

ŞERİF MARDİN • Türkiye’de Din ve Siyaset

İletişim Yayınları 129 • Şerif Mardin Bütün Eserleri 8
ISBN-13: 978-975-470-109-8 • ISBN-13: 978-975-470-057-2 (Tk. no.)
© 1991 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-19. BASKI 1991-2015, İstanbul
20. BASKI 2017, İstanbul
21. BASKI 2017, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç
UYGULAMA Hasan Deniz
DÜZELTİ Sezar Atmaca / Fatih M. Öztan
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46
CILT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ŞERİF MARDİN

Türkiye'de Din ve Siyaset

MAKALELER 3

DERLEYENLER

Mümtaz'er Türköne / Tuncay Önder



ŞERİF MARDİN 1927 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğrenimini ABD'de tamamladı. Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü mezuniyetinin ardından lisansüstü eğitimini John Hopkins Üniversitesi'nde yaptı. 1954'te Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne asistan olarak giren Şerif Mardin, doktoraasını "Yeni Osmanlıların Düşünsel Yapıtları" konulu teziyle Stanford Üniversitesi'nde tamamladı. 1964'te doçentliğe, 1969'da profesörlüğe yükseldi. 1973'te geçtiği Boğaziçi Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve sosyoloji dersleri verdi. ABD'de Columbia ve California, İngiltere'de Oxford Üniversitelerinde konuk öğretim üyesi olarak bulundu. Washington D.C.'deki American University Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyeliği yaptı ve aynı üniversite bünyesinde faaliyet gösteren İslâmî Araştırmalar Merkezi'nin başkanlığını yürüttü. Aynı zamanda Sabancı Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine devam etti. 2010'da emeritus profesör unvanı aldı. Mardin, 6 Eylül 2017'de hayatını kaybetti. İletişim Yayınları tarafından Bütün Eserleri kapsamında yayımlanan kitapları şunlardır: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (AÜSBF Yay., 1964) [1983], *Din ve İdeoloji* (AÜSBF Yay., 1969) [1983], *İdeoloji* (AÜSBF Yay., 1976) [1983], *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1990), *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Makaleler derlemesi, 1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1991), *Türk Modernleşmesi* (Makaleler derlemesi, 1991), *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (1989) [*Bediüzzaman Said Nursi Olayı / Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (1992)], *The Genesis of Young Ottoman Thought* (1962) [*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1996)], *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (Makaleler derlemesi, 2011).

İÇİNDEKİLER

<i>Osmanlı Modernleşmesinden Kemalizme Din</i>	7
İslâmcılık: Tanzimat Dönemi.....	9
İslâmcılık: Cumhuriyet Dönemi.....	23
Türkiye’de Din ve Laiklik.....	35
<i>Ulus-Devlet: Din ve Siyaset</i>	79
Modern Türkiye’de Din.....	81
Modern Türkiye’de Din ve Siyaset.....	113
Türk Devriminde İdeoloji ve Din.....	145
Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): Bir Tebliğin Şekillenışı.....	169
Türkiye’de Dinî Sembollerin Dönüşümü Üstüne Bir Not.....	193
2000’e Doğru Kültür ve Din.....	213
Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken....	237
Din İptidailiği.....	243

Aydınlar	249
“Aydınlar” Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi.....	251
Tanzimat ve Aydınlar.....	261
Demokrasi ve Aydının Mesuliyeti.....	285
Aydınlarımız ve Tenkid –Tarihî Bir İzah Denemesi–.....	291
Köprü Kurmak.....	297
“Les Mandarins” ve Fransız Aydını.....	303
DİZİN.....	309

***Osmanlı Modernleşmesinden
Kemalizme; Din***

İSLÂMÇILIK: TANZİMAT DÖNEMİ

İslâmçılık cereyanı, özelliklerini daha çok 19. yüzyıl ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'lerden itibaren İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesine verilen addır. Hemen işaret edilmesi gereken bir nokta, İslâmçılık cereyanının en az iki eksenini olduğudur. Bunlardan birincisi İslâmçılığın bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden okumuşların ve aydınların fikirlerinden oluşmuştur. Bunun yanında, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de olduğu gibi İslâm kültürünün hâkim olduğu yörelerde ikinci bir İslâmçılık vardır. O da geniş halk kitlelerinin o kadar kesin çizgilerle ifade edilmeyen, yazıya geçtiği zaman bile teorik konulardan çok, bir "İslâmî Nizam" gerçekleştirmeye çalışan arayışlardır. Mısır Müftüsü Muhammed Abduh (1845-1905), birincisinin bir örneğini verir. Pakistanlı Seyyid Ebu'lûla Mevdudî'nin ikincisine tercüman olmuş olduğu söylenebilir. Bu iki eksenin birbiriyle olan devamlı alışverişi aralarındaki sınırı bazen belirsizleştirse de, konuyu anlamak için

zaman zaman bu iki kutbun ayrıldığını da hatırlamak gerekir. Üçüncü bir eksen olan tasavvuf, İslâmcılık cereyanındaki yeri daha yeni araştırılan ve bu açıdan daha iyi bilinmesine imkân olmayan bir konudur.

İslâmcılık cereyanının Türkiye'deki rolünü ilk defa etraflı olarak inceleyen Tarık Zafer Tunaya'dır. *İslâmcılık Cereyanı* (1962) adındaki eserinde, Tunaya, konuyu daha çok Türkiye'nin sorunlarına inhisar ettirmektedir. Ancak konuyu yerine oturtabilmek için Türkiye'deki gelişmelerin daha kapsamlı bir "İslâmî Uyanma"yla paralel geliştiğini ve bu uyanmanın 19. yüzyıldan önce şekillendiğini hatırlamak gerekir.

İlk Gelişmeler

İslâm tarihini daha gerektiği gibi araştırmış değiliz. İslâmî inançların da –bütün inançlarda olduğu gibi– zamanla nasıl değiştiğine dair ancak bazı ipuçlarına sahibiz. Fakat iki nokta son zamanlarda yapılan araştırmalarda oldukça açık olarak ortaya çıkmaktadır: 1) İslâm gibi toplum ilişkilerini ilahî bir mesajın ışığında değerlendiren ve toplumu gereken İslâmî ideale yaklaştırmaya çalışan bir dinde, dinin kendisini bir "üstyapı" kurumu olarak değil, bir "temel şekillendirici" olarak ele almamız gerekir. 2) İslâm'da reform hareketleri (tecdid) devamlı bir çaba olmuştur. Fakat 17. yüzyıldan itibaren, önceleri görülmeyen bir devamlılık bu hareketlere damgasını basmıştır.

Araştırmalar, İslâm'daki en yeni kımıldanmaları 17. yüzyılda ve Hindistan'da başlatmamız gerektiğini gösteriyor. 1526'da Türk hükümdarı Babür'ün Hindistan'ı istilâ ettiği; Babür'ün Delhi ve Agra'yı fethinden sonra bu topraklarda kapsamlı bir Müslüman imparatorluğunun kurulduğunu biliyoruz. Bu imparatorluğun hükümdarlarından Ekber (ölümü 1605), Hinduların ekseriyette oldukları bir impara-

torluğu yönetme durumundaydı. Bu durumda, Hinduluğuun da tesirini gösterdiği *Din-i İlâhî* adında senkretik bir inanç geliştirmeye çalıştı. Bunun karşısına çıkan Ahmet es-Sirhindi (1625), Hinduluğuun yayılma aracının Sufilik-Tasavvuf olduğuna inandığı için, Sufiliğin reformunu amaçlayan bir hareket başlattı. Sirhindi (diğer adıyla İmam-ı Rabbani) tasavvufun diğer inançlara doğru uzanan yönünü kontrol altına almak istemiştir. Ona göre gerçek tasavvuf, insanın İslâm'ın kendi öz bünyesini, kendi içine bakarak, kalbini yoklayarak bulmasından ibaretti. Bunu gerçekteştirmenin yollarından biri de Allah'ın birliğini hiçbir zaman gözden kaçırmamak, Allah'ı yaratıcı güç olarak devamlı hatırda tutmaktı. Bundan sonraki devirde tasavvufun “bâtil” inançlara açık olduğu için sakınılması gereken bir yaklaşım olduğu, İslâmî reform hareketlerinde devamlı olarak görülecektir. Sirhindi'nin hayatının bir safhasında Nakşibendî tarikatına girdiğini biliyoruz. Eskiden beri tarikatın özelliklerinden olan “kendini Allah'a tamamen vermek”, böylece Sirhindi'nin tesiriyle daha kesin çizgilerle belirlenmeye başladı. Fikirlerini devam ettirenlere de “Müceddidî Nakşibendî” (Yenileyici Nakşibendî) adı verildi.

Sirhindi'nin izinden yürüyenler arasında Delhili şah Veliyyullah'ı (1702-1762) saymak mümkündür. İlginç olan nokta, bu yenileme hareketinin belki de Sirhindi'nin tesiriyle, fakat muhtemelen paralel bir cereyan olarak Suriye'de Nabluslu Abdülgani (öl. 1731) ve Malaya'da Nureddin İbn Muhammed er-Raniri'de (öl. 1666) ve coğrafî bakımdan birbirinden oldukça uzak yerlerde gözükmesidir. Bu gibi etki-tepkileri anlatacak izah, Mekke ve Medine gibi şehirlerin Müslümanlar için bir çeşit “fikir santrali” olarak çalışmış olmasıdır.

19. yüzyılda Müceddidî Nakşibendiliğin önemli bir gelişmesiyle karşılaşıyoruz. şeyh Halid (1776-77-1827), bu akı-

mı Halep'te ve İstanbul'da yaymayı başardı. Fakat en geniş etkisi Türkiye'nin bugünkü Doğu vilayetlerinde görüldü. Bitlis'in Hizan kazası Müceddidî Nakşibendiliğin bir merkezi haline geldi. İstanbul'da yeni Tanzimat düzenine karşı ilk ayaklanma olan Kuleli Vakası (1859) kısmen Şeyh Ahmed adında bir Müceddidî şeyhi tarafından örgütlenmişti. Kafkasya'da Rus emperyalizmine karşı koyan Şeyh Şamil de bir Müceddidî Nakşibendiydi. Nakşibendilik Çin Müslümanları arasında da etkili olmuştur. Böylece Nakşibendiliğin bir Müslüman "aktivizmi"nin öncülüğünü yaptığını söyleyebiliriz. Tarikatların, bilhassa 18. yüzyıldaki birtakım yeniden örgütlenme hareketleri sonucunda, artık 19. yüzyılda üzerlerine daha aktif ve siyasî diyebileceğimiz bir rol aldıkları görülüyor.

Arabistan'da Muhammed İbn Abdülvehhab (1703-1792), gençliğindeki sufi eğilimlerine rağmen daha sonra Müslümanlar arasında gelişen ve evliyaların aracı rolüne inancın bid'at olduğunu ileri sürerek, Sirhindi'ninkine paralel bir çığır açıyordu. Fakat, ayrıca Orta Zaman ulemâsının fikrine uyulmasının yanlış olduğunu anlatıyor; İslâm'da meşru kaynak olarak yalnız Kur'an ve Sünnet'i (Peygamberin söz ve hareketlerinin meydana getirdiği davranış ilkeleri) tanıyordu. Ona göre 10. yüzyıldan beri kapalı olan "içtihad" (bu kaynaklardan özgürce hüküm çıkarma) kapısı yeniden açılmıyordu.

Abdülvehhab'ın etrafında topladığı kimselerle "Vehhabilik" bir akım olarak şekillendi, fakat sonunda Osmanlılarca bastırıldı. Ancak Hindistan'dan ve Arabistan'dan çıkan bu iki akım İslâm'ın yenilenme konusunu açmıştı. 19. yüzyılda bu konu Cemaleddin Afgani (1839-1897) ve izleyicisi Muhammed Abduh (1845-1905) tarafından daha da etraflı olarak ele alındı.

İranlı olan ve Şiî olduğu konusunda bazı ipuçları bulu-

nan Afgani 1869'da İstanbul'a gelmiş, zamanın Tanzimatçı eğitimcileri Şubat 1870'te Darülfünun'un açılmasına öncelik edecek konuşmalarda kendisine bir yer ayırmışlardı. Cemaleddin'in sözleri "fen"leri dinin üzerinde tuttuğu bahanesiyle bir hadiseye yol açmış ve bunun arkasından üniversite kapanmıştı. Cemaleddin bundan on yıl kadar sonra "materyalizm"i yeren bir eserle ortaya çıkmıştır. Daha sonra Avrupa'ya geçmiş ve orada İslâm'ın yenileşmesi için bir dizi fikir ortaya çıkarmıştır. Görüldüğü gibi, Afgani'nin ne demek istediği çok açık değildir. İslâm'ın, çeşitli toplum katlarında teşekkül etmiş kuşkuculuğu, fikrini açıkça ifade etmesine mani olmuştur. Avrupa'da görüşleri biraz daha açıklık kazandı. Bunları izleyicilerinden Muhammed Abduh ile birlikte çıkardığı *el-Urvetu'l-Vuska* adında Arapça bir dergide açıkladı. Afgani'nin Avrupa'da iken ileri sürdüğü ana fikir, İslâm dininin felsefe ve müsbet bilim aleyhtarı olmadığı ve bunların Müslümanlar tarafından öğrenilmesi gerektiği idi. Bununla birlikte geniş bir eğitim reformu öneriyordu. En önemli fikri İslâm devletlerinin Batı ile olan karşılaşmalarında önce kendilerini devlet olarak kuvvetlendirmeleri gerektiği idi. Hayatının sonuna doğru tekrar İstanbul'a gelen Cemaleddin'in bu fikirlerini İstanbul'da yaydığını ve padişahın –bir dereceye kadar kendisinden bir entrikacı olarak korkmasına rağmen– onu İstanbul'a kabul etmiş olduğunu da biliyoruz. Çok iyi kanıtlanmayan bir görüşe göre, fikirleri Mehmed Akif üzerinde etkili olmuştur.

Abdülhamid ve İslâmcılık

Padişahın yeni İslâmcılığa ilgisi, 1860'lardan itibaren, İmparatorluğun merkezinde beliren yeni eğilimler açısından değer kazanır. O tarihten sonra Tanzimatçıların Batılı davranışları artan bir tempoyla Osmanlı aydınlarınca eleştirilme-

ye başlanmıştı. 1870'ten sonra Türkiye için "Batılılık" yerine "İslâmî bir model" geçirmek isteyen düşünürler kümeleşti. Bu noktada, Alman Ortadoğu politikasının taşıyıcılığını belki de bilmeden yapmış olan *Basiret* gazetesi sahibi Ali Efendi'yi, gazetesinde İslâmcılığı destekler görüyoruz. 1878'den itibaren Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanlar daha belirgin bir çoğunluk olarak ortaya çıktı.

O yıllarda tahtta bulunan II. Abdülhamid için de bu fikirler geçerli bir politika olarak belirmeye başladı. Padişah, bundan sonra İslâmlığı gerek kendi ülkesindeki teb'asını birleştirmek için bir "bayrak" olarak, gerek ülke dışındaki Müslümanlar için emperyalizme bir karşı koyma aracı olarak düşünmeye başladı. Padişah, halk arasında Müslümanlık şuurunu bir çeşit "misyoner" örgütüyle yaymaya çalıştı. Orta Asya'da, Kuzey Afrika'da ve Uzakdoğu'da aynı politikayı ajanlar yoluyla sürdürdü. Bu politikaları aynı zamanda emperyalizmin gittikçe artan baskılarına karşı kendi silahı olarak kullanıyordu. Kendi ülkesinde ise aynı taktiği, Batı Anadolu'da Müslüman nüfusun gerilemesi karşısında yayılan bir Rum tüccar, çiftçi ve zanaatkâr dalgasına karşı kullanıyordu.

1890'lardan itibaren padişaha karşı özgürlükçü bir muhalefet yürüten Jön Türkler bu durum karşısında ne yapacaklarını uzun zaman kestiremediler. Dinin bir "sosyal pekiştirici" olarak rolünü biliyorlar ve aynı zamanda İslâm'ın Osmanlılar arasında ne kadar derin bir şekilde yerleşmiş olduğunu anlıyorlardı. Fakat aynı zamanda ulemânın ve medrese sisteminin çürüdüğünü, bir reforma tâbi tutulması gerektiğini hissediyorlardı. Diğer taraftan Müslümanlığı destekleyen ve muhalefete katılmayan Osmanlı düşünürleri arasında yeni bir akım belirmeye başlıyordu: Batı'nın teknolojisi alınsın, fakat dinî kültür ve geleneksel değerler saklı kalsın. Bilhassa Japonya'nın Rusya'yı 1905'te yenmesinden

sonra bu tez Japonya'dan örnekler alınarak ileri sürülme-ye başlandı. Japonlar kendi kültürlerini saklı tutmuş, fakat Batı'nın harp teknolojisini kullanmayı bilmişlerdi. Osmanlılar da aynı taktiği kullanabilirlerdi. Bu gelişme Jön Türkleri de etkiledi.

Reformcu İslâmcılık

1908'de Jön Türkler, 1876 Anayasası'nın tekrar yürürlüğe girmesini sağladılar. II. Abdülhamid'in ülkeyi anayasasız yönettiği zamanlara göre basında birdenbire bir serbestlik görüldü. Bu arada İslâmcı-yenilikçi tezi destekleyen dergiler belirmeye başladı. Bunların en çok etkisinde kaldıkları düşünür, Cemaleddin Afgani'nin izleyicisi Muhammed Abduh'un girişimleriydi.

Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani'nin daha çok İslâm devletlerinin güçlenmesiyle ilgili olarak ortaya attığı fikirleri bir "İslâm dini düşüncesi Rönesansı" kalıbına sokmuştu. Örneğin Cemaleddin İslâm'ın müsbet bilimlere karşıt bir tutumu olmadığını öne sürerken Abduh, dinî bilimlerin ve müsbet bilimlerin, aynı kaynaktan gelmelerine rağmen, her birinin kendine özgü düşünce koşulları olması açısından, birbirine paralel olarak yürütülmesi gereken iki ayrı akım olduğunu ileri sürüyordu. Bunu destekleyici bir fikir, İslâmlığın Allah'tan alınan "son emir"le ilgili olmasıydı: Mademki Hazreti Muhammed son peygamberdi, insanlık artık yeni bir "vahy" in tekrarlanmasına ihtiyacı olmadığı bir seviyeye gelmiştir. Bundan dolayı insanlar artık kendi ahlakî ve entellektüel "salvation" larını kendileri yürütebilirler.

Bu fikirlerin etkilerini II. Meşrutiyet'in en ilginç dinî dergisi *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad*'da görüyoruz. Dergiye yazı yazanlar arasında Eşref Edip (yönetmen), Manastırlı İsmail Hakkı, Babanzade Ahmed Naim, Halim Sabit (Şibay), Ömer

Ferit (Kam), Mehmet Akif, Şemsettin Günaltay, Ebü'lûla Mardin gibi ciddi din bilginleri vardı. Dergide Abdülhamid zamanından beri görülen “tedafû” (savunucu) İslâmcılığın yanı sıra yeni tezler de ortaya atılıyordu. Kendi dışındaki akımlarla paylaştığı fikirlerden biri, Kur'an'ın “bütün zamanlar için konmuş, değişmez bir anayasa” olduğuydu. Kur'an, toplum ve siyaset prensiplerinin ilkesi olarak devamlı şekilde bu iki alanda ortaya çıkacak örgütlenme sorunlarına cevap veren bir kaynaktı. İkinci bir ilke, daha Namık Kemal zamanında altı çizilen “meşveret” konusu, danışarak “siyaset etme” ilkesiydi. Her ne kadar bu ilkenin “parlamentolu” rejimlere İslâmî bir destek sağladığı ileri sürülüyorduysa da, bu parlamentoların İslâm'a göre bu dünyada “kanun koyucu” olamayışı –zira tek kanun yapıcı Allah'tır–, özde İslâmî demokrasi anlayışına kendi özel damgasını vurmuştur. 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 olması gerekir. Bu anlayışın en son örneği, Humeyni İran'ında ortaya çıkmıştır.

M. Şemsettin (Günaltay) gibi yazarlar, Batı'nın iktisadî ve sosyal kurumlarını almakta bir mahzur olmadığı görüşündedirler. Tunaya'ya göre “Batılı İslâmcılığı” temsil etmektedirler. İslâm konusunda yeni fikirler ileri sürenlerin Batı ile ilgili görüşleri arasında en önemlilerinden biri, “milliyetçilik” konusundaki tutumlarında belirir. Bu tutum bazen saklı kalır, bazen de Cemaleddin Afgani'nin tesiriyle milliyetçiliği destekleyici şekilde ortaya çıkar; ancak bir yönüyle İslâmcılık akımı milliyetçilik aleyhtardır. Bu karşıtlığın hedefi, o sıralarda gelişmekte olan Türkçülüktür. Örneğin Ahmed Naim'e göre Türkçülük bir çeşit ırkçılıktır ve İslâm'da ırkçılık yasaktır. Diğer taraftan milliyetçiliğin pratik sorunları vardır. Buna rağmen İslâmcıların bir kısmının –örneğin Meh-

met Akifin– Osmanlıya dayalı milliyetçiliği inkâr edilmez. İslâmcılara göre en azından Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu yapısı korunmalı, imkân görüldüğü oranda İslâm birliği kurulmaya çalışılmalıdır.

İslâmcıların fikirleri çok etkin sonuçlar alamamıştır. İzleri daha çok din eğitimi kurumlarında yapılan reformlarla belirlemiştir ve bu reformlar da İttihatçıların yardımıyla yapılmıştır.

İslâm'ın İdeolojik İşlevi

Jön Türkler iktidara geldikten sonra muhalefet yaptıkları zaman ortaya çıkan sorunlara benzer sorunlarla karşılaştılar. İktidarda kaldıkları sürede ise programlarında İslâm'a gittikçe artan bir değer verdikleri görülüyor. Ancak pratikte yasal işlemleri bunun aksine olmuştur. Örneğin 1917'de Meşihate (Şeyhülislâmlığa) salt dinî konularda geniş yetkiler vermişler, bu da bir çeşit din-devlet ayrımı yaratmıştır. İttihatçıların ilgisinin savaş yıllarında artan bir tempoyla kesifleşmesi, din konusunun onlarca daha çok, bir ideolojik etkinlik aracı olarak görüldüğünü gösteriyor. Zamanla İttihatçılar bu ideolojik etkinin ihmal edilemeyeceğini gördüler. İslâmcılığın bu ideolojik niteliği çok önceleri Cemaladdin Afgani tarafından keşfedilmişti. İslâm dini artık bir “kendini Allah'a teslim etme” anlamını kaybetmeye başlamıştı ve bunun sebebi, 19. yüzyılda, kitlelerin, daha geniş bir iletişim sürecine kattıklarında, İslâm'ı artık sırf kendi mahallî çevrelerini anlamak için değil, daha geniş bir dünya içinde entegre olmak için kullanma zorunluluklarıydı. Böylece İslâm'a bir “toplum pekiştiricisi”, yeni teşekkül eden millî devlet sınırları içinde ve dünya devletleri alışverişinde bir “yer” ve “kimlik” belirleyicisi görevleri yükleniyordu.

Dine sıkı sıkıya sarılmaları açısından İslâm'ın egemen

olduğu ülkelerde zaten bu role hazır bir toplum katından bahsetmek mümkündür. Bu katlar, topluluğun alt katlarıdır. Bu katların düşüncesi, İslâm din bilginlerinin katında oluşturulan düşünceden oldukça farklıdır. Tutuculuğuyla belirginleşen bu düşünce tipini simgeleyen gruplara “Hadis ehli” adı verilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nda tütün ve dinde çalgı yasaklarıyla ün kazanmış Kadı Birgivi, bu gibi halk eğilimlerinin bir teorisyeni sayılabilir. *Sebilü’r-Reşad* din bilginlerinin “entellektüel” İslâm’ın bir ifadesi olarak ortaya çıkmıştı. *Sebilü’r-Reşad*’çılar, “içtihat” kapısının yeniden açılmasına taraftardılar. Bu özellik, önemli bir düşünce yeniliğidir. İslâm’da gerek kamu hayatının gerekse siyaset hayatının meşrulaştırıcı kaynakları Kur’an ve Sünnet’tir (Peygamberin ya da daha geniş anlamda dinin yolu). İslâm’da önceleri bu konularda bağımsız olarak kararlar verilirken zamanla ulemânın toplanmış olan görüşleri bu kararlarda esas alındı. 10. yüzyıldan beri birikmiş çözüm yolları kullanıldı ve özgürce ana kaynakların kullanımına son verildi. Buna “içtihat kapısının kapanması” adı verildi. Şimdi *Sebilü’r-Reşad*’çılar, bu kapının yeniden açılmasını istiyorlardı.

Ancak o zamanlar da Türkiye’deki tek İslâmî görüş bu değildi. Bir taraftan Osmanlı taşra âlemi Tanzimat’ın da tesiriyle dışarıya açılmıştı; büyük şehirlerde bir bakıma alt tabakalar arasında bir “halkoyu” oluşmaya başlamıştı. Parlamenter rejimin getirdiği bir nitelik, taşra akımlarının daha açık olarak başkentte belirmesi olacaktı. Eskiden beri İstanbul’a taşradan gelen bir vasıfsız işçi akımı vardı. Taşradaki ikinci derece ulemâ, kendine yeni bir dünyada yeni bir yer arıyordu. Büyük şehirlerin alt tabakaları da bu yeni yarıdemografik şekillenmenin içine giriyordu. Bütün bu oluşumun kapsadığı kişiler, sorunlarına İslâmî bir hal çaresi bekliyorlardı. Böyle bir bekleyişin nedenlerini çok fazla üs-

tünde durmadan şöyle ifade edebiliriz: Bir toplum sisteminin bir “dil” olduğu oranda, sözünü ettiğimiz küme kendi “dil”leriyle oluşturulan bir hal çaresi bekliyordu. Tarih tecrübeleri, memur katlarının –dış görünüşe rağmen– kendilerinden ayrı bir “dil” kullandıklarını belirtmişti.

Dinde reformculuğun gereksiz olduğunu savunan ulemâ da mevcuttu. Örneğin, daha sonraki Mütareke devrinin şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin fikirleri bu merkezdeydi.

Popülist İslâm

“Hadis ehli”nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki muadili, halk katlarının fikirlerine tercüman olan bir ikincil ulemâ grubu, 1909'da İttihad-ı Muhammedî adında bir teşekkül kurdu. Bunlar, daha çok devletin ulemâ için ayrılmış yüksek katına erişemeyenler olmaları açısından, “popülist” bir gelenekle ilişkilerini kurabilmişlerdi. İttihad-ı Muhammedî'nin kuruluş beyanname, bir çeşit halk İslâmlığını temsil etmesi ve daha sonra Ortadoğu'da bunun örneklerinin görülmesi açısından üzerinde durulmaya değer bir belgedir.

İttihad-ı Muhammedî, kendisinden bir “fırka” olarak bahsetmektedir, fakat gerçekte o kendini daha çok “Karl Marx'ın Cemiyet-i Beynelmileline” ya da bir “misyoner” teşkilâtına benzetmektedir. Partinin asıl başkanı, Hazreti Muhammed'dir. Partinin bu tanımlaması, teşekkülün Batı demokrasisinde anlaşılan bir siyasî partiye hiç benzemediğini göstermektedir. Ancak bu anlayış, İslâm'ın koyduğu ilkelere uygunluk halindedir. Bu anlamda bir parti, ancak “tek” olan hakikatı bulma ve yaymayla uğraşabilir. Parlamentoda muhalif grupların aralarında bir orta yol bulmaları sözkonusu değildir. Fırka, gerek bu programıyla, gerek terör hareketleriyle yeni bir tabiat göstermeye başlamış olan İttihat ve

Terakki'ye karşı yürüttüğü muhalefet dolayısıyla, büyük ilgi görmüştür. Organı olan *Volkan* gazetesi, İstanbul'da en cesur muhalefet organları içinde yerini almıştır.

Tarihimizde “31 Mart Hareketi”nin bu kuruluşla ilgisi olduğu söylenmişse de *Volkan*'ın muhalefetini anlatmakta, onun gazete niteliğinin kapsadığından daha geniş sınırlar içinde oluşan bir “toplum kümesi”nin izah edici rolü çok önemlidir. 31 Mart'ın daha çok nefer, onbaşı ve çavuştan oluşan bir başkaldırma olması, “üst tabaka” katılmasının ancak sonradan ve çok sınırlı oluşu bunu göstermektedir. 31 Mart hareketinin “entellektüel” İslâmcılıktan kopukluğu, bu ikinci akımın 31 Mart olayından sonra devam etmiş olmasında ve hareketi reddetmesinde görülür.

İttihat ve Terakki dinin bir ideolojik etken olarak gücünü anlamıştı. Birinci Dünya Savaşı'nda “Cihad Fetvası” bu veri üzerine inşa edilmişti.

İttihat ve Terakki'nin dine karşı tutumu daha açık olarak Ziya Gökalp'in kurduğu, 1914-1917 arasında çıkan *İslâm Mecmuası*'nda görülür. İslâm'ın modernleşmesiyle ilgili temel sorunun, din olayını “ayrıntısız” ya da “ayrıntılı” olarak algılamakta odaklandığı, Ziya Gökalp'in fikirlerinde daha açık olarak belirir. Daha önce de üzerinde durduğumuz geleneksel “Hadis ehli” tipi yaklaşımda, dinin insanın tüm hareketlerine hâkim olması gereken bir bütün anlayışını kazandığını görmüştük. *Sebilü'r-Reşad*'cılar bundan bir kademe ayrılmışlardı. Ziya Gökalp ise konuya girer girmez şeriatın iki ayrı eksenini olduğu konusu üstünde durur. Ona göre şeriat iki miyarı kullanarak bir hareketin doğru ya da yanlış olduğuna karar verir. Bunlardan biri “nas” (Kur'an'da bulunanlar ve Sünnet'ten çıkarılanlar), ikincisi “örf”dür. Örf, toplumun vicdanı olarak tanımlanabilir. Nas değişmez, fakat örf, topluluk tarafından doğru olarak kabul edilen ilkeler, zamanla değişir. Örf, topluluğun kendi sosyal fikirlerini örgütlemesiyle ilgi-

li olarak, zamanla kabul ettiği değişiklikleri içerir. Bu açıdan örf konusunda bile içtihad kullanılabilir. Kaldı ki, belirginlik olmadığı zaman, nas konusunda bile içtihad kullanılabilirdiği ifade edilmiştir. Ziya Gökalp'in burada yaptığı, halk katlarının ve muhafazakâr ulemânın inançlarında olmayan bir ayrışmayı vurgulamaktır.

Ziya Gökalp'in tekliflerinden "yenicilik"te daha ileri gitmekle birlikte, İslâmî müesseseler üzerinde kurulu bir teklif, Yusuf Akçura'dan gelmektedir. Rusya'daki Tatarların medreselerin türünü temelde değiştirmekle başlattıkları bir akım, Tanzimat'ın yapamadığı Batı-Doğu sentezini oluşturmuş gibi gözüküyordu. Akçura, İslâm reformatörü Musa Carullah'ın eskiye şiddetle yönelen ve Mustafa Sabri'nin ağır eleştirilerine hedef olan fikirlerini kullanarak İttihatçıların karşısına bir öneriyle geldi. Fikirlerinin daha sonra Türkiye'de çıkacak akımları ne derece etkilediği açık değildir.

KAYNAKÇA

Berkes N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, 1973.

Fazlurrahman, *İslâm*, Ankara, 1981.

Shaw S.-E.K. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, II, İstanbul, 1983.

Tunaya T.Z., *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul, 1962.

Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi,
İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, cilt V, s. 1400-1404

