

**BİRİNCİ KUŞAK İSLAMCILARIN
MİLLİYETÇİLİĞE BAKIŞI**

Mustafa ŞAHİN

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

Eylül, 2015

Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

BİRİNCİ KUŞAK İSLAMCILARIN MİLLİYETÇİLİĞE
BAKIŞI

HAZIRLAYAN
Mustafa ŞAHİN (120642109)

DANIŞMAN
Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

AFYONKARAHİSAR 2015

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Birinci Kuşak İslamcıların Milliyetçiliğe Bakışı” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2015

Mustafa ŞAHİN

TEZ JÜRİSİ VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI

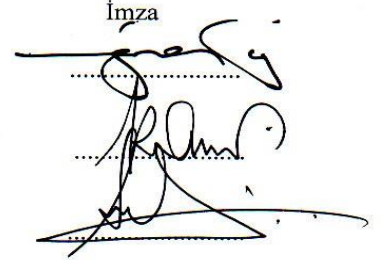
JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Köksal ALVER

: Yrd. Doç. Dr. Osman METİN

İmza



Sosyoloji Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans öğrencisi Mustafa ŞAHİN'in "**Birinci Kuşak İslamcuların Milliyetçiliğe Bakışı**" başlıklı tezi, 14.09.2015 günü saat 13:30'da Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet YARAMIŞ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ÖZET

BİRİNCİ KUŞAK İSLAMCILARIN MİLLİYETÇİLİĞE BAKIŞI

Mustafa ŞAHİN

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Eylül 2015

Danışman: Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

İslamcılık, tüm sosyal ve siyasal hayata uygulanması istenen inanç, düşünce ve davranış kurallarını içine alan çift yön taraflı bir 'ideolojik formül' haline getirilmiştir. Bir yönü 'ferdi' plandadır. İslam coğrafyasında yaşayan fertlerin, özellikle Müslümanların tek tek hayatlarını düzenlemek ister. Özel hayatlarına karışır. Onlara bir yaşama yolu çizer. Öteki yönü ile de, 'kolektif plandadır'. İslam dünyasında, henüz milletleşmemiş halk kitlelerine, bağımsızlığa kavuşmamış milletlere, Devletlere kurtuluş, kuruluş ve kalkınma yolu çizer, birbirleriyle münasebetlerini sağlayan kurallar yapar. Kısaca İslam dünyasında yaşayan insanların ve toplumların hayat prensibidir.

Fransız devrimiyle birlikte tarih sahnesinde yerini almış olan milliyetçilik bir sosyal olgu olarak modern dönemde ortaya çıkmasına rağmen geçmişle bağlarını hiçbir zaman koparmamıştır.

Birinci kuşak İslamcılardan Bediüzzaman Said Nursi, Mehmet Akif Ersoy ve Babanzade Ahmet Naim'in milliyetçilik anlayışları değerlendirildi.

Anahtar kelime: İslamcılık, Milliyetçilik, Said Nursi, Mehmet Akif, Ahmet Naim.

ABSTRACT

OVERVIEW OF FIRST GENERATION ISLAMISTS TO NATIONALISM

Mustafa ŞAHİN

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY**

September 2015

Advisor: Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

Islamism, it requested applying all social and political life of faith, thought and conduct field into a double-sided direction 'ideological formula has been made into. One aspect of 'individual' is the plan. Of individuals living in the Islamic world, especially Muslims want to edit their individual lives. Blends into the private lives. Draw a way to them to live. As with other aspects, 'is a collective plan'. In the Islamic world, not just nationalization of the masses, the people were attaining independence, the liberation of the State, organizations and draw the path of development, make rules providing their relations with each other. In brief lives principle is the people and communities who live in the Islamic world.

The French revolution that has taken place in the stage of history with nationalism has been never severed ties with the past and despite the emergence of the modern era as a social phenomenon.

At the first generation of Islamists Said Nursi, Mehmet Akif Ersoy and Babanzade Ahmet Naim's understanding of nationalism were evaluated.

Keywords: Islamism, nationalism, Said Nursi, Mehmet Akif, Ahmed Naim.

ÖNSÖZ

İslamcılığa nereden bakıldığı çok önemli; bakılan yer onun tanımını değiştiren bir niteliğe sahiptir. Çoğu düşünür gibi modern dünyanın bir ürünü olarak görülürse, bir çıkmaza girilir. Çünkü İslamcılık bir yorumdur. Her yorumdan farklı düşünce ortaya çıkmaktadır. Herkesin İslamcılığı da kendi yorumuna göre haliyle değişecektir. Böyle olunca da tek ve kesin bir tanımlamadan söz edilemez. Bakış açısına göre değişimi kaçınılmaz olmaktadır.

Milliyetçilik, uygarlık tarihinin dönüm noktalarından birisidir ve bir dönemin insanlık durumunu tanımlayabilecek bir karaktere sahiptir. Milliyetçilik, bu önemli boyutuyla üzerinde son dönemlerde oldukça fazla uğraşılmış bir konu olarak, birçok farklı tanım ve yaklaşıma sahiptir. Milliyetçilik modernliğin eylemsel biçimi olan modernleşme süreciyle eşzamanlı biçimde Batı Avrupa'da ortaya çıkmış siyasi bir doktrindir.

Bu çalışmada birinci kuşak İslamcılarının milliyetçiliğe bakışını vermek istedik. Malumdur ki, birinci kuşak İslamcılar kalabalık mütefekkir bir kadroya sahiptirler. Çalışmanın belli bir sınırlılık dâhilinde olması gerektiğinden dolayı üç isim üzerinde çalışma yapıldı. Bu isimlerden ilki bu gün arkasında yığınlar halinde takipçisi olan Bediüzzaman Said Nursi'dir. İkinci düşünür ise istiklal şairi Mehmet Akif Ersoy ve son olarak ta "İslam'da davayı kavmiyet yoktur" adlı kitabın yazarı Babanzade Ahmet Naim olarak belirlenmiştir.

Bu üç mütefekkirin milliyetçiliğe bakışı tartışıldı. Açıklamaları birbirine benzeyen yanları olmakla birlikte kendilerine özgü bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu bakış açılarını vererek aslında günümüz milliyetçilik anlayışının nasıl bir tarihsel süreçten geçtiğini anlamak zor değildir. Bu üç İslamcı düşünürde belirgin olan açıklama tarzı ayet ve hadislerle istinat ederek açıklamalar yapmalarıdır.

Milliyetçiliğin çok farklı tanımlamalarının bulunduğu günümüzde İslamcılarının ilk kuşaklarının milliyetçiliğe nasıl baktığını gördük. Bu araştırmada bana danışmanlık yapan, geniş bilgi birikimini ve kıymetli vakitlerini paylaşan çok muhterem hocam Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca konuya ilişkin çalışmalar esnasında tıktığı zamanlarda ve moralimin bozulduğu

vakitlerde beni iştiyaka getiren kıymetli hocalarım Doç. Dr. Hüseyin KOÇAK'a ve Yrd. Doç. Dr. Osman METİN'e teşekkür etmemek aymazlık ve hatır bilmemezlik olurdu. Son olarak da tezimin hazırlanması sürecinde benden hem maddi hem de manevi desteklerini esirgemeyen canım ailem ve akrabalarım da ayrıca teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
TEZ JÜRİSİ VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	10

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMCILIK

1. İSLAMCILIK TANIMLAMALARI.....	15
2. İSLAMCILIĞIN KÖKENİ	19
2.1. İSLAMCILIĞIN KÖKENİ BAKIMINDAN YENİ OSMANLI DÜŞÜNCESİ	21
3. İSLAMCILIĞIN KUŞAKLARI	29
4. CUMHURİYET DÖNEMİ İSLAMCILIK.....	32
5. İSLAMCILIĞIN SİYASAL EĞİLİMİ	34
6. İSLAMCILIĞIN SON HALLERİ.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK

1. MİLLİYETÇİLİK: TANIMLAR, KAVRAM ve TARTIŞMALAR.....	39
1.1. MİLLİYETÇİLİK TANIMLARI.....	41
2. MİLLİYETÇİLİĞİN KÖKENİ.....	44
3. OSMANLI SON DÖNEMİNDE MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK	51

3.1. OSMANLI MÜSLÜMANLARINDA MİLLİYETÇİLİK.....	53
4. MİLLİYETÇİLİK VE DİN.....	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCILIK VE MİLLİYETÇİLİK

1. BEDIÜZZAMAN SAİD NURSİ VE MİLLİYETÇİLİK.....	59
1.1. SAİD NURSİ’NİN HAYATI VE SİYASİ ORTAM.....	59
1.2. BEDIÜZZAMAN SAİD NURSİ’NİN FİKİR DÜNYASI	67
1.3. BEDIÜZZAMAN’IN MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI	68
2. MEHMET AKİF ERSOY VE MİLLİYETÇİLİK.....	81
2.1. MEHMET AKİF’İN HAYATI VE SİYASİ ORTAM	81
2.2. MEHMET AKİF’İN FİKİR DÜNYASI	89
2.3. MEHMET AKİF ERSOY’UN MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI	90
3. BABANZADE AHMET NAİM VE MİLLİYETÇİLİK.....	99
3.1. AHMET NAİM’İN HAYATI VE SİYASİ ORTAM	99
3.2. BABANZADE’NİN MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI	102
SONUÇ.....	109
KAYNAKÇA	113

GİRİŞ

İslamcılık, esas itibariyle, aralarında derin farklar olsa da kendisiyle aynı yüzyılda hayat bulan sosyalizm ve milliyetçilik gibi, belli tarihi şartlarda ortaya çıktı. Sosyalizm ve milliyetçilik sosyal şartların da etkisiyle belli ölçüde kendisini ifade edebilmişken, aynı koşullar İslamcılığın önüne bir engel olarak çıkmıştır. Bu tezde birinci kuşak İslamcılarının milliyetçiliğe karşı nasıl argümanlar geliştirdikleri ele alınacaktır. Lakin birinci kuşak İslamcılarını çokluğu ve hepsinin aynı düzeyde milliyetçilik fikri üzerine yoğunlaşmamış olmaları bizi bir sınırlandırmaya itmiştir. Bundan dolayı bu sınırlandırmayı Bediüzzaman Said Nursi, Mehmet Akif Ersoy ve Babanzade Ahmet Naim gibi milliyetçilik üzerinde yoğun görüşler serdeden isimler olarak belirledik. Çalışmamız bu üç düşünürün milliyetçiliğe bakışı üzerine yoğunlaşmıştır.

Türkiye’de İslamcılık çok farklı dinamiklerden beslenerek güçlenen ve geniş kitleleri etkileme kapasitesine sahip bir dünya görüşünü ifade eder. İslamcılık konusu tartışılırken İslam’la İslamcılık arasında bir mesafe olup olmadığı en çok üzerinde durulan meselelerden biridir. Araştırmacıların çalışmalarında İslamcılık için tarih olarak 19.yüzyılın ikinci yarısını vermeleri de bu mesafeyi gösterir niteliktedir. Bu akımı inşa edilmiş çeşitli kavramsal çerçevelerden hareket ederek veya çeşitli kriterler kullanarak açıklamaya çalışmak mümkündür. Nitekim bu konuda yapılmış çok sayıda çalışma var. İslamcılığın tarihi üç önemli kuşaktan oluşmaktadır. Her kuşak kendi içinde temsilcileri tarafından savunulmaktadır. Bu bağlamda birinci kuşak İslamcılarının 19. yüzyılda milliyetçilik akımının tam da palazlandığı ve hararetle yayıldığı bir hengâmda tabii olarak şiddetle karşı çıktığı ve yeni bir boyut kazandığını görmekteyiz. İslamcılık ile milliyetçiliğin karşılaştığı ve milliyetçiliğin dünya konjonktüründe önemle yer bulurken İslamcı düşünürlerin bu karşılaşmanın neticesinde yaşadıkları arayışa sosyolojik bir değerlendirme yapılmaya çalışıldı.

Çalışmanın birinci bölümünde genel olarak İslamcılık konusu irdelenmiştir. Öncelikle kavrama ilişkin tartışma yapılmış, daha sonra kavramın kökeni bakımında irdelenmiştir. İlerleyen konu başlıklarında ise yukarıda da değinildiği gibi İslamcılığın kuşakları irdelenmiştir. Son olarak da siyasal meyli ve son halleri üzerinde durulmuştur.

İslamiyet, ne zaman, nerede, kimler tarafından ve hangi endişelerle bir kitle ideolojisine dönüştürülmüştür. Bu sorunun cevabını aranmaktadır. Bu noktada çok ihtilafli açıklamalar söz konusudur. İslamcılık fikri-entelektüel, ahlaki-sosyal ve siyasi bir ideoloji olarak halen varlığını sürdürmektedir. Bu akımı inşa edilmiş muhtelif kavramsal çerçevelerden hareket ederek veya muhtelif kriterler kullanarak açıklamaya çalışmak mümkündür. Nitekim bu konuda yapılmış çok sayıda çalışma var.

İslamcılığa nereden bakıldığı çok önemli, bakılan yer onun tanımını değiştiren bir niteliğe sahiptir. Birçok mütefekkir gibi modern dünyanın bir ürünü olarak görülür, bir çıkmaza girilir. Çünkü İslamcılık bir yorumdur. Her yorumdan farklı düşünce ortaya çıkmaktadır. Herkesin İslamcılığı da kendi yorumuna göre haliyle değişecektir. Böyle olunca da tek ve kesin bir tanımlamadan söz edilemez. Perspektife göre değişimi kaçınılmaz olmaktadır. Asıl olan Batı'nın dünyaya dayattığı rasyonel akıl değil de İslam'ı gönülle aklın birleştiği o çizgide düşünülmesidir. Öncelikle akli tanımlaması gerekiyor. İslamcı ideoloji hangi akli araç olarak kullanıyor. Bu durum her şeyi değiştiriyor. Eğer batının dayattığı rasyonel akli kabul edilirse Türköne'nin bahsettiği gibi (1991: 10) İslamcılık modernleştirici bir ürün olur ki İslamcılık buradaki gibi akli kullanmamış aksine akli ve gönlü bir arada düşünmektedir. Bu şekilde hakikate ulaşacaklarından söz ederler. Çalışmada bu konunun üzerinde durmakla beraber asıl irdelenecek mevzu birinci kuşağın milliyetçiliğe bakışıdır.

Çalışmanın ikinci bölümü ise milliyetçiliği konu edinmektedir. İlk olarak milliyetçilik kavramı ana hatlarıyla incelenmiş ve kökeni irdelenmiştir. İlerleyen konularda ise Osmanlıdaki milliyetçilik anlayışı zerinde durulmuştur. Son olarak ta milliyetçilik din ilişkisi üzerinde durulmuştur. Milliyetçilik, meydana geldikten sonra günümüze kadar kendinden çokça söz ettirmiş ve birçok politik cereyanın başat itici gücü olmayı başarmıştır. Milliyetçiliğin gücü ve önemine rağmen kavramın tanımlanması konusunda ortak bir noktaya ulaşamamıştır. Tanım noktasındaki güçlüğü'nin nedeni olarak insan topluluklarının çok çeşitli oluşu ve milliyetçilik olgusunun her toplumda ayrı birer süreç sonunda ortaya çıkmış olması gösterilebilir.

Milliyetçilik bir sosyal olgu olarak modern dönemde ortaya çıkmasına rağmen geçmişle bağlarını hiçbir zaman koparmamıştır. Büyük milliyetçilikler

toplumlarının tarihteki kültürel köklerine dayanarak geleceğe daha kararlı bakabilmektedirler. Milliyetçiliğin hareket haline gelmesi ise genellikle milli kültürel ve siyasi varlıklarının tehdit gördüğü dönemlerdir. Milliyetçilik günümüzde çok farklı özellikler taşıyacağı, sıcak çatışmaların yerini sanal ve kültürel çatışmalara bırakacağı hissedilmektedir.

Çalışmanın sonuncu bölümü temel savın olduğu bölümdür. Bundan önceki bölümler bu bölüm için hazırlık mesabesindeydi. Tezin konusunun işlendiği bölüm burasıdır. Bu bölümde Bediüzzaman Said Nursi, Mehmet Akif Ersoy ve Babanzade Ahmet Naim sınırlılığı içerisinde birinci kuşak İslamcılarının milliyetçiliğe bakışı irdelenmiştir. Öncelikle her bir isim konu başlığı şeklinde ele alındılar ve her birinin hayatı, fikir dünyası ve son olarak da milliyetçiliğe bakışları verildi. Çünkü milliyetçiliğe bakışları hayatları ve fikir dünyalarıyla ilişkilidir.

İlk ele alınan Bediüzzaman Said Nursi oldu. Birinci kuşak İslamcılarının arasında yer alması ve arkasında kitlesel bir güç olması hasebiyle ilk ele alınmıştır. Tafsilatlı bir şekilde hayat hikâyesi ve bulunduğu siyasi ortam irdelendi. Böylelikle milliyetçilik fikrinin nasıl şekillendiği görülebilmektedir. Hayatı üç dönem şeklinde ele alındı. Bunlar “Eski Said, Yeni Said ve Üçüncü Said” olmak üzeredir. Aslında genellikle eski ve yeni olarak ayırım yapılmaktadır. Son dönemdeki bazı haller üçüncü bir ayırım daha iktiza etti. Eski Said dönemi risaleler telif olmadan önceki hayatını ifade eder. Bu dönemde siyasetle çok iç dışlıdır. Toplumsal-siyasal vakalarla çok ilgilenir. İkinci Meşrutiyetin ilanı üzerine, Nursî hürriyet ve meşrutiyeti destekleyen konuşmalar yaparak, bunların İslam şeriatına uygunluğunu vurguladı. Takip eden aylarda, gerek bu konuda, gerekse eğitim reformu, birlik ve beraberlik ve diğer konulara ilişkin fikirlerini gazete makalelerinde anlatmaya ve kamusal yaşama katılmaya başladı. İttihat-ı Muhammedi’ye aktif olarak katıldı ve 31 Mart olayını (Nisan 1909) takiben bu cemiyete üyeliği gerekçe gösterilerek tutuklanarak Divan-ı Harb-i Örfiye çıkarıldı.

Yeni Said döneminde ise Bediüzzaman inzivaya çekildi. Kendisini felsefenin etkisinden kurtarması ve tek rehber olarak Kur’an’ı benimsemesi gerektiğini idrak edeceği yoğun bir içsel arayışın sonunda derin bir zihinsel ve ruhsal dönüşüm geçirdi. Bu dönem boyunca yazmaya devam etti. Fikirlerindeki gelişmeler 1922 ile 1923 yıllarında yayınlanan Arapça eserlerinde görülebilir. Bu dönem daha çok

risalelerin telifi ile meşgul oldu. Son olarak da üçüncü dönem hayatın son yıllarını kapsar. 1950 demokrat partinin iktidara geldiği dönemde siyasete yakınlığında bahsedilebilir. Ama o yakınlık halk partisinin zulmünden dolayıdır.

Bediüzzaman'ın milliyetçilik anlayışı konuda irdelenmiştir. Burada Bediüzzaman menfi(olumsuz) ve müspet(olumlu) milliyetçilik diye bir kavramlaştırma yapar. Ne anlama geldiğini açıklamakla birlikte nasıl düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. O zaman Bediüzzaman'ın milliyetçiliğe bakışı daha net görülebilmektedir.

İkinci olarak üzerinde durulan mütefekkir Mehmet Akif Ersoy'dur. Ersoy'un hayatı ve bulunduğu siyasi ortam irdelenmiştir. Bu dört şahısta aşağı yukarı aynı siyasi ortamda bulunuyorlar. Hatta aynı dergi etrafında buluşup fikirlerini neşretmişlerdir. Bu noktada fikri birlikleri söylenebilir. Mehmet Akif'in düşüncesinde dinin büyük yeri ve payı vardır. Ziya Gökalp'in Türkçülüğü öne çıkarmaya başladığı dönemlerde Akif, bu düşünceden endişe duymuştur. Çünkü bu düşüncenin yayılmasını İslam Birliği ülküsünü önleyici olarak görüyordu. Akif, İslam toplumlar arasında ırk ayrımı gözetmeyen bir anlayışta idi. Bu nedenle, Türkçülüğün karşısına durmuş, hatta "Turan İli namıyla bir efsane edindik; 'Efsane, fakat gaye!' deyip az mı didindik" diye yazmıştır (Ersoy, 2009: 896).

Mehmet Akif'in Safahatında 1912 yılına kadar milliyetçilikle ilgili açık eleştirilere rastlanılmaz. Ama bu yıldan itibaren açık ve gittikçe ağırlaşan eleştiriler yer almaya başlıyor. Bu konuda irdelenmiştir. Akif bu bağlamda tefrika sebebi olan milliyetçiliğin yerine daha kapsayıcı ümmetçilik anlayışını yerleşmesini istiyordu. Bu anlayış doğrultusunda şiirler ve yazılar telif eder.

Üçüncü olarak üzerinde durulan mütefekkir Babanzade Ahmet Naim'dir. Sultan Abdülhamid'in haksız yere tahtından indirilmesinden sonra, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde zararlı hürriyet ve anarşi rüzgârları esmeğe başlamış, felâket getirici cereyanlar gelişmişti. Bunlardan biri de milliyetçilikti, yâni nasyonalizm. O devrin üç büyük hareketi İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılıktı. Mütefekkir ve şuurlu bir Müslüman olan Ahmed Naim kafa karıştıran ve imparatorluğun temellerini sarsan milliyetçilik fikrini eleştiri için 1914'te, Sebülürreşad dergisinde "İslâm'da Davayı Kavmiyet" başlığı altında bir yazı serisi

yayınlanmıştı. Bilâhare Sebilürreşad Kütüphanesi sahibi Eşref Edip tarafından kitap şeklinde de basılmıştır.

Babanzade' ye göre görünüşte sahte bir zindellekle, geçici bir faaliyetle ortaya çıkan bazı hastalıklar gibi milliyetçilik de ilk bakışta ve Avrupa gözlüğüyle incelendiği vakit, mühim bir gelişme adımı, canlılık sunan bir hayat kaynağı gibi görünür. İslâm'ın basiretli gözüyle incelenirse, İslam ümmetinin ölümüyle sonuçlanacak, tedavisi çok güç ve bulaşıcı bir hastalık olduğunu söylemektedir. Milliyetçiliğin zararlarını zamanın Müslümanlarına göstermek gayretiyle yazmaya başlayan Babanzade, Kur'an ve sünnet kaynağını kullanmaktadır. En başta milliyetçiliği cahiliyet davası olarak göstermektedir.

Sonuç olarak birinci kuşak İslamcılarının milliyetçiliğe bakışı genel hatlarıyla verilmeye çalışıldı. Bunun için öncelikle İslamcılık ve milliyetçilik kavramları tartışıldı. Ardından birinci kuşak İslamcılardan Bediüzzaman Said Nursi, Mehmet Akif Ersoy ve Babanzade Ahmet Naim'in milliyetçiliğe nazarları verildi.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMCILIK

1. İSLAMCILIK TANIMLAMALARI

İslamiyet, ne zaman, kimler tarafından ve hangi endişelerle bir kitle ideolojisine dönüştürülmüştür. Bu sorunun cevabını aranmaktadır. Bu noktada çok ihtilafli açıklamalar söz konusudur. İslamcılık fikri-entelektüel, ahlaki-sosyal ve siyasi bir ideoloji olarak halen varlığını sürdürmektedir. Bu akımı inşa edilmiş muhtelif kavramsal çerçevelerden hareket ederek veya muhtelif kriterler kullanarak açıklamaya çalışmak mümkündür. Nitekim bu konuda yapılmış çok sayıda çalışma var.

İslamcılığa nereden bakıldığı çok önemli; bakılan yer onun tanımını değiştiren bir niteliğe sahiptir. Çoğu düşünür gibi modern dünyanın bir ürünü olarak görülürse, bir çıkmaza girilir. Çünkü İslamcılık bir yorumdur. Her yorumdan farklı düşünce ortaya çıkmaktadır. Herkesin İslamcılığı da kendi yorumuna göre haliyle değişecektir. Böyle olunca da tek ve kesin bir tanımlamadan söz edilemez. Bakış açısına göre değişimi kaçınılmaz olmaktadır.

Asıl olan Batı'nın dünyaya dayattığı rasyonel akıl değil de İslam'ı gönülle aklın birleştiği o çizgide düşünülmesidir. Öncelikle akli tanımlamak gerekir. İslamcı ideoloji hangi akli araç olarak kullanıyor. Bu durum her şeyi değiştiriyor. Eğer batının dayattığı rasyonel akıl kabul edilirse Türköne'nin bahsettiği gibi (1991: 10) İslamcılık modernleştirici bir ürün olur ki İslamcılık buradaki gibi akli kullanmamış aksine akli ve kalbi bir arada düşünmektedir. Bu şekilde hakikate ulaşacaklarından söz ederler.

Eğer İslamcılık Türköne gibi modernleştirici bir ideoloji olarak düşünülürse bir çıkmaza girilir. Yukarıda değinildiği gibi İslamcılık bir yorumdur. İslamcılık, klasik İslam'ın yaptığını yeniden yapmak, asıl kaynaklara müracaat ederek onlardan yeniden bir sistem oluşturmak için teşebbüse geçer. İslamcılıkta, geleneksel İslam'dan farklı olarak insan aklının ve eyleminin sınırlarının sorgulanmasını buluyoruz. Akıl demişken, burada yukarıda değindiğimiz gibi akıl batının dünyaya

dayattığı rasyonel akıl değil, bu geleneksel İslam'daki kalple aklın birleştiği o çizgide düşündür. İslamcıların bu yönde düşündüğünü bir İslamcı mütefekkir olan Bediüzzaman Said Nursi şöyle ifade etmiştir (1991: 78) : “Akılsız kalp taassubu, kalpsiz akıl ise hileyi ortaya çıkarır. Bu ikisinin birleşmesi ise hakikati ortaya çıkarır.”

İslamcılığın, geleneksel İslam'dan farklı olarak rakibi diğer dinler değil, fikir cereyanlarıdır. İslamcılık rakip olarak ideolojileri alır. İslamcılığı daha iyi anlaşılması için tarihsel bir perspektif geliştirmek lazım. Böylelikle hangi ortamda ve ne amaçla filizlendiğini, meylinin ne olduğunu anlamak mümkün olabilir.

Tanımlamaları biraz daha genişletmekte fayda vardır. İslamcılığın ilk konusunu İslam oluşturur. Fuller'e (2004: 58-59) göre; “İslam, tanımı gereği, Müslüman dünya için ortak bir kimlik kaynağıdır. Ancak yüzyıllar boyunca İslam'ın farklı bölgelerde, farklı insanlar tarafından uygulanışı çeşitli biçimler ve çeşitli ifade tarzları ortaya çıkarmıştır. Siyasal İslam, en azından kişinin manevi hayatında, ulusal kimlik karşısında bile önceliği olan tek bir İslami kimlik yaratma arayışındadır. Bu anlamda siyasal bir vizyon olan İslamcılık, her ne kadar pratikte tek tek devletlerin çatısı altında faaliyette bulunsun da, gayet açık bir şekilde ulus-üstüdür. İslamcılarının çoğuna göre, İslam ilk ve en önemli kimliktir ancak tek kimlik değildir”.

Ali Bulaç (2005: 51) İslamcılığı, siyasî ve ideolojik bir akım olarak değil, her yeni durumda işleyen, gelişen ve kendini üreten bir süreç olarak tanımlamanın daha doğru olacağını ifade etmiş olsa da, İslamcılık birçok vasfıyla modern bir ideoloji olarak temayüz etmiştir. İdeolojiktir; çünkü İslamcılık, her alanda toplumsal kurumlar oluşturacak bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia etmekte, bununla beraber bu iddialarını gerçekleştirmek için toplumsal bir hareketi davet etmektedir. İslamcılığın bu niteliği, onun siyasî içeriğine bir göndermede bulunmaktadır ki o da İslamcılığın ideolojik doğasını ortaya koyan en önemli argümandır (Tunaya, 1962: 1). Tunaya'ya (1962: 19) göre ise İslamcılık, tüm sosyal ve siyasal hayata uygulanması istenen inanç, düşünce ve davranış kurallarını içine alan çift yön taraflı bir 'ideolojik formül' haline getirilmiştir. Bir yönü 'ferdi' plandadır. İslam coğrafyasında yaşayan fertlerin, özellikle Müslümanların tek tek hayatlarını düzenlemek ister. Özel hayatlarına karışır. Onlara bir yaşama yolu çizer. Öteki yönü

ile de, 'kolektif plandadır'. İslâm dünyasında, henüz milletleşmemiş halk kitlelerine, bağımsızlığa kavuşmamış milletlere, Devletlere kurtuluş, kuruluş ve kalkınma yolu çizer, birbirleriyle münasebetlerini sağlayan kurallar yapar. Kısaca İslam dünyasında yaşayan insanların ve toplumların hayat prensibidir.

Said Halim Paşa, “İslâmcılık” yerine aynı anlama gelen “İslamlaşmak” tabirini kullanmıştır. “İslamlaşma” ve “İslamlaşmak”tan başka “Vahdet-i İslamiye” (İslâm birliği) kavramını da kullandığı görülmektedir (Bostan, 2011: 81). Said Halim Paşa (1983: 150) ise “İslamlaşmak dediğimiz zaman, İslam’ın inançlarını, ahlak, toplum ve siyaset anlayışını zaman ve çevrenin gereksinimlerine en uygun biçimde yorumlayarak bunlara gereği gibi uymayı anlatmak istiyoruz” der. Bu bağlamda, o esasların zaman ve çevrenin gereksinimlerine en uygun bir şekilde yorumlanmasından sonra yapılmalıdır (Paşa, 2009: 184). Müslüman olduğunu söyleyen kişinin kabul etmiş bulunduğu dinin ilkelerine göre hissetmesi, düşünmesi ve hareket etmesi gerekir. Kişi, İslam’ın ahlâk, toplum ve siyaset prensiplerine kendini tümüyle uydurmadıkça, yalnız Müslüman olduğunu söylemesi, ona bir şey kazandırmaz ve onu hiçbir şekilde mutlu edemez (Paşa, 1983: 185).

Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi Said Halim Paşa için “İslamlaşmak” demek; İslam’ın inanç, ahlâk, toplum ve siyasete ait esaslarını mutlak manada kabul etmek, zamanın ve ortamın değişmesiyle bu unsurları yorumlayarak muhtevalarını genişletmek ve bunları tam ve bir bütünlük içinde tatbik ederek Müslümanlaşmak, yani her yönüyle mükemmel bir Müslüman olmak demektir. Görüldüğü üzere O, içtihat hürriyetinin kullanılmasını istemektedir (Bostan, 2011: 85).

Bazılarına göre ise İslamcılık bütün millet ve devletlerin kültürel, sanatsal ve tarihi miraslarının silinerek Kuran ve Hadisler yoluyla yeniden ilk Müslümanlar gibi yaşamasıdır. İslam’ın asli ilkelerine dönüş, ‘İslamcı’ adı verilen fikir hareketinin ana savıdır. Geçmiş, medeniyeti ve düşüncesi bakımlarından, İslam’ın zengin tarihi istenilen ve aranılan delilleri ve emsalleri sağlamaktadır (Uludağ, 2008: 137).

İslam düşüncesi egemen olan kimsenin görevlerini tanımlamasına karşın otoritenin nasıl belirleneceği konusunda bir yol göstermemiştir. Otoritenin belirlenmesi konusunda İslamcı teorisyenlerden bazıları günümüz modern yönetim anlayışı içinde yer alan; seçimin İslam’a aykırı olmadığını savunurken bazıları “...

Oylama ve seçimin ümmetin birliğini zayıflatan, yalnızca Allah'tan olan bir şeyi nispileştiren 'insanileştiren' bir düşünce gibi görürler" (Roy, 1994: 48) .

Kara'ya (2003: 212) göre ise; Klasik İslam düşüncesinden modern İslam düşüncesine geçiş "... İslam'ın iç dinamiklerinden, tarihi tecrübelerinden ve kendi iç mantığından ziyade dış şartların ve dış baskıların doğrudan etkisi altında olmuştur". Çünkü Klasik İslam anlayışı Batı'da ortaya çıkan; hürriyet, meşrutiyet, demokrasi, kölelik, insan hakları, kadının statüsü gibi konu, kavram ve kurumları açıklamada yetersiz kalmıştır. Bu yeni düşünceyi temsil eden İslamcı görüşlere bakıldığında İslam'ın akıl ve bilime asla karşı olmadığı vurgulanmıştır.

Tunaya'ya (1962: 15) göre; "İslamiyet'te, akıl ve tabiat dışı hiçbir hurafe yoktur. Başka dinlerle mukayese edildiği takdirde, Müslümanlık kadar idari, siyasi ve ahlaki esaslara müstenit bir din görülemeyecektir. Tam manasıyla sosyal bir din olan Müslümanlık halkın reyine müracaat, hürriyet, adalet, müsavat, uhuvvet (kardeşlik), düşmana kuvvetle mukabele, ruhaniliğe ve tegalübe yer verilmemesi, istibdat ve zulme karşı isyan gibi sosyal ve siyasi prensipleri kabul etmekle çağdaş medeniyet seviyesinde bir Devlet ve hayat vücuda getirmek kabiliyetine de, kudretine de sahiptir. Sadece fertler arasında değil, zümreler, kavimler, millet ve Devletlerarası kardeşliği, beynelmilel sulh projelerinden hatta sosyalizmden daha iyi başarmış ve gerçekleştirmiştir".

Hakan Yavuz (2005: 29-37) ise İslamcılık kavramını daha farklı bir şekilde ele alır. Din ve siyasetin incelenmesinde üç ana teorik yaklaşım bulunduğunu kaydeder: Özcü, bağlamcı ve inşacı yaklaşım, İslami kimlik ise içiçe geçen iki boyuta sahiptir. İlk boyutu, bireyin dine adanmışlığını ve ritüel uygulamalara bağlılığını tayin eder. Aynı zamanda bu, rollerin normatif bir krokisi ve bir çeşit kendi-ötesi kavrayışını sunar. İslami kimliğin diğer boyutu, geniş kapsamlı bir adalet ve (cemiyet oluşumunu sağlayan) kural temelli tavırlar bütünüdür. Yavuz, dinin siyasallaşmasını ele alırken, bireyin durumunu ve dinin zaten bir toplum kuralı taşıdığı tespitini yapar. Sarıbay (1995: 96) da İslam'ı bir din olduğu kadar, bu özelliğinden ayrılması mümkün olmayacak bir biçimde bir cemaat, bir medeniyet ve bir kültür olarak niteler.

İslamcılık, Osmanlı çağlarında devleti yeniden güçlendirmenin dünya İslam dayanışması yoluyla Batıcı sömürgecileri dize getirmenin ve Müslüman tebaayı aynı devletin çatısı altında tutmanın sağlam bir aracı olarak görülürdü (Türköne, 2003: 143).

2. İSLAMCILIĞIN KÖKENİ

Genel eğilim İslamcılığın II. Meşrutiyet sonrasında doğmuş bir ideoloji olarak incelenmesi istikametindedir. İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde XIX. yüzyıl ortalarından itibaren şekillenmeye başlayan İslamcılık düşüncesi, varlığını devam ettirme ve bütünlüğünü korumak amacıyla 1870’li yıllardan itibaren İmparatorluğun merkezinde güçlenen bir akım olmuştur. Entelektüel ve siyasi anlamda Mısır ve Hindistan’da ortaya çıkan İslamcılık, Osmanlı’da ilk olarak II. Abdülhamid tarafından desteklenmiş ancak, asıl hüviyetini 1908’den sonra kazanmıştır. Başka bir yaklaşımda İslamcılık, Osmanlı coğrafyasında düşünsel ve siyasal bir hareket olarak ortaya çıkmış bir akımdır. Aynı zamanda çağdaş Batı gelişmelerini Osmanlı toplum yapısına zarar vermeden getirmeyi amaçlayan Yeni Osmanlıların reform çabaları kapsamında ortaya çıkmış bir ideolojidir. İmparatorluğun kurtuluş umutları arasında sayılan İslamcılık, belirli bir yapısal değişim sonrası ortaya çıkmış bir düşünce değildir. Daha çok değişim özlemini dile getiren ve bu süreçte bir araç rolü oynama misyonuna sahip olan bir iddia şeklinde kendini göstermiştir. Tıpkı Batıcılık ve Türkçülük gibi ilk ortaya çıktığı yıllarda, kültürel ve siyasal karşılıklarını bulmaya başladığında modernleşmeci bir hareket olarak Türk düşünce ve siyaset dünyasındaki yerini almıştır (Mardin, 2010: 11).

Akçura (1976: 28), Üç Tarz-ı Siyaset adlı eserinde Osmanlı’da İslamcılık akımının ortaya çıkışını şöyle açıklamaktadır. *“Osmanlıcılık siyasetinin başarısızlığı üzerine, İslâmiyet politikası meydan aldı. Avrupalıların Panislamizm dedikleri bu düşünce, Osmanlı milleti teşkili siyasetine kısmen iştirak eden firkadan doğdu. Birçok Genç Osmanlı şair ve siyasetçisinin yeni duruş noktası “İslâmiyet” oldu. Genç Osmanlılar’ın bu grubuna paralel olarak Abdülaziz’in son dönemlerinde, diplomatik konuşmalarında da “Panislâmizm” sözü işitilir oldu. Osmanlı milleti ihdası fikrinin hükümetçe büsbütün terk olunmasından sonra Sultan II. Abdülhamid de bu siyaset aracılığıyla, Osmanlı Devleti’nin gücünü İslâm dayanışması temeline oturtmak istedi.”*

İmparatorluk içerisindeki gelişim seyri incelendiğinde, İslamcılığın II. Abdülhamid’in iktidarının son dönemlerinde Almanlarla girilen ilişkinin bir sonucu

olarak siyasi karakterde ortaya çıktığı görülmektedir. İslamcılığın düşünsel temelli bir politika olarak biçimlenmesinde Yeni Osmanlıların, özellikle de Namık Kemal'in ciddi katkıları olmuştur. Yeni Osmanlıların İslamcılık düşüncesine yakın durmalarında ve hatta düşünsel temellerini oluşturmalarında İmparatorluk sınırları içerisindeki Hristiyan milletlerin ayrılmasının etkisini de dikkate almak gerekir. İslamcı akım, İmparatorluğun gerileyişinin en önemli nedeni olarak, şeriatın tamamıyla uygulanmamasını görmektedir. İslamcılara göre Osmanlı, Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başlamıştır. Bunu önlemenin en muvafık yolu Tanzimat'ın kabul etmediği “şeriat değerlerini” tekrardan Osmanlıya geri getirerek ülkenin kurtuluşunu sağlamaktır. Osmanlı Devleti'nin çöküşünü engellemenin yolu olarak İslamlaşmayı gören İslamcılık akımının savunucuları Batı taklitçiliğine de karşı çıkmışlar, Batı'dan sadece bilimi ve teknik bilgileri almakla yetinmek gerektiğini ileri sürerek, modernleşme sürecinde kültür ve uygarlık ayrımı yaklaşımını benimsemişlerdir (Karakaş, 2010: 73).

Osmanlı'nın devamlılığını sağlamak ve yaşanan sorunlara siyasal düzlemde bir çözüm olma anlamında İslamcılık akımı, II. Abdülhamid döneminde biri içe yönelik, diğeri ise dışa yönelik olmak üzere iki ana eksen üzerinde şekillenmiştir. “Bu eksenlerden birincisi Osmanlı Müslüman tebaasını ‘İslâm’ bayrağı altında; İkincisi de, dış ülke Müslümanlarını Halifelik makamı etrafında toplamaktır” (Mardin, 2008: 93). Böylece II. Abdülhamid, Halifelik makamının gücüyle içeride ve dışarıda iktidarını sağlamlaştırmak istemiştir. İslamcılık, İttihatçılar tarafından da gerek kadro içerisinde bulunan İslamcılarının etkisiyle ve gerekse siyasi konjonktürün buna müsait olmasıyla birlikte, zaman zaman izledikleri bir politikaya dönüşmüştür. Bu bağlamda Enver Paşa'nın Orta Asya macerası, Pantürkist karakterinin yanında Panislamist bir karakter de taşıyordu. Entelektüel düzeyde İslamcılık tezleri ise 1908'den itibaren ortaya atıldı. Akımın önde gelen ismi Mehmet Akif, 1908 sonlarında kurduğu Sırat-ı Müstakim ve onun devamı olan Sebil'ür-Reşâd isimli dergileriyle İslamcılık düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır. Dergiler etrafında oluşan grubun temel düşüncesi, Müslümanlığın temel kaynaklarına dönmek ve ittihat-ı İslâm'ı oluşturmaktır. Bu düşünce, Cemaleddin Afgani ve Mısırlı Muhammed Abduh'un görüşlerinden besleniyordu (Mardin, 2010: 12).

Padişah II. Abdülhamid'in İslamcılık siyasetini içte ve dışta bir devlet politikası haline getirmesinde, Berlin Kongresi'nde, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki topraklarının kaybedilmesi karşısında Asya'daki varlığını devam ettirmek ve buradaki İmparatorluk topraklarını kaybetmemek düşüncesi etkili olmuştur. Ayrıca İslamcılık politikasıyla bir yandan İmparatorluğun bütünlüğünün korunması, diğer yandan da İngiltere ve Rusya'nın egemenlikleri altında yaşayan Müslümanların, bu güçlere karşı kullanılması da söz konusu olabilecekti. II. Abdülhamid bu politikalarını gerçekleştirmek amacıyla bir dizi faaliyet başlattı. Bunlar arasında Afrika içlerine ve Çin'e elçilerin gönderilmesi, Hicaz demiryolunun inşasının başlatılması, Almanya ile yakın bir ilişki içine girilmesi, Osmanlı ordusunu eğitmek için Alman subaylarının getirilmesi ve Almanya'dan silah ve mühimmat alınması gibi önlemler sayılabilir (Akçura, 1976: 38).

Bütün bunlar İslamcılığın siyasi boyutuna ilişkin gelişmelerdir. II. Abdülhamid de İslamcılığı siyasi bir proje olarak görmüştür. İslamcılığın siyasi boyutunun odak noktasını ise "ittihat-ı İslam" (İslâm Birliği) tezi oluşturmaktadır. İslamcılara göre bütün Müslümanlar düşünce, siyaset ve devlet üçgeninde bir birlik oluşturmalıdır. Ayrıca bu birliği bozucu, engelleyici bütün etkenleri de ortadan kaldırmaya çalışmalıdırlar, İslamcılık, ittihat-ı İslâm çerçevesinde 1870'li yıllardan itibaren Osmanlı yönetiminin temel politikası haline gelmiştir. Ama İslamcılığı derinlemesine tahakkuk etmek için yeni Osmanlılar hareketini de iyice mütalaa etmek elzemdir.

2.1. İSLAMCILIĞIN KÖKENİ BAKIMINDAN YENİ OSMANLI DÜŞÜNCESİ

Bu Yeni Osmanlı hareketi, Osmanlı yenileşmesinin tarihi ilk devrimci-demokrat entelektüel hareketidir. Bugün tefekkür dünyamızın merkezine oturan, modern zamanların mahsulü olan çoğu fikir ve münazaralar, başlangıç olarak Yeni Osmanlılara kadar götürülür.

Yeni fikirlerin serüveni araştırılırken, bunların kökenleri üzerinde durulurken, Yeni Osmanlıların çelişkili ve bazen birbirine zıt tavsiflere uğradıklarını görürüz. Aşırı örnek, her kalıba sokulan Ali Suavi'dir. 19. asır fikir tarihi içinde çok önemli bir yere lâyık olan Suavi, modern birçok kavram ve düşünceyi ilk defa telâffuz eden, ilk defa tartışan ve Osmanlının düşünce dünyasına taşıyan düşündürdür. Bununla beraber "Siyaset, mücerret şeriat-i İslamiyedir" diye bahseden ve Osmanlı devletinin çöküş nedeni olarak kısa yoldan dini terk etmeyi tavsiye eden Suavi, Cumhuriyet sürecinde "...laisizm ilkelerini ilk meydana süren kişi" olarak görülmüştür. "Cinslik davası" olarak belirttiği milliyetçilik fikrine rağmen, Türklerin mücadelesinin "Müslümanlık davası" olduğunu belirten Osmanlı devletinin "Türklüğü" savına dahi karşı koyan aynı Suavi, yeniden Cumhuriyet zamanında "ilk Türkçü" olarak sunulmuştur. Bu aynı Suavi, Bediüzzaman tarafından "müfrit âlim" özelliğiyle, İslam'ın değerli ve büyük düşünürlerinden birisi olarak sahiplenilmiştir. Ali Suavi için şiirsel anlatımla, kapsamlı bir hayat hikâyesi neşreden Kuntay'ın (2014: 112) belirttiği hüküm hakikati göstermektedir: "Bir yığın Suavi" mevcuttur (Türköne, 1991: 94).

Ali Suavi aşırı bir örnektir; ancak Yeni Osmanlı hareketinin diğer mensupları da çelişik nitelermelere uğramaktan kurtulamamıştır.

Bu bağlamda, geleneksel İslam'dan ideolojik İslam'a geçişte, Yeni Osmanlı düşüncesinin önemli ipuçlarını ihtiva ettiği varsayımından hareket ediliyor. Nitekim burada Yeni Osmanlıların modern İslam'a özgü, geliştirdikleri kuramlar üzerinde durulacaktır. Ancak, Yeni Osmanlı düşüncesi içinde İslam'ın ve geleneği dönüştürme çabalarının işgal ettiği yeri belirlemeden önce, bu aydınların düşüncelerindeki çelişik unsurların arka planı hakkında bazı gözlemlerin aktarılması gerekir (Türköne, 1991: 90).

1. Yeni Osmanlı fikriyatının su götürmez özelliği demokratlıktır. Bu özellik haricinde bağdaşık bir Yeni Osmanlı fikrinden söz edilemez. Birazdan görüleceği üzere, mütefekkirlerin geliştirdikleri savlar başka akım mensubu mütefekkirlerle girişilen münazaralar süresince geliştirilmiştir. Yeni Osmanlılara örnek olması cihetiyle en ziyade yaraşan Namık Kemal'dir. N. Kemal'le Ali Suavi ve Kânipaşazade Rıfat Bey ile aynı grupta düşünölemeyeceği gibi, Kemâl'in

Avrupa'dan önceki, Avrupa süreci ve Avrupa'dan sonraki fikirlerinin de aynı olduğu söylenilemez (Berkes, 2003: 287).

a) Bu Yeni Osmanlı hareketinin tamamına yakını gazetecilikle uğraşmıştır: Gazeteci-münevver tipinin ilk mümessilleridir. Bu münevverler, düşüncelerini, politik harp koşulları altında bastıkları gazetelerde neşrettikleri yazılarda olgunluğa erdirmişlerdir. Bu süreçte, taze düşüncelerin bahsedildiği, ideoloji yerleştirmeye yöneltilmiş yayın vasıtası olarak mecmua daha meydana çıkmamıştır. Bunlardan ilki sayılabilecek, 1877 tarihli, Ahmet Mithat'ın Üss-i İnkılabı bile tarih kitabı şeklinde kaleme alınmıştır. Gazeteciliğin, bugün olduğu gibi o günde açmazları vardır. Bir düşünce ne kadar hacimli olursa olsun eserlerdeki gibi uzun nefesli ve tafsilatlı işlenemez. Üstelik gazeteci çok sık, gündemin atmosferinden etkilenir. Hal Böyle olunca, ideoloji geliştirme işlevi hasrettiğimiz düşünce mahsulü olarak gazete yazıları, yaşanan harareti ortamdan etkilenecektir. Zamanla değişiklikler boy gösterecektir (Berkes, 2003: 289; Türköne, 1991: 96).

b) Yeni Osmanlıların Batı'dan aktardıkları fikirlerin Osmanlı düşüncesinde ve geleneğinde çoğu zaman karşılıkları yoktur, İslam'a müracaatlarının, bunun selefi bir yorumunu tercih etmelerinin sebebini, "kendileri" için de bir temel arayışı oluşturacaktır. Batı'da demokrasi ve hürriyet mücadelesi, uzun bir tarihsel serüvenin ve felsefi birikimin ürünü olarak 19. asırdaki olgunluğuna ulaşmıştır. Yeni Osmanlılar, bu geçmişi kendi toplumlarının yakın tarihinde bulamazlar. Ayrıca, Osmanlı'nın tedavülde tuttuğu siyasî düşünce, geniş felsefi spekülasyonların değil, İslam hukukunun dar bir bölümüne ve "Nasihatname" türü eserlere dayanmaktadır (Uğurlu, 2014: 206).

Öbür taraftan, Yeni Osmanlılar, Batı ile kendi toplumları arasında mutlaka kapatılması gereken bir mesafe olduğunun farkındadırlar. "Terakki" davalarında tartışmasız kabul edilen bu fikir, Batı'dan siyasî kurumlar aktarmak söz konusu olduğu zaman çatallaşmaktadır. Felsefi birikimin ve geleneğin olmayışı ve acil çözüm arayışı, Yeni Osmanlıların hem kendilerinin fikrî miraslarına, hem de Batı'da müşahade ettikleri yenilik hallerine faydacı bir şekilde yaklaşmalarına yol açmaktadır. Pragmatizm, kaçınılmaz olarak iç çelişkileri getirir.

2. Yeni Osmanlıların, öncelikle "aydın", ikinci olarak da "Osmanlı aydını" olarak vazgeçemeyecekleri iki esaslı prensipleri vardır. Birincisi, aydının her çağda ve mekânda vazgeçemeyeceği "hürriyet" prensibidir. "Hürriyet" in olmadığı yerde aydın var olamaz; var olabilmek için "hürriyet" istemek zorundadır. İkinci prensip ise şudur: Osmanlı aydınları çöküşünü hissettikleri, dağıldığını gördükleri imparatorluğu bir arada tutmak, kısaca devleti kurtarmak misyonunu yüklenmişlerdir. Devleti kurtarmanın iki çaresi vardı: ilki, Osmanlı devletini eğitimden politik kuramlara kadar çok geniş yeniliklerle kuvvetlendirmek; ikinci durum: Devlet tarafında yönetilen muhtelif toplumlar, yatay bağlılık temelinden dolayı birlikte tutacak bir politik kardeşlik (uhuvvet-i siyasiye) yaratmak. Bundan sonra Sultana sadakat temeline dayalı "tebaa" idraki, milletler zamanında müdafaa edilemez. Yatay bağlılıkla, modern milleti kastediyoruz (Türköne, 1991: 97).

Birinci çare sarihtir; zaten Tanzimatçılar tarafından da (bazı siyasî reformlar müstesna) savunulmaktadır. İkinci çarenin, Yeni Osmanlıların Avrupa'da yakından bildikleri milliyetçi akımlarla ikili bir ilişkisi vardır. Batı'da milliyetçilik, mutlak monarşilere karşı halk hâkimiyeti talebiyle güçlenmiş ve burjuva milliyetçiliğinin uzun süre tezi, "milletlerin kendi kendilerini yönetmesi" prensibi olmuştur. Yeni Osmanlılar bu prensibi olduğu gibi almışlardır. İkincisi, Batı'daki Alman birliği, İtalyan birliği gibi millî birlik hareketlerinin siyasî başarılarıdır. "Uhuvvet-i siyasiye" arayışı, batıdaki milli birlik hareketlerinin dayanışmacı gücünün taklidine ve benzer bir birlik tesisine yönelik arzuları ifade eder. Peki, bu birlik hangi esasa bina edilecektir? Bunun Osmanlı aydınlarının terminolojilerindeki karşılığı "nokta-i istinat" meselesidir. "Nokta-i istinat" Osmanlı milleti veya İslam milleti fikirleri olabilir. Osmanlı aydınları bu iki fikri birlikte savunmuşlardır. Meşrutiyet ve milliyet davalarının çelişkileri, önemli ölçüde farklı nokta-i istinatları birlikte savunma zaruretinden doğmuştur (Berkes, 2003: 294).

Farklı ve çelişkili fikirleri birlikte savunmalarının, en esaslı sebeplerinden biri siyasî tecrübe noksanlığı, fikirlerinin ilk olması, yani denenmemişliğidir. Savundukları fikirler henüz "hakikatlerin zorlu mantığı" ile karşılaşmamıştır. Meselâ, millet meclisi talepleri, İslam düşüncesinden devşirilmiş delillerle, nazarî olarak savunulabilir. Osmanlılık ve İslamcılık yine nazarî olarak farklı seviyelerde ve farklı üsluplarda savunulabilir. Ama bir kere Meclis-i Mebusan açıldığı ve Osmanlı

devleti 93 savařına girdiđi vakit bu fikirlerin uygulamalı olarak ne mana belirttiđi ve birbirleri ile ne oranda ters dūřtūđü mūřahede edilecektir.

3. Yeni Osmanlı Cemiyeti ve bu cemiyetin yakın tarihimizdeki yeri yoğun bir entrika ağı ile ۆrtuludur. Bilindiđi gibi Yeni Osmanlı hareketini doğuran ana saiklerden biri, Mısır prensi Mustafa Fazıl Pařa'nın veraset haklarından ıskat edilmesi ve prensin bunun üzerine hem İstanbul'a hem de Kahire'ye karşı elindeki geniş maddi imkânlarla mücadeleye girişmesidir. Mustafa Fazıl Pařa'nın politikası ise zamanla değiştiğinden, desteklediği Yeni Osmanlılara karşı tavırlarında da değişme olmuştur. Cemiyet mensuplarından her biri ben-merkezlidir. Zengin bir prensin desteğinde demokrasi mücadelesine atılan aydınlar, bu şartlar içinde bazen araçlarla amaçlar arasında kopan ahlaki bağlar kurmuşlardır. Meselâ, Ziya Pařa, Mustafa Fazıl Pařa yardımı kesince, biraderi Mısır Hidivi ile anlaşmıştır (Bilgegil, 1979: 128). Namık Kemal Hürriyet gazetesinde İstanbul'un sipariş ettiği iki makale neşretmiştir. Cemiyeti saran entrikaları, Avrupa'da geniş ihtilalcilerin kısa zamanda atomlaşarak dağılmalarında, birbirleri aleyhinde giriştikleri karalama kampanyalarında yakından mūřahede edilmektedir. Bu yoğun entrikalar içinde, fikirlerin bazen ikinci plana itildiğini veya ileri sürülen tezlerle gündelik entrikalar arasındaki ilişkiyi göz önüne alırsak, Yeni Osmanlılardaki bazı fikri sebatsızlık örneklerine veya çelişkilere başka bir cepheden ışık tutmuş olunur (Berkes, 2003: 292).

Yeni Osmanlı dūřüncesi içinde İşlamlığın işgal ettiği yeri belirlemek çok önemlidir. Bu nokta konunun anlaşılması için önemlidir.

Halkın sözcülüğünü üstlenen Yeni Osmanlıların, Tanzimat'ın laik politikalarına, "müsavat" prensibine nasıl cephe aldıklarına; Avrupa'dan İstanbul'a karşı yürüttükleri muhalefette İşlâmî motiflere nasıl müracaat ettiklerine; yine Avrupa'da kimlik sorununa İşlam'dan nasıl cevaplar getirdiklerini daha önce değinildi. Yeni Osmanlı dūřüncesi ile İşlam arasındaki bağı aşağıdaki çerçeveye oturtmak mümkündür:

İlk olarak, Yeni Osmanlıların İşlam'a asgari düzeyde, Durkheimci manada vazgeçilemeyecek bir sosyal pekiştirici olarak baktıklarını söyleyebiliriz. İşlâmiyet, Müslüman Osmanlı tebaasının yaşamlarının tümünde etkili olmuştur. Toplumu

ileriye götürmek, aydınlatmak, Avrupa'nın içinde bulunduğu medeniyet derecesine çıkarmak arzusunda olan bir sosyal mühendis, İslam'ın bu kuşatıcı özelliğini görmemezlikten gelemes. Bundan dolayı İslam, toplumun gelişmesinde, taze düşünceleri kanıksamasında kuvvetli bir kaldıraç vazifesi görebilir. Bundan dolayı İslam'ın genel ilkelerinden kalkınma ve gelişime açık hükümleri göz önünde bulundurarak işlemek ve geliştirmek kâfidir (Mardin, 2010: 14).

Yeni Osmanlı düşüncesi içinde İslam, bahsedilen toplumsal pekiştirici kuvvetiyle beraber, pek çok vakit taze fikirlerin meşruiyet kaynağı olarak karşımıza çıkar. İslâm, 19. asrın yeni fikirlerinin dayanağı olarak takdim edilmektedir. Yeni Osmanlılar, delil getirmek için İslam tefekkür tarihi içerisinde muhtelif ekollere ve muhtelif açıklamalara korkmadan başvuruda bulunmuştur. İslâm Felsefesi, Klasik İslam geleneği, bunlar yetmediği zaman orijinal kaynaklara dönüş, yani selefi yaklaşım doğrulayıcı deliller olarak yan yana karşımıza çıkarlar. Batı düşüncesi ile İslâm düşüncesinden yapılan aktarmalar, aynı metin içinde zannederiz ilk defa Yeni Osmanlıların yazdıklarında görünürler. Yeni Osmanlı düşüncesi, başta verdiğimiz İslamcılık tarifine uygun olarak, Batının ortaya attığı sorulara ve kabul ettirdiği evrensel değerlere yine Batının verdiği cevaplar (burada da birden fazla Batı vardır) doğrultusunda, kendi tarihleri ve büyük kısmını İslam'ın teşkil ettiği düşünce mirasından cevaplar getirmek olarak özetlenebilir. Mardin (2013: 82), 19. asır modernist İslamcı hareketlerin bazı özelliklerine Yeni Osmanlılarda rastlanabileceğini belirtir. Yine, Fazlur Rahman Namık Kemal'i de dâhil ettiği (diğerleri Afgani, Seyit Ahmet Han, Seyyid Emir Ali, Muhammed Abduh) beş büyük İslamcılarının tezleri arasında şaşırtıcı benzerlikler olduğuna dikkati çeker. Bu hükümler doğrudur; ancak Yeni Osmanlılar diğerlerine takaddüm ederler. Bu benzerliğin sebebi aynı saiklerle yola çıkmaları ve aynı kaynaklara başvurmalarındır (Berkes, 2003: 282-296; Türköne, 1991:101).

Yukarda sıraladığımız aşamalardan geçen Yeni Osmanlıların düşünceleri, eklektik biçimde, İslami düşüncenin zembereği haline getiren tezler şeklinde tasvir edilebilir. Örnek olarak Namık Kemâl, ömrünün sonuna kadar laik kanunlaştırmalara karşı çıkmış ve hukukun mutlaka ilahi otoriteye dayanması gerektiğini savunmuştur. Son tahlilde, İslam'ın Yeni Osmanlı düşüncesinde sınır taşlarını belirlediğini

söyleyebiliriz: Yeni Osmanlılar her düşünceye açıktır; ancak bu sınır taşları içinde ifade edilmek ve meşruiyet kazanmak şartıyla.

Burada şunu belirtmek gerekir ki; Niyazi Berkes'e göre (2003: 289) Namık Kemal İslamcı sayılmaz. Şerif Mardin, modern zamanların ürünü olan birçok düşüncenin Yeni Osmanlılara kadar geri götürülebileceğini, aynı şekilde devletin temeline İslam'ı yeniden yerleştirmeye çalışan hareketlerin de Yeni Osmanlılara kadar uzatılabileceğini belirtir. İhsan Sungu'nun (1940: 25) Tanzimat'ta yayımlanan makalesi Yeni Osmanlıların batıcı oldukları mitini çürütmüştür (Türküne, 1991: 102). Sungu Hürriyet'ten yaptığı iktibaslarla Yeni Osmanlıların siyasî iktidar probleminde ısrarla İslâmî yaklaşımlar getirdiklerini ve reform programlarında İslam'ın ana rolü oynadığını göstermiştir (Mardin, 2013: 287). Ancak yine de, Yeni Osmanlıların savundukları tezlerin, kullandıkları İslami terminolojiye, düşüncelerini İslam'a dayandırma çabalarına rağmen; dayandığı gelenek itibariyle İslam düşüncesinin önüne değil, Batı düşüncesinin 19. asırda geldiği yere göre konumlandırılabilceğini düşünüyoruz. Yeni Osmanlıların mesajlarını yaymaya çalıştıkları toplumda ve kendi geleneklerinden aldıkları fikrî tevarüste, her şeyden önce merkezî iktidara karşı bir muhalefet geleneği yoktur. Ancak, İslam düşünce geleneği içine yerleştirildikleri takdirde, yeni Osmanlıların İslamcı akımların daha sonra tartıştıkları meseleleri ilk defa ortaya atan ve ilk defa bu istikamette kuramlar geliştiren mütefekkirler olarak karşımıza çıktıkları görülecektir (Mardin, 2013: 126).

Genel olarak Yeni Osmanlıların özel olarak da Namık Kemal'in adalet istekleri liberal temellere dayalı bir şekilde biçimlenen bir adalet isteğiydi. Mardin'e göre (2013: 98) "Osmanlı pratiğinde ve genelde İslami pratikte bile böyle, kendi başına anlamlı bir alanı yoktu. Yeni Osmanlılar şeriatın temellerinden hareket ettiklerini tekrar etseler de, sonunda adalete dayalı geleneksel Osmanlı formülünden başka bir formül teklif ediyorlardı." Anlayışına göre Mardin Yeni Osmanlıların İslami bir ifadeyle biçimlendirmeye çalıştıkları delillerinin adalet mevzusunda olduğu gibi çoğu vakit İslami değerler dizisinin haricinden olduğunu ortaya atmaktadır. Ziyadesi Mardin Yeni Osmanlıların mevzu bahis olan tenakuzlarını fazla anladıkları düşüncesinde de değildir (Çağan, 2012: 277).

"Namık Kemal Batılı siyasi terminolojiden hareketle yeni bir siyasi dil ararken İslami kavramlara müracaat etmiş, onlar için dinsel metinlerden ve tarihten ikna

edici dayanaklar bulup çıkarmıştır. Ayrıca onları batılı kavramların karşılığı olarak yorumlamış ve çağının modernleşme yanlısı çevrelerince gelenekselci diye yaftalamışken, esasında yadsınmayacak düzeyde modernist bir eda da takınmış oluyordu. Kendi içinde kimi tartışmaları barındırıyor olsa da, özü itibarıyla direnişçi ve yaratıcı olan bu tavrın, sonraki nesillere, özellikle de İslamcı siyasete önemli bir miras bıraktığı aşikârdır. Nitekim Namık Kemal'den sonraki kuşaklar da bu tartışmaları uzun süre sürdürmüşlerdir. Ancak Namık Kemal'in geniş bir yelpazede ve mevcut sorunları hemen çözsün kaygısıyla yürüttüğü bu tartışmalar aynı yoğunlukla sürdürülememiştir. Eğer Namık Kemal'in ardılları, onun zorunlu bir acelecilikle yatay düzlemde yürüttüğü tartışmalara zaman içerisinde derinlik kazandırabilmiş olsalardı sonraki siyasi gündemler daha verimli olurdu. Özellikle İslamcı siyaset bu tartışmaya bir derinlik kazandırarak sürdürebilseydi, bugün her şartta yeni kuşak İslamcılara katkı sunacak zengin bir entelektüel mirastan söz edebilirdi” (Çağan, 2012: 278).

Son olarak, Yeni Osmanlılar Ali ve Fuat Paşaların Batı'yı kültür mevzularında imitasyona karşı çıkıyorlardı. Onlara göre Tanzimat, bir kültür taklitçiliği olduğundan, kültür planından kısır kalmıştır. Müslüman cemaatini kökünden sarsmıştır. Bundan ötürü, Yeni Osmanlı hareketi demokratik söylemlerini şeriatın alacakları unsurlar üstüne inşa etmek istemişlerdir. Bu tutum, daha sonraki yıllarda tekrar sahneye çıkacak olan bir yaklaşımın ilk sistematik ifadesiydi. Yeni Osmanlılara göre Tanzimat'ın dayandığı bir temel felsefe, ahlaki değerlerin kökünü oluşturacak bir zemin yoktu. Yeni Osmanlılar bu boşluğu doldurmak için İslâm felsefesinden yararlanmayı teklif ediyorlardı. Onlara göre, İslâm'da siyasal demokrasinin esaslarını bulmak da mümkündü (Mardin, 2008: 89). Gerek Batı'ya karşı tutumla ilgili görüşlerinde, gerek azınlıklar ve değerler konusundaki düşüncelerinde Yeni Osmanlıların bir noktanın altını çizdikleri görülebiliyor; Osmanlıların bir kitle olarak harekete geçirilmesi zorunluluğunun ortaya çıktığı anlatılmak isteniyordu. Bu açıdan, Osmanlıların Batı düşüncesi içine ve aynı zamanda İslâmî kültüre vatandaşların siyasî sürece bir kitle olarak katılmaları zorunluluğu yoluyla çekildiklerini görüyoruz. Adına “toplumsal” diyebileceğimiz bu zorunluluk, tarihimiz üstüne salt İktisadî açıdan yapılacak değerlendirmelerin ne kadar güdük kalacağına işaretlerinden biridir.

On dokuzuncu asırda bu zorunlulukların bir neticesi olarak din, Osmanlı Devleti'nde eski halini bırakarak bir “ideolojik” şekil kesp etti. Halkların dâhil olmasıyla ilgili ciheti her zaman olandan daha mühim olmaya başladı (Mardin, 2008: 90). Yeni Osmanlı hareketinin dağıldıkları, ama neşir yoluyla bir süre

faaliyetlerini idame ettirebildikleri 1870 ile 1876 yıllarında, Yeni Osmanlıların liberal anlayışına oranla daha ziyade biçimsiz, ama ileriye dönük, ağırlığı yadsınamayacak olan bir düşünce cereyanı İstanbul'da ve genellikle Osmanlı İmparatorluğunda biçimleniyordu. Tunaya'ya göre (1962: 25-36) bu cereyana "İslamcılık" ismini vermek uygun olur. Başlı çekenler arasında tarihçi ve devlet ricali Cevdet Paşa ve Şirvanizade Rüşdü Paşa'yı saymak yerindedir.

İslamcı düşünürlerin düşüncelerinin en önemli konusu, Osmanlıların Tanzimat'la beraber başlayan kültür şahsiyetlerini yavaş yavaş kaybetmeye başladıklarıydı. Bu halin karşısına durabilmek için en uygun tarz, Tanzimat'ın gizli olarak kabul etmediği "şeriatın değerleri"ni yeniden Osmanlı toplumuna getirmektir. İkinci Abdülhamid zamanını bu gelişmeler ışığından değerlendirmek gerektir.

Yeni Osmanlılara bu kadar geniş yer vermemiz İslamcılık fikrinin nasıl bir ortam da ve ne şekilde çıktığını daha iyi kavramamız içindir. Bu bağlamda Yeni Osmanlılar İslamcılık açısından elimizi beslemektedir. İslamcılığı tam manasıyla idrak edebilmemiz için Yeni Osmanlıları iyi kavramamız elzemdir. Bu noktada İslamcılık fikrinin tezahüründe çok önemli bir konumu vardır.

3. İSLAMCILIĞIN KUŞAKLARI

İslamcılık fikri-entelektüel, ahlaki-sosyal ve siyasî bir ideoloji olarak halen varlığını sürdürmektedir. Bu akımı inşa edilmiş muhtelif kavramsal çerçevelerden hareket ederek veya muhtelif kriterler kullanarak açıklamaya çalışmak mümkündür. Nitekim bu konuda yapılmış çok sayıda çalışma var. Burada kronolojik bir gelişmeyi esas alıp değişen toplumsal, entelektüel ve uluslararası konjonktürel şartların eşliğinde bir deneme yapmanın daha doğru olacağını düşünüyoruz. Buna göre İslamcı nesilleri üç ana döneme ayırmak mümkün görünmektedir:

İlk kuşak İslamcılar (1856-1924): Görülen genel özellikler; kurtarıcı misyon, İslâm'a dönme, İslamlaştırma, aslu'd-din.

1856'yı başlangıç yılı olarak seçmemizin sebebi Islahat Fermanı'nın ilanıdır. Aşağıda belirtileceği üzere Tanzimat Fermanından farklı olarak 1856 Fermanı

Osmanlı iktidar eliti, uleması ve Müslüman tebaa üzerinde derin etkiler bırakmıştır. İslamcılık tümüyle olmasa bile, bir yönüyle İslahatla birlikte doğan aleyhteki konjonktüre karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

1924 yılı İslamcı düşünürlerin hem siyasî hem kurumsal seviyede Osmanlıyla beraber ayırt edilmeleri tarihine gösterge olmuştur. Bu dönemde Evkaf ve Şer'îye Vekâletinin yerine Diyanet İşleri Riyaseti kurulmuştur. Tevhit-i Tedrisat yasası çıkartılmış ve en mühimi Osmanlı'nın merkezi müessesesi olan hilafet ortadan kaldırılmıştır. Türkiye gibi sömürge olmayan İran'da da eşzamanlı olarak Pehlevi ailesi iktidara gelmiştir. Böylelikle artık kurtarılacak bir devlet kalmamıştır. İslamcıların öne çıkardıkları "tecdit, ıslah ve ihya" gibi argümanlar yerlerini devletin bir tercihi olarak "Batılılaşma"ya bırakmıştır. İslamcıların dinin aslına (Aslu'd-din) dönüş talepleri, kendi formülasyonu ve amaçları bakımından gündemden inmiş, bu kavram daha çok İslâm içinde bir tür Protestanlık eğiliminin güçlenmesi yönünde Batıcı akımların elinde "işe yarar" yardımcı bir argüman olarak kullanılmaya başlanmıştır (Bulaç, 2005: 48).

Bu dönem aynı zamanda İslamcı düşüncenin de yasaklandığı, liderlerinin baskı altına alındığı ve Takrir-i Sükûn kanunları ve İstiklal mahkemeleriyle toplumun sindirildiği bir döneme işaret eder. Her ne kadar Mısır'da bir iki sene sonra İhvan-ı Müslim'in kurulacaksa bile, bu hareket dâhil neredeyse bütün İslam dünyası İkinci Dünya Savaşı sonrasında kadar bir tür Ehl-i Kehf uykusuna yatırılmış olacaktır. Ancak bu çeyrek asırlık süre bir yönüyle "fetret dönemi"dir, öbür yönüyle "zamanın aleyhlerinde döndüğünü" görenlerin Sünni seleflerinin yolunu izleyerek "temekkün"le kendilerini beklemeye almalarıdır (Bulaç, 2005: 49).

Etkileyici faktörler; sömürgeciliğe tepki, devlet fikri, Kartezyen felsefe, ilerleme inancı, kültürler arası transformasyon, bilimlerin kurtarıcı misyonu, teknolojik başarıların mutlaklığı ve bir yeryüzü cenneti ideali.

İkinci nesil İslamcılar (1950-2000): Görülen genel özellikler; kurucu misyon, yeni bir toplum ve devlet tasarımı, İslamileştirme.

Sırası geldiğinde anlatılacağı üzere, ikinci nesil İslamcılar, kendi seleflerinden farklı olarak "kurucu" bir misyonla ortaya çıkmışlardır ki, bu misyon sadece İslami bir devleti değil, aynı zamanda bir toplumu da ("cahiliye toplumuna"

karşı “İslam toplumu”) kurma iddiasında ve talebindedir. 1950’yi başlangıç tarihini almamızın sebebi Türkiye'nin bu tarihte (1946) çok partili hayata geçmiş olmasıdır. Aynı tarihlerde İran’da da (1953) Musaddık hareketi patlak vermiş olup bu da Müslümanların politik düşüncelerinde köklü bir değişime işaret eder (Bulaç, 2005: 50).

Türkiye’de büyük bir sosyal göç hareketi yine bu tarihte başlar. Ülkelerin nüfusu kitlesel olarak kırsal kesimlerden, köylerden büyük kentlere doğru taşınır. Sosyal yapı bir iç dönüşüme uğrar. Bu dönemin aktör profili de ilk döneme göre farklılık göstermektedir. Temel argüman sadece devlet eliyle resmî toplumun İslamileştirmesi değil, devlet ve kurumlar yanında kültürel ve bütün toplumsal yapıların İslamleştirilmesidir. İkinci nesil İslamcıların fikrî, siyasî ve toplumsal etkinliklerini en iyi ifade eden kavram hiç kuşkusuz “İslami Hareket’tir. Bu kavram, hem politik talepleri hem de sosyal ve zihni süreçlerin değişken doğalarını ifade etmektedir (Türküne 1991: 134; Bulaç, 2005: 51).

Etkileyici faktörler: Soğuk Savaş dönemine özgü çatışmacı kültür, güçlü ulus devletler, monolitik toplum idealleri, otoriter ve totaliter rejimler ile politik olanı merkeze alıp özel, sivil, sosyal olan her şeyin bunun bir türevi olabileceği yönünde yaygın olan modern algılar (Berkes, 2003: 302) .

Üçüncü nesil İslamcılar (2000-): Görülen genel özellikler; aşmacı ve dönüştürücü misyon, İslamlaşma, birey, çoğulcu toplum, sivil inisiyatif, hayatu’d-din.

Bu dönemin en önemli özelliği kentleşme sürecinin tamamlanması; küresel bir vizyonun İslamcılarının dini ve dünyayı okuma biçimlerini etkilemesi olarak gösterilebilir. Temel argüman politik merkezîyetçilik değil, ancak politik ve kurumsal olanın önemi ve gerekliliği yanında asıl bireysel tercihler, yeni ve iradi cemaat yapıları, birden fazla kimliğin ifade ve temsiline açık çoğulcu kamusalılık, sivil inisiyatif kullanımı ve buna paralel olarak aşağıdan yukarıya doğru gelişen bir İslamlaşma sürecinin dinî hayatın (Hayatu’d-din) bizzat kendisini ve kendi hatırına bir amaç olarak öne çıkarmasıdır. Etkileyici iki ana faktör, tabii sınırlarına varmakta olan “kentleşme” ile bütün ülkeleri ve kültürel yapıları karşılıklı etkileşimle yüz yüze getiren “küreselleşme” ve Türkiye özelinde AB üyeliği sürecidir (Bulaç, 2005: 51).

Denebilir ki, üçüncü İslamcı nesil, dini ve dünyayı okur ve anlamaya çalışırken kullandığı dil, söylem, analitik araçları ve “proje “si ile ilk iki nesil İslamcılardan derin bir şekilde ayrılmaktadır. Fakat bunun köklü bir kopuş olduğunu söylemek güçtür.

İkinci nesil İslamcılar veya İslami hareket, İran’da 1979 İslam devrimiyle doruğuna çıktı ve tarihsel en önemli başarısını kazandı. Ancak doksanların sonuna gelindiğinde sivil ve toplumsal taleplerin, İslami politik formatların çok önüne geçtiği görüldü (Bulaç, 2005: 52). Türkiye’de RP 1995’te birinci parti olarak seçimlerden çıktı ve fakat bir yıllık iktidar tecrübesinden sonra 1997’de iktidarı bırakmak zorunda kaldı (28 Şubat post-darbe). İslamcılığın üç nesil olarak kısaca değerlendirmek bir nebze olsun İslamcılığın değişim çerçevesini sundu. Ama İslamcılıktaki siyasal alan kayma her zaman vardı bunun atlanılmaması gerekiyor. Bundan dolayı İslamcılığın siyasal alana eğilimini değerlendirmek gerektir.

4. CUMHURİYET DÖNEMİ İSLAMCILIK

Kurtuluş harbi ve Cumhuriyet zamanında İslamcılık, Osmanlı devleti zamanı İslamcılığının devamı mesabesinde. Dönemin politik havasını, 1908 yılı sonrası Osmanlı politikasının bir projeksiyonu olduğunu söylemek olanaklıdır. İslamcılık politik bir prototipi olarak parti programında bariz bir tarzda takdim edilmemiş olmasının aksine, devrin tek karşı politik cereyanı olan bu partide mihrak bulması, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın kısa vakitte İslamcı yığın tepkisini dolaylı olarak üstlenmesi ile neticelenmiştir.

Cumhuriyet’in radikal reformlarının materyalist ve pozitivist yönlerine bir tepki olarak hem inkılâbı makul düzeyde tutmak isteyen Cumhuriyetçi muhafazakârlar hem de İslam geleneği savunmak isteyen İslamcılar spiritüalist felsefeye sarılmıştır. Kısakürek’in Ağaç dergisini çıkardığı dönem, Mustafa Şekip Tunç ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu (ki, her ikisi de İstanbul Darülfünunu Felsefe Şubesi’nde, Kısakürek’in hocasıdır) gibi Cumhuriyetçi muhafazakârların Batı’nın ve Türk insanının krizinden bahsettikleri bir dönemdir. Kemalist ortamın içinde barındırdığı “inanç krizini” gündeme getiren Kısakürek, 1943 yılında Büyük Doğu dergisinin yayına başlamasıyla, İslam’ı bir ideoloji olarak sunma noktasına gelir. Batılılaşmanın kaybettiği İslami değerleri (ve inancı) muhafaza etmekten ya da

diğer bir deyişle, her şeyi yeni baştan “keşfetmek”ten bahseden Kısakürek ister istemez muhafazakâr bir ruh haline bürünüyordu (Duran, 2005: 132). Örneklerini Said Halim Paşa ve Eşref Edib gibi İslamcı aydınlarda gördüğümüz, garblılaşıma tenkidi üstünden başlayan muhafazakârlaşma, Necip Fazıl’da net ve radikal bir durum almıştır. Kısakürek’teki cumhuriyet devrimlerine olan tepkisellik Osmanlı geçmişinin sahiplenilmesiyle tavrıyla ikinci Meşrutiyet İslamcılarının farklılaşması “içtihat” şeklinde tasdikleyen hatta teşvik eden hoşgörülü yaklaşımından hiçbir eser taşımamaktadır (Özdenören, 2005: 142).

Türkiye’deki İslamcı siyasal düşünce Osmanlı İmparatorluğundan Cumhuriyet’e hem süreklilik hem de değişim parametreleri taşımaktadır. Bu süreklilik ve değişim hem Batı ile irtibatlı olarak medeniyete/modernliğe bakışta hem de dönemin hâkim entelektüel ve siyasî atmosferine göre ya İslâm’ın terakkiye ve demokrasiye uygunluğu savunusu şeklinde (II. Meşrutiyet) ya da İslâm’ın modem bir ideoloji olduğu ve gerçek milliyetçiliği içerdiği iddiası şeklinde görülmektedir. İslâmî geleneğin yenilenecek gerçek İslâm’a ulaşılması (tecdit ve yeniden teşekkül) gibi bir süreklilik unsuru (zamanın ihtiyaçlarına/icabatına uymak oldukça Sünnî bir tavidir) yanında Batı’dan teknoloji, bilim ve demokrasinin alınması gibi değişim unsurları bir araya gelmektedir. Söz konusu süreklilik ve değişim unsurlarının etkileşim ve dönüşüm potansiyelini de “medeniyet” perspektifi oluşturmaktadır (Duran, 2005: 155).

İslamcılık, milliyetçiliği ilk temasta şiddetle reddetmesine rağmen zaman içinde İslami renkleri yoğurarak içselleştirmektedir. II. Meşrutiyet döneminde ikincil bir öneme ait olan İslam-milliyetçilik uygunluğu Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet’in erken döneminde daha bir yerleşmektedir. Çok partili hayata geçişle beraber İslamcı çizgi Kısakürek ve diğer İslamcı aydınlar kanalıyla milliyetçi-ruhçu söylemin içinden çıkmaktadır. Öte yandan, ortak paydanın büyüklüğüne rağmen, İslamcılık muhafazakâr söylemden şeriata yaptığı vurgu (dini, kültürün bir ögesi olarak değil aksine aslî yapısı olarak görmek), İslam’ı ideolojileştirmesi, İslami devlet ve devrim beklentisi içinde olması ile ayrılmaktadır.

Milliyetçilik ve ulus devlet fikrinin İslamcılık üzerinde yaptığı etkiye bağlanması gereken diğer bir unsur da Kemalist siyasal zihniyetin etkisidir.

Osmanlı/Türk modernleşmesinin hâkim bir unsuru olan otoriter-bürokratik, yukardan aşağı toplumu ve bireyi değiştirmeyi hedefleyen sosyal mühendislik yaklaşımı hem Kemalizm hem de İslamcılık (en azından Kısakürek özelinde) üzerinde etkindir. Ayrıca otoriter bir Batılılaşma projesi olarak Kemalizm'in İslamcı siyasî düşünce üzerinde fakirleştirici bir etki yaptığı da söylenebilir. Buna bağlı olarak, Cumhuriyet dönemi İslamcılığında en göze çarpan noktalardan biri siyasal dilin bir anlamda kaybıdır. II. Meşrutiyet İslamcılarını İslâm'ın klasik hukukî kavramlarını kullanarak bir siyasal dil ve kavramlaştırmaya (Kara, 2014: 39) giderken Cumhuriyet döneminin İslamcılarını böylesi bir dili üretmede zorluklar yaşamaktadırlar.

Aslında Cumhuriyet döneminde İslamcı hareketin siyasal anlamda kendine İslamcılık dışında başka adlar, milliyetçi- muhafazakâr gibi, bulmak zorunda kalması ve “meşru ve mümkün bir dil arayışı” (Aktay, 2003: 359) içerisinde olması ise bu kaybedilen ve üretilmekte zorlanılan siyasal dile ilişkindir. Son dönemde İslamcı geçmişe sahip bir hareketten kaynaklanan Ak Parti'nin kendisini muhafazakâr-demokrat olarak nitelendirmesinin 28 Şubat süreciyle daralan siyasal alanda İslamcı siyaset yapmanın imkânsızlığı ve zorluğu ile olan bağlantısından çok erken Cumhuriyet'te İslamcılığın milliyetçi-muhafazakâr ideoloji içerisinde kendisine sığınak bulmasıyla benzerlik taşıyor olması çarpıcıdır. Türk toplumunun din anlayışını sorunsallaştırma ya da yenileme fikrinin tümüyle terk edildiği ve bazı dinî taleplerin kastedildiği muhafazakâr adı, ancak Kemalist rejimin dönüştürülmesini ima eden demokrat eki ile tamamlanmıştır (Duran, 2005: 155).

5. İSLAMCILIĞIN SİYASAL EĞİLİMİ

Türkiye'deki İslami hareketlerin ve bu hareketleri bir bütün olarak lafzi bir değerlendirmeye imkân veren bir söylem olarak İslamcılığın macerası, aşağı yukarı bu çerçeveye oturmaktadır. Buna rağmen, bir taraftan Türkiye'nin toplumsal/tarihsel özellikleri, diğer taraftan, İslamcılığın, Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçiş sürecinde aldığı biçim ve bu biçimin Cumhuriyet döneminde kazandığı görünüm, Türk İslamcılığını ayrı bir yoruma tâbi tutmayı gerekli kılar. Necmettin Erbakan ve Milli Görüş hareketinin Türk siyasal hayatında belirgin bir etkinlik kazanmaya

başladığı 1970’li yılların sonu ve hemen akabindeki İran İslâm Devrimi’ne gelinceye kadar, İslamcılık Türkiye’de, hem kendisini ve taleplerini siyasî bir dille formüle etmekten imtina eden, hem de diğer İslâm toplumlarındaki hareketlerle herhangi bir bağ kurma isteğinden uzak bir girişimi temsil etmekteydi (Çiğdem, 2005: 28). Millî Görüş için bile, İslam Dünyası, ‘lider’ olunacak, ‘yön’ verilecek bir bakir coğrafyayı oluşturur. Bununla birlikte, 1960’tan sonra Türkiye’de bütün siyasî yönelimleri besleyen görece özgürlük ortamında, Öncelikle çoğu Arapçadan yapılan tercüme aracılığıyla, İslamcılığın hem kendi siyasî eğitimine başladığı hem de diğer Müslüman toplumlarla ümmet fikri ve hilafet kurumunun çöküşünden sonra, ilk defa yoğun bir biçimde tanıştığı söylenebilir (Çınar, 2005: 92). Dolayısıyla, İslamcılık ideolojisi ve hareketi açısından belirtilmesi gereken, siyasal dilini buldukça yahut kendisi siyasî olarak ifade etmeye başladığında, dinsel öykünmenin çağrısına ivedilikle cevap vermeye hazır bir hissiyatın korunabilmiş olduğudur.

Nitekim özellikle 1980’li yılların ortalarından itibaren kamusal alandaki görünürlüğü önceki dönemlere kıyasla çarpıcı bir biçimde artan İslamcılık, toplumsal görünüşleri itibariyle daha yerel (geleneksel ve lafzi), buna karşılık fikri olarak daha genel (evrensel, yani bir bütün olarak İslam cemaatinin sorunlarıyla ilgili olma anlamında) bir görünüm arz edecektir. Toplumsal bir hareket olarak İslamcılık, kendisini yerel olarak konumlandırır, kazanımlarını yerel düzeyde biriktirir ve siyasî alanda bu özelliğiyle yer alır; oysa fikrî olarak, İslamcılık daha evrensel kaygıları olan ve bu kaygıları gündemde tutmaya çalışan bir hareket olarak öne çıkmaktadır. Bu ayrımın, toplumsal olarak daha gelenekselci, entelektüel olarak daha kitabî bir İslamcılığa tekabül ettiği söylenebilir. Bu ayrışmanın yatıştırılması yahut radikalizasyonu, yine aynı tarihlerden itibaren kamusal gündemde yer tutmaya başlayan İslamcı entelijansiyayı ayrıksılıktan kurtaracak ve kamusal söze dâhil edecektir. Toplumsal ve entelektüel olan arasındaki açılma, bu açılmanın İslamcı entelijansiyaya bahsettiği işlevsellik, Cumhuriyet Türkiye’sindeki İslamcılığın önemli bir özelliği olarak kurumsallaşacaktır (Çiğdem, 2005: 28). Siyasal İslamcılık, aslında toplumsal olanla düşünsel olan arasındaki bir dengeyi, dinselliğin takviyesi amacıyla kurma ve koruma hareketidir. Bir başka deyişle, eğer Türkiye’de siyasal bir İslamcılıktan söz edilecekse, burada kaçınılmaz olarak toplumsal talepler ve düşünsel

yönelimler arasında, büyük oranda muhafazakâr bir uzlaşımı temsil eden bir hareketten söz etmek gerekecektir (Kurtoğlu, 2005: 205).

Türkiye’de İslamcılık ve bu akımın siyasî yönelimleri ve fikriyatını belirlemek üzere kullanılabilir iki soru alanından ilki: İslamcılığın esas olarak Cumhuriyet rejimi ve ideolojisiyle ilişkisi, ikincisi de İslamcılığın temsili meselesi, İslamcılığın ‘öznesinin’ kim olduğu ve bu ‘kimliği’ nasıl kurduğıyla alakalıdır. İlk soru alanı, bir taraftan İslamcılığın modern Türkiye tarihi içerisinde geçirdiğı evrimi anlamamızı diğer taraftan demokrasi, laiklik, Batılılaşma gibi kavramların İslamcılık söylemine nüfuz edişini ve bu söylem tarafından araçsallaştırılmasını görmemizi kolaylaştıracaktır. İkinci soru alanı, sadece İslamcılığın toplumsal temellerini ortaya koymak amacını taşımayacak, bu hareketi anlamak için vazgeçilmez bir unsur olarak (İslamcı) entelektüellerin konumunu ve işlevini de açıklayabilecektir (Kurtoğlu, 2005: 206).

Siyasal alanda İslamcılık nispeten taze bir kavram; İslam'ın talep ettiklerinden (Müslümanların yükümlülüklerinden) bir kısmının, muayyen bir devrin koşulları içerisinde öne çıkmasıyla ve gerçekleştirilme izlemleriyle alakalı. Bu “bir kısmı”ndan amaç İslam'ın politik, hukuki, ekonomik ve toplumsal istekleridir. “Bütün olmadan parça da olmaz” fikrinden yoluna devam eden (siyasal) İslamcı düşünürler, “inancın, ibadetin, eğitimin, medeniyetin olabilmesi için siyasi iktidarın da Müslümanların elinde olması gerekir” demişlerdi. Bu fikir mazide de, günümüzde de yanlış olamaz, lakin Müslümanların tüm görevi, politik güç koşuluna bağlı değildir, politik güç diğerlerinin tekelinde olduğu vakit de hem İslam, hem de Müslümanlar ve onların insanlığa rahmet olan dini temsil ve irşat vazifeleri süregelmiştir (Mert, 2005: 412). İslamcılığın içeriğini yalnızca politik güç ile sınır koymak doğru olamaz, herhangi bir dönemin İslamcısı da davasının sınırını bu şekilde şekillendirmemiştir. Geçmişte siyasi iktidar da Müslümanların olsun diye mücadele verenler, gayelerine ulaşamadıkları vakit ve zeminlerde yeniden İslamcı olarak görevlerini devam ettiriyorlardı. Günümüz Müslümanları -ki bu hale göre tümü aynı vakit de İslamcıdır, hal böyleyken bunların bir kısmı- yaşadığımız dünyanın koşulları içerisinde taze bir politik İslamcılık rotası belirlediler: Laik, demokratik, çoğulcu bir nizam içerisinde (bu durum Müslümanların arzusundan ziyade verili koşullardır), diğerlerinin hak ve özgürlüklerine zarar oluşturmadıkça

İslam'ı, en aşağı ölçülerde sürdürmek. Bundan dolayı da tüm şubeleriyle toplumsal yaşam da bulunurlar (Kurtoğlu, 2005: 228).

6. İSLAMCILIĞIN SON HALLERİ

İslamcılık, bir anlamda var oluşunu borçlu olduğu Batı karşısında her zaman dinamik ve dönüştürücü bir güce sahip olmuştur. Bir yandan çağın ve toplumsal ilişkilerin gereği olarak Batı'yı anlamak zorunda kalmış, öte yandan bu zorunluluklardan pratik faydalar elde etmeye çalışmıştır. Tek bir Batı'nın olmadığını fark etmek İslamcılar için farklı siyasetleri gerekli kılmıştır. Bir yandan sömürgeci ve ahlaki çöküntüler içinde kıvranan bir Batı, bir yandan da ilim ve teknolojiyle çağdaş medeniyetin kapılarını aralayan öteki Batı. İslamcılar bu iki Batı arasında, birinciye bütünüyle ve şiddetle karşı çıkmışken, ötekine daha sempatik yaklaşmışlardır. Bu ikinci Batı'yı izlemenin, kendi kurtuluşları için gerekli olduğunu keşfetmeleri ya da zannetmeleri, birincisi karşısında uyanık ve tepkisel olmalarına engel teşkil etmemiştir. Hangi tavrın daha doğru olduğu tartışmalı bir konu olmasına rağmen, tartışma götürmeyecek nokta şudur; Batı gerçeğini inkâr etmek İslamcılık siyasetini hiçbir biçimde yeniden üretip, yenilemeyecektir.

İsmail Kara'nın İslamcılık düşüncesi üzerine kapsamlı ve yetkin çalışmasında işaret ettiği gibi; "hiçbir İslamcıda Batı da kim?", 'İslâmiyet terakki anlayışına temelden karşıdır', 'Batı medeniyeti ile İslam medeniyetinin kaynakları, ilkeleri ve yolları ayrı ayrıdır, telifleri mümkün değildir" türünden muhafazakâr olarak vasıflandırılabilir fikirlere, çıkışlara kolay kolay rastlayamayız (Mert, 2005: 413).

İslamcılık belli bir tanım çerçevesine oturtturulamamıştır. Bu birazda İslamcılığın fitratından kaynaklanmaktadır. Çünkü İslamcılık bir yorumdur ve herkese göre farklı bir yorum çıkar. Eğer İslamcılığı modernleşmenin bir ürünü olarak görürsek sorun çıkar. Çünkü modernleşmenin dayattığı akıl rasyonel akıldır. İslam'da ise akıl kalp ile birlikte düşünmeyi iktiza eder. Günümüzde İslamcılık ciddi manada tartışılmaktadır. Her bir mütefekkir İslamcılıkta son nokta diye kendi yorumunu yapmakta ama bir türlü bu son nokta gelmemektedir. Bizce bu son

noktaların sonu yok çünkü İslamcılığın en önemli özelliği zaten yorum olmasıdır.
Hal böyle olunca son nokta gelmeyecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK

1. MİLLİYETÇİLİK: TANIMLAR, KAVRAM ve TARTIŞMALAR

En genel anlamıyla ulusun/ulus-devletin ideolojisi olan milliyetçilik, modern dönemde ortaya çıkmış bir olgudur. Ulus (nation), milliyet (nationality) ve milliyetçilik (nationalism) iç içe geçmiş kavramlardır ve çok da muğlaktır (Hayes, 1995: 11). Armağan'ın ifadesiyle (2001: 8) sosyal bilimlerin kör noktası olan bu kavramlar, aynı zamanda sosyal bilimciler tarafından tartışılmalı bir konudur.

Milliyetçilik, uygarlık tarihinin dönüm noktalarından birisidir ve bir dönemin insanlık durumunu tanımlayabilecek bir karaktere sahiptir (Karakaş, 2000: 33). Milliyetçilik, bu önemli boyutuyla üzerinde son dönemlerde oldukça fazla uğraşılmış bir konu olarak, birçok farklı tanım ve yaklaşıma sahiptir. Milliyetçilik modernliğin eylemsel biçimi olan modernleşme süreciyle eşzamanlı biçimde Batı Avrupa'da ortaya çıkmış siyasi bir doktrindir (Karakaş, 2000: 10). Hayes (1995: 14) bu konuda şöyle der: “milliyetçiliği anlamının en iyi yolu, Avrupa'ya ve önce Batı Avrupa'ya eğilmektir.” Bu doktrinin gelişiminde, sanayileşmenin ortaya koyduğu sonuçlar ve buna bağlı olarak şekillenen dil, tarih ve kültür ortaklığı tezi etkili olmuştur. Gerçi bu konuda bazı düşünürler etkenlerden birine, diğerinden daha fazla önem vermektedir. Örneğin Hayes (1995: 11) “dili milliyet ve milliyetçilik kelimelerinin normal ve esas parçası olarak görüyorum” diyerek dili, diğer etkenlerden daha fazla ön plana çıkarır. Gellner (1992: 80) ise ulus ve milliyetçiliği ”modernleşmenin” yani tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişin, bir ifadesi olarak görür.

Milliyetçiliğin sosyal bilimlerde birçok açılımı vardır ve milliyetçiliğin yanına bazen farklı ideolojileri alarak, “muhafazakâr milliyetçilik”, “modern milliyetçilik”, “liberal milliyetçilik” gibi açılımlara gittiği de görülmektedir. Bu nedenle tek bir parça halinde net bir tanımı bulunmamaktadır.

Milliyetçiliğin tanımı yapılırken en çok kullanılan yöntem; onun objektif ve sübjektif unsurlarına vurgu yapılması olmuştur. Bazı yazarlar objektif unsurları öne çıkarmış, bazı yazarlar sübjektif unsurları ortaya atmış bazıları da ikisini karıştırmış ve belli unsurlara vurgu yapmıştır. Milliyetçiliğin en temel objektif

unsurları; etnik köken, dil, din, ortak tarih, kan bağı, toprak ve ortak kültürdür. Sübjektif unsurlardan bazıları ise; sübjektif bilinç, aidiyet, ortak çıkarlardır.

Milletleşme veya millet-oluşturma, tarihi gelişim çizgisi içinde, toplumsal bir süreçtir. Bu nedenle, geniş çapta sosyal yapıyla bağlantılıdır. Şöyle ki, toplumların her birinin bir evrim çizgisi vardır. Bu da, eldeki antropolojik ve etnolojik verilere göre, *klan* veya *hord* şeklinde ifade edilen en ilkel toplum tipinden, günümüz millet anlayışına kadar ilerleyen bir yapısal değişme sürecini yansıtmaktadır. Millet, kabile-aşiret, feodal yapıdan daha üst düzeyde donatılmış bir üst kuruluşa yükselişin son safhasıdır (Türkdoğan, 1995: 7; Kafesoğlu, 1999: 234). Kabileler ifade edildiği şekliyle son safhaya ulaştığında yani millet oluşturduğunda, onları bir arada tutan ortak paydalar; din, tarih, kültür ve toprak etrafında toplanmışlardır. İnsanların, kabile safhasından millet safhasına geçişi ve millet anlayışının doğuşuyla birlikte milliyetçilik fikrine ulaşmaları bir süreç dâhilinde meydana gelmiştir. Böyle olunca millet, en basit şekliyle kendilerinin millet olduğunu hisseden insanların topluluğu olarak tarif edilmektedir (Duran, 2009: 350).

Milliyetçiliği, ilkel insan topluluklarında kabile ve kavmiyet hissi şeklinde görmek mümkün olmakla birlikte bunların milliyet fikri derecesine yükselmesi 18. yüzyılda. Batıda meydana gelmiştir. Avrupa’da milliyet fikrinin sosyal bir bilinç halini alabilmesi 19. yüzyıldan başlayarak gerçekleşmiştir.

Özek’e (1982: 10) göre; “Tarihsel süreç içinde, giderek, siyasal iktidarın kaynağını. Tanrısal olmayan kaynaklara dayandırma yönelimleri belirmiş ve yeni kaynak ‘millet’ olmuştur. Gerçekte, millet, o milleti oluşturan kişiler dışında bir olgu olarak kavranınca, Tanrısal nitelikte olmayan yeni bir soyutluk, insan bilincinden doğan yeni kavram yaratılmıştır. Bir açıdan ‘millet’te Tanrısal olmayan ama aynı gizemli niteliği taşıyan, dinsel örgütlerden bağımsız, kendine özgü ‘dinsel’ bir kavramdır”.

Millet kavramının ortaya çıkışında 19. yüzyıl büyük önem taşır çünkü 19. yüzyılın şüphesiz en önemli siyasal olayı bütün dünyayı etkisi altına alan Fransız ihtilali ve onun yaydığı milliyetçilik hareketleri olmuştur. Fransız İhtilali sonrası yayılan milliyetçilik hareketleri bütün dünyayı sarsmış İmparatorlukların parçalanarak dünya haritasının değişmesine neden olmuştur. Bu süreçten diğer İmparatorluklarla birlikte en çok etkilenen içinde farklı etnik unsurları barından

Osmanlı İmparatorluğu 'dur.

1.1. MİLLİYETÇİLİK TANIMLARI

Milliyetçilik düşüncesinin kökenlerini Herder ve Fichte'ye, hatta kimi yazarlara göre Kant ve Rousseau'ya kadar götürmek mümkündür. Fakat bir sosyal bilim konusu olarak ele alınması 1920-1930'lu yıllar arasındadır. Modern manasıyla ilk defa 1884 yılında İspanyol Kraliyet Akademisi'nin hazırladığı sözlükte karşılaşılan ulus (nacion) sözcüğü, sözlüğün 1884 basımında "her şeyden üstün bir ortak yönetim merkezini tanıyan bir devlet veya politik birim" ve bunun yanında "bir bütün olarak kabul edilen bu devletin oluşturduğu topraklar ve bu topraklarda yaşayan insanlar" olarak tanımlanmıştır (Hobsbawm, 2006: 30).

Dilimizde ulusçuluk olarak da bilinen bu akım, Avrupa'da feodalitenin çöküşü ile birlikte güçlenen merkezî devletlerin, özellikle de bu devletlerin örgütlenişi içerisinde etkin durumda olan burjuvazinin dünya görüşünün bir parçası olarak ortaya çıkmış ve zaman içerisinde giderek bu konunun ötesinde bir anlam ve yaygınlık kazanmıştır. İlk başlarda ulusa ve ulusal iradeye verdiği önem dolayısıyla temsili sistemlerin gelişmesine yardımcı olan milliyetçilik, bir başka açıdan da ulusal bencillik duygularını körükleyerek sömürgeciliğin gelişmesine, başka ulusların veya insan topluluklarının boyunduruk altına alınmasına yardımcı olmuştur. Fransız Devrimi ve Napolyon Savaşları ile de Avrupa devletleri arasındaki ilişkileri belirleyen bir faktör olarak ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıl başlarındaki Napolyon Savaşlarının Avrupa'da milliyetçilik akımını güçlendirmesi başlıca iki yolla oldu: Bir yandan, Napolyon Savaşları ile hemen hemen tüm Avrupa'ya dağılan Fransız askerleri, aynı zamanda Fransız Devrimi'nin temel ilkelerinin diğer ülke halklarına, özellikle de çöküşlü imparatorluklar içerisinde tâbi bir konumda bulunanlara iletilmesinde rol oynadılar. Diğer taraftan, Napolyon Savaşları ile diğer ülkeleri denetimi altına almak isteyen Fransız milliyetçiliğine tepki niteliğinde olan bazı milliyetçilik akımları doğdu. Alman, İtalyan, İspanyol milliyetçilik hareketlerinde bu tepkisel nitelik oldukça önemli bir yere sahipti. Özellikle 20. yüzyıl başlarından itibaren ırkçı ögenin ağır bastığı bazı milliyetçilik hareketleri ortaya çıktı. İtalyan Faşizmi ve Alman Nasyonal Sosyalizmi örneklerinde de görüldüğü gibi, kendi

dışındaki tüm toplumları baş eğdirme genel amacına yönelik bu türden milliyetçilik anlayışı II. Dünya Savaşı'nın çıkışını teşvik etti. Nihayet 20. yüzyılın ikinci yarısında milliyetçilik akımı. Üçüncü Dünya'nın çoğu sömürge ülkelerinin, sömürgeci güçlere karşı sürdürdükleri bağımsızlık mücadelelerinin önemli bir ögesi oldu. Bu ölçüde çeşitlilik gösteren olgu ve olayları kapsayan milliyetçilik kavramının genel bir tanımını vermenin zorluğu ortadadır. Sık rastlanan bir tanıma göre, milliyetçilik, bir millet oluşturdukları bilincine sahip bireylerin, ülkenin siyasi sınırları içerisinde bağımsız bir siyaset yürütebilme hakkını savunan ve ülkesinin davranışlarını sınırlamaya yönelik her tutuma karşı çıkan bir akım olarak ifade edilebilir (Sönmezoğlu, 1957: 120-121) .

Tarihsel süreçte, şu an var olan ulus-devletlerdeki milliyetçilik ideolojisi, çok sayıda olan insan topluluğunu kültürel, politik ve ekonomik gibi önemli kurumları birleştirerek bütünleştirmeyi hedeflerler. Bu halin, on dokuzuncu asırda kapitalizmin serpilmesini Batı'da bir "modern devlet" konsepti meydana getirdiği görülebilir. Ulus-devlet tarzı, bir politik yapı olarak yirminci asırdan bu yana yayılma içerisinde oldu. Yalnızca hızla ehemmiyet kesp eden milletlerarası temaslarda değil, muasır dünyanın meydana gelmesinde de önemli bir yeri olduğu söylenmektedir. Toplumsallaşmanın bir tarzı olan milliyetçilik anlayışı, sosyal bütünleşmenin daha evvelki tarzlarından alınan nitel bir aralığı gösterir. Ulusal bir devlet anlayışında bütün kişiler birer vatandaşdır ve tabii buldukları, katıldıkları ve şahsi olarak tanımadıkları birçok kişinin mevcut bulunduğu bir temas sistemine dâhil olurlar. Bu Sistemin tamamı, ihtiyaçlarının tedarik edileceğine güvenmek zorunda olan bireye mücerret ve anlaşılması güç görünür. Bireyin gereksinimleri ve ulus-devlet anlayışının geniş çaplı düzenlemeler arasındaki bu çelişki, şahsi düzeyde tüm vatandaşlara hususi bir kıymet biçen milliyetçilik ideolojisiyle aşılabılır. Bu anlayış, ulusu, biyolojik bağa dayanan geniş çaplı bir sistem ve ya dini bir toplum ve giderilen ihtiyaçların (eğitim, iş, sağlık, güvenlik vb.) neticesinde fayda sağlayan topluluk olarak tarif eder.

Milliyetçilik fikrinin esasında, şahsi sadakatten ziyade mücerret normlar önemlidir. Yaygın ideoloji olarak milliyetçilik kavramı, ulus-devlet anlayışından farklı değerlendirilemez. Ulus-devlet anlayışının ideolojik olarak başarıya ulaştığı yerde, ulusu meydana getiren şahıslar da milli duygu içerisinde olurlar. Hüviyetleri

ve hayat biçimleri ulus-devlet anlayışının isteklerine muvafık şekilde düzenlenir ve gelişir. Ulus-devletin gelişmesine yardım eder. Fakat milliyetçiliğin başarıya ulaşamadığı zamanda, devlet kaba kuvvete meyleder ya da ayrılmaya mani olmak için kaba kuvveti bir tehdit aracı olarak kullanır. Modern devletlerin en mühim niteliği, meşru kaba kuvvet kullanmayı ve vergilendirme yapmayı elinde tekelleştirmesidir. Lakin genellikle kaba kuvvete en son çıkar yol olarak başvurur. Bu, milli sınırların tarihsel olarak değişime uğramasından, kültürüne ve tarihlerine ait paylaşımları niteleyen ve bu şekilde değişime uğrayan insan topluluklarının "ulus" şeklinde tarif edilmesinden bu tarafa süregelen bir dönemdir. Etnik kökenli toplumlar ortadan kaldırma tarzıyla veya genellikle asimile edilerek ortadan kaldırılırlar. Başka taraftan, mevcudiyetlerini devam ettirmeye çalışırlar ve hâkim milliyetçilik anlayışına iki farklı tarzda tehdit oluşturabilirler. Bunlardan Birincisi, farklı kültürel değerlere mümessil olan Nazi Almanya'sındaki Yahudi toplulukları gibi ortadan kaldırılanların bir mümessili olarak, ikinci tarz ise, Baltık milliyetçiliğinin içinde olduğu hal gibi ayrılığın bir mümessili olarak. Milli stratejilerin sadece devletin etki alanını genişletmesi ile kalmayarak, halkın isteklerine cevap olması halinde bütün olarak başarıya ulaşabilir. Ulus-devletlerin, bireylerin gereksinimlerini yine bireylerin kabul ettiği bir şekilde tedarik etmesi, bireylerin milliyetçilik kavramına sahip olması neticesini iktiza edecektir. Bu sebeple, milli bütünleşmeye karşı en büyük sıkıntı toplumun gereksinimlerini tedarik edebilecek farklı bir kurum olan, sosyal münasebetlerin varlığı seçeneğidir. Ulus-devletlerde, devletin düzeni korumak adına koyduğu kurallarla tutarlı olmayan kuralları ön plana çıkararak devlet dışı yaklaşımlar arasında potansiyel bir sürtüşme mevcuttur. Bu sıkıntılı hal dünya çapında bütün ülkelerde yaşanabilir. Kabilelerin ya da etnik kimliğe dayalı örgütlerin, ulus-devletler tarafından sıkıntılı olarak tespit edildiğinde veya bireyler algılayışından dolayı milliyetçilik kavramının dünya çapındaki söylemine ve tatbikine bir seçenek olarak algılandığı Afrika ülkeleri bu hale tipik bir misaldir (Eriksen, 1991).

Milliyetçilik, ortaya atıldığı zamandan bu zamana kadar kendinden sıkça bahsettirmiş ve birçok politik akımın başat itici kuvveti olmayı başarmıştır. Milliyetçiliğin gücü ve önemine rağmen kavramın tanımlanması konusunda ortak bir noktaya ulaşamamıştır (Şen, 2004: 70). Tanım noktasındaki güçlüğün nedeni olarak

insan topluluklarının çok çeşitli oluşu ve milliyetçilik olgusunun her toplumda ayrı birer süreç sonunda ortaya çıkmış olması gösterilebilir.

Batı'da ulus-devletlerin oluşması ile milliyetçiliğin bir ideoloji olarak ortaya çıkması yakından ilişkilidir. Bu nedenle milliyetçilik Batı'da ulus-devletin ideolojisi olmuştur, özellikle Batılı olmayan, örneğin Ortadoğu ülkelerinde 19. yüzyılın ilk yıllarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan milliyetçi hareketlerin hedefi de Batı'daki örneklerine benzer bir ulus- devlet kurmaktır (Şen, 2004: 71). Ancak Doğu toplumlarının yapısal farklılığı, bu tip ülkelerde gelenek ve modernlik arasında bir gerilimin ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmış, özellikle İslam toplumlarında ulus-devleti amaçlayan milliyetçi ideolojiden güç alan modernist hareketler ile daha geniş bir alan ve nüfusa hitap eden ümmet toplumu anlayışını savunan hareketleri karşı karşıya getirmiştir.

Genellikle milliyetçilik kavramı, dünya toplumlarının ulus öncesi teşekküllerden, ulus olma derecesine ulaşma gayretinin hem bir çıktısı, hem de ideolojik vasıtasıdır (Baydur, 1994: 33). Toplumlar, uluslaştıktan sonra, zaman içinde yeni özellikler kazanmışlar, yapısal değişikliklere uğramışlardır. Daha sonra geniş kapsamlı, örneğin uluslararası çapta bir örgütlenmeye yerlerini bırakmışlardır. Uluslar ve ulusal devletler hâlâ bireylerin birer toplumsal varlık haline geldikleri, temel siyasal-kültürel yapılar olma özelliğini sürdürmektedir (Ergil, 1983: 81). Milliyetçilik, hem ideolojik hem de bireyler arasındaki duygusal bağdan dolayı etkinliğini sürdürmesi sebebiyle değişmesi zordur, yeknesak bir ideoloji olmasını da geçilirse, ulus nosyonunun meydana gelişinden bu zamana kadar evrimleşmiş bir ideoloji olarak tarif edilmektedir.

2. MİLLİYETÇİLİĞİN KÖKENİ

Milliyetçilik kavramı ilk kez 1774 yılında Johann Gottfried Herder tarafından kullanılmıştır (Uzun, 2000: 25). 17. yüzyılda İngiltere'de, 18. yüzyılda ABD ve Fransa'da, 19. yüzyılda Almanya'da halkın siyasal katılımının giderek artması, milliyetçiliğin giderek yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. İlk kez Batı'da ortaya

çıkması nedeniyle, milliyetçilikle ilgili ilk tanımlara Batı literatüründe rastlanır. Milliyetçilik kavramı, anlamını Fransız Devrimi ile başlayan ulusal bilinç ile Orta ve Doğu Avrupa'daki hareketlerden alır. Avrupa tecrübesi açısından milliyetçilik, aynı dili konuşan, bu dil ile getirilmiş çeşitli kültürel karakteristikleri kapsayan bütün insanları tek bir bağımsız devlette toplayan ve bu dilde yöneten bir hükümete sadakati gerektiren bir ideolojidir (Smith, 2013: 32). Tafsilatlı bir izah için ayrıntıya inmekte yarar vardır.

Milliyetçilik fikrinin kökenleri 18. yüzyılda Herder ve Fichte'ye, üstelik Kant ve Rousseau'ya kadar dayandırıldığı görülmektedir. Milliyetçiliğin akademik araştırma konusu olarak ele alınmaya başlanması ise 1920 ve 1930'lu yıllara denk gelir. İkinci Dünya Savaşı sonrası yıllarda sömürge imparatorluklarının çözülmesiyle birlikte bağımsızlıklarını kazanan milletlerin sayısının artması, milliyetçilik araştırmalarının artmasına yol açmıştır. Bu çerçevede yoğunlaşan milliyetçilik araştırmalarında genel olarak modernleşmeci bir yaklaşım kullanılmış ve milliyetçilik modernleşme sürecinin bir parçası olarak yorumlanmıştır. 1980'li yıllarda milliyetçilik konusunda ciddi teorik çalışmalar yoğunlaşmıştır. John Armstrong, Benedict Anderson, Ernest Gellner, Eric J. Hobsbawm ve Anthony Smith en önemli araştırmacılar olarak sayılabilir (Özkırımlı, 1999: 10). Milliyetçilik konusu 1989 yılında komünist sistemin çökmesi ile beraber daha da ilgi odağı olmuş ve bu alandaki çalışmalar gittikçe bağımsızlık kazanmaya başlamıştır (Atasoy, 2005: 311). Komünizm sonrası liberal kapitalizmin evrenselci iddialarının ön plana çıkması yanı sıra, milliyet farklılığını inkâr eden bir baskıcı sistemin boyunduruğundan kurtulan milletlerin özgürlük dönemi oldu. Yeni bir milliyetçilik dalgası ortaya çıktı (Atasoy, 2005: 312).

Milliyetçilik kültürel bir olgu olarak, Batı Avrupa'da ortaya çıkan “modern milliyetçilik” ve Batının sömürgeciliği ve yayılmacılığı karşısında tepki hareketi olarak gelişen ‘reaksiyoner milliyetçilik’ olarak iki tarzda görülür Batı tarzı milliyetçiliğin, buradaki sosyal ve fikri gelişmelere dayalı olarak modernitenin bir ürünü olarak ortaya çıktığı kabul edilir. Bir taraftan modernleşme, toplumların sosyal ve kültürel hayatında evrensel olduğu varsayılan bir takım standartların meydana gelmesini bir sosyal ilerleme yasası içinde öngörürken; diğer tarafta siyasi ve kültürel farklılığı milletler temelinde kabul etmek zorunda kalmıştır (Chatterjee, 1996: 14).

Bu çerçevede toplumların evrimi sonucunda ortaya çıkan milletlerin tanınması doğal olarak milliyetçiliklerin doğmasına da zemin oluşturmuştur. Batı kendisinin ilerlediğini, medeniyetin merkezi olduğunu ve modernleşmenin bütün dünyaya yayılması gerektiğini öngörerek, bir taraftan gittiği ülkeleri sömürürken modernleştirmeye ve Batılılaştırmaya çaba göstermiştir (Atasoy, 2005: 312). Bu çabasının sonucunda etki altında kalan ülkelerde savunma amaçlı milliyetçilikler ortaya çıkmıştır ki buna doğu tipi milliyetçilik adı da verilebilir.

Milletlerin oluşumuna paralel olarak milliyetçiliğin geliştiğini iddia etmek yanlış olmasa gerektir. İnsanlar değişik topluluklar ve kültürler şeklinde hayatlarını devam ettirmeye başladıklarından itibaren devlet ve toplum olma hallerine göre biçimlenmişlerdir (Karpas, 2011: 11). Bu halin açıklanması gerekirse, toplumsal yapılar olarak örgütlenen insanlar ve yaşamlarına hükmeden birtakım anlamlar sistemine dayalı bir tarzda şekillenmişlerdir. İlkçağ insan topluluklarında site yaşamı hâkim olmasından dolayı, onların yaşamında sosyal birim bu kavramla tanımlanırdı. Yakın çevrelerindeki etnik ve kültürel değişiklikleri bulunmayan diğer sitelerden kendilerini yine de değişik olarak görüyorlardı. Oradaki toplumlar millet kavramıyla tarif etmek olanak dışı olmakla birlikte, önümüze farklı birer devlet ve topluluk olması durumu da bir hakikattir. Bu Yunan sitelerinden bahseden Platon, yazmış olduğu “Devlet” adlı kitabında bu hali göstermektedir (Atasoy, 2005: 312).

İnsanlık tarihinin gelişme seyrine bakıldığında devlet ve toplumların yapılanması, güçlü bir otoriteye dayalı olarak birçok unsurun aynı devlet çatısı altında birleşmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Orta çağın krallıkları ve bunlara dayalı olarak gelişen imparator devletler insanların ulus şuuru anlayışıyla birlikte yaşamalarını iktiza etmiyordu. Otoritenin kuvveti oranında aynı ortamı paylaşan insanlar, aynı vakitte dini inançları bakımından da aynı paydaşlara sahiplerse bu birlikte olma hali tinsel bakımdan da pekişmektedir (Atasoy, 2005: 313). Orta çağın dine dayalı devlet anlayışı ve toplumu bu hali afişe etmektedir. O zamanda milli bir hüviyetten çok, politik kuvvetin belirlediği ve dini inanç anlayışının pekiştirdiği bir aidiyet ve birlikte olma durumu vardır. Devletlerarasında ortaya çıkan çatışmalar ve savaşlar ancak bu esaslar üstünde yükselebiliyordu. Lakin aynı zamanda farklı dini inançların hüküm sürdüğü devlet oluşumları, çatışmanın dini inançlara bağlı, tarafını

da meydana koymaktadır. Yani bu manada bir medeniyetler ya da kültürler çatışmasından bahis açılması yerinde olabilir.

Tarihçi-düşünür E. Carr'ın değerlendirmesine göre milletlerin oluşmaya başladığı dönem orta çağ sonrasındır. Bu dönem milliyetçiliğin yükselme dönemlerinin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Ona göre milliyetçiliğin yükselişinde birinci dönem orta çağ sonrasında ulusların oluşma zamanında Fransız ihtilali ve Napolyon savaşlarıyla nihayet buldu (Carr, 1990: 8). Çoğunlukla milliyetçiliğin başlangıç zamanı olarak bilinen Fransız ihtilaliyse II. yükselişin tabanını oluşturdu. Belirtilen ayırım milliyetçiliğin kökeni tartışmalarında çok mühim bir ayırımdır. Klasikleşmiş milliyetçilik değerlendirmelerinde milliyetçiliğin Fransız devriminin ürünü olduğu iddiası anlamını yitirmektedir. Buna göre Fransız devrimine kadar gelişen olayların ve felsefi düşüncelerin de tesiri fazladır. Örneğin ihtilalin öncüsü olarak bilinen Rousseau, İlahi güce dayalı yönetim şeklinden ziyade halkın kendisini yönettiği bir gücü meşru görmekte, topluma çok değer vermektedir. Bu bağlamda toplumun içindeki tek tek tüm şahıslara önem vermekte ve bunların birleşmesinden ortaya çıkan kolektif irade, toplum bütünlüğünü oluşturmaktadır (Rousseau, 1982: 36). Rousseau, ilk adımda toplumun doğal bir varlık olarak sözleşmeyle kurulduğunu ve katılan üyelerinin bireysel tercih etme haklarını devrederek ortak bir irade oluşturduklarını belirtir. Rousseau'nun genel istem adını verdiği toplumsal özellik, Fransız düşüncesinde Durkheim'da bireylerden farklı bir "sosyal şuur" kavramının gelişmesine yol açacaktır. Bu kavram aynı zamanda kolektivist bir milletleşme anlayışının da zeminini oluşturur.

Son yıllarda millet ve milliyetçilik kavramları üzerindeki çalışmalarıyla bilinen Amerikalı düşünür Smith'in övgüyle bahsettiği Hobsbawn ise milliyetçiliği 1780 yılından başlatıyor. Türkçe olarak da basılmış olan "Nations and Nationalism Since 1780" adlı kitabı bu durumu aşikâr etmektedir. Smith'in bu kitap hakkındaki değerlendirmesi (1990'lara göre) son otuz yılın millet ve milliyetçilik kavramları üzerine hakikaten aydınlatıcı bir kitap olduğu şeklindedir (Smith, 2013: 5). Milliyetçilik kavramı her iki düşünür için de on dokuzuncu yüzyılda güçlenmiş ve yirminci yüzyılda hükümünü sürdürmüştür. Smith kendisinin de değindiği gibi millet ve milliyetçiliğin on dokuzuncu yüzyılda sonrada yirminci yüzyılın ilk yarısının mühim bir kavramı olduğu kolektif bir düşüncedir. Smith'e göre millet ve

milliyetçilik kavramları modern bir kavram şeklinde değerlendirilir (2002: 39). Bu süreçte meydana çıkan milliyetçiliğin karakteristiği, modern düşünceye bağlı kalarak, sanayileşmenin, bürokratik hayatın, kitle iletişimlerinin ve seküler dünya anlayışının hususi şartlarının bir neticesi olmasıdır. Bu süreçte arta gelen milli devletlerde milliyetçiliğin güçlü bir yapıstırıcı olması görülmektedir.

Almanya'da milliyetçiliğin yükselmeye başladığı dönem Almanların kendi ayakları üstünde kalabilmek zaruriyetinde hissettikleri bir süreçtir. Isaiyah Berlin'in belirttiği gibi Almanlardaki milliyetçiliğin baş sorumlusu 14. Louis'tir. Batı'da yaşanan Rönesans akımı Almanyalarda çok etki uyandırmadı. Buna beraber örneğin Fransızların nazarında Alman bireyler taşralı, adi, pejmürde, okur-yazar olmalarına rağmen yetenekli değiller, bira tüketen yabancı insanlardı. Bu dönemde Almanlar arasında Fransız taklitçiliği yaygındı. İşte bunların tesiriyle bir reaksiyon akımı doğdu. Hususan aşırı dindarların arasında rağbet gören bu reaksiyon akımı içinde, "Neden kendimiz olmuyoruz? Neden yabancıları taklit ediyoruz?" sorularıyla tavır gelişti. Bunun akabinde Almanlar kendilerinin her arenada başarılı olabilecekleri çabaları gözle görülmekteydi. Artık eserleri Almanca yazılmaya başlandı, mühim düşünürler yetiştirdiler (Berlin, 1992: 9-10). Bu bağlamdaki misal diğer milliyetçilikler için de kıyas edilebilecek bir misaldir. Herhangi bir milletin aşağılanması, baskı altında tutulması, emir yağdırılması elbet bir gün şiddetli bir tepkiye sebep olabilmektedir. Özellikle son süreçlerde aniden milliyetçilik kavramının önem kazanması bununla izah edilebilir.

Milliyetçiliğin oluşumunda hangi etkenin daha fazla etkili olduğu sorusunun ise farklı cevapları vardır. Ulus-devletin dilsel, bölgesel ve etnik farklılıkları uzlaştırma istek ve yeteneğine karşılık, toplumsal hareketliliğin ve iletişimdeki gelişmenin bir sonucu olarak veya kapitalist dünya ekonomisinin iç ve dış talepleriyle açıklama yaklaşımları ortaya çıkar. Buna ek olarak tipik örneği Gellner'de bulunan ve "kültür"ün antropolojik anlamını merkeze alan yaklaşım da kabul görmektedir. Gellner, milliyetçiliğin temeline "sanayileşme" olgusunu koymaktadır (Aydın, 1993: 71). Gellner, milliyetçiliği tanımlarken, onun ne milliyetçilerin göstermek istedikleri gibi evrensel ve insanlığın doğasında olan bir şey, ne Kedourie'nin savunduğu gibi bir hastalık ne de atavist güçlerin bir tür yeniden uyanışı ve insanoğlunun köklerine kadar uzanan bir şey olduğunu,

milliyetçiliğin asıl olarak modernleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığını vurgular (Gellner, 1998: 194).

Milliyetçiliğin tırmanışında ikinci dönemi oluşturan Fransız devriminden, I. Dünya Savaşına kadar milletler kendilerinin kaderini tayin etme noktasında hakları bayağı fazla gelişmeler yaşandı. İnsanlar artık büyük imparatorlukların içerisinde kendilerini gizlemekten ziyade, açıkça milli hüviyetlerini müdafaa noktasına gelmişlerdir. Milliyetçiliği modernitenin bir ideolojisi şeklinde değerlendirenlerin dayandıkları taban burasıdır. Modernleşmeyle beraber oluşmaya başlayan politik yapılanma içerisinde millet kavramının mühim bir yeri vardır. Hatta millet ve ulus-devlet kavramları modern dünyanın getirdiği neticeler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Modernizmin evrenselci ve ilerlemeci yaklaşımı bir insanlık idealine sahip olmasına karşın, milletlerin farklılığını kabul ederek bir anlamda çelişkiye düşmüştür. Ama yine de bu vakit “milliyetçilikle” “enternasyonalizm” kuvvetlerini ince bir çizgi ile dengede tutmayı da başarmıştır. Tarihsel gelişme süreci orta çağın teokratik krallık ve imparatorluklarının yıkılmasının ardından karşımıza yeni siyasal ve toplumsal birimler olarak ulus-devletleri çıkarmıştır. Bu dönemin siyasal güçleri, on dokuzuncu yüzyılda ulusların devlet kurabilme hakkını zorlamada gayet başarılı olmuşlardır (Carr, 1990: 14). Diğer bir manada on dokuzuncu yüzyıl bir millet ve milliyetçilik çağı şeklinde anılabilir.

On dokuzuncu yüzyılın sonu yirminci ve yüzyılın başları insanlık tarihinde çatışmaların ve buhranların yoğunlaştığı zamanlardır. Bu zamanlarda milletler arasındaki mücadelenin gruplaşarak olduğunu müşahede eden Toynbee ve buna benzer düşünürler, medeniyet ve kültür farklılıklarına dikkat çekmişlerdir. Bunların insanlık dünyasından tefrik edebildikleri, kültürlerin arasındaki mücadeleler ve kendilerine yakın kültürler tarafından oluşturulan birlikler şeklindedir (Atasoy, 2005: 318). Bu zamanın toplumsal olaylarını toplumların üzerinde egemenlik oluşturan kültür anlayışlarına bağlayarak değerlendiren Sorokin’se, topluluklar arasında bunalım doğuran sıkıntıları duyumcul kültürün tesirine bağlar. Duyumcul kültür toplumsal gruplar şeklinde karşımıza çıkan toplumların hareket kabiliyetlerini güçlü bir şekilde etkilemiştir (Sorokin, 1972: 25). Üstelik enternasyonalist akımların insanları, toplumları birtakım savaflara yöneltmesi bu duruma misal oluşturabilir. Bu

şekil akımlar sosyal-kültürel gerçekliğe muvafik olmadığından bunalıma sebep olabilecek çatışmalar çıkarabilmektedir.

Sömürgeci devletler kuvvetlerini yitirmelerinden dolayı doğan irili ufaklı milletlerin bağımsızlıklarını kazandıkları zamandır. I. Dünya Savaşıyla beraber milliyetçilik taze bir coşkunluk kazanmış. Sadece Batı'ya münhasır kalmaktan çıkmıştır. Asya ve Afrika bazı kısımlarında mühim bir güç şekline dönüşmeye başlamıştır. Artık sömürgeci devletler bir şekilde kendi tarzlarıyla başladıkları yönetim şekilleriyle sömürüye hız kesmezken, bu şekilde sömürülen devletleri bir bir bırakmaya ve bağımsızlıklarını tanımaya başlamışlardır. Bunların dışında bağımsızlıklarını daha önce kazanmış Avrupa dışındaki bazı devletlerse milliyetçilik hareketlerinin tesirinde kalmış; Örneğin Çin, Türkiye, Hindistan, Mısır, İran ve diğer bazı Arap devletlerinde milliyetçilik anlayışında olan partiler ve yönetim tarzları aktif olmuşlardır (Hayes, 1995: 214).

Hayes (1995: 211) milliyetçiliğin hızla ve kuvvetle ilerleyişini aynı zamanda savaşlara ve çatışmalara yol açması nedeniyle tehlikeli buluyor. Hatta modern milliyetçiliğin birtakım mitlere sahip olarak bir din halini almakta olduğunu anlatıyor. Milli sınırlar, millî kahramanlar, millî başarılar şeklindeki sıralamaların evrensel dünyayla kalıplan daralttığından bahsediyor. Örneğin milliyetçiliğin hızla geliştiği on dokuzuncu yüzyılda aynı zamanda ırkçılık da revaç bulmuştur. Hegel' in milleti, kutsal ruha bağladığı ve bu ruh hangi milletteyse o milletin üstün olacağı tarzda bir anlayışından söz eder (Hegel, 1994: 39). Bunun gibi batı düşüncesinde ırkçılığın önemli savunucularından Gobineau'nun görüşlerinin insanları kahramanlara tapınmaktan, ırka tapınmaya götüreceği şeklinde değerlendiriyor (Cassirer, 1984: 230).

Milliyetçilik bir sosyal olgu olarak modern dönemde ortaya çıkmasına rağmen geçmişle bağlarını hiçbir zaman koparmamıştır. Büyük milliyetçilikler toplumlarının tarihteki kültürel köklerine dayanarak geleceğe daha kararlı bakabilmektedirler. Milliyetçiliğin hareket haline gelmesi ise genellikle milli kültürel ve siyasi varlıklarının tehdit gördüğü dönemlerdir. Milliyetçiliğin günümüzde çok farklı özellikler taşıyacağı, sıcak çatışmaların yerini sanal ve kültürel çatışmalara bırakacağı hissedilmektedir.

3. OSMANLI SON DÖNEMİNDE MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK

İlk olarak birkaç temel bilgi vermek gerekmektedir. 1830'lara kadar bir Osmanlı milleti yoktu, tekrar önemle vurgulamak gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu'ndan, Osmanlı Devleti'nden, bir Osmanlı milleti varmış gibi söz edilmekteyse de bir Osmanlı milleti bulunmuyordu. Aksine, on dokuzuncu yüzyıla kadar Osmanlı İmparatorluğu, her biri kendi kimliğine, kültürel ve dinsel olarak göreceli bir özerkliğe ve idareye sahip bir topluluklar demetinden oluşuyordu (Karpat, 2011: 184).

Akılda tutulması gereken diğer bir unsur devlettir. Bugün devlet dendiğinde, bütün bir sistemi oluşturan yönetim, toplum, nüfus ve toprak gibi yapıların tamamı aklımıza gelmektedir. Ancak Osmanlı Devleti'ndeki durum bu değildi. Devlet, hemen hemen tamamen bir İdarî aygıt ile bu aygıtın devamı ve işlevleri için gerektiği kadar toplumsal-ekonomik temellerden oluşuyordu. Başka bir deyişle, devlet toplulukla doğrudan organik bir bağa sahip olmayan bir yönetsel seçkinler grubundan oluşuyordu (Göçek, 2008: 65).

Son olarak Osmanlı Devleti'nde temel örgütlenme birimi, esasen dinî cemaatlerden oluşan topluluktu. Kimlik, devletin bir üyesi olmak nedeniyle değil, bu topluluk içinde yer almak nedeniyle ediniliyordu. Osmanlı vatandaşlık kanunu 1860'lı yıllarda kabul edilene kadar Osmanlı'da vatandaşlık kavramı söz konusu değildi (Karpat, 2011: 185).

Kavmi ve dile dayalı kimlikler vardı, ancak bu kimlikler Müslümanlar için dinî kimlikten sonra geliyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun, nüfusunun büyük çoğunluğu Ortodoks Hıristiyanlar olan ve millî hareketleri farklı bir çizgi izleyen Balkanlar bölgesini ayrı tutmak gerekmektedir. Ağırlıklı olarak Müslüman topluluklarda daha baskın olan dinî kimlik, etnik ve dilsel kimliklerin yerine geçmiş ve onların üzerini örtmüştür (Akçam, 2008: 52). Fakat bu topluluk bir tür milliyetçiliğe de sahip bulunuyordu. Kuşkusuz, dinsel bir toplulukta milliyetçilikten söz etmek, kendiyi çelişen bir durum yaratmaktadır (Karpat, 2009: 42).

Osmanlı Devleti'nde modern millî kimliğe geçiş, devlet aygıtının kendi varlığı ve faaliyetleri için bir tür daha geniş toplumsal taban aramaya başladığı on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşti. Başka bir deyişle, daha geniş bir şekilde destekleyen toplumsal taban arayışının, bir tür demokratikleşme başlangıcı olduğu düşünülebilir. Daha geniş bir toplumsal taban arayışına karar veren devlet, Osmanlı nüfusu arasındaki iletişimi kolaylaştırmak ve bir ölçüde karşılıklı anlayış gerçekleştirebilmek için toplumsal bir örnekleştirme, benzer ve türdeş hale getirme sürecine girişti. Bu amaçla devlet, sonunda Osmanlılık olarak adlandırılacak olan bir uygulamayı başlattı. Bu, esasen var olan topluluk üyelerini dönüştürme, yani dinî cemaat üyelerini devletin yurttaşları haline getirme çabasıydı. Gerçekte, bireyler geçmişte yalnızca sultanın uyrukları iken, 19. asrın ikinci çeyreğinden sonra devlet, Osmanlı devletinin toprakları içerisinde hayatını devam ettiren her şahsın Osmanlı devletinin bir bireyi olarak kabul edileceğini ilan etti. Dolayısıyla, şimdiye kadar kendini sultanın uyruğu olarak gören bireye, şimdi devletin vatandaşı olduğu söylendi. Bu, Müslümanları gayrimüslimlerden ayıran çeşitli önlemlerin ortadan kaldırıldığı, geçmişte Müslümanların lehine işleyen mahkeme tanıklığının ve devlet hizmetlerinin gayrimüslimlere de tanındığı, eşit vatandaşlığı gerçekleştirme amacını güdüyordu. On dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar devlet hizmetlerinin yalnızca Müslümanlara ait olduğu unutulmamalıdır. Şimdi bütün milletler eşit şekilde davranış görecekti (Akçam, 2008: 57).

Osmanlılık politikası başarılı oldu, ancak bu başarı Osmanlı hükümetinin öngördüğü şekilde olmadı. Osmanlılığın, Müslümanlar arasında bir çeşit İslâmî kimlik -kesinlikle siyasal bir kimlik- olarak görülmeye başlaması anlamında başarılı oldu, bu durum ise tarihsel bir durumun sonucu olarak ortaya çıktı. 1860'larda ve 1870'lerde, Ortodoks Hıristiyanların yaşamakta olduğu Balkan devletleri "millî isyanlar" diyebileceğimiz bir dizi ayaklanmaya girişerek sonunda Osmanlı İmparatorluğu'ndan koştular ve Müslümanları geriye kalan Osmanlı topraklarında baskın nüfus olarak bıraktılar. Dolayısıyla, hükümetin dinsel farklılıkları, dinî ve etnik kökenlerine bakmaksızın herkesi bir araya getirecek bir ortak vatandaşlık yaratma uğraşısına karıştırmama yönündeki çabalarına rağmen Osmanlılık ve İslamcılık bir araya geldi ve bütünleşti (Göçek, 2008: 75).

On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği altındaki cemaatlerin içinde filizlenen müstakil siyasal, sosyal ve kültürel bir bilinç olarak milliyetçilik, belli grupların imparatorluğun siyasal yapısından ayrılarak kendi bağımsız devletlerini kurdukları yirminci yüzyılın başında imparatorluğun dağılmasına yol açan etkenlerden biri olmuştur (Karpas, 2009: 35).

3.1. OSMANLI MÜSLÜMANLARINDA MİLLİYETÇİLİK

Osmanlı devletinde yaşayan Müslümanlar arasındaki milliyetçilik anlayışı, başkalarını andırmayan şahsına özgü bir tarz seyretti. Osmanlı, Müslümanları yek bir küme şeklinde değerlendirmiyordu. Oysaki Müslüman tebaa; Boşnak, Arap, Türk, Kürt, Gürcü, Laz, Slav ve Pomaklar şeklinde türlü etnik kimliklere ayrılmıştı. Hristiyan topluluğunun tersine, bu grupların biri bile Osmanlıya dâhil olmadan önce farklı bir milli siyasal kimliği elinde bulundurmuyorlardı. Herhangi bir Müslüman kavmi blok tarihsel bir politik mevcudiyet davasında söz edecek olsa, İslam'a geri geldikten sonra kabul etmediği bir Hristiyan maziyle münasebetini kabullenmek mecburiyetinde olurdu. Özetle, Osmanlıdaki Müslümanlar, Hristiyanlık dinini seçen ve bundan dolayı Selçukluyla olan bağlarını kabul etmeyerek kendilerine Göktürkler gibi çok evvelki bir pagan İskandinav mazi geliştiren Gagavuzlar misalini sürdürmek mecburiyetindeydiler (Karpas, 2009: 43).

Bundan dolayı Batı'daki ve mühim oranda Anadolu'da yaşayan Müslümanlar, Müslüman olmalarıyla elde ettikleri hüviyet ve seciyesi Osmanlı'dan dolayıldı ve Eyyubiler, Memlukler ve Fatımiler şeklinde Ortadoğu'ya hükmeden ve akabinde muhtelif hanedanlara ait hüviyet ve sadakatin anısını terk eden devletler ile hemen hemen hiç bir bağlantıları yoktur. Bunun tersine tarihçi düşünürlerin Ortadoğu'daki Osmanlı Türk tesirinin egemen olduğu şeklindeki söylemler yalnızca bir kısmı gerçek olarak değerlendirilebilir (Karpas, 2009: 44). Yarımada yaşayan Arap kabileler her vakit malik oldukları Arap hüviyetinin şuurundaydılar, üstelik başka milletler karşısında büyüklük davasında bulundular, ayrıca dinlerinin bir olmasına rağmen Osmanlı devletinin “Türk”, Anadolu ve Balkan coğrafyasını “Türkiye” şeklinde kavmi kavramlarla isimlendirdiler. Dağlarda yaşayan aşiretler de ister Kürt veya Arap ister Türkmen olsunlar, kuvvetli bir kavmi aşiret hüviyeti hissine kapılmışlardı (Kösoğlu, 2008: 208).

Bunla beraber, Müslümanlar içerisinde milliyetçilik düşüncesi, Kürtlerin ve Avrupalıların günümüzdeki Kürt milliyetçiliği anlayışının hoşlandığı savlarının tersine, bir tarihsel birikimin ya da eski bir hüviyete kavmi intisabın neticesi olarak doğmadı. Her ne kadar mal sahibi ve entelektüel kümeler devletteki merkezileşme gayretlerine içten içe bir kin hissetmekteydi, lakin bu milliyetçilik anlayışı bu kümeler arasında meydana gelen bir sıkıntıdan ortaya çıktığı da söylenmez (Yeğen, 2008: 880). Müslümanlardaki Modern milliyetçilik, temelde, merkezi otoritenin, hem Müslümanlar hem de Müslüman olmayanları kuşatan ve onlara Hükümdar ismine müsavi vatandaş olma hakkı en evvel olmasıyla beraber muhtelif haklar vererek birleşmiş bir Osmanlı milleti oluşturma arzusunun neticesiydi. Osmanlılık diye bilinen bu siyasi tavır, belirgin bir halde Hristiyan cemaatinin tarafına olan Paris Anlaşması ve Islahat Fermanı'nın dümen suyunda Osmanlı devletindeki Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki eğitimsel, kültürel, ekonomik ve sosyal farklılıkların hızla açıldığı bir hengâmda çok çabuk bir şekilde kabul edilmişti (Göçek, 2008: 76).

Az bir zaman içerisinde Müslümanlar, Paris Anlaşması ve Islahat Ferman'larını İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı devletinin faaliyetlerine karışmak için değerlendirdiği bir vasıta şeklinde görülmeye başlandı. Hakikaten de bu büyük güçler Osmanlıdaki Hristiyanları Osmanlıya karşı yardım etmekle kalmadılar, Avrupa'yla kolektif inançlarından dolayı gayrimüslimlere entelektüel bir ayrıcalık tanıttılar. Hatta İngiltere tarafsız olduklarını söyleyerek 1877-78 yıllarındaki Rus Harbi'nde Osmanlı devletine mühimmat satmayı kabul etmeyince Müslümanlar arasındaki müdafaacı tavır daha da belirginleşti. İngiliz hükümetinin Berlin Anlaşması'ndaki Osmanlı devleti tarafına yeniden değerlendirme gayretleri Müslümanlar tarafından Londra'ya olan negatif tavrı biraz hafifletmişti ki Disraeli hükümetinin yerine iktidara yerleşen Gladstone İngiltere siyasetinde radikal bir değişime gitti. Gladstone' un başbakanlığı esnasında Fransa 1881 yılında Tunus'u, İngilizlerse bir yıl sonra Mısır'a girdi ve işgal etti. Bu meydana gelen olaylar Müslümanlar tarafından öfkeyle karşılandı. Aynı zamanda, yani 1880 yıllarından sonra Osmanlı devleti ve II. Abdülhamit ise sükûnet ve barışı telkin etti. Bununla beraber Batılı otoritelerin Müslüman topraklarını gasp etmek gayretlerine karşı

mücadelede kararlı bir siyaset belirledi ve takip etti (Berkes, 2003: 187-202; Karpat, 2009: 44).

Böylelikle harp ve alıkoyma gibi milletlerarası durumlar, Osmanlı ve halife-sultan tarafından gösterilen emperyalizm karşıtlığı anti-sömürgeci bir Müslümanlık milliyetçiliğini meydana getirdi. Çelişkili durum şuydu: Osmanlı Devleti kendisi içinde hürriyet söyleminde bulunan muhtelif kavmi ve dine dayalı milliyetçi bloklarla mücadele ederken, Afrika'nın kuzeyinde ve Mısır'da batılı kuvvetlerin hücumuna karşıt olarak mahallî bir Müslüman karşı koyuşu doğmuştu. İngiltere ile Fransa bu hali İstanbul'un sebep olduğunu düşünüyordu. II. Abdülhamit önceki gibi İngiltere'yle güzel münasebetler tesis etmeye uğraştı lakin Osmanlı devletini bölme planlarıyla uğraşan Başbakan Salisbury tarafınca sert bir şekilde reddedildi. Bu halin sonunda Abdülhamit, seküler (laik) padişah manasına veren "Sultan" mahlasını devreye koyan kendinden öncekilerin tersine, Müslüman tebaanın ittihadını ön plana çıkararak Avrupalı kuvvetlere gözdağı vermek maksadıyla "halife" mahlasını kullandı. Rusya, Fransa ve İngiltere'nin mukaddes mekânlar olarak bilinen Mekke ve Medine'yi de içine alan Müslüman memleketlerine hücum etmesi halinde tüm dünyadaki Müslümanları başkaldırıya davet edeceği tehdidini ortaya koydu (Karpat, 2009: 45).

Avrupa'ya ve Avrupa'nın uygarlığına ve kıymet verdikleri her şeye karşı kini başlatmakla suç istinat edilen II. Abdülhamit mürteci bir İslamcı şeklinde belirtildi. Oysaki Abdülhamit Avrupa uygarlığını severdi. Avrupa'dan örnek alarak dünya ölçülerine uygun bir eğitim sistemini Osmanlıya yerleştirmek gibi çok önemli adımların da içerisinde olduğu çok miktarda reform icra etmişti. Taassubun her çeşidine muhalifti. Böyle olduğu halde Batı'nın taşkınlık seviyesindeki İslam düşmanlığı, 1878 yılında Anayasayı ve meclisi rafa kaldırmış olan ve monarşiyi meşru hale getirmek maksadıyla İslam'dan faydalanan Abdülhamit'in baskısına karşın uygarlığın müdafaası noktasın haklı gösterildi. Neticede aynı "uygarlığın savunulması" gerekçesi, bu defa 1918 yılında Osmanlının çökmesine müteakiben Ortadoğu'ya işgali haklı çıkarmak için kullanılacaktı (Berkes, 2003: 343; Karpat, 2009: 45).

İslamcı görüşün önceleri farkına varmadığı bir gelişme, din-devlet sorununu bir başka yoldan tartışma konusu yapabilecek bir yön açmıştı. Balkan Savaşı bir dincilik havası getirmekle birlikte, siyasette milliyetçiliğin etkisini de artırmaya başlamıştı (Berkes, 2003: 435).

Bu dönemde ilk kez olarak “Türk hükümeti”, “Türk ordusu”, ”Türk hakanı” gibi terimlerin kullanılmaya başlanması, İslamcıları Türk olmayan kişilerin safına koyuyordu. İslamcılar, liberal ve demokratik rejim kadar, ulusçu bir rejime de karşıydılar (Naim, 2013: 30).

Babanzade Ahmet Naim’in yazdığı “*İslam’da Davayı Kavmiyet*” adlı kitap İslamcılarının milliyetçilik akımına karşı kutsal savaş ilanı gibidir. Ona göre, milliyetçilik akımı da, dinden ayrılmış bir devlet isteyen batıcılık gibi, Batı’dan gelen ve İslâm birliğine musallat olan bir mikroptu. İslam’ın vücudunda insan vücuduna musallat olan kanser kadar korkunç bir hastalıktı (Berkes, 2003: 436). Ahmet Naim, birçok ayet ve hadis göstererek, milliyetçiliğin şeriata aykırı olduğunu ileri sürüyordu (Naim, 2013: 18).

İslamcılara göre Türk ulusçuluğu akımı, Arnavutların, Kültlerin, Arapların da kavmiyet davasına düşmelerine yol açacak, Ermeni, Yunan, Bulgar milliyetçiliği Osmanlı birliğini nasıl parçalıyorsa, bu da İslâm birliğini parçalayacaktı (Berkes, 2003: 437).

4. MİLLİYETÇİLİK VE DİN

Bütün milliyetçilikler ulusa dayanırlar, ancak ulus, milliyetçiliği anlamada tek kıstas değildir. Milliyetçiliği tanımlamak ve tanımak, ulusu tanımak ve tanımlamaktan daha kolaydır. Tıpkı dinin ne olduğu, Tanrı’nın ne olduğundan daha iyi bilindiği gibi, milliyetçiliklerin ortak özellikleri ulusun evrensel biçiminden çok daha net bir biçimde görülebilir (Dellanoi, 1998: 32). Bu noktadan harekede milliyetçiliğin, dinsel inanışlar ve dinlerin birtakım özelliklerini içinde barındıran bir ideoloji olduğu söylenebilir. Milliyetçilik de dinler gibi bir meşrulaştırma ve kitleleri mobilize etmeyi sağlayan güçlü bir araç olma niteliğindedir. Diğer birçok seküler

ideolojinin aksine içinde kutsal olarak nitelendirilebilecek unsurlar taşır. Bu nedenden dolayı, milliyetçi ideoloji çoğu zaman dinsel bir inanç ve hareketle beraber, bazen onu pekiştiren bir güç olarak anılır (Şen, 2004: 97). Özellikle Doğu tipi milliyetçiliklere özgü olarak, sömürgecilere karşı ulusal kurtuluş savaşı veren toplumlarda milliyetçi hareket çoğu kez dinsel motifleri kullanarak halkın bu doğrultuda mobilize edilmesini sağlamaya yönelir. Milliyetçi önderler kendilerini ne kadar ilkel bulsa da, halkın dinsel inançlarıyla ters düşmemeye çalışırlar (Buna örnek olarak Türkiye’de işgalci güçlere karşı verilen ulusal kurtuluş hareketinde milliyetçi hareketin yoğun olarak *dinsel* motif ve kurumlardan yararlanması verilebilir).

Din ve milliyetçilik arasında tek yönlü bir değişim, yani birinin yerini diğerinin alması ve milliyetçiliğin güçlendiği gruplarda dinsel inancın kaybolduğu düşüncesi yanlış olacaktır. Örneğin, İran ve Polonya gibi örnekler de çok güçlü bir milliyetçi duyguya rağmen dinsel yapı gücünden bir şey kaybetmemiştir. Bu toplumlarda ruhban kesiminin veya dindarların milliyetçi hareketleri desteklemesi ve bu kesimin milliyetçi hareketlerin organizasyonunda ön saflarda bulunması bu düşüncüyü kanıtlar niteliktedir (Uzun, 2000: 56). Ancak bununla birlikte meydana gelen etnik-dinsel çatışmalarda ve milliyetçi hareketlerde her zaman dinsel inancın bir ortak zemin oluşturduğu söylenemez. Dinsel birlikteliğin olduğu ancak etnik ayrılıkların yaşandığı ülkelerde dinin, etnik ayrımlara rağmen birleştirici niteliğinin yeterince olmadığı yaşanan örneklerde görülmüştür. Örneğin Hindistan’dan bağımsızlığını kazanan Pakistan’ın daha sonra Bangladeş’in bağımsızlık sürecinde yaşadığı sorunlar, Afganistan’da Sovyet işgaline karşı sağlanan birliğin, daha sonra dağılması ve etnik ayrılıklar temelinde başlayan çatışma bu yöndeki düşünceleri doğrular niteliktedir. Kafkasya’da Ermeniler ve Azeriler arasındaki çatışmada da, dinin belirleyici bir role sahip olmadığı, çatışmadaki en önemli nedenlerin etnik gurur ve belirli bir toprak hâkimiyeti olduğu söylenebilir (Şen, 2004: 99). Diğer yandan özellikle modernleşme sürecindeki ülkelerde, milliyetçiliğin zamanla daha seküler bir niteliğe büründüğü de görülmektedir. Örneğin, Osmanlı Devleti’nde başlayan yenileşme sürecinde dinsel karakteri ağır basan “Osmanlı Milliyetçiliği”, Türk Milliyetçiliğine dönüşmüş, böylelikle Türklük ve dolayısıyla milliyetçilik ön plana çıkmıştır (Berkes, 2003: 437).

Milliyetçilik özünde seküler bir ideoloji olsa da dinsel milliyetçilikte yadrganacak bir yan yoktur. Hatta denilebilir ki, milliyetçiler sadece kitlelerin dinsel duygularına seslenme gereğini sıkça duymakla kalmamışlar; Sri Lanka, Ermenistan, Polonya ve İrlanda'da olduğu gibi dinsel topluluğun etnik topluluk dairesini tanımladığı yerlerde ulusu dinsel toplulukla bir tutmuşlardır. Bu nedenle milliyetçilik çoğu zaman içinde dinsel unsurları barındırmakta, bunlar bazen milliyetçi duyguların bile önüne geçebilmektedir. Özellikle savaşlarda milliyetçilik ve din ile ilgili motifler sıkça vurgulanmakta, dinlerin niteliğine göre bu iki kavram birbiri içine geçebilmektedir. Modernleşme süreci içindeki Doğulu toplumlarda dinin, geleneksel güçlerin dayanak noktası olarak modernleşmeci milliyetçilik karşısında engel oluşturduğu söylenebilir. Modernleşmeci elitler de, ulusun yüceltilmesi, ulusal birliğin sağlanması ve ulus-devlet yaratılması amacına yönelik olarak dinsel kurumların etkinliğini azaltma amacıyla reformist hareketler içine girebilmişlerdir (Şen, 2004: 100).

Milliyetçiliğin Karpat'a (2011: 12) göre dinin yerini aldığı zamanlar olmuştur. Örneğin, Balkan ülkelerinin Osmanlı Devleti'nden ayrılmalarına yol açan Balkan milliyetçiliğinin ortaya çıkmasında Ortodoks Kilisesi önemli bir rol oynamıştır. "Panslavizm" Ortodoks mezhebini, ideolojisinin bir unsuru "messianizm" şeklinde kullanmıştır. Aynı şekilde, İrlanda milliyetçiliği, Protestan İngiltere'ye karşı dini bir yön almış, Polonya milliyetçiliğinde de Katoliklik en belirgin unsur olmuştur (Şen, 2004: 101).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCILIK VE MİLLİYETÇİLİK

1. BEDIÜZZAMAN SAİD NURSİ VE MİLLİYETÇİLİK

1.1. SAİD NURSİ'NİN HAYATI VE SİYASİ ORTAM

Eski Said (1877-1920)

Bediüzzaman Said Nursi 1876(1293)'da Nurs / Hizan / Bitlis'te doğdu. Doğum yeri olan Nurs, Osmanlı İmparatorluğunun doğu vilayetlerinden Bitlis'in bir köyü idi. Babası Mirza Efendi, annesi Nuriye Hanım'dır. 1886'da Said Nursi eğitimine başladı. 1886-1891 yılları arasında Said Nursî mevcut medrese müfredatında yer alan derslerden olan Arapça gramer derslerini (sarf ve nahiv) aldı, İzhâr'a kadar okudu. Bu dönem boyunca kısa sürelerle kendi köyü yakınlarındaki on değişik medreseye devam etti, ancak aradığını bulamadı. Said Nursi ilk ciddi eğitimine Şeyh Muhammed Celâli'nin müderrisliğinde 1891-1892 yılları arasında başladı. Normal uygulamanın dışına çıkmak ve reform ihtiyacını göstermek için müfredatın kalan derslerinden anahtar pasajları seçerek eğitimi üç ayda tamamladı ve diplomasını aldı. Sonra münazara yapmak ve bilgisini sınatırmak için ulemaya meydan okumaya başladı. Kısa süre içinde namı o bölgeye yayıldı ve ona "Bediüzzaman" ünvanı verildi (Vahide, 2006: 21; Anonim, 2013a:17).

Bediüzzaman Said Nursi, 1892 yılı Mardin'de İslam âleminin karşılaştığı büyük sorunların farkına vardı. 1893-1895 yılları arasında bilgisini artırmak ve özellikle İslam hakkında ortaya atılan şüpheleri çürütmek için İslami ilimlere ait kırk ana kitabı iki yıl içinde ezberledi (Vahide, 2006: 22).

1895-1907 yılları arasında Van'da iken Bediüzzaman Said Nursi burada geleneksel dinî ilimlerle modern bilimlerin beraberce öğretildiği, eğitim reformuyla ilgili fikirlerini uygulamaya koyduğu kendi medresesini kurdu. Bu arada kendi kendine fen bilimlerini öğrendi (Anonim, 2013a: 83). Farklı eğitim geleneklerini bir araya getirecek olan "Medresetü'z-Zehra" adını verdiği bir üniversiteye ilişkin

planlar geliştirdi. Ayrıca aşiretler arası anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapmaya ve din adamı kimliğiyle aşiretleri irşat etmek için onlar arasında gezmeye başladı (Vahide, 2006: 22).

Emperyalist İngiltere'nin Kur'an'a yönelik açık tehditlerini öğrenen Bediüzzaman, yaşamını ve ilmmini Kur'an'ın hakiki ilim ve ilerlemenin kaynağı olduğunu ispat etmeye adadı.

1907 yılının sonunda Bediüzzaman Said Nursi, üniversitesi ve doğu vilayetlerinin kalkındırılması için resmî destek almak niyetiyle Osmanlı başkenti İstanbul'a geldi (Anonim, 2013a: 91). Sultan Abdülhamid'e tekliflerini içeren bir dilekçe sundu, bu onun tutuklanmasına ve kısa bir süre hapiste kalmasına neden oldu. Ancak İstanbul'a varışından kısa bir süre sonra hem ulemayı hem de seküler bilim adamlarını münazaraya ve kendisini imtihan etmeye çağırdı ve ilminden dolayı kısa zamanda ün saldı (Anonim, 2013a: 92).

İkinci Meşrutiyetin ilanı üzerine, Nursî hürriyet ve meşrutiyeti destekleyen konuşmalar yaparak, bunların İslam şeriatına uygunluğunu vurguladı. Takip eden aylarda, gerek bu konuda, gerekse eğitim reformu, birlik ve beraberlik ve diğer konulara ilişkin fikirlerini gazete makalelerinde anlatmaya ve kamusal yaşama katılmaya başladı. İttihat-ı Muhammedi'ye aktif olarak katıldı ve 31 Mart olayını (Nisan 1909) takiben bu cemiyete üyeliği gerekçe gösterilerek tutuklanarak Divan-ı Harb-i Örfiye çıkarıldı (Anonim, 2013a: 121). Bediüzzaman Said Nursi kahramanca bir savunma yaparak beraat etti. Yirmi dört günlük tutukluluğunun ardından serbest bırakıldı. Beraatının ardından Van'a gitti (Anonim, 2013a: 127; Kara, 2011: 968).

Bediüzzaman Said Nursi Doğu vilayetlerindeki aşiretler arasında seyahat ederek, onları meşrutiyetin yararları konusunda ikna etti ve onlara meşrutiyetin İslam dünyasının ilerlemesi ve birliğinin nasıl olacağını açıkladı. Ayrıca planladığı üniversitesinde somutlaşan eğitim reformu fikirlerini de anlattı. Sonraları, karşılaştığı aşiretlerle yaptığı konuşmaları ilk önce Arapça, daha sonra da Türkçe olarak yayınlanan bir kitap haline getirdi. Bunlar iki eser halinde yayınlandı. Birincisi ulemaya hitap eden ve 1911 yılında yayınlanan *Muhakemat*, diğeri ise genel olarak halka hitap eden 1913 yılında yayınlanan *Münazarat'tır* (Anonim, 2013a: 127; Vahide, 2006: 23).

Bediüzzaman Said Nursi daha güneye, Arap topraklarına inerek, bu bölge ahalisini aynı konularda aydınlattı. 1911 yılı ilkbaharında Emevî Camiinde meşhur Şam Hutbesini verdi. İslam medeniyetinin talihinin parlayacağına ve Kur'an'ın gelecekte daha yaygın olarak kabul göreceğine ilişkin tahminlerini kanıtlarla destekleyerek anlattı. Hutbesinde İslam dünyasının sorunlarına Kur'an "eczanesinden" onun ahlaken güçlenmesini ve yenilenmesini sağlayacak "ilaçlar" sundu (Anonim, 2013a: 133). Hutbenin Arapça metni, hutbenin irad edilmesinden hemen sonra iki kez basıldı ve bir sene sonra da İstanbul'da yayınlandı. Bediüzzaman daha sonra Beyrut ve İzmir üzerinden İstanbul'a döndü.

Bediüzzaman, Sultan Mehmet Reşat'ın Balkan vilayetlerine yaptığı geziye doğu vilayetlerinin temsilcisi olarak katıldı. Medresetü'z-Zehra projesini Sultan Reşat'a da anlatma fırsatı buldu, padişah'tan yardım sözü aldı. Bediüzzaman muhtemelen Van'a dönmeden önce bir süre İstanbul'da kaldı ve daha önce sözü edilen eserlerinin yanı sıra askerî mahkemedeki savunmasını *İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi* veya *Divan-ı Harb-i örfi* adıyla yayınladı (Anonim, 2013a: 138). Bu eser ertesini yıl ikinci baskısını yaptı (Kara, 2011: 967; Vahide, 2006: 24).

İstanbul'dan finansman sağlayan Bediüzzaman nihayet Van Gölü kıyısına Medresetü'z-Zehra'sının temellerini attı, ancak inşaatı tamamlanamadı (Anonim, 2013a: 143). Van'da iken eski medresesinde eğitim vermeye devam etti. Savaşın patlaması üzerine Bediüzzaman orduya katıldı ve Enver Paşa tarafından alay komutanı rütbesiyle doğu vilayetlerinde bir milis gücü toplama ve bu gücü yönetme görevine atandı. Talebeleri bu gücün özünü oluşturuyordu. Eğitim projelerine o kadar çok önem veriyordu ki savaşta bile öğrencilerine ders vermeye devam etti. Bu milisler önemli bir vurucu güç haline geldi ve Ocak 1916'da ikinci Rus işgaline karşı Pasinler'in savunmasına katıldı. Bediüzzaman, ön saflarda savaşırken Kur'an tefsiri olan *İşaratü'l-İ'caz'ı* yazdı. Rusların ilerlemesi karşısında geri çekilirken, onun milisleri bazı kahramanca eylemlere giriştiler, Ermeni kadınlar ve çocuklar da dâhil göç eden sivilleri kurtardılar ve ağır silahları tekrar ele geçirdiler. Bu başarılarından dolayı Bediüzzaman daha sonra bir savaş madalyasıyla ödüllendirildi (Vahide, 2006: 24).

1916-1918 yılları arasında Bediüzzaman, Bitlis'in düşmesinden sonra Ruslar tarafından esir alındı ve Volga kenarındaki Kosturma'da bir esir kampına gönderildi. 1918 yılı ilkbaharında kaçarak İstanbul'a geri döndü (Anonim, 2013a: 158-174).

Bediüzzaman 20 Haziran 1918 civarında İstanbul'a geri döndüğünde kahramanlara layık bir şekilde karşılandı. İslam'ın karşılaştığı sorunlara ilmi çözümler aramak ve halk arasında dini ve ahlaki yüceltmek için yeni kurulan bir ilmi kuruluş olan Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye'ye atandı. Sık sık tekrarlanan hastalık nöbetlerine rağmen bu dönemde birçok eser yayınladı. Bunlardan ilki *İşaratü'l-İ'caz'dı*. Diğerleri belli konuları açıklığa kavuşturmayı amaçlayan (*Tuluat*: 1920-1921); Kur'an'ın çeşitli konulardaki, özellikle medeniyete ilişkin bakış açısını açıklayan (*Sünuhat*: 1919-1920; *Lemaat*: 1921 ve *İşarat*: 1920-1921) eserler idi. Bediüzzaman ayrıca kalemiyle işgal kuvvetlerine mücadele etti (*Hutuvat-ı Sitte*). Anadolu'daki bağımsızlık mücadelesini ve millî kuvvetleri destekledi ve Şeyhülislam Dürrizade tarafından verilen Kuvayı Milliye'yi kınayan fetvayı çürüten bir fetva yayınladı (Anonim, 2013a: 183-187; Vahide, 2006: 25).

Bediüzzaman, amacı medreselerdeki eğitim standardını korumak ve yükseltmek olan Cemiyet-i Müderrisîn'in kurucu üyesi oldu. Bediüzzaman, amacı alkollü içecekler ve diğer bağımlılık türlerinin yayılmasıyla mücadele etmek olan Hilal-i Ahdar Cemiyetinin kurucu üyesi oldu (Anonim, 2013a: 216). Özerk Kürdistan konusundaki Ermeni-Kürt anlaşmasına karşı çıkan gazete makaleleri yayınladı (Vahide, 2006: 25).

Yeni Said (1920-1950)

Bediüzzaman inzivaya çekildi. Kendisini felsefenin etkisinden kurtarması ve tek rehber olarak Kur'an'ı benimsemesi gerektiğini idrak edeceği yoğun bir içsel arayışın sonunda derin bir zihinsel ve ruhsal dönüşüm geçirdi. Bu dönem boyunca yazmaya devam etti. Fikirlerindeki gelişmeler 1922 ile 1923 yıllarında yayınlanan Arapça eserlerinde görülebilir. Daha sonra bunları el-Mesnevî el- Arabi en-Nûrî (Türkçe çevirisi Mesnevi-i Nuriye) adlı eserde topladı (Anonim, 2013a: 232).

Yeni hükümetin liderlerinin ısrarlı davetleri üzerine, Bediüzzaman, muhtemelen Kurtuluş Savaşı'nın zaferle sonuçlandığı Eylül ayı sonunda Ankara'ya

gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldı. Bediüzzaman için Büyük Millet Meclisi'nde resmî bir karşılama töreni düzenlendi, bu törende savaş gazilerini tebrik etmek ve dua etmek üzere kürsüye davet edildi (Anonim, 2013a: 237).

Bediüzzaman Türkiye için terakkiye giden en iyi yolun İslâmî prensiplere sarılmak olduğuna inanmasına karşın, Batılılaşmayı ve sekülerizasyonu savunanların egemen olduğunu gördü. Çabalarını onlarla birleştirmenin sonuçsuz olacağını anlayarak Mustafa Kemal'in çeşitli makam tekliflerini reddetti ve Van'a gitmek üzere Ankara'dan ayrıldı. Bediüzzaman, Ankara'da bulunduğu sırada politikacıları, doğu vilayetlerinde üniversite tipi medrese kurulması ihtiyacı konusunda ikna etmeyi başardı. Bu üniversitenin inşası için gerekli olan 150.000 liranın tahsisini öngören bir kanun tasarısı 167 vekilin imzasıyla Millet Meclisi'ne sunuldu. Ancak bir kez daha şartlar onun projesinin aleyhine geçti ve İslamiyet'in devlet yöne-timinden tasfiyesi ve kamusal yaşamdan dışlanmasını öngören önlemler uygulandı (Vahide, 2006: 26).

Bediüzzaman siyasetten ve sosyal hayattan uzaklaşarak inzivaya çekildi. Beraberinde çok az sayıda talebesini muhafaza ederek, kendisini ibadete ve tefekkürü verdi. Onu tanıyanlar bu değişikliklerin Yeni Said'in karakteristikleri olduğuna dikkat çekmektedirler (Anonim, 2013a: 261).

Şeyh Said isyanın baş göstermesi Ankara hükümetine karşı başlatılan bu isyana katılma davetine karşı, Bediüzzaman, isyanın liderlerine ısrarla bu isyandan vazgeçmelerini tavsiye etti. Yine de bölgenin diğer dinî şahsiyetleri ve aşiret liderleriyle beraber tutuklanarak Batı Anadolu'ya sürgüne gönderildi. İlk sürgün diyarı Burdur. Bediüzzaman bu küçük kasabada altı ay kadar kaldı, sonra öğretilerinin popülerliği nedeniyle, Ankara liderlerinin emirleriyle Isparta'ya sürgün edildi. Oradan da uzak bir köy olan Barla'ya gönderildi (Anonim, 2013a: 274).

1926 Barla'da, Olağanüstü ilmini ve eğitim deneyimini kullanarak, Bediüzzaman, o tarihlerde bütün dinî eğitim araçlarından yoksun bırakılmış insanların dinî ihtiyaçlarına cevap verecek risaleler yazmaya başladı. Bediüzzaman'ın daha sonra Risale-i Nur Külliyyatı adını alan (bundan sonra Risale olarak bahsedilecektir) ve iman esaslarını kanıtlamayı ve açıklamayı amaçlayan eserleri, güçlü bir popüler yanıt buldu (Vahide, 2006: 27) ve gizlice bölgede yayılmaya başladı.

1926'da *Haşir Risalesi'ni* yazdı. Bu eser Bediüzzaman'ın Barla'da yazdığı ilk risalesi idi. 1926-1929 yılları arsında yazılan diğler risaleler *Sözler* adı altında bir araya getirildi. 1929-1932 yılları arasında *Mektubat* adı altında topladığı mektuplar ve diğler bazı parçalar yazdı (Vahide, 2006: 27).

1932-1934 yılları arasında Birinciden On Sekizinci Lema'ya kadar olan risalelerini yazdı. Eserlerinin yayılması ve talebelerinin sayısının artmasıyla Bediüzzaman'a resmî makamlar tarafından yapılan baskılar yoğunluk kazandı. Sonunda Bediüzzaman Isparta'ya geri gönderildi. Sıkı gözetim altında tutulan Bediüzzaman yazmaya devam etti (Anonim, 2013a: 383).

Isparta ve başka yerlerdeki 120 kadar talebesi ve Bediüzzaman tutuklanıp 330 kilometre kuzeye, Eskişehir Hapishanesine gönderildi. Bediüzzaman ve talebeleri esasen devrimlere muhalefet etmek ve gizli bir siyasî örgüt kurmakla suçlanıyorlardı. Bediüzzaman, diğler hususların yanı sıra dini siyasete alet etmekle, kamu düzenine tehdit oluşturan bir örgüt kurmakla ve tasavvuf eğitimi vermekle de suçlandı. Eskişehir Mahkemesi 1936 yılı Ağustos ayında talebelerinden 97'sinin beraatına karar verdi ve Bediüzzaman'ı yeni yasanın kabulünden önce İslâmî kıyafet hakkında yazdığı bir risalesini bahane ederek 11 ay hapse mahkûm etti (Anonim, 2013b: 521).

Hapishanenin korkunç şartları altında, büyük ölçüde Risale'nin savunulması niteliğinde olan savunma konuşmalarının yanı sıra, yedi büyük risale yazdı. Tahliye edilmesinden sonra Karadeniz'in güneyinde Ilgaz Dağı eteğindeki Kastamonu'da ikamete zorlandı (Anonim, 2013b: 591). Bediüzzaman üç ay boyunca polis karakolunda ikamet etti, sonra karakolun hemen karşısındaki küçük bir eve yerleştirildi. Yoğun gözetim altındaydı ve hareketleri engelleniyordu. Onu ziyaret etmenin güçlüklerine karşın, sadık talebeleri ona Risale'nin yazılması ve dağıtılmasında yardım ettiler. Isparta bölgesindeki talebeleriyle sürekli olarak yazıştı ve onların faaliyetlerini yönlendirdi. Talebelerinin yalnızca iman esaslarıyla ve imana hizmetle ilgilenmelerinde ve bütün siyasal faaliyetlerden uzak durmalarında ısrar ediyordu. Mektupları "Nur postacıları" tarafından iletiliyordu. Bu faaliyetlerin hepsinin gizlilik içinde ve büyük bir ihtiyatla gerçekleştirilmesi gerekiyordu (Vahide, 2006: 28).

1936-1940 yılları arasında Bediüzzaman Üçüncü Şua'dan Dokuzuncu Şua'ya kadar olan risaleleri kaleme aldı. Yedinci Şua olan Ayetü'l-Kübra, yirmi yıl önce Yeni Said'e dönüşümü zamanından bu yana uygulamakta olduğu kâinat tefekkürünün nihaî biçimine işaret etmektedir ve Risale'nin en önemli kısımlarından birisidir (Anonim, 2013b: 625).

Baskı önlemlerinin giderek artırılması sonucunda, Bediüzzaman 27 Eylül'de tutuklandı ve Ankara yoluyla Isparta'ya gönderildi. Oradan da Denizli Hapishanesine götürüldü. Toplam 126 Risale talebesi Eskişehir'deki suçlamaların aynısıyla suçlanarak tutuklandı ve hapse atıldı. Bu defa hepsi beraat ettiler ve Risale de aklandı. Nursî'nin savunması büyük oranda önceki savunmasının aynısıydı. Hapishanede dokuz ay kaldı; bu esnada Meyve Risalesini yazdı. Bu risalenin yazılması bir yandan talebelerini meşgul edip morallerinin yüksek tutulmasını sağlarken bir yandan da diğer birçok mahkûmun ıslah olmasına vesile oldu (Anonim, 2013b: 705).

Denizli Hapishanesinden tahliye edildikten sonra, Bediüzzaman, Ankara'dan Afyon'un kuzeyindeki Emirdağ ilçesinde ikamet etmesi hakkında emir gelene kadar bir buçuk ay Denizli'de kaldı. 1944 Emirdağ sürgünü, her ne kadar Bediüzzaman'ın bu küçük ilçede ikamete zorlanması için hiçbir yasal gerekçe yok ise de, Risale talebelerinin Ocak 1948'deki üçüncü kitlesel tutuklanma ve hapsine kadar bu ilçede evde gözaltından biraz daha iyi şartlarda tutuldu. Burada da kendisine yardım eden talebeleri oldu. Afyon hapishanesinde yazdıkları hariç olmak üzere, burada yazdığı iki risale ile Risale tamamlanmış oldu. Artık Risaleler külliyyat haline getirilmişti ve önceden olduğu gibi elle çoğaltılmaya devam edildi. 1947 yılından sonra ise teksir makinesiyle çoğaltılmaya ve dağıtılmaya başlandı (Anonim, 2013b: 793-819).

1947 yılında eski İçişleri Bakanı Hilmi Uran'a bir mektup yazarak komünizm ve diğer akımların zararları konusunda uyarıda bulundu ve Kur'an'a sarılmanın bunları durdurmanın tek etkili yolu olduğuna işaret etti (Vahide, 2006: 29).

Bediüzzaman'ın Afyon Hapishanesindeki yirmi aylık yaşamı en ağır şartlar altında geçti. Artık yetmiş yaşındaydı ve yıllarca süren sürgün ve hapis hayatı onu yıpratmıştı. Her zaman olduğu gibi hücre hapsinde tutuldu. Elli dört Nur talebesi tutuklandı ve buraya getirildi. Hepsisi de daha önce Denizli Mahkemesinde beraat

ettikleri suçlardan mahkûm edildiklerine göre, bu aslında, önceden verilmiş bir karardı. Her ne kadar Yargıtay, Afyon Mahkemesinin kararlarını bozduysa da, kasıtlı geciktirmeler yüzünden Bediüzzaman ve talebeleri mahkûm edildikleri cezayı çekmiş oldular. Bediüzzaman hapisshaneden tahliye edildikten sonra iki buçuk ay boyunca üç talebesiyle birlikte kiraladığı bir evde kaldı (Anonim, 2013b: 897-928).

Üçüncü Said(1950-1959)

14 Mayıs 1950'deki genel seçimlerde Demokrat Parti dillere destan bir zafer kazanarak, yirmi beş yıldır iktidarı elinde bulunduran Cumhuriyet Halk Partisi'ni hezimete uğrattı. Arapça ezanı yasaklayan yasa yürürlükten kaldırıldı. Bu kez Bediüzzaman Said Nursî'yi de kapsayan genel bir af çıkarıldı ve üzerindeki bütün kısıtlamalar teorik olarak kaldırıldı. Bir yandan Demokrat Parti'nin komünizmle mücadele etmeye, diğer taraftan da daha geniş dinî özgürlüğe izin vermeye yönelik açık niyeti Nursî'yi siyasal gelişmeleri daha yakından izlemeye ve Demokrat Parti'ye ve Başbakan Menderes'e tavsiyelerde bulunup yol göstermeye, onları bu politikaları izlemeye teşvik etmeye yöneltti. Siyaseti hatırlatan her şeyden tamamen uzak bir şekilde geçirdiği yaklaşık otuz yıl süren duruşundaki değişiklik nedeniyle, yaşamının bu son on yılı "Üçüncü Said" dönemi olarak bilinir (Anonim, 2013b: 957-959). Ancak Bediüzzaman hâlâ dinin siyasete alet edilmesinin her türlüşüne karşıydı ve öğrencilerinin doğrudan siyasetle ilgilenmesine izin vermiyordu.

Bediüzzaman Said Nursî hükümetin Kore'ye asker gönderme kararını destekledi ve öğrencilerinden birini, Bayram Yüksel'i dualarıyla birlikte Kore'ye gönderdi. Bediüzzaman zamanını birçok talebesinin bulunduğu Emirdağ-Eskişehir-Isparta arasında paylaştırdı (Vahide, 2006: 30).

Bediüzzaman yirmi yedi yıl sonra ilk kez İstanbul'u ziyaret ederek, bir talebesinin bastırıldığı Gençlik Rehberine ilişkin davadaki iddialara cevap verdi (Anonim, 2013b: 969). Pakistan Eğitim Bakan Yardımcısı Bediüzzaman'ı ziyaret etti. 1952 baharında, Gençlik Rehberi davası mahkeme heyetinin oy birliğiyle beraatla sonuçlandı. Bediüzzaman yüzlerce tanıdığı ve talebesi tarafından ziyaret edildi (Vahide, 2006: 31).

Bağdat Paktı'nın İmzalanması neticesinde Bediüzzaman, Başbakan ve Cumhurbaşkanına birer tebrik mektubu yazdı ve anlaşmayı bölgede barışa yönelik olumlu bir adım olarak alkışladığını belirtti, bu anlaşmayı yalnızca Türkiye ile İslam ülkeleri arasındaki ilişkilerin yeniden kurulması olarak değil, ayrıca Türkiye'nin Hıristiyan Batı'nın "dostluğunu" kazanması olarak da görüyordu. Haziran 1956'da sonunda Risale Afyon Mahkemesi tarafından da amlandı. Nur hareketi hızla büyüyordu. 1957 yılı genel seçimlerinde, Bediüzzaman CHP'nin tekrar iktidarı ele geçirmesini önlemek için Demokratları açıkça destekledi (Vahide, 2006: 32).

23 Mart 1960'da Bediüzzaman sabahın erken saatlerinde huzur içinde hayata gözlerini yumdu. Ertesi gün Halil İbrahim Dergâhında bir türbeye defnedildi. Vefatında sahip olduğu dünyevî mal varlığı bir saat ve birkaç küçük eşyadan ibaretti. Ama ardında o tarihte sayıları yüz binlere ulaşmış talebelerini bırakmıştı (Anonim, 2013c: 1143-1145).

27 Mayıs 1960 yılında askerî darbeyle Demokratlar devrildi (Vahide, 2006: 32). 1960 yazında Askerî cuntanın emri üzerine, Bediüzzaman'ın türbesine girildi ve naaşı alınarak uçakla bilinmeyen bir yere nakledildi (Anonim, 2013c: 1164).

1.2. BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ'NİN FİKİR DÜNYASI

Bediüzzaman'ın neşrettiği eserleri Türk toplumuyla İslam arasında kavramsal bir köprü inşa etme gayeyi taşır. Bu gaye 20. yüzyılın iki mühim sorununa getirdiği yaklaşımlarla zihinsel seviyede gerçekleştirmek ister. Birincisi klasik dinî otoritenin parçalanması, İkincisi ise pozitivist fikirlerin toplum ve siyaset üzerinde bilimsel hükümler kurma çabasıdır. Bediüzzaman'ın nazarı İslam'ın siyasal araçlarla ve tarikat gibi geleneksel silsilelere ihtiyaç hissetmeden günlük hayatta yaşayan bir metin karakteriyle sosyal düzendeki yerini alması gerektiği yönündedir.

Cumhuriyetçilik fikriyle yoğrulmuş devletin dini gelişmeye ve çağdaş medeniyet düzeyine çıkmaya mani görmesine tepki olarak Bediüzzaman, çağa muvafık bir fikriyat ve yöntemle İslâm fikrine yeni bir nefes getirme gayretinde olmuştur. Bunu da İslâmî gelenekte "tecdit" olarak bilinen kurum üzerine inşa etmiş,

Risale-i Nurları zamanın müceddidi olarak duyurmakta bir sakınca görmemiştir. Klasik manada dini eğitim almış âlimlerin o vaktin sorunlarına çözüm bulamayacağına inanan Bediüzzaman, müspet ilimlerle din ilimlerinin, kalple aklın izdivacının ancak yeni bir anlayış ve yaklaşımla mümkün olacağına işaret eder (Nursi, 1991: 78).

1.3. BEDIÜZZAMAN'IN MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI

Muhtelif ırk ve kavimlerden meydana gelen bir devletin, Osmanlı Devleti çapında çözüme gösterdiği bir zamanda bu tehlikeye karşı bazı fikri tedbirler düşünülmüş ve bu yolda bazı görüşler ortaya atılmıştır. Bunların başlıcaları Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılık idi. Bir inancın birleştirdiği insanların aynı devlet çatısı altında devamlı olarak yaşamalarını sağlamak için en isabetli fikrin hangisi olduğunu bulmak dönemin ilk yıllarında gerçekten İlmi olduğu kadar, siyasî ve sosyolojik bir zaruret arz ediyordu. Bu yoldaki çalışmaların bir noktada millet ve milliyetçilik tabirleri etrafında merkezileştiği görülmektedir. Bediüzzaman da bu münakaşaların dışında kalmamış, devlet bütünlüğünü muhafaza edebilmenin ve dolayısıyla muhtelif unsurları bir arada tutabilmenin mutedil ve makul ölçülerini telifçi bir anlayışla göstermeye çalışmıştır (Mürsel, 2010: 230).

Bediüzzaman'ın bu yoldaki görüşlerinin esası, din ve milliyet duygularının müşterekliği ve ayrılmazlığı prensibine dayanıyordu. Nitekim zamanın diğer İslam âlimleri de aynı görüşü taşıyorlardı. Din ve milliyet duygularından hangisine önem vermek gerektiği şekilde sorulan bir suale verdiği şu cevap, Bediüzzaman'ın bu husustaki görüşünü açıklıkla ortaya koymaktadır (2010b: 465):

“Biz Müslümanlar, indimizde ve yanımızda din ve milliyet bizzat müttehiddir. İtibarı, zahirî, arızî bir ayrılık var. Belki, din, milliyetin hayatı ve ruhudur İkisine birbirinden ayrı bakıldığı zaman, hamiyet-i diniye ve avam ve havassa şâmil oluyor. Hamiyet-i milliye, menafi-i şahsiyesini (şahsi menfaatlerini) millete feda edene has kalır. Öyle ise, hukuk-u umumiye içinde hamiyet-i diniye esas olmalı. Hamiyet-i milliye ona hadim (hizmetçi) ve kuvvet ve kal ası olmalı. Hususan biz Şarklılar, Garplılar gibi değiliz. İçimizde, kalbimizde hâkim, hiss-i dinîdir. Kader-i Ezelî ekser

enbiyayı Şarkta göndermesi, işaret ediyor ki, yalnız hiss-i dinî Şarkı uyandırır, terakkiye sevkeder. Asr-ı Saadet ve Tabiîn bunun bürhan-ı kat'isidir.”

Bu bağlamda, din ile milliyet kavramlarını birbirinden ayırmak mümkün değildir. Dini hamiyet duygusu toplumun bütün tabakalarına mal olabildiği halde, milliyetperverlik hissi, şahsi menfaatlerini millete feda edene has kalır. Bu sebeple, insanın gerçek bir hamiyet hissini taşıyabilmesi ve milletine fedakârlıkta bulunabilmesi için dini duyguların insanda hâkim olmasını temine çalışmalıdır. Çünkü insana gerçek fedakârlık duygusunu, daha ziyade dinin hâkim olduğu bir milliyetçilik anlayışı verebilir. Bu noktadan İslam toplumları ile Batıyı kıyaslamamanın imkânı yoktur. Çünkü İslam âlemini bir araya getiren, toplumdaki fertleri birbiriyle kaynaştıran şey, dinin birleştiricilik vasfıdır (Mürsel, 2010: 233). Dinin bu noktadan ihmal edilmesi, İslam toplumları için daima dağıtıcı ve parçalayıcı emellerin gelişmesine yardım etmiştir. Hâlbuki Batı felsefesi insana ferdiyetçilik aşlamakla beraber, bir noktada milliyetçi duygularla yaşama şuurunu da inkişaf ettirmiştir. Milliyetçilik hissi, Batıda ne kadar gelişse bile, Doğuya nispetle daha az parçalayıcılık rolü oynamış ve temeldeki bütünlük ile müşterek hareket etme şuru muhafaza edilmeye çalışılmıştır.

Temel görüş ve düşünceleri itibariyle Said Nursi, “*Üç Tarz-i Siyaset*”ten biri olan İslamcılık akımına mensup biridir. Bununla birlikte, meşrutiyetten yana olduğu için bir ara İttihat ve Terakki içinde de yer almış muhalif bir düşünce adamıdır (Canatan, 2013: 1). Bediüzzaman’ı diğer İslamcılardan ayıran bir başka özelliği de, milliyetçilik karşısındaki tutumudur. O da İslamcılar gibi ilke olarak “davayı kavmiyye” olarak adlandırdığı milliyetçiliğe karşıdır. Fakat o, diğer İslamcıların milliyetçiliğe karşı geliştirdikleri ilkesel yaklaşımdan farklı ve ona ek olarak konjonktürel bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşımı Said Nursi şu sözlerle dile getirmektedir: “Milliyet fikri bu zamanda çok ileri gitmiştir. Hileci Avrupa aydınları (müsteşrikler) bunu Müslümanlar arasında menfi bir şekilde uyandırıyorlar. Onları parçalayıp yutmak istiyorlar. Milliyet fikrinde, nefis için gafilce bir zevk ve uğursuz bir kuvvet vardır. Onun için bu zamanda cemiyetle meşgul olanlara ‘milliyet fikrini bırakınız!’ denilmez (Nursi, 2010: 149).” Bu sözleriyle Said Nursi milliyet fikrine doğrudan cephe almak yerine daha farklı bir yaklaşımla bir açılım getirmiştir.

Said Nursi'nin Milliyet fikrine getirdiği bu açılım ise milliyetçiliği tektip bir fikir sistemi olarak değerlendirmek ve ona göre ilkesel bir tavır almak yerine farklı milliyetçilik tipleri olduğundan hareketle kendine göre bir kavramsallaştırmaya gitmiştir. Bu kavramsallaştırma, daha sonra değineceğimiz Babanzade Ahmet Naim'deki gibi kesimlere göre (Öz Türkçüler ve İslamcı-Türkçüler) somut bir sınıflandırmadan daha soyut ve hakiki anlamda bir kavramsallaştırmadır (Canatan, 2013: 2). Bediüzzaman şahıslara ve gruplara göre değil, fikirlere göre bir tanımlama çabasına girişmiştir.

Bediüzzaman Said Nursi 29. Mektupta (Nursi, 2010b: 304) “Said bir Kürt'tür, milliyetinizden olmayan birisiyle teşrik-i mesai etmek hamiyet-i milliyeye münafidir” diyen Türkçülere karşı verdiği cevapta “İslâmiyet milliyeti”nden bahsederek milliyeti ırkî özelliklerinden uzaklaştırmakta, onun kültürel yönlerine dikkat çekmektedir. Kendisinin unsurca Türk sayılmadığını, fakat Türkçe neşrettiği eserlerin meydana geldiğini, İslâmiyet milliyetinden ayrılan mülhit Türkçülerin ise Türk sayılamayacaklarını, Türk perdesi altına girmiş Frenk olabileceklerini söylemektedir (Kara, 2014: 48).

Bediüzzaman'ın bu ruh hali milliyetçiliğe bakışında tesiri olmuştur. Nitekim 26. Mektupta (Nursi, 2010: 149) milliyet fikrinin (fikir-i milliyet, fikir-i unsuriyet) şu asırda ileri gittiğini, İslâm ülkelerini bölmek, parçalamak için Avrupa zalimleri tarafından kullanıldığını söylüyor, “onun için şu zamanda hayat-ı içtimaî ile meşgul olanlara, fikir-i milliyeti bırakınız denilemez” sözüyle mevcut şartları veri olarak kabul ettiğini ve düşüncesini bunun üzerine kurduğunu belirtmiş oluyor. Buna dayalı olarak da milliyetçiliği menfi ve müspet milliyetçilik olmak üzere ikiye ayırıyor (Nursi, 2010a: 149-151):

“Menfi milliyet, şeametlidir, zararlıdır, başkasını yutmakla beslenir, diğerlerine adavetle devam eder, müteyakkız davranır. Şu ise muhasemât ve keşmekeşe sebeptir. Onun içindir ki hadis-i şerifte doğrudan ferman etmiş: İslâmiyet cahiliyet devri ırkçılığını kaldırmıştır”. “Müspet milliyet, hayat-ı ictimaiyenin ihtiyac-ı dâhilîsinden ileri geliyor. Teavüne, tesanüte sebeptir, menfaatli bir kuvvet temin eder, uhuvvet-i İslâmiyeyi daha ziyade teyit edecek bir vasıta olur. Şu müspet fikir-i milliyet İslamiyet'e hadim olmalı, kal'a olmalı, zırh olmalı, yerine geçmemeli”.

Burada Bediüzzaman bu iki kavramı (menfi ve müspet milliyetçilik) ne anlama geldiğini açıklamakla birlikte nasıl düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. O zaman Bediüzzaman'ın milliyetçiliğe bakışı daha net görülebilir.

Hürriyetin başında (1911) Sultan Reşat'ın Rumeli'ye seyahati münasebetiyle Vilâyât-ı Şarkıye namına Bediüzzaman da refakat etmiştir. Trende iki mektepli âlim arkadaşla bir mevzu hakkında münazara yaparlar. Bediüzzaman'a Din için mi gayret etmeli yoksa millet için mi gayret etmeli diye sorarlar. Bediüzzaman şu şekilde ifade eder (Nursi, 2010b: 462-467):

“Biz Müslümanlar indimizde ve yanımızda din ve milliyet, bizzat müttehiddir; itibarî, zahirî, arızı bir ayrılık var. Belki din, milliyetin hayatı ve ruhudur. İkisine, birbirinden ayrı ve farklı bakıldığı zaman; hamiyet-i diniye, âvâm ve havassa şâmil oluyor... Hamiyet-i milliye, yüzden birisine, yani menfaat-i şahsiyesini millete feda edene münhasır kalır. Öyle ise; hukuk-ı umumiye içinde hamiyet-i diniye esas olmalı, hamiyeti milliye ona hadim ve kuvvet ve kal'ası olmalı. Hususan biz şarklılar, garplılar gibi değiliz. İçimizde, kalplerde hâkim, hiss-i dinîdir. Kader-i Ezelî, ekser enbiyayı şarkta göndermesi işaret ediyor ki; yalnız hiss-i dinî, şarki uyandırır, terakkiye sevk eder. Asr-ı saadet ve tabiin bunun bir bürhan-ı kat'isidir.

Ey bu hamiyet-i diniye ve milliyeden hangisine daha ziyade ehemmiyet vermek lâzım geldiğini soran bu şimendifer denilen medrese-i seyyarede ders arkadaşlarım ve şimdi zamanın şimendiferinde istikbal tarafına benimle beraber giden bütün mektepliler! Size de derim ki:

Hamiyet-i diniye ve İslâmiyet milliyeti, Türk ve Arap içinde tamamıyla mezc olmuş ve kabil-i tefrik olamaz bir hale gelmiş. Hamiyet-i İslamiye, en kuvvetli ve metin ve arştan gelmiş bir zincir-i nuranîdir. Kırılmaz ve kopmaz bir ürvetü'l-vüskadır, tahrip edilmez, mağlup olmaz bir kutsi kal'adır.

(...)Acaba, en ziyade kuvve-i mânevîyeye ve teselliye ve metanete ihtiyacını hissetmiş bu asırdaki beşer; bu zamanda, o kuvve-i manevîyi ve teselliyi ve saadeti temin eden İslâmiyet ve imandaki nokta-i istinat olan hakaik-i imaniyeyi bırakıp, garplılaştırmak unvanı ile İslâmiyet milliyetinden istifade yerine, bütün bütün kuvve-i mânevîyeyi kırıp ve teselliyi mahveden ve metanetini kıran dalâlet ve sefahete ve yalancı politika ve siyasete dayanması, ne kadar maslahat-ı beşeriyeden ve menfaat-ı insaniyeden uzak bir hareket olduğunu, pek yakın bir zamanda intibaha gelmiş başta İslâm olarak beşer hissedecek ve dünyanın ömrü kalmışsa, Kur'an'ın hakaikına yapışacak !.”

Bediüzzaman burada dinin içindeki bütün unsurları birleştirdiğinden bahsetmiş ve birbirine girift olduğunu söylemiştir. Bu noktada milliyetçiliğe farklı bir bakış açısı getirmiştir. Yani din ve milliyeti birbirini tamamlayan iki kavram olarak ele alır. Milliyetçiliğin dine hizmet etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu kavramların birbirinden ayrılması tamir mümkün olmayan yaralara sebep olacağını vurgulamıştır.

Milliyetçilik mevzu bahis olunca sıkça kullandığı şu ayeti hatırlatır. “Sizi taife taife, millet millet, kabile kabile yaratmışım; tâ birbirinizi tanımalısınız ve birbirinizdeki hayat-ı ictimaiyeye ait münasebetlerinizi bilesiniz, birbirinize muavenet edesiniz. Yoksa sizi kabile kabile yaptım ki: yekdiğerinize karşı inkâr ile yabanî bakasınız, husumet ve adavet edesiniz değildir!” (Hucurat 49/13). Milliyetçiliği de bu bakış açısını da bu çizgide geliştirmektedir.

Bu ayetin ifade ettiği yüksek gerçekler, sosyal hayata ait olduğu için, sosyal hayattan çekilmek isteyen Yeni Said anlayışıyla değil, belki İslam’ın sosyal hayatıyla münasebetli olan Eski Said anlayışıyla Kur’an-ı Azîmüşşan’a bir hizmet amacıyla ve haksız hücumlara bir siper teşkil etmek fikriyle bu şekilde fikirlerini yazıyor (Nursi, 2010a: 147). Yukarıdaki ayetin işaret ettiği “tanışmak ve yardımlaşma kanunu”nun açıklanması için Bediüzzaman şöyle bir metafor yapmaktadır.

“Şöyle ki bir ordu bölümlere, bölümler alaylara, alaylar taburlara, bölüklere, tâ takımlara kadar ayırt edilir. Tâ ki her askerinin farklı ve birden fazla ilgileri ve o ilgilere göre görevleri tanınsın, bilinsin... tâ, o ordunun fertleri, yardımlaşma kanunu altında, gerçek bir herkese ait bir görev görsün ve sosyal hayatları, düşmanın saldırısından emin olsun. Yoksa ayrılık ve bölünme; bir bölük bir bölüğe karşı rekabet etsin, bir tabur bir tabura karşı muhalefet etsin diye değildir. Aynen öyle de İslam toplumunun umumi görünüşü, büyük bir ordudur, kabilelere ve milletlere bölünmüş. Ama binbir bir birler adedince birlik yönleri var. Yaratıcıları bir, rızık verenleri bir, Peygamberleri bir, kabileleri bir, kitapları bir, vatanları bir, bir, bir, bir., binler kadar bir, bir... Bu kadar bir birler uhuvveti, muhabbeti ve vahdeti iktiza ediyorlar. Demek, kabile ve tavâife inkısam, ayetin ifade ettiği gibi, tearüf içindir teavün içindir; tenâkür için değildir.” (Nursi, 2010a: 148)

Bu bağlamda bu kadar bir birler; samimi dostluğu, sevgiyi ve birliği gerektiriyorlar. Öyleyse kabilelere ve milletlere bölünme, yukarıdaki ayetin beyan ettiği gibi, tanışmak içindir, yardımlaşma içindir. Birbirine adavet için değil, düşmanlık için değildir.

İnsanın kendi milliyetinin ve ırkının muhabbetini taşıması diğerlerine düşmanlık beslemesinin sebebi olamaz. Çünkü İslam’ın telkin ettiği kardeşlik buna ihtiyaç bırakmıyor. İnsanın kendi milliyetini sevmesi kadar, aynı sevginin yanında İslami kardeşliği muhafaza duygusunu da taşıması gerekir. Çünkü. İslam’ın telkin ettiği kardeşlik bunu icap ettirir (Mürsel, 2010: 240).

“İslamiyet’in verdiği uhuvvet (kardeşlik) içinde bin uhuvvet var. Âlem-i bekada ve âlem-i berzahta o uhuvvet bâki kalıyor. Onun için uhuvvet-i milliye ne kadar da kavi olsa, onun bir perdesi hükmüne geçebilir.”(Nursi, 2010a: 149)

Bu şarta uygun hareket edilmeyerek, milliyet kardeşliğini İslam kardeşliği yerine ikame etmeyi Bediüzzaman, bir kalenin taşlarını kalenin içindeki elmas hazinesi yerine koyup, o elmasları dışarı atmak gibi ahmakça bir cinayet olarak vasıflandırmaktadır (Nursi, 2010a: 151). Bütün bu sebepler dolayısıyla ki, Bediüzzaman, ırkçılık hareketini, İslam bütünlüğünü ve kardeşliğini bozucu olduğu kadar, milli bütünlüğe zararlı bir sebep olarak görmüş ve onu Batı felsefesinin içimize attığı bir “Frenk illeti”(Nursi, 2010a: 152) olarak vasıflandırmıştır.

Bediüzzaman’a göre milliyetçilik, bulunduğu yüzyılda çok ileri gitmiş. Özellikle Avrupalılar, bunu İslâm dünyası içinde olumsuz bir şekilde uyandırıyorlar; tâ ki, İslam coğrafyasını parçalayıp, onları yutsunlar (Nursi, 2010a: 148).

Bediüzzaman (2010a: 149) milliyetçilik nefsanî bir haz, uğursuz bir kuvvet olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda sosyal hayat ile meşgul olanlara, “milliyetçiliği bırakınız!” söylenmez. Ama milliyetçilik iki şekildedir. Biri olumsuz ve zararlıdır; başkasını yutmakla beslenir, diğerlerine düşmanlık devam eder. Bu bağlamda karşılıklı birbirine düşmanlık besleme ve karmakarışıklığa sebeptir. Onun içindir ki, hadis-i şerifte ferman etmiş: “İslâmiyet cahiliyet asabiyetinin kökünü kazımıştır”. Ve Kur’an da beyan etmiş: “Küfredenler gönüllerindeki taassubu, cahiliyet devri taassubunu canlandırdıklarında Allah Peygamberine ve müminlere huzur (sekinet) indirdi, onların takva sözünü tutmalarını sağladı. Onlar bu söze layık ve ehil kimselerdi. Allah her şeyi bilendir” (Feth 48/26).

Bu bağlamda Bediüzzaman’a göre (2010a: 149) bu hadis ve ayet yeterli bir suret de menfî (olumsuz) bir milliyetçiliği ve ırkçılığı kabul etmiyor. Çünkü olumlu ve mukaddes İslam milliyetçiliği ona ihtiyaç bırakmıyor. İslam coğrafyasındaki tahribatın sebeplerinden birisi de menfî milliyetçiliktir.

Bu açıdan milliyetçilik değerlendirildiğinde menfî (olumsuz) milliyetçiliğin, tarihte pek çok zararları görülmüştür. Buna örnek olması için Bediüzzaman şunları söylemiştir (Nursi, 2010a: 150).

“Ezcümle: Emevîler, bir parça milliyetçiliği siyasetlerine karıştırdıkları için, hem âlem-i İslam’ı küstürdüler, hem kendileri de çok felâketler çektiler. Hem Avrupa milletleri, şu asırda ırkçılık fikrini çok ileri sürdükleri için, Fransız ve Alman’ın çok şeâmetli(uğursuz) ebedî adavetlerinden başka; Harb-i Umumîdeki hâdisat-ı müthişe dahi, menfi milliyetin nev’-i beşere ne kadar zararlı olduğunu gösterdi. Hem bizde ibtida-i hürriyette (II. Meşrutiyetin başlarında) -Bâbil kal’asının harabiyeti zamanında “tebelbül-i akvam” tabir edilen “teşâub-ı akvam**” ve o teşâub sebebiyle dağılmaları gibi- menfi milliyetçilik fikriyle, başta Rum ve Ermeni olarak pek çok “kulüpler” namında sebep-i tefrika-i kulüb***, muhtelif mülteciler cemiyetleri teşekkül etti. Ve onlardan şimdîye kadar, ecnebilerin boğazına gidenlerin ve perişan olanların halleri, menfi milliyetçiliğin zararını gösterdi.”*

Burada Bediüzzaman menfi milliyetçiliğin beşeriyete verdiği mühim zararları nazara vermeye çalışmıştır. Bu zarar İslam coğrafyasında da Avrupa’da da aynıdır. Bir ötekileştirme argümanı oluşturmuştur.

Emevîler’in İslam devletini Arap milliyetine dayandırmalarını, milliyet bağının İslami bağın önüne geçirilmesi olarak değerlendiren Bediüzzaman, bunun İslam dünyasında ciddi zararlara yol açtığını “diğer milletleri rencide ederek tevhiş ettiler” (ürküttüler) cümlesiyle ifade eder. Bu vesileyle de ırkçı bir yönetimin adil olamayacağını mutlaka zulmedeceğini söyleyen Bediüzzaman, milliyetçi bir hâkimin kendi ırkdaşını tercih edeceğini ve adalet edemeyeceğini, onun için din bağı yerine milliyet bağının ikame edilmemesi gerektiği hususunu hadis-i şeriflerden deliller getirerek izah etmektedir (Nursi, 2010a: 65).

Bu bağlamda Bediüzzaman’a göre (2010a: 150-151) bu hal en fazla birbirine ihtiyaç duyan ve birbirinden mazlum ve yabancı zorbalığı altında ezilen unsurlar ve İslam kabileleri içinde, milliyetçilikle birbirine yabancı bakmak ve birbirini düşman kabul etmek, öyle bir beladır ki, tarif mümkün değildir. Bunu bir hikâye ile beyan etmiştir.

“Mesela bir sineğin ısırması için, müthiş yılanlara arka çevirip, sineğin ısırmasına karşı mücadele etmek gibi bir delilikle; büyük ejderhalar yerine geçen Avrupa’nın doymak bilmez hırslarını, pençelerini açtıkları bir zamanda, onlara önem vermeyip, belki esasça onlara yardım edip, ırkçılık düşüncesiyle Doğu’da yaşayan vatandaşlara veya Güney tarafındaki dindaşlara kin besleyip, onlara karşı siper almak, çok zararları ve tehlikeleri vardır. O Güney’de yaşayan insanlar içinde düşman olarak yoktur ki, onlara karşı siper alınsın. Güneyden gelen Kur’an nuru

* Tebelbül-i akvam: Dillerin birden farklılaşarak kavimlerin ortaya çıkması.

** Teşâub-ı akvam: Kavimlerin şubelere ayrılması.

*** Sebeb-i tefrika-i kulüb: Kalplerin ayrılmasına sebep.

var; İslâmiyet güneşi gelmiş; o içimizde vardır ve her yerde bulunur. Bu yüzden o dindaşlara kin ise; dolayısıyla İslamiyet'e, Kur'an'a dokunur. İslâmiyet ve Kur'an'a karşı kin ise, bütün bu vatandaşların dünyevi hayatlarına ve ahiret hayatlarına bir tür kin kusmaktır. Hamiyet için sosyal hayata hizmet edeyim diye, bu iki hayatın temel taşlarını perişan etmek; hamiyet olarak değil, hamakat olarak görülmektedir” (Nursi, 2010a: 152).

İslamiyet milliyetine, ırkçılık bulaştırmak isteyenlere Bediüzzaman'ın cevabı serttir (Nursi, 2010b: 424):

“Ey sarhoş hamiyet-füruşlar! Bir asır evvel milliyet asrı olabilirdi Şu asır, unsuriyet asrı değil, Bolşevizm, sosyalizm meseleleri istila ediyor; unsuriyet fikrini kırıyor; unsuriyet asrı geçiyor, ezeli ve daimi olan İslamiyet milliyeti, muvakkat**, dağdağalı unsuriyetle bağlanmaz ve aşılalmaz ve aşılama olsa da; İslam milletini ifsat ettiği gibi unsuriyet milliyetini dahi ıslah edemez, ibka*** edemez. Evet, muvakkat aşılama bir zevk ve bir muvakkat kuvvet görünüyor, fakat pek muvakkat ve akabeti hatırlıdır.”*

Bediüzzaman, Kur'an-ı Kerim ve Hadis i Şeriflerden aldığı dersle, insanlık tarihinden çıkardığı ibret tablolarıyla ırkçılığın ne derece zararlı olduğunu eserlerinde her fırsatta ortaya koymuştur (Çelik, 1995: 574). Bediüzzaman şüphesiz ki, insanların kendi anne ve babalarını tayin etme hakkına sahip olamadıkları gibi kendi ırklarını da belirleme yetkisine sahip olamadıkları hakikatinden hareketle birilerinin mensup olduğu ırktan dolayı övünmesini veya yerinmesini abes karşılamaktadır. Daha Ötesi Bediüzzaman özellikle Osmanlı coğrafyasında ırkların iç içe adeta eridiklerini, Levh-i mahfuz açılırsa gerçek anlamda kimin hangi ırktan olduğunun tespit edilebileceğini söylemektedir. Bu gerçeği kendi ifadelerinden okumakta fayda vardır (Nursi, 2010a: 148):

“Menfi milliyete ve unsuriyet fikrinde ifrat edenlere deriz ki: evvela, şu dünya yüzü hususan şu memleketimiz eski zamandan beri çok muhaceretlere (göçlere) ve tebeddülata (değişmelere) maruz olmakla beraber, merkez-i hükümet-i İslamiye bu vatanda teşkil olduktan sonra, akvam-ı saire (diğer kavimler)den, pervane gibi (kelebek gibi) çokları içine atılıp, tavattun etmişler (yerleşmişler) işte bu halde, Levh-i Mahfuz açılırsa ancak hakiki unsurlar (ırklar) birbirinden tefrik edilebilir. Öyle ise hakiki unsuriyet fikrine, hareketi ve hamiyeti bina etmek manasız ve pek zararlıdır.”

* Unsuriyet: Irkçılık

** Muvakkat: Geçici

*** İbka: Devamlı etmek

Bediüzzaman'a göre dil, din, vatan bir ise kuvvetli bir millet vardır demektir. Ancak din ve vatan birliğine dayalı bir topluluğu da millet dairesine dâhil etmektedir (Çelik, 1995: 575).

İrkçılığın kendini üstün görme şeklindeki menfi ve zararlı tutumu, başka ırkların varlığını inkâr ile inadı netice verir ki, böyle bir düşünce tecavüz sebebi teşkil ettiğinden ve insanlık barışını bozduğundan dolayı, İslam'ın nazarında kabul ve tasvip görmemiştir. Bunun tipik bir misali İslam tarihinde görülmüştür. Hz. Ömer devrinde İran fethedildiği zaman, İranlılar İslamiyet'in hakkaniyeti karşısında iman etmişler, fakat mağlûbiyeti millî gururlarına yediremedikleri için İslam devletlerinin dayanışma içindeki bütünlüğünü bozucu mahiyette ortaya çıkan bid'atçı akımlara taraftar olmuşlardır (Nursi, 1995: 51). Sadece bu hadisenin bile İslam'da ırkçılığı ve kavmiyetçiliği esas almanın ne derece zararlı olduğunu göstermektedir.

Bediüzzaman, menfi milliyetçilik için ayrı bir zararlılık sebebi daha göstermiştir. Buna göre, menfi milliyetçilik olarak isimlendirilen ırkçılık ve kavmiyetçilik, dinin mukaddesatına hürmetkâr olamadığı için bahane buldukça ona ilişmek istemekte ve İslam şeâirini tahrip ve tahrife yeltenmektedir (2010b: 428). Bu teşhis küçümsenemeyecek bir gerçeklik payı taşımaktadır. Çünkü ırkçılık duygusuyla hareket eden bir kimse, dinin ideolojik bütünlüğüne saygılı olamıyor, kendisini dinî mükellefiyetlerden kurtarmak için, ırk idealizmini esas almakla tatmin yolları arıyor (Mürsel, 2010: 240). Bu sebeple, ırkçılık, dine beslenmesi gereken hürmetin zayıflamasına dayanak olması bakımından zararlı neticelere kaynak teşkil etmektedir.

Bediüzzaman ırkçılığın zararlarını bertaraf edecek ve İslam âleminin entelektüel seviyedeki fikir adamlarını aynı görüş ve düşüncelerle yetiştirecek büyük bir darülfünun (üniversitenin) Asya'da (Doğu Anadolu'da) kurulması görüşünü ilk defa o ortaya atmıştır. Bu konuda şöyle demektedir (Nursi, 2014: 223):

“Büyük bir darülfünunun, bir İslâm üniversitesi Asya'da lâzımdır. Ta ki, İslâm kavimlerini, meselâ Arabistan, Hindistan, İran, Kafkas, Kürdistan ve Türkistan'daki milletleri menfi ırkçılık ifsat etmesin. Hakiki, müspet, kutsi ve umumî milliyet-i hakiki olan İslâmiyet milliyetiyle, 'Bütün mü'minler kardeştir' olan Kur'an'ın bir kanun-u esasîsinin tam inkişafına mazhar olsun. Ve felsefe fünunu ile ulûm-u diniye birbiriyle barışsın. Ve Avrupa medeniyeti, İslam hakikatleri ile tam müsâlâha etsin.”

‘Asabiyet-i cahiliyenin’, yani ırkçılık ve kavmiyetçilik gibi fikirlerin, gaflet, dalâlet, riya ve zulmetten mürekkep bir macun olduğunu ifade eden (Nursi, 2000: 106) Bediüzzaman, hamiyet-i İslamiye’nin ise, iman nurundan aksedip dalgalanan bir ışık olduğunu belirtmektedir (Nursi, 2000: 106).

Böylece, o ortadan kaldırılması ve inkârı mümkün olmayan milliyetçilik kavramını müspet bir mana mecrasına oturtmayı ve milliyetçiliği, İslam’a hizmetkâr yapmayı, bu yoldaki görüşlerin ana prensiplerinden birisi olarak seçmiştir. Çünkü her şeyden evvel İslamiyet bunu emrediyordu. Ayrıca, Türkiye dâhil olmak üzere bilhassa çağımızın başından bu yana bütün İslâm dünyası ırkçılığın menfi ve parçalayıcı tehditleri karşısında kalmıştı. Buna karşı, devlet bütünlüğünü koruyucu ve toplum barışını kurucu bir anlayışın yerleşmesine ihtiyaç vardı. Bediüzzaman da, yukarıdaki fikirlerinde görüldüğü gibi bunu yaptı (Mürsel, 2010: 249).

En başta da Bediüzzaman menfi (olumsuz) ve müspet (olumlu) milliyetçilik olarak iki kavramsallaştırma yapmıştı. Buraya kadar menfi milliyetçiliğe bakışı açıklandı. Buradan sonra müspet milliyetçiliğe bakışına dikkat çekilecektir.

Müspet milliyetçilik, sosyal hayatın ihtiyaçlarından dolayı ortaya çıkmaktadır. Birbirine muavenet etmeye sebeptir; faydalı bir güç temin eder; İslam’daki samimi din kardeşliğini daha fazla sağlamlaştıracak bir araç olarak görülmektedir (Nursi, 2010a: 151).

Müspet milliyetçilik fikri İslamiyet’e, hizmet etmeli, kalesi olmalı, zırhı olmalı ama yerine geçmemeli. Yoksa onu onun yerine ikame etmek; aynı kalenin taşlarını, kalenin içindeki elmas hazinesinin yerine koyup, o elmasları dışarı atmak şeklinde bir cinayettir (Nursi, 2010a: 152).

Müspet milliyetçiliğin tarihsel serüven içindeki hali için Bediüzzaman şunları söylemiştir (2010a: 152-155):

“İşte ey ehl-i Kur’an olan şu vatanın evlatları! Altı yüz sene değil, belki, Abbasîler zamanından beri bin senedir Kur’an-ı Hâkim’in bayraktarı olarak, bütün cihana karşı meydan okuyup, Kur’an’ı ilân etmişsiniz. Milliyetinizi, Kur’an’a ve İslamiyet’e kal’a yaptınız. Bütün dünyayı susturdunuz, müthiş tehâcümâtı defettiniz, tâ “Allah, sevdiği ve onların da O’nu sevdiği, müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı izzet-i nefis sahibi, Allah yolunda cihat eden bir milleti getirir” (Maide 5/54) ayetine

güzel bir mâsadak oldunuz. Şimdi Avrupa'nın ve frenk-meşreb münafıkların desiselerine uyup, şu ayetin evvelindeki hitaba "Kim dininden dönerse" hitabına mâsadak olmaktan çekinmelisiniz... ve korkmaksınız!*

Cây-ı dikkat bir hâl: Türk milleti anasır-ı İslamiye içinde en kesretli olduğu halde, dünyanın her tarafında olan Türkler ise Müslümandır. Sâir unsurlar gibi Müslim ve gayr-ı Müslim olarak iki kısma inkısam etmemiştir. Nerede Türk taifesi varsa, Müslümandır. Müslümanlıktan çıkan veya Müslüman olmayan Türkler, Türklükten dahi çıkmışlardır (Macarlar gibi). Hâlbuki küçük unsurlarda dahi, hem Müslim ve hem de gayr-ı Müslim var.

*Ey Türk Kardeş! Bilhassa sen dikkat et! Senin milliyetin İslamiyet'le imtizaç** etmiş, ondan kabil-i tefrik değil. Tefrik etsen, mahvsn! Bütün senin mazideki mefahirin***, İslâmiyet defterine geçmiş. Bu mefahir; zemin yüzünde hiçbir kuvvetle silinmediği halde, sen şeytanların vesveseleriyle, desiseleriyle o mefahiri kalbinden silme!"*

Bu bağlamda müspet(olumlu) milliyetçilik yapanlar tarih sahnesinde çok ses getirdiler. Dünyaya hak ve adalet dağıttılar. Kendilerine yapılan düşmanca saldırıları bertaraf ettiler. Bununla birlikte ayetin müjdesine dâhil oldular. Buradan diğer çıkarılacak mana da Türk milleti İslamla hakiki kimliklerini bulmuş olmasıdır. Bediüzzaman 'da Milliyetçiliğe yüklenen mana bu doğrultuda değerlendirilmelidir. Müspet milliyetçilik kast edilmektedir. Bu milliyetçilik İslam ile mezc olmuş bir haldedir. Eğer salt bir milliyetçilik yani menfi milliyetçilik ön plana çıkması halinde kendi kimliklerinin yitirileceği Bediüzzaman tarafından belirtilmektedir. Duruma spesifik yaklaşarak Türk ırkı üzerinden bir değerlendirme yapılarak, İslam ile kendini tamamladığı söylenmektedir.

Asya coğrafyasında uyanan kavimler, milliyetçiliğe sarılıp, Batı'yı her yönüyle taklit ederek, böylelikle de çok kutsallarını o yolda feda ederek hareket ediyorlar. Hâlbuki her milletin kıymetinin derecesi başka bir elbise ister. Tek cins kumaş bile olsa; tarzı, ayrı ayrı olması iktiza eder. Bir çocuğa, bir jandarma elbisesi giydirilmez. Bir ihtiyar hocaya, bir kadın elbisesi giydirilmediği gibi, dikkatsizcesine taklit etmek dahi, çok kere maskaralık olmuştur. Yani Batı medeniyeti bir market, bir kışla ise; Asya bir tarla, bir câmi kabul edilir. Bir esnaf dansa gider, bir çiftçi gidemez. Kışladaki hal ile mescitteki hal bir olması mümkün değildir. Her halin kendine has vaziyeti vardır. Mesela en çok peygamberlerin Asya'da ortaya çıkması,

* Mâsadak: Bir sözü veya hükmü tasdik eden husus.

** İmtizaç: kaynaşma.

*** Mefahir: İftihar edilecek, övünülecek şeyler.

filozofların Batı’da ortaya çıkması, bir işaretidir ki; Asya kavimlerini uyanıya getirecek, terakki ettirecek; din ve kalptir. Felsefe ve hikmet ise, din ve kalbe yardım etmeli, yerine geçmemelidir (Nursi, 2010a: 154).

Osmanlı Devletinde birçok ırk ve unsurun bir arada dayanışmalı olarak yaşamasını. Bediüzzaman İslami olan müspet milliyetçilik anlayışının neticesi olarak değerlendirmiştir. Arap, Türk, Kürt, Arnavut, Çerkez ve Lazların rabitalarının din oluşu ve İslamiyet’in hepsini, milliyetlerine dokunmadan bir tek millet hâline getirmeye muvaffak oluşu, buna delil ve gerekçe olmaktadır. Ayrıca, buna aksi bir durum nazara verilerek, İslam’ın verdiği birlik ve kaynaşma duygusu ve şuurun ihmaliyle “Tavaif-i Mülûk^{*}” temelleri atıldığını ve bundan çok zararlı neticeler görüldüğünü de beyan etmektedir. Osmanlı Devletinin İslam birliğinin muhafazası yolundaki ihmaller yüzünden yıkılmaya maruz kaldığı da belirtilmektedir (Nursi, 2007: 103). Emeviler’in müspet milliyetçilik kavramı yerine menfi milliyetçilik demek olan kavmiyetçilik düşüncesiyle hareket ettikleri ve bu sebepten İslam âleminin parçalanmasına sebep olduklarına da ayrıca işaret edilmektedir (Nursi, 2010a: 64).

İslam’ın esas alınmasını istediği müspet milliyetçilik ölçülerini benimsemenin vatan ve sosyal hayata kazandıracığı faydaların da bu arada zikredildiği görülmektedir. En başta, müspet milliyetçiliğin verdiği ve devletin korunması için vazgeçilmez şart olan, "ölürsem şehidim, kalırsam gaziyim" şeklindeki devlet ve vatan için ölebilme cesaretinin lüzumu nazara verilmekte ve bu duyguyla milliyetini koruma imkânı veren bir milliyetçiliğin hiçbir şeyle kıyas edilemeyeceği üzerinde durulmaktadır (Nursi, 2010a: 159). Çünkü insana böyle bir hamiyet duygusu veren başka bir değer mevcut değildir. Sayı ve kuvvet bakımından güçlü orduların karşısına az sayıda kuvvetlerle çıkmasına rağmen, neticede galibiyet kazanan İslam orduları, kazandıkları zaferi hep bu imanın telkin ettiği ruha borçludurlar (Mürsel, 2010: 235). Nitekim Avrupa’nın asırlarca devam ettirdiği Haçlı Seferleri bir noktada dine dayalı bir milliyetçiliğin eseri olmuştur.

Bu arada İslam’a dayalı bir milliyetçiliğin diğer milletlerin varlığını inkâr ettirici bir mana taşımadığını da belirtmek gerekir. Diğer taraftan, Bediüzzaman’ın

* Tavaif-i mülûk: Abbasi Devletinin parçalanması ile meydana gelen küçük devletler.

ifadesiyle İslam milletleri, bir çadırda oturan aile fertleri gibidirler. Bu sebeple, birbirlerinin haysiyet ve şerefleriyle iftihar duymalarına vesile olan İslâmiyet milliyetine bağlanmak zorundadırlar. Bu noktada her bir İslâm devleti bütün İslam dünyasının hayat aynası ve saadetinin koruyucusu olmalıdır (Nursi, 1978: 44-45). Yani, her İslam devleti, İslam'ın bütün hususiyetlerini aksettiren birer numune durumundadırlar. Birbirlerini inkâr etmeleri, küçük görmeleri mümkün değildir. Zira inançları ve diğer değer hükümleri ortak olan milletler bir bütündür. Her devletin hayat kaynağı olan milli adetlerini muhafaza etmesi, İslam milliyetçiliğinin ayrı ve orijinal bir hususiyetidir. İnsan mizacını ve coğrafyayı inkâr etmeyen bu görüş, gerçekçi olduğu kadar, o derece tabiidir. Fakat İslam devletlerinin, milli adetlerinin İslamiyet'le büyüme ve gelişme bulacağı görüşü, gözden uzak tutulmamalı ve bu sebeple manevi bir murakabe kaynağı olan İslamiyet'e sarılmalıdır (Nursi, 1978: 62).

Bediüzzaman Avrupa'dan beslenen menfi milliyetçiliği şiddetle ret etmiş ve zararlarını göstermeye çabalamıştır. Eğer bir milliyetçilik olacaksa tüm İslam coğrafyasını kapsayan bir İslam milliyetçiliği yani müspet milliyetçilik olmalı ki İslam'ın birleştirici kuvveti bir araya toplansın. Türkiye'de tamiri zor yaraların ortaya çıkmasının bir sebebi de menfi milliyetçiliğin ön planda olmasındandır. Bediüzzaman 19. Yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkmış milliyetçilik akımını bu şekilde değerlendirmiştir.

İslamcılar açısından baktığımızda Said Nursi'nin özgün görüşler ifade ettiği söylenilebilir. Dönemin İslamcıları milliyetçiliğe ilkesel temelde bir bakış yaparak bunu “davayı kavmiyet” ve hatta “ırkçılık” olarak niteleyerek kökten karşı çıkmışlardır. Said Nursi de ilke olarak onlarla aynı fikirde olmakla birlikte, milliyet fikrine konjonktürel bir yaklaşım yapmayı da gerekli görmüştür. Bu bakımdan o, çağın gerekleriyle İslam'ın ideallerini bağdaştırmaya çalışan gerçekçi bir düşünürdür. Bu gerçekçilik onu, İslam açısından kabul edilebilir bir milliyetçilik arayışına zorlamış ve neticede “menfi milliyetçilik” karşısına “müspet milliyetçilik” koymuştur (Canatan, 2013: 3).

Said Nursi'nin, ırk, etnisite, dil ve kültür gibi kriterleri millet tanımında esas alan Türkçülük anlayışlarını da benimsemediği açıktır. Tüm bu unsurlar, ona göre tek başına milleti tanımlamada indirgemeci olup ötekilerini dışlamayı beraberinde

getirir. O zaman şu denebilir: Said Nursi'nin görüşleri Türkçülerden ziyade Osmanlıcılığın görüşlerine daha yakındır, hatta onu sürdürmeyi amaçlamaktadır. Bir farkla ki, Osmanlıcılık siyaseti giderek kullanışsız bir hale geldiği için bunun yerine hiç olmazsa Müslüman unsurları dışlamayan bir müspet (yani kuşatıcı ve bütünleştirici) milliyetçilik fikri koymaktadır (Mürsel, 2010: 234).

Bediüzzaman Said Nursi milliyetçiliği tamamen reddetmiyor. Menfi (olumsuz) ve müspet (olumlu) olmak üzere milliyetçiliği iki şekilde ayırt eder ve ırka dayanmış menfi milliyetçiliği kabul etmeyerek İslam milliyetçiliğini öne çıkarır ve birbirine tanışma, muavenet ve dayanışma aracılığıyla olarak gördüğü müspet milliyetçiliği kabul eder.

Sonuç olarak topluma etnisite merkezli bir kimlik dikte etmeyen, farklı etnik ve kültürel grupları tanıyan ve bunlar karşısında eşit mesafede duran bir devlet ve milliyetçilik anlayışı, Said Nursi'nin müspet milliyetçilik fikrinin devamı olarak bugünün Türkiye'sine yol gösterici olabilir.

2. MEHMET AKİF ERSOY VE MİLLİYETÇİLİK

2.1. MEHMET AKİF'İN HAYATI VE SİYASİ ORTAM

Mehmet Akif Ersoy, 1873 yılında İstanbul'un Sarıgözel semtinde doğmuştur (Ersoy, 2009: 11). Annesi tarafından Buharalı bir ailedendir ve dedelerinden Hekim Hacı Baba, Buhara'dan göçüp Anadolu'ya gelmiştir. İlk Boyabat'ta yerleştiği, orada evlendikten sonra Tokat'a geçtiği ve ilk çocuğunun orada doğduğu bilinmektedir. Bu çocuk, Akif'in büyükannesidir ve o da Buhara'dan gelen Tacir Mehmet Efendi ile evlenmiştir. Âkif'in annesi bu evlilikten doğan Emine Şerife Hanımdır ve Tokat'ta dünyaya gelmiştir (Uyguner, 1991: 9).

Akif'in baba tarafı ise Arnavutluk'ta bulunan İpek ilçesine bağlı Suşisa köyündendir. Dedesi Nurettin Ağa, oğlu Tahir Efendi'nin bir süre burada öğrenim görmesinden sonra İstanbul'a gelmiş ve Yozgatlı Hacı Mahmut Efendiden icazet almıştır. Tahir Efendi İstanbul'da evlenmiş ve bu evlilikten de Mehmet Âkif

doğmuştur. Bu, Âkif in annesi Emine Şerife Hanımın ikinci evliliğidir. Daha önce, Tokat'ta Şirvanlı Derviş Efendi ile evlenen Şerife Hanım bir süre Amasya'da yaşadıkdan sonra İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da, kocasının ölümünden sonra, ondan kalan evde otururken ikinci evliliğini yapmıştır. Tahir Efendi, Nakşibendi tarikatındandır ve oğluna, doğduğu yılı ebced hesabıyla ifade eden Ragif adını vermiştir. Bir tür ekmek anlamına gelen bu ad sonraları tutunmamış ve Âkif diye anılagelmiştir (Uyguner, 1991: 9).

Akif'in çocukluğu Sarıgözel semtindeki evde geçmiştir. Dört yaşındayken mahalle okuluna verilmiş, iki yıl bu okula devam etmiştir. Bu iki yıllık öğrenimden sonra Fatih'te Emir Buhari semtindeki ilkokula gitmeye başlamış, burayı bitirince de Fatih Rüştüyesine kaydı yapılmıştır. Bu okuldaki Türkçe öğretmeni Hoca Kadri onun üzerinde oldukça etkili olmuştur. Özgür düşünceden yana bir insan olan Hoca Kadri'nin etkisi, Akif e edebiyat zevkini tattırması olmalıdır. Bu rüştiyeyi bitirince Mektebi Mülkiyenin (bugünkü Siyasal Bilgiler Fakültesi) İdadi (lise) bölümünde öğrenimini sürdürmüş ve üç yıl sonra diplomasını alınca yüksek bölümüne geçmiştir. Mektebi Mülkiye'nin ilk sınıfını okurken babası Tahir Efendi ölmüş (1887-1888), aynı yıl, Sarıgözel'deki evleri de büyük Fatih yangını sırasında yanmıştır. Böylece Akif'in öğrenimine gündüz devamı güçleşmiştir. Bu nedenle, İstanbul'un Halkalı köyünde bulunan Mülkiye Baytar Mektebine yatılı olarak girmiş ve öğrenimini burada tamamlamıştır. Mehmet Âkif, bu okulu 1893'te birincilikle bitirmiştir (Uyguner, 1991: 10).

Yükseköğrenimi böylece biten Âkif, 14 Aralık 1893'te Baytarlık İşleri ve Hayvanları Islah Genel Müfettiş Yardımcılığı (Umur-ı Baytariye ve Islah-i Hayvanat Umum Müfettiş Muavinliği) görevine atanmıştır. Âkif, bulaşıcı hayvan hastalıkları ile ilgili görevi sırasında Anadolu ve Rumeli taraflarında birçok il dolaşmıştır. Tarım Bakanlığına (Ziraat Nezareti) bağlı bu genel müdürlükte uzun süre çalışan Âkif, Baytarlık İşleri Müdür Yardımcılığı (Umur-ı Baytariye Müdür Muavinliği) görevine kadar yükselmiş, bir haksızlık nedeniyle görevinden istifa etmiştir (Uyguner, 2009: 11).

Mehmet Âkif, Mektebi Mülkiye'nin yüksek bölümünde birinci sınıf öğrencisiyken ilk şiirlerini yazmaya başlamıştır. Ancak, bunları yayımlamadığı

anlaşılmaktadır. Elimizde bunlardan bir örnek bulunmamaktadır (Uyguner, 1991: 11).

Mehmet Akif, okuldaki öğreniminin yanı sıra, bazı özel dersler de almış, yetişmesinde bu derslerin de büyük rolü olmuştur. Babası Tahir Efendiden aldığı dinsel bilgilerin yanında, Arapça ve “akaid”i de de ondan öğrenmiştir. Bu öğrenim oldukça küçük yaşlarda başlamış, babasıyla camilere giden Akif, öğrendiklerini uygulama olanağı bulmuştur. Gerçi, o yıllarda bütün babalar çocuklarını camilere götürürlerdi. Ne var ki, Tahir Efendi kültürlü bir kişi, dinsel bilgiler yönünden değerli bir insandır. Böylece, Tahir Efendi, Âkif için hem baba, hem de hoca olmuştur. "Fatih Camii" adlı şiirinde çocukluğunda kardeşiyle birlikte camiye gidişlerini ve camide yaptıklarını anlatmıştır. Akif'in, Fatih Camii Başımamı Arap Hoca'dan da ders aldığı, Kuran hıfzına çalıştığı anlaşılmaktadır. Selanikli Esat Dededen de Farsça öğrenmiştir; bu sıralarda, aynı zamanda rüştiyeye devam ettiği de bilinmektedir. Babasından aldığı ilk Arapça derslerinden sonra Hoca Hâlis Efendiyle de Arapça çalışmıştır. Daha sonraları, Baytar Okulunu bitirmiş, Arapçayı Şevket ve Naim Beylerle birlikte çalışarak ilerletmiştir. Hersekli Ali Fehmi Efendiden de Kitabü'l Kâmil adlı kitabın yorumunu öğrenmiştir (Uyguner, 1991: 11).

Baytar Okulunu bitirdikten sonra, Tophane-i Mire Veznedarı Emin Beyin kızı İsmet Hanımla evlenmiştir (1894). Ülkenin çeşitli illerinde, gezerken eşini yanında götürüp götürmediğini bilmiyoruz. Görevi nedeniyle Edirne ve Adana gibi büyük illere gittiğini biliyoruz. Akif, bu resmi görevleri yanında edebiyat çalışmalarını sürdürmüştür. İlk yıllardaki bu çalışmaları dergilerde yayımlandığı halde, Abdülhamit döneminde baskıların ağırlaştığı 1898-1908 arasında hiçbir ürünün yayımlanmadığı görülmektedir. Mehmet Akif, bir süre il il dolaştıktan sonra İstanbul'a yerleşmiş olduğu görülmektedir. Çünkü asıl görevinin yanında, 4 Ekim 1906'dan başlayarak Halkalı Ziraat Okulunda, 25 Ağustos 1907'den başlayarak da Çiftçilik Makinist Okulunda yazı dersleri öğretmenliğini de yürütmüştür, 11 Kasım 1908 tarihinde ise İstanbul Üniversitesi (Darülfünûnu) genel edebiyat (edebiyat-ı umumiye) öğretmenliğine atanmıştır. Böylece, edebiyata daha fazla zaman ayırma olanağına kavuşmuştur. 14 Ağustos 1908'de yayımlanmaya başlayan Sırat-ı Müstakim dergisinde de birçok şiiri yayımlanmıştır. Ünlü şiirlerinden "Küfe", "Seyfi Baba" gibi daha çok öykü havası taşıyanlar, bu yılların ürünüdür. “Meyhane”,

“Mahalle Kahvesi” de yine bu yıllarda yayımlanmıştır. Akif bunlarda, toplumsal sorunlara ağırlık vermiş görünmektedir. Yaşamında onu etkileyen olaylar, şiirlerine konu olmuştur; “Hasta”, “Bebek -yahut- Hakk-ı Karar”, “Dülger Hasan Dede” bunlar arasındadır. Bu arada Akif, bazı tarihsel, olaylara dayanarak da şiirler yazmıştır (Ersoy, 2009: 13; Gündüzalp, 2011: 41).

Akif, Sırat-ı Müstakim’de 1908’de yayımlanan 19, 1909’da yayımlanan 15 ve 1910’da yayımlanan 9 şiir olmak üzere, toplam 43 şiirden 34 tanesini seçerek 1911’de ilk kitabı Safahat’ı çıkarmıştır. Bu kitap, basında geniş yankılar uyandırmış, kitapla ilgili birçok yazı yayımlanmıştır. Mehmet Akif, şiirlerinin yanında düz yazılar da yayımlamaya başlamıştır. Bunların bir bölümü edebiyatla, dolayısıyla üniversitede de okuttuğu derslerle ilgilidir. Edebiyatın çeşitli sorunlarını ele alan yazılarından onun eğilimlerini, sevdiği yazarları, ozanları, sanata ilişkin düşüncelerini anlıyoruz. Bunların yanında dinle ilgili yazıları da vardır. Ancak, bu tür yazılarının, çoğunlukla çeşitli yazarlardan yapılmış çeviriler olduğu da saptanmıştır. Bu arada, 1892’de Abdülhamit’in çağrısı üzerine İstanbul’a gelen Cemaleddin-i Efganî’nin de onda etkisinin büyük olduğu söylenebilir (Uyguner, 1991: 12).

1908’den sonra Akif, geceleri İttihat ve Terakkinin İlmiye Kulübünde Arapça dersleri vermeye başlar. Bir yandan ders verirken, bir yandan da Arap şiirinden çeviriler yapar ve öğrencilerine yazdırır, böylece hem Arapçayı öğretmiş, hem de Arap edebiyatını tanıtmış, sevdirmiş olur (Gündüzalp, 2011: 42).

Mehmet Akif, bu dersleri yanında, ülküsünü yayma bakımından Fatih, Süleymaniye ve Beyazıt Camilerinde vaaz verir. Bu yıllar Türkçülük akımının başlayıp yayılma eğilimi gösterdiği dönemdir. Akif, ırkçılığı öne çıkararak anlayıştan tedirgin olur. Türkçülükle ilgili yayınların zararı üzerinde durmaya başlar (Uyguner, 1991: 13).

Balkan Savaşı sırasında kurulan Ulusal Savunma Kurulu Yayın Şubesi (Müdafaa-i Milliye Heyeti Neşriyat Şubesi) üyeleri arasında Mehmet Akif de yer almıştır. Bu şubenin yöneticisi Recâizâde Mahmut Ekrem’dir; üyeleri arasında Abdülhak Hamit, Süleyman Nazif, Cenab Şahabeddin de bulunmaktadır. Ekrem Bey, kendisine Şehnâme-i’ Millî yazmasını önerir. Ama bu gerçekleşmez (Gündüzalp, 2011: 43)

5 Ocak - 5 Mart 1913 arasında, Prens Abbas Halim Paşanın çağrılısı olarak Mısır'a gider. Dönüşte Medine'ye uğrar ve böylece İslam dünyasını yakından görür. Bu gezi sonunda "El-Uksur'da" adlı bir şiiri yayımlanır (Gündüzalp, 2011: 44). Yürekten bağlandığı bir ülkünün gerçekleşeceğinden umutsuz olduğu anlaşılmaktadır. Bu karamsar günlerinde, Umur-ı Baytariye Müdürü Abdullah Efendinin haksız yere görevden alınmasına tanık olur. Kendisi de istifa eder. 11 Mayıs 1913'teki istifasında, yazılarıyla yaşamını sağlamasının da rolü olduğunu belirtenler bulunmaktadır (Uyguner, 1991: 13).

Artık resmi görevi kalmayan Akif, 1914'te bazı Avrupa ülkelerine gider. İlk gezisi Almanya'ya olur. Müslüman tutsaklar için, Türkiye'nin gönlünü hoş etmek amacıyla camiler ve okullar yapan Almanya, bunları Osmanlı Hükümetine göstermek istemektedir; bu amaçla Harbiye Nezaretine gönderilen bir çağrı mektubu üzerine Akif Almanya'ya gönderilir. Dönüşünde yazdığı bir şiirde Almanya'da gördüklerini yansıtır; Almanya'nın ilerlemesini, Osmanlı'nın gerilemesini anlatır. "Berlin Hatıraları" adlı şiiri bu bakımdan ilginçtir. Bunun Almanya adına propaganda için yazdırıldığı da söylenmektedir. Akif, bu şiirinde birçok sanatçıya, bu arada Tefik Fikret'e çatar (Uyguner, 1911: 14).

Akif, Şerif Hüseyin'in başkaldırması ile ilgili bir olaydan sonra Necid'e (Ceziretü'l-Arap) bir gezi yapar. 1917'deki bu gezinin sonunda da "Necid Çöllerinden Medine'ye" adlı şiiri yazar. Akif, aynı gezisi sırasında Lübnan'a da gitmiş, Mekke Emiri Şerif Haydar Paşanın Aliye'deki konağında iki ay konuk olur. Dönüşünde, Dârü'l-Hikmetü'l İslamiye Cemiyeti Başkâtipliğine başlar (Gündüzalp, 2011: 45).

Bu gezi de onda iyiden iyiye karamsarlık yaratır. İslam dünyasının çökmeye başladığını yakından görmek, Arap ülkelerindeki bağımsızlık savaşlarının kötü sonuçları, bu karamsarlığına neden olarak gösterilir. 1919'da basılan "Hüsrân", "Yeis Yok", "Azimden Sonra Tevekkül" adlı şiirleriyle hem karamsarlığını, hem de umutlarını dile getirir. Bu bocalayış yıllarında Anadolu'da bir ışık belirir. Böylece ülkenin toparlanabileceği, İslam Birliğine doğru adımlar atılabileceği umuduyla Anadolu'ya geçer. 19 Ekim 1920'de Kastamonu'ya varır. Nasrullah Camiinde, çevre

kentlerdeki çeşitli camilerde şöyle vaazlar verir, halkı uyandırmaya başlar (Uyguner, 1991: 15):

"Milletler, topla, tüfekte, zırlı ordularla, tayyarelerle yıkılmaz. Milletler ancak, aralarındaki rabitalar çözülerek, herkes kendi başının derdine, kendi havasına, kendi menfaatine, kendi menfaatini temin etmek kaygısına düştüğü zaman yıkılır.

Bizi mahv için tertip edilen muade-i sulhiye parçasını, mücahitlerimiz şark tarafından yırtmaya başladılar. Şimdi, beri taraftaki dindaşlarımıza düşen vazife, Anadolumuzun diğer cihetlerindeki düşmanları denize dökerek, o murdar paçavrayı büsbütün parçalamaktır. Zira o parçalanmadıkça, İslam için bu diyarda beka imkânı yoktur.

Ey cemaati Müslimin! Düşmanlarımızın bugün bizden istedikleri, ne falan vilayet, ne falan sancaktır; doğrudan doğruya başımızdır, boynumuzdur, hayatımızdır, devletimizdir" (Ersoy, 2009: 436).

Bu konuşmalar, 25 Kasım 1920'den başlayarak Kastamonu'da Sebilürreşad dergisinin sayfalarında da yer alır. Akif, 25 Aralık 1920'de Kastamonu'dan hareketle Ankara'ya gelir (Gündüzalp, 2011: 46). Yunan ordularının Ankara'ya doğru yürümesi üzerine Kastamonu'ya döner, vaazlarını sürdürür. Daha sonra yeniden Ankara'ya döner, oradaki Taceddin Dergâhında oturarak bir yandan "Süleyman Nazif'e" ile "Bülbül" şiirlerini yazar, öte yandan da Türkiye Büyük Millet Meclisindeki milletvekilliği görevini sürdürür. Akif, ilk Meclise Burdur milletvekili olarak girer. Büyük ülküsü olan İslam Birliğinin ikinci planda kalmasıyla, muhalif grubu oluşturanlar arasında yer alır. Erzurum Milletvekili Hüseyin Avni, Kayseri Milletvekili Basri gibi arkadaşlarıyla birlikte çalışır ve Atatürk'ün çevresini alanların onu yanlış yola götürdükleri düşüncesiyle görevini yürütür. Özellikle, o yıllarda Ankara'ya gelen Rus heyetlerinin olumsuz çalışmalarına, ikiyüzlülük içinde bulunan bazı kişilerin etkinliklerine bir direniş içinde olduğu bilinmektedir (Uyguner, 1991: 15).

Akif, o yıllarda yeni kavramlara yönelir, şiirlerinde yurt, özyurt, ulus gibi kavramlar görünmeye başlar. Geçmişten söz ederken Osmanlı padişahlarını da anar. 1920'deki İstiklal Marşı yarışmasına katılır. Onun yazdığı İstiklal Marşı uygun bulunur (Uyguner, 1991: 16). Milletvekiliyken, Kur'anı çevirmesi önerilir. Akif bu çeviri üzerinde bir hayli çalışır. Akif in bunu tamamlayamadığı, ya da tamamladığı

halde, bazı nedenlerle teslim etmediği görüşü de bulunmaktadır (Gündüzalp, 2011: 49).

Ülküsünün gerçekleşmemesi Akif'i yeniden karamsarlığa düşürür. Bu bunalımlı günlerinde, 1923 Mayıs'da İstanbul'da Prens Abbas Halim Paşa ile karşılaşır ve onunla Mısır'a gider. 1923- 24-25 kışını orada geçirir, baharda İstanbul'a döner. "*Firavun İle Yüz yüze*" adlı şiiri de ilkin Mısır'da yayımlanır. 12 Ocak 1925'te konusunu İslam tarihinden aldığı "*Vahdet*" adlı şiirini de Mısır'da yayımlar. İslam Birliğini öz olarak alan bu şiirin bazı eksikleri bulunduğunu bir dostuna yazdığı mektupta belirtir. Bu yıllardaki bunalımları nedeniyle kendi kendine konuşmakta, çıkar yol aramaktadır. Bu sıkıntılı, tedirgin havası ürünlerine de yansımıştır (Uyguner, 1991: 16).

Akif, 1926 yılında yine Mısır'a gider ve bir daha yurda dönmez, uzun süre Mısır'da kalır. Orada, Câmîiatul-Mısıriye Darülfünununda Edebiyat-ı Türkiye öğretmenliği yaptı. Bu görevini, 10 yıl sürdürmüştür. Mısır'da Kahire yakınlarındaki Hilvan adlı köyde umut içinde yaşamıştır (Uyguner, 1991: 16).

Mehmet Akif, Hilvan'da tek başına geçirdiği bu yıllarda da yine düşünceleriyle baş başadır. Bir yandan da ders vererek günlerini geçirmekte, kendini avutmaktadır. O yıllarda, Pakistanlı Şair Muhammed İkbâl'in iki kitabı gönderilmiştir kendine. Özellikle Peyami Meşrik adlı olanı Akif i etkiler. Yazdığı "*Gece*", "*Hicran*" ve "*Secde*" adlı şiirlerinde "*vahdeti vücud*" felsefesini işlemiştir. Mısır'da bazı mizahi şiirler de yazar, ama şiirlerinin sayısı çok değildir. Akif, kendini daha çok derslerine vermiştir denilebilir. Doğduğu ülkeden uzakta geçirdiği bu günlerde, sıkıntılar, bunalımlar içinde sağlığının da bozulduğu söylenebilir. Belki de, ilk kez kişisel sorunlarından söz eden şiirler yazma nedeni budur. Özellikle Abbas Halim Paşa'nın 1935 başlarındaki ölümü onu sarsmıştır. Bu üzüntüden sıyrılmak ve hava değiştirmek için 1935 Temmuz'unda Aliye yakınlarındaki Sûku'l-Garb köyüne geçmiştir. Lübnan'da bulunan bu köyde sıtmaya yakalandığı da bir mektubundan anlaşılmaktadır. Bir arkadaşının çağrısı üzerine ağustos içinde, o zamanlar Suriye sınırları içinde bulunan Antakya'ya gitmiştir. Orada kaldığı sürece de sıtmayla, karaciğer rahatsızlığının devam ettiğini mektuplarından öğreniyoruz. Eylülde yeniden döndüğü Mısır'da da hastalıklarının sürdüğünü yazmıştır. 16 Aralık 1935'te

Merc'te çekilen bir fotoğrafına bakıp üzölmüş, herkesçe bilinen Şu dörtlüğü yazmıştır (Uyguner, 1991: 17):

“Hepsi göçmüş, hani yoldaŐlarının hiçbirini yok;

Sen mi kaldın yalnız kâfileden böyle uzak?

Postu sermekse muradın yere serdirmezler;

Hadi gölgenle beraber silinip gitmene bak”(Ersoy, 2009: 1074).

Bu dörtlökle birlikte “*Resmim İçin*” adlı Şiiri de onun ruhsal durumunu gösterir. Yurdundan uzakta, Mısır'da ölmek korkusu da onu rahatsız etmeye başlamıştır. Bu nedenle, 1936 baharında İstanbul'a dönmüŐtür. Bir süre Maçka'da bir apartmanda yaşamıŐ, sonra da tedavi için NiŐantaŐı Sağlık Yurdu'na yatırılmış, ilk tanıda siroz olduğu anlaŐılmıŐtır. Hastalık epeyce ilerlediğinden kurtuluş umudu da azalmıŐtır. Bu nedenle Sağlık Yurdundan çıkarılıp önce bir apartmana yerleŐtirilmiŐ, bir süre sonra da Prens Halim Paşanın Alemdağ'ındaki Baltacı Çiftliğine götürölmüŐtür. Hastalığının ilerlemesiyle ruhsal yaşamında da bazı bozukluklar görölmeye başlanır. En sonunda, 27 Aralık 1936 pazartesi günü sabahı saat 7.45'te dünyamızdan ayrıldı. Kendisine büyük bir cenaze töreni yapıldı (Gündözalp, 2011: 52).

Akif, Osmanlı devletinin hasta adam ilan edildiği ve bu görüşün dönemin devlet adamlarına ve aydınlarına uğursuz bir hastalık gibi bulaŐtıęı, çöküş Şartlarının hemen herkeste çözüme, umutsuzluk, panik yarattığı, buna rağmen hemen herkesin bir Şeyler yapma çabasında olduğu bir dönemdir. II. Mahmut'un, II. Selim'in başlattığı yenileşme hareketleri, Tanzimat doruk noktasına varıyor ve bugüne kadar devam eden aydın-halk yabancılaŐmasını, milletle devlet arasında problem doğuruyor, toplumsal yarılmalara yol açıyordu. Yenileşme ile başkalaŐma arasındaki farklar sık sık belirsizleŐiyor atılan her adım ciddi sosyal ve siyasi maliyetler getiriyor, kendinden ve kendi köklerinden beslenen bir yenilenme gerçekleştirilemiyordu. Korkuyla umut, ataletle hamle çabası, teslimiyetle yiğitçe direniş, çözümlüŐle yeniden toparlanıŐ aynı anda ve çok zaman kol kola denecek kadar birbirine yakın duruyordu (Çetin, 2012: 11).

2.2.MEHMET AKİF'İN FİKİR DÜNYASI

Mehmet Akif, edebiyatı bir ss olarak görmez. Ona göre, edebiyat, toplumsal sorunları öz olarak alan, insanlara doğru ve iyi yolu göstermeye yarayan bir sanattır. Akif bu nedenle, yaşadığı bazı olaylarla öyküler düzenlediği gibi tarihten aldığı öykülerle de bu görüşüne uygun Şiirler yazmıştır. Amacı, halkı aydınlatmak, doğru ile iyiyi anlatmak olduğundan, Şiirlerinde çok yalın bir dil, kolayca anlaşılan bir ykleme tekniği kullanmıştır. Akif toplumsal konuları, gerçekçi açıdan (buna toplumsal gerçekçi de diyebiliriz) değerlendirmektedir. Yaşamı, çeşitli ortamlardaki (kahvehane, meyhane, sokak, pazar, cami vb.) bütün ayrıntılarıyla betimliyor ve insanların toplum içindeki sorunlarını anlatıyordu (Uygner, 1991: 23).

Mehmet Akif'in düşüncesinde dinin büyük yeri ve payı vardır. Bu düşüncelerinde Mısırlı Muhammet Abduh ile Cemaleddin Efgani'nin etkisi bulunmaktadır. Cemaleddin Efgani, bir ara Türkiye'ye de gelmişti. Akif o yıllarda henüz Veteriner Okulunu bitirmişti. Efgani, İşlam Birliği, zgrlk, ulusçuluk fikirlerini yazıları ve konuşmaları ile yayıyordu. Akif de bunlara yakınlık duymuş ve böylece ruhsal gelişmesinde, düşüncelerinin dizgeleşmesinde bu yakınlıktan etkilenmiştir. Efgani, İşlamcılığın, deneysel bilimlerin ve tekniğin elde edilmesiyle güçleneceğine inanmaktaydı. Abduh Panislamizm anlayışında idi. Ona göre, İşlam dininde, dinin kökenindeki özgün koşullara dönülerek bir yenileştirme yapılmalı; Arap dili yenileştirilmeli; insan hakları, hükümet karşısında saptanıp belirtilmeli ve batı ülkelerine karşı İşlam lkeleri birleştirilmelidir. Mehmet Akif de bu temellere dayanıyordu ve bunların arasında yer alan Arap dilinin yenileştirilmesini bir yana bırakıyordu. Akif, 1908'den sonra yazdığı Şiirlerinde, çevirdiği bu yazıların etkisinde kalmıştır. Őiirleri yanında, yazılarında ve çeşitli vesilelerle verdiği vaazlarda da bu düşünceleri yaymaya başlamıştır (Gndzalp, 2011: 63).

İşlamcılar, toplumda yeni bir siyasal birliğin ilkesi olarak beliren milliyetçiliği, 'kavmiyetçilik' çerçevesinde değerlendirmişler, imparatorluğun siyasi devamı ve toplumsal bütünlüğü açısından, tekrar edelim, ayırım ilkesi ve zararlı bir ideoloji olarak kabul etmişlerdir. Nitekim Mehmet Âkif Ersoy, milliyetçiliğin ayrılıkçı etkilerini ve Osmanlı imparatorluğuna verdiği zararları şu Şekilde dile getirmiştir (Ersoy, 1997: 205):

“Karadağ haydudu, Sırp eşeği, Bulgar yılanı,
Sonra Yunan iti, çepeçevre kuşatsın vatani
Tarumar eyleyiversin de bütün ordumuzu,
Bizi kovsun, elimizden alarak yurdumuzu
(...)
Hani, milliyetin İslâm idi (...) Kavmiyyet ne!
Sarılıp sımsıkı dursaydın ya milliyetine (...)”

2.3.MEHMET AKİF ERSOY’UN MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI

Mehmet Akif’te İslamcılık ile milliyetçilik arasında ince bir sınır vardır ya da ince bir çizgiyle milliyetçiliği İslamcılığın arasına katar. Ama ırkçı ve kavmiyeti esas alan bir milliyetçiliğe de karşıdır. İstiklal Marşı ve Çanakkale Şiirlerini yazan bir şairin aslında arka planında resmi ideolojilerle gölgelenmeye çalışılsa da bir ümmetçilik fikri vardır. Ancak onu milliyetçi yapan unsurlar bulmakta mümkündür.

Ayrıca Mehmet Akif milli değerlerimize de son derece düşkündür. Sanatın bütün dallarında milli motifler olması gerektiğini dile getirir. Ancak daha fazla vurgu yaptığı şey ise Doğu toplumunun bir bütün olduğudur bu bağlamda Mehmet Akif’in bir milliyetçiden çok ümmetçi olduğunu söyleyebiliriz. Aktaş (2008: 25-27), Mehmet Akif’in milliyetçiliğini şöyle dile getirir: “Kavini dönemde irki özellikler, ümmet döneminde ise dini hükümler sosyal hayatın ve sanatın her sahasına hâkimdir”.

Ancak bu açılım, Mehmet Akif’i milliyetçi bir çizgiye oturtmak için biraz zorlama olur. Çünkü modem milliyetçiliği doğuran şey Türk kimliğini Türk-İslam kimliğinden ayırarak Türklerin İslamiyet’ten önceki yaşantılarıyla bağ kurulması olmuştur (Duran, 2009: 352).

Ziya Gökalp’in Türkçülüğü öne çıkarmaya başladığı dönemlerde Akif, bu düşünceden endişe duymuştur. Çünkü bu düşüncenin yayılmasını İslam Birliği ülküsünü önleyici olarak görüyordu. Akif, İslam toplumlar arasında ırk ayrımı gözetmeyen bir anlayışta idi. Bu nedenle, Türkçülüğün karşısında durmuş, hatta

“Turan İli namıyla bir efsane edindik; ‘Efsane, fakat gaye!’ deyip az mı didindik” diye yazmıştır (Ersoy, 2009: 896). Özellikle 1912’de yayımlanan “Süleymaniye Kürsüsü” adlı yapıtında, ırkçılığın İslam Birliği bakımından tehlikelerini anlatmıştır. Batının düşüncelerine ve yapıtlarına da cephe almış görünmektedir burada. Yapıtın temelinde, Panislamizm’in gerçekleşmesi için var olan siyasal sorunlar üzerinde de durmuştur. Ona göre, bu birliğin oluşması için, İslam ülkeleri arasında en güçlü olan Türkiye’dir ve onun öncü olması gerekir. Yurt için şiirler yazmaya yönelir. Böylece, İslam’a dönük düşüncelerinin yanına yurt ve ulus da katılmış olur. Bunları bileştiren şiirleriyle Akif, sonunda en ünlü şiiri olan "İstiklal Marşı'nı yazar (Gündüzalp, 2011: 216; Uyguner, 1991: 24).

Mehmet Akif’in fikir dünyasında, dolayısıyla bütün eserlerinde şu üç konu önemli bir yer tutmaktadır: birincisi, İslam medeniyetinin gerilemesi ve çöküşü, ikincisi, geri kalışın, çöküşün nedenleri, üçüncüsü ise, çöküşü engellemek ve ilerlemek için önerilenler... İşte Akif, o yıllarda Osmanlı’yı saran ve içten içe kemirip çökerten etnik ayrımcılığı da bu daire içinde, genelde İslam âleminin, özelde Osmanlı Devleti’nin önemli sorunlarından biri olarak görmektedir (Karaca, 2015: 2). Çünkü ona göre, kavmiyetçilik İslâm dünyasının/Osmanlı Devleti’nin geri kalmasına, dağılmasına ve çökmesine neden olan en önemli toplumsal/siyasal sorunlardan biridir. Nitekim 1912 tarihinde Bayezid Camii’nde verdiği bir vaazda, bu düşüncesini; “Felâket-i hâzırının namütenahi esbabı var ki, birincisi kavmiyet yüzünden meydana alan tefrikadır.” (Ersoy, 1991: 100) sözleriyle açıklar. Aynı düşünceyi şu dizelerinde de görmek mümkündür (Ersoy, 2009: 357):

“Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı

Aynı milliyetin altında tutan İslam’ı,

Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir

Bunu bir lâhza unutmak ebedî haybettir.”

Mehmet Akif Büyük İslam Birliği oluşumunun doğunun tek çıkış noktası olarak görmektedir. Modern batılı bir ideoloji olan milliyetçiliği de bu birlik için bir tehlike olarak görmektedir. Akif bu konuyu birçok şiirinde dile getirir bunlardan en çarpıcı olanı ise Hakkın Sesleri’dir. Bu şiirde şöyle seslenir:

*“Hani milliyetin İslâm idi... kavmiyyet ne!
Sarılp sımsıkı dursaydın a milliyetine,
“Arnavutluk” ne demek var mı şeriatta yeri,
Küfr olur başka değil kavmini sürmek ileri.
Arap’ın Türk’e Laz’ın Çerkez’e yahut Kürde,
Acemin Çinliye rüchanı mı varmış nerde?
Müslümanlıkta anasır mı olurmuş ne gezer,
Fikr-i kavmiyyeti telin ediyor Peygamber” (Ersoy, 2009: 403).*

Yukarıdaki şiir Kenan Çağan’a (2015: 73) göre Mehmet Akif modern, batılı bir ideoloji olarak milliyetçiliğe özellikle de ırkçı milliyetçiliğe karşı olduğunu belirtmektedir. Sebebi ise milliyetçiliği İttihat-ı İslam’ın önündeki en büyük engel olmasından ötürüdür. Bu şiirde olduğu gibi Mehmet Akif birçok şiirinde bu konuyu işlemiştir.

Mehmet Akif’in Safahatında 1912 yılına kadar milliyetçilikle ilgili açık eleştirilere rastlanılmaz. Ama bu yıldan itibaren açık ve gittikçe ağırlaşan eleştiriler yer almaya başlıyor. Tarih sırasına göre bunları vermenin açıklayıcı olabilir:

*“Süleymaniye Kürsüsünde / 1912
(...)
Müslümanlık sizi gayet sıkı gayet sağlam,
Bağlamak lazım iken, anlamadım, anlayamam,
Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?
Fikr-i kavmiyyeti şeytan mı sokan zihninize?
Birbirinden müteferrik bu kadar akvamı,
Aynı milliyetin altında tutan İslâmî,
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyyettir,
Bunu bir lahza unutmak ebedî haybettir...
Arnavutlukla Araplıkla bu millet yürümez
Son siyaset ise Türklük o siyaset yürümez
Sizi bir aile efradı yaratmış Yaradan;
Kaldırın ayrılık esbabını artık aradan” (Ersoy, 2009: 357).*

“Fatih Kürsüsünde / 1913

*Sizin felaketiniz tarumar olan vahdet,
Eğer yürekleriniz aynı hisle çarparsa,
Eğer o his gibi tek bir de gayeniz varsa,
Düşer düşer kalkarsınız emin olunuz,
Demek ki birliği temin edince kurtuluruz.
O halde vahdete hâil ne varsa çiğneyiniz,
Bu ayrılık da neden bir değil mi her şeyiniz,
Ne fırka herzesi lazım ne derd-i kavmiyyet,
Bizim diyanete sığmaz sekiz dokuz millet” (Ersoy, 2009:512).*

*“Hatıralar / 1915
Hem öyle zorla değil çünkü fikr-i kavmiyyet,
Eder bu gayeyi teshile pek büyük hizmet” (Ersoy, 2009: 658).*

*“Gölgeler / 1918
Hürriyeti aldık dediler gayba inandık.
“Eyvah bu bâzîçede biz yine yandık”!
Cemiyete bir fırka dedik tefrika çıktı.
Sapsağlam iken milletin erkânını yıktı.
Turan ili namiyle bir efsane edindik,
Efsane fakat gaye deyip az mı didindik.
Kaç yurda veda etmedik artık bu uğurda,
Elverdi gidenler acıyın eldeki yurda” (Ersoy, 2009: 894-897).*

Ayrıca diğer nesir yazılarında da milliyetçilik hareketlerini, Müslümanlar arasına tefrika sokacak, onları güçten ve kuvvetten düşürecek, Osmanlı Devleti’ni her takımdan güçsüzleştirecek fikirler olarak ele alıyordu. Bu bağlamda Sebilürreşad dergisinde makaleler neşretmiştir.

Dergiden bir bölüm Mehmet Akif’in milliyetçiliğe bakışını gösterebilir (Kara, 2014: 47):

“Müslümanlık ırk, renk, lisan, muhit, iklim itibariyle birbirine büsbütün yabancı unsurları aynı milliyet altında cem eden yegâne rabita iken, hele Osmanlılar için dünyada bu rabıtaya dört el ile sarılmaktan başka selamet yolu yokken, şu son senelerde meydana çıkardığımız kavmiyet, asabiyet gürültülerine şaşmamak elden gelmez! Bu kadar hükümât-ı İslâmiyye hep tefrika yüzünden mahvoldu; hem birçoğu

gözümüzün önünde kayıp gitti de biz hâlâ intibaha gelmiyoruz; hâlâ milleti namütenahi parçalara ayıracak bir siyaset güdüyoruz!

(...)

Yalnız dört beş senedir bu yüzden ne hale geldik; kavmiyet gayretiyle ayaklananları ıslah için ordumuzu yorduk... Müslüman olanlar, hani an-samimi'l-kalp Müslüman olanlar iyi bilmelidirler ki bu tefrika, bu kavmiyet çıkmaz yoldur. Din bununla beraber gidemez, Müslümanlık bu suretle yaşayamaz... Yine bu siyasetle memleket yürümez. Buna artık bir hatime verelim”.

Akif'e göre Batı, milletimiz üzerinde zihinsel emperyalizmi sağlayabilmek için en çok tefrikaya dayalı milliyetçilik aracını kullanıyor, İslam milletinin ana gövdesini parçalamak üzere etnik aidiyetleri, kavim ve kabileleri kışkırtıyor.

Modern Batı, nasyonalist gelenekten gelir. Irkçıdır ve ırkçılığı hem kendisine zarar vermiştir hem de İslam dünyasına bu mikrobu yaymıştır. Özellikle Tanzimat'tan sonra yetiştirmesi ve beslemesi olan içimizden çıkmış karanlık aydınların eline ırkçılık, kavmiyetçilik ateşini vermiş, aramıza salmıştır (Çetin, 2012: 71). Bunlar da bu kavmiyetçilik ateşiyle Osmanlı milletini yakmışlardır. Önce Rum, Sırp, Bulgar gibi gayr-i Müslim unsurlar, Batının kendilerine silah olarak verdikleri milliyetçilikle Müslüman Türkleri Balkanlarda yakıp yıkıp katliama uğratarak yok ettiler. Milliyetçilikle Hristiyan unsurları ayırdıktan sonra bu sefer Arap, Arnavut, Kürt, Çerkez, Laz gibi Müslüman unsurları yine milliyetçiliğe sürükleyerek ayırıp parçalama, Müslümanı Müslümana düşürme çalışmaları yapmıştır. O süreçte Arapları ve Arnavutları ayırdı ama diğerlerini çözemediler. Ama bu düşünce zihinsel olarak yerleşmişti.

Akif bu bağlamda tefrika sebebi olan milliyetçiliğin yerine daha kapsayıcı ümmetçilik anlayışını yerleşmesini istiyordu. Bu anlayış doğrultusunda yukarıda da beyan edildiği gibi şiirler ve yazılar telif etti.

“(...) Ne olurdu, kavmiyet denilen o mel'un cereyan derhal siyasî bir şekil almasaydı yahut mademki aldı, yurtları ile ocaklarıyla, risaleleriyle gazeteleriyle, konferanslarıyla, nutuklarıyla, anasır-ı İslâmiyeyi (İslam milletlerini) birbirine düşürürken aynı vesaitle biraz da kütlelerin lisanına, irfanına hizmet edeydi de, bugün o büyük şerrin şu kadarlık bir hayranı gördük diyebileydik.” (Ersoy, 1997: 140)

Bu söyledikleri milliyetçiliğe karşı nasıl tepki içerisinde olduğunu göstermektedir. Milliyetçiliğin İslam coğrafyasına zarar verirken kullandığı

araçlardan bahseder. Ama bu araçların insanlara zarar vermekten başka bir şey yapmadığını keşke insanların irfanına yardım etseydi de biraz olsun faydalı diyebilseydim demektedir.

Yukarıda da değinildiği gibi Mehmet Akif (1997: 140) Kavmiyetçilik ile ilgili “Ne olurdu, kavmiyet denilen o mel’un cereyan derhal siyasî şekil almasaydı.” diyerek Kavmiyetçiliğin zararlarını anlatmaktadır. Tüm dünyaya zarar verecek bir akım olduğunu, sadece Osmanlı’nın değil, diğer ülkelerin de zarar göreceğini anlatmaktadır. Kendi kavimlerine hizmet etmek isteyenlere başka yol bulmalarını, Hilafet merkezinde bütün kavimlerin birleşebileceğini, her kavim kendi ilmini, eğilimini verebilir ama Osmanlı ve Hilafet merkezine bağlı kalınmalı gibi teklifler öne sürmüştür (Erol, 2008: 187).

Mehmet Akif’e göre (1997: 140) ırkçılık hareketi en uygar, en gelişmiş toplulukları birbirine düşürür. Örnek olarak Osmanlı’nın bir araya gelmiş ırklardan müteşekkil olduğundan söz eder. Ve bu ırklardan birisi dahi bu ırkçılık belasına düşse Osmanlı’yı tarumar edeceğinden söz eder. Topluma seslenerek, bu hareketi körüklemekten uzak durulması gerekliliğini vurgular. Eğer dâhil olduğunuz kavime hizmet etmek istiyorsanız bunun başka yolunun varlığından söz eder. Bunun yolu İslam’ın hakikatlerine sarılmak ile olduğunu belirtir.

Akif (1997: 141) ırkçılık hususunda memleketin huzuru için toplumun yekûnu oluşturan Müslüman unsurları İslam bağıyla birbirlerine sımsıkı bağlandıktan sonra, Müslüman olmayan unsurları da vatan bağı ile çoğunluğa dâhil edilmesinden söz eder.

Akif, hiçbir zaman ırka bağlı milliyetçilik yapmamıştır (Çetin, 2012: 85). O dönem politik planında Birinci dünya Savaşı sonlarına kadar Arap, Arnavut, Türk vs Müslüman unsurların birlikteliğini savunan bir İslam birliği milliyetçisi, Mütareke ve işgal döneminden sonra ise yani Arap ve Arnavutların ayrılıp geriye elde Anadolu’nun kalmasından sonra da yine siyasi konjonktür gereği İslam milliyetçisi olmuştur. Yaptığımız açıklamalar doğrultusunda biyolojik olarak, etnik köken olarak Arnavut’tur ama hiçbir zaman Arnavutçuluk yapmamıştır. Yani biyolojik kimliğini öne çıkarıp, onu dava edinip ayrımcılık yapmamıştır, yapanları da lanetlemiştir.

Bunun yerine yukarıda vurguladığımız gibi sosyolojik, kültürel ve siyasi kimliği olan İslam milliyetçiliği yapmıştır.

Akif, İslamiyet'te ırkçılığın olmadığı gerçeğini dillendirirken; özellikle Batılıların telkinlerinin etkisinde kalarak Arnavutçuluk ve Arapçılık anlamında kavmiyetçilik yapan Arnavutlara, Araplara ve Türklüğü de kan bağına dayalı etnik bir kimlik olarak sınırlayanlara nasihat ediyor. Arnavutlar, Araplar ve Türkler arasındaki birlikteliği İslam milliyeti olarak kavramlaştırıyor. Yani milliyetçiliği ümmet bağlamında değerlendiriyor (Çetin, 2012: 87).

Akif “*Süleymaniye Kürsüsünden*” isimli manzumesinde İslam âleminde kavmiyetçiliğin doğuracağı tehlikelerden pek endişelenir ve kürsüdeki vaizin ağzından (Ersoy, 2009: 357):

*“Müslümanlık sizi gayet sıkı, gayet sağlam,
Bağlamak lâzım iken, anlamadım, anlayamam,
Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?
Fikr-i kavmiyyeti şeytan mı sokan zihninize?
Birbirinden müteferrik bu kadar akvamı,
Aynı milliyetin altında tutan İslâm'ı.
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir,
Bunu bir lâhza unutmak ebedî kaybettir.
Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez.
Son siyaset ise Türklük, o siyaset yürümez”.*

Diyerek açıkça kavmiyetçilik aleyhinde bulunuyor. Bu ifadeden Akif'in “milliyet” tabirini İslami camiaya, “kavmiyet”i de bu camianın içindeki ırkî topluluklara tahsis etmek istediği de anlaşılıyor. Mehmet Akif'in bu samimi kaygısı; Arnavutlar, Araplar arasında da artık açığa vurmaya başlayan milliyetçilik hareketlerinden, bilhassa İtalyanların 1327 Eylül'ü içinde Trablusgarp'ı işgale başlamalarından ve “Türk Yurdu” mecmuasının Türkçülük yolunda hız almasından doğmuş olsa gerektir. Sebilürreşad'da Trablusgarp'ın işgali dolayısıyla yazdığı “İdare-i maslahat” başlıklı bir makalede artık açıkça İttihat-ı İslam'ı da ileriye sürmektedir (Ayas, 2011: 534).

İslam dini, kavmiyeti ve cinsiyeti aradan kaldırmış, tüm Müslümanları ırkları ne olursa olsun kendi potasında eritmiş; onları tek bir uygarlığa mensup kılmıştır. O nedenle Akif'in nazarında ırksal bağların/bağlılıkların hiçbir değeri yoktur. Yani ona göre 'rabita-i kavmiyye' insanları bir 'millet' yapmaz. Dolayısıyla şair, daha baştan ırka indirgenen bir 'millet' tanımının önünü keser ve böylece 'kavim' ile 'millet' kavramlarını birbirinden kalın çizgilerle ayırır. Topluları 'millet' yapan bağ ırksal bağdan ziyade 'rabita-i diniyye'dir; yani dinsel bağdır (Karaca, 2015: 5). Bu, elbette bizi Akif'in de benimsediği ittihat-ı İslam düşüncesine götürmektedir.

Mehmet Akif'in Osmanlı Devleti'nin yıkılışı sırasındaki zorlu yıllarda devlet aleyhindeki ırkçı fikirlerle ve bağımsızlık adına yola çıkan Araplara ve Arnavutlara karşı devletin birlik ve bütünlüğünü savunması, günümüz açısından aynı sıkıntıları çeken bizler için çok önemlidir. Ona göre bütün toplumlar ve ırklar, devletin şemsiyesi altında kardeşçe aynı dinin mensubu olarak sırt sırta vermeli ve bütünlüğü bozan hareketlerden kaçınmalıdır (Azimli, 2009: 545).

Abdülhamit'in düşüşüyle başa geçen ve Turancılık fikrini ön plana alarak hareket eden ittihatçılara karşı Akif, bu dönemde sert eleştiriler yapmaya başlamıştır. Akif, merkezdeki Turancılık fikrinin devletin diğer gruplarında tam tersi bir hareketi ateşleyeceğini biliyordu. Bunun örneklerinden biri de Balkanlarda meydana geldi. Balkanlarda en önemli Müslüman gruplardan biri olan Arnavutların bir kesimi "Özgür Arnavutluk" sloganıyla ortaya çıkıp birlik anlamına gelen "Başkım" adını verdikleri bir örgüt etrafında örgütlenmişlerdi. Arnavutların Osmanlı devleti şemsiyesinden çıkıp batılı devletlerin baştan çıkartmasıyla onların elinde oyuncak haline gelmesi ve bu arada balkanlardaki Sırp tarafında Müslüman kesimlerin katledilmesi, Akif için yıkım olmuş, o bu dönemde hücumlarını bu ırkçı Arnavutlara yöneltmiştir (Azimli, 2009: 546). Akif bu durumdan sonra halkı Arnavutçuluk adına hareket ettiren ırkçı Arnavut milliyetçilerine yani Başkımcılara şöyle seslenir (Ersoy, 2009: 558):

*"Siz ey bu yangını izhar eden beş altı sefil
Ki ettiniz bizi hırvatla sırpa rezil
Neden halifeye kuranla bağlı Arnavut'u
Ayırdınız da harap ettiniz bütün yurdu
Nasılmış anlayınız iddia-ı kavmiyet*

*Ne yolda mahvoluyormuş bakın ki bir millet
Siz ey zehri en evvel kusan beyinsizler
Kaçıp da kurtuluruz sandınız fakat ne gezer
Bu gün belanızı bulmuş değilseniz mutlak
Yarın ki saikalar beyninizde patlayacak”*

Akif ömrünün sonuna kadar ayrılıkçı fikirlerle mücadele etmiştir. Onun için vatanın birlik ve bütünlüğü, ümmetin beraber yaşaması çok önemlidir. Bu düşüncelerle Araplara karşı gelip onları ikna için Arabistan’a gitmiştir. Aynı yıllarda Turancılığı ön plana alan İttihatçılara karşı çıkmıştır. Kendi milleti olan ayrılıkçı Arnavutçulara karşı en sert söylemlerde bulunmuştur (Azimli, 2009: 547).

Özellikle Balkan Savaşlarından sonra Türk aydınları arasında yaygınlaşan milliyetçiliğe karşı çıkan Mehmet Akif bu dönemde İslamcılık görüşünü temellendirmek için ayet ve hadisleri de yorumlayarak şiirler kaleme almıştır. “Zulmetten Nura” isimli makalesinde Osmanlı İmparatorluğunun üç kıtaya hâkim, altı yüzyıllık tarihi olan bir ülke olduğunu, daha sonra ise küçüldüğünü esfle dile getirir. Osmanlı İmparatorluğu, önce Afrika’dan sonra Avrupa’dan hatta Asya’dan bile çekilip küçük bir kara parçasına mahkûm olmuştur. İmparatorluğun parçalanmaya başladığı günlerde Akif, Arnavutluk, Arap, Türk, Kürt kavimlerinin ileri gelenlerini çağırıp; onlara kavmiyetin zararlarını anlattığını söyler (Şengüler, 2000: 292).

Netice itibariyle Mehmet Akif Ersoy Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasını engelleyebilmek için ortaya atılan görüşlerden “İslamcılığın” önemli bir parçasıdır. Onun İslamcılık anlayışı salt Kuran’a dayanan ve İslam adına yapılan birçok yanlış ayıklamak üzerine kuruludur. Hayatı boyunca Müslümanların birlik halinde hurafeleri kaldırarak gerçek İslam’a döneceğine ve bu sayede gelişerek Avrupa’yı ilim ve teknikte geçeceğine inanmıştır. Ancak ümmetçilik anlayışı Müslümanları, bir arada tutamamıştır. Avrupa’dan sıçrayan milliyetçilik akımı bütün dünyayı etkisi altına alarak İmparatorlukları parçalamış Avrupa’nın da emperyalist hareketleri ile ayrılan kavimler birbirine düşman haline gelmiştir.

Önce Osmanlı İmparatorluğu dağılmıştır daha sonra Müslüman devletlerarasında çatışmalar çıkmıştır. Özellikle Birinci Dünya Savaşı sırasında Arapların, Türklere yaptıkları onda bir hayal kırıklığı uyandırmıştır. Müslümanların

tam bir birlik içinde yaşaması gerektiği bunun içinde Osmanlı İmparatorluğunun dağılmamasını isteyen Akif'in Sebilürreşad'da yayınlanan bir yazısı onun bütün fikirlerini özetler niteliktedir (Duran, 2009: 353):

Ey cemaat-ı Müslim'in!

Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız; zira taht-ı saltanat gıcırıyor! Böyle giderse -eliyazubiliâh- o da devrilecek. Eğer Rusya'daki Müslümanlar henüz dinlerini muhafaza ediyorlarsa, eğer Fransızların taht-ı idaresindeki dindaşlarımız hâlâ tanassur etmemişlerse, eğer İngiltere Hintli kardeşlerimize şimdilik ses çıkarmıyorsa... iyi biliniz ki hep çürük çarık yine bu hükümet sayesinde. Maazallah bu giderse hepsinin gittiği gündür. Biz bu saltanatı muhafaza edemiyorsak düşünmeliyiz ki bizim yüzümüzden o bîçarelerde mahvolacaklar...

Kurtuluşu milliyetçilikte arayanlara karşı çok açık cephe almıştır. Bu akıma kapılmanın Osmanlıyı felakete sürükleyeceğini ihtar etmektedir. Kavmiyetçilik iddiası peşinde koşmanın dine karşı olduğu gibi ümmetin, Osmanlının geleceğini de karartacak bir sapma olarak görmüştür. Etnik temelli bir milliyetçilik hayatı boyunca mücadele ettiği bir hastalıktır. Milliyetçiliği hem itikadi anlamda karşı çıkmış hem de İslam dünyasının, Osmanlının, İslam toplumunun felaketine sebep olacak içten çökertici en büyük hastalık olarak tespit etmiştir. Nitekim geleceğe dair en karamsar olduğu alanlardan biri milliyetçilik/ırkçılık hastalığının İslam dünyasına bulaşmasıdır, imparatorluğun olumsuz şanlarında, milli mücadelenin çaresiz döneminde bile yeise düşmeyen Akif milliyetçilik hastalığının yol açabileceği sonuçları karşısında adeta ürpermiş, korkmuştur (Emre, 2008: 43-44).

3. BABANZADE AHMET NAİM VE MİLLİYETÇİLİK

3.1. AHMET NAİM'İN HAYATI VE SİYASİ ORTAM

1872 yılında Bağdat'ta doğdu. Babası Baban oğullarından son asrın tanınmış ilim ve idare adamlarından Mustafa Zihni Paşa'dır. Mustafa Zihni Paşa, Mithat Paşa'nın Bağdat valiliğinde mektupçuluğunu yapmıştır. Tahsiline Bağdat'ta başlayan Ahmet Naim, Bağdat Rüştüyesini bitirdikten sonra İstanbul'a geldi. Galatasaray Sultanisi ve Mülkiye Mektebi'nden mezun oldu (1894). Aynı yıl Hariciye Nezareti

Tercüme Kalem’inde çalıştıktan sonra Maarif Nezareti Yüksek Tedrisat Müdürlüğüne getirildi. (1911–1912) Galatasaray Sultanisi’nde Arapça okuttu. Maarif Nezareti Telif ve Tercüme odası üyeliğinde bulundu (1914–1915); bu görevini Darülfünun’un lağvedilmesine kadar (1933) aralıksız sürdürdü. II. Meşrutiyet’in ilanından hemen sonra yayıma başlayan Sırat-ı müstakim-Sebilürreşad mecmuası yazarları arasında yer aldı, tartışmalara katıldı (Kara, 2014: 321).

Babanzade hangi dersi okutmağa memur edilmişse onun kitabını da yazmış ve diğer birçok profesörler gibi, okuttukları derslerin kitaplarını yazmak hususunda cimrilik göstermemiştir. Maarif Nezareti Telif ve Tercüme odası üyeliğinde bulunduğu sıralarda bünyesinde kurulan İstilahât-ı ilmiye Encümeni’nin çalışmalarına katıldı. Bu Encümen’in hazırlayarak yayımladığı Felsefe İstilahları (İstilahât-ı İlmiye Encümeni Tarafından Kamus-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Tabirât İçin Vaz ve Tedvini Tensib Olunan İstilahât Mecmuasıdır -Fransızcadan Türkçeye- 1914) ve Sanat İstilahları (İstilahât-ı İlmiye Encümeni Tarafından Sanayi-i Nefisede Mevcut Kelimât ve Tabirât için Vaz ve Tedvini Tensib Olunan İstilahât Mecmuasıdır, 1914) adlı kitapların hazırlanmasında büyük ve etkili emekleri geçti (Naim, 2013: 12).

Ahmet Naim aynı zamanda felsefe alanında da kendini çok iyi yetiştirdi. Fransız filozoflarından George Fonsgrive’in bir eserini “İlmü’n Nefs” adıyla Türkçeye çevirdi. Bu eserle 1900 felsefi terime karşılık buldu. Bu çabası devrin ilim adamları tarafından takdirle karşılandı. Darülfünun Edebiyat Fakültesi’nde müderrislik yaptı (1911-33). Fakültede mantık, felsefe, ruhiyat, metafizik ve ahlak derslerini okuttu. Bu dersler için hazırladığı tercüme-telif notların bir kısmını daha sonraları kitaplaştırdı. Darülfünun’da bir ara Umum Müdürlük (rektör) görevinde de bulundu. 1933 Üniversite reformuyla yeni kurulan İstanbul Üniversitesi bünyesine, birçok arkadaşı gibi Ahmed Naim de alınmadı ve emekliye ayrıldı. 13 Ağustos 1934 günü sabah namazını kılarken secdede vefat etti. Ertesi gün Edimekapı Mezarlığı’na defnedildi (Kara, 2014: 321).

Ahmed Naim Bey son devrin büyük mutasavvıflarından Fatih Türbedarı Ahmed Amiş Efendi’nin (1807-1920) kızınının damadıdır. İlmi derecesi çok yüksek, ilmiyle amel eden ve amelinde halis olan bir âlimdi. Medrese tahsili görmediğinden

kendi kendini yetiştirmiştir. Doğu ve Batı kültürünü tam manasıyla hazmetmiş bir insandı (Naim, 2013: 12; Altuntaş, 2011) . Arap Edebiyatı'ndan seçtiği ve tercüme ettiği parçaları 1901 yılında Servet-i Fünun dergisinde yayımlamaya başladı. Yazılarını “Bedayiu’l-Arab” başlığıyla neşretti (Naim, 2013: 12; Anonim, 2014).

1908'den itibaren çıkan haftalık Sıratı Müstakim (daha sonraları Sebilürreşad) dergisinin hadis sayfasını Akif'in ricası üzerine kendisi hazırlıyordu. Daha sonra kendini hadis dalında yetiştirdi (Anonim, 2014). Babanzâde'nin ilmi şahsiyetini ön plana çıkaran diğer bir yönü de usta bir muhaddis oluşudur. Ahmet Naim'in bu yönü, İslam âlimlerinin çoğunun Kuran-ı Kerim'den sonra en önemli kaynak diye nitelendirdiği Sahih-i Buhari'nin Tecrid-i Sarih Tercümesi 'ne yazdığı mukaddimede ortaya çıkıyor. Yazdığı 500 sayfalık bu mukaddime, son derece önemli ve oldukça geniş bir hadis usulü kitabıdır. Merhum bu mukaddimeden sonra Tecrid-i Sarih'in iki cildini daha tercüme etmiştir. Maalesef bu muazzam eseri tamamlayamadan ömrü tamamlandı. Daha sonra bu tercümeye Prof. Dr. Kamil Miras devam etmiş ve hatimeye erdirmiştir (Altuntaş, 2011; Naim, 2013: 12).

Babanzade Ahmet Naim'in bugünkü Müslümanlara örnek teşkil edecek vasıfları vardır. O, her şeyden önce âlim bir şahsiyettir. Âlet ilimlerini çok iyi bilir; Türkçeyi, Arapçayı, Farsçayı çalışmalarında mükemmel kullanabilirdi. Ayrıca, gerek İslâmî ilimlerde, gerekse çağının Batı kültüründe de yüksek bir derecede vukufu bulunuyordu. Onun gerek telif, gerekse tercüme eserleri ince bir hassasiyetle yazılmıştır (Naim, 2013: 5).

Bilindiği gibi Sultan Abdülhamid'in haksız yere tahtından indirilmesinden sonra, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde zararlı hürriyet ve anarşi rüzgârları esmeğe başlamış, felâket getirici cereyanlar gelişmişti. Bunlardan biri de milliyetçilikti, yâni nasyonalizm. O devrin üç büyük hareketi İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılıktı. Âlim ve şuurlu bir Müslüman olan Ahmed Naim kafa karıştıran ve imparatorluğun temellerini sarsan milliyetçilik fikrini eleştiri için 1914'te, Sebilürreşad dergisinde “*İslam'da Davayı Kavmiyyet*” başlığı altında bir yazı serisi yayınlamıştı. Bilâhare Sebilürreşad Kütüphanesi sahibi Eşref Edip tarafından kitap şeklinde de basılmıştır (Naim, 2013: 7).

Zamanla Ahmed Naim'in ne kadar haklı olduğunu görüldü. 1908'de iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki, on sene içinde altı yüz senelik bir cihan imparatorluğunu batırdı ve Mondros'ta beyaz teslim bayrağını çekti. Bu yaptıkları yetmiyormuş gibi, İttihatçı artıkları Millî Mücadeleye de burunlarını soktular, öldürücü “akımlarını” yaymağa devam ettiler. Durkheim felsefe ve sosyolojisinin taraftarı Ziya Gökalp, İslâm'ı bir amaç değil, bir araç olarak kullanarak hedefine sinsice ulaşmağa çalışıyordu (Naim, 2013: 8).

3.2. BABANZADE’NİN MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI

Siyasi anlamda “İttihat-i İslam” fikrini savunan Ahmet Naim İslam kardeşliğine zarar veren ırkçılık fikrine doyurucu açıklamalar getirmiştir. Irkçılık fikrini yorumlayarak dini açıdan kötü görülen anlayış ve güzel görülen anlayışları birbirinden ayırmıştır. Bununla beraber Türkçülük akımlarına Türk olmadığı için siper aldığı ileri sürülen Ahmet Naim, İslam birliği açısından sakıncalı bulduğu Arap İttihat Kulübü'nün isim ve kuruluşunu da eleştirmiştir. Milliyet ve ırkçılık davası gütmeyi İslam'ın varlığı için kanser kadar tehlikeli bulmuş, bunu “yabancı bir bid'at”, “Frenk hastalığı” olarak nitelendirmiştir. Ve bu hususta “*İslam'da Davayı Kavmiyet*” adında önemli bir eser yazmıştır (Naim, 2013: 25).

Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği sağlamayı, gaye olarak gören Ahmet Naim, bu birliği bozabilecek en tehlikeli fikir olarak “asabiye-i kavmiyye ve Cinsiye”yi görür. Çünkü Babanzade'ye (akt. Düздаğ, 2006: 118) göre “asabiye-i kavmiyye ve cinsiyye”, kardeşliğe karşı düşmanlık, birliğe karşı ayrılık esaslarını getiren bir düşünce sistemidir. “Bu asabiyet eşitsizliği, eşitsizlik de zulmü doğurdu. Zulüm bizi medeniyetten mahrum etti. Medeniyetsizlik ise bizi medeni olan diğer kavimlere esir kıldı. Hepimizin bildiği, gördüğü zillet derecesine düşürdü. Bizi bundan sonra bu aşağılıktan yükseltecek, terakkinin tepesine eriştirecek olan ittihatıdır.”

Cins ve kavim iddiası ile ilgili olarak Ahmet Naim'in temel tezi şu ifadelerinde kendini bulur (2013: 29-30):

“Cinsiyet davası, şer’an kötü görülmüş ve reddedilmiştir. Şer’i açıdan bir cahiliyet davasıdır. İslam’ın kıyam ve bekasına, Müslümanların refah ve saadetine en müthiş darbedir. Hemen hemen bütün İslam diyarının küfür diyarına dönüştüğü’ sırada, buradaki bir avuç Müslümanın ben Türk’üm, ben Arap’ım, ben Kürt’üm, ben Laz’ım, ben Çerkez’im. Gibi iddialarla diğerlerine karşı muhabbet bağlarını zerre kadar gevşetmeleri cinnettir. Ayrıca asabiye-i kavmiyye bayrağını ellerinde tutanların aldığı manaca da vatanperverliğe münafidir. Din ve iman, akıl ve iz’ an sahasından uzaklaşılsa bile, saadet-i kavmiyye serabının ardından koşan Arnavut kardeşlerimizin başına gelen büyük musibet, bize müthiş bir ibret dersi olmalıdır. Aynı sebepler aynı neticeleri doğurur kaidesine binaen bu meslekte devam ettiğimiz takdirde, er geç bizim de başımıza gelecek musibet budur.”

Görüldüğü gibi Ahmed Naim ırkçılık fikrine, hem dini değerler hem de milli menfaatler açısından karşı çıkmaktadır. Dini açıdan karşı çıkar, çünkü şer’an yerilmiş bir cahiliye düşüncesi olarak değerlendirir. Milli açıdan da vatanseverliğe aykırı bulur. Çünkü sonuçta bu fikir, Osmanlı vatanının dağılmasına ve İslam diyarının küfür diyarı olmasına sebep olarak görmektedir.

Ahmet Naim’in dini ve ahlaki gerekçelerle karşı çıktığı “asabiyye”nin ne olduğu problemi, bugün de zaman zaman tartışma konusu edilen bir problem durumundadır. Düşünürümüzün “İslam’da Davayı Kavmiyet” isminde bir kitap yazmasına sebep olan sorulardan birisi de “iddiayı kavmiyet ne derecede yasaktır ve hangi şekli yasaktır?” (Naim, 2013: 25) sorusuydu. İşte Ahmet Naim, büyük ölçüde bu sorunun cevabını açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır.

Ahmet Naim’e (2013: 41) göre, Müslümanların dünyada gerçekleştirmeleri gereken en büyük gaye, birlik ve beraberliklerini tesis etmektir. Bu gayenin gerçekleşmesine engel olması sebebiyle “asabiye” dinen yasaklanmıştır. “Kavmiyet zokası zehirlidir... Asabiye-i cinsiyye’nin menhiyat-ı şer’iyyeden olması, dünyada gaye-i kusva olan vahdet-i müslimini vücuda getirmek içindir”.

İrkçılığın dinen kesin olarak yasaklanmış olmasını bu şekilde belirten Ahmet Naim; yasaklanmış olan ırkçılık türünün ne olduğuna da şu ifadelerle açıklık getirir (2013: 78): “Asabiye-i kavmiyye şer’an memnudur, mezmûmdur*.” Fakat hangi şekilde? Bir insan kavmine sırf kavmi olduğu için mutlak surette asabiyet gösterirse,

* Mezmûm: Makbul olmayarak ayıplanmış, Kötü.

kabihdir^{**}. Kavmine hak dairesinde ve hiçbir tarafa düşmanlık göstermeksizin yardım ederse, aksine müstahsendir^{***},”

Bu bağlamda Ahmet Naim’e göre ırkçılığın; a) dinen kötü (kabih) görülen, b) dinen güzel (müstahsen) görülen olmak üzere iki boyutu vardır.

Dinen kötü görülen ırkçılık fikri; İslam’ı ve İslami iman anlayışını reddederek, yeni bir “din” ve yeni bir “iman” anlayışı geliştirmeyi hedef edinen düşünce sistemidir. Ahmet Naim bu düşüncenin aşılama istediği şeyin açıkça dinsizlik ülküsü olduğunu söyler. Çünkü bunlar “büsbütün yeni bir ülkü meydana getirmek, eski ananeler ile ilişkileri keserek yeni ananeler meydana getirmek, ‘yeni bir iman’ ile ‘yeni bir kavim’, ‘yeni bir millet’ isâğa^{****} etmek iddiasındadırlar” (Naim, 2013: 33-35). Ayrıca “yasaklanmış ırkçılık kavmine zulüm üzerine yardım etmektir”(2013: 78) hadisiyle Ahmet Naim bu konudaki görüşünü temellendirir.

Ahmed Naim; ırkçılığın dinen güzel görülen boyutunu, “En hayırlınız, aşiretini müdafaa edendir, lakin Şer’in hilafına müdafaa edip de günaha girmemek şartıyla” (2013: 79) hadisinden hareketle tarif eder. Buna göre “Şeriatın çizdiği hudut dâhilinde kavmine yardım etmek, taraftarlık etmek yine İslam dininin emrettiği bir şeydir” (Naim: 2013: 79). Dolayısıyla Türkler; “Türk lisanına; edebiyatına, sanatına, ticaretine hizmet ederlerse aliyyülâlâ bir iş görmüş olurlar” (Naim, 2013: 80).

Bu bağlamda Ahmet Naim’in karşı çıktığı ırkçılık fikri, kavim veya cins fikrini İslam’ın yerine ikame etmek isteyen, böylece adeta yeni bir “değerler sistemi” oluşturmaya teşebbüs eden düşünce akımı olmaktadır. İslami değerlere bağlı kalarak insanın mensup olduğu milletin kalkınması, kendi kültürünün zenginleşmesi için çalışmasının, dinen yasaklanması şöyle dursun İslami bir emir olduğunu düşünmektedir. Ancak bütün bunlar yapılırken, yapılan işlerin belli bir kavim adına değil de İslam adına yapılmasını ister. Çünkü kavmin öne çıkarılmasının Müslümanların birliğine zarar getirebileceğinden korkar.

Babanzade’ye göre (2005: 3) Müslümanlar arasında ırkçılık davasının, diğer bir deyimle, ırka ve cinse bağlı taassubun belirmesi ve memleketin ölüm ve kalım

** Kabih: Çirkin, fena, kötü.

*** Müstahsen: Beğenilen, Güzel ve herkesin beğendiği.

**** İsağa: kalıba dökmek.

meselerinden biri haline getirilmesi meşrutiyetten başlar. Bu cehalet sebebiyle, Avrupa'dan alınan zararlı ve yabancı bir bidattır. Zaten Avrupa'nın daima en fena şeylerini almak, iyi şeylerini de bozmadıkça tatbik etmemek bizim dikkati çeken en büyük felaketlerimizdendir.

İrkçılık davası dinen kötüdür ve benimsenemez. Dinî tabiriyle bir cahiliyet davasıdır. İslam'ın beka ve kıyamına, Müslümanların refah ve saadetine en müthiş darbedir olarak görülür (Naim, 2005: 4).

“İslamiyet'in önemli temellerinden biri de kardeşliktir. İslâm dini bu önemli esası, oldukça sağlam bir şekilde ortaya koyduktan sonra, bunu ebedi olarak koruyacak sebepleri de hazırlamıştır. Bu dinde zekâtın, yardımlaşmanın farz olması; düşmanlığın ve husumetin, nifakın, ayrılığın gayrılığın, fitne fesadın, ırk ve cins iddiasında bulunmanın şiddetli bir şekilde yasak oluşu, hep İslâm kardeşliğini ebedî olarak koruyacak tedbirler arasındadır. Gerçekten de bir millet, düşmanlıktan, dedikodudan, iftiradan, yalandan, nifak ve şikaktan, ayrılıktan, fitne ve fesattan, ırkını ve cinsiyetini öne sürmekten şiddetli bir şekilde men edilmediği takdirde, o millet arasında kardeşlikten eser bulunmaz. Dolayısıyla böyle bir milletin yaşaması da mümkün değildir” (Naim, 2013: 26).

Bu bağlamda Ahmet Naim İslam kaynaklarının milliyetçilik noktasındaki bakış açısını gözler önüne sermektedir. Bunu belirtirken ayrılıkçı bir fikir olan milliyetçiliği hoş görmez. Milliyetçiliğin insanları zehirlediğini belirtir. Bu illete karşı hemen bir çözüm üretilmesini ister ve bu doğrultuda çalışmalara başlar.

Babanzade'ye göre görünüşte sahte bir zindellekle, geçici bir faaliyetle ortaya çıkan bazı hastalıklar gibi milliyetçilik de ilk bakışta ve Avrupa gözlüğüyle incelendiği vakit, mühim bir gelişme adımı, canlılık sunan bir hayat kaynağı gibi görünür. Hâlbuki bu Frenk hastalığı İslâm'ın basiretli gözüyle incelenirse, İslam ümmetinin ölümüyle sonuçlanacak, tedavisi çok güç ve bulaşıcı bir hastalık olduğu anlaşılır (Naim, 2013: 28).

Milliyetçiliğin zararlarını zamanın Müslümanlarına göstermek gayretiyle yazmaya başlayan Babanzade, Kur'an ve sünnet kaynağını kullanmaktadır. En başta milliyetçiliği cahiliyet davası olarak gösterir (Naim, 2013: 29).

Babanzade'ye göre (Naim, 2013: 30) ırkçılık davası güden Arnavutların başına gelen büyük felâket, bize büyük bir ibret dersi olarak yeter. “Aynı sebepler

aynı neticeleri doğurur”, kaidesine uygun olarak denilebilir ki, bu şekilde devam edildiği takdirde, er geç bu topraklarda da de başımıza gelecek musibet budur. Bu gidişle İslâm’ın son sığınağı olan bu diyar, küfür diyarı haline gelecektir.

Zamanın Türkçülük fikriyatını güdenleri ikiye ayırır. Bunlar öz Türkçüler ve Türkçü- İslamcılardır. Öz Türkçüler büsbütün yeni bir ülkü ortaya çıkarmak, eski örf ve adet ile münasebet bağına keserek, yeni örf ve adet meydana getirmek “yeni bir iman” ile “yeni bir kavim” ve “yeni bir millet”, ortaya çıkarmak hevesindedirler. Öz Türkçülere göre İslamiyet ikinci planda görülür. Yani önce Türk sonra Müslümandır. Türkçü-İslamcılar olan diğer kısım ise ne serden, ne yardan geçebiliyorlar. İslâmî ülküyü de, kavmi ülküyü de feda etmek istemiyorlar (Naim, 2013: 31-32).

Babanzade birincilerle, uzun uzadıya münakaşa etmeyi abes görür. Aşılmak istedikleri şey açıkça dinsizlik ülküsüdür. Burada yalnız “Türkçü-İslamcılarla” dertleşilebilir. Çünkü onlarda İslam dairesinde anlaşmak, onlara hakikati din namına kabul ettirmek daha kolaydır, diye tahmin eder. Türkçü-İslamcılar ile yapılan karşılıklı konuşmalar, bunların diğer arkadaşlarından, nispet kabul etmeyecek kadar daha insafli olduklarını görür (Naim, 2013: 33).

Türkçü-İslamcılara bu fikirlerinin yanlış olduğunu anlatmak isteyen Babanzade şunları söylemiştir (Naim, 2005: 10-12) :

*“Ey Türkçü-İslamcı kardeşler! İşte görüyorsunuz ki ne kadar iyi niyetle çalışsanız Allah tarafından yasaklanmış yollardan maksada ulaşmak mümkün değildir. Bütün iyi niyetleriniz korktuğunuz ters neticelerin vücut bulmasına mani olamaz. Sizler öz Türkçüler gibi insafsız da değilsiniz. O halde felaket büsbütün sarpa sarmadan geçmişî telafi etmeyi, İslâmiyet adına, insanlık adına, hatta bu gidişle geleceğinden pek ziyade korktuğum Türklük adına sizden niyaz ederim, istirham ederim halkı “çifte mefkûre” sahibi yapmayınız. İçinizde üç vatan sahibi *olmak isteyenler de varmış. Hâlbuki yine Türk atasözüdür: “Çatal kazık yere girmez” derler. Siz bu çatal mefkûreyi, üç başlı vatan kaygısını kimin kalbine sokabilirsiniz? Siz yine halis İslâm gayesinden şaşmayınız. İslâm gayesi Türklüğü kurtarır. Türklük gayesi ise İslâm dairesini hiçbir zaman kuşatamaz. Çifte gaye ile de hiçbir iş görülemez. İnsaf edin, size tâbi olanlar Türklüğü mü çok sevecek, yoksa İslamiyet’i mi? “Her ikisini aynı derecede sevsin” dersiniz olmaz. Çünkü bir gaye, gaye olabilmek için aşk derecesinde sevimlidir. Elbette tasdik edersiniz ki aşk bölünme ne parçalanma kabul etmez. İki gaye takip eden kimse mutlaka birini daha ulvi bir gaye kabul ettikten sonra diğerini onun içinde eritecek, kaynatacak ve iki gayeden altta olanını en ulvi tanıdığı gayeye olan alakası nispetinde sevecektir. Yani birine olan muhabbeti diğerinin hatırı için olacak. Öyle ise Allah rızası için Türklerin yüzünü*

* ”Üç vatan ”la Ziya Gökalp’in “Türk, Osmanlı, Müslüman” yaklaşımına atıfta bulunuluyor (Kara, 2014: 335).

Kâbe'den Turan'a çevirmekten vazgeçiniz. Her iki tarafa bakmayı kimseye tavsiye etmeyiniz. Zira yönler bir diğerine zıttır. Aynı anda her ikisi birden görülemez. Türkler ya Kâbe'ye dönüp -bin yıldan beri olduğu gibi- Turan'ı arkada bırakacaklar, ya Turan'a bakıp Kâbe'yi unutacaklardır. Kâh birine kâh diğerine bakanlar ise "Tereddüt ve şaşkınlık içindedirler. Ne bunlardandır, ne de onlardan" (Nisa, 4/143) zümresine dâhil olacaklar. Bir şaşkın ve müteredit mefkûreden ne hayır gelebileceğinin teşrihi lüzumunu ise umarım ki bana bırakmazsınız. Dinsiz olan gençliği imana getirmek, onları din namına avlamak için milliyet oltasını kullanmaya hacet yok. Hatta bu hareket zarar bile verir. Zira milliyet zokası zehirlidir. Onu yutanlar zaten dinsizlikle malul hastalar ise bu zehir ile şifa bulamazlar. Eğer dindar iseler o zehri yuttuktan sonra felah bulamazlar. Herhalde şuna emin olmalısınız ki İslamiyet'i şiddetle nehyettiği şeylerle barıştıramazsınız. İrkî asabiyetin şer'an nehyedilenlerden olması dünyada en uç gaye olan Müslümanların birliğini vücuda getirmek içindir. Siz ve özellikle öz "Türkçü" olan mesai arkadaşlarımız Türklük gayesine ne kadar haris iseniz şeriat sahibi de Müslümanlık gayesine sizin tasavvurunuzdan bin daha haristir. İslâm ağacının güzel meyvalarını taşıyan dalların baltalanması için yine şeriatın müsaadesinden medet umanlar pek büyük gaflet gösterirler!"

Bu bağlamda Babanzade' ye göre hiçbir şekilde milliyetçilik fikri hoş görülmemektedir. Özellikle de ne İslamiyet'ten nede milliyetçilik fikrinden vazgeçemeyenlere ayetle bir yol haritası çizilmektedir. Yani bir koltukta iki karpuz taşınamayacağını ihtar etmektedir. Bir gaye edinilecekse bunun birleştirici kuvvet olan İslamiyet olması gerektiğini vurgulamaktadır. İrkçılığı seçenlere ise dinsizlik gibi bir hastalığa sebep olacağını bildirmektedir. Çünkü İslamiyet ırkçılığı men etmektedir.

Babanzade'ye göre (2013: 36) sosyal hizmetlerin yerine getirilmesi, hiçbir zaman soyunuzla sopunuzla, en eski dedelerinizle övünmeye sebep olmamalıdır. Kendisine hitap edeceğiniz zaman "Ey Türk!" diyecek yerde, "Ey Müslüman!" diye söylenilmelidir. Kendisine daima Müslümanlığından bahsedilmelidir. Türklüğünden bahsedilmemelidir. Gayretini tahrik etmek istediğiniz zaman, Türklük namına değil, Müslümanlık namına tahrik edilmelidir. Türk tarihini İslam tarihinden ayırmamalıdır.

Babanzade göre ırkçılığın şer'i yasaklardan olması, dünyadaki gayelerin en yükseği olan İslam birliğini meydana getirmektir (Naim: 2013: 42). İslam birliğini engelleyen her şeyden kaçınılmalıdır.

Babanzade "Allah'a ve Resulüne itaat ediniz. Bir de aranızda anlaşmazlık çıkarıp da gevşemeyiniz." (Enfal, 46) ayeti üzerinden hiç şüphe yoktur ki, ümmetin

arasında çıkan anlaşmazlık ve ayrılık sesleri, uğursuz sesler olarak niteler. Bu seslerin en etkililerinden ve cahil insanların gönüllerinde en fazla kabul görenlerinden biri de milliyetçiliği esas alan davetçilerin ayrılık, gayrılık ve benlik feryatlarıdır. Çünkü milliyetçilik denilen bağlılık, düşkünlük, ister din için olsun isterse ırk için olsun herhalde tatlı bir şeydir. İslâm milleti ırkçılığın zehirli şerbetini içtiği takdirde elbette ki, kurtulamayacaktır (Naim, 2013: 50).

Ahmet Naim millet, milliyet (Türk, Türklük) duygularının dinin (İslam'ın) önüne geçirilmemesini asıl ölçü olarak sunmaktadır. Milliyetçiliğin kendisi kadar, hatta ondan daha ziyade sonuçları üzerinde ısrarla duruyor. Bu sonuçlardan ikisi çok önemlidir: milliyetçilik hareketleri İslam'daki kardeşlik ve birlik duygularını öldürür. Müslümanların kardeş olmaları ve Müslümanların birliği ilkelerini milliyetçilikle birleştirmek, uzlaştırmak ona göre mümkün değildir (Naim, 2013: 25-42).

Sonuç olarak Siyasi anlamda “ittihat-ı İslam” fikrini savunan Ahmed Naim, İslam kardeşliğine zarar veren “ırkçılık” kavramına doyurucu açıklamalar getirir. Irkçılık fikrini yorumlayarak dini açıdan “kabih” görülen anlayış ile “müstahsen” görülen anlayışları birbirinden ayırır.

SONUÇ

Sonuç olarak İslamcılığın II. Meşrutiyet sonrasında doğmuş bir ideoloji olarak incelenmesi istikametindedir. İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde XIX. yüzyıl ortalarından itibaren şekillenmeye başlayan İslamcılık düşüncesi, varlığını devam ettirme ve bütünlüğünü korumak amacıyla 1870'li yıllardan itibaren İmparatorluğun merkezinde güçlenen bir akım olmuştur. Entelektüel ve siyasi anlamda Mısır ve Hindistan'da ortaya çıkan İslamcılık, Osmanlı'da ilk olarak II. Abdülhamid tarafından desteklenmiş ancak, asıl hüviyetini 1908'den sonra kazanmıştır. Başka bir yaklaşımda İslamcılık, Osmanlı coğrafyasında düşünsel ve siyasal bir hareket olarak ortaya çıkmış bir akımdır. Aynı zamanda çağdaş Batı gelişmelerini Osmanlı toplum yapısına zarar vermeden getirmeyi amaçlayan Yeni Osmanlıların reform çabaları kapsamında ortaya çıkmış bir ideolojidir. İmparatorluğun kurtuluş umutları arasında sayılan İslamcılık, belirli bir yapısal değişim sonrası ortaya çıkmış bir düşünce değildir. Daha çok değişim özlemini dile getiren ve bu süreçte bir araç rolü oynama misyonuna sahip olan bir iddia şeklinde kendini göstermiştir.

İslamcılık, bir anlamda var oluşunu borçlu olduğu Batı karşısında her zaman dinamik ve dönüştürücü bir güce sahip olmuştur. Bir yandan çağın ve toplumsal ilişkilerin gereği olarak Batı'yı anlamak zorunda kalmış, öte yandan bu zorunluluklardan pratik faydalar elde etmeye çalışmıştır. Tek bir Batı'nın olmadığını fark etmek İslamcılar için farklı siyasetleri gerekli kılmıştır. Bir yandan sömürgeci ve ahlaki çöküntüler içinde kıvranan bir Batı, bir yandan da ilim ve teknolojiyle çağdaş medeniyetin kapılarını aralayan öteki Batı. İslamcılar bu iki Batı arasında, birinciye bütünüyle ve şiddetle karşı çıkmışken, ötekine daha sempatik yaklaşmışlardır. Bu ikinci Batı'yı izlemenin, kendi kurtuluşları için gerekli olduğunu keşfetmeleri ya da zannetmeleri, birincisi karşısında uyanık ve tepkisel olmalarına engel teşkil etmemiştir.

Fransız devrimiyle birlikte tarih sahnesinde yerini almış olan milliyetçilik bir sosyal olgu olarak modern dönemde ortaya çıkmasına rağmen geçmişle bağlarını hiçbir zaman koparmamıştır. Büyük milliyetçilikler toplumlarının tarihteki kültürel köklerine dayanarak geleceğe daha kararlı bakabilmektedirler. Milliyetçiliğin hareket haline gelmesi ise genellikle milli kültürel ve siyasi varlıklarının tehdit gördüğü

dönemlerdir. Milliyetçilik günümüzde çok farklı özellikler taşıyacağı, sıcak çatışmaların yerini sanal ve kültürel çatışmalara bırakacağı hissedilmektedir.

Çalışmada birinci kuşak İslamcılarının milliyetçiliğe bakışı değerlendirildiği için bu iki kavramın yani İslamcılık ve milliyetçilik üzerine iki bölüm ayrıldı. Bu konuda yukarıda kısaca beyan ettiğimiz mevzu üzerinde çalışıldı ve birinci kuşak İslamcılarının milliyetçiliğe nazarlarının arka planını irdelendi. Bu bağlamda özellikle Bediüzzaman Said Nursi, Mehmet Akif Ersoy, Babanzade Ahmet Naim'in milliyetçilik anlayışı çalışmanın ana gövdesini oluşturdu. Bu nokta vardığımız sonuç fikirlere sunulmaktadır.

Öncelikle Bediüzzaman Said Nursi'nin milliyetçilik anlayışını telif ettiği makale ve eserlerin de kavramlaştırarak anlatmaktadır. Milliyetçiliği menfi(olumsuz) ve müspet(olumlu) olarak iki kısma ayırır. Bu bağlamda tahlillerini yapar. Müspet milliyetçiliğin üzerinde durur. Menfi milliyetçiliğin verdiği zararları beyan eder ve tehlikeli olarak tanımlar. Menfi milliyetçiliği, ırkçılık olarak tanımlamaktadır. Bunun karşısına İslam milliyetçiliğini yani müspet milliyetçiliği çıkarıyor. Bu noktada ihtiyacı giderdiğini beyan etmektedir.

Bediüzzaman müspet milliyetçiliği, sosyal hayatın ihtiyaçlarından dolayı ortaya çıktığını beyan eder. Birbirine muavenet etmeye sebeptir; faydalı bir güç temin eder; İslam'daki samimi din kardeşliğini daha fazla sağlamlaştıracak bir araç olarak görmektedir. Bediüzzaman Avrupa'dan beslenen menfi milliyetçiliği şiddetle ret etmiş ve zararlarını göstermeye çapalamıştır. Eğer bir milliyetçilik olacaksa tüm İslam coğrafyasını kapsayan bir İslam milliyetçiliği yani müspet milliyetçilik olmalı ki İslam'ın birleştirici kuvveti bir araya toplansın. Bu görüş üzerinde durmaktadır. Netice olarak Nursi milliyetçiliği tamamen reddetmiyor. Menfi(olumsuz) ve müspet(olumlu) olmak üzere milliyetçiliği iki şekilde ayırt eder ve ırka dayanmış menfi milliyetçiliği kabul etmeyerek İslam milliyetçiliğini öne çıkarır ve birbirinle tanışma, muavenet ve dayanışma aracılığıyla olarak gördüğü müspet milliyetçiliği kabul eder.

Mehmet Akif Ersoy'da görülen durum şu şekildedir. Akif'in düşüncesinde dinin büyük yeri ve payı vardır. Mehmet Akif Ersoy, milliyetçiliğin ayrılıkçı etkilerini ve Osmanlı imparatorluğuna verdiği zararları yazdığı şiir ve yazılarda

tenkit etmiştir. Akif, İslam toplumlar arasında ırk ayrımı gözetmeyen bir anlayışta idi. Bu nedenle, Türkçülüğün karşısına durmuş, hatta “Turan İli namıyla bir efsane edindik; 'Efsane, fakat gaye!' deyip az mı didindik” (Ersoy, 2009: 896) diye yazmıştır. Milliyetçilik hareketlerini, Müslümanlar arasına tefrika sokacak, onları güçten ve kuvvetten düşürecek, Osmanlı Devleti’ni her takımdan güçsüzleştirecek fikirler olarak ele alıyordu ve tenkit ediyordu.

Müslüman unsurların birlikteliğini savunan bir İslam birliği milliyetçisi, Mütareke ve işgal döneminden sonra ise yani Arap ve Arnavutların ayrılıp geriye elde Anadolu'nun kalmasından sonra da yine siyasi konjonktür gereği İslam milliyetçisi olmuştur. Biyolojik olarak, etnik köken olarak Arnavut'tur ama hiçbir zaman Arnavutçuluk yapmamıştır. Yani biyolojik kimliğini öne çıkarıp, onu dava edinip ayrımcılık yapmamıştır, yapanları da lanetlemiştir. Bunun yerine yukarıda vurguladığımız gibi sosyolojik, kültürel ve siyasi kimliği olan İslam milliyetçiliği yapmıştır.

Babanzade de ise milliyetçilik ırkçılıkla bir görülmekte ve karşı durmaktadır. Milliyet ve ırkçılık davası gütmeyi İslam'ın varlığı için kanser kadar tehlikeli bulmuş, bunu “yabancı bir bid’at”, “Frenk hastalığı” olarak nitelendirmiştir. Ve bu hususta “İslam’da Davayı-ı Kavmiyet” adında önemli bir eser yazmıştır. Siyasi anlamda “İttihat-i İslam” fikrini savunduğu eserlerinde göze çarpmaktadır. En başta milliyetçiliği cahiliyet davası olarak gösterir. Zamanın Türkçülük fikriyatını güdenleri ikiye ayırır. Bunlar öz Türkçüler ve Türkçü- İslamcılardır. Öz Türkçüler büsbütün yeni bir ülkü ortaya çıkarmak, eski örf ve adet ile münasebet bağına keserek, yeni örf ve adet meydana getirmek “yeni bir iman” ile “yeni bir kavim” ve “yeni bir millet”, ortaya çıkarmak hevesindedirler. Öz Türkçülere göre İslamiyet ikinci planda görülür. Yani önce Türk sonra Müslümandır. Türkçü-İslamcılar olan diğer kısım ise ne serden, ne yardan geçebiliyorlar. İslami ülküyü de, kavmi ülküyü de feda etmek istemiyorlar. Bu bağlamda birincilerin üzerinde pek durmuyor. İkinci grubun yani Türkçü-İslamcıları uyarmaya çalışıyor onlardaki İslami duyguyu ön plana çıkarıp onların bu milliyetçilik fikrinden uzaklaşmaları için gayret gösteriyor.

Babanzade göre ırkçılığın şer'i yasaklardan olması, dünyadaki gayelerin en yükseğı olan İslam birliğini meydana getirmektir (Naim: 2013: 42). İslam birliğini engelleyen her şeyden kaçınılmalıdır.

KAYNAKÇA

- AKÇAM, Taner(2008). “Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce(4) – Milliyetçilik, (Ed.): T. Bora & M. Gültekingil, Cilt:4, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- AKÇURA, Yusuf. (1976), Üç Tarz-ı Siyaset, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- AKGÜN, B. ve ÇALIŞ Ş. H.(2008). “*Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce –Milliyetçilik-, (Ed.): T. Bora, C.4, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- AKTAŞ, Şerif(2008). “*Mehmet Akif Ve İnsan*”, Hece Dergisi, S.:133, Mehmet Akif Ersoy Özel Sayısı, Ankara
- AKTAY, Yasin(2003). “*İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – Muhafazakârlık, (Ed.): A. Çiğdem, Cilt:5, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ALTUNTAŞ, İ.H. (2011). Babanzâde Ahmet Naim (1872–1934), 12 Haziran 2015, <http://ismailhakkialtuntas.com/2011/12/15/babanzade-ahmet-naim-1872-1934/>
- ANONİM(2013a). Bediüzzaman Said Nursi Ve Hayru’l Halefi Ahmed Hüsrev Altınbaşak, Cilt I, Hayrat Neşriyat, Isparta.
- ANONİM(2013b). Bediüzzaman Said Nursi Ve Hayru’l Halefi Ahmed Hüsrev Altınbaşak, Cilt II, Hayrat Neşriyat, Isparta.
- ANONİM(2013c). Bediüzzaman Said Nursi Ve Hayru’l Halefi Ahmed Hüsrev Altınbaşak, Cilt III, Hayrat Neşriyat, Isparta.
- ANONİM (2014). “Babanzade Ahmet Naim”, 14 Haziran 2015, <http://www.biyografi.net/kisiayrinti.asp?kisiid=5217>
- ARABACI, Caner(2005). “*Eşref Edip Ve Sebilürreşad Üzerine*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık, (Ed.): Yasin Aktay, Cilt:6, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ARMAĞAN, M. (2001). “ Sunuş: Modernlik Ve Milliyetçiliğin Yeni Yüzleri”, Değişen Milliyetçilik, Der: Mustafa Armağan, Şehir Yayınları, İstanbul.

- ATASOY, Fahri(2005). Küreselleşme ve Milliyetçilik, Ötüken Yayınları, Ankara.
- AYAS, Nevzad(2011). “*Mehmet Akif Düşünce Ve Zihniyeti*”, Mehmet Akif: Hayatı, Eserleri Ve Yetmiş Muharririn Yazıları, Haz: F. Gün, Beyan Yayınları, İstanbul.
- AYDIN, Suavi(1993). Modernleşme Ve Milliyetçilik, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- AZİMLİ, Mehmet(2009). “*Arnavut Mehmet Akif Ve Devletin Bütünlüğü*”, Birinci Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiri Kitabı, 1. Cilt, Burdur.
- BAYDUR, Mithat(1994). Milliyetçilik, Ağaç Yayınları, İstanbul.
- BERKES, Niyazi(2003). Türkiye’de Çağdaşlaşma, Y. Hazırlan: A. Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- BERLİN, Isaiah(1992). “*Volksgeist’in Dönüşü*”, Çev: İ. Hakkı Yılmaz, NPQ Türkiye Dergisi, Kış-1992.
- BERKES, Niyazi(2003). Türkiye’de Çağdaşlaşma, Y. Hazırlan: A. Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- BİLGEGİL, M. Kaya. (1979). Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum.
- BOSTAN, M. Hanefi(2011). “*Said Halim Paşa’da İslamcılık Düşüncesi*”, Dil Edebiyat Ve Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl:1, Sayı:3, Türkiye Yazarlar Birliği, Ankara.
- BULAÇ, Ali(2005). “*İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık, (Ed.): Yasin Aktay, Cilt:6, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- CANATAN, Kadir(2013). “*Bir Kürt Aydını Olarak Said Nursi’nin Milliyetçilik Anlayışı*”, <http://www.tarihistan.org/bir-kurt-aydini-olarak-said-nursi-nin-milliyetcilik-anlayisi/4979/> , 10.03.2013, 23:25.
- CARR, Edward H.(1990). Milliyetçilik Ve Sonrası, Çev: O. Akın, İletişim Yayınları, İstanbul.
- CASSIRER, Ernst(1984). Devlet Efsanesi, Çev: N. Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul.

- CHATTERJEE, Partha(1996). Milliyetçi Düşünce Ve Sömürge Dünyası, Çev: S. Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul.
- CÜNDİOĞLU, Düccane(2005). Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- ÇAĞAN, Kenan(2015). Münevverden Entelektüele -Modernleşme, İslamcılık Ve Yerlilik-, Tezkire Yayıncılık, İstanbul.
- ÇAĞAN, Kenan(2009). “*Son Dönem Osmanlı Siyasetinde İslamcılık Ve Batılılaşma*”, Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet, Pınar Yayınları.
- ÇAĞAN, Kenan(2012). “*Namık Kemalde Devletin Niteliği Ve Temel Dayanakları*”, Akademik İncelemeler Dergisi(Journal of Academic Inquiries) ; Cilt:7; Sayı:1.
- ÇELİK, Hüseyin(1995). “*Bediüzzaman Said Nursi Ve İttihadı İslam Mefkûresi*”, Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III, Haz: Mehmet Paksu, Nesil Matbaacılık, İstanbul.
- ÇETİN, Nurullah(2012). Emperyalizme Direnen Türk: Mehmet Akif Ersoy, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara.
- ÇINAR, Menderes(2005). Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık, Dipnot Yayınları, Ankara.
- ÇİĞDEM, Ahmet. (2005), “*İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık, (Ed.): Yasin Aktay, Cilt:6, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DELLANOI, Gil(1998). “*Milliyetçilik Ve İdeolojik Kataliz*”, Uluslar Ve Milliyetçilikler, Der: J.Leca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- DURAN, Burhanettin. (2005), “*Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık, (Ed.): Yasin Aktay, Cilt:6, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DURAN, Hasan(2009). “*Mehmet Akif Ersoy’un İslamcılık Ve Milliyetçilik Düşüncesi*”, Birinci Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiri Kitabı, 1. Cilt, Burdur.

- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul(2006). Yakın Tarihimizde İslam Ve Irkçılık Meselesi, Kaynak Kültür Yayınları, İstanbul.
- FULLER, Graham E.(2004). Siyasal İslam'ın Geleceği, Çev: M. Acar, Timaş Yayınları, 1. Basım, İstanbul.
- EMRE, Akif(2008). “Bir İslamcı Şairin Gelecek Tasavvuru”, Hece Dergisi, Sayı:133 Mehmet Akif Ersoy Özel Sayısı, Hece Yayınları, Ankara.
- ERGİL, Doğu(1983). İdeoloji Ve Milliyetçilik, Turhan Kitabevi, Ankara.
- EROL, Murat(2008). “Sath-I Vatan Ya Da Mehmet Akif Ersoy'un Makaleleri”, Hece Dergisi, Sayı:133 Mehmet Akif Ersoy Özel Sayısı, Hece Yayınları, Ankara.
- ERSOY, Mehmet Akif(1991). Mehmet Akif'in Kuran-ı Kerim'i Tefsiri Mev'ıza ve Hutbeleri, Haz: A. ve N. Abdülkadiroğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- ERSOY, Mehmet Akif(1997). “Irkçılık”, Hazırlayan: V. Vakkasoğlu, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- ERSOY, Mehmet Akif(2009). Safahat, Hazırlayan: A. Vahap Akbaş, Beyan Yayınları, İstanbul.
- ERIKSEN T. Hylland(1991). Etnisite Ve Milliyetçilik/Antropolojik Bir Bakış, Avesta Yayınları, Çev: E. Uşaklı, İstanbul.
- GELLNER, Ernest(1992). Uluslar Ve Ulusçuluk, Çev: B. Eranlı Behar Ve G. Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul.
- GELLNER, Ernest(1998). “Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği”, Türkiye’de Modernleşme Ve Ulusal Kimlik, Ed.: S. Bozdoğan ve R. Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- GÜN, Fahrettin(2005). Eşref Edip İstiklal Mahkemelerinde -Sebilürreşad'ın Romanı-, 2. Baskı, Beyan Yayınları, İstanbul.
- GÜNDÜZALP, Selim(2011). M. A. Ersoy Hayatı ve Eserlerinden Seçmeler-Belge ve Fotoğraflarla-, 10. Baskı, Zafer Yayınları, İstanbul.

- GÖÇEK, F. Müge(2008). “Osmanlı Devletinde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce(4) – Milliyetçilik, (Ed.): T. Bora & M. Gültekingil, Cilt:4, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- HAYES, Carlton(1995). Milliyetçilik: Bir Din, Çev. M. Çiftkaya, İz Yayıncılık, İstanbul.
- HEGEL, G.W.F.(1994). Dünya Tarihi Felsefesi, Çev: D. Özlem, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- HOBSBAWM, E.J.(2006). Milletler Ve Milliyetçilik, Çev: O. Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- HUNTINGTON, Samuel(1993). Üçüncü Dalga, Çev: E. Özbudun, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara.
- KAFESOĞLU, İbrahim(1999). Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri, 3. Basım, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- KARA, İsmail(1990). “*Batıcılık*”, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Cilt: 1, Risale Yayınları, İstanbul.
- KARA, İsmail(2003). Din İle Modernleşme Arasında, 1. Basım, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- KARA, İsmail(2011). Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2- Metinler, Kişiler-, 4. İlaveli Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- KARA, İsmail(2014). Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1- Metinler, Kişiler-, 2. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- KARACA, Alaattin(2015). “*Mehmet Akif’e Göre Etnik Milliyetçilik*”, http://www.mehmetakifarastirmalari.com/index.php?option=com_content&view=article&id=389:mehmet-akife-goere-etnik-milliyetcilik&catid=27:milli-muecadele-ve-stiklal-mar&Itemid=162, 15.09.2015.
- KARAKAŞ, Mehmet. (2009), “*II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri*”, Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet, Edisyon, Pınar Yayınları.

- KARAKAŞ, Mehmet(2000). Türk Ulusçuluğunun İnşası, Vadi Yayınları, Ankara.
- KARAMAN, Hayrettin. (2005), “İslamcılık”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık, (Ed.): Yasin Aktay, Cilt:6, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KARPAT, Kemal H. (2009), Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din, Çev: G. Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul.
- KARPAT, Kemal H.(2009). Osmanlıdan Günümüze Kimlik ve İdeoloji, 3. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul.
- KARPAT, Kemal H.(2011). Osmanlıdan Günümüze Ortadoğu’da Millet, Milliyet, Milliyetçilik, Timaş Yayınları, İstanbul.
- KÖSOĞLU, Nevzat(2008). “Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Doğuşu ve Özellikleri” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce(4) – Milliyetçilik, (Ed.): T. Bora & M. Gültekingil, Cilt:4, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KUNTAY, Mithat C.(2014). Sarıklı İhtilalci Ali Suavi, Oğlak yayıncılık, İstanbul.
- KURTOĞLU, Zerrin(2005). “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Ve Siyaset”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık, (Ed.): Yasin Aktay, Cilt:6, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MARDİN, Şerif(2008). Türk Modernleşmesi, Makaleler 4, der: M. Türköne & T. Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MARDİN, Şerif(2010). Bediüzzaman Said Nursi Olayı - Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Çev: M. Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MARDİN, Şerif(2010). Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler 3, der: M. Türköne & T. Önder, İletişim Yayınları, , İstanbul.
- MARDİN, Şerif(2013). Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MERİÇ, Cemil.(1998). Bu Ülke, Y. Haz: M. Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MERİÇ, Cemil(2010). Umrandan Uygarlığa, Y. Haz: M. Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul.

- MERİÇ, Cemil(2010). Mağaradakiler, Y. Haz: M. Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MERT, Nuray(2005). “*Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık, (Ed.): Yasin Aktay, Cilt:6, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MÜRSEL, Safa(2010). Bediüzzaman Said Nursi Ve Devlet Felsefesi, Nesil Matbaacılık, İstanbul.
- NAİM, B. Ahmet(2005). İslam Irkçılığı Men Etmiştir, 2. Baskı, İhvan Neşriyat, İstanbul.
- NAİM, B. Ahmet(2013). İslam’da Kavmiyetçilik Yoktur, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- NURSI, B. S.(1978). Divan-ı Harb-i Örfi, 1. Baskı, Sözler Neşriyat, İstanbul.
- NURSI, B. S. (1991). Münazarat, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul.
- NURSI, B. S.(1995). Lem’alar, 1.Baskı, Sözler Neşriyat, İstanbul.
- NURSI, B. Said(2005). “*Savunma*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık, (Ed.): Yasin Aktay, Cilt:6, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- NURSI, B. S.(2007). Hutbe-i Şamiye, Cep Boy, Söz Basım Yayın, 1. Baskı, İstanbul.
- NURSI, B.S.(2010a). “*26. Mektup*”, Mektubat I (Osmanlıca), Altınbaşak Yayınları, Isparta.
- NURSI, B.S.(2010b). “*29. Mektup*”, Mektubat II (Osmanlıca), Altınbaşak Yayınları, Isparta.
- NURSI, B. S.(2014). Emirdağ Lahikası II(Osmanlıca), Sözler Neşriyat, İstanbul.
- ÖZDENÖREN, Rasim(2005). “*Necip Fazıl Kısakürek*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık, (Ed.): Yasin Aktay, Cilt:6, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÖZEK, Çetin(1982). Devlet Ve Din, 1. Basım, Ada Yayınları, İstanbul.
- ÖZKIRIMLI, Umut(1999). Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış, Sarmal Yayınevi, İstanbul.

- PAŞA, Said Halim(1983). Toplumsal Çözülme- Buhranlarımız-, Buhran Yayınları, İstanbul.
- PAŞA, Said Halim(2009). Buhranlarımız Ve Son Eserleri, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul.
- ROUSSEAU, J, Jacques(1982). Toplum Sözleşmesi, Çev: V. Günyol, Adam Yayıncılık, İstanbul.
- ROY, Olivier(1994). Siyasal İslam'ın İflası, Çev: C. Akalın, 1. Basım, Metis Yayınları, İstanbul.
- SARIBAY, A. Yaşar(1995). Postmodernite Sivil Toplum Ve İslam, İletişim Yayınları, İstanbul.
- SMITH, Anthony(2013). Milliyetçilik (Kuram-İdeoloji-Tarih), Çev: Ü.H. Yoksal, Atıf Yayınları, Ankara
- SMITH, Anthony(2002). Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, Çev: D. Kömürcü, Everest Yayınları, İstanbul.
- SOROKİN, A. Pitirim(1972). Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, Çev: M. Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- SÖNMEZOĞLU, Faruk(1957). “*Milliyetçilik*”, Ansiklopedik Politika Sözlüğü, İstanbul.
- SUNGU, İhsan(1940). Tanzimat ve Yeni Osmanlılar, Maarif Matbaası, İstanbul.
- ŞEN, Y. Furkan(2004). Globelleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri, Yargı Yayınevi, Ankara.
- ŞEN, H. (2011). Türk İslâmcılarının Milliyetçilik Algıları, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 26, Muğla.
- ŞENGÜLER, İsmail Hakkı(2000). Açıklamalı Mehmet Akif Külliyyatı, 5.Cilt, Hak Yayıncılık, İstanbul.
- TUNAYA, T. Zafer(1962). İslamcılık Cereyanı, Baha Matbaacılık, İstanbul.
- TÜRKDOĞAN, Orhan(1995). Niçin Milletleşme? Milli Kimliğin Yükselişi, Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, İstanbul.

- TÜRKÖNE, Mümtaz ‘er(1991). Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul.
- TÜRKÖNE, Mümtaz ‘er(2003). Türk Modernleşmesi, Lotus Yayınları, Ankara.
- UZUN, Turgay(2000). Bir Siyasal İdeoloji Olarak Milliyetçilik Ve Türk Siyasal Hayatında Kurumsallaşması: MHP Örneği, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- UĞURLU, Seyit B.(2010). “*Eklektik Bir Tanzimat Aydını: Ali Suavi Efendi (1838–1878)*”, History Studies International Journal Of History, Volume 2/2.
- ULUDAĞ, Süleyman(2008). “*Selefilik-Sufilik Ve Akif*”, Hece Dergisi, Sayı:133 Mehmet Akif Ersoy Özel Sayısı, Hece Yayınları, Ankara.
- UYGUNER, Muzaffer(1991). M. A. Ersoy Yaşamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- VAHİDE, Şükran(2006). “*Said Nursi’nin Hayatının Bir Kronolojisi*”, İ. M. Abu-Rabi(Ed.), Âlim Ve Düşünür Olarak Bediüzzaman, Etkileşim Yayınları, İstanbul.
- YAVUZ, Hakan(2005). Modernleşen Müslümanlar, Çev: Ahmet Yıldız, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- YEĞEN, Mesut(2008). “Türk Milliyetçiliği Ve Kürt Sorunu”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce(4) – Milliyetçilik, (Ed.): T. Bora & M. Gültekingil, Cilt:4, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- YILMAZ, Nuh(2005). “*İslamcılık, AKP, Siyaset*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – İslamcılık, (Ed.): Yasin Aktay, Cilt:6, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ZÜRCHER, Eric Jan(2010). Modernleşen Türkiye’nin Tarihi, 25. Baskı, Çev.: Yasemin Saner, İletişim Yayınları, İstanbul.