diğer İslâmcılar gibi taklitin ciddi bir problem olduğunu kabul eder. Fakat ona göre sorun taklit etmekten daha ziyade taklitle mecbur bırakan zihniyettir. Söz konusu zihniyet, yaratmayı, üretmeyi kendinde bir amaç görmemektedir.

Halim Paşa’nın ve Topçu’nun bu konudaki görüşlerine değindikten sonra şimdi de İslâmcıların modernleşmeden ne anladıklarına ve nasıl bir modernleşme tipolojisini benimsediklerine bakalım.

### 3.3.b.İslâmcıların Modernleşme Kavrayışları

İslâmcılar modernleşmeyi genel bir ilke olarak benimsemişler ve ilerleme düşüncesine sahip çıkmışlardır. Fakat benimsemiş oldukları modernleşme anlayışı, gelenek (özünde İslâm) üzerine inşa edilmiş bir hareket olarak anlam kazanmıştır. İslâmcılar Batılılaşmaya karşı direnmişler, modernleşme konusunda alternatif bir model arayışlarına girişmişler ve genel olarak Batı dışı bir modernleşme anlayışını benimsemişlerdir. Daha önceki bölümümüzde sözü edilen modernleşme anlayışını *otantik modernleşme* olarak tanımlamıştık. Adı geçen modernleşme kavrayışı uyarınca İslâmcılar, modernleşmeyi varılması gereken bir hedef olarak görmüşler fakat aynı zamanda modernleşmenin Batılılaşma ile eşitlenmesine karşı çıkmışlardır. Yani Batılı olmayan bir modernliği aramışlardır. Dahası, ifade ettiğimiz gibi dinî, kültürel ve siyasal nedenlerden dolayı Batıyla gerilim halinde olan İslâmcılar, Batının düşünce sistematiğine ve kültürel değerlerine karşı çıkmayı genel bir ilke olarak benimsemişlerdir. Bunun bir sonucu olarak İslâmcılar, aydınlanma düşüncesine ve onun ürünü olan rasyonaliteye karşı temkinli yaklaşmışlar, onlara karşı İslâm’dan hareketle muhafazâkar<sup>177</sup> bir dil oluşturmuşlardır.

<sup>177</sup> Bilindiği gibi muhafazakâr düşünce modern bir düşünsel hareket ve proje olmasına karşın aydınlanmaya, onun siyasî ve sosyal tezahürlerine karşı ciddi bir eleştirel dil oluşturmuştur. Fransız Devrimi’ne, devrimin etkilerine, modernleşmenin değişim mantığına, pozitif akla ve birey merkezli bir dünya tasarımına itiraz etmişlerdir (Nisbet, 1966: 12-3). Aslında aydınlanma ve muhafazakârlık arasındaki mücadele, temsil ettikleri dünya, yani rasyonalite, kurucu özne ve seküler yaşam ile Tanrı ve onun kılavuzluğunda oluşan sosyal yaşam arasındaki gerilimin diğer bir adı olmuştur.

İslâmcılar, benimsedikleri otantik modernleşme modelinin en iyi örneği olarak Japonya'yı göstermişlerdir. Mehmet Âkif Ersoy'un şiirlerinde yer verdiği Japonya, İslâmcılar nezdinde, bir toplumun kendi geleneklerini ve değerlerini kaybetmeden modernleşebilmesinin mümkün olduğunu göstermek bakımından iyi bir örnek olmuştur. Ersoy, Batının yaşam biçimini olduğu gibi taklit etmeye çalışan ve topyekün Batıcılık ideolojisine sahip çıkan anlayışa karşı, geleneğini muhafaza ederek gelişen Japonya'yı, alternatif bir kalkınma ve ilerleme modeli olarak önermiştir.

Sorunuz, şimdi, Japon'lar da nasıl millettir?

(...)

Medeniyet girmiş yalnız fenniyle (...)

O da sâhiplerinin izniyle.

Dikilip sâhile binlerce basiret, im'ân;

Ne kadar maskaralık varsa kovmuş kapıdan!

Garbın eşyâsı, eğer kıymeti hâizse yürür;

Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!

(Ersoy, *Japonlar*, 1997: 170-172).

Modernleşmeyi *medeniyet* kavramıyla eşitleyen Âkif, bilimi ve fenni, ortak medeniyetin evrensel bileşenleri olarak okumuştur. Buna karşın şiirinde, Japonların sözü edilen bileşenleri ülkelerine izinle soktuğunu vurgulamıştır. Bununla da bilimin ve fennin transfer edilmesi esnasında oluşabilecek olan kültürel sızmalara karşı alınması gereken önlemleri hatırlatmıştır. Kültürel bir gümrük duvarının inşasını sözü edilen önlemlerin önemli bir parçası olarak görmesi, Âkif'in Batı kültüründen ne kadar çekindiğini göstermektedir. Adı geçen gümrük duvarını *imanlı* ve basiretli insanlara emanet eden Âkif'in, moda şeklindeki *seyyienin* (kötülük) karşısına söz konusu *imam* panzehir olarak dikmesi, dış tehditlerin ancak sağlam inanç ve gelenekle durdurabileceğine olan inancının bir ifadesidir. Bilim ve fen dışında alınan unsurları *maskaralık* olarak adlandıran Âkif yukarıdaki sözcüklerle, genel olarak Batı düşüncesinin ve kurumlarının taklit edilmesi şeklinde geliştiğini düşündüğü Osmanlı (ve Cumhuriyet) modernleşmesinin taklitçi karakterine atıf yapmıştır. Eselerinde kültürü ve geleneği medeniyetten ayırmada ısrarcı davranmış, tekrar edelim Japonya'nın dinini terk etmeden hatta onu yücelterek gelişmesini, Batı dışı modernleşmeyi temsil eden bir örnek olarak görmüştür.

“Bizden çok aşağı bir seviyede başladığı halde yarım asırda Avrupa'ya yetişmiş Japonya bu iddiamızın şahididir. Fakat Avrupa denilen fikirler ve neticeler

sergisine Japonların gittiği gibi gitmeli, onlar gibi davranmalı ve alınacak malları güzelce seçmeliyiz” (Ahmed Hilmi, *İslâm'da Fikir Hürriyeti*, 1997: 103).

Benzer biçimde Ahmed Hilmi, Japon modernleşmesini, gelenek üzerine inşa edilmiş bir modernleşme olarak görmekte ve önermektedir. Japonların, geleneklerine zarar verecek olan unsurları ayıklayarak seçmeci bir tavır takınmasını, modernleşme yolunda bir model gibi görmektedir.

Buraya kadar yapılan tartışmalar, İslâmcılar'ın modernleşmeyi Batılılaşmadan ayırdıklarını ve otantik bir modernleşme tesis etmeye çalıştıklarını göstermektedir.

İlber Ortaylı, Türkiye'de İslâmcılar başta olmak üzere Japonya'yı kendileri için uygun bir modernleşme örneğine dönüştürenlerin, bu konuda tamamen bilgisizliğin sonucu olan yanlış bir sava dayandıklarını ileri sürmüştür. Şöyle ki Ortaylı'ya göre, evet Japonya kendi gelenekleri üzerinde bir modernleşme tesis etmiştir, fakat sanıldığıının aksine Japonya'nın başta sahip olduğu dinleri olmak üzere, rasyonel dünya görüşü, kültürel yaşantısı, kısacası geleneğinin bizatihi kendisi Batılı dünya görüşüne çok yakın olagelmıştır. Diğer yandan, Japonlar on yedinci yüzyıldan beri Avrupa tıbbını, tekniğini ve düşüncesini büyük bir hevesle izlemişlerdir. Örneğin Japonya'nın on dokuzuncu yüzyılda derin hukuk bilgisi ve yöntemini içeren Alman Medeni Kanunu'nu kabul edip toplumlarına uydurabilmiş olmaları, Japonların Batıya kültürel bakımdan uzaklığının değil aksine yakınlığının bir kanıtı olarak görülmedir (Ortaylı, 2003: 23). Bu nedenle dinindeki dünyevi öğelerin etkinliği, sanayisi, aydınlanması dikkate alındığında Japonya, Batı dünyasına coğrafi olarak en uzak ama dünya görüşü bakımından en yakın doğu ülkesi olagelmıştır.

Japon modernleşmesinin İslâmcılar tarafından nasıl yanlış anlaşıldığına değindikten sonra yine İslâmcıların modernleşme kavrayışlarına ve ilerleme düşüncesine bakışlarına dönelim. Mehmed Âkif Ersoy, ilerlemenin kaçınılmazlığına dikkati çekmiş, fakat ilerlemenin tüm toplumlar için tek bir biçiminin olmadığını ve ilerlemenin kimsenin tekeline olmadığını ifade etmiştir.

“Mütefekkirlerimiz anlamıyorlar sanırım,  
Ki çemenzâr-ı terakkîde atılmış her adım,  
Değişir büsbütün, akkvâma, cemaâte göre;  
Başka bir kavmin izinden yürümek, çok kerre,  
Âdeta mühlik olur; sonra ne var, her millet,  
Gözetir seyr-i tekâmülde birer ayrı cihet,

(Ersoy, *Süleymaniye Kürsüsünde*, 1997: 185).

Mehmed Âkif Ersoy, yukarıdaki şiirinde de ifade etmiş olduğu gibi, ilerlemenin modernleşme açısından merkezi önemde olduğunu düşünmekle birlikte, sözü edilen düşüncenin farklı sosyal yapılarda farklı bir içeriğe bürünebileceğini işaret etmiştir. Buradan hareketle ilerleme düşüncesinin ve dolayısıyla modernleşmenin tek tip bir yorumunu reddeden Ersoy, toplumların kendi özgüllüğü üzerine tesis ettiği ilerleme anlayışını benimsemiştir<sup>178</sup>. Diğer İslâmcılar gibi Âkîf'in de, Türk modernleşmesinin pozitivist ilerlemeci anlayışta olmasında ısrar eden, aydın-bürokrat kesimi ve genel olarak Batılılaşma olarak okunan söz konusu anlayışı hedef aldığı açıktır. Şimdi bu konu ile ilgili olarak İslâmcıların görüşlerine bakalım.

### **3.3.c. İslâmcıların Tanzimat Dönemi'ne Yönelttikleri Eleştirileri: Tecrübe Tercüme Edilemez**

İslâmcılar Osmanlıdan beri modernleşmenin, önce askeri alanda tekniğin alınması şeklinde başlayan, fakat aşamalı olarak Batı kurumlarının ve nihayet kültürünün transferiyle (yani taklitiyle) sonuçlanan modernleşme anlayışına itiraz etmişlerdir. Bu konudaki en sert eleştirilerden biri Said Halim Paşa'dan gelmiştir.

“Bütün felâketlerimizin kaynağı olan şu kanaat, acaba bize nereden geldi? Fikrimizce bütün bu fenalıkları doğuran: Batı medeniyetini anlamadan taklit edişimizdir. Toplumların gelişmesi kanununa hakkıyla vâkıf olmadığımız içindir ki, başka milletlerin kanun, nizam ve anayasalarını iktibâs edecek olursak, bütün işlerimizde ve irademizde, onlar kadar gelişmeye nâil olacağımıza inanıyoruz” (Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 2003: 60).

Said Halim Paşa Batı medeniyetinin anlaşılmadan taklit edilmesini eleştirdiği pasajında, sözü edilen anlayışı temelde siyasal değil epistemolojik bir problem olarak görmektedir. Ona göre Batıcılar tarafından benimsenen böylesi (naif) bir çabanın gerisinde, toplumların gelişim kanunlarının bilinmemesi gibi teorik bir problem yatmaktadır. Yani farklı toplumların kendi gelişme çizgileri doğrultusunda

<sup>178</sup> Genel olarak Batılılaşmanın taklit yoluyla benimsenmesine karşı itiraz ettiği şiirinde, daha önce belirtildiği gibi Batıdan alınacak unsurları, bilim ve sanat olarak işaretlemiştir. Adı geçen unsurları milli olmaktan çok evrensel olarak görmüş, her toplumun kendi modernleşmesini başka milletlerin ‘millî’ unsurlarını kendi bünyesine havale etmesi şeklinde değil, evrensel niteliğe sahip unsurları kendi özgül yapılarına adapte etmeleri şeklinde kavramıştır. Bu bağlamda, ilerlemenin tüm toplumlara dayatılan tanımına muhalefet etmiş, farklı toplumların farklı deneyimlerine uygun gelen bir gelişme modelini aramıştır. Yani ilerleme kavramından *gelişme* kavramını anlamıştır. Bir toplumun girişeceği herhangi bir harekette, ancak kendi koşullarını ve geleneğini dikkate alması durumunda başarılı olacağını ifade etmiştir.

ve kültürel zeminleri üzerine inşa ettikleri kanunların, bir başka topluma uydurulabileceği, yine getirilmek istenen kanunlar sayesinde toplumların o kanunların taşıdığı ruha uygun olarak değişebileceği düşüncesinin, hem yararsızlığına hem de söz konusu yöntemin sosyolojik açıdan geçersizliğine işaret etmiştir. Şöyle ki yine sosyolojik bir analizin ürünü olan yukarıdaki pasajında Halim Paşa, toplumların farklı sosyal ve kültürel yapılara sahip olduğunu ve bir başka toplumdan taklit yoluyla *iktibas* edilen kanunların ve kurumların mevcut yapıya uymayacağını ifade etmiştir<sup>179</sup>.

“Esasen taklit kötü ve tehlikeli bir yenileşme usulüdür; benliği kaybettiricidir” (Topçu, *Mehmet Âkif*, 1998: 47).

“Nasıl ki, insan, başkalarının ruhuyla yaşayamazsa, bir millet de başka tarihlerin hadiseleriyle yaşatılamaz. Hayatımızı hakimiyeti altına alan millî kültürümüz gerçek sahibimizdir. Biz onun zaruri kıldığı, bizi çevirdiği istikamette hareket etmeğe mecburuz. Etmezsek, başka milletlerin kültürünü taklide yeltenirsek, varlığımızda buhranlar başlar” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 24).

Nurettin Topçu da taklidi bir toplumun mayası olarak gördüğü benliği ortadan kaldıran bir unsur olarak görmektedir. Milli ve kültürel tecrübeler toplamı olarak gördüğü benliğin, taklit yoluyla farklı kültürel etkilere maruz kalmasıyla birlikte ciddi tahribatlara uğrayacağını belirtmektedir. Çünkü Topçu’ya göre, bir toplumun benliği o toplumun kendi tarihinin, tecrübesinin ürünüdür. Buradan hareketle taklit, farklı bir toplumun tarihsel deneyimi sonucu şekillenmiş bir kültürün başka bir topluma aktarılması demektir. Sözü edilen durum da sosyal bellekte buhranlara yol açmaktadır.

“Bizim zihnimiz, henüz eşyadan fikirlere intikal edemiyor; fikirlerden eşyaya geçmeyi tercih ediyor. Çünkü bu sayede düşüncelerimiz sonsuz hayaller içinde, her şeyi kendi emellerine göre tertip edebileceği muhayyel bir muhit bulabiliyor” (Halim Paşa, *Taklitçiliğimiz*, 2003: 69).

Said Halim Paşa taklit problemini, sadece Türk modernleşmesinde karşılaşılan ve aşılması gereken teknik bir problem olarak görmemiştir. Ona göre

<sup>179</sup> Halim Paşa’ya göre, bir toplumda meydana gelen değişme diğer toplumlar için genel bir değişim ilkesi olarak belirlenip evrenselleştirilemez. Bu basit gerçeği dahi bilmeyenlerin giriştikleri Batılılaşma hareketinin bir felaketle sonuçlanması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim sözü edilen durumu tasvir ederken sormuş olduğu, *bütün felâketlerimizin kaynağı olan şu kanaat, acaba bize nereden geldi?* sorusunda Halim Paşa, bahsedilen anlayışı (taklit) yaşanan tüm felaketlerin kaynağı ve sorumlusu olarak mahkûm etmiştir. Burada hemen vurgulayalım, *taklit* kavramı genelde Türk modernleşmesini tanımlamada başvurdukları anahtar bir kavram olarak, tüm İslâmcıların düşüncelerinin merkezinde yer almıştır. Said Halim Paşa, bir problem olarak gördüğü taklidin bir yöntem olarak kolayca benimsenmesinin, yukarıda ifade ettiği nedenin dışında bir başka nedenini de, düşünce üretememek olarak göstermiştir.

problemin gerisinde çok daha derin ve köklü bir neden yatmaktadır. Bu da olayları tahlil etme, dünyayı kavrama ve kavramsallaştırma yani bizatihi düşünmenin yokluğudur. Yani problem en genel anlamda düşünsel anlamda eşyadan fikre geçememe, yani olgudan kavrama geçmeyi ifade eden soyutlama (veya soyutlayamama) problemidir. Hal böyle olunca teori (veya düşünce) üretmek yerine hazır olanı alıp eşyaya uygulamak daha kolay olmaktadır<sup>180</sup>.

Türk modernleşmesinin taklitçi karakteri Necip Fazıl Kısakürek tarafından da bir eleştiri konusu olarak işaretlenmiştir. Kısakürek, Batılılaşma hareketinin, topyekün taklit olarak hayata geçirilmesine şu şekilde itiraz etmiştir:

“Dışımızda müthiş bir Batı teşekkül ediyor! Bu, Garp, gidebildiğin kadar Garp mânasındadır! İçimizde de müthiş bir Batı çörekleniyor! Bu da, batış, hayal edebildiğin kadar batış, mânasına!!! İşte bizi yutmak, midesinde eritmek, barsağında kazurat haline getirmek sevdasında iki canavar!!! Şimdi biz, canavarların birinden kurtulacağız da, sonra öbüründen kurtulmanın nizamını kurnaya çalışacağız!!! Vay, bizim çetinler çetini nasibimiz, vay!!! Bütün iş sistemimizi veren bu çetin nasiple iftihar edelim!!! (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:158).

“Yüz senelik Türk maarifini güden müşterek kafanın plancığı, Avrupa maarif metodlarını bütün halinde muhasebe edemedi parça parça kopya kağıdı altında zaptedip, mümkün olduğu kadar çok ve iyi tatbik etmek fikrinden başka bir şey değildir” (Kısakürek, *Maarif Davamız*, 1998:270).

Kısakürek yukarıdaki metninde, Batılılaşmayı hem iç hem de dış tehdit olarak göstermiş ve onu *canavar* sözcüğü ile nitelendirmiştir. Canavar sözcüğü, İstiklal Marşı’nda *medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar* mısrasında olduğu gibi, Mehmet Âkif Ersoy tarafından da (sömürgeci Batı medeniyetini tarif etmek için) bir metafor olarak kullanılmıştır. Kısakürek, metninde Batıyı diğer kültürleri ortadan kaldıran, onları çökerten, bu nedenle de uzak durulması gereken bir tehdit unsuru olarak görmüştür. Özellikle Batılılaşmayı topyekün benimseyen kişileri sözü edilen tehdidin içindeki temsilcileri olarak gösteren Kısakürek, bu kişilerin dışarıdakilere göre daha tehlikeli olduğunu imâ etmiş, konuya örnek olarak verdiğimiz diğer pasajında da, eğitim ve öğretim sisteminde adı geçen anlayışın izlerini sürmüş ve sözü edilen sisteminin tamamıyla taklit yoluyla inşa edildiğini dile getirmiştir.

<sup>180</sup> Mardin’e göre “vasat vatandaş –ve Türkiye’de bu bilhassa geçerlidir- evreni bir felsefe haline getiremez: onu bir hikâye, bir fıkra, kıssadan hisse olarak hatırlamayı tercih eder, elle tutulması zor toplum özelliklerini de gözle görülmesi mümkün simgelere bağlar” (Mardin, 1997:97).

Yukarıda bahsettiğimiz Batılılaşma anlayışının kökenini tarihsel olarak Tanzimat Fermanı'na dayandıran Kısakürek, adı geçen Fermanı talihsizlik olarak değerlendirmiştir.

“... Garbın kültür mahremiyetine girip, öğrendiklerini şahsî ve millî benliği içinde eritecek, hazmedecek ve bize nakledecek halis istidatları bulmak ve yığın yığın, sürü sürü Avrupa'ya göndermek... dikkat! Bu işi Tanzimat'tan beri güya yapıyoruz. Gidenler bize oradan züppe idrak ve sakat ahlâktan başka bir şey getiremiyor” (Kısakürek, *Çerçeve*, 1, 122).

Necip Fazıl Kısakürek, Tanzimat'tan itibaren Avrupa'ya Batı medeniyetini tanımak ve burada yaşanan gelişmeleri takip etmek için gönderilen kişilerin, o medeniyeti özümseyip kendi kültürüne tatbik etmekten uzak olduklarını ifade etmiştir. Sözü edilen kişilerin gönderilme amacına uygun işler yapmadıklarını, aksine bu kişilerin Avrupa'nın İslâmcılar nezdinde sahip olduğu en zaaflı yanını temsil eden *züppe idrakı* ve *sakat ahlâkı* benimseyip kendi ülkelerine getirmeleri nedeniyle yarardan çok zarara yol açtıklarını ifade etmiştir. Bu nedenle de Avrupa tahsili görmüş aydınların kültürel açıdan Batı değerlerini benimsemeleri İslâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Mehmet Âkif Ersoy, Batı'da eğitim görüp Türkiye'ye dönen kişilerin, genel olarak sahip olduklarını düşündüğü anlayışı şu dizeleriyle dile getirmiştir.

Bekleyip durduğumuz züppelerin tavrı nedir?  
Geldi bir tânesi akşam, hezeyanlar kustu!  
Dövüyordum, bereket versin, edepsiz sustu.  
Bir selâmet yolu varmış (...) O da neymiş? Mutlak,  
Dini kökten kazımak. Sonra evet, Ruslaşmak!  
O zaman iş bitecekmış (...) O zaman kızlarımız  
Şu tutundukları gayet kaba, pek mânâsız  
Örtüden sıyrılacak (...) Sonra da erkeklerden,  
Analık ilmini tahsil edecekmiş (...) Zâten,  
Müslümanlar o sebepten bu sefalette imiş;  
Ki kadın “sosyete” bilmezmiş, esârette imiş! (...)  
Din için, millet için iş görececek alçağa bak;  
Dini pâmâl edecek, milleti Rus'tlaştıracak! (...)

(Ersoy, *Avrupa'da Tahsil*, 1997: 166-167).

Ersoy, Avrupa'ya gönderilen kişilerin benimsedikleri ve kendi toplumları için bir çözüm önerisi olarak sundukları pozitivist dünya görüşüne, genel olarak dinin ilerlemeye engel olduğu tezine, bu bağlamda da dinin sosyal yaşamın dışına çıkarılması gerektiği düşüncesine itiraz etmiştir. Özellikle (oryantalist tezlerin de etkisiyle) Batı eğitimi almış kişilerce benimsenen, İslâm'da ilerlemenin mümkün

olmadığı, İslâm ve modernleşmenin bir araya gelemeyeceği, bu nedenle de dinin etkisinin kırılması gerektiği düşüncesine dayanan söz konusu anlayış, genel olarak İslâmcılar tarafından tenkit edilmiştir. Sözü edilen anlayışı, diğer İslâmcılar gibi *dini kökten kazımak* ve *Ruslaşmak*<sup>181</sup> şeklinde betimleyen Ersoy, ilgili kişilere öfke dolu satırlarla yanıt vermiştir. Ersoy'un, mısralarında bu kişileri tanımlamak için *edepsiz*, *züppe* ve *alçak* gibi sözcükleri kullanması, dahası onları döverek susturmaya çalışması, İslâmcıların ruh dünyası hakkında ipuçları vermektedir. Aynı şekilde, dönemin modernleşme tartışmalarının basit ve sığ bir zemine dayandığı, kullanılan kavramlardan anlaşılmaktadır. *Sosyete* sözcüğü, toplumdaki geleneksel yaşam alışkanlıklarının ortadan kalkmaya başladığını, bunun yerine Batı kültürünün ikâme ettirildiğini resmetmek için Ersoy tarafından bir metafor olarak kullanılmıştır. Ersoy Batıcıların modernleşme konusunda benimsedikleri anlayışı şu dizeleriyle tanımlamaya devam etmiştir.

Mütefekkir geçinenler ne diyor siz bakın:  
“Medeniyyette teâlîsi umûmen Şark'ın,  
Yalnız bir yolu tâkip ederek kaabildir;  
Başka yollarda selâmet gözeten gâfildir.  
Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı,  
Aynı izden sağa, yahut sola hiç sapmamalı.  
Garb'ın efkârını mâl etmeli Şark'ın beyni;  
Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; yani:  
İçtimâî, edebî, hâsılı her mes'eledede,  
Garb'ı taklid edemezsek ne desek beyhûde.  
Bir de din kaydını kaldırmalı, zîra, o belâ,  
Bütün esbâb-ı terakkîmize engel hâlâ”

(Ersoy, *İstanbul'a Dönüş*, 1997: 182).

Ersoy yukarıdaki mısralarında dönemin aydınlarınca benimsendiğini düşündüğü bazı unsurları eleştirmiştir. Bunlar, daha önce de değinmiş olduğumuz gibi Batılılaşmayı kayıtsız şartsız benimseme, onu tek doğru yöntem ve model olarak önerme, Batı düşüncesini Doğu dünyasıyla telif etme, taklit ve dini ilerleme önünde bir büyük engel olarak düşünmedir. İslâmcılar modernleşmenin (dolayısıyla ilerlemenin) sadece Batıcılık olarak anlaşılmasına itiraz etmişler, alternatif bir yol arayışına girmişlerdir. Diğer İslâmcılar gibi Ersoy da özellikle İslâm'ın ilerlemeye engel olduğu, bu nedenle sosyal ve siyasal yaşamda gücünün azaltılması gerektiği

<sup>181</sup> Yeri gelmişken belirtelim, *Ruslaşmak* metaforu, İslâmcılar tarafından din konusunda takındığı tavrından dolayı Cumhuriyeti devrimlerinin eleştirmek için de sıklıkla başvurulacakları bir metafordur.



düşüncesine şiddetle karşı çıkmış; bu bağlamda hem dinin savunusuna girişmiş hem de onun ilerlemeye engel olmadığı tezine sahip çıkmıştır. Nitekim, bir toplumun kendisi ile ilgili bir problemin çözümünü yine kendisinin bulacağını, ilgili çözümü kendisi dışında başka bir yerde aramaması (taharrî) gerektiğini şu şekilde dile getirmiştir:

“Başka yerlerde taharrîye heveslenmeyiniz.  
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;  
Çünkü her noktada tâklid ile sökmez hareket.

(Ersoy, *Terakki Sırrı* , 1997 :187).

“Biz Avrupa’nın maddî medeniyetinin en samimi takdîrkârı ve hayranlarındayız. Avrupa milletlerinin ulaştıkları sınaî olgunluk her mütefekkeri hayran bırakacak bir azamettedir. Lâkin manevî medeniyetin düştüğü zilletin en aşağı derecesi tarihte misli görülmemiş bir esfeliyettir. Avrupa’da yürürlükte olan bu felsefe ‘sosyalizm’ denilen içtimai mesleği meydana getirmiştir” (Ahmed Hilmi, *Müslümanlara Siyaset Rehberi*, 1997: 88)

İslâmcılar, Batılılaşmanın semboller üzerinden yürütülmesine şiddetle itiraz etmişler ve sözü edilen durumu anlatmak için *taklit* sözcüğüne sıklıkla başvurmuşlardır. İslâmcılar, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Batı dünyasının maddi ve kültürel dünyası olarak taklit edilmesi yoluyla modernleşilmesi gerektiği şeklindeki Batıcıların önerdiği anlayışı, öncelikle bir yöntem olmak bakımından hatalı bulmuşlardır.

“Milletimizin hayatında yapılan inkılâp denemeleri, iki safhada bütün inkılâp değerini kaybetti. Evvela, XVIII ve kısmen de XIX. asırda yapılan inkılâplar, aşağı bir hayat seviyesinden daha mükemmel ve üstün bir yaşayışa yani ideale yükseliş vasfını kaybetmiştir. Sakal kesmek, kıyafet değiştirmek, sultanın resimlerini astırması gibi alelâde örflerde ve şekilde yapılan değişikliklere inkılâp adı verilmedi ve verilemez” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 111).

Diğer taraftan taklit edilmek istenen kültürün Batı olması, İslâmcıların tepki vermelerinin ikinci nedeni olmuştur. Çünkü İslâmcılar, Batı (Avrupa) medeniyetini teknik açıdan gelişmiş bulmalarına rağmen, ahlâkî bakımdan acınacak halde görmüşlerdir. Sözü edilen ahlâkın dayandığı ilkeleri hedonist ve maddeci bulan İslâmcılar, yine adı geçen ahlâkı (kutsaldan koparılmış olması nedeniyle) özü itibarıyla bir ahlâk olarak bile görmemektedirler. Bu nedenle de projelerini ahlâk üzerine tesis eden İslâmcılar için söz konusu durum, İslâm dünyası, gelenek ve yaşantı açısından tahrip edici bulunmuştur<sup>182</sup>.

<sup>182</sup> İslâmcılar Batının ahlâkî bakımdan çok kötü bir durumda olduğunu birçok vesile ile dile getirmişlerdir. En azından Batının sahip olduğu ahlâkın da kendinde, kendi mantığı içinde bir

İslâmcılar, tekrar edelim, yukarıda eleştirdikleri zihniyetin mimarı olarak Tanzimat dönemini işaret etmişler ve sözü edilen dönemi Osmanlı ve İslâm açısından talihsizlik olarak değerlendirmişlerdir. Örneğin Namık Kemal, Tanzimat Fermanı'nın esas olarak siyasî bir proje olduğunu, bu nedenle Tanzimatçıların iddiaların aksine beklentileri karşılamaktan uzak olduğunu ileri sürmektedir.

“Gülhane Hattı bazılarının zannı gibi Devlet-i Aliye için bir şartname-i esasî değildir. Yalnız şartname-i hakikimiz olan şer'i şerifin bazı kavâidini teyid ile beraber Avrupa'nın fikrine muvâfık birkaç tedâbiri idareyi müeyyid bir beyannameden ibarettir” (Namık Kemal, *Tanzimat*, 2005:222-223).

Tanzimat dönemini ve bu dönemde meydana gelen değişimleri, Batılılaşmanın özellikle hukuksal alanda, düşünsel iklimde ve gündelik yaşamdaki somut göstergeleri olarak gören İslâmcılar, sözü edilen dönemi, İslâm'ın, geleneğin ve ruh dünyasının kökünü kurutma hamlesinin son noktası olarak değerlendirdikleri Cumhuriyet Dönemi'nin, maddi ve zihinsel ön koşullarını hazırlayan bir evre şeklinde ele almışlardır. Kısakürek konu edilen bu durumu şöyle özetlemektedir:

“Şimdi Türk cemiyetinde kaybolan müvazenelere gelelim;  
Muavezene devrimizden sonra, üç devrimiz var:  
Tanzimata kadar gelen bozgun ve çürüme devrimiz var;  
Tanzimattan Meşrutiyete, hattâ Cumhuriyete kadar taklit ve özeniş devrimiz.  
Cumhuriyetten bugüne kadar ana ruh kökünü büsbütün kurutma devrimiz.”  
(Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 1999:98).

Görüldüğü gibi Necip Fazıl Kısakürek, Tanzimat dönemini bozulma ve çürüme devri olarak nitelendirmiş, sözü edilen bozulmanın ve çürümenin özellikle Batılılaşma düşüncesinin yaygınlık kazanmasıyla koşut olarak, hukukta, ekonomide, sosyal yaşamda ve düşünce dünyasında olduğunu dile getirmiştir. Kısakürek gibi diğer İslâmcılar da, İslâm'ın kökünü kurutma hamleleri olarak gördükleri Tanzimat ve Cumhuriyet arasında içsel ve düşünsel bir paralellik kurmuşlardır. Bu nedenle, her ikisine yönelttikleri eleştirilerde ortak noktalar sıklıkla kendini göstermiştir.

“(…) Tanzimatçılar, Avrupa'dan siyaset ve idareyi kopye etmek için çırpınmışlardır. Daha sonraki meşrutiyet devrinin münevverleri ise edebiyat ve hayat sahasında Avrupa taklitçiliğine çok çalışmışlar ve Türk milletinin özelliklerini geniş ölçüde kaybetmesine sebep olmuşlardır (...) “Evet, var kuvvetleriyle Avrupa'yı taklit etmişler. Adeta Avrupa'da ne varsa buraya nakletmek istemiş, yanlış anlamışlar (...) Ne fena kopya etmişler,!. Öyle ki kendi varlıklarına veda ettikten sonra Avrupa'nın gerçek bünyesiyle de araları dehşetle

---

ahlâk tasarımı olduğunu gözden kaçırmışlar, tek doğru ahlâk olarak kendilerinin sahip olduğu ahlâkı göstermişlerdir. Bu noktada İslâmcıların tıpkı oryantalist anlayışa benzer bir ötekileştirme anlayışına sahip oldukları ve Batı hakkında *oksidental* bir görüş ürettikleri ileri sürülebilir.

açılmış. Şimdi onlar ne kendileridir, ne de Avrupalıdırlar” (Topçu, *Amerikan Mektupları*, 2004: 45;46).

İslâmcılar Tanzimat Dönemi’ni ve bu dönemin Osmanlının sosyal yapısı üzerinde iktisadi ve siyasal açıdan yarattığı etkilerini, tam bir yıkım olarak görmüşlerdir. Örneğin Tanzimat’ı kelimenin en geniş anlamıyla bir tür *köksüzleşme hamlesi* şeklinde tanımlayan Kısakürek, adı geçen dönemde uygulamaya sokulan sosyo-kültürel değişimlerin öncelikle ve özellikle İslâm’ı hedef aldığını ileri sürmüştür. İslâmcılar, bu dönemde İslâm dünyasında farklı bir kültür ve yaşantı biçiminin tohumunun atıldığını iddia etmişlerdir.

“Tanzimat’tan bugüne kadar ne yapılmışsa kendisi için değil İslâmiyet’e karşı yapılmıştır” (Kısakürek, *Türkiye’nin Manzarası*, 1998:320).

“Tanzimat’tan itibaren köksüzlük ve fikirden öksüzlük (...) Bir çilesizlik, maymunluk (...) Zamanın nabzını kavrayamayıp, dünyayı göremeyiş (...) Çağdışı yaşayış” (Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 1999:42).

“Yüz seneden beri ruh hamurumuz bozuluyor. Öyle bozuluyor ve o kadar bozuluyor ki, nihayet ekmek hamurumuzu da kendisine benzetmeye başladı. (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:115).

İslâmcılar Kısakürek örneğinde olduğu gibi, Tanzimat dönemini kökleri İslâm dinine dayanan sosyal düzenin parçalanmasına yol açtığı, mevcut değerleri tahrip ettiği, ruh ve ahlâk dünyasında çöküntüye yol açtığı gerekçesiyle tehlikeli bir hamle olarak nitelendirmişlerdir. Sözü edilen tehlikenin İslâmcılara göre ilk mağduru İslâm olmuştur. İslâmcılar İslâm’ın mağdur olma nedenleri olarak, Tanzimat’la birlikte hukuki ve idari yapının İslâm merkezli olmaktan çıkmasını, otoritenin kaynağının el değiştirmesi, yani ilahi otoritenin parçalanarak beşeri ve Batı usulü bir otoritenin onun yerini almasını, gündelik yaşamın Batı kültürü tarafından zapt edilmesini göstermişlerdir<sup>183</sup>.

İşin ilginç yanı, bizatihi yaratıcıları tarafından çağdaşlığı temsil eden ve yine çağdaşlık yolunu açması amacıyla uygulamaya sokulan Tanzimat’ın, İslâmcılar tarafından çağdışı olarak yorumlanmış olmasıdır. Öte yandan Tanzimat dönemi İslâmcılar tarafından sadece ahlâki ve dinî gerekçelerle eleştirilmemiş, söz konusu

<sup>183</sup> Tanzimat’ın İslâmcılar tarafından bir köksüzlük ve öksüzlük olarak nitelendirilmesinin temel nedeni tam da burada, yani kökleri İslâm olan bir yapıdan uzaklaşarak başka bir dünyanın ve medeniyetin yörüngesine girilmesinde aranmalıdır. Sözü edilen süreç İslâmcılar tarafından *ruh hamurunun bozulması* olarak nitelendirilmiş, -bozulan ruhun da İslâm olduğu düşünüldüğünde- İslâmcılar, Tanzimat’la başlayan ve Cumhuriyet’le daha büyük ivme kazanan değişimleri, sosyal yapının kimyasının değiştiren gelişmeler olarak ele almışlardır.

dönem Avrupa'nın Osmanlıları parçalamak için yürüttüğü siyasal projenin uzantısı olarak da görülmüştür.

“Tanzimat’tan beri milli kahramanlarımız, bizi, Kanunî devrinin haşmet ve şevkine ters tarafından denk hale getirmek isteyen Avrupalının yonttuğu ve biçtiği kuklalardan ibarettir. O devirden beri, Yahudilik, Masonluk, Kozmopolitlik ve Allahsızlık (ajan)ları ile millî kahramanlarımızı hep Avrupa tayin ve tesbit eder, biz de buna inanırız. Edebiyatta Şinasi, Namık Kemal, Tevfik Fikret; siyasette Mustafa Reşit Paşa, Âli Paşa, Mithat Paşa; inkılâp ve ihtilal hâlelerinde Ahmet Rıza, Talât, Cemal, Enver, hep bu cinstendir ve bunların çoğu boynunda (Mason) yuları taşır (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:186).

Kısakürek Tanzimat’ı, Türk dünyası için bir zirve olarak işaretlediği Kanunî devrinin ihtişamını ortadan kaldırmayı hedefleyen Avrupalının bir oyunu olarak değerlendirmiş ve Tanzimat projesini sahiplenen kişileri de söz konusu oyunun işbirlikçileri olarak işaretlemiş ve mahkûm etmiştir. Sözü edilen kişileri *Masonlukla* ve *dinsizlikle* suçlamıştır. İşin ilginç yanı Kısakürek’in mahkum ettiği kişiler arasında Namık Kemal gibi İslâmcılığa yön vermiş birinin adının geçmesidir. Tevfik Fikret, Kısakürek tarafından daha önce de görüldüğü gibi ateistlikle suçlanmıştır. Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa ve Mithat Paşa Tanzimat Fermanı ile ilişkileri bakımından, Talât Paşa, Enver Paşa ise birer siyasetçi olarak özellikle İttihat ve Terakki döneminde yaptıkları reformları nedeniyle eleştirilmiştir.

İslâmcılar, Tanzimat döneminde özellikle hukuk alanında yapılan değişimlerle yakından ilgilenmişlerdir. Bunun gerisinde iki neden yatmaktadır. Öncelikle yapılan hukuksal değişimler, İslâmcıların değişmeden anladıkları şeyi, yani mevcut yapıda yaşanan aksilikleri giderecek ve ihtiyaçları karşılayacak iyileştirmeler olan ıslahatı ifade etmiyordu. Onlara göre Tanzimat’la birlikte yapılan şey temelde bir düzenleme hareketi değil, aksine mevcut hukuki sistemi (ki bu da İslâmi hukuk demektir) yerinden etme hareketiydi. İkinci olarak getirilmeye çalışılan hukukî sistem, kaynağı itibarıyla İslâmcıların korkulu rüyası olan Batı kültürünün (yani Hristiyan medeniyetinin) ürünüydü. Bu bakımdan İslâmcılara göre, hukuki alanda gerçekleştirilen değişimler hem yapı hem de içerik bakımından, geleneklere uymamakta ve geleneksel yöntemlerle yapılmamaktaydı. Konu ile ilgili olarak Said Halim Paşa’ya kulak verelim.

“Biz, memleketimizin mesut olması için, Avrupa kanunlarını tercüme edilerek almanın kâfi geleceğini zannettik<sup>184</sup>. Ve bu kanunların bizde kabul ve tatbik olunabilmesi için, onlarda yapılacak birkaç değişikliğin yeteceğini hayal ettik. Mesela: Adalet sistemimizi ıslâh etmek için Fransız adalet sistemini esas aldık. Halbuki Fransız cemiyeti, bizimkine aslâ benzemeyen, aslı ve menşei, ruh hali, âdetleri ve gelenekleri, irfânı ve medeniyet seviyesi ile bizden pek farklı olan, ihtiyaçları ise çok ve çeşitli bulunan bir toplumdur” (Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 2003: 57).

Halim Paşa'nın üzerinde durduğu temel nokta, sosyal tecrübelerin ürünü olan hukuk gibi unsurların tercüme ile bir başka topluma aktarılamayacağıdır. Ona göre her sosyal yapı, kendisini diğerinden farklı ve özgül kılan niteliklere sahiptir. Örneğin Fransız adalet sistemini oluşturan unsurlar, adı geçen toplumun gelenekleri, psikolojisi, ihtiyaçları ve gelişmişlik düzeyi ile bağlantılı olarak kendine özgü bir yapıya ve özgünlüğe sahiptir. Bundan dolayı bir toplumun sahip olduğu kanunlar, ilgili toplumun tecrübelerinden türetilmiş olup, o toplumun ruhunu temsil etmektedirler. Bu nedenle bir topluma kendisi dışında üretilen (ve farklı bir yaşantının ruhunu temsil eden) kanunların enjekte edilmesi, o toplumda doku uyumsuzluğu yaratır. Dahası değişen kanunlar sosyal yapıların gidişatını değiştiremez ve onlara yön veremez. Buradan İslâmcıların, genel olarak toplumu sadece kanunlar ve kurumların toplamı (yığını) olmaktan başka bir şey, sözü edilen kurallar ve kurumların ilgili toplumun tarihsel derinliklere kök salan ruhunun cisimleşmesi olarak ele aldıklarını görüyoruz. O halde İslâmcılar, kanunların ve kurumların bir toplumun cisimleşmiş tözleri olduklarını, o toplumun kültürel *ethos*unu temsil ettiklerini bu nedenle de, bir başka toplumda üretilmiş kanun ve kurumların transferi şeklinde gerçekleştirilen değişimin büyük sıkıntılar yaratabileceğini ifade etmişlerdir. Kısacası geleneksel bir dünyanın temsilcileri olan İslâmcılar için, “her toplumun kendisinde başlayıp kendisinde biten bir dünya” olduğu ve bundan dolayı “her toplumun kendisine özgü bir gelişme çizgisi izlediği”, bunun sonucu olarak da “değişimin kontrol ettiği bir yapı değil, yapının kontrol ettiği bir değişim” (Armağan, 1992: 65,69) anlayışı daha kabul edilebilir görünmüştür. Nitekim Said Halim Paşa, Kanûn-î Esâsî'yi kastederek, onun Osmanlı toplumu için büyük bir tehlike olduğunu şu şekilde dile getirmiştir.

<sup>184</sup> İlber Ortaylı'ya göre, yasaların değişmesi ile toplumun değişeceği anlayışı, genel olarak Tanzimat öncesinden bu yana entelijensiya tarafından benimsenen bir anlayıştır (Ortaylı, 2003).

“Bu Anayasa büyük bir hatadır. Memleketin siyâsî ve sosyal durumu, hâlet-i rühiyesi, inanç ve gelenekleri ile asla uyuşamaz. Hattâ Osmanlı millî varlığı için ciddî bir tehlike halini almıştır” (Halim Paşa, *Meşrutîyet*, 2003: 59).

İslâmcıların Tanzimat’ı mahkûm etmelerindeki temel neden, daha önce de vurgulandığı gibi, onun sosyal alanda hâkim olan İslâm’ın siyasal ve düşünsel etkisini ortadan kaldırdığını düşünmeleridir. İslâmcılar Tanzimat’ı aynı zamanda Türk(lüğ)ün sonunu getirmek isteyen Batılıların, Yahudilerle işbirliği sonucunda oluşturdukları bir proje olarak görmektedirler. Bu arada şunu belirtelim ki, İslâmcıların Yahudiler hakkında besledikleri düşünceler hiç de olumlu değildir<sup>185</sup>. İslâmcıların zihinsel dünyasında bir Yahudi Sorunu olduğunu söylememize izin veren görüşleri değişik düzlemlerde karşımıza çıkmaktadır<sup>186</sup>.

“Reşit Paşa, Osmanlı Türklere ruhunu değiştirmek için giydirdiği ve fakat bir gün ihtimal ki, atılacak bir elbiseyi Avrupa’dan hediye getirmişti. Mithat Paşa, başka milletler için alışılmış bir gıda yerine acaip bir meyva ile milletini zehirledi” (Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 1994: 83).

İslâmcılar Tanzimat’ın zararlı bir hareket olmasına yola açan diğer özelliğini, onun değişim konusunda takındığı tavrında görmüşlerdir.

“Röformacı, eski şeklin ismini ve gûya esasını muhafaza edip, onu, zannınca bazı ihtiyaçlara göre yenileştirmek isteyendir (...) Röformacı, dış şartları dâvanın öz bünyesine tâbi kılacak halis ve mutlak mefkûreci olmak yerine, dâvanın öz bünyesini dış şartlara göre ezip bürümekte, ayarlamakta, hesaplamakta mahzur görmeyen bir arabulucu, bir barıştırmacı, bir maslahatçıdır. Tanzimat hareketi, dinin merkezinde değil (...) , muhitinde, çok âciz, şaşkın ve kısır bir röformacılık hareketidir” (Kısakürek, *İslâm İnkılabı*, 1998:258).

<sup>185</sup> İslâmcılar söz konusu süreçte Yahudilerin ciddi parmağı olduğunu varsaymaktadırlar. İslâmcılar Yahudiliği bir sorun olarak görmek ve siyonizmi İslâm’ın düşmanı ilan etmektedirler. Kısakürek olmak üzere birçok İslâmcı, Yahudileri Osmanlı’nın parçalanmasında ve dünyanın başına gelen felaketlerde önemli roller oynadıklarını iddia etmişlerdir. Kısakürek’ün şu pasajları konuyu örneklendirmektedir: “Para ve kapitalizma dünyasını icat eden, Yahudi. Bu dünya yerine yerleştikten ve bütün kuvvet ve illetleriyle ortaya çıktıktan sonra, onu, materyalizma ve komünizma sistemiyle tahribe davranan da (Karl Marx), Yahudi. Kanunî ile hulûlden başlayarak Türk alçalma tarihini açan Yahudi. Milli Kurtuluş hareketleriyle var olma cehdini gösteren Türk milletini İstiklalini Lozan’da İsmet Paşa’ya İslâmın yok edilmesi bedeli olarak kim sağladı? Yahudi” (Kısakürek, *Rapor 10/13*, 1993:13). “Yahudi, evvelâ kendi Peygamberine ihanet etti. Sonra İsâ Peygamberi Romalılara bir pula satarken, öbür taraftan onun dinini, gûya en girift ve esrarlı mânalar yoluyla çıkırından çıkardı (...) Vakta ki, bir Şark ve Garp hesaplaşması şeklinde zaaf tarihimiz başlar Yahudi de, artık Garp iklimlerinde ele almaya başladığı gizli rollerin sinsi emriyle bizi içimizden öldürmeye, hattâ canlı canlı tefessüh ettirmeye memur olur (...) Sahte taklit plânlarında Avrupalılaşmak cereyanını bu memlekette Yahudi doğurdu! (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:88-9). Gerek Kısakürek’te gerek Edip’te daha yoğunluk kazanan bu durum, Nurettin Topçu’da zirveye vurmaktadır. İslâmcılar, örneğin Tanzimat’ın İslâm dünyasının geriletilmesi amacıyla özellikle Yahudiler tarafından planlanan bir tezgah olduğu düşüncesinde birleşmektedirler. Aynı şekilde Batılılaşmanın aynı gerekçeyle Yahudiliğin bir eseri olduğunu dile getirmektedirler.

<sup>186</sup> Bu konuyu yeri geldikçe örneklendireceğiz.

Kısakürek metninde de görüldüğü gibi, değişmeyi, mevcut yapının genel esaslarının korunduğu, dış dünyada oluşan yeniliklerin sözü edilen ilgili yapıya adapte edildiği ve mevcut yapıda oluşabilecek bozulmaların iyileştirildiği bir süreç olarak kavramıştır. Diğer İslâmcıların da paylaştığı söz konusu kavrayış, kelimenin en geniş anlamında *ıslahat* olarak tanımlanabilir. Kısakürek'in reformcuları ve dolayısıyla Tanzimat'ı eleştirdiği nokta da, Tanzimat'ta söz sahibi olan aktörlerin ve adı geçen dönemin, sosyal ve kültürel değerleri korumadan, adı geçen değerlerin özünde, doğasında değişmeler (yani tahribatlar) yapmalarıdır. Kısakürek'e göre (en genel anlamıyla İslâm tarafından biçimlendirilen) verili yapıda kalınarak ve o yapı korunarak, yeni gelişmeleri takip etmek yerine, İslâm'ı bahsi geçen gelişmelere adapte etmek, toplumun dayandığı dinî, ahlâkî temellerden uzaklaşmak olacaktır. Nitekim Tanzimat'ı dinin merkezinde olmayan bir hareket olarak değerlendiren Kısakürek, onu reformist bir değişime sahip olmakla suçlamaktadır.

Şu noktayı özellikle vurgulayalım ki, sadece Kısakürek örneğinde değil, aynı zamanda diğer İslâmcılarda da görülen değişme anlayışı genel olarak muhafazakâr bir karaktere sahiptir. Çünkü muhafazakârlar değişimi *evben-i şer* bir durum olarak kabul ederler. Yani değişimi ancak zorunlu bir yenileşme olarak anlar ve büyük çaplı ve köklü değişimlere karşı çıkarlar. İslâmcıların değişme konusundaki düşünceleri, muhafazakâr ideolojinin adı geçen konuya ilişkin düşünceleriyle örtüşmektedir. Her ikisinde de değişme, *evben-i şer* bir durum olarak algılanmakta, temel sosyal yapıyı bozmadan ilgili yapıda yapılacak bir iyileştirmeler manzumesi, yani *Islahat* olarak anlaşılmaktadır. İslâmcılar değişme konusunda benimsedikleri bu görüşlere aykırı uygulamaları devreye sokması nedeniyle daha önce vurgulandığı gibi Tanzimat'ı yargılamışlardır. Tanzimat tarafından benimsenmiş olan anlayışı, toplumu hızlı bir değişim içine sokma gayreti olarak görmüşlerdir. Örneğin Mehmet Âkif Ersoy, sözü edilen dönemde bazı İslâmcılar tarafından da benimsenen hızlı değişim anlayışına karşı getirdiği eleştirilerini, aşağıdaki dizelerinde şöyle dile getirmektedir.

“ (...) Mısır'ın en muhteşem Üstâdı Muhammed Abdu,  
Konuşurken neye dâirse Cemaleddin'le;  
Der ki tilzîmine Afganlı:  
-Muhammed dinle!  
İnkılâp istiyorum, başka değil, hem çabucak.

Öne bizler düşüp İslâm'ı da kaldırmazsak,  
...  
- Bu, fakat yirmi yıl ister ki kolay görmüyorum (...)  
Yirmi günlük işe bak sen!..  
(Ersoy, *Asım*, 1997: 441).

Sözü edilen dizelerde de görüldüğü üzere, İslâmcılar arasında değişimin nasıl olması gerektiği konusunda tartışmalar cereyan etmiştir. Adı geçen tartışmalarda, Cemalettin Afgani gibi İslâm'ın diriltilmesi için çok hızlı bir değişimi savunan İslâmcıların karşısına, Muhammed Abduh gibi değişimin zamana ve kültürel yapıya uygun olmasını benimseyen İslâmcılar çıkmıştır. Mehmet Âkif, değişimin dünden bugüne yapılacak bir şey olmadığını dile getirerek değişimin çok hızlı olması gerektiği şeklindeki anlayışı eleştirmiştir. Bırakın çok hızlı olmasını, Ersoy yirmi yıla yayılmış bir değişimi dahî, toplumun mevcut yapısı ve savunduğu değişme anlayışının doğası gereği kısa süreli bulmaktadır. Burada kullanılan *yirmi yıl* metaforunun bizim için önemi, Ersoy özelinde temsil edilen değişim anlayışının uzun soluklu bir hareket olduğunu göstermesidir. İhtiyaç hissedilen yerlerde yapılmış, uzun bir zamana yayılmış bir değişmeyi, toplumun onu içine sindirmesi, etkisi ve gücü bakımından daha gerçekçi bulan Ersoy, yine daha önce ifade edildiği gibi, değişmeden topyekün bir yenilenmeyi kastetmemiş, özellikle farklı bir medeniyet olarak adlandırdığı Batıdan yalnızca tekniğin alınması gerektiğini belirtmiştir.

Mehmet Âkif örneğinde olduğu gibi Türkiye'deki İslâmcılar genel olarak değişimin gereğine inanmışlar, fakat değişimin inkılâp şeklinde geniş kapsamlı ve süratli olmasına karşı çıkmışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi, değişmeyi genel anlamda ıslahat olarak kavrayan İslâmcılar, inkılap türünden bir değişime karşı soğuk bir tutum sergilemişlerdir. Aynı şekilde Said Halim Paşa da Tanzimat'la birlikte özellikle aydın-bürokratik kesim tarafından benimsenen yukarıdaki değişim anlayışının yanlışlığını sosyolojik verilerle kanıtlamaya çalışmıştır<sup>187</sup>. Diğer İslâmcılar gibi o da, ani ve büyük değişimleri, geleneklerin ve tarihsel deneyimin

<sup>187</sup> Osmanlıda olduğu gibi diğer doğu toplumlarında değişim hem kavram hem de içerdiği anlam itibarıyla pek sevilmemiştir. Hele devrim gibi köklü değişimler oldukça tehlikeli bulunmuştur. İlber Ortaylı'ya göre "19.yüzyıl Osmanlı yöneticisi inkılâp sözcüğünü kullanmıyor. Kullanılan sözcük ıslahattır. Ama bu da pek sevilmez. Tanzimat sözcüğü reorganizasyonu, yeniden düzenleme için kullanmıştır" (Ortaylı, 2003:111).



bir ürünü olan sosyal yapının dengesini bozacağı gerekçesiyle reddeden muhafazakâr düşüncenin (Oakeshott, 1981:70) tezlerini paylaşmıştır.

“İnkılapçılarımızı bu kadar büyük hatalara düşüren şey şudur: Onlar memleketin siyasî vaziyetini istedikleri gibi değiştirmekle, sosyal durumunu da değiştirmeye muvaffak olabileceklerini zannettiler” (Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 2003: 63).

Halim Paşa’ya göre sosyal yapı kendisine ait bir doğaya sahiptir. Bu nedenle ona göre herhangi bir sosyal yapıda yapılacak bir değişim sözü edilen doğaya uygun ve o doğanın talepleri ile uyumlu olmalıdır. Buradan hareketle siyasi kurumların değiştirilmesi ile derinlerde kökleri olan sosyal yapının değiştirilmesinin aynı şey olmayacağını, yani kurumların değişiminin sosyal yapıyı da değiştirmek anlamına gelmeyeceğini ifade eden Halim Paşa, inkılâpçıları sahip oldukları bu anlayıştan dolayı eleştirmektedir. Değişimin ancak ilgili toplumun kendi dinamikleri ve olguları üzerinde şekillendiği zaman faydalı olacağını ifade etmektedir. Topluma yukarıdan empoze edilen değişimlerin başarısızlıkla sonuçlanacağını belirterek, sözü edilen anlayışın ürünü olan sosyal mühendislik anlayışına karşı çıkmaktadır. Bilindiği gibi, sosyal yaşamı pozitivist bir çerçevede yeniden inşa etmeyi hedefleyen Cumhuriyet, adı geçen projenin en somut ifadesi olacaktır. İslâmcılar Cumhuriyeti de bahsedilen gerekçelerle şiddetle eleştireceklerdir.

Said Halim Paşa, ‘Her Değişiklik İyilik İşareti Değildir’ yazısında da Batılılaşma düşüncesiyle örülmüş yukarıdaki anlayışın sosyal yapıda meydana getirdiği tahribatları gözler önüne sermekte ve bundan sorumlu olanları eleştirmektedir.

“Osmanlı cemiyetini garplılaştırmak heves ve arzusu ile cemiyetçilerimizden bir kısmı nihilist olmuşlardır. Herhangi bir şey meydana getirmekten aciz, hatta her çeşit koruma hissinden mahrum ve her şeyi yıkmaya hazır, yıkıcı, tahripçi kimseler haline gelmişlerdir. Çünkü “ıslah” hissi, “koruma, muhâfaza etme” duygusu ile beraber bulunur. Bir milletin örf, adet ve geleneklerini bir günde değiştirmeye kalkışmak, bu örf ve adetlerin gelişmesine ve geleneklerin teşekkül edip yerleşmesine hükmeden temel içtimai kanunların bilinmediğine bir delildir. Bunu artık öğrenmeliyiz. Her değişikliğin iyilik işareti olduğu inancını taşımak, pek acaip bir vehmin ve gafletin eseridir. Çünkü gerileme ve çöküşler de ancak örf ve âdetlerin değişmesi ile olur. Bunu idrâk etmenin zamanı artık gelmiştir. Yukarıda söylediğimiz gibi muhafazakârlık millette, dinde, ahlâkta, ekonomide, siyasette, bütün içtimai hareketler sahasında, o hareketlerin dayandığı temellerin muhafazası demektir.” (Halim Paşa, *Taklitçiliğimiz*, 2003: 87).

Pasajda da görüleceği üzere, değişimi *ıslah* sözcüğü ile tarif eden Said Halim Paşa, ıslah sözcüğünün muhafaza etmeyi içerdiğini ifade etmektedir. Sosyal değerlerin, örf ve adetlerin bir günde değiştirilemeyecek kadar köklü olduğunu, Batılılaşmayı kendisine şiar edinenlerin genel olarak hızlı bir değişimi hedeflediklerini<sup>188</sup> ve mevcut tüm değerleri yıktıklarını ileri sürmektedir. Hızlı değişimin tahrip edici boyutuna değinen Halim Paşa, bu tür hamlelerin sosyoloji kanunlarının bilinmemesinin bir sonucu olduğunu, sosyal çöküşü beraberinde getirdiğini ileri sürmektedir. ‘Batılı Düzeltir, Bizimki Yıkar’ adlı yazısında da değişimin gerekli yerlerde gerekli bir biçimde yapılması gerektiğini söylemektedir.

“Başka memleketlerde, herhangi bir şeyde görülen yanlış veya eksiğin giderilmesine lüzum hissedildiği anda, icap edenin yapılmasına gayret edilir; hatalı olan şeyin ıslâhına çalışır. Bizde ise, ıslâhı gereken her ne ise, hiç tereddüt edilmeden ortadan kaldırılmasına ve yerine, daha iyi olduğu zannedilen bir başkasının konulmasına kalkışılır” (Halim Paşa, *Taklitçiliğimiz*, 2003: 94-5).

“Bütün tabîi olarak hatalarını bildiğimiz ve hoş görmediğimiz şeyler, eskiden beri bildiğimiz şeylerdir. Bilmediğimizi ise hatasız ve hoş buluyor, emel ve temennilerimizi tatmin edecek bir şey sanıveriyoruz. Halbuki yeni ve meçhul olan şeyler, çok defa, beklenmedik kötü neticeler doğururlar. Bunlar, yerleşmiş gelenek ve alışkanlıkları yıkarak, bazı kıymetleri, his ve inançları incitirler. Bu ise, cemiyetin maddî ve mânevî varlıklarını sarsar. Bu yüzden yeniliklerin, en ileri ve en mesut milletlerde bile, itimatsızlık, hattâ endişe ve korku uyandırdığını görüyoruz” (Halim Paşa, *Fikir Buhranımız*, 2003: 102).

Halim Paşa, sosyal yapıda değişimin kaçınılmaz olduğunu farkındadır. Fakat ona göre değişme, ancak ve ancak ihtiyaç duyulan noktalarda *ıslah etmek* (yani iyileştirme) şeklinde olmalıdır. Sözü edilen yöntemin *başka memleketlerde* kullanıldığını (ki onun sözünü ettiği memleketler kendilerine özenilen Batı ülkeleridir) fakat bizde ise değişmeden anlaşılan, aksayan şeyin tümüyle ortadan kaldırılarak, iyi olduğu düşünülen bir şeyin onun yerine ikâme etmek olduğunu belirtir. Halim Paşa’ya göre sorun tam da bu noktada, yani eskinin yerine ikâme edilen yeninin gerçekten iyi olduğu anlayışındadır. Konu edilen anlayışın doğru olduğu düşüncesi ona göre şüphelidir. Mevcut olan yani bilinen, tecrübe edilen yaşantı, inkılapçılar tarafından çoğu zaman hoş görülmeyen ve hatta yanlış olarak

<sup>188</sup> Edwards Shils, modernitenin değişim konusunda sahiplendiği düşüncenin genel olarak şöyle olduğunu ileri sürmektedir: “Değişime direnilmemelidir. Değişime rıza gösterilmelidir. Daha da iyisi değişim aranmalıdır, en iyisi onu başlatmaktır” (Shils, 2002: 148). Dolayısıyla Osmanlıda başlayan ve Cumhuriyet’le zirveye ulaşan modernleşme hareketleri, toplumun sözü edilen anlayışa uygun olarak değiştirilmesi anlayışını benimsemişlerdir.

değerlendirilmektedir. Söz konusu kişilerde yeni olanın, bilinmeyen (farklı yerlerde yaşananın) ise iyi olduğu yanılgısı vardır. Oysa eksiklerine rağmen bilinen ve deneyimlenen yaşantının daha iyi olduğunu düşünen Halim Paşa, eskinin bilinen sorunlarını yeninin bilinmeyen yıkıcı sürprizlerine tercih etmektedir. Yeni olanın, verili yaşantının en ücra köşelerine sinen manevi değerleri ortadan kaldırdığını, yeni olmaktan kaynaklanan bir belirsizliğe sahip olduğunu ve öngörülemez sonuçlar üretebildiğini, bu nedenle de en gelişmiş toplumların dahi yeniye karşı şüphe ile baktığına işaret eden Halim Paşa, mevcut sosyal yapının insanların bir aradalığından fazla bir şeyi ifade ettiğini, insanların o birlikteliğe bir anlam ve ruh eklediğini ifade etmiştir. O nedenle sosyal yapı ona göre adeta, bir notalar toplamı değil, notaların belli bir ruhla yorumlandığı bir melodi gibidir. Yaşantının kendisi, yani gelenek ilgili yapıya zamanla birçok değer ekler. Buradan hareketle Said Halim Paşa ‘Yeni Bir Şeyi Denemek ve Zorbalık’ adlı yazısında, sosyal değişimin ne olması gerektiğini şöyle özetler:

“Bu halde, yeniden birtakım demeler yapmak, yani tereddüt ve şüpheler içinde, kıymetli vakitler kaybetmek yerine, onların tâmirlerine çalışmak gereklidir. Bu gibi durumlarda ise çoğu kere, giderilmek istenen yanlış ve noksanlardan daha zararlı, hattâ tehlikeli neticelere varılır, dertlere düşülür” (Halim Paşa, *Taklitçiliğimiz*, 2003: 95).

Said Halim Paşa görüldüğü gibi, değişimin evrimci bir çizgide olması gerektiğini savunmuştur. Halim Paşa örneğinde olduğu gibi diğer İslâmcılar da değişmeye karşı genel olarak mesafeli olmuşlar, zaman zaman yaşanan hızlı değişimlerin, özellikle tarihsel olarak sosyal yaşamın her noktasına sirayet eden gelenek, inanç gibi manevi değerleri tahrip edeceği gerekçesiyle kaygılanmışlardır.

İslâmcılara göre Tanzimat dönemi, sadece hızlı ve köklü bir değişimi önermiş olmasından veya değişim konusunda benimsedikleri yöntem bakımından değil, fakat aynı zamanda, ilgili dönemle birlikte toplumda genel anlamda birçok erozyonun ve tahribatın yaşanması, bunların da en fazla kültürel, gündelik hayatta olması bakımından da tehlikelidir. İslâmcılar asıl olarak, ilgili değişimin sosyal alanda, özelde ise ahlâkî ve kültürel düzlemde yarattığı tahribatlarla ilgilenmişler, sözü edilen nedenden dolayı bahsi geçen dönemi ve değişim anlayışını eleştirmişlerdir. Söz konusu tahribatlara yol açan temel unsuru ise, farklı bir kültürün etkisine girilmesi olarak işaretlemişlerdir. Onlara göre Tanzimat ve

devamı olan Meşrutiyet dönemi, bu nedenle yani, özellikle Batı (ağırlıklı olarak Fransız) kültürünün mevcut kültüre (özelde İslâm'a) sirayet etmeye ve dolayısıyla zarar vermeye başladığı dönemler olması bakımından büyük bir talihsizliktir.

“Meşrutiyet hareketi, bu röformacılığın, daha az şaşkın, fakat daha çok idraksız, üstelik büsbütün tereddi ifade eden garp züppelerinin elinde devamıdır” (Kısakürek, *İslâm İnkılabı*, 1998:258).

“Züppeliğe kadar varmış tereddi ve Batı hayranlığı! (...) İşte, deminki maymun misâlinin daha ileri nev'i (...) Artık din, İslâmiyet, itiraf edilmeksizin, dadı, hamine ahçı, uşak, çöpçü, hamal, ayak takımı işi telakki edilmeye başlanır. Ama söylenmez bu (...) O zamanın bir edebiyatı vardır ki, insan üstüne tükürse tükürüğüne acır (...) O kadar aşağılık bir taklit” (Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, 1998:321).

Tanzimat'la ve devamında Meşrutiyet'le birlikte ortaya çıkan manzarayı *züppelik* olarak değerlendiren Kısakürek, adı geçen dönemlerle birlikte toplumun gündelik yaşamının Batı tesiri altına girdiğini, adı geçen tesirin eğitim başta olmak üzere edebiyat gibi dallarda görüldüğünü belirtmiştir. Kısakürek'in burada üzerinde durduğu asıl konu, taklit ve Batı hayranlığının beslediği bir yaşam tarzının işgal ettiği toplumda, İslâm'ın her geçen gün etkisini daha fazla yitirmesidir. Kısakürek, sözü geçen ilganın aile yaşantısından mutfığa, sokaktaki alışkanlıklardan edebiyat akımlarına kadar uzanan geniş bir yelpazede görüldüğünü belirtmiş ve bu durumu *aşağılık bir taklit* olarak adlandırmıştır. Kısakürek gibi diğer İslâmcılar da, o güne kadar başta kültürel olmak üzere muhtelif alanlarda belirleyici bir konumda olan İslâm'ın bu alanlardan geri çekilmesine, diğer taraftan, yukarıda verilen nedenlerden dolayı hakkında düşmanlık derecesine varacak kadar olumsuz duygular besledikleri Batı dünyasının, kendilerinin yaşam alanlarını ilga etmesine şiddetli itiraz etmişlerdir.

Sen işin yoksa namaz kılmak için mescid ara! (...)  
Kimi câmi'lerin artık kocaman opera;  
Kiminin göğsünde haç, boynuna takmışlar çan,  
Kimi olmuş balo vermek için âlâ meydan.

(Ersoy, *İstanbul'a Dönüş*, 1997: 181).

Mehmet Âkif Ersoy'un yukarıdaki dizelerinde dile getirdiği tablo, Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde toplumda görülen ve İslâmcıların temelde kültürel *yabancılaşma* olarak okudukları değişimin bir tasviri niteliğini taşımıştır. Ersoy'un gündelik yaşamda serimlemeye çalıştığı kültürel alt-üst oluş, asıl olarak İslâm'ın egemen olduğu kültürel dizgenin önemini yitirmesinin ve Hıristiyanlığın simgeled-

iği bir kültürün yaygınlaşmasının yarattığı bir yabancılaşmadır. Bahsi geçen yabancılaşma, İslâm'dan uzaklaşmadır<sup>189</sup>.

Ferit Kam ve Şeyhülslâm Mustafa Sabri de Ersoy gibi, modernleşmeyi simgesel değişiklik olarak anlayan, dolayısıyla yanlış anladığını düşündüğü modernistlere şu sözleriyle karşı çıkmaktadırlar:

“Biz Anadolu’ya, Anadolu’nun hücrâ köşelerine bakmalıyız. Ziraatimizi, ticaretimiz, sanâyi-i dahiliyemizi ileri götürecek esbâb ve vesâitin istikmâline çalışmalıyız. Yoksa buradaki hipodrom nazinini vücuda getirmeğe, operanın aynını yapmaya kalkışır, saadet-i hali, feyz-i istikbalı bu gibi şeylerde ararsak vah bizim halimize” (Kam, *Avrupa Mektupları*, 2000:65).

“Hülâsa biz Avrupa medeniyetini yanlış anlamışız. İlerlemek için, fıkren ilerlemenin doğurduğu bir şey olan yüksek bir idare usûlünü memleketimize tatbik ettik. Korkunç neticesi meydanda!... İdare usûlünde olduğu gibi Batı Medeniyetinin bütün teferruatını da böyle sathi ve yanlış taklit ettik: Giyim, muâşeret usulû, geçim usûlü vesaire vesaire... Biz asıl ruhumuzu kaybetmiştik” (Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 1994:85).

İslâmcılar açısından bahsi geçen durum tam bir hayal kırıklığı olmuştur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, İslâmcıların rakip ve hatta düşman olarak gördükleri Batının, İslâm’ın tüm inanç ve kültürel kodlarını belirlediği bir toplumda her düzeyde kendisine yer bulması, yine İslâmcılar tarafından tipik bir düşman işgali olarak anlaşılmıştır<sup>190</sup>. Toplumda hızla artan Batı hayranlığının gündelik yaşam başta olmak üzere siyasal, ekonomik ve kültürel alandaki tezahürleri İslâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiş, söz konusu durum kültürel ve dinî değerlerin yıkımı olarak adlandırılmıştır.

İslâmcılar Tanzimat’la başlayan çözülmenin sadece kültürel alanla sınırlı olmadığını, söz konusu dönemin aynı zamanda İmparatorluğun çözülmesinde de büyük rol oynadığını ifade etmişlerdir. Adı geçen çözülmenin ortaya çıkmasında da milliyetçilik ideolojisinin ciddi etkisi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Milliyetçiliği adeta Tanzimat’ın bir sonucu olarak gören İslâmcılar, ilgili ideolojiyi ve onun sav-

<sup>189</sup> Ersoy’un *namaz kılmak için mescid ara!* sözlerinde dile getirdiği şikayeti, İslâm’ın toplumda hem inanç hem de kültür bakımından yitirilen etkisini betimlemek amacıyla kullanılmıştır. Özellikle *Kimi câmi’lerin artık kocaman opera mısrası* ise, sosyal yaşamda *câmi* ile simgelenen İslâmî kültürle, operanın simgelediği Batı kültürünün yer değiştirmesini ifade etmektedir. Aynı şekilde *bağ, çan, balo* örnekleri de Batılılaşma ile birlikte Batı kültürünün, toplumda genel anlamda özenilen değerler olarak yükselişini simgelemektedir.

<sup>190</sup> Aslında bu durum İslâmcılar tarafından, diğer İslâm ülkelerinde görüldüğü gibi siyasal olmasa da kültürel bir sömürgecilik olarak tanımlanmıştır.

unucularını eleştirilmişlerdir. Bu nedenle şimdi İslâmcıların milliyetçiliğe bakışlarını ele alalım.

### 3.7. Hayali Bir Psikoloji: Milliyetçilik

Milliyetçiliğin İslâm toplumlarında entelektüel tartışmaların gündemini işgal etmesi sancılı bir sürece eşlik etmiştir. Şöyle ki İslâmcılar yeni bir sınıfın sosyal hâkimiyetini ifade eden, yeni bir sosyal birliği temsil eden, oluşumu, tabiatı ve kapsadığı anlam itibarıyla modern bir olgu olan ve genel olarak seküler bir dünyanın ürünü olan bu kavrama şüphe ile yaklaşmışlar, hatta onu İslâm ve Osmanlı İmparatorluğu adına bir tehdit olarak görmüşlerdir. Bunun birkaç nedeni olmuştur: Birinci olarak söz konusu ideoloji Batı menşeli bir yapıya sahiptir. Bu nedenle İslâmcılar Batı kaynaklı birçok düşünceye olduğu gibi milliyetçiliğe de temkinli yaklaşmışlardır. İkinci olarak milliyetçilik modern bir proje olarak dünyevi ilkeden hareketle tesis edilmiştir. Dünyevi bir ilkeden hareketle tesis edilmiş olması nedeniyle milliyetçilik, İslâmcılar tarafından, Tanrısal aidiyetin parçalanmasına yol açması ve İslâm'ın sosyal alanda sahip olduğu düzenleyici rolüne alternatif getiriyor olması<sup>191</sup> nedeniyle, uzak durulması gereken bir aidiyet çerçevesi olarak görülmüştür. Sözü edilen nedenlerden dolayı İslâmcılar milliyetçiliği ilk dönemlerde ciddi bir sorun olarak nitelendirmişler ve ona karşı çıkmışlardır.

Fakat daha önce ifade edildiği üzere, İmparatorluğu yıkılmaktan kurtarmak için üretilen İslâmcılık, Osmanlıcılık gibi çeşitli kurtuluş ideolojilerinin başarıya ulaşamaması, İslâmcıların milliyetçilik konusunda yeniden düşünmelerine neden olmuştur. Özellikle İmparatorluğun yıkılması gibi kendileri açısından yıkıcı bir sonucun ardından İslâmcılar, milliyetçiliğin dönemin ruhuna daha uygun bir ideoloji olduğuna iknâ olmuşlar fakat sahip olduğu içeriğe İslâmi unsurlar eklemişler, kısacası onu laik ve Batıcı olmaktan çıkarıp, dinî ve Doğulu yapmaya çalışmışlardır. Yani milliyetçiliği, dinî bir içerikle takviye ettikten sonra benimsemişlerdir. Bu süreci tezimizin ilerleyen bölümlerinde izleyeceğiz. Şimdi

---

<sup>191</sup> Milliyetçiliğin İslâm yerine geçmesi ontolojik bir yer değişikliğini beraberinde getirmiştir. Yani dünyevi ve modern izlekleri olan bir düşüncenin dinî olanla yer değiştirmeyi öngörmesi, İslâm toplumlarında toplumun sosyal dokusunu düzenleyen unsurun ve tutkalın ortadan kalkması anlamına gelmiştir. Birlik idesinin tanımındaki değişimi ifade eden bu durum, İslâmcılar tarafından kaygı ile karşılanmıştır.

burada İslâmcıların milliyetçilikle ilk karşılaşmalarına ve ona karşı geliştirdikleri eleştirilere bakalım.

İslâmcılar, milliyetçiliği sadece siyasal ve sosyal birliği tehlikeye düşüren bir ideoloji olarak görmemişler, aynı zamanda onu kökleri ve dayandığı dünya görüşü bakımından farklı bir kültürün ve sosyal yapının ürünü olarak ötekileştirmişlerdir. İslâmcılar, milliyetçiliği bir yandan İslâm'ın ve İmparatorluğun bekâsı açısından sakıncalı bulmuşlar, diğer yandan milliyetçiliğin epistemolojik olarak dünyevi yani laik bir içerikte olmasının İslâm açısından oluşturacağı tehditleri öngörmüşlerdir. Dinî dünyanın gerilemesinin ve sosyal yapıda mevzi kaybetmesinin ardından, siyasal birliği düzenleyici yeni ilke olarak beliren milliyetçiliğin siyasal birlik referansını inanca göre değil etnisiteye göre kurması (sosyal kimliğinin dinî değil dünyevi bir bağdan hareketle oluşturması), bu düşüncenin İmparatorluk bünyesindeki azınlıklar ve Batıcı ideolojinin savunucuları arasında hızla yayılması ve de İslâm'a alternatif olması, İslâmcılar tarafından endişe ile izlenmiştir. Dahası İslâmcılar adı geçen kavrama dinî bir içerik bulmakta zorlanmışlardır.

İslâm dünyasının milliyetçilikle tanışması, Yunanlılar, Bulgarlar, Sırp lar vb. diğer etnik kesimlerin bu bilince ulaşp İmparatorluktan ayrılması gibi Müslümanlar açısından olumsuz bir siyasal deneyimin sonucunda gerçekleşmiştir<sup>192</sup>. Yani milliyetçilik İslâmcılar tarafından, devleti güçten düşüren ve hatta İmparatorluğun sonunu hazırlayan bir ideoloji olarak görülmüş, sosyal bütünlük açısından ayırım ilkesi olarak kabul edilmiştir. Dahası milliyetçilik, İslâm'ın, toplumdaki kurucu ve birleştirici gücünü azaltan, yani birlik duygusunu zedeleyen, toplumun geleneksel sosyal ağının çözülmesine neden olan bozucu bir unsur olarak ele alınmıştır. Şöyle ki, sosyal yaşamı organize eden dinî bir ortak bileşenden, dünyevi bir ilkeye

---

<sup>192</sup>Osmanlı İmparatorluğu'nda milli bilince en son ulaşan etnik grup Türkler olmuşlardır. Bunun birkaç nedeni vardır. Milli bilince ulaşmak her şeyden önce, modern dünyanın ekonomik ve sınıfsal açıdan önkoşulları olan burjuvaziyi yaratmaktan geçmektedir. İmparatorluktan ayrılan Yunanlılar, Bulgarlar vb. 19. yüzyıla geldiklerinde ekonomik alanda oldukça güçlenmiş ve kendi burjuvazilerini yaratmışlardı. Bu bakımdan Türklerin İmparatorluk içinde ticaret ve sanayi gibi ekonomik etkinliklerle çeşitli nedenlerden dolayı ilgilenmedikleri bilinmektedir. Diğer taraftan İmparatorluk olmanın gereği olarak aidiyet vurgusu etnisiteye değil imparatorluğa yapılmıştı. Ayrıca Türklerin İmparatorluk içinde pek de itibar görmediği hatta aşağılandığı da görülmektedir. Sözü edilen nedenlerden dolayı, İmparatorluğu kuran Türkler İmparatorlukta milli devlete en son sahip olmuşlardır (Ortaylı, 2003:64).

dönmek, İslâm'ın toplum üzerinde sağladığı sosyal ve siyasal hâkimiyetinden vazgeçmesi anlamına gelmiştir.

Konu edindiğimiz İslâmcılardan biri olan Said Halim Paşa, milliyetçiliği, farklı bir medeniyet olarak tasvir ettiği Batının kendi tarihiyle ve sosyal yapısıyla, manevi değerleri üzerinde şekillenen bir olgu olarak değerlendirmiş, özünü İslâm'ın oluşturduğu bir bütünlük (ümme) açısından tehlikeli bulmuştur.

“ (...)Avrupalıların fikir ve inançlarına göre, siyasî birlik, lisan ve mezhep beraberliği ile birbirine bağlı olan kimselerin birleşmesinden meydana gelir. Halbuki Osmanlı siyasî birliği, ırk ve lisan birliğine ve hattâ çoğu zaman âdet ve gelenek birliğine bile sahip değildir. Bu sebeple Osmanlı siyasî birliği, İslâm birliği ve kardeşliği esasına dayanmaktadır. Esasen İslâmiyet'e has olan bu his sayesinde ki, dünyadaki bütün Müslümanlar, kendilerini kardeşi sayarlar” (Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 2003: 67).

“(...) Avrupalıların milliyet etrafında toplanmaları bizim için ancak mukayese vesilesi olabilir. Çünkü onlarda dinin makul bir manevîyatı kalmamış ve çürük hurafelerle bir takım merasimden ibaret bir hale gelmiş olmasından dolayı Avrupa'da aynı dine ve hatta bazen aynı mezhebe mensup ahalinin çeşitli hükümetler idaresi altında bulunması onlar için başka bir bağ ve başka bir birlik aramak mecburiyetini doğurmuştur” (Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 1994: 248)

Birçok konuda İslâmın (Doğu'nun) ve Batının iki farklı medeniyet ve kültür olduğu tezinden hareket eden Said Halim Paşa, milliyetçilik konusunda da aynı ayrımı esas almış, milliyetçiliğin Batıya özgü siyasi birliğinin sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Buradan hareketle, Batıda siyasi birliğin dil ve mezhap birliğinden hareketle kurulduğunu, oysa Osmanlıda sözü edilen unsurların bir siyasi birliğin kurulması için uygun olmadığını, hatta bir âdet ve gelenek birliğinin dahi olmadığını ileri sürmüştür. Bu nedenle Osmanlıda siyasi birliğin İslâm'dan hareketle *ümme* esasına dayandığını, milliyetçilik gibi bir ideolojinin kültürel ve siyasal olarak Osmanlıya ve İslâm'a uygun olmadığını iddia etmiş, buradan hareketle topluma aidiyet çerçevesini sunan İslâmî birlik idesinin devamından yana olmuştur.

“Ümmetin ıslâhına engel olan hendek ve mânilerin ikincisi de kavmiyetçiliktir. İslâm milleti arasına sokulan ırkçılık fikrinin doğurduğu ve bundan sonra ortaya çıkaracağı fenâlıklar insan göz önüne getirdikçe, İslâm milletinin kurtuluş ve felâhından, terâkki yolunda ileri gidebileceğinden tamamiyle ümidini kesiyor, bütün ümitler ye'se dönüşüyor” (Akseki, *İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, 1999: 336).



Ahmet Hamdi Akseki örneğinde olduğu gibi ilk dönem İslâmcılar, toplumda yeni bir siyasal birliğin ilkesi olarak beliren milliyetçiliği, ‘kavmiyetçilik’ çerçevesinde değerlendirmişler ve bunu imparatorluğun siyasi devamı ve sosyal bütünlüğü açısından, tekrar edelim, ayrım ilkesi olarak kabul etmişlerdir. Aynı şekilde siyasal anlamı itibariyle sakıncalı olarak gördükleri milliyetçiliği, dinî duygular ve Müslümanların sosyal yaşantılarını da göz önüne alarak, psikolojik açıdan da zararlı bir ideoloji olarak addetmişlerdir. Nitekim Mehmet Âkif Ersoy da, buna paralel olarak milliyetçiliğin ayrılıkçı etkilerini ve Osmanlı imparatorluğuna verdiği zararları şöyle dile getirmiştir.

" (...)Hürriyet'i aldık! Dediler gaybe inandık;  
Eyvah, bu bâziçede bizler yine yandık!  
Cemi'yyete bir fırka dedik, tefrika çıktı:  
Sapasağlam iken milletin erkânını yıktı.  
"Turan İli" namıyla bir efsâne edindik;  
"Efsâne, fakat gâye! Deyip az mı didindik?  
Kaç yurda veda etmedik artık bu uğurda?  
Elverdi gidenler, acıyın eldeki yurda!  
(Ersoy, *Hâlâ mı Boğuşmak*, 1997: 462).

Mısralarında da görüldüğü gibi Ersoy, Osmanlı İmparatorluğunun dirliği ve bütünlüğü önünde milliyetçiliği ciddi bir tehdit olarak görmektedir. Bu bağlamda ümmet düşüncesi etrafında Osmanlı ethos'unu sahiplenmekte ve önemsemektedir. Milliyetçilik rüzgarının Osmanlı İmparatorluğu'nu parçaladığı bu dönemde, bu çözülmenin dış etkenlerden kaynaklandığını ifade etmektedir. O'na göre çözülmenin önüne geçmek için İslâm'ın birleştirici gücüne ihtiyaç vardır. İslâm en büyük milliyettir ve ümmet olmanın gücüne inanılmalıdır.

" (...)Karadağ haydudu, Sırp eşşeği, Bulgar yılanı,  
Sonra Yûnnân iti, çepeçevre kuşatsın vatanı (...)  
Târumâr eyleyiversin de bütün ordumuzu,  
Bizi kovsun, elimizden alarak yurdumuzu (...)  
(...)  
Seni tahrîk eden üç beş alğın ma'rifeti!  
Ya neden beklemiyordun bu rezil âkıbeti?  
Hani, milliyetin İslâm idi (...) Kavmiyyet ne!  
Sarılıp sımsıkı dursaydın a milliyetine (...)  
(Ersoy, *Hakkın Sesleri*, 1997: 205)

Mısralarında İslâm'ı *milliyet*<sup>193</sup> olarak okuyan Ersoy, milliyet fikrini de ulus vb. kavramlardan ayrı tutmaya çalışmaktadır. O'na göre milliyetçilik etnisiteye dayalı olarak, milletleri parçalamak amacıyla özellikle oluşturulmuştur. Ersoy, bu tuzığa düşürülen Sırp'lara, Yunanlılara vb. büyük bir kızgınlık duymaktadır. Kavim zihniyetinden sıyrılmaya ve İslâm'ın kuşatıcı şemsiyesine davet eden bu pasajlar, Ersoy'un cemaatçi birlik idesine sahip olduğunu göstermektedir. Burada Mehmed Âkif'in, İttihat ve Terakki döneminde "Panislâmist" bir kişi olarak, "Panturanist ya da Türkçülük vurgulu Türk milliyetçiliğine karşı" (Köroğlu, 2004:302) çıktığını not edelim.

Cevdet Küçük'e göre, örneğin bağımsızlık taleplerinin artmasının Osmanlıya ilk etkisi, 'İslâmcılık eğiliminin güçlenmesi' olmuştur (Küçük, 2006:379). Yani Osmanlı'da on dokuzuncu yüzyılda gayr-i Müslimlerin milliyetçilik ekseninde oluşturdukları ayrılıkçı taleplerine, karşı milliyetçilikle yanıt verilmemiştir. Bunun da temel nedeni, ilk bölümde değindiğimiz gibi, milliyetçiliğin Osmanlı entelijensiyası ve siyasal aktörleri açısından, gerek epistemolojik bir kavram olarak yeterince olgunlaşması gerekse ontolojik olarak maddi bir temelini oluşmamasıdır.

O dönemde ve sonrasında İslâmcılar, özellikle Emilie Durkheim'ın görüşlerinden etkilenen Ziya Gökalp'in Turancılığı merkeze alan ve yaygın bir biçimde benimsenmeye başlanan milliyetçi düşüncelerini eleştirmişlerdir. Cumhuriyet dönemine karşı etkili muhalefeti ile tanınan Kısakürek, söz konusu dönemde benimsenen pozitivist içerikli milliyetçilik anlayışı ile ilgili olarak şunları dile getirmiştir:

"İttihat ve Terakki komitecilerinin Türkçülük mefkûresi, topyekûn varlığımızı borçlu olduğumuz İslâm idealiyle bir değiş-tokuş unsuru olarak, sırf onun yerini almak için getirilmiş; ve milliyetçiliğin özü ruhî muhtevada aranmak ve dine dayalı olmak gerekirken, başta fikirlerini devşirdikleri filozof (Dürkaym) bulunmak üzere bütün Batı mütefekkirlerine zıt yoldan ve tersine yürütülmüştür" (Kısakürek, *İdeolocyâ Örgüsü*, 2002:402-3).

Metninde de görüleceği üzere Kısakürek, milliyetçiliğin özellikle İttihat ve Terakki döneminde algılanmış olduğu şekliyle, dinin yerine geçirilmesi düşüncesine itiraz etmektedir. Kısakürek'e göre söz konusu anlayış, milliyetçiliği *İslâm idealinin*

---

<sup>193</sup> Osmanlı'da millet sözcüğü modern ulus-devletin mensupları anlamında millet değil, daha ziyade cemaat sözcüğüne karşılık gelmektedir.

yerine geçirilmeye aday yeni bir birlik tesisidir. Fakat ona göre yapılması lazım gelen şey, sözü edilen birlik idesinin bizatihi özünü İslâm'dan almasıdır. Diğer İslâmcılar gibi Kısakürek'in milliyetçiliğin bu tarzına yaptığı itirazın merkezinde yer alan düşünce, Durkheim tarafından ortaya konan görüşlerin içerdiği dünyevi muhtevadır. Nitekim Durkheim'a göre, kökeni itibariyle dünyevi saiklerden oluşan *kollektif bilinç*, bir birlik idesi, ideali olarak bireyleri bir arada tutan, eski dünyada Tanrı'nın oynadığı role denk bir rol oynayan önemli bir güçtür. Durkheim'in teorisinde pozitivist dünya görüşünün hâkim bir paradigma olduğu, adı geçen paradigmanın İttihat ve Terakki ve özellikle Cumhuriyet döneminde siyasal bir proje olarak, milliyetçi düşüncenin alt yapını teşkil ettiği göz önüne alındığında, İslâmcıların sözü edilen paradigmaya karşı çıkışları daha da netlik kazanmaktadır. İslâmcılar, milliyetçiliğin bu biçiminde içerilen düşüncesinin İslâm'a şirk koşmasından rahatsızlık duymaktadırlar. Özünü İslâm'ın belirlemediği bir milliyetçiliği de bir ideoloji değil bir psikoloji olarak nitelendirmişlerdir.

“Böylece, hem ustasının fikirlerini tahrip etmesi bakımından ilmî hem de zâhırde saygılı görüldüğü İslâmiyete hakikatte düşmanlığı bakımından dinî, iki büyük suç sahibi Ziya Gökalp milliyetçiliği, esasen bir (ideoloji) olmayıp bir (psikoloji)den ibaret bulunan ırkçılığın hiçbir zaman engin bir ideal ufku açamayacak dar ve inhisarcı akameti bir tarafa, çocuk oyuncuğu bir fantazyayı aşmamış ve eski “Mehmed”ler, “Ali”ler, “Osman”lar yerine “Alp”li, “Tekin”li, “Mete”li, birtakım çeyrek aydınlara İslâm nefretini aşlamaktan başka bir şeye yaramamıştır. Yani kavmiyetçilik (milliyet, ruh birliği keyfiyetine ait İslâmî bir mefhumdur ve posacıların cevhere bağlı bu kelimeyi kullanmaya hakları yoktur) kendi başına bir ideal olamazken, İttihat ve Terakki Türkçülüğü, asıl kurtarılması gereken idealler idealinin batırıcısı olmuştur” (Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, 2000:34-5).

Kısakürek, yukarıdaki metninde milliyetçiliğe dair birkaç noktayı ele almaktadır. Öncelikle söz konusu milliyetçiliğin fikir babası olan Ziya Gökalp'i İslâmcıların penceresinden değerlendirmektedir. O'na göre Gökalp, ilk olarak ustası olan Durkheim'in düşünce sistemini tahrip etmesi nedeniyle bilimsel, ikinci olarak da getirdiği düşüncelerin İslâm'ı hedef alması bakımından dinî bakımdan suçludur. Bu nedenle milliyetçilik hakkında ileri sürdüğü düşüncelerinden önce, Gökalp bir kişi olarak Kısakürek (ve diğer İslâmcılar) nezdinde mahkûm edilmektedir. Kısakürek ardından bizatihi milliyetçiliğin bu şeklinin bir ideoloji değil de bir *psikoloji* olduğunu ileri sürerek, milliyetçiliği dar bir zihinsel çerçeveye sahip, çocuksu bir girişim olarak nitelendirmektedir. Aynı zamanda milliyetçiliğin

İslâm'ı hedef aldığı iddiasını, bazı örneklerle kanıtlamaya çalışmaktadır. Nitekim, *Mehmed, Ali* ve *Osman* gibi isimler, kültürel açıdan dinî bir dünyayı temsil ederken, *Alp, Tekin* ve *Mete* isimleri, İslâmiyet öncesi Türk kültürünü temsil eden isimler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Kısakürek bu örneklerle, milliyetçilikle birlikte kültürel bir değişimin yaşandığını ve bu değişimin İslâm'ın ilgasıyla sonuçlandığını imâ etmektedir. Çünkü benimsenen milliyetçilik anlayışı gereği öne çıkan isimler, Türklerin İslâmiyet öncesi yaşantısını temel alan ve İslâm'ın egemen olduğu dönemi ikinci plana atan bir anlayışın ürünü olarak görülmektedir<sup>194</sup>. Kısakürek'in ilgili milliyetçiliği savunanları *çeyrek aydın* olarak nitelendirmesi de ilginç bir nokta olarak not edilmelidir. Diğer bir nokta da Kısakürek'in bu milliyetçiliği '*rubu' ve 'cevheri olmayan bir posa'* olarak değerlendirmesidir. Ona göre cevheri ve ruhu İslâm olan milliyetçilikten, sözü edilen unsurların çıkarılmaya çalışılması İslâm'a karşı işlenen bir suçtur.

İslâmcıların milliyetçiliğe karşı olmalarının bir de psikolojik bir gerekçesi olmuştur. Kapsayıcı ve güçlü bir imparatorluk düşüncesinden, imparatorluğu oluşturan bir etnik unsurun merkeze alınmasıyla oluşturulan yeni bir siyasal birliğe geçmek, İslâmcılar açısından zihinsel ve siyasal bir daralmaya da işaret etmiştir. Yine aynı şekilde İmparatorluk bünyesinde fiili ve hukukî olarak din referansına göre kurulan bir yapının Müslümanlara sağladığı avantajın, milliyetçiliğin yeni getirdiği ilkeyle son bulması, Müslümanların sosyal statüleri açısından olumsuz bir gelişme olmuştur.

İslâmcılar, Tanzimat'la birlikte Batıyı taklidin hızlandığını fakat Cumhuriyetle birlikte bu sürecin zirveye vurduğunu, bunun da kök kurutma hamlesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yani İslâmcılar, Cumhuriyet'i yukarıda Tanzimat'a yönelik olarak oluşturdukları olumsuz tablonun zirvesi olarak görmektedirler. İslâmcılar için Cumhuriyet, taklit, özenme ve diğer kötü alışkanlıkların radikallik kazanmasıdır. Başta Kısakürek olmak üzere birçok İslâmcı yazar Cumhuriyeti, İslâm ruhunun kökünü kurutan bir süreç olarak değerlendirir ve mahkûm eder. Burada öne çıkan

---

<sup>194</sup> Dahası bu anlayış, Cumhuriyet döneminde de devam ettirilmiştir. Yani ilgili dönemde kurgulanan milliyetçilik anlayışında, Orta Asya dönemi bir başlangıç noktası olarak kabul edilmiş ve Osmanlı dönemi bahsi geçen kurguda hiç yaşanmamış olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle İslâmcılar, Cumhuriyeti, benimsediği bu milliyetçilik nedeniyle de eleştirmişlerdir.

önemli noktalardan biri, İslâmcıların Cumhuriyeti genel olarak dine karşı bir proje olarak görmeleridir. İslâmcılara göre Cumhuriyet uygulamaları ve dayandığı temel prensipler nedeniyle dinsizdir. İslâmcıların sahip olduğu bu görüşe kaynaklık eden düşünce ise, Cumhuriyetin maddeci bir dünya görüşünü benimseyen Batılılaşmayı kabul etmiş olması ve bu doğrultuda din ile arasında ciddi mesafeler koyması, diğer yandan getirmiş olduğu uygulamalar itibarıyla temelde İslâm dininden beslenen geleneği bertaraf etmesidir. İslâmcıların Cumhuriyete yönelik olarak geliştirdikleri itirazlarının merkezinde, Osmanlıdan beri gündemde olan ve fakat çeşitli bakımlardan (Osmanlıcılık, İslâmcılık gibi diğer projeler gibi) bir proje olarak ortaya çıkan Batıcılığın, Cumhuriyetle birlikte artık kaçınılmaz, mutlak ve somut olarak benimsenmesidir. İslâmcılar daha önce Tanzimat ve Meşrutiyet örneklerinde, sözü edilen projenin İslâm'a ve toplum yaşamına uygun olmadığını belirtmişler, bu projenin bizzat benimseniş şekline karşı gelmişlerdir.

## IV. B Ö L Ü M

### İSLÂMCILARIN CUMHURİYETİN MODERNLEŞME İDEOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Bir önceki bölümde, İslâmcıların genel olarak Osmanlı'da başlayan modernleşme hareketlerine yönelttikleri eleştirileri ele almıştık. Söz konusu eleştirilerin Cumhuriyet öncesinde temellerinin atıldığını ve Cumhuriyetin modernleşme ideolojisine karşı yöneltecekleri eleştirilerin çekirdeğini oluşturduğunu belirtmiştik. Şimdi de İslâmcıların, Osmanlıda başlayan modernleşme hareketinin bir devamı ve sonucu olan, fakat aynı zamanda yapısal bakımdan ondan farklı özellikler gösteren Cumhuriyetin modernleşme ideolojisine karşı yönelttikleri eleştirilerine değineceğiz.

İslâmcılar, Cumhuriyet'in kurulmasıyla başlangıçta siyasal gibi görünen fakat kısa zamanda sosyal yapının köklü bir değişimini hedeflediği ortaya çıkan devrimleri şiddetle eleştirmişlerdir. Özellikle Cumhuriyet'in, kamusal alanı akıl ve pozitivist düşünce temelinde tanımlaması, dini bir vicdan meselesi olarak kavraması ve sosyal aidiyet bağı olarak İslâm'ın yerine milliyetçiliği geçirmesi, İslâmcıların Cumhuriyete karşı oluşturdukları muhalefetin temel nedenleri arasında yerlerini almışlardır.

İslâmcılar, Cumhuriyete karşı siyasal ve sosyo-kültürel olmak üzere iki hat üzerinden eleştiriler yöneltmişlerdir.

Siyasal olarak; Cumhuriyetin özellikle laiklik konusundaki tutumunu ve (başta hukukî alanda olmak üzere) hayata geçirdiği uygulamaları eleştirmişler, söz konusu uygulamaların, İslâm'ın genel olarak kamusal ve sosyal yaşamdan uzaklaştırılması anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir.

Sosyo-kültürel olarak; Cumhuriyetin getirdiği yaşam tarzının, bireyi ve toplumu yabancılaştırdığını, toplumu genel olarak değerler bunalımına sürüklediğini ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede Cumhuriyetin Batı kültürünü (ve özellikle yaşam tarzını) taklit etmesini ve sözü edilen kültürden hareketle seküler ahlâk oluşturma çabasını eleştirmişlerdir. İslâmcılar, Cumhuriyetin, İslâm

geleneğinden beslenen ahlâkı yok etme pahasına başlattığı söz konusu çabanın başarısızlıkla sonuçlandığını, çünkü toplumun genel olarak ahlâki bir yozlaşmanın içinde olduğunu iddia etmişlerdir. Dahası İslâmcılar Cumhuriyetin elle tutulur bir iktisadi sistem yaratamadığını, ekonomiyi diğer ülkelere bağımlı hale geldiğini öne sürmüşlerdir.

#### 4.1.POLİTİK ELEŞTİRİLER

##### 4.1.a. İslâmcıların Devrim Eleştirileri

İslâmcılar, birazdan görüleceği üzere, Cumhuriyet'i hayata geçirdiği uygulamalar ve dayandığı temeller nedeniyle kelimenin en geniş anlamıyla *dinsiz* olarak nitelendirmişlerdir. Çünkü İslâmcılara göre Cumhuriyet, maddecî, yani seküler bir dünya görüşü olduğunu ileri sürdükleri Batılılaşmayı topyekûn kabul etmiş, laiklik adına din ile arasına ciddi mesafeler koymuş ve hatta sosyal yaşamda yapmış olduğu dönüşümler ile İslâm'ın ruhunu verdiği geleneği bertaraf etmiştir. Bu nedenle başta Kısakürek olmak üzere birçok İslâmcı yazar, Cumhuriyeti İslâm ruhunun kökünü kurutan bir süreç olarak değerlendirmiş ve mahkûm etmiştir. Örneğin Kısakürek, Tanzimat'ın, Meşrutiyet'in bir uzantısı olarak gördüğü Cumhuriyet dönemini, İslâm'dan uzaklaşma safhalarının sonuncusu olarak görmektedir. Ona göre

“devletimizin, başından bugüne kadar, beş yolu var. İslâm noktası (...) birinci asfalt cadde. Kuruluştan Kanuni'ye kadar iki yüz elli yıl (...) İkinci toprak ve bataklık yol (...) Kanuni'den Tanzimat'a kadar. Üç yüz küsur yıl (...) Üçüncüsü kayalık ve çıpırlı yol (...) Meşrutiyet'e kadar yetmiş yıl (...) Dördüncüsü Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar (...) On beş yıl (...) Keçi yolu (...) Ve nihayet Cumhuriyet'ten, şu kadar yıl (...) Köstebek yolu (...)” (Kısakürek, *Yolumuz Halimiz Çaremiz*, 1998:320).

Kısakürek, *köstebek* yoluna benzettiği Cumhuriyet dönemini, İslâm'a içerik bakımından en uzak ve bu nedenle de en kötü dönem olarak görmektedir. Ona göre Cumhuriyet dönemi, Tanzimat'ta birlikte başlayan bozulmanın zirvesini teşkil etmektedir. Nitekim Cumhuriyet dönemini betimlerken kullandığı *köstebek yolu* benzetmesi ile, İslâm'ın Cumhuriyet tarafından içten ve derinden kemirildiğini (delindiğini, yok edildiğini) imâ etmektedir.

“Cumhuriyet ne getirmiştir? İdare şekli: Bu bir ideal değil, (manüel-basit bilgilerin el kitabı) seviyesinde kuru bir çerçevedir ve her şey onun içindeki mânaya bağlıdır. Muasır Medeniyet seviyesine erişme davası: Bu, gerçek ve eksiksiz bir dünya görüşünün hedefi olunca bir idealdir. Yoksa dıştan kopya

iş i kaldıkça basit bir heves (...) İnkılaplar: Hiçbiri ruha sindirilememiş ve süpürüp attığı şeylerin yerini tutamamıştır” (Kısakürek, *Türkiye’nin Manzarası*, 2000:34-35).

Görüldüğü gibi Kısakürek, Cumhuriyeti, üç temel noktadan hareketle eleştirmektedir: Öncelikle Cumhuriyet’in taklit etme yoluyla getirmiş olduğu idare şeklini *kuru bir çerçeveye* benzetmekte ve bir *mâna*<sup>195</sup> taşımadığını ifade etmektedir. Kısakürek’e göre, Cumhuriyet dönemi, Tanzimat ve Meşrutiyet gibi dönemlerden yapı ve içerik bakımından farklı değildir. Yine taklit yöntemine başvurmuştur, yine Batıcılığa eğilimlidir ve en önemlisi İslâm’dan hızla uzaklaşmaktadır. Fakat Kısakürek’e göre, Cumhuriyetin diğer dönemlerden ayrıldığı en önemli nokta, Cumhuriyet’in bütün bunların fakat özellikle İslâm’dan uzaklaşmanın en radikal olarak yaşandığı dönem olmasıdır. Bundan dolayı da Cumhuriyetin yaptığı inkılapların da *süpürüp attığı şeylerin* yerini tutamadığını ve tutamayacağını ileri sürmektedir. Kısakürek’in bu pasajda olduğu gibi birçok metninde dillendirdiği *süpürüp attığı şeylerden* kastının, İslâm ve İslâm’ın toplumdaki tezahürü olan gelenek olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda Kısakürek’in Cumhuriyeti eleştiren sözleri, genel olarak modernite-gelenek karşılaşmasının ve mücadelesinin bir örneğini teşkil etmektedirler. Birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi, modernite ve aydınlanma, geleneğin dönüştürülmesi hatta bertaraf edilmesi düşüncesini benimsemekte hatta bunu gerekli görmektedir<sup>196</sup>. Yine ikinci bölümde de muhafazakârların geleneği din olarak tanımladıklarını ifade etmiştik. Bu bağlamda İslâmcılar, geleneği sahiplenirken dini sahiplenmişler ve onu moderniteden, aydınlanmadan gelen saldırılardan korumaya çalışmışlardır<sup>197</sup>.

<sup>195</sup> Kısakürek başta olmak üzere birçok İslâmcının kullandığı *mâna* sözcüğü, modernitenin getirdiği dünya tasarımının ve dolayısıyla Cumhuriyet’in benimsediği *profan* yani din dışı yaşamın değersizliğine gönderme yapmaktadır. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi, René Guénon, modern dünyanın temelde *profan* bilgi üzerine tesis edildiğini ve sözü edilen bilginin *mâna* bakımından geleneğin bilgisine oranla yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Muhelif İslâmcılar da aynı noktadan hareket etmekte ve modern yaşantının her şeyden önce tatmin edici bir anlam dünyası üretmediğini düşünmektedirler.

<sup>196</sup> Ninian Smart’a göre, modernleşme ile gelenek arasında gerilimli bir ilişki vardır. Modernleşmeyi hayata geçiren birçok toplum, sahip olduğu geleneği dönüştürmek zorunda kalmıştır. Nitekim Hindistan’da Hinduizm geleneğinin, Japonya’da Budizm ve Samuraylılık geleneklerinin dönüştürülmesi sayesinde modernleşmeye geçilebilmiştir (Smart, 1998: 80).

<sup>197</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İslâmcıları Cumhuriyetçi muhafazakârlardan ayıran temel nokta geleneğe bakışlarıdır. Yani dini geleneğin içinde önemli bir unsur olarak gören, Peyami Safa, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Hilmi Ziya Ülken gibi muhafazakârlardan farklı olarak



İslâmcılara göre, Cumhuriyet, modernleşme adına sosyal yaşamda geleneği dönüştürmek hatta ortadan kaldırmak niyetindedir. Bu konu İslâmcıların Cumhuriyet karşısında aldıkları pozisyonları belirlemede son derece önemlidir. Çünkü İslâmcılar, hem Cumhuriyet'in getirmeye çalıştığı yeni yaşam tarzının içeriğini hem de Cumhuriyet'in söz konusu yaşam tarzını getirme biçimini kıyasıya eleştirmişlerdir<sup>198</sup>. Cumhuriyet'in yaptığı değişimleri tanımlamak için *devrim* yerine genelde *inkılâp* sözcüğünü kullanmayı tercih eden İslâmcılar, sözü edilen değişimleri, toplumun dayandığı değerleri kökünden kazımak olarak nitelemişler ve reddetmişlerdir.

“Tamamen yeni olan şeyler dışarıdan bize gelen, bizim varlığımızla hiç teması olmayan şeylerdir. Bize mutlaka yabancı olan kuvvetlerdir. Bütün varlığımızı yabancıya teslim eden inkılâp, bunlara göre kurtuluş getirecektir. Mâzi ile bütün bağları koparmak, yenileşmenin şartıdır. İstikbalin çiçekleri mâzi denen ağacın köklerine muhtaç değildir. Bunlar köklerinden koparılmış, şahsiyetsiz ruh hastalarıdır. Ruhlarını kurtaramayan mâziye gayzleri vardır. Geçmişi tamamen karalar, atalarını inkâr ederler. Garba hayrandırlar.” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 23).

Nurettin Topçu, *bunlar* şeklinde hitap ettiği Cumhuriyet kadrolarının değişimden anladıkları şeyin, mevcut değerleri kökünden kaldırmak olduğunu ileri sürmüştür. Yine onların dışarıdan gelen her şeyi kayıtsız şartsız benimsemelerini ve benimsedikleri şeyleri geleneğin panzehiri olarak görmelerini eleştirmiştir. Sözü edilen kişileri, topluma ve insanlara şahsiyet kazandıran kültürel *mayadan* uzak olmaları nedeniyle *ruh hastası* ve *şahsiyetsiz*<sup>199</sup> olarak nitelendiren Topçu, geleneği savunurken sıklıkla kullandığı *mâzi* sözcüğü ile, tarihin süzgecinden geçerek günümüze kadar gelmiş ve toplumun gerçek yapıtaşları olan, dahası topluma gerçek

---

İslâmcılar, geleneği din olarak tanımlamışlar ve savunmuşlardır. Çünkü tekrar vurgulayalım, İslâmcılara göre gelenek demek din demektir.

<sup>198</sup> İslâmcıların genel olarak değişmeden ne anladıklarını bir önceki bölümde ele almıştık. *Islahat* yani yenilenme anlamına gelen bir değişmeyi kabul ettiklerini, yine söz konusu değişimin evrimci ve sosyal yapının ihtiyaçlarına uygun olması gerektiğini belirtmiştik. Şimdi burada bunlara tekrar değinmeyeceğiz. İslâmcıların *devrim* kavramına yaklaşımlarını ve devrim şeklinde gelen değişimleri nasıl değerlendirdiklerini inceleyeceğiz.

<sup>199</sup> Topçu'ya göre, şahsiyet ancak “kökler yüz yılların derinliğine gömülürse” büyüktür. Bin yılları aşarsa şahsiyet hârikadır. Otuz kırk yıllık olursa şahsiyet hastadır, buhran geçirmektedir, acil tedaviye, inkılâba muhtaçtır, kurtarıcı el beklemektedir; öyle bir el ki, bu ağacı itina ile yerinden çıkarıp yüzlerce yıllık mâzinin sağlam, ruh ve hayat dolu topraklarına gömsün” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 57). Bu bağlamda ona göre Cumhuriyet, hem felsefi köklerinin dışarıda olması hem de insanlara şahsiyetli bir kimlik verecek bir geçmişe sahip olmaması nedeniyle toy bir girişimdir.

ruhunu veren kültürel mirası kastetmektedir. Sözü edilen sözcük, diğer İslâmcılar tarafından da geleneğin tarihselliğine, değerine ve gücüne vurgu yapmak amacıyla kullanılmıştır. Ferit Kam, *Avrupa Mektupları* adlı kitabında, Avrupalının mâziye büyük bir değer verdiğini, Osmanlı'dan beri modernleşme adına hareket edenlerin, Avrupalılaşmak iddialarına rağmen bu konuda aksi yönde davrandıklarını ileri sürmektedir.

“Onların gözü dünyayı başka türlü görüyor, fikr-i nakkâdları, nazar-ı sâibleri her şeyin kıymetini başka türlü takdir ediyor. Mâzilerine ait şuûrun müfredât, tamamiyle mazbuti halleri, nokta-i nazarından bizim takdir edemeyeceğimiz bir surette mâzilerine merbut! Mâzi ile alakalarını kesmiyorlar. Bize gelince mâzimize ait şuûrun hiçbirinde âtî için bir menfaat mülâhaza etmiyoruz” (Kam, *Avrupa Mektupları*, 2000:65).

Burada şunu belirtelim ki *mâzi* sözcüğünün çağrıştırdığı anlam, muhafazakârlar gibi geleneğe referans yapan düşünce akımları için oldukça önemlidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi gelenek, geçmişe vurgu yapar, geçmişe, şimdinin ve geleceğin tesis edilmesi bağlamında başat bir rol verir. Onu bu (mâzi) anlamıyla çok değerli bir miras olarak görür (Shils, 2002:146). Nitekim Michael Oakeshott, “geçmişin tanıdık bir yüz olduğunu, geleceğin ise belirsiz” olduğunu söylerken, geçmişin gelenek ve onun temsilcileri açısından, (modernitenin yarattığı fırtınadan korunmak için) güvenilir bir liman olma özelliğini gözler önüne sermektedir (Oakeshoot, 1981:174). Robert Nisbet bu bağlamda, geçmişe ve geçmişten gelen kültürel mirasa değer vermeleri nedeniyle, muhafazakârların *geçmişin peygamberleri* olduklarını iddia etmektedir. Çünkü Nisbet’e göre, toplum gelecek mefhumundan ziyade geçmişten gelen birikimle kurulur. Bu bağlamda, köklü geçmişe meydan okuduğu, sözü edilen geçmişi pervasızca ve acımasızca yok ettiği gerekçesiyle modernizmin ve devrimin, muhafazakârlar tarafından mahkûm edildiğini ileri sürer (Nisbet, 1966: 12-13). Buradan hareketle şu söylenebilir ki, İslâmcılar, mâziyi önemsemeleri bakımından muhafazakâr düşünce ile epistemolojik bir yakınlığa sahiptirler. Söz konusu mâziyi ve daha geniş anlamda geleneği bertaraf ettiği gerekçesiyle Cumhuriyet’e karşıdırlar.

Nurettin Topçu, gerçek inkılâbın genel yapıyı bozmadan gerekli ihtiyaçlara uygun olarak yapılan değişiklikler olduğunu ifade etmekte, bu anlamda Osmanlının son dönemlerinde ve özellikle Cumhuriyet döneminde yapılan değişimleri, bir ink-

ılâp olmaktan çok, geçmişî inkâr olarak adlandırır. Topçu'ya göre çöküşün asıl nedeni budur, yani *mâzîye* sırt çevrilmesidir.

“ (...)kısmen XIX. asırda ve asrımızda yapılan inkılâpların çoğunda milletimizin, mâzisiyle alâkasının kesildiğini görüyoruz ki, bu hal, kendi kendini çürütmekten, kendi köklerini koparmaktan, örfler adına bir nevi intihardan ibarettir (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 111).

“İnkılâbımızın aşısını yine kendi mazimizden almamız lâzımdı. Mâzide bizi yükseltmiş olan temeller yıkıldığı için çöküyoruz” (Topçu, *Mehmet Âkif*, 1998: 47).

Kısakürek'in *süpürüp atılan şeyler* şeklinde tanımladığı unsurlar Topçu'da *mâzî* olarak karşılık bulmaktadırlar. Topçu'ya göre Cumhuriyet, toplumu ayakta tutan temel direkleri yıkmakta ve sosyal yapı açısından tamir edilmez tahribatlara yol açmaktadır.

İslâmcılar, Cumhuriyet'in benimsemiş olduğu değişim anlayışını yani *devrimi* hem ilkesel hem de pratik olarak reddetmişler, bu noktada, muhafazakâr ideolojinin devrim konusunda ileri sürdüğü düşünceleri paylaşmışlardır. Muhafazakâr düşüncenin temsilcilerinden olan Robert Nisbet'e göre devrim,

“yaşamın, mülkiyetin, yetkenin (otorite) ve adil özgürlüğün kuvvet yoluyla ilgası” olan terör dönemi olarak hatırlanmaktadır. Dolayısıyla gerekçesi ne olursa olsun her türlü devrime karşı çıkılmalıdır (Nisbet,1990:101).

Muhafazakârlara göre devrimler toplumun yapı taşlarının yerinden oynatılması anlamına gelir. Bu nedenle bir bakıma toplumun doğasına ve kendi gelişim ve değişim sürecine aykırı olan devrimler ve devrimlerin sonucu olarak ortaya çıkan – çoğu zaman aklın rehberliğinde oluşturulan- sosyal mühendislik hareketleri, büyük yıkımlara yol açmaktadır. Mark Gerson'a göre,

“muhafazakârlığın temel ilkelerinden ilki, hayat ve siyasetin sonsuz derecede karmaşık olduğunu kabul etmek ve bu nedenle ütöpik ve geniş ölçekli toplum mühendisliği girişimlerinden kaçınmaktır” (aktaran, Özipek,2004:129).

Muhafazakârlar buradan da anlaşılacağı üzere keskin ve sert değişim hareketlerine karşı olmakla birlikte, tedrici ve sosyal yapının kendi ihtiyaçlarından doğan değişimi tercih etmişlerdir. Bu nedenle devrime uğramış olan bir sosyal yapıyı yine devrimle eski haline getirmek yerine, tedrici olarak devrim öncesi döneme geçmeyi hedeflemişlerdir. Görüldüğü üzere muhafazakârlar devrime devrimle karşılık vermeyecek kadar devrime karşıdırlar. Muhafazakâr düşüncenin önemli temsilcilerinden

Joseph de Maistre'nin "karşı devrim değil, devrimin karşısını istiyoruz" (aktaran, Tannsjo, 1990:5) cümlesi, muhafazakârların devrime bakışlarını özetleyen bir cümle olmuştur<sup>200</sup>. Zaten muhafazakârlara göre yapılan devrimlerle şekillendirilmeye çalışılan bir toplum, zamanla devrim öncesi şartlarına geri dönecektir. Çünkü toplum akılla kurulmaz, tarihin mirası olan geleneklerin ve deneyimlerin hakikati ışığında şekillenir. Bu nedenle toplumu akıl yoluyla şekillendirmek adına girişilen projeler başarıya ulaşamazlar ve güven vermezler (Nisbet, 1966:11).

İslâmcılar bu bağlamda toplumu bir (pozitivist) mühendislik projesi etrafında inşa etme girişimi nedeniyle Cumhuriyet'e muhalefet etmişlerdir<sup>201</sup>. Örneğin Nurettin Topçu<sup>202</sup>, Cumhuriyet'i, söz konusu proje uyarınca geçmişle bağını kopardığı ve toplumun can damarı olan geleneği, yani dini reddettiği gerekçesiyle eleştirmiştir. Ona göre, Cumhuriyet'in hayata geçirdiği uygulamalar gerçek inkılâp olamaz. Çünkü,

" (...) dinî değerler karşısında anlayışsız ve onları reddedici bir hareket inkılâp diye adlandırılmaz" (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 108).

Kısacası göstermeye çalıştığımız gibi, Topçu ve Kısakürek başta olmak üzere muhalif İslâmcılar, Cumhuriyet'in, toplumun köklerini (yani İslâmî değerleri) kurutan bir dönem olduğunu düşünmektedirler. İslâmcılar, bu düşüncelerini, Cumhuriyet'in hayata geçirdiği uygulamalara dayandırmaktadırlar. Söz konusu uygulamaların başında da laiklik gelmektedir.

#### 4.1.b.İslâmcıların Laiklik Eleştirileri

İslâmcıların Cumhuriyeti en sert eleştirdikleri konu laiklik konusudur. İslâmcılar, laiklik konusunu iki ana hat üzerinden ele almışlardır. İlk olarak, İslâm'ın epistemolojik ve tarihsel bakımdan laikliğe uygun olup olmadığını tartışmışlardır. Bu noktada, İslâm'ın Musevilik ve Hristiyanlıkla olan ortak ve

<sup>200</sup> Bu düşünceden hareket eden İslâmcılar, daha önce ifade ettiğimiz nedenlerden ve bu bakış açısından dolayı siyasal bir devrim peşine düşmektense, süreci tersine döndürecek olan adımları yavaş yavaş atıp, buldukları imkânları kullanarak devrim öncesine dönmeyi hedeflemişlerdir.

<sup>201</sup> İslâmcılar böylesi bir projeye karşı çıkmalarına rağmen, Necip Fazıl Kısakürek örneğinde olduğu gibi, özellikle aktüel siyasete bulaşmış İslâmcılar, sözü edilen sosyal mühendislik anlayışına başvurmuşlardır. Nitekim Kısakürek'in Büyük Doğu projesi sadece entelektüel bir hareket değil, siyasal bir harekettir ve esas itibarıyla toplumun dinî temeller üzerine yeniden inşasına dayanır.

<sup>202</sup> Topçu, gerek bilimsel bir yöntem gerekse felsefi bir bakış açısı olan pozitivistliği, buradan hareketle sosyolojizmi şiddetle eleştirmiş ve sözü edilen düşüncelerin ciddi açmazlara sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuyu, ilerleyen yerlerde detaylı olarak ele alacağız.

farklı yanlarını tartışmanın merkezine almışlardır. İslâmcılar ikinci olarak, Cumhuriyetin benimsediği laiklik anlayışını, biçim ve içerik açısından değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda, Cumhuriyetin laiklik adına hayata geçirdiği uygulamaların, laiklikle bağdaşıp bağdaşmadıklarını tartışmışlardır.

İslâmcılar laikliği öncelikle teorik ve teolojik çerçevede değerlendirmişler ve onu daha çok Hristiyanlığın bir problemi olarak görmüşlerdir.

“Laiklik Batı’da hezeyan münadisi olan papazın akıl muvacehesinde imtihana çekilmesi ve Allah’tan hiçbir şeriat temsil etmediği için, akılla halledilecek meselelerde, yani devlet nizamında boy göstermekten uzaklaştırılması hadisesidir” (Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 1999:27).

Kısakürek yukarıdaki metninde, dinin devlet alanından uzaklaştırılması olarak tanımladığı laikliğin Batı dünyasında ortaya çıkmasını, Hristiyanlığın bir din olmak bakımından taşıdığı zaafa bağlamıştır. Şöyle ki, ona göre laiklik, akıl karşısında yenilen Hristiyanlığın, aslında terk etmemesi gereken mevkisini terk etmesidir. Bunun da nedeni Hristiyanlığın gerçek şeriatı temsil etmemesidir<sup>203</sup>. Bu nedenle Hristiyanlıkta aklın ve nakilin (şeriatın, dogmanın) ilgilendiği alanlar ve problemler farklıdır (veya artık farklılaşmıştır). Her iki alan artık birbirlerine müdahale etmemektedirler. Oysa Kısakürek örneğinde olduğu gibi İslâmcılar, dini ve devleti bir ve aynı özün ayrılamaz iki parçası olarak gördüklerinden, laikliğin genel olarak İslâm dinî açısından uygun olmadığını ileri sürmüşlerdir.

“İslâm, devlete, ruhun uzviyete yapışık olması gibi sımsıkı bağlıdır; asla ayrılmaz ve onsuz uzviyet düşünülemez. Akıl erer mi ki, bütün kâinatı kucaklayan İslâm insan kalabalıklarının maddî ve manevî yekûn kıymeti ve toplum iradesi olan devleti, sınırları dışında bıraksın?” (Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 2002:118).

“Saniyen İslâm dininde ruhaniyet yoktur. Din ile dünya başka başka şeyler değildir. Ayrılması imkânsızdır. Fakat Hristiyanlıkta ruhaniyet olduğu için ruhanî bir teşekkül mümkündür” (Eşref Edip, *Hakiki Laiklik ve Hakiki Cemaat-i İslâmiye*, 1998: 80).

İslâm’ı ve devleti, *ruh* ve *beden* gibi ancak bir arada bulunduklarında tamamlanan ve anlam kazanan bir özün birbirini gerektiren iki unsuru olarak ele alan Kısakürek, bu bağlamda İslâm’ın, söz konusu iki unsurun ayrılığı anlamına gelen laikliğe uygun bir din olmadığını ileri sürmektedir. Daha doğrusu bir dinin

<sup>203</sup> Kısakürek Hristiyanlığın buradaki asıl zaafını, onun Tanrı’nın yasalarını temsil etmesindeki eksikliğinde bulur. Yani ona göre olması gereken şey, gerçek bir dinin söz konusu yasalara sahip olmasıdır. Hristiyanlık bu bağlamda onun gözünde ilahi bir din olmaktan uzaklaşmaktadır.

tanımı ve doğası gereği laik olamayacağını düşünmektedir. Çünkü ona göre İslâm gibi gerçek bir din, manevi olduğu kadar, toplumun idaresini de kapsamaktadır. Eşref Edip de, aynı noktadan hareket ederek, İslâm'ın hem öte dünyayı fakat aynı zamanda bu dünyayı tanzim eden din olduğunu ileri sürerek, bunun da temel nedeni olarak Hristiyanlığın aksine İslâm'da ruhbanlık sınıfının olmamasını göstermektedir. Ona göre *ruhani olan* ve *dünyevi olan* ayrımına sahip Hristiyanlık, sözü edilen iki alanı farklı otoriteler aracılığıyla düzenleyebilir. Oysa İslâm'da din ve devlet aynı otoritede birleşmiş ve ayrılması mümkün değildir. Çünkü söz konusu otorite bir yasa (şariat) formunda kendini göstermektedir. Burada düşüncelerini ele aldığımız iki İslâmcı olan Kısakürek ve Edip, ikinci bölümde detaylı olarak ele almış olduğumuz, kadim Sünni iktidar kavrayışının ve siyasal İslâm geleneğinin genel tezlerine paralel tezler öne sürmektedirler. Şöyle ki, her ikisi de İslâm'ın din ve devletin kesinlikle ayrılmaz olduğu düşüncesinden hareket etmektedirler. Yani adı geçen iki İslâmcı, siyaseti dinin konusu olarak görmekte buna paralel din ve devleti, birbirinden ayrılmaz unsurlar olarak görmektedirler. Bu bağlamda İslâm'ı yaşamın her alanını kucaklayan, her türlü insansal ihtiyacı karşılayan ve her sorunun yanıtının rahatlıkla bulunabileceği bir bilgi kümesi olarak kabul etmektedirler.

“Hristiyanlık yalnız iman ve ahlâktan ibarettir, Müslümanlık iman ve ahlâk ile beraber hukuk ve muamelatı da şamildir. Bineanaley Hristiyan bir memlekette lâiklik karşısındaki din ile Müslüman bir memlekette lâiklik karşısındaki din bir değildir. Büsbütün başkadır. Böyle olunca orada ruhaniyeti dünyeviyetten ayırmak mümkündür. Bizde ise ruhaniyet olmadığı için mümkün değildir. İslâm dini dünyadan ayrı mücerret bir mevhum değildir. Hayatın her safhasında din beraberdir. Otururken kalkarken, yatarken, alışveriş ederken, icra-yı vazifede bulunurken, harbederken sulh ederken elhasılı ahlâki, içtimai, iktisadî, dinî, siyasî, vatanî, her hususta, her muamelede din beraberdir. Tırnak etten ayırlamadığı gibi din de dünyadan ayrılmaz” (Eşref Edip, *Hakiki Laiklik ve Hakiki Cemaat-i İslâmiye*, 1998: 78-79).

Eşref Edip, İslâm'ın sadece bir din değil, aynı zamanda bir yaşam tarzı, yaşamın her anında ve alanında ona inananların nasıl davranmaları gerektiğini söyleyen ahlâkî, hukukî, siyasi, iktisadi ve sosyal yasalar bütünü olduğunun altını çizdiği metninde, İslâm'ın tüm yaşamı kapsayıcı ve kuşatıcı rolüne işaret etmektedir. Ona göre İslâm olmaksızın dünyevi yaşam düzenlenemez. Bu nedenle Hristiyan bir ülkede laiklik, o dinin sahip olduğu farklı özellikleri nedeniyle bir

imkân olarak dururken, sözü edilen imkânın İslâm'ın yukarıda verilen özellikleri nedeniyle Müslüman bir ülkede oluşması mümkün değildir.

Yukarıdaki pasajda ifade edilen noktalar, tekrar edelim İslâm'ın siyasal teoloji geleneğinin etkisini taşımaktadır. Daha önce detaylı olarak ele aldığımız gibi, siyasal teoloji geleneği ve onu temsil edenlerin temel iddiası, İslâm'ın yalnız bir din olmadığı, hem bu dünyayı hem de diğer dünyayı tanzim eden yasalar bütünü olduğu şeklindedir. Nitekim Huriye Tevfik Mücahid'e göre, söz konusu gelenek, Gazalî'nin "İslâm şeriatı, insanın hayatta karşılaştığı problemlerin çözümlerini ortaya koymuştur" şeklindeki düşüncesinden hareketle, İslâm'ı Müslümanların her türlü sorusunun yanıtını arayıp bulabildikleri bir adres olarak göstermektedir. Dolayısıyla, İslâm'ı gündelik alışkanlıklar da dahil olmak üzere tüm yaşamı kucaklayan ve bunları yasa formunda ele alan bir din olarak görmektedir. Dahası sözünü ettiğimiz gelenek din ve devlet arasında bir ayrımı öngörmez ve bu gelenekte hayatın her alanı dinî bir ilkeye referansla yorumlanır (Mücahid, 1995:149).

Buradan hareketle İslâmcılar, laikliğin İslâm açısından, Müslüman bir ülkede tesis edilmiş yaşantının dinsel değerler tarafından kültürel olarak biçimlendirilmesi nedeniyle değil, o yaşantının bizatihi kendisinin dinî olması nedeniyle imkânsız olduğunu ileri sürmektedirler..

" (...) Polis iyi not etsin, savcı iyi dikkat etsin sözümüze: Lâiklik kötüdür, iyidir sözü yok (...) Ne olduğunu vicdanlara bırakıyoruz. Yalnız bize tatbiki kabil midir değil midir? Onu soruyoruz! (...)İslâm bütün meselelerin esasını vazettiğine göre, 'Onu bundan ayırıyorum, şu olsun bu olsun' demek kabil mi? Değildir! İlmen değildir! İslâm'ı atmak mümkündür de (lâidite) matmazeli ile evlendirmek mümkün değildir. Hiçbir lâiklik aleyhtarlığı veya leyhtarlığı yapmıyorum: doğrudan doğruya söylüyorum: Lâiklik bize göre samimi ve hakiki bir kelime değildir. İnanmayan topyekûn inanmaz; fakat barışamaz nesneler arasında muvazaa aramaz. İslâm bu hükmünü koymuştur. Sen ancak, İslâm'ı, nasıbsız bir tipsen reddedebilirsin; ama, İslâm ile lâikliği bir araya getiremezsin! (...)Kutup ayısını, hurma ağacının ikliminde besleyemezsin! (Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 1999:27-8).

Necip Fazıl Kısakürek, İslâm ve laikliğin bir araya gelemezliğini gerekçelendirdiği metninde, gerekçe olarak, İslâm'ın bütün konuları ayrım kabul etmeksizin içermesini göstermektedir. Yani ona göre İslâm bütün problemlerin çözümünün kendisinde bulunabileceği bir kaynaktır. Ve söz konusu kaynak, dinî veya dünyevi konular sınıflaması yapmaksızın hepsini bünyesinde toplamaktadır.

Bu nedenle de dinî ve dünyevi olanı ayırmaya kalkmak İslâm'ı bir nevi ortadan kaldırmak mânasına gelmektedir. Dolayısıyla siyaseti dinin, dini de siyasetin konusu olarak gören ve laikliği *samimi bir kelime* olarak görmeyen Kısakürek, bir siyasal İslâmcı olarak, İslâm ve laikliği birbirlerine uygun olmayan eşler şeklinde takdim etmekte, ikisi arasında bir izdivacın imkânsız olduğunu, her ikisinin de aynı konular üzerinde tasarrufta bulunmak istediğini ileri sürmektedir. Buradan hareketle inanan kişinin laik olmasının İslâm'a göre uygun olmadığını belirttiği metninde, inananların bir tercih yapması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre ara bir yol yoktur, inanan ya inanmaya devam edecek ve İslâm içinde kalacaktır ya da laik olacak yani topyekûn inanmayacaktır. Fakat İslâm ve laikliği uzlaştırmaya çalışmak gibi bir oyun oynamayacaktır. Kısakürek bu konuda ara çözümlere gitmeden, ya *İslâm* ya *laiklik* (yani ona göre dinsizlik) şeklinde sert bir dikotomi içinde kalmakta ve inananları da bu dikotomiden birini tercih etmeye zorlamaktadır. Yani Müslüman birinin laik olmasının imkânsız olduğu düşüncesini bizatihi İslâm'ın koyduğu bir hükmün zorunlu sonucuna bağlamaktadır<sup>204</sup>.

Yukarıdaki pasajlarından da anlaşılacağı üzere, İslâm'ı bir dinden fazlası olarak gören İslâmcılar, onun devletle iç içe geçmiş olan yorumunda ısrar etmektedirler. İslâmcılar bu nedenle İslâm'da din ve devlet bütünlüğünü sarsacak her türlü adımı olumsuz karşılamaktadırlar. Nitekim Kısakürek ve Edip, aşağıdaki pasajlarında hem Cumhuriyet'in yaptığı devrimleri hem sosyal yapının yabancı kültüre teslim edilmesi hem de yukarıda ifade ettiğimiz bütünlüğü bozması nedeniyle eleştirmektedir.

“Lâiklik demek gayrimüslim bir devletin kanununu olduğu gibi almak demektir. En iyi kanun milletin ahval-i içtimaiye ve ruhaniyesine en uygun olan kanundur.” (Eşref Edip, *Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi*, 1998: 65).

“Medreseler ve Şer’î mahkemeler kapatıldı. (Zaten din olan bir yerde böyle bir tefrik olmaz; din olmayan yerdeyse hiçbir şey (...)). İslâmî hak ve iş ölçüleri manzumesi yerine, aynen İsviçre Medenî Kanunu aynen tercüme ve tatbik edildi. (Millî hüviyetimizle bu kanun arasında, İsviçre ineğine nazaran Denizli horozunun bakım ve yeni şartlarına benzer bir tezaad doğdu). Hıristiyan

<sup>204</sup> *Kutup ayısını, hurma ağacının ikliminde besleyemezsin!* sözleriyle, laikliğin ve İslâm'ın iki farklı dünyaya ait olduğunu ileri sürmektedir. İki ayrı yaşantının, kültürün ve anlayışın birlikte anılmasının güçlüğüne ortaya koymaya çalışan Kısakürek'in, (...) *Polis iyi not etsin, savcı iyi dikkat etsin sözümüze: Lâiklik kötüdür, iyidir sözü yok*, şeklindeki cümlesi de, kendisinin resmi makamlarca izlendiğini, laiklikle ilgili sarf edilen düşüncelerinin tehlikeli sonuçlara yol açabileceğini endişesini taşıdığını göstermektedir.



takvimine uyuldu. (Zaman ölçüsünde bile şahsiyete paydos dendi)” (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:107).

Eşref Edip, Cumhuriyet’in laiklik adına Müslüman olmayan bir devlete (dolayısıyla kültüre) ait kanunları almasını eleştirmektedir. Edip burada, Cumhuriyet tarafından, hukuk (medeni kanun vb) başta olmak üzere birçok Batı tipi kanunun ve yaşam tarzının transfer edilmesini işaret etmektedir. Şunu da hemen ifade edelim ki, İslâmcılar bu tür uygulamaları laiklik kapsamında tartışmışlar ve Cumhuriyet’in bunları İslâm’ın ruhunu verdiği dünyanın alternatifi olarak hayata geçirdiğini düşünmüşlerdir<sup>205</sup>. Örneğin Kısakürek, Cumhuriyet’in Şer’i mahkemeleri kapatmasını, sadece bir moral değerler sistemi olmadığını düşündüğü İslâm’ın hukukî boyutunun ortadan kaldırılması olarak değerlendirmiştir.<sup>206</sup>.

İslâmcılar laikliğin İslâm’a uygun olmadığını, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İslâm teolojisinde bulunduğunu ileri sürdükleri gerekçeye, yani İslâm’ın bir din olmanın yanı sıra bir yaşam tarzı, ahlâk, siyaset ve hukuk olmasına dayandırmaktadırlar. İslâmcılara göre Cumhuriyet dönemi tam da bu nedenle yani, laikliği kurucu unsur olarak kabul etmesi, bu bağlamda da sadece bir din olmayan İslâm’ı hukuksal ve sosyal yaşamdan uzaklaştırması nedeniyle mahkûm edilmelidir.

İslâmcılar Cumhuriyet kadrolarının saltanat ve halifeliği ayırmasını, laikliğe geçişin ilk basamağını teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Konu için Şeyhülislâm Mustafa Sabri şunları dile getirmektedir:

---

<sup>205</sup> Kısakürek’in *milli bünye*, Edip’in *ahval-i içtimaiye ve rubaniye* olarak tanımladığı şeyler, içeriği İslâm tarafından doldurulan kültürel dünyadır.

<sup>206</sup> Kısakürek, İslâmi hak ve ölçü kurallarının kaldırılarak İsviçre Medeni Kanunu’nun getirilmesini ve *Gregoryen* zaman ölçüsüne geçilmesini, hem İslâmi dünyanın sosyal yaşamdan uzaklaşması nedeniyle olumsuz karşılamış hem de sözü edilen kanunun kültürel bakımdan farklı bir yaşantının ürünü olması nedeniyle, ‘milli’ bünyeye uymadığını ileri sürmüştür. Kısakürek’in sözü edilen ölçü birimlerini *Hristiyan* ölçü birimleri olarak değerlendirmesi, İslâmcıların bir önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi Batıyı Hristiyanlık olarak değerlendirmelerinin bir sonucudur. Buradan hareketle tekrar edelim, İslâmcılar Cumhuriyet’in Batılılaşma yönünde hayata geçirdiği uygulamaları Hristiyan değerlerine teslim olma şeklinde değerlendirmişlerdir. Kısakürek’in Cumhuriyetle birlikte getirilen yeni kanunların halihazırdaki yaşantı ile birbirine tekabül etmediğini göstermek amacıyla kullandığı örnekler, iki kültürün benzerliğinden çok farklılığına vurgu yapmaktadır. İslâmcılara göre sosyal yaşamın idamesi için inşa edilecek olan kanunlar, millî ve dinî bünyeye uygun olmalı ve kendi sosyal şartlarından beslenmelidir. Toplamların farklı geleneklere sahip olduğu düşüncesini sürekli olarak vurgulayan İslâmcılar, sosyal değişimin doğası gereği yine o toplumun özüne uygun olması gerektiğini belirtmişlerdir.

“Daha önce, *el-Maktam* ve *el-Ebram* gazetelerinde yer alan makalelerinde, yeni Türk hükümetinin hilâfet ve yönetimi birbirinden ayırmasının, yeni hükümetin dinden dönmesinden kaynaklandığını bildirmiştim. Çok geçmeden, benim bu sözlerim, hükümetin Lozan temsilcisi tarafından doğrulandı. Böylece yeni yönetimin laik olduğu resmî ağızlarca itiraf edilmekteydi” (Mustafa Sabri, Laik Hükümet, 2007:85).

Mustafa Sabri yukarıdaki pasajında, Ankara Hükümeti’nin halifelik<sup>207</sup> ve saltanatı ayırmasının, laikliğe geçişin ilk adımı olarak görmektedir. Pasajda öne çıkan nokta, laikliğin *dinden dönmek* olarak tanımlanmasıdır. Sözü edilen nokta, muhalif İslâmcılar tarafından da paylaşılmaktadır. Cumhuriyet’in kurulmasıyla birlikte kurucular tarafından laikliğin temel bir ilke olarak benimsenmesi, İslâmcılar tarafından şiddetli bir biçimde eleştirilmiştir.

Din ve devlet birbirinden ayrıldı. (Yâni bütün kâinatla beraber devlet ve cemiyeti de kucaklayan din baltalandı)” (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:106).

“Netice şudur ki, laisizma (...), bizde Müslümanlığı kökünden yıkmak mânasında alınmıştır” (Kısakürek, *Çerçeve 4*, 1996: 234).

Kısakürek burada Cumhuriyeti, din ve devlet gibi birbirlerini gerektiren iki bileşeni birbirinden ayırarak, dini vicdani bir çerçeveye indirgemesini eleştirmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet’in modernleşme hedefi doğrultusunda din dışı bir toplum inşa etmek, bu bağlamda dini kamusal alandan uzaklaştırarak bireysel bir konu haline getirmek, kısacası seküler bir yaşam tesis etmek amacıyla attığı adımları eleştiren Kısakürek’e göre, sözü edilen adımlar Cumhuriyeti dinsiz yapmaya, İslâm’ı da İslâm olmaktan çıkarmaya yeterlidirler. Çünkü buraya kadar yapılan tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, İslâmcılar genel olarak sekülerleşmeye karşı oldukça sert bir tavır takınmışlar ve yine yukarıda ifade edildiği gibi seküler bir dünya tasarımının İslâm’a uygun olmadığını göstermeye çalışmışlardır.

Başlangıçta İslâmcılar Cumhuriyet’in seküler dünya tasarımına karşı çıkmaktadırlar şeklinde ifade ettiğimiz iddiamızı hatırlayacak olursak, şimdi yaptığımız bu analizden de anlaşılmaktadır ki, İslâmcılar Cumhuriyet’in söz konusu tasarıma karşı çıkmaktadırlar.

<sup>207</sup> Mustafa Sabri, halifelik konusunu ele alan, halifelîği saltanat kurumundan ayrılmasını büyük tehlike gören ender İslâmcılardan biridir. Çünkü Cumhuriyet’e gelinceye kadar halifelîğin hem dinî hem de siyasî bir güç olmaktan uzaklaştığı düşüncesi birçok İslâmcı tarafından benimsenmiştir.

İslâmcıların Cumhuriyeti mahkûm etmelerinin diğer nedeni de Cumhuriyetin laikliği bir ilke olarak benimsemesine rağmen ona uygun hareket etmemesidir. Buna örnek olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığını ve Cumhuriyet'in, bünyesinde yer alan Musevilik, Hıristiyanlık gibi diğer dinlere oranla İslâm'a karşı takındığı tavrını göstermektedirler.

Diyanet İşleri Başkanlığı gibi, dinî konularda tasarrufta bulunan bir kurumun laik bir ülkede olmasına anlam veremeyen İslâmcılar, din ve devlet işlerini ayıran Cumhuriyetin, din işleri hakkında etkinlik gösteren bir kuruma sahip olmasını, yine laiklik ilkesi uyarınca ciddi bir handikap olarak görmüşlerdir.

İslâmcılar, Cumhuriyetin laiklik adına İslâm'a karşı sert tedbirler almasına karşın Hıristiyan ve Yahudi azınlıklarının kendi dinsel ibadetleri konusunda bir sınırlama getirmemesine şiddetle itiraz etmişlerdir. İslâmcılar bu noktayı, Cumhuriyet'in laiklik adı altında sadece İslâm'ı çökertmek istediği şeklindeki iddialarının bir kanıtı olarak göstermişlerdir.

“Millet maddi hayatı gibi manevi hayatının da inkişaf ve tealisini ister. Bunun için eli kolu bağlı olmamak, Anayasa ile temin olunan hukukuna sahip bulunmak iktiza eder. Anayasaya muhalif böyle bir memnuiyet de, dinî bir baskı değil midir? (...) Rumların, Ermenilerin, Yahudilerin-cemaat teşkilatları olduğu için onlar maddi hayatları gibi manevi hayatlarının inkişafı için de toplu bir surette çalışabilirler. Müslüman Türklerin ise ne cemaat ilişkileri ne de cemiyet teşkiline hakları olmadığı gibi bu hususta darmadağın bir halde kalmışlardır. Halk Partisi, milletin bu hakkını niçin vermiyor?” (Eşref Edip, *İfratın Menfur Taassubu*, 1998:25).

“İşte bunların hiçbirisi lâiklikle kabil-i telif değildi. Bilâkis tamamen lâikliğe muhalif idi. Devr-i sabık dine karşı böyle açık bir cephe almıştı. Dini müthiş bir baskı altında tutuyordu. Fakat bu din düşmanlığı yalnız İslâm dinine karşı idi. Diğer dinler bu baskıdan masun idi. Hıristiyan ve Yahudi dinleri serbest idiler. Hiçbir Hıristiyan Lâtince hiçbir Yahudi İbranice dua etti diye zindana atılmıyordu” (Eşref Edip, *Hakiki Laiklik ve Hakiki Cemaat-i İslâmiye*, 1998: 78).

Eşref Edip, eski devir olarak adlandırdığı Cumhuriyetin tek parti döneminin laiklikle ilgili tutumunu eleştirdiği metninde, sözü edilen tutumun adil olmadığını, İslâm'a karşı başlatılan bir savaş olduğunu ve aynı zamanda bizatihi laikliğin kendisine aykırı olduğunu ifade etmiştir<sup>208</sup>. Söz konusu laikliğin İslâm'ı baskı altına

<sup>208</sup> Eşref Edip'in yukarıdaki metni aracılığıyla üzerinde durduğu konu, bir toplumun maddi unsurlar kadar manevi unsurlara da ihtiyaç duyması ve sözü edilen unsurların o toplum açısından hayati bir önem arz etmesidir. Manevi unsurların Cumhuriyet döneminde yasalar yoluyla budandığını belirten Edip, oysa bir toplumun gerçek anlamda ruhunu teşkil eden bu değerlerin yasaklanması bir yana, onların Anayasa ile teminat altına alınması gerektiğini ileri sürmektedir. İslâmcılar Müslümanların bu anlamda oldukça zor bir durumda olduklarını ve bunun da

aldığını buna karşın Hristiyan ve Yahudi dinlerine bu bağlamda dokunmadığını belirtmektedir<sup>209</sup>. Edip'e göre sözü edilen durum, Cumhuriyetin İslâm'la hesaplaşmasını ifade etmektedir. Ona göre eğer gerçek bir laiklik tesis edilecekse, bir Hristiyanın Lâtince dua edebileceği gibi bir Müslüman da kendi din dili olan Arapça ile dua edebilmelidir.

Edip örneğinde diğer İslâmcılar dinî içerikteki taleplerini ifade etmede *hak* kelimesini sıklıkla kullanmışlardır. Burada önemli olduğunu düşündüğümüz nokta, İslâmcıların, Cumhuriyet'e karşı muhalif pozisyonlarını, modern kavram ve temalarla oluşturmalarıdır. Yani geleneğin savunusunu geleneksel kavram ve temalarla değil, modern kavram ve temalarla yapmaktadırlar. Nitekim Ahmet Çiğdem'e göre, İslâmcılar tarafından yazılan,

“hangi teorik metne bakılırsa bakılsın, baştan reddedilen ve eleştirilen birçok ögenin tıpkı demokrasi bahsinde olduğu gibi araçsal kullanımına tanık olmak mümkündür” (Çiğdem, 2001: 113).

Bu durum İslâmcıların moderniteye ve onun kendilerince tehlikeli olduklarını düşündükleri ilkelerine karşı çıkmalarına rağmen ondan etkilendiklerini göstermektedir. Çünkü teorik çerçevelerini oluştururken *hak* kavramına referans etmeleri, İslâmcıların modernitenin bir ürünü olan modern bir ideoloji olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Bu konu, İslâmcıların bir yandan modernite ile dolaylı da olsa bir yaklaşma içine girmelerini örneklendirirken diğer yandan modernliği, bütüncül bir proje olarak kabul etmediklerini göstermektedir. Sözü edilen nokta, Nazih Ayubî'nin ifade ettiği gibi, İslâmcıların modern bilimleri parça parça alma ve onları pragmatik olarak kullanma amaçlarıyla yakından ilgilidir. Ayubî'ye göre,

İslâmcılar, “modernizmi esasen bütünlüklü bir felsefi görüş, özgürlük, bireycilik, toplumsal sözleşme gibi kavramlarla ilişkilendirilmiş olarak kabul etmemektedirler. Modern kavramları Avrupalı entelektüel ve toplumsal bağlarından soyutlayıp inandıkları İslâmi kavramlara uydurmak ve sınıflandırmak suretiyle benimsemektedirler” (Ayubî, 1993:73).

---

sorumlusunun Cumhuriyet olduğunu belirtmektedirler.

<sup>209</sup> İlber Ortaylı, bünyesinde bulunan bütün dinlere karşı eşit mesafede durmadığı, Hristiyan ve Yahudi azınlığın dinsel etkinliklerine karışmamasına rağmen Müslümanlarınkine karıştığı gerekçesiyle sıklıkla İslâmcıların eleştirilerine maruz kalan Cumhuriyet'in sergilediği bu eşitsiz tutumuna yol açan asıl nedenin, Lozan anlaşmasının konu ile ilgili hükümlerinin olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, söz konusu antlaşma ile, Cumhuriyet hiçbir biçimde azınlıkların dinî inanışlarına karışamayacaktır (Ortaylı,2003).

İslâmcılar görüldüğü üzere, modern kavramları gerçek bağlamından uzaklaştırarak, onlara kendi düşünsel evrenlerine uygun bir içerik vermektedirler. Şöyle ki, *hak* kavramı esasen modern dünya tasarımıyla ve özellikle Fransız İhtilali'nin etkisiyle türeyen bir kavramdır. Bu nedenle sosyal ve tarihsel olarak ortaya çıkan söz konusu kavramın gerisinde, modern öznenin, kendisi ve dünya hakkında oluşturduğu kanaatin, modern dünya tasarımını şekillendirmede, kurucu ve belirleyici olduğu düşüncesi yatmaktadır. Yani, öznenin iradesini temel alan, onu evreni anlamlandırmada, açıklamada ve tanzim etmede en önemli başvuru kaynağı olarak gören anlayışın, sözü edilen evrenin tek düzenleyici ilkesini Tanrı'nın verdiği inanan İslâmcıların *hak* kavramını modern içeriğiyle benimsemeleri, dayandıkları teorik ve pratik zemin nedeniyle çok zordur. Ayrıca İslâmcıların, benimsedikleri dinsel dünyada, *hak* ve *özgürlük* kavramlarından ziyade *görev* ve *sorumluluk* kavramları öne çıkmaktadır. Kısacası İslâmcılar, *hak* kavramını mevcut içeriğiyle kullanamamalarından ötürü, adı geçen kavramı dinî bağlamda modifiye ederek (yani dönüştürerek) inanç hakkına dönüştürmektedirler.

İslâmcılar, azınlıkların kendi kutsal dillerinde ibadet edebilmelerine rağmen, Müslümanların bunu yapmalarını yasaklayan yasaları hedef almaktadırlar<sup>210</sup>. Söz konusu yasakların sadece Müslümanlara yönelik olmasını eleştiren İslâmcılar, yasaların sertliğinden yakınmaktadırlar ve bu konuda İslâm lehine iyileştirmeler yapılmasını beklemektedirler. Çünkü tekrar edelim onlara göre baskı altında tutulan din İslâm dinidir ve İslâm toplum için sadece bir din değildir.

“Vakîâ lâiklik, kanun vazedilirken dinî ahkâm ile mukayyed olmamak demektir. Fakat bu demek değildir ki her yapılan kanun mutlaka dine aykırı olacaktır. Muvafık da olabilir. Böyle olunca gerek kanun yapmak salâhiyetini haiz olanlar, gerek halk yapılacak kanunların milletin ahval-i ruhiye ve içtimaiyesine, örf ve âdetine, din ve itikatına uygun olmasını isteyebilir. Amma vâzı-ı kanun bu istekle mukayyed olmaz. O, bu hususta mutlak bir salâhiyeti haizdir. Ancak bu isteyiş menedilemez, cinayet telakki edilemez, bundan dolayı hiç kimse hapsedilemez, hiç kimseye hiçbir ceza verilemez” (Eşref Edip, *Müslüman Türk Milleti Din Hürriyetine Tamamen Sahip midir?*, 1998: 86).

“Açık konuşalım. Devr-i sabık lâikliği yalnız dini boğmak için bir silâh olarak kullandı. Bu husustaki bütün icraatında, bütün kararlarında din düşmanlığı apaçık görülür. Lâiklik dedi, dini mahiyette cemiyet teşkilini menetti. Lâiklik dedi, tarikatları ve âyinleri yasak etti. Fakat dinsiz mason tarikatına müsaade etti. Yine

<sup>210</sup> İslâmcıların Cumhuriyete en fazla muhalefet ettikleri konulardan birini de ezanın ve *Kur'an*'ın Türkçeleştirilmesi oluşturmaktadır. Bu konuya, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın İslâm'da reform başlığı altında yaptığı tasarruflar bağlamında birazdan detaylıca değineceğiz.

lâiklik icabı diye Allahu ekber diyenleri zindana attı (...) Yine lâiklik namına bütün Halkevleri'ne dinî eserlerin girmesi men edildi. Yine lâiklik icabı diye halkın başına şapka giydirildi, *Kur'an* yazısı yasak edildi” (Eşref Edip, *Hakiki Laiklik ve Hakiki Cemaat-i İslâmiye*, 1998: 77).

Eşref Edip'e göre laiklik, Cumhuriyet açısından kendinde bir amaç değil, ulaşmak istediği hedeflere yönelmekte kullandığı bir araçtır. Bu bağlamda Cumhuriyetin laikliğini *din düşmanlığı* olarak tarif eden Edip, sözü edilen düşüncesini Cumhuriyetin laiklik konusundaki uygulamalarını örnek göstererek gerekçelendirmektedir. Örneğin toplumdaki dinsel yapıların ve dinî toplulukların ortadan kaldırılması, tarikat ve ayinlerin yasak edilmesi, dinî söylemleri kullananların cezalandırılması ve Halkevlerine dinî eserlerin girmesinin engellenmesi gibi laikliğin tesis edilmesi için atılan adımların ortak özelliklerinin, dine, fakat sadece İslâm dinine karşı olduğunu belirten Edip, bu tür uygulamaların başta Yahudilik olmak üzere diğer dinler için geçerli olmamasını şiddetle eleştirmektedir. Edip, sözü edilen uygulamaların laikliğin tanımında yatan eşitlik ilkesine, yani devletin bütün inançlar karşısında eşit uzakta olması gerektiği ilkesine aykırı olduğunu, Cumhuriyetin bu bağlamda tarafsız davranmadığını ileri sürmektedir.

İslâmcılar diğer yandan, özellikle laiklik adına Batılı yaşam tarzının toplumda hakîm kılınmaya çalışılmasına şiddetle eleştirmişlerdir.

“Bütün Garp muaşeret ve kılık edebi esas tutuldu. (Bu papağan marifeti ve maymun zaferinden en çok Garplı tiksindi)...Milli serpuş olarak şapka kabul olundu. (22 yıldır şapka, ruhlar bir tarafa kellelere bile uydurulamadı)” (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:108).

“Eğer laiklik, dini devletten ayırmak, tarafları birbirinin dünyasına el atmaktan yasaklamak demekse, (ki Avrupalı anlayış budur!) Müslümanların, üzerinden ruhî ve menfî bir mâna tüttüğüne inandığı şapkayı, zorla kellelere oturtma fermanı nasıl çıkarılabilir? Her şey bir tarafa, tamamen Batılı bir bilim ölçüsünde hem örf, âdet ve an'aneyle perçinli, ferdî zevk ve meşrebe devlet müdahalesi hangi hukuk telâkkisine hazmettirilebilir” (Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları*, 2008:74).

İslâmcılar Cumhuriyet'in toplumun genel dönüşüm hedefi çerçevesinde yapmış olduğu kılık kıyafet devrimlerini<sup>211</sup>, temelde laiklik konusu ile

<sup>211</sup> Kısakürek yukarıdaki metninde yukarıdaki devrimleri eleştirirken, bu devrimlerle getirilen Batı tarzı yeniliklerin ruhlara uygunluğu bir yana, fiziki açıdan da eğreti bir görüntü oluşturduğunu iddia etmiştir. Örneğin Kısakürek, farklı bir kültürel geleneğe sahip olan toplumun Batı tarzı kılık-kıyafetiyle donatılması, ona göre traji-komik durumlar ortaya çıkarmıştır. Devrimle birlikte erkekler için takılması zorunlu hale getirilen şapkanın, *ruhlar bir tarafa kellelere bile uydurulamadığını*

ilişkilendirmişler ve söz konusu devrimlerin İslâm'a karşı yapıldığını sık sık vurgulayarak eleştirmişlerdir<sup>212</sup>.

Burada önemli olan nokta, Kısakürek örneğinde diğer İslâmcıların, Cumhuriyetin yaptığı kılık-kıyafet gibi sembolik değişimlerinin ardında güçlü bir sosyal dönüşüm hedefinin yattığını fark etmeleridir. Yani İslâmcılar, kılık-kıyafetin sosyal dokunun, kültürel yaşantının tezahürü, yani semboller aracılığıyla görünüm kazanan yerleri olduğunu, burada yapılan değişimlerin aynı zamanda kültürel, en genelde ise sosyal dokuya da yansıtacağını öngörmüşler ve bu nedenle ilgili devrimlere karşı çıkmışlardır. Semboller bu bağlamda, sosyal inşa mekanizmalarının birer parçası, yani ideoloji olarak iş görmektedirler. Nitekim Serpil Sancar Üşür, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme* adlı eserinde, sembollerin ideolojik söylemin önemli bir parçası olduğunu, sosyal gerçekliğin inşasında etkili biçimde kullanıldıklarını ileri sürmektedir (Üşür, 1997: 8-10). Bu demektir ki, sosyal yapı semboller yoluyla değiştirilebilir. Çünkü sözü edilen sembollere ideolojik bir çerçeve eşlik etmekte ve bahsedilen ideoloji semboller aracılığıyla topluma zerk edilebilmektedir. Özellikle birinci bölümde incelediğimiz Türk modernleşmesinin, sınıfsal bir hareketin ürünü olmadığını, daha ziyade başta kurumsal yapılar olmak üzere, hayat tarzlarının ve onlara eşlik eden sembollerin transferi şeklinde geliştiğini ifade etmiştik. Söz konusu modernleşme hareketlerine karşı geliştirilen muhalefet de yine semboller aracılığıyla tesis edilmiştir. Bunun en iyi örneği, modernleşmeden en fazla etkilenen kesim olan ulemanın, ona karşılık verme şeklidir. Nitekim Richard Chambers'a göre, Osmanlı'da modernleşme yönünde atılan adımlara karşı ulemanın cevabı, ortaçağ giysilerini öne çıkarmak olmuştur.

“Her geçen gün daha seküler (dolayısıyla daha az İslâmi) olan toplumda, ulemaya sadece ruhani görevleri olan papazlığa benzeyen bir statüden başka bir yer vermeyen anlayışa karşı, başörtü ve sarık, ulemanın muhalefetine simgesi haline gelmiştir” (Chambers, 1972:37).

---

ifade etmesi, Kısakürek'in söz konusu devrimleri hem ironik hem de temelsiz görmesiyle ilgilidir. Yani kılık kıyafet kanunuyla yapılan değişiklikleri Batı muaşeretini olarak gören Kısakürek, söz konusu devrimlerin getirmiş olduğu biçimsellikte adeta alay etmektedir.

<sup>212</sup> Kısakürek, *Son Devrin Mazlumları* adlı kitabında, Cumhuriyetin devrim yıllarında, söz konusu devrimlere direnen İslâmcılar olan, Şeyh Said, İskilipli Atıf Hoca (bu kişi şapka devrimine muhalefetten yargılanmış ve asılmıştır), Şeyh Esad Efendi ve Said Nursî'yi mazlum olarak göstermiş ve onları savunmuştur.

Buradan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Cumhuriyetle İslâmcılar arasında gerçekleşen semboller savaşının gerisinde ideolojik mücadeleler yer almaktadır. Dolayısıyla, İslâmcıların *şapka devrimi*'ne<sup>213</sup> karşı olmaları demek, adı geçen devrime eşlik eden ideolojiye karşı olmaları demektir. Bu ideoloji ise Batıcılıktır. İslâmcılar Cumhuriyetle birlikte sosyal yaşamın Batı kültürü ekseninde şekil almaya başlamasını, İslâm'a dayalı kültürel zeminin kayması olarak değerlendirmişlerdir.

İslâmcılar, görüldüğü gibi benimsemiş olduğu laiklik anlayışı nedeniyle genel olarak Cumhuriyet dönemini şiddetle eleştirmektedirler. Fakat özellikle, dinî tasarrufları nedeniyle Diyanet İşleri Başkanlığı ve ilk dönemle özdeşleşmiş olması bakımından C.H.P söz konusu eleştirilerden payını almışlardır. Şimdi bunları ele alalım.

#### **4.1.c.Diyanet İşleri Başkanlığı'na Yapılan İtirazlar**

İslâmcılar Diyanet İşleri Başkanlığı'nı iki noktada hedef almışlar, adı geçen resmi bir kurumun din işlerine karışmasını laiklik adına başlı başına büyük bir skandal olarak görmüşlerdir. İslâmcılar öncelikle, bu kurumu, baskıcı rejim olarak adlandırdıkları Cumhuriyet'in İslâm'a karşı işlediğini düşündükleri cinayetin tetikçisi olarak görmüşlerdir. İslâmcılar ikinci olarak, sözü edilen kurum, Cumhuriyet'in tesis etmeye çalıştığı laikliğin en büyük çelişkisi olarak görmüşlerdir. Fakat İslâmcılara göre esas problem bu çelişkili durum değildir. Onlara göre asıl problem, adı geçen kurumun İslâm'da reform adı altında hayata geçirmeye çalıştığı uygulamalarıdır. Onlara göre Cumhuriyet, söz konusu kurum aracılığıyla yaptığı reformlarla İslâm'ın yapısında tahribatlar yaratmakta, İslâm'ı İslâm olmaktan çıkarmaktadır Şimdi bunları detaylı olarak ele alalım.

İslâmcılar her şeyden önce, laikliği kurucu bir ilke olarak kabul eden Cumhuriyet'in, din işlerini düzenlemeye kalkmasını, laikliğe aykırı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu düşünceden hareketle Cumhuriyet'in din ve devlet işlerini ayırmadığını, devletin din işlerini kontrolüne ve denetimine alarak dini

<sup>213</sup> Muhammed Arkoun'a göre Kemal Atatürk, sarığı ve fesi kaldırarak geleneğin sembolik evrenini hedef alıyordu (Arkoun, 2000:137). Buna karşın İslâmcılar da misilleme olarak *şapka devrimine* karşı çıkmakla, Cumhuriyet'in tesis etmeye çalıştığı yeni dünyaya ve onun sembolik evrenine karşı çıkıyorlardı. Bu davranış onlar için geleneği ve ona eşlik eden anlam dünyasını savunmak anlamına geliyordu.



baskıladığını ileri sürmüşlerdir. Resmi bir kurum olan Diyanet İşleri'nin varlığı, İslâmcılara göre laikliğin hukukî olarak da tesis edilmediğinin bir kanıtıdır.

“Devlet lâik bir idare şeklini kabul etmiş olduğu halde Diyanet Riyaseti'nin umumi bir müdüriyet, bir riyaset halinde başbakanlığa bağlı olması, diyanet bütçesinin diğer umumî müdüriyetler ve devlet müesseseleri gibi Meclis'ten geçmesi ve muvazene-i umumiye dahil olması, Diyanet Riyaseti teşkilâtının tevsi ve inkişafı hususunda lâik hükümetinin bir hükümet vazifesi olarak alâkadar olması lâiklikle nasıl kabil-i telif olur?” (Eşref Edip, Laik Devletin Laik Meclisinde Din Meseleleri Konuşulmaz, 1998:32).

Laik bir devletin, başbakanlığa bağlı ve bütçesi devlet tarafından karşılanarak, kendisi ile ilgili kararların bizatihi meclisten (yani yasama organından) geçmesiyle oluşturmuş bir kurum vasıtasıyla din işleriyle ilgilenmesinin, laiklikle nasıl açıklanacağı sorusu İslâmcılar tarafından sıklıkla sorulmuştur. Eşref Edip, yukarıdaki pasajında bu soruyu sorarken, konunun birkaç boyutunu ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Öncelikle ona göre, Cumhuriyet, adı geçen kurumu başbakanlığa bağlamak, kurumla ilgili yasaları meclis kanalıyla çıkarmak suretiyle, bir devlet olarak dinle ilişkisine yasallık atfetmekte ve onunla ilişkisini resmi düzeyde kurmaktadır. Buna paralel olarak, başka resmi kurumlara olduğu gibi Diyanet İşleri Başkanlığı'na devlet bütçesinden pay ayırmak, onun varlığını resmi olarak meşrulaştırmaktadır<sup>214</sup>. Bu unsurların varlığı, Cumhuriyetin laiklikle hiçbir ilgisi olmadığı anlamına gelmektedir.

“Hükümetin, bir taraftan lâik olduğunu iddia ederken, diğer taraftan din işlerine karışması, meselâ işte bu ezan meselesindeki müdahalesi o kadar yersizdi ki, dünyanın hiçbir yerinde, hiçbir hukukçu yoktur ki bunu havsalasına sığdırabilsin. Lâik bir hükümet tamamıyla bir din işi olan milletin ezan okumasına ne karışır” (Eşref Edip, *Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi*, 1998:75).

Edip'e göre, *ezamın* Türkçe okunması ve *Kur'an*'ın Türkçe çevirisinin kullanılması yönünde çıkarılan yasalar, Cumhuriyet'in laik olmadığını örneklemiştir. Çünkü söz konusu yasalar, hükümet eliyle çıkarılmakta ve resmi bir nitelik taşımaktadır.

İslâmcılar Diyanet İşlerine karşı eleştirilerini, sadece onun laik bir ülkede olmaması gereken varlığıyla sınırlı tutmamışlardır. Aynı zamanda adı geçen

<sup>214</sup> Günümüzde de özellikle Alevi mezhebine mensup olanlar tarafından eleştirilen ve tartışma konusu haline getirilen Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhuriyetin ilk yıllarında en fazla İslâmcıların hedefinde olmuştur.

kurumun, din ile ilgili olarak yaptığı düzenlemeleri ve çıkardığı fetvaları hedef almışlardır. İslâmcılara göre, Cumhuriyetin Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla İslâm'ı çağdaş bir yoruma tabi tutma iddiası, saçma ve geçersiz bir temele dayanmaktadır ve Cumhuriyet'in asıl amacı, tekrar edelim, İslâm'ı tarihsel köklerinden koparmak ve dinin sosyal alandaki etkilerini budamaktır. Onlara göre Diyanet İşleri Başkanlığı İslâm'ı temsil etmemekte, sözü edilen kurumun başkanları da İslâm'ı ortadan kaldırmak isteyen bir ideolojinin tetikçiliğini yapmaktadırlar.

“Bu sınıfa en parlak misâl, son zamanların bazı ‘Şeyhülislâmlarıyla Cumhuriyet devresinin bazı Diyanet İşleri Reisleridir. Ayrıca, kendisini İslâmiyet bahsinde bir şey sanan bazı müellif ve hitabet taslakları (...) Kur-an'ın Türkçe ve onun yine *Kur'an* olabileceğini kabul ederler; Müslümanların, zekâtlarını filân ve falan yere verebileceklerine dair fetvalar kararlar; tasavvufu inkâr ederler; ve kalpazanlıklarının hak olduğuna şahit diye de, dinin en büyük müçtehitlerini gösterirler. Daha doğrusu bizzat kendileri müçtehit geçinirler” (Kısakürek, *İslâm İnkılabı*, 1998:261).

Kısakürek, dini kontrol etmek, yönlendirmek adına kurulmuş olan bir kurumun ve bu kurumun oluşturduğu bir kesimin (ki İslâmcılar bu kesimin bir nevi ruhban sınıfı gibi bir role soyunduğunu imâ etmektedirler) din konusundaki tasarruflarını eleştirdiği metninde, adı geçen kurumun İslâmi birikimlerden ve değerlerden ne kadar uzak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre başta ibadet dilinin ve Kur-an'ın Türkçeleştirilmesi gibi konular, adı geçen kurumun İslâm'a ihanet ettiğini belgelemektedir. Kısakürek, yine Diyanet'in zekâtların kime verileceği gibi konularda verdiği fetva örneğini ve tasavvufa karşı aldığı tavrı *kalpazanlık* olarak nitelendirmektedir. Kısakürek örneğinde olduğu gibi diğer muhalif İslâmcılar da, Osmanlının son dönem Şeyhülislâmlarının ve Cumhuriyetin bazı Diyanet İşleri başkanlarının, İslâm adına hayata geçirdikleri uygulamaları İslâm'ın özüne aykırı bulmuşlar ve söz konusu uygulamaları şiddetle eleştirmişlerdir. Diyanet İşleri Bakanlığı'nın İslâm adına söz söyleme yetkisinin ve bilgisinin olmadığını belirtmişlerdir.

Diyanet İşleri Başkanlığını ele aldığımız bölümde, onun Şeyhülislâmlık kurumunun bazı bakımlardan devamı olduğunu, buna karşın bazı bakımlardan ondan farklı olduğunu ileri sürmüştük. Özellikle modernleşme hareketleriyle birlikte, başta hukuk ve eğitim alanında seküler adımların atıldığını, sözü edilen adımların daha önce bu alanlarda etkinlik gösteren ulemanın (dolayısıyla

Şeyhülislâmın) birçok yetkisinin ellerinden alınmasıyla sonuçlandığını ifade etmiştik. Cumhuriyet'e gelindiğinde Şeyhülislâmların daha ziyade sembolik bir işleve sahip olduğunu fakat Cumhuriyet'le birlikte kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, özellikle seküler bir dünya tasarımının hayata geçirilmesi noktasında kritik görevler üstlendiğini belirtmiştik. Dahası modernleşme öncesi dönemlerdeki Şeyhülislâmlar ile kıyaslandığında Diyanet İşleri Başkanlığının, 'Müslümanların din işlerinden ziyade devletin din işlerine baktığını', bu durumun adı geçen kuruma yöneltilen eleştirilerin kaynağını oluşturduğunu ifade etmiştik. Tam bu noktada Kısakürek, *son dönem Şeyhülislâmları* şeklinde ifade ettiği kesimin ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın İslâm'la ilgisi kalmayan kurum olduğunu ileri sürmüştür. İslâmcılar, Kısakürek gibi, adı geçen kurumun İslâm'la ilgisinin bulunmadığını, aksine İslâm'ı, reform adı altında yeni bir yoruma tabî tutmak istediğini düşündükleri Cumhuriyet'in resmi bir organından başka bir şey olmadığını vurgulamışlardır. Bu çerçevede sözü geçen kurumun uygulamalarını, İslâm'da esasen Protestanlık benzeri bir yorumun hazırlıkları olarak görmüşlerdir. Özellikle laiklik uygulamalarını eleştirirken, bunların İslâm'a dünyevi bir kimlik kazandırmanın adımları olduklarını imâ etmişlerdir.

İslâmcıların hedefinde sadece Diyanet İşleri Başkanlığı ve onun dine karşı takındığı tavır olmamıştır. İslâmcılar aynı zamanda adı geçen kurumun başında bulunan ve yine İslâmcı olarak tanınan Ahmed Hamdi Akseki, Şemsettin Günaltay gibi kişileri de şiddetle eleştirmişler, söz konusu kişileri, Cumhuriyet tarafından İslâm'a ve geleneğe karşı işlendiğini iddia ettikleri suça onların deyişiyle cinayete iştirak etmekle itham etmişlerdir.

“Aksekili Ahmed Hamdi Hoca, ‘6 Ok’ devrinin Diyanet İşleri Reis Muavini ve Demokrat Parti çıkırının Diyanet İşleri Reisi olarak, belli başlı rejimlerde imanlı bir diyanet temsilcisine düşen ıstırapı sadık bir miyar şivesiyle kaydetmiş bir çilekeştir. O halde halis bir insan (...) Fakat ıstırapının mukabil hamlesini yerine getirmekten, aynı makamdaki herkes gibi aciz olduğu için, belirttiği mâna ve meselelerin altında kalmış bir mustarip (...) Öyleyse, Aksekili Ahmed Hamdi Hoca mevzuunda ileriye atılabilecek yegâne tenkit ölçüsü, onun bu makamda niçin aktif ve muzaffer olmadığı değil, kökünden kelepçeli bu makamı nasıl kabul edilebildiğidir. Diyanet İşleri, Veya; Cinayet İşleri, Yahut, Denâet İşleri” (Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, 1998:348).

“C.H.P'nin dinsiz olduğu bedahettir ki, onun son Başvekili, medrese kaçağı Şemseddin Günaltay, bizzat çıkarttığı ve hâlâ yürürlükte devam eden ilâveli

163'üncü maddeyle “Allah’tan kork!” diyenleri bile mâhkum ettirebilecek, İslâmlık düşmanı bir vicdan baskısı getirmiştir” (Kısakürek, *Hadiselerin Muhasebesi*, 2003:235).

Metninde de görüldüğü gibi Kısakürek, ilgili makamda bulunan Akseki’yi *aciz, mustarip*, bir insan olarak nitelendirmiştir. Yine Akseki’yi *kökünden kelepçeli* sözcükleriyle ifade ettiği bu makamda yer almasından dolayı bir nevi köle olarak tanımlamıştır. Bununla beraber adı geçen kişiyi *cinayet* ve *denâet işleri* olarak adlandırdığı bir kurumda bulunmasını şaşkınlıkla ve öfkeyle karşılamaktadır<sup>215</sup>. Kısakürek’in eleştirdiği diğer bir İslâmcı da Şemseddin Günaltay’dır. Dönemin C.H.P. vekili olan Günaltay’ı, İslâm alehine kararlara imza atmakla suçlayan Kısakürek, onu ve C.H.P’yi *dinsiz* olarak tanımlamaktadır.

“Heyhat ki, bugün boyun eğdiği şartlar bakımından ve daha nice tutumuyla Diyanet yerine cinayet işleri başkanlığı mevkiinde bulunan bu müesseseyi şikayet edebilmek için ayrı ve gerçek bir Diyanet İşleri Başkanlığı’na ihtiyaç var” (Kısakürek, *Çerçeve 4*, 1996: 236).

İslâmcılar mevcut haliyle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın İslâm’ı temsil etmediğini, aksine İslâm’a karşı olduğunu belirtmektedirler ve *gerçek* bir Diyanet İşleri Başkanlığı istemektedirler. Kısakürek’in *gerçek* bir Diyanet İşleri Başkanlığı ile kastedtiği, modernleşme hareketleri tarafından tahrip edilmemiş Şeyhülislâmlık gibi güçlü, İslâm konusunda gerçek tasarruflarda bulunabilen, halkla iç içe olan ve devlete ruhunu veren İslâm’ı *gerçekten* temsil eden özelliklere sahip bir Diyanet İşleri Başkanlığı’dır. Kısacası, Kısakürek’in ifade ettiği gibi, şu anki kurumu kendisine şikayet edecek bir Diyanet İşleri Başkanlığı.

İslâmcılar görüldüğü gibi, mevcut yapısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan oldukça şikayetçidirler. Onların adı geçen kurumla ilgili olarak en büyük şikayeti ise, onun *İslâm’da reform* adı altında bazı tasarruflarda bulunmasıdır.

<sup>215</sup> Burada hemen şunu ifade edelim ki, konu edindiğimiz muhalif İslâmcıların dışında, Cumhuriyetin din konusunda takındığı tavrı ve uyguladığı siyaseti benimseyen İslâmcılar da vardır. Ahmed Hamdi Aksekili, Şemsettin Günaltay ve Rıfat Börekçi bunlar arasındadır. Bu kişilere göre, İslâm’a tarih içinde onunla hiç ilgisi bulunmayan birçok unsur eklenmiş ve sözü edilen unsurlar sanki o dinin bir parçasıymış gibi, değiştirilemez unsurlar olarak dayatılmıştır. Oysa İslâm akıl dinidir, bir din olmak bakımından iddiaları çağdaş dünyayla uyumludur. Bu bağlamda özellikle gelenek tarafından dikte ettirilen birçok hükmün ayıklanması, kısacası genel anlamda bir reforma gidilmesiyle İslâm gerçek kimliğini kazanacaktır. Birazdan değinileceği üzere bu bakış açısı, muhalif İslâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmekte ve İslâm’da herhangi bir reformun yapılmasının mümkün olmadığı ileri sürülmektedir.

#### 4.1.d.İslâm'da Reforma İtiraz

İslâmcılar daha önce işaret ettiğimiz gibi, başından beri özellikle oryantalist cepheden gelen, İslâm'ın ilerlemeye engel olduğu şeklindeki tezlere itiraz etmişler ve İslâm'ın çağdaş yaşama uygun bir din olduğunu iddiasında bulunmuşlardır. Oryantalistlerden gelen tezlerden biri de İslâm'da genel anlamda reform yapılması gerektiğidir. Buna göre, İslâm geleneğinin içinde sıkışıp kaldığı; zaman içinde İslâm'la ilgili olmayan birçok (beşeri) unsur sanki İslâm'a aitmiş gibi benimsendiği ve kutsallaştırıldığı için bu unsurlar İslâm'dan ayıklanmalıdır. İslâmcılar sözü edilen düşüncelerin gerçeği yansıtmadığını, özü itibarıyla ideolojik bir içeriğe sahip olduklarını ve maksatlı olarak üretildikleri ifade etmişler, İslâm'da reformun imkânsız ve gereksiz olduğunu yine İslâm'dan hareketle ürettikleri teorik argümanlarla göstermeye çalışmışlardır. Konu ile ilgili olarak Eşref Edip ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri'ye kulak verelim.

“ (...) Acaba bunların ilham kaynakları nedir? Malûmdur ki öteden beri Müslümanlığa karşı dış bileyen, onu yere sermek isteyen üç büyük ejder vardı: Biri Misyonerlik, diğerleri de Siyonizm ve Masonluktur. Şimdi bunlara bir de Komünistlik intizam etti. Doğrudan doğruya İslâm kalesine asırlar boyunca hücum eden misyonerlik, bütün mesaisinin boşa çıktığını görünce, son kongrelerinde şu kararı verdiler. Müslümanlığı içinden yıkmalı, bunun için Müslüman adını taşıyan bir takım yerli misyonerler vasıtasıyla mütemadiyen İslâm adet ve an'anelerini İslâm esaslarını kötüler. Bozuk olduğunu ileri sürmeli. Bu itibarla İslâm dininde reform yapmak lazım geldiğini bilâfasıla propaganda yapmalı...Biz Müslümanlarca 'dinde reform' diye bir mesele yoktur. Bu, İslâm dinine karşı bir müddetten beri açılmış olan harbin son tezahür şeklidir ki, böyle bir tâbirle maskelenmiştir. Bu hareketin, komünist diyarındaki din husumeti ile çok sıkı bir alâkası vardır. Yalnız, orada alelittâk bütün dinlere karşı harb açıldığı halde burada yalnız İslâm dinine karşı ve İslâm adını taşıyan bir takım kimseler tarafından taarruz vaki olmaktadır” (Eşref Edip, *Dinde Reform*, 1998: 99).

Eşref Edip görüldüğü üzere, İslâm için gerekli olduğu iddia edilen 'dinde reform' tartışmalarının, İslâm'a karşı yapılan (kökleri dışarıda olan) saldırıların bir ürünü olduklarını, *İslâm adını taşıyan birtakım kimseler*<sup>216</sup> olarak tanımladığı Müslümanların da söz konusu iddiaları sahiplenmek suretiyle, adı geçen saldırılara

<sup>216</sup> Şeyhülislâm Mustafa Sabri, İslâm'da reform talebinde olanların inançlarından şüphe etmektedir. O kadar ileri gitmektedir ki, reform sözcüğünü dillendirenlerden inanç konusunda taahhüt istemektedir. “İslâm Dini'ni yenileştirme ve değiştirmeye kalkışanların evvela kendilerinin gerçekten Müslüman olduklarına dair sağlam bir söz almak ve ancak böyle bir sözleşmeyi imzaladıktan sonra kendileriyle dinî meselelerin konusuna ve münakaşasına girişmeyi kabul etmek yolundaki şartlarımız, Müslüman olmadıkları takdirde kendileri ile din bahsine girişmeyi gözümüze kestiremediğimizden doğmuyor” (Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 1994: 19).

iştirak ettiklerini ileri sürmektedir. Edip örneğinde diğer İslâmcılar da genel olarak, İslâm'da reform düşüncesinin, İslâm'ın epistemolojik ve ontolojik kaynağını teşkil ettiklerini düşündükleri tevhid ilkesini parçalayacağı endişesini taşımışlardır. Daha önce de çeşitli vesilelerle değindiğimiz gibi İslâmcılar, İslâm'ı dinî ve dünyevi alanı aynı anda kucaklayan bir din olarak gördüklerinden, sözü edilen iki alanın ayrılmasına yol açabileceğini düşündükleri her türlü talebi geri çevirmişlerdir.

“Son zamanlarda ihtiyaçlarımızın tatmini veya noksanlarımızın tamamlanması maksadıyla her şeye ait yenilikleri ortaya koymak isteyenlere tesadüf edildiği gibi bu arada dinimizin hükümleri hakkında da değişiklik yapmak, yani asrımıza göre muhtaç olduğumuz yeniliklerden dinimize de hisse çıkarmak isteyenler vardır. Bu reformcuların bir kısmı, aslında mevcut olmayan şeylerin, hurafelerin sonradan İslâm Dini'ne karışmış olduğunu söylemekten geri durmayarak İslâm dini üzerinde yapılması arzu olunan değişiklikleri ‘Tasfiye ve aslına döndürme’ suretiyle tevîl ederler (...) Değişiklikler (tadiller) bahsine gelince, dinî hükümleri her zamanın icabına uyduracak şekilde değiştirmek olan bu tadilin her zaman için din yapmaktan ve daha yeni tabir ile din yaratmaktan farkı yoktur” (Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 1994: 17).

Şeyhülislâm Mustafa Sabri, yukarıdaki pasajında İslâm'da reform tartışmalarının ardında, dinî hükümlerin değiştirilmek amacının yattığını ileri sürerek, İslâm'ın ortaya çıktığı andan itibaren ona beşeri hiçbir eklemenin olmadığını iddia etmektedir.

İslâmcılar, İslâm'ın reforma ihtiyaç olduğu şeklindeki düşüncelere karşı çıkışlarında, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, İslâm'ın dünyayı bir bütün olarak kapsadığı, bu nedenle onun salt ahlâk olarak değil, aynı zamanda verili bir siyaset, hukuk ve ekonomi olduğu düşüncesini gerekçe olarak göstermişlerdir. Bu bağlamda sözü elden unsurların İslâm'dan uzaklaştırılmasını kabul etmemişlerdir. Bunun yanı sıra, İslâm'ın *son*, bu bağlamda *mükemmel* ve başlangıcından beri *tahrip edilmemiş* din olduğu düşüncesini, İslâm'da reforma ihtiyaç olmadığı şeklindeki tezlerinin en önemli kanıtı olarak sunmuşlardır.

“Gerçek ve derin müminde Şeriat; aslî nakil kaynağına bağlı olarak namütenahi şeffaf, vâzih ve selâsetli, zâhir plânı, ayrıca zevk ve tahassüs yolundan namütenahi girift ve ince olduğunu bildiği bâtın plânıyla, tek zerresi ve noktası değişmez, mutlak ve sabit bir bütündür. Öyle ki, gerçek ve derin mümin, Şeriatı, kendinden hiçbir şey katmaksızın, bütün saffet ve asliyetiyle göstermeye memur, temiz ve berrak bir aynadan ibarettir” (Kısakürek, *İslâm İnkılabı*, 1998:267).

Kısakürek, yukarıdaki pasajında İslâm'ın her yönü ile değişmeden ve bozulmadan günümüze kadar geldiğini iddia etmekte, bu nedenle onda yapılacak herhangi bir değişikliğin onun büyüsunü bozacağından endişe etmektedir. Bu nedenle, Kısakürek özelinde diğer muhalif İslâmcılar, geleneği ve İslâm'ı bir ve aynı potada görmüşler ve söz konusu reform taleplerini geleneğin dönüştürülmesi olarak değil, bizatihi bir din olarak İslâm'ın değiştirilmesi olarak anlamışlardır. Bu nedenle de geleneğe ait olan unsurların ayıklanmasını dine saldırı şeklinde algılamışlardır.

“Bu reformcu cür'etkârlar bilmiyorlar mı ki *Kur'an* nâzil olduğu zaman nasılsa, şimdi, bin üçyüz küsür sene sonra da tamamiyle aynıdır? Bir âyeti, bir kelimesi, hattâ bir harfî bile değişmemiş, aynile mahfuz kalmıştır. Eğer zerre kadar ilimleri varsa bunu kabul etmeleri, inkâr etmemeleri icab eder. Çünkü Müslüman olmayan bütün ilim dünyası da bu hususta müttefiktir. Bunun aksini iddia edebilecek hiçbir ferd yoktur. Böyle iken, yâni İslâm dininin temeli ve anayasası olan *Kur'an*-ı Azimüşşan'da en ufak bir bozukluk, bir noksanlık veya ziyadelik, bir değişiklik, bir tahrif vâki olmadığı –müslim, gayrimüslim- bütün dünyaca mâlûm ve müsellemler iken, nasıl reform yapılacaktır? Hangi tarafındaki hangi bozukluk ıslah edilecek? Hiçbir tahrife uğramamış olan *Kur'an*'ın aslı meydandadır, milyonlarca, milyarlarca nüshası bütün dünyada mevcuttur” (Eşref Edip, *Dinde Reform*, 1998: 100).

Görüldüğü gibi İslâmın *son*, bu bağlamda *mükemmel* din olduğu iddia eden Edip, bu önermeyi, (söz konusu önermenin doğal sonucu olarak gördüğü diğer bir önermeyle yani) İslâm'ın aynı zamanda *tek gerçek* din olduğu teziyle birleştirmektedir. İslâm dininin, hükümlerinin değiş(tirile)mez olduğu konusunda ısrarlı olan Edip, reform yoluyla yapılacak bir değişimin İslâm'ın dayandığı öz değerleri yitirmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu manada İslâm'ın bir reforma ihtiyacı olmadığını, herhangi bir bozulmaya uğramadığını ve bunun Müslüman olmayanlarca da kabul edildiğini ileri sürmektedir<sup>217</sup>. Kısacası Edip'e göre bu tür bir çaba İslâm'ı İslâm olmaktan çıkaracaktır<sup>218</sup>.

Lauroi'ye göre, geleneğin ve dinin birbirleriyle eşitlenmesinin temel nedeni, dine tarihsel bir çerçeveden bakmamak, onu tarihsel ve semiyotik bir okumaya

<sup>217</sup> Eşref Edip bununla, ileri sürdüğü tezin kişisel bir görüş olmadığını kanıtlamaya, sözü edilen tezin evrensel bir kabul gördüğünü kanıtlamaya çalışmaktadır.

<sup>218</sup> Diğer taraftan Edip'in, *Kur'an*'ı İslâm dininin hem *temeli* hem de *anayasası* olarak tarif ettiği metninde kullandığı *anayasa* sözcüğü, İslâm'ı sadece bir din olmak bakımından değil fakat aynı zamanda siyasal bir çerçevede ele aldığını göstermektedir. Çünkü siyasal bir içeriğe sahip *anayasa* kavramının, burada işaret ettiği şey, İslâm'ın hem ruhani hem de dünyevi ilkeleri aynı anda ve yasa formunda içerdiği düşüncesidir.

tabi tutamamaktır (Laroui, 1988:15-16). Böylesi bir durum da dine kritik bakmayı ve dinin yenilenmesini engellemektedir. Oysa dinle ilgili olarak bir yenilenme ve reform ihtiyacından bahsetmek, bir dine mal edilmiş fakat öz itibarıyla o dinle ilgisi olmayan unsurların ayıklanmasından bahsetmek demektir. Nitekim Huriye Tefik Mücahid'e göre,

“İslam dininin yenilenmesi tabirinin kullanılması durumunda, bundan maksat yenilenmenin genel anlamıdır. Yani asla dönüştür ve bid'atler, bilgisizlik vb. sonucunda bulaşmış olabilen nesnelerden dinin arındırılmasıdır. Ama bununla din hükümlerinin değiştirilmesi kastedilmez, bu hükümler değişmez niteliktedir” (Mücahid, 1995:224).

İslâm'da reform düşüncesine karşı çıkan İslâmcılara şu soruları sormak gerekir: İslâm dini ortaya çıkışından bu yana ama özellikle yayılma esnasında ortaya çıkan hukuksal ve ekonomik ihtiyaçlara teolojiden hareketle yanıt verilemediği zamanlarda, başta o bölgelerin yerleşik hukukundan yapılan transferler, yine iktidarın ve otoritenin kurumsallaştırılması sırasında, konjektürel sorunları çözmek için başvurulan yöntemlerin bir gelenek halini alarak, İslâm'ın asli ve değişmez unsurları olarak kodlanması nasıl açıklanabilir? Dahası, bir dinin çağdaş yorumunun yapılabilmesi için, kendisini bağlayan ancak o dinle ilgisi olmayan bu unsurlar nasıl ayıklanacaktır?

Çünkü şunu biliyoruz ki, tarihsel süreç içinde, sosyal ihtiyaçlar doğrultusunda oluşturulan kurallar ve kaideler, özellikle siyasi iktidarlara dine dahil edilen pratikler, zamanla o dinin asli unsurlarıymış gibi görülmekte, gelenek tarafından sanki mensup olunan dinin değişmez bir parçası olarak sunulmaktadır. Bu durumda gelenek ve din iç içe geçmekte, geleneğin (beşeri) değerleri kutsallık kazanmakta, kutsallık kazanan geleneksel değerler ile dinin asli öğeleri arasındaki sınır kaybolmaktadır. Özellikle söz konusu unsurlar uzun bir süre birlikte anılmış iseler, bu durum daha da karmaşık bir hal almaktadır<sup>219</sup>.

Bu konu, Gadamer ve Habermas arasında geçen meşhur gelenek tartışması<sup>220</sup> bağlamında ele alınıp değerlendirilebilir. Sözünü ettiğimiz tartışmada Habermas'ın temel iddiası, geleneğin bir yandan gerçeği, hakikî olanı temsil

<sup>219</sup> İslâmcıların İslâm'da reform talebine karşı çıkmalarında, geleneğin tümünü kutsallaştırmaları önemli rol oynamaktadır.

<sup>220</sup> Sözü edilen tartışma için bkz. Arslan, Hüsamettin, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (derleme ve tercüme), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002



ederken diğerk yandan bir dil ve bir yorum olmak bakımından ideoloji olduğu ve bu anlamda “egemenlik, güç ve iktidar aracı” haline geldiğidir. Habermas burada, geleneğin aynı zamanda bir dogma ve otorite olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre gelenek, iktidar ve güç ilişkisi ekseninde yeniden düşünöldüğünde, iktidara “meşruluk” temeli sağlar ve esas olarak söz konusu meşruluk kaynağını oluşturan bilgiyi hakikat olarak sunar. Oysa söz konusu bilgi geleneğin öz bilgisi değil, iktidarın bilgisidir ve geleneğe eklenmiştir. Habermas’a kulak verelim:

“Otoritenin bilgiyle birleşmesi, eğitimcinin ötesinde etkili olan geleneğin yükselen kuşağa aşıl原因an önyargılarını meşrulaştırır: bu önyargılar böylece yalnızca bu kuşağın refleksiyonu içinde doğrulanabilir. Kendisini önyargı yapısına ikna etmekle olgun birey, koruyucunun kişisel otoritesinin bir zamanlar özgür olmayan rızasını, bir geleneğin çerçevesini objektif otoritesine taşır (...)” (Habermas, 2002: 225-6).

Gadamer ise, geleneği, onun otorite ile bağlantısını hedef alan Habermas’ın savunduğu aydınlanma ve aklın, bizatihi kendilerinin otoriter olduğunu, dolayısıyla dogmatizmi sadece gelenek kavramıyla sınırlı tutmamak gerektiğini ileri sürmektedir. Bu çerçevede aydınlanmanın ve modernitenin de pekâla gelenek olarak görölebileceğini ve gelinen noktada sözü edilen iki geleneğin, ortaya çıktığı dönemlerde vaad ettikleri özgürlüğü tesis edemediklerini ve aklı araçsallaştırarak baskıcı bir forma soktuklarını ileri sürmektedir (Gadamer, 2002: 275-282).

Bu tartışmalar ışığında şunu söyleyebiliriz, gelenek ve din ilişkisi, tarihsel olarak ‘kutsal’ ve ‘profan’ arasında geçişliliklerin sıklıkla yaşandığı bir ortamda şekillenmektedir. Bu demektir ki, geleneğin çoğu zaman kutsallık kazanması nedeniyle, neyin kutsal olduğu neyin kutsal olmadığı belirsizleşmekte, yani kutsalın içeriğinden geleneğin ayıklanması güçleşmektedir. Buna ek olarak, örneğin İslâm gibi, her iki dünyayı kapsayan bir içeriğe sahip bir dinde, sözünü ettiğimiz ayıklanma daha da güç olmaktadır. Nitekim Mustafa Armağın, İslâm ve Hristiyanlığın, sahip oldukları gelenek-din ilişkisinin farklı olmasının, modern dünyada Hristiyanlığın seküler bir yorumunun ortaya çıkmasına yol açtığını, buna karşın İslâm’da seküler bir yorumu zorlaştırdığını ifade etmektedir.

“Batı’da İslâmî manasıyla din kelimesinin karşılığı *religion* değil, olsa olsa *tradition*dır” (...) Doğu’da din-gelenek çatışması, daha doğrusu bu terim çiftinin birbirinden kopması hadisesi İslâm’da (görölmemiş demeyelim ama) kurumsallaşmamıştır. Dinin geleneğe merbut kılındığı bu süreçten geçen

Hristiyanlık aslında dinin değil, geleneğin sekülerleşmesine maruz kalmıştır. Yani bu anlamda, Hristiyanlıkta gelenek kutsal bir hale çevrilmiş ve din zaten çok geri planda kalmış olduğundan sekülerleşme süreci çok çabuk hedefine ulaşmıştır” (Armağan, 1992:31;33).

Buradan hareketle bahsettiğimiz yenilenmenin (sekülerleşmenin) Hristiyanlık’ta ortaya çıkmasına yol açan temel gelişme, geleneğin dinden ayrılması ve sekülerleştirilmesidir<sup>221</sup>.

İslâm’da reform tartışmasının Tanzimat’la (yani Türk modernleşmesinin önemli bir safhasında) başladığını, fakat sonraki dönemlerde kapsamının genişlediğini ifade eden Kısakürek, şunları dile getirmektedir:

“Bunlar, umumiyetle ‘münevver’ klişesinin belirttiği zümrelere mensupturlar; ve şaşkın Tanzimat efendisinin sadece muhite bağlı mütereddit röformacılığına karşılık, dine zıt hareketlerin muhitini olduğu gibi benimseyen bir merkezî röformacılık üzerindedirler. Yani akıllarınca İslâmiyeti merkezinden değiştirecekler, muhite tatbik edebilecekler, böylece büyük eksikliği tamamlayacaklar (...) Düpedüz kâfir, olduğu gibi devrilmiş bir yelkenlidir; hidayet vincine bağlanırsa olduğu gibi doğrulur, yüzer, mükemmel bir tekne halini hemen kazanır (...). Üstelik, röformacı, mücerret fikir ve dâva haysiyeti bakımından da, hem mü’min ve kâfirin nefretini kazanmış, mitolocya unsurları gibi, başı insan, vücudu keçi, şahsî bir tevekkün galatı (...) Yarın kendilerinin bir zuhur plânı açılmasını muhtemel gördüğümüz röformacılar, üç katlı evlerinin üst katında, tam bir İslâmî edeple ellerini Allah’a açan ihtiyar annelerinin hakkıyla, alt katta erkek arkadaşlarına kokteyl veren ve onlarla mayo içinde dans eden kızlarının hakkını, ‘Allah’ın hakkını Allah’a, Sezar’ın hakkını Sezar’a veriniz! tarzında bir demagocya tesellisi içinde ve aynı zaman ve mekânda barındırmak isteyen muhteşem ve ebediyen mahrum budalalardır. Biricik farikaları, münevverlik ve okumuşluk yaftası altında salâh

<sup>221</sup> Sekülerleşmenin Hristiyanlık’ta ortaya çıkmasına yol açan diğer gelişme, Batı’da dünyevi otoriteyi diğer yandan hem de ruhani otoriteyi temsil eden iki ayrı otoritenin var olması ve bu otoriteler arasında tarihsel bir gerilimin yaşanmasıdır. Şöyle ki, Batı’da birinin dünyevi diğerinin de dinî otoriteyi temsil ettiği ve Rosenthal’ın iki kılıç teorisi olarak tanımladığı iki farklı otorite mevcuttur. Rosenthal’e göre Batı’da sözü edilen otoriteler, birbiri üzerinde egemenlik kurmak için sürekli mücadele etmişlerdir. Dolayısıyla kendi gücünü diğerine kabul ettiren otorite, toplumda hâkim olmuştur. Bu durum Ortaçağ’da Kilise’nin, modern dünyada ise dünyevi otoritenin galibiyeti şeklinde gelişmiştir. Modern dünyada yaşanan olgu, dünyevi olan devlet otoritesinin burjuvazinin etkisiyle, dinî otoriteyi denetimi altına almasıdır. Oysa Rosenthal’ın işaret ettiği gibi, İslâm’da “iki kılıç” teorisi, yani birbirlerinden ayrı ruhanî ve laik otoriteler yoktur. Bu nedenle İslâm’da dünyevi ve ruhani otorite ayrımı bulunmaz. Bunlar aynı anayasal özde birleşirler (Rosenthal, 1996:37;38). Mücahid’e göre de, “İslâm’da ruhani bir sınıf ve bu türden iktidar ayrımı yoktur. Aksine bu iki alan dengeli bir bütünlük gösterir”(Mücahid, 1995:226). Bu nedenle de Hristiyanlığın yenilenmesine yol açan din-gelenek çatışmasının yaşanması ihtimali az görülmektedir. Çünkü İslâm dünyasında bir yandan dinin, iktidar sorunsalıyla birlikte ele alınmasından dolayı, dini ve geleneği ayıracak tarihsel bir perspektifin oldukça zayıf kalması, diğer dini gelenekten ayıracak ve geleneği reforma tabii tutacak olan burjuvazi sınıfının ya olmaması yada yeterince gelişmemesi, din ve geleneği bir ve aynı olarak gören bakış açısının egemenliğini sürdürmesine neden olmaktadır. Bu da geleneğin mükemmel ve asli olduğu tezinin sorgulanmasını zorlaştırmaktadır

kabul etmez bir enayilik ve cahilliktir” (Kısakürek, *İslâm İnkılabı*, 1998:259-260).

Kısakürek’in yukarıdaki pasajında öne çıkan ve kendisini büyük ölçüde kaygılandıran konu, reformun İslâmiyet’i kendisi yapan unsurları değiştirmesidir. Kısakürek, sözü edilen düşüncüyü savunanları *kâfir* ilan ettiği metninde, reformculuğun dine karşı olduğunda ısrar etmektedir. Kısakürek yukarıdaki metninde, reformu din ve devlet işlerin ayrılması, reformcuları ise sözü edilen ayrılmayı savunan kişiler olarak tasvir etmektedir. Burada Kısakürek’in önemle üzerinde durduğu nokta, İslâm tarafından biçimlendirilmiş gelenek ile buna uymayan (Batılı) düşünce ve yaşam tarzının aynı anda ve mekânda bulunamazlığıdır. Yani Kısakürek, *tam bir İslâmi edeple ellerini Allah’a açan ibtiyar anneleri* ile betimlediği İslâm yaşantısı ile *erkek arkadaşlarına kokteyl veren ve onlarla mayo içinde dans eden kızların*<sup>222</sup> temsil ettiği Batılı dünyanın bir araya gelemezliğine vurgu yapmaktadır. Pasajda, Kısakürek, *Tanrının hakkını Tanrı’ya Sezar’ın hakkını Sezar’a* şeklinde klasikleşmiş ve özü itibarıyla din ve devlet işlerinin ayrımının sembolik ifadesine dönüşen sözü, *demogoji unsuru* olarak görmektedir. Ona göre din ve dünya işlerini ayırmak düşüncesinde olan reformcuların önerdiği yaşam tarzı, trajik ve mümkün olmayan bir taleptir.

“Bunlara göre din lâzımdır; elbette Allah’a inanılır; Peygamber bazılarınca lüzümlüdür, bazılarınca değildir; *Kur’an* bazılarınca Allah’ın kitabıdır, bazılarınca değildir; fakat Peygamber’i ve Allah’ın Kitabı’nı tanıyanları için bile günde beş vakit namaz lüzümsuzdur, namazın şekli iptidaîdir, abdest imkânsızdır, kadın hayattaki yeni mevkiinden geriye sürülemez, *Kur’an* her dilde *Kur’an*’dır. *Kur’an*’da mâlum ibadetlerin birçoğuna ait sarahat yoktur, bunların hepsi ham yobazlar tarafından icat edilmiştir, hadisler hep uydurmadır, aklın kabul etmediği hiçbir şey doğru olamaz, akıl ve fen her sırrı teftiş ve murakabede biricik mizandır, bütün dinî merasimi bediîyatçılar elinde güzelleştirmek icap eder, zaten tasavvuf dinin bu eksikliğini tamamlamak için sonradan bulunmuştur, Şeriat hükümlerinin cemiyet kanunları yerine geçmesi mânasızdır, vesaire vesaire (...) bu hünsâ ruhlara göre din işte bütün bunlar olmamak şartıyla, harikulâdedir, güzeldir, şarttır, mutlaka lâzımdır, onsuz hiçbir şey olamaz, Allah bir ve ebedîdir, ruh vardır, Peygamber mutlaka cihanın en büyük adamıdır; fakat!!! İşte bu ‘fakat’ işin en belâlı dönemecidir” (Kısakürek, *İslâm İnkılabı*, 1998:259).

Kısakürek, yukarıdaki metninde reform tartışmalarının hangi konular üzerinde cereyan ettiğini ortaya koymaktadır. Bunlardan bazıları, şeriatın sosyal

<sup>222</sup> Kısakürek, Cumhuriyet’in yaşam tarzını, görüldüğü gibi oldukça olumsuz bir tablo olarak sunmaktadır.

yaşamı belirlememesi gerektiği, aklın ve fennin her alanda başvurulması gereken kılavuz olduğu, dinin genel olarak yaşamın ihtiyaçlarına yanıt verememesi, ibadet dilinin her dil olabileceği ve kadının toplumdaki statüsü gibi konulardır. Kısakürek burada anlaşıldığı kadarıyla, Mustafa Kemal Atatürk'e atfen söylenen 'Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir' sözünün temsil ettiği dünya görüşüyle hesaplaşmaktadır. Nitekim, pasajında bu cümleyi meâlen dile getirmekte, söz konusu anlayışın İslâm'ın kılavuzluğuna tercih edilmesini eleştirmektedir. Dinin sekülerize edilmesi ve yeni bir yorum çabaları İslâmcıları oldukça rahatsız etmektedir. İslâmcılar bunun İslâm'ı Protestanlık tarzı bir oluşuma sürükleyeceği endişesini taşımaktadırlar.

Kısakürek ve Edip gibi, siyasal İslâm geleneğinde olan İslâmcıların, İslâm'da reform olmasının mümkün olmadığı şeklindeki düşüncelerinin aksine Nurettin Topçu, İslâm'da pekâla bir reform yapılabileceğini, hatta bunun gerekli olduğunu ileri sürmektedir<sup>223</sup>. Siyasi İslâm geleneğini eleştiren ve söz konusu gelenekten uzak durmaya çalışan Topçu, daha ziyade moralist bir kimliğe bürünmektedir.

“...İslâm'ın ruhunu tertemiz, samimi olarak yaşatabilecek ve İslâm âleminin bugünkü sefaletine devâ getirecek pek derin ıslahta ihtiyaç vardır” (Topçu, *İrâdenin Davası, Devlet ve Demokrasi*, 2004:182).

“Katılmış, çürümüş eski meyveyi, yeni tazeliklerle değiştirmekten tiksinen taassubun karşısında onların isyan durumunu haklı bulurduk, ancak gazyları ağacı kökünden baltalamak olmasaydı” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 24).

“Dinde yapılmasını özlediğimiz ıslahat kimin eseri olacaktır. Ancak beşerî sefaletlerimizi tedaviye muktedir ruh doktorlarından meydana gelecek bir sınıfın yetiştirilmesi, bu dâvanın halline ulaştırabilir. Bu sınıfın gönüllüleri, matematikten metafiziğe, güzel sanatlardan iktisat ve siyasete kadar bütün zekâ ve irfan sahalarında ihtisas sahibi olmalıdırlar. Bunları yetiştirecek okullara ve üniversitelere ihtiyacımız vardır. Bu müesseselerin yetiştireceği imanlı ve aydın gençlik, cemiyette sarsılan iman birliğini yeniden kuracaktır” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 59).

---

<sup>223</sup> Topçu gibi İslâm'da reformun gerekli olduğunu düşünen bir kişi de Cumhuriyet'e yakınlığı ile bilinen Şemsettin Günataydır. Adı geçen kişiyi muhalif İslâmcılar içine almadığımızdan kendisine konu ile ilgili olarak başvurmadık. “evet, Müslümanlar için dinî bir inkılâba katî bir ihtiyaç vardır. Fakat bu inkılâp bir kısım sivri kafalıların zannettiği gibi, herkesin keyfine göre dinî meselelerde tasarruf etmesi, yeni bir din icat etmeye kalkışması demek değildir. Bu inkılâp, hurâfeden hakîkate koşmak, dinî hakîkâtler arasında bulunan yosunlu kafaların hayâl ürünlerini ayıklamak, Asr-ı saâdet'teki Müslümanlığa dönmek ve ashâb-ı kirâmın gittiği yola gitmek demektir” (Mehmet Şemsettin Günaltay, 1999: 30).

Nurettin Topçu, İslâm'da *özlenen ıslahatın*, ancak ve ancak her alanda ve bütünlüklü ve geniş bir bakış açısına sahip bir sınıfla yapılabileceğini iddia etmektedir. Topçu'nun bununla, aşağıdaki metninde de tarif ettiği ve dine yaklaşımları bakımından zıt uçlarda yer alan iki kesimin, dinde yapılması gerektiğini düşündüğü reformu suistimal edebileceğini kastetmektedir. Çünkü ona göre, söz konusu iki kesimden biri dine karşı önyargılıdır, diğeri ise taassup batağındadır. Topçu'yu dinleyelim:

“Bugün çarpışan iki zihniyetten biri muayyen kitapların yazdığı şekliyle düşünmeyen, tenkit ve zekâ hürriyetini küfürle itham eden, serbest düşünmemekte dinî fayda arayan hurafeci zihniyettir. Diğeri ise, kendini inkılâpçı diye vasıflandırdığı halde, düşünüş tarzında ve metodlarında evvelkine nazaran hiçbir inkılâp yapmamış, filân veya filânın düşündüklerine aykırı fikirleri olanları millî kâfir sayan, her vasıta ile, hem de medenî vasıtalarla fikirler katleden, kitap yakan kara kuvvetin taşıdığı zihniyettir” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 28-9).

“Otuz yıl içerisinde, birbirinden ayrılan ve aralar açıldıkça açılan iki zümre, fikir ve hayat sahasında, ruh ve iman dünyasında, bugün birbirleriyle boğuşmaktadır” (Topçu, *Ahlâk Nizamı*, 1999: 15).

Görüldüğü üzere Topçu, esas olarak yapıları bakımından birbirlerine zıt olduğunu fakat düşünceye yaklaşımlarındaki olumsuzluklar bakımından birbirlerine benzediğini düşündüğü iki zihniyeti de eleştirmekte ve her iki zihniyetin zengin bir düşünce iklimi yaratmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir. Topçu'ya göre sözü edilen ilk zihniyet, hurafe ve taassup batağına saplanmış. Dogmatik ve belirli kalıpları tekrarlayan *muayyen kitapların* öne sürdüğünden farklı ve eleştirel düşünen zihinlere tahammül edemeyen ilk zihniyet, düşünce ve eleştirme özgürlüğünün önünde en ciddi engeldir. Topçu, düşünce özgürlüğüne yaklaşımı bakımından birinciden farklı olmadığını düşündüğü ikinci zihniyetin de alternatif düşünmeyi yasakladığını ileri sürmektedir. Topçu'nun yukarıda ve başka bazı pasajlarında ele aldığı iki zihniyetten birinin dinî dogmalar tarafından kuşatılmış olan gelenek; diğerin de bilimsel ve aklî olanın dışında hiçbir şeye itibar etmediğini öne sürdüğü Cumhuriyet olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Topçu, bir yandan taassubu diğeri yandan da Cumhuriyet'in kurucu bir görev verdiği pozitivizmi ve sosyolojizmi hedef almakta<sup>224</sup>, her ikisinin de insan etkinliğine sınır koyan, insanı atıl

<sup>224</sup> Nurettin Topçu, pozitivizmi ve sosyolojizmi birer disiplin olarak eleştirmektedir. Sözü edilen eleştirileri daha sonra ele alacağız. Burada şimdilik, söz konusu disiplinin dine tutumuna değinmekle yetineceğiz.

hale getiren özellikleri nedeniyle insanın kurtuluşunu sağlayacak olan Hareket Felsefesi'nin önündeki en ciddi engeller olduğunu ileri sürmektedir. Topçu'ya göre mevcut haliyle yaşanan İslâm taassup batağına saplanmıştı,

“ (...) çünkü dinî hayatımız, cevheri olan aşktan sıyrılmış, ölü kaidelerin sayı hesabıyla ve benliğimizi karartan taassup adlı hasta gururla tekrarından ibaret kalmış” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 37).

“Yüzyıllardan beri Müslümanların yaptıkları ve okuttukları, hep eskilerin söyledikleri ve kıyas usulüne uygun olarak üstadlarından alıp tekrarladıklarıdır... Hakikat kapısı kapkara bir perde ile örtüldükten sonra artık asırlardan beri İslâm dünyasında ne hür düşünüş vardır ne de hakikat güneşi, ne fikir ne de felsefe, ne romantizm beklenir ne de Rönesans” (Topçu, *İslâm ve İnsan*, 2002: 50-51).

Nurettin Topçu görüldüğü üzere, dinî yaşantının sürekli olarak kendini tekrarlayan bir surete büründüğünü ve bu nedenle kendini yenileyemediğini ileri sürmektedir. Fakat ona göre sözü edilen yaşantıda oluşan *taassup hastalığı*nın asıl nedeni, *cevheri aşk* olan dinin bu cevherini kaybetmesidir. Çünkü Topçu'ya göre *aşk*, dinin olduğu kadar hareketin de asıl kaynağıdır. O kaybedildiği takdirde hareket de kaybolur.

Topçu'ya göre, dinin taassuba sürüklenmesinin diğer iki önemli nedeni, dinin siyasileşmesi ve ticarileşmesidir.

“Hristiyanlık ortaçağda İsa'nın ruh kuvveti olmaktan çıkıp da, kilisenin otorite ve tedip kuvveti olduğu zaman yıkıldı. İslâmiyet Hira dağından Peygamber'in mistik feryadı iken, en büyük ruhun ideali olmuştu. İlk defa Halife Ali'nin mevki-i ihtirasıyla birleştiği anda yıkıldı (...) Dünyada siyaset yapmayacak iki kuvvet varsa biri din, öbürü ilim olmak lâzım gelirken, din ve ilim adamlarının siyasete gönül vermeleri, dünya hâkimiyetini parmağındaki yüzük gibi kullanan Yavuz'ların huzurunda eğildiği ilim ve din adamlarını, sonra en sefil vicdanlara uşak yapmıştır” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 27;35-36).

Topçu, kilise'nin siyasal bir otoriteye dönüşmesinin Hristiyanlığın ruhunu kaybetmesine yol açtığı gibi, İslâm'ın da siyasal mücadelelere sahne olması nedeniyle idealini yitirdiğini ileri sürmektedir. Topçu sözü edilen siyasal mücadelelerin halife Ali ile başladığını<sup>225</sup> ve o tarihten bu yana İslâm'ın ruhunu yitirme tehlikesi ile karşı karşıya kaldığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre siyaset, dini mezheplere bölmektedir. Bu noktada, bilimin ve dinin, hiçbir zaman siyaset alanına çekilmem-

<sup>225</sup> Topçu, İslâm açısından büyük bir tehlike olarak gördüğü siyasi mücadeleleri Ali döneminde başlatmakta ve İslâm'ın mezhep bütünlüğünü yitirmesinde Ali'yi sorumlu görmektedir. Fakat Ali'den önceki dönemlerde, diğer halifelerin içinde oldukları siyasi mücadeleleri görmezden gelmektedir. Bu da Topçu'nun Alevilikle ilgili olarak önyargılı olduğunu göstermektedir.

esi gerektiğini belirten Topçu, aksi takdirde hem dinin hem de bilimin, dayandığı temelleri kaybedeceğini ileri sürmektedir.

Topçu bu çerçevede özellikle tarikatları hedef almakta ve onları özü itibarıyla İslâm'la ilgisi olmayan ekonomik ve siyasal çıkar grupları olarak görmektedir. Söz konusu tarikatların İslâm'a büyük zarar verdiklerini ifade etmektedir.

“Daha dün 'Amentü'yü ağızlarına alamayanlar, şimdi Nurcu, Kursçu, Süleymancı gibi kabilelere, mukabelecî, mevlidci, duacı gibi taifelere ayrılmış bulunuyorlar (...) İdealin uzaklarda barınan gerçek hedefini araştırarak olursanız, bu din ve dünya adamlarının hepsinin de Amerika'daki tröst sahibi Yahudi'ye gözlerini dikmiş olduklarını göreceksiniz (...) Din, ne bir cennet ticaretidir, ne de bir dünya-âhiret alış verişidir. O, güzel sesle terennüm ve taganni veya sistemli beden hareketleri hiç değildir. Hac yolculuğu da hiçbir ruhu dindar yapmaya yeterli olmamıştır” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 97; 152).

Topçu, metninden de anlaşılacağı üzere, tarikatları ciddi şekilde eleştirmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi ilk dönem İslâmcıları, İslâm'ı yeterince kavrayamadıkları ve onu çağdaş bir yoruma tabi tutmadıkları gerekçesiyle tarikatlara karşı çıkmışlardı. Fakat tarikatlar zamanla İslâmcıların gündeminden çıkmıştı.

Cumhuriyet dönemi İslâmcıları içinde (Cumhuriyet'e yakın duran Kemalist İslâmcı olan Şemsettin Günaltay dışında) konu ile uzun bir aradan sonra tekrar ilgilenen ender kişilerden biri olan Topçu<sup>226</sup>, bu defa dini ticarileştirmeleri ve kökü dışarıda olan (ve özellikle Yahudilerin rol oynadığı) ekonomik kuruluşlarla ittifaka girmeleri ve en önemlisi dini maddi çıkarları için kullanmaları nedeniyle tarikatları eleştirmektedir. Topçu'ya göre tarikatlar İslâm'ın ruhunu temsil etmemektedirler. Pasajdan da anlaşılacağı üzere, *cennet vaadi*, *Hac yolculuğu* gibi uygulamalar İslâm'ın gerçek ideali değildirler.

Bu tür uygulamaların dini din olmaktan çıkardığını ifade eden Topçu, tıpkı Said Halim Paşa, dinin daha çok ahlâk zemininde kalması gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü İslâm'ın siyasal teoloji ve siyasal İslâm geleneğine dahil olmayan Topçu genel olarak tasavvuf içinde yer almakta, dini kavrayışında tasavvufu öne çıkarmaktadır. Bu yönüyle siyasal İslâm cephesinden uzaklaşmakta ve İslâm'a tar-

<sup>226</sup> Topçu bu noktada tıplı ilk İslâmcıların ilmen taassuba yol açtıkları gerekçesiyle eleştirilerini yönelttikleri tarikatları, soğukkanlı bir biçimde bu defa hem ilmî hem de iktisadi nedenlerle eleştirmektedir.

ihsel açıdan bakmaktadır. Topçu'nun tercih ettiği yol, İslâm'ı siyasallaştıran geleneklerden ayrılır. Zira Kurtoğlu'nun belirttiği gibi,

“ (...)fıkıh, yönetimin yalnızca dinsel normlarını değil, onun siyasal formlarını da belirleme çabası içindedir. Kelam, ona keza, *Kur'an*'ın siyasal öğretilerini fıkıhın hizmetine sokmaktadır. Felâsife ise, karşısına çıkan bu siyasal din tablosunu eleştirmek yerine, tabloda kendine de yer açma kaygısıyla, dinin hukuksal yorumuna kendi siyasal telifini ekleyerek İslâm'ın siyasallaştırılması sürecine, entelektüel plandaki en önemli katkıyı yapmaktadır. Bu tabloya bakarak diyebiliriz ki, İslâm'ın siyasallaştırılması sürecine katkısı olmayan tek etkinlik tarzı- en azından tarikatlaşmadan önce- tasavvuttur” (Kurtoğlu, 1999: 60).

Topçu'ya göre siyaset ve otorite konusunda talepkâr olan bir din kendi sonunu hazırlar. Dinin gerçek anlamı, dindarların *aşk* eşliğinde kendisine bağlandıkları bir tahayyüldür. Bu nedenle din bir ahlâk olarak, ahlâki alan içinde kalmalı ve temelde ruh terbiyesini amaçlamalıdır. Topçu'nun din ve felsefe kavrayışı *aşk* kavramı etrafında şekillenmektedir. Daha doğrusu *aşk* kavramı, bütün felsefesinin anahtar kavramı olmaktadır. Tasavvufi bir bakış açısını kendine rehber edinen Topçu, aşkı varlığın ve varoluşun sırrı olarak görür, her şeyi onun dolayımında değerlendirir. *Aşktan* şu veya bu nedenle uzaklaşıldığı an, her şeyin varlık nedeni ortadan kalkar. İnsan aşkla düşünür, Tanrı'ya karşılıksız duyduğu aşkla bağlanır ve ona ulaşır.

“Kalbin keşifleri, aklın buluşları gibi dört basamaklı ve sınırlı değildir; onun mâmütenâhî dereceleri vardır. Kalp adamını bodur aklın sahipleriyle yan yana koyan gibi bir şaki olur mu? Her şeyden şüphe edilir, kalbden şüphe edilmez” (Topçu, *Var Olmak*, 1999: 126).

“*Kur'an*'ın ilahi bir metafiziği gibi, yeryüzüne ve sonsuzluğa çevrilen Yunan aşkı, Rönesans aşkı, romantizm aşkı da metafizikle beraber doğdu. Aşkın kudreti gibi metafizik de insanlığımızın bütün irade hareketlerinin sahibi olmuştur. Yunan'ın insanı tanıma ve hayatı sevmeye ihtirasının kökleri Sokrat destanında aranacağı gibi, *Kur'an*'ın sonsuzluğu arayarak Allah'a kavuşma sevdası” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 54).

Akla büyük bir değer veren Topçu, buna rağmen aklın sınırlarının çizilebileceğini düşünür. Oysa ona göre *aşk* sınırları çizilemeyen bir derinliktir. Kendisinden şüphe edilemeyen, aklın bir üst aşamasıdır. Tanrı'ya ulaşmanın yoludur. Topçu bu noktada tıpkı Plotinos gibi, aklı nihai hedef olarak görmemekte, onu son mertebesi Tanrı'ya ulaşmak olan basamaklardan, din basamağının altına yerleştirmektedir.

“Rahmet, tabiatın kanunlarını aşar, çünkü kanunu koyan da O'nun elidir. Aklın sınırlarının ötesine geçer, çünkü akıl da rahmet eseridir. Onun bizde



eşyaya çevrilmiş, kibirle karışık ve bedenle kuşatılmış bir damlasının çırpınışıdır” (...) âlemdeki ilahî temâşadır. Felsefenin O’nu tanıtmak için binlerce yıldan beri ortaya koyduğu bunca taslaklar, aklın gösterişli lâkin beyhude marangozlukları hep O’nun etrafında ve dışında dolaşmış, lâkin kendisini tanıtamamıştır. İlmin yaptığı ise, O’nu görmeden ve tanımadan sadece didik didik etmektir. O’nun dünyalarında ancak aşkın kanadıyla uçulur” (Topçu, *Var Olmak*, 1999: 117, 119).

“Böyle bir gidiş, insanın tabîî ilerleyişidir. Bu hale ulaşabilme, duyulardan akla, akıldan kalbe ve ilhama yükselme sayesinde mümkün oluyor” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 57).

Topçu, her ne kadar akla aşka oranla ikincil bir yer verse de, aklı ve felsefeyi oldukça önemsemektedir. İslâm’ın siyasal teolojisi (fıkıh ve kelâm) tarafından zararlı bir etkinlik olarak işaretlenen felsefeye yeniden yer açmaya çalışan bu girişim, İslâm ve felsefenin uyumunu ilan etmek, akıl-nâkil çatışmasına çözüm aramak bakımından son derece önemlidir. İkinci bölümde İslâm- felsefe ve Hıristiyanlık-felsefe ilişkisini ele aldığımız yerde ifade ettiğimiz gibi, Hıristiyanlık’ta din adamı önce felsefecidir ve felsefeden dine geçmektedir. Topçu, söz konusu din-felsefe ilişkisini, İslâm için tesis etmeye çabalamaktadır. Yani din adamının, din adamı olmadan önce felsefeci olmasını gerekli görmekte, felsefeyi dine geçmeden önceki en önemli safha olarak değerlendirmektedir. Kısacası Topçu’nun felsefeye bilimden sonra dinden önce önemli bir yer vermesi İslâm’da din felsefe ilişkisi açısından kayda değer bir gelişmedir. Çünkü Topçu, İslâm tahayyülünde felsefeyi dinin altına yerleştirerek ve felsefeyi onun hizmetine sokarak, aklı ve dogmayı uzlaştırmakta, bu bağlamda *felsefi* bir İslâm’ın peşine düşmektedir.

“Bu hayatta tecrübe, akla dayanmış bir merdivendir. Akıl ise kanadı aşk olmak şartıyla, kalbe ve ilhama yükseltici kuvvettir. Böyle bir anlayışla insan yolcusunun ilimden felsefeye, felsefeden dine yükselmesi lâzım gelmektedir. Görülüyor ki, dinin ilim ve akılla çatışmasına lüzum ve sebep yoktur. Çatışmanın bir sebebi bilgisizlik, diğer sebebi zümre menfaatleridir, bir nevi particilik hırslarıdır. Bugüne kadar şeriati muhafazaya memur olduğunu iddia eden bir sınıfın menfaatçileri bu hırsa tâbi oldular. Bu adamlar, şuurları henüz dünyaya açılan nesillerin kalbini perişan ettiler” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 57).

Topçu şeriatin muhafazasına soyunan *bilgisiz*lerin, din ile bilimin, din ile aklın çatışma halinde olduğunu ileri sürmelerinin İslâm’a büyük zararlar verdiğini ifade etmektedir. Fakat Topçu’ya göre söz konusu bakış açısının en büyük zararı, belli bir çıkar uğruna dinin doğal kaynağı olan *aşk*ı yok etmesidir. İnsanın ve

toplumun sürekli değişim halinde olduğunu ifade eden Topçu, değişime direnmenin bir anlamı olmadığını ileri sürmektedir.

“Değişmemek (...) mukadderatın, çaresiz ölümüdür. Böylece insan, yalnızlığındaki mutlak iktidarsızlık içinde kendini kaybediyor” (Topçu, *Varoluş Felsefesi*, 2003: 55).

“Cemiyet içinde başkalarının ve müesseselerin ıslahı her zaman yapılan şeydir. Öyle olmasa tekâmül olmazdı. Zira tekâmül, sürekli ve düzenli şekilde kendini ıslah etmektir” (Topçu, *İradenin Dâvası, Devlet ve Demokrasi*, 2004:180).

Yenilenmenin insan doğasının bir parçası olduğunu düşünen Topçu, değişimin önemli olduğunu ifade etmektedir. Aksi halde, ataletin hâkim olmaya başlayacağını ve genel anlamda kötürümleşmenin yaşanacağını dile getirmektedir. Topçu bu nedenle, değişimi ve hareketi, Hareket Felsefesi’nin ve insan özgürlüğünün anahtarı olarak görmektedir.

“İnsanın hürriyeti, hareketle onu yeni bir hayat şekline ulaştırmalıdır. İnsan için değişmemek, hareketin ölümü demektir. Doğurma cehdiyle her zaman yeniden doğarak ve kendi hareketinden başka olan hareketlere açılarak insan ancak yaşayabiliyor. Hürriyet, bir hareketten sonra yeniden doğmaktır; bir yolun sonunda yeni bir yol almaktır, eşyayı değiştirmek ve kendi eliyle kendini değiştirmektir. Şekli yıkarak elde edilen ruhtan yeni bir şekil yapmaktır. Varlık hürdür, mutlak ve zarurî varlık veya put dediğimiz ve boynumuzu verdiğimiz yüksek varlık hareketin ortasındadır. Başında ve sonunda ben varım. Benden bana geçmek için bu varlığı katetmek lâzım. Hürriyet, bu zarurete uymaktır, onun ötesine geçmektir” (Topçu, *Varoluş Felsefesi*, 2003: 55).

Kısacası Topçu, hareketi ve değişimi, benimsemiş olduğu felsefenin hem anahtarı hem de zorunlu bir sonucu olarak görür. Bu bağlamda taassubu, değişime karşı önyargılı olmakla itham eder. Taassubun değişime karşı olan önyargılı tutumunun, İslam’da atalete yol açtığını ve bu durumun mutlaka değişmesi gerektiğini söyler. Diğer yandan İslam’ın hareketi engellediği şeklinde özellikle oryantalistlerden gelen eleştirileri adeta doğrularcasına herkesi harekete davet eder. Fakat bunu dine rağmen değil, dinle birlikte dini görüşünün bir parçası olarak yapar.

Buraya kadarki tartışmalar bize göstermektedir ki, Kısakürek, siyaseti ve ahlâkı dinin içinde tanımlayarak, din-devlet ayrımına şiddetle karşı çıkmaktadır. Topçu ise bu bakış açısını yanlış bularak, dinin ahlâk alanı içinde kalmasına gayret etmekte, dini siyaset alanının dışına çıkarmaktadır; yani kadim Sünni iktidar anlayışını aşmaya çalışmaktadır. Buraya kadar yaptığımız analizler, Türkiye’deki

İslâmcılık ideolojisinde, tarihselci akımın kadim Sünni geleneği ve onun beslediği teolojik zemini aşmaya çalıştığı, selefi akıma dayanan siyasal İslâm akımının ise buna karşı çıktığına dair görüşümüzü teyit etmektedir.

İslâmcıların, İslâm'da reform örneğinde olduğu gibi Cumhuriyeti eleştirdikleri diğer bir konu da ezanın ve *Kur'an*'ın Türkçeleştirilmesidir. Sözü edilen konuyu yine İslâm'da reform başlığı altında ele alan İslâmcılar, bu hamlenin, tamamıyla İslâm'a karşı yapıldığını ileri sürmektedirler.

#### 4.1.e.Ezan ve Kur'an'ın Türkçeleştirilmesine Yapılan İtirazlar

İslâmcılar, ibadet dilinin Türkçeleştirmesi nedeniyle Cumhuriyet'i, söz konusu uygulamayı hayata geçiren kurum olması bakımından da Diyanet İşleri Başkanlığı'nı çok sert eleştirmişlerdir. İslâmcıların laiklik sorunsalı etrafında irdeledikleri ve karşı çıktıkları bu uygulama, Cumhuriyet için sadece laiklikle değil, tesis etmeye çalıştığı milliyetçilikle ilgilidir. Çünkü Cumhuriyet, yazı dilinin Arap harflerinden Latin alfabesine dönüştürülmesini ve dilin sadeleşmesini, laiklik yönünde atılacak bir adım olarak gördüğü gibi, aynı zamanda tesis etmeye çalıştığı seküler bir milli birliğin ön koşulu olarak görmekteydi. Nitekim Benedict Anderson'un ifade ettiği gibi, özellikle Batı'da modern ulus devlet olma yolunda ilerleyen birçok devlet, benzer bir biçimde, inancın dili olan Latince ile yazılan kutsal metinleri kendi dillerine çevirmişlerdir (Anderson, 1995: 56).<sup>227</sup> Oysa İslâmcılar bu uygulamayı tamamen İslâm'a karşı yapılan bir hareket olarak değerlendirmişler ve İslâm'ın kökünü kurutma hamlesi olarak görmüşlerdir. İslâmcılar yineleyelim, Cumhuriyetin, çerçevesini ve ruhunu dinden alan her şeyi ortadan kaldırmayı hedeflediğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Cumhuriyet, yaratmak istediği yeni dünyada dine hiçbir yer bırakmamakta, tarihsel ve kültürel olarak İslâm'ın izlerini taşıyan kurumlara, yaşam biçimlerine saldırmaktadır. İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi, bunun en iyi örneğidir.

“Sözüm yabana sağda solda yıkacak bir şey kalmayınca ibadetlere taarruza başlamışlardı. Namazlarda *Kur'an* lisanını men ederek Türkçe mecburiyetini koymağa karar vermişlerdi. Ezan ve kamet bir prova idi... Camilerde Türkçe *Kur'an* okutturulmaya başlandı. Dalâlet devirlerinde yapılan bu hareketler

<sup>227</sup> Nitekim Anderson söz konusu durumu öncelikle milliyetçilikle ilişkilendirmiş ve milli dinin inşasını hızlandıran ve sahasını genişleten bir hamle olarak görmüştür. Bkz. Anderson, Benedict, Hayali Cemaatler (Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması), (çeviren: İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul, 1995:56.

karşısında halk derin bir ıstıraba düştü, camileri terk etti, evlerine kapandı... İşte bu kanun, ezan ve kamet Türkçe okunması mecburiyeti kanunu o dalâlet devrinden kalma antidemokratik bir kanundur” (Eşref Edip, *Hakk’a Arka Çevirenlerin Akibeti*, 1998: 52).

Eşref Edip’in yukarıdaki ele aldığımız metninde dile getirdiği önemli noktalardan biri, Cumhuriyetin *Kur’an*’ın Türkçeleştirilmesini İslâm’a karşı tertiplelediği saldırıların bir başlangıcı ve *provası* olarak görmesidir. Ona göre bu durum *anti-demokratik* ve *dalâlet* (yani sapkınlık) devrinden kalma bir uygulamadır. Ezan ve *Kur’an*’ın Türkçeleştirilmesini ve bunun mecburi bırakılmasını halkın bu konuda eziyet çekmesine ve eve çekilmesine yol açtığını belirten Edip, sözü geçen uygulamaların, İslâm geleneklerine ve halkın değerlerine ters düştüğünü ifade etmektedir.

“Esasen *Kur’an* diliyle ezanın aslı dururken bunun tercümesine ne lüzum var? Dört yüz elli milyon Müslüman milletlerin yüz binlerce minarelerinde ezan hep bir dille, yalnız *Kur’an* diliyle okunurken ve bu, İslâm vahdetinin en mühim bir noktası iken biz niçin bunu menetmişiz? Niçin ‘Lâilâhe illâllah’ kelime-i tevhidini ‘Tanrıdan başka yoktur tapacak’ gibi acaip bir şekle sokmuşuz? İnkılâp hastalığına tutulan kara ve kızıl taassup, sorusuz sorgusuz hüküm yürüttükleri dalâlet ve istibdat devrinde, diğer hürriyetlere koydukları bağlar gibi vicdan hürriyetine de el uzatmışlar, camilerde *Kur’an* talim eden hafızları cürmü meşhud ile suçlandırırken, minarelerde ve camilerde Arapça ezan ve kamet okunmasını da men ederek müezzinleri hemen alelâcele yanlış olarak tercüme ettirdikleri Türkçe ezan okumaya mecbur etmişlerdi. Görülüyor ki ezan, tamamen ibadete müteallik bir dinî iştir. Buna hiç kimsenin karışmaya hak ve salâhiyeti yoktur. Bin üç yüz küsur seneden beri bütün dünyadaki Müslümanlar, bunu Peygamberimizin zamanında okunduğu veçhile *Kur’an* dili ile okurlar. Bu, İslâm vahdetinin en büyük bir sembolüdür. Her millet bunu kendi lisanına tercüme etmeye kalkışsa bu vahdet parçalanır” (Eşref Edip, *Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi*, 1998: 75-76).

İslâmcıların *Kur’an*’ın Türkçeleştirilmesi nedeniyle Cumhuriyete yönelttikleri eleştirilerin gerisinde, Arapça’nın sadece kökleşmiş ve kurumsallaşmış bir ibadet dili olmanın ötesinde bir anlama sahip olduğu, yani İslâm dininin adı geçen dille indirildiği, bu nedenle onun kutsal ve İslâm’la bütünleşen bir mânaya sahip olduğu düşüncesi yatmaktadır. İslâmcılara göre Arapça ve *Kur’an* birbirini tamamlayan, birbirine duygusal ve büyüsel bir anlam kazandıran, bu anlamda geleneğin dünyasında birbirinden ayrılmaz ikiliyi teşkil etmektedir. Bu nokta Frithjof Schuon’un ileri sürdüğü, kutsal-din ve kutsal-gelenek bütünleşmesi bağlamında irdelenebilir. Şöyle ki Schuon, bir dinin ortaya çıktığı ilk zamanlarda, kutsal olarak görülmeyen birçok unsurun, zamanla kutsal bir içerik kazandığını, söz konusu

‘kutsal’ların o dine eklemlendiğini ve “gelenek çatısı altında” birleştiğini ileri sürmektedir (aktaran, Armağan, 1992: 43). Buradan hareketle şu söylenebilir ki Arapça’nın kutsal bir dil olarak görülmesi, onun kutsal olmasından çok, gelenek tarafından ona atfedilen kutsallıktan ileri gelmektedir. Edip’in ifade ettiği şekliyle bu dil, zamanla İslâm’ın *vahdeti* olarak hem *sembolik* hem de kültürel bir anlam kazanmıştır. Eşref Edip gibi diğer İslâmcılar da bu konuda hemfikirdirler. Yani İslâmcılara göre İslâm vahyi Arapça olarak indirilmiştir ve bu dil İslâm’ın kutsal sembolüdür. Müslümanlar bu dille ibadet etmektedirler ve sözü edilen dil, kutsallığın birliğinin garantisidir. Kısacası Arapça, kutsala ev sahipliği yapan bir dildir. O halde din dilinin Arapça’dan başka bir dil olması, İslâmcılar nezdinde vahdetin parçalanması ve kutsalın yitirilmesi demektir. Bu nedenle İslâmcılar *Kur’ân* ve ezanın Türkçe okutulmasını, kutsalın dilde dolayısıyla zihinlerde parçalanarak buharlaşması olarak görmüşlerdir.

Nitekim Muhammed Arkoun, Cumhuriyet tarafından hem ibadet dilinin Türkçeleştirilmesini hem de Arap alfabesinin kaldırılmasını, Müslümanların kutsal saydığı semiyolojik ve sembolik dünyasını hedef alan uygulamalar olarak görmektedir. Ona göre söz konusu durum, bir toplumun siyasi, hukuksal ve ekonomik düzeninin tesis edilmesinde çok önemli roller üstlendiğini düşündüğü sembolik ve semiyolojik düzenin alt edilmesidir (Arkoun, 2000:137). Nitekim Cumhuriyetle birlikte geleneğin sembolik evreni ortadan kaldırılırken yeni bir yaşam, yeni semboller<sup>228</sup> aracılığıyla tesis ediliyordu.

Eşref Edip, pasajda da görüldüğü gibi konuyu öncelikle dinî ve kültürel, ardından gramatik açıdan ele almaktadır. Söz konusu uygulamanın dinî açıdan tam bir felaket olduğunu ileri süren Edip, diğer taraftan Türkçe’ye çevrilmiş haliyle ezanın gramatik ve fonetik bakımdan çok kötü olduğunu iddia etmektedir. Edip’e göre, bu konu yeterince incelenmediğinden ve burada aceleci davranıldığından, ezanın Türkçe okunmasında olduğu gibi *Kur’an*’ın çevirisinde de sonuç çok kötü olmuştur. Sözü edilen konu ile ilgili düşüncelerini ifade ederken başvurduğu *inkılâp hastalığına tutulmuş kara ve kıızı*<sup>229</sup> *taassup* sözcükleri hem Edip’in öfkesini

<sup>228</sup> Bunlar, şapka, Latin alfabesi, Batı müziğidir.

<sup>229</sup> Bir önceki bölümde, İslâmcıların *sol* ideolojiye karşı olduklarını belirtmiştik. İslâmcıların sözü edilen ideolojiye karşı olmalarında, sol ideolojinin *materyalist* ve *seküler* dünya tasarımına

hem de sahip olduğu zihin dünyasını göstermektedir. Şöyle ki birazdan daha detaylı olarak ele alacağımız gibi, İslâmcıların bu ve diğer uygulamaları eleştirirken sıklıkla kullandıkları *kızıl*, *komünist*, *sol* gibi sözcükler ve kavramlar pejoratif bir anlam taşımaktadır. Özellikle Cumhuriyetin kurucu kadrolarını mahkûm etmek ve onları dinsiz olarak lanse etmek için İslâmcılar tarafından sıklıkla kullanılan bu sözcükler ve kavramlar, İslâmcıların sol düşünceye ve ideolojiye karşı besledikleri olumsuz düşüncelerini görünür hale getirmektedir. Çünkü çoğu zaman *kızıl* sözcüğü İslâmcılar nezdinde dinsizliği simgelemekte, adı geçen sözcük İslâmcıların bir kişiyi ve düşünceyi teşhir etmek amacıyla başvurdukları bir sözcük olmaktadır<sup>230</sup>.

Bu arada yeri gelmişken şunu da belirtelim ki, İslâmcıların genel olarak sol ideolojiye karşıt bir düşünceye ve ideolojiye sahip oldukları bilinmekle birlikte, Nurettin Topçu'nun pasajlarında geçen *sosyalizm* kavramı nedeniyle, onu sola yakın duran bir kişi olarak gösteren çalışmalara rastlanmaktadır. İslâmcı çevre onun kullandığı sosyalizm kavramına mesafeli bakarken<sup>231</sup>, sol çevre ise onda sol bir damar aramaktadır. Fakat esasında Topçu'nun, *sosyalizm* düşüncesine ve ideolojisine yakınlığı, sözcüğün ses ve kelime benzerliği kadardır. Yani Topçu'nun *sosyalizm* ve *komünizm* ideolojisine karşı tavrı diğerleri kadar serttir. Nitekim komünizm ile ilgili olarak ileri sürdüğü olumsuz düşünce bunu kanıtlamaktadır.

“Komünistler, ruhumuzun tarihe gömülmüş temellerini yıkmak istediklerinden bize düşmandırlar. Onlar, beşer vücudunun genel felce uğramış organlarıdır. Hiçbir mektep ve doktrine kapılmaktan hoşlanmayan bütün anarşistler de böyledir. Onlar, nizâm ile mâzinin, yani insan ruhunun yıkıcısıdırlar. Bizde son devirlerin doktrini bu vazifeyi yapmıştır. Temellerimizi koparmak istemiştir” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 93).

---

dayanması, Batı menşeli bir ideoloji olması etkili olmuştur. İslâmcılar özellikle adı geçen ideolojinin dine karşı mesafeli duruşunu, Cumhuriyetin dine karşı tutumuyla eşitlemişlerdir. Buradan hareketle İslâmcılar, daha önce belirttiğimiz gibi, Cumhuriyet'in laiklik adına hayata geçirdiği uygulamaları tanımlamak için *dinsiz*, *sol*, *komünist*, *din düşmanı* sözcüklerine başvurmuşlardır.

<sup>230</sup> Konu için İslâmcı ve Türkçü cenahtan gelen bir yazar olan D.Mehmet Doğan'ın Milli Eğitim Bakanlığınca öğretmenlere, öğrencilere ve ilgili herkese tavsiye edilen Büyük Türkçe sözlüğüne bakılabilir. Adı geçen sözcükte, komünist sözcüğünün karşılığı olarak şu maddeler yer almaktadır: 1.komünizmle ilgili, 2.komünizm taraftarı, iştirakçi, 3.dinsiz imansız, 4.ahlâksız (Doğan, 1994:669).

<sup>231</sup> Nurettin Topçu, *sosyalizm* sözcüğünü kullanması nedeniyle, muhafazakârlardan fakat özellikle İslâmcılardan ciddi tepkiler almış, onları sözü edilen sözcüğün düşünce sisteminde çağrıştırdığı anlamın sol ideoloji olmadığı konusunda iknâ etmekte oldukça zorlanmıştır. Hatta bu durum Necip Fazıl Kısakürek'le aralarında polemik konusu olmuştur.

“Komünizmin kaba maddeciliği gibi kapitalizmin maddeyi Tanrılaştıran değerleri ile inhisarcı iktidarını büyük insanlığa karşı koyan ilerleyişi bir an evvel durdurulmalıdır. Her ikisinin de kökleri vatan dışındadır... Komünizmin ortadan kaldırılmasına gelince, bunun için daha çok şeyler yapılması lâzım geliyor. Komünistler millî hayatımızın bütün meselelerine, Anadolu’nun bütün dertlerine dokunuyorlar. Biz bu meselelerin kaba maddeciliğin eliyle değil de insanlığa inanan ruhun ve Allah’a çevrilen imanın eliyle halledilmesi istiyorsak, bunları kendi meselelerimiz olarak ele almalıyız” (Topçu, *Ahlâk Nizamı*, 1999:27).

“Bugün bir zümre gençliğin kalbini kazanmış bulunuyor. Bu milletin, içtimai adalet adına, insan hassasiyetini korumak azmi ile milliyetçiliğinin tek kanının mayasıyla yoğurmasını düşünen, anlayan, tasavvur eden bile görülüyor. Bu hakikatin sezgisini kaybeden dar görüşlü bilgisizler, komünizmin mugalataları ile boğuşurlarken millet sosyalizmini komünistlerin her hakikati zehirleyen hezeyanlarında kurban ediyorlar” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 79).

Topçu, *sosyalizm* kavramını sol ideolojiye has anlamından uzak bir biçimde, onu *dayanışma*, *birlik* ve *bütünlük* temasına vurgu yapan bir içerikte ele almıştır. Onun kastettiği sosyalizm, *millet sosyalizmidir*. Yani içerik olarak *nasyonel sosyalizme* yaklaşan<sup>232</sup>, bunun yanında ruhunu İslâm’dan alan bir çerçevedir. Topçu’nun *komünizm* konusunda görüşlerini dile getirdikten sonra asıl konumuz olan ibadet dilinin Türkçeleşmesine tekrar dönelim.

“Gelelim (...)yine Anayasa’ya, laikliğe, insan haklarına, din ve vicdan hürriyetine aykırı bir baskıya. Bütün dünyadaki milletler, hatta Rusya’daki milletler de dahil olduğu halde, ibadetlerini ruhani dilleri ile yapmakta serbesttirler. Bu hususta hiçbir kayıd, hiçbir bağ yoktur. Yalnız bizde bir kısım ibadetlerimizi ruhanî dil ile yapmak, yasak edilmiştir... En iptidai devirlerde bile böyle bir baskıyı tarih kaydetmemiştir. Bir adam camide, cami içinde namaza başlarken “Allahü Ekber” diye kamet getirirse üç ay zindana atılır. Belki inanmayanlar olur, Ceza Kanunu’nun 526’ncı maddesini açar okurlarsa bunun hakikat olduğunu görürler” (Eşref Edip, *İfratın Menfur Taassubu*, 1998:26).

Ezan ve *Kur’an*’ın Türkçeleştirilmesi ve bunu yasal bir düzenlemeye tabî tutması nedeniyle Cumhuriyeti sert bir dille eleştiren Edip, söz konusu düzenlemelerde iddia ettiği baskıcı unsurları sürekli dile getirmektedir. Ona göre, bu düzenlemenin aksi yönünde davrananlar, yani ruhani dille ibadet yapanlar üzerinde çok büyük baskılar oluşturulmuş, sözü edilen kişilere hapis cezası verilmiştir. Edip, bütün dünyada herkesin ibadetlerini kendi ruhani dillerinde yapmalarına karşın, Türkiye’de bunun yasaklanmasını tarihin en büyük baskısı

<sup>232</sup> Nitekim Topçu’nun duvarında Adolf Hitler’in resminin asılı olması, Hitler’e ve onun temsil ettiği ideolojiye yakın olduğunu düşünmemize yol açmaktadır (Emre, 2006:45). Onun birazdan değinilecek olan milliyetçilik anlayışında da *nasyonel sosyalizm* ideolojisinin izlerine rastlamaktayız.

olarak tanımlamıştır. Metninde kullandığı *batta Rusya'daki milletler de dahil* ifadesinde de görüleceği gibi, Cumhuriyet döneminde din konusunda yapıldığını söylediği baskının, bir nevi dinsizlerin ülkesi olarak gördüğü *Rusya*'da dahi olmadığını ifade etmekle, Cumhuriyetin din konusunda komünist bir ülkeden bile daha fazla baskıcı olduğunu vurgulamaktadır. Söz konusu uygulamaların *vicdan hürriyetine*<sup>233</sup> aykırı olduğunu savunan Edip, bu tür tartışmalarda sıklıkla *bak* ve *hürriyet* sözcüklerine referans etmekte, konuyu *bak* ekseninde ele almaktadır.

“Hayır, onların hiç birisi inkılâp değildir. İnkılâptan maksat, yalnız dine karşı yapılan, din hürriyetini baskı altında tutan kanunlardır. Meselâ dinî mahiyette cemiyet teşkili memnudur. İşte, bu, bir inkılâptır. Keza *Kur'an* diliyle ezan okumak yasaktır. Keza *Kur'an*'ın herhangi bir ahkâma müteallik bir âyetinden bahsetmek yasaktır. İşte bu inkılâptır” (Eşref Edip, *Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi*, 1998:63).

“Diğer taraftan komünizm de şimdi Müslümanlığı, kendisine en müthiş rakip, bir muhasım telâkki ettiği cihetle Müslümanlığa karşı bütün kudret ve kuvvet ile taarruza geçmiştir. Bilhassa son *Kur'an*'a karşı komünistlerce tertip edilen suikast hareketi korkunç bir şekildedir. *Kur'an*'ı Rus harflerine çevirerek ve komünizme aykırı bir çok ayetleri atarak yeni ve muharref bir *Kur'an* bastırarak İslâm milletlerini bunu kabule mecbur etmek gibi çok müthiş ve caniyâne bir yol tutmuştur. İslâm'a karşı tertip edilen bu suikastlar türlü türlü şekillerle maskelenmiş, yaldızlanmıştır” (Eşref Edip, *Dinde Reform*, 1998: 100).

Edip, yapılan bütün inkılâpların esas olarak din karşısı bir içerik taşıdıklarını tekrar etmekte, Cumhuriyetin dinî özgürlüklerin önünde bir engel olduğunu belirtmektedir. Cumhuriyetin dinî özgürlükleri kısıtladığını, Cumhuriyetin C.H.P aracılığıyla hayata geçirdiği birçok inkılâbın, özünde (ona göre din düşmanlığı olan) *komünist* düşünceyle paralellik taşıdığını düşünen Edip ve diğer İslâmcılar, bu bağlamda C.H.P'yi dinsizlikle mahkûm etmişlerdir.

İslâmcıların Cumhuriyeti eleştirdikleri diğer bir nokta da, alfabe devrimidir. İslâmcılar adı geçen devrime çeşitli bakımlardan muhalefet etmişlerdir. İslâmcılara göre alfabe değişikliği sembolik bir değişimden fazlasını ifade etmekte, Cumhuriyet'in İslâm'ı ve Osmanlı dönemini hafızalardan silme amacına hizmet etmektedir.

<sup>233</sup> İslâmcıların şimdi de, başta türban olmak üzere birçok konuyu din ve vicdan hürriyetiyle ilişkilendiren söylemleri ile o dönemdeki muhalif İslâmcıların söylemleri bu bağlamda paralellik göstermektedir.



#### 4.1.f. “Uydurma Dil Cinneti” Olarak Alfabe Devrimi

İslâmcılar’a göre Cumhuriyetin diğer devrimleri olduğu gibi dil devrimini yapmasındaki temel amacı, toplumun gelenekle bağını koparmaktır.

“Türk kültürünün vaziyeti apayrı bir muamma. Çünkü o , dünya kültürü ile esaslı bir şekilde temasa geçmemek ıstırabından başka, bir de kendi kökünü kaybetmek tehlikesi içindedir. Bin bir içtimâî ve tarihî tevekkülün yüzünden Türk dilinin geçirdiği derin tasfiye ve alet inkılabı, ona yeni bir başlangıç tayin etti” (Kısakürek, *Çerçeve*, 1, 109).

Kısakürek, yapılan dil devriminin Türk kültürünü yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bıraktığını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre dil demek bir dünya demektir ve dilin o dünya ile ilişkisini koparmak hem tehlikeli bir durumdur hem de dilin doğasına aykırıdır.

“Uydurma Dil Cinneti: Dil, istikrâî, yani kendi iç ve öz kanunlarıyla mevcut bir müessesedir ve dışarıdan, bütün bir lisan uydurma şeklinde müdahaleye tahammülü olamaz. Tıpkı kâinat gibi (...)Esrarı kanunları aranır, bulunur, fakat uydurulamaz. Lisan ile kâinatın hiçbir farkı yoktur. Zira kâinata ne varsa, karşılığı lisanında mevcut (...) Kömür, toprak altında elmas oluncaya kadar binlerce yıl pişiyor. Dildeki kelimeler de öyle (...) Milletın dilinde yıllarca pişecek ki, kalple dudak arasındaki elmas dizili nâkili vücuda getirebilsin. Sonradan da zorla bu nâkile dizilecek her madde, o milletin ruh ve idrak temeline en korkunç bir suikasttır. Böyle bir lisanın adı Türkçe değil, uydurukça (...)Böyle bir hareket, olsa olsa, bir milletin ruh nakışlarını silmek ve onu mânada cascavlak hale getirmek olur. Sadece ihanet” (Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 2002: 432).

Necip Fazıl Kısakürek Lâtin harfleri ile yazılan ve devamlı olarak yeni unsurlar eklenen Türkçe’yi *uydurma bir dil* olarak tanımlamaktadır. Diğer İslâmcılar gibi Kısakürek de, yeni dili ruhunu kaybetmiş bir dil olarak ifade etmektedir. Çünkü ona göre, bir dile ruhunu veren şey, o dilin tarihin derinliklerinden, kendi doğası içinde dönüşüme uğrayarak gelen anlamıdır. Yani tarih sahnesinde sınanmış, yaşantı içinde dönüşmüş ve dönüştürülmüş ve de yılanmış olması, o dilin değerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda bir dil tarihi ve geleneği temsil etmektedir. Kısakürek bu noktada, dilin tarihsel ve kültürel özelliğini tanımlamak için *kömür* ve *elmas* metaforuna başvurur. Ona göre nasıl ki, *kömür* zamanın akışı içinde dönüşüme uğrayarak *elmas* oluyorsa, kelimeler de aynı şekilde zamanla kendi mükemmel anlamlarına kavuşur. Bütün bu süreç yapay değildir. Tıpkı doğanın kendine özgü yasaları olduğu gibi, dilin de yasaları vardır ve sözü edilen yasalar yapay bir düzenlemeyle kolayca değişemezler. Bu nedenle dili yapay olarak

değiştirmeye kalkmak, kelimenin en basit anlamıyla *suikast*tır. Kısakürek'e göre söz konusu suikast toplumun ruhunu karartmak ve tarihle dil aracılığıyla kurmuş olduğu bağları koparmaktır. Kısakürek için bütün bunların anlamı genel olarak şudur: Cumhuriyet eski yaşantının tarihsel izlerini, kökenlerini ve kaynaklarını hafızalardan silmeyi amaçlamaktadır. Bu da ona göre kültüre karşı bir *ihanettir*.

“Millî yazı diye Lâtin harfleri alındı. (Kemiyette kolay okuryazarlığa karşılık, keyfiyette nadide ve çetin okuryazarlık kayboldu)” (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:107).

“Felaket, ismine Türk denilen Lâtin harflerinin kabulü ile başlar, İslâm santrallerini kesmeye devam eder ve nihayet Türkçe dedikleri ve kargalara bile kahkaha attıracak uydurukça ile kafaları en aziz mefhumlardan yoksun bırakarak bugüne kadar gelmiştir...Türk milleti düşünce kabiliyetini ve âletini İslâmiyet'ten almıştır” (Kısakürek, *Rapor 7/9*, 1993:8;56).

Kısakürek, Lâtin alfabesinin milli bir dil olarak kabul edilmesini ironik bir nokta olarak görmektedir. Harf devrimini Hristiyan ve Lâtin gelenek ve inançlarını temsil eden yaşamın ve geleneğin, İslâm yaşantısına tercih edilmesi olarak değerlendirmektedir. Dahası söz konusu uygulamayı, İslâm'la iletişimi koparmak olarak görmektedir. Genel olarak yapılan dil devriminin büyük sorunlara yol açtığını belirten Kısakürek, söz konusu devrimin tek olumlu (avantajlı) yanı olarak, yeni harflerle birlikte Türkçe'nin pratikte kolay okunmasını gösterir. Fakat buna rağmen adı geçen devrimin *fonetik* ve *gramer* bakımından çok kötü bir dil yarattığını ileri sürer.

“Mekteplerde (gramer) dersi kaldırıldı (Dönmelerin bozuk Türkçesi zafer kazandı)

Türkçe adına, henüz insan gırtlığından çıkmamış ve insan kulağına çarpmamış hırıltılar uyduruldu (Kurbağalarla akraba olduk)”(Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:107-8).

Kısakürek, yeni Türkçe olarak adlandırdığı dilin ses özelliği bakımından ne kadar kötü olduğunu göstermek amacıyla, kelimelerin çıkardığı fonetiği *hırıltılara*, sesleri çıkaran kişileri de *kurbağaya* benzetmektedir. Kısakürek Türkçe'ye giren yabancı kelimeleri ancak, Türkçe'nin genel dil ve ses birliğine uyum gösterebildiği, onların içinde eriyebildiği oranda kabul ettiğini söylemektedir.

“Kendi öz kelimelerimizden başka, bizim iştikak ve sarf ve nahiv mayamız içinde tahammür etmek ve bizim hançerimizin damgasıyla mühürlenmek şartıyla içimizdeki yabancı kelimeler bizdendir. (Yarı yarıya sahibi olduğumuz,

tam sahibi olmak için kanunlaşmasını beklediğimiz, bugünün ve yarının Türkçesi!)” (Kısakürek, *Maarif Davamız*, 1998:273).

Latin alfabesine geçilmesi ile ilgili olarak en sert muhalefet Nurettin Topçu’dan gelmiştir. Topçu, alfabe değişikliğinin bir milletin *dilini koparmak* olarak görmekte ve Cumhuriyet’in yaptığı söz konusu değişikliğin ardında, Osmanlı ve İslâm geçmişiyle bağları koparma düşüncesinin olduğunu ileri sürmektedir. Topçu’yu dinleyelim:

“Sanki dil denen uzvî varlığın yaşayış çağlarından birisi, başka bir varlığa aitmiş gibi, Türkçe ve Osmanlıca ikiliği halinde, farkında olmadan ilmî bir nifak yaratıldı. Bu, dünyada benzeri görülmeyen bir hâdisedir. 'Eski Türkçe' veya ' (...) 'yüzyılların Türkçe'si' diyecek yerde, koca bir milletin dilini koparıp, özel bir lehçe halinde ayırmak Üniversite üstadlarından başkasının kârı olamazdı. Böylelikle dilimizin geçen asırlarını kendi varlığından kopararak Osmanlıca diye adlandıran Edebiyat Fakültesi, geçen yüzyılların Türkçe'sini millî dilimizden ayrı gibi gösteren, dilimizi kendi köklerinden koparma davasını güden Dil Kurumu prensipte birleşmiş bulunuyor...Bizde yeni dilcilerin gelişi, milletimizin mazisine karşı duyulan kinin muvaffakiyeti yolunda atılmış bir adıma benziyor. Kin ile din bir arada barınmadığı gibi, ilim de kin ile yan yana yürümüyor” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 101; 104-105).

Topçu metninden de görüldüğü üzere, dili toplum hayatında varoluşsal bir önemde görmekte, onu bir milletin hafızası olarak kabul etmektedir. Bu nedenle dilin değiştirilmesi demek, varlığın değiştirilmesi demektir. Nitekim Topçu’ya göre Cumhuriyetin yapmaya çalıştığı şey, Osmanlı ile her türlü irtibatı koparmaktır. Bu da milletin varoluşsal temellerini değiştirmek anlamına gelmektedir. Cumhuriyet’in Osmanlıca’yı *Eski Türkçe* olarak adlandırmasını bunun bir örneği olarak sunan Topçu, eski ile kastedilenin *yüzyılların* kültürel birikimi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Dil Kurumu’nu konu ile ilgili tavrından dolayı mahkûm etmektedir. Topçu, metninde de görüldüğü üzere, tüm bu hamlelerin ideolojik bir niyetle yapıldığını, asıl niyetin geçmişle, yani *mâzî* ve gelenekle dil yoluyla kurulan bağın koparılması olduğunu ifade etmektedir.

İslâmcılar, Cumhuriyet’in hayata geçirdiği uygulamaları eleştirirlerken, söz konusu uygulamaları hayata geçiren kurumları da hedef almışlardır. Daha önce İslâmcıların Diyanet İşleri Başkanlığı’na karşı yönelttikleri eleştirileri ele almıştık. Biraz önce de Dil Kurumu’nu dil devrimindeki tavrından dolayı eleştirdiklerini ifade ettik. Bunlarla birlikte İslâmcıların hedefinde olan diğer bir kurum

Cumhuriyet Halk Partisi'dir. Adı geçen partiyi, yaşanan tüm olumsuzlukların müsebbibi olarak gören İslâmcılar, buna ek olarak Cumhuriyet Gazetesi'ni de suça iştirak eden bir gazete olarak değerlendirmişlerdir. Şimdi bunlara bakalım.

#### 4.1.g.İslâmcıların Komünist C.H.P.si

İslâmcılar, Cumhuriyet Halk Partisi'ni Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan hayata geçirilen tüm uygulamaların baş sorumlusu olarak görmüşlerdir. Özellikle laiklik konusunda takındığı tavrı nedeniyle onu dinsiz olarak nitelemişler ve *komünist* bir zihniyete sahip olmakla itham etmişlerdir. Onlara göre C.H.P. sol bir ideolojiye sahip olmak bakımından değil, sosyal yaşamda dinsel değerleri kökünden kaldırmak istemesi bakımından *komünist*dir.

“C.H.P. bir parti değildir; Haçlı dünyasıyla anlaşmış olarak, Türk'ün ruh kökünü kurutmaya memur bir ocaktır ve muhalefet, o iktidardayken değil, muhalefetteyken de daima kendisine karşıdır. Yani mazlumluğunda bile zalimliğini sürdüren parti! Bu mu parti? Rusya'daki komünist partisinden beter” (Kısakürek, *Çerçeve:4*, 1996: 198).

“Hayır ey C.H.P'nin mücerret ruhu! Elbette ki, sen dinsiz değilsin! Dinsiz ve din bahsinde tam kayıtsız ve alâkasız insanlarla aranda muhakkak bir fark olmak lâzım (...) Sen, yüzde yüz, muteriz ve müteaddi, yıkıcı ve ruh kemirici, hunhar ve itisafçı, bir din, daha doğrusu İslâmiyet düşmanısın!!! Dinsiz ne demek yahu; dinsizler senin yanında, akrebe nisbetle hamam böceğidir” (Kısakürek, *Hâdiselerin Muhasebesi* 2,2003, 235-236).

“Halk Partisi lâikliği komünizm makamında telakki ederek milletin ibadetine kadar müdahaleyi caiz görmüş, ezan ve kameti *Kur'an* lisanile okumaktan Müslüman Türkleri menetmişti” (Eşref Edip, *Hakk'a Arka Çevirenlerin Akibeti*, 1998: 56).

Yukarıda iki İslâmcının metnindeki ortak nokta, C.H.P'ye karşı düşmanlığa varan bir tutuma sahip olmasıdır. Özellikle Kısakürek *dinsiz* sıfatının C.H.P'yi tanımlamak için yetersiz kaldığını düşünmektedir<sup>234</sup>. Kısakürek'in *muteriz*, *müteaddi*, *yıkıcı*, *ruh kemirici*, *itisafçı* gibi kullandığı hakaret dolu sıfatlar, C.H.P'ye, dolayısıyla onu kendisiyle özdeşleştirdiği Cumhuriyete karşı beslediği olumsuz duyguların ve düşüncelerin şiddetini göstermek bakımından ilgi çekicidir. Kısakürek dinsizleri

<sup>234</sup> C.H.P. ve mensupları için o dönemlerde İslâmcılar tarafından kullanılan *dinsiz* sıfatı, günümüze taşınarak siyasi arenada kullanılmaktadır. C.H.P. yönetimi bu imajı düzeltmek ve laikliğin dinsizlik olmadığını, bir kişinin hem dindar hem de laik olabileceğini kanıtlamak için çareler aramaktadır. “CHP'liler parti rozetleriyle camiye giderek, “dinsiz” olmadıklarını gösterecek. Dini vecibelerini yerine getiren pek çok partili olduğunu söyleyen CHP İzmir İl Başkan Vekili Zikri Dursun, AKP'nin oyunlarını bozmak için Cuma namazlarını kaçırmayacaklarını söyledi” <http://www.sol.org.tr/index.php?yazino=13374>.

tanımlamak için *hamamböceği*, C.H.P'yi İslâm karşıtı bir din olduğunu göstermek için *akrep* örneklerine başvurmaktadır.

“Cumhuriyetçi, inkılâpçı, milliyetçi, laik, devletçi ve halkçı 6 umde etrafında teşkil edilen Cumhuriyet Halk Partisi, kuru ve lafta bir milliyetçilik yaftası müstesna, acaba hangi düsturiyle komünizmaya zıttır?” (Kısakürek, *Hadiselerin Muhasebesi*, 2003:72).

İslâmcıların genel olarak komünizm ideolojisini ve gerisindeki dünya görüşünü, İslâm'ın önünde çok ciddi bir tehlike olarak gördüklerini anladığımız yukarıdaki pasajları, bu bağlamda Cumhuriyetin uygulamalarını söz konusu ideolojiye ve dünya görüşüne benzeterек (hatta onunla eşitleyerek), sözü edilen uygulamaların aynı oranda tehlikeli olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar. İslâmcılar bu uygulamaların tehlikeli olup olmadığını İslâm'a uygun veya ona karşı olmasını ölçü olarak değerlendirmekte, buradan hareketle İslâm'la telif edilebilen ve edilemeyen uygulamalar sınıflaması yapmaktadırlar<sup>235</sup>. Pasajda da görüldüğü gibi, Kısakürek C.H.P'nin temel ilkelerinden sadece milliyetçiliğin komünist bir içerik taşımadığını ifade etmektedir. Bunun temel nedeni, Kısakürek'in söz konusu ilkeler içinde, içeriği değiştirilmesi koşuluyla benimsediği tek ilkenin milliyetçilik olmasıdır. Nitekim İslâmcılar, Kısakürek'in *kuru* ve *lafta* bir milliyetçilik olarak değerlendirdiği C.H.P'nin milliyetçiliğini reddederek, birazdan ele alacağımız gibi İslâmileştirilmiş bir milliyetçiliği benimseyeceklerdir. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, İslâmcılar milliyetçilik örneğinde olduğu gibi, İslâm'la teorik ve pratik olarak telif edilebilen uygulamaları İslâm'la takviye edilmeleri koşuluyla benimsemektedirler.

“ (...) Halk Partisi lâiklik umdesini garbdan aldı, fakat tatbik şeklini Moskova'dan telâkki etti. Birçok hususlarda olduğu gibi. Memlekette bütün din müesseselerini, mekteplerden bütün din derslerini kaldıran, Halkevleri'ne dinî eserler girmesini yasak eden, İslâmiyet düşmanı, komünist umdeli Halk Partisi, Müslümanlığa göz açtırmamak, Müslümanlığı tamamen boğmak için dinî mahiyette cemiyet teşkilini de menetmiştir” (Eşref Edip, *Müslüman Türk Milleti Din Hürriyetine Tamamen Sabit midir?*, 1998: 86).

Eşref Edip'e göre de C.H.P. dine karşı olan genel (ama özelde laiklikle ilgili) tavrından dolayı komünist bir zihniyete sahiptir. Çünkü ona göre C.H.P. laiklik

<sup>235</sup> Bu konu, daha sonra özellikle Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle tartışılmaya başlanan, topluma mal olan ve olmayan devrimler sınıflamasının alt yapısını teşkil etmektedir. Şöyle ki, DP döneminde bizzat parti başkanı (ve başbakan) olan Adnan Menderes'in, muhafazakâr çevrelerin Cumhuriyet eleştirilerinden feyz alarak yaptığı söz konusu sınıflama, İslâmcılar tarafından heyecanla karşılanacaktır.

ilkesini Batıdan, buna karşın sözü edilen ilkenin uygulanma şeklini Moskova'dan almıştır<sup>236</sup>. Yani Edip, C.H.P'nin laikliği çarpıttığını, aslına ve doğasına uygun olarak tatbik etmediğini ileri sürmüştür.

“ (...) Komünizmi memlekete sokmak isteyenler büyük vatanperver diye alkışlandı. Mekteplerde muallimlere din tahkir ettirildi. Köy enstitülerine komünist muallimler dolduruldu. Meşhur komünistler mükellef sofralara alındı ve arkaları okşandı. En yüksek makamlara getirildi. Köylerde kız ve erkek çocukların bir araya getirilmesi mübâh telakki edildi. Komünistlerin direktifleri dairesinde milliyetçi gençler en ağır işkencelere uğratıldı (...) Bereket versin, 1950'de Demokrasi inkılâbı imdada yetişti de devrimciler, reformcular devrildi, bu azgın dalâlet hareketleri durdu” (Eşref Edip, *Dinde Reform*, 1998: 106).

Eşref Edip, kendince C.H.P'nin komünist olması için yeterli olarak gördüğü uygulamalarını, *din derslerinin kaldırılması, Halkevlerine dinî eserlerin sokmaması,, dinsel temellere dayanan toplumu ilga etmesi, Köy Enstitüleri'ne komünist öğretmenleri alması ve milliyetçilere baskı yapması* olarak göstermiştir<sup>237</sup>. Sözü edilen konular, o dönemde İslâmcılar başta olmak üzere muhafazakâr çevrelerin Cumhuriyete karşı yönelttikleri eleştirilerin merkezi konuları olmuştur<sup>238</sup>. Nitekim Kemal Karpat'a göre, İslâmcılar, Cumhuriyetin laiklik anlayışını eleştirirken sıklıkla, Köy Enstitülerini ve Halk Evlerini hedef almışlar, özellikle adı geçen yerlerde komünist (yani onlara göre dinsiz) eğitim<sup>239</sup> verildiğini ve bu yerlerin Marxist bir dünya

<sup>236</sup> İslâmcılar tarafından kullanılan sözcük, kavram ve metaforlar, onların nasıl bir zihinsel haritaya sahip olduklarını bizlere göstermektedir.

<sup>237</sup> Bu arada şunu vurgulamamız gerekir ki İslâmcıların Cumhuriyet'in aydınlanma projesinin önemli bir parçası olarak gördüğü Köy Enstitüleri'ne karşı bakışları oldukça sert ve ön yargılıdır. İslâmcılar, modern ve aydınlanmacı bir zihin dünyasına sahip eğitimciler yetiştirmek üzere açılmış ve bu yönüyle dünya eğitim tarihine geçmiş bir projeye karşı her zaman tepki duymuşlardır. Bu tepkiyi sadece ideolojik bir gerilimin ürünü olarak görmek hatalı olacaktır. Şöyle ki, İslâmcıların Köy Enstitüleri'ne karşı gösterdikleri tepkilerin gerisinde, ilgili tepkinin şekillenmesinde, geleneksel yaşamın ve onun beslediği feodal dünyanın sosyo-ekonomik ve kültürel olarak kendisini koruma, varlığını devam ettirme amacı ciddi biçimde etkili olmuştur. Özellikle enstitülerden mezun öğrencilerin köylere dönüp orada öğretmen olarak görev yapmaları mevcut egemen güçler tarafından hiç benimsenmemiştir. Bunun nedeni de söz konusu öğrencilerin taşrada feodal güçlerle ve temelde dinden beslenen gelenekle büyük bir mücadeleye girmiş olmalarıdır. Diğer taraftan Eşref Edip'in komünist yuvaları olarak gördüğü Köy Enstitüleri'nde kız ve erkek çocuklarının bir araya getirilmesine karşı çıkması, haremlik-selamlık tarzı bir eğitim özlemi içinde olduğunu göstermektedir.

<sup>238</sup> İslâmcılar, özellikle eğitimin kuru bir bilgi yığını olduğunu düşünmüşler ve onda eksik buldukları imânı yeniden eğitime zerk etmeyi amaçlamışlardır. Bu amaçlarını 12 Eylül'den sonra gerçekleştirme fırsatını yakalamışlardır.

<sup>239</sup> Bu konuyu birazdan İslâmcıların Cumhuriyet'e eğitim konusunda yönelttikleri eleştiriler bağlamında daha geniş ele alacağız. Ama burada hemen şunu belirtelim ki, Edip gibi diğer İslâmcılar, karma eğitim sistemini, hem din hem de benimsedikleri ahlâk açısından yanlış bulmuşlardır.

görüşüne kaynaklık ettiklerini iddia etmişlerdir. Cumhuriyet'in oluşturmaya çalıştığı kimliğe alternatif olarak, Türk ve İslâm unsurlarına vurgu yapan kimlikleri öne çıkarmış ve bu doğrultuda ideoloji tesis etmeye çalışmışlardır. Dahası söz konusu İslâmcı çevreler, özellikle 1980'lerde Cumhuriyetin siyasal ve sosyal dokusunu belirleyecek olan Türk-İslâm ideolojisinin temellerini bu dönemde atmışlardır. Bu bağlamda 1945 sonrasında, "Millet", "Orhun", "Kopuz" vb. dergiler etrafında örgütlenen milliyetçi-İslâmcı kesim, özellikle Necip Fazıl Kısakürek'in düşünsel öncülüğünde komünizmle mücadeleyi en önemli hedefleri arasında saymıştır (Karpas, 1996:212-3)<sup>240</sup>.

Demokrat Parti'nin<sup>241</sup> iktidara gelmesiyle ideolojik olarak iyi bir hareket alanı bulan İslâmcılar (nitekim son alıntıladığımız pasajında Edip, DP'nin iktidara gelişini selamlamaktadır), ciddi şekilde örgütlenmişlerdir. Özellikle Necip Fazıl Kısakürek'in kurduğu Türkiye Milli Talebeler Birliği'ne üye milliyetçiler, komünizmle savaşı kendilerine şiar edinmişlerdir. Örgütün bundan başka diğer hedefi de, iman bakımından zaaf içinde olduğunu düşündükleri genç kuşakları yeniden iman sahibi yapmak ve Cumhuriyetin üretmek istediği insan tipine alternatif bir insan tipiyle karşılık vermektir. Sağlam bir dinî ve ahlâki ruh dünyası ve İslâm inancıyla donanmış milliyetçi bir ideolojiye sahip olmak, sözü edilen alternatif insan tipinin temel özellikleri olarak belirlenmiştir. İmam Hatip Okulları da bu özelliklere sahip insan tipinin yetiştirilmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Nitekim Kısakürek, İmam Hatip Okullarının ve buradan mezun olan kişilerin,

---

<sup>240</sup> Söz konusu kesimin milliyetçilik ideolojisi, Osmanlı tarihi içinde bulunabilen milli kudret ve dine dayanmaktadır. Bu ideoloji komünizme karşı savaşmayı amaç edinmiştir. Ayrıca "Türkiye için tehdidin genelde sağcılardan değil solculardan geldiğine dair (Adnan Menderes'in sözleri) görüş, milliyetçiliği sola karşı mücadelede başvurulan kaynağa dönüştürmüştür. Bkz Karpas, Kemal. *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Temeller*, İstanbul, Afa Yayınları, 1996, s: 212-213; 223.

<sup>241</sup> Şunu da da hemen belirtelim ki Kısakürek başta olmak üzere İslâmcılar, Demokrat Parti'nin iktidar olmasını büyük bir memnuniyetle karşılamalarına rağmen, adı geçen partinin özellikle laiklik konusundaki siyasetten memnun kalmamışlar ve onu da eleştirmişlerdir. Bu nedenle adı geçen partiyi, alternatif yokluğunda ehven-i şer olarak görmüşlerdir. Örneğin Kısakürek konu ile ilgi olarak şunları dile getirmiştir: "Demokrat Parti'nin zafer bulması ve Halk Partisi'nin olanca mahiyet ve hüviyetiyle yerin dibine katmasından başka bir gaye tanımayan biz, canımızı ümidimizi bağladığımız, cephede bir zaaf gördükçe her defa ciğerimize kan oturduğunu hissediyoruz" (Kısakürek, *Başmakalelerim 2* 1995: 216)

kendi siyasal projesi<sup>242</sup> ve ideali olan Büyük Doğu açısından önemini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Ufak tefek düzeltmelerle, İslâm davasının en ateşli (diyalektik) ve aşk karakterini vadeden bu yeni nesil, lise ve yüksek tahsil safhasındaki mukaddesatçı gençlikle el ele, davamızın temel kaynaklarından biri olmanın şartlarına her zaman biraz daha yaklaşıp yaklaşıp bugüne kadar gelmiş ve manevi ordumuzun mümtaz sınıfları arasında aldığı hususi yerini asla kaybetmemiştir” (Kısakürek, *Son Devrin Din Mağlupları*, 2008: 287).

İslâmcıların C.H.P. ile ilgili olarak besledikleri olumsuz duyguları ve düşünceleri, nedenleri ile vermeye çalıştık. Görüldüğü gibi sözü edilen nedenlerin çoğu siyasal içeriğe sahiptirler. Bunların yanı sıra, İslâmcıların C.H.P. hakkında izlenimlerini belirleyen bir faktörün de, ona mensup olanların yaşam biçimleri olduğunu burada not edelim. İslâmcılar C.H.P. mensuplarını ellerinde *viski* şişeleriyle *sarhoş* olan, bu anlamda hem dinsiz hem de ahlâk yoksunu kişiler olarak da görmektedirler. Kısakürek’e kulak verelim:

“ (...)Kelimeler, kelimeler, boş kelimeler (...) Bizse iş bekliyoruz. Yanlış anlaşılmasın: C.H.P'den beklediğimiz hiçbir iş yoktur. O, yalnız, millet ve âme vicdanı kabul ettiği bir zümre sembolüne viski içirip sarhoş etsin, yeter! (Kısakürek, *Hadiselerin Muhasebesi, Muhalefet*, 2003:36).

İslâmcıların eleştirilerinin odağında olanlar, sadece Cumhuriyet ve C.H.P değil, fakat aynı zamanda, dönemin Cumhurbaşkanı İsmet İnönü ve Cumhuriyet gazetesidir.

“Mareşal Fevzi Çakmak tarafından bize bilfiil ve bizzat anlatıldığına göre, bir zamanlar talebesi bulunduğu ‘Tophane-i Âme’de sırf zabıtları görsün diye koridorlarda seccadesini serip namaz kılacak kadar ulvî(i) bir seciye taşıyan İsmet İnönü, zamana göre dindar ve zamanına göre dinsiz görünmekten başka hiçbir rolü olmamış bir münâlik ve münafıklığın mensubu, korkunç bir Allahsızdır” (Kısakürek, *Hücum ve Polemik*, 1992:143).

İslâmcılar, Cumhuriyet’i kurucularını genel olarak *dinsiz* kişilikler olarak sunma çabasındadırlar. Fakat bu çaba, bütün kurucuları kapsamaktan ziyade, özel olarak Cumhuriyetin ilk yıllarında, İslâmcıların yukarıda şikayet ettikleri uygulamaları devreye sokan kişilere yönelik olmaktadır. Yine şunu da belirtelim ki, Mustafa Kemal Atatürk’ü direkt hedef seçen pasajlara rastlanmamakla birlikte,

<sup>242</sup> İslâmcılar bir yandan Cumhuriyet’i akıl ve pozitivizm aracılığıyla topluma yeni bir şekil vermeye çalıştığı gerekçesiyle eleştirirken diğer yandan kendileri de topluma dair düşünsel ve siyasal projeler üretmişlerdir. Nitekim Kısakürek’in Büyük Doğu projesi bu söylediğimize örnek teşkil etmektedir.



dönemin *diktatörlük* olduğunu belirten pasajlara rastlanmaktadır. Bu durum bize, İslâmcıların konu ile ilgili olarak *eżoterik* bir üslupla yazdıklarını, söz konusu dönem dolayımında kişileri hatırlatan ve eleştiren bir yöntemi benimsediklerini göstermektedir.

Kısakürek Cumhuriyet Gazetesi ile ilgili olarak da şunları dile getirmiştir

“...Bu gazete, adiyle ve saniyle Cumhuriyet’tir ve onun İslâmiyet’e karşı çektiği kılınç, mukabil hamleyle karşılanması ve parçalanması mümkün, açık ve belirli bir hedeftir. Yani kendine göre namuslu (...) Hemen bütün sol yayın da aynı ciddiyet ve ağırbaşlılık edasında (...)Bu satırlar sol’a bir övgü değil, düşmanlarımızın nasıl davrandıklarına ve onlara ne yolda karşı çıkmak gerektiğine dair gayet faydalı bir tespittir. Halbuki mahud küçük beyinlerin idare ettiği tröst ise, İslâmiyet’e karşı açık ve belirli bir cephe almaktan çekinir görünmesine rağmen üstünde İslâm binası yükselen zemini, fikir ve ahlâkı yok etmektedir” (Kısakürek, *Devlet ve İdare Mefkuremiz*, 1998:309).

Cumhuriyet gazetesini solcu ve din düşmanı olarak değerlendiren Kısakürek, onun temel özelliğinin İslâmiyet’e karşı verdiği düşündüğü savaş olduğunu ileri sürmektedir. Metnin içinde yer alan ifadeler, biçim-kurgu ve kullanılan tanımlar dikkate alındığında, metnin gerilimli bir zeminde, tam bir teyakkuz psikolojisinde olduğu anlaşılmaktadır. Yazarın ötekileştirdiği *düşman* olan *sol*a karşı mücadele ettiği, söz konusu mücadele için yandaşlarına çağrıda bulunduğu, onlara söz konusu mücadelede başvuracakları taktik ve yöntemleri belirlediği pasaj, kin ve öfke doludur. Kısakürek burada sadece sol bir ideolojinin temsilcisi olarak gördüğü Cumhuriyet gazetesini değil, fakat aynı zamanda bizatihi solu hedef almaktadır. Cumhuriyet gazetesi nezdinde *bütün sol yayınları* da kategorik olarak *düşman* ilan eden Kısakürek, ilgili yayınları *tröst* olarak görmekte, bunların gizli olarak İslâm’ın ruhunu verdiği ahlâkı ve düşünceyi ortadan kaldırmak niyetinde olduklarını iddia etmektedir.

#### **4.1.h.İslâmcıların Seküler Milliyetçilik Eleştirileri ve Milliyetçiliği Dinselleştirmeleri**

Bir önceki bölümde İslâmcıların milliyetçilik ideolojisine bakışlarını ele almış, önceleri milliyetçiliğe ve milliyetçilere karşı oldukça sert tepki gösterdiklerini, milliyetçiliği İslâm’ın ve imparatorluğun özüne aykırı bulduklarını, dahası söz konusu ideolojiyi sosyal bütünlük açısından ayırım ilkesi olarak değerlendirdiklerini ifade etmiştik. İslâmcıların Osmanlı döneminde milliyetçiliği

gündemlerine almalarının ve tartışmalarının ardında, özellikle gayr-i Müslimlerin artan ayrılıkçı hareketlerine karşı, İslâmi dayanaklara sahip teorik-siyasal bir savunma mekanizması geliştirmek ihtiyacı yatmıştır. Yani İslâmcılar için milliyetçilik, genel olarak kaynağı dışarıda olan bir dış sorun olarak görülmüştür. Fakat bir taraftan İmparatorluğun yıkılması, milli devletlerin hızla yayılması, diğer taraftan özellikle İttihat ve Terakki döneminde olgunlaşan Türkçülük ideolojisinin, Cumhuriyet döneminde başat bir kurucu ilke olarak kabul edilmesi, yani yeni siyasal ve sosyal birliğin milliyetçilik idesine referansla kurulması gibi reel siyasette yaşanan gelişmeler, İslâmcıları, milliyetçiliği tekrar düşünmeye zorlamışlardır. Milliyetçiliğin İmparatorlukların çözülmesine yola açtığı bir dönemde, İslâmcılığın bu anlamda bir siyasi proje ve ideoloji olarak başarılı olma şansının neredeyse olmadığı anlaşıldığında, başta Mehmet Âkif Ersoy olmak üzere birçok İslâmcının milliyetçilik karşısında aldığı pozisyon değişmiştir. Sözün kısası, İslâmcılar milliyetçiliğin çağın siyasi ruhuna daha uygun olduğuna iknâ olmuşlar ve milliyetçiliğe yaklaşımlarını revize etmişlerdir. Örneğin, ilk dönemlerinde milliyetçiliği sert bir biçimde eleştiren, hatta onu ve temsilcilerini aşağılayan Ersoy, özellikle İstiklal Marşı<sup>243</sup> şiirinde milliyetçi temaları sıklıkla kullanmış, bu temaları dinî temalarla telif etmeye çalışmıştır.

Çatma, kurban olayım, çehreni ey nazlı hilâl!  
Kahraman ırkıma bir gül! Ne bu şiddet, bu celâl?  
Sana olmaz dökülen kanlarımız sonra helâl (...)  
Hakkıdır, Hakk'a tapan, milletimin istiklâl!  
(...)

Kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki feda?  
Şüheda fışkıracak toprağı sıksan, şüheda!  
Canı, cananı, bütün varımı alsın da Huda,  
Etmesin tek vatanımdan beni dünyada cüda.  
(...)  
Dalgalar sen de şafaklar gibi ey şanlı hilâl!  
Olsun artık dökülen kanlarımın hepsi helâl.  
Ebediyen sana yok, ırkıma yok izmihlâl:

<sup>243</sup> Kurtuluş Savaşı esnasında bir milli marşın yazılması için yarışma düzenlenmiş ve kazanan şiir için beş lira ödül biçilmiştir. Söz konusu yarışma için Mehmet Âkif Ersoy'a teklifte bulunulmuş, Âkif ise ödülü almamak şartı ile yarışmaya katılmıştır. Yarışmaya katılan şiirler arasında Âkif'in 'Kahraman Ordumuza' şeklinde ithafta bulunduğu şiiri, Antalya milletvekili Hamdullah Suphi tarafından defalarca okunmuş ve büyük bir çoğunlukla Milli Marş kabul edilmiştir. Konu ile ilgili tartışmalar ve oturumlar için bkz. TBMM Zabıt Cediti, 12.3.1337 (1921),s: 70-94. İstiklal Marşı olarak Âkif'in şiirinin seçilmesinde, şiirin yarattığı milli heyecan oldukça etkili olmuştur.

Hakkıdır, hür yaşamış, bayrağımın hürriyet;  
Hakkıdır, Hakk'a tapan, milletimin istiklâl

Şiirde geçen *millet, ırk, vatan, bayrak* gibi milliyetçi sözcüklerin kullanımı milliyetçi söylemlerin Ersoy tarafından benimsendiğini göstermektedir<sup>244</sup>. Ersoy adı geçen sözcükleri dinî temalarla aynı söz diziminde buluşturarak, dinin ve milliyetçiliğin birbirinden uzak algılanan anlamlarını birbirine yaklaştırarak, bu iki anlayışı tek bir potada eritmeyi başarmıştır<sup>245</sup>. Ersoy'un milliyetçilik konusunda yaşadığı değişimi ve milliyetçiliği din ile kaynaştırmasını, Nurettin Topçu şu şekilde özetlemektedir:

“Dini irade ile milli irade hiçbir kitapta ve dimağda görülmemiş şekilde bu eserde birleştirilmiştir. O zamana kadar milliyetçi denince dine karşı ve ona yabancı olan kişi, dinci ve Müslüman deyince de, milliyetçiliği tanımayan insan akla gelirdi. Milliyetçi, ırkçı yani kemikçiydi. Dinci ise, hurafeci ve vatansız varlıktı” (Topçu, *Mehmet Âkif*, 1998: 40-41).

Ersoy'un milliyetçiliğe dinî temalarla irtibatlı yaklaşımı, Cumhuriyet döneminde diğer İslâmcılar tarafından devam ettirilmiş, bu bağlamda Cumhuriyetin din-dışı ve pozitivist bir milliyetçilik anlayışını benimsemesi ve milliyetçilikten dinî temaları ayıklamaya çalışması eleştirilmiştir<sup>246</sup>. Yani İslâmcılar Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yaşama geçirilen pozitivist, seküler içerikli milliyetçiliğe itiraz etmişler ve İslâmi değerler tarafından takviye edilen alternatif bir milli kimlik inşasına yönelmişlerdir<sup>247</sup>. Örneğin Eşref Edip 'Türkocakları'nın faaliyetleri üzerine kaleme aldığı yazısında, Cumhuriyetin inşa etmek istediği milliyetçiliği şu sözlerle eleştirmiştir.

“Dinsiz Türkçülük yerine Müslüman Türkçülük kaim olursa yeni Türkocakları hakikî surette milli bir müessese halini alır, milleti yabancılaştırmaya ve

<sup>244</sup> Kurtuluş Savaşı'na aktif olarak katılan, halkı söz konusu savaş için motive etmek ve onlarda heyecan uyandırmak gibi görevleri yerine getiren Mehmet Âkif Ersoy'un, özellikle şiirlerinde öne çıkan milliyetçi temaları Ankara Hükümeti tarafından benimsenmiş, buna karşın onun bir İslâmcı olarak savunduğu düşünceleri pek itibar görmemiştir.

<sup>245</sup> Nuray Mert'e göre, bahsi geçen durum yani, “millet inşasında ve milliyetçiliğe sezgisel yönelimin dini ihyâ etme gayretleriyle birleşmesi ve karışması, Osmanlı'da da gayet belirgindir (Mert,2003:315)

<sup>246</sup> İslâmcılar, Cumhuriyeti, toplumu bir arada tutan dinsel bir aidiyet ve birlik idesi olması bakımından İslâm'ı devre dışı bırakmasından dolayı eleştirmişlerdir. Bu bağlamda Cumhuriyet'in tesis etmeye çalıştığı milli devletin biçimsel ve soyut olduğunu iddia etmişlerdir.

<sup>247</sup> Sözü edilen “alternatif milli kimlik, Cumhuriyet'in giriştiği ulus devlet ve kimliği inşasının revizyonu ve sağ yorumunun ürünü” (Mert,2003:315) olarak şekillenmiştir. Dinî temalarla güçlendirilmiş (ve bahsedilen sağ yorumun ürünü olarak) milliyetçilik, yapılan devrimlerin etkisi nedeniyle teorik ve siyasî olarak hareket etmekte güçlük çeken İslâmcıların, ayakta kalması açısından tıpkı muhafazakârlık gibi bir ‘sığınma evi’ rolünü üstlenmiştir.

soysuzlaştırmaya değil, hüviyet-i milliyesini muhafazaya, manevî varlığını yükseltmeğe cidden büyük hizmet etmiş olur” (Eşref Edip, *Dinsiz Türkçülük, Müslüman Türkçülük*, 1998:45).

“Orhan Seyfî Orhon’un lisaniyle söylüyorum, hakikî Türkçü olmanın bir neticesi de samimî dindar ve Müslüman olmaktır. Çünkü Türk milleti –çok küçük bir azlığı müstesna- Müslümandır. Bir milletin mukaddesatına bağlananların, o milletin en mukaddes saydığı din duygusuna karşı hissiz ve kayıtsız kalmaları imkânsızdır. Hem Türkçü hem dinsiz olmak bir tezat ve tenakuz teşkil eder” (Eşref Edip, *Din Her Şeyden Üstündür*, 1998:46).

Edip’in ifadelerinde öne çıkan temel nokta, Cumhuriyetin milliyetçilik anlayışını *dinsiz* olarak tanımlamasıdır. Ona göre sözü edilen milliyetçilik anlayışı, millî bir kimliğin taşınması gereken en önemli unsur olan manevî içerikten yoksundur. Dahası bahsedilen milliyetçilik anlayışı, mevcut haliyle milleti *yabancılaştırmaya* ve *soysuzlaştırmaya* neden olmaktadır.

İslâmcılar Cumhuriyetin milliyetçiliği tesis ederken başvurduğu yöntemi ve kullandığı tarihsel malzemeyi eleştirmişlerdir. Cumhuriyetin özellikle dinî temelde sağlanan birlik ilkesini reddederek laik (yani dünyevi ilkelerle) millî birliği inşa etmesini ve bunu yaparken İslâm’la özdeşleştiğini düşündüğü Osmanlı dönemini ihmal etmesini kınamışlardır. Bu bağlamda, söz konusu tarih anlayışının teorik hazırlayıcısı konumunda olan Türk Tarih Tezi’ni mahkûm etmişlerdir.

“Ortaya ezel günlerinin idarecilerini Türkler diye gösteren bir tarih tezi atıldı. (Ve parayla tutulmuş Garp âlimleri bu tezi alkışlarken, tarih ilmi başını alıp Kafdağı’na kaçtı)...Altı ok ve altı kelimeyle bir ideolocya bina edilmeye kalkışıldı (6 derste Tango-Profesör Panosyan)” (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:108).

Türk Tarih tezinin ileri sürdüğü temel iddiaları ve dayandığı teorik zeminini reddeden İslâmcılar, sözü edilen tarih tezine yönelttikleri eleştirilerinin gerekçelerini ise, bahsedilen tezde Osmanlı döneminin ve Türklerin İslâm dinini benimsedikleri dönemin yok sayılması, ilgili dönemlerin unutulmak istenen bir geçmiş olarak işaretlenmesi ve yeni tarih yazımının Orta Asya gibi eski çağın kültürel imgeleri üzerine tesis edilmesi olarak göstermişlerdir. Nitekim birinci bölümde ele aldığımız gibi, Cumhuriyet’in yeni bir hafıza inşa etmek, bu doğrultuda Osmanlı ve İslâm’ın içinde yer aldığı gelenekle bağını koparmak ve de inşa etmeye çalıştığı milliyetçiliğin ruhunu seküler temalarla beslemek için ortaya attığı tarih tezi kapsamında, Anadolu’nun ilk uygarlıklarını ve Orta Asya’yı Türklerin en eski tarihi olarak işaretlemesi, İslâmcılar tarafından tepki görmüştür.

Kısakürek söz konusu tezin ideolojik olarak taraftar bulabildiğini, fakat bir bilim olarak gördüğü tarih disiplinince kabul görmediğini, bilimin ideoloji tarafından deforme edildiğini iddia etmiştir. Kısakürek'in *ezel günlerin idarecilerini Türkler diye gösteren* sözüyle kastettiği şeyin, Cumhuriyet'in ilk yıllarında 'Türk Tarih tezi' kapsamında Türklerin atalarını sadece Etiler ve Sümerler olarak gösteren Cumhuriyet olduğu anlaşılmaktadır.

Kısakürek ve Edip'in tersine Topçu, Etilerin Türklerin ilk ataları olduğu şeklindeki tezini benimsemektedir.

"Anadolu'da kuvvetli bir ziraat iktisadını hazırlayan Eti çocukları, bugünkü Anadolu köylüsünün ilk kökleridir. Dokuz asır evvel bu ülkeye yayılan İslâm dini ise, buradaki halkı yeni bir mefkûre içinde tekrar canlandırarak yeni bir medeniyet kurarken asıl milli tarihimizi başlatmış oluyordu" (Topçu, *Yarınki Türkiye*, 1999: 137).

Topçu Etilerin Türklerin ilk ataları olduğunu kabul etmesine karşın, milliyetçiliğini asıl olarak Türklerin İslâm'la buluşmasıyla ve Anadolu'nun alınmasıyla başlatmaktadır. Topçu da Cumhuriyet'in İslâm'ı ve Osmanlı'yı devre dışı bırakan tarih anlayışına karşı çıkmakta, Türklerin gerçek ataları olarak, İslâm'la bütünleşmiş olan şu isimleri zikretmektedir.

"Toprağıyla, havasına İslâm'ın ruhu sinen Anadolu'da Osmanoğulları'nın kurduğu ve altı yüz sene onların eliyle gelişen büyük devletimizin yaşadığı ideal işte böyle bir milliyetçilikti. Başından sonuna kadar milliyetçilik dâvasına sâdik kalan, Türkleştirme ve İslâmlaştırma siyasetini ön plânda tutan bu devletin yıkılışını milliyetçiliğimizin başlangıcı sayanlar, bizden olmayanlarla, bizi bilmeyenlerdir...Bu milletin gerçek ataları olan Osman'ın oğulları, Halife Ömer'den sonra yerlerde sürünen rûh-i İslâmı birlik içinde devlet ve ikbâl yükselttiler. Fatih İstanbul'u almakla kucaklaştırdı (...) Senin ataların Alparslan'lar, Yıldırım'lar, Gazi Osman'lar değildir, diyenler kimlerdir? Tarihinin daha dün başladığını, şeklinin sana yakışmadığını, Haçlı çocuklarına benzemen lâzım geldiğini söyleyenler senin dostların mıdır?" (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 12; 65; 88).

Topçu, Türk milletin ataları olarak Ömer ve Osman'ı göstermekle milliyetçilik anlayışını İslâmiyet'e; Alparslan, Yıldırım ve Gazi Osman'ı göstermekle de Osmanlı'ya bağlamaktadır. Bununla, tesis etmeye çalıştığı milliyetçilik anlayışında İslâm'ı ve Osmanlı'yı devre dışı bırakan Cumhuriyet'e mesaj vermektedir.

"Son nesilde bir milliyetçilik temayülü var. Belki kendilerini arıyorlar. Benlikleriyle gururlanıyorlar. Çok güzel. Fakat asıl bu benlikleri nedir? Onu bilmiyorlar ve bilmedikleri için elbise değiştirir gibi her gün yeni bir benlik değiştirmekle bütün enerjilerini harcıyorlar. Heyhat, zavallı millet! Senin değerin

Süleymaniye camii gibi eşsiz bir âbide iken böyle ıssız bir kenarda durur. Bugün bilinmez, kullanılmaz bir kuvvet, unutulmuş ve uyumuş bir hayat gibidir” (Topçu, *Amerikan Mektupları*, 2004: 46).

Buradaki metniyle de Cumhuriyet dönemi milliyetçiliğinin çıkmazlarına değinen Topçu, söz konusu dönemde mâziyle bağların koparılması nedeniyle, benlik yitiminin yaşandığını ifade etmekte ve son neslin sürekli bir kimlik arayışı içinde olduğunu ileri sürmektedir. Topçu sözü edilen mâzinin İslâm olduğunu aşağıdaki pasajda şu şekilde ifade etmektedir.

“Bugün Fransız ve İtalyan milliyetini katolik inancından, Türk’ü Müslümanlıktan ayırmak imkânsıdır. Bu sun’i ve zoraki bir tasavvur olur. Denemelerin muvaffakiyetsizliği de meydandadır (...) İslâm dininin, milletimizin kuruluşunda en büyük rolü oynadığını biliyoruz. Türk’ün Müslüman olması, maddî hayattan ruhî hayata geçiş diye vasıflandırılabilir. Böyle bir gidiş, insanın tabii ilerleyişidir” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 18;57).

Türk milliyetçiliğinin en önemli unsurunun İslâm olduğunu ileri süren Topçu, bu sayede Türklüğü ve İslâm’ı aynı potada eritmeye çalışmaktadır. İlk örneğini Mehmet Âkif Ersoy’da gördüğü Türk-İslâm sentezini daha da derinleştirmeye çalışan Topçu, İslâm’ı milliyetçiliğin mayası olarak görmektedir. Türklüğü söz konusu sentezin maddi gücü olarak gören Topçu, İslâm’ı ise onun manevî gücü olarak ele almaktadır. İslâmcılar, Cumhuriyetin milliyetçilik kavrayışını, Müslümanlara gerçek kimliğini ve manevî gücünü veren adı geçen unsurları ortadan kaldırmak olarak nitelendirmektedirler. İslâmcılar kendileri için oldukça kötü olan bu tabloyu değiştirmenin tek yolunu, köklerini manevî (yani İslâmî) değerlerden almış *Müslüman Türçekülüğü* teklif etmek olarak görmüşlerdir.

“ (...) biz, gerçek milliyetçiliği, geriye doğru değil, ileriye doğru, menba istikâmetinde değil, mansap istikâmetinde, tohum üstünde değil, ağaç, üstünde karar kılıcı bir anlayış ve görüşe bağlıyoruz (...) cevherini posasından süzen ve yalnız cevhere nisbet kabul eden bir telâkkiden ibaret (Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 2002:403-4).

Kısakürek’in, ideal ve gerçek milliyetçilik olarak tarif ettiği anlayışın en önemli özelliği, teorik ve ampirik içeriğinin İslâm tarafından doldurulmuş olmasıdır. Pasajda benimsediği milliyetçiliği tarif etmek için kullandığı *ağaç* metaforu bahsedilen milliyetçiliğin, *tohum* metaforu ile toyluğuna (daha doğrusu deneyim ve geçmişi itibarıyla çocukluğuna) gönderme yaptığı Cumhuriyetin milliyetçiliği karşısındaki ihtişamını temsil etmektedir. Kısakürek benimsediği

milliyetçiliğin, cevherini İslâm'dan alması nedeniyle (-oranında) Cumhuriyetinkine göre daha güçlü ve geleceğe dönük olduğunu ileri sürmektedir.

“İşte bizim milliyetçiliğimiz; İslâm’a bağlı Türk ruhunun, bu mutlak kadro içinde Türk duygu ve düşünce hususiyetlerinin milliyetçiliği!.. Ve işte cihan ölçüsünde milliyetçilik! (...) İslâm inkılâbında milliyetçilik görüşü, Müslümanlıkta mahdud o sınırlı milliyetçiliktir ki, bu sınırın en küçük mikyasına kendisini hudutsuz ve başıboş bilen bir milliyetçilik ulaşamaz ve böyleleri bizimle uyuşamaz. İslâm inkılâbında, Şeriât’le hudutlu akıl, hakikatte nasıl hudutsuz aklın tâ kendisiyse, yine onunla hudutlu milliyetçilik de, hakikatte hudutsuz milliyetçiliğin tâ kendisidir (Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 2002:238;404).

Gerek Edip’in gerekse Kısakürek’in tarif ettikleri ve Müslüman Türkçülük olarak adlandırılan milliyetçilik İslâmî değerlerle donanmış bir milliyetçiliği temsil etmektedir. Burada işaret etmememiz gereken önemli bir nokta da şudur. İslâmcıların milliyetçilik ile başlangıçta aralarına koydukları mesafe, biraz önce ifade ettiğimiz gibi Ersoy’un çabaları ile önemli ölçüde kapanmıştır<sup>248</sup>. Şimdi ise özellikle Kısakürek’le birlikte milliyetçilik İslâmcılar nezdinde yeni bir boyut kazanmaktadır. Şöyle ki İslâm’la takviye edilmiş bir milliyetçilik öne çıkmakta ya da milliyetçilik İslâmî bir nitelik kazanmaktadır. İslâmcılar, başka bir deyişle milliyetçiliği İslâm’la uzlaştırmaya çalışmışlardır.

Bu nokta da İslâmcıların ilk dönemlerde milliyetçiliğe seküler ve laik bir ideoloji olduğu gerekçesiyle karşı çıkmalarına rağmen sonra onu dinselleştirerek benimsediklerini göstermektedir.

İslâmcıların Türk Tarih tezini eleştirdikleri diğer bir nokta da, romantik tarih geleneğinin etkisinde kalan Cumhuriyet’in, Tarih tezi kapsamında *ırk* kavramına vurgu yapmasıdır.

“İslâm inkılabında milliyet görüşü, kendisini sahte milliyetçiliklerin tersine zarf değil mazruf, kap değil muhteva, madde değil ruh, mekân değil zaman işi telâkki eder. İslâm inkılabında milliyet görüşü, Türkü fırlak kemikler, çekik gözler, dar alınlar ve kirpi saçlar kadrosunda, yani hor ve kaba madde plânında aramaz” (Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 2002:237).

<sup>248</sup> Fakat daha sonra İslâmcıların bu ideolojiye bakışı değişmiş, milliyetçilik İslâmcılar açısından dinsel bir biçim ve içerik kazanarak bütünleştirici bir ilkeye dönüşmüştür. Yani İslâmcılar milliyetçiliği dinselleştirdiği oranda benimsemişlerdir. Dahası, farklı içeriklerle donatılsalar da milliyetçilik konusu, İslâmcıların ve Cumhuriyetin paylaştığı ender ortak noktalarından biri olmuştur. Fakat İslâmcılar tarafından sahiplenilen milliyetçilik, Cumhuriyet’in yukarıda dile getirilen laik milliyetçiliği olmamıştır.

Kısakürek Cumhuriyetin milliyetçilik projesini sahte ilan etmekte ve onun temelinde yattığını düşündüğü özellikleri reddetmektedir<sup>249</sup>. Söz konusu özellikleri *zarf*, *kap*, *madde* ve *mekân* sözcüklerini kullanarak tanımlayan Kısakürek, *zarf ve kap* sözcükleri ile adı geçen milliyetçiliğin kendini kapatan, belli bir kalıba sokmaya çalışan niteliğine, *madde* sözcüğü ile ilgili milliyetçiliğin kuru, ruhtan yoksun oluşuna ve *mekân* sözcüğüyle de coğrafi bakımdan kendini Anadolu ile sınırlayan anlayışına gönderme yapmaktadır. Yine *fırlak kemikler*, *çekik gözler*, *dar alınlar ve kirpi saçlar* sözcükleri ile Türk Tarih Tezi'ne ve adı geçen tez bağlamında bir Türk'ün ırksal özellikleri olarak sunulan tarife itiraz etmekte, ona karşı geliştirdiği alternatif milliyetçiliğin temeline İslâm inancını, ruhunu, tarihselliğini yerleştirmektedir.

Bu çerçevede, Türk milletinin geçmişini daha da derinlere götürmeye çalışan Topçu, aşağıdaki pasajlarındaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, Türk milliyetçiliğini yirminci yüzyıldan başlatan anlayışa şiddetle karşı çıkmaktadır.

“Bizde milliyetçilik dâvası, bazılarının zannettiği gibi, yakın zamanlarda doğmuş değildir. Milletimizin tarihi kadar eskidir. XI. asırda yapılan Malazgirt muharebesinden bugüne kadar Orta Asya'dan gelen Türkmenlerin Anadolu'ya yerleştirilmeleriyle, bu unsura İslâm dininin esaslarından kaynaklı gelen örf ve âdetleri, hukuk, ahlâk ve sanat değerlerini dokuz yüzyıldan aşılıyarak Anadolu'da hem maddî, hem ruhî birliğe sahip bir milletin kuruluşuna çalış-anlar, milliyetçiliğimizin tarihini yapanlardır” (Topçu, *Sosyoloji*, 2001: 77).

“Milliyetçiliğimizin doğuşunu XX.asrın kaplarına veya daha yakın zamanlara getirenler, ecdadı da, tarihimizi de, milliyetimizi de bilmeyenlerdir. Bunlar Fatih'in torunları değildir; içimize karışan yabancılardır. Daha Osman Bey'den başlayarak Kayıoğulları, Anadolu'da millî birlik meydana getirmenin idrak ve iradesine sahip oldular. Ve bu dâva uğrunda asırlarca sürekli başarı gösteren kahramanlar yetiştirdiler. Ankara Kalesi önünde bir millet ruhundan ateş alan bir Yıldırım'ın elinde kırılan kılıçla, bu topraklara milliyetçiliğin tohumlarını serpmişlerdi. Beş yüz sene sonra Çanakkale'nin toprağına gömülen gövdelerden göklere yükselen imân, milliyetçiliğimizin miracı oldu” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 11).

Topçu, milliyetçiliğin modernitenin bir ürünü olduğu tezlerine karşı çıkarak, onun tarihin derinliklerinde manevi değerlerle yoğrulmuş bir mefkûre olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, milliyetçiliği yakın geçmişe (dolayısıyla Fransız İhtilal-i'ne) bağlayan modern tanımlara karşı çıkmakta, çok daha derin bir geçmişle alâkalı

<sup>249</sup> Daha önceki bölümde, Kısakürek'in, Durkheim'in bakış açısına referansla inşa edilen ve genel olarak İttihat-Terakki, ardından Cumhuriyet döneminde benimsenen milliyetçiliği, bir ideoloji olmaktan çok bir psikoloji olarak gördüğünü belirtmiştik.



olduğunu düşündüğü Türk milliyetçiliğini Anadolu'nun alınmasıyla başlatmaktadır. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, Topçu'nun milliyetçilik anlayışını belli bir çerçeveye yerleştirmek zordur. Şöyle ki Topçu, bazı pasajlarda saf milletler kavramına başvuruken ve milliyetçiliği *nasyonel sosyalizm* vurgusu taşıırken diğer yandan paradoksal bir biçimde ırk temelli milliyetçilik anlayışına karşı çıkmaktadır. Örneğin, şu sözleri onu *nasyonel sosyalizme* yakınlaştırmaktadır:

“Soy meselesini eski sınıflamalardan kurtararak bir coğrafya üstünde aynı medeniyet seviyesindeki insanların aynı tarihî devirlerde kaynaşmalarından doğan birlikleri ele almak şartıyla, böyle bir soydan olan insanların aynı bir toprağın mukadderatı ile kaynaşarak iktisat hayatı içinde birleşmesinden en saf demekten korkmayacağımız milletler doğuyor” (Topçu, *Yarınki Türkiye*, 1999:133).

“Otoriteli bir devlet çalışması, Türk milliyetçiliğinin temeli olacaktır. Bu temel cesaretle atılmazsa eğer, komünizmin enternasyonal akımlarıyla Amerika'nın kozmopolit kuvvetleri Türk milliyetçiliğini bozacaktır” (Topçu, *Ahlâk Nizamı*, 1999: 30).

Nurettin Topçu, görüldüğü gibi *soy* kavramı etrafında tartıştığı milliyetçiliği *saf* milletlere kadar götürmekle ve *otoriteli bir devleti* Türk milliyetçiliğinin temeline koymaktadır. Fakat aşağıdaki metninde de Türk milliyetçiliğini *ırk* kavramına bağlayan anlayışı eleştirmektedir.

“Üzerlerinde âyet yazılan kemiklerinin şekli şehit ecdadınkine benzemeyen, yüzünde asırların ızdırabı okunmayan, ancak iştihalarını gidermek için bu toprakların üstünde dolaşanlar, Fâtih'lerin eseri olan millî birliğin toprak dâvasına yabancı kaldılar. Şaşkınlar milletin vatanını unutup ırkın vatanına göz diktiler” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 17).

Nurettin Topçu yukarıdaki pasajında *soy* kavramına vurgu yapmasına karşın burada paradoksal biçimde *ırk* kavramı etrafında tartışılan milliyetçiliği, gerçek milliyetçilik olmadığı gerekçesiyle reddetmektedir. Milliyetçiliğin *ırk* kavramıyla sınırlandırılmasını kabul etmeyen Topçu, milliyetçiliğin esasını *mefkûre* yani ideal olarak görmekte, söz konusu idealin de İslâm olduğunu düşünmektedir. Cumhuriyet'in milliyetçiliğini özü olmadığı gerekçesiyle bir nevi *nylon* milliyetçilik olarak görmektedir.

“Millet, modern cemiyetimizin yüzyıllar içinde yoğrulan şahsiyeti olduğuna göre, bugünkü devletin millî olması onun tabî halidir (...) Millî devlet, milletin yüzyıllara gömülü iradesini dış tesirlerden koruyarak yaşatan devlettir (...). Yüzlerce yıllık, bazen bin yıllık alın terinden ve Hak uğrunda dökülen kılıç kanından alır” (Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, 2004: 115,116).

Millî tarihin mayasını *kan* ve mücadele olarak tanımlayan Topçu, bir milletin gerçek millet, bir devletin de millî bir devlet olmasını, tarihin sınavından geçmesine bağlamaktadır. Bu da romantik geleneğin ve nasyonel sosyalizmin temel kavramları olan *toprak* ve *kan* gibi unsurları benimsediğini göstermektedir.

Nurettin Topçu'nun Cumhuriyet dışında milliyetçilik bağlamında eleştirdiği diğer iki kesim de Turancılar ve İslâmcılardır. Topçuya göre, Turancılar milliyetçilik davasına zarar vermekteler ve onu gerçek doğasından uzaklaştırmaktadırlar.

“Millet şuurunu yeniden kazanmak için, Türk ırkından yeni bir millet çıkaran Anadolu'nun tarihini ve toprağını gözlerden uzaklaştırarak, yerine mevhum bir Turan ülkesini ikâme eden Turancılar, bugünkü kültür ve iman buhranımızın ilk mesulleridir... İslâmcılar, bu memleket çocuğunu yetiştiren emek ve toprağın hakkını inkâr ettiler. Coğrafya ile iktisadın millet varlığının iskeleti olduğunu, İslâm'ın da ona hayat verici ruh olduğunu, ruhun bedenden, beden de ruhtan ayrılamayacağını düşünmediler” (Topçu, *Yarınki Türkiye*, 1999: 36 ; 134).

Turancılığı, milliyetçilik ruhunu Anadolu'dan uzaklaştırdığı gerekçesiyle eleştiren Topçu, İslâmcıları da milliyetçiliği sadece ruh olarak görmelerinden, dolayı eleştirmektedir. Çünkü Topçu'ya göre milliyetçiliğin hem maddi (bir vatan) hem de manevi (ideal) olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır ve bunlardan birine yapılan vurgu milliyetçiliğin doğasını eksik kavramak demektir.

#### **4.1.1.İslâmcıların Akıl, Felsefe Kavrayışları ve Eleştirileri**

İslâmcıların modernleşme ve dolayısıyla akılla ilk karşılaştıkları dönemde, ona karşı aldıkları pozisyonları daha önceki bölümlerde incelemiştik. İslâmcıların genel olarak, İslâm'ın ilerlemeye engel olmadığı, akla ve çağdaş yaşantıya uygun olduğuna dair kanıtlar getirmeye çalıştıklarını, fakat özellikle doğası itibariyle modern sorunlara geleneksel düşünce içinde yanıt vermekte zorlandıklarını, bunun da temel nedeninin de on ikinci yüzyıldan itibaren İslâm'ın felsefe ile yeterli derecede ilişki kur(a)maması olduğunu belirtmiştik. Buna rağmen ilk dönem İslâmcılarının özellikle Tanzimat'tan itibaren felsefe ile yeniden ilgilenmeye başladıklarını, İslâm ve felsefe arasındaki kopukluğu gidermeye çalıştıklarını ifade etmiştik.

Cumhuriyetle birlikte İslâmcıların, devrimlerin tümüyle İslâm'ı hedef aldıklarını düşünmelerinden dolayı, öncelikli gündemlerini İslâm ve felsefe ilişkisi

değil, daha önce ifade edildiği gibi devrimlere karşı geleneği savunmak için halkın içine karışmak ve Cumhuriyete karşı verilecek yanıtlar oluşturmuştur. Bu nedenle İslâmcılar nezdinde sözü edilen konuda ciddi bir geri çekilmenin yaşandığı söylenebilir. Yani İslâmcılar, İslâm'ın siyasal savunusunu, entelektüel gelişimine göre daha öncelikli bir konu olarak görmüşlerdir. Muhalif İslâmcıların akıl ve felsefe karşısındaki tutumlarını belirlemelerinde, akıl-nâkil ilişkisini ele alış biçimleri çok önemli olmuştur. Dolayısıyla İslâmcıların İslâm ve modernleşme kavrayışlarında önemli bir yer tutan akıldan ne anladıkları, onların Cumhuriyetin kurucu aklıyla olan ilişkilerini de belirlemiştir.

Konu ile ilgili olarak iki İslâmcı öne çıkmaktadır. Bunlardan biri, akli ve felsefeyi doğrudan hedef alan ve onu İslâm'ın siyasal teolojisi içinde değerlendiren Necip Fazıl Kısakürek, diğeri ise felsefeye yer açmak isteyen ve İslâm'ı felsefileştirmeye çalışan Nurettin Topçu'dur. Şimdi adı geçen kişilerin konuyla ilgili düşüncelerine bakalım.

“Aklın sınırı derin... Yalnız akli anlatmak için kamuslar doldurmak lâzım. Akıl var İslâm'da... Öyle ki var'la yok arasında mevcut... İşte hak dinin hususîliği de bu! (...) Olması gereken yerde var, olmaması gereken yerde yok. Hududunu tanıyan, tükeniş sınırlarını gören akıl, dince en mübarek vasıta... Ve kendi kendisini yenmeye çürüğe çıkartmaya köle alet...” (Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm*, 1999:14;16).

Kısakürek nâkilin yani *nass*ların dünyayı kavramada ve tanzim etmede birinci derece rol oynadığını savunmaktadır. Bu yönüyle Kısakürek *Eşari* geleneğinden beslenen siyasal İslâmcı olarak, akli ve felsefeyi vahiy karşısında tehlikeli bir etkinlik olarak görmektedir.

Koca İmam-ı Gazalî... Akli akılla tükettikten sonra şöyle der: “Aklın hudut noktasına vardım ve gördüm ki, onunla erişmek boş hayâl... Peygamberin ruh feyzine yapışmaktan ibaret her şey... Öyle yaptım ve kurtuldum. Peygamberlik tavrı aklın ötesindedir” (Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, 2000:142-3).

“Gerçek ve akıl (...) Akıcı geçinenlerin çoğu gerçek akıldan mahrum mahlûklar (...) Bir İmam-ı Gazalî'yi, bir (Bergson)u okusalar görürler. İmam-ı Gazalî akli harikulâde izah eder: “Gördüm ki”, der, “Akıl mahduttur, sınırlıdır, yolu ve rolü çizilidir, onunla erilemez (...) Anladım ki, her şey Resûl'un ruh feyzine tutunmaktan ibarettir. Ona yapıştım ve kurtuldum. Devrimizde akli savunan akılsızlar hâkimdir! Aklın aczini anlamayan büyük akıl yoksulları (...) Rasyonalizm budalaları.” (Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 1999:47).

Gazalî'nin akli iman karşısında ikinci derecede önem veren bakış açısını benimseyen Kısakürek, akli vahyin gölgesinde algılamış, bu noktada siyasal teoloji geleneğinden beslenmiştir. Akli dünyayı kavramada sınırlı ve eksik olarak gören Kısakürek'e göre, akli kendinde kurucu olarak görenler *akılsız* ve rasyonalizm budalalarıdır. Buradan da anlaşılacağı gibi siyasal İslâmcılarda görülen temel anlayış, dinsel olmayan aklın savunulamazlığıdır.

“Derin ve gerçek müminde akıl, hürriyeti hakikate esaret diye bilir. Hakikate esir olduktan sonradır ki, insan, gerçek ve büyük hürriyetin ne olduğunu anlar. Yoksa mücerred ve münhasır, hürriyet için hürriyet ve onun akli, eşeklerin hürriyeti ve aklıdır. İşte, derin ve gerçek müminde ilâhî nimetlerin en zenginlerinden biri olan akıl: Şer'î isimlendirilişiyle selim akıl, Şeriatı yegâne ve mutlak hakikat mîzanı ve bu mutlak mîzanı ayrıca mizana çekmek kudretini nefsinde görmez” (Kısakürek, *İdeolojya Örgüsü*, 2002:185).

“Bizim aklımız (benim değil bizim aklımız, dâvanın akli) harikulâde ve İslâm'ın dört asırdır beklediği akıl (...) Ve bizim aklımız, noktası noktasına İslâmî emirler manzumesine bağlı (...) Harikulâde bir Arap atının, süvarisinin emrine bağlı oluşu gibi (...) O “Dur! Deyince durur, o “Koş! Deyince koşar.

Fakat bizim aklımıza, ham ve kaba softanın vehmettiği gibi, süvarisine bağlı olmayı koşu kabiliyetinden mahrumluk ve ebedî uyuşukluk diye anlayan tam zıt (...) Bu hal, harama bakmamak için gözlerini çıkaran nasipsiz ve Allah indinde değersiz vaziyetine benzer. Gözlerimiz olacak; ve bu gözler en iyi görecek, böyleyken harama bakmayacaktır. Kıymet budadır.

İşte Şeriat'e bağlılıklarını akli ezmek ve ezdirmek diye anladıkları içindir ki, son dört asırlık nesiller, küfrün sahte aklına mağlûp oldular.

Aklî ve Şeriat nüktelerinin halledildiği gündür ki, İslâm inkılâbının ve din emrindeki selim aklın şâşalı sahası açılacak ve sonsuz nur, her şeyi kaplayacaktır (...) (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:171-172).

Yukarıdaki pasajda akıl ve şeriatın konumlarını saptayan Kısakürek'e göre şeriat mutlak ve değişmez doğruların içerildiği bir çerçevedir. Akli şeriata teslim etmeye çalışan Kısakürek, ruhsuz ve imansız bir akli kabul etmemektedir.

“Felsefe daima birbirinin yanlışını çıkarmıştır. Bugün bilinen felsefe tarihinde, işi eski Yunan'dan alırsak bugüne kadar felsefe hep evvelki mezhebin yanlışını ortaya çıkararak yeni bir mezhep getirmiştir. Fakat farkında değildir ki, gelecek olan da onun yanlışını çıkaracaktır! (...) Demek ki, başıboş arayış, felsefe (...) İslâm bundan hazzetmez! İslâm'ın tefekkürü ise nâmütenahidir. Felsefe değildir, hikmettir” (Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 1999:17).

“Biz felsefeyi, dalâletin, inkârın ve fikrin kargaşalığının insana getirdiği hal olarak, tarihi bir sayıklama manzumesi, aldanışlar tablosu diye görmekte mazuruz. O bir ahlâk da getiremez; getirse bile bunu müeyyileştiremez” (Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm*, 1999:14).

“Felsefe deyince gözümüzün önüne şöyle bir manzara gelir: Feza büyüklüğünde bir çuval. Çuval, yalnız bir tanesi sağlam, gerisi çürük cevizlerle dolu... İşte felsefe, bu çuvala her defa elini sokup sağlam cevizi boş yere aramak gayretinin işidir” (Kısakürek, *Çerçeve 4*, 1996: 250).

Kısakürek, felsefeyi başıboş arayış olarak görmekte ve felsefenin İslâm tarafından kabulünün zorluğuna işaret etmektedir. Bu noktada felsefenin İslâm dünyasında başlangıcından beri edindiği yer ve buna bağlı olarak algılanış biçimi, İslâm dünyasının, modernleşmenin akla yüklemiş olduğu kurucu rolüyle olan geriliminin habercisidir. Şöyle ki, modern aklın, rasyonalitenin, kendisini belirleyen tüm Tanrı kökenli ve ideolojik baskılardan kurtulması ve yeni bir dünya tasavvuru, sözü edilen gelenekle çatışma içindedir. Bu nedenle geleneğin kendisini modern ilkelerle inşa etmeye çalışan Cumhuriyetle gerilimi kaçınılmazdır. Sözü edilen bakış açısı, siyasal İslâm geleneğinin izlerini taşımaktadır. Nitekim Kısakürek sözü edilen geleneğin temsilcisi olarak, ahlâkı ve siyaseti dinin kapsamına almakta, buradan hareketle de dogmayı bütün evreni açıklamada kullandığı bir kaynağa dönüştürmektedir. Felsefeyi ilahi olanla çatışma halinde göstermekte ve Gazali’nin felsefeye baktığı yerden bakmaktadır.

Burada hemen şunu ifade edelim ki siyasal İslâm geleneğine mensup olduğunu düşündüğümüz İslâmcılar, felsefe sözcüğünden ziyade *hikmet* sözcüğünü kullanmaktadırlar. İrfan anlamına gelen *hikmet* sözcüğü, geleneğe referans yapmaktadır. Bu durum, asıl olarak muhafazakâların *reason* kavramı yerine *wisdom* kavramını kullanmalarına benzemektedir. Nitekim Nisbet’in ifade ettiği gibi, her iki kavram farklı anlam dünyalarına referans etmektedir. Bu nedenle aydınlanma ve modernitenin kavramı olan *reason*, gerisinde daha ziyade pozitif akıl ve pozitivist bir bakış açısını barındırır. Yani bilginin kaynağını bu dünyaya içkin kılar, hiçbir dinsel ve aşkın bilgiye referansta bulunmaz. Buna karşın *wisdom*, geleneksel akla vurgu yapar, bilgiyi tarihsel deneyim ve alışkanlıklara gönderme yapar (Nisbet, 1962: 5). Bu nedenle muhafazakâr düşünürler, *reason* kavramının dayandığı soyut ve evrensel kategorilere, onun tarih dışı söylemine itiraz ederler ve genel olarak *wisdom* kavramını kullanırlar. Nitekim muhafazakâr düşüncenin duayenlerinden olan Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution* adlı çalışmasında, *wisdom* kavramını kullanmıştır (Burke, 1940).

Kısakürek'e karşın Topçu, felsefenin insan hayatında çok önemli bir yer işgal ettiğini ileri sürmekte ve felsefesiz bir toplumun olamayacağını ifade etmektedir.

“İnsan, düşünen bir varlık olduğu için filozoftur” (Topçu, *Yarınki Türkiye*, 1999:52).

İnsanı düşünen bir varlık olarak gören bu sözüyle, Aristoteles'in *insan düşünen bir hayvandır* şeklindeki düşüncesine yaklaşmaktadır. Her toplumun kendi felsefesi olması gerektiğini düşünen Topçu, felsefenin Türk toplumunda hak ettiği ilgiyi görememesinden yakınmaktadır.

“Acaba bizim felsefemiz nedir? Türk ırkının kabiliyetleriyle ortaya konmuş bir millî felsefemiz olmuş mudur? Bu soruya, batı taklitçiliğine teslim olan iradesizlerimiz, Batı'nın felsefesi var ya (...)! Batılılaştığımıza göre onlardan birini benimsemeliyiz’ diye yanıt veriyorlar (...) Büyük millet kütlesinin tarafından ses veren muhafazakâr zihniyet ise, *Kur'anın* varlığı kâfidir; felsefe lâzım değil’ diye yanıt veriyorlar” (Topçu, *Yarınki Türkiye*, 1999:52).

Hem Batıcıların hem de muhafazakârların felsefe konusundaki yaklaşımlarını eleştiren Topçu, bu iki kesimin felsefenin yerleşmesini engellediğini düşünmektedir. Bunun sonucu olarak İslâm'da felsefenin geri çekilmesinin, İslâm'ın modern dünya ile buluşması önündeki en ciddi engel olarak görür. Felsefeye karşı olanların İslâm'ın kendini yenilemesinin önündeki en büyük engel olarak görmektedir. Çünkü Topçu'ya göre felsefesi olmayan bir millet ve hareket, kendini kötürümleştirmeye mahkûmdur.

“Felsefe dinî inanışlarımızın da üstadıdır. O olmazsa din altında halka sunulan her efsaneyi dinî inanış yaparız. İbadet hareketleri yapan herkesin din adamı diye arkasından gideriz... Felsefe olmazsa dindarlık bir uyanık rüya, bir vehim, bir hastalık sanılır. Din, yaşamak korkusunun yarattığı bir vehim veya ahiret simsarlığı, bir cimrilik veya sersemlik sayılır” (Topçu, *Yarınki Türkiye*, 1999: 59).

“Bizde metafizik kelimesi çok kere yanlış anlamda alınmıştır. Çoktandır memleketimizde her türlü değişmelere inkılâp adı veren kültürsüz bir zümre, birçok inançların kökü sayılan metafiziğe düşman kesilmişlerdir. Ama bu zavallılar metafiziğin ne olduğunu bilmezler. Bunların arasında felsefe hocaları da vardır: Vakıâ geçen asırlarda Fransa'da Auguste Comte, metafiziğin lüzumsuzluğunu, gerçek konusu bulunmadığını iddia etmiş ve metafizikle mücadele etmişti. Ama hiç olmazsa Comte bu iddiasını, “pozitivisme=isbatçılık” adı verilen ve kendi ortaya attığı bir felsefe sistemiyle müdafaa etmişti. Yani felsefe düşmanlığını yine felsefeye dayanarak yapmıştı. Bizim inkılâpçılarımız metafizikten, sade kendi arzu ve zevklerini ve bir de basit görüşlerini perdelleyen bir engel olduğu için hoşlanmıyorlar. Metafizik, içgüdülerimizle yaşam-

ımıza razı olmayıp, bizden üstün bir akıl dileyen disiplin olduğu için ondan kurtulmaya çalışıyorlar” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 48).

Felsefenin, yenilenmenin eleştirel düşüncenin gelişmesinin anahtarı olduğunu düşünen Topçu, felsefenin mutlak anlamda tesis edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü felsefe ona göre, hareketin, değişimin ve yenilenmenin anahtarıdır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Necip Fazıl Kısakürek İslâm’ı felsefeden korumaya, Nurettin Topçu ise İslâm’la felsefeyi uzlaştırmaya çalışmaktadır. Kısakürek İslâmî bir dille siyasete, Topçu ise felsefî bir dille İslâm’ın reformuna yönelmektedir.

#### **4.1.i. İslâmcıların Hedefi: Kadın ve Örtünme**

İslâmcıların modernleşme ve Batılaşmayla birlikte muhatap oldukları ve yüzleştikleri bir başka konu da kadın ve kadın hakları olmuştur. Modernleşme ile birlikte ve özellikle Osmanlı’nın son dönemlerinde, kadınlara sosyal yaşamda eğitim başta olmak üzere birçok alanda bazı haklar verilmiştir. Özellikle İttihat ve Terakki döneminde söz konusu haklarda belirgin bir ilerleme sağlanmıştır. Fakat şunu kabul etmek gerekir ki kadınlara en fazla hak Cumhuriyet döneminde verilmiştir. Medeni yasanın değişmesi, aile, boşanma, miras gibi konularda birçok hak elde eden kadınlar, siyasal olarak da seçme ve seçilme haklarına sahip olmuşlardır. Türkiye bu konuda takip ettiği Batı’nın birçok ülkesinden önce bu uygulamayı devreye sokmuştur. İslâmcılar Osmanlı’dan beri yaşanan bu gelişmelere şiddetle itiraz etmişlerdir. Özellikle kadınların kamusal alanda görünür olmasına itiraz etmişler, onların İslâmî esaslara uygun olarak statü ve rol sahibi olmalarını istemişlerdir. İslâmcılar kadın konusunu hem genel ahlâk, gelenek açısından hem de modernleşme eleştirisi bağlamında ele almışlardır. Bu konuyu ciddi bir biçimde irdeleyen ilk kişi, Cumhuriyet öncesi İslâmcılarından olan Halim Paşa’dır.

“Sosyal çöküşümüzün en tehlikeli neticelerinden birini de bazı kadınların iddiaları teşkil ediyor. Günümüzde bazı kadınlar örtünmeyi terk etmek, daimî olarak erkeklerle bir arada bulunmak, hürriyet ve serbestlik elde ederek Batı kadınları gibi yaşamak istiyorlar. Bunlardan evlenenler, kocalarının hâkimiyetini tanımak istemediği gibi, genç kızlar da ebeveyninin vesâyetine tahammül edemiyorlar. Bu gibi kadınlar artık hür olmak, istedikleri gibi hareket etmek, yaptıkları şeyler için kimseye hesap vermemek arzusu ile doludurlar. Bu feminist kadınların, bu gibi iddia ve istekleri, bâzı erkekler

tarafından da doğru bulunarak destekleniyor” (Said Halim Paşa, *Cemiyet Buhranımız*, 2003: 125-6).

Görüldüğü gibi Said Halim Paşa, kadınların bir anlamda özerkliğini elde etmelerini ve erkeklerle eşit statüde olma arzularını, sosyal çöküşle bağlamaktadır. Söz konusu çöküntünün, kadınların Batılı gibi yaşama istemelerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Halim Paşa’nın pasajında öne çıkan ve esas olarak şikayet ettiği konular ise, kadınların örtünmek, erkeğin vesayeti altına girmek ve herhangi bir konuda kimseye hesap vermek istemeyişleridir. Bu anlamda kadınların özgür olma isteklerinin bazı erkekler tarafından da desteklenmesini şaşkınlıkla karşılayan Halim Paşa, söz konusu isteklerin sahibi olan *feminist* kadınları hedefine almaktadır. Dolayısıyla eleştirilerde bulunduğu *feminizmi Batılı* yaşantının bir sonucuna bağlayan Halim Paşa, bu sayede her iki unsuru da zararlı addetmektedir. Pasajda kadınlar tarafından talep edildiğini öne sürdüğü yaşam tarzının, İslâm’ın öngördüğü yaşam tarzıyla çeliştiğini ve söz konusu taleplerin geleneğin aleyhine olduğunu ileri sürmektedir.

Cumhuriyetle birlikte din dışı bir toplum tasarımına uygun olarak, kadınlar yaşamın hemen her alanında yer edinmeye başlamışlardır. Bu da İslâmcılar açısından, İslâm’ın ön gördüğü Müslüman yaşam biçiminin ve giyim tarzının ortadan kaldırılması olarak görülmüş ve eleştirilmiştir<sup>250</sup>.

“...Kemalistler yeni bir kanun tasarısı hazırlayarak, erkeklerin birden fazla kadınla evlenmesine yasak getirmektedirler. Böylece Kur’ân-ı Kerim’in ikişer, üçer, dörder kadınla evlenmeye verdiği cevaza açık bir muhalefet sergilemekte” (Mustafa Sabri, *Kadın ve Erkekler Arasındaki Mahremiyet’in Kaldırılması*, 2007:127-128).

Pasajdan da görüldüğü üzere Mustafa Sabri, Cumhuriyet kadrolarının medeni kanunu bir erkeğin birkaç kadınla evlenebilmesini mümkün kılan İslâmî kaynaktan uzaklaştırıp kadınları çok eşlilikten kurtarma girişimlerini eleştirmekte ve söz konusu girişimi İslâm’a karşı bir hamle olarak değerlendirmektedir. Bunun yanında İslâmcılar kadının özellikle Cumhuriyetle birlikte değişik iş kollarında yer almasını ve genel olarak İslâmî esaslara uygun bir biçimde örtünmemesini eleştirmişlerdir. İskilipli Mehmet Atıf 1925 yılında yazdığı *Tesettür-i Şer’î* kitabında şunları dile getirmiştir:

<sup>250</sup> Devrim yıllarında İstanbul’da muhalif gazeteler örneğin, *Baticılığı*, “barlara ve fuhuşhanelere Müslüman kadınlarının gitmesi” olarak tanımlamışlardır (Tunaya,2003:151).



“Müslüman-Türk kadını iki çeşit örtünme kaidesiyle bağlıydı. Birinci kaide: Büluğa erdikten itibaren, başı dahil olmak üzere, bütün vücudunu bürüyecek bir çarşafı örtünmesidir. Bu kıyafetteki bir kadın, Şeriat’ın izin verdiği ölçü dışında, mahremi olan erkekler dışında hiç kimseye vücudunun hiçbir uzvunu gösteremez. İkinci kaideye göre de, meşru bir sebep olmadıkça evlerinden çıkıp yabancı (namahrem) erkeklerle temas edemez... Sadece yüzü ve elleri görünebilir. Erkekler bu yerlere şehvetsiz olarak bakabilirler... Olağan konuşması dışında herhangi bir şekilde konuşamaz, tabii şarkı da söyleyemez. Zira nağmesi de haram sayılacaktır” (İskilipli Mehmet Atıf, *Tesettür-i Şer’î*, aktaran Tunaya, 2003: 152-153).

Kadının örtünmesi ile ilgili kuralları, şeriatın kadınlar için gördüğü uygulamalardan hareketle oluşturan İskilipli Mehmet Atıf, kadının yeri olarak mahremle çevrelenmiş ve erkeğin izni olmadan hareket edemeyen (hatta konuşamayan) bir alanı görmüştür.

İslâmcıların kadının Cumhuriyet’te elde ettiği konumunu değerlendirirken öncelikli olarak ilgilendikleri konu örtünmedir. İslâmcılar kadının örtünmesini gelenek ve İslâmî kurallardan dolayı gerekli hatta zorunlu olarak görmektedirler. Örneğin Mustafa Sabri ve Kısakürek sözü edilen konuda şunları dile getirmektedirler.

“Hilafet meselesinden sonra, Mustafa Kemal’in kendine ve hükûmetine kadınlarla ilgili ihtilâtı meşrû gördüğü, kadınların örtülerini terk etmeye teşvik ettiği, hatta zorlandığı size yetmez mi?” (Mustafa Sabri, *Kadın ve Erkekler Arasındaki Mahremiyetin Kaldırılması*, 2007: 127).

“Nereye gidiyoruz? Meselâ kadın kılığı (...) 1904 tarihli bir yabancı mecmuaya bakın, denize giren bir kadın bileğinden çenesine kadar örtülüdür. Şimdi anadan doğma hâle geldi” (Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 1999:38).

Mustafa Sabri, Mustafa Kemal’in kadınların örtüden uzaklaşmasını teşvik ettiğini, hatta onları bu konuda zorladığını ifade etmektedir. Kısakürek de kadının her geçen gün örtüden sıyrılarak açılmasına itiraz etmekte ve bunun sorumlusu olarak da *şimdi* ile ifade ettiği Cumhuriyeti göstermektedir. Ona göre kadının her geçen gün çıplak hale gelmesi kadar, gizeminden bir şeyler kaybedip özünü yitirmesi de bir sorun olarak orta yerde durmaktadır.

“ Kadın kılığına bakın o devirden bu devire: Ferace, derken çarşaf, sonra tango çarşaf, derken manto, derken bütün açılış ve anadan doğma halden beterine geçiş. Batılılaşma davasında en mânalı bugünün kadını (...) Bugünün kadını saçsızdır, kaşsızdır, kirpiksizdir, dişsizdir. Her şeyi takma (...) Sonra da ismi kadın (...) Bugünün kadını öylesine soyunmuştur ki, her şeyden evvel “gizli”yi öldürmüş ve kendisinde fethedilmeye değer hiçbir taraf

bırakmamıştır. Sonra da sıfatı “cazibeli” (...) (Kısakürek, *Türkiye’nin Manzarası*, 2000:115; 321).

Kısakürek, kadının Batılılaşma ile birlikte *fethedilmeye değer hiçbir tarafının kalmadığını* ve *gizliyi öldürdüğünü*, sahip olduğu her şeyin takma olduğunu dile getirdiği metninde bu durumu şiddetle eleştirmektedir. Kadının çarşıftan uzaklaşarak örtüden sıyrılmasına itiraz eden Kısakürek, başka bir metninde kendisiyle çelişkiye düşerek onu çarşıfa büründürmenin de yanlış ve *kaba softalık* olarak görür.

“Kadını kafes arkalarına ve haremlere hapsedmek, hiç kimsenin karşısına çıkarmamak ve topuğundan saçına kadar simsiyah bir torba içine sokup öylece ve bir ân için cemiyet koridorundan geçirivermek, İslâmi ölçü ve gereklerden emrettiği bir iş değildir. Her bakımdan mükemmel olan dine bir şey eklemek veya ondan bir şey eksiltmek, dini anlamamaya ve nihayet ya ham ve kaba softaların eseri diye mütalâa ve bu halden İslâmiyet’i tenzih etmek lâzımdır. Şer’î ölçülere bürülü olarak kadın, İslâm cemiyet ve beldesinin büyük meydanında ve her türlü iş ve faaliyet sahasında, bütün nazarlara açık bir edeb ve ismet heykelidir” (Kısakürek, *İdeolojya Örgüsü*, 2002:140).

İslâmcıların sosyal yaşamda kadınlara biçtiği roller öteden beri tartışma konusu olagelmıştır. Şöyle ki kadınların öncelikle erkeklere tabi olarak sunulması başlı başına bir problemdir ve bu problemin kökeninde ataerkil zihniyet hâkimdir. Söz konusu ataerkilliği, örtünme örneğinde tartışan ve onu değişik açılardan ele alan Nazih Ayubî, örtünmeyi Arap kültürel sisteminin ve yaşam tarzının İslâm’a havale edilmesi olarak görür<sup>251</sup>. Şöyle ki, Ayubî’ye göre, kadının sosyal yaşamdaki pozisyonunu belirleyen kültürel kodlar, Arap kültürünün kadına karşı güvensiz tavrı ve erkek egemen bakış açısıdır. Ayubî’yi dinliyoruz:

“Kadına duyulan güvensizlik temelde Arap coğrafyasında cinselliğe verilen anlamla bağlantılıdır (...) Erkeklerin sosyalleştirilmesini ve öz denetim bakımından kendilerini eğitmelerini beklemekten çok, kadının bedenini gizlemek, evlilik ilişkisi dışında onu erkeklerden mümkün olduğu kadar uzak tutmak” (Ayubi, 1993:48-49).

Bu kısa değerlendirmeden sonra tekrar İslâmcıların konu ile ilgili görüşlerine dönelim. Cumhuriyet’le birlikte kadının statüsü ile ilgili hayata geçirilen uygulamaları hedef alan İslâmcılar, bir sosyal sorun olarak gördükleri kadının yeni

<sup>251</sup> Tam bu noktada, Muhammed Arkoun’un, bir sosyal değişimin kendinden önceki değerleri tümüyle ortadan kaldıramadığı, hatta ondan birçok unsur aldığı şeklindeki yorumunu hatırlamamızda yarar vardır. Buradan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, İslâm bir önceki sosyal yaşamdan belli başlı unsurları bünyesine dahil etmiştir. Nitekim Ayubî’ye göre, sözü edilen unsunlardan birisi kadının toplumdaki konumunu belirleyen “Arap yaşam tarzı olan ataerkilliktir” (Ayubi, 1993:49).

statüsünü, çocukluktan itibaren verilen eğitimle ilişkilendirmişlerdir. Kısakürek sözü edilen konuda şunları dile getirmektedir:

“Kaçgöç kaldırıldı ve kadın açıldı. (Ve bütün mumlar söndü).  
Kadına bütün ameliğinden hâkimlik makamında kadar her iş sahası sunuldu.  
(Ev ve aile ocağı güme gitti).  
Kız ve erkek talebe arasında, toplu öğretim kanunlaştırıldı. (Kız ve erkek talebeye, hocaların gözü önünde birbirinin iştahını kabartmak sanatından başka bir şey sevdiremedi)” (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:107-108).

Görüldüğü gibi Kısakürek, kamusal alanda kadına yer açılmasına ve kamuda kadının (örtüden kurtulması manasında) açılmasına genel olarak karşı çıkmıştır. Kadının pozisyonunu geleneksel yaşama uygun olarak tayin eden Kısakürek, kadının temel rolünü annelik, yerini ise *aile ocağı* olarak göstermiştir.

Burada değinmemiz gereken bir nokta da şudur: İslâmcıların aileyi sosyal yaşamda çok önemli bir kurum olarak görmeleri, muhafazakâr düşünce ile ortak noktalarından bir diğeridir. Çünkü muhafazakâr düşünürlere göre, modernitenin özne-birey merkezli toplum tasarımı bir kurgudan ibarettir. Dolayısıyla toplum bireyden hareketle kurulamaz. Bunun tersine aile kurumu organik bir varlıktır ve tarihsel olarak insan doğasına en uygun kurumlardan biridir (Mannheim, 1971:174). Muhafazakâr düşünce aile, lonca sistemi ve devlet üçlemesini, sosyal yaşamın belkemiği olarak görür. Aydınlanmayı ve moderniteyi, adı geçen bu üç kurumun yapısını bozdukları gerekçesiyle eleştirir. Şimdi tekrar İslâmcıların kadın konusundaki görüşlerine geri dönelim.

Kısakürek kadının sosyal yaşamdaki konumu ile ilgili olarak şikayetlerini ve eleştirilerini dile getirdiği yukarıdaki metninde, konuyu iki açıdan ele almaktadır. Birinci olarak, kadının kamusal alana çıkmasının bizatihi kendisini, kadının sosyal yaşamda yerine getirmesi gereken asli görevini aksatması bakımından bir sorun olarak görmektedir. İkinci olarak, bu durumla bağlantılı olarak kadın ve erkeğin aynı kamusal alanı paylaşmasının, ona göre sosyal ahlâkı zedeleyici yönleri bulunmaktadır. Ayrıca Necip Fazıl Kısakürek’in örtüden arınması ile ilgili olarak kullandığı *mum söndü* metaforu, kendi içinde dışlama ve ötekileştirmeyi içermektedir. Bilindiği üzere *mum söndü* metaforu, Alevi mezhebine mensup kişileri hedef alan ve genel olarak pejoratif anlama sahip bir metafordur. Sözü edilen metafor sayesinde Kısakürek’in farklı mezheplere karşı nasıl bir düşünce beslediği

ortaya çıkmaktadır. Kısakürek, söz konusu metaforla Cumhuriyetle birlikte tüm toplumun ahlâk zaafı içinde olduğunu imâ etmektedir. Diğer taraftan Cumhuriyetin eğitimde haremlik-selamlık uygulamasına son vermesi, Kısakürek tarafından genel ahlâkı bozduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Kısakürek söz konusu durumun, yani kız ve erkek çocuklarını aynı sırada oturmalarının, öğrencilerin birbirlerinin cinsel iştahını kabartmalarına neden olduğunu ileri sürmekte, bu nedenle toplu öğretime karşı çıkmaktadır. Kız çocukları için orta öğretimin gerekli olmadığını ifade etmesi de ayrıca üzerinde durulması ve tartışılması gereken bir konudur.

“Talim ve terbiye işinde Avrupalı mütehassıs, kız ve erkek karışık öğretim gibi heyulâî abesler, İslâm inkılâbının maarif siyasetinde bahis mevzu olamaz. Bulûğdan evvelki ilk tahsil devresinde karışık bulunmasında bir mahzur olmayan kız ve erkek talebeler, ilk devreden sonra tahsillerine cinsiyetlerinin müstakil toplulukları içinde devam ederler. Kızlar için orta tahsil ayrıca mecburiyet ifade etmez” (Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 2002:251).

Kısakürek metninde de görüldüğü üzere, kız ve erkek çocuklarının ancak ergenlik öncesinde bir arada okuyabileceklerini, bu durumun ergenlik sonrasında değişmesi ve mutlak surette cinsiyetlerine göre ayrılmaları gerektiğini düşünmektedir. Kısakürek’in ilkokuldan sonra kızların okumalarını zorunlu görmeyen bu düşüncesi, toplumda kadınlar adına en uygun yer olarak gördüğü aile ocağı düşüncesiyle paralellik göstermektedir. Kısakürek, kadınlara bütün iş kollarında yer açılmasına karşı çıkmakta ve onlara İslâm’a uygun olarak tespit ettiği iş kollarının şunlar olduğunu ileri sürmektedir:

“İslâm’da kadın, içtimaî vazifeler arasında yalnız iki tanesinin ehliyetine malik değildir: Biri imamlık, öbürü hâkimlik (...) Bunda da son derece ince bir hilkat sırrı güden İslâmiyet, her şeyden evvel hissîlik ve ilcâîlikten uzak bir erkek seciyesi isteyen bu iki işten başka kadına hiç bir içtimaî vazifeyi yasak etmemiş, fakat kadının en yüksek ve ulvî mevkiini, onun ve erkeğinin yuvası olarak göstermiştir” (Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 2002:141).

Kısakürek, kadınların kategorik olarak çalışabilecekleri ve çalışamayacakları işlerin olması gerektiğini düşündüğü metninde, hâkimlik ve imamlık mesleği dışında onların her işte çalışabileceklerini ifade etmektedir. Fakat son kertede onlar için en *ulvi mevkiyi erkeğinin yuvası* olarak görmesi ve bunu İslâm’ın şartı olarak sunması da kayda değerdir. Yani kadını erkeğe tabi kılması Kısakürek’in sadece bir muhafazakâr olarak aile kurumuna verdiği değerle açıklanamaz. Kadınlara ilişkin yaklaşımında belirleyici unsurlardan birinin de ataerkil zihniyet olduğu açıktır. Ve

sözü edilen zihniyet, dinî olduğu kadar sosyal olgular tarafından da yeniden üretilmektedir.

Kadın konusunda Nurettin Topçu diğer İslâmcılara oranla biraz farklı bir çizgide durmaktadır. Topçu kadının tepeden tırnağa örtünmesini de Batılı bir yaşam tarzını benimseyeyim derken ölçüyü kaçırmasını da eleştirmektedir.

“Bir zümre eski örflerin ve yüzyılların bize devrettiği aile hayatını yaşatmak isterken yeniliği tebrik edenler serbest hayat sahnesine atılıyorlar. Siyah çarşafı tepesinden tırnağının ucuna kadar örtülmüş kadının karşısında Holivut artistini bile vekarlı ve edepli gösterecek bir çıplaklık modasına can atan dişiler cemaatin alkışlarına boğuluyor” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 65).

Bir yandan bahsedilen her iki tutumun da problemlili olduğunu düşünen Topçu, kadının sosyal yaşamda daha aktif roller üstlenmesini arzu etmektedir.

İslâmcılar, özellikle toplumda ciddi bir değer bunalımının ve ahlâki çöküntünün yaşandığını, ekonomik açıdan da büyük sıkıntıların olduğunu iddia etmişlerdir. Cumhuriyet’in geçmişten gelen köklü değerleri ortadan kaldırmasını bunların temel nedeni olarak görmüşlerdir. Şimdi bunları sırayla ele alalım.

## 4.2.SOSYO-KÜLTÜREL ELEŞTİRİLER

### 4.2.a. İslâmcıların Ahlâk Eleştirileri: Sosyal Yabancılaşma ve Benlik Yitimi

İslâmcılar, sosyal yaşamın ve daha özel olarak bireylerin ciddi bir *benlik* buhranı yaşadıklarını, sözü edilen durumun, başta ahlâki alan olmak üzere toplumun hemen her alanında tezahür ettiğini iddia etmişlerdir. Söz konusu duruma yol açan nedenler olarak, Cumhuriyetin Batılılaşma adına, toplumun dayandığı temel değerleri ortadan kaldırmasını ve modernleşmeyi sadece maddi alandaki ilerleme olarak kavramasını göstermişlerdir. Bu çerçevede Cumhuriyeti, ahlâki olarak eleştirmektedirler. Kısakürek sözü edilen konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir:

“Bir zamanlar ayran içerdi; şimdi rakı yuvarlıyor! Bir zamanlar ilmihal yapraklarını çevirirdi; şimdi iskambil destelerini karıştırıyor! Bir zamanlar 40 yaşına kadar bâkir yaşardı; şimdi 15 yaşında kasabanın kırmızı fenerli sokağını haraca kesiyor! Bir zamanlar, assalar yalan söylemezdi; şimdi ipe çekseler doğruluğun neye yaradığını bilmiyor! Bir zamanlar ‘Ya devlet başa, ya kuzgun leşe’... diye devleti uğrunda hayatını verirdi; şimdi ‘iş becerenin, kılıç kuşananın ...’ diye buğdayını gizliyor ” (Kısakürek, *Çerçeve* 2, 1998:74).

Kısakürek, toplumda meydana gelen ve özü itibarıyla oldukça kötü bir manzaraya yol açan değişimleri gözler önüne serdiği metninde, sosyal dokunun ciddi bir şekilde bozulduğunu ifade etmektedir. *İçkinin*, *kumarın*, *haracın* ve *yalanın* toplumda hüküm sürdüğünü, diğer yandan ciddi bir otorite boşluğunun yaşandığını ileri sürmektedir. *Ayran-rakı*, *ilmihâl-iskambil* sözcükleriyle, toplumun eski ve yeni değerlerini karşılaştıran ve temelde dinî hassasiyetlerden hareket eden Kısakürek, yeni dönemde ortaya çıkan yukarıdaki manzaradan Cumhuriyeti sorumlu tutmaktadır. Nurettin Topçu da Cumhuriyet’in genel olarak toplumda ahlâki bir buhrana neden olduğunu iddia etmektedir. Amerikan Mektupları kitabında arkadaşına yazdığı ve dert yandığı pasajlarında şunları dile getirmektedir:

“Azizim Cim, içerisinde bir cemiyet nizamından eser görülemeyen bu memleketin en büyük yarası yolsuzluktur (...) Bir daireden iş çıkaracaksanız günlerce, aylarca oyalanmamak için rüşvet vereceksiniz. Tramvayda biletçi paranızın üstünü geri vermez. Esnaf eksik tartar. Kömürün tozunu size vermeyip başkalarının hissesine ayıran kürekçi ve mesul memur para alırlar. Otomobile binerseniz şoför mutlaka normal fiyatın üstünde para koparmak için kapınızda bağırıp çağırmaya koyulur. Ev sahibi hava parası dilenir, kiracı, kirayı ödememek için kırk dereden su getirir (...) Hırsızlık, dilencilik, tecavüz, zulüm (...) Bunların hiçbirisi saadet getirici değil (...) Bu şehirde bir bahtiyar adam

tasavvur edemiyorum ki akşam sofrasında lokmasını ağzına götürürken bu lokma hem huzur ile, hem de her taraftan helâl etmekte kazanılmıştır diyebilsin” (Topçu, *Amerikan Mektupları*, 2004: 18; 26; 35; 44).

*Yolsuzluk, rüşvet, hırsızlık ve dilencilik* gibi, bir toplum için oldukça tehlikeli olan unsurların insanların yaşamında olağan hale geldiğini belirten Topçu, bu nedenle hemen herkesin bir biçimde içinde olduğu bu ortamda kimsenin vicdanen rahat olamayacağını ileri sürmektedir. Toplumun (dolayısıyla) insanın içine düştüğü ve genel olarak ahlâkî çöküntüyü işaret eden bu manzaranın, özellikle yeni kuşakların ahlâk bakımından zaaf içinde olmasının bir sonucu olarak gören Kısakürek’e göre:

“cemiyet ki, çekirdeği insan, insan ki çekirdeği ruhtur, bu iki unsurdan ibaret (...) Bu unsurlardan yalnız bir tanesiyle ne cemiyet vardır, ne de mütekâmil insan (...) Şimdi birdenbire müşahhas tablomuza dönelim. İlk mektebin ilk sınıfına girmek için asgari yaş olan 7 yaşıyla, yüksek tahsil çağındaki 20-25 yaş arasında bulunan Türk çocuğuna bakınız! Bu çocuğun sırtındaki ahlâk baskısı, zayıflıya zayıflaya cigara kağıdı kadar incelmıştır” (Kısakürek, *Maarif Davamız*, 1998:272).

Kısakürek, toplumu insanlardan, insanları ruhtan, dolayısıyla toplumu *ruhtan* oluşan bir bütünlük olarak görmektedir. Bu bakış açısı, toplumu fiziki ve maddi değerlerin bir toplamı olmaktan ziyade, manevi, psikolojik bir çerçeve olarak görmektedir. Buradan hareketle Kısakürek, insanların sahip oldukları özün toplumun özünü teşkil ettiğini, toplumda yaşandığını iddia ettiği ahlâkî çöküntünün tam da bu noktada yani insanların ahlâki olarak iyi donatılmamasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Nitekim yukarıda yer alan pasajda, Cumhuriyet’le birlikte, kişinin benliğini oluşturan yaş dilimlerinde alması gereken ahlâkî değerleri yeterince alamamasından yakınmakta, bunun toplumun ahlâkî dokusunu zayıflattığını ileri sürmektedir. Nurettin Topçu’ya göre, sözü edilen tabloya yol açan asıl etken, toplumları toplum yapan unsur olan *benliğin* Cumhuriyetle birlikte önce zayıflaması sonra yok olmaya başlamasıdır. *Benlik* kavramının düşünce sisteminde önemli bir ter veren Topçu’ya göre, benliğin yitirilmesi toplumda ciddi bir kimlik krizinin yaşanmasına ve birçok alanda yabancılaştırmanın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Nitekim Cumhuriyet’in, inkılâplar yoluyla tesis etmeye çalıştığı toplumda yaşanan ahlâkî krizin nedeni, esas olarak geçmişin mirası olan *benliği* inkâr etmesidir.

“Elli sene evvel yabancı ruh ve dâvasını vatandan kovmak için kanlarını döken ecdadın çocukları yabancı okulların eşiğinde mukaddesatlarının selâm-etini dileniyorlar. Elli yıl önceki yabancıdan kurtulmak iradesi, yerini bütün sevgilere terk etmiş durumdadır. Yabancı okul, yabancı kelimeler, yabancı örfler, yabancı zevkler, yabancı kıyafetler, yabancı sermaye, işyeri olarak yabancı ülke (...) Ulu ecdadın ebediliği fethetmek iradesinin eseri olan mabedin kapısında haçlı çocuklarının bahşişlerine el açıyorlar (...) Bu şehirlerde birer mahşer hayatı yaşanmada olduğundan şehirliler gibi şehirlerin dışında olanlar da habersiz. Altıyüz yıl ihtiyar küreye el bayrağı bekçi yapan bir milletin çocukları, daha dünkü Kurtuluş Savaşı'nda bu bayrağı yeniden yükselttikleri her saçağın üstünde yabancı kelimelerin dile geldiğini görüyor da utanmıyorlar. Hem bununla övünüyor ve inkılâp yaptıklarına inanarak kendi benliklerinden kurtulduklarına seviniyorlar” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 79; 87; 112).

“Daha dün câmi avlusundaki çınarda gölgelenirken, elli sene içinde ne olduğunı bilmediğimiz bir büyük sanayi asrının ateşten bir sel gibi baskınına uğradık: Örf gitti, kuvvet gitti, aile gitti, idrâk gitti; ümitler hep gitti, hâlâ karalıkta bekliyoruz” (Topçu, *Mehmet Âkif*, 1998: 11).

Nurettin Topçu, toplumun içinde bulunduğunu düşündüğü hazin durumu özetlediği pasajında, söz konusu durumun toplumda yaşam alışkanlıklarının kısa zamanda değişmesiyle birlikte ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Ona göre toplum kültürel bir *yabancılaşma* içerisindedir ve önceleri kendisiyle savaşılan *yabancı* bir medeniyetin yani Batının kültürel etkilerine maruz bırakılmaktadır, dolayısıyla toplumun dokusu bozulma tehdidi altındadır. *Yabancı* sözcüğü ile ifade ettiği Batı kültürünün, toplumda meydana getirdiğini düşündüğü yıkıcı etkisinin, hemen her alanda *yabancılaşma* olarak hissedildiğini öne süren Topçu, bunun da asıl sorumlusunun Cumhuriyet olduğunu iddia etmektedir. Çünkü Topçu'ya göre Cumhuriyet, toplumun ontolojisini ifade eden *benliği* hedef almaktadır. Nazih Ayubî'ye göre, modernleşme eğer onu besleyen sosyo-ekonomik zemine sahip olmayan bir toplumda, taklit yoluyla tesis edilmeye çalışılırsa yabancılaşmaya yol açar (Ayubî, 1993:63).

“Hastalığımızı dinin yerine geçen ekonomi tedavi edemiyor. Bir nesil kendi varlığını arıyor. Mektebe giden mektepte, mabede giden mabette, servete giden servette, şöhrete giden şöhrette kendi şifasını bulamıyor ve bunun için ruhuna daha ziyade düşman, mukadderatına daha fazla garazkâr olmakta devam ediyor. Niçin, nedir bu sefaletin sebebi: Bunun sebebi iç dünyamızı kaybetmemizdir: İç gözlem terbiyesini bırakarak hep kendi dışımızdaki eşyaya çevrilmemizdir” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 117).

Burada hemen şunu da ifade edelim ki, Topçu'nun yukarıda işaret ettiği nokta yine ona göre bütüncül bir sorunun parçasıdır. Yani sözü edilen yabancılaşma, sadece Cumhuriyet'in tercih etmiş olduğu modernleşme



ideolojisiinden değil, bizatihi modernliğin doğasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Topçu genel olarak modernliğin kritiğini yapan bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada da muhafazakâr düşünürlerle ortak bir zeminde yer almaktadır. Nitekim muhafazakâr düşünce, modernitenin insanı yabancılaştıran bir epistemoloji üzerine kurulduğunu iddia etmektedir. Muhafazakâr düşüncenin önemli temsilcilerinden olan, Michael Oakeshoot ve Robert Nisbet, modernliğin, aydınlanmanın ve pozitivizmin, yabancılaşmış bir toplum ve kişi yarattığını ileri sürmüşlerdir. Muhafazakâr düşüncenin teorisyenlerinden olan Mannheim, modernliğin, geçmişe (bu anlamda geleneğe) referansla kurulan *hic et nunc* yani içsel deneyimi uzaklaştırmak yoluyla toplumun anlam dünyasını sarstığını iddia etmiştir (Mannheim, 1971:154). Nisbet, modernitenin toplumu ayakta tutan güçlü duyguları körelttiği için kendine, bireyin acı çektiğini, iş çevresine, sosyal ilişkilerine ve kendisine yabancılaştırdığını ileri sürmektedir (Nisbet, 1966). Oakeshoot da bahsedilen yabancılaşmanın, modern dünyanın değişim anlayışından kaynaklandığını, toplumda yaşanan hızlı değişimlerin yabancılaşmayla sonuçlandığını iddia etmiştir. Bu bağlamda sözü edilen yabancılaşmayı engellemek için teklif ettiği şey, köklü kimlikleri korumaktır. Çünkü ona göre, “kimlikler yabancılaşmanın panzehirleridirler” (Oakeshoot, 1981: 173). Oakeshoot’un teklifi, Topçu’da mâzinin ve onun derinliklerinden süzülen benliğin korunması olarak karşılık bulur. Nitekim Topçu’ya göre modernliğin yıkıcı saldırısı karşısında ayakta kalmanın yolu benliğe sarılmaktır. Topçu’nun, -Cumhuriyet’in dil devrimine ve *sentetik* milliyetçilik olarak tasvir ettiği milliyetçiliğine, mâziyle olan bağları koparması nedeniyle itiraz ettiğini hatırd tutarak<sup>252</sup>- mâzinin modernitenin yaydığı hastalığın üstesinden gelecek olan yegane güç olduğu hemen görülecektir.

“Şahsiyet mutlak mânada bütün mâziyi, mâzi olaylarının muhteşem sentezini kaybettiği zaman, işte bu insanları tımarhane kliniklerinde görüyoruz. Mâzi kurtarıcımızdır” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 57).

“Son nesil o kadar zayıf, kalbi o kadar hastadır ki yıkılan mukaddesatını kaldıramaz da, onu ayaklar altına alıp oradan kaldıran, fakat kendisini öven, gururunu bileyen sahtekârı müdafaa eder” (Topçu, *Amerikan Mektupları*, 2004: 54).

<sup>252</sup> Yani dilin ortadan kaldırılması ve Latin dilini benimsemek Batı kültürünün etkisine girmek demektir. Bu süreç de insanları sahip olduğu benliğinden uzaklaştırmaktadır. Nitekim benliğin kültürel olarak yitirilmesi aynı zamanda eğitimi etkileyecek ve o da bir milletin benliğini etkileyecektir.

Topçu biraz önce ifade ettiğimiz gibi, yabancılaşma kavramını daha geniş ve bir çerçevede analiz etmektedir. Ona göre modern yaşantı, makineleşme ve teknolojinin esareti altında olmak demektir. Hızla artan makineleşme ve sanayileşme, benliğin derinliğinde yatan ruhları öldürmektedir. Çünkü özü gereği maddi bir zihinsel dünya ile beslenen modern toplum, karşısına çıkan her türlü engeli ortadan kaldırmaya kararlıdır. Ve de onun önündeki en önemli engel ruh-aşk dünyasıdır. Bu bağlamda Topçu modernitenin aklına karşı vicdan ve kalbi öne çıkarmaktadır.

“Modern medeniyetin hayatında hudutsuz bir inkişafa kavuşan bu teknik bedeni, kültür denilen ruhumuza itaat eder, onun kumandasıyla ilerlerse hayatımız saadet olur. Ona karşı gelirse, ruhla beden çarpışmasından buhran ve felâketler doğar. Avrupa medeniyeti, bu tehlikeyi önleyemedi. Asırlardan beri yarattığı ilim, felsefe ve sanat harikasımdan doğan teknik önplâna geçti (...) Büyük tekniğe susamış olan XX. asır, sadece evvelki medeniyetlerden ayrılmakla kalmadı; evvelki medeniyetlerin bıraktığı rûhî ve ahlâkî temelleri yıktı. Batı'nın eşiğinde ona el açarak bekleyen Doğu dilencilerinin kendi tarihleri ile vâris oldukları gelenekleri, inançları, kaideleri, nasları ve örfleri asrın seli korkunç bir hız ve hırsla sömürürcesine devirmektedir” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 18; 92).

“Devrimiz makine gıcirtısının ahlâk ilâhilerini susturduğu devirdir. Aptal makine hayranlarının, ahlâkın vakti geçmiş şeylerden ibaret olduğu iddiaları ve hasta ruhların ümitsizlik telkinleri ile ahlâkımız ve bütün mânevî yapımız bugün hayat seferberliğinin dışında kalmıştır” (Topçu, *Ahlâk Nizamı*, 1999:28).

Yukarıdaki pasajından da anlaşılacağı üzere Nurettin Topçu, konuyu daha geniş bir çerçevede ele almakta, modernleşmenin yarattığı tahribat bağlamında tartışmaktadır. Makineleşmenin ruh dünyası ve özellikle ahlâk üzerindeki tahribatını gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Söz konusu tahribatın asıl olarak gelenek ve onun türevi olan inanç, örf-adet gibi unsurlardan meydana geldiğini anlatan Topçu, modernliğin önemli bir göstergesi olan sanayileşmenin toplumları acımasız bir şekilde dönüştürmesinden yakınmaktadır. Çünkü bahsedilen dönüşüm süreci, toplumların en azından maddi değerler kadar gereksinim duyduğu manevi değerleri aşındırmaktadır. Bu da toplumda kimlik bunalımına yol açmaktadır. Topçu, bu dönüşümden olumsuz anlamda etkilenen dünyanın hiç kuşkusuz Doğu dünyası olduğunu ifade etmektedir. Topçu'ya göre sanayileşmenin hedef aldığı şey, Doğu dünyasının ruhunu oluşturan gelenektir ve bu anlamda söz konusu tahribat burada daha fazla

hissedilecektir. Nitekim *Var Olmak* adlı kitabında, yukarıda dile getirdiği tehlikenin Anadolu’da somut hale geldiğini ifade etmektedir.

“Asrımızın çocuğu, sade nefsinin değil, büyük sanayi canavarının, biri binlerce nefse nazire olan makinenin eseridir. Anadolu’nun çocuğu ise, yüzlerce esarete hasret, yüzlerce esire esir bir hayatın günde bin gafletle gıdalanan esiridir. Zâliminden imdat istiyor. Makineden medet umuyor. Bilinmiyor ki makineden Allah’a götürecek yol yoktur. İnsanın âlemde yerinin ezelde çizilmiş haritası olan hikmet, tekniği de kucaklar; lâkin teknikten hikmet çıkmaz. Makinenin ne ilmi, ne de aşkı vardır ve her safhada makileşmek aşka da, hikmete de veda etmektir. Makine her sokulduğu yeri harap eder” (Topçu, *Var Olmak*, 1999: 102).

“Maddî ve ruhî sefalet çekenlerin sayısı milyonları aşan büyük sanayi asrının çocuklarıyız. Ancak maddî ve mânevî bütün tedavi vasıtaları yabancı diyarların elinde ve şuurundadır. Bu belki sefaletimizin en acıklı tarafıdır” (Topçu, *Mehmet Âkif*, 1998: 11).

Topçu sanayileşmenin Anadolu’da işsizlik, başıboşluk ve kültürel bozulma olarak tezahür ettiğini ifade ettiği metninde, özellikle tekniğe dair oluşturulan büyük beklentinin kurtuluş olamayacağını ve insanlık adına bir gelecek sunamayacağını dile getirmektedir.

“Günün birinde sanayi hayatı ne hal alacaktır? Bunu da şimdiden kestirebiliriz. Yüzlerce köy halkı iş sahasından mahrum, kahvelere tıkmış, yurt dışına çalışmaya gitmek için sıra beklerken parti münâkaşalarıyla ömürlerini geçirsün ve yüzlerce köyün tüketim kaabiliyeti büyük şehrin bir gazinosu kadar da olmasın! Ve koca Anadolu asırlarca bir İstanbul’a hizmetçi hazırlasın! Cemaatin yarınki halini bu sahnenin temaşasından çıkarmak mümkündür. Şehirleri dolduran sahipsiz çocukların sayısı artarken, kültür dernekleri bile, turizm, spor, müsabaka ve sair işlerle uğraşsın! Hayatımızın akışına ve kültürümüzün hedeflerine dair bundan da ders çıkarmak kabildir” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 38).

Makineleşmenin (yani maddiyatın), insanı benliğini yitirme tehlikesi ile karşı karşıya bıraktığını ifade eden Topçu, tekniği ve tekniğin araçsallaşp insan üzerine kurduğu tahakkümü, psikolojik, sosyolojik ve felsefi zeminlerde ele almaktadır. Topçu’nun tekniği analiz ederken kullandığı temalar, bize Frankfurt Okulu’nun eleştirel teori bağlamında bilim ve teknik hakkında yaptığı değerlendirmeleri ve sanayileşme eleştirisini hatırlatmaktadır. Örneğin adı geçen okulun temsilcilerinden Herbert Marcuse, makineleşmenin kıskaçında olan günümüz toplumunda, tekniğin bir ideoloji olarak insan hayatı üzerindeki yabancılaştırıcı etkisini, onun insanı tek boyutlu bir varlık haline getiren bir canavara dönüşmesini şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu toplumda üretim, insan ihtiyaçlarının ve yeteneklerinin özgür gelişimini baltalar (...) Çağdaş toplumun, gerek entelektüel ve gerekse maddesel yetenekleri, bundan önceki devirlerin hiçbirisiyle kıyaslanamayacak kadar büyüktür. Demek oluyor ki, günümüzde toplumun bireye tahakküm alanı, önceki dönemlerle karşılaştırılamayacak ölçüde geniştir” (Marcuse, 1968:14).

Habermas da, tekniğin bilimi araçsallaştırdığını, bunun da doğaya olduğu kadar insan yaşamı üzerindeki zararlı etkiler bıraktığını ileri sürmektedir (Habermas, 2001). Topçu’nun özellikle Marcuse’un kullandığına benzer bir analiz çerçevesini benimsediği söylenebilir. Topçu, felsefenin tekniği öncelediğini, tekniğin ona tabi olduğunu fakat yaşanan gelişmelerin tekniğin bilimi esir almasıyla sonuçlandığını ifade etmektedir. Nitekim Ergün Yıldırım, Topçu’nun sistemini ‘yerli eleştirel sosyal teori’ olarak değerlendirmiş ve onun modern toplum tasarımı bu yönden meydan okuduğunu ileri sürmüştür (Yıldırım, 2006:141-142).

Nurettin Topçu, genelde sanayileşmenin gelenek üzerinde yarattığı tahribatları olduğu kadar, özelde yaşadığı dönemde Türkiye’de etkisi artmaya başlayan ve ona göre her geçen gün daha da büyük bir tehlikeye dönüşen Amerikan yaşam tarzını ve felsefesini de eleştirmektedir.

“Hayat sahasında pratik muvaffakiyete elverişli olan, etrafımızdan faydalı hareketler devşirmemize yarayan fikirlere hakikat diyen ve böylece hakikati, midemizle adalelerimizden fıskıran heveslerin hizmetkârı yapan görüş, günümüzün geri şahsiyetlerini kısıkvırak kavrayan Amerikan felsefesi, Amerikan zihniyetidir. Ortaçağın skolastik zihniyetinden daha az tehlikeli olmayan bu zihniyet ve felsefe, neslimizi, temellerinde skolastiğe dayanan iki zihniyetin çarpışması halinde yakalamış bulunuyor” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 28).

Amerikan yaşam tarzını ve felsefesini Ortaçağın skolastik dünyasından daha tehlikeli bulan Topçu, onun özellikle *geri şahsiyetler* şeklinde ifade ettiği kültürler üzerinde etkili olduğunu, daha doğrusu bahsi geçen kültürlerin onu büyük bir hevesle talep ettiklerini ileri sürmektedir. Söz konusu yaşam tarzının, *mide* ve *adale* sözcükleriyle sembolize ettiği tüketim boyutuna, *pratik* ve *pragmatik* unsurları bir felsefe gibi sunan anlayışına dikkat çeken Topçu, yeni neslin bu yaşam tarzı tarafından esir alınmasına itiraz etmektedir.

Nurettin Topçu, yukarıda dile getirdiği yabancılaşmanın sadece ruhlarla ve gelenekle sınırlı kalmadığını, onun aynı zamanda şehir gibi mekânsal alanlarda da tezahür ettiğini dile getirmektedir. Yani Topçu’ya göre mekânlar ve sözü edilen

mekânlarda ortaya çıkan insan manzaraları, sefaletin ve çaresizliğin resmidir. Topçu yaptığı mekân okumalarında, modernliğin insanlarla mekânın buluştuğu yer olan şehirlerdeki yansımalarını şu şekilde dile getirmektedir:

“Sokaklarında perişan çocukların tozlar içerisinde boğuştuğu bu şehirde bir cemiyet nizamı kurulmamış. ‘Hayat kavgası’ tabiat nizamında nasılsa öylece devam ediyor. Bu sahipsiz şehrin hiçbir tarafında bir topluluk şuuru ve topluluk iradesi görmüyorsunuz. Bunlar cemiyet hayatında, ferdî menfaatlerin orta bir yerde terk edilerek sonra her ferdin hissesini oradan almak iradesine asla ulaşmamışlar (...) Bunlarda cemiyet hayatı, bir nizam, bir âhenk olmaktan çok uzak, âdeta birbirlerine saldırış halidir. Bir tarafta hepsinin çok muhtaç olduğu ve miktarı azalan bir ihtiyaç maddesi mi dağıtılıyor: hepsi birbirini çiğneyerek ve her biri öbüründen evvel ele geçirme hırsı ile dağıtma yerine hücum ediyorlar.” (Topçu, *Amerikan Mektupları*, 2004: 17).

Topçu şehirlerde süre giden hayatın, tıpkı doğa durumundaki gibi düzensiz, vahşi olduğunu ve toplumda ortak iyi, irade mefhumunun içselleşmediğini ileri sürmektedir. Ama bunlardan da önemlisi, şehrin ruhunu yitirdiğini, *hayat kavgası* nedeniyle bireysel çıkarların, ihtiyaçların öne çıktığı bu toplumda *topluluk şuurunun* kalmadığını ifade etmektedir. Şehrin ve çocukların sahipsiz kaldığını, bu anlamda kendi haline bırakıldığını dile getiren Topçu, burada sürdürülen yaşamın şehir yaşamı olamayacağını iddia etmektedir. Süleyman Seyfi Ögün bu noktada, Topçu’nun şehirlerin ‘bিরer üretim merkezi olmaktan çok tüketim merkezleri’ olduğunu, ‘sanayi toplumu olmak adına bütün değerlerini yitirdiğini’ düşündüğünü ileri sürmektedir (Ögün, 1992:124).

“İşsiz güçsüz, zaten akşamlara kadar şaşkın gibi dolaşan zavallı halk, her sebinin melekler barındığı söylenen köşesinde veya alnında âyet yazılı çeşme kenarlarında kocaman bir kamyonun hücumuna uğramaktadır. Hülyası altüst edilen, mukaddes kitapları elinden alınıp yırtılan derin bakışlı Türkmen çocuğu, sokak kenarlarında boynu bükük duran ecdat mezarlarına, tramvay raylarının bozuk gürültüleri arasında gizlice Fâtîha okuyabilir. Bizde bazen aşağı felâket âleti olmuştur” (Topçu, *Amerikan Mektupları*, 2004: 16).

Topçu, şehrin durumunu, insanların yalnızlığını ve amaçsızlığını, sanayileşmenin ve onun tezahürleri olan makinelerin sesleri arasında sıkışan ruhları ve duyulmayan çılgınlıkları, fakat daha da önemlisi, salt görünenleri değil, perde arkasında, geri planda kalanların, seslerini duyuramayanların sesini dinlemeye çalışır.

“ Bizim İstanbul’dan başka, her birini kendi aynı kültür ve irfan seviyesiyle ihya ettiğimiz Bursa, Konya, Kırşehir, Urfa, Kayseri, Sivas, Amasya medresel-

erimizin halka dağıttığı nur ve imân yerine, bugün buralarda taassup ve cehâlet hüküm sürüyor” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 77).

Diğer taraftan bir zamanlar kültür ve bilgi bakımından öne çıkan şehirlerin, onlara ruhunu veren değerlerden uzaklaşması nedeniyle, adı geçen şehirlerde şimdi cehaletin kol gezdiğini ifade etmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Topçu bir yandan İslâm’dan uzaklaştığı gerekçesiyle Cumhuriyet’i diğer yandan taassup batağına saplanmış olmaları nedeniyle muhafazakârları ve özellikle onların İslâm okumalarını eleştirmektedir. Bu durumu bir zamanlar İslâm’ın ilim ve irfanını temsil eden şehirlerin şimdi içinde bulundukları acınası halin nedeni olarak görmektedir.

Yine yazdığı hikayelerini topladığı *Reha* adlı kitabında, toplumun içinde bulunduğunu iddia ettiği ahlâk bunalımını ele almaktadır. Hikaye kahramanı<sup>253</sup> olan Reha’nın Ankara tasviri şu şekildedir:

“Bu mânasız memlekette gezilecek neresi vardır? Bu şehir bugün bana soluk rengi ve tozlu yollarıyla o kadar yorgun ve cansız görünüyordu ki... Gözlerimde Ankara, üç sene evvelki mukaddes yeminiyle vicdanları alevden bir sinir gibi sarsan heyecan ve kudret Ankara’sı değildi” (Topçu, *Reha*, 1999:12).

Burada üzerinde durulması gereken nokta şudur: Kısakürek’in *ruh*, Topçu’nun *benlik* kavramıyla ifade ettiği unsurlar, temelinde dinin yer aldığı gelenektir. Yani her iki kişi de esas olarak dinin yön verdiği ve içeriğini çok büyük oranda belirlediği *yaşam dünyasını* gelenek olarak okumuşlar ve Cumhuriyetle birlikte söz konusu geleneğin geri çekilmesi ile boşalan anlam dünyasının Cumhuriyet tarafından doldurulamadığını ifade etmişlerdir. İslâmcılar, toplumda oluşan değer bunalımının temel nedeni olarak ahlâki çöküşü, onun gerisinde de dinin sosyal yaşamdan geri çekilmesini göstermişlerdir. Çünkü dini ve ahlâkı epistemolojik temelde eşitleyen İslâmcılar, onları dinin tezahürleri olarak görmüşlerdir.

“Mekteplerden din ve ahlâk dersleri uçuruldu (ve genç adamın ruhu hiçliğe emanet edildi) (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:107).

Din ve ahlâk eğitiminin kaldırılmasını, toplumda özellikle gençlerin ruhsal açıdan gelişmesini engellediğini ve kişilik yitimine neden olduğunu belirten

<sup>253</sup> Topçu, söz konusu hikayelerinde ahlâk yoksunu insanlar tarafından ezilen ve haksızlığa uğratılan mağdur insanları konu edinmekte, onlar için çıkış yolu olacak alternatifler aramakta, fakat bir çıkış yolu bulamamaktadır. Çünkü problemin kaynağı toplumun benliğini yitirmesi ve manevi değerlerden uzaklaşmasıdır.

Kısakürek, ahlâkı ve dini birbirini gerektiren unsurlar olarak görmüştür. Söz konusu iki unsuru da toplumun manevi gelişimi için olmazsa olmaz olarak işaretlemiştir. Aynı bakış açısı Topçu'da da görülmektedir. O'na göre toplumun moral değerlerinin merkezinde yer alan din,

“ (...) kültürün esaslı bir kısmıdır. Milletin malı olmasa bile, milletin kuruluşunun esaslı kaynağı olmuştur. Büyük dinler, milletlerin kuruluşundan önce var olarak, bu kuruluşu hazırladılar. Milletlere, ruhun temel yapısında bulunan ahlâk inanışları, ideallerinin kaynağını verdiler (...) İslâm, yalnız secde halinde değil, secdeye eğilen başımızdadır. Yalnız câmide değil, ezan sesleriyle dolan evlerimizdedir” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 17-18).

“Ahlâkı dinden ayırmak mümkün olmadığına göre, İslâm'ı dosdoğru ve derinliğine tanıtabilecek yeni kültür kurumlarına ihtiyaç vardır” (Topçu, *Ahlâk Nizamı*, 1999:29).

Topçu pasajından da anlaşılacağı gibi, kültürün, dolayısıyla ahlâkın özünü (mayasını) din olarak görmüştür. Bu bağlamda dini, bir milletin ruhunu teşkil eden en önemli bileşen olarak tanımlamıştır. Dahası, milletin varlık nedeninin ve hamurunun din olduğunu iddia etmiştir. Topçu'ya göre, millet ortaya çıkmadan önce ahlâk vardı ve millet onun üzerine inşa edilmiştir. Bu çerçevede Topçu, tıpkı Said Halim Paşa gibi moralist biri olarak, ahlâka ontolojik bir çerçeve ve kurucu bir özellik kazandırmıştır. Bu demektir ki, millet bir dini değil din bir milleti varoluşa taşır. Bu bakımdan ahlâk herhangi bir insansal çabanın ve tasarrufun ürünü olamaz.

Ahlâk ve dinin özdeş olduğu konusunda İslâmcılar arasında bir ittifak vardır. Yani gerek tarihselci gerekse siyasal İslâm geleneğine ait İslâmcılar, ahlâkın dinden çıkarsanması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda seküler dünya tasarımını ve sözü edilen tasarımın dinsel ahlâkı ortadan kaldırıp onun yerine seküler ahlâkı inşa etmeye kalkmasını eleştirmişlerdir. Çünkü söz konusu tasarımın, dinî dünyayı baskılamasının birçok sorunu beraberinde getirdiğini ileri sürmüşlerdir. Muhafazakâr düşünürlere benzer bir biçimde, Tanrı'nın garantörlüğünde olmayan bir ahlâkın güvenilirliğini şüpheli bulmuşlardır. O halde İslâmcılara göre ahlâk, sosyal yaşantının, geleneğin kendisidir ve pozitivistlerin iddia ettiği gibi akılla kurulamaz.

Bu nokta çalışmamız bakımından oldukça önemlidir. Şöyle ki, İslâmcılar ahlâk kavramından birey ahlâkını anlamamışlar ve onu cemaat ahlâkı, sosyal ahlâk

şeklinde, bütünlüklü, kapsayıcı ve bağlayıcı bir tahayyül olarak görmüşlerdir. Yani ahlâk kavramına sosyal bir anlam vermişlerdir. Ve de asıl önemlisi, yukarıdaki pasajlar aracılığıyla ifade ettiğimiz gibi, söz konusu kavramı dinin iç mantığına bağlayarak, dinî olandan bağımsızlaşmasına izin vermemişlerdir. Böylece ahlâkı, dinin ve hatta siyasetin konusu haline getirmişler, onların önemli bir bileşkesine dönüşmüşlerdir. Tıpkı muhafazakâr düşünürler gibi, ‘ben’ ve ‘birey’ kavramı yerine ‘biz’ kavramına referans eden İslâmcılar, ahlâkı, dinin kolektivitesi içine yerleştirerek, onu birey merkezli olmaktan çıkarıp topluluk merkezli bir anlama kavuşturmuşlardır. Nitekim Mannheim’e göre muhafazakârlar, *dayanışma* kavramına referansla, liberal anlamdaki ‘ben’ yerine düzene ve birliğe vurgu yapan ‘biz’i öne çıkarırlar (Mannheim, 1971:176). Çünkü insanı ancak sosyal alan içinde, onun bir parçası olarak muhatap alırlar. Bu nedenle muhafazakârlara göre “ahlâkta da toplumun önceliği ve Tanrı’nın zorunluluğu vardır” (Nisbet, 1997:105).

İslâmcıların, ahlâkı kolektif bir tahayyül olarak ele almalarında İslâm’ın geleneksel ahlâkı anlayışı oldukça etkili olmuştur. Nitekim Nazih Ayubî’ye göre,

“İslâm her şeyden önce kamu ahlâkının kolektif olarak uygulanmasını vurgulayan bir dindir. İslâm çok fazla toplumsal bir dindir. İslâm kamu pratikleri başta olmak üzere aile ilişkileri vb. düzenlemeye çalışır. Bunu yaparken de kişisel niyetlerle değil kolektif bir ruhla ilgilenir... İslâm toplumunda etik kavramının, özel değil, kamusal, bireysel değil, kolektif olması, dayanışmayı temel alan ‘özgün’ Arap toplumunda utançla ilgili değerlerin daha önemli görülmesi olgusuyla kısmen bağlantılıdır (Ayubî, 1993: 47; 55).

Ayubî’nin işaret ettiği *utanç* kavramı, İslâm’ın dolayısıyla İslâmcıların benimsedikleri kolektif ahlâkın anahtar kavramlarından biri olmaktadır. Çünkü söz konusu kavram, davranışları sosyale karşı, dine karşı hatta devlete karşı yerine getirilmesi gereken yükümlülükler çerçevesinde değerlendirerek, göreve ve sorumluluğa bağlamaktadır. Bu da demektir ki, utanç veren ve vermeyen, suç olan ve olmayan davranışlar, ahlâki değerlendirmenin kategorilerine dönüşmektedir. Yani bir davranışın ahlâkîlik ölçütü bireyin iradesi, kendi iç denetimi tarafından değil, sosyal yaşam tarafından saptanır. Bu durum da (sosyal olana karşı) görev ve sorumluluk ahlâkını üretir. Kısacası birey kendine değil mensubu olduğu sosyal birliğe, dine karşı görevleri çerçevesinde hareket eder. İyi bir insanın iyi bir Müslüman olması veya tersinden ancak iyi bir Müslümanın iyi bir insan olabileceği,



herine ve otoriteye karşı görevlerini yerine getiren kişinin ahlâklı olabileceği anlayışı ortaya çıkar. Bu tabloda bireysel iradenin önemi kalmaz. Oysa şunu biliyoruz ki, modern dünya, ahlâkı dinden ve gelenekten ayırarak onu bireyin iradesine bağlamaktadır. Nitekim Immanuel Kant, ahlâk ilkelerini dünyevi alanda aramış ve onun insanın özsel denetimine tabii kılmıştır (Kant, 1996). Bu nedenle modernitede ahlâk, toplum ekseninde değil birey ekseninde anlam kazanmıştır. Nitekim Ayubî'ye göre,

“modernleşme ve Batılılaşma bireyi muhatap alır ve onu ahlâki açıdan sorgular. Oysa bu durum utancı dayatmacı toplumda bulan bir anlayış için tehlikelidir” (Ayubî, 1993:56).

Görüldüğü üzere, ahlâkı bireysel düzlemde tanımlamayan, bireyle değil bir-  
eye rağmen tesis eden İslâmcılar, bu anlamda modern ahlâk tasarımına karşı çıkm-  
aktadırlar ve modernitenin dayandığı özne merkezli sözleşme teorisine, cemaatçi  
bir toplum ve kolektif bir ahlâk tasarımıyla karşılık vermektedirler.

Burada üzerinde durulması gereken diğer nokta da, ahlâkı dine bağlayan  
İslâmcılar, siyaseti de ahlâkın konusu, ahlâkı da siyasetin konusu yaparak,  
modernitenin siyaseti ahlâktan ayırma girişiminin tersi yönde hareket etmektedirler.  
Niccolò Machiavelli den beri ahlâktan ayrılarak inşa edilen modern siyasete,  
İslâmcılar tarafından ahlâk eklenmektedir. Yani moderniteyi sıklıkla ahlâkî  
eleştirilere tabii tutan İslâmcılar<sup>254</sup>, onun siyasal tasavvurunu da reddetmekte ve  
ahlâk merkezli geleneksel siyaseti öne çıkarmaktadırlar. İslâmcılar birçok konuda  
olduğu gibi bu konuda da muhafazakâr düşünürlere yakın durmaktadırlar.

Siyasal İslâm geleneğine ait olduğunu düşündüğümüz Kısakürek, bu konuda  
olduğu gibi başka konularda da muhalefetini daha çok siyasal çerçevede tesis  
ederken, bir anlamda tarihselci geleneğe ait olduğunu iddia ettiğimiz Topçu ise  
daha kavramsal ve felsefi bir bakış açısından hareket etmektedir. Topçu, örneğin  
toplumda yaşanan bunalımları, Kısakürek gibi tamamen Osmanlı'nın ve  
Cumhuriyetin pratiği ile sınırlı bir çerçevede değerlendirmez. Onları tekrar edelim  
daha bütüncül bir sorunun bir parçası olarak görür, dolayısıyla Osmanlı ile  
başlayan ve Cumhuriyet'le birlikte daha radikal bir görünüm kazanan modernleşme

<sup>254</sup> Nitekim Abu-Rabi, Batıyı teknik ve teknolojik yönden ileri bulan modern Müslümanların, Batı'nın sahip olduğu ahlâki ve felsefi zemininden rahatsızlık duyduklarını ifade etmektedir (Abu-Rabi, 2001:54).

hareketlerinin içeriği ile ilişkilendirir. Daha doğrusu modernleşmenin zorunlu bir sonucu olarak ele alır. Bu nedenle genel olarak modernliği daha geniş bir kavramsal bir çerçeve içinde analize ve kritiğe tabi tutar. Topçu'ya göre yabancılaşmanın asıl nedeni modernleşmedir ve Cumhuriyet'in modernleşme çabaları bunu kaçınılmaz olarak ortaya çıkaracaktır.

Topçu'nun yukarıda değindiğimiz problemlerin çözümü için teklif ettiği şey, toplumu hem maddi hem de manevi yönleri olan bir bütünlük olarak ele almaktır. Bu çerçevede toplumun maddi olduğu kadar manevi ihtiyaçlarını karşılamak ve onu modern dünyanın saldırılarından mümkün olduğu kadar korumaktır.

“Kant'ı hayrette bırakan iki şey, 'başımızın üstündeki yıldızlı gökyüzü ve içimizdeki vicdan' varlığın aslı olan kuvvetin, birincisi madde yapısında, ikincisi ruh yapısında görülen, başıyla sonunda tanınan iki kutbudur (...) Terazinin her iki kefesine konanlar, yani ölçenle ölçülen şeyler aynı cinstendir, her ikisi de eşyanın kendisidir. Ruh ise bizi eşyanın ve eşya arasındaki nisbetlerin dışına fırlatıcı imanda barınıyor” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 151).

Nurettin Topçu, toplumu bir teraziye benzettiği pasajında, sözü edilen terazinin her iki ucunda birbirini dengeleyen iki ögenin olduğunu Kant'a atfen iddia etmektedir. Bu çerçevede, bir toplumda ortaya çıkan problemleri, sözü edilen iki öğeden birinin daha fazla öne çıkmasına bağlayan Topçu, buradan da anlaşılacağı üzere, modern dünyanın madde dünyasına ağırlık verdiğini, buna karşın ruh dünyasına aynı derecede önem vermediğini ileri sürmektedir.

“Evvelki asırlarda yapılmak istenen inkılâplar, hep devlet ve siyaset sahasında olduklarından, memleketi içinde çalkalandığı felâketten kurtaramamışlardı. Son asırdaki denemelerimiz de aynı zeminde cereyan etmiştir (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 28).

“Bizi kurtaracak ruh bize Hirâ dağında bırakılan mukaddes mirastır. O bize, bin yıllık gazâ şehitlerinden rahm-ü şefkat ninnileri ulaştırırken, bugün her biri bir türbe olan kılıçların gölgesinde ilhamlar, ümitler sunacak. Bize hayat sunacak ruh, ecdat mezarlarından yükselen ruhâni kokuların, cihat meydanlarından yükselen sevdâların, arz üzerinde ilâhî gülşenler teşkil eden düşünceleri dolaştıktan sonra, kalbinize dolduracağı iksir olacak” (Topçu, *Var Olmak*, 1999: 102).

Topçu'ya göre kurtuluş yolu, ruhlara ve kalbe hitap eden İslâm'ın mirasına sahip çıkmaktır.

“Nasıl oluyor da, insanlığın tarihini ‘dini bir tekâmül’ mahiyetinde açıklayan bir dünya tarihçisi, ağızlar açık dinlenirken memleketin inanmış aydınları ‘muhafazakâr’ damgasıyla lekelenmek isteniyor? Bütün bu tezatlar, bu duygu sefaletleri ve bu sefaletleri fikirlerde iktidar yapan, hayatımızda bu duygusuzluğa yer veren fâcia, milletimizin bugün bir metafiziği olmayışından ileri gelm-

ektedir. Bu sefaletten metafiziksiz silkinemeyiz. Bize iktidar iradesi, ilâhî bir kırbaçtan gelecektir. O yaratıcı darbe kalbi örümceklenmiş genci kahveden çıkaracak, ruhunda ateş parıldayan vicdanları hâkimler önünde âbideleştirecek ve yolu tıkanmış olan hayatımızın seline sonsuzluğun yolunu açacaktır. Aşkımızın kaynağı olan metafizik, isyanımızın da başlangıcı olacaktır” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 56).

Sözü edilen mirasın tarihin derinliklerinden süzülerek geldiğini ve modern yaşamın sıkıntılarını tedavi edecek güce ve imkâna sahip olduğunu düşünen Topçu’ya şu soru yöneltilebilir. Modern yaşam temelde din dışı bir yaşamdır ve dinsel olanı mümkün olduğu kadar dışlar. Kendi seküler ahlâkını yaratır ve ona alternatif olarak sunar. Dolayısıyla sorunlar moderniteden kaynaklanıyorsa çözümü ondan önceki bir kültürde aramak ne kadar mümkündür?

#### **4.2.b.Eğitim Eleştirileri**

İslâmcıların eğitim konusunda Cumhuriyete yönelttikleri eleştirileri, dinin Cumhuriyetle birlikte toplumda gerileyen konumuyla paralel girmektedir. Yani İslâmcılar, Cumhuriyetin eğitim sistemini, İslâm’dan uzaklaşmanın bir safhası olarak görmüşler ve eğitimde dozajı giderek artan din dışı anlayışı şiddetle eleştirmişlerdir. Bu bağlamda tesis edilmeye çalışılan eğitimi, toplumu köklerinden koparmanın ve dinsizleşmenin adımları olarak değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede, eğitimde yabancı kültürün etkisinin artmasına karşı çıkmışlardır. Konu ile ilgili olarak düşüncelerini beyan eden iki simadan biri olan Kısakürek’in eleştirilerinin temelinde daha çok dinî temalar görülmektedir. Nitekim daha önce kadının statüsü ile ilgili olarak başvurduğumuz, “24 Maddede 24 Yıl” başlıklı yazısında şunu ifade etmekteydi:

Kız ve erkek talebe arasında, toplu öğretim kanunlaştırıldı (kız ve erkek talebeye, hocaların gözü önünde birbirinin iştahını kabartmak sanatından başka bir şey sevdiremedi)” (Kısakürek, *Çerçeve* 2, 1998:108).

Karma ve toplu eğitimi yasalaştıran Cumhuriyeti, Osmanlı döneminde dinî bir temelden hareketle hayata geçirilen haremlik-selamlık uygulamasına son vermesi nedeniyle eleştiren Kısakürek, söz konusu eğitimi İslâmî ahlâk ölçütlerini baz alarak eleştirmektedir. Ona göre bahsedilen durum, yani kız ve erkek çocuklarını aynı sıralarda eğitim görmeleri, birbirlerinin cinsel iştahını kabartmalarına neden olmakta, bu durum da ahlâki açıdan problem yaratmaktadır. Kısakürek, karşı çıktığı toplu öğretimin İslâm’ın öngördüğü yaşantıya uygun olmadığını dile getirmektedir. Daha önce kadının sosyal yaşamdaki konumu ile

ilgili olarak ele aldığımız aşağıdaki pasajı şimdi eğitim bağlamında yeniden inceleyelim.

“Talim ve terbiye işinde Avrupalı mütehassıs, kız ve erkek karışık öğretim gibi heyulâî abesler, İslâm inkılâbının maarif siyasetinde bahis mevzu olamaz. Bulûğdan evvelki ilk tahsil devresinde karışık bulunmasında bir mahzur olmayan kız ve erkek talebeler, ilk devreden sonra tahsillerine cinsiyetlerinin müstakil toplulukları içinde devam ederler” (Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 2002:251).

Kısakürek yine daha önce ifade edildiği gibi, sosyal yaşamda kadınlar için tayin ettiği statünün ve ona göre bir kadın için uygun yerin aile ocağı olduğunu göstermişti. Buna paralel olarak kız çocukların temel eğitimden sonra herhangi bir eğitime ihtiyaçlarının olmadığını ileri sürmektedir.

Eğitim hakkında görüş ileri süren ikinci kişi Topçu’dur. Topçu Cumhuriyetin eğitime dair uygulamalarını, eğitimin kalitesi, üniversitelerde yabancı hocaların yer alması ve yabancı kültürün etkisine girmesi, yine üniversitelerin siyaset merkezleri olması; genel olarak okulların öğrencilere milli şuur aşılamaktan uzak olması, eğitimde iki farklı zihniyetin hâkim olması ve okulların birer ticarethaneye dönüştüğü gerekçeleriyle eleştirmektedir. Topçu ilk olarak okullarda verilen eğitimi, kalite yönünden değerlendirmektedir.

“Bugünkü mektep, XIX. asır iskolastığını yaşıyor. İlk ve orta öğretim on bir sene aynı fabrikadan çıkan klişeleri her zihinde tekrarlatan cihazlardır. Yüksek öğretim, bu ezberciliği ve düşünme hürriyetine kavuşturmayan, yaratıcılıktan mahrum metodları mahdud bir sahaya tatbik ediyor” (Topçu, *Yarınki Türkiye*, 1999:105).

Topçu pasajından da anlaşıldığı üzere, eğitimin ezberci, dogmatik ve tek tip insan yetiştiren bir karaktere sahip olduğunu, asıl önemlisi düşünce özgürlüğünü hedefleyen bir yöntemle yapılmadığından yaratıcılığın önünü kapadığını ifade etmektedir. Topçu ikinci olarak özel ve yabancı okulların varlığını konu edinmekte ve sözü edilen okulların genel olarak milli bilinci öldüren bir yapıya sahip olduklarını iddia etmektedir. Ona göre söz konusu okullar,

“ruhuna hayat isteyen gencin gözünde hörmetle yaklaşılan kutsal bir mihrab olmaktan çok uzak, dışındaki hayatın sefil ihtiraslarının aşılandığı yer haline geliyor. Çoğu kere birer ticarethane olan özel okulla düşman kültürlerinin aşı yeri olan yabancı okullar ve kolejler, millet bağrının doğrandığı yerlerdir. Sanki Çanakkale, Türklüğü Türk çocuklarına unutturmak için açılan yabancı okullar adına, İstiklâl Savaşı da millet kültürünü satmakla beyinler çürüten özel okulların mide dâvası uğrunda yapılmıştı. Bunlar tıpkı sömürge memleketlerin, millet mazisiyle ecdadı unutturan esir maarifi gibidir. Amerika ve

Almanya'nın yüksek ücretle köle çalıştıran emellerine çirak hazırlıyorlar” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 96).

Topçu yukarıdaki pasajında, amacı eğitimden ziyade ticaret olan özel okullarla, bizi yabancı kültür üzerine tesis edilmiş olan okul ve kolejlerin, ‘millet kültürü’nü törpüleyen, temelde sömürge ülkeleri andıran bir görüntü sergilediğini ileri sürmektedir. Topçu’ya göre sözü edilen eğitim, bir toplumun benliği ve kültürel hafızası anlamına gelen maziyle irtibatı kesmesi nedeniyle tehlikelidir. Burada değinilmesi gereken nokta, Topçu’nun bu ve başka bazı pasajlarında, sömürgeci zihniyeti ve yabancı kültürü milli kültürün antitezleri olarak kodlaması, Batı ile ilgili bir konuyu ele alırken genel olarak *sömürge* kavramına başvurmasıdır. Topçu söz konusu kavramı, sol ideolojinin içerdiği anlamda değil, millet ve milliyetçilikle ilişkilendirilmiş bir anlayışın anti-tezi olarak kullanır. Yani sömürgecilik kavramına, emek ve emeğin sömürsü ekseninde tartışan sosyalist bir içerikten ziyade, milli birlik ve beraberliği, milli mefküreyi yani toplumun milli şuurlar ekseninde inşa ettiği idealleri ortadan kaldıran bir anlam yüklemektedir.

Nurettin Topçu için eğitimin öncelikli hedefi milli bir bilincin yaratılması ve korunması olmalıdır. Bu çerçevede söz konusu hedefin önünde ciddi engeller olarak gördüğü yabancı okulların ve özel kolejlerin ortadan kaldırılması gerektiğini düşünür. Topçu’ya göre eğitim açısından en az bunlar kadar tehlikeli olan bir konu da üniversitelerde boy gösteren siyasal mücadelelerdir.

“Fakülteler birer siyasî kulüp haline geldi. Milliyetçilik zihniyetlerine aykırı olarak verilen öyle kararlar vardır ki, bunlarda üniversiteler kanununa dahi dikkatle riayet edilmemiştir. Bu içli dışlı siyaset ihtirası, üniversiteyi bir ilim müessesesi olmaktan pek uzaklaştırmıştır (...) Üniversitenin millî kültürümüzü yaşatmak ve onu tefekküre kaynak yapmak hususunda bir rolü olmadığı gibi, bu kültürle alâkası gitgide azalmaktadır. Onun bilhassa muhtariyetini aldıktan sonra komünist temayüllere hiç karşı gelmeyen cephesi, bu güne kadar siyasetin tesiriyle zaman zaman milletimizin tarihine, geleneklerine, inançlarına uzak kalmıştır. Bugün ise millî ruh kendi barınacağı üniversitesini istemektedir. Onsuz milli varlığımız istinatsız kalır” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 73).

Yukarıdaki pasajından da anlaşılacağı gibi, Topçu, komünizm merkezli ideolojik hareketlerin üniversitelerde eğitimi engellemesi bir yana, milletin sahip olduğu geleneklere uygun olmadığını iddia ettiği bu ideolojinin, millî kültürü tahrip ettiğini

ileri sürmektedir<sup>255</sup>. Bu bağlamda milli ruhu tesis edecek olan üniversite özlemi içinde olan Topçu'nun talebi maddeci (materyalist) bir eğitimin verildiğini ileri sürdüğü üniversitelerin, manevi bir eğitimin yolunu açması gerektiğini ileri sürmektedir.

“Son yarım asırda ve bahasus üniversitenin, ismini de yaptığı yeniliklere karşıstırdığı kırk yıldan bu yana buhranlar geçiren dünyamızın sakatlanmış taraflarından kopup gelen yabancı kültürler, milletimizin zayıf bünyesine zehirden aşısını yaptığı halde, üniversite buna alâkasız kaldı. Çünkü bunları karşılayacak iradesi yoktu. Asrımızın başında hasta iradeler tarafından tercümesi yapılan *Madde ve Kuvvet* adlı kâinatımızı maddeye irca edici bir kitabın, mektep sıralarındaki gençliğin imanını üzerinde zehirli bir rüzgâr gibi estiğini hatırlıyoruz. O zaman Darülfunun denen üniversite bundan habersiz kalmıştı. Bunun arkasında bir Yahudi düşünürü Emile Durkheim'in, ferdi irade ile mesuliyet ihtirasını kökünden kurutan 'cemiyetçilik-sociologisma' dâvası, Ziya Gökalp'ın beynine gizlenerek, ruhî iktidarından ümitsiz, yalnızlığından korkmuş, Allah'ın eli kendisine uzanabileceğinden şüpheli bir nesli kuvvetli pençesine geçirdi” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 69).

Topçu, üniversitelerin, *son yarım asır* sözcükleriyle kastettiği Cumhuriyet’le birlikte, yabancı kültürün istilasına karşı koymak bir yana o kültürü bünyesine ve topluma zerk ettiğini ileri sürmektedir. Konu ile ilgili olarak seçtiği ve Osmanlı entelijensiyası üzerinde özellikle materyalist düşüncenin şekillenmesinde ciddi bir etkisi olan Ludwig Büchner’in *Madde ve Kuvvet* eserini, gençliğin üzerinde<sup>256</sup> *zehirli bir rüzgar* olarak tanımladığı düşünsel akımın temsilcisi olarak görmektedir. Sözü edilen kitabı çevirenleri *hasta iradeler* olarak tanımlaması da bahsedilen düşünce akımını ve onun temsilcilerini mücadele edilmesi gereken kişiler ve akım olarak görmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu nokta, Topçu’nun, materyalizm (dolayısıyla onun siyasal uzantısı olan sol ideoloji) karşıtı olmak bakımından diğer İslâmcılardan ayrı bir yerde durmadığı, tersine onlarla adı konulmuş bir ittifak içinde olduğunu göstermektedir.

Topçu’nun üniversite eğitimi vesilesiyle eleştirdiği bir konu da, özellikle Durkheim’in topluma bireysel olan karşısında önsel bir yer verdiği *pozitivizm ve sosyoloji* akımlarıdır. Topçu, bahsedilen akımları ve onların Türkiye’de başta gelen

<sup>255</sup> Seyfi Ögün’e göre, “Topçu, komünizmi, kapitalizmin insanlık tarihinde yarattığı tahribatlara karşı, ‘adalet davası’ gütmesi sebebi ile nispeten tolere etmektedir. Onun karşı çıktığı şey, komünist ideolojinin dile getirdiği ve kendisini meşru göstermek yolunda kullandığı toplumsal sorunların varlığı değildir. Her biri inkâr edilemez derecede gerçek olan bu sorunların aşılması yolunda komünistlerin kullandığı ve önerdiği yöntemlerdir” (Ögün, 1992:121).

<sup>256</sup> Topçu bununla, döneminde ivme kazanan sol ideolojiyi kastetmektedir.

temsilcisi olan Ziya Gökalp'i, *bireysel iradeleri* ortadan kaldırmak pahasına toplumu yüceltmeleri nedeniyle suçlamaktadır. Söz konusu akımın, toplumu mitleştirdiğini, hatta tanrılaştırdığını, aşkınlık kavramının kutsal içeriğini bu dünyaya yani topluma içkin kılarak değerini azalttığını ileri sürmektedir. .

“Pozitivizm, hakîkati deneylere, pragmatizm menfaate, sosyolojizm ise onu cemiyete esir etmektedir. Bu sistemler hiçbir şeyi izah etmiş değillerdir. Onlar, ruhun görüş ve duyuş ufuklarının daraltılmasından doğmuşlar. Ruh için bir iktidarsızlığın ifadesi olmuşlardır. Pozitivizm, ruhu yalnız zekâdan ibaret farz ederek duyguların ve iradenin varlığını araştırmada değer vermiyor (...) Sosyolojizm ise cemiyet halinde yaşayışımızın ortaya çıkardığı birtakım zaruretleri, zihin için birer ilke (prensip) haline koymakta müthiş bir maharet gösterdi (...) XIX.asrın buhranına çare arayıp yeniden bir din kurmak istedi ve cemiye dinini meydana getirdi. Allah yerine cemiyeti koydu. İnsanlık mukaddes diye bugüne kadar neler bulmuşsa hepsini yıktı ve hepsinin yerine cemiyeti geçirdi” (Topçu, *Yarınki Türkiye*: 69; 72).

*Pozitivizm* ve *sosyolojizm* akımlarını birbirlerine bağlı birer *dünyevi din*<sup>257</sup> olarak gören Topçu, adı geçen iki akımın yirminci yüzyılda yaşanan bunalımı aşmak için oluşturulduğunu, fakat tedavi bir yana, mukaddes değerleri yıkması nedeniyle bunalımı daha da derinleştirdiğini ifade etmektedir. Çünkü yaşadığını iddia ettiği bunalımın kaynağını, duygulara seslenen kutsalın uzaklaşması olarak gören Topçu, bu iki akımın, toplumsal yaşamın doğurduğu bazı zaruretleri her toplum için geçerli bir yasa olarak görmesini eleştirir. Bahsi geçen akımları yöntem eleştirisine tabii tutan Topçu, tam da bu noktada bilim felsefesi yapan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre bu iki akımın en ciddi handikabı, sadece akılsal olanları ve görünen olguları ele almaları, bunların dışında olanlara iltifat etmemeleridir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Topçu hayatın hem akılsal hem de duygusal olmak üzere iki önemli unsurdan meydana geldiğini dile getirmişti. O, buradan hareketle, *pozitivizm* ve *sosyolojizm*in sadece akılsal olanları konu edinmesi nedeniyle, insansal dünyayı eksik kavradığını dile getirmektedir. Çünkü *pozitivizm* ve *sosyolojizm* sadece görün-

<sup>257</sup> İsmail Hakkı İzmirli, pozitivizmin bir dünyevi din olarak algılanmasına ve söz konusu dinin semavi dinlere alternatif olarak sunulması düşüncesine karşı bir kitap tahsis etmiştir. *İslâm dini ve Tabîî Din* adlı çalışmasında, Batılı filozoflarının ilahi dinlere karşı ileri sürdüklerini düşündüğü ‘saldırılara’ ve ‘asılsız iddialara’ cevap vermeye çalışan İzmirli, söz konusu filozofların akıl ve bilim temelinde tesis ettiklerini iddia ettiği ‘tabîî din’in çelişkilerine vurgu yapmıştır. Tabîî dinin semavi dinler karşısındaki güçsüzlüğüne vurgu yapmıştır. İzmirli’ye göre, “din iki türdür: Tabîî din, semavi din. Tabîî din, filozofların ortaya koydukları bir takım nazariyelerdir. Semavi din, peygamberler tarafından tebliğ olunan hükümlerdir. Semavi dinler arasında daima bir birlik yönü vardır ki onlar da inanca ait meselelerde devamlı sabit olmada (değişmeyen) akaide eklenmiş bazı ilmî hükümlerdir (...) Filozofların yolu böyle değildir. İnsanların çoğu onların mesleklerine uymaz.. Filozoflar birbirini yalanlarlar” (İzmirli, *İslâm Dini ve Tabîî Din*, 1998:30-31).

enleri konu edinmektedirler ve insanın yaşantısını görünenle sınırlı tutmaktadırlar<sup>258</sup>. Dolayısıyla *duyguların* ve *iradenin* varlığını ikinci plana atmaktadırlar. Özetle Topçu, pozitivist ve sosyolojizmi gerek yöntem gerekse ideoloji olarak eleştirmektedir.

“Göz, kulak ve ellerle tanıyabileceğimizin ötesinde hakikatin bulunmadığını haber veren hasta pozitivistin mutlak hakikat bulunmadığı iddiasına körlerin sevinci gibi bir sevinç boşanmasıyla koşanlar, esasen üniversitenin kurucuları idiler (...). Eflatun’un akademisiyle Epikür’ün bahçesi, Müslümanların Bağdat külliyesi ve Batı’nın Ortaçağ üniversiteleri bunların o tarihteki temel taşları mıdır? Ne münasebet! Bu XX.asır üniversitesi, onların hepsini yıkan ve Süleymaniye Külliyesi’nin temellerini söken bir ruh ve zekâ süikastçısıdır” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 70;89).

Pasajında da görüleceği gibi, Topçu’ya göre hakîkati eksik kavraması nedeniyle sorunlu olan pozitivistin, üniversiteler ve özellikle üniversite kurucuları tarafından alkışlanması bir hatadır. Sözü edilen durumun bir hata olmasına yol açan temel nedenin, pozitivistin, aklın ve duyumların konu edinmediği hiçbir şeye itibar etmemesi olduğunu tekrar edelim. Topçu burada pozitivistin, sadece üniversitelerde, yani bilim arenasında bir yöntem ve bakış açısı olarak benimsenmesinin dışında, daha genelde Cumhuriyet tarafından bir ideoloji olarak referans alınmasını da eleştirmektedir. Nitekim Etyen Mahçupyan’a göre pozitivist, sadece bir düşünce sistemi ve bakış açısı değil, fakat aynı zamanda toplum kuramı ve toplum ideolojisidir. Bu nedenle pozitivistle ulus-devlet arasında, hem sembolik hem de organik bir ilişki mevcuttur (Mahçupyan, 2000: 110). Birinci bölümde Türk modernleşmesinin siyasal bir modernleşme olduğunu, siyasal modernleşmenin yaşandığı yerlerde ise devletin genel olarak toplumu bilimsel yöntemlerle yeniden inşa etmeye çalıştığını, bunu yaparken pozitivist bir yönetim ideolojisi olarak kullandığını, sosyolojiyle bu anlamda özel olarak ilgilendiğini belirtmiştik. Tam bu noktada muhafazakârlar tarafından eleştirilen konuların başında gelen, toplumun pozitivist

<sup>258</sup> Oysa Topçu’ya göre yaşam sadece akıldan ibaret değildir. Onu tamamlayan bir unsur da aşk ve kalptir. Söz konusu iki unsurdan birine dayanan ve diğerini devre dışı bırakan bir anlayış kendi başına yetersizdir. Topçu bu düşüncesini örneklendirmek üzere Millet Mistikleri adlı eserinde, Kurtuluş Savaşı esnasında oluşturulan ilk mecliste hem aklın hem de aşkın temsil edildiğini, bunların uyum içinde bir araya gelişini şu şekilde ifade etmektedir. “Akıl ve aşk (...) Hüseyin Avni Meclis’e sığıyordu. Mustafa Kemal Paşa Meclisin zekâ ve maharet tarafını, o ise aşk ve heyecan tarafını temsil ediyordu. Mustafa Kemal Paşa’nın kendi otoritesini, Hüseyin Avni’nin ise kalplerinde saltanatını hissediyorlardı. Hüseyin Avni şeriate karşı tasavvuf, mantık ve zekâyı karşılayacak aşk ve gündelik realitesinin hesaplarını altüst edebilen sezgi gibi idi” (Topçu, *Millet Mistikleri*, 2004: 12-13).



bilgi ve bakış açısıyla inşa edilemeyeceği düşüncesi, İslâmcılarda da taraftar bulmuştur.

İslâmcıların eğitimle ilgili olarak tesis ettikleri muhalefetin diğer bir ayağını da üniversitelerde görev alan yabancı öğretim üyeleri oluşturmaktadır. Cumhuriyet'in başlattığı 1933 Üniversite reformu kapsamında, üniversitelerde bilim kürsüleri oluşturulması için Avrupa'nın önde gelen bilim adamlarının çağrılmaları İslâmcıların eleştirilerinin hedefi haline gelmiştir. Özellikle Almanya'da Nazilerin iktidara gelişi ile işsiz kalan birçok Yahudi bilim adamını Türkiye'ye davet eden Atatürk, birçok önemli kürsünün kurulması görevini onlara vermiştir. Bu durum özellikle İslâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. İslâmcılar başta üniversite reformunu ardından da üniversitelere yabancı (Yahudi) profesörlerin getirilmesini, benliğin ve İslâmî değerlerin yitirilmesi olarak okumuşlardır.

İslâmcılar, yabancı öğretim üyeleri ile ilgili eleştirilerini, onların şu ana kadar vermeye çalıştığımız bakış açılarının bir uzantısı olarak görmüşler ve bunu büyük bir resmin parçası olarak değerlendirmişlerdir. Yani sözü edilen problemi genel olarak toplumda var olan yabancılaşmanın, yabancı kültürün etkisine girmenin ve yaşanan kültürel bozulmanın bir nedeni ve sonucu olarak kavramışlardır. Onların toplumun kültürel mayasını bozduklarını ileri sürmüşlerdir.

“Evvelce de nice konuşmalarımızda söyledim, izah ettim, ispata çalıştım. İlim ve sanatta yabancı müteşahhıs, Avrupalı profesör kabul edilemez; teknikte bir dereceye muayyen bir zamana kadar evet (...) Doğuşları bakımından Garplı olan ilim ve sanatları bir tarafa bırakalım, İstanbul Üniversitesi'nde, Arap dilini bile yabancı profesörlere okutturuyoruz. Gafletin bu rütbesi karşısında insan, öfkesinden dilini yutar, felce uğrar. İşte hem üniversite, hem politeknik, hem yabancı profesör davalarımızın kurtuluş formülünü gizleyen mesele! Avrupalıları mahremiyetimize sokup bize ilim aşlamalarını istemektense, biz Avrupalıların mahremiyetine girip kendimizi aşılatacağız, kendimizden olan bünyelerin kan değişikliğini, bize uygun istihaleler içinde yine kendimizden alacağız” (Kısakürek, *Maarif Davamız*, 1998:276).

Kısakürek yabancı öğretim üyelerine teknik alanlarda bir yere kadar müsaade edilebileceğini fakat sanat dalında ve özellikle sosyal bilimlerde kesinlikle müsaade edilmemesi gerektiğini ileri sürdüğü pasajında, Arapça dilini dahi yabancıların öğretmesini kabullenememektedir. Bunun adeta kompleksin sonucu olduğunu ileri

süren Kısakürek, olması gerekenin Avrupa'dan profesör getirmek değil oraya profesör göndermek olduğunu düşünmektedir.

“Eski Türk gibi babayiğit değildir, hayat münasebetlerinin oldukça serbest olduğu ve gözleri korkutmadığı yüksek tahsil yerinde Almanların kovduğu Yahudi profesörün Türklüğe, her günkü hakaretini boynu bükük karşılar; sora kendisini sevdiğini sevmeyen, kendisinin sövdüğüne sövmeyen hür vicdanlara musallat olur” (Topçu, *Amerikan Mektupları*, 2004: 54).

Topçu'nun söz konusu meseleye bakışı daha serttir. Ona göre *Almanların kovduğu profesörlerin Türkiye'ye getirilmesi* problem olduğu kadar, bunların Yahudi olmaları da ciddi bir sorundur. Burada hemen ifade edelim ki İslâmcıların genel olarak bir Yahudi sorunları vardır. Birçok pasajda Yahudileri ortaya çıkan sorunların müsebbibi olarak gören İslâmcılar, onları aşağılamaktan çekinmemektedirler. Fakat bu sorun Topçu için daha da belirgin bir hal almaktadır.

İslâmcılar bunların yanında diğer bir sorun olarak eğitim birliğinin bozulmasını göstermişlerdir. Örneğin Topçu'ya göre, ülkede yer alan ve her biri farklı tarzlara ve içeriklere sahip olan okulların olması, farklı zihinsel dünyalara sahip bireylerin veya genel olarak iki farklı dünya tasarımının oluşmasına yol açmaktadır.

“Türk yurdunda kaç türlü mektep var! Semâlarına kılıcımla ‘amentü’ yazdığım şehirde Türk olan lâiklerle Müslümanların mektebi, onların da Yahudilerin, Protestanların, Katolik misyonerlerin ve bütün haclıların mektepleri var. Şaşırmış afhâdım, bedbaht evlâdım! Ruhlarınız bambaşka makinelerden çıkarken, onlarla aynı millet yapısını yapmak mı istiyorsunuz?” (Topçu, *Büyük Fetih*, 1998: 77).

Toplumun maddi ihtiyaçlarının yanı sıra manevi ihtiyaçlarının olduğu, söz konusu ihtiyaçlardan herhangi birisinin karşılanmaması durumunda ortaya ciddi sorunların çıkabileceğini düşüncesi Nurettin Topçu'nun sıklıkla dile getirdiği bir düşüncedir.

“Aynı ruhu taşıdıkları halde bir türlü anlaşılamayan nesillerin, zümrelerin bu haline sebep, din içinde anlaşacak yerde, dinin dışına çıkıp madde ve menfaat sahasında pençeleşmeleridir. Yeni neslin bazı mütalaaları var; dindar nesil onu reddediyor ve bu mütalaaları sebebiyle yeni nesle dinin kapılarını sımsıkı kapatıyor (...) Evvelce elimizde cansız gelenekten ibaret paslı bir anahtar vardı; kırk yıldan beri onu kaybettik. Yaptığımız her hamle, bütün kurtuluş hareketlerimiz, bizi adam olmanın sınırlarından biraz daha uzaklaştırdı; her adımda biraz daha kendimizi kaybettik (...) Mektebe verdiğimiz çocuğumuz bizim olmaktan, inkılâp geçiren nesil tarihimizin olmaktan çıkıyor. Evlât babanın iradesiyle, üniversite mukaddesatımızla çarpışıyor” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998:58; 116).

Topçu' ya göre, aynı zamanda bulunmalarına ve aynı kökten gelmelerine rağmen, bir neslin iki farklı dünya kavrayışına sahip olması bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Söz konusu neslin aralarında ciddi bir gerilimin olduğunu öne süren Topçu, özellikle sadece maddi ihtiyaçların karşılanması yetmeyeceğini ileri sürmektedir.

#### 4.2.c.İktisadi Eleştiriler

İslâmcıların Cumhuriyeti eleştirdikleri diğer konu, onun uygulamış olduğu iktisat siyasetidir. İslâmcılara göre, söz konusu siyaset gerçekçi ve iktisaden verimli olmaktan uzaktırlar.

“Bir milli iktisat ve sanayi kurmaya teşebbüs edildi.(Yedek parçalara kadar Avrupa'ya bağlı taklit ve uydurma tesis ruhu, bu vesileyle muhteşem bir suistimal ve istismar şebekesi )...Şarap ve kumar kağıdı imaline kadar her iş devlet elinde inhisarlaştırıldı...Kötü işlerde bile şahsî teşebbüse yer kalmadı; ve içki, kumar, rezalet, Sodom-Gomore'yi geçti)...Memleket çelik hatlarla örölmek istendi. (Bunda hiçbir iktisadi hesap rol oynamadı; yalnız Demirağların sayısı arttı)” (Kısakürek, *Çerçeve 2*, 1998:107).

Kısakürek'e göre, Cumhuriyetle birlikte başlatılan millî sanayi hamlesinde, yapılmak istenen diğer sosyal dönüşümlerde olduğu gibi yöntem olarak taklide başvurulması, söz konusu hamlenin de diğerleri gibi başarısız olmasıyla sonuçlanmıştır. Cumhuriyetin ithal ikâmecî ve Avrupa'ya bağımlı bir iktisat yarattığını ileri süren Kısakürek, tamamen devletçiliğe dayanan iktisat programında özel sektörün etkinliğinin ve payının olmamasını da eleştirmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi toplumda ahlâkî bir çözölmenin olduğunu iddia eden Kısakürek, içki üretimi başta olmak üzere birçok zararlı ürünün üretiminin yapılmasının bunu tetiklediğini ileri sürmektedir. Kısakürek'in teklif ettiği çözüm yolu ise şudur:

“Hayatî ihtiyaçlar hariç, Batıdan tek çöp bile ithâl edilmeyecek... Muazzam bir hamleyle içerde ve topyekûn bir imâl dehasına erişmedikçe, yahut ihracât yekûnû ithalatı aşmadıkça, bütün lüks ve fantezik eşya daima yasak” (Kısakürek, *Çerçeve 4*, 1996: 205).

Kısakürek, ihtiyaç maddeleri dışında ithalatı yasaklamak, üretimi arttırmak ve ithalat-ihracat dengesini kurmak olarak açıkladığı çözüm önerisi, genel olarak korumacı bir iktisadi siyasete karşılık gelmektedir. Lüks malların ithalatını engellemesi bunun bir sonucudur. Fakat burada üzerinde durulması gereken asıl konu, İslâmcıların, Cumhuriyetin devletçi siyasetini, bu bağlamda özel teşebbüsün

engellemesini eleştirmeleridir. Nitekim Kısakürek, yukarıdaki pasajında konu ile ilgili olarak, *kötü işlerde bile yeterince şahsi teşebbüse yer kalmadı* cümlesini sarf etmektedir. Aynı konuda Topçu ise şunları dile getirmektedir:

“İktisadî bünyemiz, serbest çalışma ihtirasları ile kemirilirken, ferdin bütün hürriyetini yok edici, aşırı sosyalist isteklerin darbeleri ile sarsılmaktadır. Bir yanda hiçbir sahada üretici kabiliyetini kazanmamış büyük bir insan kütlesi işsizlikle ömrünü geçirirken, öte yanda millî iktisadî süratle kemiren bir sürü müteşebbis, faaliyet sahasındadır. Bunlar herhangi bir sosyal nizamı cephe almış durumundadırlar. Sosyal nizam isteyenler ise, bütün bir millet varlığını ve bütün bir tarihi, bütün mukaddesatı yıkmak emelinde olan maskeli hüviyetleri muhafaza ediyorlar” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 65).

Pasajdan da anlaşılacağı üzere Topçu, bir model olarak sosyalist iktisad reddetmekte, bunun kişisel özgürlüğü ortadan kaldırdığını ifade etmektedir. Burada Topçu’nun ideolojik bakımdan sola yakın durmadığını hatta ona türlü vesilelerle karşı çıktı şeklindeki iddiamızın bir kanıtını da görüyoruz. Nitekim Topçu ile ilgili olarak yapılan birçok çalışma, onun sosyalist bir çizgiye yaklaştığını iddia etmekte, özellikle sisteminde *sosyalist* sözcüğünün yer almasını bir nevi bu görüşün kanıtı olarak göstermektedirler. Oysa daha önce ifade ettiğimiz gibi, Topçu *sosyalizm* kavramını kendi sisteminde millet dayanışmasına ve millî birliğe vurgu yapmak için kullanmıştır. Nitekim burada da sosyalist iktisadın yol açtığı zararlara değinmiştir. Bu demektir ki Topçu, sol ideolojiye temkinli yaklaşmakta hatta ona karşı çıkmaktadır. Çünkü yine daha önce ifade edildiği gibi Topçu’nun benimsediği akım olan *Hareket Felsefesi* bireyle başlar ve bireyin hareketi önünde duran, onu engelleyen tüm baskılayıcı unsurların ortadan kalkması düşüncesine dayanır<sup>259</sup>. Bu noktayı iktisadi alana taşıdığımızda, Topçu’nun özel teşebbüsün önünde engel olarak gördüğü sosyalist iktisadı reddetmesinin yine felsefesinin zorunlu bir sonucu olduğu ortaya çıkacaktır. Topçu buradan yola çıkarak, yaşadığı dönemde *üretici kabiliyetini kazanmamış bir kitlenin* ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Cumhuriyetin tercih ettiği *millî iktisadın*, söz konusu iktisadın aktörleri nedeniyle

<sup>259</sup> Buradan Topçu’nun birey üzerine şekillenen bir felsefî ve toplum tasarımına sahip olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Topçu her ne kadar bireyi önemli görse de onu cemaat içine alır. Nitekim Süleyman Seyfî Ögün’e göre, “Nurettin Topçu, cemiyetin karşısına cemaati koymaktadır. Cemaati ‘hepsine üstün olan bir ideale ferdiyetlerini feda ederek birleşen insanların topluluğu’ olarak tanımlayan Topçu, böylelikle bireyciliğin de sınırlarını belirtmiş olmaktadır” (Ögün, 1992:77).

amacına ulaşmaktan alıkonulduğunu ifade etmektedir. İzlenen bu siyasetle sosyal düzenin sağlanamayacağını ileri sürmektedir.

Topçu'nun iktisadi açıdan üzerinde durduğu konu, yine onunla bağlantılı olan sosyal eşitlik sorunudur. Nurettin Topçu, sosyal düzenin olmadığını söylerken kastettiği tam da budur: yani sosyal ve iktisadi eşitlik. Cumhuriyetin sosyal bir eşitlik yaratmak şöyle dursun, eşitsizliğin kol gezdiği bir düzen yarattığını ileri sürmektedir. Sözü edilen düzen, Topçu'nun özel bir önem verdiği köylüleri mağdur etmektedir.

“Kara perdenin bir tarafında köyündeki evladı yaralar ve yokluklar içinde kıvrılırken, baba büyük şehrin sefâhat sofrasında köyünün bin yıllık yiyeceğini bir saatte tüketmenin haz ve gururlarıyla sarhoştur. Perdenin arkasında ise Yahudi yılanları eteklere sürüne sürüne kutsal rejim, kutsal lüks, kutsal medeniyet zehirlerini aşıyorlar” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 115).

Topçu felsefi ve iktisadi sisteminde köylülere özel bir yer verir. Köylülerin *bin yıllık yiyeceğinin*, şehirlerde *bir saat* içinde tüketildiğini belirten Topçu, bunun ardında ise medeniyeti lüks yaşam olarak aşılama çalışan Yahudilerin olduğunu ileri sürmektedir. Köylüleri sosyal eşitsizliğin en zayıf halkası olarak gören Topçu, esas olarak vahşi sanayiye değil, onların kalkınmasının hedef alınmasını salık vermektedir.

“Kültür adamı ile el ele vermelisiniz. Servetin değil, gayretin, fedakârlığın insanı olmalısınız. İdealiniz yüksek ücretler, şah azametli binalar ve parlak istikballer, göz karartıcı taahhütler değil, evsiz köylü ve yolsuz köyün derdi olmalıdır. Sizden evvelkiler vatandaşlık sahasında muvaffak olamamışlardır. Bin yıllık vatan bir virane iken sizin teknik meziyetleriniz gurur değil, utanç veribilmelidir” (Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 1998: 25).

“Sürüp giden iktisadî buhrandan, maddî hayat alanındaki bu müzmin musîbetten milletimi kurtaracak sistem, millî bir iktisat sistemidir” (Topçu, *Yarınki Türkiye*, 1999:149).

Nurettin Topçu, genel olarak oldukça kötü gördüğü manzara içinde, çözüm için teklif ettiği iktisadi sistem, milli iktisadi sistemdir. Ona göre bu sayede hem kapitalizmin madde merkezli hırsları hem de sosyalistlerin manevi yaşamı tehdit eden dünya görüşü engellenmiş olacaktır.

## SONUÇ

Modernite pozitif akıl temelinde yükselen, özneye kurucu bir misyon yükleyen, akıllı, bilimi ve bilimsel yöntemi evreni açıklamada asıl yegane başvuru kaynağı olarak gören bir tasarımdır. Sözü edilen tasarımın en önemli özelliği, akıl sahibi öznelerin, aralarında yaptıkları sözleşmeyi yeni bir dünya inşasının temel yapı taşı olarak görmeleridir. Bu bağlamda modern dünya, siyasetten ekonomiye, toplum düzeninden devlete kadar bütün yapıları, kaynağını dünyevi olana dayandırdıkları sözleşme üzerine bina etmektedir. Dolayısıyla modern dünya, ilkelerini dünyevi olandan aldığı için seküler bir özelliğe sahiptir. Söz konusu dünya, din tarafından içeriği belirlenmiş olan eski dünyanın ve yaşam tarzının temsilcisi olarak gördüğü geleneği, modern yaşamın tesis edilmesinin önünde en ciddi engel olarak görmektedir. Bu nedenle modernite, geleneğin ilga edilmesini epistemolojik bir zorunluluğa dönüştürmektedir.

Modern dünya tasarımının hayata geç(iril)mesi süreci olan modernleşme, temelde sosyo-kültürel, ekonomik ve sınıfsal değişimin sonucu vücut kazanmıştır. Yani modernleşme, esas olarak sosyal bir dönüşüm hareketi olarak kayıtlara geçmiştir. Burjuvazinin, feodal dünya tasarımına meydan okuması ve onu bertaraf etmesiyle, temsilciliğini yaptığı modern değerleri hayata geçirmesi şeklinde gelişen modernleşme süreci, bu anlamıyla eski ve yeni dünya (yani modern ve gelenek) arasındaki mücadelenin kavşağında belirmiştir. Burjuvazi geleneği ortadan kaldırmaya çalışırken asıl olarak, geleneğin sınıfsal tezahürü olan feodal yaşantıyı ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Hiç kuşkusuz sözünü ettiğimiz modernleşme süreci, her toplumda aynı biçimde yaşanmamıştır. Bunda da söz konusu toplumların sahip oldukları sınıfsal ve kültürel yapıları çok etkili olmuştur. Şöyle ki, modernleşmenin sınıfsal dönüşüm eşliğinde doğal olarak yaşandığı toplumlarda, bahsedilen süreç tedrici olarak yaşanmış ve modernleşme süreci daha az sancılı geçmiştir. Çünkü söz konusu toplumlarda değişim evrimci bir çizgi izlemiştir. Oysa modernleşmenin sınıf öncülüğünde hayata geçmediği toplumlarda, siyasal aktörlerin devreye girmesiyle modernleşme siyasal bir tarzda tesis edilmiş, söz konusu toplumlarda gelenek ve modernite arasındaki gerilim had safhaya çıkmış ve hatta çatışmaya dönüşmüştür. Siyasal modernleşmenin yaşandığı ülkelerde, modernleşme ideolojik

bir çerçeveye bürünmüş, normatif bir karakter kazanmıştır. Dolayısıyla modernleşmenin bu şekliyle tesis edildiği ülkelerde, sosyal yapının, kurumların ve gündelik hayatın belli bir model eşliğinde dönüştürülmesi hedeflenmiştir.

Konu edindiğimiz Türk modernleşmesi, bir sınıf eşliğinde tesis edilmediğinden, sosyal bir tabana yaslanmadığından ve başlangıcından itibaren askerî-sivil bürokrasi tarafından hayata geçirildiğinden siyasal modernleşme olarak vücut kazanmış, dolayısıyla söz konusu modernleşmede gelenek ve modernite arasındaki gerilim yüksek olmuştur. Çünkü modernleşmeci aktörler, modern yaşamın önünde en önemli engel olarak gördükleri geleneğe karşı çok sert bir tavır takınmışlar ve geleneği hızla ortadan kaldırılması gereken arkaik bir yaşam olarak kodlamışlardır. Gelenegin söz konusu bakış açısına karşı tavrı da savunmacı bir karakter kazanmış, modernleşmeye karşı geliştirdiği direnci aynı sertlikte olmuştur.

Modernleşme ister doğal yollarla yaşansın ister siyasal olarak tesis edilsin, derecesi değişmekle birlikte hayata geçen (veya geçirilen) her toplumda geleneksel ve modern olan arasında bir gerilime neden olmuştur. İfade ettiğimiz gibi, modernleşmeyi evrimci yaşayan toplumlarda modernleşme süreci daha az sancılı geçmiş ve geleneğin dönüşümü daha kolay gerçekleşmiştir. Fakat buralarda da modernleşme geleneğin direnci ve muhalefeti ile karşılaşmıştır. Kıta Avrupa'sında ortaya çıkan muhafazakâr düşünce, yine modern bir ideoloji ve düşünsel sistem olarak, sözü edilen muhalefetin adresi olarak şekillenmiş ve geleneğin savunusunu üstlenmiştir. Muhafazakâr düşünce genel olarak modern düşünceye, aydınlanmaya, pozitif akla, seküler ve sözleşmeye dayalı bir dünya tasarımına karşı çıkmıştır.

Siyasal modernleşmenin yaşandığı toplumlarda ise, modernleşmeye karşı oluşturulan direnç daha da güçlü olmuştur. Modernleşme bu toplumlarda doğal bir süreci takip etmediğinden ve gelenekle değil geleneğe rağmen inşa edildiğinden, temelde modern dünya tasarımının içerdiği seküler yaşam tarzına geçiş, geleneğin topyekün tepki vermesine yol açmıştır. Çünkü siyasal aktörler, geleneğin kendiliğinden ve tedrici olarak dönüşümünü beklemeksizin modernleşme adına geleneğin ani ve radikal bir dönüşümünü veya ilgasını hedeflemişlerdir. Gelenegin direnci arttıkça, onu dönüştürme adına atılan adımların sertliği artmıştır. Kısacası modernist aktörler açısından gelenek modern bir yaşam önünde en ciddi tehlike

olarak görülmüştür. Nitekim modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı'da, sözü edilen modernleşme hareketlerine karşı geleneğin tepkisi sert olmuştur. Geleneğin İslâm ve İslâm'ın kültürel tezahürleri olduğu Osmanlı'da, modernleşmeyi eleştiren ve ona karşı muhalefet eden kesim ulema olmuştur. Yani Batı'da modernleşmeye tepki veren muhafazakârlığın karşılığı Osmanlıda önce ulema ve ardından İslâmcılar olmuştur. İslâmcılar, İslâm'ı saldırgan bir şey olarak gördükleri moderniteden korumaya çalışmışlardır. Bir yandan modern dünyaya karşı İslâm'ı muhafaza etmeye çalışırken diğer yandan İslâm'ı ihya edip modern dünyaya adapte etmenin yollarını aramışlar. İslâmcılar aynı zamanda karşı çıktıkları şeyden etkilenip modern bir üslup benimsemişler ve İslâm'la telif edebilikleri ölçüde modern kavramları ve yöntemleri kullanmışlardır.

İslâmcılar genel olarak Osmanlı döneminde başlayan modernleşmenin hem yöntem olarak (yani taklit yoluyla) tesis edilme biçimine hem de içeriğine itiraz etmişler, farklı toplumların deneyimlerinin ürünü olan yaşam tarzının ve anlam dünyasının bir başka topluma aktarılamayacağını savunmuşlardır. Bu bağlamda modernleşmenin Batılılaşma olarak kavranmasına karşı çıkmışlardır. Buradan hareketle zihin dünyalarında iki Batı kavrayışı üretmişlerdir. Bir yanıyla bilimsel ve teknik alanında ilerlemiş ve takip edilmesi gereken Batı; diğer yandan ahlâkı bir çöküntü olduğunu düşündükleri, bu nedenle uzak durulması gereken seküler Batı. Tekniği ve bilimi, onu çevreleyen kültürel dünyadan ayıklayan bir bakış açısıyla hareket eden İslâmcılar, modernleşmeyi hatta Batı'yı Batı'dan ayırmaya çalışmışlardır. Buradan hareketle Batı dışı bir modernlik arayışına yönelmişler ve otantik bir modernleşme modelini benimsemişlerdir. İslâm'ın her geçen gün toplumdaki kültürel etkisinin azalmasına, modern dünyanın sözleşmeye dayalı seküler dünya tasarımı, modernitenin soyut ve seküler aklına ve pozitivizme itiraz etmişlerdir. Örneğin toplumun bireyler üzerine sözleşme esasına dayanan yeni ilişki ağı olduğu şeklindeki modernist tezlere itiraz etmişler, ona karşı biz kavramına dayalı dayanışmacı bir cemaati öne çıkarmışlardır. Aynı şekilde seküler ve bireysel ahlâk tasarımı karşı kollektif ve geleneksel ahlâk ile yanıt vermişlerdir. Benzer biçimde pozitivist ve seküler bir içeriğe sahip olan milliyetçiliğe ilk etapta şiddetle karşı çıkmışlar, onu sosyal ve siyasi bütünlük



açısından ayırım ilkesi olarak görmüşlerdir. Fakat daha sonra milliyetçiliği dinî bir içerikle donatmışlar ve benimsemişlerdir.

Bütün bunlara rağmen ilgilendikleri konular, sorunlar ve bu sorunlara dair ürettikleri çözümler bakımından İslâmcılar farklı kollara ayrılmışlardır. Dolayısıyla İslâmcılık hareketi de Osmanlı ve ardından Cumhuriyet döneminde homojen bir yapıya sahip olmamıştır. Bu nedenle İslâmcılıktan değil İslâmcılıklardan, İslâmcıdan değil İslâmcılardan söz etmek durumundayız. İslâmcılar arasında oluşan farklılıkların ardında, onların İslâm'ı ele alma tarzları, siyaseti kavrama biçimleri ve felsefeye bakış tarzları etkili olmuştur. Söz konusu farklılıklardan hareketle, İslâmcılar İslâm geleneği ve tarihselci gelenek olmak üzere temelde iki damar üretmişlerdir. Sözü edilen damarlar içerisinde İslâm'ın siyasal teolojisinden beslenen siyasal İslâm geleneği en güçlü damar olarak kendini göstermiştir. Bahsedilen damar, siyaseti ve ahlâkı dinin yörüngesine dahil etmiş, din ve devlet bütünlüğüne vurgu yapmış, başta felsefe olmak üzere insansal etkinlikleri İslâm adına büyük tehlike olarak görüp onlara şüphe ile yaklaşmıştır. Siyaseti, ahlâkı ve dini özdeş kabul eden siyasal İslâmcılar, kadim Sünni iktidar anlayışını savunmuşlar, din ve devlet ayrılığını şiddetle reddetmişlerdir. Aynı şekilde içinde dinin olmadığı bir dünyaya, otorite ve ahlâk anlayışına itiraz etmişlerdir. Bu gelenek İslâm'ı siyasal bir projenin parçası olarak görmüş ve İslâm'dan hareketle tesis ettikleri siyasal projeyi öne çıkarmıştır.

Siyasal İslâm damarının yanında, dini siyasetten uzak tutarak daha ziyade ahlâk zemininde ele alan, İslâm'a tarihsel bir perspektiften bakan tarihselci gelenek var olmuştur. Söz konusu gelenek, felsefeyi İslâm'ı güçlendiren, derinleştiren ve zenginleştiren bir insansal etkinlik olarak görmüştür. Siyasal bir inşadan ziyade entellektüel bir ihya hareketi olan bu gelenek, İslâm'ı reforma tabi tutmayı gerekli hatta zorunlu olarak görmüştür.

Burada sözü edilen iki gelenek Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesine yönelik itirazlarda bulunmuşlardır. Fakat sözü edilen iki geleneğe mensup olan İslâmcıların Cumhuriyet dönemine ilişkin yönelttikleri eleştirileri çok sert olmuştur. Çünkü Cumhuriyet'le birlikte, din dışı bir toplum tesis edilmesi yönünde atılan adımlar, İslâmcılar tarafından kabul edilmemiştir. Dahası, Cumhuriyet'i,

Osmanlı ethosundan ve gelenekten uzaklaşmak olarak gören İslâmcılar, entellektüel etkinliklerini bir kenara bırakıp, devrimlere karşı geleneği koruma çabalarına ağırlık vermişlerdir. Bu dönemde siyasal İslâm damarına mensup olan İslâmcılar belirgin bir biçimde öne çıkmıştır. Muhalefetlerini entelektüel siyasal bir tarzda şekillendiren söz konusu İslâmcılar, Cumhuriyet'e karşı siyasî tonu ağırlıkta olan bir muhalefet sergilemişlerdir. Bu çerçevede örneğin Necip Fazıl Kısakürek, Eşref Edip gibi İslâmcılar, Cumhuriyet kadrolarının yaptıkları devrimlere ve tesis etmeye çalıştıkları yeni dünyaya şiddetle karşı çıkmışlardır. Cumhuriyet tarafından kurgulanan milliyetçiliğe, alfabe devrimine ve şapka devrimine itiraz etmişlerdir.

Siyasal İslâm geleneğinin yanında, temsilciğini Nurettin Topçu'nun yaptığı ve tarihselci gelenek olarak adlandırdığımız ikinci bir gelenek ise, hem siyasal İslâm'ı hem de Cumhuriyetin uygulamalarını eleştirmiştir. Topçu özellikle, dinin siyasal bir proje olarak ele alınmasına karşı çıkmış ve İslâm'ı reforma tabi tutmaya çalışmıştır. İslâm'ı daha ziyade ahlâk etrafında tanımlayan Topçu, Cumhuriyet'e yönelik muhalefetini modernite eleştirisi bağlamında tesis etmiştir. Yani Cumhuriyet'i eleştirirken asıl olarak modernite eleştirisi yapmıştır. Modern bir proje olan Cumhuriyet'in toplumu kendine yabacılaştırdığını, seküler bir ahlâk tesis edemediğini ve kendi kültürel-tarihsel mirasını reddettiğini ileri sürmüştür.

Her iki geleneğin söz konusu muhalefeti genel olarak tek parti döneminde bütün şiddetiyle devam etmiştir. Çok partili hayata geçilmesi ile birlikte, çevrenin merkeze yönelme süreci başlamıştır. Demokrat Parti, geleneğe atıf yapan söylemlerinde İslâmî dile vurgu yapmıştır. Cumhuriyetin tek parti döneminde hayata geçirilen devrimleri, toplum tarafından benimsenen ve benimsenmeyen devrimler şeklinde sınıflamıştır. Bu bağlamda toplum tarafından benimsenmediği iddiasıyla, Türkçe olan ibadet dili yeniden Arapça olarak değiştirilmiştir. İlk etapta İslâmcılar tarafından büyük bir heyecanla karşılanan Demokrat Parti, buna benzer birçok uygulamayı hayata geçirmesine rağmen, laikliğin omurgasını teşkil eden yapılara dokunmaması nedeniyle İslâmcılar tarafından eleştirilmeye başlanmıştır. Özellikle siyasal İslâm geleneğini temsil eden Necip Fazıl Kısakürek, eleştiri oklarını Demokrat Parti'ye yöneltmiştir.

Modernleşme ve ilerleme düşüncesinin henüz cazibesini kaybetmediği bu yıllarda, Türkiye’de İslâmcılar hem muhafazakâr düşünceye eklenerek hem de dinselileştirdikleri milliyetçiliği benimseyerek ayakta kalmaya çalışmışlardır. Türkiye dışındaki Müslüman (Arap) ülkelerde ise, İslâmcılar bir yandan laik ve sosyalist ideolojilerle kısmi yakınlıklar kurarak diğer yandan İslâm’ı reforma tabi tutarak, modern dünyaya adapte olmaya çalışmışlardır. Fakat daha önce ifade ettiğimiz gibi gerek Batı’da ve Batı dışında 1960’lı yıllarda yapılan modernite eleştirisi gerekse Arap-İsrail Savaşları’nda Arapların yenilmesi, İslâmcı düşüncenin modernite ile kurduğu ilişkisinin seyrini belirlemede ve İslâmî geleneğin canlanmasında çok etkili olmuştur. Yenilginin nedenini dünyevi (laik) projeler olarak gösteren geleneğin, Batıya ve de İsrail’e karşı verilecek cihadın ancak İslâm etrafında örgütlenilmesiyle başarıya ulaşabileceği şeklindeki çağrısı taraftar bulmaya başlamıştır. İslâm, bu noktada siyasî mücadelelerin adresi olarak gösterilmiş, dolayısıyla bu dönem İslâm’ın siyasal bir proje olarak vücut kazandığı dönem olarak kayda geçmiştir. Dahası İslâm’ın siyasallaşması ile birlikte her türlü dünyevi (seküler) siyasetten, ideolojiden, düşünceden ve kimliklerden İslâm adına vazgeçilmiştir. Laik ve ulusalcı ideolojiler yerini İslâmî teoloji tarafından sınırları çizilmiş dinsel ideolojiye bırakmıştır. Bu durum aynı zamanda tüm dünyada olduğu gibi İslâm dünyasında otantik kimliklerin yükselmesine neden olmuştur.

Türkiye’de de bu dönem, İslâm’ın politize edildiği bir dönem olmuştur. İslâmcılar varlıklarını devam ettirmek için daha önce yaptıkları gibi muhafazakâr ideolojiyle ve sağ partilerle ittifak kurmak yerine, kendi bağımsız siyasi söylemlerini inşa etmişlerdir. Yani İslâmî dilin ve söylemin kendisinin siyasi olma süreci başlamıştır. Bu andan itibaren tarihselci ve reformist İslâm anlayışı geri çekilmiş, siyasal İslâm anlayışı öne çıkmıştır. Kısacası entelektüel *ihyadan* siyasî *inşaya* geçiş süreci yaşanmış, siyasal İslâm akımları güçlenmeye ve İslâmî bir dünya inşası bir amaç olarak belirginleşmeye başlamıştır.

Böylesi bir ortamda İslâmî geleneğin modernite ile kurduğu ilişki yeni bir çehre kazanmış ve İslâmcıların genel olarak dünyaya bakışlarında köklü değişimler yaşanmıştır. İslâmcılar kendileri için tehdit yüklü olduğunu düşündükleri modern dünyada varlıklarını devam ettirme kaygısını terk edip, geleceğin dünyasını İslâm

aracılığıyla inşa etme arayışına girmişlerdir. Söz konusu arayış, takip eden yıllarda sosyolojik zemin kazanmıştır. Nitekim yine daha önce ifade ettiğimiz gibi Sovyetlerin Afganistan'ı işgal etmesiyle, söz konusu işgale karşı direnmenin siyasî adresi olarak İslâm'ın seçilmesiyle, İslâm siyasal açıdan güçlenmiş ve savaş bitimine kadar toplumda derin kökler salmıştır. Yine bu dönemde İran İslâm Devrimi'nin yapılması, siyasal İslâm'ın bir model olarak başarıya ulaşabileceği düşüncesini hayata geçirmiştir. Dünyada bu gelişmeler yaşanırken, Türkiye'de özellikle seksen askeri darbesi ile Türk-İslâm sentezinin resmi ideoloji olarak benimsenmesi ile birlikte, İslâmcılar geniş bir siyasal ve kültürel hareket alanına kavuşmuşlardır. Bu dönemde laik Cumhuriyet'e değil fakat devletle yakınlaşan İslâmcılar, İslâm'ı devletin resmi ideolojisi yapmaya çalışmışlardır.

Sovyetler Birliği'nin yıkılması ve tek kutuplu bir dünyanın ortaya çıkması, ideolojilerin ölümünü ilan eden post-modern düşüncenin düşünsel alanda ağırlık kazanmasına yol açmıştır. Post-modern düşünce, modern dünyanın temel dayanakları olan evrensel doğruluk ilkesine dayanan bilgi teorisini, pozitif aklı ve ulus-devlet sistemini sorgulamış, evrensel doğruluk iddiasına karşı göreceli doğru anlayışını, rasyonaliteye karşı irrasyonaliteyi ve ulus-devlet sistemine karşı yerel siyasî oluşumları öne çıkarmıştır. Post-modern dönemin moderniteye alternatif olarak sunduğu dünya ile İslâmcıların savunduğu düşünceler iki noktada örtüşmüştür. İlk olarak, post-modern düşüncenin, ifade ettiğimiz gibi modern bilgi teorisinin evrensel doğruluk iddialarını reddi, İslâmcılar tarafından büyük bir iştahla benimsenmiş ve İslâmcılar modern bilgiye aynı derecede doğruluk iddiasına sahip olduğunu ileri sürdükleri geleneksel bilgiyle karşılık vermişlerdir. Böylesi bir ortam, İslâmcılara öteden beri Cumhuriyet'e yönelttikleri eleştirilere entelektüel meşruluk kazandırmak için büyük bir fırsat sunmuştur. Dolayısıyla dinî bir içerikle donatılan dünya görüşü, pozitivist ve seküler bir perspektifi benimseyen Cumhuriyet'in dünyasına karşı alternatif haline getirilmiştir. Kısacası İslâmcılar siyasal alanda olduğu kadar entelektüel alanda da Cumhuriyet'i imâna getirmenin yollarını aramışlardır.

İkinci olarak post-modern düşünce tarafından temeli atılan küreselleşme ideolojisinin, ulus devletleri aşındırmaya başlaması ile, uluslar üstü şirketler dünya

ticaretinin ve sermaye akışının kontrolünü ellerine geçirmişlerdir. Uluslar üstü ticaret ağını engelleyen ulusal hukuk sistemlerinin devre dışı bırakılması ile, temel siyasal ve ekonomik aktörlerin yerel örgütlenmelerin ve cemaatlerin olduğu yeni bir siyaset anlayışı gündeme gelmiştir. Dünyada özellikle *neo-con*lar, yani yeni muhafazakârlar tarafından üretilen siyaset öne çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde cemaatler yeni dönemin temel aktörleri olarak belirmiştir. Özellikle cemaatten cemiyete geçişi sosyolojik olarak tamamlayamayan ve sosyal alanda hâkim kültürel kodların dinî olan tarafından belirlenen Türkiye gibi ülkelerde cemaatler siyasetin merkezine oturmuştur. Uluslar arası siyasî konjoktürün cemaatleri öne çıkaran söylemi ile, İslâmcıların cemaate vurgu yapan söylemi örtüşmüştür. Dolayısıyla cemaatler temelinde yükselen siyasi İslâm akımının temsilcileri, küreselleşmeyi karşı çıkılacak bir gelişme olarak görmek yerine, kendilerine ekonomik, siyasal açıdan büyük avantajlar sağlayan bir süreç olarak görmüşler ve küreselleşmeye eklemlenmişlerdir. Bu durum da İslâmcıların hem ekonomik hem de siyasal olarak güçlenmesini hızlandırmıştır. Nitekim Refah Partisinin ve ardında AKP'nin iktidar olmasında söz konusu cemaatlerin önemli bir etkisi olmuştur. Geline bu noktada siyasal İslâm geleneği ifade ettiğimiz gibi hem ekonomik hem de siyasal olarak önemli ölçüde güç kazanmış, cemaatten cemiyete, müminden yurttaşa dönüşümü hedefleyen Cumhuriyet'in benimsemiş olduğu modernleşme projesini sosyolojik olarak tehdit eder duruma gelmiştir.

Bütün bu gelişmeler, sosyolojik açıdan bazı konuları yeni bir perspektiften yeniden ele almayı zorunlu kılmaktadır. Örneğin, klasik anlamda modernleşmenin mutlak anlamda seküler bir toplum yaratacağı söylemi, çalışmamızda da gösterdiğimiz gibi her toplum için geçerli olmamaktadır. Konu edindiğimiz Türk modernleşmesi örneğinde olduğu gibi modernleşme İslâm'ın kültürel dokusunu zayıflatmak yerine daha da güçlendirmektedir. Bunda da toplumun sahip olduğu kültürel damar önemli bir rol oynamaktadır. Yani her toplum kendi modernleşme deneyimini sahip olduğu kültürel değerler üzerine inşa etmektedir. Dolayısıyla kıta Avrupa'sında yaşanan deneyimlerinden hareketle üretilen modernleşme teorileri, farklı kültürel kodlara sahip toplumlar için yeterince açıklayıcı olmamaktadır.

## İNCELENEN METİNLER

- Çelebi, İlyas ve Yılmaz, İlyas, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999

İçinde:

- Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümanlık Fitrî Bir Dindir İlk yayınlandığı tarih: 1922*
  - Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümanların Zaaflı Düşmanlarına Cür'et Verdi, Avrupa'yı Vahşet Devrine Döndürdü İlk yayınlandığı tarih: 1923*
  - Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Dîni Medeniyet-i Hakîmiyennin Ruhudur İlk yayınlandığı tarih: 1933*
  - Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Ümmeti Nasıl Salâh Bulabilir? İlk yayınlandığı tarih: 1933*
  - Kazanlı Halîm Sâbit, *Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Âcizâne II İlk yayınlandığı tarih: 1914*
  - Kazanlı Halîm Sâbit, *Islâh-ı Medâris Münasebetiyle İlk yayınlandığı tarih: 1914*
  - Mehmet Şemsettin Günaltay, *İslâm'ın Uyanışı İlk yayınlandığı tarih: 1924*
  - Şehrebenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Felsefî Ekolü Kabul Etmeliyiz? İlk yayınlandığı tarih: 1930*
  - Ziyâeddîn Ezherî, *İslâm Dini, İlk yayınlandığı tarih: 1923*
  - Ersoy, Mehmed Âkif, *Safabat*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1997
- İçinde:
- *Asım 192 İlk yayınlandığı tarih: 1923*
  - *Avrupa'da Tahsil*

*İlk yayınlandığı tarih: 1928*

- *Çanakkale Şehitlerine*

*İlk yayınlandığı tarih: 1924*

- *Hakkın Sesleri*

*İlk yayınlandığı tarih: 1913*

- *Hâlâ mı Boğuşmak*

*İlk yayınlandığı tarih: 1923*

- *İstanbul'a Dönüş*

*İlk yayınlandığı tarih: 1928*

- *İstiklâl Marşı*

*İlk yayınlandığı tarih: 1921*

- *Japonlar*

*İlk yayınlandığı tarih: 1928*

- *Süleymaniye Kürsüsünde*

*İlk yayınlandığı tarih: 1928*

- *Terakki Sırrı*

*İlk yayınlandığı tarih: 1928*

- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm 1-2*, (sadeleştiren Abdulhalim Kılıçsoy), Sebil Yayınevi, İstanbul, 1996

*İlk yayınlandığı tarih: 1928*

- Halim Paşa, Said,. *Bubranlarımız ve Son Eserleri* , (Hazırlayan : Ertuğrul Düzdağ), İz Yayıncılık, İstanbul, 2003

İçinde:

- *Cemiyet Bubranımız*

*İlk yayınlandığı tarih: 1916*

- *Fikir Bubranımız*

*İlk yayınlandığı tarih: 1917*

- *İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*

*İlk yayınlandığı tarih: 1919*

- *İslâm Dünyası Neden Geride Kaldı?*

*İlk yayınlandığı tarih: 1917*

- *İslâmlaşmak*

*İlk yayınlandığı tarih: 1918*

- *Meşrutiyet,*

*İlk yayınlandığı tarih: 1911*

- *Taassup*

*İlk yayınlandığı tarih: 1910*

- *Taklitçiliğimiz*

*İlk yayınlandığı tarih: 1910*

- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Dini ve Tabii Din*, (Takdim ve Notlarla Sadeleştiren: Osman Karadeniz), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları-10, İzmir, 1998
- Kam, Ferit., *Avrupa Mektupları*, (Hazırlayan: Nergiz Yılmaz), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000
- Kara, İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler*, Cilt.I, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997

İçinde:

- İskilipli Mehmet Âtîf, *Meşrutiyet, Meşveret*

*İlk yayınlandığı tarih: 1908*

- Şehbenderezâde, Ahmed Hilmi, *Hangi Felsefî Mesleği Kabul Etmeliyiz*

*İlk yayınlandığı tarih: 1913*

- Şehbenderezâde, Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*

*İlk yayınlandığı tarih: 1913*

- Şehbenderezâde, Ahmed Hilmi, *Müslümanlara Siyaset Rehberi*

*İlk yayınlandığı tarih: 1908*

- Seyyid Bey, *İctihad ve Taklit*

*İlk yayınlandığı tarih: 1915*

- Kara, İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler*, Cilt.II, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997



- Kara, İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, Metinler/Kişiler, Cilt.III, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998.

İçinde:

- Eşref Edip, *Dinde Reform*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1959*
- Eşref Edip, *İnkılap ve Din (Vatan Gazetesi’ne Cevap)*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1948*
- Eşref Edip, *İfratın Menfur Taassubu*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1949*
- Eşref Edip, *Laik Devletin Laik Meclisinde Din Meseleleri Konuşulmaz*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1949*
- Eşref Edip, *Din Her Şeyden Üstündür*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1949*
- Eşref Edip, *Dinsiz Türkçülük, Müslüman Türkçülük*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1949*
- Eşref Edip, *Hakk’a Arka Çevirenlerin Akibeti*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1950*
- Eşref Edip, *Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1950*
- Eşref Edip, *Hakiki Laiklik ve Hakiki Cemaat-i İslâmiye*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1950*
- Eşref Edip, *Müslüman Türk Milleti Din Hürriyetine Tamamen Sahip midir?*
- Kısakürek, Necip Fazıl, *İslâm İnkılabı*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1949*
- Kısakürek, *Maarif Davamız*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1946*
- Kısakürek, *Devlet ve İdare Mefkuremiz*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1943*

- Kısakürek, *Yolumuz Halimiz, Çaremiç*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1977*
- Kısakürek, *Aksekili Ahmed Hamdi*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1969 (1969'da MTTM'nde verilen bir konferanstan)*
- Kısakürek, *MSP'ne Dair*  
*İlk yayınlandığı tarih: 1977*
- Kemal, Namık, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri 1 (Bütün Eserleri)*, (Hazırlayanlar: Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005,  
İçinde:
  - *Avrupa Şarkı Bilmez*, *İlk yayınlandığı tarih: 1871*
  - *Tanzimat, 1871*
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, Bütün Eserleri: 18, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1999.  
*İlk yayınlandığı tarih: 1982*
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çerçeve 1*, Bütün Eserleri 30 Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1999.  
*İlk yayınlandığı tarih: 1968*
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çerçeve 2*, Bütün Eserleri 45 Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1998-a  
*İlk yayınlandığı tarih: 1968*
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çerçeve 4*, Bütün Eserleri: 63, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1996  
*İlk yayınlandığı tarih: 1968*
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1999  
*İlk yayınlandığı tarih: 1985*
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Hâdiselerin Muhasebesi*, Bütün Eserleri 104 Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2003  
*İlk yayınlandığı tarih: 1999*

- Kısakürek, Necip Fazıl,. *Hâdiselerin Muhasebesi 2*, Bütün Eserleri 104 Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2003  
İlk yayınlandığı tarih: 1999
- Kısakürek, Necip Fazıl,. *Hücum ve Polemik*, B.D.Y. Bütün Eserleri 53, İstanbul, 1992  
İlk yayınlandığı tarih: 1993
- Kısakürek, Necip Fazıl,. *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2002  
İlk yayınlandığı tarih: 1968
- Kısakürek, Necip Fazıl,. *Rapor, 10/13*, B.D.Y. Bütün Eserleri 57, İstanbul, 1993  
İlk yayınlandığı tarih: 1980
- Kısakürek, Necip Fazıl,. *Başmakalelerim 2*, B.D.Y. Bütün Eserleri 60, İstanbul, 1995  
İlk yayınlandığı tarih: 1995
- Kısakürek, Necip Fazıl,. *Rapor 1/3*, B.D.Y. Bütün Eserleri 54, İstanbul, 1993  
İlk yayınlandığı tarih: 1976
- Kısakürek, Necip Fazıl,. *Rapor 7/9*, B.D.Y. Bütün Eserleri 57, İstanbul, 1993  
İlk yayınlandığı tarih: 1980
- Kısakürek, Necip Fazıl,. *Son Devrin Din Mazlumları*, B.D.Y. Bütün Eserleri 56, İstanbul, 2008  
İlk yayınlandığı tarih: 1969
- Kısakürek, Necip Fazıl,. *Türkiye'nin Manzarası*, Bütün Eserleri 43 Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2000  
İlk yayınlandığı tarih: 1968
- Sabri, Şehüslâm Mustafa,. *Dinî Müceddidler*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1994  
İlk yayınlandığı tarih: 1919
- Sabri, Şehüslâm Mustafa,. *Hilafetin İlgasının Arkaplanı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007

İçinde:

- *Laik Hükümet. İlk yayınlandığı tarih: 1924*
- *Kadın ve Erkekler Arasındaki Mahremiyet'in Kaldırılması. İlk yayınlandığı tarih: 1924*

- Topçu, Nurettin,. *Ahlâk Nizâmı*, Bütün Eserleri 3 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999  
İçinde:
  - *Ahlâk Nizâmı. İlk yayınlandığı tarih: 1961*
  - *İktisadî ve İctimaî Nizâm. İlk yayınlandığı tarih: 1968*
- Topçu, Nurettin,. *Amerikan Mektupları*, Düşünen Adam Aranızda, Bütün Eserleri 20 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004  
*İlk yayınlandığı tarih: 1949*
- Topçu, Nurettin,. *Büyük Fetih*, Bütün Eserleri 11 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.  
İçinde:
  - *Ebedi Fetih. İlk yayınlandığı tarih: 1958*
  - *İki Fetih. İlk yayınlandığı tarih: 1956*
  - *Mazimizî Unutmayacağız. İlk yayınlandığı tarih: 1964*
  - *Çanakkale. İlk yayınlandığı tarih: 1952*
  - *Fatih'in Büyük Mirası. İlk yayınlandığı tarih: 1966*
  - *Fatih'in Şahsiyeti. İlk yayınlandığı tarih: 1955*
  - *Fatih Mehmet Han. İlk yayınlandığı tarih: 1952*
- Topçu, Nurettin,. *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, Bütün Eserleri 7 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004  
İçinde:
  - *Reform Derdi. İlk yayınlandığı tarih: 1965*
- Topçu, Nurettin,. *İslâm ve İnsan*, Bütün Eserleri 6 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002  
İçinde:
  - *İslâm Dünyasının Uyanışı. İlk yayınlandığı tarih: 1968*
- Topçu, Nurettin,. *Kültür ve Medeniyet*, Bütün Eserleri 9 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998  
İçinde:

- *Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlâk Görüşü. İlk yayınlandığı tarih: 1939*
- *Kültür ve Teknik. Hareket Felsefesi. İlk yayınlandığı tarih: 1966*
- *Yine İnkılap. Hareket Felsefesi. İlk yayınlandığı tarih: 1959*
- *İnkılap. Hareket Felsefesi. İlk yayınlandığı tarih: 1959*
- *Manevi Kalkınma. İlk yayınlandığı tarih: 1960*
- *Fikir Kuvveti. İlk yayınlandığı tarih: 1959*
- *Vatan İbaneti. İlk yayınlandığı tarih: 1970*
- *Ruh Kuvveti. İlk yayınlandığı tarih: 1971*
- *Aşk ve Metafizik. İlk yayınlandığı tarih: 1968*
- *Manevi Kayıplarımız. İlk yayınlandığı tarih: 1973*
- *Dilimizin Dolmayan Çilesi. İlk yayınlandığı tarih: 1966*
- *Metafizik. İlk yayınlandığı tarih: 1968*
- *Beklenen Nizam. İlk yayınlandığı tarih: 1959*
- *Asrın İztırabı. İlk yayınlandığı tarih: 1969*
- *Mukaddes Azap. İlk yayınlandığı tarih: 1969*
- *Adam Olmak, Paşa Olmak. İlk yayınlandığı tarih: 1950*
- *Yıkılış. İlk yayınlandığı tarih: 1969*
- *Üniversitenin Mesuliyeti. İlk yayınlandığı tarih: 1957*
- *Üniversite. İlk yayınlandığı tarih: 1959*
- Topçu, Nurettin., *Millet Mistikleri*, Bütün Eserleri 15 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001  
İçinde:
  - *Hüseyin Avni. İlk yayınlandığı tarih: 1948*
- Topçu, Nurettin., *Mehmet Âkif*, Bütün Eserleri 10 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998  
İçinde:
  - *Ersay'un İdealizmi İlk yayınlandığı tarih:1943*
  - *Ersay'un Şahsiyeti, İlk yayınlandığı tarih: 1943*

- Topçu, Nurettin,. *Psikoloji*, Bütün Eserleri 19 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003  
*İlk yayınlandığı tarih: 1949*
- Topçu, Nurettin,. *Reba*, Bütün Eserleri 13 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999  
*İlk yayınlandığı tarih: 1927 veya 1936*
- Topçu, Nurettin,. *Sosyoloji*, Bütün Eserleri 17 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001  
*İlk yayınlandığı tarih: 1952*
- Topçu, Nurettin,. *Varoluş Felsefesi*, Bütün Eserleri 14 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999  
İçinde:
  - *Hareket Felsefesi. İlk yayınlandığı tarih: 1939*
- Topçu, Nurettin,. *Var Olmak*, Bütün Eserleri 5 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999  
İçinde:
  - *Kalbin Emirleri. İlk yayınlandığı tarih: 1964*
  - *Rahmet. İlk yayınlandığı tarih: 1972*
  - *Hakikate Giden Yol. İlk yayınlandığı tarih: 1963*
  - *Cemiyeti Yoğuracak Rûb. İlk yayınlandığı tarih: 1962*
- Topçu, Nurettin,. *Yarınki Türkiye*, Bütün Eserleri 2 (Yayına hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999  
İçinde:
  - *Bizde Milliyet Hareketleri. İlk yayınlandığı tarih: 1939*
  - *Cemiyetin Rûbu. İlk yayınlandığı tarih belirli değil.*
  - *Felsefe ve Cemiyet. İlk yayınlandığı tarih: 1961*
  - *Bizde Rönesans. İlk yayınlandığı tarih: 1956*
  - *Hakikat Düşmanı Üç Felsefe. İlk yayınlandığı tarih: 1943*
  - *Milliyetçiliğimizin Esasları. İlk yayınlandığı tarih: 1972*

## KULLANILAN KAYNAKLAR

- Abel, Olivier-Arkoun, Mohammed-Mardin, Şerif., *Avrupa'da Din ve Laiklik*, (çev. Sösi Dolanoğlu, Sema Yılmaz), Metis Yayınları, İstanbul, 1995-içinde: Abel, Olivier, *Dinlerin Etiği Olarak Laiklik*
- Abu-Rabi, İbrahim.M., *İslâmi Hareketin Entellektüel Kökenleri*, (Türkçesi M. Ali Demirci) Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001
- Ahmet, Yücekök, *Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, Afa Yayınları-İstanbul, 1997
- Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005
- Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988
- Akyol, Taha, *Medine'den Lozan'a*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1996
- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler (Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması)*, (çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul, 1995
- Arkoun, Muhammed, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, (Çevirenler: Yasin Aktay, Cemaladdin Erdemci), Ankara, 2000
- Arlı, Alim, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları, İstanbul, 2004
- Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Alternatif Üniversite (10), İstanbul, 1992
- Arslan, Ahmet, *Aydınlanma*, Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi, Cilt I, Sayı:2, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1992
- Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997
- Arslan, Ahmet, *Tevfik Fikret ve Din*, Toplumsal Tarih, Mart 2001
- Arslan, Hüsamettin, *Aydınlanmış Devlet Himâyesinde Bilim: 1933 Türk Üniversite Devrimi ve Sürgün Bilim Adamları*, Türklük Araştırmaları Dergisi, 13-4 (Ayrıbasım), İstanbul, 2003
- Arslan, Hüsamettin, *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, (Derleme ve Tercüme), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002. içinde
  - Shils, Edward, *Gelenek*.
- Arslan, Hüsamettin, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (Derleme ve tercüme), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, içinde: Gadamer-Habermas Tartışması

- Habermas, Jorgen, *Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi*
- Gadamer, Hans-Georg, *Eleştirilerime Cevap*
- Aydın, Mehmet,. *İçe Kritik Bakış, Din-Felsefe-Laiklik*, (Der.Mehmet Gündem), İyi Adam Yayınları, İstanbul, 1999
- Ayubi, Nazih,. *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, (Çeviren: Yavuz Alagan), Cep Yayınları, İstanbul, 1993
- Berger,L.Peter., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (Çeviren: Ali Coşkun), İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- Berger, L.Peter., *Sekülerizmin Gerilemesi*, [www.liberal-dt.org.tr /ldd/ m14/14-berger.htm](http://www.liberal-dt.org.tr /ldd/ m14/14-berger.htm)
- Bhaskar, Roy,. *The Possibility of Naturalism, A Philosophical Critique of the Contemporary Human Science*, London-New York Pres, 1998
- Bora, Tanıl,. *Türk Sağının Üç Hâli, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1999
- Burke, Edmund,. *Reflections on the French Revolution*, London, Newyok Press, 1940
- Câbirî, Muhammed Âbid,. *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çeviren:A.Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003
- Çakır, Ruşen,. *Ayet ve Slogan (Türkiye'de İslâmi Oluşumlar)*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991
- Çınar,Menderes,. *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2005
- Çiğdem, Ahmet,. *Taşra Epiği "Türk" İdeolojileri ve İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001
- Çiğdem,Ahmet,. *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, 1997, İstanbul
- Çubukçu, İbrahim Agâh,. *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Sayı:118, Ankara, 1991
- Dabaşî, Hamid,. *İslâm'da Otorite* (Süleyman E. Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995
- Dankward, A.Rustow ve Ward, E Robert,. *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton University, 1964

İçinde:



- Dankward, A.Rustow ve Ward, E Robert, *Modernization and Politics*
- Sugar, Peter F ,. *Economic and Political Modernization*
- Davison, Andrew, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, (Çeviren.Tuncay Birkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2002
- Doğan, Atilla,. *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006
- Duman, Doğan, *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslâmcılık*, D. Eylül Yayınları, İzmir, 1999
- Durkee, Abd Allah Nur ad- Din, *An Overview od Secularity and Secularism in Relation to Traditional Islam*, Muslim Education, Quarterly, Vol :13, No:3, The Islamic Academy, Cambridge, U.K. 1995
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Teolojisinde İktidar Anlayışı-Vucûbu’l –İmâme Ekseninde Bir Değerlendirme*, Dinî Araştırmalar Dergisi, Cilt 8, Sayı:23
- Evkuran, Mehmet, *Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri-Ehl-i Sünnet Kimliğinin Siyasî Teamülleri ve İktidar Tahayyülü*, İslâmiyât Dergisi, 8, sayı 3 (2005)
- El Mevdûdî, Seyid Ebul-A’la, *İslâm’da Siyasal Sistem*, (Türkçesi: Ahmet Seçkin), Özgün Yayıncılık, İstanbul, 1997
- Eisenstadt, Shmuel,N,. *Comparative Civilizations and Multiple European, Chinese and Other Interpretations*, Brill Press, Boston, 2002

İçinde:

- Eisenstadt, Shmuel,N,. *Some Observations on Multiple Modernities*
- Fabian, Johannes,. *Zaman ve Öteki- Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?* (çev:Selçuk Budak), Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, Ankara,
- Gaahar, Alfaf,. *Islam and Secularism, The Challenge of Islam*, London, 1978
- Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press , 1983
- Gellner, Ernest, *Nationalism, Theory and Society*, Elsevier Scientific Publishing Company, Netherlands, 1981
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları* (çev: Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992

- Giddens, Anthony,. *Toplumun Kuruluşu*, (Çeviren: Hüseyin Özel), Bilim-Sanat Yayınları, Ankara, 1999
- Gilson, Michael,.*Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Middle East*, I.B. Tauris Publishers, 2.nd Ed. I B Tauris and Co Ltd, London Newyork, 1990
- Göle, Nilüfer., *Modern Mahrem -Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.
- Göle,Nilüfer., *İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, 2000
- Göle,Nilüfer., *Melez Desenler (İslâm ve Modernlik Üzerine)*, Metis Yayınları, 2002
- Guénon, René,.*Maddî İktidar Rubanî Otorite*, (Çeviren: Birsal Uzma), Ağaç yayınları, İstanbul, 1992.
- Güllalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti, Türkiye’de Siyasal İslâmın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- Güllalp, Haldun,.*The Crisis of Westernization in Turkey, Islamism versus Nationalism*, The European Journal of Social Sciences, June 95, Vol:8, Issue:2
- Habermas, Jurgen,. *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, (Çeviren: Mustafa Tüzel), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001
- Heelas, Paul,. *Religion, Modernity and Postmodernity*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998, içinde
  - Smart, Ninian,.*Tradition, Retrospective, Perception, Nationalism and Modernism*
- Hece, *Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Fikir ve San’atta Hareket ve Nurettin Topçu.*, Ankara, 2006
  - Yıldırım, Ergün., *Nurettin Topçu’da Sosyolojik Tabayyül: Yerli Eleştirel Teori*
  - Emre, Âkif., *Nurettin Topçu’da Öteki Dünyalar*
- Heper, Metin,. *Türkiye’de Devlet Geleneği*, (Çeviren:Nalan Soyarık), Doğu- Batı Yayınları, Ankara, 2006
- Heyd, Uriel,. *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1978
- Hiro, Dilip,. *Islamic Fundamentalism, Islam in Modern Times*, Grafton Boks, 1988
- Horn Melton, James Von,.*From Enlightenment to Revolution: Hertzberg, Schlözer and The Problem of Despotizm in the Late Aufklärung*, (ed.Hans Blom, John Laursen and Luisa Simmutti, Control European History 12, 1979

- Huntington, Samuel.P,. *Medeniyetler Çatışması*, (Derleyen Murat Yılmaz), Vadi Yayınları, Ankara, 2003, içinde:
  - Huntington,Samuel.P,.*Medeniyetler Çatışması mı?*
  - Fukuyama, Francis,. *Savaşların Geleceği*
- Işın, Ekrem., *Osmanlı Materyalizmi*, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi-2- , İletişim Yayınları, İstanbul, 1985
- İnalçık, Halil ve Seyitdanlıoğlu, Mehmet,.*Tanzimat (Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu)*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2006, içinde
  - İnalçık, Halil,*Tanzimat Nedir?*
  - Abadan, Yavuz,*Tanzimat Fermanı'nın Tablili*
  - Ziya Karal, Enver, *Gülhane Hatt-ı Hûmayunu'nda Batı'nın Etkisi*
  - Küçük, Cevdet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Millet Sistemi' Ve Tanzimat*
  - Ortaylı, İlber,*Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu*
- *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* (Derleme, Türkçesi: Kazım Güleçyüz), İstanbul, 1995
  - Rahman, Fazlur, *İslâm ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde*
- Jäschke,Gotthard,.*Yen, Türkiye'de İslâmcılık*, Bilgi Yayınevi,Ankara 1972
- Kahveci, Niyazi,.*İslâm Düşüncesi (IV.Asra Kadar)*, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1996
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008
- Kara, İsmail, *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler*, Cilt.II, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997
- Karpat, Kemal,. *Osmanlı Modernleşmesi- Toplum, Kuramsal Değişme ve Nüfus*, (çevirenler: Akile Zorlu Durukan, Kaan Durukan), İmge Kitapevi, İstanbul 2002
- Karpat, Kemal,. *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Temeller*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996

- Kaya, İbrahim,. *Social Theory and Later Modernities, The Turkish Experience*, Liverpool University Press, 2004
- Kaya, İbrahim,.*Modernity, Openness, Interpretation a Perspective on Multiple Modernities*, Theory and Methods, Vol 43 (1), 2004
- Kaya, İbrahim,. *Çoklu Modernlikler Perspektifi ve Toplumsal Kuramlar*, Sosyoloji Dergisi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2005
- Kayalı, Kurtuluş,.*Türk Düşünce Dünyası*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1994
- Kemal Karpat,. *Osmanlı Modernleşmesi- Toplum, Kuramsal Değişme ve Nüfus*, (Çevirenler: Akile Zorlu Durukan, Kaan Durukan), İmge Kitapevi, 2002,İstanbul
- Keddie, Nikki R,.*Scholars Saints, and Sufis Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, University of California Pres, 1972- İçinde: Chambers, Richard L. *The Otoman Ulema and The Tanẓimat*
- Köker, Levent,. *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.
- Köroğlu Erol, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) Propagandadan Millî Kimlik İnşasına*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004
- Kurtoğlu, Zerrin,. *Oryantalist Selefilik: Türkiye'de İslâm Felsefesi Tasavvuru*, Toplum ve Bilim 98, Güz 2003
- Kurtoğlu, Zerrin,. *Siyasal Bilgelik Edebiyatı Geleneği*, Felsefe, Tüsiad Yayınları, Yöneten: Tülin Bumin, İstanbul, 2002
- Kurtoğlu, Zerrin,. *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999
- Küçük, Mehmet,. *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Ankara,1993
  - Jeanniere, Abel,. *Modernite Nedir?*
  - Lash,Scott,. *Modernite mi? Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi*
- Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, (Çeviren:Hasan Bacanlı), Vadi Yayınları, Ankara,1998

- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1993
- Macridis, Roy, *Political Parties, Contemporary Trends and Ideas*, London, 1967, içinde
  - Emerson, Rubert, *Political Modernization: The Single Party*
- Mahcupyan, Etyen., *Türkiye'de Merkezîyetçi Zihniyet Devlet ve Din*, Patika Yayınları, İstanbul, 1998.
- Mahcupyan, Etyen., *Zihniyet Yapıları ve Değişim*, Patika Yayınları, İstanbul, 2000
- Mannheim, Karl, *Conservative Thought*, (Edited: Kurt H. Wolff), Newyork-Oxford University Press, 1971
- Marcuse, Herbert, *Tek Boyutlu İnsan*, (Çeviren: Seçkin Çağan), May Yayınları, İstanbul, 1968
- Mardin, Şerif, *İslâmcılık*, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (5), İletişim Yayınları, İstanbul, 1985
- Mardin, Şerif, *İslâmcılık*, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (5), İletişim Yayınları, İstanbul, 1985
- Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999
- Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997
- Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt I (*Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutîyet'in Birikimi*), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001:156-65). içinde:
  - Kansu, Aykut, *Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı Muhafazakâr Düşüncenin İthali*
- Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık (Cilt 6), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004 içinde :
  - Aktay, Yasin, *Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-diyar Algısı*
  - Aktay, Yasin, *Sunuş*,
  - Bulaç, Ali, *İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli*

- Çınar, Menderes, *Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslâmcı Kemalizm*
- Çiğdem Ahmet, *İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar*
- Duran, Burhanettin, *Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı*
- Kara, İsmail, *Diyanet İşleri Başkanlığı*
- Kara, İsmail, *İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri*
- Kurtoğlu, Zerrin, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset*
- Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, *Muhafazakârlık*, (Cilt 5), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003İçinde
  - Aktay, Yasin, *İslâmcılıktaki Muhafazakâr Bakiye*
  - İrem, Nazım, *Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler*
  - Mert, Nuray, *Muhafazakârlık ve Laiklik*
- Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Sol, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, içinde:
  - Cemal Güzel, *Türkiye’de Maddecilik ve Maddecilik Karşıtı Görüşler*
- Moore, Jr Barrington, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri - Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü-* (Çeviren: Şirin Tekeli-Alâeddin Şenel), V Yayınları, 1989, Ankara
- Mücahid, Huriye Tevfık, *Farâbi’den Abdub’a Siyasi Düşünce*, (çev: Vecdi Akyüz), İz Yayınları, İstanbul, 1995
- Nisbet, Robert ve Bottomore, Tom, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (Yayına Hazırlayanlar: Mete Tuncay, Aydın Uğur), Ayraç Yayınları, Ankara, 1990  
İçinde,
  - Nisbet, Robert, *Muhafazakârlık*,
- Nisbet, Robert, *Community and Power*, Oxford University Press, Oxford and Newyork, 1962
- Nisbet, Robert, *The Sociological Tradition*, University of California, 1966
- Nisbet, Robert, *Tradition and Revolt*, Random House, Newyork Press, 1968

- Niyazi, Mehmed, *İslâm Devlet Felsefesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1989
- Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London and New York, 1981
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003
- Ögün, Süleyman Seyfi, *Politik Kültür Yazıları*, Asa Yayınları, Bursa, 1997.
- Ögün, Süleyman Seyfi, *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992
- Öner, Necati, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967
- Özbilgen, Erol, *Pozitivizm Kısacasında Türkiye*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1994.
- Özipek, Berat Bekir, *Muhafazakârlık (Akıl, Toplum, Siyaset)*, Liberte Yayınları, Ankara, 2004
- Öztürkmen, Neriman Malkoç, *Mehmed Âkif ve Dünyası*, Altınok Yayınları, Ankara, 1969
- Pipes, Daniel, *Islam and Islamism, Faith and Ideology*, The National Interest, Spring, 2000
- Price, Daniel E, *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights: A Comparative Study*, Westport CT, Greenwood Publishing Group, Incorporated, 1999
- Rahman, Fazlur, *İslâm*, (Çevirenler: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000
- Rayyıs, M. Ziyaaddin, *İslâm’da Siyasi Düşünce Tarihi*, (Türkçesi: Ahmed Sarıkaya), İstanbul, 1990
- Rinne, L.David, *Will and Political Legitimacy (A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel)*, Harvard University Press, England, 1982
- Rosenthal, Erwin, I.J. *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (Türkçesi, Ali Çaksu), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996
- Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Kanaat Kitabevi, Ankara, 1938
- Said, Edward W., *Şarkiyatçılık (Batının Şark Anlayışları)*, (çev: Berna Ünler), Metis Yayınları, 2004, İstanbul.

- Sayarı, Binnaz., *Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi*. AÜSBFD. Cilt.33, No: 1-2, 1978.
- Sayılı, Aydın., *Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)*, D.T.C.F. Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Cilt 1, Ankara, 1963.
- Sencer, Muzaffer., *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, May Yayınları, 1997, İstanbul
- Sedgwick, Mark.J., *Against the Modern World: Traditionalizm and The Secret Intellectual History of The Twentieth Century*, Oxford University Press, 2004
- Sevil, Muharrem, *Türk Düşünce Hayatı*, Hece Yayınları, Ankara, 2006, İçinde:
  - Arslan, Ahmet.
- Smith, Anthony, D., *Toplumsal Değişme Anlayışı* (Çeviren: Ülgen Oskay), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1996
- Smith, Cantwell Wilfred., *Islam in Modern History*, Princeton University Pres, 1959, Newyork, 1959
- Steinhaus, Kurt., *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, (Çeviren: M.Akkaş), Sander Yayınları, İstanbul, 1973.
- Szyliowicz, Joseph, S., *Political Participation and Modernization in Turkey*, The Western Political Quaterly, Vol:19, No:2 Jun, 1966
- Şaylan, Gencay., *Türkiye’de İslâmcı Siyaset*, V Yayınları, Ankara, 1992.
- Şengüler, İsmail Hakkı., *Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyyatı*, Mert Yayıncılık, İstanbul, 1996
- Talal, Asad, *Formation od Secular : Christianity and Islam, Modernity*, Palo Alto CA, Standford University Press, USA, 2003
- Tannsjö, Torbjorn, *Conservatism for Our Time*, Routledge, London.1990
- Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, (Çeviren: Uğur Canbilen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995
- TBMM Zabıt Cediresi, (Cilt: 9 - Sayfa: 13). 1 mart 1337(1921).
- Toker Nilgün ve Tekin Serdar, *Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kanunsuz Cumhuriyet’ten Kanunsuz Demokrasi’ye*, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt III, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002



- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çeviren: Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995
- Tunaya, Tarık Zafer., *İslâmcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003
- Turner, Bryan.S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991
- *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1998
- Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, Lotus Yayınları, Ankara, 2003
- Türköne, Mümtaz'er, *Türk Modernleşmesi*, Lotus Yayınları, Ankara, 2003
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1966
- Üşür, Serpil Sancar., *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, İmge Kitapevi, Ankara, 1997.
- Vergin, Nur , *Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış, Toplum ve Bilim*, Bahar-Yaz. (1985)
- Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi (Özgürlük ve Cezalandırma)*, (Çeviren: Mehmet Küçük), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996
- Wagner, Peter, *Theorizing Modernity: Inscapability and Attainability in Social Theory*, Sage Publication, London, 2001
- Wallerstein Immanuel, *Avrupa Evrenselciliği (İktidarın Retoriği)*, (Çeviren: Sinan Önal), Aram Yayınları, İstanbul, 2007
  - Weber, Max, *Economy and Society*, (Edited by: Guenther Roth and Claus Wittich), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1978
- Yakut, Esra, *Şeyhülislamlık, Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2005
- Yıldırım, Ergün, *Hayali Modernlik, Türk Modernliğinin İcadı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005
- Zürcher, E.J. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (Çeviren: Yasemin Saber Gönen), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003

## ÖZET

Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslâmi Gelenek (1923-1960 Dönemi) adlı bu çalışma, Türk modernleşmesinin tarihsel seyrini ve ona karşı İslâmî gelenekten gelen eleştirileri konu edinmektedir. Çalışmanın ana savı şudur: Türk İslâmcılığı Türk modernleşmesinin anti-tezidir. Yani Cumhuriyetin modernleşmesi esas olarak farklı dünya tasarımına dayanan iki geleneğin mücadelesi şeklinde sürmektedir. Bu bağlamda bu çalışma, Cumhuriyetin modernleşme ideolojisine karşı geleneğin savunmasını üstlenen İslâmcıların söz konusu modernleşme anlayışına, seküler dünya tasarımına, Batıcılık ideolojisine ve pozitivist anlayışa yönelttikleri eleştirileri üzerinde odaklanmaktadır. Bu çerçevede, İslâmcı yazarların metinlerini pozitivism, laiklik, sosyo-kültürel yapı, ahlâk ve milliyetçilik temaları altında eleştirel söylem analizine tabii tutmaktadır.

**ABSTRACT**

The study named the Modernization Ideology of The Turkish Republic and The Islamic Tradition As The Opposition Discourses (1923-1960 Period), concentrates on the historical progression of the Turkish modernisation and the criticisms against it rooted from the Islamic tradition. The main assertion of the named study is as follows: Turkish Islamic is the anti-thesis of Türk moderisation. So the modernisation of the Turkish republic continues as the struggle between the two traditions which represent different world views. In the connection this study focuses on the criticism of the Islamists, who defend the tradition as against the modernization ideology of the republic, directed towards the understanding of modernisation, the secular world view, the ideology of westernisation and the positivist approach with this perspective this study while analysing the themes like positivism, secularism, socio-cultural structure, morality, nationalism of the Islamic writers uses the critical discourse analysis.

## **ÖZGEÇMİŞ**

15.03.1975 Erzurum doğumluyum. İlköğretimime Aşkale’de başladım ve üçüncü sınıftan itibaren babamın işi nedeniyle geldiğimiz İzmir’de öğrenimime devam ettim. Orta ve lise öğrenimimi Buca Lisesi’nde tamamladım. 1991- 1993 yılları arasında Egebank A.Ş. bilgi işlem merkezinde (önce otopark görevlisi, ardından muhaberat görevlisi) çalıştım. 1994 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü’nde lisans öğrenimine başladım. Aynı yılın ağustos ayında Ege Üniversitesi Hastanesi Bilgi İşlem Merkezi’nde bilgisayar (ES 9000 ve Sun 5.6 sistemleri) operatörü olarak işe girdim. Sözleşmeli olarak yedi yıl çalıştım. 1998 yılında lisans öğrenimini bitirdim ve aynı yıl Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yüksek lisansa başladım. 2000 yılında Muğla Üniversitesin’de araştırma görevlisi olarak işe başladım. Yüksek Öğretim Kurumu, 2547 nolu yasanın 35.maddesi gereği 2002 yılında Ege Üniversitesi’nde doktora çalışmalarına başladım.