İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of the Human and Social Science Researches
[2147-1185]

[itobiad], 2018, 7 (4): 3184/3200

Osmanlı Modernleşmesi Sürecinde Bir Kimlik Tasavvuru: İslâmcılık

The Imagination of an Identity in the Process of Ottoman Modernization: Islamism

Yunus KOÇ

Arş. Gör. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

R.A. Dr., Mus Alparslan University, Faculty of Economics and Administrative Sciences

y.koc@alparslan.edu.tr

Orcid ID: 0000-0001-9453-2910

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 19.10.2018
Kabul Tarihi / Accepted : 31.12.2018
Yayın Tarihi / Published : 31.12.2018
Yayın Sezonu : Ekim-Kasım-Aralık
Pub Date Season : October-November-December
Cilt / Volume: 7 **Sayı – Issue:** 4 **Sayfa / Pages:** 3184-3200

Atıf/Cite as: KOÇ, Y. (2018). Osmanlı Modernleşmesi Sürecinde Bir Kimlik Tasavvuru: İslâmcılık. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 7 (4), 3184-3200. Retrieved from http://www.itobiad.com/issue/39481/472198.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://www.itobiad.com/

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

Osmanlı Modernleşmesi Sürecinde Bir Kimlik Tasavvuru: İslâmcılık

Öz

Batı modernleşmesi karşısında 18.yy'dan sonra zayıflayan Osmanlı Devleti, eski gücünü yeniden tesis etmek için bir takım siyasal reflekslere başvurmuştur. Osmanlı Devleti'nin tercih ettiği siyasal reflekslerden biri de İslâmcılık olmuştur. Tam da bu noktada Batı'ya karşı Osmanlı'nın tebciline ve terakkisine imkân sağlamak amacıyla başvurulan İslâmcılık ile nasıl bir kimlik tasavvurunda bulunulduğu, tasavvur edilmesi düşünülen bu kimliğin ne tür kimliklerin tahayyül edilmesine neden olduğu, tasavvur edilmesi düşünülen kimliğin inşasının nasıl gerçekleştirilmeye çalışıldığı ve İnşa edilmek istenen kimliğin kuramsal tartışmasının nasıl yapılacağı önem arz etmektedir. Bu öneme binaen çalışmada, İslâmcılık kimliğinin nasıl inşa edilmeye çalışıldığı, inşa edilmek istenen kimliğin mahalli ve dini kimliklerin tahayyülüne nasıl neden olduğu ve bu kimliğin milli kimlik teorilerinden etno-sembolcü yaklaşım açısından nasıl okunabileceği incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâmcılık, Mahalli Kimlik, Dini Kimlik, Siyasal Kimlik, Kültür-Medeniyet, Etno-Sembolizm, Osmanlı Modernleşmesi

The Imagination of an Identity in the Process of Ottoman Modernization: Islamism

Abstract

The Ottoman Empire weakened after the 18th century against Western modernization applied a number of political reflexes to re-establish its former power. One of the political reflexes preferred by the Ottoman Empire was Islamism. At this point it is important to address these issues: With the aim of enabling Ottoman Empire's prosper and progress against West, what kind of identity conceived with Islamism, what kind of identities imagined with the result of the identity conceived, how the identity conceived was built, finally how theoretical debate would be conducted on the identity wanted to build. Therefore, the issue of how the identity of Islamism was built and how that identity caused imagining of local and religious identities and furthermore how that identity could be related to ethno-symbolism approach which is one of the national identity theories will be examined in this study.

Keywords: Islamism, Local Identity, Religious Identity, Political Identity, Culture-Civilization, Ethno-Symbolism, Ottoman Modernization

Giriş

18. yüzyıldan itibaren Batı karşısında giderek zayıflayan Osmanlı Devleti, eski gücünü yeniden elde edebilmenin ve Fransız devrimiyle zuhur eden milliyetçilik akımının etkisiyle ortaya çıkacak olan ayrılıkları bertaraf etmenin yollarını araştırmaya başlamıştır. Burada temel problem farklı kesimlerden aydınlar ve bürokratlar için "İmparatorluk nasıl kurtarılabilir"[1] olmuştur. Bu amacı gerçekleştirebilmek için neredeyse Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar İslâmcılık cereyanı bir zorunluluk olarak savunulmuştur (Ortaylı, 1985: 137; Kara, 2005a: 37; Türköne , 2001: 60). Keza Akçura da, zikredilen devirde Osmanlı'nın; Batı'dan etkilenerek eski gücünü yeniden sağlamak ve terakki etmek için Osmanlıcılık dışında İslâmcılığı da tahayyül ettiğini vurgulamıştır (Akçura, 2015: 19):

> "Birincisi Osmanlı hükümetine tabi muhtelif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı milleti vücuda getirmek. İkincisi, hilafet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak, bütün İslâmları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek (Frenklerin "Panislâmisme" dedikleri)."

Benzer şekilde Ziya Gökalp, imparatorluğun kurtuluşu adına Osmanlıcığın dışında İslâmcılık akımından da şöyle bahsetmiştir (Gökalp, 2013: 121): "Bu akımların tarihi incelenirse görülür ki düşünürlerimiz önce muasırlaşmak ihtiyacını duymuşlardır. Sultan III. Selim devrinde başlayan bu eğilime inkılâp, Meşrutiyet'ten sonra İslâmlaşmak emeli iltihak etti."

Böylece Batı'nın üstünlüğünü kabul eden Osmanlı aydınları sorunu ayrıntılı değerlendirmiştir. Değerlendirilen bu politik ve teokratik düşünce II. Meşrutiyet'te de bir fikir akımı olabilecek şekilde sistemleştirilmiştir (Tunaya, 1960: 60; Tunaya, 1991: 15; Türköne , 2001: 60). Peyami Safa'nın da belirttiği üzere Meşrutiyet'ten önce kişiler ve yayınlar dikkate alındığında bu akım toplumsal hayat ile iç içeydi (Safa, 2013: 29). Hâsılı Osmanlı Devleti'nde 1908'den evvel İslâmcılık, hazırlık evresi şeklinde

[1] Akif'in, Birinci Cihan Harbi arifesinde verdiği bir vaazdaki ifadeleri, ne kadar tedirgin bir ortamda konuştuklarını göstermesi açısından dikkate değer olmalıdır (Akt. Kara, 2005a: 37): *"Ey cemaat-ı Müslimin! Artık gözünüzü açınız aklınızı başınıza toplayınız; zira taht-ı saltanat gıcırdıyor! Böyle giderse – el-iyazü billâh (Allâh korusun)- o da devrilecek. Eğer Rusya'daki Müslümanlar henüz dinlerini muhafaza ediyorlarsa, eğer Fransızların taht-ı idaresindeki (idaresi altındaki) dindaşlarımız hâlâ tanassur etmemişlerse (Hıristiyanlaşmamışlarsa), eğer İngiltere Hintli kardeşlerimize şimdilik ses çıkarmıyorsa… iyi biliniz ki hep çürük çarık yine bu hükümet sayesindedir. Maazallah bu giderse hepsinin gittiği gündür. Biz bu saltanatı muhafaza edemiyorsak düşünmeliyiz ki bizim yüzümüzden o biçareler de mahvolacak…"*

tanımlanabilirken II. Meşrutiyet ile birlikte bu akım sistemli bir şekle bürünmüştür (Tunaya, 1960: 4; Tunaya, 1991. 31; Özcan, 2001a: 20).

Bu sistemleştirmeyle birlikte İslâmcılık, teokratik bir yapıyı ön planda tutarak Batı'dan alınacak olanların İslâm mefkûresini muhafaza edip saklı tutacak oranda teknik alan ile sınırlı tutulmasını,[2] unsurlar arasında bir birlik oluşturmayı ve İslâm birliğini sağlamayı amaçlayarak siyasal, teokratik bir kimlik inşa etmeyi amaçlamıştır. Görüldüğü gibi II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılık akımının ortak tartışma noktalarından biri "Batılılaşma" sorunudur (Kara, 2005b: 179; Kara, 2005a: 37, Kutluer, 2001: 65). Lakin Batı'nın nasıl ve hangi yönüyle ele alınacağı İslâmcılık ile tasavvur edilen kimlik için önem arz etmektedir. Keza İslâmcılık, Batı'yı ele alırken bir taraftan kendi varlığını ortaya koyan dinamikleri koruyarak, diğer taraftan pragmatist bir yaklaşımla kendisine faydası olduğunu düşündüğü teknik boyut ile sınırlayarak kimlik inşasını gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla tercih edilen bu kimlik Millet-i Hâkime statüsünden ödün verilmeyecek şekilde Osmanlı'nın millet değerleri[3] ile İslâm'ın kendi dinamiklerine dayandırılarak oluşturulan bir kimliktir. Böylesi bir tercih ile inşa edilen kimliği, kuramsal bağlamda etno-sembolcü açıdan değerlendirmek mümkündür. Çünkü bu kurama göre, kimliklerin inşasında iki belirleyici etken söz konusudur. Bunlardan ilki, semboller, mitler, şecereyi/soyağacını ve kan bağını ön plana çıkaran bir etnik kimlik ve toprağa bağlılık kimlik inşasında belirleyicidir. Kimliklerin inşasında belirleyici olan ikincisi etken ise, din farklılığıdır. Yani İslâm ve Hıristiyanlık, çatısı altında bulunan etnik kimliklerin değerlerini, sembollerini ve ritüellerini etkileyerek kimliklerin değişik bir biçimde şekillenmesini sağlamıştır (Özkırımlı, 2015: 205; Smith, 2002: 15; Huntchinson, 2000: 651, 661; Huntchinson, 1994; Hroch, 2011: 22-24; Smith, 2014: 24). Bu noktada Safeviler kayda değer bir örnek olacaktır. Safeviler, 1501 yılından sonra Şii inancının ateşlediği siyasi bir uyanışı ve kültürel bir yenilenmeyi başlatmıştı. Aynı zamanda "on iki imam" inancının İran'da yayılmasına yardım etmişti. Bu yayılmanın sonucunda 1722 tarihi itibariyle

[2] İslâmcılar tekniğin dışında İslâm hukukunun, kurumlarının ve kültürünün asrın ihtiyaçlarına cevap vereceği düşüncesinde müttefiktir; bu sebeple de Batı'dan kanun, kurum ve kültürün alınmasına karşı çıkmışlardır. Mesela Said Halim Paşa'nın şu sözü dikkat çekicidir (Akt. Aydın, 2001: 69-70) *"Batı dünyasının telakki ve temayül ihtiyaçları, bunları gidermek için başvurduğu vasıtaları İslâm dünyasındakilerden farklıdır. Dolayısıyla Batı dünyasının kendi ihtiyaçlarını göz önüne alarak kabul etmiş olduğu kurumları bize uygun düşmeyecektir."*

[3] Modernleşme öncesi Osmanlı Devleti'nde millet tanımlamasında belirleyici etken dindi. Bundan dolayıdır ki Osmanlı'da Ermeni, Yahudi/Musevi, Rum ve Müslüman olarak dört milletten bahsedilebilir (Berkes, 2014: 149; İnalcık, 2014: 135). Batılı aydınlar bu toplumsal düzeni, İstanbul'un fethiyle azınlıklara verilen idari haklar ve Müslümanların yönetimsel hâkimiyeti gerekçesiyle milli sistemi olarak tarif etmişlerdir (Özdemir, 1999: 227; Eryılmaz, 1999: 256; Şentop, 2003: 234). Bu sistemde milleti hâkime Sünni Müslüman milletine tekabül ederken (Güner, 1997: 25; Lewis, 1991: 333), millet-i sadıka ermeni milletini tanımlamak için kullanılırdı (Alver, 2013: 229). Diğerleri için ise milleti mahkume veyahut zımmi denirdi (Ercan, 2006: 7). Yani Müslümanlar Osmanlı'da bilhassa idari bağlamda hâkim bir millet statüsüne sahip iken diğerleri onun egemenliği altında bulunanlardan ibaretti. Lakin bu millet sistemi Batı modernleşmesinin etkisiyle yeniden düzenlenecektir. Haliyle bu durum "millet-i hakime"nin dönüşümü anlamına gelecektir (Palabıyık, Koç, 2015: 421).

Farsça konuşanların çoğunluğu Şiiliği kabul etmiştiler ve Safevi kimliği, giderek Şiilikle aynı alanı paylaşır hale gelmişti. Bu uyanış 1905-1906 anayasa hareketinde siyasi ifadesini bulan özgün, orta sınıf, etnik Safevi dayanışma duygusunun temellerini atmıştı (Smith, 2013: 157-158). Benzer şekilde Yahudilerin milli kimlik oluşumunda modern dönemin koşulları (Hobsbawm, 2014: 84-86) yanı sıra tarihsel birikimin neticesinde dinin de bu milli kimliğin oluşumunda önemli bir sembolik itici güç olarak karşımıza çıktığını da belirtmek gerekir (Castells, 2008: 43). Yani milletlerin tanımında etnik değerlerin çok önemli bir rol oynamadığı millet tanımları olasıdır. Nitekim Etno-sembolcüler dinin, kimliklerde ayrılma ve bölünme gibi bir etkisi olmasının yanı sıra (Yılmaz, 2015: 37) kimliklerin uzun bir dönem kendi varlıklarını muhafaza etmede önemli bir araç olduğunu öne sürerler. Ancak bu olumlu etkide bulunması için dinin çağın koşullarına göre yeniden ele alınması gerekir. Yani zamanın koşullarına göre bir topluluğun kendini yenilemesi ve bu topluluğa ilham kaynağı olması noktasında din, kimliğin devamı açısından önemlidir (Smith, 2014: 51, 63-65). İşte Osmanlı Devleti de bir dönem, Batı'ya karşı kendi kimliğini üstün kılmak ve muhafaza etmek için başvurduğu reflekslerden biri İslâmcılık olmuştur. İslâmcılık kimliğiyle Sünni Müslüman toplumun hâkim millet pozisyonunu korumak ve Osmanlı'da birliği sağlama adına Batı, teknik boyutu bağlamında faydalanılacak bir araç hükmündeyken, Osmanlı'nın dolayısıyla da İslâm'ın varlığını ortaya koyan dinamiklerin muhafazası, tebcili ve terakkisi amaç hükmündeydi. Tabii gözden kaçırılmaması gereken noktalarından biri, Osmanlı Batı'ya karşı yeniden toparlanmasının formülünü sekülerleşmenin etkisiyle şekillenen bir süreçte aramıştır. Böylesi bir süreçte Sultan II. Abdülhamid İslâmcılığı, siyasi bir argüman olarak kullanmıştır. İslamcılık, seküler doğrultuda şekillenmiş ve siyasi denge misyonuna da hizmet edebilsin diye II. Abdülhamid döneminde yeniden kurgulamıştır.

Ayrıca İslâmcılık, kendisiyle birlikte dini kimliklerin tahayyül edilebilmesini de ortaya koymuştur. Keza İslâmcılık düşüncesiyle gayrimüslimler kendi dini kimliklerini daha bir ön plana koymuşlardır. İstitrat kabilinden şunu belirtmek gerekir ki, Osmanlı modernleşmesiyle değişim ve dönüşüm geçiren geleneksel kavramlar ve kimliklerin etkili olduğu böylesi bir politik havada her dini grup kendi kimliğini oluşturma yolunda benzer ve farklılıklar içeren bir duruş sergilemiştir. Nitekim İslâmcılık düşüncesi, bir taraftan kültürel-dini değerleri muhafaza ederek Batı'dan gerçekleştirmeyi düşündüğü teknik iktibaslarla inşa etmeye çalıştığı siyasal ve teokratik bir kimliktir. Diğer taraftan pek çok unsuru bir arada tutmayı, ayrıştırmak yerine birleştirmeyi amaçlayan modern ve siyasal bir üst kimlik hayali kurmaya çalışmıştır. Lakin oluşturulmak istenen bu ikinci kimlik Sünni Müslüman üst kimliğine tekabül ettiğinden beraberinde farklı dini kimliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu zaviyeden ele alınan çalışmanın amacı, İslâmcılık kimliğinin nasıl inşa edilmeye çalışıldığını, inşa edilmek istenen kimliğin mahalli ve dini kimliklerin tahayyülüne nasıl neden olduğunu ve bu kimliğin milli kimlik teorilerinden etno-sembolcü yaklaşım açısından nasıl okunabileceğini incelemektir.

Çalışmada sosyal olay ve olguları doğrudan aktarabilme durumu olarak ifade edilebilen nitel araştırma yöntemlerinden betimsel (tasvir) yöntem ve ortaya konulan olay ve olguların kimlik perspektifiyle yeniden analiz edilerek değerlendirilmesine dayalı betimsel analiz yönetimi (Özdemir, 2010: 336) kullanılmıştır.

İslâmcılık (Nedir)

İslâmcılık cereyanında en az iki düşüncenin hâkim olduğu söylenebilir. İlki, İslâmcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden okumuşların ve aydınların fikirlerinden oluşur. İkincisi, İslâmcılık teorik konulardan çok, bir "İslâmî Nizam" gerçekleştirmeye çalışan arayışlardır. Mısır'lı Muhammed Abduh, ilk İslâmcılık türüne örnek olarak gösterilirken; Pakistanlı Seyyid Ebu'lûla Mevdudi'nin de, ikinci İslâmcılığa tercüman olduğu söylenebilir (Mardin, 1985a: 1400).

İslâmcılık cereyanı, özelliklerini daha çok 19. yy ortalarında kazanan, Osmanlı Devleti'nin dışında Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1860'larda beliren, 1870'lerden itibaren de İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesine verilen addır (Mardin, 1985a: 1400; Mardin, 2015: 90-91). Önderleri arasında tarihçi devlet adamı Cevdet Paşa'yı ve Şirvanizade Rüşdü Paşa'yı saymak mümkündür (Mardin, 2015: 91; Mardin, 1985b: 346). Öte yandan Osmanlı Devleti'nde İslâmcılık temayülünün muasırlaşmak ihtiyacından sonra ortaya çıktığını ifade eden Ziya Gökalp'in düşüncesine karşı, Peyami Safa da İslâm'i mefkûrenin bütün bir düşünce tarihinde yeni değil, Müslüman Türk ocağından gelen eski bir akîde olduğunu ve ittihad-ı İslâm fikrinin Meşrutiyet inkılâbından sonra değil, önceki zamanlara ait olduğunu ifade eder (Safa, 2013: 28).

Ancak genel görüş şudur ki, Osmanlı'da 1860'lardan sonra Tanzimatçıların Batılı davranışları, Osmanlı aydınları tarafından eleştirilmeye başlanmıştır. Nitekim bu dönemde, Tanzimatçıların "Batıcılık" anlayışıyla aslında Osmanlı'nın kültürel benliğini yok etmeye çalıştığı için şeriat değerlerinin yeniden tesis edilmesinin gerekliliği üzerinde durulmuştur. 1870'lerden sonra da "Batıcılık" yerine "İslâmi bir model" getirmek isteyen düşünürler kümelenmiştir (Mardin, 1985a: 1401-1402; Mardin, 2015: 91).

Kültür ve Medeniyet Bağlamında İslâmcılık

Batı karşında İslâm'ın yeniden tebcil edilmesi ve kuvvetlenmesi noktasında mücadele eden[4] Osmanlı Devleti'ndeki İslâmcıları kendi aralarında ikiye

[4] Bu durumu teyit edecek İsmail Kara'nın (1985: 1405) yazısından önemli gördüğümüz kısmını aynen iktibas ederek gösterebiliriz: *"İslâmcılık, 19. ve 20. yy'da İslâm'ı bir bütün olarak (inanç,*

ayırmak mümkündür. Bir kısmı Şeyhülislâm Musa Kâzım[5], Mahmut Esad gibi koyu şeriatçılardır. Bunlar için şeriat, adaletin, hikmetin ve hakikatin ta kendisidir. Bu yüzden dinden ve şeriattan zerre kadar taviz verilmesi caiz değildir. Diğer kısmı Mehmed Akif, M. Şemseddin, Said Halim gibi[6] ecnebi bir dil bildikleri, Batı kültürüyle az çok bir temasları olduğu için radikal kesimden ayrılırlar. Bunlara göre, içtihad kapısı kapanmamalıdır. Çünkü İslâm'ın çöküşü içtihad kapısı kapandıktan sonra başlar. Keza ilerlememize mâni olan İslâmiyet değil bize öğretilen geleneksel ve hurafelerden müteşekkil Müslümanlıktır (Safa, 2013: 64-65; Kara, 1985: 1417). Ayrıca geleneksel İslâm'dan farklı olarak İslâm'ı çağın gereklerine ve koşullarına göre yeniden yorumlayan, İslâm dünyasının Batı karşısındaki yenilgisinin maddi temelde olduğunu bunun da ancak fen ve sanayi yoluyla anlaşılabileceğini savunan Said Nursi'yi de ikinci kesim İslâmcılar arasında saymak mümkündür (Resulan, 1994: 7-8; Kara, 1985: 1415-1418). Ancak bu iki kesimin de mutabık kaldıkları şu esaslar söz konusudur (Safa, 2013: 64-69):

- Hiçbir Müslüman kavim arasında fark gözetmeksizin hepsini hilafet ve halife çatısı altında bir araya getirerek büyük İslâm birliğini sağlamak.
- İslâm ilerlemeye mani değildir. Öyle ki Şeyhülislâm Musa Kazım'a göre, demokrasinin bütün prensipleri İslâm'ın esaslarında vardır. Ayrıca M. Şemseddin'e göre, eğer İslâmiyet ilerlemeye ve medeniyete engel teşkil etseydi Bağdat'ta Semerkand'da, Şam'da, Endülüs'te, Kudüs'te, Mısır'da, İstanbul'da medeni anıtlar, yapılar, kurumlar noktasında o kadar ilerleme görülmezdi.
- En büyük hata İslâm'ın terakkiye mâni olduğunu sanarak tamamıyla garba dönmek olmuştur. Biz, Batı'nın yalnız ulûm ve sanayisini kabule

ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, eğitim...) "yeniden" hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslâm dünyasını Batı sömürüsünden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikrî ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir."

[5] Bu düşünceye karşı Hilmi Ziya Ülken, Şeyhülislâm Musa Kâzım'ı konumlandırdığı yer gelenekselcilikle modernizm arasında orta yoldur (Akt. Kara, 2009: 237).

[6] Mehmed Akif, M. Şemseddin, Said Halim gibi münevverler geçmişi yok saymadan geleceğe bakmaya çalışmış oldukları söylenilebilir. M. Şemseddin'in "Zulmetten Nura" adlı eserine yazdığı takrizinde şu açık ifadelere rastlıyoruz (Akt. Kara, 2012: 191):*"Bizim fıtratımız, bizim bünye-i kavmiyetimiz, bizim mazi-i maişetimiz bilinmedikçe, ne hastalığımızın mahiyeti anlaşılabilir ne de makul bir usul-i müdâvât (tedavi) ittihazı kâbil olur."* Mazinin belirleyici yönünün tamamen farkında olmalarına karşın mazide takılıp kalmamayı önermişlerdir. M. Akif'in "Safahat" eserinde "Durmayalım" vaazında yapmış olduğu şu açıklama dikkat çekicidir (Akt. Kara, 2012: 191): *"Akvâm-ı insaniye, çöl de bu mazi-i atâlettir. Mademki dünyada bulunuyoruz, bu çölü geçip gitmek mecburiyetindeyiz. Sıkıntıya katlanacağız. Katlanmazsak arkadan gelenler yolda uyuyanları ezer, geçerler. Kanun-ı hayat böyledir. Duranlar için hakk-ı hayat yok. Beşeriyet durmuyor. Durursan muhakkak ezilirsin"*

mecburuz. Fakat Avrupalıların bütün adet ve ahlakını, usul-i maişet ve tarz-ı hayatını kabul edemeyiz. Zira sonra mutazarrır oluruz.

- Bütün emir ve yasaklar şeriat tarafından meydana getirilir. Bu yüzden nizamî mahkeme ile şer'i mahkeme ve medrese ile mektep arasındaki ihtilâfta da şer'i mahkemenin ve medresenin muhafaza ve ıslah edilmesi lazımdır.

II. Abdülhamid için de bu fikirler, geçerli bir politika olarak belirmeye başlamıştı. Padişah, bundan sonra İslâmcılığı gerek kendi ülkesindeki tebaasını birleştirmek için bir bayrak olarak, gerek ülke dışındaki Müslümanlar için emperyalizme karşı koyma aracı olarak düşünmeye başlamıştı (Mardin, 1985a: 1402; Mardin; 2015: 92-93).

Lakin daha sonraki süreçte, gerek II. Abdülhamid'in Panislâmizm'inin (Koloğlu, 1985: 88), gerekse Batı düşüncesiyle İslâm'ı uzlaştırmayı deneyen, İslâm'ın terakkiye mani olmadığını ortaya koymaya çalışan 1867 sonrası sentezci İslâmcılığın[7] aksine II. Meşrutiyet İslâmcılığı daha sistematik, ideolojik bir anlayış içinde savunulmuştur. Yani II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılığı geleneksel İslâm'dan ayıran en önemli fark klasik İslâm'ın "öbür dünya inancı" yerini "sosyal ve siyasal hayata bakan esaslara" bırakmasıdır (Nişancı, 2014: 66-67). Bu durum İslâmcılık düşüncesinin seküler bir mecrada şekillenmesine zemin hazırlamıştır.[8] Böylelikle İslâmcılık cereyanı II. Meşrutiyet'in en kuvvetli siyasi fikir cereyanı olmuştur. Bunun en önemli nedenlerinden biri, ilmiye sınıfının imparatorluk içindeki nüfuzu bu cereyana devlet teşkilatından faydalanarak geniş bir yayılma imkânı sağlamış olmasıdır. Diğeri ise, 1908 devrimiyle beraber Jön Türkler'in Kanuni Esasi'yi tekrar yürürlüğü sokarak, Sultan II. Abdülhamid döneminde baskı altında olan basında serbestliği sağlamış olmalarıdır (Özcan, 2001b: 62). Nitekim bu olumlu hava içerisinde İslâmcı tezi destekleyen esas itibariyle İslâmcılar tarafından yayınlanan dergiler[9] belirmeye başladı. Mesela "Sırât-ı Müstâkım", "Sebilü'r-Reşad", "Ceride-i İlmiye", "Beyanül'hak", "Liva-yı İslâm", "Mahfel", "Mekâtip" ve "Medâris" dergileri gibi (Ülken, 2006: 2; Tunaya, 1991: 17; Tunaya, 1960: 81-82; Safa, 2013: 27; Gökalp, 2013: 121; Toprak, 1985: 126-132).

[7] Bu dönem ile başlatmamızın gerekçesini şöyle izah etmek mümkündür (Nişancı, 2014: 66): Gerek Sultan II. Abdülhamid, yönetimi boyunca sahip çıktığı Pan-İslamizm gerek ise Yeni Osmanlıların İslamcılığı, sorunların çözümü noktasında kapsayıcı bir ideolojik bütünlük oluşturamamıştır.

[8] İslâmcılık düşüncesinin seküler mecrada şekillenmiş olması aynı zamanda aydın kesimin ortaya koyduğu İslâmcılık ile devlet tarafından tahayyül edilen İslâmcılığın farklılaşmasına zemin hazırlamış olduğu söylenebilir.

[9] Şunu da belirtmek gerekir ki, dönemin en zaruri meselesi "Devlet Nasıl Kurtarılabilir" olduğu için farklı mecralardaki pek çok dergiyi birbirlerinin fikirlerini benimsemeye mecbur etmiştir. Mesela pür garpçı olarak nitelendirilen "İçtihad" mecmuası, Celal Nuri'nin "İttihad-ı İslâm" adlı eserinin methini ve müdafaasını yaptığı gibi 65. sayısında Adülhak Hâmid'in bu kitabı ve bu ideali öven bir manzumesini yayınlamıştır. Yine İslâmcı olarak bilinen "Sebîlürreşad" mecmuasında muasırlaşmak temâyülleri sezmek imkânsız olmadığı gibi, Türkçü kimliğiyle tanımlanan "Türk Yurdu" da bir yandan Avrupa medeniyeti, bir yandan da Gökalp'ın tabiriyle "İslâm beynelmileliyeti" fikirlerine sarkıyordu (Safa, 2013: 28-29).

Bu dergilere yazı yazanlar arasında Cemaleddin Afgani, Prens Halim Paşa, Eşref Edip, Manastırlı İsmail Hakkı, Babanzade Ahmed Naim, Halim Sabit, Ömer Ferit, Mehmet Akif ve Şemseddin Günaltay gibi yazarlar vardır (Nişancı, 2014: 66). Bunların en çok etkisinde kaldığı durum, Cemaleddin Afgani'nin izleyicisi Muhammed Abduh'un girişimleriydi. Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani'nin daha çok İslâm devletlerinin güçlenmesiyle ilgili olarak ortaya attığı fikirleri bir "İslâm dini düşüncesi Rönesansı" kalıbına sokmuştu. Örneğin Afgani, İslâm'ın müsbet bilimlere karşıt bir tutum olmadığını öne sürmüşken; Abduh, dini bilimlerin ve müsbet bilimlerin aynı kaynaktan gelmelerine rağmen her birinin kendine özgü düşünce koşulları olması açısından, birbirine paralel olarak yürütülmesi gereken iki ayrı akım olduğunu ileri sürmüştür (Mardin, 1985a: 1402).

Ayrıca II. Meşrutiyet'in önemli İslâmcılarından biri olan Said Halim Paşa Yeni Osmanlıların İslâmcılığının sentezci yönünü de eleştirerek İslâmcılığın ne demek olduğunu şöyle kaleme almıştır (Nişancı, 2014: 66-67):

> "İslâmlaşmak demek, İslâm itikadiyatını, ahlakiyatını, içtimaiyatını, siyasiyatını daima zaman ve muhitin ihtiyacına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi Tevfik-i hareket etmekten ibarettir. Kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen bir adam kabul etmiş olduğu bir dinin mebadiye-i esasiyesine göre his etmedikçe, yani İslâm'ın ahlakiyatına, içtimaiyatına, siyasiyatına tamamıyla kendini uydurmadıkça yalnız Müslümanlığı itiraf etmekle bir şey kazanmaz, hiçbir saadet elde edemez. Bir Kant'ın yahut bir Spencer'in ahlakiyatına inanan… Bir Müslüman ne kadar mütenebbih olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir."

Genel itibariyle II. Meşrutiyet döneminde İslâmcılık cereyanı mensupları bütün ıslahat tezlerini, İslâmcı bir Rönesans formülüne bağlamışlardır. Nitekim İslâmcılar cahillik, fakirlik ve nifak (ayrılık) olarak tespit ettikleri İslâm toplumlarını zayıf düşüren başlıca hastalıkların çözümünde yegâne tedavi yolunun "hürriyet" olduğunu, bunun da en geniş anlamıyla siyasal sistemdeki karşılığının meşruti monarşi olduğunu savunmuşlardır. İşte bu sebeptendir ki İttihat ve Terakki'yi ilk zamanlarında bir kısım İslâm'i düşünür; "mübarek cemiyet", "fırka'i muhtereme", onun temsilcilerini "İslâmiyet fedaileri", "hızır", "müceddidin", onun yaptığı mücadeleyi ise

"cihad-ı hürriyet", "cihad-ı mukaddes" gibi dini kavramlarla göklere çıkartarak Meşrutiyet'e duydukları inancı İslâmi kavramlarla aynileştirmişlerdir (Kara, 2001: 64; Nişancı, 2014: 67-68). Mesela "Sırat-t Müstakim[10] ve Beyanü 'l-Hak" dergileri ilk sayılarında İttihad ve Terakki'ye olan hayranlık ve bağlılıklarını açıkça ifade etmişlerdi. Bu minvalde Said Halim Paşa İttihad ve Terakki Fırkası başkanlığı, Mustafa Sabri ise İttihat ve Terakki Fırkası üyeliği yapmışlardı (Kara, 1985: 1416; Özcan, 2001a: 21). Fakat daha sonraki yıllarda muayyen bir sistem ifade eden bu fikirlerin yanında dini bir karakterden de faydalanan Derviş Vahdettin liderliğinde kurulan İttihadı Muhammedi Fırkası, İslâmi prensipleri program edindiklerini ilan etmiştir. Bu parti, zamanın liderlerini, iktidarını Batılılaşmakla itham etmiş ve Jön Türkler'in bir şeytanlar devrini açtığını ifade etmiş ve onları dinsizlikle suçlamıştır. Bu partinin kurucuları ve liderleri arasında Said-i Nursi de vardı. Said-i Nursi'ye göre, bu parti bütün İslâm âlemini harekete geçirmiştir ve bu tür partilere "Şeriat Hâdimi" ünvanı verilebilir (Akt. Tunaya, 1960: 85-86; Akt. Kara, 2001: 66, 69). Nitekim Nursi, Volkan Dergisi'nde "Hakikat" başlığı altında, böyle bir cemiyette bir araya gelmelerinin nedenini Allah'ın adını yüceltmek ve İslâm'ı yaymak olduğunu ifade eder (Nursi, 1992: 337): *"Biz Kalû Belâ'dan cemiyet-i Muhammedî'de dâhiliz. Birleşmemizi sağlayan temel unsur tevhiddir."*

Buraya kadar yapılan tartışmaların temel noktası Batı karşısında eski gücünü yeniden kazanmak isteyen İslâm toplumunun meseleye nasıl yaklaşacağı olmuştur. Yani burada vurgulanması gereken önemli noktalardan biri İslâmcılığın kültür ve medeniyet konusuna olan yaklaşımıdır. Nitekim öteki akımlarda olduğu gibi İslâmcılık cereyanı da Osmanlı Devleti'nin gerileme ve yıkılma buhranları içerisinde olduğunu açıkça ortaya koymuş ve bu durumun sebeplerini araştırmıştır. Bu noktada Doğu–Batı kıyaslaması yaparak Osmanlı gibi bir İslâm devletinin Batı'dan ne alacağı noktası önem arz etmiştir. Nitekim İslâmcılara göre, Batı ve Doğu medeniyetleri ayrı şartların ve sebeplerin eserleridir. Bir medeniyet alanından diğerlerine geçmeye de lüzum yoktur. Böylece İslâmcılar, Müslümanlığın Batı medeniyetine nazaran üstün olduğuna karar kılmışlardır. Öyle ki İslâmcılara göre, bedevi bir kavmi yeryüzünün en ileri devleti haline getiren İslâm, Batı'nın sahip olduğu sosyal ve politik şartlara halen sahiptir. Bu alanda Batı'ya muhtaç değildir. Ayrıca demokrasi

[10] Manastırlı İsmail Hakkı'nın Sırat-t Müstakim'in ilk sayısında İttihat ve Terakki üzerine çizdiği portre dikkat çekicidir (Akt. Kara, 2001: 64-65): *"Meşrutiyetin ilanı için sa'y edenler meşkürdur. Esababı hazırlayanlar ümmet nazarında muhterem, mübecceldir. Biz ale'l-ekser hal-i gaflet ve atalette kalıp dururken bütün hamiyetli Müslümanlar için için ağlarlardı.Balkanlarda meşveretler kuruyorlar, bu biçare mazlumları, bu zavallı masumları, bu her şeyden bihaber esaret zincirleri altında inleyen kavafil-i gafileyi-i kaza, kurtarmağa sa'y gayret ediyorlardı… 'Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti' namıyle büyük bir cemiyet vücuda getirdiler. Bütün Osmanlı memleketlerini sardılar. Bitiyorduk, mahv oluyorduk. Fakat elhamdülillah, nusret-i ilâhiye yetişti. Kahramanlar ortaya atıldılar… Kalpler galeyana geldi, zalimler şarşıdı. Rüya zannettiler. Yerden insanlar gökten melekler hep birlikte çalıştılar."*

İslâm'da yüzyıllardır vardır, hatta Batı bu alanda geç kalmıştır. Öte taraftan Batı'nın zayıf olduğu diğer bir alan ahlak ve maneviyattır. İşte asıl bu alanda Batı'dan hiçbir şey almaya mecbur değildir. Batı, Doğu'ya nazaran yalnızca teknik bakımından üstündür. Ekonomik ve maddi alanda kalkınma için bu metod ve malzemeyi Batı'dan almak gereklidir (Tunaya, 1960, 82-83; Tunaya, 1991: 75-78; Nişancı; 2014: 67; Kara, 2012: 190-191). Mesela ticaret, zanaat, sanatta ilerlemek, madenleri işletecek fabrikaları kurmak, okullar, hastaneler tesis etmek, tren, nakliye vapurları, telefon ve şose yolları vücuda getirmektir (Nişancı, 2014: 67). İslâmcıların kültür medeniyet tartışması içerisinde Batı'ya pragmatist yaklaşım tarzları nasıl bir kimlik tahayyülü içerinde bulunduklarının da tespiti açısından önem arz eder. Keza tahayyül edilen bu kimlik, modernist bağlam (Hobsbawm, 2014: 83-86, 32-33, 66-67; Anderson, 2014: 26-33) içerisinde geçmiş yok sayılarak Batı'nın bir bütün olarak ele alınıp inşasına dayanan bir kimlik değildir. Daha ziyade kendi değerlerini muhafaza ederek Batı'dan iktibas ettirileceklerin de bu değerleri tebcil etmesine ve kuvvetlendirmesine yardımcı olacak bir kimlik inşasına dayanır. Tam da bu niteliğinden dolayı kültür ve medeniyet bağlamında inşası gerçekleştirilmeye çalışılan İslâmcılık kimliğin izahatında etno-sembolcü cezb edici olduğu söylenebilir.

Yukarıda yapılan tartışmalardan çıkarılacak önemli noktalardan bir diğeri de Batı'ya karşı üstünlüğünü yeniden sağlama girişimi olan İslâmcılık ötekilik mefhumuna dayanarak hem kendi kimliğinin hem de diğerinin farkındalığını ortaya çıkarır. Ancak burada İslâmcılık açısından murat edilen, unsurlar arasında gerçekleştirilmesi istenen ittihad[11] ve ittihad ile terakki[12] etmekti. Yani İslâmcılık unsurlar arasında gerçekleştirilmeyi murat ettiği ittihad ile terakki etme düşüncesi yerini kendisiyle birlikte diğer kimliklerin varoluşunu, farklılık ve ötekilik üzerine inşa etmeye bırakmıştır. Keza İslâmcılık ile inşası gerçekleştirilmek istenen kimlik bir açıdan Sünni

[11] Esad Efendinin "İttihad-ı İslam" eserinde Osmanlı Devleti ve İslam Dünyası için yazıya döktüğü düşünceleri dikkat çekicidir (Akt. Kara, 2009: 236): *"Her devlet ve milletlerin husûl ve baka-yı saadeti ittihada muhtaçtır. İttihad-ı milel maddesi bir zamandan beri Avrupa devlet ve milletlerince nazar-ı itinaya alınmaktadır. Gelelim bizde olan esbab-ı ittihada; malumdur ki hazreti Kur'an ile ehadîs-i nebeviye iktiza-yı celilince bütün Müslümanların 'imamu'l-müslimîn' olan zât-ı hazreti hilafetpenahîye itaatları farzdır. Din-i İslâm vahdet-i kelimeyi emrettiği cihetle bizde vasıta-i ittihad cihet-i camia-i İslâmiyedir. Düvel ve milel-i saireden her biri dahil-i vatanda bulunan ebnâ-yı vatanına rişte-i ittihadı teyide çalıştıklarından başka hariçteki hem din ve hem mezhepleriyle de ittihada sa'y ederler. Binaenaleyh biz de cihet-i camia-i İslâmiyeden tamamiyle istifadeye sa'y ü himmet etmeliyiz."*

[12] Bu düşünceyi savunan İslâmcıları Hilmi Ziya Ülken üç gruba ayırmıştır (Akt. Kara, 2009: 237): Birinci grup, medrese ile mektebi birleştirme eğiliminde olan İslâmcılar; İzmirli İsmail Hakkı ve Mehmet Şemsettin (Günaltay) gibi. İkinci grup, gelenekçilikle modernizm arasında orta yolu tutan İslâmcılar; Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi gibi. Üçüncü grup, Modernist İslamcılar; İzmirli İsmail Hakkı, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni Ertuğrul, Akif, Babanzade Ahmet Naim, Sait Halim Paşa, Said-i Nursi, Ahmet Hamdi, Musa Kazım Efendi ve Elmalılı Hamdi Efendi gibi.

Müslüman birliğiydi. Haliyle bu durum kendisiyle birlikte diğer dini ve mahalli kimliklerin tahayyül edilmesine neden olmuştur.

Anlaşıldığı üzere İslâmcılık cereyanı, her dini doktrinde olduğu gibi tam manasıyla gelenekçidir. Nitekim bu akımın rasyonel bağlamdaki düşüncesi gelenekçilikle bağdaştığı sürece bir değerdir. Bu açıdan meseleye bakacak olursak; İslâmcılara göre, en azından Osmanlı Devleti'nin çok uluslu yapısı korunmalı, imkân görüldüğü oranda siyasi alanda yapılacak olan ıslahat ile İslâm birliği kurulmaya çalışılmalıdır. İşte bu birliğin sağlanması hemen değil, zaman ile olacak bir şeydir (Mardin, 1985a: 1403; Tunaya, 1960: 84-85; Tunaya, 1991: 94-95). İşte İslâmcılığın bu "modern janus" durumu yani bir taraftan Sünni Müslümanlar arasında sağlanacak ittihad ile hâkim millet pozisyonundan taviz vermek istememe politikası gerçekleştirilmek istenir. Diğer taraftan ise Batı'dan milliyetçilik etkisiyle gelebilecek ayrılıkları bertaraf etmek için Osmanlı'da unsurlar arasında ittihadı sağlayarak Osmanlı'nın ve tabii ki de İslâm'ın muhafazasını sağlamak amaçlanır. Ancak tüm Osmanlı unsurları arasında gerçekleştirilmek istenen ittihad sağlanamamıştır. Hatta daha evvel de ifade edildiği gibi İslâmcılık, gayrimüslimlerin millilik tahayyüllerini dini kimliklerinin tetiklenmesiyle daha bir ön plana çıkartmıştır. Dolayısıyla bu durum arzu edilen neticenin aksine diğer mahalli ve dini kimliklerin tahayyül edilmesine neden olacaktır. Ayrıca İslâmcılık bu niteliği açısından oldukça siyasal bir kimlik portresi çizdiği söylenebilir.

İslâmcılık yine bu gelenekçi tutumla, Batı'yı bir bütün olarak kavrayan "bir ikinci medeniyet yoktur, medeniyet Batıdır" şeklindeki toptancı kabulü eleştirilir. Bunun yerine teknik konularda Doğu'nun Batı'yla uzlaşabileceği kabul edilirken, değerler konusunda hiçbir şart altında bu uyuşmanın sağlanamayacağına inanılmaktadır. Kaldı ki onlara göre Batı, ahlaki açıdan çöküş içindedir (Nişancı; 2014: 68-69). İşte İslâmcılığın bu anlayışla inşa etmeye çalıştığı kimlik bir yandan kendi değerler manzumesine dayandığından diğer taraftan ise modern teknik kalıplar ile harmanlamaya çalışılmasından dolayı etno-sembolcü bir nitelik arz eder.

Sonuç

İslâmcılık, Osmanlı'nın Batı'nın modernleşmesi süreci karşısında giderek güç kaybına verilen bir cevaptır. Batı'ya karşı üstünlüğünü yeniden sağlama mücadelesi olan İslâmcılığın, tahayyül ettiği kimlik şu tür nitelikler taşımıştır. İlk olarak İslâmcılık, siyasal bir kimliktir. İslâmcılık, II. Meşrutiyet öncesindeki klasik dönemde Osmanlı aydınları tarafından Renan (1946) gibi Batı düşünürlerinin İslâm'ın geri kalmasının sebebinin bizzat kendisinden kaynakladığı tezine karşılık verirken ve II. Abdülhamid'in Panislâmizm'inin Batı'nın teknik düşüncesi ile İslâm ilahiyatını uzlaştırırken İslâm'ın

terakkiye mani olmadığını ortaya koymaya çalışılmıştır.[13] Bu açıdan İslâmcılık, sentezci niteliğinin yanında siyasi bir nitelik de taşır. Ayrıca İslâmcılık, II. Meşrutiyet ile birlikte iktidara gelen İttihat ve Terakki'yle hürriyet gibi temel ilkelerde aynı noktada durarak[14] ve İlmiye sınıfı aracılığıyla tahayyül edilen İslâmcılık kimliğinin bürokrasi üzerinde hâkimiyeti sağlanarak Osmanlı devlet politikası üzerine düşünsel, sosyal ve siyasal olarak etkide bulunmuştur. Dolayısıyla İslâmcılık gerek klasik dönemde gerek ise sonrasında siyasal bir nitelik arz eder.

İslâmcılığın siyasal özelliğinin dayandığı temel yaklaşım muhalif eylemden ziyade Müslümanlar ve Müslim ile gayri Müslim unsurlar arasında oluşturulacak mutabakata, Batı'dan belirli noktalarda yapılacak olan iktibaslara muvafık bir eyleme (bununla İslâm'ın ilerlemeye mani olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır) ve Fransız İhtilâlı'nın temel ilkeleri olan eşitlik, özgürlük ve kardeşlik kavramlarına dayanan uzlaşıya dayanır. Dolayısıyla tüm bunlar bir zaruretin gereği olarak zuhur etmiştir. Bu zaruret ise "Osmanlı Devleti nasıl kurtarılabilir" çabasıdır. Bu yüzden tahayyül edilmek istenen kimliğin bu gayeye hizmet edilmesi murat edilmiştir.

İslâmcılık ile tahayyül edilen kimlik Sünni Müslüman kimliğidir.[15] İslâmcılık ile murat edilen iki tür ittihad vurgusu söz konusudur. Biri Sünni Müslümanlar arasında diğeri ise Osmanlı Devleti'nin bütün unsurları arasında gerçekleştirilmek istenen ittihaddır. Bu İttihad ile de, Osmanlı'nın dolayısıyla da Sünni Müslümanların terakkisi ve tebcili gaye edinilmiştir. Yani buradaki temel gaye aslından Osmanlı unsurları arasında Sünni Müslümanların daha evvel olduğu gibi bundan sonra da millet-i hâkime

[13] İsmail Kara (2005: 36) İslamcı söylemi tasvir ederek İslamcıların şöyle bir mantık yürüttüklerini belirtir: *"İslâm, tabiatı ve tebliği icabı mağlubiyetin, gerilemenin, tefessühün, ahlakî çöküşün sebebi ve menşei olamaz (oryantalistler İslâm'ın bunların da sebebi ve menşei olduğunu söylüyorlardı); İslâm akıl, mantık ve ilim dinidir. Müslümanların gâvur çizmesi altında ezilmeleri, İslâm diyarının küfrün istilâ, işgal ve saldırılarına maruz kalması da "gerçek" Müslümanlıktan ve İslâm'dan değil Müslümanlardadır. Ecdadımız İslâm'ı yanlış anladı ve yanlış yaşadı. Biz de onların çocukları olarak İslâm'ı yanlış anladık ve yanlış yaşadık. Mağlubiyeti getiren, yanlış anlaşılan/yaşanan İslâm'dır. İslâm'ın kendisi değildir."* Ayrıntılı bilgi için bkz. Kutluer, 2001: 65-67; Kara, 2012: 190-191.

[14] Tabi milliyetçi, İslamcı bir doktrin ve aksiyon programını benimseyen İttihat ve Terakki'nin (Tunaya, 1960: 48) artan bu ideolojik İslami ifadelerine İslamcılar pek itibar etmemişlerdir. Böylelikle ittihatçılar iktidarda kaldıkları sürece programlarındaki İslâmcılık daha çok, bir ideolojik etkinlik aracı olarak görülür (Nişancı, 2014: 68; Kara, 2001: 60-63). Nitekim Birinci Dünya Savaşı'ndaki "Cihad Fetvası" bu veri üzerine inşa edilmişti. Yani İslâm dini artık bir "kendini Allah'a teslim etme" anlamını kaybetmeye başlamıştı. Bunun sebebi ise İslâm'ın 19. yy'da, kitleler tarafından daha geniş iletişim sürecine katılmak ve daha geniş bir dünya içine entegre olmak için kullanma zorunluluğu olarak görülmesidir. Böylece İslâm'a bir "toplum pekiştiricisi", yeni teşekkül eden milli devlet sınırları içerisinde ve dünya devletleri alış verişinde bir "yer" ve "kimlik belirleyicisi" görevleri yükleniyordu (Mardin, 1985a: 1403-1404).

[15] Devletin varlığının devamı için salt modern argümanların aksine geçmişte sahip olunan Sünni siyasi kültürün geleceğe taşınarak devlet felsefesine aksettirilmeye çalışılması inşa edilmek istenen kimliğe dair bir işaret olduğu söylenilebilir.

statüsünün muhafazasına dayanır. Böylece İttihad amaca giden bir araç hükmündedir. Tabi bu durum beraberinde mahalli-dini kimliklerin tepkisine ve kendi kimliklerinin tahayyül edilmesi farkındalığına yol açmıştır.

Bahsi edilen kimliğe dair bu farkındalık düşünce dünyasında yeni yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin bekasını temel gaye edinerek daha evvel olduğu gibi millet-i hâkime olarak Sünni Müslümanların Osmanlı'da siyasi gücü korunarak oluşturulmak istenen ittihad yerini yeni bir kimlik diyalektiğine bırakmıştır. Yani daha evvel mevzu bahis olan sultan-tebaa ya da millet-i hâkime-millet-i sadıka (Ermeni Milleti), millet-i zimmi, millet-i saire, millet-i mahkume yerini vatan-yurttaş diyalektiğine bırakmıştır. Dolayısıyla artık Osmanlı, sultanın malı değil Müslim ve gayri Müslim ayrımı yapmadan tüm unsurların vatanı olma anlayışı ortaya çıkmıştır. Yine tebaa, sultanın kulu ya da gayri Müslimler öteki değil Osmanlı'nın yurttaşları olduğu düşüncesi oluşmaya başlamıştır. İşte İslamcılıkla murat edilenin aksine bu modern düşünce dünyası Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu pek çok dini ve mahalli kimlik mozayiğinde çatlamaları beraberinde getirmiştir.

Kuramsal bağlamda ise İslâmcılık ile tahayyül edilmek istenen kimlik, etno-sembolcü açıdan değerlendirilmesi caziptir. Bu nitelik ile ele alınmasının en önemli gerekçesi kültür ve medeniyet bağlamından kaynaklanmaktadır. Batı karşısında güç kaybeden Osmanlı, yeniden üstünlüğü sağlama adına başvurduğu araçlardan biri olan İslâmcılık, inşa etmeyi düşündüğü kimlik ile bir taraftan kendi değerlerini muhafaza etmeye çalışırken diğer taraftan Batı'nın tekniğinden yararlanmaya çalışır. Yani pragmatist bir yaklaşımda Batı'nın tekniğiyle İslâm'ın değerleri sentezlenerek bir kimlik inşa edilmeye çalışılır. Dolayısıyla modernleşmenin nasıl olması gerektiğine cevap veren İslâmcılık aynı zamanda bir kimlik tasavvuru ortaya koymaya çalışır. Zaten milli kimlik kuramları modernleşmeye verdikleri cevapla kimliğin inşasını ortaya koyar. İşte Batı'nın medeniyetini (tekniğini) alarak kendi kültürünü muhafaza etmeye çalıştığı için böylesi bir kimliğin etno-sembolcü açıdan değerlendirilmesinin cazip olduğu söylenebilir. Keza etno-sembolcü yaklaşıma göre (Smith, 2013: 25-26; Smith, 2014: 70-71) kimlik, geçmiş (kültür, gelenek, din vb. değerler) ile gelecek (modernite) sentezlenerek inşa edilir.

Kaynakça / Reference

Akçura, Yusuf (2015). Üç Tarz-ı Siyaset, Birinci Baskı, Ankara: Andaç Yayınları.

Alver, Ahmet (2013). Ahmet Mithat'ın Mesâil-i Muğlaka Romanındaki Gayri Müslim Karakterlerin Analizi, *Turkish Studies*, Vol. 8/1, Winter, s. 222-233.

Anderson, Benedict (2014). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

Aydın, M. Akif (2001). İslâmcılık: Hukukta, *TDV İslâm Ansiklopedisi C.23*, (s.67-70) içinde. İstanbul: DİA.

Berkes, Niyazi (2014). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yirminci Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Castells, Manuel (2008). *Kimliğin Gücü: Enformasyon Çağı; Ekonomi, Toplum ve Kültür*, İkinci Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ercan, Yavuz (2006). Türkiye'de Azınlık Sorununun Kökeni (Osmanlıdan Cumhuriyet'e Gayrimüslimler), *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarih Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S.20, s.1-15.

Eryılmaz, Bilal (1999). Osmanlı Devletinde Farklılıklara ve Hoşgörüye Kavramsal Bir Yaklaşım, *Osmanlı*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, Cilt.4, s.25-50.

Gökalp, Ziya (2013). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Üçüncü Baskı, Konya: Gençlik Kitapevi Yayınları.

Güner, Abdünnasır (1997). Meşrutiyetten Cumhuriyete İslamcılık Düşüncesi, *Köprü Dergisi*, S. 59-60, s. 17-30.

Hobsbawm, E.J. (2014). *Milletler ve Milliyetçilik*, Çev. Osman Akınhay, Beşinci Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hroch, Miroslav (2011). *Avrupa'da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi*, Çev. Ayşe Özdemir, İstanbul: İletişim Yayınları.

Huntchinson, John (1994). *Modern Nationalism,* London: Fontana Press.

Huntchinson, John (2000). Ethnicity and Modern Nations, *Ethnic and Racial Studies*, 23, 4, pp.651-669.

İnalcık, Halil (2014). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, On Dokuzuncu Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kara, İsmail (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslâmcılık Tartışmaları. Murat Belge (Ed.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C.V*, (s.1405-1420) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İsmail (2009). İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C.I*, (s.235-264) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İsmail (2005a). İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C.VI*, (s.34-45) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İsmail (2005b). Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C.VI*, (s.178-200) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İsmail (2001). İslâmcıların Siyasî Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet, İkinci Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İsmail (2012). Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, Üçüncü Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Koloğlu, Orhan (1985). II. Abdülhamid'in Basın Karşısındaki Açmazı, Murat Belge (Ed.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C.I*, (s.82-93) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kutluer, İlhan (2001). İslâmcılık: Düşüncede, *TDV İslâm Ansiklopedisi C.23*, (s.65-67) içinde. İstanbul: DİA.

Lewis, Bernard (1991). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Dördüncü Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Mardin, Şerif (1985a). İslâmcılık. Murat Belge (Ed.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C.V*, (s.1400-1404) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1985b). 19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti. Murat Belge (Ed.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C.II*, (s.342-346) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2015). *Türk Modernleşmesi*, Yirmi Dördüncü Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Nişancı, Şükrü (2014). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Önemli Siyasal Akımla Ya Da Türkiye'de Siyasetin Üç/İç Yüzü. Adem Çaylak, Mehmet Dikkaya vd. (Der.), *Türkiye'nin Politik Tarihi: Osmanlı'dan İkibinli Yıllara*, Beşinci Baskı, Ankara: Savaş Yayınları.

Nursi, Said (1992). Hakikat. M. Ertuğrul Düzdağ (Çev.), *Volkan Gazetesi 1908-1909*, (s.337-338), S.70, İstanbul: İz Yayıncılık.

Ortaylı, İlber (1985). Batılılaşma, Murat Belge (Ed.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C.I*, (s.134-138) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özcan, Azmi (2001a). Günümüz İslâm Dünyası: Fikir Hareketleri, *TDV İslâm Ansiklopedisi C.23*, (s.18-29) içinde. İstanbul: DİA.

Özcan, Azmi (2001b). İslâmcılık: İkinci Meşrutiyet, *TDV İslâm Ansiklopedisi C.23*, (s.62-65) içinde. İstanbul: DİA.

Özdemir, Hikmet (1999). Azınlıklar İçin Bir Osmanlı Klasiği: 1453 İstanbul Sözleşmesi, *Osmanlı*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, C.IV, s. 220-230.

Özdemir, M. (2010). Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 11(1), s.323-343.

Özkırımlı, Umut (2015). *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, Beşinci Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Palabıyık, A.; Koç, Y.(2015). Milleti Hâkime Kavramı Üzerine Sosyo-Politik Bir Değerlendirme, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Nisan, C.8, S.37, s.419-430.

Renan, Ernest (1946). İslam ve Bilim. Ziya İshan (Çev.), *Nutuklar ve Konferanslar*, (s.183-206) içinde. Ankara: Milli Bakanlığı Yayını.

Resulan, Osman (1994). *Bediüzzaman'ın Volkan Yazıları*, Birinci Baskı, İstanbul: Nûbihar Yayınları.

Safa, Peyami (2013). *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Dokuzuncu Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Smith, Anthony D. (2013). *Milliyetçilik: Kuram, İdeoloji, Tarih*, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Birinci Baskı, Ankara: Atıf Yayınları.

Smith, Anthony D. (2014). *Milli Kimlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, Yedinci Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Smith, Anthony D. (2002). When is a Nation, *Geopolitics*, 7(2), s.5–32.

Şentop, Mustafa (2003). Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, S.2, s.233-238.

Toprak, Zafer (1985). II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri, Murat Belge (Ed.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C.I*, (s.82-93) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tunaya, T. Zafer (1960). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Birinci Baskı, İstanbul: Yedigün Matbaası.

Tunaya, T. Zafer (1991). *İslamcılık Akımı*, Birinci Baskı, İstanbul: Simavi Yayınları.

Türköne, Mümtaz'er (2001). İslâmcılık, *TDV İslâm Ansiklopedisi C.23*, (s.60-62) içinde. İstanbul: DİA.

Ülken, Hilmi Ziya (2006). *Ziya Gökalp*, Birinci Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yılmaz, Yalçın (2015). *Türk Yurdu Dergisi'nde Milli Kimlik Unsurları Üzerine Tartışmalar (1911-1918)* (Doktora Tezi). Ankara, Hacettepe Üniversitesi SBE, Sosyoloji Anabilim Dalı.