

OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN  
DOĞUŞU VE İKİNCİ MEŞRUTİYET DEVRİNDE İSLAMCILIK  
DÜŞÜNCESİ



**T.C. YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ**

MUSTAFA ÖZDEMİR

MAYIS 2019

OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN  
DOĞUŞU VE İKİNCİ MEŞRUTİYET DEVRİNDE İSLAMCILIK  
DÜŞÜNCESİ

MUSTAFA ÖZDEMİR

LİSANS TEZİ  
TARİH BÖLÜMÜ

YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ

MAYIS 2019

## İçindekiler

□	ÖZET .....	4
□	1.1. GİRİŞ .....	6
□	2.İKİNCİ MEŞRUTİYET DÖNEMİ (1908-1918).....	8
□	2.1.İkinci Meşrutiyet'e Giden Süreç.....	8
□	2.2.İkinci Meşrutiyet Döneminin Genel Yapısı .....	14
□	3.Osmanlı'da İslamcı Düşüncenin Kökenleri .....	25
□	3.1.Osmanlı'da İslam'ın Devlet ve Tebaa Üstündeki Yeri.....	25
□	3.2. İslamcı Düşüncenin Doğuşu .....	30
□	3.3.Yeni Osmanlılar'da İslamcı Düşünce.....	32
□	3.4.Sultan Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti.....	42
□	3.5.Jön Türkler'de İslamcı Düşünce .....	48
□	4. İKİNCİ MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE İSLAMCILIK.....	53
□	4.1.İkinci Meşrutiyet Devrinde İslamcı Örgütlenme .....	53
□	4.2.İkinci Meşrutiyet Devrinde İslamcı Basın .....	56
□	4.3.. İkinci Meşrutiyet Devrinde İslamcı Düşünürler .....	60
□	4.4.. İkinci Meşrutiyet Devrinde İslamcılık ve Diğer Akımlar Arasındaki İlişki .....	65
□	5. İKİNCİ MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE İSLAMCILARIN DÜŞÜNCE YAPISI .....	70
□	5.1.İslamcılık'ın Farklı Boyutları .....	70
□	5.2.Batı Medeniyetine Bakışlar .....	71
□	5.3.'İslam Terakki-i Mani Midir?' Tartışması.....	72
□	5.4.İslam ve Siyaset Düşüncesi.....	74
□	6.SONUÇ .....	76
□	KAYNAKÇA.....	79

## ÖZET

İslamcılık düşüncesi II. Meşrutiyet devrinin (1908-1918) bir mirası olarak bugün hala Türk siyasi hayatına yön vermektedir. Bu siyasi düşünce sisteminin tarihinin mercek altına alınması günümüz olaylarının anlamlandırılması noktasında bir fener olacaktır. Bu çalışmada İslamcılık düşüncesi, Osmanlı devletinin ilk zamanlarında İslam'ın toplum ve devlet hayatındaki rolünden başlayarak, II. Meşrutiyet devrine kadar olan süreçte bir düşünce yapısı olarak filizlenmesi ele alınıyor. Bu çalışma II. Meşrutiyet devrinde 'İslamcı Hareketi' inceleme altına almaktadır. II. Meşrutiyet devrinin iyi anlaşılabilmesi amacıyla dönemin detaylı bir tarihi (siyasi ve sosyolojik olaylar perspektifinde) ayrıca ele alınmıştır.

*Anahtar kelimeler: İslamcılık, II. Meşrutiyet, İttihâd-ı İslâm, II. Abdülhamid*

**ABSTRACT**

Islamic thought, still leads to Turkish political life today, as a heritage of the Second Constitutional Period (1908-1918). To examine the history of this political thought system will maintain the interpretation of current events. In this case, Islamic thought has been considered the sprout as a structure of thought in the process that starts from the role of Islam in social life and structure of state at first periods of Ottoman Empire to the Second Constitutional Period. This case analyzes the 'Islamic Movement' in the Second Constitutional Period. Exhaustive history of the the Second Constitutional Period (with the perspective of social and political events) has been examined separately to understand better the period.

*Key words: Islamism, Constitutional Period II, Union of Islam, Abdulhamid II*

## 1.GİRİŞ

### 1.1. Önbilgi

Siyasilerin aldıkları kararlar ve toplumsal zihniyet arasındaki bağ nedir? Hangisi diğeri üzerinde daha fazla etki sahibidir? Bu sorular hiç şüphesiz tarih ve siyasetin kesişim noktasında bulunmaktadır. Her iki disiplinin de cevap aradığı bu problem, ilk çağlardan bugüne tarihsel sürecin ilerlemesini açığa çıkaracak bir öneme haizdir. Tarihsel sürecin ilerlemesinde toplumsal etki düzeylerinin araştırılması bu açıdan önem taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı işte bu soruya küçük bir perspektifte cevap arama çabasıdır.

Siyasilerin davranışlarının açıklanmasında bize yardımcı olabilecek disiplin siyasi düşünce tarihidir. Bu nedenle, bir siyasi düşüncenin tarihsel süreçte ortaya çıkışı ve bu doğuşun toplumsal düzeyde etkisi yukarıdaki soruya cevap arama noktasında incelenmesi gereken bir olaydır. Ele alınması gereken süreç ise Osmanlı imparatorluğunun çağdaşlaşma macerası olacaktır. Osmanlı imparatorluğundaki siyasi düşünce akımlarının en kolay gözlemlenebildiği dönem II. Meşrutiyet olarak adlandırılan 1908-1918 arası süreçtir. Dolayısıyla bu araştırma için uygun bir örnektir.

Ele alınacak siyasi düşünce akımı ise Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kesintisiz bir ömre sahip olan 'İslamcılık'tır. Tarihsel olarak ortaya çıkışının derinliği ve günümüz Türk siyasi hayatı üzerinde hala gözlemlenen büyük etkisi nedeniyle İslamcılık düşüncesi bu araştırmanın konusudur. Fikir akımının ortaya çıkışı, Osmanlı düşünce tarihindeki serüveni ve nihayetinde II. Meşrutiyet devrindeki macerası ele alınacak noktalardır. Araştırmanın odak noktası II. Meşrutiyet olacağından İslamcılık düşüncesinin tarihi bu süre zarfında her açıdan ele alınacaktır.

## 1.2. İslamcılık düşüncesi

İslamcılık düşüncesi en geniş kapsamıyla:

XIX-XX. Yüzyılda, İslamı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) 'yeni'den' hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünü'nü ihtiva eden bir hareket<sup>1</sup> (Kara, 2017, 17)

olarak tarif edilebilir. Bu düşünce sistemi hem ortaya çıkış sürecinin eskilere gitmesi hem de etkileri ile bugünün Türk siyasi hayatına şekil vermesi açısından incelenmesi gereken bir konudur. Bu düşünce sistemi XVIII. Yüzyıl itibariyle Osmanlı düşünce tarihinde bir filiz olarak görülebilir. Fakat toplumsal ve tarihsel süreçte kendisini önce bir devlet politikası olarak (II. Abdülhamid'in İslam Birliği siyaseti) devamında ise kapsamlı bir düşünce sistemi olarak II. Meşrutiyet'te ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup> Bu dönemin toplum ve siyaset alanından fikir alanına kadar pek çok sahada etki sahibi olmuş ve daha sonrasında ise gerek milli mücadele gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinde aktif bir toplumsal zihniyet olarak kendisini göstermiştir. İslamcılık düşüncesinin yaklaşık bir buçuk asrı aşan bu uzun ömrü onun toplum bazında kabul gördüğünün yahut toplumsal zihniyet tarafından ortaya konulduğunun belirgin bir göstergesidir. Bu kabul görmesinin toplum-düşünce tarihi ilişkisi üzerinden incelenerek tarihsel sebeplerin ortaya çıkarılması sağlanacaktır.

<sup>1</sup> Kara i. (2017). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergâh yayınları, s. 17

<sup>2</sup> İsmail kara, İslamcılık düşüncesinin doğuşunu II. Meşrutiyet ile başlatır.bkz.: *a.g.e.*, s. 9

## 2. İKİNCİ MEŞRUTİYET DÖNEMİ (1908-1918)

### 2.1. İkinci Meşrutiyet'e Giden Süreç

Sultan II. Abdülhamid, Tanzimat ile başlayan ve gittikçe bürokrasinin güçlendiği döneme bir perde çekti. Padişah, devletin ayakta durabilmesinin yolunun mutlak bir yönetimden geçtiğine inanmıştı ve onun rejiminde imparatorluğun yönetim mekanizması Bâbîâli'den tekrar saraya kaydı. Sultan, her türlü muhalif harekete karşı hoşnutsuz bir tutum içerisindeydi. Saltanatının ilk yıllarında meclisi kapatması ile beraber uygulamaya başladığı sansür, tehdit,... gibi baskı ve yıldırma yönetimi ile uzun süre muhalif ses duyulmadı. Özellikle basın-yayın dünyasında Tanzimat'tan beri gün geçtikçe görülen canlanmaya rağmen bu dönemde Avrupalı düşüncelerin dillendirilmesi yönünde büyük bir baskı hakimdi. Bu baskı rejimi özellikle hükümdarlığının son devrinde zirveye çıktı.<sup>3</sup>

#### 2.1.1. JÖN TÜRKLER VE OSMANLI İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ

Tüm bunlara rağmen özellikle XIX. yüzyılın sonlarına doğru muhalif düşünceler gizlice örgütlenmeye başladı. Bu örgütlenenlerden ilki 'Jön Türkler' (La Jeune Turcs) olarak anılacak olan 'İttihad-î Osmanî Cemiyeti' idi. 1889 yılında bir araya gelen bir takım askeri tıbbiyeli gençler (İshak Sükuti, Mehmet Reşit, Abdullah Cevdet, İbrahim Temo, Hüseyinzade Ali)<sup>4</sup> 'İttihad-î Osmanî' adını verdikleri bir oluşum başlattılar. Gizlilik esasının korunması Abdülhamid'in hafiyelerinin kol gezdiği bir dönemde son

<sup>3</sup> Cevdet Küçük, 'Abdülhamid II', *İA*, s.216-224 ; Shaw Stanford, Shaw Ezel K.,(2002). *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge: Cambridge U.P., c.2, s. 211-220

<sup>4</sup> Tunaya T.Z., (1998). *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul: İletişim Yayınları c.1, s.51



derce mühimdi. Gittikçe harbiyelilerin dahil olacağı örgüt İtalyan Carbonari<sup>5</sup> teşkilatının hücre modelinde gizli teşkilatlanmalarını uzun süre koruyabileceklerdi.<sup>6</sup>

Hepsi aynı düşünce yapısına sahip olmasa da bu gençleri biraya getiren husus ‘bu devlet nasıl kurtarılabilir?’ sorusuydu.<sup>7</sup> Amaçları Osmanlı Devleti’nin parçalanmasını önlemek ve İttihad-ı Anasır<sup>8</sup>’ı sağlamak olan Jön Türk kadrosunun genel anlamda ittifak ettikleri noktalar ise II. Abdülhamit’in mutlakiyetçi rejimine son vererek çağdaş , özgürlükçü bir yönetim kurmak için meşrutiyeti ilan ederek anayasayı tekrar yürürlüğe geçirmek, Müslüman olmayanlara da siyasi haklar vermek, yönetim de mekteplilerin ağırlığını koymaktı.<sup>9</sup>

1895’e kadar Jön Türkler’e dair herhangi bir faaliyet kaydedilmemiştir ancak 1895’deki Ermeni olayları Abdülhamid’e karşı muhalefeti sertleştirdi ve örgütü harekete geçirdi. 1889’da Paris’e gelerek Aguste Comte’un pozitivist görüşünü benimseyen Ahmed Rıza<sup>10</sup>, burada ‘*Meşveret*’i yayınlamaya başladı. Jön Türkler’in ilk yayını olarak kabul edilebilen bu gazetenin sahibi Ahmed Rıza kısa bir sürede örgütün başına geçti. Bununla beraber *Mizan* Gazetesi ile beraber yönetime karşı ılımlı bir muhalefet çizgisi takip eden Mehmet Murad Bey (Mizancı Murad)<sup>11</sup> kimseden beklediği ilgiyi görmeyince yurt dışına gelerek örgütün Paris şube başkanlığına getirildi. Bu durum pozitivist bir görüş sahibi Ahmed Rıza ve ‘İslamcı’ bir dünya görüşü mensubu Mizancı Murad arasında bir ayrılığa yol açtı.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> İtalya’nın kurulmasında önemli rol oynayan gizli hücreler modeli ile örgütlenen yapı.

<sup>6</sup> Berkes N. (2018). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 276 ; Lewis, B. (2015). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Ankara: Arkadaş. s. 209

<sup>7</sup> Akşin S. (2017). *Jön Türkler Ve İttihat Ve Terakki*, Ankara: İmge Kitabevi. s.64

<sup>8</sup> İmparatorluğu oluşturan milletlerin birliği

<sup>9</sup> Sina Akşin, ‘Jön Türkler’, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, c.3, s.832

<sup>10</sup> Ziyad Ebuziya, ‘Ahmed Rıza’, *İA*, s.124

<sup>11</sup> Abdullah Uçman, ‘Mizancı Murad’, *İA*, s.214

<sup>12</sup> Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s.393

Buna mukabil 1897'deki Osmanlı-Yunan Savaşı'ndaki galibiyeti sultan, kendi imajını düzeltmek yönünde kullanacaktır. Bu durum Jön Türkleri de kapsayacak ve Sultan ile cemiyet arasında kısa olacak bir mütareke sağlanacaktır.<sup>13</sup> Bu mütareke ise öncelikle Abdülhamid'in demiryollarının imtiyazında Almanlardan yana bir tutum sergilemesi ve bu durumun neticesinde de İngilizlerin, Abdülhamid muhalifi bir grup olan Jön Türkler'e destek vermesi, yine Damat Mahmud Paşa'nın oğulları Lütfullah ve Sabahattin ile beraber yurt dışına kaçması harekete tekrar canlanma getirdi. Bu canlanma neticesinde 1902'de Birinci Jön Türk Kongresi gerçekleşti. Fakat bu kongre, birlik sağlama niyetiyle toplansa da örgüt içerisindeki ayrılıkları su yüzeyine çıkarttı. Kongrede gündeme gelen iki meselede meydana gelen anlaşmazlık Prens Sabahattin ve Ahmed Rıza gruplarının ayrışması ile sonuçlandı. 'Silahlı eylemler ile sultanı meşrutiyete zorlamak gerekli midir?' ve özellikle Ermeni katılımcılar tarafından savunulan 'Avrupalı devletlerden destek şart mıdır?' konularında liberal bir anlayışı benimseyen Prens Sabahattin<sup>14</sup>'in öncülüğünde Ermeni katılımcılar da bu sorulara evet cevabını verirken, Ahmed Rıza'nın başını çektiği grup ise gerekli olmadığından yana tavır aldı. Bu kongre neticesinde görüş ayrılığı derinleşti ve Prens Sabahattin 'Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'ni kurarken<sup>15</sup> Ahmed Rıza grubu ise 'Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti' adını benimsedi.<sup>16</sup>

1905 sonrasında olaylar daha hızlı geliyordu. 1905 Rus-Japon Savaşı'nın Japonlar tarafından kazanılmış olması Osmanlı topraklarında heyecan yarattı. Zira ilk kez bir Asyalı devlet bir Avrupalı devlete galip gelmişti. Dolayısıyla bu durum örgüt üyelerinde devletin geleceğine yönelik bir umut doğurmuştu. Aynı zamanda

<sup>13</sup> Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, s.68

<sup>14</sup> Damat Mahmud Paşa'nın oğlu olan Prens Sabahattin, görüş olarak Edmond Demolins'in etkisinde kalmıştı. Toplum ve siyaset alanında tamamen liberal bir anlayış taraftarıydı. Bkz.: Abdullah Uçman 'Prens Sabahaddin' *İA*, s.341

<sup>15</sup> Akşin, *a.g.e.* s.80

<sup>16</sup> Akşin, 'Jön Türkler', *Türkiye Ansiklopedisi*, s.836

Makedonya sorununda dış devletlerin müdahalelerinin artması İttihatçıları endişelendirmeye başladı. Çünkü Abdülhamit yönetimine dair iyi niyetli yaklaşımlar suya düşüyordu. Bu gelişmeler muhalif örgütlerin sayısını artıracaktı: Şam’da kurulan ve Mustafa Kemal’in de mensup bulunduğu ‘Vatan’ (1905) cemiyeti bir yıl sonra ‘Vatan ve Hürriyet’ (1906) ismini aldı. Özgürlükçü bir tutum sergilemeler de buldukları coğrafya ve halk sebebiyle kalıcı olamadılar. Yine 1906’nın Eylül’ünde Selanik’te çok daha başarılı bir örgütlenme sergileyecek olan ‘Osmanlı Hürriyet Cemiyeti’ kendisini gösterdi.<sup>17</sup>

Takvimler 1907’yi gösterdiğinde ise ‘Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti’, ‘Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkezî Cemiyeti’ ve Ermeni ‘Taşnaksutyun’ cemiyetleri bir araya geldiler. Yayınlanan bildiri devletteki olumsuz gelişmeler için padişahı suçluyor ve muhalif örgütlere, ulusal çetelere açık bir ihtilal çağrısı yapıyordu. Birinci kongrede uzlaşılamayan ihtilal için silahlı eylemlerin gerekliliği konusunda artık şüphe kalmamıştı.<sup>18</sup>

1907 kongresi ile beraber özellikle Makedonya’daki isyan komiteleri ile mücadele için gönderilen genç subaylar arasında İttihat ve Terakki örgütlenmesi büyük bir ivme kazandı. Bu örgütlenme ile beraber yönetici kadronun yapısı da değişiklik gösterdi. Sina Akşin bu kadronun karakteristik özelliklerini şöyle sıralar: Türk, genç, yöneten sınıfı mensubu, mektepli ve burjuva zihniyetli.<sup>19</sup>

### 2.1.2. İHTİLAL’E GİDEN SÜREÇ

İttihat ve Terakki’yi harekete geçiren süreç şu şekilde ilerledi: Öncelikle orduda mektepli ve alaylı hoşnutsuzluğu büyük bir hal aldı. Mektepliler, çağdaş bir eğitimle

<sup>17</sup> Shaw Stanford, Shaw Ezel K., *Modern Turkey*, c.2, s. 264

<sup>18</sup> Akşin, *a.g.e.*, s.112

<sup>19</sup> Akşin, *a.g.e.*, s.132

yetiştikleri için liyakat esasına inanıyorlardı ve Avrupalı fikirleri benimsemişlerdi. Oysaki sultan, daima liyakat esasına bağlı mektepliler yerine sadakat esaslı alaylıları tercih ediyordu. Mektepliler, daha kabiliyetli olmalarına karşın yükselemekten şikâyetçiydiler. Ayrıca talimlerde gerçek mermi kullanılmamasından ve donanmanın içler acısı halinden şikâyet ediliyordu. Sultan'ın bu tutumlarında mekteplilere karşı duyduğu güvensizlik ve olası bir darbeden dolayı endişe fikri yatıyordu.<sup>20</sup> Bu yüzden devrim sürecinde mekteplilerin ihtilâlden yana tavır almaları süreci daha da hızlandırdı.<sup>21</sup>

İkinci olarak Makedonya sürecinin etkisinden söz edilebilir. İngiltere'nin 3 Mart 1908 tarihli Makedonya sorununa ilişkin tasarısı Balkanlar'ın elden gideceği izlenimi uyandırarak devrimin öne çekilmesi kararlaştırıldı. Nihayetinde 28 Mayıs 1908'de örgüt, büyük devletlerin konsolosluklarına gönderdiği layihalar ile kendisini açığa çıkartacaktı. Örgütün bir hükümet darbesi yapmaya kararlı olduğu artık anlaşılıyordu ancak tarihi konusunda henüz kimse hem fikir değildi.<sup>22</sup>

Üçüncü olarak Reval görüşmelerinin<sup>23</sup> Osmanlı kamuoyunda yanlış anlaşılması devrime giden süreçte bir başka tetikleyici konumuna geldi. İngiltere ve Rusya arasındaki bu görüşmenin amacı İngiliz-Rus ilişkilerini gözden geçirmek ve Makedonya'daki kargaşalığa yönelik makul bir tasarı sunmaktı. Fakat bu görüşmeler Osmanlı kamuoyunda Makedonya'ya yönelik dış devletlerin ortak bir müdahalesi ve

<sup>20</sup> Sultan'ın bu tarzlar önlemlere başvurmasında olası bir darbeden endişelendiği söylenir. Bkz: Mardin Ş. (2017). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.69-79

<sup>21</sup> Sürecin detaylı takibi için bkz. Akşin, *a.g.e.* s.124-132; Ahmad F. (2017). *İttihat Ve Terakki*, İstanbul: Kaynak Yayınları, s.21-37

<sup>22</sup> Akşin, *a.g.e.*, s.118

<sup>23</sup> Reval görüşmeleri, 9 haziran 1908'de İngiltere Kralı VII. Edward ve Rus Çarı II. Nicholas arasında Estonya'nın başkenti Reval(Tallinn) şehrinde yapılan görüşmelerdir.

buna karşılık Abdülhamit'in bu müdahaleye sessiz kalacağı şeklinde yorumlandı. Bu endişe ise süreci devrime götürecek olayların tetikleyicisi oldu.<sup>24</sup>

Cemiyeti ortaya çıkartabilecek Şubat soruşturmasını<sup>25</sup> yöneten Albay Nazım Bey'e suikast girişimi Reval görüşmeleri ile aynı gün meydana gelmişti.<sup>26</sup> Saray ve örgüt arasındaki çekişmeler neticesinde İttihatçılardan Kolağası Ahmed Niyazi Bey ve onunla beraber yaklaşık 200 adam dağa çıktılar. Onu katılan asker sayısındaki artışlar neticesinde Şemsi Bey bölgede sükuneti sağlamak adına görevlendirildi. Ancak Şemsi Bey'in henüz sahaya ulaşmadan İttihatçıların yardımıyla öldürülmesi saray açısından durumun işin içinden çıkılmaz bir hal almasına yol açtı. Şemsi Bey'in öldürülmesi hiç şüphesiz padişah otoritesine karşı yapılmış bir darbeydi.<sup>27</sup>

Süreci takip eden bir diğer gelişme ise Firzovik'deki ayaklanmaydı. Her ne kadar olaylar Arnavutların Avusturya-Alman demiryolu işçilerine karşı protesto gösterileri şeklinde başladıysa da büyüyen kalabalık İttihatçıların çalışmaları sonucu sultanın rejimine yönelik bir hal aldı. Abdülhamit'in çok güvendiği Arnavutların böyle bir durum içerisinde boy göstermesi sultanın gelişmeler neticesinde kendini çaresiz hissetmesinde etkili oldu.<sup>28</sup>

Selanik ve civarında çeteler İttihatçılara katılıyor ve halk akmakta olan nehrin gidişatına kulaç atıyordu. 23 Temmuz'da İttihat ve Terakki, Manastır'da meşrutiyetin geri geldiğini 101 pare top atışıyla ilan ediyor, bir bayram havasında kutlamalar

<sup>24</sup> Reval görüşmeleri hakkında Feroz Ahmad'ın önemli bir değerlendirmesi için bkz: Ahmad F. (2017). *İttihat Ve Terakki*, İstanbul: Kaynak Yayınları, s.23

<sup>25</sup> 1908 Şubat başında Selanik hukuk mektebi öğrencileri ve Selanik'teki Üçüncü Kolordu'ya mensup küçük rütbeli subaylar arasındaki gizli bir cemiyetin varlığına dair gerçekleşen soruşturma. Bkz. Ahmad, *İttihat Ve Terakki*, s.21

<sup>26</sup> Bu soruşturmanın İttihat ve Terakki'nin varlığını ortaya çıkaracağından endişelenen İttihatçılar Albay Nazım Bey'in başkente ulaşmasını engellemek için böyle bir suikast girişiminde bulundularsa da başarılı olmadılar.

<sup>27</sup> Akşin, *a.g.e.* s.124-132

<sup>28</sup> Ahmad, *İttihat Ve Terakki*, s.34

yapılıyor, saray adeta telgraf yağmuruna tutuluyordu. Abdülhamit'in işlerin olurlarına gitmekten başka çaresi yoktu. Ancak İstanbul'da Manastır ve civarındaki gibi kutlamalar yerine 24 Temmuz sabahı gazete haberleri ile birlikte meşrutiyet rejiminin tekrar başladığı ilan edildi.<sup>29</sup>

## 2.2. İkinci Meşrutiyet(1908-1918) Döneminin Genel Yapısı

### 2.2.1.MEŞRUTİYET'E İLK 'İSLAMCI' TEPKİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal sınıfların milletler üzerinden inşa edilmiş olması dolayısıyla meşrutiyet seçimleri milletler arasında bir rekabet haline geldi. Bu durum meclise hararetle tartışmaların ortaya çıkmasına büyük etken oldu. Üstelik İttihat ve Terakki için taşralarda aday gösterme sıkıntısı vardı. Balkanlarda doğmuş bir teşkilat olarak Asya topraklarında aday gösterme hususunda seçici davranmadı. Nitekim bu durum İttihatçıların yasama gücünü ellerinde tutmasını zorlaştırdı.<sup>30</sup>

Meşrutiyet devrimi büyük umutlar doğurmuştu. İttihatçı üyeler devletin tüm sorunlarına çare olarak meşrutiyet idaresini görüyorlardı. Fakat meşrutiyet, getirdiği büyük umutları kısa süre içerisinde hüsrana uğradı. Gazetelerdeki zafer naraları kısa sürede yerini rejime karşı yükselen şikayet homurtularına terk etti.<sup>31</sup>

İlk olarak dış gelişmeler rejimin itibarını zedeledi: Avusturya'nın Bosna'yı işgali, Bulgaristan'ın bağımsızlık ilanı, Girit'i Yunanistan'a bağlama girişimleri rejime muhalif olan kesimin elini güçlendirdi.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> İstanbul halkının Rumeli'deki ayaklanmalardan haberi olmadığından dolayı bu durum onlar tarafından padişahın bir lütfu olarak görülmüştü.: Akşin, *a.g.e.* s.140

<sup>30</sup> Akşin, 'İttihat ve Terakki', *Türkiye Ansiklopedisi*, s.1422-1435

<sup>31</sup> Tunaya, *Siyasal Partiler*, s.36; Shaw, *Modern Turkey*, s.273

<sup>32</sup> Akşin, *a.g.e.* s.151-152

İç siyasete baktığımızda ise bu ‘meşrutiyet’ devrimi yanlış anlaşılmalara sebep olmuştu. Memurlar maaşlarının artması ve çalışma şartlarının rahatlaması yönünde bir beklenti içerisindeydiler ki bu beklentilerinin boşa olduğunu anladılar. Tüm bunların aksine İttihatçılar onlardan daha fazla disiplin ve gayret bekliyordu. Ayrıca devrim sonrasında ittihatçıların başa geçmesi özgürlük(hürriyetçiler/liberaller) taraftarlarının da olası bir gelişmede iktidar veya rejime muhalif kanatta yer almasının önünü açtı. Bir devrim için kitleleri harekete geçirecek sancaktarlık görevini Derviş Vahdeti’nin önderliğinde İslamcı kanat yüklendi.<sup>33</sup>

Askeriyedeki hoşnutsuzluk, devrim sonrasında çözülmek bir yana problemler gittikçe büyüyordu. Devrimin hemen ertesinde mektepli subaylar yükseltiliyor, alaylılar ise eski geleneğini temsil ettiklerinden dolayı emekli edilmeye, geri plana itilmeye başlanıyordu. Bu durum karşıt devrimde orduda da bir bölünme yaşattı.<sup>34</sup>

Karşıt devrim grubu büyümeye başladıkça İttihatçılar her türlü muhalif sese karşı tahammülsüz olmaya başladı. Cemiyete karşı sert muhalefet sahibi *Serbesti Gazetesi* yazarı Hasan Fehmi’nin 7 Nisan’da Galata Köprüsü’nde ölü bulunmasından sonra tüm oklar İttihatçılara çevrildi. İttihatçılara ve meşruti rejime tepkiler büyüyordu ve tüm gelişmeler bir karşıt devrimin ayak seslerini duyuruyordu.<sup>35</sup>

Tarih 13 Nisan’a geldiğinde (Rumi takvimde 31 Mart) ‘İttihad-ı Muhammedî’ isimli örgüt öncülüğünde İslamcı kanat, kendi geleceklerinden endişeli alaylılar ve en başından beri İttihatçı örgüte muhalif liberaller, nihayetinde bir kalkışmanın etrafında toplanmış olarak başkent sokaklarında yürüdü. ‘Şeriat İsteriz!’ haykırırları ile beraber kalabalık büyürken İttihatçılar başkentte saklanma derdindeydiler. Bu karşıt devrimi

<sup>33</sup> Shaw, *a.g.e.*, s. 280; Akşin, *a.g.e.* s. 206-210

<sup>34</sup> Karşıt devrimin sebepleri için bkz.: Akşin, *a.g.e.* s. 206-210

<sup>35</sup> Ahmad, *İttihat ve Terakki*, s.70-71

durdurabilecek güç Selanik'ten yola çıkmıştı. 'Harekat Ordusu' olarak bilinen çoğunluğu İttihatçı subaylar topluluğu 23 Nisan'da başkente ulaştı ve bir gün içerisinde şehri teslim aldı. Muhalefeti sindirebilmek için Sultan Abdülhamit tahtan indirildi ve sıkıyönetim ilan edildi.<sup>36</sup>

Abdülhamid gibi otoriter padişahın tahttan indirilerek yerine onun kadar baskın olmayan, zayıf mizaçlı Mehmet Reşat'ın geçmesi şüphesiz İttihatçıların elini kuvvetlendirmişti. Karşılarında ciddi bir tehdit oluşturabilecek sultan faktörünü ortadan kaldırıyorlar ve böylece devletin kontrolünü alıyorlardı.<sup>37</sup>

İsyan sonrasında suların durulmasından yani Mayıs başlarından 27 Ağustos'a kadarki süreç 'Meşruti İslahat' dönemi olarak adlandırılır.<sup>38</sup> Bu süre zarfında çıkartılan kanunlar ve yapılan ıslahatlar devrim sonrası siyasi değişiklikleri anayasaya geçirmek ve imparatorluk siyasi mekanizmasını çağdaş hale sokmak yani kısaca anayasayı meşruti yönetime uygun hale getirme amacıdadır.<sup>39</sup>

İttihat ve Terakki her ne kadar özgürlükçü ve eşitlikçi söylemlerle iktidara gelse de cemiyetin mensuplarının asker kökenli olması cemiyete ve dolayısıyla iktidarda olduğunda da hükümete otoriter bir şekil vermiş oldu.<sup>40</sup> Baştan beri eleştirilen askerlerin siyasete müdahil olması durumu ve yine görüşüne bakılmaksızın meclise sokulan İttihatçı mebusların söylem ve fiilleri, okları örgüte çeviriyordu. Bu sebeplerden ötürü örgüt, kendisini bu eleştirilerden aklamak için cemiyet-fırka ikiliğine başvurdu. Sözde cemiyet ve fırka ayrı çalışacak ve cemiyet, doğrudan siyasete müdahil olmayarak fırka yani meclisteki mebusları aracılığıyla yönetim

<sup>36</sup> Ahmad, *a.g.e.* s. 39-79; Akşin, *a.g.e.* s.196-216

<sup>37</sup> Akşin, 'İttihat ve Terakki', *Türkiye Ansiklopedisi*, s.1422-1435

<sup>38</sup> Bu ifade Feroz Ahmad'a aittir. Bkz. Ahmad, *a.g.e.* 94-102

<sup>39</sup> Ahmad, *a.g.e.* 94-102

<sup>40</sup> Lewis, *a.g.e.* s.280



sağlayacaktı. İşlerliliği pek mümkün gözükmeyen bu durum zaten pratikte de hiçbir zaman karşılık bulmadı.<sup>41</sup>

Yine cemiyet, yönetimi hem siyasette pek tecrübe sahibi olmadıkları yani siyaseti yönetebilecek gerekli nüfuza sahip olmamaları dolayısıyla hem de bu kadar genç şahısların devleti yönetmeye kalkışması hoş karşılanmayacağı için ilk zamanlar eski devlet adamlarının(görüşlerine pek dikkat etmeksizin) önderliğinde kabineler kuruldu. Fakat bu durum siyaset sahnesinde durulmak bilmez bir iktidarsızlık dönemi getirdi. Sürekli kabineler bozuluyor ve kuruluyordu.<sup>42</sup>

Dönemin genel şartları çerçevesinde muhalif düşünceler artarken muhalif örgütlenmeler devam etti. Cemiyet 1911 Ağustos ayında Selanik'teki son kongresini yaptı. Ne var ki bu kongre de ayrılıkları çözemedi. Üstelik kongre esnasında başlayan Trablusgarp Savaşı hoşnutsuzların sayısını artırıyordu. Muhalif örgütlerin sayısı artmaktaydı<sup>43</sup>: 'Ahali Fırkası', 'Osmanlı Demokrat Fırkası', 'Ahrar Fırkası'... Neticede, İttihat ve Terakki muhalifi pek çok düşünce 'Hürriyet ve İtilaf Fırkası' (21 kasım 1911) çatısı altında toplandı. Bu çatı altında toplanan düşüncelerin tek ortak noktası İttihatçıların yönetimine muhalif tutum sergilemeleriydi. Gelen ara seçimde henüz kurulalı bir ay bile olmamışken muhalif çoğunluğun İttihatçılara üstünlük sağlaması ve saray otoritesinin de İttihatçıların karşısında bir tutum takınması üzerine örgüt, meclisi feshedip tarihte 'Sopalı Seçimler' diye anılan hileli geçen bir seçim sürecine girdi. Bu baskıya karşın 6 muhalif mebus güçte olsa meclise girebilmişti.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Ahmad, s.90; Akşin, *a.g.e.* s.238-240

<sup>42</sup> Bu dönem (1908-1913 arası) tarihçiler tarafından 'Denetleme İktidarı' olarak adlandırılır.:  
örneğin: Akşin, *Jön Türkler Ve İttihat Ve Terakki*, s. 189-379

<sup>43</sup> Bu muhalif canlanmadan İttihat ve Terakki de nasibini aldı. Örgüt içerisinde oluşan muhafazakar H'izb-i Cedid' ve liberal 'Hizb-i Terakki' grupları firkadan ayrılıp muhalefet kanadına geçtiler. Bkz. Lewis, *a.g.e.* s.298-299

<sup>44</sup> Lewis, *a.g.e.* s.301

İttihatçıların iktidarı elden bırakmamak için giriştiği bu hamleler askeriyede de karşıt bir grup yarattı. Kendisine ‘Halaskarı Zabitan’ adı verdikleri bir grup subay gelen Trablusgarp yenilgisinin de etkisiyle İttihatçılar üzerinde baskı kurarak onları iktidardan tamamen uzaklaştırmıştı ki bu süreç kalıcı olmadı.<sup>45</sup> Hemen arkasından patlak veren Balkan Savaşları ve ordunun geri çekilişi yeni iktidarı da sallantıya getirdi. Osmanlı kuvvetleri yaklaşık 2 ay içerisinde kuşatma altında bulunan Edirne, İstanbul, İşkodra ve Yanya hariç Avrupa’daki tüm topraklarını kaybetmişlerdi. Bu süre zarfında İttihatçı grubun önerisi olan partiler üstü bir kabine kurulması teklifi reddedildi. Nitekim İttihatçılar ‘Edirne elden gidecek!’ naraları ile yaptıkları bir hükümet darbesi ile iktidarı yeniden ele alacaklardı. Ancak kısa bir süre sonra kuşatma altındaki Edirne düşmüş oldu ve İttihat ve Terakki’nin iktidarı sallantıya girdi. Başkentte artan huzursuzluk üzerine sıkıyönetim ilan edildi ve İttihat ve Terakki karşıtı tüm muhalifler sindirildi. İlerleyen zamanda patlak veren II. Balkan Savaşları’nı fırsat bilen İttihatçılar Enver Paşa’nın emrinde bir askeri birlik ile Edirne tekrar geri alınmış oldu.<sup>46</sup>

1913 darbesinden sonra artık İttihatçıların tam iktidar dönemi başlar. Enver , Cemal ve Talat Paşaların üçlü idaresi altında artık yönetim tam bir askeri oligarşidir.<sup>47</sup> Osmanlı Devleti’nin Birinci Dünya Savaşı’na girmesi, pek çok cephede yenilmesi ve ağır bir antlaşma imzalaması sürecindeki beş yıl süre zarfında İttihatçı yönetim, karşısında güçlü bir muhalif görmedi. Nitekim bu süreç sona erdiğinde etkili olan İttihatçı üyeler yurt dışına kaçmış oldu, cemiyet ise 1918’deki son kongreden sonra kendisini feshetti.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Lewis, *a.g.e.* s.302

<sup>46</sup> Shaw, *a.g.e.* s.293-298

<sup>47</sup> Lewis, *a.g.e.* s.305

<sup>48</sup> Tunaya, *Partiler*, s.69

## 2.2.2.SOSYAL HAYAT VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

Yayın dünyasında baskı ve sansürün ayyuka çıktığı Abdülhamit rejimi sonrasında gelecek özgürlük ortamının hasreti içerisinde hem düşünce hem basın anlamında imparatorluk en zengin dönemini yaşadı. Fransız İhtilal görüşlerinin Osmanlı aydınlarını etkilediği on dokuzuncu yüzyıl kapanırken yerini yirminci yüzyıl Avrupa'sının toplum bilimci yaklaşımına bırakıyordu.<sup>49</sup> Bu on yıllık süre zarfında her türlü düşüncenin (sonraki cumhuriyet dönemlerinde dahi görülemeyecek bir biçimde) savunulabildiğine, örgütlenebildiğine şahit oluruz. Bu konuda Stanford Shaw'ın önemli bir ifadesi şöyledir:

Genç Türk dönemi on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda güç kazanan belli başlı görüşleri derinleştirmiş, hızlandırmış, ve belli bir yöne çevirmiştir: Osmanlılık ve milliyetçilik,, liberalizm ve muhafazakarlık, İslamcılık ve Türkçülük, demokrasi ve otkrasi, merkezîyetçilik ve ademi merkezîyetçilik.[...]Bu dönemin öylesine ayrıntılı incelemeleri yapılmıştır ki, gerçekten bu dönemin çok kısa süreli olduğuna inanmak güçtür.(Shaw,2002,273)<sup>50</sup>

Öncelikle muhalif tarafı incelersek net bir muhalefet çizgilerinin henüz oluşmadığını göreceğiz. İlk olarak Prens Sabahattin'in öncülüğünde liberallerin(hürriyetçi) toplandığı Ahrar Fırkası kendisini muhalif olarak gösterecektir. Yukarıda ifade edilen olumsuz bir takım siyasi gelişmeler iktidar karşıtlarının sesini yükseltmesine yol açtı. Her türlü fikir savunulmaktan ve örgütlenmekten geri durmuyordu. İslamcıların toplandığı 'İttihad-ı Muhammedi' isimli fırka uzun ömürlü olamadı. Ancak Hürriyet ve İtilaf Fırkası, İttihat ve Terakki

<sup>49</sup> Bu değişimin detaylı bir incelemesi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*

<sup>50</sup> Shaw, a.g.e. s.273

karşıtı tüm tarafları arkasında toplayarak İttihatçıları bir süreliğine de olsa iktidardan uzaklaştırmasını bildi.<sup>51</sup>

1908 öncesi Osmanlı düşüncesinde bilindiği üzere her ne kadar açık bir temsiliyet söz konusu olmasa da dört görüş boy gösteriyordu: Osmanlıcılık, Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük. Kökenleri bir asır öncesine kadar gidebilen bu görüşler, devleti kurtarmak adına farklı dönemlerde devlet yöneticilerinin siyasetine yansıldılar. Meşrutiyet sürecinde ise bu görüşler sistematik bir yapı kazanarak bu yapı içerisinde savunuldular.

1908 Devrimi ne alttan gelen bir devrim olmuştu ne de üstten indirilen, yalnızca devlet kademesinde de görevli olanların oluşturduğu bir grup aydın kesimin gerçekleştirebildiği bir devrimdi. Fakat buna rağmen süreç başladığında toplumun farklı kesimleri, özellikle imparatorluğun sınır halkları, bu rüzgârın peşinden koşacaklardı. Abdülhamit rejiminin baskıcı yönetimi, bu imparatorluğun etek bölgelerindeki aylıkçı taleplerin su yüzüne çıkmasını erteliyordu. Ancak İttihatçılar bu gerçeğin farkına varamadılar ve saf niyetlerle meşrutiyet rejiminin kuracağı serbest ortamın herkesin taleplerini bağımsızlık mücadelesi yoluna başvurulmaksızın karşılayacağını düşünüyorlardı. 1908 sonrasında gerçekleşen olaylar milletlerin bağımsızlık sürecini hızlandıracak ve bu zaman diliminde varlığını yitirecek ilk görüş Osmanlıcılık siyaseti olacaktır.<sup>52</sup>

İkinci meşrutiyet döneminin Düşünce dünyasında konuşulanlar artık ilkeler değildi; problemler ve çözümlerdi. Getirdikleri yorumlar farklı da olsa her üç

<sup>51</sup> M. Şükrü Hanioglu, 'İttihat ve Terakki', *İA*, s.476-484

<sup>52</sup> M. Şükrü Hanioglu, 'Osmanlıcılık', *Türkiye Ansiklopedisi*, s.1389-1393

görüşün(Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük) etrafında bulunduğu gündemleri aynıydı: batı sorunu, eğitim meselesi, geri kalmışlığın sebepleri,<sup>53</sup> ...

İlk olarak bütün görüşlerin farkına vardığı gerçek şuydu: kötüye giden gidişatın düzeltilmesi yalnızca ıslahatlarla başarılamazdı, toplumun da aynı şekilde eğitilmesi gerekiyordu. Bu sebeple en çok tartışılan konu ‘toplumsal eğitim nasıl sağlanır?’ olacakken, her birinin verdiği cevap savunulan düşünce dahilinde farklıydı. Batıcılar laik ve çağdaş bir eğitim yanlısıyken, Türkçüler kültür eksenine etrafına çözüm arayışındaydılar. Zaman içerisinde sorun medrese-mektep çatışmasına döndü. Batıcılar medreselerin artık ıslah edilemez olduğunu ve tamamen Avrupalı bir modelde eğitim veren çağdaş mekteplerin kurulmasını savunurken diğerleri medreselerin ıslahının mümkün olabileceği yönünde görüş bildiriyorlardı. 1909’da Fatih medreselerinin modernleştirilmesi ile bu anlamda girişimlere başlandı. Ciddi anlamda en çok değinilen mesele eğitimdi ve bu zaman diliminde eğitimin bütçesi, okulların sayısı, öğrenci ve öğretmenlerin sayılarında büyük bir artış kat ediliyordu.<sup>54</sup>

Sosyal hayata da bu canlanma yansıyor. Toplumda kadının statüsü konuşulmaya başlanmıştı. Örneğin Abdullah Cevdet, peçe ve çarşafa karşı ilk savaş açan olmuştu. Kadınların eğitimi, kadın-erkek eşitliği, çok eşli evlilik(poligami) en önemli sorunlardandı. Özellikle kadın dergilerinin ve bu dergilerdeki kadın yazarların ön plana çıktığı görülmekteydi. Kadının giyim kuşamının nasıl olması gerektiği, kadınların ve erkeklerin bir arada oturabilmesi,.. meseleleri ele alınıyordu. Örneğin, Enver Paşa’nın talimatıyla Gülhane Parkı’nda kadınların ve erkeklerin dolaşmaları

<sup>53</sup> Tartışmaların kapsamlı incelemeleri için bkz. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* s.183-243; Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s.429-474

<sup>54</sup> Ülken, *a.g.e.* s.183-243 ; Berkes, *a.g.e.* s.450-460

günlerle ayrılmıştı. ‘Osmanlı Kadınları İttihat Cemiyeti’ ilerleyen tarihlerde kendisini gösterdi.<sup>55</sup>

Bir diğer tartışılan konu dinde reform ve kültür problemiydi. İslam’ın toplumun gelişmesinin önünde bir engel olup olmadığı konuşuluyordu. Geri kalmanın İslam’dan değil fakat din olarak algılanan geleneksel tutumdan kaynaklandığı söyleniyordu. Ancak neyin Şeriat’tan(İslam) ve neyin gelenekten olduğu ayrımı net değildi. Her bir grup kendi düşünceleri çerçevesinde cevap veriyordu. Ulemanın din ve devletteki konumu, Şeyhülislamlığın yetki sınırları düşünürlerin gündemindeydi. Yine din-kültür çerçevesinde alaturka ve alafrangalık bir diğer konuydu. Batıdan alınanların neyin kültür neyin teknik olduğu, İslam kültürünün ve Türk kültürünün gerçekte ne olduğu sorularına cevap aranıyordu.<sup>56</sup>

Devletin ve anayasanın yapısı da konuşuluyordu. Devletin ne kadar çağdaş ve ne kadar İslamî olduğu/olacağı tartışılmaktaydı. Yine meşrutî rejiminde meclisin yasama yetkilerinin olması dinen doğru olup olmaması da bu konu dahilindeydi.<sup>57</sup>

Bu süre zarfında Türkçülük gittikçe güçlenecek ve örgütleyebilen tek görüş olarak başarıya ulaşacaktı.<sup>58</sup> Abdülhamit’ten kalan bir miras olarak İttihatçılar her türlü milliyetçilik fikrine karşı olumsuzdular. Ne var ki Balkan Savaşları’nın önüne geçemediler. Balkan Savaşları büyük bir tartışmaya kapı aralıyordu. Hıristiyan

<sup>55</sup> Ülken, s.183-243; Berkes, s. 444-450

<sup>56</sup> Berkes, s.439-444

<sup>57</sup> Berkes, s.439-444

<sup>58</sup> Bu değişimi somut olarak görmemiz için F. Ahmad bize meclisteki mebusların millet çetelesini sunar:

Yıl	Toplam	Türk	Arap	Arnavut	Rum	Ermeni	Musevi	Slav
1908	288	147	60	27	26	14	4	10
1912	284	157	68	18	15	13	4	9
1914	259	144	84	-	13	14	4	-

milletlerin Osmanlıya karşı savaşa girişmesi hem İslamcılar tarafından bir İslam – Haçlı savaşı olarak görülüyor hem de Batıcılardan dahi Avrupa devletlerine isyan sesi yükseliyordu.<sup>59</sup> Bu tartışmalardan başarılı bir şekilde çıkan Türkçülük düşüncesi olacaktır. Bu zamana kadar kimse Türkçülük düşüncesini cesurca dillendirememişti çünkü Osmanlı'daki gayrimüslim milletlerin tasfiyesi durumu tartışma konusuydu. Fakat Balkan Savaşları Türkçülerin bu sorununu çözerek ellerini güçlendirdi. Zaman içerisinde bu milliyetçi isyanlar Müslüman Anadolu toplumunda yavaş yavaş Türklük bilinci doğurdu.<sup>60</sup> Kavmiyetçilik davası olarak görülüp özellikle İslamcılar tarafından çok eleştirilecek olan Türkçüler, Türk Yurdu, Türk Ocakları gibi örgütlenmeler yoluyla kalıcılığını sağladı.<sup>61</sup>

Her türlü meselenin ele alındığı bu dönemden ekonomi de nasibini aldı. Bu süreçte devlet ekonomisinin nasıl olması gerektiği konusunda farklı görüşler sunulmasına rağmen İttihat ve Terakki politikası özellikle Balkan Savaşları yenilgisinden sonra milli bir ekonomi anlayışına evrildi. Balkan Savaşlarında gayrimüslim vatandaşların kendi aralarındaki ekonomik dayanışmanın çarpıcı bir etki yaratması neticesinde hem Müslüman Türk halkına ekonomik dayanışma konusunda hem de yerli malı kullanımı konusunda teşvik yazıları yazılıyordu. Şüphesiz bu durumda Türk milletliği konusunda bir bilinç uyanışında etkili oldu. Ekonomi üzerindeki tartışmalara faiz konusu da dahil edildi. Faiz ve riba ayrımı özellikle batıcı düşünürler tarafından sıklıkla dile getiriliyordu. Yine milli bir ekonomi yaratmak amacıyla Yusuf Akçura tarafından bir Türk burjuvazisi yaratmak düşüncesi ortaya atıldı. Bu işin devlet eliyle yapılmasına yönelik girişimler birinci cihan harbinin patlak vermesiyle faaliyete geçemedi. Ancak bu süre zarfında tüm yenilgilere karşın

<sup>59</sup> Abdullah Cevdet dahi *İctihad*'ın satırlarında Avrupalı devletlere isyan sesleri yükseltti.

<sup>60</sup> Balkan savaşları yalnız Osmanlılık düşüncesine değil, Müslüman bir halk olan Arnavutların da bağımsızlık için ayaklanmalarıyla İslamcılık düşüncesine de darbe vuruyordu.

<sup>61</sup> Bkz.: Akçura Yusuf, *Türkçülüğün Tarihsel Gelişimi*

ekonomide gözle görülür bir canlanma meydana gelmişti. Birinci Dünya Savaşı'na girilmesi üzerine kapitülasyonların tek taraflı olarak kaldırıldığı ilanı ise artık pek bir anlam ifade etmedi.<sup>62</sup>

İkinci meşrutiyet döneminde Avrupalı fikirler henüz tam olarak derinliğine vakıf olunmadan bir nevi taklit niyetiyle örgütleniyordu. Örneğin 'Osmanlı Sosyalist Cemiyeti'nin sosyalizm sisteminin savunucusu olmaktan ziyade bir işçi sever oluşum olduğu söylenebilir. Yine bu dönemde yapılan grevlerin amacına ulaşamadığı ve kanunla grev yapmanın yasaklandığı görülmektedir.<sup>63</sup>

Osmanlı aydınları bu dönemde her türlü yenilgilere rağmen gelecekte ümit vardılar. Özellikle Japon aydınlanmasını kendilerine örnek olarak görüyorlardı. Japonların dinlerini ve kültürlerini bırakmadan batının sadece tekniğini alarak başarılı bir şekilde çağdaşlamayı gerçekleştirdikleri öne sürülüyordu. Fakat bu dönemde Avrupa ve Asya'nın mevcut sosyo-ekonomik durumuyla ve tarihsel süreçleriyle alakalı büyük yargılara varılmasına karşın ne Avrupa'yı ne de Asya'yı ciddi manada ele alan, inceleyen eserler ortaya konulmuyordu. Düşünürler yalnızca kulaktan doğma bilgilerle bir takım yorumlarda bulunuyorlardı.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Berkes, s.461-474

<sup>63</sup> Tunaya, *Partiler*, s.284

<sup>64</sup> Berkes, s. 418



### 3.OSMANLI'DA İSLAMCI DÜŞÜNCENİN KÖKENLERİ

#### 3.1.Osmanlı'da İslam'ın Devlet Ve Tebaa Üstündeki Yeri

##### 3.1.1.UC TOPLUMUNDA İSLAM

XIII. yüzyılın batı Anadolu coğrafyasında uc toplumu oldukça karışık bir görüntü içermektedir.<sup>65</sup> Doğuda Moğollar, batıda ise Haçlılar tarafından sıkıştırılmış olan Türkmenler bir ölüm kalım savaşı içerisinde 'gazâ' ülküsüne sarılmışlardır. Küffâra karşı cihad etmek üzerine kurulu bu anlayış dârülharbe<sup>66</sup> boyun eğdirebilmek amacındadır. Gâzîlik ve gazâ ruhu kuruluş devrinde Osmanlı beyliğini inşa eden ana faktördür. Sınırdaki gâzîler ve alpler kısa süre içerisinde bölgenin en başarılı gazisi Osman Bey etrafında toplanmışlardır. Osman Gazi doğru hamleler ile beyliğini kalıcı temeller üzerine inşa etmiştir. İlk dönemdeki bu gazâ ruhu imparatorluğun sonuna kadar devamlılığını sürdürecektir.<sup>67</sup>

Uc toplumunda Selçuklu merkezinin tam zıttı bir kültürel yapı söz konusudur. İslam inancı ve Orta Asya Türk kültürü iç içe geçmiş bir yapıdadır. Bu ortamı İnalçık şöyle ifade eder:

Selçuklu devletinin sünnî mezhep, medrese kelamı, yapay bir edebi dille yazılmış saray edebiyatı ve şeriat hukukundan oluşan ileri uygarlığı, sınır bölgelerinde yerini aykırı dini tarikatlar, tasavvuf, menkıbe edebiyatı ve örf hukuku ile belirginlik kazanan

<sup>65</sup> Doğudaki Moğol baskısı neticesinde gittikçe kalabalıklaşan uc toplumu Âşıkpaşazâde şöyle sınıflandırmaktadır: Gâzîler, Ahîler, Abdallar ve Bacılar. Mehmet Öz, 'Osmanlılar: sosyal hayat', *İA*, s.532

<sup>66</sup> 'Darülharb' ifadesi İslam literatüründe Müslümanların egemenliği altında olmayan tüm topraklar ifade eder.

<sup>67</sup> Sultan Fatih'in 1461'de Trabzon dağlarına tırmanırken asıl gayesinin Allah rızasını kazanmak olduğunu söylemesi ve II. Abdülhamid'e dahi gâzîlik verilmesi bu ruhun sürekliliğinin örnekleridir. İnalçık H. (2009). *Devlet-i 'Aliyye*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, s. 20

bir halk kültürüne bırakıyordu. Türkçe, ilk kez Anadolu beyliklerinde yönetim ve edebiyat dili olmuştur.(İnalcık,2003,13)<sup>68</sup>

Bu toplumsal yapıyı örgütlemek ve kontrol etmek işi ahîlik ve fakılar aracılığıyla yürütülüyordu. Yeni topraklarda fakılar(fakihler) aracılığıyla topluma din öğretiliyordu. Ede-balı ve Tursun Fakı bu grubun en bilinenlerdendir. Bir diğer kurumlar ise zaviyeler ve vakıflardı. Şeyh ve abdallara tahsis edilen zaviyeler aracılığıyla da şeyhlerin halk üzerindeki otoritelerinden faydalanmak mümkündü. Örneğin bir Vefâiyye şeyhi olan Ede-balı'dan kılıç kuşanması ve ona damat olması şüphesiz Osman Bey'in etrafında gâzîler toplamasını kolaylaştırmıştı.<sup>69</sup>

Bu karmaşık toplumda devlet-tekke-medrese ilişkisi çok güçlüydü. Osman Bey Âşıkpaşazâde tarihine göre mübarek günlerde Şeyh Ede-balı'nın Bilecik'teki tekkesine giderek fikir alışverişinde bulunurdu. Ayrıca bu ilk dönemde devlet kademesinde ilim erbabının ağırlığı fazlaydı. İlk Osmanlı vezirlerinin ve hukuk adamlarının âlim insanlardan yani fakihler arasından seçildiği görülmektedir.<sup>70</sup> Bununla birlikte mutasavvıfların ağırlığı da söz konusudur. 1331'de İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinin başına İbnü'l Arabi ekolünü benimseyen Davud-i Kayseri'nin getirilmesi ve ilk şeyhülislam olarak Molla Fenari'nin görevlendirilmesi ileri süreçlerde ortaya çıkacak medrese-tekke çatışmasına rağmen ilk zamanlarda bu kurumların gayet barışık bir yapıda olduklarına işaret etmektedir.<sup>71</sup>

### 3.1.2.DEVLET VE İSLAM

<sup>68</sup> İnalcık H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 13

<sup>69</sup> İnalcık H. (2009). *Devlet-i 'Aliyye, I*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, s. 19

<sup>70</sup> İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye, I*, s.21

<sup>71</sup> Reşat Öngören, 'Osmanlılar: tasavvuf ve tarikatlar', *İA*, s. 541

Şüphesiz Osmanlı imparatorluğunun teokratik bir yapıda olduğunu kabul etmek güçtür.<sup>72</sup> Devletin meşruiyeti yalnız İslam kurallarına dayandırılmamıştı ve devlet görevlileri de bir ‘ruhban’ olarak görülmezlerdi. Bununla birlikte meşruiyetin kaynağı gelenektir. Orta Asya ve İran devlet geleneği Osmanlı imparatorluğunda dini anlayışı ile başarılı bir şekilde kaynaştırılmıştı fakat öncelik örfteydi<sup>73</sup>. ‘Nizam-ı âlem’ ve ‘kanun-ı kadim’ ifadeleri bu geleneğin yansımasıydı. Devletin meşruiyeti dünyevi (siyasi) otorite olmakla beraber düzen (nizam) tanrı tarafından koyulmuştu ve değişmeden korunduğu takdirde ‘ebed-müddet’ ömrü vardı. Kanun-ı kadim ise kimin tarafından koyulduğu bilinmese de uyulması gereken kurallar bütünü olarak geleneğin bir ifadesiydi.<sup>74</sup>

Osmanlı devlet anlayışının en temele oturttuğu düşünce her zaman devlet ve toplum menfaatine uygun hareket etmek yönelimiydi. Sünnî ve Hanefî ekol takipçisi olan Osmanlılar İslam’ın farklı (marjinal) anlayışlarına karşı hoşnutsuzdu fakat yalnızca devlet ve toplum düzenine bir tehdit olduğu müddetçe farklı dini anlayış ve hareket takipçileri devlet tarafından sürgüne gönderiliyorlardı yahut zındıklık suçu isnadıyla idam ediliyorlardı. Bedreddînliler, Kalenderîler, Bektaşîler, ... farklı zamanlarda sürgüne gönderilen ehli sünnet dışı olarak görülen anlayışlardı.<sup>75</sup>

### 3.1.3.OSMANLI DEVLETİ’NDE ŞERİAT

Osmanlı İmparatorluğu’nda hukuki alanda şer’i hukuk yanında örfî hukuk da bulunmaktaydı. Örfî hukuk padişahların kanun koyma yetkisi demektir. Tarihsel süreçte daima tartışılmış olan bu konu İbn Haldûn’un da içlerinde bulunduğu şeriat

<sup>72</sup> Teokratik devlet anlayışı olarak Avrupa tarihindeki Katolik kilisenin Papalık Devleti örneği alınmıştır.

<sup>73</sup> İnalçık H. (1967). Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Devlet ve Siyaset Nazariye ve Gelenekleri. *Reşit Rahmeti Arat İçin*, 259-271

<sup>74</sup> İnalçık H. (1958). Örfî-Sultanî Hukuk (Kanûn) ve Kanûnnâmeler. *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIII, 102-106 ; Berkes N. (2018). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.30

<sup>75</sup> Tahsin Özcan, ‘Osmanlılar: dini hayat’, *İA*, s.538

dışında başka bir hukukun imkânsızlığını savunurken Tursun Bey'in de savunduğu karşıt gruba göre ise dini hukuktan ayrı olarak sultanların kanun çıkarabilme hakkı vardı. Osmanlı sultanları ikinci görüşe dahildiler. Özellikle Fatih devri ve sonrası itibariyle örfî hukuk çıkartılan fermanlarla genişlemiştir. Çıkarmış olduğu kanûnnâmelerde Fatih şeriat yerine örfî geleneğe dayalı hükümler vermiştir.<sup>76</sup>

Şeriat ve örfî hukukun çatıştığı bazı durumlarda ise İslam hukukundaki 'istihsân'<sup>77</sup> hükmünden faydalanılır. Bu hükme dayanan şeyhülislam Ebussuûd Efendi imparatorlukta para vakıflarının varlıklarını ribâyâ bulaştıkları iddialarına rağmen toplumun büyük bir kesiminin geçimlerini sağlamaları sebebiyle onaylamıştır. Genel anlamda örfü hukuk İslam hukukunu aşan bir durum sergilemiştir.<sup>78</sup>

### 3.1.4.KLASİK DÖNEM OSMANLI TOPLUMUNDA İSLAM

Osmanlı toplumu devletin kuruluş zamanlarından itibaren daima gayrimüslim halklarla birlikte yaşamıştır. Müslüman halk sınıflandırmada en önde gelir ve imparatorluğun ağırlıklı nüfusunu oluşturur. Günlük yaşantıda gayrimüslim ve Müslüman halkın ayrılığı genellikle belirgindir. Her millet kendi mahallesinde yaşamını idame ettirmekteyse de çarşı ve pazarlar aracılığıyla birbiri ile kaynaşık bir toplum yapısı oluşmaktaydı.

Gündelik yaşam ve yerleşim, cami ve mescid etrafında bulunan çarşı, pazar, medrese, tekke vs. unsurları içerisinde barındıran külliyele ile şekillenir. Cami genellikle mahalle toplumunun merkezidir. Cami imamı aynı zamanda idari bir görev memurudur. Temel ilimlerin verildiği mahalle mektepleri, ileri düzey din eğitimin verildiği medreseler, dinin mistik yorumlarının hayat verdiği tekkeler geleneksel

<sup>76</sup> İnalçık H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, s.9

<sup>77</sup> İslam hukukunda mevcut bu kurala göre bir meselede müslüman toplumun genel menfaati öncelenebilir.

<sup>78</sup> İnalçık H. *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, s.3-12

eğitim kurumlarıdır. Din eğitimindeki bu derece çeşitlik dinin yorumlanışına ve yaşanışında da çeşitliliği beraberinde getirmiştir: medrese İslâm'ı, tekke İslâm'ı, marjinal dervişlik İslâm'ı, ulemanın İslâm'ı, ...<sup>79</sup>

İslam dininin bu farklı fragmentasyonları zaman zaman gruplar arası sert sürtüşmelere sahne olacaktı. Örneğin; XVI. Yüzyılda dinde tutucu bir yorumu benimseyen İmam Birgivî takipçileri Kadızâdeliler ile sûfiler arasındaki tartışma neredeyse bir iç savaşa sebep veriyordu. Tasavvuf yaşantısına dair pek çok geleneği bid'at olarak nitelendiren Kadızâdeli vaizler halkı tekkelere karşı galeyana getiriyordu. Toplumsal gruplar arasında denge siyasetini takip eden devlet sert müdahaleden kaçınıyordu. Köprülüler devrinde Birgivî takipçileri sürgün edilene dek Kadızâdeliler ve sûfiler arsası tartışmalar devam etti.<sup>80</sup>

Tekke ve tasavvuf kültürü Osmanlıdan önce Anadolu'da kökleşmiş olduğundan Osmanlı toplumunda da büyük taraftarları vardı. İslam'ın bu mistik yorumu ilk zamanlardan son devrine kadar toplumsal hayata yön verdi. Sultanlar, halk üzerinde otoritelerini inşa edebilmek ve nüfuzlarını kontrol etmek için tarikatlarla daima sıkı bir ilişki içerisindeydiler. Her padişah bir şeyh efendinin öğrencisi oluyor ve tekkelere, vakıflara büyük imkanlar tahsis ediyordu. Mevlevîlik, Bayramiyye, Şâzeliyye, Nakşibendiyye, ... halk arasında en yaygın tarikat kollarıydı. Tasavvuf yalnızca halk kültürü değil saray çevresinde ve devlet kademelerinde de geniş taraftarları olan bir oluşumdu. Örneğin yeniçeri ocağı ile Bektaşî dergâhı öylesine ayrılmaz organik bir bağ içerisindeydiler ki Sultan II. Mahmut yeniçeri ocağını kaldırırken tüm Bektaşî tekkeleri de kapattı.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Tahsin Özcan, 'Osmanlılar: dini hayat', *İA*, s.538

<sup>80</sup> İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye, II*, s.234-242; Reşat Öngören, 'Osmanlılar: tasavvuf ve tarikatlar', *İA*, s.541

<sup>81</sup> Öngören, 'Osmanlılar', *İA*, s.541

## 3.2.İslamcı Düşüncenin Doğuşu

### 3.2.1.HALİFELİK

Hilâfet, bilindiği gibi Osmanlı sultanlarına I. Selim ile gelmiştir. Fakat buna rağmen sultanlar I. Murat'tan itibaren halife ünvanını kullanmışlardır. Halifelik olgusu gazâ ruhu ile beraber mana taşımaktaydı. Sultanlar gazâ yapma görevini kendilerinde tanıyorlardı. Fakat klasik dönemde hilâfet saltanatın önünde değildi. Hilâfet olgusunun saltanattan ayrı olarak ele alınması ve siyasi bir güç halinde şekil bulması XVIII. Yüzyılda olacaktır.<sup>82</sup>

Halifelik Sultan Süleyman devrinde evrensel bir kurum olarak görülmeye başlandı. Süleyman, tüm küffâra karşı gazâ görevini kendisinde tanıyor ve kendi hükümranlığı altında bulunmayan İslam toplumlarının dahi kendisinden yardım çağrılıyla ilgileniyordu. Örneğin; Portekizlerin saldırısına uğrayan Sumatra'daki Açe Sultanının yardımına karşılık veriyor ve gemi, kale vs. yapımı için uzman gönderiyordu. Yine İspanyol tehdidi altındaki kuzey Afrika Arap halklarını güvence altında tutmak için Kapudân-i derya Barbaros Hayreddin Paşa'yı Batı Akdeniz'e göndermişti. Kuzeyde ise Moskof istilalarına karşılık Astrahan ve Volga seferleri gerçekleşiyordu. Sultanlar, sınırlarının ötesindeki Müslüman halkların da kendilerinden beklentilerini karşılama gayretlerindeydiler.<sup>83</sup>

XVIII. yüzyıl itibariyle İslam toplulukları arasında Osmanlı Hilâfeti'nin meşruluğu sorgulanmaya başlanıyordu. Zira İslam peygamberinin öne sürülen bir hadisine göre halife ancak Kureyş ailesi mensubu biri olabilirdi. Osmanlı üleması bu iddialara cevap

<sup>82</sup> Azmi Özcan, 'Hilâfet', *İA*, s.546

<sup>83</sup> İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye*, II, s. 66-67

vermek amacıyla Son Memlûk Halifesi Al-Mutavekkil tarafından hilâfetin Sultan Selim'e bir tören eşliğinde teslim edildiği mitini orta attılar.<sup>84</sup>

Halifelik ünvanının bir siyasi olgu olarak kullanılması II. Mahmut'un ilk dönemlerine rastlar. Ruslara karşı halkı savaşa çağırma amacıyla başta Fatih Cami olmak üzere okunan fermanlarda halkı 'büyük cihad'a çağırıyor ve halifelik vurgusu yapmaktan geri durmuyordu. İslami ve ümmetçi vurgu ideolojik bir söylem halindeydi. Artık saltanat kurumu bir dönüşüm eşliğinde olan Osmanlı toplumunu harekete geçirmek için yeterli değildi yeni bir kamusal kimliğin inşası gerekiyordu. Bu tarihten itibaren halifelik özellikle İslam tebaası üzerinde harekete geçirici bir unsur olarak ön planda olacaktır.<sup>85</sup>

Halifeliğin saltanattan ayrılarak ayrı bir güç olması Osmanlı-Rus Savaşı sonrası imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'nda görülür. Burada ilk kez sultan uluslararası bir anlaşma metninde kendi hükümlerini altında olmayan Müslüman nüfuzun dini anlamda koruyuculuğu vazifesini üstlenmiştir. Böylelikle Osmanlılar halifeliğin ruhani gücünü uluslar arası hukuk kapsamına sokmuş bulunuyorlardı. İlerleyen bölümlerde Sultan II. Abdülhamid'in hilafet kurumu etrafında şekillenen dünya siyaseti detaylı olarak incelenecektir.<sup>86</sup>

### 3.2.2. İLK İSLAMCI BELGELER

İslamcı düşüncenin tohumu atfedebileceğimiz ilk belge olarak III. Selim devri lâyhaları gösterilebilir. Tahta geçmesinin ertesinde devlet erkânından istediği

<sup>84</sup> Bu iddiaların yavuz ile çağdaş kaynaklarda rastlanmayarak ilk kez XVIII. yüzyıl eserlerinde görülmesi bu iddianın gerçekçi olmadığını göstermektedir. Azmi Özcan, 'Hilâfet', *İA*, s.546

<sup>85</sup> Mardin Ş. (2006). Some Considerations on the Building an Ottoman Public Identity in the Nineteenth Century. *Religion, Society and Modernity in Turkey*, 124-134

<sup>86</sup> Azmi Özcan, 'Hilâfet', *İA*, s.546

devletin kurtuluş yollarına dair raporlar üç eğilim gösteriyordu.<sup>87</sup> Birinci grup, yeniçeri ocağı ve diğer ocakların Kanuni devrine dönecek şekilde ıslah etmek, ikincisi Kanuni devrine döndürme perdesi altında modern yöntemler uygulamayı savunurken, üçüncü grup lâyhaları ise artık tek kurtuluşun tamamen Avrupalı tarzda bir ordunun sıfırdan inşasını ileri sürüyordu. Sultan Selim bu görüşler arasında üçüncü yöntemi izleyecekti. Bu lâyihalardan ilk grubun eskiye dönme fikirlerini İslamcı düşüncenin tohumu olarak görebiliriz.<sup>88</sup>

Açık bir şekilde İslamcı bir belge niteliği taşıyan eser ise ‘Şer’i Hüccet’ti. IV. Mustafa’nın tahta çıkması neticesinde ortaya konan bu çalışma her ne kadar uygulama alanı bulamasa da içerik itibarıyla İslamcı bir niteliktedir. Bu metin: bid’at(dine aykırı) olduğu gerekçesiyle Nizam-ı Cedit’in kaldırıldığını söylüyor, devletin görevini şeriatı eksiksiz uygulamak olarak ifade ediyordu ve böylelikle hükümdar gücü şeriata dayandırılıyordu. Bunun güvencesi olarak da yeniçeri ocağını gösteriyordu. Berkes’e göre hukuki ve pratik bir değeri olmayan bu belgeyi önemli kılan unsur ilk kez devlet geleneğine siyasal değil dinsel bir temel tanıma iddiasının ortaya atılmasıdır.<sup>89</sup>

### 3.3.Yeni Osmanlılar’da İslamcı Düşünce

Yeni Osmanlılar ismi ile anılan cemiyet 1865-1876 yılları arasında Bâbîâli’ye karşı bir muhalif tavır sergileyen Osmanlı aydınlarının oluşturduğu bir gruptur.<sup>90</sup> Osmanlı tarihinde kendisini gösteren, Tanzimat düzenine karşı ilk örgütlü (fıkrî anlamda) muhalif yapılanmadır. Bu düşünürler (Namık Kemal, Ali Suâvî, Ziyâ Paşa, Mustafa Fâzıl Paşa, Sadık Rifat Paşa...) fikirsel anlamda bir birlik sağlayamamakla birlikte

<sup>87</sup> Bu sınıflandırma Berkes’e aittir, bkz.: Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s.92

<sup>88</sup> Berkes, *a.g.e.* s. 92

<sup>89</sup> Berkes, s.136

<sup>90</sup> Âlim Kahraman, ‘Yeni Osmanlılar Cemiyeti’, *İA*, s.430



düşünce alanında hepsinde görülen doğu-batı sentezi yapma çabasıdır. Yeni Osmanlıların düşünce yapısı ve özellikle düşünce dünyalarının İslamcı karakteristiği, ilerleyen süreçte de büyük oranda İslamcılar tarafından izleneceği için ayrıntılı bir tahlil yapılması gereklidir.

### 3.3.1.YENİ OSMANLI DÜŞÜNÇESİNİN DOĞUŞU

Öncelikle bu ihtilalcileri birleştiren unsur Avrupa medeniyeti hakkında umumi bilgi ve imparatorluğun dağılmakta olduğu endişesiydi.<sup>91</sup> Bu ortak endişe karşısında, her birinin düşünce sistemi farklı olsa da, devletin kurtuluşunun siyasi kurumsal düzenlemelerde (anayasal bir rejime geçiş) olduğuna inanıyorlardı. Fakat bir süre sonra karşılıklarına çıkan daha temel bir soruna: ‘kimlik’ sorusuna cevap aramaya başladılar.<sup>92</sup>

Bu grup üyelerinin muhalefeti, padişaha yahut devletin monarşik yapısına karşı değildi; aksine Âli Paşa ve Bâbîâli aristokrasisine karşıydı. Sultan II. Mahmut’un Yeniçerileri ortadan kaldırmasıyla beraber devlette önemli bir güç boşluğu oluşmuştu. Bir süre sonra II. Mahmut’un son zamanlarında güçlenmeye başlayan Bâbîâli, Tanzimat Fermanı ile yönetimi ele aldı ve bu güç boşluğunu doldurdu. Devlet yönetiminde lisan bilenlerin yüksek makamlara alınması ve yine bürokrat ve diplomatların yönetimde ön plana çıkması bu durumun oluşmasında etkiliydi. Aynı zamanda müsâdere usulünün kaldırılması ile artık bürokrat sınıf kalıcı bir servet elde etmeye başlamıştı. Bu gelişmelerin neticesinde alafrangalaşmış ve kendini beğenmiş bir Tanzimat aristokrasi sınıfı meydana geldi. Yeni Osmanlılar işte Bâbîâli’nin yani Âli Paşanın elindeki bu güçle yaratmış olduğu rejimi ‘istibdat’ olarak adlandırıyor ve

<sup>91</sup> Mardin Ş. (2017). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.18

<sup>92</sup> Mardin Ş. (2009). *Yeni Osmanlı Düşüncesi. Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Tanzimat Ve Cumhuriyetin Birikimi, I*, 42-53

karşı çıkıyorlardı. Onların anayasal bir rejim istemelerinin altında yatan sebep işte bu Tanzimat bürokrasisinin elindeki yetkiye sınırlar çizmekti.<sup>93</sup>

Bununla birlikte yeni Osmanlılar reform karşıtı değildiler. Aksine batılılaşmanın yüzeysel kaldığına ve bir taklitten öteye geçemediğini savunuyorlardı. Onların tepkisi Tanzimat sürecinde Avrupalı devletlere çok fazla tavizler verilmesineydi. Yine reformların Müslüman nüfusu kalkındırmadığını bilhassa gayrimüslimlerin de gerisinde bıraktığını adeta Müslümanları ikinci sınıf durumuna düşürdüğünü söylüyorlardı.<sup>94</sup>

Tanzimat'ın eğitim kurumlarında yetişmiş olan ve çoğunluğu bir bürokrasi sınıfı içerisindeki aileden gelen bu kişiler sahip oldukları geleneksel düşünce ile derinliğine vakıf olmaya çalıştıkları batı düşünce sistemini fikir dünyalarında sentezleyebilme gayretindeydiler. Bu çabaları onları tutarlılıktan uzaklaştıracakken, düşüncelerinde İslam etkisi güçlü bir şekilde görülecektir.<sup>95</sup>

### 3.3.2.YENİ OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN DEVRALDIĞI İSLAMÎ MİRAS

Yeni Osmanlıların felsefî anlamda hem batı hem de İslam geleneğini kendilerine dayanak olarak almışlardı. Her ne kadar batı felsefesinin siyaset düşüncesi onların makalelerinde ön planda olsa da arka planda yatan temel düşünceleri İslam siyaset düşüncesiydi. Bu durumun ortaya çıkışında özellikle XVIII. yy. başlarında başlayan ve XIX. yy. ortalarına kadar hızlı gelişme gösteren çeviri faaliyetlerinin etkisi büyüktür. Bu dönemde batıdan yapılan çevirilerin yanında klasik dönem Osmanlı-

<sup>93</sup> Er A. *Yeni Osmanlılar*.

[https://www.academia.edu/36347063/Yeni\\_Osmanlılar\\_Jön\\_Türkler\\_email\\_work\\_card=view-paper](https://www.academia.edu/36347063/Yeni_Osmanlılar_Jön_Türkler_email_work_card=view-paper), e.t., 20.04.2019

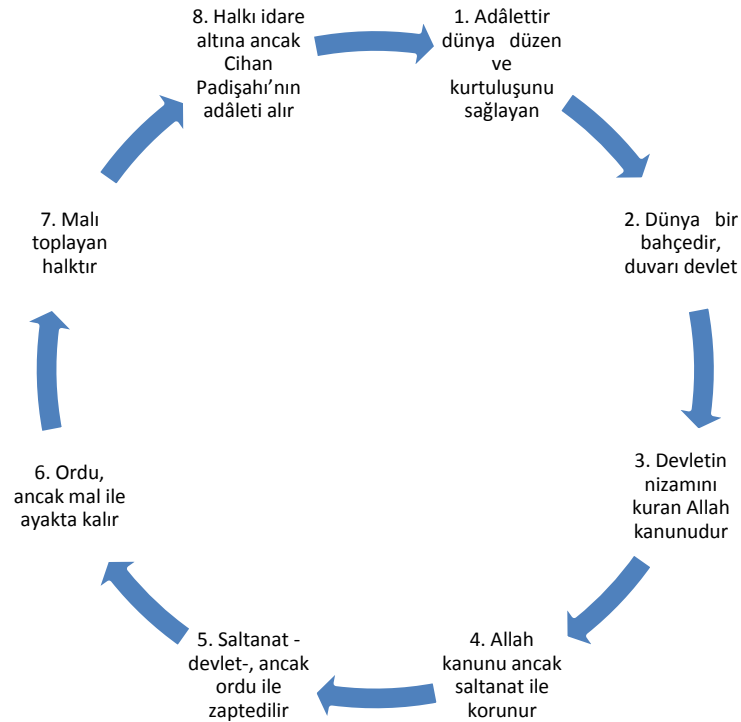
<sup>94</sup> Çetinsaya G. (2009). İslâmî Vatanseverlikten İslam Siyasetine. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Tanzimat Ve Cumhuriyetin Birikimi*, I, 265-277

<sup>95</sup> Detaylı bilgi için bkz.: Mardin Ş. 'Yeni Osmanlıların Yakın Kurumsal Ve Entelektüel Geçmişleri' *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.221

İslam eserlerinin de çevirileri göze çarpar. Özellikle siyaset, devlet, askerlik vb. konularda temel eserlerin çevirileri söz konusuydu. İşte bu kültürel canlanma yeni Osmanlıların klasik İslam düşüncesinden beslenmelerini sağladı.<sup>96</sup>

Adalet kavramı Osmanlı yönetici katında istikrarı ifade etmektedir.<sup>97</sup> Klasik İslam düşüncesinde devletin temelini teşkil eden adalet kavramı en gelişmiş halini Kınalızâde Ali Efendi'nin 'Ahlâk-ı Alâî' isimli eserinde görülür. Dâire-i Adliye (The Circle of Justice) olarak bilinen bu tanım bir daire şeklinde şöyle ifade edilir:<sup>98</sup>

- |   |                                      |
|---|--------------------------------------|
| 1. Adldir mucib-i salâh-ı cihan                         | 5. Mülk zabt eylemez illa leşker     |
| 2. Cihan bir bağıdır dîvarı devlet                      | 6. Leşkeri cem' idemez illa mal      |
| 3. Devletin nâzımı şeriattır                            | 7. Malı cem' eyleyen raiyyettir      |
| 4. Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk adl <sup>99</sup> | 8. Raiyyeti kul ider padişah-ı aleme |



<sup>96</sup> Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.229

<sup>97</sup> Zürcher E. J. (1996). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.28-29

<sup>98</sup> Okumuş E. (2005). Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, V, 45-51 ; aynı konu hakkında bkz. Mardin, *a.g.e.*, s.115

<sup>99</sup> Okumuş, *Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi*

Bir diğ er faktör ise bu süreçte bir ‘ilim’ olarak kabul edilmeye başlanan ‘tarih’ faktörüydü. Klasik İslam görüşünde tarih Allah’ın eliyle yönlendirilmekteydi. Fakat şimdi, ilk kez tarihe bir sebep-sonuç ilişkisi olarak bakılıyor ve devletin gerilemesini sebepleri onda aranmaya başlanıyordu.<sup>100</sup> Örnek vermek gerekirse, Ziyâ Paşa, Osmanlı’da gazâ ruhunun öneminden bahsediyor ve bu dini gayretin zamanla azalmasının ordu düzeninin bozulmasına yol açtığını söylüyordu.<sup>101</sup>

Bununla birlikte tarihe romantik bir yaklaşım da vardı. Özellikle Namık Kemal’in kaleme aldığı, tarihi şahsiyetlerin (özellikle İslamî karakteri güçlü olan Salahaddin gibi) biyografileri gibi eserleri romantik bir anlayışı yansıtıyordu.<sup>102</sup> Bu eserler ilerleyen süreçte İslamcı eserlerde İslamın altın çağına özlem vurgusunda rol oynayacaktır.

Şerif Mardin, Yeni Osmanlıların, dört İslamî kaynak içerisinde (İslam’ın siyaset teolojisi, siyaset felsefesi, Siyasetnâmeler ve Türk-İran-Moğol devlet geleneği) çoğunlukla İslamî teolojik geleneğe atıfta bulduklarını söyleyerek onların dinin temel kaynaklarına yönelik düşüncesini savunan arındırmacı<sup>103</sup> (purism) hareketten etkilendikleri yönünde bir görüş bildirmektedir.<sup>104</sup>

### 3.3.3.YENİ OSMANLI DÜŞÜNCESİNDE İSLAMCILIK

İlk olarak, Yeni Osmanlıların devlet anlayışına bakarsak burada klasik geleneğin bir devamı olarak ‘adalet’ ile ‘devlet’in eş değer tutulduğunu görürüz. Örneğin Sadık Rıfat Paşa devletin refahı ile tebaanın refahını bir tutuyor bunu da ‘Dâire-i Adliye’ düşüncesi ile temellendiriyordu. Adaletin kaynağı olarak da tanrısal hukuk (şeriat)

<sup>100</sup> Mardin, *a.g.e.*, s.291

<sup>101</sup> Mardin, s.393

<sup>102</sup> Mardin, s.71

<sup>103</sup> Bu düşünce sistemi özellikle XIX. yy. da gittikçe daha çok Müslüman taraftar toplayan bir toplumsal harekete dönüşecekti.

<sup>104</sup> Mardin, s.96

kabul ediliyordu.<sup>105</sup> Yeni Osmanlılar arasında en gelişmiş düşünce sistemi ile ön plana çıkan Namık Kemal'e göre adaletin yegâne adresi 'şariat'tı. Adaletin çoğunluğun gücüyle korunmasına karşın çoğunluğun istediği demek olmadığı fikrini savunuyordu.<sup>106</sup> Yine Namık Kemal'e göre en iyi hükümet dini hukuku yani şariatın arzularını yerine getirendi.<sup>107</sup>

Namık Kemal, Tanzimat ile başlayan hukukun sekülerleştirilmesi meselesine şiddetli bir muhalefet gösteriyordu.<sup>108</sup> Kemal'e göre fıkıh ilmi İslam âlimlerinin asırlardır süren çalışmalarının ortaya koymuş olduğu bir okyanustu. Bu okyanusun içerisinden her türlü kanun (Avrupa kanunları dahil) çıkartılabildi. Fakat yabancı ülkelerden ithal edilen kanunlar ile hukukun bütünlüğü bozulmuş oluyordu.<sup>109</sup> Aynı zamanda ona göre hukuk, seküler ahlak yasalarına dayanamazdı çünkü doğru olan her şeyin ilmi şeriattı, dolayısıyla kanunların tek dayanağı o olmalıydı. Eğer böyle olursa halk zaten Kur'anı bilmekle dinen zorunlu olduğu için otomatik olarak kendi ülkesinin kurallarını da bilmiş olacaktı.<sup>110</sup> Dolayısıyla Osmanlı anayasası İslam hükümleriyle uyumlu olmak zorundaydı.<sup>111</sup>

Hukukun laikleşmesine itiraz eden bir diğer isim Ali Suâvî idi. Öyle ki Meclis-i Vâlâ'nın ikiye ayrılacağı ve birinin laik bir yüksek mahkeme diğerinin ise kanun tasarısı hazırlamak ile görevlendirileceği tartışılırken Suâvî, *Muhbir* gazetesinden

<sup>105</sup> Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi. Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, s.42-53

<sup>106</sup> Berkes, *a.g.e.*, s.292

<sup>107</sup> Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.322

<sup>108</sup> Mardin, *a.g.e.*, s.349

<sup>109</sup> Berkes, *a.g.e.*, s.297

<sup>110</sup> Mardin, s.348

<sup>111</sup> Mardin, s.343 ; Berkes, bu konuda Kanun-ı Esâsî'nin hazırlanışında Namık Kemal'in Mithat Paşa'dan çok daha etkili olduğunu öne sürer bkz.: Berkes, s.287

şeriatın kaynaklarının modernleşme çabalarında hiç dikkate alınmadığını bildiriyor ve laik mahkemeyi eleştiriyordu.<sup>112</sup>

Yeni Osmanlılar anayasal bir parlamentarizmin ateşli savunucularıydılar. Onlar, bu rejimle hem Bâbîâli bürokrasisinin gücünü sınırlandıracaklarına hem de bu sistemle gayrimüslim tebaada da sadakat anlayışı uyandırarak imparatorluktan ayrılıkların önüne geçeceklerine inanıyorlardı. Bu siyasi sistemin kökenleri her ne kadar batı menşeli olsa da onlar, bu sistemi İslam ile entegre etme hatta İslam'ın içerisinde çıkarılma gayretindeydiler. Örnek vermek gerekirse, Ziyâ Paşa meşrutî (parlamentarizm) yönetimin aslında İslam devlet geleneğinde mevcut bulunduğunu söylerken delil olarak Hulefâ-yi Râşidîn devrini örnek gösteriyordu.<sup>113</sup> Yeni Osmanlılar İslam geleneğindeki meşveret (istişare-şûra) ile bağdaştırdıkları bu siyasi sisteme 'usul-ü meşveret' ismini verdiler.<sup>114</sup>

Namık Kemal'e göre siyasi bir egemenliğin meşru olabilmesi için iki şart vardı: halkın rızasına dayanmak ve şeriat'a uygun olmak.<sup>115</sup> Kemal, halk egemenliği düşüncesini Rousseau'nun toplumsal uzlaşmasından<sup>116</sup> alırken, bunun kaynağını İslam'daki 'biat' müessesesi ile açıklama peşindeydi.<sup>117</sup> O'na göre biat, ümmet ile İslam halifesi arasında bir siyasi mukavele idi. İslam cemaati ile halife arasında bir anlaşma

<sup>112</sup> Mardin, s.57

<sup>113</sup> Abdullah Uçman, 'Ziyâ Paşa', İA, s.475-479

<sup>114</sup> İlber Ortaylı, 'Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar', *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c.6, s.1702

<sup>115</sup> Berkes, *a.g.e.*, s.292

<sup>116</sup> Rousseau'ya göre fert halinde yaşayan insanlar bir zaman sonra bir araya gelerek bir uzlaşmaya varmışlar ve kendilerini yönetme erkini siyasilere devretmişlerdi, bkz.: Rousseau J. J. (1994). *The Social Contract*, New York: Oxford University Press

<sup>117</sup> Koçak C. (2009). Namık Kemal. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Tanzimat Ve Cumhuriyetin Birikimi*, I, 244-249

niteliği taşıyan bu durum neticesinde ümmet ,yönetim yetkisini halifeye devrediyor fakat bu yetkiyi feshedebilme hakkını da kendisinde saklı tutuyordu. <sup>118</sup>

‘Hürriyet’ düşüncesi Yeni Osmanlılar da hayat bulan bir diğer idealdi. Şüphesiz bu durumun ortaya çıkmasında Namık Kemal’in hürriyet fikrini ilk kez coşkulu bir şekilde ele almasının ve hükümetin baskıcı yönetiminin önemli bir payı vardı. <sup>119</sup> Hürriyet fikri Yeni Osmanlı düşüncesine batıdan girerken yine ona İslami bir kisve giydirilecekti. Batıda hürriyet düşüncesi hümanist değerler ile doğmuş olduğu halde Yeni Osmanlı düşüncesinde şer’i bir temel bulacaktı: <sup>120</sup> Hürriyet, Allah’ın insanları dünya varlıkları üzerinde egemen olarak yaratması ile bağlantılıydı. <sup>121</sup>

Yeni Osmanlılar arasında en İslamcı olarak tanımlanabilecek isim Ali Suâvî’dir. <sup>122</sup> Şerif Mardin, Ali Suâvî’yi bir selefi olarak tanımlarken şu ifadeleri kullanmaktadır:

Suâvî’nin esas siyaset teorisi şöyle özetlenebilecek birkaç temel ilkedен ibarettir: Allah, siyasi hakimiyetin kaynağıdır; Şeriat, bu hakimiyet vasıtasıyla ilahi plandan beşeri plana aktarılan bir unsurdur; ulemâ, yeryüzünde Allah’ın hükümrانlığının somutlaşmasının yorumcularıdır; hükümdarlar ve vezirler ise, temel siyasi faaliyetlerin uygunluğu konusunda ulema tarafından verilen açıklayıcı kararların(fetvaların) uygulayıcılarıdır..... Suâvî’nin görüşleri, sonraki hukukçuların siyasi teorilerinden ziyade, Kur’an’da bulunan temel hükümlerden ilham almaktaydı. O, bu anlamda, bir selefiyeci (purist) yani İslam’ın orijinal kaynaklarına mümkün olduğu kadar geri dönülmesini savunan bir insan idi.(Mardin,2017,414) <sup>123</sup>

<sup>118</sup> Mardin, *a.g.e.*, s.326

<sup>119</sup> Mardin, *a.g.m.*, 1698-1701

<sup>120</sup> Mardin, *a.g.m.*, 1698-1701

<sup>121</sup> Mardin, *a.g.m.*, 1698-1701

<sup>122</sup> Her ne kadar o Türkçü, hilafet karşıtı olarak tanımlansa da onun bu düşüncelerinin temelinde selefi İslam anlayışı yatar.

<sup>123</sup> Mardin, *a.g.e.*, s.414

Yine Suâvî, temsili hükümeti savunurken esas argümanlarını tamamen İslami geleneğe bağlamaktaydı: hilfu'l-fudul<sup>124</sup> müessesesi, nazar fi'l-mezâlim<sup>125</sup> ve şûrâ<sup>126</sup> teorisi. İlk olarak Suâvî, hilfu'l-fudul ile bir tek ferдин haklarının tüm cemaatin ortak hareketi ile korunması geleneğini bu müessesenin yerine meclisi koyarak temellendiriyordu. İkinci argümanında ise mezâlim mahkemelerinin tarih boyunca idarecilerin zulmüne karşılık bir emniyet mekanizması geliştirdiğini söyleyerek artık bu görevi temsili meclisin yapacağını ifade ediyordu. Son olarak ise Hazreti Ömer devrinde oluşturulan İslam şûrâsı örneğini temsili hükümet sistemi için İslami bir delil olarak öne sürüyordu.<sup>127</sup>

Yeni Osmanlıların düşünce sisteminde yukarıda da ifade edildiği gibi doğu-batı sentezi söz konusu olmuştur. Yeni Osmanlıların asıl amacı: Batı dünyasındaki siyasi sistemin aslında İslam düşüncesine aykırı olmadığını bilhassa tamamen uygun olduğunu ispatlamaktı. Bu düşünceye ciddi manada sarılmış olmalarına karşın bu iki düşünce dünyası arasındaki uyuşmazlık onların düşünce yapılarında tutarsızlığa yol açmıştır. Bununla birlikte devlete bağlılık, vatanseverlik hisleri onların düşünce ufuklarının önünü kapatmış ve derin düşüncelerini engellemiştir. Aynı zamanda yine bu hisler onların devrimsel bir harekete geçmelerine mani olmuştur. Fakat onlarda İslam siyaset düşüncesinin izleri belirgin olmakla beraber ilerleyen zamanlardaki İslamcı görüşü savunanlar gibi bir teokratik devlet kurma gayeleri yoktu. Ayrıca modernleşme karşıtı da değildiler. Yalnızca batıdaki siyasi sistemi devralırken bunu İslam ile barıştırma çabasındaydılar. Bu sebepten onları ne şeriatçı ne de padişahçı

<sup>124</sup> Bu cemiyet, Hazreti Muhammed'in Mekke devrinde üyesi bulunduğu ve kimsenin haksızlığa uğramaması amacıyla oluşturulan bir cemaat.

<sup>125</sup> Bu müessese ilk İslam devletlerinden beri varlığını sürdürmektedir. Herhangi bir adli haksızlık karşısında başvurulabilecek en yüksek yargı organıdır.

<sup>126</sup> Danışma meclisi

<sup>127</sup> Mardin, *a.g.e.*, s.415



olarak tanımlayabiliriz. Onlar yalnızca Osmanlı siyasal eliti arasında yönetimi ele almış olanlara muhalefet eden bir diğer elit gruptur.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Berkes, *a.g.e.*, s.296

### 3.4.Sultan Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti

Pan-İslamizm(İttihâd-ı İslâm) kavramı, bütün dünya Müslümanlarının bir halifenin etrafında ve ümmet şuuruyla bir araya gelmesini ve sömürgeci güçlere karşı birlikte tepki vermesini içeren bir siyaseti açıklamaktadır. İlk kez Namık Kemal tarafından kullanılan 'İttihad-ı İslam' kavramını *Hürriyet* gazetesinin 10 Mayıs 1869'da tarihli sayısında görürüz. Ardından bu kavram diğer yayın organlarda da tartışılmaya başlanmıştır. Bu meselenin geniş çaplı kaleme alındığı ilk eser ise Esad Efendi'nin 'İttihâd-ı İslam' isimli risalesiydi ve 1872'de Mekke'de basılarak dağıtıldı.<sup>129</sup>

Pan-İslamist düşünce, Sultan II. Abdülhamid dönemi hayata geçirilmiştir. Bizzat sultan tarafından izlenen bu siyaset, pek çok iç ve dış sebeplerin oluşturduğu şartlar dâhilinde doğma imkânı buldu.

#### 3.4.1.İTTİHÂD-I İSLÂM SİYASETİNİN DOĞUŞU

Öncelikle dış faktörlerin etkisine göz atacak olursak: Güney ve Doğu Asya, Hint yarımadası, Orta Asya ve Afrika coğrafyalarında bulunan Müslümanların devrin büyük güçleri tarafından sömürülüyor olması ve bu halkların problemlerini çözme noktasında hilafeti bir kurtarıcı makam olarak görmelerini söyleyebiliriz. Oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış Müslüman toplumlar sömürgeci güçler karşısında kendilerine sahip çıkması noktasında halifenin ruhani otoritesi ile sıkı bir gönül bağı kuruldu.

Bir diğer dış dinamik ise; özellikle Müslüman toplumların kendi problemlerinin üstesinden gelebilme noktasında gittikçe cemaat yapısı kazanması ve dini uyanış hareketlerinin önemidir. XIX. yy. başlarında ortaya çıkan Afrika'da Senusi,

<sup>129</sup> Azmi Özcan, 'İttihâd-ı İslam', *İA*, s. 470-475; Karpaz K. H. (2017). *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul: Timaş yayınları, s. 23

Kafkaslarda ve Rusya’da Nakşibendi, Hicaz’da Vehhabi, Hint kıtasında ise Seyyid Ahmed Barelvi öncülüğünde başlayan dini uyanış hareketleri İslam toplumlarında kültürel bir canlanma yarattı. Sultan, işte bu cemaat-tarikat yapıları aracılığıyla hem topluma yön verecek hem de İslam birliği siyasetini uygulama fırsatı bulacaktır.<sup>130</sup>

Son olarak sayabileceğimiz dış etmen ise Rusya’nın Balkan milletleri arasında yaymaya çalıştığı Pan-Slavizm düşüncesi ve Pan-Germanizm fikri ile birleşen güçlü bir Almanya örneğiydi.<sup>131</sup>

İmparatorluk dâhilindeki iç şartlara bakarsak eğer önemli bir sebep genişleyen ve hızlanan iletişim ağının getirmiş olduğu dünya Müslümanlarından haber alabilme imkânıydı. Dış coğrafyalardaki Müslüman toplumlardan gelen olumsuz haberler, kamuoyunda bir İslamcı bir bilinç uyandırmaktaydı.<sup>132</sup> Bu gelişmeler aynı zamanda toplumdaki Avrupa algısını vahşi ve acımasız bir düşman ile ilişkilendirmekteydi.<sup>133</sup>

Cemaat yapısının toplumda gittikçe bir sosyal kurum olarak hayat bulması noktasında yeni orta sınıfların doğmasının etkisi büyüktür. Bu yeni orta sınıflar, hem toplumsal dayanışmaya müthiş bir ivme kazandıran cemaat yapısına hayat verecek hem de idari makamlarda yükselmesi ile toplum alt kültürünü elit kültür ile kaynaştırabilecektir.<sup>134</sup>

Bunlarla beraber söylenilebilir ki eğitimin yaygınlaşmaya başlaması, kitaplara ulaşımın kolay olması gibi sebeplerle temel İslami ilimlerin artık halk tabakasına da inmesi (ulemanın bilgi tekelinin kırılması) ile dini sorgulama ve düşüncelerin

<sup>130</sup> Bu dini uyanış hareketleriyle alakalı kapsamlı bir araştırma için bkz.: Karpat, ‘İslamcı Uyanış: İslamcılığın Popüler kökenleri’, *İslam’ın Siyasallaşması*, s. 27-71

<sup>131</sup> Eraslan C. (2019). *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, s. 100-104

<sup>132</sup> Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, s. 187-215

<sup>133</sup> Karpat, *a.g.e.*, s. 217-245

<sup>134</sup> Yeni orta sınıflar hakkında bkz.: Karpat, ‘Yeni Orta Sınıflar ve Nakşibendiyye’, *a.g.e.*, s. 141-185

yayılması Pan-İslamcılık siyasetinin kitleler tarafından beklenmesine yol açtı.<sup>135</sup> Yine Osmanlı basını ile doğmaya başlayan kamuoyu da bu noktada önemlidir.<sup>136</sup>

Müslüman topluluklar Tanzimat'ın getirmiş olduğu düzenden oldukça hoşnutsuzdular. 'Millet-i hâkime' olma vasfını kaybetmiş olan Müslüman kitleler ikinci sınıf muamelesi gördüklerini hissediyorlardı. Bu noktada bilhassa imparatorluğun Hıristiyan halklarına nazaran Müslüman nüfusun ekonomik durumunun gittikçe kötüleşmesi büyük rol oynamıştır.<sup>137</sup> Toplumsal yapının ekonomik ve sosyal anlamda bozulmasını dini kaidelerin uygulanmamasına bağlamışlardı.

Son olarak bütün bu süreçte toplumun yeni bir kimlik arayışlarında olması bir diğer faktördür. Balkanlarda milliyetçilik isyanlarıyla beraber yayılmaya devam eden ayrılıkçı düşünce Araplara da sıçramaya başlamıştı. Arap toplulukların ayrılma düşünceleri bir Arap halife fikrini dahi gündeme getirecekti. Bu düşüncenin önüne geçmek için içte ve dışta İslam birliği siyasetine sıkı sıkı sarılan sultan, bunu erteleyebilecek fakat engelleyemeyecekti. Pan-İslamizm kısa bir süre sonra Müslüman toplumlarda da milliyetçi fikirlerin hayat bulmasında etkin bir rol oynayacaktı.<sup>138</sup>

Hilafet kurumunun siyasi bir güç olarak kullanılabilineceği fikri ilk olarak İngilizler tarafından ele alınmış ve uygulanmıştı. Sömürgelerindeki Müslüman halkların anlaşmazlıklarını çözmek için halifenin otoritesinden yardım alınmıştı. Bu

<sup>135</sup> Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, s. 65

<sup>136</sup> Karpas, *a.g.e.*, s. 187-215

<sup>137</sup> Bu konu hakkında İngiliz bir gözlemcinin raporu için bkz.: Eraslan, *a.g.e.*, s. 55

<sup>138</sup> Detaylı bir araştırma için bkz.: Keddie N. R. (1969). Pan-Islam as Proto-Nationalism. *The Journal of Modern History*, *XLI*, 17-28; Karpas, *a.g.e.*, s. 497-527

siyaset, daha sonrasında İngilizler Osmanlı imparatorluğunu himaye etme politikasını terk edince kendilerine karşı bir silah olarak dönmesinden korktular.<sup>139</sup>

### 3.4.2. İTTİHAD-İ İSLAM SİYASETİNİN ARAÇLARI

Hilafet kurumu Pan-İslamizm siyasetinin merkez noktasıdır. Tüm dünya Müslümanları halifenin etrafında toplanmaktadır. Abdülhamid bir sözü ile Hindistan Müslümanlarını harekete geçirerek İngiliz egemenliğini sarsabileceğini iddia etmekteydi.<sup>140</sup> Bunun için de güçlü bir halife imajı vermeye gayet gösteriyordu. Örneğin, Liverpool'da ibadet ederken saldırıya uğrayan Müslümanların haklarının korunması için harekete geçilmişti. Yine benzer bir olay Romanya'da yaşanmış, Kur'an götüren bir gencin hakarete uğrayarak Kur'anların Tuna nehrine atılması haberi üzerine Osmanlı makamları harekete geçmişti. Aynı zamanda halife dünya Müslümanlarının ihtiyaçlarını karşılama yönünde de çaba sarf etmekteydi: payitahtta basılan kuranlar ihtiyacı olan dünya Müslümanlarına dağıtılmaktaydı. Halife bazen net sonuçlar alamasa dahi dünyanın her yerindeki Müslümanlara kendi varlığın ve büyüklüğünü hissettirme çabasındaydı.<sup>141</sup>

Yine sultan, devlet memurlarındaki rüşvet, yolsuzluk vs. önlemek ve idare üzerinde tam bir kontrol sahibi olmak için görevlilerin dini hislerine hitap ediyor ve halifeye bağlılık yemini ettiriyordu. Böylece halifelik ile devlet teşkilatında kendisine bağlı bir güvenlik sistemi yarattı. Bununla beraber memurlara dini günlerde verilen ikramiyenin ihmal edilmemesi önem taşımaktaydı. Ayrıca memurların dindarlığı hususu özellikle dünya Müslümanlarına temsili amacıyla gönderilecek olan

<sup>139</sup> Eraslan, *a.g.e.*, s. 47

<sup>140</sup> Eraslan, *a.g.e.* s. 193

<sup>141</sup> Eraslan, s. 198-202

görevlilerde büyük önem aşıyordu. Müslümanların gözünde kusursuz bir halife olarak anılma yönünde gayret göstermekteydi.<sup>142</sup>

Pan-islamist politika kamuoyunun şekillendirilmesi amacını da taşıyordu. İslami açıdan herhangi bir değer taşıyan eserlerin sıradan konuma düşürülmemesine gayret gösteriliyordu. İstanbul’da Müslüman mahallelerinde içki satışının yasaklanması, meyhanelerin kapatılması gibi emirler, şehirde umumi ahlakın düzenlenmesine yönelik beyanlar aynı amacı taşıyordu: hilafet merkezinde tam bir İslam havası oluşturmak.<sup>143</sup>

Dünya Müslümanları arasında sosyal dayanışmanın sağlanması İslamcı politikanın toplum nezdinde de karşılık bulduğu bir göstergesiydi. 1877-78 Osmanlı-Rus savaşında Hindistan Müslümanlarının aralarında yardım amaçlı para toplayarak İstanbul’a göndermeye çalışmaları bu duruma bir örnektir.<sup>144</sup>

İslamcı siyasetin kilit noktasında ise ‘hac’ vardı. Hac dünya Müslümanlarının yıllık bir kongresi olarak görülüyordu. Bu süre zarfında Müslümanlar farklı coğrafyalarda yaşayan dindaşları ile dünyanın farklı köşelerinden haber alabilmekteydi. Sultan hac’ı bahane ederek kendi otoritesini inşa etme noktasında oldukça cömert davranacaktır.<sup>145</sup>

Sultan Abdülhamid’in dış politikasına baktığımızda ise temel prensip Müslüman halklarla olan bağları kuvvetlendirmek vardı. Örneğin bu süreçte Osmanlı-İran ilişkileri tarihsel arka plan ve mezhepsel farklılıklara rağmen oldukça olumlu bir yol izlemiştir.<sup>146</sup> Sultan özellikle sömürgeci güçlerin hâkimiyetinde yaşayan Müslümanlara ayrı bir önem gösteriyordu: Rusya hâkimiyetindeki Orta Asya

---

<sup>142</sup> Eraslan, s. 209

<sup>143</sup> Eraslan, s. 221-229

<sup>144</sup> Eraslan, s. 120

<sup>145</sup> Azmi Özcan, ‘İttihâd-ı İslam’, *İA*, s. 470-475; Eraslan, s. 202

<sup>146</sup> Eraslan, s. 299

Müslümanları, İngiliz sömürüsü Hindistan'da, Hollanda sömürgesi olan Güneydoğu Asya'da ve İtalya-Fransa işgalinde Kuzey Afrika Müslümanları öncelikliydi. Fakat burada sultan hamleleri siyasi bir güçten ziyade sosyal ve kültürel bir anlam taşımaktaydı. Onun amacı bu kolonilerdeki nüfusu tehdit unsuru olarak göstermek ve büyük güçlerin Osmanlı ile uğraşmasını engellemektir zira devletin kalkınması için uzun süren bir barışa ihtiyaç vardı.<sup>147</sup>

Görünüşe bakılırsa Abdülhamid, dış dünya Müslümanlarında bu imajı yaratabilmiş görünüyordu. Zira Ertuğrul Firkateyni 28 Ekim 1889'da Bombay limanına uğradığında halk büyük bir teveccüh göstermiş ve izdiham olmuştu. Öyle ki bağımsız Müslüman toprağı diyerek gemide namaz bile kılınmıştı.<sup>148</sup>

### 3.4.3.ABDÜLHAMİD DEVRİ DÜŞÜNCE HAYATINDA İSLAMCILIK

Abdülhamid devri İslamcılık siyaseti tabii olarak basın hayatına da yön çizdi. Gazeteler dünya Müslümanlarından havadisler getiriyor, Müslümanları gönül birliğine davet ediyordu.<sup>149</sup> Bu dönem de ideal model olarak 'Batı uygarlığı' imgesinin yerini 'Arap uygarlığı' imgesi almıştı. O kadar ki Ernest Renan, İslam'ı felsefe ve bilime düşman bir din olarak tanımlarken, Namık Kemal yazmış olduğu reddiyesinde Batı uygarlığının uyanışına vesile olan tüm ortaçağ bilginlerinin Arap olduğunu ileri sürmekten gocunmuyordu.<sup>150</sup>

Cemaâleddin Efgânî, Pan-İslamcılık'ın hayat bulmasında büyük katkıları olmuş olan bir düşünürdü. Efgânî, bir yandan müslüman toplumlarda vatan ve millet hissiyatlarını uyandırarak sömürgeci güçlerin egemenliğinden kurtulmayı vaat ediyor

<sup>147</sup> Eraslan, s. 175

<sup>148</sup> Eraslan, s. 362

<sup>149</sup> Karpas, *a.g.e.*, s. 198

<sup>150</sup> Berkes, *a.g.e.*, s. 353

öbür yandan ise tüm dünya Müslümanlarını siyasi bir birliğe teşvik ediyordu. Onun bu fikirleri geniş yankı yapmaktaydı.<sup>151</sup>

Genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız Sultan II. Abdülhamid devri, İttihâd-ı İslâm siyaseti üzerine inşa edilmişti. Gerek toplum hayatına gerekse dış politikayı şekillendiren düşünce Pan-İslamcılıktı. Bu siyaset yalnız padişahın şahsi görüşünden kaynaklanmıyordu bununla birlikte çevresel faktörlerin oluşturmuş olduğu ortam daha ağır basmaktaydı. Cezmi Eraslan, tahta oturan Abdülhamid olmasa dahi İslamcı siyaset yine de takip edileceğini çünkü o ortamda devlet menfaatlerine hizmet edebilecek tek yöntemin bu olduğunu ifade eder.<sup>152</sup>

### 3.5.Jön Türkler’de İslam Düşüncesi

Sultan II. Abdülhamid rejimini sona erdirecek olan Jön Türkler’in düşünce yapıları, daha önceki gruplar gibi dağınık olmakla beraber, amaç ve ilke anlamında daha sistemattir. Bu da onlara daha başarılı bir örgütlenme ve hedefe ulaşma fırsatı vermiştir.<sup>153</sup> Jön Türk düşüncesinin doğuş şartlarına değindiğimizde bu fikirleri izlemek daha da kolaylaşacaktır.

#### 3.5.1.JÖN TÜRK DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞU

Jön Türkler, Abdülhamid’in dizayn ettiği topluma oldukça uzak kalmışlardı yani toplum ile bir değer uyumsuzluğu yaşıyorlardı.<sup>154</sup> Bu durum onların batı menşeli düşüncelere sahip olmalarından ötürüydü. Tıbbiye’de ve Mülkiye’de almış oldukları eğitim, onların biyolojik materyalizm ve pozitivism fikirlerini sahiplenmelerinde

<sup>151</sup> Hayreddin Karaman, ‘Cemaâleddin Efgânî’, *İA*, s. 456-466; Keddie N. R., Pan-Islam as Proto-Nationalism. *The Journal of Modern History*, *XLI*, 17-28

<sup>152</sup> Eraslan, s. 390

<sup>153</sup> Şükrü Hanioglu, ‘İttihat ve Terakki Cemiyeti’, *İA*, s.480

<sup>154</sup> Mardin Ş. (2017). *Jön Türkler’in Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 19



büyük rol oynamaktaydı.<sup>155</sup> Mülkiye bir fikir merkezi olarak hizmet ederken, Tıbbiye’de yetişen gençler biyolojik materyalizmi topluma uyarlayarak sorunları çözmeye gayretindeydiler.<sup>156</sup> Onların bu eğitimlerinin yanı sıra yerli ve yabancı basını takip edebilmeleri çağın fikirlerini yakalama konusunda yardımcı olmuştur. Bu da Abdülhamid rejimine (tabii olarak) muhalif olmaları ve daha laik anlayışı zihinlerinde barındırmalarında etki sahibidir.

### 3.5.2.JÖN TÜRKLER’İN DÜŞÜNÇESİNDE ‘İSLAM’IN YERİ

Jön Türkler’in düşünce yapısında Yeni Osmanlılar’a kıyasla Batı fikirleri çok daha yoğun görülmektedir. Yeni Osmanlılar, İslam ve Batı düşüncesini bağdaştırma çabalarını samimi bir şekilde yürütmekteyken (özellikle Namık Kemal) Jön Türkler’de ise bu çaba yapay kalmaktadır ve sadece toplumu ikna çabasıdır.<sup>157</sup>

Jön Türkler’de İslam, bir sosyolojik kurum olarak ele alınmaktadır.<sup>158</sup> Toplum fertlerini birbirine bağlayan bir yapı anlamı taşımaktadır.<sup>159</sup> Toplumsal gelişimin önünde bir engel olarak din durmaktadır ve bu zihniyet yıkılıp bilimsellik hakim kılınmalıdır.<sup>160</sup> Jön Türklerdeki Bu anlayışı yansıtan popüler bir söylem şudur: ‘Bilim elitlerin dini iken, din kitlelerin bilimidir.’<sup>161</sup>

Jön Türkler’de İslam’ı iki katmanlı tasvir eden Hanioglu, ilk katmanın modernleşmenin İslami bir konsept dahilinde verilmesi fikri olduğunu söyler.<sup>162</sup> Bu

<sup>155</sup> Özellikle Mülkiye’deki gençlerin yetişmesinde akademik anlamda önemli isimleri barındırmasının büyük payı vardı, bkz: Mardin, *Jön Türkler’in Siyasi Fikirleri*, s. 50-55

<sup>156</sup> Şükrü Hanioglu, ‘Jön Türkler’, *İA*, s.584-587

<sup>157</sup> Hanioglu Ş. (1995). *The Young Turks in Opposition*, New York: Oxford University Press, s. 201

<sup>158</sup> Hanioglu Ş. (1986). *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 619-626

<sup>159</sup> Bu görüş özellikle Ahmet Rıza’nın pozitivistinde oldukça belirgindir.

<sup>160</sup> Şükrü Hanioglu, ‘Jön Türkler’, *İA*, s. 587

<sup>161</sup> ‘Science is the religion of the elite, whereas religion is the science of the masses’ aktaran: Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, s. 201

<sup>162</sup> Hanioglu, *a.g.e.*, s. 201

çabaların örnekleri oldukça geniştir. Parleментар rejimi ‘müşavere’ olarak tanıtacaklar, kızların okula gitmeleri gerekliliğini peygamberin hadisinden çıkartacaklardır.<sup>163</sup> Özellikle İttihad ve Terakki’de İslam bir propaganda aracı olarak kullanılıyordu.<sup>164</sup> İslam, bir modernleşme aracı olarak 1908’e kadar kullanılmaktan çekinilmeyecekti.<sup>165</sup>

İkinci katman ise ümmet bilinci olarak toplumsal etmeniydi. İslam, bir ‘Müslüman ruh’u, ‘Müslümanların psikolojileri’ni anlama yoluuydu.<sup>166</sup> Bu durum yukarıda bahsi geçen: İslam’ın bir sosyolojik kurum olarak ele alınması noktasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Jön Türkler’in ana gayretleri ‘liberal ve ilerlemeci bir İslam’ yaratmak noktasına odaklandı.<sup>167</sup>

‘Tabii hukuk’ anlayışının Yeni Osmanlılar’dan farklı olması da jön Türkler’in düşüncelerinde ne derce ileri boyutlara ulaştıklarını göstermesi açısından önemlidir. Yeni Osmanlılar, tabii hukuk-tabiat kanunu gibi kavramları ilahi bir çerçeve zarfında ele almaktaydılar. Ancak Jön Türkler’in tabii hukuk anlayışı tamamen maddeci-materyalisttir.<sup>168</sup> Yine devlet teorisinde İslami temellerin az konuşulmaya başlanmış olması da Jön Türkler’in laik anlayışa oldukça yaklaşmış olduklarının göstergesidir.<sup>169</sup>

### 3.5.3.JÖN TÜRK DÜŞÜNÜRLERİNDE İSLAM

İlk olarak Mizancı Murat’a değinecek olursak kendisinin bu kadro içerisinde en İslamcı görüşlere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Meşveret usulünü şariat’ın gerekliliği

<sup>163</sup> Hanioglu, *a.g.e.*, s. 201

<sup>164</sup> Hanioglu Ş. (2001). *Preparation for a Revolution*, New York: Oxford University Press, s. 306-308

<sup>165</sup> Hanioglu, *Preparation for a Revolution*, s. 306

<sup>166</sup> Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, s. 201

<sup>167</sup> Hanioglu, *a.g.e.*, s. 202

<sup>168</sup> Mardin, *a.g.e.*, s. 185

<sup>169</sup> Mardin, *a.g.e.*, s. 163

ile savunurken,<sup>170</sup> bütün İslam dünyasının birleşmesi ve büyük bir Müslüman meşrutiyet sisteminin kurulması gerektiğini söylüyordu.<sup>171</sup> Öyle ki ‘Yüksek Şeriat Şûrası’ adını verdiği ve görevi anayasanın uygulanması ve halifenin şeriat’a uygun davranmasını denetlemek olan bu kurum, Asya ve Afrika Müslüman ülkelerin temsilcilerinden oluşacak ve İstanbul’da Şeyhülislam’ın başkanlığı altında toplanacaktı.<sup>172</sup> İslam’ı siyasi bir koz olarak kullanan Murat Bey’in panislamist düşüncelerini izlemek oldukça kolaydır.<sup>173</sup> Ayrıca Murat Bey de tezlerini savunmak için İslam’ı referans olarak göstermekteydi.<sup>174</sup> Murat Bey, devletin resmi ideolojisinin Osmanlılık iken, kültürel ideolojisinin ‘İttihâd-ı İslam’ olduğunu söylerdi.<sup>175</sup>

İkinci bir isim olarak Ahmet Rıza’yı ele alacağız. İlk olarak söylemek gerekirse onun da meşrutiyet rejimini şeriat ile bağdaştırmaya çalıştığını üstelik Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir, Ömer’den örneklerle delillendirme çabalarında olduğunu görürüz.<sup>176</sup> Ahmet Rıza, İslam’ı sosyal bir harç olarak görüyordu.<sup>177</sup> Aynı zamanda İslam ile cumhuriyetçi rejim arasında bağ kurmaya çalışıyordu.<sup>178</sup>

Tam Batıcıların lideri olan Abdullah Cevdet oldukça cesur fikirlerin babasıydı. Abdullah Cevdet, her ne kadar dini bir kenara itmiş görünse de maneviyat onun düşüncelerinde temel değerlerdendir.<sup>179</sup> Felsefe ansiklopedisi niteliğinde bir eser olan ‘Fünûn ve Felsefe’ İslam âlimlerinin fikirlerini ve materyalist filozofların

<sup>170</sup> Abdullah Uçman, ‘Mizancı Murad’, *İA*, s.214

<sup>171</sup> Berkes, *a.g.e.*, s. 395

<sup>172</sup> Berkes, s. 396

<sup>173</sup> Mardin, *a.g.e.*, s.121

<sup>174</sup> Mardin, s. 122

<sup>175</sup> Abdullah Uçman, ‘Mizancı Murad’, *İA*, s.214

<sup>176</sup> Berkes, s. 394

<sup>177</sup> Mardin, s.187

<sup>178</sup> Mardin, s. 189

<sup>179</sup> Mardin, *a.g.e.*, s. 233

düşüncelerini uzlaştırma çabasıydı.<sup>180</sup> Tıpkı Ahmet Rıza gibi Cevdet de dini sosyal bir kurum olarak görüyordu.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Hanioglu, 'Abdullah Cevdet', İA, s, 90-93

<sup>181</sup> Mardin, s. 235

## 4.İKİNCİ MEŞRUTİYET DEVRİNDE İSLAMCILIK

### 4.1.İkinci Meşrutiyet Devrinde İslamcı Örgütlenme

İkinci meşrutiyet devri, fikrî ve siyasî düşüncelerin örgütlenmesi noktasında, özellikle ilk yıllarda, büyük zenginlik ihtiva etmektedir. İslamcı düşünce de tabii olarak örgütlenmiştir. İslamcı örgütlenme izlenildiğinde ilk akla gelen ‘İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti’dir. Özellikle 31 Mart Karşı devriminde oynadığı rol sebebiyle ele alınmalıdır.

#### 4.1.1.İTTİHÂD-I MUHAMMEDÎ CEMİYETİ

İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti, bir İslamcı gazete olan *Volkan* Gazetesinin sahibi Derviş Vahdetî<sup>182</sup> tarafından kurulan bir siyasi örgüttü. 31 Mart hadisesinden oldukça kısa bir süre önce kurulmuş olmasına karşın dönemin sosyal ve siyasi şartları sebebiyle devrimin görünen yüzü olmuş ve Hareket Ordusunun<sup>183</sup> duruma müdahalesi ile kapatılmıştı.<sup>184</sup>

Derviş Vahdetî, *Volkan* isimli bir gazete çıkarmaktaydı. Kendisine gelen bir takım insanlar İstanbul’daki Mason localarına karşılık ‘İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti’ adında bir cemiyet kuracaklarını ve *Volkan*’ın da bu cemiyetin resmi yayın organı olmasını teklif ettiler. Her ne kadar bu teklifi kabul etmiş olsa da kısa bir süre sonra bu insanlarla uyuşmadığını belirterek ayrılmış, fakat aynı isimle yeni bir siyasi fırka kurmaya girişmişti.<sup>185</sup> Bir Mevlid kandiline rastlayan 23 Mart 1325/5 Nisan 1909’da Ayasofya önünde yapılan açılışa özellikle ulema kanadından ve medrese

<sup>182</sup> Hayat öyküsü için bkz.: Zekeriya Kurşun-Kemal Kahraman, ‘Derviş Vahdetî’, *İA*, s.198-200

<sup>183</sup> 31 Mart olayını bastırmak için Selanik’ten İstanbul’a gelen ordu, detaylı bilgi için bkz.:Zekeriya Türkmen, ‘Hareket Ordusu’, *İA*, s. 125-127

<sup>184</sup> Azmi Özcan, ‘İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti’, *İA*, s. 475-476

<sup>185</sup> Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, s. 190; Azmi Özcan, ‘İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti’

öğrencilerinden büyük katılım olmuştu.<sup>186</sup> Her ne kadar isyanın(31 Mart) arkasında pek çok farklı güç merkezleri olsa dahi, isyancıların ellerinde Cemiyet'in açılış günü dağıtmış olduğu bayrakların olması ve yine 'Şeriat İsteriz' sloganının ayaklananlar tarafından benimsenmesi Cemiyet'i olayların merkezine koymuş oldu.<sup>187</sup> Netice de isyanın bastırılması ile de hem Derviş Vahdetî yargılanarak idam edildi hem de örgütün hayatı son bulmuş oldu.<sup>188</sup>

Örgütün ideolojisini *Volkan* üzerinden incelersek görülür ki kendi zamanının en İslamcı söylemlerine sahiptir. İlk olarak gazetenin 3 Mart 1325/16 Mart 1909 tarihli 75. Sayısında yayınlanan nizamnâmede ilk madde 'Cemiyetin reisi Hazret-i Muhammed Mustafa (s.a.v.)dir' demektedir.<sup>189</sup> Yine cemiyetin amacı 3. maddede şöyle belirtilmektedir: "memâlik-i hilâfette ve sair bilâdda mütemekkin ânasır-ı muhtelif-i İslâmiyye'nin tehzîb-i ahlâkına ve içtimaî terakkiyâtına bâis-i yegâne olan Kur'ân-ı Kerîm'in şerî'at-i mutahharanın ilâ-yevmi'l-kıyâm te'min-i devâmına sa'y ü gayret eylemek"<sup>190</sup> Cemiyet, İttihat ve Terakki'nin istibdatına sesini yükseltiyor ve meşruti rejimin şeriat usulü olduğu için savunuyordu.<sup>191</sup> Kanunların Şeriata uygun olması gerektiğini ve devletin kurtuluşunu ise hep dini bir çerçeve içinde arıyordu.<sup>192</sup>

#### 4.1.2.DİĞER İSLAMCI ÖRGÜTLENMELER

<sup>186</sup> Şüphesiz bu durumun ortaya çıkmasında dönemin şartları etkin bir faktördür: ulemanın zaten Tanzimat'tan beri gerileyen konumu ve medrese öğrencilerinin oldukça içler acısı durumları onları başkentte muhalif olarak konumlandırmaktaydı. Onlar da en dinci söyleme sahip *Volkan* etrafında toplanmışlardır. Bkz.: Akşin S. (1970). *31 Mart Olayı*, Ankara: AÜSBF Yayınları, s. 233; Ahmad, *İttihat ve Terakki*, s. 72; Tunaya, *Partiler*, s. 182

<sup>187</sup> İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti olaylarda tamamen masum değildir, bilhassa askeriyeyi isyana kazanmak için *Volkan*'da yayınlanan yazılar ve halkı kışkırtma olarak görülebilecek makaleler onunda bu isyanda rolü olduğunun bir göstergesidir. Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, s. 203

<sup>188</sup> Azmi Özcan, 'İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti', *İA*, s. 475-476

<sup>189</sup> *Volkan*, 3 Mart 1325, s. 75

<sup>190</sup> *Volkan*, 3 Mart 1325, s. 75

<sup>191</sup> *Volkan*, 19 Şubat 1324, s. 63

<sup>192</sup> Akşin, *31 Mart Olayı*, s. 235

İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti dışındaki örgütlenmeler arasında en önemlisi, 31 Mart olayına karışması nedeniyle ‘Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye’dir. Ulemanın mensup olduğu bu örgüt özellikle gittikçe yayılan laiklik reformlarına karşı bir hal sergilemişti. Neticede de 31 Mart esnasında İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti ile iş birliği içerisindeydi.<sup>193</sup> Tunaya bu ikisi dışında birkaç tane daha cemiyet ismi saymaktadır: El İslam Cemiyeti, 1908’de kurulmuş olan bu örgütün gayesi İslam’ı yaymak ve siyasi düşmanlıklardan korumaktır.<sup>194</sup> Cemiyet-i Sûfiye ismini taşıyan ve 1911 tarihli bir diğer örgütün amacı ise tüm tarikat ehlini tek çatı altında toplayabilmektir.<sup>195</sup>

#### 4.1.3.İSLAMCILARIN İTTİHAT VE TERAKKİ İLE İLİŞKİLERİ

İslamcılar, incelediğimiz bu dönem boyunca ‘İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti’ dışında dinci kimliğini bu kadar açık eden başka bir örgüt içerisinde yer almadılar.<sup>196</sup> Bununla birlikte siyasetin içerisinde aktif bulunmuşlar hatta İttihat ve Terakki’de önemli görevler üstlenmişlerdir. Örnek verecek olursak eğer: Said Halim Paşa’nın İttihat ve Terakki başkanlığı, Mustafa Sabri Efendi İttihat ve Terakki üyeliği, Ahali Fırkası ile Hürriyet ve İtilaf Fırkası kuruculuğu, Elmalılı Muhammed Hamdi ise Evkaf Nazırlığı, Said Nursi’nin ise İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti kuruculuğunda bulunmasını sayabiliriz.<sup>197</sup>

Abdülhamid rejiminin aleyhtarı bir tutu sergileyen İslamcılar, meşrutiyetin yeniden ilanı sayesinde İttihatçıların savunucusu misyonunu üstlenmişlerdir. Öyle ki, İttihat ve Terakki’yi ‘mübarek/mukaddes cemiyet’, ‘fırka-i muhtereme’ olarak görüyor, onları İslam dünyasını kurtaracak ‘erbab-ı fetih’, ‘ashab-ı celadet’ olarak nitelendiriyorlardı.

<sup>193</sup> Akşin, *a.g.e.*, s. 233-241; Tunaya T.Z. (1998). *İslamcılık Cereyanı*, s. 37

<sup>194</sup> Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, s. 37; Akşin, *a.g.e.*, s. 234-241

<sup>195</sup> Tunaya, *a.g.e.*, s. 37

<sup>196</sup> Azmi Özcan, ‘İslamcılık: İkinci Meşrutiyet’, *İA*, s.64

<sup>197</sup> Azmi Özcan, ‘İslamcılık: İkinci Meşrutiyet’, *İA*, s.64

Hatta Derviş Vahdetî, cemiyetini açılış konuşmasında ittihatçılar için şöyle ifadeler kullanıyordu: ‘Niyaziler, Enverler, Selahaddinler, Eyüb Sabriler, Hasan Beyler, ve bu zevât-ı muhteremenin emsâli, zamanın Hâlid bin Velîd’leridirler, Allah bunlardan râzı olsun.’<sup>198</sup>

## 4.2.İkinci Meşrutiyet Devrinde İslamcı Basın

İkinci Meşrutiyet dönemi (1908-1918), basın anlamında bir patlamanın yaşandığı dönemdir.<sup>199</sup> Meşrutiyet’in ilanından itibaren gerek yerli gerekse yabancı basın ve hatta yerel basın alanında büyük bir artış gözükür. Her ne kadar uzun ömürlü dergi ve gazetelerin sayısı oldukça az olsa da, her türlü söyleme sahip olan basın, siyasi fikirlerin, ‘kadın’ın, çocuklar ve gençliğin durumunun konuşulduğu bir mecradır.<sup>200</sup> Bu kalabalık yayın arasında İslamcı dergi ve gazetelerde önemli bir yer işgal etmektedir.

### 4.2.1.SEBİLÜRREŞÂD

Ebül'ula Mardin ve Eşref Edip’in (Fergan) kurucusu olduğu dergi *Sırat-ı Müstakim* adıyla 14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908’de yayın hayatına başlamıştır. İlk 182 sayıdan sonra 24 Şubat 1327/8 Mart 1912’deki 183. sayıdan itibaren formatını büyük oranda koruyarak *Sebilürreşâd* adıyla yayımını sürdürmüştür. Oldukça kalabalık bir yazar kadrosuna sahip olan derginin en uzun soluklu yazarı Mehmed Âkif (Ersoy) olmuştur.<sup>201</sup> Derginin işlemekte olduğu konular ise ilim ve fen ile siyasiyat temel olmak üzere tefsîr-i şerif, hadîs-i şerif, içtimâiyat, felsefe, fıkıh, edebiyat, tarih, talim,

<sup>198</sup> *Volkan*, 23 Mart 1325, s. 95

<sup>199</sup> 29 Temmuz 1908’den itibaren İmparatorluk’taki süreli yayın sayısı 739’dur. Bkz.: Kocabaşoğlu U. (2010). İkinci Meşrutiyet’in Birinci Meşrutiyeti: ‘Matbuat’, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Basın Ve Siyaset*, 221-235

<sup>200</sup> Dönemin dergilerinin içeriğine dair kapsamlı bir çalışms için bkz.: Bülent Varlık, ‘Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri’, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 112-125

<sup>201</sup> Yazar Kadrosunun bir listesi için bkz.: Adem Efe, ‘Sebilürreşâd’, *İA*, s. 251



terbiye, ... gibi alanlardadır. Dergi, dünyanın çeşitli bölgelerindeki (Mısır, Hindistan, Balkanlar, Kuzey Afrika, Rusya, Japonya, Çin, İngiltere, ...) Müslümanlar hakkında sağlıklı haberler sunabilmesi açısından önem taşımaktadır. İslamcı basının en uzun süreli yayını olan dergi 5 Mart 1925’de 641. Sayı ile yayın hayatına son vermiştir.<sup>202</sup>

Derginin fikir dünyasında baktığımızda ise İslamcılık düşüncesinin hâkim olduğunu görmekteyiz. İslam dininin mükemmel bir yapısının olduğunu ve her çağda yaşayabileceğini savunan dergi, batının gülü ve dikenini ile alınması gerektiğini savunan tam batıcılara karşı sert bir tavır alarak münakaşalara girmektedir. Bununla beraber batının bilim ve teknik alanındaki üstünlüğünü kabul ederek bu yönlerinin alınırken değerler sisteminin bırakılması gerektiği noktasında görüş bildirmektedir. Çağdaşlığın(Asrîlik) batının bu teknik yanlarını almak olurken Tanzimat’tan beridir aksi bir şekilde batı değerlerini taklitten öteye geçememiş olmaktan dolayı hoşnutsuzdur. Tüm bunlarla beraber İslam dünyasının geri kalmasının sebepleri, Müslüman toplumların nasıl kalkınabileceği, İslam toplumlarındaki cehaletin sebepleri, hurafelerin dinin önüne geçmesi, ... gibi konular üzerinde makaleler neşredilmiştir.<sup>203</sup>

#### 4.2.2.VOLKAN

28 Teşrînisânî 1324 – 7 Nisan 1325 (11 Aralık 1908 – 20 Nisan 1909) tarihleri arasında Derviş Vahdetî tarafından çıkartılan ve İstanbul’da toplam 110 sayı olarak neşredilmiş olan günlük dini ve siyasi içerikli gazetedir. Halkın anlayabilmesi amacıyla sade bir dil tercih edilmektedir. Okuyuculardan da yazı kabul eden derginin kadrosunda çoğu dersiâm olmak üzere 29 kişi mevcuttur. Aynı zamanda Derviş

<sup>202</sup> Adem Efe, ‘Sebilürreşâd’, *İA*, s. 251

<sup>203</sup> Efe A. (2008). UZUN SOLUKLU İSLAMCI BİR DERGI: SEBİLÜRREŞAD (Tarihçesi ve Bazı Sosyo-Kültürel Problemlere Yaklaşımı), *Marife*, *II*, 157-180

Vahdetî'nin kurmuş olduğu 'İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin resmi yayın organıdır. Gazete bir yandan Meşrutiyet'i savunurken öbür yandan çıkan kanunların İslam'a aykırı olan yanlarını eleştiriyordu. Jön Türkler'i 'hürriyet kahramanları' olarak görüyor ve özgürlük ortamını savunuyordu. Hatta Mason localarına karşı bir tutum sergilese dahi onların kapatılması için hükümete başvurmuş olan ulemayı eleştirmiş ve en ufak bir istibdada yol açabilecek harekete müsamaha etmemiştir. 31 Mart isyanı öncesinde gazetede askerlerin, dini hafife alarak namaza izin vermeyen bazı ittihatçı subayları eleştiren mektupların yayınlanmıştı. Bu da gazeteyi 31 mart kışkırtıcısı konumuna düşürdü ve isyan sonrası kapatıldı.<sup>204</sup>

#### 4.2.3.BEYÂNÜLHAK

İstanbul· da 9 Ramazan 1326/5 Ekim 1908- 24 Zilkade 1330/4 Kasım 1912 tarihleri arasında 182 sayı ve Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin yayın organı olarak yayımlanan gazetedir. İlk sayıda amacın 'emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker' yapmak olduğu belirtilmiştir. Gazetenin başyazarı son şeyhülislamıardan Mustafa Sabri Efendi olmakla birlikte yazar kadrosunda çok sayıda müderris, muallim, medrese talebesi de bulunmaktadır. Gazete dini, siyasi, edebi içeriklidir. Ayrıca güncel konularda muhtevayı işgal etmektedir. İslami muhtevalı şiirlerin oluşturduğu bir kısım oldukça geniştir ve 'müteferrikât' başlığı altındaki bölümde ise halkın dini şikâyetleri ve bunlara verilen cevaplar bulunur.<sup>205</sup>

#### 4.2.4.İSLAM MECMUASI

Kazanlı Halim Sabit'in idaresinde on beş günlük olarak 30 Kanunusani 1329/12 Şubat 1914 - 30 Teşrinievvel 1334/30 Ekim 1918 tarihleri arasında yayımını sürdüren

<sup>204</sup> Ertuğrul Düzdağ, 'Volkan' İA, s. 123-125; Düzdağ E. (2010). Volkan: 1908-1909 Yıllarında Yayınlanan Dini, Siyasi Günlük Gazete, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Basın Ve Siyaset*, 211-220

<sup>205</sup> Ekrem Bektaş, 'Beyânülhak', İA, s. 34-35; Zafer Toprak, 'İkinci Meşrutiyet'te Fikir Dergileri', *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 126-132

dergi altmış üç sayı çıkmıştır. Derginin yazar kadrosunda başta Halim Sabit olmak üzere çoğu geleneksel eğitiminin yanı sıra modern öğrenimini de almış olan M. Şerefettin (Yaltkaya), M. Şemseddin (Günaltay), Ziya Gökalp, Ahmet Agayef (Ağaoğlu), Köprülüzade Mehmed Fuad, Ömer Seyfeddin gibi isimler yer almaktadır. Modernist bir İslamcı bakışa sahip mecmuada 'İslam' ile birlikte 'millet' kavramı işlenir ve bağdaştırılmaya çalışılır. Her sayısının başında Kur'an-ı Kerim'den bir süre veya ayetle bunların tercüme ve açıklamalarına yer verilen dergide İslam dünyasının geri kalmasının sebepleri, kadınların statüsü, poligami, milli iktisat en çok işlenen konulardır. Ziya Gökalp'in dini ahlak, eğitim konuları üzerindeki makaleleri, Köprülüzade Mehmed Fuad'ın edebi incelemeleri dergide yer alan önemli metinlerdir. Milli sermaye üzerinde fikirler, Rusya Müslümanlarının ticari başarıları vs. ele alınan diğer konulardandır.<sup>206</sup>

#### 4.2.5.CERİDE-İ SÛFİYYE

Cumhuriyet'ten önceki tasavvuf ağırlıklı dergilerin en uzun ömürlüsü olan *Ceride-i Sûfiyye* 6 Mart 1325/19 Mart 1909 ve 1 Eylül 1335/1919 arasında haftalık olarak 161 sayı yayınlanmıştır. *Ceride-i Sûfiyye*'yi diğer İslamcı dergilerden ayıran en önemli yanı edebiyat, din, ahlak yanında tasavvufa büyük önem vermesidir. Yazar kadrosunun çoğunluğunu sûfilerin oluşturduğu dergi 'beşik şeyhliğinin mahzurları' gibi tasavvufun günlük meselelerine değinmektedir.<sup>207</sup>

#### 4.2.6.CİHÂN-I İSLAM

Dergi, Cem'iyet-i Hayriyye-i İslamiyye tarafından Türkçe, Arapça ve Urduca olarak ve İttihat ve Terakki hükümetinin kararıyla, o sırada İngiliz işgali altında

<sup>206</sup> Tuba Çavdar, 'İslam Mecmuası', İA, s. 53-54; Zafer Toprak, 'İkinci Meşrutiyet'te Fikir Dergileri', *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 126-132

<sup>207</sup> Mustafa Kara, 'Ceride-i Sûfiyye', İA, s. 410

bulunan Hindistan. Mısır ve İran'daki Müslüman halkı İngilizler'e karşı uyandırmak ve İngilizler'in Osmanlı Devleti ve hilafet aleyhine giriştiği propagandaları önlemek maksadıyla yayına başlamıştır. 27 Mart 1330/9 Nisan 1914'de on veya on beş günde bir olmak üzere yayın hayatına başlayan dergi son olarak 1915'e kadar 53 sayıya ulaşabilmiştir. Dergideki makalelerde İngilizler'in Hindistan, Mısır ve İran'da Müslüman halka yaptıkları zulümler ve İngiliz propagandalarının asılsızlığı ve iç yüzü anlatılmaktadır. Üç dilde yayınlanan derginin amacı açıkça savaşa doğru giden günlerde ve bu dillerin konuşulduğu ülkelerde kamuoyu oluşturmaya yöneliktir.<sup>208</sup>

Bu yayınların yanı sıra pek çok dergi ve gazetede bu süre zarfında hizmet vermiştir: Filibeli Ahmed Hilmi'nin tasavvuf ve siyasi konular ağırlıklı olan *Hikmet*'i, dini meselelerle ilgili fetvaların ve üst düzey bir medrese ilminin ağırlıklı olduğu *Ceride-i İlmîyye*, geleneksel İslamcı *Sada-yı Hak*, tasavvuf ağırlıklı olarak ise *Tasavvuf, Muhibban*, sayılabilir.<sup>209</sup>

#### 4.3.İkinci Meşrutiyet Devrinde İslamcı Düşünürler

İslamcılık düşünüyü kendi içerisinde bir bütünlük içermediği gibi İslamcı düşünürlerinde hepsinin İslamcılığı farklı boyutlarda ele aldığını söylemek zorundayız. Düşüncelerde ortak noktalar bulunmakla birlikte farklı gruplaşmaların olduğunu görmek mümkündür, kimisi moderniteye tamamen karşı olurken kimi Batı'nın tekniğinin alınmasına itiraz etmemiş, bir diğeri ise akli ön plana koyan bir İslam anlayışını benimsemiştir. Bu konuda Hilmi Ziya Ülken şöyle bir sınıflandırma yapmaktadır:<sup>210</sup> Gelenekçi-muhafazakarlar(Mehmed Âkif), modernist İslamcılar(Şemsettin Günaltay), orta yol tutanlar(Musa Kazım), modernizm karşıtı

<sup>208</sup> Ziyad Ebuzyya, 'Cihân-ı İslam', *İA*, s. 535

<sup>209</sup> Detaylar için bkz.: Atilla Çetin, 'Hikmet', *İA*, s. 519-520; Nesimi Yazıcı, 'Ceride-i İlmîyye', *İA*, s. 407-408; Mustafa Kara, 'Tasavvuf', *İA*, s. 126; Mustafa Kara, 'Muhibban', *İA*, s. 34-35; ayrıca bkz.: Zafer Toprak, 'İkinci Meşrutiyet'te Fikir Dergileri', *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 126-132

<sup>210</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 278-285

olanlar(Mustafa Sabri). Burada dönemin bütün İslamcı düşünürlerinin fikirlerini ele almak mümkün olamayacağı için önde gelen isimlerden yalnızca dördü incelenecektir.<sup>211</sup>

#### 4.3.1.MEHMED ÂKİF

İkinci Meşrutiyet'in İslamcılık düşünüyü içerisinde önde gelen isimlerden olan Âkif,<sup>212</sup> hürriyete dayalı bir meşrutiyet savunucusu olarak II. Abdülhamid rejimine muhalif bir tutum sergilemişti. Çocukluğundan itibaren geleneksel bir İslam eğitimi ve kültürü içerisinde yetişmiş olan Âkif, milli ve manevi değerlere sahip çıkan bir düşünce sistemi vardır. İtikadı da İslam şeriatı içerisinde dahil eden Âkif'in İslam anlayışı bir dünya nizami olarak meydana gelmektedir. Yine Âkif'e göre din ile akıl arasında bir çatışma mümkün değildir:

'Zaten akıl ile şeriat başka başka şeyler değil ki... İşte bizim şeriatımız akıl şeriatıdır. Dinimiz akıl dinidir. Biz ise aklın hükmünü bile ta'til ettik. Hayrımıza bir teklif vaki olsa, bakarız: Şeriate muvafık mı, muhalif mi? Neûzubillah: Bu hal şeriate ne büyük bühthandır? Şeriat'ın içerisinde makul olmayan ne var? Şeriat yalnız Ahiret içi n mi? Öyle olsaydı, Allah Müslümanları hiç dünyaya göndermez; "elestü birabbiküm" imtihanını atlatanları doğrudan doğruya cennete geçirirdi! Zaten en birinci felaketimiz burada başlıyor: Din ile dünyayı bir birinden ayırmışız. Hâlbuki bunlar başka başka şeyler değil...' <sup>213</sup>

Müslümanların geri kalışının sebebini İslam olarak gören dönem yazarlarına karşı sorunun İslam'da değil, Müslümanların İslam'a uymamasında olduğunu savunur:

'Müslüman unsuru gâyet müdennî, doğru,

<sup>211</sup> Düşünürlerin siyasi görüşleri IV. Bölüm'de ele alınacaktır.

<sup>212</sup> Mehmed Âkif'in hayatı ve eserleri için bkz.: M. Orhan Okay - M. Ertuğrul Düzdağ, 'Mehmed Âkif Ersoy', *İA*, s. 432-439; ayrıca bkz.: Kara İ. (2017). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergâh yayınları, s. 367-369

<sup>213</sup> Âkif'ten aktaran: Kaya H. (2009). *Mehmed Âkif Ersoy'un Dini ve Siyasi Fikirleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ, s. 81

Şu kadar var ki değildir bu, onun mahzûru.  
 <<Müslümanlık>> denilen rûh-i ilâhî, arasak,  
 <<Müslümânız>> diyen insan yığınından ne uzak!<sup>214</sup>

Bununla birlikte Âkif'in en çok dert yandığı konu cehalettir.<sup>215</sup> Cehalet ise toplumun her türlü bidat ve hurafeyi din olarak algılamasına yol açmaktadır. Kur'anın yalnız lafzî manada okunduğunu ve anlaşamadığını şöyle ifade etmektedir:

'Lâfzı muhkem yalınız, anlaşılan, Kur'ân'ın:  
 Çünkü kaydında değil hiçbirimiz ma'nânın:  
 Ya açar Nazm-ı Celîl'in, bakarız yaprağına ;  
 Yâhud üfler geçeriz bir ölünün toprağına.  
 İnmemiştir hele Kur'ân, bunu hakkıyla bilin,  
 Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için!<sup>216</sup>

Dinin bir dünya nizamı olarak gören Âkif din-devletin ikiliğini kabul etmemekte ve seküler-laik yapılanmaya itiraz etmektedir.<sup>217 218</sup>

#### 4.3.2.SAİD HALİM PAŞA

Said Halim Paşa,<sup>219</sup> II. Meşrutiyet'in İslamcı entelektüel düşünürlerinden biridir. Her ne kadar eğitimini Avrupa'da almış olsa da İslam merkezli bir temel düşünce sistemine hâkimdir. Said Halim Paşa, İslam'da cemiyet ahlakı ve hayatı, hürriyet, eşitlik, İslam hukuku, devlet idaresi, gelişme ve geri kalmışlık, ... gibi konuları ele almıştır. Batı'ya karşı olmamak ile birlikte taklitçiliğe karşıdır ve batı medeniyetinin

<sup>214</sup> Süleymaniye Kürsüsünde'den aktaran İsmail Kara: *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, s.393

<sup>215</sup> Cehalet hakkında önemli bir yazısı için bkz.: Mehmed Âkif, 'Hasbihal', *Sırat-ı Müstakîm*, 22 Cemaziyelahir 1328, s. 95

<sup>216</sup> Süleymaniye Kürsüsünde'den aktaran İsmail Kara: *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s.380

<sup>217</sup> İslamcı düşünürlerin siyasi görüşleri ileride daha detaylı olarak ele alınacaktır.

<sup>218</sup> M. Orhan Okay - M. Ertuğrul Düzdağ, 'Mehmed Âkif Ersoy', *İA*, s. 432-439; Kaya, *Mehmed Âkif Ersoy'un Dini ve Siyasi Fikirleri*

<sup>219</sup> Biyografisi ve eserleri için bkz.: Said Halim Paşa, (2015). *Buhranlarımız Ve Son Eserleri*, İstanbul: İz yayıncılık (Haz. Ertuğrul Düzdağ), s. 15-35; İsmail Kara: *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 141-143; M. Hanefi Bostan, 'Said Halim Paşa', *İA*, 557-560

kendi kültürümüze uyarlanması gerekliliğini ifade eder.<sup>220</sup> İslam cemiyeti içerisinde feminist harekete müsamahası olmayan Said Halim eserinde şöyle görüş bildirmektedir: ‘Hiçbir medeniyet, hiçbir vakitte, kadın hürriyeti ile başlamadığı gibi, aksine bütün medeniyetlerin, kadınların hürriyetlerini ele geçirmeleri ile mahv olup gittikleri, tarihin en gerçek olaylarından biri olarak sabittir.’<sup>221</sup>

‘İslam’da Teşkilat-ı Siyasiye<sup>222</sup> isimli eserinde batı müesseseleri ile İslam müesseseleri arasında dünya görüşü itibarıyla farklılıklar bulunduğunu ve batı siyasi yapılarının(meclis, senato, demokrasi, ...) devlete bir fayda sağlayamayacağına inanmaktadır. Bununla birlikte Paşa, 1876 anayasasının hazırlanışı, amaçları vs. sebebiyle şeriate uygun olmadığını ifade eder.<sup>223</sup> *İslamlaşmak*<sup>224</sup> adlı eserinde ise İslam’ın inanç, ahlak, cemiyet, siyaset, vb. unsurlarının bir bütün olduğunu savunmaktadır.<sup>225</sup>

#### 4.3.3.MUSTAFA SABRİ EFENDİ

Mustafa Sabri Efendi,<sup>226</sup> modernizme tamamen karşı tutucu bir görüş sahibi, İslamcılarının ender isimlerdendi.<sup>227</sup> Mustafa Sabri Efendi kendi döneminde yaygın olan pozitivist, materyalist ve ateist akımların ortaya koyduğu güncel sorulara şer’i cevaplar vermiş, daha çok kelam ve usulü'd-din konuları üzerinde durmuştur. Mustafa Sabri, dini hayatı bayramlara indirgeyen bir anlayışın ortaya çıkmasından yakınarak

<sup>220</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız Ve Son Eserleri*, s. 104

<sup>221</sup> Said Halim, *Buhranlarımız*, s. 126

<sup>222</sup> Kara, a.g.e., s. 145-173

<sup>223</sup> Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 282

<sup>224</sup> Kara, a.g.e., s. 174-190

<sup>225</sup> M. Hanefi Bostan, ‘Said Halim Paşa’, *İA*, 557-560

<sup>226</sup> Biyografisi ve eserleri için bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, ‘Mustafa Sabri Efendi’ *İA*, s. 350-353; Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2 Metinler Kişiler*, 915-917

<sup>227</sup> Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 397

Hıristiyanları taklit etmekten kaynaklandığını düşündüğü bu yaklaşımın dinin içini boşaltmak anlamına geldiğini belirtir.<sup>228</sup>

Mustafa Sabri, kadın meselesinde oldukça sert bir tutum takınmaktadır. Batı taklitçilerinin kadın üzerinden toplumu değiştirmek istediklerini söyler ve onlara cevap mahiyetinde ‘*Kavlî fi’l-Mer’e ve Mukârenetuhû bi Akvâli Mukallidâti’l-Ğarbi*’ isimli eseri kaleme alır. Kadın konusunun toplumda Doğu ile Batı arasındaki en büyük farkı oluşturduğunu ve diğer konularda olduğu gibi, son zamanlarda bu konuda da Batı’yı taklit sorununun ortaya çıktığını belirtmektedir.<sup>229</sup>

Mustafa Sabri Dinî Müceddidler adıyla Batı’lılardan etkilenerek İslâm’da da reform yapılması gerektiğini düşünen reformist Müslüman ilim adamlarını eleştirmiştir. *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*<sup>230</sup> isimli eserinde ise, Vahdet-i Vücûd ekolüne bağlı olarak, kâfirlerin cehennemde ebedi kalmayacaklarını savunan Musa Carullah Bigiyef’in *Rahmet-i İlahiye Bürhanları* adlı kitabını tenkit için kaleme alınmıştır.<sup>231</sup>

#### 4.3.4.MEHMET ŞEMSETTİN

Modernist İslamcı sayılan<sup>232</sup> Şemsettin Günaltay, İkinci Meşrutiyet devrinde İslam ve Türk milliyetçiliğini bağdaştırmaya çalışan gruba dahil olmuş, cumhuriyet devrinde ise idari görevlerde bulunmuştur. 1913 itibariyle *Sebilürreşâd*’da yazmaya

<sup>228</sup> Yusuf Şevki Yavuz, ‘Mustafa Sabri Efendi’ *İA*, s. 350-353

<sup>229</sup> Nam M. (2010). Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislamlardan Mustafa Sabri Efendi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, 95-118

<sup>230</sup> Söz konusu eser Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2 Metinler Kişiler*, s. 919-3-923’de mevcuttur.

<sup>231</sup> Nam, *Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislamlardan Mustafa Sabri Efendi*, s. 113

<sup>232</sup> Bu tanımlamayı Ülken yapmaktadır: *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 582



başlayan Şemsettin Bey, daha sonrasında yazı hayatına *İslam Mecmuası*'nda devam etmiştir.<sup>233</sup>

O da diğerleri gibi geri kalmışlığın sebebini İslam'a değil Müslüman toplumların İslam'dan uzaklaşmalarına bağlamaktadır. İslam dünyasının geri kalmışlığını hurafe ve batıl inançlara birlikte cehalet ile açıklar. Ulema sınıfının çöküşü, tarikat ve tekkelerin taassupçuluğu<sup>234</sup> bu geri kalmışlıkta bir diğer etkenlerdir. İslam toplumlarının yalnız ilim ve akıl ile kurtulabileceğini savunur ve bu görüş dahilinde ictihad'ın her asırda vazgeçilemez bir ihtiyaç olduğunu söyler.<sup>235</sup> Dinin sosyolojik bir kurum olduğunu ve insanlığın ihtiyacı olduğunu söyleyen Şemsettin, İslam'ın akıl dini olduğunu ifade ederken bunu İslam tarihinin uzun serüvenini açıklayarak izah etmektedir.<sup>236</sup>

#### **4.4.İkinci Meşrutiyet Devrinde İslamcılık Ve Diğer Akımlar Arasındaki İlişki**

İkinci meşrutiyet devri hiç şüphesiz Osmanlı fikir hayatının en renkli dönemidir. Bu kısa süre o kadar hareketli geçmiştir ki (gerek devlet açısından gerekse toplum açısından) Stanford Shaw, gerçekten bu dönemin çok kısa süreli olduğuna inanmanın güç olduğunu ifade eder.<sup>237</sup> Bu dönem İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük düşüncelerinin yoğun olarak tartışıldığı dönemdir. Bu düşünce akımları ve düşünürler arasında da fikirler oldukça fazla tartışılmıştır.

##### **4.4.1.İSLAMCILAR VE BATICILAR**

<sup>233</sup> Biyografi ve eserleri için bkz.: Kamil Şahin 'Mehmed Şemsettin Günaltay', *İA*, s. 286-288; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 2*, s. 1071-1073; Ülken, *a.g.e.*, 582

<sup>234</sup> 'Tekkeler, Türbeler...' isimli yazısı için bkz.: Kara, *a.g.e.*, s. 1091-1099

<sup>235</sup> 'İctihad Üzerine' yazısı için bkz.. Kara, *a.g.e.*, s. 1080-1084

<sup>236</sup> Ülken, *a.g.e.*, s. 582-587; Kamil Şahin 'Mehmed Şemsettin Günaltay', *İA*, s. 286-288,

<sup>237</sup> Shaw, *a.g.e.*, s. 273

Batıcıların ve İslamcılarının her ne kadar ortak oldukları noktalar var ise de Meşrutiyet boyunca aralarındaki tartışmalar bitmemiştir. Ortak oldukları noktalara örnek vermek gerekirse, II. Abdülhamid tarafından Kanun-u Esasî'nin askıya alınması en çok Batılı ve İslamcı aydın tarafından eleştirildi.<sup>238</sup> Yine Peyami Safa'ya göre 'İsan-ı Osmanî' hususu da İslamcı ve batıcı aydınların anlaşmış oldukları noktaydı; her iki grup da dilin sadeleştirilip Türkçeleştirilmesine ve hatta Turanlaştırılmasına razı değillerdi.<sup>239</sup>

Tevfik Fikret ve Mehmed Akif bu iki akımın arasındaki anlaşmaz kutuplardılar. Her ne kadar ikisinin de aynı görüşe sahip olduğu konular olsa dahi ne Tevfik Fikret Batıcılığın n de Akif İslamcılığın taviz vermiştir. Tevfik Fikret'in İslam devleti fikrine karşı çıkması İslamcılar tarafından bu görüşünün Protestanlık olarak yaftalanmasına yol açacaktı.<sup>240</sup> Ülken onların arasındaki bu zıtlığı tanımlarken Fikret'in insaniyetçiliğine ve terakkiciliğine karşın Akif'in İslami geleneğe bağlı ve Müslüman sosyalist bir düşüncede olduğunu ifade eder.<sup>241</sup>

Bu dönemin en şiddetli tartışmalarından birisi Abdullah Cevdet ve İslamcılar arasında yaşanmıştır. Cevdet'in Dr. Dozy'nin 'İslamiyet Tarihi' isimli eserini Türkçe'ye çevirmesi İslamcı kanattan büyük tepki topladı.<sup>242</sup> Söz konusu eserde Dozy, Peygambri'nin hayatını bir marazi psikolojik durum olarak ifade ediyordu. *Sebilürreşâd*, bu kitap aleyhinde sürekli tenkitler yayınladı. Filibeli Ahmed Hilmi bahsi geçen esere reddiye olarak 'Tarih-i İslam' eserini kaleme aldı.<sup>243</sup> Her ne kadar

<sup>238</sup> Yıldız C. (1999). OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDEKİ ÜÇ DÜŞÜNCE AKIMININ SOSYOLOJİK ANALİZİ: BATILILAŞMA, İSLAMCILIK VE MİLLİYETÇİLİK. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, IV, 279-301, s. 282

<sup>239</sup> Safa P. (2017). *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 61

<sup>240</sup> Berkes, *a.g.e.*, s. 431

<sup>241</sup> Ülken, *a.g.e.*, s. 307

<sup>242</sup> Yıldız, *a.g.m.*, s. 285

<sup>243</sup> İlhan Kutluer, 'İslamcılık', *İA*, s. 66

Abdullah Cevdet bu olumsuz tesiri kırmak için yaptığı yeni çevirileri *İçtihat*'ta yayınlasa da bu imajı düzeltmedi.<sup>244</sup>

Bu dönem zarfında iki grup arasında en çok tartışılan meseleler kadınların toplumdaki statüsü ve ekonomi(faiz-ribâ) üzerinde cereyan ediyordu. Celal Nuri'nin İslamcılara söylevleri şu noktalardaydı: kadınlarla ilgili yazılarında örtünmenin ilk devirlerden kalma bir adet olduğunu ve kadının dişi bir yaratık olarak görülmesini önlemek için kullanıldığını, hâlbuki bugün örtünmenin kadını cemiyetten soyutladığını ifade ediyordu. Örtünme ve kadınlarla alakalı bu ifadeleri *Sebilürreşâd*'ın hücumlarına uğradı.<sup>245</sup> O, faiz ve ribânın ayrı şeyler olduğunu söylerken faizi meşru kazanç olarak görmekte, ribânın ise zulüm olduğunu söylemekteydi.<sup>246</sup> Onun bu söylevlerine karşı İslamcılar ise bu ayrıma gitmek bir yana sigortayı dahi Allah'ın iradesine karşı gelmek olarak görüyor ve cevaz vermiyorlardı.<sup>247</sup>

#### 4.4.2.İSLAMCILAR VE TÜRKÇÜLER

Türkçülük, İkinci Meşrutiyet döneminde büyük gelişme göstermiş bir düşüncedir. İslamcıların Türkçüler ile arasındaki tartışmalar da en az Batıcılar kadar çekişmelidir. İttihâd-ı İslam ve Turancılık ekseninde şiddetlenen tartışma çok farklı noktalara doğru sıçrayacaktı.

İslamcılar, Türkçüleri İslam bağıını kırmak, kavmiyetçilik davası gütmek, dinsizlik, Cengiz'i peygamberin yerine koymakla suçlamaktaydılar. Buna karşın Türkçüler ise kendilerini şöyle savunmaktaydılar: İslam kavmiyetçiliği değil asabiyeti yasaklamıştır. Türkler, İslam'ı kabullerinden bugüne İslam sancaktarlığı yapmış bir

<sup>244</sup> Ülken, *a.g.e.*, s. 356

<sup>245</sup> Ülken, s. 593

<sup>246</sup> Yıldız, *a.g.m.*, s. 285

<sup>247</sup> Berkez, s. 464

millettir. Selçukluların Haçlı Seferlerine geçit vermemesi bu durum için bir örnek teşkil etmektedir. Yine İslam bilim ve düşünce tarihine hizmeti dokunanların büyük çoğunluğunun Türkler'den olması savunulan bir diğer tezdır.<sup>248</sup>

İslamcılar Türkçülüğü dinsizlik olarak görmekte ve onları Ümmet-i Muhammed arasında kavmiyet davası gütmekle suçlamaktaydılar.<sup>249</sup> Süleyman Nazif ve Ahmed Ağaoğlu arasında başlayan kavga gittikçe büyüyecekti. Süleyman Nazif, İslam'da her türlü kavmiyetçilik davasının ortadan kaldırıldığını ayet ve hadisleri örnek göstererek söylemekteydi. O “Arap’inkini Araba, Acem’inkini Aceme iade edersek elimizde uzun kollu bir hırkadan başka bir şey kalmayacağını” söylüyordu. Onun bu *uzun kollu hırka* ifadesi aynı zamanda bir tartışmayı da başlatıyordu. Onun bu düşüncelerine karşın Ahmed Ağaoğlu ise Türklerin İslamiyet davası için tarih boyunca pek çok büyük hizmetler yaptıklarını ifade ediyordu.<sup>250</sup>

Onun bu sorularına karşılık tartışmaya Babanzâde Ahmet Naim de dâhil olacaktı. Kaleme aldığı ve *Sebilürreşâd*'de yayınlanan ‘İslam’da Davayı Kavmiyet’ yazılarında Türkçüleri ikiye ayırır: Halis Türkçüler ve Türkçü-İslamcılar olarak. Asıl muhatabı ise hem Türkçü olup hem İslamcı olmaya çalışanlardır.<sup>251</sup> Kavmiyet davasının Avrupa menşeli olduğunu söylemekte ve bir kalpte iki sevginin mümkün olamayacağını belirtmektedir. Halis Türkçüleri Cengiz yasasını kutsal görmekle ve yeni doğan çocuklara nice şirk dolu Turan isimleri koymakla suçlamakta, Türkçü-İslamcılarını da tövbe etmeye davet etmektedir. Daha sonra Ahmed Ağaoğlu, ‘İslam’da Davayı Milliyet’ eseri ile bu tartışmalara bir katkı sağladı. O, Ahmed Naim’in iddialarına

<sup>248</sup> Çalen, *a.g.e.*, s. 171-180

<sup>249</sup> Çalen M. (2017). *Osmanlılık Ve İslamcılık Karşısında Türkçülük*, İstanbul: ötügen yayınları, s. 153

<sup>250</sup> Çalen, *a.g.e.* s. 157

<sup>251</sup> Babanzâde Ahmet Naim, *İslam’da Kavmiyetçilik Yoktur*, İstanbul: Bedir yayınları, s. 30

‘kavmiyet’ ve ‘asabiyet’in birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyledi: İslam’da asabiyet yasaklanmışken kavmiyetçilikte ise bir mahzur yoktu.<sup>252</sup>

---

<sup>252</sup> Ahmed Naim, *a.g.e.*; Çalen, *a.g.e.*, s. 143-203

## 5.İKİNCİ MEŞRUTİYET DEVRİNDE İSLAMCILARIN DÜŞÜNCE YAPISI

İslamcılık bir tecdid(yenilenme) hareketi olarak ortaya çıkmıştı. İslam tarihinde bu tür hareketlerin geleneği oldukça köklüdür. Fakat, İslamcılık her ne kadar ana kaynaklara dönüşü savunsa dahi bu noktada başarı kaydettiği söylenemez. İslamcılık düşüncesi, daha çok Batı dünyasının siyasi sistemlerinin İslam’a uygunluğu, Batı biliminin alınabilirliği, akıl ve vahiy ilişkisi, Müslümanların geri kalmışlığının sebepleri... gibi meseleler etrafında şekillendi.<sup>253</sup>

### 5.1.İslamcılık’ın Farklı Boyutları

İslamcı düşünürlerin her biri İslam merkezli bir ıslah planı var idiyse de her birinin anladığı İslam ve İslamcılık farklıydı. Kimisi İslam’ı kültürel bir yapı olarak ele almaktayken, kimisi İslam’ı bir devlet ve toplum düzeni olarak görmekteydi.<sup>254</sup> Her bir düşünürün İslam dünyasının kurtuluşu için sunmuş olduğu reçete farklıydı. Tüm bunlarla birlikte bu dönemde İslamcı düşünce yapısı ana hatlarıyla modernist(reformcu) ve geleneksel olarak ikiye ayrılmaktadır.

*Sebilürreşâd*’ın taraf oluşturduğu İslamcı sınıf, batı’nın teknik bilimlerinin alınması gerektiğini söylerken batı değerlerine karşı bir tutum geliştirir. Bununla birlikte *Sebilürreşâd* ekibi *ıctihat* yanlısıdır. İslam dünyasının bugünkü çağa ayak uydurabilme kabiliyetini burada görmektedir. Zamanın ortaya koyduğu güncel meselelere dinen doğru yaklaşım yapabilmek için *ıctihat* kapısının çalınması şarttır.<sup>255</sup>

M. Şemsettin (Günaltay) gibileri, Batı’nın iktisadi ve sosyal kurumlarını almakta bir mahzur olmadığı görüşündedirler. Tunaya’ya göre “ Batılı İslâmıcılığı” temsil

<sup>253</sup> Kara, *a.g.e.*, c.1, s. 18

<sup>254</sup> Hilmi Ziya Ülken’in İslamcıları sınıflandırması için yukarıda bkz.: İkinci Meşrutiyet Devrinde İslamcı Düşünürler

<sup>255</sup> Mardin, *Türkiye Ansiklopedisi*, s. 1403

etmektedirler. Bununla birlikte onların İslâmcılık akımı bir yönüyle milliyetçilik içermektedir. Yine İslâmcılara göre en azından Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu yapısı korunmalı,<sup>256</sup> imkân görüldüğü oranda İslâm birliği kurulmaya çalışılmalıdır.<sup>257</sup>

Mustafa Sabri Efendi, İslamcılıklar arasında en tutucu olanıdır. Dinde reform düşüncesine sıcak bakmak bir yana Sabri Efendi, her konuda tutucu bir tavır sergilemektedir. Batı'nın değerlerinin alınmasına karşı çok sert bir tavır sahibidir.(bu tavır kadınların sosyal hayattaki statülerinin yükselmesine karşı da yahut dini hayatın sembollere indirgenmesine karşı da aynı tavizsizliktedir.)<sup>258</sup>

Derviş Vahdetî tarafından kurulan 'İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin ise köktenci ve halkçı bir İslam anlayışına mensup olduğu görülmektedir. Cemiyetin lideri olarak peygamber'i göstermesi ve rejim olarak Şeriat'ı savunması onun köktenci yanını vurgulamaktayken, devletin ulema katına erişemeyenlerin çoğunluğu örgütlediği bu grubun popülist bir İslam dili etrafında söylemini inşa etmesi de onun halkçı yönünü vurgulamaktadır.<sup>259</sup>

## 5.2.Batı Medeniyetine Bakışlar

XX. yüzyıla girerken İslamcılıkların düşünce dünyasında artık bir batı ve batılılaşma meselesi ön plana çıkmaktadır.<sup>260</sup> Batı dünyasına nasıl bakılması gerekliliği üzerine düşünceler Balkan savaşları bunalımı ile başlamış oldu. Batı onlar için şu ana kadar hiç bu derece tehlike ifade eder olmamıştı. Bu savaş İslamcılar tarafından bir

<sup>256</sup> Mehmed Akif'in milliyetçilik anlayışının da Osmanlıya dayandığı inkar edilemez., bkz.:Mardin, *a.g.e.*, s. 1403

<sup>257</sup> Mardin, s. 1403

<sup>258</sup> Mardin, s. 1403

<sup>259</sup> Mardin, s. 1403

<sup>260</sup> İlhan Kutluer, 'İslamcılık', *İA*, s. 66

Hıristiyanlık-Müslümanlık savaşı olarak görülürken Batının iki yüzlü çıkarıcı tavrına Abdullah Cevdet'ten dahi tepki yükseliyordu.<sup>261</sup>

Batı medeniyeti, İslamcıların gözlerinin önünde çözülmeyi bekleyen bir problem gibi duruyordu. Batının tekniğini alalım değerleri kalsın diyen modern İslamcılar için bu konuda Japonya'nın kısa sürede toparlanıp Batıya kafa tutabiliyor olması kusursuz bir örnek olarak durmaktaydı. Eğer onlar dinlerinden taviz vermeden bunu yapabildilerse biz niye yapamayalım fikri her bünyede vardı. Fakat işin garibi yukarıda da ifade edildiği gibi tüm bu söylemlere rağmen ne Batı medeniyetini anlamaya yönelik ne de Japon çağdaşlaşmasını incelemeye yönelik eserler veriliyordu. Tüm bu söylemler gerçekle bağ kurulamadığı için havada kalmaktaydı.<sup>262</sup>

. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, dünya Müslümanların Avrupa'nın maddi medeniyetiyle bir meselesi olmadığını belirtmekle beraber, bununla birlikte Avrupa'nın manevi medeniyetinin sefalet içinde olduğunu hatırlatıyor. Dolayısıyla Osmanlı ve İslam ülkelerini etkisi altında bulunduran Batı kaynaklı unsurların Avrupa'yı yükselten değil gelecekteki çöküşünü hazırlayan moral değerler olduğu uyarısında bulunuyordu.<sup>263</sup>

### 5.3. 'İslam Terakki-İ Mani Midir?' Tartışması

Ernest Renan'ın 29 Mart 1883'te düzenlediği İslam ve bilim ilişkisine dair bir konferansın yayını, ortaya çıktığı andan itibaren Osmanlı entelektüel hayatında bir fırtına yarattı. Namık Kemal'den Cemalettin Afgani'ye kadar pek çok isimin reddiyeler düzmesi ikinci meşrutiyet döneminde de hız kesmeden tartışılmaya devam etti. Abdullah Cevdet'in dinin modernleşme önündeki bir engel olduğunu ifade eden

<sup>261</sup> Berkes, *a.g.e.*, s. 419

<sup>262</sup> Berkes, s. 419-420

<sup>263</sup> İlhan Kutluer, 'İslamcılık', *İA*, s. 66



makaleleri ile bu teze destek vermesi İslamcılar tarafından tepki topladı. Diğer düşünce akımları ile tartışılan konuların başında geliyordu.<sup>264</sup>

İslamcılarının her biri İslam'ın terakkiye mani olmadığını ifade ediyor ve ispat çabasına girişiyordu. Öne sürdükleri savunma tezleri şu noktalarda toplanıyorlardı: İslam dünyasının bir çöküş süreci yaşadığı doğrudur fakat bu durumun sebebi İslam'dan kaynaklanmıyor. Ayrıca Müslümanların yakın zamana kadar sahip oldukları bir dünya medeniyetleri vardı ki bu medeniyetin harcı işte İslam'dı. Bunlar göz önündeysen İslam'ın terakkiye mani olduğunu öne sürmek büyük bir hata olmaktadır. Tüm bunlara binaen Müslümanları içerisinde buldukları şu kötü şartlardan kurtarabilecek yegâne kuvvet ise yine İslam'dır, ondan uzaklaşmak değil.<sup>265</sup>

Mehmed Akif'ten Ahmed Naim'e pek çok isim bu konuda yazılar kaleme aldılar. Mehmed Akif, Süleymaniye Kürsüsünde şiirinde söylediği ifadelerle reddiyesini ortaya koymaktaydı:

Mütefekkirlerimiz dini de hiç anlamamış;  
Rûh-i İslam'ı telâkkileri gayet yanlış.  
Sanıyorlar ki: Terakki'ye tahammül edemez;  
Asrın âsâr-ı kemâliyle tekamül edemez.  
Bilmiyorlar ki: Ülûmun ezeli dayesidir,  
Beşer'in bir gün olup yükselecek pâyesidir.<sup>266</sup>

Bu konu üzerinde öne sürülen bir başka tez ise Avrupa milletlerinin bugünkü sahip oldukları her türlü teknik ve donanımın aslında İslam medeniyetinden alınmış olduğu

<sup>264</sup> Doğan N. (2010). Türk Düşüncesinde 'Mani-i Terakki' Meselesi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XVII, 180-181

<sup>265</sup> Cündioğlu, D. (1996). Ernest Renan Ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı. *Divan*, II, 8

<sup>266</sup> Süleymaniye Kürsüsünde'den aktaran: Cündioğlu, a.g.m., s. 9

söylemiydi. Esad erbilli bu konuda şöyle bir ifade kullanmaktadır: “mîlel-i mezkûrenin haiz oldukları mükemmeliyet-i fenniye ve tahsil eyledikleri mezayât-ı maddiyelerinin üssü’l-esası yine o avârif-i Muhammediye’den mehûz ve şeriât-ı İslamiye’yi teşkil eden maarif-i mükemmele-i makûleden muktebes bulunduğu...”<sup>267</sup>

#### 5.4.İslam Ve Siyaset Düşüncesi

İslamcılar’ın siyaset üzerinde oldukça yoğunlaşmalarının sebebi olarak bağımsız bir İslam memleketinde yetiştiklerinden dolayı önceliği siyasi hakimiyet ve iktidar mücadelesine vermelerini söyleyebiliriz.<sup>268</sup> İslamcılar siyasi görüşlerinin temelini Kur'an ve Sünnet ekseninde şekillendirirken bazı çağdaş siyasi kavramları geleneğe entegre etmiş, bazı geleneksel kavramlara ise çağdaş bir anlam yüklemişlerdir.

İslamcılar’a göre yönetimde esas olan unsurlardan biri şura ve meşverettir; nitekim meşrutiyet rejiminin savunulması da bu esasa dayandırılmıştır. Buna göre siyasi ve idari faaliyetler yönetilenlere danışarak yürütülmelidir; bu ise temsili sistemi gerekli kılar.<sup>269</sup> Meşveret ve Şûranın dinen temellendirilmesinde kullanılan Kur’an ayetleri Âl-i İmran 3/159 ve Şûra 42/38’dir.<sup>270</sup> Bu ayetler ile birlikte konu ile alakalı hadisler de İslam’daki ‘istişare’ müessesesi ile bağdaştırılmıştır.<sup>271</sup>

İsmail Kara, meşrutiyetin ele alınırken yalnızca bir yönetim biçimi olarak değil aynı zamanda bir siyasi kavram olarak ele alındığı ifade eder. Bunu açıklarken ise

<sup>267</sup> Esad Erbilli’den aktaran: İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri I*, s. 26

<sup>268</sup> Azmi Özcan, ‘İslamcılık’, *İA*, s. 63

<sup>269</sup> Azmi Özcan, ‘İslamcılık’, *İA*, s. 63

<sup>270</sup> Kara İ. (2017). *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1 Hilafet Ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergâh yayınları, s. 159

<sup>271</sup> Şerif Mardin bu konuda islam’daki istişarenin aslında bahsedildiği gibi parlamenter rejime bir dayanak oluşturamayacağını şöyle ifade etmektedir: “İslâm’da parlamento, Batı’da olduğu gibi çeşitli kat ve sınıfların temsil edildiği bir “meclis” değil, “gerçek”in araştırıldığı bir danışma organıdır ve bu danışmanların dinbilimlerinde bilgili kimseler olmaları gerekir.” Şerif Mardin, ‘İslamcılık’, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 1402-1403

meşrutiyet karamı ile birlikte hükümetin karşısına ‘ferd’in konulması ve yine bu duruma paralel olarak ‘hakimiyet-i milliye’nin öne çıkarılmasından bahseder.<sup>272</sup>

Tüm bunların yanında ‘hilafet’ kavramının da geleneksel bağlamından kopartılıp yepyeni bir halde şekillendirildiğini görmekteyiz. Hilafet kavramı bu dönem boyunca (geleneksel kökenleri yerinden edilerek) 4 temel üzerinde meşrulaştırılmıştır. 1. Hilafet bir vekâlet, halife ise bir vekildir. 2. Halifelik kurumuna meşruiyet sağlayan kaynak ‘hakimiyet-i milliye’dir. 3. Halife yalnızca meşrutiyetle idare edilmekte olan bir İslam memleketinin hükümet revidir. 4. Halifenin hak ve yetkileri icra(yürütme), Meclis-i Mebusan(teşri/yasama) ve Adliye Vekâleti ile Şeyhülislam(yargı) ile sınırlandırılmıştır.<sup>273</sup>

Bütün bunlardan farklı olarak Said Halim Paşa, batılı her türlü siyasi kavram ve sistemin tatbik edilmesine karşı çıkmaktadır:

Bütün siyaset usulleri gibi Batı’nın siyaset metodları da kendi gelişmesine yardımcı olmak üzere, kendi sosyal esaslarından doğmuştur.[...] Sosyal ihtiyaçlarını Batılıların ihtiyaçlarının aynı olmayan bir cemiyette, Batı toplumuna has olan bu usûlün tatbiki, felaketle neticelenecektir.[...] İslam toplumunun batı toplumundan alacağı şeyle, pek açık ve kesin bir şekilde bellidir. Bunlar hiçbir zaman sosyal ve siyasi mahiyette değildir. Dolayısıyla nasıl ve ne dereceye kadar olursa olsun, İslam cemiyetinin batılılaşması, akla gelebilecek hataların en korkuncudur.(Said Halim,2015,245-250)<sup>274</sup>

<sup>272</sup> Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1*, s. 99-100

<sup>273</sup> Kara, a.g.e., s. 143-146

<sup>274</sup> Düzdağ E. (2015). *Said Halim Paşa Buhranlarımız Ve Son Eserleri*, İstanbul: İz Yayınları, s. 245-250

## 6.SONUÇ

Bu uzun soluklu macera bize gösterdi ki toplumsal zihniyet, bir siyasi görüşün doğuşu yahut siyasetçilerin karar alması üzerinde siyasetçilerin almış olduğu kararların toplum üzerindeki etkisinden daha büyük bir etkiye sahiptir. İslamcılık düşüncesi toplumsal zihniyetin ortaya koymuş olduğu bir üründür. Öyle ki; siyasi yahut toplumsal arenada ne zaman ters giden bir şeyler olmuşsa toplum, bu durumu hemen dini kurallara uyulmaması üzerinden açıklamaya ve devlet düzeninin şeriat kontrolünde yeniden dizayn edilmesine çalışmıştır.

Gerek III. Selim dönemi layihalarında gerekse ‘Şer’i Hüccet’ belgesinde bu durum açıkça görülebilmektedir. Yine Kadızâdeliler ve sûfiler arasına yaşanan tartışmalarda, Kadızâdeliler’in toplumsal husursuzluğu ve devlet düzeninin bozulmasını insanların dinden uzaklaşması ile açıklamaya çalışması ve ayrıca tekke, sema vb. dini ritüelleri şirk olarak görmesi bu durumun bir yansımasıdır.

Bir başka örnek ise ‘İttihad-i İslam’ siyasetinde görülmektedir. Yukarıda bahsedildiği gibi toplumsal ve siyasi şartlar bu siyasetin doğmasında ve bugün dahi İslamcı düşünürler tarafından benimsenmesinde temel etmendir.

Bir diğer örneği ‘İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti’nin ortaya çıkışında görmekteyiz. Toplumsal aktörler var olan karmaşayı ve düzensizliği bitirmek, kontrol altına almak için İslam’ı bir araç olarak kullanmaktadırlar.

İslam dini Müslüman toplum üzerinde yalnızca bir din olarak bulunmamaktadır. Aynı zamanda İslam dini, ortaya çıkışından bugüne Müslüman bireyleri İslam cemiyetine bağlayan ve İslam toplumlarının birbiri ile ilişki halinde var olmasını sağlayan bir sosyolojik etmendir. Dolayısıyla bu sosyolojik rol ona büyük bir enerji

vermektedir. Bu durum ise tarihsel süreçte görülebileceği gibi İslam toplumlarında İslami bir söylemin her zaman değer görmesinde ve İslami bir eylemin her zaman taraftar bulabilmesinde etki sahibidir. İslam toplumları işte tam da İslam'ın bu sosyolojik olarak güçlü bağından ötürü ne zaman bir felaket ile karşılaşsa daima sorunun İslam'ın sunmuş olduğu hayat sisteminden uzaklaşmakla açıklamaktadır. Bu durum Müslüman bireylerin ve toplumların İslam üzerinde hissetmiş olduğu sonsuz güven bağı ile ilgilidir.

Şüphesiz bu çalışma kısa bir dönem içerisindeki İslam düşüncesini ele almakla eksik kalmıştır. İslamcılık düşüncesinin Türkiye cumhuriyetinin siyasi hayatında çok daha etkin bir rol oynadığı herkesçe kabul edilmektedir. Bu süre zarfındaki toplum ve siyaset bağları derinlemesine ele alınırsa İslamcılık düşüncesinin etki çevresi ve sosyolojik kaynakları daha kapsamlı incelenmiş olur.



## KAYNAKÇA

- ‘Ahmed Rıza’, *İA*, c.2, s.124-127
- ‘Abdullah Cevdet’, *İA*, c.1, s, 90-93
- Akçura, Y. (2015). *Üç Tarz-ı Siyaset*. İstanbul: Ötüken
- Akçura, Y. (2015). *Türkçülüğün Tarihi*, İstanbul: İlgi Kültür Sanat
- Akşin S. (2017). *Jön Türkler Ve İttihat Ve Terakki*, Ankara: İmge
- Akşin S. (1970). *31 Mart Olayı*, Ankara: AÜSBF
- Ahmad F. (2017). *İttihat Ve Terakki*, İstanbul: Kaynak, s.21-37
- Babanzâde Ahmet Naim, *İslam’da Kavmiyetçilik Yoktur*, İstanbul: Bedir
- Berkes N. (2018). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi
- ‘Beyânülhak’, *İA*, c.6, s. 34-35
- ‘Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar’, *TCTA*, c.6, s.1702-1703
- Cündioğlu, D. (1996). Ernest Renan Ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı. *Divan, II*, 1-94
- Çalen M. (2017). *Osmanlıcılık Ve İslamcılık Karşısında Türkçülük*, İstanbul: Ötüken
- ‘Cemaâleddin Efgânî’, *İA*, c.10, s. 456-466;
- ‘Ceride-i İlmiyye’, *İA*, c.7, s. 407-408
- ‘Ceride-i Sûfiyye’, *İA*, c.7, s. 410
- ‘Cihân-ı İslam’, *İA*, c.7, s. 535
- Çetinsaya G. (2009). İslâmî Vatanseverlikten İslam Siyasetine. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Tanzimat Ve Cumhuriyetin Birikimi, I*, 265-277
- ‘Derviş Vahdetî’, *İA*, c.9, s.198-200
- Doğan N. (2010). Türk Düşüncesinde ‘Mani-İ Terakki’ Meselesi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XVII*, 177-187

- Düzdağ E. (2010). Volkan: 1908-1909 Yıllarında Yayınlanan Dini, Siyasi Günlük Gazete, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Basın Ve Siyaset*, 211-220
- Düzdağ E. (1992). *Volkan Gazetesi Tam Ve Aynen Neşri*, İstanbul: İz
- Efe A. (2008). Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: Sebilürreşad (Tarihçesi ve Bazı Sosyo- Kültürel Problemlere Yaklaşımı), *Marife, II*, 157-180
- Er A. *Yeni Osmanlılar*.  
[https://www.academia.edu/36347063/Yeni\\_Osmanlılar\\_Jön\\_Türkler\\_email\\_work\\_card=view-paper](https://www.academia.edu/36347063/Yeni_Osmanlılar_Jön_Türkler_email_work_card=view-paper), e.t., 20.04.2019
- Eraslan C. (2019). *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul: Ötüken, s. 100-104
- Hanioğlu Ş. (1986). *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İstanbul: İletişim
- Hanioğlu Ş. (2001). *Preparation for a Revolution*, New York: Oxford University Press
- Hanioğlu Ş. (1995). *The Young Turks in Opposition*, New York: Oxford University Press
- ‘Hareket Ordusu’, *İA*, c.16, s. 125-127
- ‘Hikmet’, *İA*, c.17, s. 519-520
- ‘Hilâfet’, *İA*, c.17, s.546-553
- ‘İkinci Meşrutiyet’te Fikir Dergileri’, *TCTA*, c1,126-132
- İnalcık H. (2009). *Devlet-i ‘Aliyye, I*, İstanbul: Türkiye İş Bankası
- İnalcık H. (1967). Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Devlet ve Siyaset Nazariye ve Gelenekleri. *Reşit Rahmeti Arat İçin*, 259-271
- İnalcık H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600*, İstanbul: Yapı Kredi



- İnalcık H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası
- İnalcık H. (1958). Örfî-Sultanî Hukuk (Kanûn) ve Kanûnnâmeler. *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIII, 102-106 ;
- ‘İslamcılık’, *İA*, c.23 s.65-67
- ‘İslamcılık’, *TCTA*, c.5. s.1400-1404
- ‘İslamcılık: İkinci Meşrutiyet’, *İA*, c.23, s.62-65
- ‘İslam Mecmuası’, *İA*, c.23, s.53-54
- ‘İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti’, *İA*, c.23, s. 475-476
- ‘İttihâd-ı İslam’, *İA*, c.23, s.470-475
- ‘İttihat ve Terakki’, *İA*, c.23, s.476-484
- ‘İttihat ve Terakki’, *TCTA*, c.5, s.1422-1435
- ‘Jön Türkler’, *İA*, c.23, s.584-587
- ‘Jön Türkler’, *TCTA*, c.3, s.831-856
- Kara İ. (2017). *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1 Hilafet Ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergâh
- Kara İ. (2017). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergâh
- Kara İ. (2017). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2 Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergâh
- Karpat K. H. (2017). *İslam’ın Siyasallaşması*, İstanbul: Timaş
- Kaya H. (2009). *Mehmed Âkif Ersoy’un Dini ve Siyasi Fikirleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ
- Keddie N. R. (1969). Pan-Islam as Proto-Nationalism. *The Journal of Modern History*, XLI, 17-28
- Kocabaşoğlu U. (2010). İkinci Meşrutiyet’in Birinci Meşrutiyeti: ‘Matbuat’, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Basın Ve Siyaset*, 221-235

- Koçak C. (2009). Namık Kemal. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Tanzimat Ve Cumhuriyetin Birikimi, I*, 244-249
- Lewis, B. (2015). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Ankara: Arkadaş
- Mardin Ş. (2017). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim
- Mardin Ş. (2006). Some Considerations on the Building an Ottoman Public Identity in the Nineteenth Century. *Religion, Society and Modernity in Turkey*, 124-134
- Mardin Ş. (2009). Yeni Osmanlı Düşüncesi. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Tanzimat Ve Cumhuriyetin Birikimi, I*, 42-53
- Mardin Ş. (2017). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim
- ‘Mehmed Âkif Ersoy’, *İA*, c. 28, s.432-439
- ‘Mehmed Şemsettin Günaltay’, *İA*, c.14, s.286-288
- ‘Mizancı Murad’, *İA*, c.30, s.214-216
- ‘Muhibban’, *İA*, c.31, s.34-35
- ‘Mustafa Sabri Efendi’ *İA*, c.31, s.350-353
- Nam M. (2010). Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislamıardan Mustafa Sabri Efendi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXIII*, 95-118
- Okumuş E. (2005). Osmanlılar’da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, V*, 45-51 ;
- ‘Osmanlıcılık’, *TCTA*, c.5, s.1389-1393
- ‘Osmanlılar: dini hayat’, *İA*, c.33, s.538-541
- ‘Osmanlılar: sosyal hayat’, *İA*, c.33, s.523-538
- ‘Osmanlılar: tasavvuf ve tarikatlar’, *İA*, c.33, s.541-548
- ‘Prens Sabahaddin’ *İA*, c.34, s.341-342
- Rousseau J. J. (1994). *The Social Contract*, New York: Oxford University Press
- Safa P. (2017). *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 61

- Said Halim Paşa, (2015). *Buhranlarımız Ve Son Eserleri*, İstanbul: İz yayıncılık (Haz. Ertuğrul Düzdağ), s. 15-35;
- ‘Said Halim Paşa’, *İA*, c.35, s.557-560
- ‘Sebilürreşâd’, *İA*, c.36, s.251-253
- Shaw Stanford, Shaw Ezel K.,(2002). *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge: Cambridge U.P., c.2
- ‘Tasavvuf’, *İA*, c.40, s.126
- ‘Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri’, *TCTA*, c.1, s.112-125
- Tunaya T.Z. (1998). *İslamcılık Cereyanı*, Cumhuriyet, s. 37
- Ülken H. Z. (2018). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası
- ‘Volkan’ *İA*, c. 43, s.123-125
- ‘Yeni Osmanlılar Cemiyeti’, *İA*, c.43, s.430-433
- Yıldız C. (1999). Osmanlı'nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslamcılık Ve Milliyetçilik. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, IV, 279-301, s. 282
- ‘Ziyâ Paşa’, *İA*, c.44, s.475-479
- Zürcher E. J. (1996). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Metinde geçen dergiler için bkz.: <http://katalog.idp.org.tr/dergiler>