DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Bedri Gencer

İSLÂM'DA MODERNLEŞME

(1839-1939)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bedri Gencer

İslâm'da Modernleşme
1839-1939

DOĞUBATI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

1. Baskı: Lotus Yayınları, 2008
2. Baskı: Doğu Batı Yayınları, Mayıs 2012
4. Baskı: Nisan 2017

Yayına Hazırlayan
Taşkın Takış

Kapak Tasarım
Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama
Harun Ak

Baskı
Tarcan Matbaacılık

Doğu Batı Yayınları
Ankara Merkez:
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 425 68 64 / 425 68 65

İstanbul Dağıtım:
Narlıbahçe Sok. Özhekim Han
Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 0 212 243 47 11

www.dogubati.com

ISBN: 978-975-8717-84-2 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-78 Siyaset Bilimi-6

Kapak Resmi: Cameron Rex Hibbert, *Alhambra*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bedri Gencer

7 Nisan 1968'de Konya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1991'de Mimar Sinan Üniversitesi'nden Sosyoloji lisans, 1993'te Marmara Üniversitesi'nden İktisat Tarihi yüksek lisans, 1998'de İstanbul Üniversitesi'nden Uluslararası İlişkiler doktora derecesi, 2004'de Siyaset Bilimi doçenti unvanını aldı. 2009'da Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde profesör oldu. Halen aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü Başkanı'dır. Profesyonel yazı hayatına 1986'da *İlim ve Sanat* dergisinde başlayan Gencer'in birçok popüler ve akademik dergide Türkçe ve İngilizce makaleleri yayınlandı. Öğrencilik yıllarında İngilizce ve Arapça'dan tercümeler yaptı. 2008'de *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, 2011'de *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet* isimli ikinci eseri yayınlandı. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

Sunuş....11
Dördüncü Yayına Önsöz....17
Üçüncü Yayına Önsöz....21
İkinci Yayına Önsöz....25
Birinci Yayına Önsöz....31
Özet....39

Giriş: Din ve Modernlik....49
İbrahimî Din ve Ümmetler....51
Gelenek....52
Modernlik....56
İdeoloji ve Ütopya....62
İslâm Düşüncesi....69
A. Tecdit ve Müceddit....72
B. Komünalizm ile Kozmopolitanizm Arasında....80
İslâm Yorumları....85
A. Osmanlı İslâm Yorumu....89
B. Arap İslâm Yorumu....95

Birinci Bölüm: Medenîleştirici Batı'nın Gelişi....100
Medenîleştirici Batı'nın Gelişi I: Sıcak Savaş: Modernleştirme....105
A. Napoléon'un Mısır Seferi....105
Medenîleştirici Batı'nın Gelişi II: Soğuk Savaş: Sekülerleştirme....114
A. Din Olarak Türk İslâmının Ötekileştirilmesi....119
B. Medeniyet Olarak Arap İslâmının Kurgulanması....132
C. İslâm'ın Türevselleştirilmesi....141

İkinci Bölüm: Batı'ya Karşı Batı için....146
Batı'nın Gelişinin Şoku....146
Osmanlı'nın Modernlikle İmtihanı....151
A. Kadersel Değişimin Mantığı....151
B. Tanzimat: Sonun Başlangıcı....155
C. Tanzimat'tan İstibdad'a....164
D. Aydınlanmadan Meşrûlaştırmaya....174
E. Kültür Savaşına Karşı Osmanlı....184
F. Garp Meselesi Karşısında Ahmed Rıza....192

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mısır'ın Modernlikle İmtihanı....200
A. Bir Derebeyinin Açtığı Çığır....200
B. Sağlıklı Emperyalizm....208

Üçüncü Bölüm: Modernizme Giden Yol....217

Ulemâdan Aydınlara....217
A. Ulemânın Düşüşü....220
B. Ulemâdan Üdebâya....226
C. Fıkıhtan Sosyolojiye....230
D. Aydın Siyasetinin Doğuşu....248
Medenîleştirici Batı'nın Gelişi III: Yumuşak Emperyalizm....251

Dördüncü Bölüm: Modernizm Karşısında İslâm....260

İslâm Modernizmi....260
A. "Gâvura Gâvur Denmeyecek": Modernleşmeye Tepki....265
B. "İslâm, Zâmin-i Terakkidir": Sekülerleşmeye Tepki....269
C. Tahkik Olarak Tecdit....270
D. Yeni Dünya Yeni Kelâm....279
E. İslâm Aydınlanmasından İslâm Modernizmine....288
F. İslâm Modernizminin Haritası....293
G. İslâm Modernizminin Seyri....300
H. İslâm Modernizminin Tetkiki....307
İdeolojileşme Örüntüleri....316
Dinden İdeolojiye....320
A. Islâhtan İhyâya....320
B. İdealden İdeolojiye....324
C. Hikmetten İdeolojiye....326
Garp Meselesi....330
A. Hürriyete Karşı Serbesti Davası....330
B. Meşrûiyet ve Akliyet....337
C. Meşrûlaştırma Başarısı Olarak Batı Medeniyeti....346
D. Teşebbüh ile Misilleme Arasında....350
E. Aklileştirme Başarısı Olarak Batı Medeniyeti....357
F. Batı Medeniyetine Eklektik Yaklaşım....363
G. Modernizmin Türleri....370

Beşinci Bölüm: Muhafazakârlık....382

Reformizm....382
Pasif Muhafazakârlık....385
Aktif Muhafazakârlık, Sava Paşa: Usûl-i Fıkıhta Tecdit....389
İbni Haldun'un Son Şakirdi: Ahmed Cevdet....403
A. Din ile Devlet Arasında....407
B. Mecelle Projesi....410

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Tunuslu Hayreddin....415
Geleneksel Aktivizm....422
A. Tasavvufla İç Fetihten Dış Fetihe....422
B. Şekib Arslan....435

Altıncı Bölüm: Mesihçilik....440

Afgânî Muamması....440
Mesih'i Beklerken....445
Mehdî'yi Beklerken....449
Afgânî İstanbul'da....455
Beklenen Mehdî'den Devrimci Mehdî'ye....461
Dinden İdeolojiye....470
A. Dünyayı Açıklamadan Değiştirmeye....477
B. Sivil Din Arayışı....485
C. Seferberlikten Devrime....493

Yedinci Bölüm: Eleştiri....499

Osmanlı Eleştirisi....506
A. Batılılaşma Eleştirisi....506
B. Ulemâ Eleştirisi....507
C. Fıkhın Kifayeti....509
Geleneğe Karşı Modernizm ve Fundamentalizm....512
A. "Kör Taklit"....523
Öteki Tedeyyünün Eleştirisi....526
A. Kimlik Siyasetinin Dönüşümü....526
B. İslâm Karşı Arap Medeniyeti....535
C. "Acem İslâmı"nın Eleştirisi....541

Sekizinci Bölüm: Yeni Paradigma....553

Aklî Dinden Tabiî Dine....554
Tabiî Dinden Pozitif Dine....563
Akıl ile Gönül Arasında....571
Din Karşısında Bilim....576
İlme Karşı Marifet....590
Tabiî Hukuk....593
Hukuk-Değer İlişkisi....603
A. Güzel'den Yararlı'ya....605
B. "Yararlı"nın Çıkmazı....610
Yeni İslâm....613
Yeni Hukuk....620
A. Maslahattan Yararlığa....623
B. Hukuki Eklektisizm....627

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Dokuzuncu Bölüm: Yeni Toplum 632
Adalete Çağrı 632
Hak Gâsıbı Leviathan'ın Reddi 639
Hâkimiyet Meselesi 646
A. Hâkimiyetin Patrimonyal Tahkimi 653
B. Halkın Hâkimiyetini Korumak 658
Mesihçi Anayasalcılığın İflası 661
Modern Kamuoyunun Doğuşu 673
Abduh'un Siyasî Vizyonu 682
A. Seküler Bir Siyasete Doğru 685
Demokratik Çoğulculuk Sorunu 697
Siyasî Kültür ve Katılım 701
İktisadî Sorun 706
A. İktisadî Seferberlik İhtiyacı 706
B. Zıt Paradigmalar Arasında 712

Onuncu Bölüm: Yeni İnsan 717
Eğitimin Değişen Mânâsı 717
Pozitivistik Eğitimin Çıkmazı 724
Kader Konusuna Dönüş 730
Kader İnancı Hürriyet Değeri 742
A. Adaletten Hürriyete 746
İradeye Çağrı 754
Hümanizm ve Şeref 762

Sonuçlar 767
Özgürlük ve Sekülerizm 774
Aydından Tekrar Âlime 781
Dâru's-Sünne ve Beytü'l-Hikmeyi Yeniden Kurmak 791

Bibliyografya 795
Dizin 851

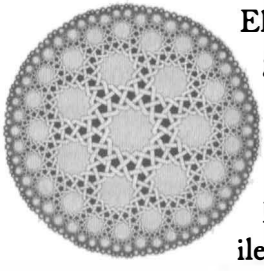
Tablolar

Tablo 1 105
Tablo 2 122
Tablo 3 261
Tablo 4 316
Tablo 5 320
Tablo 6 351
Tablo 7 380

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sunuş

Bedri Gencer'in Çığır-Açıcı "İslâm'da Modernleşme" İncelemesi



Elinizdeki eserin yazarı Bedri Gencer ile nisbeten geç bir tarihte, yanlış hatırlamıyorsam 1999 yılında bir toplantıda tanışmıştık. Daha sonra sürekli görüştük. Gerek yaptığımız sohbetler, gerekse çalışmaları sayesinde onun istisnaî entelektüel kişiliğini fark ettim. Karşımda olağanüstü bir tecessüs ile öğrenme ve öğretmeye kendisini adamış, önemli eserler verme potansiyeline sahip bir kişi vardı. Bu beklentileri boşa çıkarmayan Bedri, sonunda kendisinden beklenen ilk büyük eseri verdi.

İslâm'da Modernleşme, 1839-1939, hem keyfiyet, hem kemiyet itibariyle büyük bir eser. Eserin büyüklüğü, yazarın konuyu "evrensel" bir perspektiften incelemesinden kaynaklanıyor. Bundan kasıt, Doğu ve Batı'yı kuşatan, bütüncül, çok-katlı bir mukayeseli perspektiftir. İslâm dünyasının modernleşmesi, temelde Batı'nın kültürel etkisinden kaynaklandığı için akültürasyon kaynağı Batı'daki dönüşüm kavranmaksızın Doğu dünyasının zorlandığı modernleşmenin de kavranamayacağı tabiîdir. Bu yüzden Gencer, önce bizzat Batı'nın yaşadığı modernleşme tecrübesinin mukadderatını tespit ediyor. Onun tespitine göre "sekülerleşme" de denen Batılı modernleşme, bir "evrensel âdil düzen" kurma fikrinden kaynaklanıyor. O, Batılı modernleşmenin arkasında yatan bu "kozmopolis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ve teodise" münasebetini keşf etmek suretiyle modernleşmelerin etkileşimini bir medeniyetler karşılaşması olarak ele alıyor.

Buradan hareketle Gencer, gördüğüm kadarıyla üç-katlı bir mukayese yapıyor. Birincisi, aslında dinin dışarıdan dönüştürülmesi anlamına gelen "sekülerleşme" de denen modernleşme karşısında üç İbrahimî din, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın zorlandığı modernleşmenin mukayesesi. Burada o, zorlandıkları modernleşmenin dinamiklerinin ortaklığına karşılık modernleşme tarzlarının bu üç dinin karakteristiklerine göre değiştiğine dikkat çekiyor. İkincisi, münhasıran Batılı ile İslâmî modernizmin mukayesesi. Üçüncüsü, Batılı modernlik karşısında Türk ve Arap İslâm düşüncelerinin mukayesesi. Bedri Gencer, erken modern İslâm dünyasında geliştirildiğini tespit ettiği "Türk, Arap ve Hint" olmak üzere belli başlı üç İslâm yorumunu İslâm modernizmine ilişkin genel çerçevede karşılaştırmakla birlikte derinlemesine, mukayeseli bir vak'a incelemesi için doğal olarak Türk ile Arap İslâm düşüncesi üzerinde yoğunlaşıyor. Buradaki "Arap"tan kasıt ise, Arap dünyasının merkezinde yer alan, İslâm modernizminin kaynağı Mısır.

Onun yaptığı bu çok-katlı mukayesenin en sofistike örneği, XIX. asırda zirveye çıkan medeniyetlerin karşılaşmasını tahlilinde görülmekte. Kozmopolitanizmin sekülerleşmesi sürecinde dinini medeniyete dönüştüren Batı'nın kendi meşrebine uygun olarak benimsediği "medeniyet olarak Arap İslâm"ına karşı "din olarak Türk İslâmı"nı nasıl ötekileştirdiğini, sanıyorum bugüne kadar ilk kez Bedri Gencer tespit ediyor. O, bu esnada XIX. asır Müslüman aydınlarını ayağa kaldıran ve aslında Katolik/Protestanlık arasındaki Avrupa-içi kültür savaşından dışarıya yansıtılan ünlü "İslâm, mâni'-i terakkîdir" tezindeki ilerleme karşıtı İslâm'dan kasdın, bu, fıkha dayalı "din olarak Türk İslâmı" olduğunu keşf ediyor. Yalnız burada vurgulanması gereken hayatî nokta, onun "Türk İslâmı"ndan kasdının, Türkiye gibi ulus-devletlerinde sıkça yanlış anlaşıldığı gibi bir "sivil din" olmadığı, tam aksine, kozmopolitanizmin bayraktarı bir topluluğun kendisini özdeşleştirdiği evrensel "bir din olarak İslâm" olduğudur.

Bu doğrultuda Gencer'in en orijinal katkılarından biri, XIX. yüzyıl Osmanlı ve Mısır düşünürlerinin İslâm'ı yeniden yorumlama tarzlarının, Batılı modernliği/medeniyeti, özgül İslâm yorumları uyarınca "meşrûiyet" ve "akliyet" ile kavramsallaştırmalarına göre değiştiğini tespit etmesi. Son Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin gerek modernliği tasavvur,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gerek geleneği tenkit ve gerekse bunlara dayanarak İslâm'ı yeniden yorumlama tarzlarının *tedeyyün* denen spesifik İslâm yorumlarına göre değiştiğinin tespiti, modern İslâm'daki dinamizm ve çeşitliliğin anlaşılmasında anahtar öneme sahip. Benim de bir makalemde işaret ettiğim gibi (Mardin 2005), sömürge-sonrası paradigmalara meydan okuyan tek örnek olarak Türk İslâm yorumunun tarihî anlamının bu tür mukayeseli bir perspektiften tespiti, modern İslâm incelemelerine yeni bir boyut getirerek Batılı araştırmacıların ezberini bozacaktır.

Eserin büyüklüğü, ikinci olarak, yazarın seçtiği bütüncül perspektifin gerektirdiği vukufla konuyu işlemesinden kaynaklanıyor. Tabiatıyla konunun işleneceği perspektifin seçimiyle gerekli entelektüel donanım birbirine bağlıdır. Kendisinin de dikkat çektiği gibi bugüne kadar bu denli kuşatıcı bir perspektiften modern İslâm'ın incelenememiş olması, bunun gerektirdiği Doğulu ve Batılı kültür veya İslâmî ve sosyal bilim formasyonlarını terkipteki zorluktan kaynaklanıyor. Bedri Gencer, değil sosyal bilim disiplinleri, felsefî ile dinî ilimler arasında bile ayırımın tanınmadığı geleneksel "ilm-i küll" anlayışını benimseyerek bu terkibin optimal ölçüde başarıldığı istisnaî formasyona ulaşmış biri.

O, benim tanıdığım, İslâm'ı, İslâmî kaynak ve terimleri hakkıyla bilen ender kişilerden biri. Bundan kasdım, ansiklopedik bir bilgiden çok özümsenmiş bir bilgi. O, vukûflu bir İslâm âlimi olarak birinci el, Arapça kaynaklara atıfla işlediği konularda aktif tavır alıyor; Şeyhülislâm Mustafa Sabri ile birlikte Mâtürîdiye'yi eleştirerek Eş'ariye'yi teolojik bir mezhebin ötesinde İslâmî paradigmanın kendisi olarak görmesinde olduğu gibi. Eser boyunca işlediği "şeriat, fıkıh, sünnet, bid'at, maslahat, tahsin, takbih, içtihat, taklit, telfik, ihtilâf, kader" gibi çağdaş İslâmî tartışmanın merkezinde yer alan bütün konularda onun aktif tavrını görmek mümkün. Onun Muhammed Abduh gibi İslâm modernistlerinin görüşlerinin bugüne kadarki en kapsamlı ve derin eleştirisini yaptığını söyleyebilirim. Dizininden anlaşılacağı gibi, Ubeydullah Debûsî'den Cemâleddîn Kâsımî'ye, Molla Fenârî'den Ali Haydar'a gelmiş geçmiş sayısız İslâm âlimine atıf yapılması, incelemedeki perspektifin genişliğini gösteriyor.

Diğer taraftan yetkin bir sosyal bilimci olarak Bedri Gencer, İslâm'da modernleşme sürecini incelemede birinci el kaynaklara atıfla tüm Batılı teorilerden yararlanıyor. Onun İngilizce "Osmanlı İmparatorluğu'nda kamuoyunun doğuşu" hakkındaki gibi başka çalışmalarını okuduğum-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

da da teorik yoğunluk dikkatimi çekmişti. Onun çalışmaları, "kamuoyu, anayasa" gibi ele aldığı konuyla ilgili bütün teorik birikimi süzmesiyle temayüz ediyor. Bu yoğunluk, eserinin bibliyografyasından da anlaşılabilir. Kanaatimce şimdiye kadar bir eserde bu kadar zengin bir bibliyografya görülmüş değildir.

Gene dizininden anlaşılacağı gibi, şimdiye kadar bu tür bir eserde bu kadar Batılı aydın ve teoriye atıf yapıldığı da görülmüş değil. Gencer, örneğin, Batı ile İslâm'ın modern karşılaşmasının mantığını, bugün dünyada ve Türkiye'de unutulmaya yüz tutan Toynbee'nin "tahaddî ve karşılık" denen akültürasyon modelinden yararlanarak açıklıyor. Batılı modernleşmenin kozmopolis vizyonunun dönüşümü olarak açıklanmasında Türkiye'de ne kadar tanındığını bilmediğim Stephen Toulmin'den yararlanıyor. O, keza Reinhart Koselleck ve Reinhard Schulze gibi Türkiye'de isimleri bile zor bilinen Batılı bilginlerin teorilerine atıfla İslâm'da modernleşme sürecini açıklıyor. Gencer, aslında Aydınlanma denen Batılı modernleşme sürecini açıklamayı hedefleyen bu bilginlerin teorilerinden hareketle İslâm'da modernleşme sürecini evrensel perspektiften bir "medeniyetler karşılaşması" olarak çözümlemeyi başarıyor.

Hatta o, bununla kalmayarak modern aktivizmi açıklamak için daha da derine iniyor. O, "hümanizm" ve "devrimcilik" denen dünyayı değiştirme iradesinin her yerde mistisizmden kaynaklandığı, Batı'da Jacob Boehme ve Christian Thomasius gibi büyük mistiklerin temsil ettiği bu vizyonun Isaac Luria ile başladığı ve onun da Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'den etkilendiği gibi çarpıcı bir bulguya ulaşıyor. Osmanlı'da başlıca Şeyh Gâlib'de görülen bu mistik-hümanistik eylem vizyonu, daha derine inildiğinde Seyyid Ahmed Han'dan Muhammed İkbal'e, Namık Kemal ve Ziya Gökalp'tan Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh'a bütün XIX. asır Müslüman aydınlarında görülebilirdi, Gencer'e göre. Isaac Luria'dan Ziyâeddîn Gümüşhânevî'ye bu çarpıcı vizyon ortaklığının keşfini ona borçluyuz.

O, böylece evrensel bir perspektiften İslâm'da modernleşme sürecinin ne derece köküne inilebileceğini, konunun incelenmesinin sınırlarını bize gösteriyor. Bununla birlikte Gencer, Batılı teorileri sadece İslâm'ın modernleşmesini analize yarayacak araçlar olarak ödünç alarak kullanmıyor, aynı zamanda yeri geldikçe bunların orijinal eleştirisini yapmaktan da geri durmuyor. Örneğin ona göre Max Weber'in Batılı modernleşme sürecini esas aldığından yanıltıcı olarak kavramsallaştırdığı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"özsel veya değersel-akliyet", aslında "meşrûiyet" anlamına geliyor. Gencer, İslâm dünyasına karşı tavırları açıklarken Batı'da Protestanlık ve liberalizm gibi teolojik ve felsefî ekoller arasındaki gizli münasebete, klasik ile modern liberalizmler arasındaki farka dikkat çekiyor. Bu bakımdan eser, sadece İslâmî değil, aynı zamanda Batılı modernleşme sürecinin de orijinal bir tahlili olarak okunabilir.

Bedri Gencer'in benimsediği Alman geleneğine özgü mukayeseli-tarihî perspektifin önemi, özellikle kavramların izini sürmede görülüyor. O, bizde nadir görülen bir yaklaşımla bir taraftan etimoloji-filoloji sayesinde orijinal, kök anlamlarına inerek kavramların "arkeolojisi"ni, diğer taraftan Reinhart Koselleck tarafından geliştirilen *begriffsgeschichte* (kavram tarihi) perspektifinden örneğin "millet, devlet" gibi kavramların anlamlarının zaman içinde nasıl değiştiğine bakarak "sosyolojisi"ni, diğer taraftan da kavramların farklı dillerdeki karşılıklarını bularak "tercüme"sini yapıyor. Örneğin Batı dillerinde kullanılan *reason* kavramının aslında *akıl* değil, *hikmet* anlamına geldiğini, Latince ve Almanca *decorum* ve *bildung* kavramlarının İslâm ahlakının merkezî kavramı *edeb*'e tekâbül ettiğini ondan öğreniyoruz. Özellikle İngilizce ve Almancada olduğu gibi tarihî sözlüklerden mahrum dilimizde kanaatimce bu tür bir çaba daha da önem arz ediyor. Bu arada onun dile hâkimiyetini, sağlam ve akıcı üslubunu da takdirle belirtmek lazım.

Gencer, çalışma boyunca Doğu ve Batı düşüncesine eşit vukûfunu gösteriyor; Batı düşünce tarihine atıfla İslâm dünyasında klasik ile modern deizmler ve rasyonalizmler arasındaki farkın, Batı düşüncesinde estetik ile yararcılığın doğuşu arasındaki ince etkileşime atıfla Muhammed Abduh'un nasıl "hüsn ile maslahat" kavramlarını dönüştürerek Batı-tarzı yararcı bir İslâm anlayışına kaydığının açıklamasında olduğu gibi. Okuyanlar, eserde birçok orijinal, çarpıcı tahlille karşılaşacaktır. Midhat Paşa ile Cemâleddîn Afgânî örneklerinde anayasalcılık ile mesihçilik arasındaki ince ilişkinin, aslında ortak bir Şî'î politik kültüre dayandıkları halde Namık Kemal ile Cemâleddîn Afgânî'nin modernlik karşısında niçin zıt istikametlerde bir kimlik arayışına giriştiklerinin tahlili, bunlara örnek verilebilir. Gencer, özellikle mesihçiliği devrimciliğe dönüştüren Karl Marx ile mukayese yoluyla kariyerini analiz ederek çağdaş İslâm dünyasının en tartışmalı kişisi Cemâleddîn Afgânî bilmecesinin çözüm yolunu da gösteriyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bedri Gencer'in bu kadar yoğun bir inceleme sonunda ulaştığı, özellikle Türk sekülerleşmesinin tarihî dinamikleri ve anlamına dair sonuçlar da oldukça önemli. Ona göre sekülerleşme, küresel bir tarihî devir olarak ulus-devletlerine özgü, İbni Haldun'un terimiyle "nesep asabiyeti"ne dayalı bir kolektivite olarak "ulus" ile tüzel bir kişi olarak "devlet"in kaçınılmaz gereği. Diğer taraftan o, süregelen zıt perspektiflerden farklı bir perspektiften bakarak, M. Kemal'in "hissinin babası" Namık Kemal'in öngördüğü üzere, Batı'daki gibi normatif yerine şeriatın askıya alınması şeklinde mekanik bir sekülerleşme olarak gerçekleşen Türk modernleşmesinin aslında İslâm idealine dayalı Türk kozmopolitanizminin sürekliliğini gösterdiği sonucuna varıyor. Bu çalışmanın, Gencer'in Türkiye'yi merkezine yerleştirdiği İslâm dünyasının nereden gelip nereye gittiği hakkında okuyanlara önemli bir vizyon kazandıracağı muhakkaktır.

Evet, eser, gerek niteliği, gerek niceliği bakımından ciddî bir okumayı gerektiriyor. Bedri Gencer'i bu parlak başarısından dolayı tebrik ederken eserinin hak ettiği ilgiyi görmesini temenni ediyorum. Onun bu kitabıyla gerek Türk sosyal bilim, gerekse de dünya modern İslâm literatüründe bir çığır açtığını söylemek mübalağa olmayacaktır. En kısa sürede İngilizce yayınlanması, kitabın dünya çapında öneminin bilinmesini sağlayacaktır. Bu arada çeşitli bilimsel toplantılarla "Bedri Gencer'in eseri vesilesiyle İslâm ve modernleşme" konusunun tartışılması gerektiği kanaatindeyim. Onun bu abidevî eserinin ardından ona bağlı başka önemli eserler üzerinde çalıştığını biliyor ve Türkiye gibi zor bir ülkede bu çalışmaların tamamlanabilmesi için ona gereken desteğin verilmesini diliyorum.

Etiler, 15 Kasım 2008
Şerif Mardin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Dördüncü Yayına Önsöz

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ
وَبِهِ التَّوْفِيقُ وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ وَبِهِ الثِّقَةُ وَعَلَيْهِ التُّكْلاَنُ
الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَى سَيِّدِ الْعَالَمِينَ
وعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمِعِينَ
وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ

Açıkçası elinizdeki kitabı yayınlamadan önce her baskıda bir önsöz gerektirecek bir tadilat yapacağımı tahmin etmezdim. Bilhassa inceleme türü eserlerinin yeni baskısını yapan hemen hemen her yazar, bu problemi yaşar. Herkes zamanla entelektüel tekâmül kayd ettikçe eski yazdıklarını tadil ihtiyacı duyar. Ancak bir veya iki seferden sonra eski eseri tadil gayretinin sonu olmadığını anlayınca pes eder; değişen fikirlerini yeni baskıların önsözünde ifadeyle yetinerek yeni birikimini yeni çalışmalara dönüştürmeye yönelir. Bu yüzden ikinci eserimiz *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*'in ikinci baskısında herhangi veya ciddî bir tadilat düşünmüyorum. Ancak bu eserin yeni baskılarında tadilatı sürdürmemizin sebebi, kaynak bir eser olmasıdır. Kaynak bir eser, nisbî kalıcılığı itibariyle yazarı ve okuru tarafından daha çok ihtimamı hak eder. Bu kadar şümullü bir eserin bir o kadar yorucu tadilatı için sanıyorum bu yeterli bir gerekçedir.

Bu yüzden bu dördüncü baskıda da hayli vakit alan esaslı bir tadilat yapma zarureti hissettim. Son ilmî gelişmeler ışığında çalışmayı neredeyse baştan aşağı gözden geçirerek yeniden yazdım, yeni başlıklar ekledim, pürüzlü cümleleri düzelterek dilini daha akıcı, rafine hale getirmeye çalıştım. Kitapta işlenen konularla ilgili önemli yeni yayınlara atıf

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yaptım. "İbrahimî dinler, deizm, tecdit, tahkik" gibi birçok kavramsallaştırma ve tasnifi ya kavramsal giriş kısmında "İbrahimî Din ve Ümmetler" başlığı altında veya ilgili yerlerde tadil ettim. Musa Kazım ve Ziya Gökalp gibi Abduh'tan etkilenen Osmanlı aydınlarının görüşlerine daha fazla yer verdim, yeni bazı bulgulara dayanarak Mustafa Sabri'nin çağdaş İslâm düşüncesi bakımından öneminin altını çizdim. Ayrıca bu sırada akademisyen Yılmaz Karadeniz'in Cemâleddîn Afgânî hakkındaki çalışmasını yayınlanmadan önce inceleme fırsatı buldum. Karadeniz, çalışmasında daha önce kullanılmamış Osmanlı arşiv belgeleri ve Farsça kaynaklara dayanarak Afgânî'nin İngiliz ajanı olduğuna hükm ettiren karanlık münasebetler ağını ortaya koyuyor. Böyle bir gelişme, onun hakkında "İslâm modernizminin babası" sıfatıyla yapılan bütün çağdaş incelemelerin çökmesi demektir. Ancak biz de çağdaş Müslüman topluluğu etkileyen bir fenomen olarak onu inceledik.

Dil, bu tadilattan da nasibini aldı. Türk fikir ve ilim camiası, maalesef dil meselesinin önemini halen kavrayabilmiş değil. Dil, varlık ile zihin (düşünce) arasında köprüdür; dil, a'yânda şeyler arasındaki dokuyu yansıtabildiği nisbette zihnin düşünce kapasitesi genişler. Bir lafzın (kelime) bir şeyin (varlığın) mânâsına delaletiyle kâinattaki şeylerin dokusu ile onu ifade eden lafızların ve mânâların dokuları arasında münasebet kurulur. Birbirinden türeyen şeylerin dokusuna karşılık olarak birbirinden türeyen lafızlar ile mânâlarının dokuları arasındaki münasebet, etimoloji/semantik münasebeti olarak bilinir. Mesela Türkçe ve Arapçada "(tin) din-lenmek=ruh/istirahat" kelimeleri arasındaki etimolojik irtibat, şeyler ile mânâların dokuları arasındaki münasebeti gösterir.

Bütün dillerde görülebilecek bu hususiyet, belki de en bariz Arapçada görülür. Mesela yakınlara kadar Türkçede de kullanılan, "cemaat, cemiyet, câmi, câmia, içtimaî" kelimelerinin hepsi *cem'* kökünden türemiş olarak semantik bir doku oluştururlar. *Câmi*, müminlerin huzurunda toplanarak *cemaat* olduğu, ibadet ettiği Allah'ın evi, *câmia*, öğrendiği üniversite demektir. *Câmi* ile *câmia* arasındaki bu etimolojik münasebet, Eflatun'da olduğu gibi, zikir ile ilim arasındaki münasebeti, ilmin nihaî olarak Allah'ın hatırlanmasından, üniversitenin mescitten kaynaklandığını gösterir. Osmanlı'da olduğu gibi şehrin birimi mahalle, bir câminin etrafında kurulur; mahalle halkı, aslında câmi cemaatidir. Ancak siz *cemaat* yerine *topluluk* dediğinizde câmiyi ve dolayısıyla aslında câmi cemaatinden oluşan mahallenin baskısını da anlamazsınız. Aynı *cem'* kö-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

günden türeyen *içtimaî* yerine *sosyal* veya *toplumsal* dediğinizde birbirine bağlı bütün bu etimolojik ve semantik dokuyla birlikte dünyagörüşünü parçalamış olursunuz.

Düşünce bir dünyagörüşüne dayanarak işler, dünyagörüşü ise "içtimaî, cemaat, cemiyet, câmi, câmia" kelimelerinin irtibatında görüldüğü gibi terminolojik bir dokuyla formüle edilir. Dolayısıyla *içtimaî* yerine *sosyal=toplumsal* dendiğinde kelimeler arasındaki etimolojik bağla birlikte semantik bağ da kopar ve düşüncenin işleyeceği dünyagörüşünün vücut bulduğu terminolojik doku parçalanır. İşte bugün üzerinde oynanan bir asırlık ideolojik oyunlar sonucunda dilimiz, Türkçemiz, varlığın dokusunu yansıtacak kelimeler dokusunu kayb ettiği için düşünce üretemiyoruz. Dilde asalet, düşüncede asalet demektir; "yanıt, olanak, olasılık" gibi köksüz kelimelerle köklü düşünce üretilemez. Dilin ölümü düşüncenin, bu da milletin ölümü demektir. Bu felaket karşısında aslımıza dönmekten başka çare yoktur. O yüzden biz de bu baskıda olabildiğince *sosyal* veya *toplumsal* yerine *içtimaî*, *yüzyıl* yerine asır, *anlam* yerine *mânâ*, *ilişki* yerine *münasebet*, *gözlem* yerine *müşahede*, *gözlemci* yerine *müşahit*, *kapsam* yerine *şümul*, *içerik* yerine *muhteva* vs. diyerek özümüze dönme yolunda biraz daha mesafe almaya çalıştık. Belki kayb edilmiş bir dilin geri gelme ihtimali, kayb edilmiş bir dünyanın geri gelme ihtimali kadardır. Ancak Yahya Kemal'in dediği gibi, "İnsan hayal ettiği müddetçe yaşar."

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

Bahçeşehir, 10 Şubat 2017
Bedri Gencer

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Üçüncü Yayına Önsöz

"Üçüncü Yayına Önsöz" başlığının da belirttiği üzere, bizim için her baskı yeni bir yayına vesile olmaktadır. Bu şekilde önceki baskıları hükümsüz kılarak alanları mağdur etmek gibi bir niyetimiz elbette olamaz. Normalde bu kadar hacimli bir çalışmayı her baskıda yeni bir yayına dönüştürmek kolay değildir. O halde çalışmayı sürekli yenileme ihtiyacı, bir zaruretten, incelemenin hem konusu, hem de öznesi açısından sürekliliğinden kaynaklanmaktadır. Birincisi çalışmamız, bir antik düşünce tarihi değil, halen içinde yaşadığımız dinamik ve karmaşık bir sürecin incelemesidir. İkincisi, incelemenin muhtelif konularında çalışmayı aralıksız sürdürüyoruz. Dolayısıyla sürekli gelişen bilgi ve yorumlar, bu alanda kalıcı bir kaynak eser olarak hüsnü kabul bulan eserimizin de sürekli yenilenmesini zarurî kılmaktadır. Sonuçta bir müellifin vefatından sonra kaynak olarak çalışmasının en son yayını kalacağından bunun olabildiğince mükemmel olmasına çalışması tabiîdir.

Söz konusu gerekçeyle bu baskı/yayında ikincisinden çok daha fazla tadilat yaptım, yeni bilgi ve yorumlar ışığında çalışmayı neredeyse baştan sona gözden geçirdim. Bazı bölümlerin sırasını değiştirdim, yeni başlıklar ekledim, tekrarları ayıklamaya, ifadeleri daha anlaşılır ve akıcı hale getirmeye çalıştım, muhafazakârlık/gelenekselcilik gibi bazı kav-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ramsal ayırımları ve buna dayalı değerlendirmeleri gözden geçirdim. Bazı Arapça sözlerin asıllarını verdim, çeşitli teorik, kavramsal ayırımları içeren tabloları numaralandırarak kitabın başında bir listede gösterdim, kitaptan istifadeyi kolaylaştırmak için daha önceki orta (genel) ve uzun (ayrıntılı) olarak verilen iki özete bir de kısa ilave ettim, hepsini yeniden yazdım.

Bu vesileyle çalışmanın hacminin büyümesinin sebebini bir kez daha ifade etmekte fayda görüyorum. Modern İslâm'ın resmini ilk kez bir bütün olarak görebilmek için konunun incelenmesinde araçlar ile amaçları aynı anda ele alma zaruretini duyduk. Atıf yapacağımız hazır kaynakların olmadığı konularda aynı anda hem teorileştirme, hem tahlil, hem arkaplan (araç), hem önplanın (amaç) tasviri zarureti, tabiatıyla eserin hacmini büyütmüştür. Çalışmalarımız ilerledikçe burada başvurduğumz hermenötik perspektif derinleşti; aslî/geleneksel anlaşılmadan arızî/modernin, etkileyen/Batılı anlaşılmadan etkilenen/Doğulunun anlaşılamayacağı kanaatimiz pekişti.

Bu arada bu baskı/yayında modernleşme/sekülerleşme ayırımını da netleştirdim. "Modernizm" olarak kullanımının belirttiği gibi, modernleşme teriminin sekülerleşmeyi de kapsayacak şekilde geniş mânâda kullanılabilmesi, bir karışıklığa yol açmaktadır. Bu yüzden biz, her iki mânâya gelecek şekilde okunabilecek çalışmamızın başlığında yer alan modernleşme teriminin geniş mânâsınca İslâm dünyasında Batı-kaynaklı modernleşme sürecinin açıklamasından sonra bunun doğurduğu sekülerleşme sürecini inceledik. Burada geniş/deskriptif mânâda sekülerleşmeden kasıt, fikrî değişimdir.

Bunların oranlarına bakıldığında ise bu baskıda on bölüme çıkan çalışmamızın iki bölümü, doğrudan modernleşme, kalan sekiz bölümü ise sekülerleşme sürecini ele almaktadır. Bu itibarla çalışmamızın girdiği alan için "modern sosyolojik İslâm düşüncesi tarihi" denebilir. Bizde İslâm felsefesi veya düşüncesi denince hep Fârâbî, İbni Sînâ gibi klasik filozofları kapsayan devrin düşüncesi anlaşılır. Modern devir İslâm felsefesi incelemesi ise neredeyse Hâdî Sebzevârî (1797-1873) ve Muhammed İkbal (1877-1938) gibi isimlere inhisar eder. Hâlbuki İslâm düşüncesi kavramı daha geniş bir açıdan ele alındığında çalışmamız bu konuda önemli bir kaynak olarak görülebilir.

Ülkemizin kültür ve dil konusunda geldiği sefalet noktası, şuurlu herkes gibi bana da büyük bir ızdırap veriyor. Millet kültür, kültür de

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dille yapılır, dolayısıyla kültür ve dilin ölümü, milletin ölümü demektir. Bugün millet olarak gerçekten ölümün eşiğine gelmiş durumdayız. Mehmed Âkif Lisesi mezunu bir üniversite öğrencisi *Safahât*'ın kimin eseri olduğunu bilmiyorsa alarm vermenin zamanı geçmiş demektir. Bugün yüz kelimelik twitter Türkçesiyle değil duygu ve düşünceler, basit ihtiyaçlar bile ifade edilemez. Ne acıdır ki değil gençler ve halk, akademisyenlerin bile Türkçeyi doğru dürüst kullanamadıkları günlere geldik. Koca koca profesörlerin " 'adem-i merkeziyetçi" yerine "aaadem-i merkeziyetçi, her daim" dedikleri bir ülkede dilimize ve kültürümüze sahip çıkmada çok daha fazla hassasiyet göstermemiz gerektiği açıktır. "İnsansal, ahlaksal, hukuksal" gibi "gayr-i insanî, gayr-i ahlakî, gayr-i hukukî" kullanımların yaygınlaştığı günümüzde hepimiz, geçmişten gelen dille bağımızı korumaya azamî gayreti göstermeliyiz. Bu yüzden artık bireysel yerine ferdî, sosyal yerine içtimaî, deneyim yerine tecrübe demeyi, "eşanlamlı veya anlamdaş, yeterlik veya yeterlilik" gibi karışıklığın yaşandığı kelimeler yerine "müteradif ve kifayet"i kullanmayı tercih ettim, "ıslâh, ihyâ" kelimelerinde olduğu gibi uzatma işaretlerini daha çok kullandım.

Son olarak yayıncılığı aşkla yapan değerli kardeşim Taşkın Takış'a gösterdiği dostluk ve itina için içtenlikle teşekkür ederim.

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

Fatih, 20 Mayıs 2014
Bedri Gencer

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İkinci Yayına Önsöz

Bir eserin ikinci yayınına yazılan önsöz, temelde birinci yayının bir muhasebesiyle ikinci yayında yapılan değişiklikleri konu alır. Bizimki gibi şümullü ve iddialı bir eserin ilk yayınına gösterilen ilgi derecesinin, yazarı kadar okuyucuları için de merak konusu olması tabiîdir. Tabiatıyla doğrudan eser ve yazarından ziyade muhtevasına, ele aldığı konulara atf edilen önemi, onun da ötesinde ülkenin kültürel seviyesini göstermesi bakımından bu ilgi, merak edilmektedir. Gerçekten okuyucuların bir kısmı çeşitli vesilelerle bir taraftan yazarı olarak bize eserin gereken ilgiyi görüp görmediğini sorarken, bir kısmı da yakınma yollu gereken ilgiyi görmediği kanaatlerini aktardılar. Burada kasd edilen esere gösterilen ilginin tirajıyla özdeş olmadığı malumdur.

Bu hususu, bardağın boş ve dolu kısmından bakarak iki açıdan değerlendirmek mümkündür. Bardağın boş kısmından bakıldığında gerçekten çalışmamızın kamuoyunda gereken ilgiyi görmediği söylenebilir ki bunu da özel-mikro ve genel-makro olarak iki sebepler dizisine bağlamak mümkündür. Özellikle öğrenci kesimin şikayet ettiği fiyatının yüksekliği gibi faktörler yanında eserin resmî ile fiilî çıkış tarihleri arasındaki farklılık gibi yaşadığı bazı teknik talihsizlikler de bu ilgi düşüklüğünde rol oynamış olabilir. Ancak bunu, temelde genel-makro sebeplere

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bağlamak daha isabetli olacaktır. Problem, aslında sağlıklı bir kültür ortamının kaybında yatmaktadır.

Çeşitli vesilelerle ifade ettiğim gibi, Osmanlı'da somutlaşan geleneksel kültür hayatımız aslında câmiden çıkan iki müesseseye dayanırdı: medrese ve tekke. Medrese, ilim, tekke, hikmet yuvasıydı; ilim, medresede alınır, tekkede hazm edilirdi. XIX. asır Osmanlı kültür hayatının kalbinin attığı bir akademi olarak görülebilecek Murad Molla Tekkesi, bunun tipik örneğiydi. Tekkelerin kapandığı Cumhuriyet'in başlarında bile "Bana kâfiri getir, kibirliyi getirme" diyen Abdülaziz Bekkine (1895-1952) kuddise sirruhû hazretlerinin Türkiye'nin kültür hayatına vurduğu gizli damga, geleneğin direnişini göstermeye yeterdir.

Dolayısıyla bu kurum ve kanalların tamamen kayb olduğu ülkemizde artık kültür hayatının değil cılızlığından, varlığından bile söz etmek zordur. Bu yüzden değil bizim gibi bir âcizin, son Osmanlı ve Cumhuriyet devrinde yaşamış pek çok kıymetin, mesela merhum Ali Yakup Cenkçiler'in "asrın Gazâlî'si" olarak tanımladığı Mustafa Sabri ve başka âlimlerin, hatta Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Gökalp gibi isimlerin bile eserleri, fikirleri, henüz anlaşılabilmiş, değerlendirilebilmiş değildir. Maalesef bugün Türkiye, siyasette olduğu gibi kültürde de işlerin ahbap-çavuş ilişkileriyle yürüdüğü, vülger bir magazin, "fast-food" kültürünün ve sığ ve sıcak siyasetin sağlıklı düşünme ve iletişim imkânını yok ettiği bir ülke haline gelmiştir.

Lafa gelince hep orijinal telif eser çıkmadığından, hiçbir konunun derinlikli ve şümullü bir şekilde incelenmediğinden yakınılan ülkemizde bazı akademisyenlerin bile çalışmamıza verdikleri "Bugün bu kadar kalın bir kitabı kim okuyacak?" türünden basit tepkiler de başka bir ders oldu bizim için. Bugün yaşasalardı Gazâlî gibi hacimli eserler veren âlimler de herhalde "Git, *İhyâ*'yı kısalt da gel!" gibi tepkilerle karşılacaklardı. Ancak bize düşen, kâinatta hiçbir şeyin kayb olmadığı, her emeğin ergeç karşılığını bulacağı inancıyla hasbî ve mütemadî olarak çalışmaktır.

Şerif Mardin'in lûtf ettiği sunuş, esere hasbî okuyucuların ilgisini çekmeye vesile olurken bunu kendilerine zımnî bir tahaddî olarak algılayan aydınlar da oldu. Burada problem, geleneksel mutluluk vesilesi olarak "paylaşılacak hikmet" yerine özellikle modernizmle pekişen, bir iktidar vesilesi olarak "kullanılacak ilim" anlayışının modern çağda yaşayan Müslüman aydınların zihniyetlerine de sirayet etmesinden kaynaklanmaktadır; "Yedi derviş bir kilime sığmış, iki sultan (aydın) yedi iklime

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sığamamış" sözünün de belirttiği gibi. Bize düşen, her halükârda saf ilim değil, hikmete, dervişliğe talip olmaktır.

Buna karşılık bardağın dolu kısmından baktığımızda ise eserimizin çok ciddî bir ilgi gördüğünü söyleyebiliriz. Gerçekten birçok yazar yazılarıyla, okur, mesajlarıyla yazılı veya sözlü olarak kitapla ilgili takdirkâr kanaatlerini dile getirdiler. Anadolu'daki üniversitelerde bazı ilahiyat kökenli genç akademisyenler, kitabı paradigmalarını değiştiren, kendilerine bir vizyon veren bir eser olarak değerlendirdiler. Çıktıktan sonra kitapla doğrudan ve dolaylı ilgili olarak yurt içi ve dışında çeşitli formatlarda elliye yakın programa katılmamız, esere gösterilen hasbî ilginin somut bir göstergesi olarak alınabilir.

Bu süreçte aldığım tepkiler, kitabın ikinci yayını için revizyonunda yol gösterici oldu. Bazı okuyucuların eserde kullandığımız çeşitli tabirlere takıldıklarını gördüm. Mesela birinci yayının önsözünde de açıkladığım gibi, "İslâm'da modernleşme" tabiri, kelime ekonomisinden kaynaklanmaktadır. Vahy edilmiş herhangi bir din gibi İslâm'da mutlak mânâda bir modernleşme mümkün değildir. Bununla kasd edilen, İslâm dünyasında ve Müslümanların düşünce tarzında değişmedir. Gene bazı okuyucuların takıldığı "İbrahimî dinler" de mutlak çoğulcu mânâda değil, tarihî olarak kullandığımız bir tabirdir ki fıkıhta kullanılan "ehl-i kitap" tabiriyle kasd edilen de budur. "Din olarak Türk İslâmı/medeniyet olarak Arap İslâmı" ayırımı da bizim değil, Batı'da Hıristiyanlık içinde yapılan ayırım uyarınca sekülerleşmenin ajanı Protestanlığın gözünden yapılan bir ayırımdır.

Bazı genç okuyucular, terminolojik yoğunluğu hayli yüksek çalışmaya bilinmeyen terimler için bir lügatçe eklenmesini istediler. Burada "bilinmeyen" elbette izafî bir şeydir. Eseri bir tür ansiklopediye dönüştürecek bir lügatçeyle "eskatoloji, teodise, deizm, agnostisizm" gibi tarifi ilgili kaynaklarda bulunabilecek terimler yerine "nomisizm, ortogenez" gibi yaptığımız yeni kavramsallaştırmalar için gerekli açıklamaları verdim.

Bunlar dışında zor anlaşılan bazı ifadeleri gözden geçirerek üslubu daha akıcı hale getirmeye çalıştım. Bu yayında kitabın ana yapısı ve argümanlarını korumakla birlikte hususî ve umumî sebeplerle önemli bazı tadilat yaptım. Hususî sebeplerin başında bir zaruretten kaynaklanan çalışmanın şümullülüğü gelmektedir. Birincisi, İslâm dünyasının dönüşümünü ilk defa bir bütün olarak kavrama niyeti, bizi çalışmanın çapını bu kadar geniş tutmaya sevk etti. İkincisi, mevcut teorik perspektifle-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rin kifayetsiz kaldığı hallerde aynı anda hem kavramsallaştırma, hem de buna göre tahlil, mesela ideolojileşme örüntülerini analiz için neredeyse yepyeni bir kavramsallaştırma yapmak zorunda kalmamız, tabiatıyla çalışmanın hacmini büyütmüştür.

Daha önce bunları uzun vadede müstakil çalışmalara dönüştürdükçe izleyen yayınlarda eserin hacminin azalacağını söylemiştim. Bu yayında görüleceği gibi, Burke ile Cevdet arasındaki mukayeseyi *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet* başlıklı ikinci kitabımıza dönüştürdüğümüz için çıkardık. Osmanlı İslâm yorumuyla ilgili kısmı da ayrı bir çalışmaya dönüştürdük.

Kitabın bu ikinci yayınında bizi tadilata sevk eden ana umumî sebep ise ilmî gelişmedir. Bilindiği gibi gerek küllî, gerekse de ferdî bakımdan ilim, sürekli bir gelişme içinde olduğundan yazdıklarımızı da sürekli gözden geçirme ihtiyacı duymamız tabiîdir. Bu gelişmeye göre kullandığım bazı terim ve tezleri gözden geçirerek daha rafine hale getirdim, yeni çıkan önemli kaynaklara atıfla bibliyografyayı zenginleştirdim.

Evvelce de ifade ettiğim gibi çalışmamız, İslâm dünyasında modernleşme sürecinin en kritik safhası sayılan yüz yıllık bir tarihî kesite odaklansa da bu, bitmiş değil, halen devam eden bir süreçtir. Dolayısıyla bu tarihî arkaplan ışığında İslâm dünyasında modernleşme ve sekülerleşme sürecinin çağdaş uzantılarını daha net görme imkânı buldum. Bu düşünümün ürünü çalışmalar da inşallah çağdaş İslâm'da modernleşme konusunda yapacağımız müstakil bir incelemenin taslağını ortaya çıkarmaya vesile oldu.

Batı ile İslâm dünyasında doğrudan karşılaşmadan tedricen uzlaşmaya geçilen bu süreçte Müslüman zihinlerdeki sekülerleşme de derinleşmiştir. Çağımızda İslâmî ilim geleneğinden koptukça sekülerizmin etkisine açık hale gelen Müslüman aydınlar, ciddî bir kafa karışıklığı içinde bulunuyorlar. Özellikle sömürge-mağduru Müslüman ülkelerdeki aydınlar, zihnen ne kadar sekülerleştiklerinin farkında bile değiller. Bugün "İslâm medeniyetinin değerleri" diye söze başlayan bir Müslüman aydın, farkında olmadan sekülerizmin kapanından konuşuyor demektir. Zira, bizim işaret ettiğimiz gibi, medeniyet (*civilization*) de, değer (*value*) de doğrudan seküler kavramlardır. Değer, geleneksel dünyada karşılığı olmayan, Batı'da kapitalizmin getirdiği değişim ve fiyat kavramlarıyla ortaya çıkmış bir terimdir. Doğusuyla Batısıyla bir bütün olarak geleneksel dünyada, kelâm kitaplarında "hüsn ü kubh" bahsinde geçen modern

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mânâda tek bir değer vardır: hüsn=güzellik. Onun altında toplanan adalet gibi tüm kavramlar, modern mânâda birer değer değil, edeptir. Soyut bir değer değil, "Bir dereden bile abdest alırken israf etmemek" gibi somut bir edep olarak adaletin ölçüsünü veren ise sünnettir.

Bizim savunduğumuz, bütün bu gizli seküler kavramların reddi şeklinde bir tür fundamentalizm değil, hikemî-aslî ile seküler-arızî terminoloji arasındaki farkın bilincinde olarak konuşmamız gerektiğidir; hikemî-aslî tasavvur tarzına dönüş imkânını verecek bu bilinçtir. Bugün Müslüman aydınlar bu tür kavramları sorgulamadan veri olarak konuştukları veya "ben aslında bununla şunu kasd ediyorum" gibi semantik zorlamalarla vakit kayb ettikleri için bir çıkış yolu bulunamıyor. Malum, lügate yiğitlik olmaz.

Kitabın çıkışından sonra pek çok hasbî okur ve dost, ilgi ve katkılarıyla bana güç verdiler. Bunların hepsini burada saymam imkânsız. Sadece temsil kabilinden anacağım aziz dostlarım Alparslan Açıkgenç ve Tanel Demirel ile tashih sürecinde yardımcı olan sevgili kardeşim Bekir Belenkuyu ve eserin itinalı bir şekilde yeniden yayınına talip olan Doğu Batı Yayınları yetkililerine içtenlikle teşekkür ederim.

Fatih, 2 Nisan 2012
Bedri Gencer

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Birinci Yayına Önsöz

Elinizdeki eser, 1998 yılında İstanbul Üniversitesi SBF Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamladığımız *İslâm Modernizmi ve Osmanlı Devleti: Osmanlı ve Mısır İslâm Modernizmi Deneyimlerinin Karşılaştırmalı Bir İncelemesi, 1839-1939* başlıklı doktora tezini yayına hazırlama fikrinden doğdu. Benzer çoğu girişimde olduğu gibi bu, sonunda tematik ortaklık dışında tezden tamamıyla bağımsız bir çalışmaya dönüştü. Tezde sosyolojik perspektiften Osmanlı ile Mısırlı aydınların düşüncelerini karşılaştırarak XIX. asırda doğan İslâm modernizmini incelemeye çalışmıştık. Burada İslâm dünyasının modernleşmesi, temelde Müslüman aydınların fikirlerini etkileyen arkaplan olarak incelenmişti. Tezi yayına hazırlamaya girişince İslâm dünyasında modern Batı medeniyetiyle karşılaşmayla başlayan derin dönüşümün tam tahlilinin, doğal olarak bir doktora tezinin sınırlarını aşan çok daha geniş, küllî bir perspektif gerektirdiğini gördüm. Bu konuda dünya çapında gördüğüm boşluk, "dünyayı kurtarmak üzere gönderilmiş bir Koç" olarak bana bu yeni, zor çalışmaya girişme cesareti verdi.

XX. asrın sonlarına doğru Batı modern-sonrası çağa geçerken İslâm dünyası XIX. asırda modern Batı ile karşılaşmasının muhasebesini sürdürmektedir. Elinizdeki eserin, bu hesaplaşma sürecinde bir dönüm noktası oluşturduğuna inanıyoruz. Temasını özetleyen şu soru, çalışmamızın niteliğini anlatmaya yeter: Batılı kozmopolitanizmin dönüşümü,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

modern Batı/Doğu karşılaşmasını nasıl etkilemiştir? Özet kısmından da anlaşılacağı gibi eserimiz, İslâm'da modernleşme sürecini Batı ile Doğu'nun bu büyük karşılaşması bakımından ele alan dünyadaki ilk çalışmadır. Stephen Toulmin (1992) gibi yazarların da dikkat çektiği gibi modernleşme veya sekülerleşme, Batılı kozmopolis projesinin dönüşümünden başka bir şey değildir. XIX. asırda zirveye çıkan bu süreç, kozmopolitanizmin hedefini oluşturan her yeri, özellikle Batı'ya en yakın noktada yer alan Osmanlı liderliğindeki İslâm dünyasını derinden etkilemiştir.

Dolayısıyla ancak Batılı modernleşme sürecine nüfuzla İslâm dünyasının geçirdiği derin dönüşüm kavranabilir. Böyle mukayeseli bir perspektiften incelenmedikçe XIX. asır İslâm dünyası tarafından Batı'ya verilen karmaşık tepkilerin kaynağı da anlaşılamaz. Bu itibarla çalışmamız, sadece İslâm'da değil, aynı zamanda Batı'da modernleşme, "mukayeseli modernleşme ve modernizmler" olarak da okunabilir. Daha yakından bakıldığında Batılı ve Doğulu modernizmlerin iki açıdan karşılaştırılması gerektiği görülür. Birincisi, İslâm modernizminin genel olarak Batılı modernizmle mukayesesi, ikincisi, Protestan-Cizvit kaynaklı bu Batılı modernizm karşısında Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın zorlandığı modernizmin mukayesesidir. Çalışmada yeri geldikçe bu üç dinin aydınlarının modern düşünce ve hayat tarzı karşısında aldıkları tavırlardaki ilginç ortaklıklara dikkat çektim. Bu arada bu konuda da dünya çapında hayrete değer bir boşluk olduğunu gördük.

Arapçada "talebü'l-küll, fevtü'l-küll" (her şeyi istemek, her şeyi kaçırmaktır) sözünün de anlattığı gibi, böyle iddialı bir yaklaşımla bu kadar şümullü bir çalışmaya girişmenin avantaj kadar risk içermesi de doğaldır. Kimileri, çalışmanın her bölümünü ayrı bir kitap olabilecek çapta mesela "Osmanlı ve Mısır İslâm yorumları, sosyal bilimin doğuşu" gibi başlıkları ayrı çalışmaların konusu olarak görebilirler. Ancak İslâm dünyasının dönüşümünü ilk defa bir bütün olarak kavrama niyeti, bizi çalışmanın kapsamını bu kadar geniş tutmaya sevk etti. Bu şekilde İslâm dünyasının dönüşümü bir bütün olarak görüldükten sonra ileride eserin bazı bölümlerinin ayrı kitaplara dönüştürülmesi düşünülebilir. Yani avantajlarının dezavantajlarına ağır bastığı kanaatine vardığımızdan dolayı böyle bir perspektif benimsedik. Bu acil ihtiyaca rağmen bugüne kadar yurtta ve dünyada böyle küllî bir perspektiften modern İslâm'ın incelenmesini engelleyen faktörlere ikinci bölümde dikkat çektim.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İslâm'da Modernleşme, 1839-1939 başlığı, çalışmamızın muhtevasını yeterince yansıtır. Burada kasd edilen, etkileşim halinde hem İslâm'da, hem de İslâm dünyasında, hem fikrî, hem içtimaî, *modernlik* ve *modernizm* yönünde süregelen bir değişme sürecidir. Bu sürecin halen devam etmesinden dolayı başlıktaki tarih kesiti, sadece incelemenin odaklanacağı 100 yıllık kritik bir devrin sınırlandırılmasını ifade eder. Tahmin edileceği gibi 1839, Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği, 1939 ise İkinci Dünya Savaşı'nın başladığı yıldır. Gerçekte yapılan analizler, bu tarihlerin çok öncesine ve sonrasına uzanır. Daha ileri bir tarih alınacak olsa kanaatimce son önde gelen İslâm âlimi olarak Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin vefat tarihi 1954 alınabilir.

Ayrıca burada "İslâm'da modernleşme" tabirini mecazen kullandığımızı da belirtelim. Vahy edilmiş herhangi bir din gibi İslâm'da da hakikî mânâda bir modernleşme mümkün değildir. Burada kasd edilen, mecâzî mânâda Müslüman aydınların düşünüşündeki modernleşmedir. Bu bakımdan İngilizcede olduğu gibi *Muslim modernism* deyimi maksada daha uygun düşse de Türkçede "Müslüman modernizmi" deyimine göre dile daha kolay geldiği için "İslâm modernizmi" deyimini kullanmayı yeğledim.

Konunun kompleks niteliğince incelemede benimsediğimiz *küllî* perspektifi özetleyen ana kavram "mukayese"dir. İbni Haldun'dan Weber'e mukayese, sosyal bilimlerin ana metotlarından biri olarak kabul bulmuştur. Biz de çalışmamızda konuyu iki ana bakımdan mukayeseyle inceledik. Birincisi, genel olarak Batı'da ve İslâm'da modernleşmelerin, ikincisi, çağdaş İslâm'da Osmanlı ve Mısır ile örneklendirilen geleneksel ve modern düşüncelerin mukayesesi. Çalışmamızda XIX. asır İslâm dünyasında modernleşmeye karşı alınan bütün tavırları modern İslâm incelemeleri için bir analiz çerçevesi oluşturmak üzere kategorileştirirken, İslâm düşüncesindeki paradigmatik değişimin derecesini göstermek için Osmanlı ve Mısır İslâm düşüncesinin temsilcileri olarak alınan Namık Kemal ve Muhammed Abduh misallerinde "gelenekselcilik/modernizm" olarak iki ana tipe dönüştürerek karşılaştırdık.

Eserde görüleceği gibi Abduh'a yakıştırılan modernizmden kasıt, sadece geleneksel paradigmadan kopuş mânâsında bir pasif modernizmdir. Çağımızda modernizmin tahakkümü sonucu *gelenek* ve *modernliğe* bağlı olarak *gelenekselcilik* ve *moderncilik*, birincisi olumsuz ve ikincisi olumlu mânâda *normatif* kavramlar haline getirilmiştir. Hâlbuki bu kavramlar

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

normatif yerine *deskriptif* olarak alındığı takdirde Ahmed Cevdet veya Namık Kemal gibi gelenekselci düşünürlerin aslında reel ile ideali uzlaştırmaya yönelik realiteyi açıklama girişimlerinde Abduh gibi aydınlarınkinden çok daha derin bir düşünce geliştirdikleri açıkça görülecektir.

Diğer taraftan Max Weber'in sosyolojisi için kullanıldığı gibi mukayeseli perspektif, tarihî ile tamamlanır. İncelememizin Osmanlı-merkezliliği, benimsediğimiz tarihî perspektifin gereğidir. Batılı bilim dünyasında XIX. asır İslâm'ının genelde sömürge-sonrası perspektiflere göre Mısır-merkezli olarak incelenmesi, modern sosyal bilime has anakronizmin sonucudur. Modernizme has bu kusur yanında ana sebep, eserde gösterdiğimiz gibi, bir türlü yenilemeyen "din olarak Türk İslâmı"nın yerine XIX. asır oryantalizmi tarafından sömürgeleştirilecek "medeniyet olarak Arap İslâmı"nın geçirilmesidir. Oysa XIX. asır İslâm dünyasının lideri Osmanlı Devleti'dir. Sömürge-sonrası paradigmalara meydan okuyan tek örnek olarak Osmanlı'nın kendine has, dinamik İslâm yorumunun mukayeseli bir perspektiften tespiti, zannediyoruz modern İslâm incelemelerine yepyeni bir boyut getirecektir.

Çalışmamızın "mukayeseli-tarihî" perspektifi, "deskriptif, analitik, didaktik ve eleştirel" perspektifle tamamlanmıştır. Deskriptif bakımdan çalışmayı okuyanlara İslâm dünyasındaki sosyal ve düşünsel değişim süreci hakkında kâfi bir fikir vermeyi hedefledim. Bu arada Tanzimat, İstibdat, Meşrûtiyet gibi devirlere alışılagelmiş açıklamaların ötesinde yeniden bakmaya çalıştım ki bu bakışın orijinallik derecesinin takdiri elbette okuyuculara aittir. Kitapta okuyucunun tüm yönleriyle modern İslâm dünyasındaki değişim sürecinin zengin bir panoramasını bulacağını umuyorum.

İkincisi, olabildiğince yuvarlak sözlerden kaçınarak problematik durum ve fikirleri açıklamaya, sebep-sonuç ilişkisi kurmaya, "bir, iki, üç ..." diye sebepleri sayarak analiz etmeye çalıştım. Ayrıca yıllardır üniversitede ders veren bir öğretim üyesi olarak, işlemselleştirilmiş temel kavram ve teorilere dayalı analizler yapmaya çalışarak çalışmanın genel okuyucular ve öğrenciler için didaktik bir işlev görmesini de hedefledim. Eserimizin belki en önemli yönlerinden biri, sosyolojik perspektifle zamanla uğradıkları semantik çarpılmalara dikkat çekerek gerek yerli, gerekse yabancı kavramları aslî mânâlarına ircâya çalışmasıdır. Bu yönüyle çalışmamızın Türkiye gibi kültür savaşının kızıştığı ülkelerde sağlıklı fikrî faaliyeti önlemek için körüklenen kavram kargaşasının giderilmesinde önemli bir rol oynayacağına inanıyorum.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Çalışmada aynı zamanda Batılı modernizm kadar Mısır modernizmine yönelik "objektif" bir eleştirel perspektif benimsedik. İşin doğrusu bu çalışmaya girişmeden önce Davudoğlu'nunki (1997) gibi tâ çocukluk zamanlarımdan beri okuduğum eserlerde Abduh'a yöneltilen ağır eleştirilerin temelde onun geleneksel İslâmî paradigmadan ayrıldığı gerekçesine dayanan muhafazakâr zihniyetten kaynaklandığını sanıyordum. Hâlbuki bu inceleme sürecinde nüfuz edince aslında Abduh'un düşüncesinin ne kadar eğreti ve çelişkili olduğunu, eleştirilerin, düşüncelerinin sünnî paradigmadan sapmasından çok bu mantıkî zayıflığından kaynaklandığını gördüm. Dolayısıyla Türkiye'de de olduğu gibi bu kadar zayıf bir düşüncenin halen tutulmasının ancak çeşitli psikolojik saiklerle açıklanabileceği sonucuna vardım.

Çalışmada Abduh ve Afgânî'nin fikirlerinin esaslı bir eleştirisini yaparak bütün bu çelişkileri gösterdim. Burada özellikle XX. asrın ikinci yarısında İslâm dünyasını bir hayli meşgul eden Cemâleddîn Afgânî'yi az-çok muamma olmaktan çıkardığımı sanıyorum. Aslında ortak Şî'î politik kültürüyle yetiştikleri halde Namık Kemal ile Cemâleddîn Afgânî'nin Batı'ya verdikleri karşılıkların niçin kritik olarak değiştiğinin analizi, sanıyorum çoğu kişiye çarpıcı gelecektir.

İslâm modernizminin gerçek babası sayılan Afgânî mummasını çözmek, İslâm dünyasının problemlerini çözmek değil, bu problemlerin kaynağına inmek mânâsına geliyor. Evet, eserimizin hedefi, İslâm dünyasının problemlerini çözmekten ziyade bu problemlerin kaynağına inerek neler olduğunu tespit etmektir. Zira kalıcı bir çözüm arayışı, ancak hakikî problemlerin tespitiyle mümkündür. Mesela İslâm dünyasının yaşadığı bunalımın özünde sanıldığı gibi bilgiden ziyade ahlak ve irade kusurunun yattığı sonucuna vardık. Bu gerçeğin farkına varmak, çözüm yolunu da bulmak demektir.

Konunun merkezilik, genişlik ve karmaşıklığından dolayı çalışmanın sonuçları, dünden bugüne uzanan "özet, sonuçlar ve projeksiyonlar" karışımı bir değerlendirmeye dönüştü. Burada başlıca, İslâm'ın yakın modernleşme tecrübesi ışığında Türkiye-merkezli İslâm dünyasının nasıl bir istikamet tutması gerektiği hayatî sorusuna cevap aradım. Ulus-devletinin halet-i rûhiyesinin ufuklarını daralttığı Türk aydınları kabullensin kabullenmesin, hakikat değişmez: Türkiye'nin kaderi, İslâm dünyasının kaderi demektir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sayın Şerif Mardin'in okuyarak takdirini belirttiği doktora tezimizin kitap yayını için teşviki ve tavsiyesi üzerine 2000 yılında bir yayıneviyle kısa süre içinde yayını için prensip anlaşmasına varmıştık. Ancak aradan sekiz yıl geçtikten sonra çalışma, yeni bir yayınevinden bambaşka bir eser olarak gün yüzüne çıkıyor. Her kitabın bir serüveni olduğu için burada bu gecikmenin sebeplerine değinmekte yarar görüyorum. Bu aşırı gecikmeye belli başlı üç gerekçe gösterebilirim.

Birincisi, sekiz yılda araya giren sayısız maddî ve manevî, özel ve genel mazeret. Bunların ayrıntılarının okuyucuyu ilgilendireceğini pek sanmıyorum. Ancak ilmî faaliyetin "arıza" olarak görüldüğü günümüz akademik ortamında tırnaklarıyla kazıyarak bir şeyler üretmeye çalışan "sade" Türk akademisyenlerden biri olmam, sanırım bu genel mazereti açıklamaya yeter.

İkincisi, mükemmeliyetçiliğe varan aşırı titizliğimiz. Doğrusu bu yüzden iddialılık ile tatminsizlik arasında sürekli gidip geldim. Ancak insan, hele de Türkiye'nin mevcut acı şartlarında mükemmellik arayışının bir sınırı olduğunu sonunda anlayarak pes ediyor.

Üçüncü ve objektif gerekçe ise ilmî gelişmeyi yakalama kaygımızdır. Bu sekiz yıllık arada konuyla ilgili yurtta ve dünyada pek çok önemli yayın yapıldı. Bibliyografyada görüleceği gibi mümkün olduğunca en son çıkan yayınlara kadar ulaşarak çalışmada yararlanmaya çalıştım. Bu esnada "geç olsun, güç olmasın" tesellisiyle çalışmanın birçok mesele ve tezini zihnimde tartma ve pişirme fırsatı buldum.

Eserin içindekiler ve özet kısmından görülebileceği gibi bu kadar geniş ve karmaşık bir konunun elverdiği ölçüde iyi bir plan yapmaya çalıştım. Tekrarlardan ve laf kalabalığından mümkün olduğunca kaçınarak özlü bir açıklama sunmaya gayret ettim. Hayli şümullü eserden yararlanmayı kolaylaştırmak için başında "genel ve ayrıntılı" olarak iki özet verdim.

Çalışmanın olağanüstü miktarda bir kaynağa atfı gerektirmesi, bibliyografyayı ayrı bir kitap hacmine çıkarabilirdi. Bu yüzden bibliyografyada genelde metinde birden fazla geçen kaynaklarla konuyla doğrudan ilgili kaynakları topladım. Belli bir bağlamda bir kez geçen kaynakları sadece metin içindeki dipnotlarda verdim. Çalışmada hem birincil, hem ikincil kaynakları kullandım, yerine göre her ikisine de atıf yaptım.

Eserde başlıca Türkçe, İngilizce ve Arapça yanında ikinci derecede Fransızca ve Almanca eserlerden yararlandım. Özellikle iki sebeple baş-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ka dillerden Türkçeye çevrilen kaynakları kullanmadım. Birincisi, Türkçeye tercümelerin kalitesine dair yaygın güvensizlik. İkinci ve teknik bir gerekçe ise kitabın Türkçe yayınından sonra İngilizce yayınını hazırlama niyeti. Elinizdeki Türkçe yayınından sonra inşallah kitabın İngilizcesinin hazırlanışı esnasında Türkçe tercüme kaynaklara yapılan atıfların orijinallerindeki karşılıklarını aramak oldukça külfetli olacaktı. Bu sebeple üç ana dildeki eserlerin orijinallerini kullandım. Arapçadan diğer alıntılar gibi âyet ve başlıca *Kenzü'l-'Ummâl*'den hadis meallerini de bizzat, Osmanlı yazarlarından alıntıları bazen sadeleştirerek verdim.

Metni ağırlaştırmamak için yayın isimleri dışında şahıs isimlerindeki Arapça harf-i tarifleri (*el-*) kullanmadım. Bu arada bugün maalesef Arapça kökenli kelimelerin telaffuzunu duyarak öğrenemeyen yeni nesillerin vahim iştibahlara düşmesini önlemek için giderek tekrar kullanılmaya başlayan uzatma işaretlerini titizlikle kullandım (kâr, tarihî vs. gibi). Bir devir Türkiye'de aydınların enerjilerini heba eden dil mühendisliğinin ürünü "öz-üvey" Türkçe saplantısına kapılmaksızın yaşayan, akıcı bir dil kullanmaya çalıştım. Mesela *rationality* karşılığında kullanılan *ussallık* yerine hem yaygın olarak kullanılan *aklın* türevi, hem de karşılaştırdığımız *meşrûiyet* ile kafiye oluşturduğundan dolayı *akliyet* kelimesini kullandım. Keza çoğulu dile ağır geldiğinden dolayı İngilizce *challenge*'in karşılığı *meydan okuma* yerine *tahaddî* dedim.

Özellikle telifi yıllar süren bu tür hacimli eserlerin önsözünde katkısı geçen birçok kişiye teşekkür etmek âdettendir. Bizimki bu âdete bir istisna teşkil ediyor. Eser, kendine has yetişme ve çalışma şartlarından dolayı maalesef yayın öncesinde bu tür katkı ve eleştirilerden mahrum kalan yazarının kaleminden doğrudan gün ışığına çıkıyor. Bununla birlikte elinizdeki yayınından sonra gelecek tepkiler, kitabımızın İngilizce yayınının hazırlanışında yararlı olacaktır. Bu arada moral desteğinden dolayı Türk sosyal bilimcilerinin pîri Sayın Şerif Mardin'e teşekkür borçluyum.

2000 yılında eseri hazırlamaya başladıktan kısa bir süre sonra babam Niyazi Gencer, dâr-ı bekâya göçtü. Dünyada bu eserin çıkışını en çok görmesini istediğim kişi, şüphesiz akademik kariyerimin baş destekçisi, ilim âşığı babamdı. Çıkışından haberdar olacağına muhakkak inandığım bu çalışmayı ona ve anneme rahmete vesile kılmasını Rabbimden niyaz ediyorum. Bu kadar zorlu bir çalışmanın zahmetini yazarıyla birlikte ailesinin de çekmesi tabiîdir. Büyükler kadar küçükler bile bu zahmeti fazlasıyla çekti. Onlara sürekli "biraz daha sabır, az kaldı, bitti-bitiyor"

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

demeye yüzüm kalmamıştı artık. İnanıyorum ki biricik kuzularım Asude ile Furkan, kitabın çıkışının sevincine katıldıklarında kendilerinden çaldığım saatler için beni bağışlayacaklardır.

1986 yılında henüz 18 yaşında iken zamanın önde gelen dergisi *İlim ve Sanat*'ta yazı hayatına başladım. Neredeyse çeyrek asırlık profesyonel yazı hayatıma rağmen ilk eserimin çıkışı, İslâm geleneğine uygun olarak 40 yaşında kısmet oluyor. Bunda da bir hayır-hikmet olduğuna inanıyorum. 22 sene önce yazılmış ilk yazımızla eldeki eseri karşılaştıranlar, anadamar, sünnî, Gazâlîci İslâm anlayışının daima düşüncemizin mihverini oluşturduğunu görebilirler. İslâm ilminin zirvesi Gazâlî, benim ilk hocam sayılır. Merhum babamın aldığı Ahmet Serdaroğlu tercümesi *İhyâ* ile henüz ilkokulda tanışmıştım. Özellikle İmâm-ı A'zam ve İmâm-ı Gazâlî ile kalbî bağım hayatım boyunca sürdü ve sürecek inşallah.

1986'da yazılmış söz konusu ilk yazımda Kutub, Mevdudî gibi eserleri yoğunlukla Türkçeye çevrilen, düşünceleri sömürge mirasıyla malûl Müslüman düşünürlerin anadamar İslâm düşüncesini temsil edemeyeceklerini zımnen de olsa ifade etmiştim. Elinizdeki eser, bu tezin bir tasrihini simgeliyor. Tezimiz, ancak Osmanlı gibi İslâm'ı kesintisiz ve dinamik olarak yaşayan toplulukların aydınlarının anadamar İslâm düşüncesini temsil edebileceğidir. Ancak bugün aynı şeyi söylemek hayli zor görünüyor. Diğer Müslüman ülkeler gibi sert olmasa da yumuşak, kültürel sömürgeciliğe maruz kalan bir ülke olarak günümüz Türkiye'sinde İslâm'ı muhaliflerinden önce asıl savunanları bilmez, bilenler de bildiklerini uygulamaz hale geldi. "İman ile İslâm", "şeriat ile fıkıh" arasındaki nüansı, değil ulemâdan Ahmed Cevdet, üdebâdan Namık Kemal'in bile günümüz ilahiyat profesörlerinden daha iyi bildiğini söylemek mübalağa olmayacaktır.

Eseri, rızasına uygun ve Türkiye ve İslâm dünyasını saran bu krizin teşhisine vesile kılmasını Rabbimden diliyorum. Çalışma benim için yorucu olduğu kadar öğretici ve verimli oldu; umarım okuyanlara da faydalı olur. Sonuçta kalıcı, kaynak bir eser ortaya koyduğumu umuyorum. Görüleceği gibi çalışma, konusunun kuşatıcılığından dolayı daha pek çok esere gebe. Onları da Rabbimin inayet ve tevfiki ile hızla meydana çıkarmayı ümit ediyorum.

Ve billâhi't-tevfik

Fatih, 1 Kasım 2008

Bedri Gencer

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖZET

Kısa

Çalışmamız, kavramsal-teorik bir girişin ardından XIX. asırda Batı'nın tesiriyle iki merkez ülke Osmanlı ve Mısır misallerinde İslâm dünyasında başlayan modernleşmeyi (içtimaî değişim) ve yol açtığı sekülerleşmeyi (fikrî değişim) konu almaktadır. Ele alınan sekülerleşme süreci, "tenkit ve inşâ", inşâ da "paradigma ve program" olarak iki boyuttan oluşmaktadır. Sonuçlar bölümünde ise İslâm dünyasının modernleşme ve sekülerleşme ile imtihanının ana maliyeti olarak sünnet ve hikmet ile âlimin kaybının sonuçları ele alınmaktadır.

Orta

Girişte kitap boyunca yapılan analizlerde kullanılacak temel kavramlarla Osmanlı ile Mısır düşünürlerinin dayandıkları kolektif İslâm yorumları tanımlandı. Birinci bölümde dini medeniyete dönüştürdükten sonra küresel bir güç olarak ortaya çıkan medenîleştirici Batı'nın İslâm dünyasına modernleşme ve sekülerleşmeye yol açan sıcak ve soğuk savaş yoluyla gelişi ele alındı. İkinci Bölüm'de medenîleştirici Batı'nın sıcak ve soğuk savaş yoluyla gelişine İslâm dünyasının modernleşme ve apolojetik olarak doğrudan verdiği karşılık ele alındı. Üçüncü Bölüm'de İslâm toplu-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

luğunda bilgi öznesinin dönüşüm sürecine ışık tutularak modernizme giden yol aydınlatıldı. Dördüncü Bölüm'de "Gâvura gâvur denmeyecek" ve "İslâm, zâmin-i terakkîdir" sözleriyle formüle edilen modernleşme ve sekülerleşmeye tepki olarak İslâm modernizminin doğuşu ele alındı. Beşinci Bölüm'de muhafazakâr düşüncenin modernlik ve modernizmin tahaddîsine nasıl karşılık verdiği gösterildi. Altıncı Bölüm'de Batılı modernizmin arkaplanında yatan mesihçiliği devrimciliğe dönüştüren Cemâleddîn Afgânî'nin kariyeri, Karl Marx ile mukayese edilerek incelendi.

Yedinci Bölüm'de Namık Kemal ve Muhammed Abduh misallerinde Osmanlı ve Mısırlı aydınların modernliğin tahaddîsi karşısında İslâm'ı yeniden yorumlama girişimlerinin çıkış noktasını oluşturan geleneği eleştiri tarzları karşılaştırıldı. Sekizinci Bölüm'de Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin düşüncelerindeki paradigmatik değişimin derecesi ele alındı. Dokuzuncu Bölüm'de Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin geleneği eleştiri tarzları ve dayandıkları paradigma ışığında siyaset ve iktisat alanındaki programları incelendi. Onuncu Bölüm'de Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin özledikleri yeni toplumu kurmak üzere formel ve enformel eğitim yoluyla yetiştirilecek yeni insan tipine bakışları ele alındı. Sonuçlar Bölümü'nde Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin modern tahaddî karşısındaki başarı derecelerine bağlı olarak sünnet ve hikmet ile âlimin kaybının sonuçları değerlendirildi.

Uzun

Giriş Bölümü'nde kitap boyunca yapılan analizlerde kullanılacak "din, tedeyyün, şeriat, fıkıh, sünnet, bid'at, gelenek, modernlik, ideoloji" gibi İslâmî ve Batılı temel kavramlar yanında, XIX. asır İslâm düşüncesindeki değişimin doğasını ve derecesini değerlendirebilmek için gerekli arkaplan olarak genelde İslâm düşüncesi, özelde Osmanlı ve Arap İslâm yorumları tanımlanmıştır. *Tedeyyün* denen belli başlı kolektif İslâm yorumlarının tarihî tecrübeyle etkileşim sayesinde şekillenmesi, Osmanlı ve Mısır-Arap dünyasının geliştirdiği İslâm yorumlarının sağlamlık derecesini de açıklar. Osmanlı ve Mısırlı aydınların modern Batılı tahaddîylc başa çıkmadaki başarı dereceleri, dayandıkları özgül kolektif tedeyyünlerin dayanıklılık derecesince belirlenecekti.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Birinci Bölüm'de Batılı kozmopolitanizmin dönüşümünün geleneksel Batı/Doğu karşılaşmasını nasıl etkilediği ele alınmıştır. Batı, Westphalia'nın ardından krize giren dini medeniyete dönüştürdükten sonra "hak/bâtıl dinler" şeklindeki geleneksel din-temelli ötekileştirmeyi "Batılı/Doğulu medeniyetler" şeklindeki medeniyet-temelli ötekileştirmeye çevirmiş, böylece kozmopolise yönelik geleneksel Batılı *Hıristiyanlaştırma* (*evangelizing*) misyonunun yerini *medenileştirme* (*civilizing*) misyonu almıştır. Fransız Devrimi'nden sonra Napoléon'un başlattığı *sıcak savaş* olarak *medenileştirme* hareketinin ilk doğrudan hedefi genelde İslâm dünyası, özelde Osmanlı Devleti olmuştur.

Napoléon'un Mısır seferinin ardından medenîleştirici Batı'nın İslâm dünyasına gelişi *soğuk savaş* yoluyla oldu. Protestanlığı ilerlemeyle özdeşleştirerek Katolik Avrupa'yı *ilerlemeye karşıt* diye ötekileştiren İngiliz aydınlar, seküler kozmopolitanizm kılığına sokulan emperyalizmin gerektirdiği bu Hıristiyanlık-içi ötekileştirmeyi Türklükle özdeşleşmiş İslâm'a yansıtmakta gecikmedi. İngiliz aydınlar, Türklükle özdeş İslâm dinini *ilerlemeye karşıt*, buna karşılık Araplıkla özdeş İslâm medeniyetini *ilerlemeye yatkın* olarak sunarak "din olarak Türk İslâmı"nın yerine sömürgeleştirilecek "medeniyet olarak Arap İslâmı"nı geçirdiler.

İkinci Bölüm'de Napoléon'un Mısır seferiyle başlayan Batı'nın taarruzuna karşı Osmanlı Devleti'nin başını çektiği İslâm dünyasının 1839 Tanzimat Fermanı ile başlattığı politik-kurumsal modernleşme süreci ele alınmıştır. Nizam-ı Cedit ile başlayan modernleşme hareketi, "Batı'ya karşı, Batı için" olarak ifade edilen *misilleme* anlayışından kaynaklanıyordu. Tanzimat'a vücut veren en önemli değişim, geleneksel mutlak üstünlük ve rakipsizlik zihniyetinin yerini mukayeseli üstünlük ve rekabet duygusunun almasıdır. XIX. asır İslâm dünyasında modernleşme, Batılı tehdide karşı durma kaygısının aciliyetinden dolayı yönetici seçkinlerce fikhen temellendirilmeden pragmatik ve otokratik bir tarzda gerçekleştirilmiş, bu ise vahim bir meşrûiyet krizine yol amıştı.

1856 Islâhat Fermanı'nın getirdiği müslim ve gayr-i müslim tebaanın eşitliği ilkesine karşı halk arasında yayılan "Artık gâvura gâvur denmeyecek" sözü, bu meşrûiyet krizini çarpıcı bir şekilde özetliyordu. Tereddütlü ve dikotomik Tanzimat modernleşmesi, istenen verimi sağlayamadığı gibi, sağlanan kısmî başarı da meşrûiyet krizi yüzünden boşa gitmişti. II. Abdülhamid, "devlet/mülk" ayırımına tekabül eden "ıslâh/ihyâ" formülünü modernleşme sürecine uyarlayarak modernleşme ile birlikte

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

onu dengeleyecek ve bir şekilde İslâm'ı ideolojileştirecek bir meşrûlaştırma hareketini elele yürüttü. Burada Devr-i Hamîdî'de Osmanlı'ya açılan İngiliz kültür savaşına doğrudan verilen karşılıklar da ele alınmıştır.

Bir "medenîleştirme misyoneri" olarak gelen Napoléon'dan itibaren Mısır'da modernleşme, hep bir medenîleştirme mantığıyla yürüdü. Mehmed Ali ve halefleri, muhalefet ve direniş odaklarını tasfiye ettikten sonra herhangi bir meşrûiyet kaygısı gözetmeden ülkede istedikleri Batılılaştırıcı reformları gerçekleştirebildiler. Reformların yayılmacılık hedefine odaklanmasından dolayı Mehmed Ali'nin reform hareketi istenen başarıya ulaşamasa da tarım ve genel yönetim alanlarındaki yeniliklerin daha kalıcı olumlu etkileri oldu. Zimmîlere eşit vatandaşlık statüsü verecek hukukî reformlar, Osmanlı'da Düvel-i Muazzama'nın baskılarına karşı kerhen, ancak Mısır'da Fransa'da aldığı tahsilin tesiriyle kendisini bir *medenîleştirme misyoneri* olarak gören İsmail tarafından Avrupa prensleri arasında eşit bir üye olarak kabul bulma arzusuyla gönüllüce yapılıyordu.

1881 yılı başlarında kitlesel bir harekete dönüşen 'Urâbî ayaklanmasıyla Hıdiv'in otoritesini ve ülkenin istikrarını kayb etmesi üzerine Mısır, 1882 yılında İngiliz işgaline uğradı ve Mısır'a konsolos olarak atanan Lord Cromer, işgali kalıcı kıldı. Onun savunduğu "ince" veya "sağlıklı emperyalizmi", İngiltere'nin, nüfuzuna tâbi' ırkların maddî ve manevî yükselişini sağlamak için elinden geleni yapması mânâsına geliyordu. Sömürge idaresi, özellikle eğitim mühendisliği denebilecek şümullü eğitim hareketiyle Mısır'ı "sömürülebilir kıvama getirmiş"ti.

Üçüncü Bölüm'de erken modern İslâm dünyasında ulemânın dönüşümü sürecine ışık tutularak XIX. asırda doğan İslâm modernizmine giden yol aydınlatılmıştır. Erken modern İslâm dünyasında yükselen Batı'nın tesiriyle başlayan siyasî çözülmeye paralel olarak giderek kan kayb eden ulemâ sonunda Batılı tahaddî karşısında pes etmiştir. Batılı tahaddî karşısında İslâm'ı yeniden yorumlama ihtiyacı tabiatıyla geleneksel bilgiyle birlikte taşıyıcısı sınıfın da değişmesine yol açmıştır. XIX. asırda az-çok İslâm'a atıfla modern düşünce ve hayat tarzıyla başa çıkmak için, "seyahat, tahsil, tercüme" gibi Batı ile yumuşak karşılaşma yollarının da tesiriyle dünyayı açıklamaya yarayan *fıkıh* ve *edebiyat* gibi geleneksel disiplinlerden *sosyolojiye* ve *âlimden aydına* geçiş gerçekleşmiştir.

Dördüncü Bölüm'de "Gâvura gâvur denmeyecek" ve "İslâm, zâmin-i terakkîdir" sözleriyle formüle edilen modernleşme ve sekülerleş-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

meye tepki olarak İslâm modernizminin doğuşu ele alındı. Şu ya da bu şekilde İslâm'ın yeniden yorumlanması, onun az-çok ideolojileştirilmesi mânâsına geliyordu. Batı'da olduğu gibi İslâm dünyasında da "hakikat politikası"nın doğuşu ise hikmet olarak din anlayışından ideoloji olarak din anlayışına geçiş sonucunda bir ihlâs krizine yol açacaktı. Bu şekilde başlayan ideolojileşme örüntüleri ve karakteristiklerinin tespitinden sonra İslâm modernizminin tanımı, haritası ve tipolojisi çıkarılmıştır. Burada aynı zamanda modern İslâm araştırmalarında temel oluşturacak bir metodoloji önerilmiştir.

Katolik modernizmi gibi İslâm modernizmi de Türk-İslâm karşıtı İngiliz kültür savaşının ürünü "İslâm, mâni'-i terakkîdir" ithamına tepkiden doğdu. Daha geniş bir açıdan bakıldığında bu karşılaşma, Batı ile Doğu'nun birbirlerini karşılıklı ötekileştirmesi, *oryantalizme* karşı *oksidentalizm* olarak görülebilirdi. Müslüman aydınların bu tahaddîye karşı Batı medeniyetini tasavvur tarzları ise özgül kolektif İslâm yorumlarınca belirlendi. Bölümde "gelenekselcilik/modernizm" şeklinde iki tipin temsilcisi olarak alınan Osmanlı ve Mısır düşüncesi misalinde XIX. asır Müslüman aydınları tarafından İslâm'ın yeniden yorumlanması tarzının, onların Batı medeniyetini tasavvur tarzlarına, bu ise söz konusu medeniyetin tehdidini algılama tarzlarına, bu da mensup oldukları toplulukların tarihî tecrübeyle geliştirdikleri özgül İslâm yorumlarına göre değiştiği gösterilmiştir.

Batı medeniyetini, Osmanlı düşünürleri hürriyet değerine dayalı olarak *meşrûlaştırılan* ideal İslâmî düzenin maddeten geliştirildiği halde mânen yozlaştırılmış bir kopyası olarak algılarken, Mısır düşünürleri *aklileştirmeyle* ezici bir güç kazanarak özgürlüklerini tehdit eder hale gelen insanlık tarihinde emsalsiz bir maddî medeniyet olarak gördüler. Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü maddî gücünü, âdil yönetimin, meşrûiyetin türevi olarak gören Osmanlı aydınlarına karşılık Mısır düşünürleri, Avrupa'nın sosyal düzen başarısını, akliyete dayalı maddî medeniyetin türevi olarak gördüler. Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin Batılı medeniyeti "meşrûiyet ve akliyet" ile farklı karakterleştirmeleri, Batı'da olduğu gibi farklı modernizm türlerine vücut verdi.

Beşinci Bölüm'de muhafazakârlığın bir türü olarak *reformizm*in *modernizm*den farkı belirtildikten sonra muhafazakârlığın *pasif* ve *aktif* türleri ayırt edilmiştir. Usûl-i fıkıhta tecdit geleneğinin temsilcisi olarak

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sava Paşa'nın ardından aktif muhafazakârlığın prototipi olarak Ahmed Cevdet'in kariyeri ele alınmış, daha sonra Cevdet gibi İbni Haldun'un çağdaş bir şâkirdi olarak beliren Tunuslu Hayreddin'in düşüncesinin karakteristik yönleri tespit edilmiştir. Ardından tasavvufî-Nakşibendî aktivizmin modern dünyada gördüğü kritik işlev değerlendirilmiştir.

XIX. asır Müslüman aydınları, ümmete bunalımdan çıkış yolunu açacak ahlakî ve içtimaî değişimin temelinde beşerî iradenin seferberliğinin yattığını gördüler. İradeyi kullanarak dünyayı değiştirmeyi öğrenme kanalı ise tasavvuftu. Özellikle "ikinci İmâm-ı Rabbânî" sayılabilecek Hâlid Bağdâdî sayesinde Nakşibendîlik, XIX. asır İslâm ve Osmanlı dünyasında ehl-i sünnetin ana tarikatı haline gelmiş, Doğu/Batı karşılaşmasının en kritik zamanında bütün İslâm dünyasını etkisi altına alan muazzam bir tecdit, ihyâ hareketini yürütmüştür. Bektâşîlikten Nakşibendîliğe geçen Namık Kemal gibi etkili Müslüman aydınların aktivizmi de tasavvuftan beslenmiştir. Son olarak bölümde "geleneksel aktivizm"in tipik temsilcisi olarak Şekib Arslan'ın kariyeri işlenmiş, gerek Hayreddin, gerekse de Arslan'ın kariyerinde Osmanlı formasyonunun etkisine dikkat çekilmiştir.

Altıncı Bölüm'de modernizmin kaynağı olarak mesihçiliğin Batı'da sekülerleşme sürecinde nasıl devrimciliğe dönüştüğü tespit edildikten sonra bunun modern İslâm dünyasındaki temsilcisi olarak alınan Cemâleddîn Afgânî incelenmiştir. Afgânî, geleneksel olarak Sünnî Müslüman'ı "öteki" olarak gören bir Şî'î aydın olarak Batı/Doğu tarihî karşılaşmasını ilk fark eden olmuştur. O, tevarüs ettiği Şî'î teoloji/ideolojiden hareketle bizzat İslâm'ı Doğulular adına bir medeniyet ideolojisine dönüştürerek İslâm-içi geleneksel mezhebî ve sosyal ötekileştirmeleri aşacak bir medeniyetsel üst-kimlik kurmayı hedefledi. Onun geleneksel Şî'î mesihçilikten modern mesihçilik olarak devrimciliğe geçiş vizyonu Marx ile karşılaştırılarak incelenmiş ve XX. asır boyunca İslâm dünyasını hayli meşgul eden "Afgânî muamması" büyük ölçüde çözülmüştür.

Yedinci Bölüm'de başlıca Namık Kemal ve Muhammed Abduh misallerinde Osmanlı ve Mısırlı aydınların İslâm'ı yeniden yorumlama girişimlerinin çıkış noktasını oluşturan geleneği eleştiri tarzları karşılaştırılmıştır. XIX. asırda Müslüman aydınlar tarafından İslâm'ı şu ya da bu şekilde yeniden yorumlama arayışı, geleneğe dair bir şeylerin yanlış gittiği kanaatinden kaynaklanıyordu. Bu yüzden herhangi bir İslâm'ı yeni-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

den yorumlama girişimi, kaçınılmaz olarak geleneğin eleştirisinden hareket edecekti.

Bu bölümde karşılaştırılan ontolojik ve epistemolojik hermenötik perspektiflere göre geleneğin tradisyonalistik ve modernistik[1] eleştiri tarzları arasındaki farka dikkat çekilmiştir. Osmanlı ve Mısırlı aydınlar, kolektif tedeyyünlerine göre değişen tehdit ve problem algılamalarına göre gelenek veya modernliği esas eleştiri hedefi olarak almışlardır. Kabaca, Batı medeniyetini, ideal İslâmî düzenin mânen yozlaştırılmış bir kopyası olarak gören Osmanlı düşünürleri Batılı modernliği, akliyet sayesinde iktidar aracı haline getirilen Batılı medeniyeti hürriyetlerine kavuşmak için taklit etme gereğini hisseden Mısır düşünürleri ise İslâmî geleneği eleştirmeye yönelmişlerdir.

Sekizinci Bölüm'de başlıca Namık Kemal ve Muhammed Abduh misallerinde Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin geleneksel İslâmî paradigmayı sürdürme dereceleri incelenmiştir. XIX. asır İslâm dünyasında doğrudan değil, ancak İslâm modernistleri tarafından dindeki geleneksel vahiy-akıl dengesinin bozulmasıyla dolaylı bir sekülerleşme görülecekti. Kemal, geleneksel Sünnî paradigmayı koruyarak vahiy ve gönlü akla hâkim alırken Abduh, vahiy karşısında akla vurgu yaparak tedricen ilâhî dinden aklî, tabiî ve pozitif bir din anlayışına kaydı. Bu süreçte ortaçağ İslâm dünyasında da gündeme gelen "vahiy-akıl ve din-felsefe ilişkisi" gibi klasik tartışma konularına bağlı olarak "din-bilim" ilişkisi gibi nisbeten yeni konular da tartışma gündemine geldi. Namık Kemal, bu konularda din adına septik bir tutum benimserken Abduh, çelişkilerle dolu bir apolojetik tutum benimsedi.

Bölümde daha sonra düşünürlerin "tabiî/pozitif hukuk" ile "güzellik/çirkinlik" değerlerine bakışları incelendi. Abduh, geleneğe göre ancak vahiy sayesinde bilindiği kabul edilen aşkın güzellik/çirkinlik değerlerinin keşfinde *akıl*, *duyu* ve *vicdan* gibi beşerî fakültelerin kifayetini savundu ve Batılı aklîleşme sürecinin dayandığı *yararlık* mânâsında *maslahatı* ana değer olarak aşkın *güzellik* değerinin yerine geçirdi. Böylece pozitivistik bir İslâm anlayışına kayan Abduh ve tâbileri, dinin geleneksel iki

[1] Türkçede "-cılık" ile karşılanan İngilizce "-izm" kalıbı, bir akımı (modernizm, hümanizm, liberalizm, kapitalizm, pozitivizm vs.), Türkçede "-cı" ile karşılanan "-ist", o akımın taraftarını (modernist, hümanist, liberalist, kapitalist, pozitivist vs.), İngilizce "-istik" kalıbı ise "o akımla ilgili şeyi" (modernistik, hümanistik, liberalistik, kapitalistik, pozitivistik vs.) ifade eder.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kaynağı sünnet ile icmâyı inkâr ederek *akıl* sayesinde ve *maslahat* değeri uyarınca Kur'ân-ı Kerim'den hüküm çıkarma yolu olarak kıyasa dayalı içtihadı savundular.

Dokuzuncu Bölüm'de Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin geleneği eleştiri tarzları ve benimsedikleri paradigma ışığında başlıca siyaset ve iktisat alanında yeni toplum tasarıları incelenmiştir. Namık Kemal gibi Osmanlı aydınlarının özlediği yeni toplum, eski "âdil şehrin" çağdaş şartlarda yeniden hayata geçirilmiş bir versiyonundan başka bir şey değildi; onların bütün siyasî teorisi, *adalet* fikrinin açılımı mânâsına geliyordu. Namık Kemal ve arkadaşları, çok geçmeden modernleşme sürecinde *devlet* ve *tüzel kişilik* kavramlarında tecessüm eden modern gayr-i şahsî siyasetin, sadece insanlara ait hakkın bizzat inkârıyla emsalsiz, sinsi bir adalet ihlali mânâsına geldiğini fark ettiler. Buna rağmen onlar "âdil kral" figüründe somutlaşan geleneksel şahsî siyasetle modern gayr-i şahsî, kurumsal siyaseti anayasalcılık gibi bazı tavizlerle modern şartlar altında optimal olarak uzlaştırmaya çalıştılar.

Abduh ise sadece geleneksel paradigmadan kopuşu belirten bir pasif modernizm mânâsında seküler bir siyasî anlayışa kaydığı halde tutarlı bir siyasî model geliştiremedi. Bu arada gerek Osmanlı, gerekse Mısır düşünürleri kültürel değişmenin kurumsal değişmeye önceliğini fark ederek sivik eğitim yoluyla kamuoyu teşkili ve siyasî katılım gibi modern kitle politikasının altyapısının hazırlanmasının önemini vurguladılar. İktisadî konuda ise Namık Kemal ve arkadaşları, siyasî tahakkümün temelinde iktisadî iktidar ilişkilerinin yattığını fark ettiler. Kemal, özünde geleneksel iktisadî paradigmayı sürdürerek pazar, faiz gibi modern kapitalistik ekonomik kavramları reddederken siyasî seferberliği destekleyecek bir iktisadî seferberlik için ferdî emek üzerine kurulu geleneksel iktisadî paradigmayı destekleyecek stratejik, liberalistik bir söylem kullandı. Muhammed Abduh ise iktisadî meselede de birbirleriyle çelişen liberalistik ve sosyalistik paradigmalar uyarınca yapılan, temellendirilmemiş ahlakî tavsiyelerin ötesine geçemedi.

Onuncu Bölüm'de Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin özledikleri yeni toplumu kurmak üzere formel ve enformel eğitim yoluyla yetiştirilecek yeni insan tipine bakışları ele alınmıştır. Namık Kemal, temelde karakter terbiyesini hedefleyen geleneksel eğitim anlayışını sürdürürken gerçekçi, fizibil bir eğitim siyasası benimsedi. Muhammed Abduh pozitivistik toplum görüşü uyarınca benimsediği pozitivistik eğitim görüşünde

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sebeplerle sonuçları birbirine karıştırdı. Pozitivistik eğitim, Abduh'un zannettiği gibi modernleşme sürecinde birincil sebepten çok Batı'da kapitalizmin başlattığı muallak sosyal değişimin bir denge durumuna kavuşmasını sağlayacak bir ikincil sebepti. Köklü bir değişim çağında kaderlerine sahip çıkmaları için fertlerin iradelerinin harekete geçirilmesi ihtiyacı, kader inancının revizyonunu gerektirdi. Bu revizyon, Osmanlı aydınlarında geleneksel kader inancının teyidi, Abduh misalinde Mısır'da ise fiilen inkârıyla sonuçlandı.

Batı karşısında duydukları serbestî kaygısı, Abduh misalinde Mısırlı aydınları geleneksel kader inancının inkârıyla sonuçlanan beşerî hür iradeyi vurgulamaya sevk etti. Oysa tam aksine Osmanlı düşünürleri, Batı kaynaklı sekülerizmin doğasında faşizmin yattığını, tamamıyla beşerî akla dayalı bir düzenin kula kulluğu, ontik tutsaklığı daha da arttıracağını fark ederek ilâhî iradeye mutlak teslimiyetle ancak hakikî ontik hürriyetin kazanılacağını vurguladılar. Somut olarak Namık Kemal'de görüldüğü gibi Batılı kadar Müslüman aydınlar, tasavvuf tarafından incelikle tanımlanan *adalet*, *hürriyet* gibi dinin temel değerlerini gerçekleştirmek için eylem gücünü gene tasavvuftan almışlardır. Osmanlı ve Mısırlı aydınlar, tasavvuftan kaynaklanan hümanistik bir söylemle büyüsünü kayb etmiş bir dünyada yaşayabilir bir düzenin yeniden kuruluşu için komünal iradeyi harekete geçirmeye çalışmışlardır.

Sonuçlar Bölümü'nde konunun merkezilik, genişlik ve karmaşıklığından dolayı "özet, sonuçlar ve projeksiyonlar" karışımı bir değerlendirme yapıldı. İslâm modernizmi, İslâm dünyasının Batı'nın sert ve yumuşak sömürgeciliğine uğradığı XIX. asırda doğsa da İslâm dünyasının Batı ile karşılaşmasıyla başlayan dönüşüm süreci halen devam etmektedir. Burada genelde Batı ile İslâm dünyaları, özelde Türkiye ile kalan İslâm dünyası mukayese edilerek İslâm'da organik bir sekülerleşmenin imkân derecesi sorgulanmıştır. İslâm dünyasında organik bir sekülerleşmenin bünyevî gerekçesi olmadığı için Türk misalinde olduğu gibi ancak Batı-tarzı bir kurumsal tanzim mânâsında *laiklik* olarak mekanik bir sekülerleşmenin mümkün olduğu sonucuna varılmıştır.

Namık Kemal ve Muhammed Abduh misallerinde Osmanlı ve Mısır düşüncesinin modern tahaddî karşısındaki başarı dereceleri değerlendirilmiştir. O ve arkadaşları, tevhid ve rubûbiyet inancında temellenen ontik hürriyet anlayışınca sekülerizmin bağrında faşizmin yattığını dile getirmişler ve ilahî koruma altındaki şeriatın ulus-devletleri devrinde

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ancak askıya alınabileceğini haber vermişlerdir. Yeni Osmanlıların ana başarısı, ulus-devletleri çağında çekilecek şeriatın *hürriyet* idealine dayandığını göstermekti. Afgânî ve Abduh'un başlıca etkileri, Müslümanlar arasında İslâm hakkındaki şüpheleri arttırmak olmuştur. Abduh, İslâm'da sekülerizme karşı bir duvar oluşturmayı hedeflemiş olsa da gerçekte sekülerizmin rahatça geçebileceği bir köprü kurmuştu. O, başardığı pasif modernizm ile sadece geleneğin itibarını sarsarak mekanik bir sekülerizme zemin hazırlamıştır.

İslâm dünyasının yaşadığı kriz, özünde epistemolojik değil, *pedagojik* ve *etik* bir krizdir. İslâm dünyasında hızla ilerleyen modernleşme, sünnetin, sekülerleşme ise hikmetin kaybına yol açmıştır. Dolayısıyla modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin birleştiği medeniyet gibi sahte idealler yerine çağımızda hikmet ve sünneti ihyâ etmek üzere Dâru's-Sünne ve Beytü'l-Hikme'yi yeniden kurarak ancak İslâm dünyasının tarihî bunalımını aşabileceği sonucuna varılmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Giriş

Din ve Modernlik

Kavramlar, dünyanın aynası olduğundan, dünyanın geçirdiği değişimin izi, en iyi kavramların semantik evriminde sürülebilir. Bu yüzdendir ki Alman filozof Reinhart Koselleck (1923-2006), geliştirdiği *begriffsgeschichte* (kavram tarihi) metoduyla, çağdaş düşünce, toplum ve kültür tarihçiliğinde çığır açmıştır. Kavramların yansıttığı dünyadan kasıt, vücut buldukları topluluğun dünyasıdır; bu yüzden onların mânâları, vücut buldukları kültürel yapının dönüşümüne bağlı olarak sürekli değişir.

Kültürel yapının ve dolayısıyla kavramların semantik dönüşümüne yol açan önemli bir faktör, farklı kültürlerin karşılaşması sonucu ortaya çıkan *akültürasyon* denen kültürel etkilenmedir. Bu durumda eski kavramların mânâları değiştiği gibi yeni, ithal kavramlar da ortaya çıkar. Tarih boyunca özellikle büyük topluluklar arasında daima gerçekleşen bu tür kültürel alışverişlerde yabancı kavramlar bir şekilde özümsenerek yerli kültüre mal edilmiştir. Zira antik dünyada bu tür kavramsal alışverişler, Mısır, İran, Hindistan, Roma, Yunanistan gibi, az-çok ortak, geleneksel bir dünyagörüşünü paylaşan topluluklar arasında gerçekleşmiştir.

Oysa den itibaren geçirdiği büyük dönüşümle Batı, dünyagörüşü bakımından kendisini, Çin, Japonya, Hindistan, İran ve Osmanlı gibi ülkeleri kapsayan geleneksel dünyadan köklü bir şekilde ayırmıştır. Batı,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

XIX. asırda *modern* denen yepyeni bir dünyagörüşüyle ortaya çıkmakla kalmamış, nisbî maddî gücüyle bu dünyagörüşünün temel kavramlarını geleneksel Doğulu kültürlere de dayatmıştır. Bu tür bir asimetrik kültürel karşılaşma, tabiatıyla diğer geleneksel kültürleri bunalıma sokmuştur. Zira "toplum, devlet, ulus, demokrasi, ideoloji, medeniyet, kültür, hürriyet" gibi modern Batılı kavramların önemli bir kısmının geleneksel kültürlerde karşılığı yoktu. Ancak büyük kültürler, misilleme mantığıyla hâkim Batılı kavramları tercüme yoluyla kendilerine mâl etmek için ellerinden geleni yapmışlardır. Japonya, Çin ve –onlar kadar kâfi olmasa da– Osmanlı'ya dair çalışmalar (Howland 2002, Lackner 2001, Kieser 2002), XIX. asırda geleneksel toplulukların bu konuda modern Batı karşısındaki aktivizmini göstermeye yeterdir.

Modern Batılı kavramlar, ya yeni fikirlere yeni terimler uydurma veya eski terimlerin mânâlarını yeni fikirlere yaklaştırarak dönüştürme yoluyla yerli kültürlere mâl edilmiştir. Bu ise, bir konvansiyondan çok mücadelenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Zira bunlar, modern dünyaya has siyasallaşmanın doğasındaki duygusal faktörlerin baskısından dolayı W. B. Gallie'nin tabiriyle "özünden tartışmalı kavramları" (Gray 1977) oluşturmaktadır. Bu kavramların mânâları, iktidar politikasıyla karakterize modern dünyada politik mücadelenin fikir silahlarını teşkil eden ideolojilere göre değişecektir.

Hiyerarşik bir eşya düzenine dayalı geleneksel dünyada, şeylerin ve tekabül ettiği kavramların sınırları bellidir. "Efrâdını câmi', ağyârını mâni'" tabirinin de anlattığı gibi, gelenekte *tanıma had*, yani *sınır* denir. Mesela henüz XIX. asırda Osmanlı'da yazılan bir ahlak terimleri eserine bakıldığında, modern dünyada "özünden tartışmalı" sayılan değer-yüklü ahlakî-siyasî kavramların nasıl "efrâdını câmi', ağyârını mâni'", titiz bir şekilde tanımlandığı görülecektir (Ahmed Rifat 1309). Oysa anormal bir şekilde değişerek alt-üst olan, *hiyerarşi* yerine *anarşi* ile mütemayiz hale gelen modern dünyada kavramların sınırları da iyice bulanacak, kavram kargaşası, Batılı ve akültürasyonla etkilediği Doğulu dünyanın kaderi haline gelecektir.

Müslüman hayat tarzındaki çözülmeye paralel olarak inanç tarzının yapıtaşı kavramların mânâları da bulanacak, sosyal kargaşa, kavramsal kargaşaya yansıyacaktır. Ele aldığımız devir İslâm dünyasında farklı paradigmalar ve söylemlere göre, Yeni Osmanlılarda olduğu gibi bazen modern kavramlara geleneksel mânâlar, bazen tersine Mısır moderniz-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

minde olduğu gibi geleneksel kavramlara modern mânâlar yüklenecektir. İslâm dünyasında modernleşme sürecinde aslî mânâları aşınan "fıkıh, sünnet" gibi geleneksel kavramlar, "İslâm düşüncesi, İslâm hukuku, gelenek" gibi seküler kavramlara dönüşecek, mesela *icmâ*, *kamuoyu* mânâsını kazanacaktır.

Bu bakımdan çalışmamız, esas itibariyle geniş mânâda bir *kavramlar sosyolojisi* veya *tarihî semantik* olarak okunabilir. Çalışma boyunca geleneksel İslâmî kavramların modern kavramlarla karşılaşma ve semantik dönüşme tarzı görülebilecektir. Bu bölümde kitap boyunca yapacağımız analizlerin dayandırılacağı "din, tedeyyün, şeriat, fıkıh, sünnet, bid'at, gelenek, modernlik, ideoloji" gibi İslâmî ve Batılı temel kavramların mânâlarını netleştireceğiz. Ayrıca XIX. asır İslâm düşüncesindeki değişimin tabiatını ve derecesini değerlendirebilmek için genelde İslâm düşüncesi, özelde Osmanlı ve Mısır İslâm yorumları hakkında bir arkaplan sunacağız.

İbrahimî Din ve Ümmetler

Şeriat, "usûlü'd-dîn" (dinin temelleri-akideler) ve "fürû'u'd-dîn" (dinin dalları-kaideler) denen asıl/fer' olarak iki kısımdan oluşur. Din, geniş mânâda aslî ve fer'î kısımlarıyla şeriatın bütününü, dar mânâda aslî kısmını ifade eder. Bütün insanlık, ilkinden sonuncusuna bütün peygamberlere gönderilen bu tek ilahî din İslâm'a tâbi'dirler. Millet, bu dar mânâda "dinde=İslâm'da tutulan nebevî yol" olarak dinin hususî adıdır. "Din bir, şeriatlar muhteliftir" hadisi, Hz. İbrahim'e tâbi' Yahudi, Hıristiyan ve Muhammedî ümmetlere tek din, üç şeriatın gönderildiğini belirtir. Ancak din, şeriatı getiren Kitap'ta temellendiği için son peygamber Muhammed 'aleyhi'-salâtü ve's-selâmın getirdiği son kitap Kur'ân-ı Kerim ile önceki şeriatlar da hükümsüz kalmıştır. Dolayısıyla normatif (hak, teşrîî) mânâda tek bir "İbrahimî din=millet-i İbrahim" ile ona bağlı Kitab ehli Yahudi, Hıristiyan ve Muhammedî "İbrahimî ümmetler" vardır. Normatif mânâda tek İbrahimî dinin yozlaşmış türleri olarak Yahudilik ve Hıristiyanlığa, Budizm, Konfüçyanizm gibi deskriptif (tasvirî) mânâda "dinler" denebilir, "İbrahimî dinler" denemez. İslâm, bütün peygamberlere gönderilen tek dinin hususî adı olduğu halde çağımızda son dinin adı olarak dilimizde yaygınlaşmıştır. Burada kasd edilen, "Son peygamber ve ümmetin dini"dir. Bu bakımdan çalışmamızda Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm ile "son din, üç din" veya "İbrahimî denen dinler" tabirlerini sırf deskriptif mânâda kullandık.

Gelenek

Modernliğin (*modernity*) zıddı olan gelenek (*tradition*), özünde teolojik bir kavramdır. Katoliklik eleştirisiyle Aydınlanma'nın iyice gözden düşürdüğü *gelenek* kavramının bunalımı XIX. asırda zirveye çıkmış ve bunu modernliğe dönüştürmek için de A. Comte'un tasarladığı gibi, *teolojinin* sekülerleştirilmiş versiyonu olarak *sosyoloji* icat edilmiştir. Tabiatıyla modernliğe dönüştürebilmek için önce geleneği iyice tanımaya ihtiyaç vardı. Batı'da asır dönemecinde yaşayan Emile Durkheim ve Max Weber gibi, Yahudi ve Protestan güçlü bir dinî arkaplana sahip öncü sosyologlar, birbirlerine bağlı modernlik kadar geleneği de kavramayı başarmışlardı. Ancak bilahare Batılı sosyoloji giderek modernlik ve modernleşme incelemesine odaklanarak basitçe modernliğin zıddı olarak aldığı geleneği teoloji, folklor ve politik felsefenin ilgi alanına havale etmiştir. Zira yaygın kanaate göre Batı'da modernleşme ve sekülerleşmenin ilerlemesiyle kamusal bir fenomen olarak din ve gelenek tamamıyla geçmişte kalacaktı.

Ancak çağımızın ikinci yarısından itibaren Aydınlanma-kaynaklı modernlik projesine duyulan güvenin sarsıldığı postmodernizm çağında bu kez de modernliği aşmak/dönüştürmek için geleneğe vukufa hayatî ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Fakat zamanla sosyal bilimlerdeki aşırı uzmanlaşmanın getirdiği parçalanma sonucu Weber gibi öncü sosyologların temsil ettiği küllî bakış açısı kayb olduğu için geleneğe vukuf imkânı pek kalmamıştır. Bu yüzden çağımızda T. S. Eliot gibi muhafazakâr edebiyatçılar yanında Robert Nisbet ve Edward Shils (1981) gibi nisbeten güçlü dinî arkaplana sahip sosyologlar geleneği tekrar keşf etmeye çalışmışlardır.

Bunlar dışında Peter L. Berger, Robert N. Bellah ve Clifford Geertz gibi bilginler, teoloji ile sosyolojinin buluştuğu din sosyolojisi ve antropolojisi perspektiflerinden geleneğin yeniden keşfi yolunda önemli adımlar atmışlardır. Ayrıca Mircea Eliade ve Wilfred C. Smith gibi bilginler de çağımızda gelişen mukayeseli din incelemesi perspektifinden, dinin tecessümü geleneğin evrensel yönünü göstermişlerdir. Gene çağımızda Hans-George Gadamer de teoloji ile felsefenin buluştuğu hermenötik perspektifinden bu konuda canlı bir tartışma başlatmıştır (Watson 1997). Günümüzde ahlak alanında Aristo mirasında tecessüm eden geleneğe dönüşü savunan önemli bir filozof da Alasdair MacIntyre'dir.

Bugün, başlıca teoloji, sosyoloji, felsefe, antropoloji ve edebiyat dalları açısından geleneği keşif çabaları devam etmektedir.

Çağımızın önde gelen mukayeseli din bilgini W. C. Smith'in de (1998: 9) belirttiği gibi, dinler tarihinin dinin sembollerinin tarihi olarak alındığı Batı'da gerçek din tarihi henüz yazılmamıştır. Bunun sonucu olarak bugün üzerinde uzlaşılabilir bir *din* tarifine bile ulaşamamış Batılı bilim dünyasının *gelenek* kavramına nüfuzda da zorlanması tabiîdir (Preus 1987). Batı'da en temelde din'in mânâsı bulandıktan sonra ona bağlı "otorite, gelenek, kültür, medeniyet" gibi kavramların muhtevaları da bulanacaktır.

Birbirlerinin karşılığı olarak kullanılsalar da aslında Arapça *din* ile *religion*, farklı kavramlardır. Eski Yakın Doğu dillerinde *din*, mutlak olarak kullanıldığında şeriat=yasa mânâsına gelir (Smith 1991: 98-102, 289-90). Hâlbuki Romalı Cicero ile doğan Latince *religion*, şeriatı olmayan bir inanç yığını mânâsına gelen pagan bir kavramdır. Erken Hıristiyan apolojet Lactantius (250-325), otantik *din* kavramı yerine pagan *religion* kavramını Hıristiyanlığa mâl ettiği içindir ki Batı, *religion*'dan alternatif "medeniyet, kültür, ideoloji, dünyagörüşü" gibi pagan kavramlara geçmekte zorlanmamıştır (Schott 2008).

Dinin özü "huy güzelliği"ni sağlamaktır; değişen, ahlakın *girdi*si ibadetler ve *çıktı*sı hukuk'tur. *Din*'in kelime mânâsı "hüküm"dür (Tehânevî 1998: II/140) ki bu, hem kural (*rule*), hem yargı (*judgment*) mânâsına gelir. Din, hem bu dünyada insanlara yol gösteren, *şeriat/yasa* denen bir kurallar manzumesini, hem âhirette bu kurallara uyulup uyulmadığının hesabını kapsayan, ebedî kurtuluşa giden ilâhî bir yolu ifade eder. Mutlağın izafiye açılım katları sayesinde din insana ulaşır; ilim, vahiy, din, şeriat, sünnet, kutsal, örf ve âdet gibi. Fenomenolojik açıdan bu süreç, P. L. Berger (1969)'in gösterdiği gibi *dünyayı kurma* ve *sürdürme* veya *din/tedeyyün* olarak iki boyutta toplanabilir. *Vahiy* yoluyla *din* (religion), dünyayı kurarken, *tedeyyün* (*religiosity*) yoluyla dünyayı sürdürür.

"Her insan toplumu, bir dünya-kurma tecrübesidir" diyen P. L. Berger'e göre (1969: 3, 9, 25, 27, 35, 36) din, bu tecrübede temel yeri işgal eder. Din, insanın dünya-kurma kaynağıdır. İçtimaî dünya, özünde insanın dışsallaştırma faaliyetinden doğar; bu mânâda cemiyet, insan tarafından üretilir. Bu süreçte insanlar gerçekliğe mânâ verirler ve böylece beşerî tecrübenin anlamlandırılacağı *nomos* denen bir ortak mânâ düzeni oluşur. Vahiy sayesinde dünyayı kurmak üzere gelen din *şeriat* ve ta-

rikat (*sünnet*) olarak iki boyuttan oluşur. *Şeriat* veya Yunanca karşılığıyla *nomos*, dinin iskeletini oluşturan ana-yasadır. M. Weber'in de Çin ve Hint misallerinde gösterdiği gibi, kadim dünyagörüşüne göre *nomos*, *cosmos*'un, arzî-dünyevî düzen semavî-kozmik düzenin yansımasıdır.

"Melekler feleği, büyük melekler feleği, arş" gibi tabakalardan oluşan semavî âlemdeki hiyerarşik düzen, *nomos* sayesinde yeryüzüne beşerî düzene yansır; içtimaî *tabaka*lar semavî *tabaka*lara tekabül eder. Böylece her insan ve grubun taşıdığı muayyen bir mevki ve vazifeyle ahenk içinde işleyen organik bir topluluk modeli ortaya çıkar. Mesela geleneksel dünyagörüşünü özetleyen Nasîreddîn Tûsî'nin *erkân-ı erba'a* olarak bilinen, her birinin tabiî bir unsurla eşitlendiği dört sınıftan oluşan içtimaî düzen modeli, İrânî, Türkî ve Hindu-İslâmî kültürel alanlarda içtimaî-siyasî felsefenin standart ifadesi kabul edildiği gibi, Osmanlı düzeninin de temelini oluşturdu (Marlow 2002: 8, Itzkowitz 1980: 39).

Dünya-kurma, *şeriat* sayesinde beşerî *dışsallaştırma* sürecini kapsarken, dünya-sürdürme, *sünnet* sayesinde beşerî *nesnelleştirme* sürecini kapsar; böylece toplum, adeta kaynaklandığı insandan bağımsız, kendine has bir varlık kazanır. Şeriat/sünnetin işlevleri arasındaki bu münasebet, İslâm geleneğinde "Âlemin kuruluşu hak, işleyişi hikmet iledir" sözüyle ifade edilmiştir (Şehristânî 1998: II/404). Burada hak, şeriate, hikmet, fıkıh ve sünnete tekabül eder. Sünnetin kozmosun türevi nomosu *nesnel* hale getirmesi, semavî-kozmik düzenin arzî-beşerî düzene yansıdıktan sonra işler hale gelmesi demektir. Eşyanın tabiatı ile beşerî mânâ düzeni arasındaki uyum sayesinde *nomos*, insanoğullarının tarihî çabalarından daha güçlü kaynaklara dayalı bir istikrar kazanır.

Bu noktada siyaset bilimindeki dar mânâsının ötesinde meşrûiyetin sosyolojik-ontolojik mânâsı açığa çıkar. Bu geniş mânâda meşrûiyet, içtimaî realitenin "içtimaî olarak nesnelleştirilmiş bilgiye uyumu" şeklinde tanımlanabilir. İçtimaî olarak nesnelleştirilmiş bilgi, içtimaî düzeni açıklamaya, haklı ve mânâlı kılmaya yarar. Meşrûlaştırma, kurumsal düzenlemelerin "niçin"i hakkındaki sorulara cevaplardan, yapısal-kurumsal değişikliklere gerekçelerden oluşur. Etkin meşrûlaştırma, diğer bir tabirle, realitenin objektif ve sübjektif tarifleri, "olan" ile "olmalı" arasında bir irtibatın kurulmasıdır. İçtimaî olarak tanımlanmış dünyanın gerçekliği hâricî olarak, insanların birbirleriyle konuşmasında olduğu kadar, dâhilî olarak ferdin dünyayı kendi şuuru içinde kavraması tarzında da sürdürülmelidir. Meşrûlaştırmanın önemi, özellikle sosyalleşme ve içtimaî

kontrol sayesinde ferdî rol ve kimlik tarifinde kendini gösterir (Berger 1969: 29-37).

P. L. Berger (1969: 35) beşerî nesnelleştirme faaliyeti için *kültür* kavramını kullanır. Kültür, onun aktardığı gibi, "şeylerin doğru tarzı" diye tarif edilen Çince *tao*, Arapça *sünnet*'in seküler karşılığıdır. *Sünnet*, Arapçada lafzen *sîret* mânâsına gelir ki bunu Türkçeye *gidiş tarzı* olarak çevirebiliriz. Şu halde *tao*'nun da ifade ettiği gibi sünnetin esprisi *tarz*'da yatar (Schuon 1976: 111-7). Sünnet, "fıtrî tecrübe tarzı" demektir ki "fıtrî" hem "doğru"yu, hem "güzel"i, itikat ve amele dair fiillerin hem hükmünü, hem edebini kapsar. Sünnetin itikadî boyutuna *millet*, amelî boyutuna *siret* denir ki Hıristiyan dünyadaki *orthodoxy/orthopraxy*, *millet/siret* ayırımına tekabül eder.

Bu bakımdan *sünnet* hususî, alışkanlık mânâsında *âdet* ise umumî, sosyolojik bir kavram olarak belirir; her sünnet, âdet, ancak her âdet, sünnet değildir. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerim'de *sünnet* Allah'a izafe edildiği (*sünnetullâh*) halde âdet edilmemiştir. Sünnet, kozmosun yansıması olan nomosu, Berger'in sosyolojik tanımıyla *objektif* hale getirir. Fahr-ı 'Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, Kur'ân'ın yirmi üç senede iniş sürecinde *dini* güzel algılayış ve yaşayış tarzını da göstererek, *tedeyyüne* dönüştürerek kemale erdirmiştir. Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve sünnetine ait *masumiyet* ve *kemal* sıfatı, ondan sonra *ehl-i sünnet ve cemaat* tabirinin anlattığı gibi, bir bütün olarak cemaate geçmiştir. Tabiatı itibariyle eksik olan ferdî tedeyyün, sünnet ve cemaate uyduğu ölçüde kemale erecektir.

Modern dünyada din, hukuk ile ahlakın birbirinden ayrılmasına yol açan sekülerleşme sonucunda *sünnet=tao* kavramı da teolojik ve sosyolojik alanlar arasında bölünerek aslî küllî mânâsını kayb etmiştir. Dolayısıyla geleneğin özü ile kabuğu ve aktarılış tarzı, zarf ile mazruf birbirine karışmıştır. Türkçede *gelenek*, Arapça ve Osmanlıcada *an'ane* ve *taklid*, İngilizcede *tradition* kavramları, sünnetin kendisi, mazruf yerine aktarılış tarzını, zarfı ifade ederler. E. Shils'e (1981: 12) göre, nesilden nesile aktarılan, maddî şeyler, her tür şey hakkındaki inançlar, şahıslar ve hadiselere dair imajlar, uygulama ve kurumlar, *geleneği* oluşturur.[1]

Sosyolojik tarifiyle gelenek, içtimaî davranışlara yön ve içtimaî hayata mânâ veren merci, norm ve otorite kaynağıdır. Muhtevası oldukça çeşit-

[1] "Tradition – that which is handed down – includes material objects, beliefs about all sorts of things, images of persons and events, practices and institutions."

li olduğu halde gelenek, tipik olarak içtimaî bir grubun ortak mirasının parçası sayılan bazı kültür unsurlarına atıf yapar. Gelenek, çoğu kez içtimaî istikrar ve meşrûiyetin kaynağı sayılır, ancak geleneğe dönüş nidaları, aynı zamanda mevcut düzeni değiştirmeye de esas oluşturabilir. Kavram, sosyolojide modern toplumla karşılaştırmada ve otoritenin tabiatıyla ilgili tartışmalarda önemlidir (Abercrombie 2000: 363).

Geleneğin dört mümeyyiz vasfı ayırt edilebilir. Birincisi, *istikrar içinde sürekliliktir*.[2] Zamansal boyutta sürekliliğe dayanan gelenek, uzaysal boyutta ise istikrar içinde gelişimi, dünyanın sürekli yeniden üretilmesini öngörür. Nitekim Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "İşlerin en hayırlısı az da olsa sürekli olanıdır" (Müttakî 2004: III/27) hadisi, bu gerçeğin ifadesidir. *İdealizm* ile karakterize modernizme karşılık geleneğin sürekliliğe bağlı ikinci karakteristiği, *realizm* olarak görülebilir; çünkü geleneğin varlık sebebi, realite, işi realiteyi sürdürmek, odağı, sekülerizmin parolası "burası ve şimdi"dir. Geleneğin bunlara bağlı üçüncü niteliği *bütünlük*tür. Gelenek, beşerî hayatın makro ve mikro tüm yönlerini ve kurumlarını kapsayan bir *küllî ölçü* ve buna bağlı olarak modern insanın özlemle aradığı bir *yekpare kimlik* (*seamless identity*) sunar. Böylece dünü, bugüne, bugünü yarına bağlayan gelenek, tabiatıyla bir *kemal* (mükemmellik) anlayışını ihtiva eder. İslâmî açıdan sünnet ve cemaat, ferdî kusurları telâfi ederek kemale götüren bir mekanizma gibi görülebilir.

Modernlik

Gelenek, zıddı *modernlik* ile daha iyi anlaşılacaktır. *Gelenek/modernlik* kavram çifti en basit *eski/yeni* olarak alınabilir. Ancak yakından bakıldığında *eski/yeni* kavram çiftinin karşı kutuplardan çok aslında bir elmanın iki yüzünü andırdığı görülecektir. Geleneksel olarak *yenilik*ten kasıt, *nicel* bir yeniliktir, "eskinin yenisi" gibi. Oysa *yepyeni* (*novel*) mânâsında *modern* kavramı, *nitel* bir yeniliği anlatır. Arapça ve Osmanlıcada birincisi *cedîd* (yeni), ikincisi ise *hadîs* veya *bedî'* (yepyeni) kavramlarıyla anlatılmaktadır. Bu bakımdan Arapçada, İslâm'da *sünnet/bid'at*, *gelenek/modernlik* kavram çiftine tekabül eder. Sözlükte "bir şeyi emsalsiz yapma, yepyenilik", terminolojide ise "kemale ermiş dinin normunu temsil eden Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın *sünnet*ine son-

[2] Ziya Gökalp'ın (1972: 280) geleneğin bu yönüne dikkat çeken tespitleri önemlidir.

radan ilave" mânâsına gelen *bid'at*, mutlak olarak sünnete aykırı düşen, reddedilen yenilikler, *bid'at-ı seyyie* (kötü yenilik) mânâsında kullanılır. Buna karşılık Hz. Ömer'in başlattığı Ramazan ayında teravih namazı gibi dinde talî karakterde makbul karşılanan yenilikler ise *bid'at-ı hasene* (güzel yenilik) sayılır (Kevserî 2008: 94).

Bütün modern kavramlar gibi *modern* de görünüşte sosyolojik, özünde teolojik bir kavramdır. Sosyolojik bakımdan modernleşme, basitçe "nitel sosyal değişme" olarak tanımlanabilir. Mesela Türkiye gibi bir tarım toplumunun sanayileşmeye başlaması, bu mânâda modernleşme denen oldukça köklü ve sancılı bir sosyal değişme sürecine girmesi demektir. Teolojik açıdan ise modernizm, ahir zamanda Mesîh'in kuracağı yeryüzü cennetini ifade eden "yeni dünya düzenini (*Novus Ordo Seclorum*) öne çekme projesi" olarak tanımlanabilir. Yeni bir düşünce tarzından yeni bir hayat tarzına, yeni bir dünya düzenine geçiş süreci, bize *modern* kavramının üç boyutunu verir: *Modernizm* (moderncilik), "yeni bir dünya tasarımı", *modernizasyon* (modernleş(tir)me)[3] "yeni bir dünya kurma süreci", *modernite* (modernlik) ise, "yeni bir dünya, hayat tarzı" olarak tanımlanabilir. *Modernizm*, Aydınlanma'da olduğu gibi, birikimli beşerî tecrübe olarak geleneğin, basitçe, geçmişin otoritesinin reddiyle kurucu aklın kılavuzluğunda bir gelecek inşâsı tasarısını ifade eder.

Bu yüzden modernizm, dünyagörüşünde köklü bir değişimi anlatır. Dünyagörüşünün değişimi ise bileşenleri arasındaki ilişki tarzının değişmesinden kaynaklanır. Bir dünyagörüşünün dört bileşeni belirlenebilir: Özneler olarak *Tanrı* ve *insan* ile beşerî tecrübenin boyutları olarak *mekân* (evren) ve *zaman* (tarih). Hikmete dayalı geleneksel dünyagörüşü, varlığın kaynağı olarak Tanrı ve suretinde yarattığı insan ile beşerî tecrübenin temel boyutu olarak mekân arasında bir uyumu öngörür zira *makro-kozmos dünya* ile mikro-kozmos *insan*, aynı varlığın parçalarıdır. Geleneksel dünya için bilgi (*nomos*), kâinatın (*cosmos*), *zübde-i kâinat* sayılan insana yansımasından ibarettir. Ancak Batılı insanın Hıristiyanlığın Tanrı tasavvuruna tedricî yabancılaşması sonucunda bu ontik uyum bozulmuş ve Descartes ile *varlık* ile *bilgi* arasındaki geleneksel münasebetin yönü tersine dönmüştür. Varlık ve bilgiyi beşerî şuurda temellendiren Descartes'ın *cogito ergo sum* (düşünüyorum o halde varım) sözüyle

[3] *Modernization* kavramı, aslında geçişli fiil (*to modernize*) olarak *modernleştirme* mânâsına gelirken, geçişsiz fiil olarak *modernleşme* mânâsında da kullanılmaktadır.

başlatılabilecek modern dünyanın insan şuuruna göre yeniden kurulması hedeflenmiştir.

Böylece varlığın beşerî şuurun bir türevi haline getirilmesi, zamanın mekâna ağır basmasına yol açar. Seküler bir mesihçilik olarak modernizm, zaman bilinciyle karakterizedir. Bunu, en iyi Newton-öncesi ve sonrası çağların değişim anlayışlarını karşılaştırarak görebiliriz. Hint kaynaklı kozmogonilerin tesiriyle zamansal (*diakronik*) bir değişme ve *ilerleme*yi reddeden kadim Yunan insanı, uzaysal yükselme makamlarına dayalı bir hareketi öngörür. İslâm felsefesi terminolojisiyle, evrensel ve toplumsal gelişim, iki uçlu bir çevrim olarak kendini gösterir, ilerlemeci tarih felsefesinin öngördüğü bir "baş ve son" anlayışı yoktur.

İnsan tecrübesinin gerçekleştiği tarih, başlangıçtan (*mebde*) çıktıktan sonra dolaşarak tekrar başlangıca dönüş (*me'âd*) hareketinden ibarettir. Bu, dikey, uzaysal bir harekettir; geçmiş, ardımızda değil, "ayaklarımızın altında"dır (Corbin 1993: 5). Greko-Romen tarih-yazıcılığına da damgasını vuran bu anlayışa göre değişme, jeopolitik bir eksende tanımlanarak tarihî değişme ve ilerleme dışlanır. Böylece diyakronik değişimden uzak, hareketsiz, ideal şehrin, ancak politik-ideolojik düzen ve istikrarını kayb ettiği takdirde çözüleceğini öngören, tekerrür ve çevrime dayalı bir tarih görüşü ortaya çıkar.

XVII. asırda Aristo geleneğinden kopuşu simgeleyen Newton fiziği ile bu geleneksel değişim anlayışından modern, ilerlemeci değişim anlayışına geçiş gerçekleşti. Mekanik bir sistem olarak işleyen evren görüşünü ortaya koyan Newton ile tabiatın, hatta tüm canlı ve cansız dünyanın sırlarının çözülebileceğine, denetlenebileceğine olan inanç artmıştı. XVIII. asırda kayd edilen entelektüel başarılar da insanların sürekli ilerleyerek hep daha iyiye ve güzele gittiği inancının doğmasına yol açmıştı. XIX. asırda Fransız Devrimi'nden sonra Hegel, tarihin evrensel bir boyutta, düz bir çizgi üzerinde sürekli ilerlediğini öngören *unilinear* (tek-doğrusal) bir tarih felsefesi ortaya koydu.[4]

Bu anlayış, Darwin'in evrim kuramıyla biyolojik ve Comte ve Spencer tarafından sosyolojik bir paradigmaya dönüştürüldü. XVIII. ve XIX. asrın bilimsel ve teknik başarılarından beslenen bu ilerlemeci iyimserlik, XX. asra doğru yaşanan savaş ve bunalımlarla sarsılmaya başladı. Asrı-

[4] M. Eliade'nin de (1974: 90) belirttiği gibi, tarihin geri çevrilemez olduğunu öngören Hegel felsefesi, buna karşılık tabiattaki şeylerin sürekli tekerrürü gibi geleneksel bir anlayışı da ihtiva eder.

mızda Alman ve İngiliz kültüründen iki tarihçi Oswald Spengler ve Arnold Toynbee, ilerlemeci iyimserliği ciddî şekilde sarsan çalışmalarıyla bir mânâda Greko-Romen dünyanın çevrimsel tarih görüşlerine dönüş yaptılar. Newton'ın deterministik evren görüşünü sarsan Einstein'ın izafiyet teorisi eşliğinde Fransız tarihçi Fernand Braudel, *yapısal uzayzaman* kavramıyla modern ve geleneksel tarih felsefelerini uzlaştıran bir görüş geliştirdi.

Çağımızdaki bu entelektüel gelişmeler, "modernizm/modernlik" ilişkisinin yönü, diğer bir tabirle sosyal değişimin esas dinamiğine dair tartışmalara da yeni bir boyut getirmiştir. "İdealizm ve realizm" gibi ana rakip perspektiflerden incelenen "fikirlerle sosyal olgular" arasındaki ilişki, sosyal bilim felsefesinin en temel sorunlarından birini oluşturmaktadır. Bu konudaki ana perspektifleri, modern Alman düşüncesinin üç ismi, Hegel, Marx ve Weber'in mukayesesinde görebiliriz (Yinger 1967: 296).

Pozitivistik *açıklama* kavramı, maddî kadar beşerî dünyada da bir sebep-sonuç münasebeti kurmayı belirtir. Hegel ve Marx, "fikirlerle olgular" arasındaki münasebeti zıt yönlerde açıklamaya yönelmişlerdir. İdealist Hegel'e göre fikirler, *ilk sebepler* olarak sosyal olguları, Marx gibi materyalistlere göre ise maddî hayat şartları fikrî değişimi belirler. Materyalistler, fikirleri maddî (iktisadî) karakterde birincil görüngülerin yansımaları ikincil *gölge görüngüler* (*epiphenomena*) olarak almışlardır. Açıklamacı, pozitivistik sosyal-bilimsel perspektife karşı *anlama* metodunu geliştiren Weber gibi bütüncülere göre ise sosyolojinin işi, modern fikirler ile hayat tarzı arasındaki etkileşimi "yorumlamak"tır. Marx ile Weber arasındaki bu perspektif farklılığını, bilhassa kapitalizmin teşekkülünün izahında görmek mümkündür. Bu kuşatıcı usûlü sayesinde Weber, Batı düşüncesinde "modernliğin anatomisti" mevkiine çıkmıştır.

Modernizm açısından bakıldığında modern Batılı dünyagörüşünün temellerini atan iki isim öne çıkar: Bacon ve Descartes. Daha sonra gelen Newton ile birlikte bu üç isim (Bacon, Descartes, Newton), nedensellik ve determinizme, evrensel yasalara bağlı mekanistik bir evren tasavvuruna dayalı yeni dünyagörüşünün temellerini atmışlardır (Brinton 1963: 272-98). Bunlar, modern dünyagörüşünün teorik temellerini atarken, diğer düşünürler ise bu yeni dünyagörüşüne pratik boyut kazandırmışlardır. Fransız filozof Voltaire, Isaac Newton, Francis Bacon ve John Locke'u, Aydınlanma programının ruhunu ölümsüzleştiren üç kurucu baba olarak nitelendirir.

Ünlü Amerikalı siyasî düşünce tarihçisi Sheldon S. Wolin (2003: 22) ise modernizmin temelini atan üç isim olarak Bacon, Descartes ve Hobbes'u anar. Bunlar, eserleriyle "bilgi ile iktidar" arasındaki münasebetin çerçevesini çizerek modern iktidar ideolojisinin temellerini atmışlardır. Bunlara Machiavelli, Locke, Hume, Rousseau, Montesquieu eklendiğinde, modern Batılı dünyagörüşünü şekillendiren sekiz anahtar isme ulaşılır. Bu gruba Alman düşüncesinin devleri Kant ile Hegel de eklendiği zaman on büyük isimden oluşan liste tamamlanır.

Ana Avrupa ırkları açısından bakıldığında, modern düşünce ve hayat tarzı, temelde Avrupa medeniyetinin Latin (İngiliz, İtalyan, Fransız) damarının eseri, ortaya çıkan bunalım sonucu modernizm ve modernliğin sorgulanması ise daha çok Cermen damarın işi olarak belirir. Nitekim Hegel, modernizmin (Habermas 1987: 4), Weber ise modernliğin anatomisti olmuştur. Batı'da teoloji, geleneğin disipliniydi; sosyoloji ise modern endüstriyel toplumun ihtiyacına karşılık olarak modernlikle başa çıkmak için doğmuştur. Durkheim, Marx, Weber gibi klasik sosyologlar, dinamikleri ve karakteristikleri bakımından modernliği kavrayarak arızalarının üstesinden gelmeyi hedeflemişlerdi.

Bugün Batılı modernlik, en büyük anatomisti Weber'e ait *dünyanın büyüsünün bozulması* (*disenchantment of the world*), *demir kafes* (*iron cage*) gibi imajlarla ayırt edilmektedir. Aslında bu iki imaj, şu şekilde birleştirilebilir: "Dünya, büyüsünün bozulmasıyla insanlar için bir demir kafes haline gelmiştir." Öncelikle bir din sosyologu olarak Weber'in burada "dünyanın büyüsünün bozulması"ndan kasdı, *dünyanın, nihaî mânâ temeli olarak kutsaldan mahrum kalması* (*desacralisation*)dır. Gelenek, dinin fenomenal boyutunu oluşturduğuna göre geleneğin dönüştürülmesi olarak modernleşmenin temelinde dinin dönüştürülmesi olarak sekülerleşme, sekülerleşmenin özünde de kutsaldan uzaklaşma yatmaktadır.[5] Derin mânâsı açısından kutsalın kaybının sonuçları büyük olacaktır.

Din'in İngilizce karşılığı *religion*, *bağ* demektir; "Tanrı ile insanlar" veya "dünya ile âhiret" arasındaki üstün bağ. *Din*, bağ iken, *kutsal*, dinin içindeki esas bağ, "özün özü" mânâsına gelmektedir; kutsalın elbisesi din, dinin elbisesi de gelenek sayılabilir. Geniş mânâda varlığın nihaî kaynağı

[5] *Kutsal* mânâsında İngilizce *holy* ve *sacred* kavramları, gerek İngilizce, gerekse de Türkçede birbirlerinin yerine gelişigüzel kullanılmaktadır. Basit bir tefrik yapacak olursak, *holy*, özünde kutsal mânâsında *kutsal*, *sacred* ise onun uzantısı olarak *kutsal kılınmış* mânâsında *mukaddes* kavramlarıyla ayrıştırılabilir.

ile çeşitli kürelerini, başlıca ilâhî ile beşerî ve uhrevî ile dünyevîyi birbirine bağlayan, kutsaldır. Etimolojik olarak *bütün* (*whole*)den gelen *kutsal* (*holy*), (Skeat 1974: 275, 714) parçaları birbirine bağlayarak insanın nihaî, varoluşsal yolculuğuna mânâ kazandıran bir bütünü simgeler. Meşrûlaştırma (*legitimation*), insanın dünyadan âhirete uzanan nihaî, varoluşsal yolculuğunun, beşerî pratiklerin anlamlandırılması, "nereden gelip nereye gidiyoruz?" gibi varlığın büyük sorularının cevaplandırılmasıdır ki bu, ancak dinin *kutsal* boyutuyla sağlanır.

Bu ontik bütünlüğün cansuyu kutsalın kaybının tabiî sonucu, bölünme ve parçalanmadır. Rousseau'dan Weber'e kadar birçok düşünürün vurguladığı gibi modernlik, temelde birleştirici olmaktan çok bölücü bir özellik taşır; modern insanın özlemle aradığı *yekpare kimlik* (*seamless identity*) tabirinin de anlattığı gibi. Geleneksel dünyagörüşü, hep belli düalizmlere dayalı birlik ve uyum üzerine kurulmuştur; Tanrı-insan, âlem-insan (makro-kozmos-mikro-kozmos), zaman-mekân, yeryüzü-gökyüzü, dünya-âhiret, akıl-gönül, amaçlar-araçlar, özne-nesne, bilgi-eylem gibi. Oysa modernlik ile bunlar parçalanmış, düalizmler dikotomiye dönüşmüştür.

Tabiatıyla klasik sosyologlar, arızalarını telafi için önce modernliği tanımlayarak rasyonelleştirme ihtiyacı duymuşlardır. Weber, kısaca "araçların amaçlara uygunluğu" mânâsında *meşrûiyetin* yerini modernizmde "amaçların araçlara uygunluğu" mânâsında *akliyetin* aldığını tespit eder. Durkheim ise modernleşmenin karakteristiği parçalanmayı, *sosyal farklılaşma* olarak kavramsallaştırır. Bu, Marx'ınki gibi çatışmacı-diyalektik değil, uyuşumcu-fonksiyonel bir farklılaşmadır; ünlü eserinin başlığında olduğu gibi farklılaşma, uzmanlaşmaya dayalı bir *toplumsal işbölümü* mânâsına gelmektedir (Carleheden 2001: 87-9). Geleneksel dünyada olduğu gibi sadece aile türü birincil gruplar değil, aynı zamanda uzmanlaşmayla gelen işlev esasına dayalı ikincil gruplar, kurumlar sayesinde toplum, "organik dayanışma" içinde bütünleşecektir ona göre.

Diğer taraftan modernliğin özgül birimi kapitalist ulus-devletinin akıbetini, Durkheim, *kuralsızlık* (*anomie*), Weber *demir kafes* (*iron cage*), Marx, *yabancılaşma* (*alienation*), Lukács ise *şeyleşme* (*reification*) kavramlarıyla karakterize etmişlerdir. Durkheim, toplumsal işbölümünün arızası, yan-etkisi olarak zikr ettiği, Tevrat ve İncil kökenli *anomi* kavramıyla sosyal farklılaşmaya dayalı modernliğin beraberinde getirdiği meşrûiyet krizini anlatır aslında. İncil'de "kutsal yasa nomosa riayetsizliğin doğur-

duğu günah" mânâsında kullanılan *anomi* kavramını Durkheim, seküler/profanın egemenliği mânâsında modernleşmenin bedeli, günahın seküler ifadesi olarak kullanır (Mestrovic 1985: 127). Bu, toplumsal işbölümünün ortaya çıkardığı artan hedeflerle sınırlı araçlar arasında uyum sağlayacak ortak bağlayıcı normların yokluğunun ifadesidir.

Modernliğin kavramsallaştırılmasına dair bu bahsi, P. L. Berger (1977: 70-82)'in tespit ettiği modernliğin beş karakteristiği ile bitirmek yerinde olacaktır:

1. Soyutlama (özellikle hayatın bürokrasi ve teknolojiyle karşılaşması tarzında)

2. Gelecekselliik (birincil faaliyet ve tahayyül yönelişi olarak gelecek ve hayatın saatle yönlendirilmesi)

3. Ferdileşme (ferdin bir toplu varlığın herhangi bir mânâsından ayrılması, böylece yabancılaşmanın doğuşu)

4. Serbesti (hayata kaderin değil, tercihin hükm ettiği şey olarak bakma ; "şeyler olduklarından başka türlü olabilirdi")

5. Dünyevîleşme (dinî inancın makûliyetine kitlesel tehdit)

İdeoloji ve Ütopya

Batı'da modernleşmenin yol açtığı meşrûiyetin kaybı, *akliyet* sayesinde telafi edilmeye çalışılmıştır. Meşrûiyet krizinin temelinde, beşerî eylemlerin mânâ kaynağı *bilgi/yasa*daki değişim yatıyordu. Vahiy ile gelen din ve yasanın zamanla yozlaşması sonucu fertler eylemlerini anlamlandıramaz hale gelmekte, bu durumda beşerî pratiği meşrûlaştırmanın yerini aklîleştirme amacı almaktadır. Ancak akıl, genel bir kaynaktır. *Din, nakil* veya *vahiy* adını alan genel ilâhî kaynaktan geldiği gibi, meşrûiyet krizi durumunda insan da *akıl* kaynağı sayesinde beşerî eylemlere mânâ verecek bir düstur, modern dünyadaki adıyla *ideoloji* üretmek zorunda kalmıştır.

Modernizm, akla dayalı yepyeni bir dünya kurma projesini, *ideoloji* ise bunun aracını ifade eder. Bu yüzden ideoloji, Batı'da modernliğin meşrûiyet krizini anlatan merkezî kavram olarak belirir. Batı'da *sekülerleşme* de denen *ideolojileşme*, daha doğrusu *dinin ideolojileştirilmesi*, genel olarak köklü değişim mânâsına gelen *modernleşme*nin fikrî boyutunu oluşturur. XIX. asır İslâm dünyasında Batı'nın kültürel tesiriyle başlayan modernleşme de, başlıca Cemâleddîn Afgânî tarafından İslâm'ın ideolo-

jileştirilmesi çabasına yol açmıştır. Dolayısıyla İslâm dünyasındaki benzer gelişimi anlayabilmek için Batı'da ideolojileşmenin dinamikleri ve işlevleri hakkında bir fikir sahibi olmak zorunludur.

Çağımızda "bilgi sosyolojisi", ideolojiyi nesnel olarak inceleme ve kavrama ihtiyacından doğmuştur. XVIII. asırda Fransız Devrimi ve XIX. asırda Sanayi Devrimi ile sosyal gerçekliğin kökten değişmesi sonucunda büyüyen mânâ boşluğu ideolojilerin patlak vermesine yol açtı. Bu bunalım, Birinci Dünya Savaşı ve arkasından 1922'de İtalya'da faşist rejimin iktidara gelişiyle zirveye çıktı. Araçların hükmüne teslim olan Batı'da üretilen bilgi kontrolden çıkmış, bumerang gibi kendisine dönmeye başlamıştı. Bu gelişme, bilgiyi varlığa önceleyerek dünya-kurucusu olarak insan şuurunda temellendiren Descartes ile başlatılabilirdi. David Hume ile başlayan pozitivizm ile geleneksel metafiziğe dönüş imkânı kalmamıştı. Bu durumda insanlar-arası ilişkilerde toplu eyleme vesile olan siyasî-ideolojik bilgiyi, sosyolojik inceleme yoluyla kontrol altına almaktan başka çare yoktu.

Macar asıllı sosyolog Karl Mannheim (1960: 4, 30) tarafından kurulan bilgi sosyolojisinin amacı, düşüncenin toplumsal-durumsal köklerini incelemek suretiyle kolektif-bilinçdışı unsurları ortaya çıkarmak (*the unmasking of the unconscious*), böylece bir iktidar aracı haline gelen bilginin istismarını önleyerek siyasî hayatta rasyonel bilgiyi egemen kılmaktır. Bilgi sosyolojisinin hedefi, kısaca "düşüncenin sosyal temeli"ni tanımlamaktır. Mannheim (1960: 70) tarafından "varlık şartlarıyla düşünce tarzları arasındaki etkileşim" mânâsında "düşüncenin varoluşsal bağlılığı teorisi" olarak tanımlanan bilgi sosyolojisi, bir bakıma geleneksel ontolojik epistemolojiye dönüş yolunu açar.

Bilginin tarihî ve sosyal ortamla, zaman ve mekânla kayıtlı olduğu öncülünden hareket eden disiplinin amacı, "bilginin durumsal belirlenimi"ni araştırmaktır. Düşünce tarzı, saf ferdî bir dünyada, bir boşlukta değil, insanın içine doğduğu kolektif bir zihniyet ve dil sayesinde vücut bulduğu için ancak bu sosyal ontolojik kökenin aydınlatılmasıyla anlaşılır hale gelir. Bu yüzden "sosyolojik düşünce tarihi"nin işi, herhangi bir yargıda bulunmaksızın düşünceyi etkileyen, fiilen mevcut sosyal durumdaki tüm etkenleri tahlil etmek, belirli zihin yapıları ile var oldukları hayat-durumları arasındaki ilişkileri keşf etmektir (Mannheim 1960: 45, 69-76).

Mannheim'in karmaşık açıklamasından çıkarılabildiği kadarıyla bilgi sosyolojisi, tarihî perspektiften entelektüel değişimi tespit için iki temel faktörü dikkate almalıdır: *Normatif* ve onun dayandığı *kategorik* boyut. Sosyologun işi, tarihî süreçte belli sosyal şartlar tarafından belirlenen insan davranışları ve bunların değerlendirilmesine yarayan normatif yapı ile fikrî tavırlar arasındaki ilişkiyi tespittir. Zira tarihî, içtimaî ve ahlakî plandaki bir değişimin sonucunda normatif boyutta düşüncenin muhtevası da değişir. Bu bakımdan yalnızca farklı tarihî devirlerde değil, aynı zamanda farklı kültürlerde de düşünce tarzlarında farklılık görülür. Düşüncenin vücut bulduğu kategorik yapı, yani tüm unsurlarının belli bir durumda birbirlerine atıf yaptığı, belli bir düşünce çerçevesinde bu ilişkiler ağıyla vücut bulan mânâlar sistemi, ancak belli bir tarihî varlık, sosyal durum tipinde mümkün ve geçerlidir.

Bu noktada düşüncedeki değişimi saptamak için kelime/kavram analizi önem kazanmaktadır.[6] Kelimeler, söz konusu mânâlar dünyasının, düşüncenin dayandığı kategorik yapının aynasıdır; kelime ve atf ettiği mânâ, tam mânâsıyla bir kolektif gerçekliktir. Dolayısıyla kelimelerdeki mânâ ve vurgu değişikliği, hem özelde düşüncedeki, hem de genelde mânâ-kültür sistemindeki değişikliği gösterir. Kelimelerin aynı mânâları, aynı fikir yürütme tarzları, çocukluktan itibaren grubun her üyesine aşılandığı sürece, o toplumda aykırı düşünce süreçleri çıkamaz. Ancak belli düşünce yapıları ile temayüz eden grubun sosyal temeli, hızlı sosyal değişmenin tesiriyle aşınma sürecine girince baskın düşünce tarzlarının yerini yenileri almaya ve kelimelerin mânâları değişmeye başlar. Bu, bilginin doğruluğu veya yanlışlığını saptamaya yönelik epistemolojik yaklaşımdan farklı, değersel-olmayan, dinamik bakış açısının amacı, sürekli değişen gerçekliklerin akışını kavramak, mânâ-normlar sistemindeki değişime paralel olarak düşüncedeki kırılma noktalarını saptamaktır (Mannheim 1960: 6, 73, 78).

Mannheim'a (1960: 45-7) göre, iddiayı kanıtlayacak analitik bir metot ve bu sonuçlara bir kontrol sağlayacak bir ölçüt sunulmadığı sürece, belli bir düşünce tipini feodal, burjuva ya da proleter, liberal, sosyalist ya da muhafazakâr olarak nitelendirmekten daha kolay bir şey yoktur. Bu

[6] Alman bilginleri (Richter 1989; 1995), *begriffsgeschichte* (kavram tarihi) yaklaşımıyla düşünce tarihi incelemelerinde çığır açmışlardır. Bu konuda biz maalesef, İngilizcede The *Oxford English Dictionary* gibi, kelime ve kavramların mânâlarının kronolojik gelişimini veren Türkçe sözlüklerden mahrumuz.

iddiaları temellendirebilecek bilgi sosyologunu iki safhalı bir iş beklemektedir. Birincisi, düşünce küresinde mânâ tahlilini o kadar incelikle yapmalı ki, incelikle ayrışmamış kavram ve terimlerin yerini çeşitli düşünce-tarzlarının gittikçe tam ve ayrıntılı karakterleştirmeleri alsın. Ve ikincisi, toplumsal tarihi yeniden kurma tekniğini o kadar mükemmel yapmalı ki, dağınık, ayrılmış olgular yerine araştırmacı sosyal yapıyı bir bütün olarak, yani farklı zamanlarda kendilerini gösteren mevcut gerçeklikler hakkındaki farklı müşahede ve düşünce tarzlarının doğduğu, birbirini etkileyen sosyal güçler ağı olarak algılayabilsin. Mannheim bizzat bu sosyolojik mânâ analizi metodunu muhafazakâr düşüncenin gelişimine dair bir vak'a incelemesinde uygulamıştır. Bununla birlikte o, mevcut safhada ne bilgi sosyolojisinin teorik temelinin, ne de sosyolojik mânâ tahlili metodunun yeterince geliştirilebilmiş olduğunu itiraf eder.

Siyasî bilgiyi kontrol ihtiyacından doğan bilgi sosyolojisi, ideoloji incelemeleri ve düşünce tarihine de yeni, objektif bir yaklaşım sağlamıştır. Kontrol edilebilmesi için ideoloji denen siyasî bilginin Marx'ın yaptığı gibi reddedilmeden objektif bir şekilde ele alınarak tanımlanması zorunludur. Bu yüzden Mannheim, sosyolojik yaklaşımla ideolojiyi Marksistik, küçültücü yerine genel, değersel-olmayan (*non-evaluative*) bir açıdan alarak objektif bir inceleme konusu haline getirir. Zira ideoloji, ruhban veya burjuvazi gibi egemen grupların kullandığı gerçekliği çarpıtmaya yarayan entelektüel silah olmanın ötesinde sosyal bir işlev gören evrensel bir olgudur. Yapılması gereken tarihî, sosyolojik ve mukayeseli bakış açısından ideolojilerin *niçin* ortaya çıktıklarını ve İslâm ve Hıristiyanlığın hâkim olduğu dünyalarda *nasıl* işlediğini keşf etmektir.

Bizzat toplumsalın doğasındaki eşitsizliklerden kaynaklandığı için ideoloji evrenseldir. Her topluluğun başlangıcında bir *yeryüzü cenneti* veya *altın çağ* olarak görülen, tam eşitliğin sağlandığı bir devir vardır (Levin 1969). İslâm tarihinde Medine toplumunun yaşadığı 'Asr-ı Saadet' buna örnektir. Ancak özellikle kozmopolisi hedefleyen büyük toplulukların zamanla kaçınılmaz olarak yaşadığı yayılma ve içtimaî değişimin getirdiği tabakalaşma olgusu, *altın çağ*a benzetilen bu eşitlik devrine son verir. Sosyal tabakalaşma, eşitsizliğe ve iktidar münasebetlerine, böylece siyasetin organik toplumdan ayrı bir küre olarak doğuşuna, bunun sorgulanması da dinî açıdan *teodise* (ilâhî adalet) probleminin zuhuruna yol açar.

Teodise probleminin zuhuru, ilâhî düsturla beşerî pratik arasında bir uyumsuzluğu, meşrûiyet krizini gösterir. Normalde "hayrın ve şerrin Allah'tan olduğu" temel inancına dayalı olarak dünyayı anlamlandırmak üzere vahy edilen din, içtimaî eşitsizlik ve iktidar mücadelesinin ürünü *politika* diye ayrı bir küre tanımaz. Ancak içtimaî eşitsizliğin ürünü politik mücadele, dini, *teodise* problemiyle yüzleşerek meşrûiyet krizini gidermeye zorlar. Böylece adalet ve eşitlik talebiyle *teodise* problemine karşılık olarak ortaya çıkan İslâm'da *fırka* (*sect*), Hıristiyanlık'ta *teoloji* ve modern dünyada *ideoloji* denen rakip öğretiler, içtimaî eşitsizliği açıklama ve çözme, meşrûlaştırma amacını izlerler.

Bu bakımdan ideolojikleşme, evrensel dinlerin ortak bir özelliğidir; aralarındaki fark, bunları aşma tarzında ortaya çıkar. Tarihî olarak bakıldığında İslâm, meşrûiyet krizinin ürünü bu ideolojikleşme problemini aşmada Hıristiyanlıktan daha başarılı olmuştur. Yakın Doğu'da orta çağlarda Nasîreddîn Tûsî gibi İslâm filozofları, Hint kozmogonisinden ilham alarak tasarladıkları hiyerarşik bir içtimaî düzen modeliyle eşitsizliği meşrûlaştırmayı başardı. Böylece İslâm tarihinde Büyük Selçuklu Sultanlığından itibaren *fırka* adını alan rakip dinî projeler, tektanrı inancı ve araçsal siyaset anlayışı tarafından desteklenen dinin, *ehl-i sünnet ve cemaat akidesi* denen anadamar yorumu altında haksız dünyayı açıklayarak teselli sağlayan teolojiler olarak işledi (Tafsilat, Safi 2006).

Hıristiyan dünya ise bunu başaramadı. Orta çağlarda Batı'da da "aristokrasi, ruhban ve avam"ı kapsayan üçlü bir hiyerarşik tabakalaşma modeli gelişti. Ancak Katolik Kilise sayesinde hem tektanrı inancının zedelenmesi, hem de iktidar ilişkilerinin kurumsallaşması, yoğun meşrûiyet kriziyle birlikte ideolojik gerekçelendirme arayışına yol açtı. Normalde vahy edilmiş bir din, doğrudan politik alana hitap eden bir teoloji/ideolojiye dönüştürülemezdi. Ancak Hıristiyanlık'ta bizzat din, iktidar ilişkilerinin doğuşuna paralel olarak zamanla Kilise tarafından aslında belli bir politik vizyonu, resmî ideolojiyi temsil eden teolojiye dönüştürülmüştü. Bu yüzden alternatif din yorumları olarak teolojilerin ortaya çıktığı Reformasyondan sonra, Max Weber'in "kapitalizme ruh veren Protestan ahlakı" olarak adlandırdığı John Calvin'in öğretisinde olduğu gibi *teoloji*, sekülerleşmekte, siyasallaşmanın ürünü *ideoloji*ye dönüşmekte zorlanmadı.

Modern dünyada yükselen *ideoloji*, *teoloji*yi dönüştürerek tahtından indirdi. Aydınlanma devrinde yoğun Kilise eleştirisiyle *tradition* ve *the-*

ology kavramları zaten itibarını kayb etmişti. Bu yüzden Fransız Devrimi'nden sonra 1796'da Fransız yazar Destutt de Tracy (1754-1836) "fikirler bilimi" olarak *ideoloji* kavramını icat etti. Amaç, pejoratif bir mânâ kazanan *teoloji*nin yerini alacak *ideoloji* sayesinde objektif, evrensel bir toplum projesi geliştirmekti. Ancak artık rayından çıkan bir dünyada iktidar ilişkilerinin artışına paralel olarak ideolojiler, yeni, sağlıklı bir toplumun inşâsına objektif rehberliğin tam aksine entelektüel silahlar olarak işler hale gelecekti.

Machiavelli ile başlayan iktidar politikası sürecinde gelişen ideolojiler, Fransız ve Sanayi devrimleriyle gelen kitle politikası sürecinde patlak verdi. Tabiat boşluk kaldıramazdı; ideoloji de teoloji gibi, insanları şaşkın bırakan mânâ boşluğunu gidermeye aday düsturlar olarak dinin yerini almış göründü. Sosyal realitenin kökten değiştiği bir dünyada ideolojiler, acil entelektüel kılavuz, can simidi, yol haritası olarak yön bulma ızdırabını yaşayan insanların imdadına yetişti. Bir yol haritası olarak ideolojiler, saf fiziksel mevkileri, birtakım rotalara bağlı ve ölçülebilen mesafelerle ayrılmış "mekânlar"a çevirir; bizim nereden gelip nereye gittiğimizi bulmamıza imkân verir (Geertz 1973: 216).

Bu nötr, sosyolojik ve antropolojik mânâda ideolojiler, fetret devirlerinde kişilerin ve toplumların yön bulmasını sağlayan "kültürel sembol-sistemleri', sorunsal sosyal gerçekliklerin mânâ kazanmasına yarayan haritalar ve kolektif şuur yaratmaya yarayan kalıplar olarak belirirler. Bu mânâda ideolojiler, sayelerinde insan hayatının belli bir kalıba göre düzenlendiği dışsal bilgi kaynakları *din, felsefe, bilim, sanat* gibi kültürel sembol-sistemlerinden biridir. Ancak her ne kadar Geertz (1973: 196-220), ahlakî, iktisadî, hatta estetik ideolojilerin varlığından bahs etse de, ideolojiler temelde siyasî karakterdedir; çünkü onlar, iktidar ilişkileriyle mütemayiz modern siyasetin geleneksel toplumdan ayrışması ve gerçekliği bir bütün olarak anlamlandırmak üzere gelen İslâm gibi dinlerin bu alana cevap vermede zorlanmasından doğarlar.

Siyasetin özerkleşmesi, siyasî eyleme yön verecek özgül bir kültürel modelin inşâsını gerektirir; zira din-kaynaklı geleneksel farklılaşmamış modeller, böyle bir siyasî sistemin istediği rehberlik türünü sağlayamayacak kadar ya çok şümullü, ya da çok basittir. Bu bakımdan ideolojilerin işi, anlamlı kılacak yetkin kavramlar, sayesinde somut bir şekilde kavranabilecek çekici imajlar sağlayarak özerk bir politikayı mümkün kılmaktır. İdeolojinin *gerçekliğin tahrifi* olarak olumsuz tanımlanmasına yol

açan şey de, objektif beşerî tutumu önleyen, siyasî ilişkilerin doğasındaki öfke, arzu, umut, korku gibi duygusal saiklerin baskısıdır.

Nitekim Mannheim'ın (1960: 36, 69) geliştirdiği *ideoloji/ütopya* ayırımı, ideolojinin temelde politik karakterini gösterir. Bu ayırıma göre siyasî hayatın seyrine dair, ister istemez bilinçdışı unsurlar taşıyan tüm kolektif düşünceler, *ideoloji* veya *ütopya* başlığı altında toplanır; bunlar, siyasî mücadelenin *iktidar/muhalefet* şeklinde iki kutbuna ait "entelektüel silahlar"ı yansıtır. *İdeoloji*, yönetici grupların mevcut iktidarlarını sürdürmeye yarar ve bu iktidarı sürdürmeye kararlı grupların düşüncesindeki kolektif bilinçdışı, onların gerçek toplumsal durumu görmelerine engel olur. *Ütopya* ise tam aksine kendilerini mazlûm hissettiklerinden mevcut sosyal düzeni belli bir doğrultuda değiştirmek isteyen muhalif kesimlerin düşünce tarzını yansıtır ki o da aynı ideoloji gibi gerçekliği tahrife yönelik bilinçdışı unsurla malûldür. Bu düşünce, asla durumun objektif bir teşhisini içermez, yalnızca eylem için bir doğrultu gösterir.

Bu itibarla iki kavram, temelde savunucularının işgal ettikleri muktedir/muhalif pozisyonlarına göre değişen izafî bir mânâ taşır. Muhtemelen bu izafiyetten dolayıdır ki Mannheim'in kavramsallaştırmasıyla ilerleyen sayfalardaki analizleri yer yer çelişkiye düşmüş ve kimi yazarlar, bu terimlere kısmen farklı mânâlar yüklemişlerdir. Mesela *ideoloji*, bizim yaşadığımız toplum hakkında paylaştığımız değer ve inançlar manzumesi, *ütopya* ise onu yeniden inşâya yönelik yeni fikirlerin eleştirel ifadesidir (Macridis 1996: 12). *İdeoloji*, var olan sosyal yapıyı sürdürmeye yarayan, *ütopya* ise onun yerini almak için tasarlanan siyasî mitlerdir (Lasswell ve Kaplan'dan Seliger 1976: 80-1).

Bu noktada ideolojinin karakteristiği siyasînin mânâsı daha da netleşir. İdeolojinin tekabül ettiği siyasî realite, ne açıkça tanımlanabilir, ne de diğer realitelerden kolayca ayrılabilir (Boudon 1989: 26). Mannheim'ın da (1960: 191) belirttiği gibi burada önemli olan, analistin bakış açısına ve amacına göre *siyaset*'tin mânâsıdır. *Siyaset*'i, olayların olduğu gibi kadersel bir kabulünün veya yukarıdan bir kontrolün zıddına, "toplumun tüm tabakalarının bazı dünyevî amaçların gerçekleştirilmesine az-çok bilinçli bir katılımı" olarak anlayan Mannheim, bu açıdan Anabaptizmin mesihçiliğini "siyasetin manevîleşmesi" olarak tanımlar.

Şu halde modern ideolojilerin karakteristiği, az-çok dünyayı değiştirmeye yönelik kolektif eyleme araçsallıktır. Kaderin cilvesidir ki Marx'ın mahkûm ettiği *ideoloji* yerine *devrimci praksis* olarak tanımladığı Mark-

sizm, modern dünyadaki ana *ütopya* olarak belirdi. Ütopyaların radikalizmi, tabiatıyla hem dünyayı *açıklama* ve hem de *değiştirme* tarzında kendini gösterir. Kökten değişen bir dünya artık retoriksel *haklılık/haksızlık* yerine bilimsel, epistemolojik bir söylemle *doğruluk/yanlışlık* terimleriyle değerlendirilir olmuştur. Bunun içindir ki geleneksel teoloji ve ideolojileri *sahte bilinç*, kendi sistemini ise *bilimsel* kavramıyla tanımlayan Marx, modern dünyanın kökten *yanlış* olduğu iddiasıyla radikal bir alternatif sundu.

Kanaatimizce, geleneksel ideolojiler gibi belli bir zamansal/mekânsal bağlamda ve siyasî bir gerçekliğe cevap verme şeklinde pratik-sosyal işlevin ötesinde, Marksizm gibi, bilgi işleviyle total bir gerçekliğe her zaman ve mekânda cevap verme, evrensel geçerlik iddiasında olan, mevcut realiteyi sürdürmekten çok, yeni bir realite yaratma, devrim peşinde olan modern ideolojileri *ütopya* olarak tanımlayabiliriz. Kısaca *ütopya* denen modern ideolojiler, "alternatif sosyal-siyasal projeler"dir. Burada mesela *sistem* yerine kullanılan *proje* kavramı, ütopyaların pratik-ağırlıklı yönelişini anlatmaktadır. Boudon'ın da (1989: 11, 26) işaret ettiği gibi *ütopya* olarak tanımlanan modern ideolojiler, aslında beşerî rasyonaliteden bir sapma yerine tam aksine onun ürünüdürler ve Marksizm'inki gibi "sosyal düzenin bilimsel temellendirilmesi" gibi iddia ve özlemler, bir yanılsamadan başka bir şey değildir.

İslâm Düşüncesi

Çalışmamızın ana konusu, XIX. asır İslâm dünyasındaki modernleşme sürecinin İslâm düşüncesini nasıl etkilediğidir. Bu yüzden öncelikle P. L. Berger'in (1969: 3-52) yaptığı "dünyanın kuruluşu ve sürdürülüşü" ayırımına bakarak "İslâm düşüncesi" kavramını tarif etmeliyiz. "Toplumun beşerî dışsallaştırılması" olarak tanımlanan dünya-kuruluşu, vahy edilmiş din gibi mutlak bir bilgi kaynağı sayesinde olur. Pagan Yunan'da olduğu gibi, bir peygamberle ilahî bir dinin gönderilmediği fetret çağlarında felsefe dinin işlevini üstlenir. Felsefenin esas işi, metafiziksel araştırma yoluyla dünyanın kuruluşunu sağlayacak, İslâm'da *şeriat* denen bir ana-yasayı keşf etmektir.

Şeriat, dünyanın-kuruluşunu sağlayan ilâhî yasadır. Oysa âhirette muhasebe edilecek beşerî tecrübe tarihî bir ortamda cereyan eder. Bu yüzden kurulan dünyanın sürdürülmesi için mutlak'ın izafî'ye, tarih-ötesi'nin tarihî'ye, ilâhî'nin beşerî'ye tercümesi gerekir; bu tercüme de P.

L. Berger'in yaptığı beşerî dışsallaştırma/nesnelleştirme ayırımına tekabül eden kurma (*construction*)/düzenleme (*regulation*) diyalektiğince olur. Yani dünya-kuruluşu şeriat, dünya-sürdürülmesi ise fıkıh sayesinde olur. Şeriat/fıkıh, hak/hikmet ayırımının karşılığı olarak alındığında dünya hak=şeriat ile kurulur, hikmet=fıkıh ile işler; şeriat *teşkil*, fıkıh *tanzim* vesilesidir. Şeriat, ilâhî, mutlak yasa, lafzen "şeriatın anlaşılması" mânâsına gelen fıkıh ise, entelektüel cehd (*içtihat*) yoluyla bunun beşerî vakıaya tatbiki demektir. Şeriat/fıkıh, Platonik episteme/doxa kadar modern tabiî/pozitif hukuk ayırımının da karşılığı sayılabilir.

Şu halde vahy edilmiş dinde düşüncenin amacı, Yunan'da olduğu gibi mutlakı araştırmak değil, peygamber tarafından getirilmiş ilâhî yasa *şeriatı fıkıh* olarak beşerî realiteye tercümedir. Bu bakımdan *İslâm düşüncesi* denen şey, aslında *fıkıh*'tan ibarettir (Gencer 2012). Fıkhın bu aslî küllî mânâsını İmâm-ı A'zam'ın (699-767) klasik tarifinde buluruz: "Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması" (Tehânevî 1998: I/41-2). Bu yüzden geleneksel olarak temel ilim tasnifi, bu küllî *fıkıh* kavramı altında yapılmıştır; *fıkh-ı ekber*, şeriatın akâide dair nazarî, *fıkh-ı esgar* ise ibadetler ve muameleleri kapsayan amelî boyutunu teşkil eder. Ancak zamanla ilimlerin inkişafıyla artan ihtisaslaşma sonucunda fıkhın şümulü de daralmıştır. Önceleri *tevhid* veya *akâit* denen *fıkh-ı ekber*, daha sonra *usûlü'd-dîn* veya *kelâm* adıyla müstakil bir ilme dönüşürken, İmâm-ı A'zam'ın tarifine "amelen" kaydının eklenmesiyle *fıkıh* tabiri, *fıkh-ı esgar* denen, şeriatın ibadet ve muamelelere şamil amelî kısmına hasr edilmiştir.

Fıkhın mânâsındaki bu daralma, aslında modern-öncesi çağa da uygulanabilecek geniş parçalanma mânâsıyla sekülerleşmeyi gösteriyordu (Gencer 2012). Taşköprîzâde Ahmed (1495-1561), şer'î ilimlerin değerlerine ait bahiste Gazâlî'nin *İhyâ*'daki tespitlerini tekrarlayarak fıkhın aslî küllî mânâsının kaybına hayıflanır (1985: III/12). İmâm-ı A'zam'ın yolunda fıkhı, "Âhirete giden yolun ilmi" olarak tanımlayan âlim, bunun ilk asırda, "Aslen âhiret işlerini ve buna göre dünya işlerini bilmek" mânâsına geldiğini belirtir. Hâlbuki bu asırda, (yani XVI. asrın sonlarında) fıkıh, garip teferruatı ve acayip fetvâları bilmeye hasr edildi; kısaca, *fer'i*, *aslî*'nin yerine geçti. Bu bakımdan fıkıh, aslen övülen bir ilim olmasına rağmen böylece menfî bir mânâ kazanarak yerilen bir ilim haline geldi.

Fıkhın uğradığı bu semantik kayma, XIX. asırdan itibaren Batı ile karşılaşmanın kültürel tesiriyle daha da arttı. XIX. asırda dar da olsa

fıkhın geleneksel mânâsını koruduğu söylenebilirdi. Ancak XX. asırda İslâm dünyasını da etkileyen seküler ulus-devletleri devrinde *İslâm düşüncesi*, aslî küllî mânâsını kayb eden geleneksel *fıkıh* kavramının yerini aldı. Çağımızda *İslâm düşüncesi*, bazen W. M. Watt'ın (1998) yaptığı gibi, *kelâm* mânâsında, bazen gelenekte *hikmet* olarak ifade edilen *İslâm felsefesi* mânâsında, bazen de *tevhid* ve *tasavvuf*la birlikte hepsine şamil daha geniş mânâda kullanılmaktadır. Diğer taraftan bu, çağımızda "İslâmî sosyal bilimlere" de şamil daha geniş bir mânâ kazanmıştır (Gencer 2012).

Fıkhın parçalanmasıyla "İslâm düşüncesi"ni oluşturan esas İslâmî ilimler "tevhid, kelâm, tasavvuf, fıkıh" olarak gelişmiştir. "Tefsir ve hadis" aslında kaynakların, nasların bilgisi olarak yan ilimler olarak düşünülebilir. Bunların dışında İslâm'da Batılı mânâda spekülatif düşünce karşılığında alınabilecek disiplin olarak *hikmet*i buluruz. İslâm'da fikrî faaliyetin amacı mutlak bilgiyi keşif yerine tanzim olduğuna göre, *nazar*=spekülasyonun ne işlev göreceği sorusu gündeme gelir. Arapçada lafzen *iç(ir)mek* mânâsına gelen *şer'*in dünyayı kurma, lafzen *anlamak* mânâsına gelen *fıkhın ise* düzenleme işlevini gördüğünü belirtmiştik. *Meseleci* veya *müşterek* (*casuistic* or *common*) olarak tanımlanan bütün geleneksel hukuk sistemleri gibi *fıkıh* da problem-çözme yoluyla dünyayı düzenler.

Teorik problemler, çözülmeden önce sorgulanma ve eleştirilmeye ihtiyaç duyar; bu bakımdan İslâm'da *felsefe* karşılığında *hikmet*in işi, *nazar* denen, imanı tahkik için *sorgulamak* ve şüpheleri gidermek için *eleştirmek* olarak belirir. Zira inanmış bir zihin bile zaman zaman, gaybî, metafiziksel konularda şüpheye düşebilir, özellikle de yabancı bir kültürün etkisi durumunda. İslâm'da spekülatif düşünce, lafzen *bakmak* mânâsına gelen *nazar* kavramıyla ifade edilmiştir; geleneksel İslâmî literatürde kullanılan ve o konunun sorgulama ve eleştiriye açıklığı belirten "fî hi nazar (onda spekülasyon vardır)" tabirinin gösterdiği gibi. Eleştiri yoluyla şüpheleri gidermek için önce *tevhid* denen saf inanç bilgisi, spekülatif inanç bilgisi mânâsında *kelâm*a dönüşmüş, daha sonra *felsefe*, *hikmet* adıyla bağımsızlık kazanmış, daha sonra ise *nazar*, tekrar kelâmın içine çekilmiştir.

Kadim dünyada *hikmet*, *ilm*i de kapsayan bir kavramdır. İslâm âlimleri, aslında *hikmet* mânâsına gelen Yunanca *logos*, Latince *reason*'ın nazarî boyutunu (*theoretical reason*) oluşturan *sophia*'yı *ilim*, hikmetin amelî boyutunu (*practical reason*) oluşturan Yunanca *phronesis*, Latince *pruden-*

ce'ı da *fıkıh* kavramıyla karşılamışlardır (Tafsilat, Rosenthal 1970). İslâm'da amelden kopuk mücerret ilmin bir değeri olmadığı için ilim, hikmet ve fıkıh fiilen özdeş sayılmıştır. Bazen müteradif olarak kullanılsalar da, Kur'ân'da *vahiy* ile özdeş olarak da kullanılan *ilim*, mutlak bilgiyi ve onun öğrenilmesini, *fıkıh* ise bunu anlama faaliyetini ifade eder (Fazlur Rahman 1992: 101).

İslâm'da fikrî faaliyetin amacı, verilmiş mutlak bilgiyi anlamak olduğuna göre modern çağda mutlak ve beşerî olanın yan yana getirildiği *İslâm düşüncesi* (*Islamic thought*) deyimi, bir galat-ı meşhur olarak belirir. Düşüncenin beşerî, izafî karakterinden dolayı doğru adlandırma, *Müslüman düşüncesi* (*Muslim thought*) olmalıdır. Bu, bir kelime oyununun ötesinde kritik bir nüansın ifadesidir. Bu gerçek, sadece "mutlak/izafî" değil, "evrensel/tikel" bilgi ayırımında da geçerlidir. Mesela Bilginin İslâmîleştirilmesi tartışmalarında, disiplinlerin az-çok evrensel karakterinden dolayı mesela "İslâm kimyası" veya "İslâm matematiği"nden söz edilemeyeceği kabulüyle "İslâm ekonomisi", "İslâm siyaseti veya edebiyatı" gibi deyimler yerine, bazıları tarafından haklı olarak "Müslüman ekonomisi, siyaseti veya edebiyatı" deyimleri önerilmişti.

A. Tecdit ve Müceddit

Modern Batılı tahaddînin tesiriyle "İslâm'ın yeniden yorumlanması" gibi umumî bir ifadeyle tanımlanan İslâm modernizmi, sıklıkla geleneksel tecdit ile karıştırılmıştır. İslâm'ı yeniden yorumlamaya yönelik modern teşebbüslerin geleneksel tecdit çerçevesine girip girmediğinin tespiti, tecdidin iyi tarifine bağlıdır. Seküler çağda sünnetten giderek uzaklaşma sonucu dinlerine yabancılaştıkları için Müslümanların İslâm telakkisi körlerin fil tarifine benzer, bu yüzden temel bütün İslâmî kavramlar gibi tecdit ve müceddit de muğlak hale gelmiştir. Dinin mahiyeti anlaşılmadan tecdidin mahiyeti, tecdidin mahiyeti anlaşılmadan da müceddidin hüviyeti anlaşılamaz.

Her dinin tarihi gibi İslâm tarihi de bir Aslî/Arızî Çağ diyalektiğine göre tasavvur edilebilir. Burada Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın yaşadığı 'Asr-ı Saadet, Aslî, sonrası ise Arızî Çağ olarak görülebilir. 'Asr-ı Saadet, ilim ile amelin, ideal ile reelin tam olarak buluştuğu, dinin ideal olarak hayata geçtiği bir altın çağ demektir. İlim ile amelin tam olarak birleşmesinden dolayı bu çağa, aynı zamanda 'Asr-ı Hikmet

de denebilir. Vahiy güneşinin her yeri aydınlattığı bu 'Asr-ı Hikmet'te, bilahare görüldüğü gibi ne ilim/amel kopukluğu, ne de farklı disiplinlere dönüşecek ilmin parçalanması olgusu vardı. Hikmetin tam tahakkukundan dolayı bu çağda, "Ol mâhîler ki derya içredirler/Derya nedir bilmezler" sözünün anlattığı gibi, fıkıh, tasavvuf gibi kavramların ismi yok, cismi vardı; bunlar, kâl değil, hâl, objektif bir bilgi disiplini değil, şahıstan ayrılmayan sübjektif bir vasıf, fazilet olarak tecelli etti.

Ancak Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın irtihaliyle kapanan 'Asr-ı Saadet'ten sonra gelen Arızî Çağ'da din, bir ideolojileşme sürecine girer. Burada ideolojileşme sürecinden kasdımız, birincisi, ilim ile amelin arasının açılması, ikincisi, bunun sonucunda ilmin parçalanmaya başlamasıyla birlikte daha önce sübjektif bir vasıf, fazilet olan fıkıh gibi kavramların objektif bir bilgi disiplini haline gelmesi, hâlden kâle dönüşmesidir. Arızî Çağ'da ortaya çıkan bu dinde yozlaşma ise peygamberlerin varisleri olan âlimleri misyona çağırır. Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Allah, her yüz senenin başında bu ümmete, dinini yenileyecek adam (lar) gönderecektir" hadisiyle *tecdit* misyonunu bildirmişti.[7]

Arapça din kelimesi, hem ilim (şeriat), hem ameli (tarikat) kapsar. *Tecdi*din şeriata dair ilmî boyutu isnat ve içtihat, tarikata dair amelî boyutu ise ıslâh ve ihyâ ameliyelerini ihtiva eder. İslâm'da Batılı reformasyondan farklı olarak "dinin yenilenmesi" (*tecdit/renovation*), aslında "hikmet olarak dinin korunması" mânâsına gelir.[8] Tecdit, ilim ile amelin arasının açılmasından kaynaklanan dinde ideolojileşme, "hikmetten uzaklaşma" sürecine karşı durmaktır. 'Asr-ı Saadet'in aslında 'Asr-ı Hikmet olduğu göz önüne alındığında Hikmetten uzaklaşma çağlarında tecdidin gördüğü işlev de daha iyi anlaşılır. Müceddit, Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın izinde ilim ile ameli aslî mecrasına oturttuktan sonra bunları birbirine bağlayan kişidir.

---

[7] Landau-Tasseron (1989), ayrıca Kevserî (2008: 96-98). Tecdit tarihi hakkında Arapça bir eser olarak, Saîdî 1962.

[8] Bu konudaki karışıklık, İngilizce *renovation* ve *innovation* kelimelerinin her ikisinin de Türkçeye *yenilemek* olarak aktarılmasından kaynaklanmaktadır. Türkçedeki isimden fiil türetme yollarındaki nüansı göz önüne alarak *innovation*'ı *yenileme*, *renovation*'ı da *yenileştirme* ile karşılayabiliriz. Daha çok sıfatlar için geçerli bu türetme tarzında, mesela *güzellemek*, güzel olmayan bir şeyi güzel haline getirmeyi, *güzelleştirmek* ise zaten güzel olan bir şeyi daha da güzel hale getirmeyi ifade eder.

Şeriat açısından bakıldığında tecdit, temelde İslâm'da bizzat ilim= din mânâsına gelen hadisin korunmasına yöneliktir. İkinci olarak tecdit, yavaş yavaş hâlden kâle dönüşen fıkhın tedvini demektir. *Din şeriat*, şeriat hadis, fıkıh da hadisin anlaşılması demek olduğundan *tecdit*, *fıkıh*ta *içtihat* olarak belirir. Dinin daha sade bir ortamda saf bir şekilde uygulandığı *selef* devrinden sonra gelen *müçtehit* imamlar, ümmetin mutabakatıyla dört mezhebi kurarak her ortamın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde dini evrenselleştirmişlerdi. Özellikle Hanefîlik ile Şâfi'îlik mezhebinin imamları, İmâm-ı A'zam, yani "en büyük imam" lakabı kazanan Ebû Hanife ile Muhammed Şâfi'î, öncü müceddidler sayılmıştır.

Sünnetin ötesinde "ehl-i sünnet ve cemaat" tabirine bakılarak müceddidlerin ihyâ misyonu daha iyi anlaşılır. Ehl-i sünnet ve cemaatin buluşacağı orta yolun, vasat çizgisinin tayini, müceddidlerin ana işlerinden biridir. İslâm'da *cahiliye* denen hakikatten uzaklaşmanın sonucu, ifrat ve tefrit denen aşırılıklara düşmedir. İslâm gelmeden önce Yahudilik ve Hıristiyanlık iki ayrı uca düştüğü için Kur'ân-ı Kerim, Müslümanları *vasat bir ümmet* olarak tanımlamış, Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm da "İşlerin en hayırlısı ortasıdır" buyurmuştu ('Aclûnî 2006: I/448). Aşırılıkları *zulüm* olarak gören geleneksel dünyagörüşü açısından *vasat*, *adalet* ile müterâdifti; nitekim Arapçada *ılımlılık*, *ölçülülük* mânâsına gelen *itidal* kelimesi adalet *kökünden* geliyordu. Hemen hemen her çağın müceddidi, yaşadığı çağın zıt fikir akımları, aşırı uçları arasında orta yolu bularak meşrûiyet krizlerini aşmaya çalışmıştı. Mesela *el-İktisâd fi'l İ'tikâd* adlı eserinin başlığına yansıdığı şekilde Gazâlî ve İbnü'l-'Arabî gibi âlimlerde bu açıkça görülebilirdi (Keklik 1990: 15-17).

Vehhâbîlik gibi modern selefî hareketlerin kaynağını oluşturan İbni Teymiye (1263-1328)'yi tecdit geleneğinde tartışmalı kılan şey de ifrata düşmesiydi. Mu'tezile kelâmının akılcı tavrını mahkûm eden ilk devir selefilerine karşılık İbni Teymiye'nin de dâhil olduğu sonraki selefiler, sadece Mu'tezile kelâmını değil, İslâm inançlarının diyalektik müdafaası için geliştirilmiş Eş'ariye gibi sünnî kelâmı da reddediyorlardı. Nakle karşı aklı öne çıkaran rasyonalistlere karşı İbni Teymiyeci selefilik, nakle tanıklık dışında akla bir fonksiyon tanımamıştır. Gazâlî, kelâm ilminin muhtemel mahzurlarına karşı avam tabakasını uyarmak için *İlcâmu'l-'Avâm 'an Ilmi'l-Kelâm* (Kelâm İlminden Avamı Sakındırma) adlı eserini yazmıştı. Ancak "Selef mezhebi gıda gibidir, kelâm ise devaya benzer" diyerek, saf imanı öngören selef akâidi ile kuşkulara karşı İslâm

inançlarını savunmak üzere geliştirilmiş kelâm ilminin varlık sebeplerini ayırmıştı (İzmirli 1981: 56, 66).

Bu suretle tecdidin mahiyetine yaklaşmakla müceddidin hüviyetine de yaklaşmış bulunuyoruz. Zamanla 'Asr-ı Hikmet'ten uzaklaştıkça dinin ilmî ve amelî boyutlarının ayrılmasına bağlı olarak bu boyutların temsilcileri arasında da bir işbölümü ve rekabet ortaya çıkmıştır. Bunların birincisi ulemâ/meşâyıh, ikincisi ulemâ/ümerâ ayırımıdır. Zamanla fıkhın zâhirî ve bâtınî boyutlarının iftirakına bağlı olarak zâhir ve bâtın ilimlerinin temsilcileri de ulemâ ile meşâyıh olarak ayrılmıştır. Ancak bu iftirak, ulemâ-i bâtından ziyade sûfî âlimlerin "ulemâ-i rüsûm" da dedikleri ulemâ-i zâhirin aleyhine olmuştur.

Zâhir âlimi olmadan bâtın âlimi olunamayacağı düsturuna binaen şeyh veya sûfî denen âlim, Seyyidü't-Tâifeteyn Cüneyd-i Bağdâdî misalinde tipik olarak görüldüğü gibi, peygamberin izinde küllî ilim çizgisini sürdürmüş, zü'l-cenâhayn (iki kanatlı) âlimler olarak hem öğretmiş, hem eğitmişlerdir. Seriyyü's-Sekatî'nin yeğeni ve müridi Cüneyd'e "Allah seni sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî eylesin" diye duasına karşılık Cüneyd'in "Kur'ân ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tâbi' olunmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz, Kitap ve Sünnetle mukayyettir" sözü, zâhir ilim olarak hadiste temellenen bâtın ilim olarak tasavvuf anlayışının tipik ifadesidir (Yıldırım 1994: 216). Sûfî dilinde hakikat denen bâtın ilmine sahip olanlara *muhakkık* denmiştir. Buna göre tahdis olmadan tahkik, muhaddis olmadan muhakkık olunmaz.

Bu bakımdan her ne kadar zamanla mânâsı daralarak dinde alternatif bir yol olarak görülür hale gelse de özellikle Gazâlî-sonrası devirde tasavvuf, tecdidin merkezî kanalı olmuştur. Tasavvufun Gazâlî-sonrası İslâm düşüncesinin merkezine geçmesinden dolayı Gazâlî'den İbni Teymiye'ye, Şa'rânî'den, Birgivî'den Sirhindî'ye, Dihlevî'den Nâblusî ve Kâsımî'ye bütün müceddidler sûfî olmuştur. İbni Teymiye ve Birgivî gibi tasavvufu eleştiren müceddidlerin bu kategoriye sokulması belki ilk bakışta yadırganabilir. Nasıl Gazâlî, bizzat felsefeye değil, istismarına karşıysa, bu isimler de sahih amelî tasavvufa değil, popüler inançlarla karışarak yozlaşmaya müsait hale gelen senkretik veya İbnü'l-'Arabî tarzı spekülatif tasavvufa karşı çıktı.

İkincisi dinin ilmî ve amelî boyutlarının ayrılmasına bağlı olarak zamanla ulemâ ile ümerâ arasında bir işbölümü ve rekabet ortaya çıkmıştı. Aslında Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın izinde imamet,

ulemâ/ümerâ ayırımının tanınmadığı, hem ilim, hem amelde ümmete liderliğe delâlet eden bir kavramdı. Buna göre Hz. Peygamber'in önde gelen varisleri olarak müceddidler, ilmî boyutta isnat ve içtihat, amelî boyutta ıslâh ve ihyâ ameliyelerini kapsayan küllî bir dinî yenileştirme misyonu olarak tecdidi îfâ eden, Müslümanlara hem talim, hem emr eden imamlardı. 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren yayınladığı çalışmalarla tecdid hareketlerine dair literatürde en çok atıf yapılanlardan biri olduğu halde dine bağlı olarak tecdidin bu küllî mânâsını kavrayamayan John O. Voll (1983) gibi Batılı araştırmacılar, tecdid, ihyâ ve ıslâh kavramlarını birbirinden ayırmışlardır. Hâlbuki peygamber için dinde böyle bir ayırımın mümkün olmadığına, âlimler de peygamberin varisleri olduğuna göre tecdit için de böyle bir ayırımın anlamsızlığı ortaya çıkar.

Bu, müceddit kavramının İslâm tarihindeki kullanımından da anlaşılabilir. Yaygın kanaate göre İslâm tarihindeki ideal ilk dört raşit halifeden sonra gelen beşinci raşit halife sayılan Ömer İbni Abdülaziz ilk, âhir zamanda tecdit misyonunu kemale erdirecek Mehdî 'aleyhi's-selâm ise baş müceddidirdir (Maududi 1998: 40, 45-51). Eflatun'un *bilge-kral* kavramı da müceddidin ifadesidir. Arapçada "amele dönüşen ilim" mânâsına gelen *hikmet* ile *hükümet* kavramları aynı kökten geldiğine göre *bilge-kral*, *hakîm hâkim* gibi fazlalıklı bir ifadeydi. İmâm-ı Şâfi'î'nin Kur'ân-ı Kerim'de müteaddit âyetlerde geçen "kitab ve hikmet"teki hikmeti sünnet olarak tefsirinden anlaşılabileceği gibi *sünnet*, bizzat din=hikmet ve *ihyâ* da bizzat tecdit sayılmıştır.

İbni Haldun'un (2004: I/130) *Mukaddime*'sinde Aristo'ya atf ettiği *dâire-i 'adliye*de melikin misyonunu Osmanlı versiyonunda olduğu gibi "şeriata bekçilik" yerine "ihyâ-ı sünnet" olarak tarifi, bu anlayışın tipik bir ifadesidir.[9] Nitekim İslâm dünyasında olduğu Osmanlı'da da padişahlar, *ihyâ-ı sünnet*i ana davaları olarak almışlardır. Mesela Yavuz Selim, atalarının yolunda davasının "i'lâ-yı kelimetillâh ve ihyâ-ı sünnet-i Rasûlillâh" olduğunu belirtir (Gencer 2000b: 130). Bu yüzden İslâm tarihindeki birçok âlim ve hükümdar gibi Osmanlı padişahları da *muhyi's-sünne* (sünnetin dirilticisi) lakabıyla anılmışlardır.

Tevârîh-i Âl-i Osmân'da Lütfî Paşa (1341: 7-12), Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın tecdit hadisini andıktan sonra "Mie-i ûlâ-

---

[9] "العالم بستان سياجه الدولة والدولة سلطان تحيا به السنة السنة سياسة يسوسها الملك الملك نظام يعضده الجند الجند أعوان يكفلهم المال المال رزق تجمعه الرعية الرعية عبيد يكنفهم العدل العدل العدل مألوف و به قوائم العالم العالم بستان"

da dîn yenilemesin Rasûlullâh sallellâhü 'aleyhi ve sellem itmişlerdir" diyerek ilk müceddidin bizzat Nebî 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm olduğunu ifade eder. Bilahare Ömer İbni Abdülaziz'den itibaren her asrın başında gelen müceddidleri sayan Lütfî Paşa, "Yedinci asrın başın dînin ihyâ idüb yenileyen Osman Gâzî" idi" der ve ardından sünneti ihyâ ederek dini yenileyen diğer müceddidler olarak kendi zamanına kadar gelen Fatih Mehmed ve Yavuz Selim gibi diğer Osmanlı sultanlarını sayar. Kânûnî Sultan Süleyman'da idealleştirildiği gibi Osmanlı padişahları, gerek mülkün kuruluşunu, gerekse de kurtuluşunu sağlayan Mehdî-müceddit (kurtarıcı-yenileyici) olarak görülmüşler, "müceddid-i din, müceddid-i devlet, müceddid-i din ü devlet, müceddid-i devlet ü din" gibi lakaplarla din ve devletin müceddidleri olarak anılmışlardır (Fleischer 1992). Namık Kemal de bu espri uyarınca Sultan Abdülhamid'i "asrın müceddidi" olarak tanımlar (Tansel 1967: III/345).

Aktivist ve radikal kişiliğiyle İbni Teymiye, tecdidin üç boyutunu da bünyesinde birleştirmişti. Hikmet esprisince ilimle ameli bünyesinde birleştiren âlim, hem teorik olarak *asleyn* alanında fıkha yeni bir yorum getirmeye çalışmış, hem sünnetin ihyâsı için büyük bir mücadele vermiş, hem bid'atlere karşı bir *muslih* olarak savaşmış, dahası, zamanındaki Moğol istilasına karşı eline kılıcı alarak bizzat gazâya koşmuştur. Benzer şekilde diğer bir büyük müceddit İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî Sirhindî de Moğol imparatoru Ekber'in İslâmî inancı tehdit eden senkretik yönelişine karşı mücadeleye girişmişti (Friedmann 1971).

İslâm tarihinde Üveys Karânî ilk, Mehdî 'aleyhi's-selâm ise son müceddit olarak görüldüğü takdirde "ilimlerin kutbu" sayılan Gazâlî de baş müceddit sayılabilir. Bu yüzden "sünnetin bayraktarı" olarak Gazâlî'nin başarısına biraz daha yakından bakmak, tecdit ve müceddidi daha iyi anlamaya imkân verecektir. İslâm tarihinde teodise probleminin zuhuruyla bilahare tasavvufa bitişen Eş'arî-sünnî kelâm ile felsefeye bitişen Mu'tezilî-bid'î kelâm, İslâmî dünyagörüşünün dayanacağı iki alternatif paradigmaya dönüştü. Eş'arî-sünnî kelâmın tasavvufla bütünleşerek İslâmî dünyagörüşünün dayandığı aslî paradigmaya dönüşmesinde Gazâlî kilit rol oynadı.

Abbâsî Hilâfeti ile başlayan İslâm'ın evrenselleşmesi süreci, tabiatıyla yeni kültürel tahaddîleri de beraberinde getirdi. Akidevî çözülme siyasî çözülmeye yol açtığı için, birliği sağlayacak doğru inancı tanımlama ihtiyacı öncelik kazandı. Hadis ekolüne karşı rey ekolünün lideri diye hü-

cumlara uğrayan İmâm-ı A'zam Ebû Hanife de aslında itikatta selefî bir tutum benimsemişti. Onun gibi selefîler, homojen bir Müslüman cemaate hitaben saf, *didaktik* bir inanç tanımıyla yetinmişlerdi. Hâlbuki gittikçe heterojenleşen bir ümmet arasında ortaya çıkan şüphe ve ihtilaflara karşı *diyalektik* bir inanç yorumu gerekiyordu. Ancak akâid, şüphe ve ihtilaf kabul etmeyen dinin asıllarına dair alan olduğu için kelâm denen bu *diyalektik* inanç yorumunun da iman ile küfür, sünnet ile bid'at arasındaki sınırları, dinin kırmızı çizgilerini gösterecek *didaktik* bir çizgiye getirilmesi elzemdi. Ömür boyu süren kelâm meşguliyetinden fütura düşen Gazâlî'nin hocası İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî gibi âlimler, sonunda "Ben kocakarıların dini üzere ölüyorum" diyerek bu dünyadan göçmüştü. O yüzden nihaî mesele, "inanmak ya da inanmamak" idi.

Böylece Gazâlî ile kelâm tasavvufla kaynaşma noktasına geldi. Onunla Eş'ariye, bir kelâm mezhebinin ötesine geçip tasavvufla bütünleşerek İslâmî-sünnî dünyagörüşünün dayandığı aslî paradigmaya dönüştü. Misyonu açısından Hıristiyan düşüncesinin kurucusu kabul edilen Augustinus'a benzetilen Gazâlî, küllî dinî düşünce olarak fıkhın zamanla parçalanması sonucunda fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe arasında ortaya çıkan gerilimi ustalıkla çözdü. Ubeydullâh Debûsî'ye ait *Takvîmü'l-Edille* ve *el-Emedü'l-Aksâ*, Ebû Tâlib Mekkî'ye ait *Kûtü'l-Kulûb* ve Râğıb Isfahânî'ye ait *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a* gibi büyük kitapların birikimine dayanan Gazâlî sayesinde kelâmı da içeren *fıkh-ı bâtın* olarak tasavvuf, İslâmî dünyagörüşünün şekillendiği İslâm düşüncesinin merkezi haline geldi.

Gazâlî, düşüncenin üretildiği disiplinlerdeki bu inkılâbıyla teodise probleminin halline zemin hazırladı (Gencer 2015a). Oryantalistler, teodise probleminin İslâm düşüncesinde Hıristiyanlık'taki kadar önem taşımadığı tespitini yapmışlardır. Bu, İslâm'ın Gazâlî sayesinde teo-sentrikten nomo-sentrik bir din anlayışına geçme başarısından kaynaklanmaktadır. *Teo+dise* ile *teo+loji* kavramları arasındaki etimolojik akrabalığın gösterdiği gibi, Paul tarafından Hıristiyanlığın şeriatının tasfiyesi sonucu zamanla teodise problemi, Batı'da bizzat Tanrı'nın spekülasyon konusu yapıldığı teoloji ve teslise vücut vermişti. Mu'tezile de İslâm dünyasında benzer bir tehlikeli yolu açmıştı. Müslüman dünyada teodise problemini aşma süreci, Gazâlî ile bir dönüm noktasına ulaştı. O, ontolojik ve epistemolojik bakımdan beş hususta yaptığı içtihatla teodise problemini aştı (Ayrıca, Ormsby 1984):

Birincisi, hiyerarşik tevhîd,
İkincisi, teo-sentrisizmden nomo-sentrisizme geçiş,
Üçüncüsü, hiyerarşik toplum,
Dördüncüsü, karizmatik ümmet,
Beşincisi, araçsal siyaset.

Gazâlî, bir taraftan fıkıh ile kelâmın işlevlerini ayırarak hiyerarşik tevhid anlayışını geliştirmiş, diğer taraftan teo-sentrik bir din anlayışına yol açan teodise probleminin alanını usûl-i dinden usûl-i fıkha kaydırarak ve bizim nomo-sentrik dediğimiz din anlayışınca İslâmî dünyagörüşünü hikmet-i teşrîiyeye dayandırarak teodise problemini çözmüştür. Isfahânî (1980) misalinde olduğu gibi, klasik literatürde "şeriatın üstünlüklerini anlamaya vesile" türünden başlıklar taşıyan eserler, nomo-sentrik İslâmî dünyagörüşünü anlatmak için yazılmıştı. Namık Kemal gibi Yeni Osmanlıların modernliğin hücumu karşısında şeriat=fıkhın ebedî kifayeti tezine dayanarak İslâm'ı savunmaları da aslında bu anlayışın göstergesidir.

Böylece Gazâlî, nomo-sentrik bir din anlayışının temelini attıktan sonra inşâya, programa girişti. O, dinin anayasası olarak şeriatın beş maksadını, varlık ile bilgi ve değer, amaçlar ile araçlar, ideal ile reel, din ile dünya, din ile ahlak, hukuk ve siyaset arasındaki münasebeti tanımladı; şaheseri *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn* ile dini insanı ebedî saadete kavuşturacak bir ilmihâl olarak formüle etti. Böylece eserleri, icmâ-ı ümmet ile sünnî İslâmî inancın standart ifadesi olarak kabul edildi.

Gazâlî'nin açtığı çığırda yürüyen Fahreddîn Râzî (1149-1210) ve Nâsıruddin Beyzâvî (-1286) sayesinde, Batı'da Thomas Aquinas'ın yaptığına benzer şekilde, felsefe kelâmla uzlaşmış, diğer bir tabirle felsefe kelâm tarafından özümsenmiştir. Böylece İslâm düşüncesi, değişen dünyaya bağlı olarak sürekli bir denge arayışı ve dinamizm göstermiştir. Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî (1165-1240), henüz on sekiz yaşındayken Râzî'ye yazdığı mektupta onun entelektüel terkibinde eksik kalan marifet boyutunu kendisinin tamamlayacağını bildirmiştir. Böylece Râzi'nin felsefe ile kelâm arasında yaptığı sentezi, İbnü'l-'Arabî tasavvufla tamamlamıştır.

Vahdet-i vücut doktrinine dayalı tasavvuf, yeni çalışmaların tespit ettiği gibi, İslâm düşüncesinde yeni bir çığır açmış, ona yeni bir ivme kazandırmıştır (Knysh 1999). Nasîreddîn Tûsî, Molla Fenârî, Molla Câmî, Mîr Dâmâd gibi isimlerden sonra gelen Molla Sadra'da İslâm düşünce-

sindeki bu sentez arayışı zirveye çıkmış sayılabilirdi. İslâm dünyasında kelâm ve tasavvuf yanında fıkıh usûlü veya hukuk felsefesi, entelektüel faaliyetin yoğunlaştığı üçüncü alanı oluşturdu. Bu bakımdan "şerh ve haşiyeler" gibi pejoratif etiketler yapıştırılan bu devrin tam entelektüel envanteri çıkarılmadan verilecek "durgunluk, gerileme, çöküş" gibi hükümler havada kalmaya mahkûmdur.

B. Komünalizm ile Kozmopolitanizm Arasında

Gördüğümüz gibi "dünya-kurucu" olarak spekülatif düşünce sayesinde mutlak bilgi arayışının İslâm dünyasında gerekçesi yoktur; eleştirel işleviyle felsefe, ancak *fıkıh* denen "problem-çözücü" düşünceye eşlik edebilir. Düşüncenin sosyal ontolojik karakteri itibariyle İslâm dünyasında felsefenin tebarüzü de, kelâm tarafından asimilasyonu da ancak sosyolojik olarak açıklanabilir. Zaman zaman yapıldığı gibi İslâm düşüncesinin bu seyrini Gazâlî gibi "büyük beyinler"e atıfla açıklama girişimi, modern çağa has bir anakronizm olarak kalır.

Hıristiyan ve Müslüman gibi İbrahimî ümmetlerin nihaî hedefi, evrensel bir kimliğin hâkimiyetidir. Ancak insan grupları arasında kültürel ortamın getirdiği eşitsizlikten dolayı mutlak bir monizm ve üniversalizm imkânsızdır. Bu sebeple İslâm gibi evrensel-yönelişli dinler, tikel ve evrensel kimlikleri bağdaştırmaya yönelik bir diyalektik çoğulculuk benimser. Bu diyalektik çoğulculuk, İngilizcede *nature/nurture* olarak ifade edilen *fıtrat/âdet* düalizmine dayanır. Dinin üniversalistik/monistik yapısı, insan fıtratının ortaklığı, tikelci/plüralistik yapısı ise insanlar arasında kültürel ortamın getirdiği eşitsizlik olgusundan kaynaklanır. İslâm, bu *monizm/plüralizm* veya *üniversalizm/partikülarizm* diyalektiğini "vahdet içinde kesret" olarak ifade etmiştir. İslâm, *ehl-i sünnet ve cemaat* adıyla evrensel bir kimlik belirlerken, öte yandan alt seviyede farklı meşrûiyet taleplerinden doğan fırkaları *ehl-i bid'at ve fırkat* genel başlığı altında topladıktan sonra bunları *ehl-i kıble* genel kimliği altında *ehl-i sünnet ve cemaat* ile birleştirir.

Nihaî kozmopolisi hedefleyen her büyük dinî topluluğun tarihî gelişim sürecinde karşılaştığı ana mesele, "din ile medeniyet" ile buna dayalı komünal ile evrensel kimliklerin optimal uzlaştırılmasıdır. Bu "büyük telif"in başarılmasını zorlaştıran faktör, kozmopolis idealinde, saf, insanî *barış* kadar emperyal *haşmet* güdüsünün de rol oynamasıdır. *Barış/haşmet*

düalizmi, kabaca *din/medeniyet*'in karşılığı olarak alınabilir. Aralarında bir denge noktası bulunamadığı durumlarda bu ikisinden biri diğerine ağır basacak ve arada kaçınılmaz bir gerilim ortaya çıkacaktır. Roma İmparatorluğu, evrensel barış formülü için Stoacı felsefeyle Hıristiyan ideali birleştirmişti. Ancak ideal bir sentez için vakit artık geçti. Her zirvenin aynı zamanda inişin başlangıcı olduğu düsturunca Osmanlı'da Kânûnî zamanında olduğu gibi, Roma Barışı, daha doğrusu Roma Haşmeti'nin zirveye çıktığı Octavian (Augustus) (M. Ö. 31-M. S. 14) zamanında aynı zamanda mukadder çözülüş süreci de başlamıştı.

Müslümanlar da Abbâsîler (750-1258) zamanında bu emperyal vizyona ulaştı. Emevî kavmiyetçiliğine tepki olarak Abbâsî Hilâfeti, zamanla dinî-komünal kimliği aşan bir kozmopolitan kimlik geliştirmeye yöneldi. Özellikle Halife Me'mûn (813-833) zamanında zirveye çıkan bu eğilim, önce Mu'tezile'nin başlattığı spekülatif inanç bilgisi mânâsında *kelâm* ve doğrudan *felsefe*nin tervicine yol açtı. Mu'tezilî Kur'ân'ın yaratılışı görüşünü resmî doktrin haline getiren Me'mûn, aynı zamanda kurduğu veya aktif hale geçirdiği Beytü'l-Hikme ile Yunan felsefesinin İslâm dünyasına tercümesini başlattı.

Gerek Mu'tezilî doktrin, gerekse de felsefe, evrensel bir kimliğe kaynaklık işlevi görecekti. Bu amaç, "ilk Arap filozofu" sayılan Kindî'yi, felsefeyi, "hakikatin evrensel, üstün mercisi" olarak nitelendirmeye kadar götürmüştü. Ancak daha sonra aldığı tepkiler üzerine geri adım atan filozof, imanın gösterdiği hakikatle aklı rehber alan filozofların ulaştığı hakikatin özünde birbirleriyle uyum halinde oldukları gibi apolojetik bir tavra gitmişti. O, böylece hakikatin çifte-standardı anlayışına yol açmıştı; aklın kılavuzluğunu esas alan seçkinler/havasın ile imanın kılavuzluğunu esas alan kitleler/avamın hakikati (Hitti 1970: 123).

İslâm'da felsefe, böylece saray kültürünün parçası saf entelektüel bir uğraş olarak elitistik bir çerçevede işleyecekti. Ancak hızlanan sosyal değişimle birlikte eşitsizlik ve tabakalaşmanın, dolayısıyla alternatif meşrûiyet talebi ve ideoloji arayışlarının arttığı bir ortamda felsefenin, siyasete tercüme edilmeksizin saf entelektüel bir zeminde kalması mümkün değildi. Halife Me'mûn zamanında Abbâsî Hilâfetinin dayandığı ideolojinin (Mu'tezile) bizzat bir fırka haline gelmesi, genel bir meşrûiyet krizine yol açtı.

Felsefe, bu mânâda iki ucu keskin bir kılıç gibiydi; meşrûiyet krizinin sonucu olduğu gibi, bizzat sebebi de olabilirdi. Spekülatif düşünce, sos-

yal olarak hâkim konumda olanların elinde hâkim, evrensel bir kimlik yaratmaya yönelirken, aynı zamanda rakip grupların benzer amaçlarına da hizmet edebilir, diğer bir tabirle hem ideoloji, hem ütopyaya dönüşebilirdi. Dini, felsefeye alet ettikleri gerekçesiyle Müslüman filozofları şiddetle eleştiren Gazâlî'nin kaygıları boşuna değildi; çünkü "dünya-kurucu" olarak felsefe, tarihte daima alternatif meşrûiyet arayışının, *el-Milel ve'n-Nihal* (İbni Hazm 1996, Şehristânî 1998) literatürüne vücut veren *nihle*'lerin, yani modern mânâsıyla ideolojilerin kaynağı olmuştu.

Bu sebeple tabiatıyla İslâm dünyasında felsefe, doğal, saf entelektüel bir gelişme fırsatı bulamadı. Kindî, Fârâbî, İbni Sînâ gibi Doğu İslâm filozoflarının entelektüel faaliyetini, değişim sürecindeki İslâmî dünyasının siyasî ve kültürel gerilimleri sınırlandırdı (Tafsilat, Walzer 1950, Nasr 1973, Jadaane 1973). Kindî misalinde olduğu gibi bunlar bir yandan emperyal, diğer yandan da popüler/kültürel baskılar arasında sıkıştıkları için, denebilir ki, ne dinî, ne de felsefî düşüncenin hakkını verebildiler. Bu gerilimler yüzünden stratejik amaçla dinî ile felsefî metodolojiyi birbirine karıştırmak suretiyle Gazâlî'nin haklı eleştirisine sebep oldular. Özünde Gazâlî'yle aynı çizgiyi paylaşmasına rağmen İbni Rüşd'ün onlar lehinde tavır alması, muhtemelen Doğu İslâmına has böyle bir mazeretten kaynaklanıyordu. Buna karşılık benzer çelişki ve gerilimlerden nisbeten uzak Batı İslâm çevresinde yetişen İbni Rüşd gibi Endülüs İslâm filozofları, dinî ve felsefî düşünce kulvarlarını birbirlerine karıştırmadan haklarını vererek İslâm düşüncesine daha yaratıcı bir katkı yapmışlardır.

Taşköprîzâde (1985: I/30) Ahmed, ilimlerin metot ve felsefesi hakkındaki bahsinde, pragmatik bir tutumla hiçbir bilgi dalının mutlak olarak iyi ya da kötü olarak alınmaması gerektiğini, meselenin, onların hangi yönde işlev gördükleri olduğunu belirterek şöyle der: "Bu ifademizden, ilim olarak sunulan her şeyin, hatta Fârâbî ve İbni Sînâ'nın uydurduğu ve Nasîreddîn Tûsî'nin düzelttiği hak görünüşlü hikmetin olumlu olduğu sonucunu çıkarma." O, bununla Gazâlî gibi, spekülatif felsefeyi eleştirirken Nasîreddîn Tûsî'nin onu düzelttiğini vurgulamaktadır.

Bu tespit, İslâm dünyasında felsefenin göreceği potansiyel işleve işaret etmektedir. Abbâsî Hilâfeti, spekülatif entelektüel faaliyeti desteklerken, aynı zamanda İslâm dünyasında yaşanan hızlı toplumsal değişimin getirdiği tabakalaşma, hâkim meşrûiyet kaynağını zorluyordu. Bunun üzerine Nasîreddîn Tûsî başta olmak üzere Râğıb Isfahânî ve Gazâlî

gibi âlimler, bu sosyal tabakalaşmayı meşrûlaştırmak için *eşitlikçi* yerine *hiyerarşik* bir sosyal model geliştirdiler (Marlow 2002). Tûsî'nin görüşü, Yakın Doğu'da özellikle İran, Türk ve Hint-temelli İslâmî alanlarda, ideal sosyal düzenin modeli olarak ortak kabul buldu. Taşköprîzâde'nin de işaret ettiği gibi onun başarısı, İslâm dünyasının yaşayacağı meşrûiyet krizlerinde felsefenin görebileceği olumlu işlevin derecesi hakkında kâfi bir fikir vermektedir.

Gazâlî başta olmak üzere İslâm âlimleri, meşrûiyet krizlerinin çözümünde bu mânâda felsefeden yararlanmışlardı. Unutulmamalıdır ki mantık ve matematik gibi formel ilimlere, doğru düşünmeye, dolayısıyla ilâhî öğretilerin anlaşılmasına olan katkısı yüzünden büyük önem veren Gazâlî, yazdığı eserlerle mantığı sünnî kelâma sokmuştu. Modernistler tarafından İslâm dünyasında "felsefenin katili" olarak gösterilen Gazâlî, bu bakımdan bizzat felsefeye değil, kitabının isminden (*Tehâfütü'l-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı*) de anlaşılacağı gibi filozoflara, yani onların felsefeyi kadim Yunan'dan aktarış ve kullanış tarzına karşıydı. Nitekim ünlü Osmanlı âlimi Kâtib Çelebî de bunu açıkça belirtir.[10]

Gazâlî ile İbni Rüşd arasındaki ünlü *Tehâfüt* tartışması, aslında klasik İslâm dünyasındaki en verimli entelektüel tartışmalardan biri olduğu halde, modern dünyada politik saiklerle karikatürleştirilmiştir; "felsefenin katili" Gazâlî'ye karşı, "felsefenin şampiyonu" İbni Rüşd. Oysa yapılan ileri araştırmalar, bu imajın gerçekle ilgisinin olmadığını, bu iki ismin temelde aynı yolun yolcuları olduğunu göstermektedir.[11] İslâm'ın bâtınî boyutlarının tefsirinde felsefeden daima yararlanan ve bu yüzden O. Leaman'ın (2002: 57) deyimiyle onunla "sevgi-nefret ilişkisi" içinde olan Gazâlî, hatta *Makâsıdü'l-Felâsife* (Filozofların Amaçları) adlı eserinde felsefecilerin görüşlerini sistematik bir şekilde sunarak Ortaçağ Hıristiyan babalarına ilham kaynağı olmuştu.

---

[10] Kâtib Çelebî (1980: 18) de, ilahî-semavî öğretilerle felsefî-hikemî öğretilerin genelde uyuşmasına rağmen ayrışan yönlerinin de olabileceğini belirttikten sonra "Bundan dolayı Hıristiyan milletler de felsefiyatı reddettiler. Ama Müslümanlar Tehâfüt ile karşılık yazıp kesin olarak reddetmediler." diyerek Gazâlî'nin felsefeye karşı eleştirel tutumunu vurgulamıştır.

[11] F. Griffel (2002) gibi araştırmacılar, İbni Rüşd'ün yakınlarda bulunan Gazâlî'nin ünlü usûl-i fıkıh kitabı *el-Mustasfâ*'ya yazdığı bir telhis vesilesiyle aralarındaki ilişki hakkında yeni değerlendirmelere ulaşmıştır. Endülüs'te Malikî kadısı olan İbni Rüşd (1994), aynı zamanda *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* adlı bir mukayeseli fıkıh kitabının yazarıdır.

Dikkatle bakıldığında o, eserinde teolojik tekfir söyleminden uzak olarak Müslüman filozoflara teknik bir eleştiri getiriyordu. Kitabının isminden de anlaşılacağı gibi onun amacı, dinî ile felsefî argümantasyonu birbirine karıştırmak suretiyle hem dini, hem de felsefeyi istismar eden filozofların metodolojik tutarsızlığını ve dolayısıyla ulaştıkları sonuçların yanlışlığını göstermekti. Ona göre Fârâbî ve özellikle İbni Sînâ gibi filozoflar, bilhassa Aristotelyen kavramları işlerine geldiği gibi aktararak geliştirdikleri "âlemin yaratılmasındaki Tanrı'nın rolü" konusundaki görüşleriyle hem felsefenin, hem de dinî inancın sınırlarını zorlamışlardı (Leaman 2002: 55-77).

Gazâlî ile İbni Rüşd'ün ikisi de mutlak bilgi kaynağı olarak dinin felsefeden üstünlüğünü ve felsefenin özerkliğini savunmaktadırlar. Mesela İbni Rüşd de, Gazâlî'den aşağı kalmayacak şekilde Fârâbî ve özellikle İbni Sînâ'yı, Aristotelyen kavramların orijinal mânâlarını değiştirmesinden dolayı eleştirmiştir. O, bir mânâda filozoflar adına meslekî hassasiyet gibi psikolojik bir saikle ve özellikle "mümkün" ve "muhal" gibi bazı kipsel (*modal*) kavramlara yükledikleri farklı mânâlardan dolayı Gazâlî ile karşı karşıya gelmiş görünüyordu.

Özellikle Batılı, oryantalistik perspektiften bakışa göre, 1400'den sonra İslâm dünyasında entelektüel faaliyet, geri döndürülemez bir durgunluk ve çöküş sürecine girmiştir. Kanaatimizce bu bakış, temelde, bu tarihten sonra İslâm dünyasında değişen politik konjonktür uyarınca değişen entelektüel faaliyetin doğaşının dikkate alınması, dahası devirdeki entelektüel üretimin tam dökümünün çıkarılmasındaki ihmalden kaynaklanmaktadır. XIII. asır, özellikle İbnü'l-'Arabî'nin 1240'ta vefatından 18 yıl sonra, 1258'de gerçekleşen Bağdat'ın Moğollara düşüşü, İslâm dünyasında bir dönüm noktasını işaretlemektedir. Gazâlî'nin vefatının üzerinden yaklaşık bir asrın geçtiği bu tarihte, İslâm dünyasının siyasî meşrûiyet krizleri çözülmüştü. Şimdi İslâm dünyası için hayatî mesele, siyasî birlik ve askerî güvenliğini sağlayarak ayakta kalmaktı. Batı medeniyetinin yükselişe geçtiği 1500'den sonra İslâm dünyası Osmanlı Devleti'nin liderliği altında politik bir istikrar devrine girdi.

Bu gelişme, entelektüel faaliyetin tabiatını da etkilemiştir. Batılı ve onlardan etkilenen Doğulu araştırmacılar, İslâm dünyasının entelektüel performansını, "sert bilgi" denebilecek, Batı'ya has spekülatif felsefe ve tecrübî bilim bakımından değerlendirmektedirler. Hâlbuki Gazâlî sayesinde İslâm dünyasının meşrûiyet krizi çözülürken, böylece alternatif

meşrûiyet taleplerinin kaynağı olarak varlık sebebi kalmayan felsefe de –sünnî– İslâm dünyasında tedricen özerkliğini kayb etmiştir.

İslâm Yorumları

Din ile ilgili bütün kavramlarda görüldüğü gibi, insanın ontik tecrübesi, "yolculuk" kavramıyla anlatılabilir; dünyadan âhirete kurtuluş yolculuğu. Yolculuk, "yol"larda gerçekleşir. *Din* ve *şeriat, sünnet, mezhep, tarikat, meşrep* gibi ilgili bütün kavramların ortak esprisi "yol (*way*)"dur. Bu Arapça kelimeler, yollar hiyerarşisinin nüanslarını yansıtır; ana yol, tâlî yol, tercihli yol, patika yol gibi. Bu bakımdan *din/dindarlık* (*diyanet, tedeyyün*), *yol/yolculuk* ayırımının karşılığı olarak düşünülebilir. *Din* (*religion*), ilâhî, mutlak ve mükemmel yolu, *dindarlık* (*religiosity*) ise beşerî, izafî ve eksik yolculuğu ifade eder. *Din*, insana rehberlik eden şaşmaz bir düsturu, *tedeyyün* ise insanların belli bir zaman ve mekânda dini telakki ve tatbik tarzlarını ifade eder. *İslâm anlayışı*, dinin telakki tarzını anlatırken, *İslâm yorumu*, teori ve pratiğin etkileşimiyle dinin telakki ve tatbik tarzının terkibini anlatır. *Mezhep, tarikat, meşrep* vs. ise genel tedeyyünün özel tarzlarını ifade eder. İdeal, mümkün olduğunca *gayr-i mükemmel tedeyyün*ü, *mükemmel din*e yaklaştırmaktır.

Bu bakımdan din tek ve evrensel, tedeyyün/ler ise çoğul ve tikel olarak belirir. Din, insanın *fıtrat* denen ilk tabiatına uygun, fıtrî ihtiyaçlarına karşılık olarak gönderilen bir nizamdır. Dinin evrenselliği, insanın evrensel karakterinden ileri gelir. Ancak İngilizcede *nature/nurture* (tabiat/âdet) düalizminin anlattığı gibi, insanın evrensel karakteri yanında bir de kültürel/çevresel faktörlerle belirlenen tikel karakteri vardır. Dolayısıyla insanın evrensel karakterini yansıtan dinlere karşılık tedeyyünler insanların tikel karakterini yansıtır. Hatta dünya çapında bakıldığında bizzat dinlerin karakteristikleri bakımından belli topluluklara uyduğu görülür. Bazı din sosyolojisi çalışmaları, dinler arasındaki genel kültür farklılıklarının bir şemasını çıkarmışlardır (Robertson 1970: 78-105). Burada yazar, Doğulu ve Batılı dinleri, kurtuluş idealinde vurgu yaptıkları sfer (bu dünya-âhiret), sosyal müeyyide gücü olarak hukukî ve ahlakî normlar arasındaki kurdukları denge gibi kriterlere göre karşılaştırmıştır ki bu şemada İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın ortasına yerleştirilmiştir.

Bu bakımdan din yorumları, kolektif beşerî karakterin çapına göre değişmektedir. *Ulusal veya komünal karakter*, din yorumlarını belirleyen

bu tikel kolektif karakteri anlatmaktadır. Dolayısıyla evrensel dinlerde belli başlı kültürel topluluklar kadar tedeyyün olduğu söylenebilir. Kültürün, dolayısıyla kültürel toplulukların belirlenmesinde *ırk* ve *coğrafya* ana faktörler olarak alınırsa, mesela Hıristiyanlığın vatanı Avrupa'da ırkî bakımdan Latin, Yunan ve Cermenlere has Katoliklik, Ortodoksluk, Protestanlık adlı, coğrafî bakımdan da Anglo-Amerikan, Kıta Avrupası, İskandinav ve Akdeniz'e has tedeyyünlerden bahs edebiliriz.

Çağımızda sosyal bilimlerde İbni Haldun ve Montesquieu'nün izinde yapılan, İngiliz, Alman, Fransız vb. *ulusal karakter* incelemeleri görmek mümkündür; ancak *dinî karakter* konusunda bu tür bir bilimsel çaba pek görülmez. Zira ulus-devletleriyle karakterize modern çağda, komünal sadakatin odağı olarak *din*in yerini *ulus* ve *medeniyet* almıştır. Bu konuda seyrek olarak edebiyat gibi alanlarda empresyonistik tarzda çalışmalara rastlamak mümkündür; Shakespeare (Taylor 2003) üzerinden İngiliz Hıristiyanlık yorumunun incelendiği bir çalışmada görüldüğü gibi.

Çağımızda din yorumlarına dair sistematik incelemelerde görülen bu eksikliğin temel sebebi, muhtemelen aşırı-uzmanlaşma olgusudur. Her din içinde tikel yorumları temsil eden *mezhep* ve *tarikatları* tanımlamak nisbeten kolay olsa da bunları kapsayan ana tedeyyünler için aynısını yapmak zordur. Din yorumu, bir topluluğun inanç ile hayat tarzının etkileşimiyle oluştuğu için, inceleyicinin, yorumun her iki boyutuna da, hem teorik dinî boyuta, dinlerdeki doktrinal ayırımlara, hem de tarihî sosyolojik boyuta vâkıf olması gerekir. Oysa sosyolojinin teolojiden boşandığı çağımızda sosyal bilimcilerin özgül uzmanlık alanlarından din yorumlarını incelemeleri de iyice zorlaşmıştır.

Gene de bu küllî perspektife en yakın düşen disiplin, din sosyolojisidir. Din sosyolojisinin öncüsü Max Weber, tarihî sosyolojik açıdan Protestanlık denen Hıristiyanlık yorumunu inceleyerek bu konuda Batılı sosyal bilimde çığır açtı. Çağımızda sosyolojik açıdan din yorumlarını inceleyen hepsi Alman kökenli öncü isimler olarak M. Weber'in yanında Ernst Troeltsch ve H. Richard Niebuhr'u anabiliriz. Burada M. Weber'in ilk kez tespit ettiği, Protestanlığın doktrinal, teolojik mânâsının ötesinde gördüğü tarihî-sosyolojik işlevin sonuçları idi. Ancak onun buradaki esas amacı, kapitalizmle karakterize Batılı modernliğin kökenlerinin keşfi olduğu için genel mânâda Protestan din yorumunun incelemesine girmemiştir.

Din yorumu, inanç ile hayat tarzı arasındaki etkileşimin, kısaca "bir topluluğa has duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzı, değer ve normlar manzumesi" olarak tanımlanabilecek *kültür*ün ürünüdür. Buna göre araştırmacının işi, karmaşık inanç ve hayat tarzlarını ayrı ayrı kavradıktan sonra bunların nasıl etkileşerek ortaya nasıl bir din yorumunun çıktığını tespittir. *İnanç tarzı*, dinin doktrinal yapısı özellikle giderek beşerî pratikle bağını koparan Hıristiyanlık'ta oldukça karmaşıktır. *Hayat tarzı* ise zamanla toplulukların çapı büyüdükçe karmaşıklaşmıştır; zira kültürü biçimlendiren, ırk, coğrafya, siyaset, tarih, eski kült ve dinler gibi birçok faktör vardır. Bu konuda belki de anahtar kavram "âdet"tir ki bunu "bir şeyi sürekli yapış tarzı" olarak anlatabiliriz. Zaten bir mânâsı *âdet* olan *din* de insan fıtratına uygun âdetlerin tasdik ve tarifi için gelir.

Bundan sonraki mesele, inanç ve hayat tarzı arasındaki etkileşim tarzını kavramaktır ki *hermenötik*, buna en uygun perspektif olarak belirir. *Hermenötik* disiplini, *tekst* (metin) ile ve bu tekstin tarih ve toplumda tekabül ettiği *konteksti* (bağlam), karşılıklı atıfla birlikte anlamayı amaçlar. Burada *tekst*, *inanç tarzı*, *kontekst* de *hayat tarzı* olarak alınabilir. *Tekst* açısından bakıldığında, mesela, Protestanlığın Katolik din yorumuna bir tepki olarak ortaya çıktığı, ancak Luther ve Calvin'i izleyen Alman ve İngilizlerin farklı hayat tarzlarında Protestanlığı farklı din yorumlarına dönüştürdüğü görülebilir. Şu halde sosyolojik perspektiften, bir dinde çıkan soyut inanç akımlarının haddizatında bir değeri yoktur; tutunacak bir çevre ve insan grubu, sosyo-kültürel bir taban bulamadığı takdirde bunlar yok olmaya mahkûmdur; Rumeli'deki Melâmilik misalinde olduğu gibi.

Din yorumunun seviyeleri, beşerî topluluğun çapına göre değiştiğinden Batı'da Latin, Yunan ve Cermen gibi ırklar, en geniş çaplı beşerî kolektiviteler olarak ana din yorumlarının kaynağını oluşturmaktadır. İslâm dünyasında ise ana din yorumlarına vücut veren üç ana ırktan bahs edilebilir: Araplar, İranlılar, Türkler. Bütün büyük topluluklarda görülen klasik etnosentrik ayırımla bunu *Arap/Acem* olarak da belirtebiliriz. *Acem*, özelde İranlıları, genelde Türklerden başlayarak diğer toplulukları ifade etmektedir. Ancak burada söz konusu olan, biyolojikten ziyade filolojik mânâda ırktı. İlginçtir ki 1500 civarında tarih sahnesine çıkan üç büyük İslâm İmparatorluğu, Osmanlı, Safevî ve Hint-Timur liderlerinin üçü de (Yavuz Selim, Şah İsmail, Babür) ırken Türk idi. Ancak bunlar aslında üç ana İslâm topluluğuna ait üç ana İslâm yorumunu ve

idealini temsil ediyorlardı; sonunda Osmanlı bunların en dinamiği olarak ortaya çıktı.

Bu iki ana İslâm yorumuna belli bir tarihî tecrübenin ürünü Hint İslâm yorumunu ilave edebiliriz. Ancak bölgenin çok-dinli, çok-kültürlü, heterojen yapısından dolayı bu yorum, senkretizme, uçlara düşme riski taşımıştır. Sözgelimi Hint Kıtaaltı, İmâm-ı Rabbânî ve Şâh Veliyyullâh Dihlevî gibi sünnetin güçlü temsilcilerini çıkardığı gibi, Seyyid Ahmed Han gibi radikal modernistleri de çıkarabilmişti.

Modern dünyada süren bu üç ana yorumun yanında Batı Araplarının zengin bir tarihî tecrübeyle geliştirdikleri dördüncü, dinamik bir İslâm yorumundan da bahs edebiliriz. Endülüs Müslümanları, Mâlikî mezhebi sayesinde dinamik bir İslâm yorumu geliştirmiş, burada İbni Hazm, Şâtıbî gibi âlimler, bir taraftan usûl alanlarındaki çalışmalarıyla İslâm düşüncesinin yenilenmesi, diğer taraftan bid'atlere karşı mücadeleleriyle İslâm'a büyük katkılarda bulunmuşlardır. Ancak maalesef bu yorumun modern dünyaya mirası pek kalmamıştır. Gene de modern dünyada Tunuslu Hayreddin'in bu coğrafyadan çıkması bir tesadüf değildir. Batı İslâm mirası, onun entelektüel dünyasının arkaplanının anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir"[12] hadisince rahmet sayılan, farklı mezhepler ve tarikatlarla kendini gösteren İslâm yorumlarındaki çeşitlilik, geleneksel dünyada bir çatışma olmadığı sürece ciddî bir mukayese, tasvir ve sorgulama konusu olmamıştır. Böyle bir çaba, tabiatıyla İslâm yorumlarına objektif yaklaşmayı gerektirir. Hâlbuki insan, normalde "Ol mâhîler ki derya içredirler/ Derya nedir bilmezler" sözünün anlattığı gibi, bizzat içinde yaşadığı bir şeye objektif bakamaz. Bir İslâm yorumu, ancak farklı bir İslâm yorumuyla karşılaşma ve mukayese sayesinde fark edilebilir.

Diğer taraftan modern dünyada Batı'nın kültürel darbesi karşısında gündeme gelen geleneği dönüştürme ihtiyacı, zarureten geleneği ve onun arkasında yatan İslâm yorumunu tarif ihtiyacını da gündeme getirmiştir. Zira farklı ülkelerden Müslüman düşünürler, dayandıkları İslâm yorumlarına göre modernliği kavramsallaştırmakta ve çözümler ileri sürmektedir. Modernlik, böylece farklı İslâm yorumlarının zamana dayanıklılığının test edilmesine yarayan bir turnusol kâğıdı işlevi gör-

[12] Müttakî 2004: X/58. Bu sözün hadis olup olmadığının tahkiki için 'Aclûnî 2006: I/85.

müştür. Dolayısıyla İslâm modernizminin incelenmesi, aynı zamanda düşünürlerin dayandığı İslâm yorumlarının tasvirini de zorunlu kılmaktadır. Oysa bugüne kadar İslâm modernizmine dair yapılan araştırmaların çoğunda, fikirlerin dayandığı İslâm yorumlarının tespiti ihmal edilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla bu hususa dikkat atf eden başlıca isim, W. C. Smith (1977: 169) olmuştur. Ayrıca L. Ostrorog (1972: 43-5), B. Lewis (1962: 11-7) ve M. G. Hodgson (1977) Osmanlılar ile Arapların İslâm yorumlarını mukayese eden nadir isimler olmuşlardır.

A. Osmanlı İslâm Yorumu

Osmanlı ve Mısırlı aydınların Batılı modernliği tasavvur tarzlarını daha iyi anlamak için, Türk ve Arap İslâm yorumlarını tarihî perspektiften tanımlamaya ihtiyaç vardır (Gencer 2010c). Arap ile "Acem" denen Arap-olmayan belli başlı Müslüman toplulukların İslâm kültürünün gelişmesinde oynadıkları rol hakkında ilk ilmî müşahedeler, İbni Haldun'dan (1332-1406) gelmiştir. O, İslâmî ilimlerin gelişiminde asıl unsur olmalarına rağmen Araplardan çok başlıca İranlılar ve Türkleri kapsayan Acemlerin rol oynadığını belirtir. Ona göre ümmî Araplar, başlangıçta İslâmî ilimlerin tedvinine ihtiyaç duymadan Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve sahabeden şifahen öğrendikleri İslâm'ı saf bir şekilde yaşıyorlardı. Ancak zamanla İslâm topluluğu büyüdükçe İslâmî ilimleri tedvin zorunluluğu ortaya çıktı. Bu tedvin işi ise, başta İranlılar olmak üzere ilim ve kültürde becerikli, köklü, medenî kavimlere düştü.

Bir İslâm yorumu, birçok faktörün etkileşimiyle oldukça karmaşık bir süreçte oluşur. Genel olarak İslâm yorumlarını belirleyen faktörler arasında, toplulukların etnik, kültürel karakteristikleri, eski kült ve âdetleri, yaşadıkları coğrafya ve hayat tarzları, İslâm ile tanışma ve onu algılama biçimleri, dünya düzeni idealleri ve tarihte kendilerine nasıl bir rol biçtikleri sayılabilir. B. Lewis (1962: 8-17; 1998: 88), Türklerin İslâmla tam özdeşleşmeyi başaran yegâne ulus olduğunu belirtir. Mesela Araplar veya İranlıların, az-çok İslâm-öncesi antik, mitolojik kimlikleriyle övünme eğilimlerine karşılık Türklerde bu yönde bir işaret bulmak mümkün değildir. Birkaç parça halk şiiri ve şecere menkıbesi dışında İslâm-öncesi Türk geçmişin medeniyet, devlet, din ve edebiyatları silinmiş ya da unutulmuştu. Türkler İslâmla öyle özdeşleştiler ki, gerek kendileri, gerekse de Hıristiyan Batılılar nezdinde Türk ile Müslüman kelimeleri mütera-

dif hale geldi.[13] İslâm'a bağlılıklarındaki ciddiyet ve samimiyet açısından başka hiçbir kavim Türklere uyamaz.

Bu noktada Türklerin kendilerini niçin İslâm ile tam özdeşleştirdikleri sorusu gündeme gelecektir. Türkler, İslâm'ı tarihî ideallerine en uygun din olduğu için benimsemişlerdi. Bu tarihî ideal ise *kızıl elma* efsanesiyle anlatılan *kozmopolis* veya *nizam-ı âlem*dir. Türkler, Bilge Kağan'dan itibaren Çin'den ilhamla tevhîdi, evrensel bir dine dayalı kozmopolis idealini beslemişlerdir. Onlar, Z. Gökalp'e göre, İslâm'a girmeden önce de zaten "Bir Tanrı"ya inanıyorlardı. O da barışı istiyor ve bunun için cihada sevk ediyordu.

Göktürkler devri Orhun Kitabeleri'nin yazarı Bilge Kağan (683-734), Türk beylerine hitap ederek ulusal bir atılım için uyarılarda bulunmakta, şehir ve medeniyet kurmak için Buda dinini benimsemelerini tavsiye etmektedir. Ancak onun kayınpederi ve veziri Bilge Tonyukuk, ferdî-merkezli mistik bir dünyagörüşüne dayanan Budizmin benimseyen toplulukları pasifleştirdiğini, hâlbuki kendilerinin harp yoluyla sulhu hâkim kılmakla yükümlü olduklarını söyleyerek bu teklife karşı çıkar. Bu yüzden Z. Gökalp (1977: 45)'ın da belirttiği gibi, mistik bir barışçılık anlayışıyla mensuplarını pasifizme sevk eden Budizm yerine lafzen *barıştırmak* mânâsına gelen İslâm, barışı tarihî bir misyon olarak telakki eden Türkler tarafından candan benimsenmiştir.[14]

Osmanlılar, İbni Haldun'un *nesep/sebep asabiyeti* ve *şeriat/mülk* kavramlarına dayalı toplumsal gelişme modelinin tipik örneğini oluşturmaktadırlar. İbni Haldun'un *asabiye* mefhumuna göre, kabile veya beylik gibi küçük siyasetlerin büyük bir siyasete dönüştürülmesi, İslâmî bir imparatorluğun kuruluşu için gerekli itici gücü sağlayan Osmanlılar, nesep asabiyetinden sebep asabiyetine geçmekte, Türklüğü arkaplana ite-

[13] Türklerin hidâyetten hemen sonra kendilerini İslâm ile özdeşleştirdiklerinin en somut göstergesi dildir. *Malta Konferansları*'nda eski Türkler ile Arapların başka kavimlere verdiği adları anlatırken Ziya Gökalp (1977: 43), Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lügati't-Türk* adlı sözlüğünden naklen, İslâmı kabul ettikten sonra Türklerin, Budist soydaşları Uygur Türkleri "Türk=Müslüman olmayan, kâfir" mânâsına gelen *tat* olarak adlandırdıklarını belirtir. Dolayısıyla Avrupa dillerinde Türklüğün Müslümanlıkla özdeşleşmesi, bu öz-tanımlamanın doğal sonucudur.

[14] Türklerin barışçılığı, Çin dünyagörüşünden gelmektedir. Türkçede "il" şeklinde de kullanılan "el" kelimesi, aslen "barış" ve mecazen "Rumeli"nde olduğu gibi "şehir", "elçi" kelimesi de, böylece aslında "barışçı" mânâsına gelmektedir.

rek sembolik olarak dini Araplarla özdeşleştirmekte gecikmemiş, onları da Yunanlılarla birlikte emperyal şemsiye altına almıştır. 1258'de Bağdat'ın Moğollara düşmesi sonucu evrensel ümmet idealinin rafa kaldırılmasından sonra Yavuz'un zamanında bir İslâm imparatorluğuna dönüşen Osmanlı, *hilâfetin* yerini alan *gazâ* misyonuyla İslâm dünyasının liderliğini üstlendi (İnalcık 1986). Böylece Selçuklular ile başlayan "doğru inanca dayalı birlik" arayışı, ehl-i sünnet ve cemaat duyarlığı, Osmanlı'da zirveye çıktı.[15]

Özellikle İstanbul'un fethinden sonra bir İslâm imparatorluğunun ötesinde II. Roma'nın varisi bir Akdeniz ve Dünya imparatorluğuna dönüşen Osmanlı, M. G. S. Hodgson'ın dünyanın *meskûn bölge* adını verdiği Afro-Avrasya kesiminde, kendini tarihî bir barış misyonuyla yükümlü buldu. Heterojen bir nüfusa sahip bir coğrafyada barışı sağlayacak emperyal bir düzenin kuruluşu ve sürdürülüşü, çok-katlı bir kimlik, bu da bir tür senkretizm gerektiriyordu. Ancak kozmopolitan bir vizyonla doktrinal boyutta bir senkretizme yönelen Abbâsîler ile Osmanlı'nın çağdaşı Safevî ve Hint-Timur imparatorluklarının hepsi, sonuçta esas Müslüman kitle açısından müzmin bir meşrûiyet krizine yakalanarak çözüldüler. Bu tarihî dersi alan Osmanlılar, daha sofistike bir sentez yapmak zorunda kaldılar. Birbirine bağlı olarak *birincisi*, yönetenler, *ikincisi* yönetilenler açısından.

Coğrafî olarak Çinli, İranlı, Arap gibi köklü medeniyetlerin kavşağında bulunan Türklerin stratejik konumu, onlara geniş bir kültürel sentez avantajı verdi. Türkler, İslâmla tam özdeşleşerek, kalıcı bir kozmopolis projesi için, Çinli medeniyet ideali ile İranlı emperyal kültürü İslâmî tevhit inancıyla terkip fırsatını buldular.[16] Karahanlılar devrinden başlayarak, daha çok Türk asıllı âlimlerin yetiştiği Mâverâünnehir bölgesinde İslâmî ilimler gelişirken, Yakın Doğu'da Sasanî, Abbâsî ve Bizans gibi emperyal sistemlerin yörüngesine giren Büyük Selçuklu Sultanlığı za-

[15] Tafsilat, Safi 2006. Ocak'ın (2002) nedense Batı dillerindeki kaynakları hiç kullanmaksızın yaptığı araştırma da aynı şekilde Büyük Selçuklu dinî siyasetince ehl-i sünnet inancının oluşması sürecini derli-toplu bir şekilde tasvir etmektedir. Diğer taraftan Safi de (2006) bu çalışmadan habersiz görünmektedir.

[16] Nitekim Ziya Gökalp (1977: 41-3) eski Türkler ile Arapların başka kavimlere verdiği adları açıklarken bu konuda önemli bir ipucu vermektedir. Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lügati't-Türk* adlı sözlüğünden naklen Gökalp, eski Türklerin kullanımında, *Tat* kelimesinin Farslılar, *Tawgaç*'ın da Çinliler için kullanıldığını belirtmektedir.

manında da *edeb* kavramına dayalı İran monarşik yönetim kültürü geliştirilmiştir.

M. G. S. Hodgson'ın (1977: III/123) da belirttiği gibi, bütün Türk yönetimli toplumlarda olduğu üzere, Osmanlı'da da İran kültürü baskın durumdaydı; ancak daha çok yönetim kültüründe. İran dili ve kültürüyle özdeşleşen Bağdat Selçukluları, yönetimde İran emperyal kültürüne dayanırken, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Türkleri, İslâm-kaynaklı dinî-ahlakî idealler ile İran-kaynaklı evrensel-medenî idealleri sentezleyen Mevlânâ'da görülen daha dengeli ve küllî bir kültürel vizyon benimsedi. *Kalemiye* denen Osmanlı yönetici seçkinlerinin genelde Mevlevî tarikatına bağlanması bu açıdan tesadüf değildir (İnalcık 1997: 201).

Safevî ve Hint-Timur İmparatorluklarından farklı olarak tüm kültürün başşehirde temerküze yöneldiği bir toplumda her iki, İran ve Arap kültürel gelenekleri Osmanlı'da dengeli olarak temsil edildi. Özellikle hem Arapça şer'î, hem de Farsça edebî kültüre vâkıf ulemâ, iki kültür ve dünya arasında köprülük işlevi gördü. Mesela Kânûnî devrinin ünlü şeyhülislâmı Ebus-Suud (1490-1574), bu sentezin ideal örneğini oluşturur. Organizasyon sürecinde devletin İslâmî-hukukî temellerini atan ve böylece "Nu'mân-ı Sânî" (ikinci İmâm-ı A'zam) lakabını kazanan âlim, üç dilden, Türkçe, Farsça ve Arapça şiirleriyle nam saldığı gibi, aynı zamanda ünlü Arapça tefsiriyle İslâm dünyasında *Hatîbü'l-Müfessirîn* (Müfessirlerin Hatibi) unvanını kazanmıştır (Kâtib Çelebî 1994: I/112).

Yönetilenler açısından da Osmanlı komünal ile evrensel, müslim ve gayr-i müslim kimlikleri bağdaştırmaya yönelik daha rafine bir meşrûiyet çerçevesi geliştirdi (Gencer 2004b). Osmanlı Barışı, İslâm ile Hıristiyanlık, diğer bir tabirle, İslâm ile Garb medeniyetlerinin iki ana halkı, Araplar ile Yunanlılar arasında ortak yaşama (*symbiosis*) yönelik sosyal bir senkretizme dayanıyordu. Osmanlı, Katolik-Protestan, Latin-Cermen Batı medeniyetinin ötekileştirdiği Ortodoks Yunanlıları sahiplendi. İmparatorluğu, itici güç olarak Türk *nesep asabiyeti* sayesinde kuran Osmanlılar, bilahare bu heterojen nüfusa ikincil, üst-kimlikler sağlayacak *sebep asabiyeti* geliştirmeye yöneldi. Birbirlerine sıkıca bağlı *din* ile *medeniyet*, sebep asabiyetinin en önemli iki kaynağıdır. Ancak bu ikisi arasındaki münasebetin yönünün tespiti, İbni Haldun'un yaptığı gibi çok dikkatli bir sosyolojik müşahedeyi gerektirmektedir. Kısaca ona göre din, sebep asabiyetinin *sebebi* değil, *sonucudur*.

Asabiyet, "kolektif eyleme sevk eden ortak duygusal bağ" veya kısaca "dayanışma duyusu" olarak tanımlanabilir. *Nesep asabiyeti*, etnisitenin sağladığı birincil bağdır. *Sebep asabiyeti*, dayanışma peşindeki birincil grupların ötesinde farklı soy ve dinden beşerî toplulukları medeniyet denen daha gelişmiş sosyal organizasyonlar gerçekleştirmeye sevk eden ikincil psikolojik bağı ifade eder. *Sebep asabiyeti* sayesinde sağlanan sosyal gelişim süreci sonunda din veya inanç, temel bir belirleyici gibi asabiyetin yerini tutmuş görünür (Gencer 2000a: 155). Şu halde din-temelli görünen sebep asabiyetine vücut veren aslında ortak, medenî hayat tarzıdır.

Bunu bilen Osmanlı, Müslüman olan, olmayan tüm tebaası için *barışın* sebebi *adalet* ve adaletin sebebi olan *refah*ı, ana sosyal ideal olarak aldı. Bu doğrultuda Müslüman ile gayr-i müslim tebaanın *memâlik-i mahrûse-i şâhâne* olarak ifade edilen bir *komonvel*e mensubiyetini *ehl-i kitap* denen bir üst-kimlikte birleştirmiş, böylece *sebep asabiyetinde* medenî ile dinîyi mezc etmişti. Monistik bir çoğulculuk içinde *ehl-i Hanefiye*, *ehl-i sünnet*, *ehl-i İslâm* ve *ehl-i kıble* gibi kademeli olarak genişleyen dinî kimliklerle Müslüman halk, en sonunda *ehl-i kitap* evrensel kimliğinde gayr-i müslim tebaayla buluşuyordu.

Bu açıdan Osmanlı tedeyyünü, İslâmînin ötesinde hikmete dayalı geleneksel dünyagörüşünün bir tecessümüdür. Postmodern çağda anlaşıldığı gibi dünyagörüşleri arasındaki esas ayırım, Hıristiyanlık/İslâm gibi uzaysal-dikey-ideolojik değil, geleneksel/modern şeklinde zamansal-yatay-hikemî ayırımdır. Geleneksel ile modern dünyagörüşünü birbirinden ayırmaya yarayacak anahtar kavram ise *seküler*'dir.

Modern çağda *seküler*, ilâhî ve kutsala karşı *beşerî ve profan* ile özdeşleştirilir hale gelmiştir. Bu yanılgı, bizim dikkat çektiğimiz gibi (Gencer 2010b), geleneksel hikemî dünyagörüşünün vasfı *seküler* ile modern ideolojik dünyagörüşünün vasfı *sekületistik*, yani sekülerlik ile sekülerizmin birbirine karıştırılmasından kaynaklanır. Latince *saeculum* (çağ) kökünden türeyen *seküler*, burada ile orada, şimdi ile geleceğin sıkıca birbirine bağlandığı, kutsal ve profan ayırımının silikleştiği orijinal mânâda "çağdaş, hale ait" mânâsına gelir. Zira dinin kalıbı olarak sünnetin varlık sebebi, mevcut beşerî realiteye, insanın çağına karşılık=mânâ vermektir. Bizzat Arapça *an'ane*, Türkçe *gelenek* veya İngilizce *tradition* kavramlarının lafzî mânâlarından anlaşılacağı gibi, geleneğin kemale yönelik sürekliliği, sekülerliğini göstermeye yeter.

Hikmete bürünen dinin bu orijinal mânâda sekülerliği, bütün kadim kültürlerde, özelde son din diye bilinen İslâm'da görülebilir. Mesela I. Goldziher (1981: 23), İslâm'ın dini dünyevîleştirdiğini söyler. M. Watt da (1994: 15), İslâm'ın çöl Araplarının değil, gerçekte ayakları dünyaya basan tüccarların dini olduğunu belirtir. Mesiyanistiğe karşı nomisistik (şer'îci) bir din olarak uhrevî kurtuluşun, ancak dünyevî, içtimaî tecrübeyle başarılacağını öngören İslâm, bu dünyanın vasıtalarıyla bu dünyanın krallığını kurmayı amaçlamıştır.

Augustinus, Donatistlerin "Kilise ve Dünya"ya işaret eden uzaysal "burada ve orada" ayırımını zamansal "şimdi ve gelecek" ayırımına çevirerek sekülerleşme sürecinin kıvılcımını çaktı. "Orada ve gelecek"e bu vurgu, dini "çağ"dan koparark derin bir meşrûiyet krizine yol açtı. Vahim bir meşrûiyet krizi doğuran "orada ve gelecek"e bu teolojik-ütopik vurguya tepki ise zamanla sekületistik "şimdi ve gelecek"e vurguya yol açarak Batı'yı bir başka uca düşürdü. Geleneksel sekülerlikten modern sekülerizme bu kayma ile "burada ve şimdi", "orada ve gelecek"ten, içkin, aşkından kopmuş, böylece modern çağda sekületistik, ilâhî ve kutsala karşı *beşerî ve profan* olanla özdeşleştirilir hale gelmiştir (Gencer 2010b).

Aydınlanma filozofları ve özellikle Hegel ve Marx gibi seküler dünyagörüşünün babaları, geleneksel hikemî dünyagörüşünü tanımlayan bir kavram olarak sekületi, dayandığı hikemî ile özdeşleştirerek "Kilise ideolojisi dışında, teolojik-ideolojik olmayan, çağdaş ve evrensel" mânâsında kullanmıştır. Seküler'i neredeyse "ideoloji-dışı"yla özdeşleştiren Marx'ın *ideoloji* kavramına yüklediği "gerçekliğin tahrifi" şeklindeki olumsuz mânâ, sekülerin bu orijinal mânâsına duyduğu özlemin sonucuydu. Onun teolojilere olduğu kadar ideolojilere tepki duyması, bugünün ideolojilerinin eskinin kılık-değiştirmiş teolojileri olmalarından dolayıydı (Tucker 1978: 26-52). Ancak Hıristiyan âlemin şeriat ile birlikte zamanla hikmeti de kayb etmesi sonucunda bu özlemleri suya düşen adı geçen düşünürler de sonunda sekülerlik yerine sekülerizme mahkûm olmuşlardır.

Son İslâmî ve Akdenizli imparatorluk olarak Osmanlı, seküler dünyagörüşünün hem dikey-İslâmî, hem yatay-Akdenizli boyutlarını birleştirmiştir. Osmanlı dünyagörüşü, Mezopotamya ve Akdeniz kültürel havzasına has bir sosyal ahlaka dayanıyordu. *Hikmet* esprisince bütün eski kültürlerin paylaştığı, sosyal düzenin *refah* gibi evrensel ilkelerini ifade eden bu sosyal ahlakı, Aristo, *Nikomakos Ahlakı* adlı eserinde stan-

dart ifadesine kavuşturmuştu. Kınalızâde Ali Çelebî'nin (1511-1584) *Ahlâk-ı Alâî* başta olmak üzere İslâm ve Osmanlı dünyasında pratik ahlaka dair yazılan eserlerin çoğu, *Muallim-i Evvel* Aristo'nun ahlakına dayanıyordu; İslâmî açıdan tek fark, bunların tevhidî bir perspektiften âhirete yaptığı atıftı. Bu bakımdan modern Batı medeniyeti, şeriatla birlikte hikmetten de, Aristo'nun temsil ettiği ortak hikemî dünyagörüşünden de kopmuştu. Batılı aydın, sonunda seküleri de karşı çıktığı teoloji gibi bir ideolojiye, *sekülerizm* adıyla bir izm'e dönüştürmüş, "seküler gelenekten seküleristik modernliğe" kaymıştır (Gencer 2010b).

Aristo'nun verdiği *adalet dâiresi* formülü, erken modern dünyada Osmanlı'da kıvamına erişen bu geleneksel dünyagörüşünün ifadesi sayılabilirdi (Mardin 1996: 115). Modern dünyada *ideal/reel* dikotomisine paralel olarak beşerî eylemler de *kognitif/normatif, akli/meşrû* uçlarına düşmüştür. Oysa P. L. Berger (1969: 30), bütün sosyal olarak nesnelleştirilmiş bilginin meşrûlaştırıcı olduğunu, bu açıdan *kognitif/normatif* ayırımının anlamsız olduğunu göstermiştir. Nitekim *meşrû* kavramının etimolojisi de bunu gösterir. Bugün *meşrû* olarak çevirdiğimiz Batı dillerindeki *legitimate*'in Arapçada esas karşılığı *şer'î*dir; "kitabına uydurmak" tabirinin de belirttiği gibi *meşrû*, "şeriata uydurulmuş" mânâsına gelir (Berkes 1984: 28). Meşrûlaştırma, beşerî tabiat ve "hermenötik çevrim" uyarınca olabildiğince gerçeği doğruya yaklaştırarak beşerî ameli tanımlamak demektir. Bu bakımdan *dâire-i 'adliye*de ifadesini bulan dünyagörüşü, gerçek ile doğrunun optimal bir uyumunu, deskriptif olduğu kadar normatif bir düzen anlayışını yansıtır. Normatif, modern dünyada olduğu gibi ideal demek değildir; geleneksel dünyada mesiyanik beklentilerle bir ertelenmiş, *ideal* hayat anlayışı, hayatın mânâ ve sorumluluktan hâlî bir ânı yoktur.

B. Arap İslâm Yorumu

İslâm yorumu, belli bir İslâmî anlayış ile tarihî tecrübenin etkileşimiyle oluştuğuna göre, İslâm tarihinin ikinci dalgasının baş aktörü olarak Türklerin İslâm yorumunu belirlemek nisbeten kolay, Arap İslâm yorumunun tasviri ise daha spekülatif ve zor olarak belirmektedir. Bu zorluktan dolayı Arap İslâm yorumu, temelde iki açıdan, etnik karakter ve tarihî roller itibariyle Araplar ve Türkleri karşılaştırarak tasvir edilebilir.

İslâm tarihine damgasını vuran üç büyük halk olarak Araplar, İranlılar ve Türkler, birbirlerini tamamlayıcı roller oynamıştır. Siyasî ve as-

kerî üstünlük devirleri kısa sürmesine rağmen Araplar, İslâm vahyinin ilk muhatapları ve Kutsal Kitabı'nın dilinin sahipleri, sembolik mânâda Yunanlılar olarak ümmetin içinde hep merkezî ve itibarlı konumda kalmış, diğer taraftan köklü ve yetişmiş bir topluluk olarak İranlılar ve taze, dinamik bir güç olarak Türkler giderek İslâm tarihine ağırlıklarını koymuşlardır. İranlılar, özellikle Sâsânîlerden gelen yönetim kültürü ve pratikleriyle temayüz ederlerken, Türkler de askerî ve siyasî üstünlükleriyle öne çıktılar (Lewis 1967: 158-9). İslâm tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden 1258'deki Bağdat'ın Moğollara düşüşünden sonra giderek Araplar ve İranlılar İslâm dünyasında merkezî konumlarını kayb ederken Türkler öne çıkmışlardır.

Müslüman tarihçiler, evrensel ümmet anlayışınca etnik terimlerle düşünmekten uzak oldukları için, İslâm liderliğinin Araplardan İranlılar, Türkler ya da bir başka ulusa geçmesine aldırmamışlardır. Nitekim İslâm âleminin en büyük tarihçisi sayılan İbni Haldun, etnik duyarlıktan uzak objektif bir yaklaşımla Türklerin tarih sahnesine çıkışını, Müslümanların maslahatına yönelik ilâhî lûtfun bir tecellisi sayar. Ne zaman bir Müslüman ulus çöküşe geçse, Allah'ın daha güçlü bir başkasını liderliği alması için ortaya çıkardığını belirten İbni Haldun, Türk üstünlüğünün doğuşunu da bu ilâhî sünnetin bir tecellisi olarak görür (*Kitâbu'l-'Iber*'den Lewis 1987: 80).

Tarihî rollere bitişik etnik karakter açısından L. C. Ostrorog'un (1972: 43-5) Araplar ile Türkleri mukayesesi dikkate değerdir. Ostrorog, Araplar ile Türkleri, Yunanlılar ile Romalılara benzeterek karşılaştırır. Kısaca, metafiziksel, idealist, romantik, özgürlükçü, eşitlikçi, öğretici Araplara karşılık seküler, realist, rasyonalist, disiplinci, hiyerarşik, uygulayıcı Türkler. Bu Arap ve Türk karakterleştirmesi, temelde doğru olmakla birlikte eksiktir. Burada Araplar ile Türkler için yapılan Yunanlı/Romalı benzetmesi, daha ziyade semboliktir. İbni Haldun'un da müşahede ettiği gibi, İslâmî ilimler ve kültürün gelişiminde Yunan rolünü Araplardan çok Acemler, İranlılar ve Türkler oynamıştır.

Bu konuda Arapların belki de Yunanlılara benzeyen yegâne yönleri, şiirdeki maharetleridir. İbni Haldun (1954: I/401-11, II/489, III/238-352), Arapların İslâm medeniyeti tarihindeki rollerini objektif, bilimsel bir tutumla tasvir etmiştir. O, kitabının ilimleri konu alan bölümünde, Araplara has yegâne kültürel meziyet olarak şiiri anlatır. Araplar için şiiri, kendini ifadenin yegâne kültürel aracı olarak gören İbni Haldun, et-

nik-lengüistik karakter bakımından şiiri dünyada neredeyse Arap ırkına münhasır bir sanat sayar. O, şiir dünyalarını tasvir ederken Arapların uçsuz bucaksız çöllerde, yıldızların altında, sevgili veya kahraman imajlarıyla süslü romantik bir hayat-görüşüyle yaşadığını anlatır.

Tarihçimiz, İslâm dininin Arap bir peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve kavim aracılığıyla gelmiş olmasına rağmen, gerek dinî, gerekse de dünyevî ilimlerin gelişiminde rol oynayan bilginlerden çoğunun Acemlerden çıkmasının ilginç olduğunu belirterek bunu medeniyet farkıyla açıklar. Ona göre göçebe Arapların vahşî karakteri, medenî hayata uymaz, bu yüzden onlar ilim ve kültürden uzak bir kavimdir. Ancak, birincisi, ona göre Arapların bu olumsuz özellikleri, biyolojik yapılarından çok hayat tarzlarından, yaşadıkları ortamdan kaynaklanmaktadır. Şehirlilerin göçebelere entelektüel üstünlüğü, yaratılıştan değil, göçebelerin mahrum olduğu şehir ortamının sağladığı imkânlar sayesinde entelektüel ve kültürel melekelerini geliştirmiş olmalarının sonucudur. İkincisi, İbni Haldun, Arapların bu vahşetleri sayesinde aynı zamanda peygamberlerin irşadına elveren, yaratılıştan gelen saflıklarını, yani *nesep asabiyeti*ni koruduklarını da belirtir.

Türkler pratik zihniyet açısından Çinli ile İranlı karakteri birleştirmiş sayılabilir. İranlılar ise sadece hükümet sanatı gibi pratik hikmet alanında değil, felsefede de dehasını göstermişlerdir. İslâm'ı Araplardan daha iyi anlamaya azm eden Türk âlimleri de sadece pratik Romalı zihniyetiyle hukuk=fıkıh alanında değil, temel İslâmî ilimlerde ve öncelikle hepsinin anahtarı olan sarf, nahiv, belagat gibi alet ilimlerinde de büyük varlık göstermişlerdir. İslâm tarihinde Arapça gramer ve sözlük âlimlerinin çoğu İranlılar ve Türklerdir. Gazneliler (969-1187) zamanında yetişen Türk âlim Mahmud Zemahşerî'nin (1075-1144) Ebî Kubeys dağına çıkarak "Babalarınızın, dedelerinizin dilini gelin benden öğrenin" şeklinde nida etmesi (Bilmen 1974: II/464), Türklerin İslâm dini ve dilini öğrenme azim ve gayretinin çarpıcı örneğini oluşturur. Aynı Zemahşerî, *Keşşâf* adlı eseriyle İslâm dünyasının en ünlü dirayet tefsirini vermiştir.

Bunun ikinci bariz örneği de Ebus-Suud'dur. *Mefâtîhu'l-Ğayb* müellifi Fahreddîn Râzî misalinde olduğu Kur'ân'ı tefsir, bir âlimin ilmî kariyerinin taçlanması sayılmıştır. Kânûnî'nin şeyhülislâmı Ebus-Suud da *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm* adlı tefsiriyle ilmî kariyerini taçlandırmıştır. Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ve Beyzâvî'nin *Envâr*'ından sonra İslâm dünyasında yazılan üçüncü büyük dirayet tefsiri sayılan bu eser, çoğu yorumcu-

ya göre bunların en orijinali değilse de mükemmelidir. Daha da ilginci Ebus-Suud, Osmanlı İslâm ilminin gücünü göstermeye yeten bu abidevî eserinin özellikle giriş kısmında Arapça üslupta gösterdiği ustalıkla, İslâm dünyasında *Hatîbü'l-Müfessirin* (Müfessirlerin Hatîbi) (Kâtib Çelebî 1994: I/112) unvanını kazanmıştır.

Bir Türk âlimin, üstelik herhangi bir Arap ülkesinde bulunmadığı halde, İslâm dünyasının en parlak Arapça nesir örneğini vermesini, bugün akıl zor alır. Âlimin bu mahareti sadece Arapça nesirde değil, şiirde de geçerlidir. Arapça, Farsça ve Türkçe olarak üç dilde de eşit ustalıkla şiir yazan Ebus-Suud, Osmanlı altın çağının aynası gibidir. Arapça vasıtasıyla bir yüksek İslâm geleneğinin yaratılmasına büyük özen gösteren Osmanlı Türk âlimleri, eserlerini hep Arapça vermişler, bu yüzden bazıları çekinerek Türkçe yazmışlardır (Cici 2001: 25).

İbni Haldun'a has *asabiye* kavramı, İslâm yorumlarının oluşum tarzının analizinde anahtar önem taşır. Göçebe hayat tarzına has dayanışma ihtiyacından dolayı Türkler de Araplar da güçlü *nesep asabiyeti* geliştirmiş halklardı. Mesela halen çağdaş Türkiye'de bile sosyal ilişkilerde çok önemli rol oynayan *hemşericilik*, bu nesep asabiyetinin süreğenliğini göstermektedir. Ancak dünya düzeni idealini benimseyen Türklerin Araplar veya İranlılara nisbetle övünebilecekleri çok eski ve şanlı bir geçmişleri yoktu. Bu sebeple *nesep asabiyeti* güçlü bir halk olarak sağlam bir *sebep asabiyeti* sayesinde birincil kimliklerini dönüştürebilecekleri bir üst-kimlik arıyorlardı ve bu yüzden İslâm ile tam özdeşleşmeyi başararak tarihlerini onunla başlattılar. Türkler, at üstünde, sınır boylarında gâzî dervişler aracılığıyla İslâm'ı benimsedikleri için, saf *nesep asabiyeti*ni, güçlü bir *sebep asabiyeti*ne, din ve medeniyet uğrunda gazâ ruhuna dönüştürmeyi başarmışlar, bu aktivizm ile İslâm dünyasının liderliğini üstlenmişlerdir.

İbni Haldun'un müşahedelerinden Arap İslâm anlayışına dair bir fikir edinmek mümkündür. Çöllerde veya saraylarda şiirle mütemayiz bir hayat tarzı ve görüşü, Araplarda romantik bir tarih mefhumu ve soyut, idealistik bir İslâm anlayışına yol açmıştı. Türk İslâm anlayışı Osmanlı misalinde tecessüm ettiği gibi, Arap İslâm anlayışı da belli ülkelerde somutlaştı. Bilhassa Moğol istilalarından sonra İslâm dünyasının merkezine geçen Mısır, Arap İslâm anlayışının temsilcisi olarak alınabilirdi. Mısır'ı ziyaret eden Gelibolulu Mustafa Âlî (1541-1600) ve Evliya Çe-

lebî (1611-1682) gibi Osmanlı bürokratlarının aktardığı izlenimlerden Arap İslâm anlayışı hakkında bir fikir edinmek mümkündür.

Henüz Kânûnî devri ihtişamının korunduğu sırada Mısır'ı ziyaret eden Gelibolulu (1975: 29-39) Mustafa Âlî, önce Mısır'ın takdire şâyân yönlerini tasvire girişir; ancak bu başlık altında bile (36, 37) halkın olumsuz yönlerine dikkat çekmekten geri durmaz. Daha sonra Mısır ve halkının aleyhine Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan iki hadis-i şerif zikr eden Osmanlı seyyahı, ülke halkının İslâmî anlayış ve yaşayışını aşağılayarak ve küçümseyerek tasvir eder. 5 Nisan 1863'te Avrupa'ya seyahate gönderilen Hayrullah Efendi de (2002: 84), kendisinden daha önce Fransa seyahatnamesi yayınlanan Rifâ'a Tahtâvî'yi Paris'teki yanlış izlenimlerinden dolayı küçümser. Osmanlı seçkinleri bu tavırlarıyla zımnen İslâm'ı hakkıyla anlama ve uygulama iddialarını dile getirirler.

Osmanlı, Fatih'te görüldüğü gibi, fetihten sonra tarihî bir dönemeçte İslâm düşüncesinin belli başlı kanalları arasında kalıcı bir sentez yaparak İslâm tecrübesini medrese ile kurumsallaştırılan bu yüksek İslâm anlayışına dayandırmıştı. Bu Osmanlı sentezi, medrese ile tekke arasında bir işbirliği ve dengeye dayanıyordu. Ezherli Mısır ise bu sentezi yapmakta aciz kaldı. 1500 civarı, bütün İslâm dünyasında İslâm anlayışlarının yeniden tanımlanması arayışında bir dönüm noktasını oluşturdu.

Mısır'da Abdülvehhâb Şa'rânî (1493-1565), Mısır İslâm anlayışı bakımından kilit önemde bir sima olarak belirdi. Hem güçlü bir âlim, hem önde gelen bir sûfî şeyh olan Şa'rânî, kabaca çağdaş olduğu Osmanlı âlimi Birgivî (1522-73) gibi bir taraftan skolastik tutumlarının kendilerini halktan ve dinden kopardığını hissettiği Ezher ulemâsına, diğer taraftan öğretileri sünnî çizgiden sapan popüler mistik şeyhlere karşı mücadele ederek uç tedeyyünler arasında denge bulmaya çalıştı (Winter 1982). Ancak Ezher, Şa'rânî'yi dışlayarak kapılarını tedricen tasavvufa kapatmakla bu denge fırsatını kaçırdı ve giderek skolastik bir çizgiye saplanarak optimal, dinamik bir İslâm anlayışı geliştirmekte aciz kaldı. Ve Hudson'ın (2004) çalışmasının gösterdiği gibi, Şa'rânî'nin dinamik İslâm anlayışı, ilginçtir ki Mısır dışında Suriye ve Osmanlı gibi Müslüman ülkelerde etkisini gösterdi. Bu da gene bir İslâm anlayışının ancak tecrübeyle birleşerek, İslâm yorumuna dönüşerek dinamizm kazanabileceğini gösterirken, XIX. asırda Suriye ve Osmanlı'nın, Mısır'dan çok daha dinamik bir şekilde modernlikle hesaplaşmayı nasıl başarabildiklerini de yeterince açıklıyordu.

Birinci Bölüm

MEDENİLEŞTİRİCİ BATI'NIN GELİŞİ

Tarih boyunca farklı topluluklar daima temas ve mücadele halinde olmuşsa da modern çağdaki Doğu/Batı karşılaşmasının misli insanlık tarihinde görülmemiştir. Bu karşılaşmanın mantığı, "Hüküm, gâlibindir" mânâsına gelen Arapça "el-Hukmü li'l-gâlibi" sözüyle açıklanabilir. Bu sözün mânâsı, maddî üstünlüğü ele geçirenin kuralları koyma gücünü de kazandığıdır. Ancak Doğu/Batı karşılaşmasını insanlık tarihinde emsalsiz kılan, Batı'yı üstünlüğe götüren dönüşümün radikalliğinden dolayı hâkim/mahkûm karşılaşmasının keskinliğidir. Birincisi, Batı'nın Sanayi Devrimi ile zirveye çıkan modernleşme sürecinde dünyanın maddî, ikincisi sekülerleşme sürecinde Hıristiyanlığa dayalı dünyagörüşünü kökten değiştirerek manevî hâkim gücü haline gelmesi, üçüncüsü, Batı'nın sair dünyayı kendisinin geçtiği tarzda köklü ve sarsıcı bir dönüşüme zorlamasıdır.

Bu bakımdan Doğu-İslâm dünyasının yaşadığı dönüşüm süreci, ancak etki kaynağı Batı'nın geçtiği dönüşüm sürecine vukufla kavranabilir. Batı'da çağımızın Aristosu, en büyük din ve medeniyetler sosyologu sayılan Max Weber'in eseri, temelde bu büyük programı yansıtır. Weber, tarihî gelişimini *akliyet* kavramıyla karakterize ettiği Batılı din ve medeniyetin özgüllüğünü göstermek için daha sonra Yahudi, Çinli ve

Hintli gibi Doğulu din ve medeniyetleri programlı bir şekilde incelemeye geçmişti. Ne yazık ki bu programın önemli bir ayağını oluşturan İslâm dinini incelemeye ömrü vefa etmemiştir. Bilahare Batı'da Batı ve Doğu din ve medeniyetlerini bu çapta mukayeseli olarak inceleyebilen biri de çıkmamıştır.

Bizim çalışmada benimsediğimiz perspektif de Weber'inkine uyar. Dolayısıyla Weber'in perspektifinin anlaşılmasıyla bu çalışmada yaptığımız İslâm dünyasında modernleşme incelemesi de daha iyi anlaşılacaktır. Batılı sosyal bilim tarafından devâsâ üretime rağmen modernleşme ve sekülerleşme gibi temel kavramlar arasında halen net bir ayırım yapılabilmiş değildir. Aslında bu ayırım, Weber'in şaheseri *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'in başlığında gizlidir. Buna göre modernleşme, özelde "kapitalistleşme" denen yaşayış, sekülerleşme ise özelde "Protestanlaşma" denen düşünüş/inanış tarzındaki dönüşüm olarak ayrılabilir.

Daha basit olarak modernleşme, içtimaî, sekülerleşme ise fikrî değişim, veya ontolojik terimlerle birincisi, "a'yân"da, ikincisi "ezhân"da değişim olarak tanımlanabilir. İngilizce "new/novel (yeni/yepyeni)" kavramları arasındaki farkın da gösterdiği gibi burada kasd edilen değişim, nitel bir değişimdir. Sekülerleşme kavramı, Batı'da genelde birinci mânâda kullanılsa da dar/normatif ve geniş/deskriptif olarak iki mânâda kullanılabilir. Sekülerleşmenin birinci dar mânâsı, "kutsaldan uzaklaşma"ya, ikinci geniş mânâsı ise herhangi bir şekilde (dinî) düşüncenin değişmesine delâlet eder. Burada "dinî" kavramını paranteze içinde almamız sebepsiz değildir. Modern dünyada din, iktisat, siyaset gibi bir müessese'ye delâlet ederken, geleneksel dünyada hepsini kuşatan bir şeydi; dolayısıyla dine dayanmayan bir düşünce yoktu.

Aralarındaki etkileşimden dolayı hayat ve düşünce tarzındaki dönüşüm birlikte ele alınmadan anlaşılamaz. Haddizatında din, hem ilim, hem amel, hem yaşayış, hem düşünüş/inanış tarzı demektir. Zamanla dinin yerini alan *civilization* da aynı din gibi yaşayış ve düşünüş/inanış tarzının dönüşümüne delâlet eden modernleşme ve sekülerleşmenin kesiştiği süreci belirtir. Yumurta/tavuk ilişkisine benzetilen modernleşme ve sekülerleşme süreçleri arasındaki etkileşimin yönü, sosyal bilimlerde ezelî bir tartışma konusudur. Dindeki ilim/amel ilişkisine göre sekülerleşmenin modernleşmeye yol açtığı söylenebilir. Ancak Osmanlı'da Tanzimat ve Islâhat Fermanı ile başlayan meşrûiyet krizinin fikrî değişime

etkisinde de görüleceği gibi, sosyolojik olarak bakıldığında modernleşmenin sekülerleşmeye yol açtığı söylenebilir.

Aslında bu, Batı ve Doğu dünyalarındaki modernleşme süreçlerinin doğaları arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Modernleşmeyi basitçe hayat tarzının köklü dönüşümü olarak tanımlamıştık. Hayat tarzı, üretim ve buna bağlı yönetim tarzı tarafından belirlenir. Buna göre Batılı modernleşme, Marx'ın ayırımıyla toplumun altyapısal/iktisadî dönüşümünün üstyapısal/siyasî dönüşümünü belirlediği feodal emperyal devletlerden kapitalist ulusal devletlere geçiş süreci demektir. Ancak akültürasyon sonucu Doğulu/Osmanlı dünyasında modernleşme, dinen heterojen tebaanın hukukî eşitliğini öngören Islâhat Fermanı'nda somutlaştığı üzere, bir üstyapısal/siyasî, anayasal dönüşüm olarak gerçekleşmiş, altyapısal dönüşüm, daha ziyade toplumdan özerk askeriyenin modernleştirilmesi projesine inhisar etmiştir. Bu yüzden de Doğulu/Osmanlı dünyasında Islâhat Fermanı ile zirveye çıkan modernleşmenin doğurduğu meşrûiyet krizinin üstesinden gelme teşebbüsü geniş mânâda sekülerleşmeye yol açmıştır.

Diğer taraftan "modernizm" olarak kullanımında görüldüğü gibi, modernleşme teriminin sekülerleşmeyi de kapsayacak şekilde geniş mânâda kullanılabilmesi, bu ihtilafı giderirken bir iştibaha da yol açmaktadır. Bu yüzden biz, her iki mânâya gelecek şekilde okunabilecek çalışmamızın başlığında yer alan modernleşme teriminin geniş mânâsınca İslâm dünyasında Batı-kaynaklı modernleşme sürecinin açıklamasından sonra bunun doğurduğu sekülerleşme sürecini inceledik. Buna göre eserimizin başlığı, "İslâm dünyasında modernleşme" olarak okunduğunda modernleşme, "İslâm'da modernleşme" olarak okunduğunda ise sekülerleşme süreci anlaşılır.

Burada geniş, nötral mânâda sekülerleşmeden kasıt, fikrî değişimdir. Fikrî değişim ise düşüncenin yapıtaşlarını oluşturan merkezî kavramların muhtevalarındaki değişimde en net olarak izlenir. Bu açıdan çağımızda Reinhart Koselleck'in geliştirdiği *tarihî semantik* perspektifinden yaptığımız İslâm'da modernleşme incelemesinde terimlerin semantik değişimi merkezî bir yer tutar. Doğu/Batı karşılaşmanın analizinde kilit kavram, modernleşme ve sekülerleşmenin kesiştiği süreci belirten, Türkçede *medeniyet* denen *civilization*'dur. Bu itibarla *civilization*'un tahlili, bütün Batılı modernleşme ve sekülerleşme sürecinin analizi demektir.

Bütün dinlerin hedefi, saf barışın hâkim olduğu cennetten dünyaya sürülen insanlar arasında barışı sağlamak, semavî barışı önünde-sonunda yeryüzünde de gerçekleştirmektir. "Barış-din" ilişkisi en somut, Türkçe *el* ve Arapça *medine* kelimelerinin etimolojisinde görülür. Türkçede hakikaten *şehir* mânâsına gelen *el* (*il*) kelimesinin "elçi"de olduğu gibi mecazen *barış* mânâsına gelmesi, "barış-şehir", diğer taraftan Arapça *medine* (*şehir*) kelimesinin *din*'den türemesi de "şehir-din" ilişkisini net olarak gösterir. Herhangi bir ev veya şehir, içinde yaşayan insanların dünyasını oluşturur. Ancak çağdaş Alman filozofu Karl Jaspers'in terimiyle kabaca M. Ö. VIII. den III. asra kadarki devri kapsayan *Mihver Çağ*'da gelen semavî veya beşerî bir dine dayalı medeniyetler, ortak kozmopolis idealiyle temayüz ederler (Tafsilat, Arnason 2005). Nihaî hedef, tikel şehirleri birbirine bağlayarak evrensel barışın hükümran olduğu evrensel şehri kurmaktır.

Cennet barışını sağlayan insanın özsel birliğinin kayb olduğu dünya hayatında "öteki" algılaması, insanları birbirine düşürür. Doğuştan tam eşitliğine karşılık sosyal ortamın getirdiği eşitsizliklerin ürünü tabakalaşmayı yansıtan tikel kimlikler, insanın değişmez gerçeğidir. Ancak tam barışın hükümran olacağı evrensel şehrin inşâsı, nihaî olarak tikel kimlikli insanları birleştirecek bir evrensel kimliğin teşkiline bağlıdır. Diğer bir tabirle dinler, sosyal tabakalaşmanın ürünü tikel kimlikleri tek tanrı ve hakikat inancında temellenen sağlam bir evrensel kimlikle uzlaştırabildikleri takdirde ancak kozmopolis idealini başarırlar.

Yahudilik ve Hıristiyanlık, bu tikelcilik/evrenselcilik dengesini kuramadığı için uçlara düşerek din-temelli kozmopolis idealini başarmakta aciz kaldılar. Ancak *evrensellik* mânâsına gelen *katoliklik* kavramının bizzat gösterdiği gibi kozmopolitanizmi varlık sebebi kılan Hıristiyan Avrupa, din-temelli kozmopolis idealini başarmakta aciz kalınca medeniyet-temelli bir kozmopolitanizme yöneldi. Stephen Toulmin'in (1992) de kozmopolisin "modernliğin gizli gündemi" olduğunu belirttiği gibi, Batılı modernleşme veya sekülerleşme süreci aslında kozmopolis projesinin dönüşümü demektir. Somut olarak bu, alt ve üst-kimliklere bağlı olarak kimlik kaynağının dönüştürülmesi sürecidir (Tafsilat, Gencer 2007a; 2009b, 2014).

Arapça *medeniyet* (*civility*) kelimesi, *medine* (*city*), bu da *din* (*religion*) kelimesinden türer; buna göre *din* asıl, *medeniyet*, türevdir. *Medeniyet*, gerek makro-sosyolojik, gerekse de mikro-ahlakî bakımdan "dini yaşa-

yışın estetik kalıbı" mânâsına gelir. Makro-sosyolojik açıdan *medeniyet*, dini/mazrufu zaman ve mekânda taşıyan bir zarf işlevi görür. Asliyetini koruduğu sürece mazruf, zarfın, din, medeniyetin biçimini, kabaca inanç tarzı, yaşayış tarzını belirler. Ancak Hıristiyanlık misalinde olduğu gibi din krize girdiğinde belirleyicilik ilişkisinin yönü değişmeye başlar. Bu kritik değişme, Aydınlanma devrinde kolektif-sosyolojik bir *süreci* belirten *medenîleşme* (*civilisation*) kavramının ferdî ahlakî bir vasfı, *durumu* belirten *medeniyet* (*civility*) kavramının yerini almasıyla başladı. Değişmeye hüküm giymiş bir dünyada *süreç* olarak *medenîleşme*, önce ahlakî bir vasfı, *durumu* belirten *medeniyet*, sonra statik, ebedî normlar manzumesi olarak *dinin*, kısaca *türev*, *aslın* yerini aldı. Batı'da Hıristiyan inanış tarzının yaşayış tarzını belirlemekten kesilmesi sonucu bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişmenin belirlediği *medeniyet* (medenîleşme)[1] denen seküler yaşayış tarzı inanış tarzını belirleyici, normatif hale getirildi.

Böylece evrensel birleştiriciliğe sahip bir güç olarak Hıristiyanlık'tan ümidin kesildiği Westphalia-sonrası devirde din, medeniyete dönüştürüldü. Kimlik kaynağı olarak dinin medeniyete dönüştürülmesi sürecine paralel olarak ötekileştirme yoluyla özdeşleştirme için medeniyet de ayırıma tâbi tutuldu; medeniyetsel ötekileştirmenin disiplini olarak oryantalizm sayesinde geleneksel "hak/batıl din" ayırımı, "Batı/Doğu medeniyetleri" ayırımına çevrildi. Fransız Devrimi'nden sonra ise Napoléon, kozmopolis yolunda geleneksel Hıristiyanlaştırma misyonu yerine medenîleştirme misyonunu benimsedi. Bu uzun süreç, ferdî-ahlakî bir vasıf, *edep* olarak *medeniyet* (*civility*)→ *şekilcilik* olarak *medeniyet*→ toplumsal bir durum olarak *medeniyet*→ toplumsal bir süreç olarak *medenîleşme* (*civilization*)→ Maniheik ötekileştirme olarak *doğululaştırma* (*orientalizing*)→ seküler Hıristiyanlaştırma olarak *medenîleştirme* (*civilizing*) kavramlarıyla özetlenebilirdi.

Bir tabloyla gösterecek olursak:

[1] Türkçede *medenileşme* mânâsına gelen Batı dillerindeki *civilisation*'a karşılık olarak yerleşen *medeniyet*, aslında *civility*'nin karşılığıdır. Bu yüzden metinde tasrih edilmedikçe *medeniyet* kelimesi, asıl karşılığı *civility* değil, *civilisation* mânâsında kullanılmıştır.

Tablo 1

din ↑ kaynağı ↑ KİMLİK ↓ ayırımı ↓ hak ve batıl din	sekülerleşme →	medeniyet ↑ kaynağı ↑ KİMLİK ↓ ayırımı ↓ Batı ve Doğu medeniyeti

Diğer taraftan geleneksel Hıristiyanlık-içi ötekileştirme de bu süreçte karmaşık bir dönüşümden geçti. Sekülerleşme sürecinde Katoliklik ile Protestanlık arasındaki geleneksel fırka bölünmesinin *medeniyet/-kültür* bölünmesine dönüşümü, kozmopolise yönelik ötekileştirme ve aynılaştırma tarzlarını kritik olarak etkiledi. Fransız Devrimi'nden sonra Napoléon'un başlattığı *sıcak savaş* olarak *medenileştirme* hareketinin ilk doğrudan hedefi genelde İslâm dünyası, özelde Osmanlı Devleti olmuştur. Onun 1798'de Mısır seferiyle başlayan Batı'nın *maddî*, sıcak taarruzuna İslâm dünyası, Osmanlı Devleti'nin 1839 Tanzimat Fermanı ile başlattığı politik-kurumsal modernleşme ile karşılık vermiştir.

Medenileştirici Batı'nın Gelişi I: Sıcak Savaş: Modernleştirme

A. Napoléon'un Mısır Seferi

Çok az insanın o esnada farkında olduğu, tarihin seyrini değiştiren kader anları vardır. Fatih Sultan Mehmed'in 29 Mayıs 1453'te orta çağların sonunu simgeleyen İstanbul'u fethine şahit olanlar, Peygamberleri tarafından müjdelenen tarihî bir idealin tahakkukundan dolayı yaşadıkları anda hadisenin büyüklüğünün farkındaydılar. Her ne kadar fethin gerçekleştiği Salı, Yunanlılar arasında halen uğursuz bir gün sayılsa da, kronolojik olarak Rönesans çağına denk gelen bu hadise, aslında Batı medeniyetinin kaderinde olumlu bir dönüm noktası oluşturdu. Fatih, fetihle aslında sadece II. Roma'ya değil, aynı zamanda engizisyonla karakterize Batılı ortaçağa da son verdi. Bundan sonra Batılı Hıristiyanlar, yani Müslümanlar ve Bizanslıların (Toynbee 1962: 154) deyişiyle Frenkler, yaklaşık iki asır boyunca Osmanlı Türklerinin askerî gücü kar-

şısında korkuyla titrerken aynı zamanda ileriye yönelik büyük atılım için gerekli entelektüel ve maddî altyapıyı hazırlayacaklardı. Yeniçağı kapatıp yakın çağı açan Fransız Devrimi bu sürecin zirvesini simgeliyordu.

Bastille Kalesi'nin alındığı 14 Temmuz 1789, sadece eski rejimin sonunu değil, aynı zamanda gerek Batılı, gerekse de Doğulu insan için derin risklere gebe yepyeni bir dünyanın doğuşunu işaretledi. Fransızın şahsında Batı insanı, eski dünyanın bütün otoritelerini, papalık, derebeylik, monarşi ve aristokrasiyi alaşağı ederek kendi kendisinin efendisi olmuştu artık. Kolektif bir mesihçilik olarak gerçekleşen devrimin arkasından yeryüzü cenneti gelecekti beklentiye göre. Fakat eski düzenin altüst olmasıyla beklentinin tam aksine daha da büyük bir kargaşa ortaya çıktı. Devrimin arkasından gelen Terör Devri (1793-4) kaosu daha da derinleştirdi. Tabiat boşluk kaldıramazdı. Çok geçmeden bu kaos ortamından beklenen kişisel Mesih çıktı. Aslen İtalya Korsika'da doğan Napoléon, Fransa'da askerlik eğitimi alarak Robespierre'in liderliğindeki Jakoben partisine katılmıştı. 1804'te yeni bir Caesar ve Charlemagne vizyonuyla Fransa imparatoru oldu.

Napoléon (1961: 270) kendisini "Devrimin Mesihi" olarak gördüğü gibi, Hegel dâhil birçok Fransız Alman ve İngiliz aydın da onu beklenen Mesih, Kurtarıcı veya Kahraman olarak görmüştür. O, açıkça kendinde "ilâhî bir misyon" görmektedir. Sözlü ve yazılı ifadelerinden derlenen eser, askerî bir kahramanın ötesinde, Fransa, Avrupa ve bütün dünyanın kaderini değiştirme tutkusundaki Aydınlanma'nın çocuğu Napoléon (1961)'un entelektüel portresini ortaya koyar. Tarihi, "tek hakikî felsefe" olarak gören Napoléon'un (1961: 244, 255) dünyayı değiştirmeye yönelik büyük vizyonu, temelde tarih bilincinden beslenmektedir. O, kendisini "eski ile yeni eşya düzeni arasında doğal arabulucu" olarak tanımlamakta ve öncelikli misyonu olarak rayından çıkan Avrupa'yı rayına oturtmayı görmektedir. Anlaşılan, kolektif Mesih, eski düzeni yıkarken, yeni bir düzen kurma işini ferdî Mesih'e bırakmıştı. Amacından sapan Devrimi, Napoléon (1961: 67, 252), amacına ulaştırmıştı; devrimi geçici bir hevesin ürünü olarak gören onun için gerçek devrim, "tarihin fethi" idi.

Yeni bir küresel düzenin kuruluşu, yekpare bir Avrupalı ve Avrupalı-dışı kimlik şeklinde kolektif kimlik ayırımının tahkimini gerektiriyordu. Rönesans'tan beri değişim sürecinde olan Avrupa dünyagörüşü, Napoléon zamanında netleşti; bir Avrupalı kimlik ve buna bağlı misyon

öngören dünyagörüşü. Birincisi, önceki telakkilere dayalı Avrupa-dışı dünyaya dair bir Avrupa görüşü tahkim edilerek diğer dünyanın sınıflandırılmasına ve maddî istismarına zemin hazırlayan kökten farklı bir Avrupa medeniyeti kavramına dönüştürülmüştü. İkincisi, medeniyet ve ilerlemeyle özdeşleştirilen Avrupa'nın diğer dünyaya kılavuzluk misyonu anlayışı yerleşmişti (Woolf 1992: 74). Billurlaşan modern Batılı dünyagörüşünü temsil eden Napoléon (1961: 48, 242-3), dinin sekülerleştiği medeniyet kavramı ekseninde dünyayı Şark ve Garb olarak iki kutba ayırır. Ona göre birkaç nüans dışında aynı gelenek, din ve adete mensup olan Fransa, İspanya, İngiltere, İtalya ve Almanya gibi ülkeler tek bir Avrupa, Batı medeniyetini oluşturmaktadır. Avrupa, medeniyetin kıblesi, Fransa da Avrupa'nın kalbi ve lokomotifidir, onun gözünde. Tek bir ulusal beden olarak Avrupa'nın doğuşu, onun en büyük idealidir.

Bunun karşısında gayr-i medenî bir Doğu'nun farazî kuruluşunun ise birbirine bağlı iki hayatî sebebi vardır, Napoléon'un (1961: 243, 254, 31-4, 105-6) söylemine göre. Birincisi, yekpare bir Avrupa kimliğinin kuruluşu ve ikincisi, bunun barış içinde sürdürülmesi. O, zamanla yozlaşan Hıristiyanlığın Avrupa uluslarına ortak bir kimlik sağlamaktan aciz kalmasından dolayı karşı bir kimliğin birleştirici gücüne ihtiyaç olduğu kanaatine varmıştır. Bu karşı kimlik, aynı zamanda Avrupa içindeki müzmin çatışma potansiyelinin boşalacağı bir alanı oluşturacaktır. Rönesans ile başlayan felsefî, bilimsel ve teknik gelişme Napoléon zamanında zirveye çıkmış, böylece bilim ve teknolojiden oluşan medeniyetin maddî gücü, Avrupa'nın kendi kendini yok etmesini sağlayacak bir dereceye ulaşmıştı. Westphalia Antlaşması ile kurulan bağımsız Avrupa devletleri sistemi, din savaşlarına son verirken gelişen ulusalcılık ve bağımsızlık akımlarıyla daha vahim bir etnik çatışma potansiyeli doğurmuştu. Ulaştığı mânen zayıf, fakat maddeten güçlü medeniyet itibariyle Avrupa, artık böyle muhtemel bir sivil savaşı kaldıramazdı.

Dünyayı Doğu ve Batı şeklinde iki kutba ayıran Napoléon (1961: 243, 254), ilginç bir şekilde Türkiye, yani Osmanlı Devleti dışında Avrupa'yı dünyanın sadece bir beldesi olarak görmekte ve hemen arkasından eklemektedir: "Savaş yaptığımız zaman biz sivil savaş yaparız." Ona göre eğer insanlar zincirlerini kıracak olurlarsa, Avrupa kan gölüne dönecek ve sivil ve yabancı savaşlarla medeniyet batacaktır. Bu bakımdan artık kendi içinde paylaşacak bir şey kalmayan Avrupa için hedef, Doğu'ya yürüyüş idi; Avrupa, kendi medeniyetini korumak için gücünü "gayr-i

medenî" Doğu'ya harcamak zorundaydı. Avrupa içindeki ulusal özlemler, dâhilî bir hesaplaşma yerine Akdeniz'e doğru açılımla tatmin edilecektir Napoléon'a göre (1961: 255): "Ciddî sorunlar artık Kuzey'de (yani Rusya'da) değil, fakat Akdeniz'de çözümlenecektir: Onun kıyılarında tüm güçlerin tutkularını tatmin etmeye yetecek şey vardır, gayr-i medenî ülkelerin dökümtüleriyle medenî ulusların mutluluğu sağlanabilir." Bu, Avrupalı reelpolitikin, sömürgecilik hedefinin apaçık ifadesidir; *mission civilisatrice* (*medenîleştirme misyonu*) ise bunun tabir caizse kılıfını oluşturmaktadır.

Napoléon'a göre (1961: 243) Avrupa'da özlenen birleşme gerçekleştikten sonra medeniyetin güzellik idealine dair ham hayalin, yani *medenîleştirme misyonunun* takibi mümkün olurdu; zira bu yeni eşya düzeninde her yerde –Batı'da olduğu kadar Doğu'da– tek biçimli düşünürler, ilkeler, kanaatler, duygular, bakış ve ilgiler yaratmanın artan şansı vardı. Bunu 1798'de Mısır işgalinde Şeyh Mesîrî'ye ifade eder. "Umuyorum ki," der Napoléon (1961: 104, 106, 115), "bu ülkenin bütün arif ve âlim insanlarını toplayarak yegâne doğru ve insanlara mutluluk getirebilecek Kur'ân umdelerine dayalı tek biçimli bir hükümet kurabileceğim gün çok uzakta değildir." Bu tespitten birbirine bağlı iki önemli sonuç çıkarılabilir. İster İslâm dini, ister seküler medeniyete dayalı olsun, Napoléon medenîleşmeyi (*civilisation*) objektif mânâda *düzen kurma* olarak almaktadır. İkincisi, gerek Avrupa'da, gerekse de Mısır'da kurmayı düşlediği düzeni hep tek biçimlilikle karakterize etmektedir. Bu, tâ özünde, kültürel ortamın karakteristiği beşerî çoğulculuğa kapalı ve bu yüzden Yahudilere dair niyetten anlaşılacağı gibi asimilasyonu öngören Katolik zihniyeti yansıtır.

Napoléon (1961: 106), Fransa'da açıkça Katolikliği, azınlığın çoğunluk ile eşit seviyeye getirilmesine, onun çoğunluk tarafından yutulmasına yarayan bir güç olarak görmektedir. Ona göre Devrimden sonra Protestanlık ile Katoliklik arasında bir tercih yapması durumunda Avrupa, tekrar kanlı din savaşlarına sahne olacaktı. O, ferdî mizacı bakımından Protestanlığa yakın olsa da siyasî amaçlarına daha uygun olduğu için Katolikliği benimser, zira Katoliklik, içeride medenîleşme (*civilisation*), dışarıda ise medenîleştirmeye (*civilising*) en uygun araçtır (Gencer 2014: 24-25). Onun amacı, Fransa'da bir taraftan medenî/seküler siyaseti hâkim kılarken diğer taraftan Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi tekrar manevî nüfuz alanına çekilen Kilise'nin moral-sosyal otoritesin-

den yararlanmaktı. Napoléon (1961: 254), bu arada Avrupa'da Papalığın manevî nüfuzundan yararlanarak Hıristiyan âlemin başı olabilecekti. Diğer taraftan o, mesela Rusya'nın Avrupa'ya karşı hareketini doğrudan "medeniyete karşı" olarak tanımlayarak geleneksel olarak kâfirlere karşı cihat mânâsına gelen Hıristiyanlaştırma (*evangelizing*) yerine seküler *medenileştirme* misyonunu geçirmekte, böylece Avrupa içinde ve dışında hâkimiyet, emperyalizm için hem dinî, hem seküler, bütün kozmopolitanizm yollarını kullanmaktadır.

Napoléon'un 1798'deki Mısır seferi, Avrupa'nın ve bütün dünyanın kaderini değiştirmeye yönelik büyük projesinin ilk adımını, Batı ile Doğu dünyaları arasında etkileri günümüze kadar süren büyük karşılaşmanın miladını oluşturdu. Edward Said'in (1978) belirttiği gibi, Napoléon'un Mısır'ı işgaliyle hâlâ kültürel ve politik bakış açılarımıza hükm eden Doğu ile Batı arasındaki karşılaşma süreçleri harekete geçirilmişti. Batı medeniyetinin dünyaya yayılması olarak görülen bu olay, öncelikle "hangi Batı medeniyeti tarafından ve nasıl bir yayılma" sorusunu gündeme getirecekti. Bu işgal, maddeten güçlü ancak mânen yıpranmış Batı âleminin yaşadığı bunalımı küreselleştirmesi mânâsına geliyordu. Mısır seferi, görünüşte Hindistan'daki İngiliz emperyalizmiyle rekabet güdüsünün eseriydi. Ancak Doğu'ya yönelik sömürgeciliğin arkasında Napoléon'un (1961: 48, 242, 271, 282) şahsında Batılı insanın tarihî benlik krizi yatıyordu. O, "Doğu'ya gitmeliyim: tüm büyük haşmet oradan gelir" demektedir. Ona göre hayatın amacı zevk değil, iktidardır. Onun iktidarı, haşmeti, haşmeti ise fetih ve zaferlerinden gelmektedir. Bu uğurda gerektiğinde her tür acıya, çile, fedakârlık, hezimet ve melankoliye katlanmaya hazırdır. Bu, geleneksel dinî *şehitlik* kültürünün sekülerleşmesi olarak da görülebilirdi.

"Haşmet aşkı, Şeytan'ın Cehennem'den Cennet'e geçiş için Kaos üzerinde kurduğu köprü gibidir: haşmet dipsiz bir boşluk üzerinde geçmişi geleceğe bağlar." Biraz daha ayrıntılı bakıldığında daha fazla para ve güç kazanma dışında dünyada yapmaya değer bir şey görmeyen, Hıristiyanlığın sadece işlevsel yönleriyle ilgilenen, İslâm ve güneş-perestlik dâhil Hıristiyanlığa alternatif inanç ve dinler arasında bocalayan, kendini talihin ve tarihin geri döndürülemez akışına bırakmış, düş ve macera peşinde, belli planları değil, sadece projeleri olan, kelbî bir Napoléon (1961: 37-47) görülüyordu. Böylece o, XIX. asır İngiliz sömürgeciliği dâhil daha sonraki bütün Batılı sömürgecilik vizyonunun ilham kaynağı

oldu. XIX. asır İngiliz edebiyatının psikanalitik perspektiften bir incelemesi (Kucich 2006), bu sömürgecilik vizyonunun arkasındaki "emperyal mazoşizm"i tespit etmiştir. Yeni psikanalitik teoriye göre bu *mazoşizm*, cinsel sapmadan çok mutlak kudretin narsistik fantezileri bakımından tarif edilmektedir. Muazzam bir maddî güç sahibinin fetih, zafer ve nihaî iktidar uğruna her tür acıya katlanma psikolojisi ise, dünyanın, mazlûm halkların kaderini değiştirecektir.

Madalyonun öbür, "romantik" yüzüne bakıldığında ise gene birçok Avrupa insanı gibi, gayr-i makûl Hıristiyanlık'tan ve kısır Avrupa medeniyetinden bıkmış Napoléon'un (1961: 33, 48, 59) Doğu'ya, Mısır'a ve İslâm'a nisbeten samimî bir yönelişini görmek mümkündür. Asırlardır içine kapanan Avrupa, zamanla taşralılaşarak dünyaya açılma imkânını kayb etmişti. Ona göre Avrupa, bir köstebek yuvasıdır. Hâlbuki bütün büyük imparatorluklar ve devrimler, sekiz yüz milyon insanın yaşadığı Doğu'da meydana gelmiştir. Bu bakış, "Işık Doğu'dan gelir" sözüne de uymaktadır. O, Mısır'da kendini bunaltıcı bir medeniyetin engellerinden kurtulmuş hissetti. O, rüyalarla doluydu ve düşlediği her şeyi gerçekleştirebilecek araçları elinin altında gördü. Mısır'da geçirdiği zaman, hayatının en güzeliydi, zira en idealiydi. Diğer taraftan Napoléon, Hıristiyanlığı tehdit ve korku, İslâm'ı ise vaat ve müjde dini olarak görmekte, birçok yerde Hıristiyanlık ile İslâm lehinde mukayeseler yapmaktadır. O, İslâm'ı akıl dinine, Hıristiyanlık'tan çok daha yakın görmüş olabilirdi (Hourani 1993: 50, Wendell 1972: 101).

Bununla birlikte ezici bir maddî gücün verdiği hâkimiyet duygusunun refakat ettiği bu arayışın, egzotik bir obje olarak görülen Doğu halklarının kaderine tahakküme varması, meşrû görülemezdi. Tarih boyunca evrensel bir medeniyet havzası olarak işleyen Akdeniz, şimdi Napoléon (1961: 255) tarafından bir iktidar ve ganimet alanı olarak görülmekteydi. Müslümanlar, geçmişte bu medeniyetin sürdürülmesi uğruna siyasî hükümranlıklarından olmuştu. Oysa tam aksine evrensel Akdeniz medeniyeti birikimine kendi damgasını vurarak yerelleştiren Batı, siyasî üstünlüğünü kullanarak kendi kültürünü medeniyete dönüştürecekti.

Batı kültürünün yayılması, sadece bir kaç asır sürmüştü ve Napoléon ile başlamak üzere bu kültür, medeniyet çağına girmişti. Görünüşte paradoksal bir biçimde Batı medeniyetinin evrensel tezahürü, emperyalizm şeklinde diğer toplumlar üzerinde kendini duyurması, tam iç dinamizmden kesildiğinde gerçekleşmiştir. Görünüşte paradoksal, zira geç-

mişte Yunan-Roma misalinde olduğu gibi bu, medeniyetin maddî ile manevî boyutları arasındaki dengenin bozulmasının doğal sonucuydu. Bunun içindir ki Batı kültürünün, XIX. asrın ikinci yarısından itibaren manevî yaratıcılığını büyük ölçüde kayb ettiği, bilim, felsefe, sanat alanlarında geçmişin büyük dâhileriyle kıyaslanabilecek çapta cins bir isim çıkaramadığı görülebilirdi.

Şu halde XIX. asırdan sonra evrensel model konumuna yükseltilen Batı medeniyeti denen şey, aslında hükümran, emperyal, özgül Batı kültürüydü. Çağımızın ünlü dinler tarihçisi M. Eliade'nin de (1974: X) belirttiği gibi, diğer dünyanın, sözgelimi Doğu düşüncesinin sorunlarını ve çözümlerini görmezden gelen Batı felsefesi, kendisini deyim yerindeyse "taşralılaştırma" eğilimine sokmuştu. E. Shils (1963: 318, 320) de, Batı kültürünün tamamıyla kendine has, aktarılamaz niteliğini vurgularken, XIX. asırdan sonra öne çıkan Batı'nın büyük kültürel başkentlerinin, emperyal güç sayesinde Asya ve Afrika'yı "taşra" konumuna indirgediğini söyler. Dünyayı bir büyük taşra haline getiren Batı'ya kalan tek şey, sadece çok geniş imkânlar olmuştur.

Bütün dünyanın kaderini etkileyen Batı medeniyetinin tarihî özgüllüğü, çağımızda Toynbee ve Hodgson gibi dünya tarihçileri tarafından tespit edilmiştir. Toynbee (1992: 20-53)'nin belirttiği gibi "tarihin hızlanması" deyimi, bilimsel ve teknolojik devrimin sağladığı imkânlar sayesinde küresel sosyal güç dengelerinde meydana gelen anî ve köklü değişimi anlatıyordu. Tarihin hızlanması, modern çağa özgüdür, ancak M. G. S. Hodgson'ın da (1974: III/201-5) dikkat çektiği gibi, izafî bir terim olan "modern" yerine tarihi hızlandıran esas dinamiği belirten daha objektif bir deyim kullanılmalıdır. Avrupa'nın dünya hegemonyasının ortaya çıkışıyla Sümer'den beri dünyanın tarihî evrimini karakterize eden mekanizmaya son veren bu devir, teknikalizmin ve ona bağlı sosyal kalıpların Avrupa'nın zuhurunda oynadığı merkezî rolden dolayı *Teknik Çağ* olarak adlandırılmalıdır.

Teknik, evrensel bir olgu olsa da deyimdeki vurgu, nitel olarak farklı bir tekniğin kasd edildiğini gösterir. Geçmişte dünya medeniyetleri genellikle yerel, nicel güç farklılıklarınca belirlenen gâlibiyet ve mağlubiyetlerle birbirleriyle çekişmiş, ama güç kaynakları temelde aynı kalmıştı. Bin yıl boyunca barutlu silahlar gibi herhangi bir temel teknolojik gelişmenin dünyanın hemen her yerinde çok geçmeden benimsenerek özümsenmesi sayesinde dünya çapında sosyal iktidar dengesi bir şekilde

korunmuştu. Çeşitli devirlerde Yunanlılar, Hintliler, Müslümanlar gibi belli başlı topluluklardan her biri parlak zamanlar yaşasalar da güç kaynaklarının temel ortaklığından dolayı uzun vadede aşağı yukarı denk kalmışlardı. Ancak Avrupa Teknik Çağ sayesinde direnilemez bir küresel güç olarak ortaya çıkarak tarımsallaşmış toplumlar arasında bin yıldır süregelen sosyal iktidar dengesini kökten bozdu.

Teknik Çağ, insanlığın en azından bir kısmında tam teknik gelişmişlikle ve bu teknolojik gücün sair insanlık üzerindeki belirleyici etkileriyle kendini gösterdi. Batı'da XVII., XVIII. ve XIX. asırlarda belirginleşen Teknik Çağ, sosyal iktidarın ölçütünü kesinleştirdi: teknikleşme. Teknik Çağ ve beraberinde getirdiği modern hayat tarzı, üstünlüğün yegâne ölçüsü haline geldi. Sözgelimi İngiltere gibi coğrafî olarak küçük devletleri, dünyanın geniş alanlarına hükm etmeye muktedir kılan nitel olarak farklı bir güç kaynağı oluştu. Daha önce toplulukların bir şekilde birbirlerinden mücerret yaşayabildiği dünya, gelişen teknoloji sayesinde gittikçe küçülecek ve Batı medeniyeti gibi bir gücün hâkimiyeti altında artık eskisi gibi bir tecerrüde imkân kalmayacaktı.

Artık İstanbul'un fethi esnasında olduğu gibi, bir topluluğun diğerine askerî galebesinin ötesinde modern Batı'nın sair dünyaya kendi medeniyetini model olarak dayatarak kaderini değiştirmeye zorlaması söz konusuydu. Batı'nın XIX. asır İslâm dünyası üzerindeki etkisi, İngilizce literatürde klişeleşmiş bir deyimle "the impact of the West" (Batı'nın darbesi) olarak ifade edilmiştir. S. Huntington'ın da (1996: 58) dile getirdiği gibi, tarih boyunca süren medeniyetler arasındaki kültürel alışverişler hiçbir zaman bir tahakküm ilişkisine dönüşmemişti. Mesela bir zamanlar Çin ve Hint kültürünün çeşitli kalemleri daha ziyade egzotik niteliklerinden dolayı Batı dünyasında revaç bulmuştu. Oysa XIX. asırda Çin ve Hindistan'da Batı'nın kültürel ürünleri, zatî egzotik niteliklerinden çok arkasındaki maddî güçten dolayı revaç kazanmıştı.

Napoléon (1961: 59), şimdi Mısır'ı feth etmeye hazır Batılı gücün geçmiştekinden kritik farkını açıkça belirtir. Ona göre 1250'de Mısır, kendini savunmak için daha zayıf bir durumda olduğu halde IX. Louis, durumu lehine çevirmeyi başaramamıştır. O, sefere çıkarak, çarpışarak ve ülke üzerindeki nüfuzunu pekiştirerek harcayacağı sekiz ayı dua ederek geçirmişti. Oysa şimdi kayd ettiği bilimsel-teknolojik gelişme sayesinde Batı, daha az askerî bir kuvvetle Mısır'ı feth edebilecek hale gelmişti. Böylece Haçlı Seferleri'nden tam 700 yıl sonra 1798'de, Napo-

léon'un kumandasındaki bir Fransız askerî gücü, fazla bir dirençle karşılaşmadan o zaman bir Osmanlı eyaleti olan Mısır'ı işgal etti. İşgali Mısır'dan Filistin içlerine kadar genişletme teşebbüsü akim kaldı ve kısa bir süre sonra 1801'de Fransız güçleri Mısır'dan çekilmek zorunda kaldı. Ancak bu ne Mısırlıların, ne de tâbi' oldukları Osmanlıların, Fransızlara rakip başka bir Avrupalı gücün, İngilizlerin sayesinde olmuştu (Lewis 1994: 55-57).

Kısa (1798-1801) sürmekle birlikte İslâm dünyasının kaderi üzerindeki uzun vadeli etkileri bakımından bu işgalin tarihî mânâsı büyük olmuştur (Ze'evi 2004). Osmanlı'nın Batı ile uzun süreli savaşları, hep Balkanlar ve Orta Asya sınır boylarında yürütülmüştü. Bu alışılagelmiş savaş hatlarını bir çırpıda atlayan Napoléon, Osmanlı'yı hiç ummadığı bir yerden, Arap ana-bölgesinden vurmuştu; bu, artık tüm Osmanlı bölgelerinin kırılganlığını gösteriyordu. *İkincisi*, yaygın yoruma göre Şark Meselesi'nin başlangıcını oluşturan bu işgalden sonra, Avrupa ülkeleri arasında yalnız Avrasya kıyıları değil, iç bölgelerine kadar "Osmanlı pastası"nın paylaşılması hesapları hız kazanmıştı.

Nitekim bizzat Napoléon (1961: 197) 1808'de St. Petersburg'daki Fransız büyükelçisine Osmanlı Devleti'nin muhtemel taksim projesinin Rusya ile müzakeresine dair çekincelerini aktarıyordu. Ona göre temeldeki soru daima şudur: "İstanbul'a kim sahip olacak?" Bu süreç, stratejik önemi dolayısıyla daha sonra 1882'de Mısır'ın İngiltere tarafından işgaline yol açacaktı. *Üçüncüsü* bu işgal, Osmanlı Devleti'ni ölümcül değişime zorlayan, hatta II. Mahmud'u kahrından öldüren tehlikeli bir rakip doğurmuştu. Kısa sürdüğü halde yerleşik siyasî dengeleri altüst eden Napoléon'un işgalinin ortaya çıkardığı iktidar boşluğu, Mısır'da azman bir derebeyinin, Mehmed Ali Paşa'nın yükselişine zemin hazırladı (Brown 1984: 25-6).

Yakın Doğu'da ideolojik bir yayılmacılığın üssü olarak gördüğü Mısır'a oryantalizmin desteğinde hazırlıklı gelen Napoléon (1961: 58-9), İskenderiye'yi işgalinin ertesi günü 2 Temmuz 1798'de Mısır halkına hitaben Arapça bir bildiri yayınladı. Bildiriye hâkim üsluba göre o, Mısır'a kurtarıcı ve medenileştirici olarak gelmiştir. O, Mısır halkına bu hitabıyla takdir ettiği Büyük İskender'i taklit etmektedir. Yendiği milletlerin sevgisini kazanma sanatına sahip İskender, ona göre, toprakların ötesinde gönülleri de fetih başarısını göstermişti. İskender'in Mısır'ı feth ettiğinde Amon isimli Tanrı'ya gidişi tamamıyla politikti. "Eğer Doğu'da

kalsaydım muhtemelen namaz kılıp rükû edeceğim Mekke'ye hacca giderek İskender gibi bir imparatorluk kurardım."

Medenileştirici Batı'nın Gelişi II: Soğuk Savaş: Sekülerleştirme

Bu bölümde Doğu ile Batı arasında XIX. asırda zirveye çıkan büyük karşılaşmayı, karşılıklı ötekileştirmeyi göreceğiz. "Ben/öteki" diyalektiğine dayanan kimlik tanımının çapı tikelden evrensele doğru kademeli olarak büyür. Asırlardır Avrupa içinde kimliğin kaynağı dinin dönüşümüne paralel olarak karmaşıklaşan ötekileştirmeler ile tikel kimliklerini arayan ülkeler, dinin medeniyete dönüştüğü XIX. asırda seküler kozmopolis projesi için medeniyet-temelli evrensel Batılı kimliği kuracak son, büyük ötekileştirmeye gelmişti. Türk-Müslüman'ın ötekileştirilmesi, Batılı benin dönüşümündeki son safhayı simgeliyordu. Bu yüzden tarihî perspektifte Batılı benin dönüşümünün tam anlaşılması, ancak bu ötekileştirmenin mantığını keşifle mümkündü. Bu ise tepki olarak Doğu'nun Batı'yı ötekileştirme girişimine yol açtı. Dolayısıyla Batılı ve Doğulu benlerin modern dönüşümünü anlamanın en iyi yolu, XIX. asırda yapılan karşılıklı ötekileştirmeyi bir arada ele almaktı.

Avrupa'da Westphalia sonrası devirde *sekülerleşme* denen Hıristiyanlığın dönüşümü süreci, Katolik ve Protestan ülkelerde farklı seyir izledi. Fransa başta olmak üzere Katolik Avrupa'da *dinin* yerini, yeni, evrensel bir kimliğin kaynağı olarak geliştirilen *medeniyet* alırken, Almanya ve İngiltere gibi Protestan ülkeler, katolik (evrensel) esprili *medeniyet*'e karşı tikel ve evrensel kimlikleri bağdaştıracak *kültür* kavramını geliştirdiler. *Kültür* kavramı, özellikle Alman dünyagörüşünün *leitmotifi* haline geldi (Lepenies 2006). Napoléon'un Mısır işgali ve ardından Kıta savaşlarında olduğu gibi Katolik Avrupa, *sıcak savaş*, emperyalizm ve asimilasyon yoluyla Doğu'nun medenîleştirilmesini hedeflerken, Protestanlar *kültür* kavramı ekseninde bir *soğuk savaş* ile Doğu'yu ötekileştirmeye yöneldi. İslâm dünyasının Batı'ya en yakın ülkesi ve lideri Osmanlı, her iki tür, *sıcak ve soğuk savaş* yoluyla gelen medenîleştirici Batı'nın sömürgeciliğine hedef oldu; o zaman Fransa'nın kendisine tâbi' Mısır'a yönelik sıcak savaşına dolaylı, İngiltere'nin soğuk savaşına ise doğrudan hedef.

Rodney Stark (2003) ve Regina M. Schwartz'ın (1997) çalışmalarının gösterdiği gibi mücadelecilik, ahir zamanda "tek hak Tanrı"nın hâkimiyeti altında bir kozmopolisi hedefleyen Yahudi, Hıristiyan ve Müs-

lüman gibi misyoner ümmetlerin karakteristiğidir. Kimliğin din tarafından belirlendiği geleneksel Avrupa, dinî kimlik açısından dünyayı özelde iki, genelde dört gruba ayırıyordu; özelde İbrahimî ve pagan inançlılar, genelde Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve diğer pagan inançlılar olarak (Masuzawa 2005: XI). Bu bakışa göre geleneksel din-içi ve din-dışı mücadelenin amacı, teolojik, dinî üstünlük sağlamaktı; nihaî hedef, din-içi doğru/sapkın ve din-dışı mümin/kâfir ayırımlarınca yapılacak ötekileştirmeler sayesinde evrensel (*doğru*, *mümin*) kimliği bütün dünyaya hâkim kılmaktı.

Avrupa'da Reformasyonun ardından ortaya çıkan Protestanlık ve Katoliklik ile Protestanlık arasında tireyi oluşturan Cizvit fırkası ile inanç-kültür savaşı daha da kızıştı. Cizvitler, Müslüman kelâmcılara karşı mücadele maksadıyla yola çıktıkları halde zamanla dinleri içindeki Katolik veya Protestan bütün fırkalara karşı amansız bir mücadeleye girdiler. *Sekülerleşme* denen dinin dönüşümü sürecinde de mücadelenin hedefi ve tarzı devam etmekle birlikte konusu değişti. Dinin dışarıdan yenilenme girişimini temsil eden Aydınlanma devrinde inanç mücadelesi, kimlik kaynakları olarak *medeniyet* ile *kültür*ün arkasında yatan felsefeler, *medeniyet* kavramına vücut veren Fransız *rasyonalizmi* ile buna karşı Rousseau, Kant, Herder (Whitton 1988), Fichte, Schelling gibi Protestan filozoflar tarafından çıkarılan *kültür* kavramının dayandığı *romantisizm* arasında bir fikir mücadelesine, *yumuşak kültür savaşı*na dönüştü.

Rönesans ile başlayan Avrupalı din ve kimliğin dönüşümü süreci, XIX. asırda zirveye çıktı. Avrupa, eşzamanlı olarak bir taraftan çetin iç, diğer taraftan da İslâm ile tarihî hesaplaşmasında finale yaklaşıyordu. Bu yüzden XIX. asırdaki kültür mücadelesini, basitçe "Hıristiyanlık/İslâm mücadelesi" olarak almak eksik ve yanıltıcı olacaktı. İslâm'a yönelik tavır, ancak Hıristiyanlık-içi, daha doğrusu Yahudi-Hıristiyan kimliğe dayalı Avrupa-içi hesaplaşma ve saflaşma bakımından kavranabilirdi. İslâm dünyasında genel olarak "İslâm modernizmi" denen dinin yeniden yorumlanması girişimine de bu Avrupa-içi dinî dönüşüm yol açmıştı. Bu bakımdan İslâm'a cephe alarak onu dönüşüme zorlayanın gerçekte "hangi Hıristiyanlık ve hangi Avrupa" olduğunu sormak gerekiyordu.

Dinî olarak Avrupa'da anadamar Hıristiyan kimliği, ideolojik olarak "sağ"ı temsil eden Katoliklik, zamanla kendisine karşı "sol" bir cephe üretmişti; bu sol cephe, Protestanlar yanında Cizvit ve Yahudilerden oluşuyordu. Augustinus ve Aquinas'ın temsil ettiği hâkim Avrupalı dine

karşı geliştirilen modernizm veya sekülerizm, aslında bu "sol" kesimin ürünüydü. Spinoza ve Hegel gibi isimler misalinde Yahudi ve Protestanların Avrupalı modernizmdeki rollerine dair çok sayıda çalışma yapılmışsa da bir bütün olarak Cizvitlerin rolüne dair yapılmış şümullü bir çalışma hatırlamıyorum.[2]

Son yıllarda bazı çalışmalar onların bilimsel devrimdeki rolleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Oysa mesela S. Toulmin (1992)'in incelemesinin de gösterdiği gibi seküler kozmopolis projesinin arkasında yer alan Descartes, Montaigne, Hobbes, Erasmus, Leibniz, Voltaire, Montesquieu, Condorcet ve Renan gibi ünlü "heretik"lerin hepsi Cizvit okullardan yetişmişti. Avrupalı modernizmdeki rolleri yanında Renan gibi Cizvitler, bilim konusundaki ithamkâr tavırlarıyla İslâm dünyasını da adeta sarsmıştı. Bu yüzden Cizvitliğin Avrupalı modernizmdeki rollerini tespit edecek ayrıntılı, derinlikli çalışmalara ihtiyaç vardır.

Her alternatif kimlik arayışı, bir meşrûiyet krizinin ürünüdür. Bu alternatif kimlik arayışı, bazen Hıristiyanlık içinde Ortodoks ve Protestanlık gibi temel bir ayrışmaya yol açarken bazen de Cizvitlik misalinde olduğu gibi Katoliklik içinde meknûz kalır. Ignatius Loyola tarafından 1540'ta kurulan Cizvit tarikatı, Protestanlar gibi temelde Katoliklikten ayrı bir Hıristiyanlık yorumu geliştirmek yerine Katoliklik içinde kalarak reform yolunu tuttu.

Geliştirdikleri dinamik bir kurtuluş anlayışınca bu dünyada bilim ve felsefe dâhil kurtuluşa götürecek bütün araçlara değer veren Cizvitler, tabiatıyla bu kurtuluşun en önemli aracı olarak Kilise'ye mutlak itaat anlayışını getirdiler; fakat mutlak itaat edilecek Kilise'yi dinamik kurtuluş anlayışı uyarınca doğrudan veya dolaylı bir dönüşüme zorlayarak. Cizvitlik, bu bakımdan Katoliklik ile Protestanlık arasındaki tireyi temsil ediyordu. Aktivizme dayalı din anlayışları uyarınca eğitim ve misyonerliğe büyük önem veren Cizvitler, bir yandan Hıristiyanlık ile bilim ve felsefe, diğer taraftan da Kilise ile Batı-dışı kültürler arasında köprü olarak işlev gördüler. Katolik Kilise için "iki ucu keskin" kılıcı temsil eden Cizvitler, zaman zaman onunla dışlanmayla sonuçlanacak şekilde karşı karşıya gelmişti.

Başlattıkları sekülerleşme sürecinin zirveye çıktığı XIX. asırda Cizvit, Protestan ve Yahudilerden oluşan bu sol cephe de gücünün zirvesi-

[2] Bu konuda bir sempozyumun ürünü toplu ve şümullü bir eser olarak, O'Malley'e (1999) bakılabilir.

ne çıkarak Katolikliğin şahsında dine dayalı geleneksel Avrupa'ya son, ölümcül darbeyi indirme noktasına gelmişti. Hıristiyanlık-içi hesaplaşmanın ardından dönüştürülen Hıristiyan kimliğe göre Yahudilik, İslâm ve diğer pagan dinleri ötekileştirmeye sıra gelecekti. Bu arada sekülerleşmenin mimarı sol cephe, ötekileştirdiği Katolikliğin ardından İslâm'ı hedef aldı. Bu süreçte geleneksel *teolojik savaşlar ideolojik savaşlar*a dönüştü, "din mücadelesi"nin yerini "medeniyet mücadelesi" aldı.

1870'lerde Bismarck Almanya'sında Terakkî Partisini (*Fortschrittspartei*) kuran Alman arkeolog ve politikacı Rudolf Virchow (1821-1902), Katoliklere karşı mücadeleyi, medeniyetin *yobazlığa* (*obscurantism*) karşı mücadelesi mânâsına gelen *kulturkampf* (kültür savaşı) deyimiyle tanımladı (Clark 2003, Gross 2004). *İlerleme* ve *kültür*, XIX. asır inanç savaşında hâkim duruma geçen Protestanlığın kullandığı anahtar kavramlar haline gelmişti. Bu, Katolikler ile Protestanlar arasında daha önce *medeniyet* ile *kültür* kavramları etrafında yürütülen mücadelenin, *ilerleme* (*terakki, progress*) kavramının merkeze geçtiği yeni bir zemine kaydığını gösteriyordu.

Descartes'dan Voltaire'e, Guizot'dan Renan'a Katolik dünyadaki Cizvit-Protestan filozoflar tarafından din, *medeniyete* dönüştürülmüş ve XIX. asra gelindiğinde *medeniyet* kavramı, katoliklik gibi bir evrensellik imajı kazanmıştı. Bu yüzden Almanya ve İngiltere gibi Protestan ülkelerin aydınları, son tahlilde kılık değiştirmiş Katolik kozmopolitanizmi kabul mânâsına gelen *medeniyet*e karşı doğrudan *kültürü* çıkarma yerine onu *ilerleme* kavramıyla ikame stratejisini benimsediler. *Civilisation* (*medenîleşme*) gibi hem bir süreci, hem de hedefi belirttiği için, Aydınlanmacı dünyagörüşünü karakterize eden *ilerleme* (*terakki, progress*) kavramı, XVIII. asırda Katolik-esprili *medeniyet*, XIX. asırda ise Protestan-esprili *kültür* kavramının yerini tutacak şekilde stratejik bir işlev üstlendi.[3]

Katolik bakışın ağır bastığı XVIII. asır Aydınlanma devrinde "ilerleme" kavramı, Hıristiyan "kefaret" (*redemption*) kavramının sekülerleşmesini (Amend 1970: 268), insanın tabiat ve tarihi, kısaca kendi kaderini tayine yönelik kolektif, aklî çabasını simgeliyordu. E. Troeltsch (1958:

[3] XVIII. ve XIX. asır Katolik ve Protestan ilerleme telakkileri arasındaki nüans, R. Nisbet'inki gibi (1980) kapsamlı eserlerde bile yeterince belirtilmemiştir. C. Becker'in makalesinde ise bu nüans, iki fırka arası yerine XVIII. ve XIX. olarak iki asır arasında belirtilmiştir (Amend 1970: 263-72). Zira XVIII. asır Katolik, XIX. asır ise daha çok Protestan ilerleme yorumlarının ağır bastığı çağlardır.

20) ve S. Toulmin'in de (1992) dikkat çektiği gibi evrensel-yönelişli rasyonalizm, görünüşte paradoksal olarak teolojinin hem rakibi, hem de halefi oldu; görünüşte paradoksal, zira aslında ikisi de Derrida'nın eleştirdiği aynı *logosentrik* dünyagörüşünün ürünüydü.

Aslında Descartes gibi Katolik teolojinin felsefî apolojetleri hizmetini gören Cizvitlerin ürünü rasyonalizm, kılık değiştirmiş bir Katolisizm ve fatalizmi, adeta ilâhî ve beşerî iradeden bağımsız, kendi-kendine işleyen, sözde-evrensel, mekanistik bir dünyayı öngörüyordu. Katolik teolojinin yerini tutan rasyonalizme karşı irade özgürlüğü ve kültürel çoğulluğu öngören romantisizmi çıkaran Alman filozoflar, rasyonalizmin ürünü "medeniyet" gibi kavramlara ya "kültür" gibi doğrudan alternatif çıkarma veya onları "ilerleme" kavramında olduğu gibi romantisizm uyarınca ince bir şekilde dönüştürme yoluna gitmişlerdir.

XIX. asırda artan bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişmeyle karakterize edilişi, insanlarda artık tarihin bu hedefe doğru kendiliğinden yürüdüğü vehmini doğurdu. Bu noktada ilerlemeci evrensel tarih vizyonunu ulusal tarih vizyonuyla bağdaştırmak için devreye giren Ranke gibi Alman tarihçiler, ilerlemenin, ancak her bir ulusun tarihinin Avrupa medeniyeti tarihine yaptığı katkının tespitiyle keşf edilebileceğini savundu. Hegel de bundan hareketle *Tarih Felsefesi* ve *Ruhun Fenomenolojisi* gibi eserlerinde, tarihi aşkın bir ruhun açılım süreci olarak aldı. Ona göre ulusal ruhlar, ancak bu evrensel ruhun tarihî ilerleyişine katılabildiği oranda özgürlüğü yakalayabilirlerdi. Böylece XIX. asırda *ilerleme* kavramı, Katolik, rasyonalistik esprili *medeniyete* karşı Protestan, romantisistik esprili *kültüre* uyarlandı.

Bu şekilde hem tikel, hem evrensel doğrultuda kavramların mânâlarını belirleme imtiyazını ele geçiren Protestanlar, din-içi ve dinler-arası kültür savaşında da hâkim konuma geçtiler. Bu süreçte Protestanlığı ilerlemeyle özdeşleştiren Protestan aydınların gerek Katolikler, gerekse Müslümanlara açtıkları kültür savaşı, temelde "ilerleme karşıtlığı" tezine dayanıyordu. *İlerleme* karşıtlığı olarak *yobazlık* kavramı da bu süreçte terviç edildi. Protestanlığın Roma'ya direnişi, Fransa gibi Katolikliğin güçlü olduğu ülkelerde "anti-klerikalizm" olarak belirdi.

Önde gelen bazı Fransız ruhban-karşıtları, ne ateist, ne agnostik, fakat Protestan idi (Chadwick 2000: 137-9). Çünkü artık polemik alanı teolojik değil, sosyolojik idi; mesele, Sanayi Devrimi ile birlikte zirveye çıkan modernleşmenin Katoliklik ve Protestanlık açısından muhase-

besi, iki mezhebin modernliğin oluşumundaki tarihî rollerinin, Avrupa'nın seküler dinleri haline gelen "medeniyet" ve "bilim" karşısındaki konumlarının değerlendirilmesiydi. Modern Batı'nın tarihî evriminde meşrûiyetin iki ucunu temsil eden dinî öğreti ile pratik, Marksist terimlerle "altyapı/üstyapı" ilişkisi nasıl gerçekleşmiş, hangisi hangisini belirlemişti? Katoliklik ve Protestanlık, hatta daha yakından bakıldığında, E. Troeltsch'in de (1958) dikkat çektiği gibi Protestanlığın iki farklı yorumu (Luthercilik ve Kalvincilik), ne tür tarihî gelişmelere vücut vermişti?

Bu sorular karşısında iki mezhep, artık entelektüel ve teolojik açıdan üstünlük sağlamaktan çok Ranke gibi Almanların geliştirdiği tarihîci perspektiften medeniyet başarısını kendine mâl etmek için amansız bir rekabete girmişlerdi. 1840, 1870 ve 1880'li yıllar, çeşitli alanlardan birçok ruhban ve aydının katıldığı bu ideolojik savaşın en sıcak devirleriydi. François Guizot (1787-1874), Napoléon Roussel (1805-1878) ve Émile de Laveleye (1822-1892) gibi liberal Fransız yazarlar, tarihî müşahedeler ışığında Katolik Kilisesinin özgürlük ve ilerleme karşıtı olduğu sonucuna vardılar.[4]

Onların müşahedelerine göre Protestan İngiliz, Hollandalı ve Alman ulusları, daha istikrarlı, ahlakî, müreffeh ve müterakkî iken, İrlandalı, İtalyan ve İspanyollar böyle değildi. E. Troeltsch'in (1958) eseri, bu "Protestanlık ile terakkî" özdeşliği tezinin derli toplu bir ifadesini oluşturdu. Max Weber'in "Protestanlık ile kapitalizmin gelişimi" arasındaki ilişkiye dair ünlü tezi de bu tartışmaya girenler içinde özellikle Laveleye'den ilham alıyordu. Katolik yazarlar ise buna Protestan ülkelerin sahip olduğu millî servetin, onların millî maneviyatlarına eş olmadığı teziyle karşı çıktılar.

A. Din Olarak Türk İslâmının Ötekileştirilmesi

İngiltere'nin XIX. asırda Müslüman Türkleri ötekileştirmesi, tarihî bir trendin zirvesiydi. Haçlı Savaşları esnasında bir Avrupa'dan çok, Arz-ı Mukaddes'i kurtarmak için seferber olan, Kutsal Roma İmparatorluğu ile Kilise tarafından temsil olunan bir *respublica Christiana* söz konusu

[4] Napoléon Roussel (1805-1878), *Catholic Nations and Protestant Nations Compared in Their Threefold Relation to Wealth Knowledge and Morality*. London: Ward and Co. 1855 (Fransızca aslının yayın tarihi, 1854); Émile de Laveleye (1822-1892), *Protestantism and Catholicism in Their Bearing upon the Liberty and Prosperity of Nations: A Study of Social Economy*. London: John Murray, 1875.

idi (tafsilat, Erdmann 1977). Haçlı Savaşlarına vücut veren Hıristiyan kozmopolitanizmi, mesiyanistik bir vizyona, siyonizme dayanıyordu: amaç, Kudüs'ü kâfirlerden temizleyerek Hırist'in Krallığını yeniden kurmaktı. Hıristiyan kimliği de bu mesiyanistik vizyonun gerektirdiği "dost/düşman, iyiler/kötüler" diyalektiğince belirlendi: Mümin/kâfir (*fidel/infidel*). Ancak bu, İslâm ve diğer dinlerde olduğu gibi bir inanç ayırımının ötesinde mesiyanistik bir kutuplaşmayı ifade ediyordu: Mesih (Christ)'in tâbisi/Deccal (Antichrist)'in tâbisi.

Mesela XII. asırda Haçlılar, Kudüs'ü ele geçirmelerini Deccal'ın hezimeti olarak görmüşlerdi. Buna göre "kâfir", Hz. İsa'yı Hak Mesih olarak tanımayarak Deccal'in safına geçen, Yahudi, Müslüman ve Ortodoks Bizanslılar dâhil herkesi kapsıyordu. "Mümin/kâfir" ayırımının etnik ifadesi ise "Franklara karşı Sarakenler" idi. Haçlı Savaşları esnasında revaç bulan, etimolojik olarak Arapça "şarkiyyîn=doğulular" kelimesinden gelen *saracen* (Skeat 1974: 534), Suriye'nin Doğusundaki Mısır Arapları için kullanılmıştı; çünkü ilk Haçlı Seferi (1217-1221) sırasında Kudüs, Mısır'ın kontrolü altındaydı. Bu bakımdan *Saraken*, dar mânâda, "Mısır Arapları", geniş mânâda "Arap Müslümanlar", daha geniş mânâda ise "bütün Müslümanlar" mânâsına geliyordu.

1095'te başlayan Kudüs'e yönelik Haçlı Seferleri dokuzuncusu (1271-1272) ile son buldu. Bundan bir süre sonra 1299'da Osmanlı Beyliği dünya sahnesine çıktı. Osmanlı'nın Balkanlara geldiği izleyen asrın ikinci yarısında (1350-1400) Haçlı projesi de, ötekisi de dramatik olarak değişti. Hıristiyan dünya, uzun süredir kaos içindeydi. 1054'te Batı ile Doğu Hıristiyanlığı, Katoliklik ile Ortodoksluk arasında yaşanan Büyük İtizalden (*Great Schism*) sonra 1378'de Batı Hıristiyanlığı içinde Fransız ve İtalyanlar arasında ikinci bir bölünme daha yaşandı. Hıristiyan dünya içindeki derin ihtilâfın artık ortak bir düşman sayesinde giderilmesi, birlik sağlanması mümkün değildi.

Tabiatıyla iki taraf (Katoliklik ile Ortodoksluk) da faturayı birbirine çıkararak köprüleri attı. Devrin önde gelen Katolik propagandisti Philippe de Mézière'de (Petkov 1997) görüldüğü gibi, iki taraf ta o zaman için birbirlerine karşı Türkleri *ehven-i şerreyn* olarak gördü. Türkler, özellikle Ortodoks dünyaya Anadolu ve Balkanlara düzen ve barış getiren taze bir güç olarak göründü; zira en kötü bir düzen bile düzensizlikten iyiydi. Ancak zamanla Katolik dünya Haçlı trendinin tersine döndüğü kanaatine vardı; Haçlılar İslâm dünyasının kalbine ilerlerken,

şimdi tam aksine Müslüman Türkler, Hıristiyan dünyanın kalbine doğru ilerlemeye başlamıştı. Artık Hıristiyan Ümmeti, çok daha insanî ve duygusal bir amaçla, hücumdan çok "harîm-i ismet"ini korumak için Haçlı Seferi yapacaktı.

"Franklar/Sarakenler" düalizminden anlaşılacağı gibi Arapça "şarkiyyîn=doğulular" kelimesinden gelen *Saraken*, Doğu Müslümanları Araplar ile Doğu Hıristiyanları Ortodokslar olmak üzere Katolik dünyanın bütün öteki Doğululularını kapsıyordu; nitekim *Frank* kelimesi, Müslümanlar ve Bizanslıların ortak ötekisini (Toynbee 1962: 154) ifade ediyordu. *Türk*, nihaî olarak *Saraken*'in yerini aldı. 1453'te Ortodoks Yunan ve 1517'de Müslüman Arapları bünyesine katan Osmanlı sayesinde Batı'nın ötekisi teke inmişti artık. Böylece XIV. ve XV. asırlarda Hıristiyan Avrupa, kendini savunma yoluyla benini kurabileceği net bir *ötekileştirme*, daha doğrusu *düşmanlaştırma* fırsatı buldu. Normalde özdeşleşmeyi sağlayacak ötekileştirme, *düşmanlaştırma* değil, sadece *farklılaştırma* mânâsına geliyordu.

Ancak Katolikliğin de benimsediği mesiyanistik zihniyetin arkasında yatan teodise, "melek/şeytan, Mesih/Deccal taraftarlığı" gibi belirsiz iç ve dış düşman, *feindbild* üretimini öngörüyordu; Almanca *feindbild* kavramının başka dillere aktarılamazlığı da bundan kaynaklanıyordu. Antik Yunan veya Haçlılar zamanında *barbar* kelimesi düşmanlaştırma değil, sadece kültür ve inanç farklılığını ifade için kullanılıyordu; Avrupalılar o zaman genelde Arap medeniyetinin zenginliklerinin farkındaydılar. Şimdi ise Türkler, "Deccalın ajanlığı" olarak tanımlanan barbarlıkla özdeşleştirildiler. Onlar Katoliklerin gözünde artık Sarakenler gibi yalnızca *din* değil, *medeniyet* düşmanı "kapıdaki barbarlar"dı. Bu barbarlık, Orta Asyalı göçebeler olan Türklerin genlerinden geliyordu (Housley 2005).

Bu esnada Hıristiyan ötekisini kayb eden Avrupa, Reformasyon ile kendi içinde üçüncü bir büyük bölünme daha yaşadı. Ancak bu esnada bir yandan da dinin medeniyete dönüşmesine yol açacak büyük bilimsel ve felsefî atılımı başlattı. Otuz Yıl Savaşları'nın arkasından 1648'de gelen Westphalia Antlaşması, 1555 Augsburg Barışı'nın prensler için öngördüğü *cuius region, cuius religio* (kimin bölgesi, onun dini) ilkesini pekiştirerek ve böylece bağımsız Avrupa devletleri sistemine yol açarak Hıristiyan Ümmeti idealine son verdi. Aynı zamanda bu tarihte yükselişe geçen Batı karşısında Osmanlı'nın ricat süreci başlıyordu.

Tam (1450-1650) iki asır süreyle Osmanlı karşısında korkuyla titreyen Avrupa şimdi hücuma geçmişti. Bu süreç de iki yüz yıl sonra (1650-1850) zirveye çıktı. Dünyagörüşündeki değişime paralel olarak maddî hâkimiyetinin zirvesine çıkan Avrupa, Türklerden tarihî rövanşı alacaktı. Ünlü İngiliz tarihçisi Lord John Acton (1834-1902), "modern Avrupa tarihinin Osmanlı fethinin baskısı altında başladığı" tespitini yaparken (aktaran, Iyigun 2006) aynı zamanda şimdi trendin tersine döndüğünü ve rövanş vaktinin geldiğini de belirtiyordu. Zaten Napoléon'un 1798'de Mısır'ı fethiyle Osmanlı ve İslâm dünyasının modern tarihi başlamıştı; XIX. asırda İngiltere, bu tarihi daha da hızlandıracaktı.

Bu kampanyanın kavranması için cevaplandırılacak iki temel soru vardı. Birinci ve esas mesele, sekülerleşen Avrupa tarafından Türklerin ötekileştirilmesinin yeni tarzının keşfi, ikincisi, niçin İngiltere'nin bu kampanyada başı çektiği sorusunun cevaplandırılmasıydı.

Batı'nın Türkler hakkındaki imajına dair çeşitli dillerde sayısız araştırma olmasına rağmen (mesela Rouillard 1938, Çırakman 2001, Bisaha 2004), Türklerin Avrupa tarafından XIX. asırda zirveye çıkan ötekileştirilmesinin derin epistemolojik mânâsının bugüne kadar keşf edilebilmiş olduğunu söylemek zordur. Bu mânânın keşfi, kozmopolitanizmin mekanizmasının anlaşılmasına bağlıdır. Kozmopolitanizm idealinin *din*, manevî, *imparatorluk*, maddî temelini, *medeniyet* ise aracını oluşturur ki bunu şöyle basit bir tabloyla gösterebiliriz:

Tablo 2

Kozmopolitanizm	
Din	*İmparatorluk*
manevî temel	maddî temel
Medeniyet	
araç	

Din ile *imparatorluk* arasındaki ilişkiyi Osmanlılar, geleneksel olarak "din ü devlet'in ikizliği" formülüyle ifade etmişlerdir. Diğer taraftan *din* ile *medeniyet* özdeş değildir; birincisi amaç, ikincisi araçtır. *Din/medeniyet* ilişkisi, *zarf/mazruf* ilişkisine benzetilebilir. İnsanların dini daha iyi anlama ve yaşama yolundaki eserlerinden oluşan *medeniyet*, ilâhî kaynaklı kutsal dini, zaman ve mekânda taşıyan bir zarf, kılıf olarak düşü-

nülebilir. A. J. Toynbee'nin de (1962: 198-207) dikkat çektiği gibi bir medeniyetin doğumu da, ölümü de yeni bir dinin varlığını gerektirmez; medeniyetler, yükselip alçalırken ve bu esnada kendilerininkinden daha anlamlı amaçları olan başkalarına yol verirken aslında sürekli ilerliyor olabilirler. Yeni bir kozmopolis idealiyle dünyaya gelen Hıristiyanlık ile Roma İmparatorluğu bir süre sonra özdeşleşmiş, Yunan medeniyeti de, mesela Stoacılık yoluyla Hıristiyan Roma tarafından kozmopolitanizmin geliştirilmesine katkıda bulunmuştu.

Toynbee'nin bahs ettiği tarihî tekâmül itibariyle ilk ve son ümmetin dini İslâm ve Türkler ile bu Akdeniz kozmopolitanizmi bir adım daha ileri götürüldü. Üçüncü Roma Osmanlı, Birinci Roma gibi 1453'te İstanbul'u feth ederek imparatorluk ile dini, Türklük ile İslâm'ı özdeşleştirdikten sonra Akdeniz medeniyetinin iki temel topluluğu Yunanlılar ile Arapları bünyesine katarak Avrupa'nın derin çalkantılar yaşadığı 600 yıl süresince bu kritik Avrasyalı coğrafyada düzen ve barışı sağladı. "Türk", İslâm'a dönüşle önce "Yahudi" veya "Latin" gibi etnik olarak, sonra dinî-kültürel olarak, sonra da İstanbul'un fethiyle "Romalı" gibi siyasî-emperyal olarak İslâmla özdeşleşmişti.

Batı, bu süreçte yaşadığı bir dizi devrim ile kendi dünyasını değiştirdikten sonra başkalarının dünyasını da değiştirmeye hazırlanıyordu. XIX. asırda yaşanan Sanayi Devrimi ile İngiltere Batı'nın yeni imparatorluğu olarak ortaya çıktı; ancak din ile medeniyet arasındaki münasebet değişmişti. Dinin medeniyete dönüştürüldüğü Batı'da, Toynbee'nin eleştirdiği gibi, artık tersine medeniyet amaç, din araç olmuştu. Roma ve Osmanlı İmparatorlukları, kendilerini özdeşleştirdikleri Hıristiyanlık ve İslâm'a dayalı bir kozmopolitanizm davası izlemişlerdi; İngiliz İmparatorluğu ise kendini özdeşleştirdiği medeniyete dayalı bir kozmopolitanizm davası izleyecekti. Bunun için erken modern dünyada dine dayalı bir kozmopolitanizm davası izleyen yegâne imparatorluk olan Osmanlı'nın ötekileştirilmesi gerekiyordu.

Uzun bir mücadele sonunda Batı Hıristiyanlığı Katolik, yani "evrensel", Doğu Hıristiyanlığı ise Ortodoks, yani "doğru" gibi evrenselcilik idealini anlatan farklı kavramlarla nitelendirilmişti. Bu farklı kavramlar, aslında tarafların evrenselcilik yolundaki önceliklerini belirtiyordu. Doğu Hıristiyanlığı, İslâm ve kadim dinler gibi evrensele giden yolu ancak "doğru inanç"ın açtığını, buna karşılık Batı Hıristiyanlığı, "katolik" kelimesinin "mezhebi geniş" şeklindeki orijinal mânâsının da belirttiği

gibi, mesiyanistik zihniyetçe, din veya medeniyet, herhangi bir düsturla sağlanacak bir evrensellik tasavvur ediyordu. İslâm dünyasında ortodoksi=Sünnîliğin şampiyonu Osmanlı, bu ortak anlayışın gereğince Ortodoks Hıristiyanlığı bünyesine katarak medeniyeti dine tâbi' kılmıştı.

Bu bakımdan XIX. asırda yaşanan, dine ve medeniyete dayalı zıt kozmopolitanizm davalarının tarihî, kadersel karşılaşmasıydı. Akdeniz medeniyetinin iki temel unsuru Yunan ile Arap medeniyetlerini İslâm dinine tâbi' kılan Müslüman Türkten bunun hesabı sorulmalıydı. Çağımızda Alman ve Macar dinî reform hareketleri hakkında yapılan bazı araştırmaların açıkça gösterdiği gibi, erken modern Avrupa'da dinin medeniyete dönüştürüleceği sekülerleşmeye, içeride Din Savaşları yanında, dışarıda İslâm-Türk tehdidi[5] yol açmıştır. Osmanlı, zamanında Avrupa'yı dinini medeniyete dönüştürmek zorunda bırakmıştı; şimdi bu sancılı dönüşümden geçen Avrupa, Osmanlı liderliğindeki İslâm dünyasını aynı dönüşümden geçmeye zorlayacaktı.

XIX. asırda İngiltere'nin Türklük ve İslâm'ın ötekileştirilmesi kampanyasında başı çekmesinin sömürgeci ben-algılaması ve buna bağlı olarak İngiliz-Osmanlı ilişkilerine bakıştaki değişimle ilgili önemli sebepleri vardı. Fransa'nın hâkim Katolik Hıristiyanlıkla kendini özdeşleştirmesinden dolayı Katolikliğin krizi, doğrudan Fransız kimlik bunalımına yol açmıştır. İngiltere ise Kıta Avrupa'sına fiziksel mesafenin verdiği istikrar imkânıyla Anglikanizm adı verilen bir Hıristiyanlık yorumu, sivil din sayesinde kendine has güçlü bir ulusal kimlik geliştirebilmişti. "Sivil din" esprili dinî kimlik bakımından Almanya'ya, güçlü ulusal kimlik bakımından ise Fransa'ya yakın düşen İngiltere, böylece üç belli-başlı, özgül, alt-Avrupa kimliğinden birini temsil etmiştir. Bu bakımdan Avrupa medeniyetinin maddî güç potansiyelinin ulusal kimliği en güçlü iki ülke Fransa ve İngiltere tarafından sömürgeciliğe dönüştürülmesi bir tesadüf değildir.

Dolayısıyla XIX. asırda iki ülkenin sömürgecilik mücadelesi, arkasında Katoliklik ve Anglikanizm'in yattığı alternatif kozmopolis projelerinin mücadelesi demekti. Yunan ve Roma, Batı'nın ortak *medeniyet* ile *imparatorluk* modelini oluşturuyordu; değişen, *din*in konumuydu. 1830 civarında bir Fransız yazara göre Parisliler, çağdaş dünyanın Atinalılarını temsil eder; onlar, Romalıların zihnine ve Yunanların karakterine sa-

[5] Fisher-Galati 1959, Unghváry 1989, ayrıca Ihalainen 2005, Kortepeter 1972, Iyigun 2006, Salvatore 2005.

hiptir (Newman 2004: 179). *Din'in medeniyet*'e dönüştüğü Fransa'da Napoléon ile evrenselciliğe yönelik dinî *Hıristiyanlaştırma* (*evangelizing*) misyonunun yerini seküler *medenileştirme* (*civilizing*) misyonu aldı; milliyetçilik ve cumhuriyetçilik, bu evrenselcilik projesinin dayandığı ideolojiler olarak sunuldu. Ancak idealist aydınlar, "kozmopolitanizm, tinsel uluslararacılık ve zamansal uluslararacılık" gibi alternatif evrenselcilik projeleri geliştirmekten geri durmadı (Boas 1928, Schor 2001). Zira *medenileştirici* Fransız saldırganlığını eleştirmek için 1858 civarında İngilizcede *emperyalizm* kavramı icat edilmişti.

Buna karşılık İngiltere, görünüşte ibret almak için tarihlerini mukayese etmek suretiyle kendini dolaylı olarak Roma ile özdeşleştiriyordu (Turner 1986). Alman Meineke, çıplak kılıçlarını "saf insanlık, davranış ve din"in kendini aldatıcı ikiyüzlülüğünde gizlemeye çalıştıkları için İngilizleri en önde gelen Makyavelciler olmakla suçlamıştı. Almanlarda ise genel olarak Bismarck gibi önemli fakat nadir bir istisna dışında bu tür bir olumsuz politik güdü yoktu (Chadwick 2000: 134). Çünkü zihniyet olarak Protestanlığın tarihî varlık sebebi totalitaristik kimlik dayatmalarına, haksızlığa muhalefetti. Yahudilerle Almanların gösterdiği parlak entelektüel işbirliğinin arkasında bu zihniyet ortaklığı yatıyordu. Bu mânâda Namık Kemal ve Cemâleddîn Afgânî de İslâm dünyasının Protestan aydınları sayılabilirdi. Ancak Protestan İngiltere tam aksine zamanla Fransa ile birlikte emperyalizm şampiyonu olmuştu. Bu yüzdendir ki XIX. asırda Batı emperyalizmine direnen mazlûm bir millet olarak Osmanlı'nın müttefiki İngiltere'nin yerini 1878'ten sonra esas Protestan Almanya almıştı.

Meşrûlaştırılamayan emperyalizmin Fransa kadar İngiltere'de de vahim bir kimlik krizine yol açması mukadderdi. Sekülerleşmeyle birlikte tahakküm ilişkilerinin zirveye çıktığı bu asırda bu ülkeler, haksız yere başkalarının tarihini hızlandırdıkları, Almanya ve İtalya gibi ülkeler ise hızlanan tarihe ayak uyduramadıkları için bunalıma girmişlerdi. Emperyalizmi en azından aklîleştirecek alternatif evrenselcilik ideolojileri olarak Anglo-Katolisizm, Helenizm, Siyonizm, Hebraizm, heroizm, cumhuriyetçilik, masonluk, Darwinizm, pozitivizm, Victoria İngiltere'sinde pazarı kapladı. Zirveye çıkan seküler sömürgeciliği aklîleştirmeye yönelik ideolojileştirmenin iyice karmaşıklaştığı bu çağda bunlardan bazıları *sert*, bazıları *yumuşak* ideoloji işlevi gördü.

Mesela Thomas Carlyle tarafından gündeme getirilen, milliyetçiliği aşan bir vatanseverlik kavramına bitişik ferdî ve kolektif *heroizm* (kahramancılık), merkezî bir ahlakî vasfın ötesinde İngiltere'nin sömürgeci imajını düzelterek küresel bir seçkin konuma ulaşmayı başarmasında ideolojik bir işlev gördü. Devrin William Arthur gibi ünlü bir vaizi, Hz. İsa'yı Tanrı'nın krallığını yeryüzünde kurmak üzere savaşan bir cengâver olarak tarife kadar vardı. Benzer şekilde İngiltere, Hıristiyan Siyonizmi doğrultusunda, kendisine dünyayı medenîleştirme/Hıristiyanlaştırma ilâhî misyonu verilmiş modern İsrail olarak gösterilmeye başladı (Rowbotham 2000).

Böylece Haçlı ruhu, modern çağda geri döndü (Siberry 2000). İngiltere'nin *ne* (hangi ideoloji) ile ötekileştireceği değişse de, *kimi* ötekileştireceği belliydi. Osmanlı, XIX. asırda İngiliz emperyalizminin başvurduğu özellikle Helenizm, Arabizm ve Siyonizm ideolojilerinin başlıca hedefi oldu. Bu asırda İngiltere ve Avrupa, Türklük ve İslâm'a karşı başlıca beş veçheli bir savaş yürüttü. *Birincisi*, İngiltere ve Batı için Avrupa medeniyetinin esas kaynağı olan Yunan'ın sembolik ve siyasî olarak Osmanlı'dan ayrılarak medeniyet-temelli yeni bir kozmopolis projesinin figürü haline getirilmesi, *ikincisi*, Türklüğün barbarlıkla ithamıyla aşağılanması, *üçüncüsü*, İngiliz oryantalizmi tarafından Türklükle özdeşleşmiş İslâm dininin mahkûm edilmesi, *dördüncüsü*, İngiliz oryantalizmi tarafından mahkûm edilen Türklükle özdeş İslâm dininin Fransız oryantalizmi tarafından Araplıkla özdeş İslâm medeniyetine dönüştürülmesi, *beşincisi*, bizzat İslâm dininin Sâmileştirilmesi ve türevselleştirilmesiydi.

XIX. asır başlarında Batı'nın dine ve medeniyete dayalı kimlik algılamaları ile buna göre değişen Osmanlı'ya bakışında çarpıcı bir ambivalans vardı. Erken modern İngiltere'de dinî açıdan Protestan Avrupalılar ile Müslüman Türkler, "yakın öteki", Ortodoks Rus ve Yunanlılar ise "uzak öteki" olarak görülüyordu. XIX. asır başlarında sıradan İngilizler arasında "Rusya kötü, Türkiye iyi ve Müslüman ve Protestanlar ilerlemeci iken, Romalı Katolikler ile Yunanlı Ortodokslar hurafeci" görüşü hâkim olmuştu (A. P. Saab'dan aktaran, Demiraj 2001: 35). Modern Yunanistan'ın doğuşu, bu ambivalansı ortaya çıkaran bir turnusol kâğıdı işlevi gördü; dinî açıdan Ortodoks Yunan'a karşı "ilerici", ancak medenî açıdan pagan Yunan'a karşı "barbar Türk." Michael Herzfeld (1982), yeni kimlik arayışındaki modern Batı'nın gözünde Yunan'ın ve Osmanlı'nın taşıdığı çarpıcı ambivalansı ortaya koymuştur. Batı'ya göre Avrupa kül-

türünün efsanevî atası Yunan'ın hürmeti (*sanctity*), Avrupalılar tarafından barbarlık ve şerrin tecessümü sayılan Türklerin işgaliyle ihlal edilmişti.

Bu tez, rasyonalistik ve romantisistik zihniyetin karakteristiği anakronizmin ürünüydü. Rasyonalistik-Katolik zihniyet, "yeryüzü cenneti veya altın çağ" olarak adlandırılan *ütopyayı* ileride gelecek "medenî çağ"da, romantik-Protestan zihniyet ise geçmişte kalan "ilkel çağ"da görüyordu. Geleneksel dünyada kutsallık taşıyan yerdi; Haçlılar da Sarakenlerin mukaddes yerleri kirlettiği iddiasıyla seferber olmuştu. Bu bakımdan Osmanlı, Yunan topluluğunu değil, ancak İstanbul'u kirletmiş olabilirdi. Osmanlı'nın feth ettiği, pagan Yunan, Helen değil, Ortodoks Bizans'tı; onun kirlettiği iddia edilen Yunan, Katolik Batı'nın gözünde zaten Ortodoks olmakla hürmetini kayb etmişti (Ruprecht 2002).

O halde Batı'nın hürmet ile kasd ettiği Yunan medeniyetinin ilkel safiyeti idi. Devrin romantik İngiliz aydınları, "Doğu'yu medenîleştirme misyonu" için Kucich (2006) tarafından "emperyal mazoşizm" olarak adlandırılan, Napoléon'dan mülhem bir sömürgecilik ethosu geliştirdi. Byron'dan Lawrence İngiliz aydınları için *mazoşizm*, geleneksel *şahadet* ethosunun emperyalistik-romantik versiyonunu temsil ediyordu. Şair Lord Byron (1788-1824) gibi romantik İngiliz aydınlarının gözünde Napoléon, despotların elindeki Doğu'yu kurtarmaya kendini adamış, modern tarihin mimarı özneyi temsil ediyordu.

"Doğu despotizmiyle savaş" söylemi, özellikle Osmanlı gibi çok-etnik imparatorluklarda çıkacak ulusal bağımsızlık hareketlerinin desteklenmesine ideolojik gerekçe sağladı. Byron, kendi Mısır kampanyasını 1820'lerin başında bağımsızlık savaşı veren Yunanistan'da "barbar Türklere" karşı açtı. Byron'ın temsil ettiği Romantik Helenizm açısından Yunan davası, Avrupa'nın davasıydı; barbar Türklerin işgaliyle hürmeti bozulan medeniyet timsali Yunanistan'ın kurtuluşu, Batı medeniyetinin Doğu despotizmine karşı zaferi mânâsına gelecekti. Böylece Yunan Devrimi, Osmanlı Devleti'nin sonunun başlangıcını ve İngiltere'nin başını çektiği Avrupa emperyalizminin dünya tarihinde kesin doğuşunu temsil etti (Meyer 1991: 660-1).

İngiltere'nin Osmanlı'ya açtığı soğuk savaşın *ikinci* veçhesi, Türklerin barbarlıkla ithamıyla aşağılanmasıydı. XIX. asırda sömürgeciliğin şampiyonu hale gelen İngiltere'nin ben algılamasına paralel olarak uluslararası politikada müttefik ve muhaliflerine, başlıca İngiliz-Osmanlı ilişki-

lerine bakışı da değişmeye başlamıştı. Coğrafî konumundan dolayı geleneksel olarak Kıtasal güçler dengesinde *dengenin dengeleyicisi* (*holder of balance*) rolünü oynayan İngiltere, statükonun korunmasına yönelik *reelpolitik*-temelli bir diplomasi izlemekteydi. Rusya'nın Panslavizm doğrultusunda yayılma emellerine karşı Osmanlı'nın desteklenmesi politikası ilk kez Küçük Kaynarca'dan sonra 1791 yılında William Pitt tarafından izlenmişti (Sonyel 1993: 156). İngiltere, XIX. asrın başlarında Napoléon'un Mısır'ı işgalinin tesiriyle geleneksel güç dengelerinin bozulmaya başladığı Ortadoğu ve dolayısıyla Hindistan ve Akdeniz'deki çıkarlarının selameti için Osmanlı lehine bir *reelpolitik* izledi.

Resmen 6 Ağustos 1838'de Baltalimanı'nda imzalanan Ticaret Muahedesi ile Fransa ve özellikle Rusya'ya karşı Osmanlı'nın toprak bütünlüğünün korunması politikasını benimseyen İngiltere, böylece Rusya'ya karşı fiilen Osmanlı Devleti'nin hâmisi oldu. Rusya ile yapılan 1853-56 Kırım Savaşı ve arkasından gelen 1856 Paris Antlaşmasıyla Osmanlı, Avrupa politik sistemine olduğu kadar ekonomik ve kültürel ilişkiler ağına da dâhil olmuştu. Ancak 1875-76'da Balkan olaylarında Avrupa'nın tarafgir tutumu ve '93 (1877-78) Osmanlı-Rus Harbi'nin mukadderatı, Osmanlı'nın Avrupa'nın dostluğu inancını berhava etti. "Avrupa'nın hasta adamı" ilan edilen Osmanlı, Rusya karşısında gittikçe kan kayb etti. Osmanlı aleyhine sonuçlanan '93 Harbi'nin arkasından gelen 1878 Berlin Antlaşması, İngiltere'nin geleneksel Osmanlı lehine politikasının da sonunu işaretledi. Tüm çabalara rağmen "hasta adam"ın yaşatılmasından ümit kesilmişti artık.

Ancak İngiltere'nin Osmanlı hakkındaki bu tutum değişikliği, münhasıran reelpolitikin ürünü değildi. Reelpolitik, uluslararası arenada kimlik politikasına son veren Westphalia ile başlamıştı; şimdi kolektif kimlik algılamalarının kökten değişmesi, Westphalia çağının da sonunu getirdi (Perkins 2004). XIX. asırdaki gibi köklü dönüşüm devrinde din-kaynaklı politik ideallere bağlı kimlik sorunuyla tekrar yüz yüze gelen önde gelen Avrupalı ülkeler, uluslararası politikada reel-politik ile dinî-kültürel kaygılar arasında bocalamaya başladı (Chadwick 2000: 134-7). İngiltere gibi Protestan ve sömürgeci bir ülke için uluslararası ilişkilerde reelpolitikin kültüre öncelik taşıdığı, kültürel değerlendirmenin, değişen öncelikli politik tercihleri meşrûlaştırmak için değiştiği söylenebilirdi. Mesela Rusya, XVIII. asrın başlarından itibaren resmen, Osmanlı ise fiilen Avrupa devletler sisteminin bir parçası olarak kabul edilmeye başladığı

halde İngiltere nezdinde Osmanlı, Rusya'ya reelpolitik uyarınca kültürel üstünlüğe sahipti. Politik dengelerin değişimine paralel olarak İngiltere, hangisinin kültürel olarak kendine daha yakın olduğunu sorgulamaya başlamıştı.

Ancak ünlü Katolik rahip John Henry Newman, Kırım Savaşı'ndan önce 1853'te Liverpool Katolik Enstitüsü'nde verdiği, daha sonra *The History of Turks and their Relation to Europe* adıyla kitaplaşacak derslerinde, hükümetin, Hıristiyan bir ülke olan Rusya'ya karşı kaçınılmaz bir çöküşe doğru giden barbar Türkiye'yi destekleme siyasasının hata olduğunu savundu (Demiraj 2001). Daha sonra Kırım Savaşı esnasında İngiliz hükümeti, parlamentosu ve kamuoyunda Rusya'nın dost mu, düşman mı olduğuna, Ortodoks da olsa Rusya gibi Hıristiyan bir ülkenin Osmanlı gibi Müslüman bir ülkeye karşı desteklenmesinin meşrûiyetine dair görüş ayrılıkları derinleşti (Waterfield 1963: 257).

Diğer taraftan bunun arkasından gelen 1856 Paris Antlaşması ve onun da arkasından gelen 1856 Islâhat Fermanı'nın getirdiği reformlara Müslüman Osmanlı nüfusun gösterdiği tepki, Avrupa kamuoyunda Osmanlı ve İslâm aleyhine mevcut bu önyargıları daha da pekiştirdi. 1875-76'da vukû' bulan Balkan Olayları ise bardağın taşmasına vesile oldu. Eski başbakan Gladstone'un başını çektiği liberal ve Protestan teolog ve aydınlar, Osmanlı'ya karşı acımasız bir karalama kampanyası başlattılar.

John Locke yaşasaydı muhtemelen bu kampanyanın başını Protestan-liberal ittifakının çekmesinden sarsılacaktı. Çünkü Protestanlığın politik felsefî karşılığı olarak doğan liberalizmin amacı, özgür iradeden çıkacak değerlere dayalı daha güzel bir dünya kurmaktı. Ancak David Hume'un (1711-76) "değer/olgu" arasında yaptığı ayırımla liberal ideal de aşınmaya başladı; dolayısıyla XIX. asırda Comte ile pozitivizmin zirveye çıkışına paralel olarak birçok yazarın dikkat çektiği gibi, liberalizmin çöküşü de zirveye çıktı (Hallowell 1942; 1950: 323-327, Glaser 1958, Neilson 1945, Roach 1957).

Empirik bilimsel gelişimin zirveye çıktığı XIX. asırda artık Weber'in ünlü ayırımıyla dünyayı nihaî değerlere göre *meşrûlaştırma* imkânını kayb eden İngiliz aydınlar, bunun yerine müşahede ettikleri kaba gerçeği, ekonomik gelişimin ürünü "yararlık" olgusunu değer konumuna yükseltmek, *aklileştirmek* zorunda kalmışlardır. Gramsci'nin "meşrûlaştırmada uzmanlar" olarak tanımladıkları aydınlar, bu kez de gerçeği aklîleştirmek suretiyle İngiliz sömürgeciliğini meşrûlaştırmaya hizmet et-

mişlerdir. Nitekim Hume'dan önce 1607'de Jamestown'da ilk kolonisini kuran İngiltere'nin sömürge imparatorluğunun XIX. asırda zirveye çıkışı, liberalizmin tam çöküşünü gösterdi. Pitts'in (2005) çalışmasının da gösterdiği gibi, XVIII. asrın sonunda Adam Smith, Edmund Burke ve Jeremy Bentham gibi liberal ideali sürdüren filozoflar İngiliz sömürgeciliğini eleştirirken, XIX. asır ortasında yetişen John Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville gibi filozoflar ise meşrûlaştırmaya yöneldi (Ayrıca, Koditschek 2011).

Bu asır, din-temelli meşrûlaştırma imkânının kayb olduğu Batı'da Protestantizm ve liberalizm gibi teoloji/ideolojilerin, Mannheim'ın ayırımıyla tarafların muktedir/muhalif pozisyonlarına göre hem *ideoloji*, hem *ütopya* olarak kullanılabilecek entelektüel silahlar olduğunu bir kez daha gösterdi. Değişen konjonktürde liberalizm, iktidardaki aydınlar için meşrûlaştırıcı, ideolojik işlevini kayb ederken, muhalifler için eleştirel, ütopik işlev kazandı. Fransa, Almanya ve İngiltere gibi ülkelerde liberaller, Katolik Kilise'ye karşı liberal ilkelerle özünde çelişen baskıcı bir tutum sergiler, Katolik ve Müslüman kesimlere karşı "büyü-avcılığı" yürütürken mağdur konuma düşen bu kesimler ise sözde-liberal hükümet ve aydınlara karşı bizzat liberal ilkelere sarılarak direnmeye yöneldiler (Chadwick 2000: 46).

Liberalizmin çöküşü, Victoria İngiltere'sinin (1837-1901) derin meşrûiyet ve kimlik krizini gösteriyordu. Yerleşik değerlere meydan okuyan sanayileşmeyle mütemayiz maddî bir medeniyetin çıplak yüzünün ortaya çıkışı, İngiltere'de derin bir meşrûiyet bunalımı yarattı. Bu, sömürgeciliğin yol açtığı kimlik kriziyle katlandı. Manevî çürümeye karşılık maddî gücünün zirvesine çıkan İngiltere'nin sömürgeciliği, geleneksel "ben ve öteki" algılamalarında erozyona yol açtı. Bu bakımdan eskiden geleneğin kalesi sayılan İngiltere'nin XIX. asırda *deizm*, *sekülerizm* ve *ateizm* dâhil neredeyse bütün izm'lerin, heretik akımların vatanı olması doğaldı. "Positivism, agnosticism, atheism, secularism, nihilism, evolutionism, progressivism, scientism, obscurantism, utilitarianism, communism, anarchism" gibi neredeyse bütün -izmler, amansız bir fikir savaşının yaşandığı XIX. asırda doğmuştu.

O zaman başbakan olan Gladstone'a ruhban bir arkadaşının yazdığı 1871 tarihli bir mektup, bu kolektif kriz hissini apaçık gösterir (Chadwick 2000: 125). Mektup sahibine göre imanın kalmadığı toplumdan ahlak da gitmek üzeredir; böylece meşrûiyetini kayb eden politikanın

da felç olması yakındır. Bu gidişatın sonu ya anarşi, ya da despotizmdir. Ona göre Hıristiyanlıksız toplum bir komünden ibarettir. Ruhban arkadaşı, bu karamsar tasvirin ardından Gladstone'a sorar: "Bana ne ümit verebilirsin?" Liberal Gladstone'un Protestan ruhban arkadaşına vereceği hakikî olmaktan çok *feindbilde* (düşman imajı) dayalı sahte bir ümitti (Tafsilat, Parry 1989).

1875 Bosna ve özellikle, Fransız ve Alman konsoloslarının Selanik'te çıkan karışıklıkta yanlışlıkla Müslümanlar tarafından öldürülmesiyle sonuçlanan Haziran 1876 Bulgar İsyanı olayları, Avrupa insanının bilinçaltında yatan "barbar Türk" imajının tekrar su yüzüne çıkmasına yol açtı. Lord Palmerston'un (1855-59) izinde Osmanlı toprak bütünlüğünün korunmasına yönelik politikayı sürdüren muhafazakâr İngiliz Başbakanı (1868 ve 1874-80) Benjamin Disraeli (1804-81), sözde Bulgar Vahşeti (*the Bulgarian Atrocity*) hakkında *Daily News* gazetesinde yer alan haberlerin doğruluğunu sorguladı.

Ancak selef ve halef başbakan William E. Gladstone (1809-98) ve lideri olduğu Liberal Parti taraftarları, bu olayı politikten dinî, ideolojik bir zemine taşıyarak Türk ve İslâm aleyhine acımasız bir kampanya açtılar. Gladstone, Eylül 1876'da çıkardığı *The Bulgarian Horrors and the Question of the East* adlı risalede Türklere hakaretler ederek başbakan Disraeli ve hükümetin Osmanlı lehindeki politikasını şiddetle eleştirdi (Rossi 1978). Oxford Üniversitesi'nden ünlü tarihçi Edward Augustus Freeman'in (1823-1892) hemen izleyen yıl 1877'de çıkardığı eser ise bu kampanyanın bilimsel manifestosu olarak görülebilirdi.

XIX. asırda basının doğuşu, bu tür kampanyaların şiddetini arttırdı. 1876-1885 devrinde çıkan belli başlı on İngiliz süreli yayınını ele alan bir çalışma, XIX. asır İngiliz basınında Osmanlı ve Şark Meselesi'nin kazandığı ağırlığı göstermektedir (Auchterlonie 2001). İngiliz basını, bu süreçte bir taraftan haberler, diğer taraftan yorumlara dayalı propaganda ile Türk-aleyhtarı bir kamuoyunun teşekkülünde önemli rol oynadı. Şark Meselesi'nin tarafı, Osmanlı Devleti isminde bir ülke idi. Ancak J. H. Newman'ın eserinin adındaki "Türkler" kelimesinden anlaşılacağı gibi, bu asırdaki benzer metinlerin çoğunda bir ülkeden çok bir ulus veya halk olarak Türklere karşı asrın karakteristiği ırkçı bir üslup kullanılıyordu. Bu Türk-karşıtı söylem gittikçe dozunu arttırarak ölçüyü kayb etti. Türkler, Batı'nın yaşadığı bütün dertlerin yükleneceği bir günah keçisi haline getirildi.

Bu süreçte Türkleri itham/karakterize etmek için yaygın olarak kullanılan "barbarlık", artık eskiden olduğu farklılık ve egzotikliğin ötesinde düşmanlığı dile getiriyordu. "Barbar" kelimesinin kullanıldığı mânâ katları, düşmanlık psikolojisinin de çapını gösteriyordu. Sıkça dile getirildiği gibi göçebe kökenli Türkler barbarlıkta direnerek bir türlü medeniyete uyum sağlayamamıştı.[6] Hatta Stratford Canning gibi Osmanlı dostu olarak tanınan bir büyükelçi bile değişen konjonktürde bu akıntıya kapılmıştı. Ona göre Türklerin edebiyatı, neredeyse hakikatten uzak, bağnazlığa gömülmüş şerh ve haşiyelere münhasırdı. Bazıları Türklerin hiçbir edebiyatı olmadığını iddiaya kadar vardı (Auchterlonie 2001: 11).

Bu "barbar, medeniyetten uzak" stereotipinin bir adım ilerisinde Bulgar İsyanı'nda olduğu gibi gözünü kan bürümüş "hunhar Türk" imajı yatıyordu. Bunun da bir adım ilerisinde "medeniyet düşmanı Türk" imajı vardı. Medeniyete yabancı olan tabiatıyla onun düşmanı olacaktı, bu mantığa göre. Medeniyet ilerleme ve değişme ile özdeşleştirildiğinde bu itham, ilerleme ve değişime düşmanlığa dönüşecekti. Bu karalamanın dördüncü adımı ise insanlık düşmanlığı idi.

Newman, eserinde Türklerden "Tanrı ve insanlık düşmanı olarak adı çıkmış güç" şeklinde nefret dolu bir üslupla bahs ediyordu. W. E. Gladstone (1878: 9) ise Türkleri "insanlığın büyük bir insan-karşıtı türü" olarak tanımlıyordu. Türklere yönelik bu insafsız kampanyanın beşinci ve son adımını ise "hayvanlık" ithamı oluşturuyordu (Auchterlonie 2001: 11). Irkçılığın bu aşırı türünde kendi ırkını insan türüyle özdeşleştiren Batı, zenciler gibi diğer ırkları hayvan olarak görmüştür. Dahası Gladstone'e (1876: 9) göre Türkler barbar olduğu kadar despottu; onlar her yerde hukuka dayalı yönetim yerine zora dayalı yönetimi temsil etti.

B. Medeniyet Olarak Arap İslâmının Kurgulanması

İngiltere'nin Osmanlı'yı düşmanlaştırma kampanyasının *üçüncü* veçhesi, Türklükle özdeşleştirilen İslâm dininin mahkûm edilmesiydi. Batılı misyoner ve oryantalistler, Avrupa ile Osmanlı arasındaki güç dengesinin değiştiği XVIII. asrın başından itibaren İslâm dini ve tarihini sorgulayan eserler vermeye başladılar. Mesela geleneksel tavırları sorgula-

[6] Türkler hakkında Henry Sneyd'in sözleri ibret vericidir: "O, her zaman olduğu gibi yontulmamış göçebe kaldı; o anlama ve yararlanma kültürü olmaksızın Batı medeniyetinin lüks yönlerini saraylarında yığdı" (Auchterlonie 2001: 11).

yarak Batılıları İslâm'ı ve Müslümanları doğru anlamaya çağıran erken bir yazar, *Mahometanism Unveiled* adlı kitabı 1829'da yayınlanan rahip Charles Forster (1787-1871) idi.

İngiliz teolog ve sosyalist Frederick Denison Maurice'in (1805-1872) 1846'da yayınlanan *The Religions of the World and Their Relations with Christianity* adlı kitabı, Forster'in izinde sağduyulu bir tavırla İslâm'ı anlamaya çalışıyordu. Bu çalışmaların temel amacı, bir tarih felsefesi perspektifinden Hıristiyanlıkla ilişkisi bakımından İslâm'ın tarihî mânâsını keşifti. Bunlara göre İslâm, Allah tarafından yozlaşmış Hıristiyanlığa antitez olarak gönderilmişti ve bu yüzden paradoksal gibi görünen bir şekilde aslında o, Hıristiyanlığın yeniden canlanmasına katkıda bulunacaktır.

Ancak İslâm ve Türklüğün aleyhine gelişen siyasî konjonktür, bu yapıcı tutumun karşılığını bulmasını önledi. İslâm ve diğer konulardaki görüşleri yüzünden liberal teologlarla karşı karşıya gelen Hıristiyan sosyalizminin liderlerinden Maurice, 1853'te Londra King's College'daki görevinden ayrılmak zorunda kaldı. Hıristiyan/Müslüman karşılaşmasını dünya hâkimiyeti için bir mücadele olarak gören ve bu konuda misyonerlerle işbirliğini teşvik eden İngiliz oryantalist William Muir (1819-1905), XIX. asrın ikinci yarısında İngiltere'deki bu İslâm ve Türk karşıtı kampanyada başı çekti (Hourani 1991, Bennett 1992). Forster'ın başını çektiği İslâm'ı anlamaya yönelik uzlaşmacı yaklaşıma karşı Muir, karşılaşmacı bir tavır benimsedi. Ona göre İslâm, Hıristiyanlığın amansız düşmanını temsil ediyordu. Diğer taraftan bu kampanyaya karşı Godfrey Higgins (1771-1833), Thomas Carlyle (1795-1881) ve özellikle 1860'larda aktif olan John Davenport gibi az-çok İslâm'dan yana bir tavır koyan yazarlar da yok değildi.

Liberal İngiliz aydınlarına göre Türkler barbar, Türklük de İslâmla özdeş olunca mantıkî olarak "İslâm'ın mâni'-i terakkî" olduğu sonucu çıkacaktı; Gladstone'un (1876: 9) açıkça dile getirdiği gibi. Ona göre mesele basitçe Muhammedilik, yani İslâm değil, fakat belli bir ırkın karakteriyle birleşmiş İslâm meselesidir. Protestan Alman ile İngiliz seçkinleri, XIX. asırda Avrupalı sekülerleşmenin son merhalesini temsil eden kültür savaşında kendi ülkelerindeki Katolikleri "medeniyet=ilerleme düşmanlığı"yla itham ederek yenmişlerdi; şimdi sıra bunu dışarıya, Müslüman Türklere yansıtmaya gelmişti. Görünüşte iki kesime yönelik itham, aynı temaya dayanıyordu; "Katoliklik/İslâm, mâni'-i terakkîdir"

(*Catholicism/Islam is opposed to progress*). Ancak yakından bakıldığında aralarında kritik bir farklılık olduğu görülecekti. Katolikliğe yöneltilen ilerleme karşıtlığı ithamından kasıt, *yobazlık*, Türklükle özdeş İslâm'a yöneltilen ithamdan kasıt ise eskiye göre çok daha olumsuz bir mânâ yüklenen *barbarlıktı.*

XIX. asırdaki bu kültür savaşının *dördüncü* veçhesi, İngiliz oryantalizmi tarafından mahkûm edilen Türklükle özdeş İslâm dininin Fransız oryantalizmi tarafından Araplıkla özdeş İslâm medeniyetine dönüştürülmesiydi. Bu da Batı'nın kendi içinde "medeniyet olarak Hıristiyanlığı" temsil eden Protestanlığın "din olarak Hıristiyanlığı" temsil eden Katolikliği ötekileştirdiği kültür savaşının İslâm'a yansıtılmasıydı.

Burada Yahudi, Hıristiyan ve Muhammedî ümmet bakımından "din" den ne anlaşıldığı hatırlanmalıdır. Geleneğe göre din, şeriat, şeriat da fıkıh demek olduğundan fiilen din, fıkıh (*prudentia*) ile özdeştir (Gencer 2015; 2012). Ancak zamanla din, Yahudilik'te *gelenek*, Hıristiyanlık'ta *teolojiye* indirgenirken sadece İslâm'da *fıkıh* ile özdeşliğini korumuştur. Buna göre Batı'da "medeniyet olarak Hıristiyanlığı" temsil eden Protestanlık, "din=teoloji olarak Hıristiyanlığı" temsil eden Katolikliği "ilerlemeye karşıt" olarak ötekileştirdikten sonra aynı şekilde "medeniyet olarak İslâm"ı temsil eden Araplığa karşı "din=fıkıh olarak İslâm"ı temsil eden Türklüğü mahkûm etmiştir.

Araplıkla özdeşleştirilecek İslâm'ın *medeniyete* sembolik dönüştürülmesini Fransız oryantalizminin üstlenmesi doğaldı, çünkü Hıristiyanlığın medeniyete dönüştürüldüğü yer, Katolik Fransa idi. Guizot, tarihî perspektiften bir "Avrupa medeniyeti" imajı yaratmıştı; şimdi hedef, benzer şekilde "Arap medeniyeti" yoluyla "İslâm medeniyeti" kavramının yaratılmasıydı. Dinin medeniyete dönüştürüldüğü Fransa'da Guizot'nun geliştirdiği "Avrupa medeniyeti" tabirinde olduğu gibi seküler bir kavram olarak medeniyet, Avrupa, Yunanistan, Mısır gibi *yerlere* izafe edilmişti. Ancak zamanla dinin dönüşümüne paralel olarak medeniyet, Arap veya Ârî, Sâmî gibi *ulus* ve *ırklara* (Ârî medeniyeti) ve daha sonra Hıristiyan ve İslâm gibi *dinlere* de izafe edilmeye başladı. "Yahudi, Hıristiyan veya İslâm medeniyeti" gibi tabirler, aslında ilerleyen sekülerleşme karşısında dinin medeniyet ile desteklenmesi ihtiyacının ortaya çıktığı yirminci asra özgüydü.

Napoléon, Arap dünyasındaki kritik jeostratejik konumuna bağlı olarak köklü bir medeniyete sahip olan Mısır'a Avrupa medeniyetini getir-

mek kadar kadim, haşmetli bir medeniyeti keşf etmeye gelmişti. Edward Said'in de (1978: 80-88) belirttiği gibi Napoléon ile ona eşlik eden bilgin Edward William Lane (1801-1876), Mısır'da oryantalizmi başlatmışlardı. Napoléon'un çekilmesinin ardından Mısır, Avrupa devletleri arasında askerî hesaplaşmaların konusu olmaktan çıksa da Napoléon'un uzmanlar timinin rapor ve buluşları sayesinde kadim medeniyeti Avrupa kamuoyunun ilgisini çekmeyi sürdürdü ve özellikle İngiliz aydınlar tarafından seyahatlerin gözde hedefi haline geldi.

İslâm-öncesi, kadim ve gizemli Mısır medeniyeti, seküler bir Arap medeniyeti imajı için en uygun örnekti. Nitekim aslında *Saraken*, "Mısır Arapları" mânâsına geliyordu. İslâm devrinde ise Arapların Doğu'da ve Batı'da iki önemli medeniyet merkezi vardı: Bağdat ve Kurtuba. XVIII. asır oryantalizmine bakıldığında yapılan çalışmalarda hâkim perspektifin "Arap tarihi" olduğu görülüyordu. İngiliz Simon Ockley (1678-1720) ile Fransız Abbé Francois Augier de Marigny (1690-1762), bu asırda Arap tarihi konusunda iki önemli eser vermişler,[7] ünlü İngiliz tarihçi Edward Gibbon da (1737-1794) Ockley'e dayanarak Roma İmparatorluğu ile ilgili abidevî eserinin 50. bölümünü İslâm ve peygamberine ayırmıştı. Napoléon'un Doğu hakkındaki vizyonunu şekillendiren ana kaynak ise Marigny'nin eseriydi. Ancak izleyen iki asırda özellikle Fransız oryantalist çalışmalarında "Arap tarihi" perspektifinin yerini "Arap medeniyeti" perspektifi aldı.

Louis Viardot (1800-1885), Louis Amélie Sédillot (1808-1875), Gustave Le Bon (1841-1931), M. Gabriel Hanotaux (1853-1944), Clément Imbault-Huart (1854-1926), Émile-Félix Gautier (1864-1940) ve Baron Carra de Vaux (1867-1950) gibi XIX. ve XX. asır Fransız oryantalistleri, Bağdat ve Kurtuba'da yoğunlaşan ilim, felsefe, sanat ve kurumlar hakkında yaptıkları araştırmalarla bir "Arap medeniyeti" imajını yarattılar (Hourani 1991, Rodinson 1979). XIX. asırda Guizot, "Avrupa medeniyeti", Viardot gibi oryantalistler de Akdeniz ve Avrupa medeni-

---

[7] Simon Ockley, *The History of the Saracens: Comprising the Lives of Mohammed and his Successors to the Death of Abdalmelik, the Eleventh Caliph* (1st edition 1718, 3rd edition, 2 vols. Cambridge, 1757); Abbé Francois Augier de Marigny, *The History of the Arabians, under the Government of the Calips, from Mahomet, their Founder, to the Death of the Mostazem, the Fifty-sixth and Last Abassian Caliph* (*Histoire des Arabes sous le Gouvernement des Califes*), Translated from the French with additional notes (4 vols. London, 1748).

yetinin bir parçası olarak Endülüs Müslümanları tarafından geliştirilen "Arap medeniyeti"nin şeceresini çıkarmaya yöneldiler.

Nisbeten az- tanınmış bir tarihçi olan Viardot, Guizot'nun 1828'de çıkan kitabından beş yıl sonra 1833'te çıkardığı Endülüs Arap Müslümanlarının tarihi üzerine bir deneme niteliğindeki eserini genişleterek 1851 yılında iki cilt halinde yayınladı.[8] İşin ilginci, İbrahim Edhem (1822-1893) ve Ziya Paşa (1825-1880), Viardot'nun bu eserini tercüme ederek *Endülüs Tarihi* adıyla 4 cilt halinde 1886-87'de yayınladı.[9] Avrupa'da İslâm'ı bir medeniyet olarak ele alan ilk oryantalist, üzerine ayrıca bir inceleme yaptığı İbni Haldun'un eserinden etkilenen Avusturyalı Alfred Von Kremer (1828-1889) idi. Kremer, *Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873) adlı eserinin ardından İslâm dünyasındaki kültürel gelişimi tafsilatlı olarak incelediği *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1875-1877) adlı iki ciltlik eserini yayınladı. Kremer, bu kültürü Arap veya İslâmî gibi ırkî ve dinî terimlerle nitelendirerek özselleştirme yerine "oryantal=şarklı" gibi nötr bir coğrafî terimle nitelendirmiştir.

Onun arkasından Gustave Le Bon, 1884'te yayınlanan eseriyle Abduh (1980: III/306) gibi kaç nesil Arap aydınını cezbeden "Arap medeniyeti" deyimini tedavüle soktu.[10] Diğer taraftan Suriye'deki *nahda* hareketinin önde gelen ismi Corci Zeydân'ın (1861-1914) Kremer'in eserine dayanarak hazırladığı, XX. asrın başlarında yayınladığı, Türkçeye de çevrilen ünlü eseri *Târihu't-Temeddüni'l-Islâmî* (1902-1906) ise Arap yerine "İslâm Medeniyeti" kavramını kullandı. Hemen hemen aynı tarihlerde ise Hindistanlı Müslüman araştırmacı S. Khuda Bukhsh (1877-1931), Kremer'in *Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* adlı

---

[8] Louis Viardot, *Essai sur l'Histoire des Arabes et des Maures d'Espagne* (Paris: Paulin, 1833); Louis Viardot, *Histoire des Arabes et des Maures d'Espagne Traitant de la Constitution du Peuple Arabe-Espagnol, de sa Civilisation, de ses Moeurs et de son Influence sur la Civilisation Moderne* (Paris: Pagnerre, 1851).

[9] Ülken 1997: 329. Viardot'nun eserini artık tamamıyla gözden düşmüş olarak gören Mükrimin Halil Yınanç ayrıca Edhem ve Ziya Paşaların tercümesinin kalitesini de ağır bir şekilde eleştirir, ancak bu gerçeğe rağmen kitabın ilham ettiği, Yahya Kemal'de zirveye çıkan Endülüs romantisizmiyle Tanzimat ve Meşrûtiyet aydınları tarafından büyük ilgi gördüğünü belirtir (*Tanzimat I* 1940: 584).

[10] Gustave Le Bon, *La Civilisation des Arabes* (Paris: Firmin-Didot, 1884).

eserini *Contributions to the History of Islamic Civilisation* (London: Thacker, Spink & Co., 1905) adıyla ve *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* adlı eserini *The Orient under the Caliphs* (Calcutta: University of Calcutta, 1920) adıyla tercüme ederek İngilizce literatüre "İslâm medeniyeti" deyimini soktu.

Kimlik bunalımıyla mütemayiz bir çağda "Arap medeniyeti" imajı, farklı kesimler tarafından farklı saiklerle tutuldu. Batılıların bu imajı tutmalarının amacı, Türklükle özdeş İslâm'ı ötekileştirerek emperyalizmi gerekçelendirmek, Arap aydınların siyasî kimlik arayışına psikolojik destek sağlamak, Tunuslu Hayreddin, Namık Kemal, Ahmed Rıza gibi Osmanlı aydınlarının da Batı'ya karşı İslâmî dayanışma ekseni bulmaktı. Diğer taraftan daha yakından bakıldığında Avrupalı, romantik Arap medeniyeti tasavvurunun arkasında Fransa, İngiltere ve Almanya'ya has farklı tinsel saiklerin bulunduğu görülecekti. Evrenselciliğin şampiyonu Fransızlar için amaç, Avrupa-merkezci bir perspektiften, insanlığı ileride bekleyen "medenî, altın çağ"a doğru evrensel medenîleşme trendini göstermekti. Guizot gibi kendi tarihini "karanlık orta çağ/aydınlık yeni çağ" gibi diyakronik bir ötekileştirme ile medenîleşme sürecini başlatan Fransa-Avrupa, bunu farklı bir şekilde Arap tarihine uygulamıştı. Avrupa'nın karanlık içinde yaşadığı orta çağlarda Araplar, altın çağını yaşarken şimdi durum tersine dönmüştü.

Başlıca Mâverâünnehir bölgesinde temel İslâmî ilimleri tedvin eden ve daha sonra Selçuklu ve Osmanlı'da bunları geliştiren eserlerini Arapça yazan Türkler, "yüksek İslâm"ın temsilcisi olmuştu. Ali Suavi'nin de dikkat çektiği gibi Arapça, Avrupa'daki Latince gibi sadece Arapların değil, İslâm ümmetinin entelektüel-kültürel diliydi. Dolayısıyla Türklerin eserlerini Arapça yazması, temsil ettikleri bir din olarak "yüksek İslâm"ın "Arap İslâm"ı olduğu mânâsına gelmiyordu (Kaplan 1974: II/515). Şu halde XIX. asırda sekülerleşen Batı tarafından mahkûm edilen, çok-eşlilik, zinaya taşlama, hırsızlığa el kesme gibi emir ve yasaklardan oluşan, köleliğe cevaz veren, kadın haklarını bastıran "din=fıkıh olarak Türk İslâmı" idi. Buna karşılık hoş görülen, başlıca Fransız oryantalizmi tarafından tasvir edilen, bilim, felsefe ve sanat alanındaki performansıyla Akdeniz medeniyetinin tedavülünde tarihî aracılık eden "medeniyet olarak Arap İslâmı"ydı; Hegel'in yaklaşımında da görüldüğü gibi (Hentsch 1992: 144).

Bu zihniyete göre Türklerin eseri *fıkıh* ile özdeşleştirilen *İslâm dini*, ilerlemeye engel (mâni'-i terakkî), buna karşılık Arapların eseri bilim, felsefe ve sanattan oluşan *İslâm medeniyeti*, ilerlemeye elverişli (kâbil-i terakkî)dir. İslâm medeniyeti, aslında Araplığın eseridir. İngiliz aydınlarına göre siyasî hâkimiyeti ele geçiren Türkler, Arap medeniyetinin merkezlerini mahvederek hâkimiyetleri altındaki Arapların kalkınmasını önlemişlerdir. Barbarlıkta ısrar eden Türklerin Avrupa'da kalmalarına göz yummak, Hıristiyan Avrupa medeniyetine yakışmaz; Türkler Avrupa'dan muhakkak kovulmalıdır (Parker 1981: 835).

Bilimsel görünüşlü Fransızca eserler de bu ithamı destekleyecek şekilde kurgulanmıştı. Zira Ernest Renan'ın (1896: 94) ünlü *İslâm ve Bilim* başlıklı konuşmasında itham ettiği gibi, tarihî yükselişi, bu eserlerce tasvir edilen Abbâsî ve Endülüs medeniyetinin "altın çağ"ının sonrasına denk geldiği için Osmanlı ve İslâm dini, zımnen Arap medeniyetinin zevalinin faili olarak sunuluyordu. Oysa İslâm'ın tarihî birikimini temsil eden Osmanlı Abbâsî Hilâfetinin akıbetinden ders alarak din ile medeniyet, kozmopolitanizm ile komünalizm arasında hassas bir denge kurmuştu.

Buna karşılık İngiltere ve özellikle Almanya için Arap medeniyeti imajının romantik bir mânâsı vardı. Montaigne (1533-1592), Locke (1632-1704) ve Rousseau (1712-1778) gibi Fransız ve İngiliz, Cizvit-Protestan aydınlar, aslında "yozlaşma" mânâsına gelen medenîleşme sürecinden geçen Avrupa insanıyla kıyaslamak için kurgusal bir ötekileştirme yaptılar: "medenî/ilkel insan." "İlkel insan" veya "asil vahşi", eşitsizlik ve tabakalaşma ve buna bağlı iktidar, hükümet, savaş, ceza ve mevzuat gibi beşerî arızalardan uzak tam eşitlik halinde doğal yasalara göre yaşayan, bozulmamış bir insan figürünü temsil ediyordu. İbni Haldun'dan çöl ve şehir insanlarının karakteristiklerinin karşılaştırmalı sosyal-psikolojik analizini okuyan biri için bu tasvir doğaldı. Sömürgeci Batı'nın XV. asırda keşf ettiği Amerikan yerlileri veya XIX. asırda karşılaştığı Afrikalı, Hint ve Arap yerliler, "asil vahşi" olarak görülmüştü. Bunlarla karşılaşma, "medenîleştirici Batı"da derin bir ambivalansa yol açmıştı: Onları mı kendisi gibi medenîleştirmeli, yoksa aslında kendisi mi onlar gibi saflık mânâsına gelen ilkelliğe dönmeliydi?

Batı'da orta çağlarda Haçlı Savaşları sırasında da Araplar, "asil Saraken" olarak görülmüştü. Reformasyon devrinde de Türkler, bir tür "asil Saraken veya vahşi" olarak görülüyordu (Rouillard 1938). Avrupa'yı teh-

didine paralel olarak Türkler hakkındaki imaj yavaş yavaş olumsuz yönde değişirken, Araplar orijinal imajlarını korudu. XVIII. asır sonlarında erken oryantalistlerin Arapçadan Batı dillerine tercüme ettiği *1001 Gece Masalları* gibi eserler, Avrupa, özellikle Alman edebiyat ve felsefesindeki romantik eğilimi besledi (Gibb 1978: 46).

Avrupa'da çürümüş Roma'ya karşı barbar Almanlar, "asil vahşi" olarak görülmüştü. Özellikle Goethe Arap edebiyatından derinden etkilenirken Hegel, bilim ve felsefenin Avrupa'ya Araplardan geldiğini, dahası Almanlar arasında asil şiir ve hür tasavvur ateşinin Doğu tarafından yakıldığını belirtmiştir (Hentsch 1992: 144). Fransız Devrimi'nden sonra Batı'nın Müslüman kabile toplumunu keşfinin mânâsını sorgulayan Ernest Gellner'a (1982) göre eşitlikçi cemaat nostaljisi içindeki Batı insanının aradığı aslında "asil vahşi" değil, fakat "vahşi asil" idi. E. W. Lane'den T. E. Lawrence'a yozlaşmış modern Batı medeniyetinden bunalan birçok Avrupalı romantik aydın, Arabistan'da alternatif bir hayat, bir kaçış yolu, sığınak, bulmuştu.

İngiltere'nin Osmanlı ile özdeş İslâm'ı ötekileştirmesi, siyaseten Osmanlı'yı tasfiye planının ilk adımını oluşturuyordu. İngiltere için soğuk savaş, kültür savaşı, aslında siyasî savaşa hazırlık idi. Claude Farrére, zamanında Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki savaşı, "barbarlığın medeniyete karşı mücadelesi" olarak nitelendiriyordu. Ancak Ahmed Rıza'nın da (1988: 3, 68) vurguladığı gibi, şimdiki kültür savaşçıları, muhataplarını kendi fanatik, tutkulu ve zâlimane görüşlerinin yıkıcı sonuçlarına doğrudan maruz bıraktığı için öncekilerden çok daha tehlikeli idiler. Nitekim "Yunan medeniyeti" propagandasının arkasından 1822'de Osmanlı Devleti'nden koparılan Yunanistan geldiği gibi, Arap İslâmı, daha doğrusu medeniyeti propagandasının arkasından da Arap Hilâfeti gelecekti.

İngiltere, 1878 Berlin Antlaşması'ndan sonra "hasta adam" Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruma politikasından vazgeçerek İmparatorluğun ölüm fermanını imzalamıştı. Osmanlı Devleti'ni Rusya'ya karşı desteklemek bir yana, hemen aynı yıl, 1878'de Osmanlı egemenliği altındaki Kıbrıs'ı ve 1882 yılında da Mısır'ı bizzat işgal etti. Osmanlı Devleti'ni parçalama planının en önemli kısmını Arap Hilâfeti fikriyle Arapları Osmanlı'dan ayrılmaya teşvik oluşturuyordu.

Bu süreçte kendilerini Araplarla özdeşleştiren, Arap-sever Richard Francis Burton (1821-1890), Charles Montagu Doughty (1843-1926),

Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922) ve Thomas Edward Lawrence (1888-1935) gibi oryantalist ve gezginler de doğrudan veya dolaylı olarak İngiliz siyasî amaçlarına hizmet etti. Ancak Arap hilâfeti projesinin entelektüel altyapısını hazırlayan, İslâm ve Türk-karşıtı kampanyanın başını çeken oryantalist William Muir oldu. 1861'de çıkardığı *The Life of Mahomet* isimli kitabından sonra 1891'de İngiliz emperyal siyaseti doğrultusunda hilâfetin çöküşü temasını ele alan kitabını çıkaran Muir'in (1891) esas amacı Osmanlı hilâfetinin meşrûiyetini sarsmaktı.

Modern İslâm dünyasında hilâfet, yoğun bir sorgulamaya konu olmuştur (Kara 2002-2005); ancak XIX. asır oryantalizminin "İslâm hilâfeti" fikrinin çürütülmesine paralel olarak "İslâm medeniyeti" kavramının icadını içeren makro projesi, genelde gözden kaçırılmıştır. Batı'da olduğu gibi Doğu'da, Türkiye'yi de içeren İslâm dünyasında "Hıristiyan ümmeti" ve "İslâm ümmeti" ideallerinin sönmesinden sonra ulusal-üstü birliğin kaynağı olarak medeniyetçilik, bir "ulus-devleti ideolojisi" olmuştur. XIX. asırda eşzamanlı olarak bir taraftan İngiliz oryantalizminin "İslâm hilâfeti" fikrini çürütürken, diğer taraftan Fransız oryantalizminin "Arap-İslâm medeniyeti" kavramını icat etmesi bir tesadüf değildi. Müslüman aydınlar, "İslâm hilâfeti" fikrinin tarihe karışmasından sonra onun yerine İslâm dünyasını birleştirebilecek bir ulusal-üstü kimlik kaynağı olarak oryantalizmin icat ettiği "İslâm medeniyeti" kavramına sarılmıştır.

Sultan Abdülhamid, 1897'de Yunanistan ile yapılan savaş esnasındaki çağrı dışında asla İslâm dünyasına cihat çağrısı yapmadı. Onun hal'inden sonra tahta çıkan Sultan Reşad ise 11 Kasım 1914'te Müslümanları Almanya lehine İngiltere'ye karşı başkaldırmaya tahrik için cihad çağrısı yaptı; ancak artık çok geçti (Karpat 2001: 256). İngilizlerin ayarttığı Mekke Emiri Şerif Hüseyin, "Arapların kralı ve tüm Müslümanların halifesi olduğu" iddiasıyla Birinci Dünya Savaşı'nın tam ortasında 10 Haziran 1916'da Mekke'deki Osmanlı garnizonuna saldırarak Devlet'e başkaldırdı. T. E. Lawrence'in eşliğinde Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Faysal'ın kumanda ettiği, temelde düzensiz kabile güçlerinden oluşan sözde Arap İsyan ordusu, 1918'de Şam'ı ele geçirdi ve arkasından ancak iki yıl sürecek Suriye Krallığı kuruldu. 1921'de sömürge sekreteri olan Winston Churchill'in Faysal'ı Irak tahtına çıkarmak için Lawrence'a söylediği, romantik söyleme gizlenmiş İngiliz emperyalizminin en net ifadesini oluşturuyordu: " ... kadim başkent Bağdat'ın civarında Arap ırkının eski

kültürel ihtişamını tekrar cihana gösterebilecek bir Arap devleti çıkacak" (Murray 2009: 260). Tarihin cilvesi, medeniyet sembolü kıldığı Yunan'ı 1822'de kopardıktan tam yüz yıl sonra İngiltere aynı tarzda Arap'ı da Osmanlı'dan ayırmıştı.

C. İslâm'ın Türevselleştirilmesi

Türklükle özdeş İslâm dininin Araplıkla özdeş İslâm medeniyetine sembolik dönüştürüldüğü XIX. asırdaki Avrupalı kültür savaşının *beşinci* ve son veçhesi, İslâm'ın Sâmileştirilmesi ve türevselleştirilmesiydi.

XIX. asırda Guizot'nun eseri, tarihî perspektiften "Avrupalı din"in yerini alacak "Avrupalı medeniyet" kavramının temelini attı; bu süreç ise tarihî perspektiften kökeninin revizyonuyla Ârî bir din olarak Hıristiyanlığın yeniden kavramsallaştırılmasıyla tamamlanacaktı. Hıristiyanlığın kökeninin tarihî revizyonunun İncil'in filolojik incelemesi yoluyla yapıldığı bu süreçte hermenötiğin geleneksel teolojik işlevi de değişti. Martin Luther ile yoldaşı Philipp Melanchthon, İncil'e ve dolayısıyla Hıristiyanlığa otorite kazandırmak için hermenötik yöntemi geliştirmişlerdi; oysa şimdi tam aksine hermenötik, kaynaklarının revizyonu yoluyla Hıristiyanlığın otoritesini sarsarak dönüştürmeye yarayacaktı. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Ludwig Feuerbach (1804-1872) ve David Strauss (1808-1874) gibi Alman teologların yanında Fransız filolog Ernest Renan (1823-1892), yüksek eleştiriyle İncil'in rivâyetlerinin tahkiki için Eski ve Yeni Ahit zamanlarına denk gelen Ortadoğu tarihini gözden geçirdiler. İlginçtir ki aynı tarihlerde, daha sonra Müslüman olan Ahmed Fâris Şidyâk de halen elyazması halinde olan Arapça eserinde aynı metotla İncil'i eleştirmişti (Al-Azmeh 2009: 131).

Bu araştırmalar, Katolik Kilise tarafından geliştirilen tarihî Hıristiyanlığa karşı "hakikî İsa" ve öğretilerine dayalı evrensel bir Hıristiyanlık imajı ortaya çıkardı. Daha somut olarak Strauss, "Tarihin İsa'sı" ile "İmanın Hırist"i (*the Jesus of History and the Christ of Faith*) arasında bir ayırım yaptı. Diğer taraftan bu ayırım, Hıristiyanlığın yeniden-kavramsallaştırılmasını sağlayacak ırksal bir ayırıma vesile oldu. İkincil, üst kimliği sağlayan *sebeb* asabiyetinin ana kaynağı olarak dinin tedricen çözülmesiyle Batı, Aydınlanma'dan itibaren zarureten birincil, alt-kimliği sağlayan *neseb* asabiyetinin kaynağı olarak *ırk*a meyl etmişti. XIX. asrın önde gelen ırk teorisyeni Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882), ırkı, in-

sanları ve kültürleri biçimlendiren yegâne faktör olarak aldı. Ancak yarım asır süreyle Oxford Üniversitesi'nde ders veren çağdaşı Alman filolog Friedrich Max Müller (1823-1900), XIX. asrın ortasında çıkardığı, Sâmî, Ârî ve Turanlı üç dili ele alan eseriyle bu biyolojiğe karşı lengüistik bir ırk mefhumu geliştirdi.

XIX. asrın ortasında Max Müller ve Ernest Renan gibi mukayeseli filologlar, bizzat dilsel yapıların dinî düşüncenin gelişimini nasıl etkilediğini sorgulamaya başladılar. Aynı yıl doğan bu iki bilginin birincisi Hint-Avrupa, ikincisi Sâmî filolojisinde otorite idi (Masuzawa 2005: 172). Sonunda Ârî ve Sâmî dil ve ırkları, iki dinî zihniyetin ifadesi olarak kutuplaştırıldı. *Semitik* ve *antisemitizm* deyimleri XVIII. asrın sonlarından itibaren Protestan Almanya'da doğarak revaç bulmuştu. Göttingen tarihçisi August Ludwig von Schlözer, 1771 kadar erken bir tarihte *Sâmî* ve *Sâmîler* kavramlarını, hem etnik, hem de lengüistik mânâda kullanmıştı. Diğer taraftan Max Müller'in XIX. asrın ortasında terviç ettiği Ârî kavramı, Sâmî'yi ötekileştirmeye imkân verdi.

Böylece Batı medeniyetini tanımlayan geleneksel Yunan/Romen, Yahudi/Hıristiyan ayırımları, Sâmî/Ârî'ye dönüşmüştü. 1870'lerin sonlarında Almanya'da tedavüle giren *antisemitizm* tabiri, bugün anlaşıldığı gibi geleneksel Yahudi düşmanlığından çok, Yahudi ırkının biyolojik ötekiliğini totalleştirici bir dünyagörüşünün temeli olarak alan politik bir ideolojiyi anlatıyordu (Arvidsson 2006). Yahudi Strauss'tan farklı olarak Cizvit Renan'ın *İsa'nın Hayatı* eserindeki filolojik İncil eleştirisinin ortaya koyduğu, Yahudi-Sâmî etkilerden arınmış, Ârî ırk ile özdeşleşmiş bir İsa ve Hıristiyanlıktı. Buna göre Hıristiyanlık Ârî ırk, Yahudilik ve İslâm ise "öteki din" olarak Sâmî ırk ile özdeşleştiriliyordu. Dahası, Hıristiyanlığın Ârî din geleneğinin zirvesini temsil ettiğini göstermek için Budizm gibi geleneksel olarak dünyanın pagan dinlerinden biri sayılan inançlar, "dünya dini" konumuna yükseltildi (Masuzawa 2005).

Edward Said'in (1978) oryantalizme dair eserinde geniş yer verdiği Joseph Ernest Renan (1823-1892), XIX. asırda gerek Afgânî ile ilişkisinin ürünü İslâm'a yönelik ilerleme-karşıtlığı ithamının İslâm dünyasında yol açtığı şok ve reddiye dalgası, gerekse de onun zihniyetini sürdüren Honatoux'nun Abduh ile giriştiği polemikten dolayı üzerinde önemle durulması gereken bir figürdür. Zamanında İbranî filolojisinin önde gelen otoritesi Renan'ın Sâmî ve Ârî ırklarla ilgili karakterleştirmeleri, ırkçı Gobineau ile çağdaşlığı yüzünden kötü nam kazandı. Hâlbuki fizik-

sel yerine kültürel bir ırk anlayışını benimseyen Renan'a göre dil, Sâmî ve Ârî gibi ırkların temel belirleyicisiydi. İbni Haldun ve Herder'de olduğu gibi dilin, bir milletin ruhu, ulusal kültürün kabı olduğu görüşleri eskiden beri dile getirilse de, Gobineau'nun biyolojik ırkçılığının ucunu oluşturan Renan'ın savunduğu türden bir lengüistik ırkçılık yeniydi.

Din ve *medeniyet* gibi özselleştirilen *ırk*-temelli kimlik arayışı, derinden bakıldığında Hıristiyanlık içindeki alt Katolik, Protestan ve Cizvit kimliklerin dönüşüm sancısını gösteriyordu. Kimlik kaynağı dine alternatif olarak Katolikler "medeniyet"i, Protestanlar ise "kültür"ü çıkarmışlardı. Kanaatimizce Katolikler ile Protestanlar arasındaki tireyi oluşturan Cizvit Renan'ın geliştirdiği özsel "ırk" kavramıyla kültür ile medeniyeti, yerel ile evrensel kimliği birbirine bağlamayı hedeflediği söylenebilirdi. Onun sayesinde *ırk*, kimlik kaynağı olarak *din*den *medeniyet*e geçişi sağlayacak köprülük işlevini gördü; Ârî/Sâmî ırk ayırımı, Hak/Batıl dinden Batı/Doğu medeniyeti ayırımına geçişi sağlayacaktı.

Renan'ın özsel ırk kavramına göre Ârî ve Sâmî, tarihte belli sosyal oluşumlara has karakterleri temsil ediyordu. Sâmî dilinin statik, Ârî dilinin ise dinamik yapısı, kullanıcılarının duyuş, düşünüş ve davranış kalıplarını da belirlemişti. Sâmî ile Ârî arasındaki zıtlık, ona göre "iman ile akıl, vahiy ile hakikat, din ile medeniyet, vahdet ile kesret" arasında bir zıtlıktı. Renan'ın iki ırkı, maniheik düalizmi yansıtan bir şekilde dikotomik karakterleştirmesi, Max Müller tarafından bile eleştiriye uğradı. Renan'ın Sâmî ırkını monoteizm ve Ârî ırkını politeizm ile özdeşleştirmesine karşı çıkan Müller'e göre iki ırk da önceleri ilkel bir Tanrı sezgisine sahip iken dillerinin çekimli, dinamik yapısından dolayı aktivizmi benimseyen Ârîler, zamanla politeizme yönelmişlerdir (Masuzawa 2005: 172).

Renan'a göre modern Batı medeniyeti, tevhitçi, fanatik, kaderci, kısır ve durağan Sâmî ırkına karşı teslisçi, hoşgörülü, hür iradeli, yaratıcı ve ilerlemeci Ârî ırkın eseri olmuştur. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, aynı monoteistik Sâmî gelenekten gelen dinler olsalar da Hıristiyanlık, zamanla Sâmî ırkının etkilerinden kendini kurtararak Ârî dinin mükemmel örneği olarak adlandırılmaya hak kazandı. Modern Batı medeniyetinin tekâmülüne katkısı nisbetinde Yahudiliği takdir eden Renan'a göre Parisli bir Yahudi, Bengalli bir çiftçiden çok daha Ârîdir (Arvidsson 2006).

Buna göre menfî Sâmî zihniyeti, İslâm ve Müslümanlara inhisar eder. Ancak Renan (1896: 104), ünlü "İslâm ve Bilim" başlıklı konuşmasında olduğu gibi, Afgânî gibi Ârî ruhunu benimseyen İranlı Müslümanlara da kapısını açık tutar. Böylece Cizvit Renan'ın ırk kavramlaştırması, her ne kadar özsel de olsa, Katoliklikten çok Protestanlığa yakın düşen bir yumuşak ötekileştirme ile içermeye imkân verir. Monolitik evrensellik anlayışınca başkalarının mutlak kendi kimliğine tâbi' olmasını, *asimilasyon*u öngören Katolikliğe karşı Protestanlık, *akültürasyon* ile başkalarının kendi kimliğini paylaşması imkânını öngörür.

Bu Ârî/Sâmî ayırımı, İran/Turan ayırımıyla pekiştirilecekti. Max Müller'in Ârî ve Sâmî yanında Turan dilleri hakkında yaptığı karakterleştirme, İran/Turan karşılaştırmasına vücut verdi. Müller'e göre çekimli, yalıtık ve bitişik Ârî, Sâmî ve Turan dilleri, "ülke, aile ve göçebe" dillerini temsil ediyordu. Çekimli bir dil olan Ârî dili, medeniyetin gelişimine en uygun dili teşkil ediyordu. Buna karşılık bitişik Turan dili Türkçe, göçebe hayatına uyan bir dildi. Dillerinin yapısı itibariyle Türkler, tarih boyunca ne kalıcı bir devlet, ne de kendilerine has yaratıcı bir medeniyet kurabilirlerdi (Aktaran, Aytürk 2004).

Bu görüş, tesadüfen Müller ile aynı zaman ve mekânda Oxford Üniversitesi'nde görev yapan Edward A. Freeman gibi İngiliz aydınlarına İranlı/Turanlı karşılaştırmasına dayalı "Türklerin barbarlığı" propagandası için bilimsel temel sağladı. İranlılar, medenî ve incelmiş, buna karşılık Turanlı Türkler, kaba, barbar cengâverleri temsil ediyordu. Türkler, temelde Turanlı olduklarından dolayı iflah olmaz bir ulustu. Freeman gibi amansız Türk ve İslâm düşmanı tarihçilere göre Sâmî ırkından Araplar, Turanlı Türklere göre ehven-i şerreyni temsil ediyordu; Arapçanın Ârî gibi çekimli bir dil sayılmasından dolayı Arap barbar, Türk barbardan yeğdi (Parker 1981, Watson 2002).

İslâm'ın ötekileştirilmesinin ilk adımı Sâmîleştirilmesi (*semitization*), ikinci adımı ise türevselleştirilmesi (*derivativization*) idi. Aşağılığı bilimsel olarak temellendirilen iki ırk, Sâmî ve Turanlı Arap ve Türklerin elinde İslâm'ın ilerleme karşıtlığı tescillenmişti. Ancak bu kâfi değildi; zira bu, İslâm'ın kendisine değil de, ona bağlı ulusların karakterine bağlı arızî bir kusur olarak düşünülebilirdi. Bu yüzden bizzat İslâm'ın türevsel olduğunun kanıtlanması gerekiyordu. Bir taraftan Yahudilik ve Hıristiyanlık, diğer taraftan Hıristiyanlık içindeki bölünmeden dolayı tarih boyunca yapılan teolojik mücadelede genelde İslâm üstün çıkmış-

tı. Bu yüzden İslâm'ın bizzat kökeninin, temellerinin sorgulanmasına imkân verecek daha farklı bir yaklaşım, Hıristiyanlığın kökenine uygulanan yüksek eleştirinin uygulanması gerekiyordu; amaç, "tarihî İsa"ya karşılık "tarihî Muhammed"i ortaya çıkarmaktı.

XIX. asırda Renan'ın temsil ettiği Ârî ırk paradigmasının ürünü antisemitizm ile sekülerleşen Avrupa, semitik Hıristiyanlık gibi Yahudiliği de ötekileştirmişti. Buna karşı ise Abraham Geiger gibi Yahudi teologlar bir taraftan doğrudan Yahudiliği savunma, diğer taraftan da İslâm'ı türevselleştirme yoluyla mücadele yoluna gittiler. Geniş olarak bakıldığında Katoliklik gibi İslâm'ı ötekileştiren de, Hıristiyan Avrupa'nın solunu ve artık sekülerleşen Avrupa'nın sağını temsil eden Protestan-Cizvit-Yahudi cephesiydi.

William Muir ve Henri Lammens gibi az sayıda Protestan ve Cizvit oryantalist yanında, Abraham Geiger başta olmak üzere David Samuel Margoliouth, Samuel Marinus Zwemer, Julius Wellhausen, Gustav Flügel, Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, Leone Caetani, Snouck Hurgronje, Joseph Schacht gibi çoğu Alman ve Yahudi oryantalist, İslâm'ın, uydurma hadislere dayalı, Yahudi-Hıristiyan dininin yoz bir kopyası, insanlığa sunacak orijinal bir kurtuluş mesajı olmayan bir din olduğunu göstermek için seferber oldular. Bunlardan Geiger gibi Yahudi teologlar, hem Hıristiyanlık, hem İslâm'ın, aslında Yahudiliğin, diğer taraftan William Muir ve Clair Tisdall (1859-1928) gibi Hıristiyan din adamları ise Hıristiyanlığın orijinalitesi iddiasıyla İslâm'ın Yahudi-Hıristiyan dininin yoz bir türevi olduğunu ispatlamaya giriştiler.

İkinci Bölüm

BATI'YA KARŞI BATI İÇİN

Batı'nın Gelişinin Şoku

M. G. S. Hodgson'ın "Ateşli Silah İmparatorlukları Çağı" dediği XV.-XVIII. asırların başında Osmanlı, erken modern dünyanın süper gücü, III. Roma olarak tarih sahnesine çıktı. İslâm dünyasındaki siyasî çözülmeye son vererek birliği sağlayan Osmanlı, diğer taraftan Batı'yı askerî olarak tehdit etmeye başladı. Bütün geleneksel sistemler gibi temelde iradî değişimin dışlandığı, istikrarın esas alındığı bir tarih felsefesine dayanan Osmanlı'nın dinamizmi, fetih siyasetine bağlıydı. Fetih için gerekli askerî teknolojide üstünlük güdüsü, diğer alanlarda dinamizme de itici güç sağlıyordu. Oysa fethin bir sınırı vardı. Osmanlı liderliğindeki İslâm dünyasının XV. asrın sonlarına doğru bu sınıra yaklaşması, sosyal dinamizmi de olumsuz etkileyecekti. Ancak cephelerdeki askerî gerileme, topluma hâkim olan son din İslâm'ın verdiği mutlak üstünlük ve özgüven duygusuyla birleşen siyasî birlik ve istikrar psikolojisini pek etkilemedi. Dışarıdan bir müşahitte bu vetirede İslâm dünyasında tarihin donmuş olduğu intibaı uyanabilirdi.

Oysa bu süreçte Batı ile İslâm dünyası arasındaki uçurum büyüyordu. XVIII. asırdan itibaren kendisininkiyle birlikte bütün dünyanın kaderini değiştirecek büyük bir dönüşüm geçiren Batı karşısında İslâm ve Osmanlı dünyası tedricen geri kaldı. Aradaki uçurumun büyümesi, iki ta-

rafın temsil ettiği geleneksel ve modern dünyaların arkasındaki zıt zihniyetlerden kaynaklanıyordu. Bu zihniyetler, kanaatimce en iyi *tedebbür* ve *tecessüs* kavramlarıyla özetlenebilirdi. Calvin veya Newton'da olduğu gibi, Batı'nın giriştiği bütün keşif ve atılımların arkasında bir *tecessüs*, bir türlü bilemediği sonunun ne olacağını öğrenme merakı vardır. Batı, sonunda kendisini neyin beklediğini bilemediği tarih tünelinin içinde adeta el yordamıyla, çalkantılar ve altüst oluşlarla ilerlemektedir.

Oysa Müslümanlar, son hak dinin mensupları olarak nihaî kurtuluş rehberi şaşmaz bir düstura sahip olduklarının bilincindedir (Davison 1990: 120); kurtuluş rehberi ve imtihan diyalektiği bellidir, artık insanlığın sonunun ne olacağına dair bir merak, endişe ve arayışa gerek kalmamıştır. Müslümanlara düşen *tedebbür*, yani duruma uygun davranıştır. Buna göre kurtuluş ve üstünlük, münhasıran inanç açısından değerlendirilmiştir. Kur'ân'da geçtiği gibi üstünlük, birincisi, son hak dine imanla, ikincisi bu imandaki kaliteyle (*takva*) belirlenmektedir. Bu mutlak dinî üstünlük psikolojisi, verdiği tam özgüvenle Müslümanların başka inanç mensuplarının yapıp-ettiklerine kayıtsız kalmalarına ve Batı'da olduğu gibi *başarı* yerine *takva*yı aralarında rekabet hedefi olarak almalarına yol açmıştır.

İkincisi, objektif bakış açısından İslâm dünyasını Batı ile rekabetten ve dolayısıyla gelişmekten alıkoyan bu üstünlük ve özgüven psikolojisinin dinî sebebi yanında bir de emperyal sebebi vardı. Antropolojik açıdan kutsallık, esas itibariyle yer ile ilgili, topografik bir kavramdır. *Din/medine* arasındaki etimolojik ilişki muvacehesinde belli şehirler, belli dinlerin karargâhı olarak zamanla mukaddes bir konuma yükselmiştir. Roma da imparatorluğun gelişimiyle "ilâhî gözetime mazhar, mukaddes ve ebedî şehir" imajı kazanmış, İmparatorluk da şehirden mukaddeslik ve ebediyetini almıştır (*urbs et orbis idem*) (Pratt 1965).

Bu kült, Konstantin ile Roma'dan İstanbul'a, Bizans'a geçmiştir. Osmanlı dilindeki (el-medinetü'l-Kostantıniyye) *al-mahrûsa*, Bizanslılar tarafından kullanılan Yunanca "ilâhî gözetime mazhar" mânâsındaki deyimin karşılığıdır. Osmanlılar bunu yaygın olarak *memâlik-i mahrûsa-i şâhâne* (emperyal ilâhî gözetime mazhar ülke) olarak kullanmıştır. İslâmî üstünlük inancıyla pekişen Roma emperyal geleneğine has bu mukaddeslik ve ebediyet inancı, Osmanlı aydınlarına tam bir özgüven vermiş, özelde İstanbul, genelde Osmanlı ülkesi, aydınlar tarafından tüm insanlığın sığınağı mukaddes bir belde, ada veya Nuh'un gemisi olarak

görülmüştür. Öyle ki bu inancı, son çözülme devrinde bile gelecek Bolşevik devrimine dair kehanetinde olduğu gibi Ahmed Cevdet'de de bulmak mümkündür.[1]

Dinî ve emperyal-temelli bu üstünlük psikolojisiyle Osmanlı, 1400' den itibaren Batı'da Rönesans, Reformasyon, Bilim ve Aydınlanma gibi aşamalardan geçen büyük dönüşüme gereken dikkati göstermedi. Değişen Batı medeniyetiyle temas, Rönesans devrini idrak eden Fatih ile sınırlı kaldı. Bu yüzden askerî fetih vizyonuna bağlı kalmaya devam eden Osmanlı, Batılı yeniliklere münhasıran askerî teknoloji açısından yaklaşarak arkaplandaki büyük dönüşümü gözden kaçırdı. Batı'ya karşı bu kayıtsızlık, sadece Müslümanlar için değil, idarede Osmanlı yönetiminin temel beşerî, entelektüel sermayesini oluşturduklarından dolayı başlıca entelektüel taşıyıcılık potansiyeline sahip olan Rumlar için de geçerliydi. Fener Rumları da Batı ve Doğu Hıristiyanlığı arasındaki büyük bölünmeden sonra Batı'ya sırt çevirerek oradaki derin kültürel dönüşümlere kayıtsız kalmışlardı.

Ancak bu tecerrüdün geçmişte olduğu gibi ilelebet korunması zordu. Çünkü değişen Batı, İstanbul'un fethi esnasında Bizans'ta olduğu gibi "meleklerin cinsiyetine" dair türden boş teolojik tartışmaları geride bırakmış, dünyagörüşüyle birlikte dünyasını da değiştirmeye başlamıştı. Rönesans ile başlayan entelektüel devrimi, bilimsel, siyasal ve endüstriyel devrimler izleyecek, Batılı modern insanın tarihi ve tabiatı denetim altına alma süreci doruğa çıkacaktı. XVIII. asrın sonunda Hıristiyan Avrupalılar ezici bir hızla, İslâm dünyasının hemen her bölgesinde, siyasî, iktisadî ve kültürel bakımdan hâkim duruma geçmişlerdi. Şimdi İslâm topluluğunun yayılması esnasında sıkça görüldüğü gibi, bir grubun diğer bir gruba veya bir kültürün başka bir kültüre karşı (*mutlak*) *üstünlüğü* (Hodgson 1974: III/11, 201-5; 1996/123-4) yerine Teknik Çağ'da inançları aşan bir *mukayeseli üstünlük* durumu ortaya çıkmıştı. Teknik Çağ'ın Müslümanlarda yarattığı kültürel şok, ateşli silahların keşfinden sonra Köroğlu'nun "Delikli demir çıktı, mertlik bozuldu" şeklindeki tepkisine benzetilebilirdi.

---

[1] Cevdet, ileride Avrupa'nın altını üstüne getirecek muhtemel bir sosyalist devrime ilişkin şu kehaneti yapar: "Bizim sosyal ve kültürel yapımız ise sağlam olduğundan, bu belaya maruz kalması söz konusu olamaz. Avrupa'da böyle bir felaket zuhur edecek olursa biz seyirci kalırız ve "ehl-i ırz" için memâlik-i mahrûsadan başka bir sığınak kalmaz" (Cerrahoğlu 1994: 93-103).

Kendi kültürel kimliğini koruyarak bu çağa başarıyla uyum sağlayabilen yegâne topluluk Japonlar oldu. Tarih boyunca Batı ile mücadelesini hep bir inanç mücadelesi olarak gören Müslümanlar ise Teknik Çağ'a uyumda aynı başarıyı gösteremedi. Onların karşısında artık Haçlı savaşlarında olduğu gibi aşağı bir inanç ve zihniyetin temsilcisi, hor Frenkler değil, kendilerine her açıdan üstün "Batı medeniyeti" adlı bir rakip vardı (Toynbee 1962: 166). Osmanlı Devleti'nin zaafının belirginleştiği XVIII. asırda İslâm dünyasının çeşitli yerleri kısmen Batılı işgale uğramış, ancak bunları, kâfirlerin tarih boyunca görülen yerel ve geçici gâlibiyetleri olarak değerlendiren Müslümanlar bir "Batı medeniyeti" vakıasını ortaya koyan bu nüfuzun derin sonuçlarını kavrayamamışlardı. Ancak Napoléon'un Mısır işgaliyle şoka uğrayan Müslümanlar, Batı'nın İslâm'ı fethinin mânâ ve boyutunun farkına varmaya başladı.

Napoléon ile "medenîleştirici Batı'nın gelişi", Osmanlı ve İslâm dünyasının ecel saatinin gelişini de haber verdi. Napoléon, Mısır'a doğrudan, Osmanlı'ya ise dolaylı yoldan, Mehmed Ali Paşa vasıtasıyla gelerek İslâm dünyasının kaderini değiştirmişti. Napoléon ile savaşmak üzere gönderilen Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Osmanlı lehine savaşı kazansa da daha sonra Mısır'da kendi adına bir hanedanlık kurarak Devlete ölümcül bir tehdit oluşturmuş, Şark Meselesi'nin kızışmasına yol açarak Osmanlı'yı sonun başlangıcı olan Tanzimat'ın eşiğine getirmişti.

Diğer taraftan Rusya'nın şahsında "Doğu'nun gelişi" de Osmanlı için aynı derecede ürkütücü oldu. Nitekim kimi müşahitlere göre Şark Meselesi, aslında 1774'te Rusya ile yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması ile başlamıştır. 1453'te İstanbul'u feth eden ve III. Roma sıfatıyla Bizans'ı Batı'dan koparark bünyesine katan Osmanlı, daha sonra yaklaşık iki asır süresince Batı Hıristiyan dünyasının korkulu rüyası olmuştu. Ancak 1500'den sonra tarih sahnesine çıkan Ortodoks Rusya, Bizans'ın varisliği iddiasıyla giderek Osmanlı Devleti'ne vahim bir tehdit oluşturdu. Artık klasik fetih siyasetinin sınırına gelerek savunmaya geçen Osmanlı, ağırlıklı olarak XVII. asırda Batı cephesinde Avusturya ve XVIII. asırda da Kuzey cephesinde Rusya ile savaşarak varlığını korumaya çalıştı.

Rusya karşısında giderek zayıf düşen Osmanlı'nın bekâ mücadelesi, XIX. asırda zirveye çıktı. Bu en uzun asrında Osmanlı, bir taraftan Napoléon'un Mısır seferinin başlattığı süreçte Mehmed Ali Paşa ve Batılı ülkelere karşı diplomatik, diğer taraftan da Rusya'ya karşı zorlu bir askerî ve diplomatik mücadele verdi. Bu asırda sadece Rusya ile dört savaş

yapması, Osmanlı'nın ateşle imtihanını göstermeye yeterdi. 1877-78'de gerçekleşen Osmanlı-Rus '93 Harbi, bu ölüm-kalım mücadelesinin zirvesini oluşturdu. 1878 Berlin Antlaşması ile sonuçlanan bu savaş, belki de Osmanlı tarihindeki en önemli kültürel ve psikolojik olayı oluşturuyordu. Daha önce de Osmanlı tarihinde ciddî toprak kayıpları ile sonuçlanan hezimetler olmuşsa da, bunlar çevreye münhasır kalmış ve Müslümanların, devletin bir gün sihirli bir şekilde dirileceğine olan umutlarına halel getirmemişti. Şimdi ise merkezde (Balkanlar ve Anadolu) "Osmanlı Zümrüdüankası" efsanesini yıkan böyle bir hezimet yaşanıyordu. Devletin kaderi, artık ilâhî iradeden ziyade somut iktisadî, içtimaî, psikolojik, kültürel ve demografik güçlerin etkisine bağlı görülmeye başlamıştı (Karpat 2000: 155).

O an için Batı karşısında yaşadıkları musibet ve hezimet, Müslümanlara eşsiz göründü. Ancak tarihe bakıldığında bu, ahir zaman dininin mensuplarının belli aralıklarla yaşadıkları, hadis kitaplarında *Kitâbu'l-Fiten* başlıklı bölümlerde anlatılan fitnelerden belki de sadece biriydi. Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, son dinin mensupları oldukları için *ümmet-i merhûme* (ilâhî rahmete mazhar ümmet) denen Müslümanların, geçmiş ümmetler gibi umumî bir hezimet ve helâke uğramayacaklarını, ancak belli aralıklarla zelzeleler ve harp gibi fitnelerle karşılaşacaklarını bildiriyordu (Müttakî 2004: XII/71).

İngilizce *ordeal*'ın karşılığı olarak *fitne*, Arapçada lafzen "ateşle imtihan" mânâsına geliyordu. Milli Mücadele'nin çetin safahâtına dair İngilizce anılarını *The Turkish Ordeal* adıyla kitaplaştıran Halide Edip Adıvar, daha sonra bunu *Türk'ün Ateşle İmtihanı* olarak çevirmişti. İslâm dünyası da XIX. asırda bir kez daha ateşle imtihandan geçiyordu. Önce hemen Fahr-ı 'Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın vefatından sonra ashâb-ı güzin arasında baş gösteren hilâfete dair fitneler, daha sonra X.-XI. asırlardaki Şî'î-Bâtınî tehlike, daha sonra Haçlı Seferleri, daha sonra klasik hilâfete son veren Moğol istilaları ve *Pax Ottomana* devrine tekabül eden uzunca sayılabilecek bir aradan sonra Batı tehlikesi.

XIX. asırda Batı medeniyetinin darbesine maruz kalan elbette sadece İslâm dünyası değildi. Ancak İslâm dünyası, Batı ile coğrafî ve dinî yakınlıktan dolayı Çin ve Japonya gibi Uzakdoğu ülkelerine göre daha ağır bir bedel ödemek zorunda kaldı. Asırlardır Osmanlı liderliğinde Batı'ya doğru yürüyen İslâm dünyası, şimdi tam bir ric'at sürecine girmişti. Ancak bu daha önce Batı medeniyetinin yaptığı gibi sadece stra-

tejik bir ric'at değildi. Bu ric'ata derin kimlik krizinden kaynaklanan bir kültürel çözülme eşlik ediyordu.

Müslüman kimliği, son din İslâm'a mensubiyetten kaynaklanan bir mutlak üstünlük hissiyle şekillenmişti. Bu tür bir üstünlük hissi, iki ucu keskin kılıç gibiydi; hakkı verilmediği takdirde tam tersi bir aşağılık psikolojisine dönüşmesi mukadderdi. Belki Haçlı Seferleri kılık değiştirmiş, Charlemagne'ın yerini bu kez Napoléon almıştı, ancak Müslümanların artık onların karşısına çıkaracağı bir Salahaddin'leri yoktu. Zamanındaki korkunç tahribatına karşılık Moğol istilası bile Müslümanlar üzerinde bu kadar derin bir kültürel şok yaratmış değildi. Zira artık Müslümanların önceden olduğu gibi sadece toprakları, mal ve canları değil, Batı karşısında kimlik ve inançları da tehdit altındaydı.

Geçmişte Haçlılar veya Moğollar ile savaşta yere düşen bir Müslüman, ayağa kalktıktan sonra "Ve lâ ğâlibe illallâh (Ve Allah'tan başka gâlip yoktur)" diyebiliyordu. Endülüs'te el-Hamra Sarayı'nın tavan ve duvarları, bu sözün yüzlercesiyle kaplanmıştı (Menocal 2000: 10). "Bu günleri ki insanlar arasında dolaştırırız" âyetiyle (Âl-i İmrân/140) birlikte okunduğunda, İspanya gibi bir beldenin Müslümanların elinde kalsa da çıksa da tek gâlibin ancak Allah olduğunu belirten bu söz, Müslümanlara en büyük teselli gücünü sağlıyordu. Ancak modern Batı'nın gelişi, Müslümanlara sonsuz metanet veren bu inancı sarstı; Batılılar karşısında yere düştükten sonra ayağa kalkan bir Müslüman, artık aynı şeyi diyemiyordu.

Osmanlı'nın Modernlikle İmtihanı

A. Kadersel Değişimin Mantığı

XIX. asırda Batı'nın İslâm dünyasına doğrudan ve dolaylı olarak iki tür gelişi vardı, birincisi, askerî sefer ve işgal ile doğrudan, fiziksel geliş, ikincisi bunun uzun vadeli sonuçlarına karşı koymaya çalışan yerli hükümetlerin Batılılaşma olarak da tabir edilen reform hareketi sayesinde dolaylı, kültürel geliş. Mesela Mısır, Batı'nın gelişini birinci yoldan, Osmanlı halkı ise ikinci yoldan hissetti. Sonuç, her hâlükârda Batı'nın İslâm dünyasını kendisinin yaşadığı türden kadersel bir değişime, tarihini hızlandırmaya zorlamasıydı.

Büyük uyumu kayb etmesi sonucu Batılı insan, zaman içinde Tanrı ve tarih karşısında uç tutumlara düştü. Batılı insanda Kilise dogmaları

sayesinde tarihten dışlanmaya yol açan pasiflik, zamanla tarihi denetlemeye yönelik uç bir aktiflik arayışına dönüştü. Tarihin seyrini kontrole yönelik bu köklü dönüşümün Batı'ya kazandırdığı maddî güç, aynı zamanda ona başkalarına karşı ideolojik bir güç de kazandıracaktı. Değişen, değişmeyeni de kendisininki gibi bir değişime zorlayacaktı. Bu tarihî mühendisliğin, psikolojik, felsefî ve siyasî değişik sebepleri vardı.

Psikolojik açıdan bakıldığında Batı'nın, asırlar içinde geçirdiği oldukça sancılı değişimi paylaşarak teselli bulma ihtiyacı görülebilirdi. Değişen, değişmeyene baktıkça bu sancıyı hissedecekti, dolayısıyla değişmeyeni kendine benzetmek (*assimilation*) suretiyle sancıya ortak etme, değişeni teselli edecekti. Buna bağlı olarak felsefî açıdan bakıldığında, Batı'nın düzen, adalet ve barış gibi temel değerlere varmak için yaşadığı sancılı *değişimi* sonunda haddizatında bir değer haline getirdiği görülüyordu.

Değişim ve ilerleme, aslında esas değerlere varmaya yönelik stratejik kavramlardır. Geleneksel toplumlar için kendisinden çok *bizzat* değişimden çok *yönü* önemlidir, değişim ve ilerleme, adalete bitişik düşünülen düzen ve istikrarı korumaya yaradığı ölçüde makbuldür. Aksi halde değişim, *ihtilal*, yani *yozlaşma* getirecektir. Ancak Weber'in *akliyet* kavramının da belirttiği gibi Batı'da zamanla bu stratejik kavramlar, yönü belirsiz temel değerler konumuna yükselerek haddizatında amaç haline gelmişti. *İstikrar*, geleneksel dünyada ne kadar olumlu ise *değişim* de, Batı'da o kadar olumlu bir değer olarak başka kültürleri yargılama ölçütü haline gelmişti. Buna göre istikrarı savunmak, Osmanlı gibi geleneksel toplumları ilerleme ve değişim karşıtı olarak Batı'nın gözünde mahkûm etmeye yeter hale gelmiştir.[2]

Batı'nın diğer ulusları kendi modeline göre değişime zorlamasının üçüncü bir sebebi siyasî hükümranlıktır. Genelde yapıldığı gibi *hegemonya* kavramının askerî, teknolojik, siyasî ve ekonomik açıdan "büyük güç" olarak düşünülmesi eksiktir. Bu mânâda *sert güç* olarak hegemonya, ancak *yumuşak güç* denebilecek kültürel liderlikle tamamlandığında tam etkisini gösterir. Dünyada ekonomik, teknolojik, askerî ve siyasî açıdan hâkim konuma geçen, maddî liderliği kazanan, manevî liderliği de kazanarak uluslar arasında bağlayıcı değer, norm ve kurumları belirleme gücünü elde eder. Böylece aslında Batı'ya has değer, norm ve kurum-

[2] Mesela Colonel Wavell gibi İngilizler, yoğun bir her tür değişime soğuklukla birleşik Hıristiyan dünyadan pasif nefreti, Türklerin karakteristiği olarak görmektedir (Auchterlonie 2001: 11).

lar "evrensel" katına yükseltilerek maddî güç, manevî güç, yani, "buyurma gücü, buyurma hakkı"yla tamamlanır. Batılı modelin diğer uluslarca da evrensel olarak benimsenmesiyle Batı'nın gücü, meşrû ve sürekli hale gelir.

Egemen, böylece diğer ulusları kendi evrensel kılıklı modelini benimseme yönünde sistematik bir değişime zorlar. G. J. Ikenberry (1990: 289) gibi yazarlar, bu süreci *uluslararası sosyalleşme* olarak adlandırır. Bu, "ulusal liderlerin egemen tarafından benimsenen norm ve değer yönelişlerini içselleştirme ve böylece egemen ve onun liderlik pozisyonunu kabul eden diğer uluslar tarafından oluşturulan camianın üyesi olma süreci" olarak kavramsallaştırılmaktadır. Uluslararası sosyalleştirmenin geleneksel hedefi "Hıristiyanlaştırma"nın yerini şimdi "medenîleştirme" almıştı. Medenî milletler katına yükselmek için benimsenmesi kaçınılmaz özgürlük ve anayasalcılık gibi "evrensel" değer, norm ve kurumlar vardı. M. Koskenniemi (2001), XIX. asırda Batılı-olmayan ulusları medenîleştirmek için icat edilen uluslararası hukukun ideolojik işlevini tespit etmiştir.

Tabiatıyla bu sosyalleştirme, bir alışveriş mantığına dayanıyordu. Batılı egemen açısından bakıldığında çeşitli yaptırım yollarıyla Doğu'yu değişime, kendi modelini benimsemeye zorlama, elbette saf mânâda bir evrensel eşitlik ve birlik özleminden değildi. Bu değişimle çoğu kez Batı'nın lehine ve muhatabın aleyhine işleyecek, ast/üst ilişkisini pekiştirecek hiyerarşik bir uluslararası düzen kurulacaktı. Zorlanan açısından bakıldığında ise değişim, *ehven-i şerreynin* tercihi mânâsına geliyordu. Uluslararası politikada güçlü olan kuralı koyar, gücü kayb eden de daha güçlünün koyduğu kurallara uyardı.

Klasik devrin ardından Osmanlı, uluslararası arenada maddî gücünü kayb ettikçe tabiatıyla manevî güce sarılmış, temelde dış politikasına uluslararası camiaca benimsenmiş ilke ve değerlere uygunluk, meşrûiyet kaygısı yön vermişti. Diğer bir tabirle Türklerin 1071'de başlayan medenî dünya ile fetih yoluyla bütünleşme eğilimi, yerini diplomasi yoluyla bütünleşmeye bırakmıştı. Osmanlı, XVIII. asrın başlarından, somut olarak 1718 Pasarofça Antlaşması'ndan itibaren fiilen Avrupa devletler sisteminin bir parçası olarak kabul edilmeye başlamış, daha sonra bu gelişme, III. Selim ve izleyen padişahlar devirlerinde hız kazanmıştı.

Bu stratejik ilişki, hem Batı, hem Osmanlı için, "hem karşı, hem için" olarak özetlenebilecek bir *ambivalansı* bünyesinde barındırıyordu. Os-

manlı, tarihî yürüyüşünde bir taraftan Avrupa milletler camiasına katılmak suretiyle itibar ve güç kazanmaya, diğer taraftan onun sömürgeci emellerinden korunmaya çalışıyordu. Batı'ya karşı bu çelişkili tutumdan kaynaklanan iradî ve cebrî saikların etkileşimiyle, kısmen Osmanlı liderliğinin kendi iradesi, kısmen de Batılı güçlerin zorlamasıyla başlaması, değişimi daha da zorlu hale getiriyordu.

Nizam-ı Cedit ile başlayan ve Cumhuriyet ile doruk noktasına çıkan Batılılaşma hareketi, "Batı'ya karşı, Batı için" (Lewis 1993: 30, 40) olarak ifade edilen *misilleme* anlayışından kaynaklanıyordu. Tanzimat'a vücut veren en önemli değişim, geleneksel mutlak üstünlük ve rakipsizlik zihniyetinin yerini mukayeseli üstünlük ve rekabet duygusunun almasıdır. Batı karşısında hücumdan savunmaya geçilmişti; gazâ, artık İslâm'ın hâkimiyetini yayma yerine ayakta kalma savaşı demekti. Osmanlı insanı, yaşadığı dünyanın dedelerinin yaşadığı dünyadan, karşılarındaki Avrupa'nın onların hezimete uğrattığı Avrupa'dan farklı olduğunu anlamaya başladılar.

Önce devletin kaderine hükm eden ve özellikle Batı'nın değişen yüzünü daha yakından tanıyan bir seçkin zümrenin, zamanla daha geniş toplum kesimlerinin farkına vardığı bu gerçek, ayakta kalmak için değişen dünya şartlarına uyum sağlama zorunluluğunu hissettirdi. Batı'nın büyük tehdidi karşısında saf bir muhafazakârlık göstermek mümkün değildi artık; zira muhafazakârların da sürekli değişen gerçekliği, mevcut tehdidi kabulden başka çaresi yoktu. Müslümanların önceden olduğu gibi Batılı fikirlere de, pratiklere de kayıtsız kalma lüksü yoktu; çünkü bunlar şimdi silah zoruyla taşınıyordu.

Batı'ya *misilleme* düsturunca ülkenin bekâsına yönelik bu yenileşme zorunluluğu, Osmanlı'da mülkün bekçisi bürokratları harekete geçirecekti. Tanzimat, dünyanın kendi etrafında döndüğünü vehm eden kimi megaloman Batılı diplomatların hatıralarındaki iddiaların aksine bir dış dayatmadan çok dâhilî bir kararın sonucu olarak gerçekleşmiştir. Osmanlı gibi bir emperyal devlet hep değişim içindeydi. Osmanlı bürokrasisi, kriz anlarında mülkü korumaya yönelik stratejik kararları kendi iradeleriyle alma kabiliyetine sahipti.

Bu mânâda Tanzimat modernleşmesi, var olan değişmenin değişmesi, değişime olumlu bir yön kazandırılması kararından doğmuştur (Ortaylı 1987: 12, 25). Bizim, "modernleştirmeye karşı modernleşme"den kasdımız da budur. İngilizce *modernization* kelimesiyle ayırabileceğimiz

deskriptif mânâda modernleşme, meşrûiyet krizine yol açan yıkıcı, köklü bir sosyal değişimi belirtir. Batı tarafından modernleştirme (*modernizing*), Doğu için modernleşme (*modernization*) demektir. İngilizce *modernizing* kelimesiyle ayırabileceğimiz normatif mânâda *modernleştirme* ise, bu yıkıcı değişimin etkisini giderecek yeni bir düzene geçmek üzere yürütülen bir karşı, yapıcı sosyal değişim süreci demektir.

Tanzimat, zaman zaman yanlış yorumlandığı üzere, Avrupa ile ani karşılaşmanın yarattığı bir şokun veya ona körü körüne bir hayranlık veya düşmanlığın eseri değildi. Osmanlı modernleşmesi, modernleşmenin klasik tarifiyle, gelişmiş toplumun özelliklerinin azgelişmiş bir toplum tarafından alınması (*mimetism*-taklitçilik) olarak görülemezdi. Bu, öteden beri varlık ve kaderini bir Avrupa devleti olmakta gören bir İmparatorluğun geçmişte olduğu gibi kendi geleneklerinden kopmadan değişme çabasını ifade ediyordu (Ortaylı 1987).

Ancak teknik çağda bu, pek mümkün olmayacaktı. Batı'daki tekniksellesme dönüşümünün dışında kalan tarımsallaşmış toplumlar için mesele artık, "olmak ya da olmamak"tır. Bir kere başladıktan sonra Batı'nın dönüşümü ne tarafsız olarak izlenebilir, ne de toptan benimsenebilir bir hal aldı (Hodgson 1974: III/201-5; 1996: 123-4). Osmanlı gibi bir geleneksel ülke için değişmenin nihaî olarak bir sınırı vardı. Ancak iç irade bir sınırda dursa da dış, Batılı irade durmayacak, değişimi bu meşrû sınırın ötesine taşımak için devreye girecekti. Batı, kendisinin yaptığı gibi İslâm dünyasını da tarihini hızlandırmaya zorlayacaktı. XIX. asır İslâm dünyasında çağdaşlaşma, bu itibarla ateşten gömlekti.

B. Tanzimat: Sonun Başlangıcı

Osmanlı'nın dünya sahnesine çıktığı Ateşli Silah İmparatorlukları Çağı XV.-XVIII. asırların başında İslâm dünyasına egemen olan düzen psikolojisi, adeta tarihin donmuş olduğu izlenimini veriyordu. Oysa tarih ilerliyordu ve devrin sonlarına doğru Osmanlılar, ilerleyen tarihin etkisini daha somut olarak hissetmeye başladılar; bir şeylerin yolunda gitmediği kanaati, yavaş yavaş yönetenlerden yönetilenlere kadar tüm toplum katmanlarınca paylaşılmaya başladı. Osmanlı sosyal felsefesinin temel kavramını oluşturan nizamın zıddı *ihtilal*, yozlaşma alametleri aslında çok önceleri başlamıştı. Her zirvenin aynı zamanda inişin başlangıcı olduğu düsturu uyarınca, Koçi Bey'den Ahmed Cevdet'e birçok mü-

şahide göre Osmanlı'daki çöküş süreci tâ Kânûnî'nin Altın Çağı'nda başlıyordu (Neumann 1999: 179). Bunun temelinde ise tüm Osmanlı sisteminin belkemiğini oluşturan tımar rejiminin çözülmesi yatıyordu. Daha Kânûnî zamanında çözülmeye başlayan geleneksel sisteme ölümcül darbeyi indiren dış faktör ise Yeni Dünyanın keşfi oldu; XVI. asrın sonlarına doğru Ortadoğu pazarlarını istila eden Amerikan gümüşleri, sıkı Osmanlı malî-iktisadî sisteminin çökmesine yol açınca sorunlar zincirleme geldi.

Ancak gene de bu, geleneksel, çevrimsel bir tarih felsefesine dayalı Osmanlı zihniyetince yeni bir sistem arayışının gerekçesi olarak görülmüyor, Koçi Bey (1985) gibi Islâhat lâyihacıları, daha çok Kânûnî'nin altın çağına dönüşü ifade eden restorasyonu savunuyordu. Gerek yönetici, gerekse de halk katında yaşanan sıkıntılar, daha çok, dünyaya egemen, İslâm kardeşliği etrafında birleşmiş, patrimonyal bir topluluğun ailevî sorunları olarak sineye çekiliyor, çok ciddî bir rahatsızlık ve galeyan sebebi oluşturmuyordu. Yöneticilerin moralini asıl bozan, devletin *gazâ* alanında eski performansını kayb etmesi idi. Bu süreç, 1683'teki başarısız ikinci Viyana kuşatması ile başlamıştı. 1699'da Avusturya ile yapılan Karlofça ve 1774'te Rusya ile yapılan Küçük Kaynarca antlaşmaları, adeta Osmanlı'nın kaçınılmaz ecelinin işaret taşlarını temsil ediyordu.

Bu esnada Avrupa'da mutlakıyetçi devletten ulus-devletine doğru politik modernleşme yaşanıyordu ve askerî teknolojik yenileşme hedefi, bu modernleşme sürecinin ana dinamiğini oluşturuyordu. 1648'de Westphalia Barışı ile noktalanan Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) sırasında ortaya çıkan *modernizasyon* kavramı, aslında askerî gücün yenilenmesi (*innovation*) mânâsına geliyordu (Tafsilat, Parker 1988). Doğmakta olan milliyetçilik çağında Avrupa devletlerinin temel amacı, birbirlerine galebe çalmak için modern ordu ve silahlara sahip olmaktı. Buna karşılık modernleşen Avrupa devletlerinin amacı, halkı *modernleştirmek* yerine *yenileştirmek* (*renovation*) idi. Amaç, özellikle ziraî üretimde teknolojik yenilik aracılığıyla verimliliği arttırmaktı.

Bu bakımdan arkasında farklı amaçlar yatsa da Avrupa'da olduğu gibi askerî gücün yenilenmesi hedefinin tâ Genç Osman'a (1604-1622) uzanan Osmanlı modernleşme sürecinin de ana dinamiğini oluşturması doğaldı. Eski askerî güce kavuşması, İmparatorluğun toparlanması için izlenen temel hedefi oluşturuyordu. Çünkü İmparatorluğun kaderi, hem maddî, hem manevî mânâda varlık sebebini oluşturan gazâda başarıya

bağlıydı. Tımar rejiminin siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel boyutlarıyla tüm düzenin eksenini oluşturduğu bir İmparatorlukta askerî performans, deyim yerindeyse buzdağının ucunu temsil ediyordu. Bu yüzden XIX. asırda da Osmanlı modernleşmesinin çekirdeğini ve itici gücünü oluşturan askerî modernleşmenin, tedricen orduya, idareye, maliyeye, kültür ve günlük hayata yansıması kaçınılmazdı (Ortaylı 1987: 36).

Geleneksel Müslüman zihniyetince askerî güç sayesinde *gazâda* başarı, mutlak inanç üstünlüğünün teyidi sayılıyordu. Ancak Osmanlı Müslümanları, modern çağda askerî üstünlüğün siyasî üstünlüğün *sebebi* değil, aslında kapitalizm ve teknikalizmin *sonucu* olduğunu gözden kaçırıyorlardı. Batı'da kapitalizm, bir mânâda "savaş makinesi" olarak işleyecek ulus-devletinin finansmanını sağlamak, savaşı rasyonalize etmek üzere gelişmişti. Oysa antik Yunan veya Çin gibi kapitalizme kökten yabancı bir zihniyetin yön verdiği Osmanlı liderliğinin askerî modernleşmeye bu perspektiften bakması ve dolayısıyla Batılı askerî güçle başa çıkması mümkün değildi.

XVIII. asrın sonlarına doğru resmen III. Selim'in Nizam-ı Cedit devrinde başlayan konjonktürel reform hareketlerine daha çok geleneksel mutlak üstünlük zihniyetine dayalı restorasyon eğilimi yön verdi. Bu süreçte, yaşanan sorunların dış etkenlerden ziyade, öz kusur ve eksiklerden kaynaklandığı, *tarz-ı veya usûl-i kadîm* olarak adlandırılan asıl modelden sapma sonucu ortaya çıkan arızaların özünde restorasyonla telafi edilebileceği anlayışı geçerli oldu. Islâhatnamelerde, Batı'da Newton'dan sonra gelişen mekanistik dünyagörüşü uyarınca kurumsal bir siyasî düzenleme yerine, geleneksel, Platonik dünyagörüşüne dayanan "iyi hükümdar" anlayışı uyarınca (Mardin 1992: 294-5), yönetimin kalitesi için hükümdarların şahsî kalitesinin önemi vurgulanmıştır. Bu, gerçek mânâda kurumsal değişikliklerin gerçekleştirildiği bir devirden ziyade, sonraki yoğun değişim devrine hazırlık sürecini oluşturmuştur.

Tarihin ağır aktığı zamanlarda yüz yıl, uzun bir devrin belki de önemsiz bir zaman dilimini oluşturur. Ancak bu çalışmanın kapsadığı, tarihin oldukça hızlandığı yüz yıllık (1839-1939) zaman kesiti, analiz kolaylığı bakımından çeşitli devirlere ayrılabilir. Arkaplanından başlanırsa Nizam-ı Cedit (1789-1807), Tanzimat (Âlî Paşa'nın ölüm tarihi itibariyle 1839-1871 veya genel olarak, 1839-1876), İstibdat veya Abdülhamid (1878-1908), II. Meşrûtiyet (1908-1920) ve Cumhuriyet (1923-) devirleri. Aydınlar kuşağı açısından ise şöyle bir dönemlendirme yapılabilir:

Tanzimatçılar (1830-1860), Yeni Osmanlılar (1860-1890), Genç Türkler (1890-1920), Kemalistler (1920-1950) kuşakları. Bir bütün olarak Tanzimat, Türk modernleşme tarihinin dönüm noktası olarak görülebilir. Ancak daha yakından bakıldığında esas devrimci yeniliklerin gerçekleştiği Tanzimat, Islâhat Fermanı ile Kânûn-ı Esâsî arasındaki 1856-1876 devriyle sınırlandırılabilir. Tanzimat'ın, Gülhane Hattı'nın ilanıyla başlayan ilk devri (1839-1855) gerçek bir kırılma, modernleşmeden ziyade bir geçiş veya fetret devri olarak görülebilir.

Keza tarihin hızlandığı bu kısa süreçte birçok dönüm noktası alınabilirdi. Vak'a-yı Hayriye olarak adlandırılan Yeniçerilerin imhâ edildiği 1826, Tanzimat'a giden süreçte kilometre taşı alınabilirdi. Sultan II. Mahmud, geleneksel tımar sisteminin çözülüşüyle olumlu işlevlerini kayb ederek modernleşmenin önünü tıkayan ana güç haline gelen geleneksel askerî alay Yeniçeriler var olduğu sürece askerî teknolojide yenileşmenin de aslında fazla bir mânâsı olmayacağını iyice görmüştü. İmparatorluk, kadersel bir dönüm noktasına gelmişti. Askerî kuvvet, nihaî olarak mülkün bekâsı, mülkün bekâsı da cemaatin selameti içindi. Yeniçeri krizi ise hepsini tehlikeye atıyordu.

Batı tehdidinin her alanda hissedildiği bir çağda artık askerî-odaklı bir modernleşme pek mânâlı olmayacaktı. 1826, böylece askerî-odaklı modernleşmeden daha şümullü, politik-odaklı modernleşmeye geçişte dönüm noktası oldu. Fransızların çekilmesinden sonraki iktidar boşluğundan doğan Mehmed Ali, sonunda Suriye'yi ele geçirme emeliyle Kasım 1831'de Akkâ Paşalığını işgal etti. Böylece devlet ricalini belki de Osmanlı tarihinde ilk kez mülkün bekâsından cidden endişeye düşüren Mısır Meselesi başladı. Köklü, siyasî-merkezli bir modernleşme hareketi olarak Tanzimat, bu mülkün bekâsı endişesinden doğdu.

Yükselen ulus-devletleri çağında hükümet ile tebaa arasındaki geleneksel politik bağın aşınması, Osmanlı gibi geleneksel, çok-uluslu siyasî rejimleri krize sevk etmişti. Bu yüzden Tanzimat kadrosu, özünde hükümet ile tebaa arasında yeni bir bağın bulunması ve buna paralel olarak yeni bulunacak bağlılığın odağı hükümetin reformunu hedefliyordu. Fransız ve Sanayi devrimlerinin yol açtığı, nasyonalizm ve kapitalizm yönündeki köklü siyasî ve iktisadî dönüşümler, tabiatıyla yönetenlerin yönetilenler üzerinde kontrolünü öngören elit siyasetinin cârî olduğu Osmanlı gibi geleneksel, çok-uluslu imparatorlukları derinden etkilemeye başlamıştı.

XIX. asırda yükselen ulus-devletleri çağında Osmanlı, belki de bütün dünyada Batılı darbeden en çok etkilenen ülkeydi. Zira Çin ve Japonya gibi homojen nüfuslu Uzak Doğu imparatorlukları yanında Avusturya ve Rusya gibi Batı içinde sayılan çok-uluslu imparatorluklar da Osmanlı kadar dinî-etnik olarak heterojen bir nüfusa sahip değildi. Osmanlı, erken modern çağda, başlıca Yunan ile Arap'ın temsil ettiği iki dünyayı, Ortodoks Hıristiyan ile İslâm dünyalarını birleştirmek suretiyle emperyal barışı sağlayan son geleneksel ülke olmuştu.

Dolayısıyla bu Osmanlı barışına tehdit, her iki Batı ve Kuzey cephesinden geldi. XVII. ve XVIII. asırları boyunca ağırlıklı olarak iki cephede Avusturya ve Rusya ile savaşan Osmanlı'nın zararı, askerî alanda yenilgilerle sınırlı kalmıyordu. Adı geçen devletlerin gayr-i müslim tebaası arasında yaptığı tahriklerin yol açtığı gerilim ve isyanlar karşısında Osmanlı'nın aldığı sert tedbirler ile sosyal barışın garantörü millet sistemi yara alıyordu. Özellikle Osmanlı karşıtı bir politika izleyen (1682-1725) Peter liderliğindeki Rusya, Rum Ortodoks tebaanın hamiliği iddiasıyla Osmanlı'yı tehdit ediyordu. Diğer taraftan birçok Slav tebaasından dolayı Avusturya, Rusya'yı Osmanlı'dan daha tehlikeli bir rakip olarak görüyordu (Sonyel 1993: 68). Ancak tarihin cilvesi, normalde birbirleriyle tarihî rekabet halinde olan Rusya ile Avrupa'nın dinî ve medeniyetsel ideallerinin buluşmasını temsil eden bir halk, Yunanlılar, Osmanlı Devleti'nin kaderini değiştirdi. Dinî ve medeniyetsel gerekçelerle iki rakip ülkenin de desteğini alan Yunanlıların 1832'de bağımsız bir ülke olarak zuhuru, Osmanlı barışının artık sonunun geldiğini haber verdi.

Bu süreçteki asıl etki kaynağı Fransa ve Napoléon idi. Tüm sıkıntılara rağmen varlığını sürdüren, imparatorluklara has geleneksel, ilâhî himâye altındaki kutsal ülke, ada ve Nuh'un gemisi psikolojisiyle Osmanlı, Fransız Devrimi gibi Batı'da cereyan eden olaylara kayıtsız kalmıştı. Osmanlı yetkilileri, bunu Hıristiyan dünyasının bir iç meselesi olarak görmüş, hatta bunun Frengi gibi imparatorluğun düşmanlarına yayılacak bir virüs olmasını temenni etmişlerdi. Ancak hızlanan tarihte, artık karantinaya alınması imkânsız hale gelen bu virüs, tedricen Osmanlı dâhil her yere yayılacaktı. Venedik topraklarının taksiminin başladığı 17 Ekim 1791'de imzalanan Campo Formio Antlaşması ile İyonya adaları Fransa'ya katılmış, arkasından Osmanlı payitahtına Fransızların Mora ve Girit'i de topraklarına katmak için Osmanlı Yunanistan'ında kışkırtıcı faaliyetler gösterdiği raporları gelmişti.

Bunun üzerine yaklaşmakta olan tehlikeyi fark etmeye başlayan Osmanlı liderliği, Reisü'l-Küttâp Ahmed Atıf Efendi'den durum hakkında bir rapor istedi (Lewis 1962: 63-8). Fransa'nın Mısır'ı işgalinden az önce, 1798 baharında Divan-ı Hümâyûn'a sunduğu raporda "Voltaire ve Rousseau gibi ateistler"e atıf yapan Atıf Efendi, klasik "fitne, fesat" algılamasının ötesinde Osmanlı dâhil bütün dünya açısından modernliğin tehlikeli gelişini gördü. Raporda Devrim Fransa'sına dair temel endişe, eşitlik ve özgürlük tutkusuyla din ve Tanrı inancının kaybının siyasî otorite ve düzenin temelini yok ederek uçsuz bucaksız bir anarşi ve kargaşaya yol açacağıdır.

Kanaatimizce raporda üç önemli yenilik görülebilirdi. *Birincisi*, Osmanlı'da zaman zaman olduğu gibi yerleşik inançlara meydan okuyan bir sapkınlığın ötesinde, Batı'daki *sekülerizm* denen köklü ve riskli bir dünyagörüşü değişikliğini fark etmesi, *ikincisi* bu yüzden İslâm/Hıristiyan gibi geleneksel dikey, dinî ayırımlar yerine geleneksel/modern dünya gibi yatay ayırıma dayalı geniş bir perspektiften olaya bakması, *üçüncüsü* buna bağlı olarak politik açıdan Osmanlı'nın Hıristiyan kimliğini koruyan Avrupalı ülkelerle geleneksel düşmanlığını ve Fransa ile de geleneksel dostluğunu aşma ihtiyacını belirtmesi.

Bundan kısa bir süre sonra 1 Temmuz 1798'de Napoléon kumandasındaki Fransız askerlerinin İskenderiye'ye çıkarak dağıttığı bir bildiriyle Mısır halkı arasında devrimci ideolojinin propagandasına girişmesi, Atıf Efendi'nin ileriye yönelik kaygılarını haklı çıkardı. Tam bir İslâmî üslupla hazırlanan bildiri, besmeleyle başlayarak "özgürlük ve eşitlik üzerine kurulu Fransız hükümeti tarafından neşr edildiği" ifadesiyle devam ediyordu. Bildiri, kısaca Fransızların, Fransız halkının sahip olduğu gibi eşitlik ve özgürlük hakları uyarınca Mısır halkını Memlukların zulmünden kurtarma ve medenîleştirme misyonuyla geldiğini ifade ediyordu.

Bu arada Bonaparte, kendisinin İslâm'ı yıkmak üzere geldiği yolundaki şayiaları yalanlayarak Mısır halkının bunlara inanmamasını ister. Kendisi Memluklardan daha fazla Allah'a ibadet etmekte ve Fahr-ı 'Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve Kur'ân-ı Kerîm'e hürmet etmektedir. Napoléon, bildiride Mısırlı dinî ve yerel önderlere de hitap ederek halklarına Fransızların da samimî Müslümanlar olduğunu anlatmalarını ister. Bunun müşahhas delili ise tarihte daima Hıristiyanları Müslümanlara karşı savaşmak üzere kışkırtan papayı Roma'dan Malta'ya sürmeleridir.

Dahası Fransızlar, her zaman Osmanlı sultanının dostu ve düşmanının düşmanı olagelmişlerdir (Wendell 1972: 85-90).

Napoléon, bildiride bir bakıma Atıf Efendi gibi gelenekselci aydınların itirazlarına cevap veriyordu. İhtilalin parolası üç ilkeden *kardeşlik*, zaten Müslüman içtimaî ahlakının temel kavramı olarak orijinallikten uzaktı. Keza hukukî nesafet veya hakkaniyet ilkesinde somutlaşan *eşitlik* de Müslüman zihniyetine oldukça aşina bir ilkeydi. Ancak elit/kitle ayırımına dayalı siyasî felsefe açısından eşitlik, Mısır gibi geleneksel bir topluluğa oldukça yabancıydı. Keza siyasî *özgürlük* de o zaman için Mısır halkına yabancı, mânâsız bir kavramdı. Geleneksel kitleye oldukça yabancı, geleneksel otoritelere başkaldırı hakkı doğuracak devrimci kavramlar olduğu için bunların en azından kısa bir müddet zarfında tesirini göstermesi beklenemezdi.

Napoléon Fransa'sının bu şekilde Doğu'da propagandasını yaptığı özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayalı milliyetçilik, aslında çok-uluslu imparatorlukları çözerek sömürgeleştirme amacına yönelikti. Geleneksel bir Müslüman toplumda yeni fikirlerin Batı'da olduğu gibi dünyayı değiştirme gücü olmadığı için korkulacak bir şey yoktu. Ancak kâğıt üzerinde atıl fikirler, silah ve siyaset sayesinde uygulamaya geçirildiğinde yıkıcı etkisini gösterecekti. Napoléon, hem sıcak, hem de soğuk savaş yoluyla, Fransız Devrimi ile zirveye çıkan, çok-uluslu geleneksel imparatorlukların korkulu rüyası milliyetçi fikirlerin taşıyıcısı olarak işlev gördü. Bu, Yunanlıların Osmanlı Devleti'nden ayrılması sürecinde somut olarak görülebilirdi (Sonyel 1993: 162-5).

Artık olayın uzun vadeli, kritik sonuçlarını kavramaya başlayan Osmanlı liderliğinin gözünde fitne ve fesat tohumları atılmıştı ve buna kayıtsız kalmak mümkün değildi. Devrimci fikirlerin özellikle Devletin Arap tebaası arasında ayrılık tohumları atmasından çekinen Osmanlı otoriteleri, Suriye, Mısır ve Hicaz'da dağıttıkları dinî söylemli bir Arapça karşı-bildiriyle Fransız Devrimi'nin yıkıcı etkilerine karşı Müslüman halkı uyarmışlardır (Lewis 1962: 67). Bildiri, temelde Atıf Efendi'nin raporundaki tezleri yansıtır. Burada da vurgulanan, Fransız Devrimi'nin getirdiği seküler ideolojinin aslında bizzat Avrupa'nın geleceği için de tehlike oluşturan, anarşi kaynağı bir dinsizlik mânâsına geldiğidir ki Hıristiyanlık dâhil herhangi bir dinî bağlılık, her hâlükârda buna tercihe layıktır. Osmanlı yöneticileri, Fransızların Aydınlanmacı rasyonalizm, sekülerizm ve tolerans adına Hıristiyanlığa karşı İslâm ve Müslüman-

lardan yana tavırlarına başlarda olumlu yaklaşsalar da, dinden boşanmış devrimci ideolojinin bütün dünya için taşıdığı tehlikeli sonuçları sezince devrimci Fransa'ya karşı alarma geçtiler.

Tanzimat Fermanı, Müslümanlar ile gayr-i müslimler arasında formel bir eşitlik ve ferdî hakların teminatını öngörmekle birlikte, sanıldığı gibi kanun önünde tam eşitlik getiren, Engelhardt'ın (1328: 40) iddia ettiği gibi bir inkılâp değildir. Her padişahın cülusunda ve idarî suiistimal ve zulümlere dair şikayetlerin arttığı zamanlarda çıkardığı adaletnâmeler silsilesinin devamı sayılabilecek Gülhane Hattı, aslında şeriatın bir teyidi olarak okunabilirdi (Abu-Manneh 1994, Ortaylı 1987: 79).

Fermanın başında Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri "ahkâm-ı celîle-i Kur'âniye ve kavânîn-i şer'iye"ye uyarak ancak güç ve ümran kazandığı, ancak yüz elli senedir şeriattan ve "kavânîn-i münîfe"den uzaklaşma sonucu zaafa uğradığı belirtilir. Hâlbuki bir devletin ancak "kavânîn-i şer'iye" altında idare ile ayakta kalabileceğini belirten Ferman, daha önce şeriatın uygulanmasında gösterilen ihmal ve suiistimallere karşı şimdi daha titizlikle uygulanmasını sağlayacak düzenlemelere gidileceğini, Padişahın da bu hususta ahd ü misak verdiğini vurgular (Kaynar 1985: 176-80).

Gülhane Hattı, resmen heterojen tebaanın kanunî eşitliğini öngörse de hükmen ve fiilen geleneksel dinî hiyerarşiye dayalı statüsel kimlik düzeni varlığını sürdürüyor, Müslümanların *millet-i hâkime* ve gayr-i müslimlerin "eşit, fakat ayrı" konumu devam ediyordu. Ancak Tanzimat'ın ikinci merhalesini başlatan 1856 Islâhat Fermanı'nın ilanıyla taşlar yerinden oynadı. Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra uygulama sürecini yakın takibe alan başta İngiltere olmak üzere büyük devletler, Ferman'ın öngördüğü reformların büyük ölçüde kâğıt üzerinde kaldığı gerekçesiyle Osmanlı hükümetini itham ediyorlardı. Onlara göre reformun samimiyetinin ölçüsü, gayr-i müslimlere muameleydi; hâlbuki gayr-i müslim tebaanın konumunda bâriz bir pozitif değişiklik görülmemişti. Bunun üzerine İngiltere, Fransa ve Avusturya elçilerinin ağır baskıları altında 18 Şubat 1856'da Islâhat Fermanı ilan edildi.

Bu, 1839 Fermanı gibi anayasal olmaktan çok, onun içerdiği vaatleri gerçekleştirmeye yönelik somut reformları içeren daha teknik bir belge niteliğindeydi. *Osmanlılık* ve *vatandaşlık* kavramlarının resmen ilk kez kullanıldığı Islâhat Fermanı, öncekinden daha net ifadelerle dinine bakılmaksızın bütün Osmanlı tebaasının kanun önünde tam eşitliği hük-

münü getiriyordu. Daha önce gayr-i müslim tebaaya özel statüleri dolayısıyla verilen imtiyazlar, artık onlara Osmanlı tebaasının tamamının sahip olduğu statü tanınarak kaldırılıyordu. Yeni düzenlemeyle gayr-i müslim tebaadan *cizye* vergisinin kaldırılmasına karşılık askerlik mükellefiyeti veya bundan muafiyet için bedel getirilmişti. Mahkemelerde Hıristiyanlar kendi dinlerinin kitapları üzerine yemin ederek şahitlik yapabileceklerdi (Davison 1963, Berkes 1978: 211-2). Dahası artık gayr-i müslimler için *gâvur* gibi aşağılayıcı ifade ve lakapların kullanılması yasaklanmıştı.[3] Böylece *millet-i hâkime* konumundaki Müslümanların hukukî üstünlüğüyle birlikte kültürel üstünlüğü de sona eriyordu.

1839 Hatt-ı Şerifi Müslümanlar için çıkarılmışsa, 1856 Hatt-ı Hümâyûnu da Hıristiyanlar için çıkarılmış sayılabilirdi (Berkes 1978: 211). Kendilerini şoka uğratan Islâhat Fermanı ile Müslümanların *millet-i hâkime* olarak medâr-ı imtiyaz ve iftiharları kalmadı. Tepki çok geçmeden payitahttan İslâm dünyasına yayıldı, hatta Mekke Şerifi ile etrafındaki ulemâ, Tanzimat bürokrasisini tekfir fetvâsı bile çıkardı.[4] Devrin muhalif Nakşibendî âlimi Hoca Sâdık'ın (-1873) muhtemelen bu yüzden İstanbul'u *dâru'l-harb* olarak tanımlaması, Ferman'a Müslüman tepkinin boyutları hakkında bir fikir verir (Bilgegil 1976: 478). Aslında bu yenilikten Hıristiyanlar, belki de Müslümanlardan daha çok hoşnutsuzdu. Zira önceden *milel-i mahkûme*nin başında gelen Rum-Ortodoks cemaati de Islâhat Fermanı ile imtiyazını kayb etmiş, cemaat önderleri, "Devlet, bizi Yahudilerle beraber etti. Biz, İslâm'ın tefevvukuna razı idik" diye Ferman'a tepki göstermişlerdi.[5]

Tanzimat'ın ikinci fermanından hoşnutsuzlar arasında birincisinin mimarının da bulunması belki de tarihin bir cilvesiydi. Tanzimat Fermanı'nın mimarı olmasına rağmen bilahare inisiyatifi eski müritleri, yeni rakipleri Âlî ve Fuâd Paşalara kaptırarak yeni fermanın hazırlanmasında devre dışı kalan Reşîd Paşa, Padişaha sunduğu lâyihada Ferman'ın muh-

[3] Davison 1990: 114, 123. Müslüman ve Hıristiyan halk bu söz yüzünden zaman zaman karşı karşıya geliyor, mesela Galata gibi ağırlıklı olarak gayr-i müslimlerin yaşadıkları semtlerde Hıristiyan halk, arada sırada kendilerini "gâvur" diye aşağıladıkları gerekçesiyle bazı Müslümanları karakola şikayet ettiklerinde Tabur ağası, "Artık gâvura gâvur denmeyeceğini bilmiyor musunuz?" imâsıyla çıkışıyordu (Abdurrahman Şeref 1339: 73-4).

[4] Ortaylı 1987: 75, Karal 1976: 8-10, Davison 1963: 100-13; 1990: 120-28.

[5] Ahmed Cevdet 1986: I/68, ayrıca Engelhardt 1328: 131, Karal 1976: 10-1, Berkes 1978: 212, Mardin 1991: 14.

temel tehlikeli sonuçlarına duyarlıkla dikkat çeker (Karal 1976: 8, Berkes 1978: 212). Ona göre Tanzimat Fermanı, belli bir istişare sonucunda çıktığı halde Islâhat Fermanı, Âlî Paşa ile Fransız ve İngiliz elçileri tarafından kapalı kapılar ardında hazırlanarak saraya dayatılmıştı. En tehlikelisi, Ferman'ın Paris Antlaşması metninde anılmasından dolayı dış müdahalelere kapı açılmasıydı (Engelhardt 1328: 126-9, 136).

Hükümet ile topluluk arasında yeni bir bağ bulma arayışı, bu bağlılığın odağı hükümetin de reformunu gerektiriyordu. Tanzimat Fermanı, tebaanın hukukî, siyasî eşitliği devrimci ilkesine bağlı olarak, Batı'da daha çok ikinci kuşak insan hakları kategorisinde düşünülen, tebaanın "can, mal, ırz ve mesken emniyetini" kapsayan ferdî haklarının teminatını öngörüyordu. Mülkiyet hakkını da içeren ferdî hakların teminat altına alınması, tebaanın verimini, dolayısıyla devletin gücünü arttırmaya yönelik, Batı'da *aydın despotizmi* de denen kameralizmin bir ürünüydü (Mardin 1991: 12, 83-7).

Bu anlayışa göre ülkenin kalkınması, hukuk düzeninin tesisine bağlıydı. Böylece hukuk devleti, bizzat bir ideal ve hedeften ziyade, hem devletin politik bütünlüğünü koruma, hem de ekonomik gelişmeyi sağlama gibi çifte işlev görerek aslında devleti güçlendirmeye yarayacak araçsal bir formül olarak belirmektedir. Hukuk devleti, yönetilenler açısından bir gelişmeyi öngördüğü gibi, bürokrasinin meşrûiyetine de temel sağlayacaktı. Bu devirde çıkan ilk kanunun, memur hukukuna dair bir ceza kanunnamesi olması (Engelhardt 1328: 43), bürokrasinin meşrûiyet arayışının bir göstergesi sayılabilirdi. Artık Weber'in ayırımıyla patrimonyal kul bürokrasiden modern rasyonel bürokrasiye geçiliyordu.

C. Tanzimat'tan İstibdad'a

II. Abdülhamid'in hükümdarlığı (1876-1909), saltanat süresinin uzunluğu ve yoğunluğu açısından Osmanlı ve İslâm dünyasının kadersel devrini oluşturur. Bu bakımdan o, XIX. asır Osmanlı ve İslâm dünyasının kilit şahsiyetini oluşturur; çünkü Tanzimat'tan farklı olarak İstibdat devri, Sultan Abdülhamid'in ismiyle özdeşlemişti. 33 yıllık saltanat hayatı, üç kıtaya yayılmış bir imparatorluğun benzeri görülmemiş bir ölüm-kalım mücadelesinin destanıdır. Kanaatimizce onun misyonunun büyüklüğü, bu açıdan ancak Fatih ile kıyaslanabilir. Fatih, devletin kuruluşunu, Abdülhamid ise bekâsını sağlayan iki büyük Osmanlı sultanı olarak görülebilir.

Ralph Waldo Emerson'ın vecizesinde[6] olduğu gibi büyük insanların kaderi, yanlış anlaşılmak ve zıt değerlendirmelere uğramaktır. Sultan Abdülhamid de, çağımızda uzunca bir süre her yerde, hem kendi ülkesinde, hem de Batı ve İslâm dünyasında önyargılı, haksız değerlendirmelere konu olmuştur. Ancak çağımızda resmî tarih görüşüne bağlı olmasına rağmen Enver Ziya Karal'ın açtığı çığırda Kemal Karpat, Şerif Mardin, İlber Ortaylı, Engin Deniz Akarlı, Selim Deringil, Şükrü Hanioğlu, Orhan Koloğlu gibi objektif araştırmacıların çalışmalarıyla onun tasviri, "kızıl sultan"dan -Selim Deringil'in deyimiyle- "büyüleyici sultan"a kaydı. Sevse de sevmese de herkes, İslâm dünyası ve Türkiye'nin mukadderatını anlamak için onun misyonunu keşf etmenin zorunlu olduğunu gördü.

Burada çalışmanın kapsamı itibariyle amacımız ayrıntıya girmekten çok onun gerçekleştirdiği büyük dönüşümün özüne nüfuz etmektir. Kanaatimizce onun "mülkün bekâsı" ana hedefine yönelik mücadelesinin dört temel yönü tespit edilebilirdi:

Birincisi, ülkesini kurtarmak için tarihî şartlar gereğince şümullü bir modernleşme programını uygulamak,

İkincisi, bunun yol açacağı meşrûiyet krizini aşacak, yeniden-meşrûlaştırma yolları bulmak,

Üçüncüsü, bu esnada iç iktidar çekişmelerini ve muhalefeti etkisizleştirmek,

Dördüncüsü, bu süreçte Avrupa'nın emperyalistik siyasasına karşı askerî, diplomatik ve enformatik bir mücadele vererek imparatorluğun toprak bütünlüğünü korumak.

Bunlardan ilk ikisini ana, diğer ikisini ikincil hedef olarak görebiliriz.

Sultan Abdülhamid'in bu büyük modernleşme hareketinin daha iyi anlaşılması, beş açıdan mukayeseye bağlıdır. Birincisi, *aydın despotizmi* denen erken modern, XVII. asır mutlakıyetçi monarşiler devri modernleşmesi, ikincisi XIX. asır Sanayi Devrimi devri Batı modernleşmesi, üçüncüsü XIX. asır Rusya, Çin, Japonya gibi geleneksel imparatorlukların modernleşmesi, dördüncüsü, mesela İsmail devri Mısır-odaklı İslâm dünyası modernleşmesi, beşincisi, XX. asır Türk modernleşmesi. Bu beş tür modernleşmeye kıyasla ancak Sultan Abdülhamid devri modernleşme çok daha iyi değerlendirilebilecektir. Zira Salzmann'ın da (2004)

[6] "To be great is to be misunderstood" (Büyük olmak, yanlış anlaşılmaktır).

dikkat çektiği gibi, İmparatorluğun fiilen XVII. ve XVIII. –ve tabiî ki XIX.– asırdaki dünya trendlerinin şimdiye kadar kabul edilenden çok daha fazla bir parçası olduğuna dair az şüphe görünüyor.

Mukayeseli tarihî sosyoloji açısından bakıldığında Batılılaşma denen bu modernleşme sürecinin, benzer bünyelere sahip Rusya, Çin, Japonya gibi geleneksel ülkelerin hepsinde az-çok ortak bir seyir izlediği görülebilirdi. Bu Doğulu büyük ülkelerin Batı'ya misilleme olarak modernleşme süreçleri, dâhilî ötekileştirmeye dayalı Batılı modernleşme mantığını kendi coğrafyalarına uyarlayarak başladı. Rönesans'tan itibaren Batı, önce kendi tarihini artzamanlı kronopolitik ile ötekileştirerek değişmiş, bilahare geleneksel jeopolitiği dönüştüren oryantalizm ve eşzamanlı kronopolitik ile başka toplulukları ötekileştirerek kendi yaşadığı tarzda değişime zorlamaya başlamıştı. Batılı veya Doğulu, aslında gelişmiş hemen hemen her ülkede bilkuvve mevcut dâhilî ötekiler, modernleşme sürecinde açığa çıktı.

Modernleşen Avrupa'nın Doğusu, İtalya'nın Güneyi gibi, Çin, Japon, Osmanlı ve Rusya gibi imparatorluklar da modernleşme sürecini hızlandırmak için dâhilî ötekilerini yarattılar (Adamovsky 2005, Deringil 2003, Dickinson 2002, Herzog 2000, Howell 2005, Makdisi 2002, Schneider 1998, Schein 1997). Hep güçlü bir merkez oluşturmaya yönelen bu imparatorluklara has merkez/çevre tefavütünün modernleşme sürecinde keskinleşmesi, "evcil oryantalizm"i kolaylaştırdı. Bu ülkeler kendi içlerinde bir yandan oryantalistik bir jeopolitik, öte yandan aynı çağda yaşayan toplulukların ayrı kültürel seviyelerini korumasını reddeden bir kronopolitik ötekileştirmeye gittiler. Nitekim İngilizce *sekülerleşme* veya Türkçe *muasırlaşma* veya *çağdaşlaşma* kavramları da, aslında kültürel anakronizmin reddîni öngören kronopolitik zihniyeti yansıtmaktadır.

Mesela Rusya oryantalistik Doğu/Batı ayırımını kendi ülkesinde Kuzey/Güney'e çevirdi. XVIII. asrın sonlarında ülkesinin sınırlarını Güney Ukrayna ve Kırım'a kadar genişleten II. Katerina zamanından itibaren Ruslar, kendilerini Osmanlı Türkleri ve Kırım Türklerinden daha medenî ve Avrupalı olarak görmeye başlamışlardı (Dickinson 2002: 5). Osmanlı ise kendine has, geleneksel Doğu/Batı ayırımını korudu. Rumeli olarak adlandırılan Balkanlar, Osmanlı'nın belkemiğini oluştururken, yapısal şartlarından dolayı imparatorluğa entegre edilemeyen Arap toprakları çevre olarak kaldı. Bu ikilik, XIX. asırda iyice su yüzüne çıktı. Osmanlı reformcuları, bu evcil oryantalizme eşlik eden kronopolitikle açık

veya örtük olarak Arap topraklarını modernleştirilecek geri kalmış bölge olarak gördüler (Makdisi 2002). Bu antropolojik, kronopolitik ötekileştirme eyleminin dayandığı etnografik malzemeyi sağlayan ise Evliya Çelebî'ye kadar geri giden ve XIX. asırda yoğunlaşan İslâm dünyası-içi seyahatlerdi (Deringil 2003, Herzog 2000, Makdisi 2002).

Modernleşmenin gerektirdiği eğitim ve okur-yazarlığın kamusallaştırılması ihtiyacı, geleneksel zor alfabelerin kolaylaştırılması, hatta değiştirilmesi fikrini gündeme getirmişti. Cumhuriyet devrinden çok önce Sultan, Arap alfabesiyle yazının okunmasının güçlüğünü itiraf ederek, halkı okutmak için Latin alfabesinin kabulünü bile düşünmüştü (Karal 1988: 404). 1868 Meiji Japonya'sında da benzer şekilde geleneksel Japon alfabesinin daha basitleştirilmesine yönelik reform fikri gündeme gelmişti (Twine 1983).

Son yıllarda Abdülhamid devri Osmanlı modernleşmesi hakkında yapılan çalışmalarda bir artış gözlense de bu tür mukayeseli bir perspektiften şümullü incelemelere henüz girişilmiş değildir. Bu konuda Batılı araştırmacıların mesela Japonya, Çin, Rusya ve hatta Hindistan ve Mısır kadar Osmanlı'ya eğilmemeleri, dünya tarihi açısından bu ülkelerin gözlerinde taşıdıkları ağırlıkla ilgilidir. Bu sebeple gerek Türkçede, gerekse İngilizcede yapılan önemli çalışmalar daha çok Kemal Karpat, Şerif Mardin, İlber Ortaylı, Selim Deringil, Şükrü Hanioğlu, Orhan Koloğlu gibi Türk araştırmacıların ürünüdür.

Cumhuriyet devrinde bir ulus-devletinin kuruluşu psikolojisinden dolayı benimsenen çok-uluslu bir Müslüman imparatorluktan kopuş söylemi, bu mirasa sırt çevrilmesine yol açmıştı. Oysa Türkiye gibi köklü bir tarihe sahip bir ülkenin tarihte "beyaz bir sayfa açması" mümkün değildi. Cumhuriyet ilerledikçe yaşanan müzmin sorunların kaynağına inme ihtiyacı, zarureten araştırmacıları Abdülhamid devri mirasına götürdü. Türk modernleşmesinin başarı ve başarısızlıkları, ancak Osmanlı çizgisiyle süreklilik içinde anlaşılabilirdi.

Resmî tarih tezine bağlı olmasına rağmen Enver Ziya Karal'ın çalışmaları, bu konuda ilk ciddî adımı attı. Daha sonra özellikle K. Karpat da (2000) olduğu gibi, konuyu daha sistematik bir şekilde ele alan çalışmalar, imparatorluk ile cumhuriyet arasındaki sürekliliği açıkça ortaya koydu. Ordu, bürokrasi, yargı, ekonomi, sağlık, eğitim, basın gibi birçok alanda modern Türkiye'nin temelleri, Sultan Abdülhamid devrinde atılmıştı; Türk İnkılâbı, onun başlattığı modernleşme hareketinin ulus-

devletinin kuruluşuyla tamamlanmasından ibaretti. Dolayısıyla mesele, tarafsız ve dikkatli bir şekilde Osmanlı ile Türkiye arasında değişen ile değişmeyeni, süreklilik ve değişim çizgisini ayırt etmektir. Bu emperyal modernleşme mirasına nüfuz, aynı zamanda Türk modernleşmesinin İslâm dünyasının modernleşmesiyle münasebetini ve dolayısıyla mukadderatını da gösterecekti.

II. Abdülhamid'in başlattığı modernleşme, tarihin hızlandığı bir süreçte zarureten erken modern ve modern Batılı modernleşme örüntülerinin birleştiği bir seyir izledi. Modern devlet, XIX. asırda şekillenen endüstriyel ulus-devletiydi. John Locke'un tasarladığı gibi burjuvazinin çıkarlarını güvence altına alacak yazılı anayasa, Marksist terimle bu devletin üstyapısını temsil ediyordu. Tanzimat bir anayasal reform hareketi olarak tasarlandığı için akim kalmıştı; bu, altyapısal, sosyo-ekonomik bir kalkınma hareketiyle desteklenmediği takdirde ülkenin bekâsı sağlanamazdı. 6 Ağustos 1838'de İngiltere ile Baltalimanı'nda yapılan Ticaret Muahedesiyle yabancılara verilen ticaret serbestîsinin 1856 fermanı ile genişletilmesi, zaten cılız yerli sanayiye ağır darbe indirmişti. Sanayi Toplumu, liberalizm ve kapitalizme, özel teşebbüs ve serbest pazara dayanıyordu. Ancak Sanayi Devrimi olarak adlandırılan dönüşümün gerçekleştirilmesi, devletin inisiyatifini gerektiriyordu. Avrupa'da da, Doğu'da da sanayi toplumunun altyapısını oluşturan ve maliyeti özel sektörün boyunu aşan ulaşım ve teknik eğitimin sağlanmasını zarureten devlet üstlenecekti (Tafsilat, Sylla 1992).

Platonik bir dünyagörüşünce yerli bir burjuvazinin oluşumuna izin verilmeyen Osmanlı'da bu konuda devlete daha da hayatî bir rol düşüyordu. II. Abdülhamid'in giriştiği teknik mânâda modernleşme, yani sanayileşmeyi, en somut bu iki alanda görmek mümkündü. Sultan, kurduğu demiryolları ve açtığı teknik eğitim okullarıyla iki temel alan ulaşım ve eğitimde sanayileşmenin altyapısını oluşturmaya çalıştı. Bunlar tabiatıyla Cumhuriyet devrindeki kurumsallaşmanın da temelini oluşturdu.

Osmanlı, bir din devleti mi, askerî devlet mi, güç devleti miydi? Geleneksel "din ü devlet" ikizliği formülünün anlattığı gibi hepsi, daha doğrusu, "kalemiye, seyfiye ve ilmiye" olarak adlandırılan üç yönetici grup arasındaki güçler ve işlevler dengesiyle sağlanan, hepsinin ince bir kombinasyonu idi. Osmanlı'da bu yönetici gruplar arasındaki geleneksel güç dengesinin işi, hem iktidarın, padişahın mutlak gücünü, hem de muhalefetin, sosyal güçleri temsil eden yönetici grupların gücünü dengelemek

suretiyle devletin tarafsızlığını korumaktı. Zira devlet, herkesin varlığının ortak temelini oluşturuyordu. Ancak aralarındaki geleneksel güçler dengesinin bozulması sonucu ikili ittifaklara yönelen yönetici grupların ağırlığı değişmeye ve dolayısıyla devlet de yalpalamaya başladı. Sultan Abdülhamid, buna çare bulmak için kritik bir karar verecekti. Osmanlı modernleşmesinin hedefi ve buna göre değişimin meşrûlaştırılması tarzı, siyasî rejimin temel niteliğine ve bu temel niteliği temsil eden yönetici grubun işlevine göre belirlenecekti.

Yeniçeriler temelde sahip olduğu askerî güçle rejime tehdit potansiyelini taşırken, aynı zamanda çoğu kez darbelerde toplumun ahlakî lideri ulemânın işbirliğine de ihtiyaç duyuyordu. Diğer taraftan onların mülkün kurumsal bekçisi kalemiyenin iradesiyle zaman zaman çakışan, çoğu zaman da çelişen iradesi, III. Selim'in reform hareketini akim bırakan başlıca faktördü. Ancak seleflerinin yaşadıklarından gereken dersi alan II. Mahmud'un kararlılıkla Yeniçerileri devre dışı bırakmasından sonra reform sürecinin önü açıldı. Şimdi amaç, münhasıran askerî modernleşmenin ötesinde askerî kuvvetin varlık sebebi olan mülkün bekâsına yönelik politik modernleşme idi. Çünkü önceden olduğu gibi bir grup tarafından gaspının ötesinde içinde bulunduğu ölümcül şartlar nedeniyle mülkün doğrudan ölüm-kalımı söz konusu idi. Tanzimat, zirveye çıkan bu "mülkün bekâsı" endişesiyle Batı karşısında ayakta kalmak için "ne gerekiyorsa yapma" kararıyla başladı.

Bu gelişme, seyfiye ile birlikte ilmiyenin de yıldızının söndüğünü haber veriyordu. Yönetici grupların gücü, güç kaynaklarına bağlıydı. Modernleşen dünyada askerî güç ve reformun önceliğini kayb etmesi, yozlaşan Yeniçerilerin düşüşüne yol açtığı gibi, aynı süreçte dinin yasası şeriatın çekilmesi de bekçisi ulemânın düşüşünü getirecekti. Yükselen Batı karşısında modernleşmeye zorlanan bir devlette ulemâ, çöküş reçetesinde zaman zaman mülkiye ile örtüşmekle birlikte temelde ihtilâf halindeydi. Ulemâya göre inhitatın sebebi, dini uygulamadaki ihmal ve kusurlardı, bu yüzden çözüm de şeriatın daha iyi uygulanmasında yatıyordu. Mülkiyeye göre ise sorun, mülkte yatıyordu; İmparatorluk, devlet mekanizması bozulduğu için gerilediğinden reform hareketinin amacı devleti güçlendirmek olmalıydı. Sonunda mülkiyenin bakış açısı gâlip geldi ve ulemâ idare, adalet ve eğitim sistemindeki marjinal rolleri dışında giderek devre dışı kaldı (Mardin 1995: 44; 1994: 171).

Osmanlı'da geleneksel "din ü devlet" ikizliği formülündeki sıradan anlaşılacağı gibi *din*, cemaat için öncelikliydi; ancak bunu bekâsı, geleneksel dünyagörüşü uyarınca Osmanlı'da da organik mânâda cemaati de kapsadığından kutsal ve ebedî sayılan *devlete* bağlı olduğundan, devlet veya mülkün kurtarılması hedefi, şimdi öncelik kazanmıştı. Bu kurtarma, mülkün ve bekçisi mülkiyenin güçlendirilmesini gerektiriyordu. Tanzimat'ın siyasî rejimde yol açtığı temel değişiklik, mutlakıyetten meşrûtiyete geçiş yolunda merkeziyetçi bir bürokratik monarşinin oluşturulmasıyla iktidarın, Saraydan Babıâli'ye, padişahtan bürokrasiye transferiydi (Berkes 1978: 163).

Bu dönüşüm bürokrasinin eğitimine de yansıyacaktı. Geleneksel olarak *kalemiye* denen saray bürokrasisi, Saray içinde Enderun mektebinde "padişah ve mülkünün himâyesine adanmış kul" zihniyetiyle yetiştiriliyordu. 1859'da kurulan Mekteb-i Mülkiye ile *kalemiye* yerine *mülkiye* adını alan bürokrasinin adıyla birlikte dünyagörüşü de değişmeye başladı (Findley 1980: 159). Artık *kul* zihniyetini aşan seküler-pragmatik bürokrasi, idealizmi geri plana iterek toplumdaki iktidar amillerine gerçekçi perspektiften bakmaya başladı. Seküler bürokrasi, XIX. asrın başlarında artık değişimi tek başına başlatacak güce erişmiş bulunuyordu ki otokratik bir modernleşme olarak Tanzimat bu sınıfın ürünü olmuştur (Ortaylı 1987: 25).

Yönetenler ve yönetilenler ayırımına dayalı geleneksel Osmanlı *elit politikası* rejimi, ulemânın siyasî sistemi oluşturan yönetenler ve yönetilenler, padişahın da hükümet sistemini oluşturan yönetenler arasında aracı olarak sağladıkları *sosyal ve siyasal meşrûiyet* ile kaimdi. Kitle politikası yönündeki modernleşme bu geleneksel işlevleri körelterek Osmanlı siyasî sistemini meşrûiyet krizine soktu. *Birincisi*, geleneksel elit politikası rejiminde halkın iradesinin ve şeriatın temsilcisi olarak *asker* ile *re'aya* arasında sarkaç rolünü oynayan ulemânın devre dışı kalması, siyasî sistemi, *sosyal meşrûiyet* temelinden yoksun bıraktı. *İkincisi*, merkeziyetçi ve bürokratik yapının güçlenmesine yol açan bu süreç, hükümet sistemini, padişahın geleneksel sarkaç rolüyle sağladığı patrimonyal meşrûiyetten mahrum bıraktı. Padişahın, geleneksel sistemde yönetici sınıflar arasında oynadığı *nefs-i nâtıka* rolünün kaybından kaynaklanan "elit dolaşımındaki tıkanma"nın sonucu *siyasî meşrûiyet* krizi idi. Osmanlı'daki ilk entelektüel akım sayılan Yeni Osmanlılar da temelde bu mülkiye oli-

garşisine, Tanzimat'ın ikinci kuşağını oluşturan Âlî-Fuâd Paşalar istibdadına muhalefetten doğmuştu.

Meşrû (*legitimate*), lafzen "şeriata uydurulmuş" mânâsına geliyordu (Berkes 1984: 28). Buna göre *meşrûiyet*, *şeriat* veya *nomos* denen "din, ahlakın ve hukukun kaynaştığı bir üstün yasaya uygunluk" mânâsına geliyordu ki Türkçedeki "şeriatın kestiği parmak acımaz" deyimi, bu tür bir meşrûiyeti anlatıyordu. Adı Cengiz Yasası veya Napoléon Düsturu olsun, devletin koyduğu pozitif yasaya uygunluk mânâsında *yasallık* ise *meşrûiyet*e yetmiyor, Tanzimat sürecinde Batı'dan alınan yasaların icrâsı, halkın parmağını acıtıyordu.

Halkın bilincine yansıyan meşrûiyet krizinin en çarpıcı ifadesini iki örnekte bulmak mümkündü. Birincisi, halk "Artık gâvura gâvur denmeyecek" (Abdurrahman Şeref 1339: 7, Davison 1990: 123) sözüyle Tanzimat'ın meşrûiyet krizini çarpıcı bir şekilde kendi diline tercüme ediyordu. İkincisi, cenazesi esnasında Âlî Paşa'ya karşı gösterilen sözsüz protestoydu (Ahmed Cevdet Paşa 1986: I/44). Böylece halk onun şahsında gayrimeşrû Batılılaşmayı mahkûm ediyordu. Zaten uzun süredir klasik tımar rejiminin bozulmasından dolayı sefalet içinde yaşamaya alışan Müslüman tebaanın gayr-i müslimlere göre düşük refahı, *millet-i hâkime* psikolojisiyle telafi ediliyordu. Islâhat Fermanı'nın getirdiği tebaanın eşitliği ilkesiyle Müslüman halk şimdi bu psikolojik sığınaktan da mahrum kalarak maddî ve manevî boyutlarıyla küllî bir hezimet duygusuna girmişti.

Aslında Mısır'da özellikle İsmail devrinde benimsenen modernleşme zihniyetinden farklı olarak Osmanlı'da modernleşme, muhtevaya değil şekle yönelik, stratejikti; modernleşme, Batı medeniyetinin değil, mülkün bekâsı uğruna yapılıyordu. Bu yüzden ne kadar seküler meşrepten olurlarsa olsunlar, Tanzimat bürokratlarının modernleşme sürecinde kolladıkları bir kırmızı çizgi vardı: farklı dinlerden insanlar-arası evlenme (*intermarriage*). Geleneksel dünyada evlilik akdi, Allah ile insanlar arasındaki ezelî ahdin uzantısı sayılıyordu. Evlilik, bu sebeple imana bağlıydı, İslâm'da Müslüman bir erkeğin ehl-i kitaptan olmayan putperest bir kadınla, Müslüman bir kadının da gayr-i müslim bir erkekle evlenmesi yasaktı. Dinî kimlik böylece geleneksel dünyada, özellikle Yahudilik ve İslâm gibi legalistik dinlerde evlilik sayesinde sürdürülüyordu. Bu yüzdendir ki Roma İmparatorluğu, diğer halklara karşılık Yahudileri asimile edememişti. Napoléon (1961: 113), bu yüzden Yahudilerin

asimilasyonu için özellikle Yahudi ve Hıristiyan kadınların karşı dinden erkeklerle evlendirilmesini düşünüyordu.

XIX. asır İngiliz emperyalizminin sembol ismi Lord Cromer de eski ve modern emperyalizmleri karşılaştırdığı çalışmasında bu hususun önemini vurgular. Evliliğin, dinî *yerine* farklı dinlerden insanlar arasında *medenî* bir akitle gerçekleşmesiyle ancak gerçek asimilasyon mümkündü. Yahudilik dışında güçlü vahy edilmiş dinlerle karşılaşmamış Roma emperyalizminin başarısı da bu şekilde diğer toplulukları asimilasyonda yatıyordu. Bu bakımdan evliliğin dinî bir akit sayıldığı İslâm dinine mensup milyonlarca tebaaya sahip olan Batı'nın Roma gibi bir asimilasyon ve emperyalizmi başarması çok zordu. Cromer, Müslüman bir kadının Hıristiyan bir erkekle evlenmesine karşı Müslüman cemaatin gösterdiği şiddetli tepkiye dair nice şahsî hatırasını aktarır (Chamberlain 1972: 71-72).

Karma evliliğe izin, şu halde, bir ülkenin vatandaşları arasında mutlak eşitlik öngören seküler bir hukuk düzenine geçişin başlıca göstergesiydi. Islâhat Fermanı'nın ilanından sonra Sadrazam Âlî Paşa, İngiltere'nin İstanbul sefiri Stratford Canning'e "Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki hukuk farklarını kaldırdık. Artık hepsi Osmanlı ve müsâvîdirler" demişti. Sefir'in buna karşılık "Demek ki bundan sonra Müslüman kadınlar Hıristiyanlarla da evlenebilecekler" demesi üzerine ise Paşa, "Yoo... İşte bu olmaz" diye yerinden sıçramıştı (Atay 1980: 445). Tanzimat devrinde halk nezdinde mahkûm edilen Batılılaşmanın sembol figürü bir Paşa'nın bile böyle bir kırmızı çizgisinin olması anlamlıydı.

Tanzimat sürecinde hikmet-i hükümet zihniyetiyle meşrûiyet sınırlarını zorlayarak birçok Batı-tarzı yeniliğe cevaz veren ulemâdan Ahmed Cevdet için ise bu sınır, yazılı anayasa idi. Cevdet'e (1986: I/71) göre "inkılâb-ı hal ve zaman hasebiyle" devletin gayr-i müslim tebaa hakkındaki eski düzenlemeyi gözden geçirmek zorunlu olmakla birlikte, bunun, tedricen yerine Âlî ve Fuâd Paşaların yaptığı gibi "def'aten" icrâsı, "enzâr-ı ehl-i İslâm'da sebeb-i nefrîn" olurdu. Ona göre Islâhat Fermanı'nın ilgili hassas maddeleri, ehl-i İslâm'ın tepkisini azaltmak için Müslümanlar ve Avrupalılar tarafından farklı yorumlanmaya müsait müphem bir dille kaleme alınmıştı.

Devr-i Hamidî, Tanzimat'ın bu zaaflarını aşma azmiyle başladı. Tanzimat devrinde bürokratik iktidar mücadelesi ve Saray/Babıâli çekişmesi yüzünden reformlar, gereken etkinlik ve verimlilikle yürütülememişti.

Tereddütlü modernleşme, eskinin tutarlı bir dönüştürülmesi yerine daha çok eskinin yanına yeninin koyulmasından kaynaklanan çelişki ve gerilimlere yol açmış, dahası sağlanan kısmî başarı da meşrûiyet krizi yüzünden boşa gitmişti. Sultan Abdülhamid, meşrûtî bir rejimde modernleşmeyi yürütmek üzere işe başlamış (1876), ancak kısa bir süre sonra patlak veren '93 Harbi, bu ortamda liberal bir modernleşmeyi gerçekleştirmenin imkânsızlığını göstermişti. Sultan, mülkün bekâsı için şümullü ve kararlı bir modernleşmeden başka çare olmadığını gördü. Bu modernleşme sonunda kendi saltanatıyla birlikte İslâmî geleneğin altını oyacak olsa da Sultan bunların pahasına ülkesini kurtarmak için gerekeni yaptı.

O, böylece orijinal mânâsıyla *istibdada* dönmüştü. Onun rejiminin pejoratif bir şekilde, Arapça ve Osmanlıcada *ceberût* denen *tiranlık* mânâsında *istibdat* olarak tanımlanması, ona muhalefetin ürünüydü. Hâlbuki orijinal mânâsıyla *istibdat* veya *mutlak efendilik* mânâsında *despotizm*, *tiranlık* değil, *otokrasi* ve *mutlakıyet* mânâsına geliyordu ki bu açıdan Osmanlı Sultanları, Bizans İmparatorlarının geleneğini sürdürüyordu (Koebner 1951). Kavramın uğradığı mânâ çarpılması, Montesquieu'nün despotizmin Batılı ve Doğulu türleri arasında yaptığı ayırımın sonucuydu; hâlbuki özellikle modernleşme sürecinde iktidarın kullanımı açısından *aydın despotizmi* ile *doğu despotizmi* arasında ancak keyfî bir ayırım yapılabilirdi. Nitekim modern dünyadaki hızlı değişim ihtiyacının ortaya çıkardığı mutlak iktidar kullanımının türleri arasındaki sınırlar iyice bulanmıştı (Richter 2005a). Bu bakımdan atıf kolaylığı açısından II. Abdülhamid devrine -orijinal mânâsıyla- *İstibdat* denebilirdi.

Tanzimat'ın benimsediği Osmanlı vatandaşlığı, yükselen ulus-devletleri çağında zaten ölü doğan bir ideolojiydi. Hıristiyan milletler, XIX. asrın başından itibaren birer birer Osmanlı'dan ayrılarak uluslaşma sürecine girmeye başlamışlardı. Türkçedeki "vatan, doğduğun değil, doyduğun yerdir" sözünün de anlattığı gibi, Sultan siyasî bir ideoloji olarak vatanseverliği şöyle eleştirecekti: "Vatan, insanlarının ayaklarının bastığı yerdir. Onun uğrunda ölmeyi anlamıyorum. (...) Vatanperverlik Avrupa'da birtakım büyük hareketler için ilham kaynağı olabilir. Fakat bizde değil, bizim ilham kaynağımız İslâmlıktır" (Karal 1988: 383-4).

Kanaatimizce o, bununla birbirine bağlı iki noktayı kasd ediyordu. Birincisi, meşrûiyet krizinin ithal, soyut entelektüel reçeteler yerine ancak yerli geleneğe dayalı gerçekçi reçeteler ile aşılabileceği. İkincisi, buna

bağlı olarak yeni, soyut fikirlerin taşıyıcısı aydınların marjinalliği. Tarihin hızlandığı modern dünyada aydın despotik bir tutumla değişim mühendisi olarak işleyen liderler, tabiatıyla fazla takmadıkları aydınların "soyut ideolojik reçetelerine" kuşku ve istihzayla bakmışlardır. Mesela Napoléon, reelpolitik yerine soyut fikrî reçetelerin ikamesine çalışan aydınları kasd ederek kendisinin emperyal tutkularını eleştirenleri istihkarla "ideolog" olarak nitelendirmişti (Boudon 1989: 25).

D. Aydınlanmadan Meşrûlaştırmaya

Burada sultanın "Bizim ilham kaynağımız İslâmlıktır" sözü, meşrûlaştırma siyasasının kritik ipucunu da bize verir. Geleneksel olarak ümmetin tek hayat düsturu olan İslâm'ın şimdi "ilham kaynağı" haline gelmesi, meşrûiyet krizini aşmak üzere yasal olarak geri çekildiği bir süreçte İslâm'ın kültürel işlevinin vurgulanmasının hedeflendiğini anlatır. Selim Deringil (1999: 10), sultanın sofistike meşrûlaştırma siyasasını "ince ayar" deyimiyle anlatır. Daha çok savunma halindeki devletlerin hususiyeti olarak beliren ince ayar, devletin meşrûlaştırma ideolojisinin geliştirildiği ve devlet siyasasının topluma dayatıldığı bir süreç olarak temayüz eder.

Geleneksel Osmanlı siyasî toplumu zımnî bir sözleşme ile kurulmuştur (Mardin 1991: 108). Zımnî bir sözleşme ile kurulan siyasî toplumun dönüşerek ayakta kalması da devlet ile halk arasında zımnî bir pazarlıkla sağlanacaktır (Deringil 1999: 10). Basitçe cemaat (cemiyet), insanların hemcinsleriyle dayanışma, devlet ise hemcinslerinin şerrinden korunma ihtiyacından doğar. İslâm âlimleri, cemaat ve devletin kuruluş dinamiklerini *teâvün* (yardımlaşma) ve *temânu'* (önleşme) kelimeleriyle özetlerler (Şehristânî 1998: I/51). *Teâvün*, insan cemaatinin müsbet bir ihtiyacı olduğu içindir ki cemaat, sözleşmeye dayalı bir hukukî teessüsden ziyade bir tabiî taazzuv olarak ortaya çıkar. Buna karşılık menfî ihtiyaç olarak *temânu'*, bir başkasının gadrine karşı ferdî cezalandırma hakkının hükümete devri için sözleşmeyi gerektirir.

Devletin kuruluşu *mukavele*, ancak dönüşümü *müzakere* (pazarlık) ile olur. Çünkü devletin bekâ için dönüşümü, görünüşte çelişkili *aydın despotizmi* tabirinin de belirttiği üzere, yönetenler ve yönetilenler taraflarının her ikisi için de fedakârlık gerektiren zor bir süreçtir. Burada "halka rağmen" diyebileceğimiz *despotizm*, devletin bekâsı için gereken "acı reçete"nin tatbiki olarak tepeden modernleştirmeyi, "halk için" di-

yebileceğimiz *aydınlanma* ise bunun kabulü için halkın aydınlatılmasını ifade eder. Tanzimat devrinde başlayan modernleştirmeye paralel meşrûlaştırma siyasasını ifade eden aydın despotizmine, selefleri Sultan II. Mahmud ve Abdülaziz'in tecrübelerinden gereken dersi alan Sultan Abdülhamid tarafından "ince ayar" verilmiştir. Bu süreçte geleneksel hükümet ve devlet sisteminin değişmesinden kaynaklanan meşrûiyet krizi, yeni meşrûlaştırma yollarını ve ajanlarını ortaya çıkardı.

Geleneksel olarak Osmanlı'da emperyal siyasetin ikili yapısı uyarınca meşrûiyet ve muhalefet, içtimaî (ahlakî) ve idarî (siyasî) olarak iki-başlıydı; içtimaî ve idarî meşrûiyetin kaybı, içtimaî ve idarî muhalefete yol açardı. İçtimaî (ahlakî) muhalefet, moral ekonominin bozulduğu, halkın refahının zedelendiği, vergi veremez duruma geldiği, idarî (siyasî) muhalefet ise hükümetteki bürokratik güçler dengesinin bozulduğu zamanlarda ortaya çıkardı. Reayanın "babası", askerin "efendi"si olarak her iki muhalefetin de hedefi padişahtı. Osmanlı'da darbeler, bu iki muhalefetin kesiştiği zamanlarda gerçekleşirdi. Tanzimat devrinde muhalefet, aslında Yeni Osmanlılar gibi aydınların geleneksel bürokratik dengenin bozulduğu değişen hükümet sistemine itirazıyla başladı. Ancak muhalifler, giderek devletin tüzelleşmesiyle birlikte karşılarında isimli "devlet baba" yerine isimsiz "devlet kurumu"nu buldular. Böylece bu bürokratik muhalefet, halka yayılarak doğrudan siyasî sisteme yönelik ideolojik bir muhalefete dönüşmeye başladı ve devlette hükümet sistemine yönelik idarî muhalefetin bizzat siyasî sistemi, devlet/millet münasebetini tehdide yöneldiği endişesi doğdu.

Geleneksel olarak Osmanlı'da muhalefet, padişaha yönelik ahlakî bir muhalefetti, bizzat siyasî sisteme yönelik ideolojik muhalefet devlete yabancıydı. Sultan Abdülhamid, bu tür bir ideolojik muhalefete sebep olan meşrûiyet krizini gidermek için "ince ayar" denen yeni bir meşrûlaştırma tarzı, ajanları ve kanalları buldu. Burada ana mesele, nitel-yapısal bir dönüşümden geçen devletin ikili yapısına uygun bir meşrûlaştırma tarzının bulunmasıydı. Kânûnî devrinde İbrahim Paşa'nın yürütmenin başı kılınmasıyla başlayan devletin tüzelleşmesi süreci Tanzimat devrinde hızlanmış, "devlet efendinin kulları"nın yerini "devlet kurumunun bürokratları"nın almasıyla devlet padişahın şahsından bağımsız bir hükmî (itibarî) kişilik kazanmıştı. Özellikle 1871'de Âlî Paşa'nın vefatından sonra kızışan Yıldız/Babıâli rekabeti, aslında eski ve yeni, hakikî ve hükmî devletlerin mücadelesiydi.

Sultan, hakikî ve hükmî devletler arasındaki bu ölümcül mücadeleyi bir modernleştirme/meşrûlaştırma dengesine kavuşturdu. Batı'dan gelen tehdit, zaten nötr ve mahrem sayılan hükmî devlet modernleştirilirken şahsî devletin meşrûlaştırılmasını gerektiriyordu. Modernleşme sürecinde devletin patrimonyal yüzü yeniden göründü, Sultan Abdülhamid'in şahsında hayırhâh (babacan ve dindar) devlet imajı dirildi; "gâvur padişahın" yerini "veli padişahın" almasıyla halk tarafından padişaha karşı ahlakî muhalefetin gerekçesi kalmadı ve millet ile devlet arasındaki itimat münasebeti yeniden kuruldu. Gümüşhânevî, Cevdet, Midhat gibi az sayıda yapıcı kanaat önderinin desteğiyle geleneksel devirde sıkça görülen, padişahların yönetici zümreler arasında denge politikasına dayalı güç kazanma usûlüne itibar etmeyen, onları devreden çıkaran Sultan, meşrûiyet mercii olarak doğrudan halka yöneldi.

O, seyfiye, mülkiye ve ilmiye gibi yönetici grupların silah, eğitim ve bilgi tekeline dayalı imtiyaz ve iktidarlarını kırarak geleneksel elit siyasetine dayalı çift başlı "içtimaî ve siyasî" meşrûiyet yerine doğrudan halka dayalı bir meşrûiyete yönelen ilk Osmanlı sultanı sayılabilirdi. Böylece o, İslâm'ın aydınlar tarafından bir siyasî muhalefet aracı, ideolojik silah olarak kullanılmasının da önüne geçerek hakikî bir kültürel uyanışın, bilinçlenmenin yolunu açmış oldu. Zira aşırı-siyasallaşma, kültürel bilinçlenmeyi gölgeliyordu. Sultan Abdülhamid'in istibdad denen depolitizasyonu, Tanzimat devrinin, sosyo-politik analizin nihaî olarak ircâ edilmesinin gerektiği kültürel öze zihinleri kör kılan aşırı-politizasyon trendine bir tepki idi (Gencer 2004c: 147). Şu halde devre has bu siyasî baskıyla aydınlanma, *istibdad* ile *tenevvür* arasında zâhiren tenakuz, ancak batınen tetabuk vardı.

Bu pazarlığın gayesini, "Osmanlı hükümetinin yapısal dönüşümünün Müslüman halk tarafından haklı olarak kabulünü, meşrûlaştırılmasını sağlama" şeklinde belirtebiliriz. Devlet, artık eskiden olduğu gibi yönetilenlerden pasif bir itaat veya yıkıcı muhalefet yerine tek taraflı ilân edilmiş normatif bir düzene bilinçli bir uyum bekliyordu. Müslüman kamuoyu, 1856 Islâhat Fermanı'na verdiği tepkiyle varlığını duyurdu. Ancak özellikle '93 Harbi'nde Rusya karşısında yaşanan yenilgi, Osmanlı insanında bekâ kaygısını zirveye çıkardı. Osmanlı kamuoyunu şoka uğratan bu hadise, halkta işleri yönetenlere havale yerine kaderine sahip çıkma hissini güçlendirdi (Karpat 2001: 153). Böylece Müslüman kamuoyu, Devr-i Hamîdî'de reaksiyondan aksiyona geçti. Artık *si-*

vik hümanizm kavramı uyarınca değişim sürecine katılacak bilinçli bir kamuoyuna ihtiyaç vardı.

Modernleşmenin getirdiği krizi gidermek için yeniden-meşrûlaştırmaya, bunun için de meşrûlaştırıcılara ihtiyaç vardı. Ancak modernleşme sürecinde devletin şeriattan giderek uzaklaşması sonucu şeriatın bekçisi ulemâ da meşrûlaştırmada zaafa düştü. Devletin dönüşümü sürecinde siyasî mukadderatı belirleyici eski konumlarını kayb ederek gözden düşen ulemâ, bir yol ayırımına gelmişti. Bir yandan aldıkları medrese eğitiminin zamanla çağın gerisine düşmesi, özellikle mekteplerle birlikte gelişmeye başlayan dünyevî eğitim ile medrese eğitimi arasındaki gerilim ve çelişkilerin büyümesi, diğer yandan ilmî hiyerarşide hâricî müdahale ve suiistimallerin yaygınlaşması, liyakat esasına aykırı uygulamaların artması sonucu hoşnutsuzluğun büyümesi, ulemânın gücünü kayb etmesine yol açan sebepler arasında sayılabilirdi (Mardin 1996: 138-50, 243-53). Bu durumda ulemânın çoğu pasif bir direnişe geçerken ancak Ahmed Cevdet gibi istisnaî âlimler, modernleşmenin getirdiği meşrûiyet krizini telafi için idarede yer almıştı.

Ali Suavi'de tipik örneğini bulan diğer bir ulemâ grubu ise, Yeni Osmanlı aydın hareketinin saflarına katılarak entelektüel ve politik aktivizmi seçti. Yaşadıkları şokun tesiriyle ifrat ve tefrit arasında salınan ulemânın devletin bekâ mücadelesinde yapıcı bir rol oynaması zor görünüyordu. II. Abdülhamid, 1859 yılında Sultan Abdülmecid'i tahttan indirmeye yönelik Kuleli Vak'ası'nda Şeyh Ahmed'in başı çektiğini, amcası Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) şeyhülislâmın fetvâsı ile hal'edildiğini görmüştü. Meşrûtiyet talebine dayalı bazı darbe girişimlerinde softaların da yer alması ve kendisine suikasta yönelik Çırağan Vak'ası'nda Ali Suavi gibi bir medreselinin başı çekmesi, II. Abdülhamid'in bu sınıfa karşı şüphesini arttırmıştı. Ulemâ ile 1890'larda doğan Genç Türk aydınları, II. Abdülhamid'e karşı muhalefette buluştu. Meşrûtiyet rüyasının kısa sürede bitmesinden sonra ise yalnız İslâmcı değil, bütün kesimlerde Devr-i Hamîdî'ye derin bir özlem kalacaktı (Sevük 1998: 14-17).

Sultan Abdülhamid'in trajedisi, kadersel değişim sürecinde hem eski, hem yeni seçkinlerle köprüleri atmak zorunda kalmasıydı. Zira bu süreçte iki uç tavra düşen ulemâ, eski düzeni korumak, yeni aydınlar ise kendi özlemlerine göre yeni bir düzen kurmak istiyorlardı. Oysa ona göre ülkenin bekâsı kaygısının zirveye çıktığı kritik bir süreçte bu iki uç tavır da tehlikeliydi. Hal'inden sonra dertleştiği kızına (Osmanoğlu 1984: 178)

dirayetli yöneticilerin giderek azaldığından yakınan Sultan, gerçekte bu süreçte çevresinde seçkin tabakadan güvenilecek çok az kişinin olduğunu görmüştü. O, ulemâ ile olduğu gibi, halktan kopuklukları gerekçesiyle eleştirdiği üdebâ (kalemiye-mülkiye) ile de köprüleri attı. Sultan, bazı ustalıklı denge politikaları ile askerîyenin desteğini aldığı gibi, *ubudiyet* gösteren bir *bendegân élite*'i yaratmaya çalıştı. Ancak hepsinde görülen, seçkin tabakasına girdikten sonra halktan kopma, şahsî menfaatlerini kollama eğilimi oldu (Berkes 1978: 204).

İslâm toplumunda asıl kanaat önderleri, toplumu irşat eden, edep veren meşâyıh ile üdebâ idi; tekke, iki kesimin buluştuğu, toplumun eğitildiği ortak kanaldı. Modernleşme sürecinde Batılılaşan devletten koptukları veya ona adandıkları için halktan kopan ulemâ ile üdebâya istisna olarak olumlu mânâda dönüşen Ahmed Cevdet, Namık Kemal ve Ahmed Midhat gibi önder âlim ve edipler çıkmıştı. Toplumun asıl eğiticisi meşâyıh ise nüfuzunu sürdürüyordu. Bu bakımdan II. Abdülhamid devri İslâmî aydınlanma hareketinin başını "üç Ahmed"in çektiği söylenebilirdi: Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (1813-1893), Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) ve Ahmed Midhat (1844-1912). Bunlar olmasaydı Sultan'ın yeniden-meşrûlaştırma siyasetinin amacına ulaşması mümkün değildi.

Devlet ile halk arasında gerçekleşecek zımnî pazarlığın gerektirdiği bilinçli bir kamuoyu, en geniş mânâsıyla eğitim sayesinde oluşturulacaktı; formel olarak okulların ve artan okuryazarlığa bağlı enformel eğitimin aracı basın-yayının sayesinde. Hiyerarşik bir içtimaî felsefeye dayalı geleneksel çağda bilgi ve eğitimin seviyesi, *avam* ve *havas* şeklinde ayrılan insan kesimlerine göre ayarlanmıştı (Marlow 2002: 53-4). İslâm geleneğinde imtiyaz ve iktidar amacıyla bilginin gizlenmesine izin verilmezken, "toplumsal hijyen" açısından "bilginin kontrolü" anlayışı benimsenmiş, avamın, idrak ve hazım kapasitelerini aşan spekülatif-faydasız bilgiden uzak tutulmaları amaçlanmıştır.

Diğer taraftan Doğu'da bazı seçkinlerde kolay kontrol ve yönetim açısından halkın cahil ve bilinçsiz bırakılması eğilimini bile bulmak mümkündü; ancak ülkeleri sürekli kadersel tercihlere zorlayan kitle politikası çağında böyle bir tavır, toplu intiharı göze almak mânâsına gelecekti. Ahmed Midhat'a göre, "hakikatler halk arasında yayılmayıp da yalnız kodamanlar dâiresinde kalırsa halkın aldatılması ve aldanması mümkündür.... hakikatleri saklamak halk için de, kodamanlar için de,

hükümet için de, hatta hükümdarın kendisi için de bir hizmet sayılamaz" (Karal 1988: 407). Osmanlı'nın inhitatında toplumsal ahlakın bozukluğunu, tembellik ve kaderciliği birinci sebep olarak gören Sultan Abdülhamid ise bir çalışma ahlakının (Karal 1988: 250, 253, 437) inkişafını hedefler.

Bu sebeple özellikle Sultan ile birlikte sağ kolu sayılabilecek Ahmed Midhat, tam bir eğitim seferberliğine girişti. Son yıllarda giderek artan çalışmalar, Abdülhamid devrindeki büyük eğitim hamlesinin boyutlarını ortaya koymuştur (Alkan 2000, Ergin 1977, Fortna 2002, Kodaman 1990, Somel 2001, Tekeli 1993). Sultan Abdülhamid, danışmanlarının veya şartların sevkiyle de olsa XIX. asır İslâm dünyasında eğitimin modernleşme sürecinde kazandığı önemin bilincine varan ve hakkını veren hükümdar oldu.

O, modern devletin inisiyatifine kalan, modernleşmenin ve sanayileşmenin altyapısını oluşturan iki temel alanda, demiryollarına dayalı ulaşım ve teknik eğitim alanlarında olduğu kadar, politik modernleşme ve merkezileşmenin getirdiği kamusal seferberlik ihtiyacına karşılık olarak popüler eğitim ve bilinçlenme alanında da gereken atılımı yaptı. Böylece o, üç koldan bir eğitim seferberliği başlattı. Birincisi, formel, genel ve teknik eğitim kurumlarının inşâsı, ikincisi, ortaöğrenimde ahlak dersleri yoluyla geleceğin vatandaşları öğrencilere yeni bir zihniyet kazandırma hamlesi (Fortna 2000) ve üçüncüsü "Hâce-i Evvel" Ahmed Midhat'ın başöğretmenliğinde umumî bir eğitim, aydınlanma ve kamuoyu yaratma kampanyasının başlatılması.

Bütün geleneksel sistemler gibi Osmanlı Devleti'nde de eğitim dinî temelli idi. Modernleşme ise tabiatıyla eğitimde de sekülerleşme getirecekti. Merkezileşme yolunda modernleşen bir devlet, kendi ideolojisini aşılamak ve ihtiyaç duyduğu rasyonel bürokrat kadroları yetiştirmek için en azından tebaasının din ve inanç farklılıklarını dikkate almayan tarafsız bir eğitim sistemi kurmak zorundaydı (Ortaylı 1987: 144). Ancak Tanzimat ricali, modernleşme sürecinde az-çok taşıdıkları meşrûiyet kaygısından dolayı dinî'den tamamıyla seküler bir eğitim sistemine geçemediler. Bunun yerine dinîlerin yanında seküler eğitim kurumları kurarak, fiilî durum yaratarak tedricî bir geçişi hedeflediler. Giderek güç kayb eden ulemâ da bu eğitimsel düalizme fazla direnemedi; böylece "medrese/mektep" olarak bilinen iki rakip, çelişkili zihniyetin ülkenin mukadderatı üzerindeki mücadelesi Cumhuriyete kadar devam etti.

Modern eğitim sisteminin temelleri Tanzimat devrinde atılmış, ancak yeni eğitim kurumları İstanbul ile sınırlı kalarak İmparatorluğa yayılamamıştı. Tüm İmparatorluğu kapsayan kitlesel eğitime Sultan Abdülhamid devrinde geçildi. Hızla yaygınlaşmasına karşılık artan ihtiyaca göre gene de yetersiz kalan ilk ve ortaöğretim alanında kamusal okullar yanında İstanbul'da özel okullar da açılmaya başladı. Sultan Abdülhamid, tabiatıyla yeni bir vatandaş tipi yetiştirmek için ilk ve özellikle ortaöğretimde atılıma ağırlık verdi. Ortaöğretim karşısında ilköğretimin nisbî geriliği, devre yönelik temel tenkitlerden birini oluşturur (Berkes 1978: 360).

Ortaöğretimde hedef, İslâmî öğretiye dayalı bir vazife ahlakını benimsemiş vatandaş tipinin yetiştirilmesiydi (Fortna 2000). Sultan, yükseköğretime ancak meslekî eğitim ihtiyacının gerektirdiği kadar yatırım yaptı. Devletin ihtiyaç duyduğu kadroları yetiştirmek için hukuk, mülkiye, mühendislik, veterinerlik ve tıp alanlarında müstakil yüksek öğretim okulları açıldı. Ancak bunların Dârülfünûn adıyla genel bir üniversite çatısı altına toplanması projesi, siyasî ihtiyatkârlık ve çeşitli aksilikler yüzünden sıklıkla akamete uğradı. Çünkü profesyonel yetiştirmenin ötesinde üniversite, objektif müfredatından dolayı siyasî gidişatı sorgulayacak aydınlar da yetiştirecekti.

Kamusallaşma ve şeffaflaşma esprisine dayalı modernleşme, iletişim denen enformel eğitimin aracı matbuat (basın-yayın) alanında da toplumsal seferberlik yoluyla bilginin kamuya mâl edilmesini gerektiriyordu. Siyasî modernleşme sürecinde hayatî işlev görecek kamuoyu oluşturma yolunda okur-yazarlığı öğretecek ilk ve ortaöğretim kurumları gerekli ama kâfi değildi; münhasıran okuryazarlığı arttırmanın ötesinde, basın-yayın sayesinde bilinçli bir vatandaş tipi yetiştirmeye ihtiyaç vardı. Osmanlı'da ilk gazete, 1831'de II. Mahmud tarafından kurulan *Takvîm-i Vekâyi* idi. Osmanlı otoritesinin böyle bir gazete çıkarmaktaki amacı, büyük ihtimalle, aynı yıl Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı Mısır krizinden dolayı iç olduğu kadar dış kamuoyuna da seslenerek gücünden yararlanmaktı. Nitekim *Takvîm-i Vekâyi*, çıkışından itibaren Mehmed Ali Paşa'ya çatarak yayın organı *el-Vekâi'u'l-Mısriyye* ile polemiğe girmiş, bazen uyduruk haberler, bazen de abartılı yorumlarla Osmanlı politikasının propagandasını yapmıştır.

1843 yılında İngiliz William Churchill, yarı resmî Osmanlı gazetesi *Ceride-i Havâdis*'i çıkarmıştır. 1860 yılında ise bağımsız Türk gazete-

ciliğinin babası ve Yeni Osmanlıların öncüsü sayılan İbrahim Şinasî, Agâh Efendi'yle birlikte *Tercümân-ı Ahvâl*'i yayın hayatına sokmuştur. Bu, olayların rutin raporunun ötesinde, okuyucuları bilinçlendirerek ve siyasî otoriteyi eleştirerek gerçek "kamuoyu oluşturma" misyonuyla yayın yapan ilk gazete olmuştur. İki yıl sonra ise Namık Kemal'i de yanına alarak *Tasvîr-i Efkâr* adlı kendi gazetesini kuran Şinasî, bu misyonu daha da ileri götürdü.

Bu alanda Sultan Abdülhamid devrinde karşımıza "tek kişilik bir ordu" çıkıyordu: Ahmed Midhat (1844-1912). Şinasî ve Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılar, bir kamuoyu oluşturulması yolunda belli bir mesafe almışlardı, Midhat, bu süreci neredeyse tek başına daha ileri götürdü. Kâfi kurumsallaşmanın sağlanamadığı kritik bir geçiş devrinde tabiatıyla iş, onun gibi büyük adamlara kalacaktı. Basın-yayın alanındaki çok yönlü, azimli faaliyetleriyle hakikatlerin halk arasında yayılması, halkın gözünün açılması, kısaca "popüler aydınlanma" misyonunu üstlenen Ahmed Midhat, "Hâce-i Evvel" lakabıyla tarihe geçti.

Ahmed Midhat, 1878'de Sultan'ın talimatıyla *Tercümân-ı Hakîkat* gazetesini kurdu. Sultanın İslâmî devletçi siyasî felsefesini yansıtmanın yanında akla gelebilecek her türlü konu hakkında zengin bilgi sunan bu gazete, böylece 1878-1908 devrinde en etkili modernist araç oldu (Karpat 2001: 132). Bir yayıncı olarak Ahmed Midhat sayesinde Batı'dan çevrilen popülerleştirilmiş edebiyat ve bilim eserleri, Osmanlı insanının ufkunu açarak hasbî bir okuyucu tipinin doğmasına vesile oldu (Berkes 1978: 362, Lewis 1962: 185-6). 1839-1877 yılları arasında Fénelon'un *Télémaque* gibi nisbeten popüler eserleri dışında Batılı felsefe klasiklerinden hiçbiri Türkçeye tercüme edilmemişti.[7] 1860 ve '70'li yıllarda ise Osmanlı Türkleri arasında felsefeye ilgi artmaya başladı. Ahmed Midhat, Diogenes gibi Yunan filozofları hakkında birçok makale yazdı; Diogenes ismi, Teodor Kasap'ın popüler mizah gazetesi *Diyojen* sayesinde popüler oldu (Strauss 2003).

Sultan Abdülhamid devrinde siyasî hürriyetler kısıtlanır, siyasî veya açıkça anti-İslâmî yayınlara yönelik sıkı bir sansür uygulanırken, katlanarak artan okuryazarlık oranıyla birlikte çıkan bir sürü gazete ve dergi, binbir kitap, gerek İslâm medeniyeti, gerekse de ilerleyen Batı medeniyetinin çarpıcı gücü hakkında taze ve çeşitli bilgiyi geniş ölçüde halka

[7] Bu konuda 1859'da Fénelon'un *Télémaque* tercümesi gibi istisnaların dökümü için bkz. Mardin 1996: 257-275.

yaymayı başardı (Karpat 2001: 134). 1820-1908 devrinde basılan eserlerin konularına göre istatistiği, devirdeki atılımın çapı hakkında kâfi fikir vermektedir.[8]

Şu halde bizzat Sultan Abdülhamid'in de ifade ettiği gibi (Okay 1989: 8) kültürel bilinçlenme, ancak depolitizasyon ile mümkündü. XIX. asrın ikinci yarısından itibaren Münif Paşa ve Ali Suavi gibilerin aydınlanma çabaları, politik kaygılara kurban olmuştu. Entelektüel ürünlerin bu politizasyonu süreci, kısa vadeli siyasî hedefler yüzünden esas kültürel hamle gayesini gölgelemişti (Mardin 1966b: 270). Aydınların toplumu dönüştürmek için izledikleri siyasî ve harsî ağırlıklı yolların başarı derecesi, en iyi Namık Kemal ve Ahmed Midhat misallerinde mukayese edilebilirdi.

Niyazi Berkes'e göre (1978: 363, 365) Kemal, uğruna hayatını harcadığı halde halka somut bir şey anlatamamıştı. Gelişmeler, siyasî bir devrimin, özne, ister padişah, isterse sadrazam olsun, tepeden değil, halktan gelmesi gerektiğini savunan Şinasî'yi haklı çıkarmıştı. Bunun için de ütopik devrim projeleri kurmak yerine halkı aydınlatmak gerekti. Ahmed Midhat, romantik bir devrimcilik yerine, gerçekçi bir aydın tutumuyla halka ulaşmayı başararak, toplumsal ve kültürel alanlarda yeni ölçü ve değerler aşılamaya çalışarak "Hâce-i Evvel" lakabını kazandı. Osmanlı insanında, yüksek seviyeli Tanzimat tercümelerinin gerçekleştiremediği açılımı, elit zümreler tarafından küçümsenen Abdülhamid devri popüler, avamî eserler başarmıştı.

Sultan Abdülhamid devrinde "depolitizasyon ile entelektüelleşme" arasında olduğu gibi ilk bakışta çelişkili görünen başka trendler de yaşanıyordu. Halkın, Batı-merkezli çağdaş dünya hakkında olduğu gibi, İslâm dini ve tarihi hakkında bilgi kaynakları da bu devirde arttı. Bu tabiiydi, çünkü kritik modernleşme sürecinde halk, mukadderatına yön vermek için karşısındaki alternatif yollar hakkında geniş ve eleştirel bir perspektif edinmek zorundaydı. Böylece okuryazar kesim, Batı medeniyeti hakkında dar, siyasî ve önyargılı bir perspektif yerine, daha geniş ve eleştirel bir vizyon edinebilmiş ve bu sürecin sonuçları, tasarlansın tasarlanmasın, sekülerleşme süreci üzerinde etkili olmuştur. Diğer taraftan İslâm hakkında artan ilk el bilgilenme kaynakları, modernleşme ve sekülerleşme sürecine tepki olarak yeniden-İslâmîleşme sürecini hızlan-

[8] Koloğlu 1998: 406. Mizancı Murad'ın Abdülhamid dönemi yayın faaliyetiyle ilgili incelemesi hakkında da, Lewis 1962: 184.

dırmıştır. Böylece devirde sekülerleşme ile İslâmîleşme birbirine paralel seyr eden zıt süreçler olarak belirmişlerdir.

Sultan Abdülhamid'in gerek Batı, gerekse de İslâm kültürü hakkındaki ilk elden bilgilenme kaynaklarını halkın kullanımına sunması, onlar üzerindeki aydın ve ulemânın tekelini kırmak içindi. İslâmî ortodoksiyi formüle eden Gazâlî'nin belli başlı eserlerinin onun tarafından Türkçeye tercüme ettirilmesi, bunun içindir.[9] Bu devirde bir bütün olarak felsefe ve edebiyat alanında İslâmî edebiyatın Türkçeye tercümesi görülmemiş derecede arttı. Hilmi Ziya Ülken (1997: 320), "Şarktan en çok tercüme yapılan ve en mühim eserlerin nakledildiği devir, garp tesirlerinin gittikçe kuvvetlendiği ve büyüdüğü bu on dokuzuncu asırdır" demektedir. Eğitimin yaygınlaşması, İslâmî ilimlerin medreseden taşarak kitleleşmesi, ulemânın dinî dogmatik metinleri yorumlama tekelinin kırılması, aydınların kitleye hedef gösterirken doğrudan kaynaklara atıf yapması, geleneksel "avam/havas" çifte söyleminin geçerliğini ortadan kaldırmıştır (Türköne 1994a: 30).

Aslında yakın çağlarda Lale (1718-1730), Nizam-ı Cedit (III. Selim) (1789-1807), II. Mahmud (1808-1838), Tanzimat (1839-1876) ve Abdülhamid (1877-1909) gibi bütün reform devirlerinde klasiklerin tercüme edildiği bir kültür hamlesi görülebilirdi. Dahası bunlar doğrudan tercüme değil, uyarlama ve genişletme şeklinde orijinal çalışmalardı. Mesela Lale Devri'nde Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmet Sâhib Efendi tarafından İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinin yaklaşık üçte ikisi çevirilmiş, Ahmet Cevdet tarafından tamamlanan tercüme, 1277 (1860) yılında yayınlanmıştır.[10] Keza Osmanlı aydınları tarafından çok tutularak Namık Kemal'e kadar sürekli okunan Bahâüddîn İbşîhî'nin (790-850/1388-1446) *el-Müstatref fî Külli Fennin Müstazraf* adlı ansiklopedik eseri de II. Mahmud'un emriyle Türkçeye genişletilerek çevrilmiştir.[11]

---

[9] Ülken'e göre (1979: 131; ayrıca 1997: 321-2) Tanzimat zihniyetine uyacak şekilde Batılı, özde Doğulu olmaya çalışan Sultan Abdülhamid, İmâm-ı Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*, İslâm kültürünün bir muhassalası sayılan ve asırlardır Osmanlı kültür çevrelerinde aslından okunan *İhyâu 'Ulûmi'd-din* ve *el-Munkızü mine'd-Dalâl* gibi klasik eserlerini Türkçeye tercüme ettirmişti.

[10] İbni Haldun, *Mukaddime-i İbn-i Haldun'un Fasl-ı Sâdisinin Tercemesi*, çev. Ahmet Cevdet Paşa, Takvimhâne-i Âmire, İstanbul 1277/1860.

[11] İbşihî'nin eseri, irâde-i seniye ile Ekmekçizâde Ahmed Efendi tarafından tercüme edildikten sonra yine irâde-i seniye ile vak'anüvis Esad Efendi tarafından çoğu maddesi (ilm-i muhâdârat) zeyl edilmiş ve ibâresi tezyin edil-

E. Kültür Savaşına Karşı Osmanlı

İngiltere'nin XIX. asrın ikinci yarısında Türklükle özdeş İslâm'ı mahkûmiyete yönelik kültür savaşına Osmanlı ve İslâm dünyası doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki tür karşılık vermiştir. Müslüman aydınların savaşın sıcak anında İngilizler başta olmak üzere Batılı aydınlara karşı matbuat yoluyla mücadele vermesi, doğrudan karşılık olarak görülebilirdi. Onların uzun vadede XIX. ve XX. asırda İslâm'ı yeniden yorumlamaya yönelik bütün mesaileri ise aslında "İslâm, mâni'i terakkîdir" tezine karşı antitez şümulüne giriyordu.

Müslüman kamuoyunun 1856 Islâhat Fermanı ve 1875-76 Balkan olaylarına verdiği tepki vesilesiyle Batı'nın açtığı kültür savaşı, Müslüman kimlik idrakini dramatik olarak değiştirdi. Müslüman halk, geleneksel olarak aşağılayıcı bir şekilde "kâfir" olarak idrak ettiği Avrupalıları şimdi "zâlim" olarak idrak etmeye başladı, yavaş yavaş zâlim Batılılara karşı mazlûm Müslüman Doğu'nun direnişi hissine kaydı. Halk, iki dinin ötesinde iki zihniyetin hem sıcak, hem soğuk savaş olarak tarihî karşılaşmasının şuuruna varmaya başlamıştı. Bu konjonktürde, mikro tarih perspektifinden incelemelerle halkın hissiyatına vukuf imkânımız olmasa da aydınların yazdıklarından bir fikir edinmek mümkündü.

İslâmî değer, müessese ve pratiklerin tedricen içtimaî hayattan çekilmesi, ufuktaki zorlu bir kültür savaşını haber veriyordu. 1860'lara gelindiğinde ulemâ ile muhafazakâr kesimler, tam bir kültür savaşının patlak vermek üzere olduğunu ve bu savaşta kayb eden tarafın kendilerinin olabileceğini anladılar. Bir dünyagörüşü ve hayat tarzı olarak İslâm'ın tarih sahnesinden çekilmesi süreci başlıyordu. Bu noktada İslâm ve temsilcileri sessiz kalamazdı; zira İslâm dünyasının mevcut maddî zaafı, onun tarih ve medeniyet başarısını gölgeleyemezdi. Böylece İslâm'ın kültürel muhtevası öne çıkarıldı ve Batı medeniyetine karşı üstünlüğü vurgulandı (Mardin 1994: 184). Artık amaç, asırlar içinde oluşturulmuş ortak kültürel mirastan moral güç almaktı. Müslümanlar, parlak bir geçmiş

---

miştir ki dinî hikâye ve hikmetli sözlere ait eserlerin en yararlısı ve seçkinlerindendir. Esad Efendi, ilâve ve tashih ettiği yerleri işaretlemiştir. İki büyük cilt halinde tertip edilmiş ve birinci cilt 1261, ikinci cilt 1263 tarihlerinde basılmıştır: Ebü'l-Feth Behâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-İbşîhî, *Mahmûdü'l-Eser fî Tercemeti'l-Müstatrefi'l-Müste'ser*, Terc. Ekmekçizâde Hafız Ahmed-Sahhaflar Şeyhizâde Mehmed Esad, 1261-1263, 3+757, 3+754. toplam 1453 s. İstanbul: Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmire (Gencer 2010c).

özlemiyle güzel bir gelecek hayali arasında salınarak mevcut moral çöküntüyü aşmaya çalışıyorlardı.

Bu konuda Ahmed Fâris Şidyâk'in (1804-87) diğer Müslüman aydınlara tekaddüm ettiğini görüyoruz. İslâm-karşıtı İngiliz kültür savaşının başlamasından çok önce Şidyâk önce İngiltere'ye, oradan da 1857'ye kadar kaldığı Fransa'nın başkenti Paris'e gitmiştir. İngiltere'de tanıştığı oryantalistlerin kibrinden infiale kapılan Şidyâk, 1855'te Paris'de yayınladığı eserinde Batı medeniyetini ve oryantalist aydınlarını şiddetle eleştirdi (al-Bagdadi 1999). Onun gibi Doğulu Hıristiyanlar, geçmişte Haçlı Savaşları esnasında da olduğu gibi aslında karşılaşmanın iki din, Hıristiyanlık ile İslâm arasında olmaktan çok, iki farklı medeniyet ve dünyagörüşünü temsil eden iki coğrafya, Doğu ile Batı arasında olduğunu sezmişlerdi; bu yüzden onun gibi birçok Arap Hıristiyan, zâlim, sömürgeci Batı'ya karşı, mazlûm Doğu'nun liderliğini üstlenen Osmanlı safında yer aldı. 1860 yılından kısa bir süre önce Müslüman olan Şidyâk, Sultan Abdülaziz'in daveti üzerine gittiği İstanbul'da 1861'den 1884'e kadar süren yayınıyla Arap kamuoyunda oldukça etkili olan Arapça *el-Cevâib* gazetesini çıkardı (Karpat 2002: 124). O, hayatının sonuna kadar sömürgeci Batı medeniyetine karşı Osmanlı ve İslâm davasını savunmaya devam etti.

Ahmed Fâris Şidyâk'ın ardından aynı çizgide, Tunuslu Hayreddin (Mzali 1997) ve Şekib Arslan (1971) da bu propagandaya karşı Arapça-konuşan dünyada Osmanlı ve İslâm davasını savunmayı sürdürdüler. Bu kampanyaya karşı Yeni Osmanlı mensuplarından en kararlı mücadeleyi Ali Suavi verdi. Onun, bu mücadelesinde belki de ana ilham kaynağı, Türklerin Müslüman olduktan sonra medeniyet âlemine yaptıkları katkıları hakkıyla takdir eden, samimî Türk hayranı, İskoç diplomat ve yazar David Urquhart (1805-1877) idi. Urquhart, *Diplomatic Review* adlı gazetesinde 1876 Bulgar olaylarında Türkiye'nin haklılığını savunan birçok yazı yazdığı gibi Suavi'nin konuyla ilgili makalelerine de gazetesinde yer verdi (Çiçek 2010: 11, 49). Cumhuriyet devrinde sıkça yapıldığı gibi yanlışlıkla Türkçülük akımının müjdecisi sayılsa da gerçekte Suavi de onun gibi geleneksel olarak Türkçe ve Batı dillerinde olduğu "Türk" kelimesini "Müslüman" karşılığında kullanıyordu. Bu bakımdan Türklerin İslâm ve medeniyet âlemine yaptığı hizmetleri sergileyen ça-

lışmaları, aslında Türklükle özdeşleşmiş İslâm'ı mahkûm eden İngiltere'nin başını çektiği Avrupa'ya karşı reddiye amacını taşıyordu.[12]

İngiliz kültür savaşının en kızıştığı 1867-68 yıllarında Paris ve Londra'da bulunan Suavi'nin "Malûm ola ki Kur'ân-ı Azîmüşşân" diye başlayan yazısı "The Koran not Opposed to Constitutional Government" ve "Müslümanlık Terakkîye Mâni' Değildir" başlıklı yazısı "Mohammedanism not Opposed to Civilization" başlığıyla tercüme edilerek yayınlandı.[13] Diğer taraftan o, belki de Osmanlı'da Hıristiyan misyonerlerin *Hıristiyanlaştırmayı* artık *medenileştirme* adı altında yürüttüklerine ilk dikkat çekendi. Bu arada o, dostluk kurduğu İngiliz parlamenterler aracılığıyla bir taraftan Osmanlı'nın içişlerine müdahale ederek yerleşik siyasî düzenini bozan, diğer taraftan da onu despotizmle suçlayan İngiliz politikacılara karşı kulis de yapıyordu.

Aydınlanma'da ilk kullanıldığı şekliyle *medeniyet*in, *medenî* kanunun, vahşi bir topluma has askerî kanunun yerini aldığı toplum mânâsına geldiği düşünüldüğünde *barbarlık*, *despotluğun* orijinal mânâsı sayılabilirdi. Karmaşık yapılarının incelikle düzenlenmesi ihtiyacından dolayı *imparatorluklar* denen büyük ülkeler, gelişmiş, müdevven hukuk ile temayüz ederler. Justinian, Süleyman, Napoléon'un hepsi hukuk kodlarıyla nam salmıştı; Batı'ya hukuku armağan eden Roma idi. Mâverâünnehir'de yetişen en büyük fıkıhçılar Türk kökenli olduğu gibi, Osmanlı âlimlerinin en orijinal katkıda bulunduğu ilim de fıkıhtı.

Nitekim Gladstone'un Osmanlı'ya yönelik despotizm suçlamaları üzerine milletvekili Butler Johnstone, 8 Şubat 1876'da Avam Kamarasında yaptığı konuşmada 1856 Kırım Savaşı'ndan sonra Avrupalı ülkelerin baskısıyla Âlî Paşa'nın ülkenin geleneksel anayasal rejimi yerine keyfî bir hükümete geçtiğini, keyfî idareye alışmamış Türkler bunu kaldıramayacakları için eski şer'î düzene dönmekten başka çare olmadığını savunur. Bunun üzerine yazdığı yorumda David Urquhart da Kırım

[12] Suavi, Türk başlıklı yazısına şöyle başlar: "Avrupa'da *race* (ırk) meselesi var. Yani bir kavmin kabiliyet ve istidadına hükmetmek için mensup olduğu şa'be nazar eylemek itikadı var. Bu ehl-i nazardan bazı meşâhîr, Türkleri mesail-i zihniyeden ârî, yalnız kaba bir kahraman gibi mütalaa ediyorlar. Bu mütalaanın yanlış olduğunu göstermek isterim" (Kaplan 1974: II/497-505, Çelik 1994: 124-32, 178, 206, 286, 524, 605, 615-34).

[13] Makale, önce *Echo d'Orient*'de 1 (May 1868, s.35) yayınlandıktan sonra *Littell's Living Age* 1251 (23 May 1868): 504-5 ve *Public Opinion* mevkutelerinde yeniden yayınlanmıştır (Johnson 2012: 91).

Savaşı'nın ardından Batı'nın dayattığı reformlar yüzünden eski düzenini kayb eden Türklerin kanunsuzluğun ızdırabını çektiğini söyler (Çiçek 2010, Çelik 2002; 1994: 126, 580-1).

1866'da Ermeni Filip Efendi tarafından çıkarılan ve Ali Suavi tarafından yönetilen *Muhbir*, gerek iç, gerekse de dış politikada devrimci fikirleri yayan ilk gazete oldu. *Muhbir*'in Kasım 1868'de yayın hayatına son vermesinden sonra aynı yıl Filip Efendi'nin Ali Raşid ile birlikte çıkarmaya başladığı gazetenin başlık ve altbaşlığı, Suavi'nin İngiliz kültür savaşına karşı açık tavrını yansıtıyordu: "*Terakki*: Menâfi'-i Şarkıye ve Umûr-ı Düveliyeye Dâir Türk Gazetesi." Ancak bu gazete de fazla uzun ömürlü olmadı.[14]

Sultan Abdülaziz (1861-1876) devrinde başlayan İngiliz kültür savaşına karşı daha çok Ali Suavi gibi aydınların ferdî inisiyatifiyle mücadele verildi. Ancak bu savaşın doruğa çıktığı Sultan Abdülhamid (1876-1909) devrinde daha sistematik bir mücadele yürütüldü. Osmanlı yönetimi, "barbar Türk ve yobaz İslâm" temasına dayalı İngiliz kampanyasına karşı bir taraftan medeniyet, diğer taraftan İslâm'ın savunmasına yönelik bir karşı-kampanya yürüttü. İngiliz kampanyasının tâ temelinde güç mücadelesi yattığı için de bu medeniyet ve İslâm uğruna mücadele, üçüncü olarak siyasî mücadele ile desteklendi.

Öncelikle İngiliz kültür savaşı esnasında dikkat çeken bir olgu, Yahudi kökenli filologların Türk tarihi, dili ve edebiyatı konusunda Batı dillerinde çalışmalar yapmasıdır. Arthur L. Davids,[15] Arminius Vambéry, Léon Cahun, Constantin Borzecki, Friedrich Wilhelm Radloff, E. J. W. Gibb, Vladimir Minorsky ve Paul Horn gibi ilginç bir şekilde hepsi Yahudi olan filologlar, Türklerin medeniyet alanındaki katkılarını vurgulayarak Avrupa'nın mensup olduğu da Turan-Ârî ırkından geldiğini ispatlamaya çalışmışlar ve böylece XX. asırda ortaya çıkacak Türk milliyetçiliğinin bilimsel altyapısını hazırlamışlardır.[16] Bunların Yeni Osmanlılar

[14] Haftada altı gün yayınlanan ve bir gün mizah ve kadınlara ilişkin ek veren ilk gazete olarak dikkat çeken *Terakki*, hükümete yönelik ağır eleştirilerinden dolayı 1870 ve 1874'te iki defa kapatıldı (Çelik 1994: 72).

[15] Ali Suavi de Türklerin ilim ve felsefeye yaptığı katkıları anlatırken Türkler hakkında müsbet değerlendirme yapan Davids'i şahit gösterir (Kaplan 1974: II/500).

[16] Mustafa Celaleddin Paşa ismini alan Constantin Borzecki'nin *Les Turcs Anciens et Modernes* isimli Fransızca eseri 1869'da İstanbul'da yayınlanmıştı. Avrupa'da sürgünde bulunan Namık Kemal dâhil Yeni Osmanlılar ile ilişkisi

ve Genç Türkler nesliyle şahsî ve fikrî etkileşimleri hakkında daha derin çalışmalara ihtiyaç vardır.

Ziya Paşa ve Ahmed Midhat'ta görüldüğü üzere Osmanlı aydınları, İngilizlere karşı bir taraftan İslâm ve medeniyetini müdafaa, diğer taraftan Hıristiyan din ve medeniyetini tenkit şeklinde iki yönlü bir apolojetik mücadele verdi. Ziya Paşa, bir taraftan yazı ve şiirlerinde "İslâm, mâni'-i terakkîdir" sloganını tenkit ve hicv ederken, diğer taraftan Viardot'nun *Endülüs Tarihi* ve Lavallée'nin *Engizisyon Tarihi* adlı eserini tercüme etti. Bu iki eserin birlikte tercümesinin amacı açıktı: Müslümanların Akdeniz medeniyetine en parlak katkıları yaptığı sırada Engizisyon tarafından kullanılan insanlık dışı işkence metotlarıyla dolu kirli sicilini ortaya koyarak Avrupa'nın Osmanlı ve İslâm'ı barbarlıkla suçlamaya yüzü olmadığını göstermekti. Ahmed Midhat, Sultan Abdülhamid'in talimatıyla 1880'de *Tercümân-ı Hakikat*'ta, "İslâm ve Medeniyet veyahut Hala İngiltere Münasebeti" başlıklı bir dizi makale yazarak İngiltere'yi, Şark Meselesi'ni ideolojik bir mücadele havasına soktuğu, İslâm'ın imajını çarpıtarak bu imajı Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale aracı olarak kullanmaya çalıştığı gerekçesiyle eleştirmiştir (Karpat 2001: 197). Diğer taraftan Midhat, John William Draper (1811-1882) 1874'te çıkan *History of the Conflict Between Religion and Science* (Din ile Bilim Arasında Çatışmanın Tarihi) adlı kitabını 1895'te Türkçeye çevirdi. Draper, bu kitabında Masumiyet Doktrini gibi Papalığın yeni fermanlarını eleştirerek Katolikliği hedef alırken İslâm ve Protestan Hıristiyanlığı bilime daha sıcak duran dinler olarak değerlendiriyordu. Midhat'ın elinde Draper, İslâm ve bilimin müdafii ve İslâm'ın Hıristiyanlığa üstünlüğünü teyit eden bir yargıca dönüşmüştü.[17]

Şemseddin Sami (1302: 18-9), 1296/1879 yılında çıkardığı *Medeniyet-i İslâmiye* adlı eserini Fransız oryantalizminin Arap medeniyeti tezine karşı kaleme almıştı. Ona göre "İslâm medeniyetine Arap medeniyeti ismini vermek isteyenler" bazı en büyük İslâm filozoflarının milliyetini araştırsalardı "İslâm medeniyetinin, bütün İslâm milletlerinin müşterek

---

1860'lara kadar geri giden Léon Cahun'un 1896 yılında yayınladığı *Introduction a l'Histoire de l'Asie, Turcs, et Mongols, des Origines à 1405* (Paris: Armand Colin et Cie Éditeurs, 1896) Gustave Le Bon'un Arap medeniyeti konusundaki eserinin Arap dünyasında gördüğü işlevi görmüştür (Kushner 1977: 10, 30, 33.).

[17] John William Draper, *Nizâ-ı 'Ilm ü Din İslâm ve 'Ulüm*, Terceme, Ahmed Midhat (Dersaadet, 1313/1895-1896).

eseri olduğunda şüpheleri kalmazdı." Bunu aynı yıllarda ve daha sonra II. Meşrûtiyet devrinde yazılan ve bugün pek bilinmeyen benzer amaçlı başka birçok apolojetik eser izledi.[18] Bu arada önemli bir teşebbüs de Bursalı Mehmed Tahir'den (1861-1926) geldi. Bursalı, "Türkleri yalnızca akıncı makûlesi, kaba bir kahraman zanneden bir alay Türk düşmanının boş fikirlerini çürütmek için" 1897'de *Türklerin 'Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* başlıklı bir eser yayınladı; daha sonra yayınladığı *Osmanlı Müellifleri* adlı ünlü biyografi kaynağıyla bu çabasını genişletti.

Forster ve Muir'in de gösterdiği gibi görünüşte Hıristiyan ve Müslüman medeniyetleri arasındaki mücadele, aslında dinlerin temellerine dair bir mücadeleydi. Bu yüzden Osmanlı otoriteleri, İslâm dininin Arapça klasik eserlerinin yeniden yayınlanması yanında polemik eserlerini de yayınlamaya başladı. Hindistanlı âlim Rahmetullah (Kayravânî) Hindi'nin (1818-1891) Hindistan'daki İngiliz misyonerle giriştiği polemiğin ürünü *İzhâru'l-Hakk* adlı Arapça eseri 1867'de İstanbul'da yayınlandı.[19] Ayrıca o yıllarda Osmanlı ve İslâm dünyasında propaganda

[18] Tespitlerimize göre: Hasan Hüsnü Toyrani, *Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiye* (Dersaadet: Matbaa-i Nişan Berberyan, 1304/1886), Ali Vehbî, *Medeniyet-i İslâmiye Hakkında Birkaç Söz* (Bursa: Matbaa-i Emrî, 1308/1890-91), Tevfikzâde İsmail Tevfik, *Medeniyet-i İslâmiye ve İngiliz Müslümanları* (Dersaadet: Matbaa-i Der Nersesyan, 1326/1908), Mehmed Fehmi, *Medeniyet İslâmiyetle Olur* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1332/1913).

[19] William Muir daha sonra 1897'de yayınladığı *The Mohammadan Controversy* (Muhammedî Tartışma) adlı kitabına da aldığı *The Calcutta Review*'da çıkan bir yazısında, misyonerliği teşvik için Kuzeybatı Hindistan'da Seyyid Rahman Ali, Muhammed Kâzım Ali, Sayyid Ali Hasan ve Rahmetullah Hindî gibi Müslüman âlimlerle tartışmaya giren Alman misyoner Karl Gottlieb Pfander'in (1803-1855) zaferini anlatır (Bennett 1992). 1853'te Ekberâbâd'da Pfander ile Müslümanlar arasında yapılan bir tartışmadaki meseleler üzerinde Rahmetullah Hindî, ana dili Urducada *İzhâru'l-Hakk* (Hakkın Gösterilmesi) isminde bir eser yazarak bunu daha sonra Farsçaya çevirmiştir. Daha sonra hac için gittiği Mekke'de tanıştığı Osmanlı dostu müftü Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın (1816-1886) tavsiyesiyle eserini bu kez Arapçaya çevirmiştir. Arapça kitap, muhtemelen Dahlân'ın tavsiyesi ve Sultan Abdülaziz'in muvafakatiyle 1284 (1867) yılında İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de iki cilt olarak yayınlandıktan sonra da Ömer Fehmi ve Nüzhet Efendi tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir. Bir giriş ile altı bölümden oluşan ve "Tahrif, nesih, teslis, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'in Risaleti" şeklinde beş konuya odaklanan kitap, bizzat kutsal kitabı İncil'den çok sayıda iktibasla Hıristiyanlığa güçlü bir eleştiri getirmiştir (Aydın 1989: 86-7). Burada eserin İstanbul'daki Arapça yayın tarihi yanlış-

yapan özellikle Protestan misyonerlerin İslâm'a, Kitabına ve Peygamberine yönelttikleri ithamlara karşı Hacı Abdi Bey, Harputlu İshak, Sırrı Paşa ve Ahmed Midhat gibi yazarlar eser verdi (Aydın 1989: 100-7).

Hindistan'daki hilâfet hareketinin öncülerinden Seyyid Emîr Ali (1849-1928), 1891'de çıkan (t.y. 482-87) *The Spirit of Islam* adlı kitabında tarihî perspektiften İslâm'ı savundu. Benzer tenkitleri Hıristiyan medeniyetine yönelten ve kitabının sonunda Renan'ın ünlü konuşmasına da cevap veren Ali, Canon Malcolm Maccoll adlı Anglikan bir papazla, kendi yayınlarındaki güdülerine dil uzatan Wilfrid S. Blunt ve sözde 1876 Bulgar Vahşeti ve Osmanlı'nın Ortadoğu'daki rolüyle bağlantılı diğer konularda İngiliz kamuoyunun daha geniş bir kesimiyle polemiğe girdi. Blunt'ın bayraktarlığını yaptığı Osmanlı-karşıtı Arap hilâfeti projesine karşı Seyyid Emîr Ali yanında İslâm'ı benimseyen İngiliz yazar Muhammed Marmaduke Pickthall (1875-1936) ve Hint altkıtasında etkili diğer Müslüman aydınlar İngilizce yayınlarla etkin bir mücadele verdi. Birinci Dünya Savaşı ortamında yaşayan Türk dostu Pickthall, hayatını İngiltere ve İslâm dünyasında, Osmanlı'nın bekâsını ve Osmanlı hilâfeti liderliğinde İslâm dünyasının birliğini savunarak geçirdi (Stratton 2004).

Diğer taraftan İngiltere'ye karşı verilen medeniyet ve İslâm lehindeki bu mücadeleye paralel yürütülen siyasî mücadelede M. Halil Halid'in (1869-1931) ismi öne çıktı. Sultan Abdülmecid devri başlarında yetişen önde gelen ulemâ ve meşayihten Şabaniye tarikatı şeyhi Çerkeşli Mustafa Efendi'nin torunlardan olan ve 1869'da Ankara'da doğan Halid, İstanbul'da Sultan Beyazıd Medresesi'nin ardından girdiği İstanbul Hukuk Mektebi'nden 1893'te mezun oldu. 1894 yılında Londra'ya giderek İngilizce öğrenen Halid, 1897'de Londra'da Osmanlı Büyükelçiliği'nde konsolos yardımcısı oldu. Bu esnada bir taraftan İngiliz basınında yazı yazarken diğer taraftan da yakından izlediği Arap hilâfetine dair İngiliz plan ve faaliyetleri hakkında Sultan'a raporlar gönderdi.

---

lıkla 1886 olarak verilmiştir). Bu öneminden dolayıdır ki eser, Fransızcaya ve daha sonra İngilizceye de çevrilmiştir (*Idh-har-ul-haqq, ou, Manifestation de la Vérité* de el-Hage Rahmat-Ullah Efendi de Delhi (un des Descendants du Calife 'Osman-ben-'Affan); Traduit de l'Arabe par un Jeune Tunisien; Revu et Corrigé sur le Texte, et Augmenté d'une Préface, d'un Appendice et de Quelques Notes par P. V. Carletti, 2 vols. Paris: E. Leroux, 1880).

1902-1911 yılları arasında Türkçe hocası olarak çalıştığı Cambridge Üniversitesi'nde E. J. Gibb ve T. W. Arnold gibi daha sonra Müslüman oldukları söylenen oryantalistlerle birlikte çalışmalar yapmış ve Cambridge Üniversitesi adına 1905'te Cezayir'de toplanan Müsteşrikler Kongresine katılmıştır. Halid, raporlarından birinde Osmanlı sultanına, şahsının temsil ettiği hilâfet makamının prestijinin İslâm dünyasında İngiliz planlarını etkisiz kılacak en önemli etken olduğunu söylediği gibi, aynı zamanda gerekli iktisadî ve idarî reformları yaparak iyi niyetini göstermek suretiyle Arapları tekrar kazanmak için elinden geleni yapmasını tavsiye etmişti (Wasti 1993, Landau 1994: 27, 132, 181, Karpat 2002: 250-1).

Çerkez asıllı Halid'in İngiltere gibi önemli bir ülkede böyle kritik bir görev üstlenmiş olması, Sultan Abdülhamid'in güvendiği adamlardan biri olduğunu gösterir. Ancak bilahare Avrupa'da güçlenmesi üzerine Genç Türk hareketiyle de ilişki kuran Halid, Alman yanlısı siyasa gibi konularda Sultan'ı eleştiren yazılar yazdı. Ancak o hayatının sonuna kadar Avrupalı emperyalizme karşı samimî bir Osmanlıcı Müslüman olarak kaldı. 1902'de yapılan ilk kongrede İttihat ve Terakkî hareketi içinde Batı'dan yana ve karşısında olanlar arasında bir ayrışma ortaya çıkmıştı. Batılıların dostluğundan ümidini kesen Ahmed Rıza kanadı, 1903'te İslâm dünyasına yönelik Hıristiyan taassubunun ardında Avrupa'da yaygın "Turcophobia" (Türk korkusu) olduğunu söylüyordu. Halid de bir yıl sonra 1904'te Londra'da *A Study in English Turcophobia* adıyla daha sonra Fransızca, Urduca ve kısmen Arapçaya da çevrilen bir kitap yayınladı. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin yeniden örgütlenerek özellikle İngiliz emperyalizmine karşı açık bir tavır aldığı 1906'dan sonra Halid, bilhassa Bahaeddîn Şakir'in sevkiyle Londra'da İngiliz emperyalizmini şiddetle eleştiren yazılar yazmaya başladı (Hanioğlu 2001: 45, 180, 342, 432).

1908'de Genç Türk devriminden sonra Londra'dan Türkiye'ye, *Sırât-ı Müstakim* dergisine makaleler gönderen Halid, 1911'de Türkiye'ye kesin dönüş yaparak 1912'de İkinci Meclis-i Mebusân'a Ankara Mebusu olarak seçildi. Bu sırada özellikle Arapları İngiliz oyununa karşı uyarmak için kaleme aldığı *Arap ve Türk* (1994) başlıklı risalesi, Türkçe ve Ömer Rıza Doğrul tarafından hazırlanan Arapça yayınıyla 1912'de Kahire'de yayınlandı. Halil Halid, daha sonra Ankara milletvekilliğinden istifa ederek 1913'te Hindistan'a gitmiş ve bir yıl kadar orada kalmıştır. Burada bulunduğu süre esnasında Müslüman aydınlarla tanışan ve çalışan

Halid'in İngilizce eserleri yanında Urducaya çevrilen eserleri, Hindistan Müslümanları tarafından ilgiyle okunmuştur. Halid, bilahare vefat ettiği 1931 yılına kadar İstanbul Dârülfünûnu İlahiyat Fakültesi'nde ders vermiş, maalesef sonraki nesiller tarafından unutulmaya yüz tutmuştur.

F. Garp Meselesi Karşısında Ahmed Rıza

M. Halil Halid'in yanında XX. asrın başlarında Türk ve İslâm-karşıtı İngiliz kültür savaşına en güçlü tepkiyi Fransızca eserleriyle Ahmed Rıza (1859-1930) vermiştir. Özellikle 1922'de yayınlanan ve Arapçaya da[20] çevrilerek çeşitli defalar basılan, Türkçe ismiyle *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlaken İflası* adlı kitabıyla Rıza, XX. asır başı İslâm dünyasında Batı emperyalizmini eleştirinin, postkolonyalizmin öncüsü olarak belirir. O, 1891'den itibaren çıkan makaleleri ve bunlara dayalı olarak 1897, 1907 ve 1922'de çıkardığı üç Fransızca kitabıyla, Türk ve İslâm-karşıtı propagandasını şiddetle eleştirerek Batı medeniyetinin sömürgeci yüzünü teşhir etmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sonrası devirde daha çok Hint aydınları tarafından geliştirilen *postkolonyalizm* de modern kavramların çoğu gibi henüz net bir tanıma kavuşmuş değildir. Başlarındaki ortak "post= sonrası" edatından da anlaşılacağı gibi postmodernizmin bir parçası olarak postkolonyalizm, basitçe "Batılı sömürgeciliğin arkasında yatan modern dünyagörüşünü sorgulama" eğilimi olarak tanımlanabilir. Modernizm ve postmodernizmde olduğu gibi önce edebî, estetik ve kültürel incelemeler alanında geliştirilen postkolonyalizm, bugün politik teoride önemli bir paradigma haline gelmiştir. Rıza'nınki, yeni, evrensel bir kimlik için Batı düşüncesi ve medeniyetine yönelen, ancak Batı'nın düşündüğü ile yaptığı, modernizm ile sömürgeciliğe bitişik modernlik arasındaki yaman çelişkiden dolayı düştüğü derin hayal kırıklığıyla Batı'dan yüz çeviren Doğulu aydınların hazin macerasına tipik örnek oluşturur. Dahası, Osmanlı'nın İslâm dünyasında Batı'nın siyasî sömürgeciliğine uğramamış tek ülke olması da, misilleme mantığıyla Batı'ya gönüllü yönelmiş bir Doğulu aydın olarak Rıza'nın eleştirisini çağımızdaki sömürge mağ-

[20] Ahmed Rıza, *La Faillite Morale de la Politique Occidentale en Orient* (Paris: Librairie Picart, 1922); Ahmed Rıza Bey, *el-Khaybetü'l-Edebiyye li-Siyâseti'l-Ğarbiyye fi'ş-Şark*, Mehmed Burgiba-Mehmed Sâdık Zemerli (çev.). Tunus: Daro Buslame 1977. Bu ikinci baskısı; birinci baskısının yılını tespit edemedik.

duru Hint aydınlarının eleştirilerinden ayırır. Nitekim o, eserini, Batılı emperyalist saldırıya karşı bütün İslâm dünyasının hissiyatına tercüman olmak üzere yazdığını belirtmektedir (Ahmed Rıza 1988: 25).

Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın ikinci aşamasında (1856-1876) başlayan otokratik modernleşme ve bürokratik despotizmin yol açtığı meşrûiyet krizi karşısında İslâm adına muhalefet yapmıştı. Sultan Abdülhamid ise aydın despotizmiyle daha da hızlandırdığı modernleşmeyi dönüştürülen İslâmî sembollerle yeniden meşrûlaştırmaya çalışarak Yeni Osmanlıların takipçisi Genç Türklerin "muhalefet aracı olarak İslâmcılık" kozunu ellerinden aldı. II. Abdülhamid'in rejimine muhalefet için 1889 yılında kurulan, ismi daha sonra Ahmed Rıza'nın teklifiyle pozitivistlerin parolası uyarınca İttihat ve Terakkî Cemiyeti olarak değiştirilen İttihâd-ı Osmanî'nin üyeleri yavaş yavaş Avrupa'ya kaçmaya başlamışlardı. Auguste Comte'dan etkilenerek pozitivizmi benimseyen Rıza, Paris'teki pozitivist derneğine katılarak 1891 yılından itibaren onların yayın organı *Revue Occidentale* dergisinde yazı yazmaya, Kasım 1895'te de Türkçe *Meşveret* ve Fransızca eki *Mechveret Supplément Français*'i çıkarmaya başladı. Genç Türkler, 1902'deki ilk Kongreye kadar yaptıkları yayınlarda Sultanın siyasî amaçlarla İslâm'ı kullanmasına hep çatmışlardı (Hanioğlu 2001: 44, 180).

Yükselen milliyetçilik çağında birçok gelişmekte olan ülke aydını gibi ulusal kimliğin bütünleşeceği alternatif bir üst, evrensel kimlik arayan Ahmed Rıza (1988: 106), ideoloji ile dinî, evrensel, nötral sistemler olarak tikel dinlerden ayırıyordu. Bu, Aydınlanma ve Fransız Devrimi ile gelen modern bir fikirdi. Onun gibi Doğulu aydınlar, Avrupa'da 1890'larda akıbetinden duyulan endişelerin artmaya başladığı modern, maddiyatçı Batı medeniyetine alternatifi pozitivizmde bulmuştur. Basitçe pozitivizmin Rıza gibi Doğulu aydınlara cazibesi, Comte'un öngördüğü gibi evrensel karakterinden dolayı dine yönelik hoşgörüden ileri geliyordu (Boas 1928). Nitekim o, İslâm'a tarafsız bir şekilde yaklaşan tek insan olarak Pierre Lafitte'e[21] rastladığını söylüyordu.

Rıza ve dergisinin geleneği savunurken Comte'dan ilham alması ve Spencer'in Japon devlet adamına Avrupa medeniyetinden uzak durmayı tavsiye eden bir mektubunu yayınlaması, pozitivizmin modern medeniyete alternatif olarak kazandığı önemi gösteriyordu. Böylece pozitivizm,

[21] Pierre Lafitte (1828-1903), Auguste Comte'un ardından pozitivist akımın liderliğini üstlenen Fransız filozofu.

evrenselliği bakımından birçok Doğulu aydının daha sonra Marksizm'de bulacağı teselliyi sağlamıştır (Mardin 1983a: 137, 152, 153). Rıza gibi Müslüman aydınların Marksizm'e soğuk durmasının sebebi ise bu ideolojinin dini dışlamasıydı. Onun açık anti-emperyalist söylemi de pozitivizmin Marksizm'i ikame işleviyle açıklanabilir. Nitekim Ahmed Rıza (1988: 24, 28, Hanioğlu 2001: 179), bu eserinde Batılıların Türkler ve İslâm'a karşı ithamlarına cevap verme gibi vatansever olduğu kadar aynı zamanda tam mânâsıyla Marksist bir söylemle kapitalist sömürü ve emperyalizmin tehdidine karşı insanların çıkarlarının savunması için uluslararası, ortak bir dayanışma zemini oluşturma gibi insancıl bir amaç da güttüğünü belirtmiştir.

Ancak Rıza, zamanla din ile ideoloji ve dinî ile ideolojik kimlikler arasında mutlak bir ayırım yapmanın imkânsız olduğunu, bu konuda yanıldığını gördü. O, daha 1906'nın başında yazdığı bir makalede, Avrupa'da tam sekülerizmi başararak dinin etkilerinden kurtulmuş zannettiği kişilerin bile Hıristiyan taassubunun esiri olmaktan kurtulamadıklarını gördüklerini söylemekteydi (Mardin 1983a: 154, Hanioğlu 2001: 48). Mesela son eserinde Renan'ın İslâm hakkındaki önyargılarını eleştirirken onun Cizvit medresesindeki ilk eğitiminden etkilendiğini söyler (Ahmed Rıza 1988: 106). Bu sebeple Rıza gibi sekülerist, idealist aydınlar, çok geçmeden dinî ile ulusal kimliklerin birbirlerinden ayrılamayacağını, sömürgeci Batılıya karşı Doğulu kimliği savunmanın kaçınılmaz olarak İslâm'ı da savunmayı gerektirdiğini gördü. O, tarihî olarak Türklük=İslâm özdeşleşmesinden dolayı Batılıların İslâm karşıtlığının aslında Türklük karşıtlığı mânâsına geldiğini fark etti. İngilizler, İslâm'ın bayraktarı olarak Türklere saldırdığı için mazlûm Türklüğü savunmak, artık doğrudan İslâm'ı savunmak demekti, Rıza ve arkadaşları için (Hanioğlu 2001: 44, 45, 180, 302-308).

Böylece İngiliz kültür savaşı, Sultan Abdülhamid'in Ahmed Midhat ve Halil Halid gibi taraftarları kadar Ahmed Rıza gibi muhaliflerini de aynı savunma cephesinde buluşturdu. Hem bir rejim muhalifi, hem de Fransızca olarak yazmasından dolayı Rıza'nın eserleri Batılı ve uluslararası kamuoyunda daha etkili oldu. Rıza, bu bakımdan Avrupa'daki yayınlarında aslında iki cepheli bir mücadele veriyordu: bir taraftan militan bir tutumla Sultan Abdülhamid rejimini devirmek için Osmanlı ve Avrupalı kamuoyunun desteğini kazanma, diğer taraftan apolojetik bir

tutumla Avrupalıların İslâm ve Türkler hakkındaki önyargı ve hücumlarını bertaraf mücadelesi.

Onun İslâm'ı savunma amacı da tabiatıyla Osmanlı yorumu ve Batılı düşüncenin birleştiği bir perspektiften onu yeniden yorumlayarak doğru anlama çabasını gerektirdi. Bu yüzden Genç Türkler de Yeni Osmanlılar kadar olmasa da onlar gibi aslında bu tür siyasî-kültürel dinamiklerle İslâm düşüncesinin meseleleri içine girmişlerdi. Tahminlerin aksine onun 1891'de *Revue Occidentale*'de çıkan ilk yazısından itibaren yazdığı yazıların çoğunda İslâm'ı savunması, bu yüzdendi. Nitekim 1891'de çıkan "l'Islamisme" başlıklı ilk Fransızca yazısı, Renan'ın 1883'te yaptığı ünlü "İslâm ve Bilim" başlıklı konuşmasına karşı yazılmıştı. Batılıların iddia ettiği gibi İslâm medeniyetinin çöküşünün doğrudan İslâm dinine atf edilmesine karşı çıkan (Mardin 1983a: 136) Rıza (1988: 106-16), son kitabında da Renan'a cevap vermişti.

Bütün romantik milliyetçiler gibi zamanla Ahmed Rıza da hem yurtta, hem Avrupa'da, her iki cephede yürüttüğü mücadelede de derin hayal kırıklığına uğradı. O, muhalefet hareketine başladığında Osmanlı toplumunun reform potansiyeline dair iyimser bir kanaat besliyordu. Avrupa, değişimin kâbesiydi; Batı, hem teorik-entelektüel, hem pratik-siyasî bakımından değişimin kaynağı olarak işliyordu. Avrupa'nın Doğulu ülkeleri "medenî uluslar camiası"na kabul için anayasalcılık gibi politik reformlara zorlaması emperyalizmin gereği olduğundan, Rıza gibi aydınlar, daha âdil, anayasal bir düzen kurmak için basın-yayın sayesinde zamanla hem iç Osmanlı, hem de dış Batılı kamuoyunun desteğini kazanabileceklerine inanıyordu.

Ahmed Rıza (1988: 31), kendi ifadesine göre, *Mechveret* gazetesinde 1889'dan 23 Temmuz 1908'e kadar Sultan Abdülhamid idaresinin husumetine karşı mücadeleye ve özellikle gazetenin Türkçe edisyonunda, vatandaşlarında gerçek medeniyete yönelik bir sempati uyandırma ümidiyle Avrupalı kurumların meziyetlerini göstermeye çalışmıştı. Ancak Avrupa basınının yoğun Türk ve İslâm karşıtı propagandası ve bunun Sarayın hizmetindeki Osmanlı gazeteleri tarafından yansıtılması sonucu Türk halkının tüm liberal fikirlerden ve özellikle Fransız liberal fikirlerden soğuması, bu misyonu akim bıraktı. Genç Türklerin Batı-tarzı anayasal bir rejim uğruna mücadelesi, Batı'nın bu çifte standartçı tutumuyla gölgelendi. O, zamanla tüm çabalarına rağmen uzun vadeli reformların bir sonuç vermeyeceği ve Batılı devletlerin olduğu gibi Batılı

aydınların da Osmanlı Devleti'nin yeniden hayat kazanmasını içtenlikle istemedikleri kanaatine vardı. Mesela Sultan Abdülhamid'in Fransa'da dava açtığı sırada kendisine destek telgrafı gönderen Fransız gazeteci Rochefort'un,[22] bunu aslında onun davasını desteklemekten çok Osmanlı hükümetini sıkıştırmak için yaptığını, kısaca Avrupalı aydınların Genç Türklere desteğinin de sahte olduğunu keşf etmesi, Ahmed Rıza ve Genç Türk neslinde tam bir hayal kırıklığı yarattı.

Böylece Avrupa'da kaldığı yıllar boyunca Rıza'nın halka karşı kuşkuculuğu ve kötümserliği, Batı'ya güvensizliğine paralel olarak arttı (Mardin 1983a: 139, 154, 158, Hanioğlu 2001: 48). İttihat ve Terakkî hareketi içinde sözde istibdat rejiminin devrilmesinde Batı ile işbirliği konusunda ilk büyük ayrışma Şubat 1902'de Paris'te yapılan İlk Kongrede ortaya çıkmıştı. Yapılan oylamada baskın çıkan liberal Prens Sabahattin kanadı, muhalefet hareketinde Batı ile işbirliğine yöneldi. Sabahattin kanadı, 1902-1903'te İngiltere'nin yardımıyla Sultan Abdülhamid'e karşı akim kalan bir darbe girişiminde bulundukları gibi, Tanzimat devlet adamlarının yaptığı üzere Avrupa kamuoyunu gelecek Osmanlı rejiminin Avrupa'nın öğüdünü dinleyeceğine ikna etmek için elinden geleni yapıyordu.

İlk Kongredeki oylamada azınlıkta kalan Ahmed Rıza'nın liderliğindeki İttihatçılar ile eylemciler kanadı ise Batı ve emperyalizm-karşıtı bir tutum benimsedi. Batılı büyük güçlerin verdikleri sözlerin aslında yalnızca aralarındaki güç mücadelesinin bir gereği olduğunu anladıklarından emperyalist Batı'ya tüm güvenlerini kayb eden Ahmed Rıza ve Bahaeddîn Şakir gibi radikal eylemciler, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin, İttihatçılar ile Akitivistler arasında bir koalisyonla yeniden örgütlendiği 1906'dan sonra Avrupalı, özellikle İngiliz emperyalizmine karşı açık bir tavır aldı. Bahaeddîn Şakir'in *Şûra-yı Ümmet*'te İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ne yönelik politikasını bir "yirminci asır haçlı seferi" olarak nitelendiren makaleleri ve Ahmed Rıza'nın (1907) aynı yıl çıkardığı *La Crise de l'Orient* (Şark Buhranı) isimli Fransızca kitabı, 1907 başında örgütçe benimsenen bu politikanın sonucuydu (Hanioğlu 2001: 1-34, 48, 178, 180).

---

[22] Victor-Henri Rochefort (1830-1913), XIX. asırda İkinci İmparatorluk ve Üçüncü Cumhuriyet zamanında Fransa'da önce aşırı solun destekçisi ve daha sonra da aşırı sağın bayraktarı olarak temayüz eden yetenekli polemikçi Fransız gazeteci.

Zaman, Batılılara hiçbir zaman güvenmeyen Osmanlı Sultanını haklı çıkarmıştı. Daha sonraki gelişmelerin de gösterdiği gibi Avrupalı güçler tarafından Osmanlı hükümetine önerilen tüm reformların arkasında birtakım artniyetler vardı. "İtiraf ediyorum" dedi Gladstone, "Türkiye'de başarılan tüm iyi işler, Avrupa uyumunun bir sonucu olarak değil, fakat ona rağmen başarılmıştır" (Ahmed Rıza 1988: 16). Bu iktibasla Rıza, dolaylı olarak Sultan Abdülhamid'in haklılığını ve kendi aydın neslinin yenilgisini de itiraf etmiş olmaktadır. Türkiye'ye Osmanlı mirası "Domuzdan post, gâvurdan dost olmaz; Türkün Türkten başka dostu yok" türünden şovenizm kokan sözler muhtemelen bu konjonktürde revaç bulmuş, Sultan Abdülhamid'in hükümdarlığı altındaki Osmanlı Devleti, Türkler ve Müslümanlar arası bu dayanışma duygusu ile ayakta kalabilmişti.

Rıza, kendi gibi nice idealist Doğu aydınının umutlarını, ideallerini boşa çıkaran Batı medeniyetine kızgınlığın ötesinde sitem etmektedir. 1922 [1988] tarihli eseri, ülkesinin topraklarının çoğunu kayb ettiği Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra zirveye çıkan hayal kırıklığının, duyduğu uçsuz bucaksız kederin ürünüdür. O, ferdî ve ulusal olarak yaşadıkları kayıpların vahametinden dolayı eserinde Batı'yı eleştirirken kullandığı dilin sertliğinin mazur görülmesini diler: "Ülkemin tahribatı ve gerçekleştirilmesine hayatımı adadığım tüm reform tasarılarının –inşallah geçici- iflası, aynı zamanda büyük ölçüde Avrupa hükümetlerinin marazî politikalarından kaynaklanan başka nice felaket karşısında elem ve keder hislerimi açığa vurma hakkına kesinlikle sahibim." Onun eleştirisi, aslında bütün Doğulu aydınların Batı ile romantik ilişkisinin trajik akıbetini gösteren ibret-verici bir belgedir.

Onu bu derece infiale sevk eden, Batı'nın kaba güce dayalı zulmü, sömürgeciliği değildir. Tarih, Moğollar gibi pek çok sömürgeci ve yıkıcı güce sahip olmuşsa da modern Batı'nın gösterdiği türden bir zulme tanık olmamıştır. Kitabının (1988: 15, 25) başlığında da yansıdığı gibi onun şahsında bütün İslâm dünyasını infiale sevk eden Batı'nın ahlaktan uzak *reelpolitik* anlayışının ürünü ikiyüzlülük, bencillik, duygusuzluk, fırsatçılık, fitne ve fesatçılığıdır. Bugün Batı dünyası için politika, "aldatma sanatı" mânâsını kazanmıştır. Batı siyasetinin bugünkü tefessühünü en dramatik karakterize eden, amaçlarını gerçekleştirmek için en âdî araçları kullanmasıdır, büyük ihtimalle bizzat amaçlar âdî olduğu için! Bununla Rıza, açıkça Batı medeniyetini sefilleştiren akliyeti eleşti-

rir. Batı'nın savunduklarıyla eylemlerinin, kendi ülkesindeki icrâatlarıyla Doğu'dakilerin birbirini tutmaması, çifte-standart kullanmayı alışkanlık haline getirmesi, artık tahammül sınırlarını aşmıştır. Sözde *vox populi vox dei* (Halkın sesi, Hakkın sesidir) sayılan kamuoyu, Avrupa'da sinsi propaganda yöntemleriyle aldatılarak ahlaksız uygulamaları onaylayan bir merci, maşa haline getirilmektedir (Hanioğlu 2001: 178).

Gelişmekte olan dünyaya örnek olması gereken Batı medeniyeti, böyle ikiyüzlü, ahlaksız bir tutumla insanlığa kötü örnek olarak aslında kendi kendisini inkâr etmektedir. Türkiye'yi sihirli bir değnekle ıslâh edebilmekle övünen Batılı diplomatik peygamberlerin iddialarına tepki gösteren pozitivist şeyhi Pierre Lafitte, çoğu kez Ahmed Rıza'ya (1988: 16) şöyle diyecektir: "Doğu'yu dönüştürmeye hak kazanmadan önce Batı kendi yenilenmesini gerçekleştirmek zorundadır... Hıristiyanların insanlığın rehberliğini üstlenmelerinden daha saçma veya münasebetsiz bir şey tasavvur edemiyorum." Bu, Rıza için Batı medeniyetinin içindeki yegâne özeleştiri, hakikatin sesidir. Eserinde Renan'ın Batı-merkezli görüşlerini eleştiren Rıza (1988: 67, 117, 126), diğer taraftan tespitlerini sık sık Auguste Comte'un görüşleriyle destekler. Bu da göstermektedir ki o, özlediği alternatif, insancıl Batı'yı ancak bir nebze pozitivizmde bulmuştur.

Ahmed Rıza özellikle 1922 [1988] tarihli kitabında Haçlı savaşlarına kadar uzanan tarihî arkaplana inerek, Batılıların Müslüman Türklere yönelttiği medeniyet-karşıtlığı ithamının arkasında yatan gerçek siyasî, sömürgeci amaçları deşifre etmiş ve bunun arkasından da savunmacı bir tutumla Viardot, Sédillot, Le Bon gibi Fransız oryantalist eserlere dayanarak Müslümanların zamanında geliştirdiği dünyaya örnek medeniyeti tasvire çalışmıştır. Rıza'ya (1897) göre İslâm'ın Batılı seçkinler tarafından tahkirinin arkasında evanjelik ruh yatmaktadır. Ruhban sınıfının elinde ölümcül olan bu savaş, ateistler tarafından yürütüldüğünde çok daha mühlikti; zira onlar tarafından Doğu'daki Hıristiyanların çıkarlarının himâyesine yönelik sözde ilgi, aslında Müslüman kuvvetlerin kuşatılması ve imhâsı amacının maskelenmesinden başka bir şey değildir. Türkler, Fransa'nın Türkiye'deki azınlık dinî toplulukları sadece yayılma ve fetih aracı olarak kullandığının pekâlâ bilincindedirler (1988: 14). Medeniyet-karşıtlığı, aslında ticaret, sanayi ve din adamlarıyla bütün Avrupalıların İslâm ülkelerini sömürmek ve ele geçirmek için uydurdukları bahanelerden başka bir şey değildir (Hanioğlu 2001: 179).

Rıza'ya göre (1988: 31) Türkler, terakkîye Fransız veya Ruslardan daha muhalif değildirler. Çünkü insan özünde muhafazakâr bir varlıktır. Bunun içindir ki İngiliz profesör Maine[23] şöyle demektedir: "Su götürmez bir gerçek ki insanların çoğu asla en küçük bir kurumunun iyileştirildiğini görme arzusu göstermez. Atalet (istikrar), insanlığın tabiî durumudur, terakkî istisnadır" (Hanioğlu 2001: 45). Biz, yani Türkler, Rıza'ya göre, başkalarına aşağı veya barbar görünüyoruz; çünkü biz, onlar gibi düşünmeyi başaramıyoruz, artık onlara ilginç, önemli gelmiyoruz veya çok sefer kanıtlandığı gibi biz, başkalarının sefahatinin sonuçlarına katlanabilmek gibi harika bir insanî vasfa sahip bir ırka intisap ediyoruz. Ayrıca biz, güçlü bir ırkız ve genellikle güçlülerden nefret edilir. Üstünlük, ne askerî tekniklerin gelişmesinde, ne hile ve aldatmada ve ne de genellikle başkalarının pahasına servet toplanmasına yarayan kurumlarda yatar, bir milletin aşağılık ve üstünlük derecesi, başardığı ahlakî terakkîyle orantılıdır. Burada da Katolik apolojetlerden Ahmed Fâris Şidyak'a birçok muhafazakâr kesimin sözde ilerlemecilere karşı kullandığı standart bir tezi buluyoruz.

Ona göre, değil ortaçağ Arapları veya daha sonraki Selçukluların, daha yakın bir devrin Muhteşem Süleyman'ın devrindeki Müslümanların medeniyetiyle, aynı devirde Avrupa'nın durumunun mukayesesi, gerçekte kimin medenî olduğunu göstermeye yeter. Ortaçağlarda korkunç Haçlı savaşlarından, Engizisyon vahşetlerine, İngiltere'de Mary Tudor devrinde korkunç işkenceden, İrlanda, Mısır ve Hindistan'daki yeni baskılara kadar Batı'nın kanlı tarihi hafızalardadır. Evet, Rıza (1988: 7), Avrupa medeniyetinin insanlık tarihindeki rolünü ve özellikle maddî alanda kayd ettiği parlak başarıları inkâr ediyor değildir. Fakat bunun yalnızca ahlakî-manevî kemale bir basamak olduğunu unuttuğu takdirde bu maddî medeniyet, çok tehlikeli bir karakter alabilir ki, Birinci Dünya Savaşı bunu apaçık göstermiştir. Geçen on yıllarda Batılı büyük güçlerin Asya ve Afrika'da giriştiği sömürgeciliğin korkunç sonuçları, yerli halklara yaşattığı büyük acılar ortadadır. Dünya çapında bir ıstırap, bütün ırklar neredeyse tamamıyla imhâ edilmiş, diğerleri köle tacirlerinin alaylarında bir kıtadan diğerine sürülmüş, büyük kıtalar tamamıyla yıkıl-

[23] Muhtemelen Sir Henry James Sumner Maine (1822-1888), mukayeseli hukuk, özellikle ilkel hukuk ve antropolojik hukuk metodolojisi alanında öncü çalışmalar yapan İngiliz hukukçu ve hukuk tarihçisi.

mış, bugün kölelik, yarın çaresiz sefalet. Evet, medeniyet hiçbir şekilde barbarlığı bastırmamış, sadece onu inceltmiştir.

Mısır'ın Modernlikle İmtihanı

A. Bir Derebeyinin Açtığı Çığır

Tarihî olarak Osmanlı (Türkiye) ile Mısır, İslâm dünyasının iki merkezini teşkil etmiştir. Tarih boyunca İslâm medeniyeti geliştikçe Müslüman dünyanın ağırlık merkezleri sürekli değişmiştir. Müslümanlar için 'Asr-ı Saadet'in yaşandığı Hicaz'dan sonra, Emevilerin merkezi Suriye-Şam, arkasından Abbâsîlerin merkezi Irak-Bağdat ve daha sonra Mısır-Kahire ve en son Osmanlı-İstanbul, İslâm tarihinin merkezleri olarak öne çıkmıştır. Emeviler ve erken devir Abbâsî Hilâfeti sırasında Irak ve Suriye'ye göre Mısır, tali bir konumda idi. Ancak annesi Türk olan VIII. Abbâsî Halifesi Mu'tasım'ın (833-842) köle Türk asker ve komutanlardan bir ordu kurmaya başladığı IX. asrın ortasından itibaren Mısır bağımsız bir bölge haline gelmeye başladı. Böylece *pretoryan* denen askerî karakterde bir siyasî rejimin gelişmesiyle Türklerin Ortadoğu'da bin yıl sürecek hükümranlık devri başladı.

Abbâsîler tarafından tayin edilen köle askerler, 868 ile 969 yılları arasında Mısır'da, Tolunoğulları ve Akşitoğulları olarak bilinen kısa ömürlü hanedanlıklar kurdular. 969-1171 yılları arasında ise Mısır'da bu kez, rakip hilâfet iddiasındaki Şî'î Fâtımî hanedanlığı hâkim oldu. Mısır'ın ünlü Ezher Üniversitesi de bu devirde, 972'de Fatımîler tarafından kuruldu. 1171'de Haçlı Seferlerine karşı cihadın kahramanı Salahaddin tarafından feth edilen Mısır'da bu kez 1250'deki Memluk yükselişine kadar hüküm sürecek Eyyübi Hanedanlığı kuruldu.

1258'de Abbâsî Hilâfetinin başkenti Bağdat'ın Cengiz Han'ın torunu Moğol prensi Hülagu tarafından düşürülmesinden sonra Abbâsî halifeleri Mısır'da hâkim Memluk Sultanlığına (1250-1517) sığınarak sembolik bir makam haline gelen hilâfeti sürdürdüler. Irak'ın Moğol istilası sonrası çözülmesi ve zaafı, bilahare hem tüccar, hem de düşmanların boyunca geleceği Akdeniz'den uzaklığı, mümkün bir üs olarak ülkeyi devre dışı bıraktı. Tabiatı gereği tek bir merkezileşmiş hükümet gerektiren –ki Memluklarınki, Arap Yakın Doğusunda yegâne güçlü merkezileşmiş devletti– ticaret bakımından diğer ticaret güzergâhı ve tek bir nehirden sulanan vadi olan Mısır, bölgedeki yegâne alternatif olarak or-

taya çıktı (Lapidus 1991: 345-8, Lewis 1967: 159). Böylece Mısır, Arapça-konuşan İslâm dünyasının merkezine geçti.

Bu bakımdan Yavuz'un 1517'de Memluk hâkimiyetine son vererek Mısır'ı ele geçirmesi, İslâm dünyasının birleşmesi sürecinde dönüm noktası oldu. Bir yandan Ezher Üniversitesi, öte yandan en eski Hıristiyan cemaatlerden Kıptiler gibi cemaatleri içerdiğinden her yönden önemli bir kültürel merkezi oluşturan Mısır, modern devir İslâm dünyasında birçok ilke imza attı. Dünyadaki en eski medeniyetlerden birinin vatanı olan ve İslâm dünyasındaki stratejik konumu sayesinde daima İmparatorluk bünyesinde özel bir yer tutan Mısır, 1798 yılında Napoléon'un seferi ile Batı medeniyetinin yayılımını Doğu'da ilk doğrudan hisseden bölge olmuştur.

Derebeycilik ve mutlakıyetçiliğin Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (1805-1848) Mısır'daki yönetimini karakterize eden tüm alışılagelmiş özelliklerine karşılık onun rejimi, Ortadoğu'da devlet-destekli ilk sürekli, ordunun ve onu destekleyen kurumların Batılılaştırılması programını temsil etmektedir (Cleveland 1994: 65). 1880'lerden itibaren kendini duyuran İslâm modernizmi akımı da burada başlamıştır. XX. asırda ulus-devletleri devrinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra da Mısır, İslâm dünyasının fiilen liderliği konumuna geçmiştir.

Emperyal barış misyonu gereğince baştan beri merkezî bir imparatorluk oluşturmaya yönelen Osmanlı'da hükmen tüm eyaletler merkezî otorite ve vergiye tâbi' idi. Patrimonyal felsefe uyarınca tüm iktisadi gelir, hazinede toplanıyor, hükümet de ülkenin maddî ve manevî geçimini sağlıyordu. Hükümet, İslâmî idealin sürekliliğini ve genel refahı sağladığı sürece meşrûiyetini ayakta tutuyordu. Doğal gelişimi sonucu İmparatorlukta zamanla bir merkez-çevre ilişkisi oluştu. Öncelikle bir Balkan ülkesi olarak gelişen İmparatorluğa Arap bölgelerinin katılmasıyla bu ikilik belirgin hale geldi. Bir yanda Balkanlar ve Anadolu eyaletlerini kapsayan Rumeli, diğer yanda 1516'dan sonra İmparatorluğa katılan Arap bölgeleri.

Rumeli, genelde tarımsal üretim potansiyelini temsil ederken, Arap eyaletleri ise önemli bir ticarî potansiyele sahip bölge olarak imparatorluğa katılmıştı. İmparatorluk, hem *devşirme* denen beşerî kaynak, hem de *varidat* denen iktisadî kaynak sağlama potansiyelinden dolayı kurumsal ağırlığını zarureten Rumeli bölgesine vermiş, Arap vilâyetlerini ise İmparatorluk ile bütünleştirmekten ziyade, 'adem-i merkeziyetçi bir

düzenleme ile Osmanlı hâkimiyetinin şemsiyesi altında tutmayı yeğlemişti. Yavuz ve Kânûnî'nin Arap eyaletlerinin tanzimindeki amaçları, hükmen Osmanlı saltanatının hâkimiyetine tâbi' kılmak suretiyle bu eyaletleri devr alındıkları şartlarda tutmaktı.[24]

Dolayısıyla Mısır'da bir Osmanlılaşma eğilimi görülmemiş, Araplaşmış Türk-Memluk seçkinlerin egemenliğindeki statüko, büyük ölçüde devam etmiştir. Arap eyaletleri, özel bir önem taşıyan Kahire ve Halep başta olmak üzere, Şam ve Bağdat gibi başkentlerden yönetiliyordu. İmparatorluk, bu bölgelere yetişmiş Türk askerî aristokrasisini dağıtmak yerine, yönetimi köksüz ve geçici görevlilere devretme yoluyla çok daha etkili bir şekilde idare yoluna gitmiştir. Böylesi taahhütler (iltizam), daha saf bir şekilde askerî bağış niteliği taşıyan tımarların aksine, merkezî hazineye doğrudan gelir getiriyorlardı. Bu yüzden Osmanlı yönetimi genelde bu yerlerdeki, özellikle Mısır'daki Memluk bürokrat seçkinlerini tanıma yoluna gitmiş, merkezî kontrolü ise daha çok vali ve defterdar gibi kendi atadığı yöneticiler arasında geleneksel güçler dengesi politikasını uygulayarak sağlamaya çalışmıştır.

Normal şartlarda valinin görevi, ülkedeki statükoyu korumak, özellikle yerel silahlı kuvvetlerin merkezî rejimi tehdit edebilecek kadar güçlenmesini önlemek ve toplanan vergilerin düzenli biçimde İstanbul'a gönderilmesini sağlamaktı. Ancak Memluk Beyleri yüzünden böyle bir tehlike potansiyeli her zaman Mısır'da mevcuttu. Osmanlı, Memlukların egemenliğini yıkabilecek kadar güçlü olmadığı gibi, Memluklar da tam bağımsızlık kazanabilecek kadar organize değildi (Marsot 1971: 330). Bu eğreti dengeden dolayı Mısır, hiçbir zaman kalıcı bir huzura kavuşamamış, XVII. ve XVIII. asırlarda Memluk seçkinlere karşı gerek iktisadî, gerekse siyasî sebeplerle birçok ayaklanma vukû' bulmuştur.

Bu durum, 1798'de Napoléon'un işgaline kadar sürecekti. Asırların rehaveti içindeki Mısır'a bu işgalin bile ne derece şok etkisi yaptığı belirsizdi. Mısır işgali devrini yaşayarak hikâye eden Abdurrahman Câberti'nin (1753-1826) bir Batı medeniyeti vakıasını gösteren işgalin derin tarihî mânâsını kavrayabildiği söylenemezdi (Crecelius 1983: 102). Ancak gene de bu konuda bazı ipuçları yakalamıştı. En azından askerî bakımdan Avrupa ve Batı'nın artık ihmal edilemez bir güç olduğunu an-

[24] Arap bölgelerindeki idarî organizasyonun tafsilatı için, Gibb-Bowen 1963: I/200.

lamıştı. Onun maddî kültür ve bilimsel ilerlemeler bakımından Avrupa'nın üstünlüğünü kabulünde de şaşılacak bir şey yoktur.

Asıl dikkate değer olan, beşerî organizasyon ve manevî güç bakımından Avrupa'nın üstünlüğünün ve buna karşılık zamanındaki İslâm ümmetinin ahlakî zaafının teslimidir. Geleceği gören bir adam için Napoléon'un işgali adeta bir vahiydi. Artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı. Fransızlar çekildikten sonra bile Mısır, tekrar Memluk durgunluğuna giremeyecekti. Yeni bir asrın başında giderek artan Avrupa medeniyetinin gücü, Mısır'ın ve Yakın Doğu'nun kaderini değiştirecekti (Wendell 1972: 116).

Fransa'nın 1801'de Mısır'dan çekilmesinden sonra meydana gelen iktidar boşluğu, Arnavut asıllı Mehmed Ali Paşa'nın (1770-1849) yükselişine zemin hazırladı. Memleketi Kavala'da tütün ticaretiyle uğraşırken, Osmanlı hükümeti tarafından Fransızları ülkeden çıkarmak için gönderilen sefer kuvvetlerine bağlı bir Arnavut alayının ikinci kumandanı olarak 1801'de Mısır'a gelen Paşa, zamanla hem Osmanlı'nın, hem de Mısır'ın kaderini değiştirecekti (Marsot 1984: 24-30). Burada kısa sürede askerî yeteneğiyle öne çıkan Paşa, 1805'te Mısır ulemâsının teklifi ve Osmanlı hükümetinin zoraki onayıyla Mısır valisi oldu.

Mehmed Ali Paşa, önce, Fransızların çekilmesinin ardından Memluk yönetici seçkinleri arasındaki güç dengesinin bozulmasından kaynaklanan anarşi ve kargaşayı bastırarak siyasî otoriteyi yeniden sağlamakta başarı gösterdi. Bunu, Osmanlı Devleti adına 1812-1818 yılları arasında Hicaz'daki Vehhâbî ve 1827'de Moro'daki Yunan ayaklanmalarını bastırmadaki başarıları izledi. Ancak onun bu başarıları, uzun vadede pek de Osmanlı'nın hayrına olmayacaktı. Hasta Adam'ın ganimetlerine göz dikmiş, ihtiraslı bir derebeyi olan Paşa, bazı yorumlara göre Mısır'ı önce bağımsız kılma, sonra da bir İmparatorluğa dönüştürme emelindeydi (Marsot 1971: 333, Brown 1984: 26). Ancak yakınlarda yapılan bazı araştırmalar, Paşa'nın böyle bir emelden çok, gerçekte ailesine güvenli bir tevarüs veya irsî bir hilâfet sağlama peşinde olduğunu göstermektedir (Kutluoğlu 1998: 190). Nitekim 1841 tarihli Londra Antlaşması ile Paşa, ailesine ait ırsî bir makam olarak Mısır valiliğini kazanmıştı.

Şark Meselesi'ne dair nâfiz incelemesinde L. C. Brown da (1984: 60), bu süreçte Osmanlı Devleti'ne meydan okuyan hareketler içinde, Paşa'nın isyanını, ulusal bağımsızlık hareketlerine karşı Osmanlı tipi-de-

rebeycilik kategorisinde mütalaa etmektedir. Kendisini, kültür ve dil olarak yönettiği halktan farklı Osmanlı yönetici seçkin zümresinin bir üyesi olarak gören (Cleveland 1994: 70) Paşa'nın isyanı, bu nedenle, geleneksel Osmanlı "saray devrimleri"nden biri sayılabilirdi (Gencer 2000c: 214). Nitekim Mehmed Ali Paşa'nın Sultan II. Mahmud'a karşı başkaldırırken kullandığı söylem de "şeriat elden gidiyor" şeklindeki geleneksel Yeniçeri söylemine benziyordu.

Paşa, halk arasında *gâvur padişah* lakabıyla anılan II. Mahmud'a karşı isyanında, onun Batılılaştırıcı reform hareketini Hıristiyan Avrupa'yı taklit ve İslâm'dan sapmakla itham ederek özellikle Arapça konuşan Suriyeliler, dahası Türkçe konuşan Anadolu halkının desteğini kazanmaya çalışmıştı (Kutluoğlu 1998: 189). Hâlbuki esas kendisi Batılılaşmada çok daha ileri giden bir reform hareketi gerçekleştirmişti. O, kırk yaşına kadar okuma-yazma bilmediği (Marsot 1984: 30) halde Machiavelli'nin yeni bir mânâ verdiği *virtue* kavramı uyarınca iktidarı kazanma ve sürdürme becerisi geliştirmiş bir derebeyiydi. Mısır'da Batı'dan ilk yapılan tercümeler arasında, 1825 yılında Mehmed Ali Paşa için özel olarak tercüme edilen, ancak ona yetersiz geldiği için basılmadan elyazması olarak kalan Machiavelli'nin *Prens*'i de vardı.[25]

Mısır'daki modernleşme, bir "yukarıdan devrim" şeklinde oldukça mekanik ve radikal gerçekleşti. Napoléon, Mısır'da bir "medenîleştirme misyoneri" (Safran 1981: 34) işlevi gördü. Mısır'da Fransız rejimi, doğrudan bir tahakkümden çok dolaylı bir egemenlik denemesiydi. Bonapart, ulemâdan, hükm eden bir zümre olarak yararlandı ve bunların iktidarını bir divan şeklinde kurumlaştırdı. Bu divan, Fransızların nezaretinde ülkenin hükümeti oldu. Yönetim çarkı, kent ve il meclisleri kurularak tamamlandı. Bu meclisin üyeleri, o yerdeki halktan seçildi. Fransız denemesi kısa ömürlü olsa da Mısır'ın hükümet sisteminde ve halkın Batılılaşmaya yönelmesinde, geleceğe yönelik derin izler bıraktı. En

[25] Emriyle Paşa için eseri, bir günde on sayfalık bir tempoyla tercüme eden bakanı Artin, onun tercümenin onuncu gününde kendisini şu sözlerle durdurduğunu anlatmaktadır: "Machiavelli'den bana bütün çevirdiklerini okudum. İlk on sayfanda yeni olan fazla bir şey bulamadım, fakat gelişeceğini umdum; fakat sonraki on sayfa daha iyi değildi ve sonuncusu ise sadece beylik laflardı. Açıkça görüyorum ki Machiavelli'den öğreneceğim bir şey yok. Onun bildiklerinden çok daha fazla hile biliyorum. Artık ondan tercüme yapmana gerek yok" (Hourani 1993: 52).

önemlisi Napoléon, daha sonra yapılacak sosyal ve ekonomik reformların istikametini göstermişti (Marsot 1971: 332).

Fransız işgalinin uzun vadeli önemli sonuçları şu şekilde özetlenebilirdi: *Birincisi*, Osmanlı Devleti'nin güçsüzlüğü ortaya çıktı. *İkincisi*, Mısır'ın Batı dünyası için stratejik önemi anlaşıldı. *Üçüncüsü*, Napoléon'un 22 Ağustos 1798'de Mısır Bilim Enstitüsü'nü (L'Institut d'Egypte) kurması oryantalizmde bir çığır açtı (Muhâfaza 1987: 204). Ona refakat eden Fransız oryantalistlerin hazırladığı, 1809'a kadar yayını süren *the Description of Egypt* adlı Mısır'ı her yönüyle tanıtan devâsâ eser, Egyptology'ye (Mısır bilimi) vücut verdi. *Dördüncüsü*, Napoléon'un seferi, Mısır'daki güç dengesini bozdu; Memlukların otoritesini sarsarak iktidara giden yolu başka bir güce açtı. *Beşincisi*, Osmanlı ve İngiliz birliklerinin Mısır'da kalmasına sebep oldu (Marsot 1971: 332).

Mehmed Ali Paşa, reform hareketine girişmeden önce tüm muhalefet odaklarını bertaraf etmeye yöneldi. 1811'de Memluk beylerinin büyük bir kısmını Kahire kalesinde topluca yok etti. Maliye politikasına muhalefete kalkışmaları üzerine ulemâyı tasfiyeye yöneldi. Paşa, Ezher rektörünün önceden olduğu gibi meslektaşları tarafından seçilmesi yerine hükümet başkanı tarafından atanması yolunu açarak ulemânın gücünü kırmaya, onları bağımsız hareket etme kabiliyetinden mahrum bırakmaya başladı (Safran 1981: 32). Osmanlı ve Mısır modernleşme tecrübeleri[26] arasındaki temel farklılık da bu noktada belirir. Mısır'da geçmişin gelenek ve kurumlarını destekleyenler, Fransız işgali ve Mehmed Ali Paşa devrinde ortadan kaldırıldılar veya etkisizleştirildiler (Polk 1968: 32, 39). Bu yüzden Mehmed Ali ve halefleri, muhalefet ve direniş odaklarının tasfiyesiyle "dikensiz gül bahçesi" haline getirilen ülkede istedikleri Batılılaştırıcı reformları gerçekleştirmede hiç zorlanmadılar.

İki milyonun biraz üzerinde bir nüfusa ve bir ortaçağ ekonomisine sahip, uzun asırlar izolasyon halinde yaşamış, geri kalmış bir ülke, belki de ancak bu tür aydın despotik ruhlu bir devrimle modernleştirilebilirdi (Safran 1981: 29). Bu yüzdendir ki, Paşa, rahatlıkla "modern Mısır'ın babası" (Brown 1984: 42, Safran 1981: 30) unvanını alabilirdi. Eğitim, idare, iktisat (tarım, sanayi ve ticaret), diyanet ve basın alanlarına uzansa da Mısır'ın modernleşmesinde de sürükleyici hedef, askerî modernleşme idi. Mehmed Ali Paşa da öncelikle modern ve vurucu gücü yüksek

[26] İki ülkenin reform hareketlerinin genel bir mukayesesi için, Cleveland 1994: 97.

bir ordu kurmadan büyük planlarını uygulayamayacağı kanaatine vardı. Diğer bütün reformlar, 1815'te başlayan bu askerî modernleşmeye bağlı olarak gelişti.

Ancak Paşa, *devrim* kavramının esprisince, onların yerine yenilerini kurmaktan çok geleneksel siyasî, içtimaî ve iktisadî yapıları yıkmakta başarılıydı (Safran 1981: 30). Onun iktidar devri, bir geçiş ve daha yeni, daha mükemmel hükümet kurumlarını sürekli arama, fakat bunları bir türlü kuramama devridir. Muhtemelen bu, reformların temelde yayılmacılık şeklindeki tek bir araçsal, eğreti hedefe odaklanmasından kaynaklanıyordu. Yayılma politikasının başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Mehmed Ali'nin modernleşmeye ilgisi de kayb olmaya yüz tuttu. Bununla beraber tarım ve genel yönetim alanlarındaki yeniliklerin daha kalıcı olumlu etkileri oldu (Marsot 1971: 336; 1984).

Osmanlı'da olduğu gibi Mısır'da da eğitim, modernleşmenin gerçekleştiği ana alanlardandı. Zira ordu, idare, tarım gibi reforma tâbi' tutulan diğer tüm alanlarda ihtiyaç duyulan yetişmiş insan gücünü yetiştirerek modernleşmeyi amacına ulaştıracak olan eğitim sistemiydi. Geleneksel olarak Mısır'da medrese-odaklı dinî eğitim, yegâne eğitim kulvarını oluşturuyordu. Burada Osmanlı'da olduğu gibi devlete profesyonel yetiştirecek alternatif eğitim kurumları yoktu. Bu yüzden Mehmed Ali, 1810 ile 1840 arasında subaylar, mühendisler, veterinerler, mütercimler, işçiler, sulama uzmanları yetiştirmek için bir sivil okullar ağı kurdu. Gene Osmanlı'da olduğu gibi teknik okullar için yabancı uzmanlar ithal etti, Avrupa'ya öğrenci grupları gönderdi, misyon okullarının kuruluşuna izin verdi (Heyworth-Dunne 1938: 115-52).

Tabiatıyla bu hareketin, ülkenin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı üzerinde derin etkileri olacaktı. Osmanlı ve Mısır'ın da dâhil olduğu, statü tabakalaşmasının geçerli olduğu geleneksel dünyada sosyal hareketliliğin yegâne kanalı, ilmiye idi. Ancak şimdi Mehmed Ali'nin, özellikle yüksek ve orta kademe sivil kamu hizmetinde duyduğu yetişmiş eleman ihtiyacı, Mısır halkına, yeni eğitim kurumları yoluyla sosyal merdivende tırmanma fırsatı verdi (Safran 1981: 32, Cleveland 1994: 69-70). Mesela Batı'da askerîye ve mühendislik eğitimi aldıktan sonra Mısır'a dönerek kısa sürede bütün hükümet okulları sisteminin müdürlüğüne terfi eden Ali Mübarek (1823-1893), bu tür yüksek rütbeli bir mevkie gelen ilk yerli Mısırlıydı. Böylece geleneksel statü tabakalaşmasından modern sınıf tabakalaşmasına geçiş, bir sosyal devrim olarak gö-

rülebilirdi. Ancak yakından bakıldığında görülecekti ki modernleşme, sadece iktidar ve tabiiyet ilişkisinin biçimini değiştirmişti, özünde değişen bir şey yoktu. Osmanlı'da olduğu gibi geleneksel seçkin tabakanın yerini yeni bir seçkin zümre almıştı ve bunlarla toplumun diğer kesimleri arasında gelir dağılımı yönünden var olan eşitsizlik daha da artmıştı.

Ayıca modernleşme sonucu durum, ekonomik olduğu kadar kültürel bakımdan da daha da kötüleşti. Marksist "sınıf bilinci" kavramının da anlattığı gibi, yeni seçkin tabakanın sınıf bakımından halktan kopması, tabiatıyla statü ve kültür bakımından da kopmasına yol açacaktı. Gerek Batı'da, gerekse de Mısır'da kurulan modern okullardan yetişen ve Osmanlı'da olduğu gibi Fransızca bilgisiyle temayüz eden iktidardaki yeni elit, hem ulemâya, hem de topluma daha da yabancılaşmıştı (Cleveland 1994: 90-98). Modernleşme, böylece, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ekonomik olduğu kadar kültürel uçurumu da daha derinleştirmiş, daha da kötüsü, bu arızanın geleneksel telafi kanallarını da berhava etmişti. Egemen tabakanın yabancı kökenli bir seçkinler zümresinden oluştuğu Mısır'da da yönetenler ile yönetilenler arasında bağlantı işlevi gören tek tabaka ulemâ idi. Ancak eğitim ve idaredeki dönüşüm süreci, ulemânın çevre ile merkez arasında gördüğü bu bağlantı işlevini de köreltmeye başladı.

Mehmed Ali de Osmanlı'da olduğu gibi bir taraftan dinî eğitime alternatif çıkarırken diğer taraftan da onu güçsüzleştirmeye yönelmişti. O, dinî eğitim kurumlarına alternatif sivil okullar açtığı gibi, Osmanlı'dan farklı olarak dinî ilköğrenim kurumlarının verdiği eğitimi de hükümetin sivil eğitim amaçlarına hizmet eder hale getirmişti (Safran 1981: 32). Osmanlı'da olduğu gibi modernleşme sürecinde eğitimde "mektep/medrese çelişkisi"nin zuhuruyla cemaatin sözcüsü durumundaki ulemâ, merkezin yeni hâkimi seçkinlerden yabancılaşmaya ve merkezden dışlanmaya başladı. Rektörün hükümet tarafından atanması yeniliği, Ezher Üniversitesi'nin inisiyatif kabiliyetini azaltırken, yeni nesil bürokratlar nezdinde ulemânın geleneksel itibarlı konumu da kayb olmuştu (Marsot 1971: 333).

Göründüğü kadarıyla aydın despotik reformcuların, Osmanlı'da olduğu gibi herhangi bir meşrûiyet gözetme kaygısı yoktu. Osmanlı'da önceki yönetici sınıf, ulemâ, askerî silahı Yeniçerileri yitirmesine rağmen, Tanzimat Ricali ve kitleler üzerinde devam eden nüfuzlarıyla önemli bir direniş noktası oluşturdu. Batılı reformlara karşı İslâm adına muhalefet-

te, ulemânın bıraktığı boşluğu Yeni Osmanlılar doldurdu. Böylece geleneğin muhalefeti sayesinde Tanzimat Ricali, eski ile yeniyi uzlaştırmaya mecbur kaldı. Bu suretle modernleşen bir İmparatorluğun ihtiyaçlarını karşılayabilecek sağlam bir temele dayalı kalıcı bir yapı oluşturulmaya çalışıldı (Polk 1968: 39).

B. Sağlıklı Emperyalizm

İslâm hukukunun câri olduğu Osmanlı'da olduğu gibi Mısır'da da ulemânın geleneksel olarak eğitimin yanında faaliyet gösterdiği en önemli alan yargı idi. Ancak Batılılaştırıcı reform hareketi, İslâm hukukunun meriyet ve dolayısıyla ulemânın kadı olarak işlev alanını tedricen daraltmaya başladı. Mehmed Ali, Avrupalı tüccarlar ile ticarî imtiyaz (kapitülasyon) antlaşmalarının getirdiği hukuki sorunları çözme amacıyla Kahire ve İskenderiye'de, İslâm hukukundan bağımsız iki nizamî mahkeme kurdu. İsmail'in (1863-1879) devrinde ise bu gelişme hız kazandı.

1876'da Fransız Medenî Hukuku'nu esas alarak yabancıların taraf olduğu tüm özel, yani medenî ve ticarî hukuk davalarına bakan Karma Mahkemeler kuruldu. Bu mahkemeler, Mısır'da ticaret yapan yabancılara neredeyse tek taraflı bir hukukî güvence öngören kapitülasyon şartlarının getirdiği hukuki çifte standarda, konsolosluk mahkemelerine son verme ve yabancılar karşısında Mısırlıların mağdur olmasını önleme amacıyla kurulmuştu (Hoyle 1986). Bunu, 1884 yılında Ulusal Mahkemelerin kuruluşu izledi. Karma Mahkemeler gibi Fransız hukukuna dayalı mevzuata göre işleyen bu mahkemeler, medenî, ticaret ve ceza hukukuna dair tüm hususlarda bütün Mısırlılar üzerinde yargı yetkisine sahipti.

Böylece Karma ve Ulusal Mahkemelerin kuruluşuyla Mısır adalet sistemi büyük ölçüde, Avrupa hukukuna dayalı mevzuatı uygulayan Avrupalı yargıç ve hukukçular tarafından hükm edilir hale geldi. Bu süreçte şer'î mahkemeler varlığını sürdürmekle birlikte yargı yetkileri daha çok şahıs ve vakıflar hukukuna inhisar ettiği için ulemânın görev alanı oldukça daralmıştı. İsmail, bir taraftan modern nizamî hukukun şer'î hukukun yerini almasına zemin hazırlarken, diğer taraftan, *Mecelle*'ye benzer şekilde şahıs ve mirasa dair hükümlerin tedvini ve Hanefî hukukunun bütün ülkede tekbiçim uygulanması yoluyla şer'î mahkemelerin de modern tarzda yeniden organizasyonunu sağlamıştı. Öte yandan sosyal

hareketlilik açısından da nizamî hukuk eğitimi rağbet kazandı; zira gerek Kahire Hukuk Mektebi, gerekse de Fransa'da hukuk tahsili alan Mısırlıları en gözde iş imkânları bekliyordu (Cleveland 1994: 93).

Bu otokratik modernleşmeye bağlı hukuk reformu, Osmanlı'da olduğu gibi Arap dünyasında da Müslümanların hâkim statüde bulunduğu geleneksel toplumsal hiyerarşiyi altüst ederek galeyana yol açacaktı. Bu konuda İslâm dünyasındaki ilk adım, Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın Büyük Suriye[27] Valiliği (1831-1840) esnasında atılmıştı. İbrahim Paşa, Tanzimat ve Islâhat fermanlarından çok önce, daha Aralık 1831'deki ünlü Fermanı ile, tüm dinî azınlıklara Müslümanlarla yasalar önünde eşitlik getirdi ve *zimmî* statüsündeki Yahudi ve Hıristiyanlardan alınan kelle vergisini (*cizye*) kaldırdı. Ancak geleneksel, hassas dinî ve mezhebî dengeleri altüst eden bu durumdan, gene Osmanlı'da olduğu gibi ne Müslümanlar, ne de gayr-i müslim azınlıklar hoşnut kalacaktı.

Islâhat Fermanı'na gösterilen tepkide olduğu gibi, bu düzenlemeyi, dinî kimlik açısından şeriatın ihlali olarak gören Müslüman eşraf galeyana geldi (Marsot 1971: 335). Bu tepki, Islâhat Fermanı sonrası süreçte olduğu gibi, kaldırılan zimmî vergilerine karşılık olarak getirilen zorunlu askerlik uygulaması ile daha da şiddetlendi. Kaderin cilvesi, reform süreci aynen Osmanlı'da olduğu gibi, bir taraftan Müslümanların geleneksel hukukî üstünlüğünü yok ederken, diğer taraftan da iktisadî dezavantajı pekiştiriyordu. Mısır'da olduğu gibi, ipek, yağ ve sabun kollarındaki yerli zanaat erbabını perişan eden tekelci sistem, Suriye halkının büyük tepkisine yol açtı. Sonuçta çıkan silahlı isyanlar ve alınan yenilgiler üzerine İbrahim Paşa komutasındaki Mısırlılar, Suriye'den çıkmak zorunda kaldı (Cleveland 1994: 72, 87).

Mısır'da ise Mehmed Ali nisbeten daha ihtiyatlı hareket etti. Paşa, Mısır tarihinde ilk kez bir Kıpti'yi Bey rütbesine yükseltmekle birlikte, Müslüman kamuoyunun tepkisinden çekindiği için daha ileri giderek yasal eşitlik yönünde herhangi bir adım atmadı. Bu konudaki radikal adım ise Said (1854-1863) ve İsmail'in (1863-79) devirlerinde atıldı. İlginç bir şekilde 1856 Fermanı'ndan yaklaşık iki ay önce Aralık 1855'te ilan edilen Ferman ile zimmî tebaaya kaldırılan *cizye* karşılığında askerlik yükümlülüğü getirildi. Islâhat Fermanı'nda Müslüman halk tarafından gayr-i müslimler için *gâvur* gibi aşağılayıcı ifadelerin kullanılması yasaklandığı gibi, bu ferman ile de bir Kıptî'nin İslâm'ı kabulü üzeri-

[27] Şimdiki Suriye, Lübnan, İsrail ve Ürdün (Cleveland 1994: 87).

ne Müslümanların sevinç gösterileri yapmaları yasaklanmıştı. İsmail ise silahlı kuvvetlerde Kıptilere yer vermekle kalmamış, ilk kez bir gayr-i müslimi, Nubar Paşa'yı bakan yapmış ve ayrıca 1866'da kurduğu Danışma Meclisi'nde Müslümanların yanında gayr-i müslim delegeler de yer almıştı (Wendell 1972: 163-4).

Bir "alaylı derebeyi" olarak Mehmed Ali, Allah vergisi zekâ ve becerisiyle "Modern Mısır'ın babası" unvanını almıştı. Oğlu I. Abbas'ın kısa hükümdarlık devri (1848-1854) ise Avrupalı olan her şeye bir tepki, adeta bir *irtica* devri olarak temayüz etti. Ancak onun arkasından gelen Said ve İsmail'in devirlerinde Batılılaşma hareketi yeni bir ivme kazandı. Özellikle Batılı literatürde *Muhteşem* lakabıyla anılan İsmail, aydın despotik tarzda radikal reformculuğu "Mısır'ın II. Abdülhamid"i sayılabilirdi. Mehmed Ali'nin bu torunu hakkında ne hüküm verilirse verilsin, onun politikalarının, Mısır'ın iç gelişimi ve dış münasebetlerini tâ XX. asra kadar etkilediği inkâr edilemez (Cleveland 1994: 92).

Dedesinin iktidar ve yayılma arzusunu sürdüren İsmail, güneye doğru Sudan'a, Ekvatoral Afrika ve Habeşistan'a uzayan bir Mısır İmparatorluğu kurmaya çalıştı. Fakat dedesi yalnızca cephanelik ve fabrikalar kurarken o, operalar, saray ve mesireler de kurdu, Fransızcayı idare dili olarak benimsedi ve modern hukuk düsturlarını yürürlüğe koydu. Çünkü artık alaylı derebeyinin yerini mektepli hükümdar almıştı. Kırk yaşına kadar okuma-yazma bilmeyen Mehmed Ali'nin teknoloji ve organizasyon alanları dışında Avrupa medeniyeti hakkındaki bilgisi oldukça sınırlıydı. Hâlbuki torunu Fransa'da üç yıllık bir tahsil devrini içeren prens-vari bir eğitim almıştı. III. Napoléon'un Paris'ine ve Tanzimat'ın İstanbul'una âşina prensin özlemi, Mısır'ı bir Avrupa ülkesi haline getirmekten başka bir şey değildi; kendisini bir *medenileştirme misyoneri* olarak gören İsmail'in bütün arzusu, Avrupa prensleri arasında eşit bir üye olarak kabul bulmaktı (Safran 1981: 32).

Osmanlı ile Mısır liderliğinin reform zihniyetleri arasındaki farklılık da bu noktada açığa çıkıyordu. Âlî Paşa-Stratford Cunning konuşmasından hatırlanacağı gibi, Osmanlı'da geleneksel Müslüman kimliğini zedeleyen hukukî reformlar, gerçekte Batıcı olarak bilinen paşalar tarafından bile Düvel-i Muazzama'nın baskılarına karşı kerhen, Batı'ya karşı, Batı için yapılıyordu. Ancak Mısır'da İsmail devrinde yapılan zimmîleri özgürleştirmeye yönelik reformlar Batılıların tehditleri tarafından dikte edilmiş değildi; bunlar, Batılılara jest kabilinden olsa da Hıdiv ta-

rafından Mısır'ı politik ve kültürel olarak Batı seviyesine çıkarmaya yönelik hanedan programının esaslı bir parçası olarak gönüllüce yapılıyordu (Wendell 1972: 164). Yani "Batı'ya karşı" değil, sadece "Batı için" yaptığından İsmail, reformları İslâmî olarak meşrûlaştırma kaygısı da gözetmedi.

Onun iktidar yılları, iç ve dış politika, idare, iktisat, imar, hukuk, eğitim, basın, kültür alanlarında tam bir hamle devridir. Kentsel altyapı, imar faaliyetleri açısından da İsmail'in devri, Mısır tarihinde bir dönüm noktasını oluşturur. Süveyş Kanalı başta olmak üzere köprüler, demiryolları, deniz fenerleri, sulama kanalları, fabrikalar, Kahire'yi Paris'e benzetme özleminin ürünü bulvar ve parklar, gaz lambaları, tramvaylar, hep onun devrinin ürünüdür. İsmail, 22 Ekim 1866 tarihinde çıkardığı bir fermanla kurulan danışma meclisi (*Meclisü Şûrâ en-Nüvvâb*) ile önce Avrupa'yı taklit, daha sonra da giderek artan iç malî sıkıntı üzerine kapıdaki Avrupa müdahalesinin önünü kesme amacıyla anayasal rejimi uygulamaya kalktı; ancak bu, onun ve ülkesinin nihaî kaderini değiştiremedi.

İsmail'in dış politika alanındaki hedeflerini gerçekleştirmede başvurduğu yöntem ise dedesininkinden farklıydı; savaştan çok uzlaşma ve yaranma; Osmanlı görevlilerini hediye ve rüşvetlere boğarak kazanma. Yavuz Selim'den beri Mısır topraklarına ayak basan ilk Osmanlı sultanı olan Abdülaziz, 1863'te İsmail'i ziyaret ettiği zaman görülmemiş bir ikramla karşılaştı. Osmanlı Sultanı ile ilişkilerini iyi tutmaya devam eden İsmail, bunun ödülünü 1867'de aldı; Fuâd Paşa'nın önerisi üzerine Osmanlı sultanı tarafından *Hıdiv* konumuna yükseltildi. Farsça *efendi* mânâsına gelen *Hıdiv*, valilikten çok krallığa yakın bir unvanı ifade ediyordu. Bu unvana ilaveten Mısır'a, ordusunu genişletmesi, kendi parasını basması ve sultanın onayı olmaksızın dış borçlanma sözleşmesi hakkı verilmişti (Cleveland 1994: 92-3).

İsmail'in saltanat yıllarında, toplumu dönüştürme kanalı olarak eğitim alanında da ciddî bir atılım gözlendi. Mısır'ın radikal Batılılaştırılmasında yeni eğitim, Osmanlı'da olduğundan daha büyük rol oynadı; çünkü bizzat lideri İsmail, bu Batı-tarzı yeni eğitimin ürünüydü. 1826'da Mehmed Ali Paşa tarafından Paris'e gönderilen ilk öğrenci misyonuna imam olarak atanan Rifâ'a Râfi' Tahtâvi (1801-73), hem mütercim, hem de yazar olarak Batılı kültürün Arap dünyasına intikalinde önemli rol oynadı. Mısır'a döndükten sonra 1835'te Dil Okulu'nun kuruluşuna

önayak olan Tahtâvî, 2000 civarında yabancı eserin Arapçaya tercümesini sağladı.

Osmanlı'ya benzer şekilde Mısır'da da düzelmesinden ümit kesilen medrese ve Ezher gibi geleneksel kurumları, yeni, rakip kurumlarla kuşatma yolu izlendi (Gesink 2010). Daha sonra 1879'da Muhammed Abduh'un da hocalık yapacağı önemli bir eğitim kurumu Dâru'l-'Ulûm, 1872'de Ali Mübarek'in himmetiyle açıldı. İsmail, öğretmenlere Ezher'de öğretilen geleneksel konuların yanında modern konuları da öğretecek Dâru'l-'Ulûm'u zamanla dinî otoritenin merkezi olan üniversitenin yerini alacağı ümidiyle açtı. Misyoner okulları da bu süreçte büyük bir artış gösterdi. 1878'de öğrencilerinin yüzde 52'si Mısır milliyetli olanlardan oluşan iki yüzün üzerinde misyoner okulu vardı. Bu süreç, İsmail devrinde açılan ulusal kütüphane (1871), müze ve bilimsel dernekler, opera, tiyatro gibi kurumlarla kendini gösteren kültürel atılım hareketiyle pekişti (Heyworth-Dunne 1938: 342-424).

Eğitimin yanında modernleşmenin önemli bir dinamiği de basındı; Fransız işgalinin açtığı çığırda Mısır, bu konuda da Osmanlı'ya tekaddüm etti (Tafsilat, Abduh 1951, Ayalon 1995). İşgal devrinde Fransız otoritelerinin girişimiyle çıkarılan *Le Courrier de l'Égypte* ve *La Décade Égyptienne* isimli iki Fransızca gazete yanında *et-Tenbih* isminde Arapça bir gazetenin çıkarılması tasarlanmıştı. Daha sonra 1821'de Mehmed Ali devrinde dünyada basılan ilk Arapça gazete olan *Jurnâlü'l-Hidiv* çıktı. Bunu 1827 yılında önce Türkçe, sonra Arapça-Türkçe olarak çıkan ünlü *el-Vekâi'u'l-Mısriyye*'nin 1828'de Arapça yayını izledi. Bunun ilk editörü Tahtâvî'nin hocası, ünlü Ezher âlimi Hasan Attâr idi. Gazetenin ilk yazarları arasında, 1826'da gittiği Paris'ten yazı gönderen Tahtâvî ve editörü Attâr'ın yanında, daha sonra Osmanlı Devleti'nde Sultan Abdülhamid'in himâyesinde ünlü *el-Cevâib* gazetesini çıkaracak olan Ahmed Fâris Şidyâk, Seyyid Şihâbüddin ve Muhammed Abduh vardı.

Mehmed Ali'nin halefleri I. Abbas (1848-1854) ve Said (1854-1863) zamanlarında basının gelişimi sekteye uğradı; fakat İsmail (1863-79) zamanında yerli Arapça basın, büyük bir atılım yaptı (Abduh 1951: 45-54; 62-98). Osmanlı'nın Ahmed Midhat'ı sayılabilecek Rifâ'a Râfi' Tahtâvî, bu alanda da başrol oynadı. İsmail devrinde eğitim reformu alanında önemli rol oynayan Tahtâvî, 1869'da Mısır'ın çağdaşlaşması hakkındaki ana teorik eseri *Menâhicü'l-Elbâbi'l-Mısriyye*'yi yayınladı. 1827'de çıkmaya başlayan ilk Mısır gazetesi *el-Vekâi'u'l-Mısriyye*'ye Paris'te iken

yazı yazmaya başlayan Tahtâvî, 1870'te Ali Mübarek tarafından kurulan *Ravzatü'l-Medâris* isimli derginin de editörlüğünü üstlendi.

XIX. asrın başından itibaren yönetenler ve yönetilenler ile iç ve dış siyasa arasındaki sınırların giderek aşındığı modernleşen ve küreselleşen bir dünyada Müslüman ülkelerin geleneksel otokrat hükümdarları, iç ve dış politikada rıza ve güç kazanmak için meşrûiyeti gözeterek kamuoyunun desteğini sağlamaya başladılar. Osmanlı'da özellikle Sultan Abdülhamid devrinde, yöneten ve yönetilenleriyle bir bütün olarak ülkenin selameti için bilinçli bir kamuoyu yaratılması hedeflenmişti. Mısır'da ise Osmanlı'dan farklı olarak basın ve kamuoyunun gelişiminde iç dinamiklerden ziyade dış dinamikler, dış baskılara karşı bir "kamuoyu yaratılması" ihtiyacı rol oynadı. Gerçekte dedesi gibi yönetimde halkı kâle almaksızın hareket etmeye alışkın bir otokrat olan İsmail, danışmanı Riyaz Paşa'nın da tavsiyesiyle, dış borç batağı içindeki Mısır'da Avrupa ülkelerinin baskısına karşı hükümetine direniş gücü verecek bir kamuoyu yaratılması, bunun için de basının geliştirilmesi ihtiyacını duydu.

Bu konuda zaten Büyük Suriye'de önemli bir potansiyel vardı. Suriyeli Hıristiyanlar, ülkelerindeki sansürden kaçarak Mısır'a yerleşmişler ve Mısırlılar ile birlikte Mısır basınının temellerini atmışlardır. Burada ilk gazete ve dergileri kuran Suriyeli aydınlar, yazılı mesajların kitlelere ulaşmasını kolaylaştırmak için Osmanlı'da olduğu gibi Arapçayı basitleştirme yoluna gittiler. Suriyeli Hıristiyanların başlattıkları edebî-kültürel diriliş, seküler Mısır ve Arap milliyetçiliğinin inkişafına da zemin hazırlamıştır.

Bu arada İsmail, 1877'de Mısır basınının geliştirilmesi amacıyla Cemâleddîn Afgânî'ye de rol verdi (Ahmed Emin t.y.: 294). Devrim yolunda kitleleri seferber etmek için propagandanın, geleneksel ve modern, tüm yollarından yararlanma azmindeki Afgânî için bu, bulunmaz bir fırsattı. Afgânî, 1871'de İstanbul'dan kovulduktan sonra geldiği Mısır'da etrafına topladığı, Abduh'un da dâhil olduğu Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan çömezlerini sürekli periyodikler çıkarma ve yazı yazmaya teşvik ediyordu. Bunların sonucunda Mısır basın hayatı, ciddî bir canlanma yaşadı.

Ancak en önemli kamuoyu-oluşturma aracı basın, iki ucu keskin kılıç gibiydi; özellikle kriz zamanlarında. Mısır liderliğinin dış güçlere karşı kullanmayı tasarladığı bu kılıç, bir süre sonra kendisine döndü. Avrupa'ya yönelik eleştiri, bir süre sonra ister istemez problemlerin, gerek kişisel

ve konjonktürel, gerekse de sistemik dâhilî sebeplerinin tespiti arayışına dönüşerek meşrûtiyetçilik ve milliyetçilik akımlarının zuhuruna zemin hazırladı. Önceleri İsmail'in kendi amaçları doğrultusunda kolladığı basının eleştirileri bilahare kendi hükümetine yönelince iş değişti. Bunun üzerine İsmail, doğal tepkisini vererek sansüre başladı.

Sansüre maruz kalanlardan biri de İsmail'e ağır eleştiriler yönelten Cemâleddîn Afgânî oldu. Azli için elinden geleni yaptığı İsmail'in halefi Tevfik nezdinde de tutunamayan Afgânî, 1879'da Mısır'dan çıkarıldı (Safran 1981: 46). Muhammed Abduh ise ilk kez 3 Eylül 1876'da *el-Ehrâm* gazetesinde, daha sonra 1880'de genel yayın müdürü olacağı ilk Mısır gazetesi *el-Vekâi'u'l-Mısriyye*'de siyasî ve fikrî makaleler yazmaya başladı (Wendell 1972: 186). Daha sonra Yeni Osmanlıların Avrupa'ya kaçarak gazeteler çıkardıkları gibi, 1884'te Paris'te Afgânî ile birlikte ünlü *el-'Urvetü'l-Vüskâ* dergisini çıkardı. Daha sonra da talebesi Muhammed Reşîd Rıza'nın çıkaracağı *el-Menâr* dergisinde yazdı.

Zayıf Mısır ekonomisi, İsmail'in tutkulu altyapı yatırımları ve Batı-tarzı, lüks yaşayışının malî yükünü kaldıramadı. Onun Osmanlı sultanından bağımsız dış borçlanma hakkı kazanması, sonuçta Mısır'ın şerrine oldu. Artan giderleri karşılamak için Avrupa finans kuruluşlarından yüksek miktarlarda borç para alan İsmail hükümeti, yüksek faiz oranlarıyla katlanarak artan borç yükünün altından kalkamadı. Giderek artan malî kriz üzerine dolaylı olarak iflasını ilan etmesi, İsmail'in sonunu hazırladı. Hıdiv'in her şeye rağmen direnmesi üzerine Sultan Abdülhamid'e başvuran Avrupa güçleri, ondan, Mısır üzerinde halen süren otoritesini kullanarak İsmail'i azletmesini istediler. Sultan da resmî bir fermanla 1879'da İsmail'i görevden alarak yerine Tevfik'i (1879-92) getirdi.

Ancak zaten artan ekonomik kriz ve politik muhalefet ortamında iktidara gelen Tevfik, bu bunalımı aşacak kapasitede değildi. Olumlu ve olumsuz faktörlerle Mısır'da kitle politikasının zemini oluşmaya başlamıştı. İlk meclis tecrübesiyle birlikte, eğitimin yayılması, basının doğuşu, memur, profesyonel ve toprak sahibi burjuvadan oluşan yeni bir orta sınıfın zuhuru, sürekli vergi talebi, yabancı müdahale ve kamuoyu, sivik siyasî eylemin ilk kıvılcımlarını çaktı ve bu tasvir edilen değişimin sonuçlarıyla başa çıkmaya yönelik ilk teşebbüslere vücut verdi (Safran 1981: 37). Basının gelişimiyle İsmail'in Batı-yanlısı despotik yönetimine karşı başlayan meşrûtiyet arayışı, şimdi büyüyen Avrupa müdahalesine karşı uyanan milliyetçi eğilimle birleşerek güç kazandı ve 1881 yılı

başlarındaki 'Urâbî ayaklanmasıyla kitlesel bir harekete dönüştü. Bu isyan yüzünden Hıdiv'in otoritesini ve ülkenin istikrarını kayb etmesi ise 1882'de İngiliz işgalini getirdi.

İşgal, İngiltere tarafından Mısır'ın yönetimini temelli ele geçirmekten çok geçici ve sınırlı bir amaçla yapılmıştı. Baştaki niyet, Mısır'da 'Urâbî isyanının yol açtığı politik ve ekonomik istikrarsızlığa son vererek Mısır Hıdivi'nin otoritesini yeniden tesis etmek, böylece İngilizlerin çıkarları açısından hayatî önem taşıyan Süveyş Kanalının güvenliği için Fransa gibi rakip bir emperyal gücün zuhurunu önlemekti. Bunun içindir ki İngiltere'nin Birinci Dünya Savaşı'nda bir himâyesi (*protectorate*) olduğunu ilanına kadar Mısır, resmen irsî bir Hıdiv tarafından yönetilen, Osmanlı Devleti'ne tâbi' özerk bir eyalet olarak kaldı. Ancak Mısır'a konsolos olarak atanan Lord (Evelyn Baring) Cromer (1841-1917), işgali kalıcı kıldı.

Hindistan'da yıllarca sömürge idarecisi olarak çalışan Cromer, Mısır'daki problemin sanılandan daha köklü olduğunu gördü. Ona göre sorun, birtakım özgül istismarlardan kaynaklanan geçici bir kargaşanın ötesinde, Mısır'da Mehmed Ali zamanından beri gelişen tüm bir sistemin çökmeye yüz tutmasında yatıyordu. Çöküş, temelde hükümetin otorite sağlama aczinden ileri geliyordu. Bu yüzden İngiltere'nin bölgedeki uzun vadeli çıkarları açısından bir dizi idarî, malî, teknik ve eğitsel reformla Mısır'ın "kendi ayakları üzerinde durması" sağlanmalıydı. Geç Victoria devrinin birçok İngiliz görevlisi gibi Cromer de Batı medeniyetinin içkin üstünlüğüne inanmıştı. Birçok İngiliz için o, İngiliz emperyal geleneğinin tecessümü idi. Cromer, pratik ile teori, tecrübeleriyle düşüncelerini birleştirdiği *Ancient and Modern Imperialism* adlı 1910 tarihli eseriyle İngiliz emperyalizmine rehberlik sağladı.

O, sanıldığı gibi, tutkulu bir fetihçilik ve idealistik bir medenîleştirme misyonundan çok Roma emperyalizminin akıbetinden ibret alarak "sağlıklı emperyalizm" adını verdiği gerçekçi bir siyasayı savunuyordu. O, emperyal yayılmayı özünde değişen durumlara karşı savunmacı bir tepki ve esefe şâyân bir zorunluluk olarak görüyordu (Chamberlain 1972: 67). Önce bizzat Avrupa, Avrupalı aydınlar tarafından medenîleştirmeye tâbi' tutulmuştu. Doğulu bir ülkenin kendisi gibi medenîleşebileceğini çok az sömürgeci öngörüyordu. Eğer Cromer böyle bir medenîleştirme vizyonuyla hareket etseydi, Mısır'ı daha şümullü bir reform programıyla dönüştürmeye çalışırdı. Ancak o böyle yapmadı, çünkü özelde

Mısır ve genelde Doğu'nun Batı-tarzı reformları benimseme iradesi ve kabiliyetinden yoksun olduğuna inanıyordu. Becerikli bir idareci olarak o, yalnızca Mısır'ı malî ödeme gücüne ve belli bir maddî ümrana kavuşturabilirdi, bunun ötesinde daha ileri Batılı fikirlerin bütünüyle kabulüne rehberlik edemezdi (Tignor 1963: 158).

Cromer'in "sağlıklı emperyalizmi", İngiltere'nin, nüfuzuna tâbi' ırkların maddî ve manevî yükselişini sağlamak için elinden geleni yapması mânâsına geliyordu (Tignor 1963: 145). *İnce emperyalizm* de denebilecek bu, bazı yazarların Cromer'de eleştirdiği, Doğuluların Batı medeniyetinin rehberlik ve vesayeti olmaksızın kendi kendilerine ilerleyemeyecekleri inancını yansıtan bir *paternalizm* olarak da görülebilirdi. Asyalıları kendi kendilerini yönetecek şekilde eğitmek için asırlara ihtiyaç olduğunu düşünenler için paternalizm doğaldı. Timothy Mitchell'in (1988) benzer sömürge projelerinin analizinde örnek oluşturan çalışması, Avrupalı modernlik tasavvuruna dayalı sömürge projesinin en sofistike bir şekilde Mısır'da nasıl uygulandığını gösterdi.

Sömürge idaresi, özellikle şümullü eğitim hareketiyle Mısır'ı okunmaya, elde edilmeye hazır bir kitap gibi çerçevelemiş ve böylece Mısır halkının öz-disiplinli vatandaşlara dönüştürülmesiyle hâricî kontrol ve iktidar görüntüden kayb olmuştu. Kabaca söylenirse bu eğitim mühendisliğinden amaç, Mısır'ı "sömürülebilir kıvama getirmek"ti. Hindistan tecrübesinden aldığı dersle bizzat Cromer, benimsediği bu siyasanın ipuçlarını verir (Tignor 1963: 147). İngiliz görevlilerin Hindistan'da ağırlık verdikleri yüksek öğretim, "eğreti eğitimli bir üst sınıf yaratmaya", aslında sömürgeciliğe muhalif aydınlar yetiştirmeye yaramıştı. Bu hata, Mısır'da tekrarlanmamalıydı. Burada bir ölçüde kışkırtıcı aydınların nüfuzunu dengelemek için ülke çapında eğitimin genel seviyesini yükseltmeye ihtiyaç vardı. Bu, temel ve teknik eğitime ağırlık vererek olacaktı. Aydınların kışkırtmalarına kapılmayı önleyecek kadar gerekli, temel vatandaşlık bilgisi almış, kendi halinde, işinde gücünde, daha fazla marangoz, duvar ve alçı ustası vs. den oluşan bir Mısır halkı.

Üçüncü Bölüm

Modernizme Giden Yol

Ulemâdan Aydınlara

Bilgi anlayışının değişmesiyle tabiatıyla bilginin öznesi ve taşıyıcısı sınıf da değişecektir. Batı'da dinin ideolojiye dönüşümü sürecinde Hıristiyanlık'ta *ruhban* ve İslâm'da *âlim*in yerini *aydın* almıştır. Batı'da nisbeten daha uzun bir süreçte gerçekleştiği halde İslâm dünyasında esas itibariyle XIX. asırda gerçekleşen bu dönüşümün elbette bir arkaplanı vardı. İmâmu'l-Harameyn Cüveynî'nin (2003: 240) hadis-i şeriflere istinaden dikkat çektiği gibi, İslâm'da şeriatın çekilmesi veya modern tabiriyle "İslâm düşüncesinin çöküşü" denen şey, onun taşıyıcısı ulemâ sınıfının çekilmesi mânâsına geliyordu. Bu yüzden XIX. asırda İslâm modernizmine giden yol, ancak erken modern dünyada ulemânın serüvenine bakarak anlaşılabilirdi.

Öncelikle bilgin=âlimin işlevini kavrayabilmek için İslâm'ın da dâhil olduğu geleneksel dünyada bilgi=ilmin mânâsına bakılmalıdır. Bu noktada Platonik ile Kur'ânî bilgi mefhumunun örtüştüğü görülür. Kur'ân'daki *ilim/zann* kavramlarına karşılık olarak *episteme/doxa* kavramlarını kullanan Eflatun'a göre ilim/bilgi, *logos* sayesinde "temellendirilen doğru inanç (*justified true belief*)"dir. Bu tarifin İslâm geleneğindeki karşılığı "realiteye uyan kesin inanç"tır (Cürcânî 2003: 233). Eflatun'un inancın temellendiricisi olarak zikr ettiği Yunanca *logos*, Arapçada *hikmet* de-

mektir. Bunun "hikmet-i nazariye" denen kısmı *sophia*'nın dindeki karşılığı doğrudan *ilim*dir. Buna göre Kur'ân'da artikel ile *el-'ılm* olarak zikr edilen, vahiy tarafından temellendirilen doğru bilgi, *iman* (faith) ile özdeş hale gelmektedir. Nitekim Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın şu iki hadisi bu gerçeği anlatıyordu: "İlim dindir, namaz dindir; şu halde bu ilmi kimden aldığınıza ve bu namazı nasıl kıldığınıza bakın, zira kıyamet gününde bunlardan sorguya çekileceksiniz (...) İlim, benim ve benden önceki peygamberlerin mirasıdır" (Müttakî 2004: X/58).

Mutlak olarak Allah'tan çıkan ilim, vahiy meleği Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma ve ondan varisleri âlimlere intikal eder. Bu bakımdan mutlak olarak Allah'tan çıkan ilmin sıhhatinin korunması, bu nakil zincirinin ebediyen korunmasına bağlıdır. Bunun içindir ki Osmanlı dâhil İslâm dünyasında âlimler, icazet (diploma) denen bilme ve öğretme yetkisi belgelerini, modern dünyada olduğu gibi anonim bir merciden, bir kurumdan[1] değil, sonu, bilginin mutlak kaynağı Allah'a ulaşan bir âlimler silsilesinin son halkası durumundaki hocalarından alırlar ve bu şekilde kendileri de o sahici bilgi özneleri halkasına eklenirlerdi (Berkey 1992: 21-43, Robinson 1996, Graham 1993, Idriz 2007). Osmanlı medreselerinde de eğitim-öğretim faaliyeti asırlardır nakil zincirinin tâ Allah'a dayandığı bu şer'î icazetlerle yürütüldü. Âlim, otantik ilmi, ancak bu tür şer'î icazetle kazanandır, geleneksel dünyada. Batı'da olduğu gibi üniversite adındaki bir kurumdan, anonim bir merciden alınan bilgi ise "anonim" ve dolayısıyla "neseb-i gayr-i sahîh", temellendirilmemiş inanç, yani doxa/zandan ibaret sayılır.

Âlimin nihaî olarak Allah'tan edindiği ilim, Kur'ân'da artikel ile zikr edilmesinden anlaşılacağı gibi, bütünsel bir bilgi, "ilm-i küll"dür; Hz. Ali'nin "İlim, cahillerin çoğalttığı bir noktadır" sözünün de anlattığı gibi. Buna göre âlim, fıkıh, felsefe, kelâm, sosyoloji gibi belli bir dalın uzmanı değil, bütünsel âlim, "âlim-i küll"dür. Elbette bundan kasıt, ansiklopedik tarzda bütün bilgi birikimini kavramak değildir. Küllî bilgide asıl, bu mânâda nicelik değil, İmâm-ı A'zam'ın "nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi" şeklindeki fıkıh tarifinin de anlattığı gibi niteliktir. Amaç, Hz. Ali'nin sözünün de anlattığı gibi nihaî olarak ilmî-fikrî faaliyetin hareket noktasını bulmak, ağaçların üstünde ormanı görme

[1] Kanaatimizce eğitimde yetkin özneler yerine bu tür isimsiz mercilerin, okulların ortaya çıkması, tüzel kişilik, devlet vb. pek çok misalde olduğu gibi, Batı'da Newton ile başlayan mekanistik dünyagörüşüne bağlıdır.

perspektifini kazanmaktır. Geniş mânâda felsefeye dayalı bu perspektifi kazandıktan sonra ancak akademik uzmanlaşma sayesinde merkezden çevreye doğru bilgiyi arttırmak ve tekrar çevreden merkezî küllî bilgiye ulaşmak mümkün olur.

Buna göre âlimliğin iki şartı olarak "şer'î icazet ile otantik, küllî bilgi kazanımı"nı sayabiliriz. Böylece âlim/aydın veya bugünkü akademik dünya açısından İslâmiyatçı/sosyal bilimci ayırımı ortadan kalkacak ve şer'î icazetle belgelenen bu sahici, bütünsel bilgi sayesinde âlim, dünü ve bugünü, ideal ve reeli birbirine bağlayacaktır. Âlimliğin kanaatimizce, bu iki esasa bağlı iki usûl şartından söz edilebilir. *Üçüncüsü*, hafızlık, Kur'ân-ı Kerim'in tamamını ezberinde bulundurmak, *dördüncüsü* de Latincenin Hıristiyan Batı medeniyetinde oynadığı rol gibi, âlimlerin eserlerini genelde Kutsal Kitab'ın ve medeniyetin dili olan Arapçada vermeleridir. Bir bütün olarak İslâm tarihine bakıldığında, hemen hemen bütün âlimlerin bu dört vasfı taşıdıkları görülmektedir.

İslâm topluluğunda "peygamberlerin varisleri" (Müttakî 2004: X/59) sayılan âlimlerin işi, Batı'daki düşünür, bilgin ve aydınlardan beklendiği gibi, mutlak bir bilgi üreterek dünyayı kurmak değil, vahiy ve sünnet ile kurulmuş dünyayı sürdürmektir. *Fıkıh*, mutlak, ilâhî düstur mânâsına gelen *şeriat*ın anlaşılması demek olduğuna göre, âlimlerin görevi, bilgiyi mutlaktan izafiye dönüştürmektir. *Şeriat*, temelde dünyanın kuruluşunu, *fıkıh*, düzenlenmesini, onunla bitişik *hikmet* ise ilmin amele uygulamasını üstlenir. Bu mânâda âlimin işlevi, Kur'ân'ın isimlerinden birini oluşturan ve "hakkı batıldan ayırma" mânâsına gelen *furkan* kavramı ışığında daha iyi anlaşılabilir. Buna göre *müçtehit* veya *mukallit*, *fakih* olarak âlim, elindeki şaşmaz bir ölçüyle hakkı batıldan, helali haramdan, ma'rûfu münkerden ayırmak suretiyle ümmete rehberlik eden, reeli mümkün olduğunca ideale yaklaştırmaya çalışandır. Peygamber varisi olarak âlim, hem fıkhı yenileyen *müceddit*, hem sünneti canlı tutan, ma'rûfu emr eden *muhyî*, hem bid'at ve münkeri önleyen muslihtir. Âlimin işi kısaca *meşrûlaştırma*dır, *birincisi* problem-çözme yoluyla dünyaya mânâ verecek bilgiyi canlı tutmak, *ikincisi* gerektiğinde anormal derecede değişen dünyayı eleştirerek beşerî realitenin fıtrata uygunluğunu denetlemek suretiyle her iki ucuyla meşrûlaştırmayı sürdürmek.

Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, Eflatun'un *bilge-kral* tanımına uyar şekilde hem öğretici/bildirici (*muallim*), hem uygulayıcı/yönetici (*imam*), kısaca *şeyh* olarak dinî ve dünyevî otoritenin birleştiği

tek, ideal rehberi temsil ediyordu. Tabiatıyla Ömer İbni Abdülaziz misalinde olduğu gibi, onun varislerinden beklenen de bu küllî işlevdi. Önceleri bazı İslâm âlimleri tarafından halifede aranan *içtihat* şartı, bu ideal rehberlik modelinin gereğiydi. Ancak zamanla erdemli şehirden imparatorluklara dönüşümle kaçınılmaz bir ayrışma ortaya çıkacaktı. Bunun üzerine Gazâlî, meşrûiyet krizini gidermeye yönelik geleneksel realizmle halife ile âlim arasında işbirliği modeli geliştirdi. *İçtihat* gücünü taşımayan halife, bir *mukallit* olarak şeriatın temsilcisi âlim ile işbirliği yapacaktı (Lambton 1974).

Özellikle yüksek Abbâsî hilâfetinin kozmopolitan ideolojisinin yarattığı akidevî anarşi karşısında teyakkuza geçen Büyük Selçuklu Sultanlığı zamanında ulemâ, devrimsel sapma tehlikesine karşı medrese sistemiyle örgütlenmeye başlamıştı. Bu kurumsallaşmanın kemale erdiği Osmanlı'da ise ulemâ, idarî mekanizmanın bir parçası haline gelmişti. İslâm'da *ruhban* gibi ayrı bir din adamları sınıfı söz konusu olmamasına rağmen, Osmanlı idaresinde adalet ve eğitim alanlarında şeriatın bekçileri sıfatıyla oynadıkları rol, ulemâya müstakil bir konum vermişti (Lewis 1962: 16). Bu yüzden Osmanlı'da *âlim* kelimesi, sadece "din bilgini" mânâsına gelmeyip, aynı zamanda resmî bir makamı temsil etmekteydi.

Mısır'da ise bu örgütlenme Ezher Üniversitesi çevresinde gerçekleşmişti. Ulemânın misyonu, kısaca bir deyim haline gelen *din ü devlet, mülk ü millet*'i korumaktı; şeriatın ihlalini önlemek, inanç toplumunun bekçisi sayılan siyasî teşkilatın varlığını korumak ve *sünnet ve cemaat ehlinin akidesi* olarak ifade edilen, ümmetin çoğunluğunun benimsediği, anadamar İslâm inancı ve son ve mükemmel din İslâm'a bağlılığın verdiği mutlak üstünlük duygusuna dayalı olarak Müslümanlar arasındaki birlik ve özgüveni korumaktı.

A. Ulemânın Düşüşü

Âlimin geleneksel formasyon ve işlevini böylece gördükten sonra, Osmanlı misalinde onun düşüş tarzına bakabiliriz. Meşrûlaştırmak için görev aldığı Osmanlı gibi emperyal rejimlerde modernleşmenin yol açtığı meşrûiyet krizi, ulemâyı da yaşadığı dünyaya yabancılaştıracak bir siyasî bilinç zaafına uğratacaktı.

Geleneksel dünyada Yunan *polis*i veya İslâm *medine*si gibi erdemli şehirlerde yaşayan topluluk, ortak bir değer ve normlar manzumesi-

ne dayalı kuşatıcı bir ahlakî düstura göre örgütlenmişti. Siyasetin ahlakın içinde konumlandığı bu saf şehirlerden orta ve yakın çağlarda Yakın Doğu'da Roma ve Sasanî gibi imparatorluklara geçişle siyaset de özerkleşmeye başladı. İslâm dünyasında bu gelişme Abbâsî Hilâfeti ile başladı. Emperyal rejimlerin doğuşuyla siyasetin özerkleşmesi, *sekülerleşme* mânâsına geliyordu; zira siyaset artık, dinlerin yasalarının özünü oluşturan ahlaktan ayrışarak kendine has, rasyonel ilkelere dayalı bir alan haline gelmişti.

Özellikle Osmanlı'da olduğu gibi idarenin çapı büyüdükçe yetkinin zarureten devr edildiği kapıkulları, patrimonyal rejime has padişahın şahsî hizmetkârları olmaktan çıkarak rasyonel bir bürokratik heyete dönüşmeye başlamıştı. Böylece hükümetin padişahın şahsından bağımsız yarı-tüzel kişilik kazanması, insanlar-arası ilişkilerde temellenen geleneksel hukuka, şeriata yabancı sözde bir kamusal hukuku, seküler kanunu zorunlu kılmıştı; bu, Osmanlı'da Moğol veya Cengiz Yasası idi.

Temel entelektüel kaynaklarından birini oluşturan İbni Haldun, erdemli ve istikrarlı bir hükümetin varlığı için *mülk* ve *şeriat*ı kâfi görmesine rağmen Osmanlı, emperyal rejimin işleyebilmesi için şeriatın yanında kanunu kerhen benimsemek zorunda kaldı. İslâm'da genel mânâda özel hukuka tekabül eden *muamelât* alanı, Osmanlı'da *fıkıh*, kamu hukukuna tekabül eden *'ukûbât* alanı ise sultanın yetki alanına bırakılan *kanun* veya *örf-i sultanî* tarafından düzenleniyordu.

Ancak İslâm dünyasında emperyal politik gelişmenin zirvesini temsil eden Osmanlı'da bu *şeriat/kanun* düalizmi iyice rafine edilerek sakıncaları asgariye indirildi. Osmanlı Devleti'nde *şeriat*, *de jure*, *kanun* ise *de facto* geçerliydi; birincisi *aslî*, ikincisi *arızî* idi. Öyle ki kimi padişahlar tarafından *şeriat* ile *kanun* kavramlarının resmî metinlerde bir arada kullanılması yasaklanmıştı.[2] Ferdî olarak Osmanlı sultanları bile şer'î hükümlere tâbi' olarak kadının önünde diz çökmek zorundaydı (İnalcık 1997: 75). Ebedî mutluluğun sağlayıcısı, Allah'ın değişmez kanunu şeriat, asıl ve idealdi Osmanlı için, Osmanlı *megali idea*sı, *i'lâ-yı kelimetillâh*tı.

Osmanlı, Abbâsî Hilâfeti'nin akıbetinden aldığı dersle bu vizyona ulaşmıştı. Yakaladığı geçici medeniyet başarısının iğvasıyla zamanla şeriat yerine felsefeye dayalı bir kozmopolis projesi benimseyen Abbâsî Hilâfeti, ulemâyı saraydan dışlayarak vahim bir meşrûiyet krizine düş-

[2] Osman Nuri Ergin'den aktaran, Pakalın 1993: III/341.

müştü. Hâlbuki nihaî olarak şeriata uygun olmayan bir rejimin, meşrûiyet, rıza ve süreklilik kazanması mümkün değildi. Bu yüzden Osmanlı, meşrûiyet için ulemâ ile işbirliği yolunu tuttu. Bu, bir taraftan şeriatın idealizasyonu, diğer taraftan siyasetin nötralizasyonu ve iki sfer arasındaki sınır ve köprülerin net tanımıyla başarıldı. Bu suretle Müslüman ulemâ, Osmanlı gibi seküler emperyal rejimleri kabullendi.

Genelde İslâm, özelde Osmanlı dünyasında yarı-seküler emperyal rejimlerin meşrûiyetini sağlamak üzere şeriatın idealizasyonu, siyasetin nötralizasyonu ile pekiştirildi. Siyasetin modern Batı ile geleneksel, emperyal Doğulu dünyadaki özerkliği arasında kritik bir fark vardı. Emperyal dünyada siyaset, yönetilenlerden soyutlanmış nötr, teknik bir alan olarak görülürken, modern Batı'da, altında iktisadî mücadelenin yattığı bir iktidar mücadelesi alanı haline gelmiştir. Kısaca, birincisinde özerklik, siyasetin nötralitesine, ikincisinde ise negatifliğine işaret etmektedir. *Elit politikası* olarak da adlandırılan birincisine *araçsal politika*, ikincisine ise *iktidar politikası* diyebiliriz. Modern mânâda *siyaset* ve *iktisat*'ın Osmanlı geleneğinde karşılığı yoktu. "Siyaseten katl, siyaset meydanı, siyaset kılıcı" gibi deyimlerin de gösterdiği gibi *siyaset*, geleneksel olarak sultanın hizmetkârları kapıkullarının cezalandırılması özgül mânâsını taşıyordu. Siyasete en yakın olarak "tedbir-i ümûr-ı memleket" (ülke işlerinin görülmesi) deyimi alınabilir; *iktisat* ise *tutumluluk* mânâsına gelmektedir (Gencer 2004b).

Geleneksel dünyada özerkleşen siyasetin bir iktidar alanına dönüşmesine izin verilmediğinden dolayı ulemâ, emperyal rejimlere *ehven-i şerreyn* gözüyle baktı. Tâ Abbâsîlerden beri *din*in ancak güçlü bir *devlet* sayesinde ayakta kalabileceği tezi, *de facto* seküler emperyal siyaseti meşrûlaştırdı. Ulemâ, onları daha ziyade iç düzeni ve dış emniyeti sağlayan güç organizasyonlarından ibaret birer araçlar olarak görerek kabullendi (Gibb 1978: 117). Onlar için seküler hükümetler, resmen şeriatı tanıdıkları ve İslâm'ın sosyal kurumlarına karışmadıkları sürece evrensel İslâm ümmeti idealine halel gelmesinden söz edilemezdi. Osmanlı'da hükmen egemen *fıkıh* ile fiilen geçerli *kanun*un geçerlik alanları görülmemiş bir incelikle birbirinden ayrıldı ve böylece Moğol yasasına dayalı politik toplum ile şeriata dayalı sivil toplum bir arada yaşayabildi. Şeriata göre yaşayan mutlu bir Müslüman cemaat ideali hep tüm ülkece paylaşılırken seküler kanunlar, emperyal siyasetin gereği olarak kerhen benimsendi.

Osmanlı idarî sisteminde kadı olarak ulemâya şeriatın bekçiliği görevi verildi. Ulemânın kadı olarak yargı yetkisini haiz olduğu *muamelât* alanında tam olarak fıkıh geçerliydi. İslâm tarihine bakıldığında bu açıdan Osmanlı'da bir yenilik yoktu. Esas yenilik, *'ukûbât* alanında yetkili sultan ile işbirliği yapacak *meşihat/şeyhülislâmlık* makamındaydı. Doğrudan Allah tarafından vahy edilen ve bütün geleneksel hukuklar gibi bir meseleci hukuk olan şeriat açısından İslâm'da yasa-yapıcı (*legislator*), mecâzî bir mânâya sahiptir. Hâlbuki Osmanlı'da padişah, kamu hukuku alanında yasa-yapıcı idi ve sözde kamu hukuk alanında *de facto* geçerli seküler kanunu, *de jure* geçerli şeriata uydurmak, *meşrû* hale getirmek, baş müftü olarak şeyhülislâmın uhdesine düşüyordu.

Osmanlı'da geleneksel olarak meşrû yenilik sayılan *bid'at-ı hasene*nin kabulü, "icmâ-ı ümmet" denen, şeyhülislâm liderliğindeki zamanın âlimlerinin oybirliğine bağlıydı. Ancak bürokratlar için bu, önceden bid'at izni almak için değil, pragmatik bir tutumla oldu-bitti şeklinde yapılan yeniliği şer'an onaylatmak, geçmişe bağlamak suretiyle meşrûlaştırmak içindi (Davison 1963: 66). Yani, *kalemiye* tarafından pragmatik bir şekilde hükümetin hikmetince alınan kararlar daha sonra ulemâ tarafından *aposteriorik* bir şekilde "kitabına uydurularak" meşrûlaştırılmak zorundaydı.

Meşrû kavramı ilk kez ne zaman kullanıldı, *şer'î* kavramının yerini mi aldı, yoksa "pozitif hukuka uygun" mânâsında onunla birlikte mi kullanıldığı sorularının cevaplandırılması, geniş tarihî araştırmalar gerektirmektedir.[3] *Şer'î/meşrû* düalizmi, yakından bakıldığında, zamanla dikotomiye dönüşecek *cemaat/devlet* ve *şeriat/kânun* düalizminin arkasında yatan kaçınılmaz, gizli bir gerginliği yansıtıyordu. Bir tarafta, tüm ülkenin bekâsının temel aracı olarak görülen devlet mekanizmasının muhakkak işletilmesi kaygısı, diğer tarafta şeriat sayesinde iki cihan saadetini kazanma ideali.

---

[3] *Meşrû* kelimesi, görebildiğimiz kadarıyla *el-Kâmûsu'l-Muhît* veya *Ahterî-i Kebîr* (1310) gibi klasik Arapça sözlüklerde geçmemektedir. Ancak kavramın, mesela XII. asırda yazılmış 'Alâüddîn el-Buhârî'ninki (1985: 3) gibi eserlerde kullanıldığını görüyoruz. Ancak buradaki "meşrû husus" tabirinde olduğu gibi, daha çok doğrudan dinin hükümlerini anlatmak için kullanılan kavramın, bugünkü mânâda ne zaman beşerî pratikleri -şeriata atıfla- değerlendirmek için kullanıldığının tespiti, titiz araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

Böylece Osmanlı yöneticisi, iki zıt güçlü saik arasındaki çelişkinin gerilimini yaşaya gelmişti; bir tarafta mülkün maslahatı uğruna kararların pragmatik olarak alınması zorunluluğu, kanunun *de facto* önceliği, diğer tarafta bunların her hâlükârda şeriata uydurulması, yani bir tarafta *tedebbür*, diğer taraftan *meşrûlaştırma* kaygısı. Orta Asya'dan çıkarak Ön Asya yoluyla Avrupa'ya yönelen ve kendilerini tarihî güç mücadelesinin yoğunlaştığı kritik bir coğrafyada bulan Türkler, zamanla yakaladıkları maddî gücün ancak manevî güçle, kısaca iktidarın otoriteyle korunabileceğini kavradıkları için aslında kanuna dayalı olanlar dâhil tüm pratiklerini, bütün Müslüman topluluğun benimsediği bu ebedî ilâhî kanuna uygun kılmaya, meşrûlaştırmaya çalışmışlardı (Zilfi 1988: 27, 111).

Bu yüzden Osmanlı ulemâsı da Gramsci'nin geleneksel aydınlar için kullandığı deyimle "meşrûlaştırmada uzmanlar" işlevi gördü. Klasik devirde liyakatlerinden dolayı iki taraf, sultan ile ulemâ arasında ideal bir işbirliği söz konusuydu. Bir tarafta hikmet-i hükümet ile meşrûiyeti dengeleyebilen Sultan ve kalemiye, diğer taraftan hikmet-i hükümet bilinciyle tamamlanan güçlü bir fıkıh bilgisine sahip ulemâ. Kânûnî ile Ebus-Suud, bu ideal işbirliğinin tipik örneğini oluşturdu. Ebus-Suud'un topraklarda *rakabe* denen soyut devlet mülkiyetini öngören içtihadıyla geleneksel İslâmî miras fıkhınca toprakların parçalanması önlenerek Osmanlı sisteminin belkemiğini oluşturan tımar rejiminin temeli atılmıştı (Imber 1997).

Aslında bu süreçte *bid'at* tartışmasıyla sanki modernist/gelenekselci olarak karşı karşıya gelen Ebus-Suud ve Birgivî, eşdeğer İslâmî bilgi ve duyarlığa sahip âlimlerdi. Hatta Ebus-Suud, abidevî tefsirinin gösterdiği gibi, İslâmî bilgi ve duyarlıkta Birgivî'yi aşmış sayılabilecek bir âlimdi. Ancak bulundukları farklı konumlar, onların dünyaya bakışını az-çok değiştiriyordu. "Taç giyen baş akıllanırdı"; Ebus-Suud gibi bir şeyhülislâm, yüklendiği sorumluluk gereğince hikmet-i hükümeti gözetmek zorundaydı. Birgivî ise Ebus-Suud gibi resmî değil, sivil bir âlim olarak dünyaya idealistik baktığı için hikmet-i hükümet gerekçesiyle şeriatın zorlanmasına karşı çıkıyordu.

Bu meşrûiyet kaygısının, Türkiye Cumhuriyeti devrine kadar sürdüğü görülebilirdi. Özellikle Tanzimat sürecindeki tüm reformlar Ahmed Cevdet gibi aynı zamanda devlet adamı olan âlimler tarafından *îcâb-ı şer'î* gerekçesiyle meşrû kılınmaya çalışılmıştı. Dinî metinlerin maksada uygun tevili yoluyla pragmatik meşrûlaştırmanın en ibretli örneği,

Cumhuriyet kurulduktan sonra hilâfetin ilgâsında görülmüştü. Asırlardır Osmanlı hilâfetini meşrûlaştırmak için kullanılan Hanefî fıkhı, Cumhuriyet devrinde Mehmed Seyyid (1873-1925) gibi isimler tarafından bu kez onu "gayr-i meşrûlaştırmak" için kullanılacaktı (Deringil 1999: 174).

İmparatorluk, çıktığı zirveden sonra irtifa kayb ettikçe tabiatıyla Kânûnî-Ebus-Suud misalinde görülen ideal işbirliği bozulmaya başladı. İmparatorluk modernleştikçe, yani bürokrasinin, padişahın şahsından bağımsızlaşarak otonomi ve rasyonalite kazanmasıyla tüzelleştikçe, *şer'î* ile *meşrû* arasındaki gizli gerginlik su yüzüne çıktı ve siyaset ile şeriat iki ayrı uca düşmeye başladı. Bu süreçte bir taraftan yönetici katında şeriatı gözetme kaygısı azalırken, diğer taraftan ulemâda da hikmet-i hükümet bilinciyle birleşmiş fıkıh bilgisi zayıfladı. Artık ne Ebus-Suud gibi emperyal siyaset ile fıkhî hükümleri bağdaştırabilecek, ne de Birgivî gibi böyle bir teşebbüsü eleştirebilecek çapta âlim kalmıştı. Ulemâ, modernleşen siyaset ile ebedî geçerli şeriatın nihaî uzlaşmazlığını gördükçe siyasetin fiilî öncelik ve özerkliğini zımnen tanıma yoluna giderek, hatta sorumluluktan kaçmak için "duymadım, görmedim" tutumunu benimsedi. Tanzimat'ta Abdülmecid devrinin liberal şeyhülislâmı Mehmed Arif'in yenilikçilere tepkisi, bunun çarpıcı örneği olarak görülebilirdi.[4]

Böylece siyaset, zamanla "ulemânın aklının ermediği devlet işlerinin yürütülmesi" sanatı haline gelmişti. Meslekî bilgisinin reel, politik dünyada karşılıksız, işlevsiz kaldığı idrakinin ulemâda siyasî yabancılaşmaya yol açması mukadderdi. Ulemâ, geleneksel *siyasetnâme/nasihatnâme* türüne biraz daha İslâmî ve ahlakî bir söylem kazandırmanın ötesinde dinamik bir İslâmî siyasî düşünce geliştiremedi ve bu yüzden genelde reform teşebbüslerine kerhen destek veya bağnaz bir tepki vermenin ötesinde aktif bir rehberlik yapamadı. Tanzimat öncesinde, kadim Osmanlı bürokratik geleneği, seküler yasalar ve bu doğrultuda uygulamalardan oluşan bir ön-birikim yaratmıştı. Tanzimat öncesi devirde, *şeriat* ile *kanun*un birbiriyle açıkça çatıştığı örnekler görülmüştü. Bunlardan

[4] 1826'da Yeniçerilerin imhasından sonra, muhtemelen Keçecizâde İzzet Molla'nın teklifi üzerine II. Mahmud tarafından kurulan Şûra-yı Mahsûs'un tasarlanan bir yeniliği meşrûlaştırmak için fetva istemesi üzerine Abdülmecid döneminin liberal şeyhülislâmı Mehmed Arif şöyle cevap vermişti: "Efendi, her şey için bizim reyimizi sorma. Bize sorulmadığı takdirde biz sizin ne yaptığınıza karışmayız!" (Heyd 1993: 49).

ikincisinin hayata geçirilmesi, nihaî olarak mülkün çıkarlarının her şeyden önce geldiğine inanan memurlar tarafından denetleniyordu (Mardin 1994: 182). Böylece Tanzimat bürokratları, mülkün bekâsı uğruna modernleşme sürecinde Ahmed Cevdet gibi örnekler dışında siyasî gerçeklikle bağlantısı iyice zayıflamış ulemâ ve şeriatı geri plana itmekten çekinmedi.

B. Ulemâdan Üdebâya

Erken modern İslâm dünyasında yükselen Batı'nın tesiriyle başlayan siyasî çözülmeye paralel olarak giderek kan kayb eden ulemâ sonunda Batılı tahaddî karşısında pes etti. Batılı tahaddî karşısında İslâm'ı yeniden yorumlama ihtiyacı, tabiatıyla geleneksel bilgiyle birlikte onun taşıyıcı sınıfının da değişmesine yol açacaktı. Batılı dünya, buna tekabül eden bilgi ve bunun taşıyıcı sınıfı, birbirlerine bağlı olarak uzun bir süreçte köklü bir değişimden geçti. İslâm dünyası akültürasyon yoluyla bu değişimi nisbeten daha kısa bir sürede ve bu yüzden sancılı bir şekilde yaşamak zorunda kaldı.

Kur'ân-ı Kerim'de artikel ile *el-'ılm* olarak zikr edilmesinden anlaşılacağı gibi, vahy edilmiş dinde vahiy-kaynaklı ilme alternatif bilgi ve özneleri yoktur. Kur'ân-ı Kerim'de zikr edilen iki kategori "ilim ve cehl"e (bilgi ve bilgisizlik) tekabül eden sadece iki tip özne vardır: Âlim ve cahil, yani bilenler ve bilmeyenler. İngilizce literatürde Müslüman âlimler için kullanılan "din bilgini" (*religious scholar*) tanımlaması, "atlı süvari" türünden fazlalıklı bir deyimdir. Zira İslâm'da *ilim* (Kâtib Çelebî 1994: I/32), dinî ve seküler olarak parçalanmaz bir bütünlük taşıdığından din ile fizik âlimi gibi ayırımlar da mânâsız kalır. Oysa Batı'da vahiy-kaynaklı ilmin kayb olmasıyla başlayan sekülerleşme sürecinde "dinî bilgi, felsefî bilgi, bilimsel bilgi, ideolojik bilgi" şeklinde epistemolojik parçalanmaya karşılık olarak ruhban (*clergy*), düşünür (*thinker*), bilgin (*scholar*) ve aydın (*intellectual*) gibi, kâh birbirlerini tamamlayan, kâh çatışan farklı bilgi özneleri ortaya çıkmıştır. Bunlar, mesela toplum ve din ilimlerinin içindeki "sosyolog, psikolog, mütekellim, muhaddis" gibi uzmanları değil, kategorik olarak farklı bilgi öznelerini anlatmaktadır.

Buna karşılık İslâm'da dinin tedeyyüne dönüşümünü sağlayacak tamamlayıcı rehberlik işlevi ve özneleri vardır. Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın bünyesinde topladığı bilmek, anlamak, bildir-

mek, uygulamak ve eğitmek (*ilim, fıkıh, tebliğ, hikmet ve edep*) gibi. İslâm'da hepsini kapsayan, *edep* denen ahlak eğitimi, tekkede, peygamberî çizgiyi izleyen tasavvuf şeyhleri tarafından yürütülüyordu. Ancak Doğulu veya Batılı, kozmopolis idealine yönelen İmparatorluklarda *edeb* (*decorum, bildung*), *üdebâ* (*literati*) sayesinde *edebiyata* (*literature*) dönüşerek saraylara taşındı. Saray mekteplerinde antik Yunan'dan gelen "yedi hür disiplin"e göre yetiştirilen *üdebâ* (*edipler*) denen *kalemiye* (saray kâtipleri)nin işi, dinî-ahlakî idealleri estetik ve evrensel bir ifadeye kavuşturarak kozmopolitan ideali yaşatmaktı. Bu sınıf, Abbâsîler zamanında Bağdat Sarayı'nda doğmuş, Fatih de İstanbul'un fethiyle gündeme gelen kozmopolitan vizyon doğrultusunda üdebânın yetişmesi için Eflatun'un *Cumhuriyet*'inden ilham alarak Enderun mektebini kurmuştu (Miller 1941).

Modernleşen dünyada Osmanlı Devleti, grupsal olarak ulemânın düşüşüne, üdebânın yükselişine zemin hazırlayan geri çevrilemez bir değişim sürecine girmişti; iktidar, artık entelektüel olarak *üdebâ* denen eski *kalemiye*, yeni *mülkiye*nindi. Hâricî sebeplerle gittikçe kan kayb eden medreselerin zaafı, değişimin zirveye çıktığı Tanzimat devrinde açıkça ortaya çıkmıştı; ancak köklü bir reform için artık çok geçti. Yenisini yapmak, ümitsiz durumdaki eskiyi düzeltmekten daha kolaydı. Bu yüzden Sultan Abdülhamid de selefleri gibi, ölümle sonuçlanacak kaderlerine terk ettikleri[5] medreseleri alternatif, modern eğitim kurumlarıyla kuşatmayı seçti.

Bu arada Yeni Osmanlılar denen bir kısım üdebâ, modern adıyla aydınların ulemânın saflarına katılması gibi beklenmeyen bir gelişme oldu. Tâ XVII. asrın başlarından beri farklı arkaplanları uyarınca ilmiye (*ulemâ*) ile kalemiyenin (*üdebâ*) başlayan çöküşe çare olarak ileri sürdükleri reçeteler ayrışıyordu ki bu ihtilâf, Tanzimat ile zirveye çıktı. İlmiye ile kalemiyenin davaları temelde uyuşmadığına göre, ulemâ ile Yeni Osmanlıları aynı safta buluşturan *tez* değil, *antitez* idi. Osmanlı'da ulemâ, çeşitli sebeplerle modernleşen hükümet karşısında gerek siyasî muhale-

[5] Ş. Yaltkaya'ya (*Tanzimat I* 1940: 466) göre, Kânûnî devrinden sonra Osmanlı Devleti'nin çöküşüne kadar kendi haline bırakılmış, kaderlerine terkedilmiş medreselerde doğru-dürüst bir Islâhat yapılmamıştır. Ona göre Tanzimat'a tekaddüm eden yıllarda çıkan Yanyalı Esat Efendi, Gelenbevi İsmail Efendi (ve elbette Ahmed Cevdet Paşa) gibi kişiler, kendi kendilerini yetiştirmiş istisnaî âlimlerdi. Medreselerin inhitatının tarihî sebepleri hakkında, Atay 1983: 131-54.

fet, gerekse de entelektüel eleştiri imkânını kayb etti. Buna karşılık Yeni Osmanlıların yükselen Tanzimat bürokrasisine siyasî muhalefeti, onları modernliğin eleştirisine, bu da ulemânın temsil ettiği İslâmî dünyagörüşüyle buluşmaya götürdü.

Yeni Osmanlıların[6] Tanzimat düzenine muhalif bir konuma geçmelerinin çeşitli sebepleri sıralanabilirdi. *Birincisi*, E. Shils'in (1966: 356) İslâm dünyasındaki aydınların muhalefet sebepleriyle ilgili umumî müşahedelerine uyan bir şekilde Tanzimat sürecinde bürokratik kariyer imkânlarından şahsen umdukları kadar faydalanamamışlardı. *İkincisi*, Namık Kemal gibi kişiler için geleneksel üst sınıf, *havas* değerlerinin bir kısmı artık cazibesini kayb etmişti. *Üçüncüsü*, Tanzimat'ın ikinci kuşak seçkinlerine nisbetle Batı kültürüne daha hâkimdiler. Ve *dördüncü* olarak en önemlisi de bürokrat-aydınlar arasında modernleşme sürecinde ortaya çıkan züppelik ve halka yabancılaşmaya tepki duyuyorlardı (Mardin 1991: 57-60).

Yeni Osmanlıların bu muhalefetiyle, günümüze kadar sürecek olan yabancılaşmış, taklitçi aydın ile özüne bağlı, yerli aydın arasındaki çatışma sürecinin başladığı söylenebilir.[7] Siyasî otoriteye muhalefet, Osmanlı-İslâm geleneğine yabancı olduğu için Yeni Osmanlıların muhalefeti, bizzat sultan ve siyasî rejim yerine iktidardaki rakip seçkinlere yönelmişti. Osmanlı muhalefet ve darbeler tarihi trendinin de gösterdiği gibi, siyasî otoriteye yönelik muhalefet hareketleri, doğrudan temsil ettiği makama olmaktan çok kişisel iktidara yöneliktir. Nitekim Mustafa Fâzıl Paşa da daha sonra Abdülaziz ile uzlaşma yoluna giderek Yeni Osmanlıları yüz üstü bırakmıştır. Diğer taraftan onların Tanzimat statükosuna muhalefetleri, basitçe sınıfsal ya da ferdî bir çıkar arayışından kaynaklanmış olarak da görülemezdi. E. Shils'in de (1966: 348, 356) belirttiği gibi belli konjonktürlerde bir heyet ve ferdin çıkar ve talepleri, tüm toplumunkilerle pekâlâ örtüşebilirdi.

XIX. asır İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun aciliyeti alışılagelmiş formasyonlara meydan okuduğu için, ister istemez her aydın sınıfında istisnaları öne çıkararak konjonktürel bir işbirliğine zemin hazırladı. Ahmed Cevdet, Ali Suavi ve Muhammed Abduh ulemâ, Namık

---

[6] "Yeni Osmanlılar, Genç Osmanlılar, Genç Türkiye" vs. gibi karmaşık bir şekilde kullanılan farklı deyimlerin kökenleri hakkında, Davison 1963: 172-5.

[7] Gelişmekte olan ülkelerde genel olarak *populism* kavramıyla ifade edilen, aydınlardaki bu halka bağlılık psikolojisinin analizi için, Shils 1966: 351-53.

Kemal, üdebâ heyetinin istisnası olarak öne çıktılar. E. Shils (1966: 358), İslâm dünyasındaki geleneksel aydınlara dair tespitlerinde sık sık Afgânî ve Abduh'u istisna olarak zikr eder. Osmanlı'da tekke, zaten ulemâ ile üdebâ arasındaki potansiyel işbirliği için ortak kanalı oluşturuyordu. Modern devirde zirveye çıkan medrese/mektep dikotomisi, aslında *ulemâ* ile *üdebâ*nın hükümet görevlisi *ilmiye* ve *kalemiye* olarak meslekî bakışlarındaki ihtilâfın bir izdüşümüydü. Oysa Osmanlı gibi Müslüman imparatorluklarda bir elmanın iki yüzünü temsil eden *ulemâ* ve *meşayih* ile *üdebâ*, *edep* idealinde buluşuyorlardı. *Edep* idealinin asıl temsilcisi olan, özellikle Mevlevî *meşayih*in tekkesi, zamanla birbirlerinden uzaklaşabilen medrese ile mektebin mensupları *ulemâ* ile *üdebâ*yı buluşturuyordu; özellikle XIX. asırda Murad Molla tekkesi, bu bakımdan hayatî bir işlev görmüştü.

Ortak bir kültürel zemin olarak tekke, müntesiplerine bir topluma yön veren ideal, değer ve normları aktarabiliyor, bu ortak vizyon sayesinde zaman zaman *ulemâ*, *meşayih* ve *üdebâ*, birbirlerinin temel işlevlerini ikame edebiliyorlardı. Diyebiliriz ki tekkede üdebâ, siyasî muhalefet amacıyla savunacağı İslâmî ideallerini ulemâdan, ulemâ ise eleştirel söylemini, partizan tutumunu üdebâdan ödünç aldı. Modern devirde ulemâ, İslâm'ı savunmak için gerekli modernlik bilgisi ve eleştirel söylemden mahrumdu; buna karşılık Namık Kemal gibi üdebâ, sahip oldukları modernlik bilgisi ve eleştirel söylemi, tekkeden aldıkları İslâmî ideallerle tamamlayarak İslâm'ı savunma imkânına sahipti. Buna karşılık Ezher'in kapılarını tasavvufa kapatmasıyla bu imkândan mahrum kalan Mısır'da İslâm'ı savunma, ancak Abduh gibi istisnâî âlimlerin himmetine kalmıştı.

Formel olarak farklı meslekleri tutan ulemâ ile üdebânın tekkede paylaştığı ortak düşünüş tarzı, aslında sosyal arkaplanlarına bağlı ortak bir duyuş tarzına, meşrep ve ideale dayanıyordu. Mesela Namık Kemal'in âlim Ahmed Cevdet'e sempatisine karşılık, gene bir âlim olan, Yeni Osmanlılar hareketinden arkadaşı Ali Suavi ile aralarındaki entelektüel ihtilâfın temelinde bu meşrep ihtilâfı yatıyordu. Zira Ahmed Cevdet, geleneksel topluma yukarıdan bağlı iken Ahmed Midhat ona aşağıdan bağlı idi (Mardin 1991: 61). Ahmed Cevdet'in zıddına halka daha yakın alt-tabaka ulemâya mensup Ali Suavi, büyük ümitlerle katıldığı Yeni Osmanlı hareketinde, sosyal arkaplanından kaynaklanan meşrep ve fikir ihtilâfından dolayı tutunamamıştı. Keza Namık Kemal, "büyük ve kü-

çük gelenek" denen kültürün "yatay-yerel ile dikey-evrensel" boyutları arasındaki farklılıktan kaynaklanan görüş ihtilâflarına rağmen Ahmed Midhat ile ancak toplumun seferberliği ortak amacında buluşmuştu.

C. Fıkıhtan Sosyolojiye

Modernleşmenin, meşrûiyet kriziyle birlikte ortaya çıkardığı İslâm'ın yeniden yorumlanması ihtiyacının, ulemâ yerine üdebâyı misyona çağırdığını gördük. Dahası bu ihtiyaç, Batı'da olduğu gibi üdebâyı sosyologa dönüşmeye zorlayacaktı. Bu dönüşüm, tarihi, *iman/şüphe, dogmatizm/septisizm, gelenek/modernlik* şeklinde diyalektik bir gelişimle karakterize olarak görmekle daha iyi anlaşılabilirdi. Geleneksel olarak imanın hâkim olduğu bir dünyada ruhban veya ulemânın işi, *öğretmek*ti. Ortaçağlarda dünyayı anlamlandırmaya yarayan ana bilgi türü Batı'da teoloji, İslâm'da fıkıhtı. İmanın sarsıldığı dünyayı *eleştirmek* ise edebiyat ve üdebâya düştü. Eleştirmenin negatif ve pozitif çift-yönlü bir işlevi vardı. Negatif işlevi, yanlışını göstererek eskiyi yıkmak, pozitif işlevi ise onu dönüştürmekti. Yeniden-öğretmek için *teo-loji*'yi dönüştürerek yerini alacak yeni bir disipline, -loji'ye ihtiyaç doğdu ve Destutt de Tracy sayesinde *ideo-loji* icat olundu (Kennedy 1978).

Ancak objektif ve evrensel bilgiyi sağlamak üzere teolojinin yerini alması hedeflenen *ideoloji* de kısa bir süre sonra *teoloji* gibi çoğul hale gelerek amacından saptı. İdeolojiler, çok geçmeden normatif-karakterli politik küreyi dönüştürmeyi, Marksist terimle üstyapısal bir dönüşümü hedefleyen entelektüel silahlar haline geldi. Machiavelli'den itibaren dinden ayrışan politik küreye karşılık olarak vücuda gelen sosyalizm, anarşizm gibi ideolojilerin hedefi, radikal siyaset yoluyla, normatif ve devrimci bir tarzda toplumu dönüştürmekti. Ancak Fransız Devrimi saf politik bir devrimin özlenen dünyayı kurmaya yetmeyeceğini göstermiş, XIX. asırdaki Sanayi Devrimi gerçek dönüşümün mecrasına işaret etmişti.

Böylece Fransa ve İngiltere'de gerçekleşen siyasî ve ekonomik devrimlerden sonra XIX. asırda rayından çıkan dünya için sert/yumuşak veya sol/sağ olarak karşılaştırabileceğimiz iki bilgi ve dönüştürme tarzı ortaya çıktı. *İdeoloji* yoluyla *devrim*e karşılık *sosyoloji* yoluyla *reform*. Marx, birinci devrimci=ideolojik, Durkheim ise ikinci tutucu=sosyolojik eğilimi temsil eder. Burada ideoloji ve sosyoloji terimlerinin ikisini de aslî

mânâlarıyla kullandığımızı belirtelim. Birincisi, sosyal bilimlerin temelinde yatan pozitivizm gibi felsefî ideolojiler de olduğu için ideoloji ile politik ideolojiyi kasd ediyoruz. İkincisi, burada hem *ideoloji*yle kafiye, hem de söz tasarrufu sağlamak için *sosyoloji*yi, *ana sosyal bilim* şeklindeki orijinal mânâsıyla kullanıyoruz. XX. asırda "sosyal bilim dallarından bir dal" olarak mânâ daralmasına uğrayan sosyoloji, doğduğu XIX. asırda, isim babası A. Comte'un kullandığı şekilde *sosyal teori ve bilim*i kuşatıcı, genel bir mânâya sahipti.

Katolik Fransa'da *teo-loji*'ye rakip olarak *ideo-loji* yerine bir başka *-loji*, *sosyo-loji* böylece doğdu. Rasyonalizm bakımından iki -loji, *teoloji* ile *sosyoloji* arasındaki akrabalığa çağımızda E. Troeltsch (1958: 20) ve S. Toulmin (1992) gibi bilginler dikkat çekmiştir. Disiplinin isim babası Comte'un hedefi bir tür sosyolojik Katoliklikti; hatta Amerika misalinde sosyolojinin mi Hıristiyanlığa, Hıristiyanlığın mı sosyolojiye izafe edileceği tereddüdü yaşandı (Robertson 1970: 196, Henking 1993). XIX. asırda Sanayi Devrimi sonucunda normatif ağırlıklı siyasal dünya, kendine has dinamiklerle işleyen sosyal (ekonomik) dünyaya, kısaca *polis*, *toplum*'a dönüşmüştü. Bu dönüşüme paralel olarak Saint-Simon ile siyasaldan sosyal bilime geçiş gerçekleşti (Wokler 1987).

Sosyolojinin hedefi, Marksist terimle toplumun altyapısını oluşturan *sosyal-ekonomik*'i açıklayarak "yumuşak" bir şekilde dönüştürmekti. Ancak Marksizm, bir mânâda ideoloji ile sosyoloji arasındaki "tire"yi oluşturuyordu. Güçlü din ve ideoloji eleştirisine dayalı olarak kapitalist toplumun titiz bir açıklamasını sunan Marx'ın öğretisi, bilimsel geçerliğe sahip yegâne sosyoloji olarak belirdi. Ancak Marksizm, radikal mantığından ötürü "iki ucu keskin bir kılıç" gibiydi. Mevcut, kapitalist toplumu açıklama kapasitesinin yüksekliğine rağmen devrimci ve teleolojik mantığı, paradoksal bir şekilde onun, XX. asırda Lenin tarafından evrensel-yönelişli bir ideolojiye dönüştürülmesine yol açtı.

Bu epistemolojik dönüşüm tabiatıyla bilginin öznelerini de etkiledi. Geleneksel dünyada *teoloji*, *ruhban*, *edebiyat* ise *üdebâ* tarafından taşınıyordu. Raymond Aron'un *The Opium of the Intellectuals* tanımlamasından da anlaşılacağı gibi *ideoloji*ler ise *aydın* (*intellectual*) denen yeni bir bilgi öznesi ortaya çıkardı. İngilizce *intellectual*, Türkçesiyle *entelektüel*in karşılığı olarak kullanılan *aydın* veya Osmanlıcasıyla *münevver* kelimelerinin mânâları, ideolojinin teolojiyi ikame iddiasını yansıtmaktadır. İngilizcede "ilim ve öğrenim (*learning, scholarship*)" mânâsına gelen (Skeat

1974: 113), adeta *aydınlık* ile özdeşleşen ruhban (*clergy*), kaderin cilvesi, Aydınlanma ile tam aksine *yobazlık* (*obscurantism*) ithamına uğrayacaktı. Raymond Aron'un tanımlamasından anlaşılacağı gibi, ideolojiler ile birlikte aydınların da kötü nam kazanması üzerine toplumsal rehberlik tahtına sosyologlar oturdu. Aydınlanma üdebâsı tarafından iyice eleştirilen dünyanın nasıl yeniden kurulacağını öğretmek, ne teologa, ne ideologa, artık sosyologa düşecekti.

İslâm'da ulemâ, Batı'daki bu ne geleneksel, ne de modern aydına tekabül ediyordu. Ancak ulemâ, Batısıyla Doğusuyla kökten değişen bir dünyada sonunda aynı akıbete uğradığı ruhban gibi işlevsiz kaldı. Genel olarak ulemâ, makro-sosyolojik ve mikro-meslekî sebeplerle artık değişen dünyayı kavrama ve yönetme kabiliyetini kayb etti. Çünkü karşısında nitel olarak farklı bir dünya vardı. Ulemânın yaşadığı geleneksel ile modern dünya arasındaki muazzam fark, muhakeme metotlarının mukayesesinden anlaşılabilirdi. Geleneksel dünyaya has Aristocu tümdengelim mantığına göre yetişen ulemâ, *Mecelle*'deki 99 küllî kaidede özetlenen tümel prensipleri tikel vakalara uygulayarak sorunları çözmeye alışmıştı. Hâlbuki şimdi karşısında tümel prensiplere göre anlamlandırılamayacak, olgulara parçalanmış bir dünya vardı; artık, Emile Durkheim'ın sosyolojizminde olduğu tümevarım mantığıyla vakalardan genel kuralları çıkarmak gerekiyordu ki bu ulemâya oldukça yabancı bir şeydi.

Bu durumda ya ulemâ, kabuk değiştirmeye veya kabuğunu kırmaya zorlanacak veya alternatif bilgi özneleri, Müslüman aydın veya ideolog ve sosyologa geçici olarak rehberlik makamını bırakacaktı. Tabiatıyla şematik bir şekilde yürümeyen tarihte bunların ikisi de oldu. İslâm açısından olumlu ve olumsuz mânâda kabuğunu kıran istisnaî âlimler çıktığı gibi, onların yerine ideolog ve sosyolog işlevi görecek Yeni Osmanlılar denen aydın grubu da doğdu. XIX. asırda zirveye çıkan modernleşmenin işlevsiz bıraktığı ulemânın sahneden çekilişiyle doğan boşluğu doldurma sırası üdebâya gelmişti; *fıkıh*'tan *sosyoloji*'ye geçerek modern dünyayla hesaplaşmak, Namık Kemal ile öne çıkan Yeni Osmanlıların uhdesine düştü.

Batı'da kabaca 1500-1900 yılları arasında uzun bir süreçte gerçekleşen teolojiden sosyolojiye dönüşüm, XIX. asırda Batı'nın darbesine maruz kalan Osmanlı gibi Doğulu ülkelerde daha kısa bir sürede gerçekleşmek zorunda kalacaktı. Bu dönüşüm, ancak sosyolojinin kaynaklarına inmek suretiyle kavranabilirdi ki bu kaynaklar bizim tespitlerimize göre

dokuzdu. Bunlar, "hukuk, siyaset, edebiyat, tarih, felsefe, teoloji, tıp" gibi geleneksel disiplinler yanında, "ekonomi ve gazetecilik" gibi nisbeten yeni disiplinleri de kapsıyordu. Namık Kemal, hemen hemen bütün bu alanları kapsayan zengin formasyonuyla Osmanlı'nın ötesinde bütün İslâm dünyasında fıkıhtan sosyolojiye geçişin öncüsü oldu.

Hukuk, edebiyat ve tarih disiplinleri, sosyal bilimin üç ana kaynağı olarak belirir. Hukuk ile edebiyat, beşerî dünyayı doğru ve güzel tanımlamanın iki normu olarak hükümler ile edepleri konu alır. Tarih ise bu tanımlamanın geçmişte nasıl yapıldığını öğrenme kanalıdır. Sosyal ilişkileri düzenlemeyi hedefleyen hukuk, İslâm'daki adıyla *fıkıh*, tabiatıyla sosyolojinin temelini oluşturuyordu ki bu yüzden "en eski sosyal bilim" olarak adlandırılmıştır (Murphy 1997). Çin, İslâm veya İngiliz gibi bütün geleneksel hukuk sistemlerini kapsayan müşterek hukukun mantığı, geleneksel dünyagörüşünü yansıtıyordu.

Dünyayı kuracak mutlak bir bilgi-yasa kaynağına şiddetli ihtiyaç içindeki modern dünyagörüşü, ideal ile reel, normatif ile olgusal dikotomisiyle karakterizeydi. Geleneksel dünyagörüşünü karakterize eden müşterek hukuk ise, tümelden tikele, normatiften pozitife giderek bunları uzlaştırıyordu. Pozitif hukuk veya fıkıh, tabiî hukuk veya şeriatı beşerî realiteye uyarlamaya, normatif ile pozitifi uzlaştırmaya çalışarak sosyal kural veya yasaların keşfini hedefliyordu. Geleneksel dünyaya has Aristocu tümdengelim mantığına göre yetişen kadı, *Mecelle*'deki 99 küllî kaidede özetlenen tümel prensipleri sonsuz çeşitlilik gösteren cüz'î vak'alara uygulayarak meseleleri çözerdi. Tabiî hukuk denen şey aslında bu küllî kaidelerdi, pozitif hukuk ise bunların cüz'î vak'alara tatbiki yoluyla problem-çözmeden doğan şeydi.

Mecelle'den önce bu konuda ilk teşebbüs, Yeni Osmanlıların âlim mensubu Ali Suavi'den gelmişti. Suavi, *Muhbir* gazetesinde neşrinden sonra İngilizce *The Principles of Jurisprudence* alt-başlığını verdiği *'Arabî İbare Usûlü'l-Fıkh Tercümesi* Türkçe başlıklı eseri 1868'de Londra'da *Muhbir* matbaasında yayınlamıştı. Mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla Suavi, eserin telifiyle birbirine bağlı iki ana maksat güder. Birincisi, ülkesi için adil yönetimin kaidelerini tespit, ikincisi, şeriatın modern hayata cevap veremediği yolundaki Batılı peşin hükümleri gidermek: "Vaktâ ki bildim, şerî'at-ı İslâmiye şu gibi asırda ümmetin mesâlih ve siyasetinden kâsırdır tevehhüm olunuyor, usûl-i ahkâmı câmi' bir kitap te'lifini murâd ettim. Hattâ o kitap ile tebeyyün ede ki şu tevehhümle şe-

riata muhalefet etmeğe cür'et eden her kimse siyasette hudûd-ı İlâhîden envâ'-ı zulm u bid'ate hurûc etmiş olur" (Erdem 1998: 288, Çelik 1994: 513).

O, bazı Avrupalı oryantalistlerin kasden Mu'tezile ve İmâmiye gibi Sünnî akideye mugayir inanç mezheplerinin fıkıh usûlü kitaplarını Batı dillerine tercüme ettikleri için Batılıların gerçek İslâm'ı öğrenme imkânından mahrum kaldıklarını belirtir. Suavi eserde, Tunuslu Hayreddin'in *Akvemü'l-Mesâlik* adlı kitabından muktebes bir girişin ardından İbni Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinin birinci kısmında yer alan altı küllî kaideden yalnızca sonuncusu "el-'Âdetü muhakkemetün" kaidesini tercüme ederek bununla alakalı tâlî kaideler yer vermiştir. Burada Hayreddin'den aktardığı "... bunların emsâli kavâ'id-i câmi'a o şeriatın usûl-i mahfûzasından idi" cümlesi, onun II. Meşrûtiyet devrinde Ziya Gökalp-İsmail Hakkı İzmirli işbirliğiyle geliştirilecek bir "içtimaî usûl-i fıkh"ın tedvini niyetini ifade eder (Şentürk 1996).

Bu maksat doğrultusunda usûl-i fıkhı küllî kaidelere, bunları da "el-'Âdetü muhakkemetün" kaidesine indirgeyen Suavi'nin âdeta usûl-i fıkıh örfle ilgili bu kaidelerden ibaretmişçesine bir indirgemeciliğe gittiği görülür: "Ve bu kazâyâ-yı külliyeye müte'allik olan ilmin ismine usûl-i fıkıh dediler... Bu kitapta usûl-i fıkıhtan murâdımız şol kavâ'id-i külliyedir ki ondan cüz'iyât istinbât olunur... Hâsıl-ı kelâm zamanımızda peydâ olup nâsın âdet edindiği nice muâmelât-ı nâfia işbu "el-'Âdetü muhakkemetün" aslına binâ kılınmak mümkündür. İmdi erbâb-ı ma'âriften muâmelât-ı hâdisenin bu bâbdan olanlarını şu asla tefrî' etmeleri mercüvdür. Şu şartla ki ifrât ve tefritte ihtiyât edeler." Bu şekilde yasama kaidesi olarak öne çıkarılan örf, âdet ve maslahat kavramları, bilahare Ziya Gökalp gibi seküler aydınlarda daha açık görüleceği üzere, hukukun sekülerleşmesinin umdelerini teşkil edecekti.

Asırlardır kadılar tarafından sosyal olaylara uygulanan *Mecelle*'nin topladığı fıkhî küllî kaidelerin tatbik menzili, şimdi Namık Kemal'in (2005: 40, 421-3) elinde tüm sosyal'i kapsayacak şekilde genişliyordu. Kemal, bu küllî kaideleri, bir sosyal bilimci yaklaşımıyla sosyal olayların analizine yarayacak sosyal yasalar olarak kullanır. O, aslında gerçekliği olmasa da yürürlükte olan kamu hukukuna kerhen uymak zorunda olduklarını belirttikten sonra *Mecelle*'ye atıfta bulunur. Ona göre *Mecelle*'nin girişinde toplanmış yüz kadar küllî kaide, içtihat aracı olmanın ötesinde bugün akıl için de metodolojik kılavuzluk işlevi görebilir. Ve

hiç olmazsa yasama işine pozitif kanun olan *Düstur*'dan daha fazla hizmet eder.

Burada onun yasamadan kasdı, sosyal yasaların koyulmasıdır. Daha sonra "Tevehhüme itibar yoktur; Zarar ve mukâbele bi'z-zarar yoktur; Sâkıt olan şey avdet etmez; Zarar izale olunur; Hâcet umumî olsun, hususî olsun zaruret menzilesine tenzil olunur" kaideleriyle Matbuat Nizamnamesini eleştirir. Gene ona göre "Zamanların değişmesiyle hükümler de değişebilir" fıkıh kaidesi hükmünce dünyanın her yerinde görülen modern gelişmeleri takip zaruretinden dolayı geçmişe dönüş veya duraklama caiz değildir.

Edebiyat, fıkıhtan sonra sosyal bilimin ana kaynağı olarak görülebilirdi. *Hüsn*, varlığın ana vasfıdır; Allah, esmâ-ı hüsnâsı uyarınca zübde-i 'âlem olarak insanı ahsen-i takvim üzere yaratmıştır. Gazâlî ve Taftazânî gibi âlimlerin yaptığı tasnife göre, a'yânda, zihinde, lisanda ve hatta olarak varlığın dört mertebesi vardır (Taşköprîzâde 1985: I). Dinlerin hedefi, tüm varlık mertebelerinde geçerli ortak güzelliği tecessüm ettirmektir. Nitekim geleneksel dünyada *edeb/decorum*, varlığın bu dört mertebesinde de estetik, duyuş, söyleyiş, yazış ve davranış tarzının güzelliği mânâsına geliyordu; "Üslûb-ı beyan, aynıyla insan" sözünden veya el yazısından karakter tahlili yapılan grafoloji disiplininden de anlaşılabileceği gibi. Bu mânâda edebiyat, beşerî varlığın güzelliğini okuma disiplini olarak görülebilirdi. Geleneksel dünyagörüşüne göre makro-kozmos tabiat veya mikro-kozmos insan veya bir insanı temsil eden toplumun hepsi, bir işaretler toplamı beden, metin gibi okunabilirdi (Tafsilat, Otten 1995). Edebiyat vasıtasıyla toplumu okumak veya anlamak, deskriptif ile normatifin etkileşiminde toplumsal ilişki örüntülerini keşf etmeye yarıyordu. Bu gerçek, postmodern çağda Kenneth Burke ve onun izinde Richard H. Brown (1992) gibi sosyal teoristler tarafından yeniden keşf edilmiştir.

Batı'da ortaçağlar üniversitelerinde klasik yedi hür disipline dayalı eğitim programında dünyayı anlamlandırmaya yarayan temel disiplin olarak teoloji, medreselerdeki fıkıh gibi retorik ile içiçe geçmişti. Ancak Rönesans ile bir ayrışma başladı; *respublica Christiana*ya (Hıristiyan cumhuriyeti) karşı *respublica litteraria* (edebî cumhuriyet) ortaya çıktı. Kabaca 1500-1800 devrinde teolojiye rakip hale gelen edebiyat, aslında aydınlar arasında yazılı iletişim türünü ifade ediyordu; "the republic of letters" (mektuplar cumhuriyeti) tabirinden de anlaşılacağı gibi. Bu, Av-

rupa'da ruhban (*clergy*) ve bilgin (*erudite*) dışında kalan bütün aydınlar arasında risale veya mektuplar yoluyla hümanizm ruhunca eleştirel hür düşünce alışverişiyle oluşan bir hayalî cemaati ifade ediyordu (Goodman 1994, Lambe 1988).

Böylece Batı'da XVI. ve XVII. asırlarda ticarî kapitalizm ve burjuvaziyle gelişen kamusal alanda, ruhbana karşı toplumsal eleştiri misyonunu üstlenen bir üdebâ sınıfı ortaya çıktı. Fransa, İngiltere veya Almanya'da, Rousseau, Voltaire, Diderot gibi Katolik teoloji ve geleneği eleştiren Aydınlanma düşünürleri, Fransızcada *philosophes* (filozoflar) adlandırılsalar da aslında teknik mânâda filozoftan çok *üdebâ* idiler. XVIII. den XIX. asra üdebânın yaptığı yoğun toplumsal eleştiri sayesinde edebiyattan sosyolojiye geçiş, çağımızda sözgelimi Keener (1983) ve Lepenies (1988) gibi araştırmacıların çalışmalarıyla ortaya koyulmuştur.

Osmanlı'da da XIX. asırda bir yandan yazılı metinlere has *edeb-iyat*, öte yandan sosyoloji mânâsında *içtimaiyat* disiplinine ayrışan *edeb*,[8] ahlakî kurallar bilgisine indirgenmiştir. Klasik üdebâ formasyonuna sahip Namık Kemal de (2005: 321-2, 497) toplumsal analiz ve eleştiri için sık sık "emsâl-i edebiyedendir ki..." diyerek Sa'dî Şîrâzî'ye ait *Bostan ve Gülistan* ve Mevlânâ'ya ait *Mesnevî* gibi eserlerde geçen edebî anlatılara atıf yapar. O, güzide bir edip olarak XIX. asır Osmanlı dünyasında sosyal bilimsel formasyona en yakın adaydı. Nitekim Ahmed Midhat, son eseri *Osmanlı Tarihi*'nin 1888 başında yayınlanması münasebetiyle yazdığı bir yazıda Kemal'i "yeni kalem sahiplerinin öncüsü ve entelektüel ilerleme bakımından da herkesin rehberi" olarak tanımlar (Tansel 1967: IV/509). Onun parlak entelektüel gelişim çabasının arkasında yanlış dünyayı değiştirmeye yönelik idealizm ve aktivizm yatıyordu.

Kuntay'a göre (1944: III/542) Kemal, "yaşamayı çok seven bir burjuva ihtilalci idi." Onun yaşamaktan mânâsı, çok yazmak, çok okumak ve siyasî sisteme karşı eylemdi. O, kitaba, öğrenmeye, bilgiye âşık, otodidakt bir dahiydi; Ziya Gökalp'in de (1973: 172) vurguladığı gibi. Mektuplarından birinde 3000 cilt kitabı olduğundan bahs eder ki bu, o zaman bir şahıs kütüphanesi için ciddî bir rakamı ifade eder (Tansel 1967: III/342). 1857-58'de henüz on yedi yaşında iken İstanbul'a gelen Ke-

[8] *Edep* kavramının çeşitli mânâlarıyla ilgili, Gencer 2004b: 79. Batı'da *literature* olarak karşılanan *edebiyat*, *edeb* kök kelimesine, Osmanlıcada Batı dillerinde bilim dallarını ifade için kullanılan *-logy*'e tekabül eden *-iyyât* eklenerek XIX. asırda Tanzimat devrinde uydurulmuştur.

mal, önce Gümrükler Tercüme Odası'na, daha sonra da Babıâli Tercüme Odası'na girdi. O zaman için Tercüme Odası, bir devlet dâiresinin ötesinde adeta Batılı fikir hayatına açılan bir kanal, entelektüel kulüp işlevi görüyordu. Önceleri teknik ve askerî konularla sınırlı tercüme hareketi, bilahare 1859'da yayınlanan Münif Paşa'nın Fransız üdebâsından yaptığı tercümelerle kültürel alanlara uzandı (Mardin 1996: 317).

Namık Kemal'in burada çalışması entelektüel ufkunu açtı; ona hem merak ettiği konuları kendi kendine metotlu bir şekilde öğrenme ve düşünme, hem de rahatça yazıya dökerek ifade kabiliyetini kazandırdı (Tanpınar 1988: 353). Dahası o, son tahlilde bir edip olarak haddini biliyordu. Kemal (2005: 222), birçok yerde ulemâyı eleştirir; ancak eleştirdiği, misyonunun hakkını veremeyen çöküş devri ulemâsıdır. Hakikatte o, üdebâ olarak nihaî mânâda ulemâya alternatif olamayacaklarını, onların yerlerini dolduramayacaklarını biliyordu.

İlimlerin tasnifiyle ilgili iddialı bir eser tasarlayan Ebüzziya Tevfik'i uyarmak için yazdığı bir mektubunda, kendilerinin olsa olsa üdebâ veya daha doğrusu "hurde-furûş" olduklarını söyler. Kendilerinin Sokrates gibi bir hakîm (filozof), Rousseau gibi bir edip olabileceklerini söyleyen Kemal, ancak İbni Sînâ, Seyyid Cürcânî, İbni Kemal, Humboldt gibi âlimlerden geçinmeye kalkıştıkları takdirde hadlerini aşarak Ahmed Midhat, Ali Suavi gibi şarlatan konumuna düşecekleri uyarısında bulunur (Tansel 1967: I/415). Ona göre hadlerini aşan bir ilmî eserle ortaya çıktıklarında Vidinli Tevfik Bey, Cevdet Paşa gibi bir âlim çıkarak itiraz ettiği takdirde onlara kim cevap verebilecektir?

Böylece zımnen Kemal (2005: 213, 373), kendileri gibi üdebânın hakikî ulemânın boşluğunu ancak geçici olarak doldurabileceklerini itiraf eder. Onun *filozof* olarak tanımladığı Sokrates'ten Rousseau gibi Aydınlanma aydınlarını *edip* olarak ayırması anlamlıdır; zira bu, kendi işlevlerine bakışı hakkında da fikir verir. O, bir vergi, maliye uzmanından bahs ederken olduğu gibi birçok yerde edip ve çoğulu üdebâ'yı "sosyal bilimci" mânâsında kullanır. Tercüme Odası'ndaki mesai devrinden itibaren Batılı sosyal düşünceyle ülfet kuran Kemal (2005: 127), hep metodolojik bir yaklaşımla sosyal olguları analiz etmeye çalışır. Nitekim 1930'da yayınlanan eserinde Ali Ekrem Bolayır da onu, "garba müteallik içtimaî ilimlerde âlim" olarak görmektedir (Aktaran, Sayar 2000: 334).

Aristo, bir metin olarak görülen topluma uygulanan retoriğin babası olduğu gibi, "şehir bilimi" mânâsında politikanın da babası idi. Bir disip-

lin olarak politika, bu bakımdan edebin uzantısı olarak görülebilirdi. Aristo'nun siyasal ilkeleri, bir yandan idealist Eflatun'a göre daha görgül, öte yandan kuvvetli bir ahlakî-değersel bakışa dayanıyordu; amaç, insan tabiatı uyarınca olan ile olması gerekeni optimal bir şekilde uzlaştırmaktı. Fıkha göre evrensel bilgiye daha yakın "edeb/ahlak" geleneğinden gelen Yeni Osmanlılar, eleştirel bir siyasî düşünce açısından da ulemâya göre daha avantajlıydı.

İslâm ve Osmanlı dünyasında, Yunan felsefesinin aktarıldığı Abbâsî devrinden, kabaca 1000 yılından itibaren, başta İbni Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı olmak üzere, Osmanlı dünyasında ünlü *Ahlâk-ı 'Alâî* gibi, siyaseti de içeren ahlak konusunda yazılan eserlerin çoğu, hikmet esprisince Aristo ile temsil edilen kadim Akdeniz/Yunan kültürüne dayalı evrensel/aklî ile İslâmî ilke ve normları mezc etmiştir. İbni Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ını esas alan Nasîreddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nasîrî* adlı eseri, Yakın Doğu'da olduğu kadar Osmanlı'da da sosyo-politik felsefenin standart ifadesini oluşturdu. Yalnız Tûsî'nin eseri, Osmanlı dünyasında Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* ve özellikle Kınalızâde Ali Çelebî'nin *Ahlâk-ı 'Alâî* adlı eserleri vasıtasıyla tutulmuştur. Buna *Ahlâk-ı Kâşifî*'yi de eklersek Osmanlı ahlak felsefesinin temelini oluşturan dört kitaba ulaşmış oluruz.

Eski çağlarda küllî bir ahlakî/hukukî düstura dayalı saf şehirlerden orta ve yakın çağlarda Yakın Doğu'da Roma ve Sasanî gibi imparatorluklara geçişle siyaset de az-çok özerk hale gelmiştir. Böylece, yeme-içme, uyuma, konuşma, ibadet gibi insan hayatına dair çeşitli eylemlerin olduğu gibi, özerkleşen siyasî alanın da kendine has bir âdâbı, kurallar manzumesi oluşmuştur; genel *edeb/âdâb*'a dair olanların yanında, özel *âdâbü'l-mülûk ve'l-vüzerâ* eserlerinde olduğu gibi, bu siyasî âdâbı, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde bile bulmak mümkündür. Geleneksel, emperyal dünyanın seçkin politikası anlayışı uyarınca siyaset, başına "devlet kuşu konmuş" seçkin kişilere, hükümdarlara has bir iş sayıldığı için, geleneksel Batı'da *mirror for princes* (şehzadeler rehberi), Osmanlı'da ise *siyasetnâme, nasihatnâme* gibi adlar alan siyasî *âdâb* kitapları, hükümdarlık veya vezirlik adaylarına yöneltilmişti. Az-çok ahlaktan bağımsız, kendine has evrensel kurallara dayalı "seküler bir siyaset" anlayışı geliştiren İran kökenli siyasî *âdâb* kitapları, aslında Batı'da Machiavelli ile başlatılan *reelpolitik* kavramının da öncüsü sayılabilir. Machiavelli'nin *Prens*'i, geleneksel *âdâb* perspektifinin sonu ile yeni siyasî felsefenin başlangı-

cını temsil eden bir geçiş eseri olarak görülebilir. Osmanlı'da özellikle ulemânın yazdığı siyasetnâmeler ise genelde siyaseti *adalet* gibi ana temalara dayandıran geleneksel ahlakî söylemi sürdürmüşlerdir.

Osmanlı-Doğu'daki *âdâb* eserlerinin sunduğu, bu bakımdan, Batı'da olduğu gibi kurucu bir "siyasî düşünce"den çok yöneticilere has, pragmatik-yönelişli bir "siyasî kültür"dür. Bunlar çoğunlukla siyaset erbabına yönelik pratik tavsiyelerden oluşmakla birlikte belli bir ahlakî/felsefî bakışa dayanıyordu. IX. asrın başlarından itibaren yazılan Arapça siyasetnâmeler, özellikle, imparatorlukların geliştiği, tarıma dayalı medenîleşmiş bölgelere uygun, hiyerarşik bir sosyal tabakalaşma modeli, bir sosyal felsefe sunuyordu (Marlow 2002). Bu tarz eserlerin önemi, *normatif* olduğu kadar *deskriptif* olmalarından, saf normatif bir model sunmanın ötesinde aynı zamanda belli ölçüde mevcut sosyo-politik ilişkiler örüntüsünü de yansıtmalarından ileri gelmektedir. Mesela Nasîreddîn Tûsî'nin eserinin öncekilerden farkı, ideal bir model sunmanın ötesinde aynı zamanda devrindeki İlhanlı idarî pratiklerini de tasvire çalışmasıdır (Mardin 1996: 113). Gördüğü rağbet de muhtemelen bu gerçekçiliğinden, norm ile olguyu ustaca bağdaştırma kabiliyetinden kaynaklanıyordu.

Nitekim Osmanlı'da normatif ağırlıklı "siyasetnâme, nasihatnâme" türü siyasî âdâb/kültür eserleri, mevcut sistemin eleştirisine yönelik "Islâhatname, adaletnâme" gibi belgelerle geliştirilmişti. "Ehl-i kalem" başlığı altında toplanacak ilim ve edep adamları, bürokratlar ve bizzat sultanları kapsayan zengin bir kadro tarafından yazılan bu eserler, deskriptif ve normatifin etkileşiminde yaşadıkları toplumun analizini içeren yegâne belgelerdi. Bu bakımdan klasik devirden Tanzimat'a Osmanlı'daki en verimli ve orijinal sayılabilecek entelektüel alan, gerek yerli, gerekse de yabancı klasiklerin yayınıyla değişim asrında yeni bir canlılık kazanan ahlakî-siyasî düşünce idi. İlk kez 1833'te basılan *Ahlâk-ı 'Alâî*, ardarda yapılan baskılarla giderek artan bir rağbet kazandı. Bu süreçte Namık Kemal de (2005: 497) varlık ve önemini keşf ettiği eseri takdir etmekle birlikte fazla şeklî bulduğunu belirtmekten de geri kalmadı. Bu arkaplan bilgisi, bugün için sıradan bir Batılı klasik olarak görülebilecek, o zaman Batılı siyasî eğilimleri ilk aktaran eser olan Fénelon'un (1651-1715) *Télémaque* tercümesinin (1862) niçin Tanzimat aydınları tarafından bu kadar tutulduğunu anlamayı da kolaylaştırır.

Machiavelli, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau gibi Batılı siyasî klasiklerden önce çevrilen Fénelon'un bu eseri, temsil ettiği gele-

neksel bakışın kendi dünyasınınkiyle örtüşmesinden dolayı Osmanlı'da revaç bulmuştu. Machiavelli ve Hobbes gibi modern devletin teorik temelini hazırlayan filozoflardan sonra gelse de eser, geleneksel dünyagörüşü uyarınca kişiselci siyaset anlayışıyla yazılmıştı. Namık Kemal'in de (2005: 204) zikr ettiği, Fransa kralı XIV. Louis'nin ünlü "devlet benim" sözünde olduğu gibi, Batı'da mutlakıyetçi monarşiler devrinde de kişiselci siyaset az-çok sürmekteydi. Fénelon, XIV. Louis'nin büyük oğlu ve varisi de Bourgogne Dükü'nün özel hocasıydı. Bu yüzden tam adıyla *Sergüzeşt-i Télémaque* (*Les Aventures de Télémaque*, 1699) âdil bir hükümdarın tutması gereken yolu göstermek üzere yazılmış klasik "şehzadeler rehberi" türünden bir eserdi. Bu yüzden Eflatuncu geleneği izleyerek siyasî ilkeleri ahlakî ve felsefî bir temele oturtan eser, Osmanlı siyasetnâmelerine benzetildi. Eser, aynı zamanda 1867'de Tahtâvî tarafından Arapçaya da çevrilerek yayınlandı (Mitchell 1988: 57, Altman 1976: 197-204).

Geçmiş beşerî tecrübenin laboratuarını oluşturan tarih, sözde sosyal yasaların keşfini sağlayacak en önemli alanlardan biriydi. Bu açıdan Osmanlı-İslâm dünyası Batı'ya göre daha avantajlıydı; zira görgül ve mukayeseli yöntemiyle tarih ve toplum felsefesini birleştirerek dünyada sosyolojiye öncülük eden İbni Haldun'a dayanıyordu. Osmanlı'da sonun başlangıcını simgeleyen Tanzimat devrinde aydınlar için İbni Haldun'un teorisinin önemi tabiatıyla daha da arttı. "İbni Haldun'un son şâkirdi" (Tanpınar 1969: 213) sayılan Ahmed Cevdet yanında Namık Kemal[9] de doğrudan veya dolaylı olarak İbni Haldun'a atıfla emperyal çöküşü teşhis ederek tedavi yolları bulmaya çalıştılar. Ayrıca Kemal, son olarak yazdığı *Osmanlı Tarihi* ile bir tür Osmanlı tarihî sosyolojisini yapmayı hedeflemişti.

Batı'da, toplumu açıklama işleviyle sosyolojinin çıkışında rol oynayan "felsefe, teoloji ve tıp" gibi disiplinlerin Osmanlı dünyasında doğrudan karşılığını bulmak zor olsa da "ekonomi ve gazetecilik" alanlarında Batı ile bariz bir benzerlik bulunabilirdi. Her disiplin, bir tecrübe alanından, *politika*, ahlakî bir topluluğu simgeleyen *polis* (şehir)'den, *toplumsal bilimler* ise *toplum*'dan doğmuştu; "toplumsal"ın temelinde ise "ekonomik"

[9] Rodos'tan damadına yazdığı 1885 tarihli bir mektupta, Ubeydullah Efendi'nin kitapları arasında bulunan "İbni Haldunlar"ın nerede kaldığını soran (Tansel 1967: IV/189) Namık Kemal (1327: 97; 2005: 81, 181) çeşitli makalelerinde de ismini verdiği İbni Haldun'un görüşlerine atıf yapar.

yatıyordu. Buna göre disiplin olarak *siyasal*, normatif veya ideali, temelde kapitalist ekonominin, pazar ilişkilerinin belirlediği *sosyal* ise olgusal veya reeli simgeliyordu. Batı, mutlak bilgi kaynağını kayb ettikten sonra beşerî gerçeği (*real*) doğruya (*true*) uydurma, yani meşrûlaştırma şansını da kayb etmiş, bunun üzerine aklîleştirme yoluyla gerçeği bizzat doğru katına yükseltmekten başka çaresi kalmamıştı. Sosyal bilginin amacı, artık beşerî tecrübesi normatif olarak tanımlamaktan ziyade açıklamaktı. Modern dünyanın ürünü sosyal bilimlerin keşfe çalıştığı sözde sosyal yasalar, tümevarım yoluyla sosyal olay ve olgular arasındaki düzenliliklerin tespitiyle bulunacaktı. Ve Adam Smith'in ünlü tabiriyle "görünmez bir el" tarafından yönlendirilen pazar ekonomisi, "en gerçek" beşerî tecrübe alanını oluşturduğundan "en kesin" bilgiyi sağlayacaktı (Tafsilat, Haakonssen 1989).

Kelime olarak "hane işletmesi" mânâsına gelen *ekonomi*, Aristo'nun *Nikomakos Ahlakı*'na dayanan *Ahlâk-ı 'Alâî* gibi Doğulu eserler tarafından "ilm-i tedbir-i menzil" olarak çevrilmişti. Ülkenin hane modeline göre yönetildiği Osmanlı gibi patrimonyal bir politik rejimde "hane ekonomisi", "moral ekonomi"ye dönüşecekti. E. P. Thompson (1971) ile çıkan "moral ekonomi" kavramı, köylülerin, adaletin tecessümü *refah* değerine dayalı geleneksel geçim ekonomisinin sürdürülmesi talebini anlatıyordu. İskoç Aydınlanması ise ticaret kapitalizmi sayesinde yavaş yavaş özerk bir küreye dönüşen ekonominin ağırlıklı olarak politik-normatif açıdan ele alındığı "politik iktisat"a vücut verdi. XIX. asırdaki sanayi kapitalizmi ise sonunda ekonomik hayatı tamamıyla bir olgu olarak alan en pozitif ve kesin sosyal bilim olarak ekonomi'ye vücut verdi. Marx'ın teşhisiyle toplumun bünyesini belirleyen hukukî üstyapı değil, ekonomik altyapı olduğu için toplumu dönüştürecek kesin bilim, ekonomik-temelli olacaktı.

Namık Kemal, Paris'te Emile Accolas'tan (1820-1891) ve Londra'da F. A. Fanton'dan politik iktisat tahsil etti.[10] Bu derslerde Kemal, Smith, Malthus, Ricardo ve J. S. Mill gibi klasik İngiliz politik ekonomistlerin eserleriyle ülfet kurdu (Sayar 2000: 328-54). Geleneksel dünyagörüşüne mensup bir edip olarak sorunlara genelde politik, normatif açıdan yaklaşan Namık Kemal, Avrupa'da bulunduğu sırada muhtemelen Marx gibi ülkenin Batı karşısında yaşadığı geri kalmışlık ve mağduriyetin temelinde ekonomik sebeplerin yattığını gördüğü içindir ki yurda dönüşünden

[10] Tansel 1967: IV/633, Mardin 1974: 22, 67. Tafsilat, Fındıkoğlu 1941.

sonra toplumsal sorunları iktisadî-malî perspektiften işlemeye ağırlık verdi; iktisadî meseleleri, geleneksel "ilm-i tedbir-i menzil" yerine, modern ekonomi ilmini ifade eden "politik ekonomi"nin karşılığı olarak kullandığı "fenn-i servet" perspektifinden ele almaya yöneldi.

"Fenn-i servet" olarak adlandırdığı iktisadı, evrensel, pozitif bir bilim olarak alan Kemal (2005: 282), sorunların çözümünü bu disiplinin kurallarına uymaya bağlı görür. "Sanat ve Ticaretimiz" başlıklı yazısında ihracatta uygulanan gümrük tarifelerini eleştiren Kemal, bu konuda tecrübeye bile ihtiyaç olmadığını belirtir. Ona göre mevcut servet (iktisat) disiplininin evrensel kuralları, aksiyomatik olması bakımından hiçbir zaman ve mekânda değişmez. Bu disipline göre bir ülkede bir gümrük vergisinin miktarının inmesi oranında onunla mükellef olan eşyanın revâcı artar. Kemal, biraz daha aşağıda bundan "bilimsel kural" (kâide-i ilmiye), yani iktisat ilminin yasaları olarak bahs eder.

Bir başka yazısında ise Kemal (2005: 372-82), iktisat disiplininin halka yönelik mali yükümlülüklerle ilgili empirik olarak kanıtlanmış on kuralını açıklar. Ona göre dünyada hangi ulusun durumuna bakılsa zenginlik ve mutluluğunun, bu kurallara uygunluk ve aykırılığıyla orantılı olduğu görülür. Diğer taraftan Kemal, her zaman olduğu gibi pozitif ile normatifi tamamıyla birbirinden ayırmaz. Mesela o, iktisadın temel meselelerinden nüfusu, hem Malthus'tan mülhem bilimsel bir perspektiften, hem de Osmanlı-Türk nüfusunun artışının politik sonuçları bakımından ele aldı. Ona göre beşerî ihtiyaçları karşılayacak kaynakların artış tarzı, insanoğullarının çoğalma tarzıyla orantılı değildir. Ancak evrensel bir kural gibi görünen nüfus ile iktisadî kaynaklar arasındaki bu münasebetin mânâsı, Avrupa ile Osmanlı dünyalarının politik gerçeklerine göre değişir. Avrupa'da muhtemel nüfus artışından duyulan korku, tam aksine Osmanlı'da nüfus azalmasından kaynaklanır Kemal için. Osmanlı'da nüfus artış imkânlarını araştırmak için Kemal (2005: 75), "fenn-i servet ashâbının rivâyetine" göre nüfusun azalmasına yol açan sebepleri on iki başlık altında toplar.

İlginç olan Kemal'in (2005: 136, 412) daha sonra *İbret*'in tekrar yayın hayatına başlaması münasebetiyle yazdığı bir yazıda nüfus konusunda "aksiyomatik bilimler"e has tahliller yaptığını vurgulamasıdır: "Biz mülkümüzde teksir-i nüfusa dair 'ulûm-ı mütearife (axiomatic sciences) hükmünde bazı kaideler beyan ettik." Başlıca matematik ve mantığı kapsayan aksiyomatik bilimlerde öteki önermelerin dayandırıldığı,

kendiliğinden doğru temel önermeye *aksiyom* (*mütearife, belit*) denir. Fizik, dahası sosyoloji gibi empirik bilimlerde ise bu aksiyomatik kesinliğe ulaşmak çok zor olsa da John Dewey'in deyimiyle insanlar-arası ilişkileri düzenleyen kurallardaki kesinlik arayışı bu zorluğu göğüsledi. İngiltere'de Adam Smith, Newton fiziğini ekonomiye uygulayarak "doğal yasa"dan kesin sosyal bilim olarak "doğal ekonomi"ye, Fransa'da ise Comte fizikten "sosyal fizik"e ulaşmayı hedefledi.

Batı'da olduğu gibi Osmanlı'da da gazetecilik, sosyolojinin doğuşunda önemli rol oynadı. Aydınlanma devrinde "filozoflar" olarak adlandırılan hür ve eleştirel düşünceli üdebânın, mektuplar ve salonlar sayesinde fikir alışverişinden doğan yeni entelektüel dünyaya "mektuplar cumhuriyeti" adı verilmişti. Aydınlar, aralarında dünyayı değiştirmek üzere ortak bir vizyonun oluşmasına yol açan özel iletişimi, daha sonra bu vizyonu yayacak bir kamusal iletişime dönüştürdüler. Mektuplar cumhuriyetine vücut veren üdebâ arasındaki özel iletişim ağı, zamanla periyodik gazete ve dergilerin neşriyle kompleks bir iletişim sistemine dönüştü. Kendilerine "insanlık fırkası" demeyi seven aydınların amacı, broşür, anonim risaleler, gazete ve dergilerde yazı, duyuru ve tartışma gibi her türlü yolla gerçekleri halka yaymak, eleştirdikleri dünyanın değişiminden yana kamuoyu oluşturmaktı (Goodman 1994). Böylece basın, hem popüler eğitim, hem de propaganda ve ikna aracı olarak işlev gördü.

Yeni Osmanlılar ve özellikle Namık Kemal'in kariyeri de tam olarak bu örüntüye uyuyordu. 1867 yılında Avrupa hayatının başlarında Paris'ten babasına yazdığı bir mektupta Kemal, haftada etrafa en az 100 mektup yazdığını söyler. Dünya çapında bir rekor sayılabilecek bu rakamla Kemal, arkasında 10000 mektup bırakan Voltaire ile 2500 mektup yazmış Rousseau arasında yer alır (Akün 1972: VII). Onun zaten hacimli yayınlanmış mektupları (Tansel 1967, Akün 1972), bu bakımdan yazdığı toplam mektup miktarının az bir kısmını oluşturur. Diğer birçok çalışmayla birlikte estetik, entelektüel ve tarihsel değeri yüksek bu kadar mektubun 48 yıllık bir hayata nasıl sığdırılabildiği hayret sebebidir. Diğer taraftan Namık Kemal, üstadı İbrahim Şinasî ve Ahmed Midhat ile birlikte Osmanlı gazeteciliğinin "üç atlısı"nı simgeliyordu. Gazeteciliğin, sosyal bilimin gelişmesine, Batılı kadar Osmanlı dünyası için de geçerli iki katkısından söz edilebilirdi. Birincisi toplumsal problemleri teşhis ederek, tümevarımsal bir yöntemle olaylardan olgulara ve olgulardan yasalara varmayı sağlaması; ikincisi, ruhbana rakip yeni ente-

lektüel sınıf olarak ortaya çıkan üdebâya toplumsal misyonları için meslekî- kurumsal temel sağlaması.

Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh'un İslâm modernizmine öncülük ettiği Mısır'da da Batı'nın kültürel tahaddîsine karşı durmak için yerli bir sosyal bilim geliştirme arayışı başladı. Bu konuda tabiatıyla Osmanlı'da da olduğu gibi ilk adres, gelenek, kadim yerli kaynaklar oldu. İki aydın, başlıca felsefede İbni Sînâ'ya, sosyal teoride ise İbni Haldun'a yöneldiler. Fıkıh-tasavvuf dengesine dayalı dinamik bir İslâm anlayışı geliştirmekte aciz kalan Mısır ulemâsının XIX. asırda Batı ile karşılaşması, İslâm anlayışının kırılganlığını ortaya çıkardı. Bunu telafi için başvurulacak en acil çarelerden biri, sosyal teorinin geleneksel kaynağı İbni Haldun'dan faydalanmaktı. Batı ile karşılaşma Osmanlı'da Türkçe tercümesini getirirken, *Mukaddime*'nin Arapça aslı bile Mısır'a yabancıydı.

Muhammed Abduh, Mısır ve Arap dünyasında bu ihtiyacı ilk görenlerden biri olduğundan İslâm düşüncesinin devleri Gazâlî ve İbni Haldun'u Ezher müfredatına sokmaya çalıştı.[11] Abduh, muhtemelen hem Osmanlıların büyük önem verdiğini, hem de Batı dünyası tarafından keşfedildiğini bildiği İbni Haldun üzerine 1878 yılında Dâru'l-'Ulûm'da ders vermiştir (Adams 1968: 41, 121). Toplumsal dönüşümde eğitime ağırlık veren Abduh'un Ezher Reformu kapsamında yenilenecek müfredata *Mukaddime*'yi sokmak için harcadığı çaba, pasif muhafazakâr ile modern aktivist zihniyetlerin çatışmasına ilginç bir örnektir. Abduh'un (1980: III/177, Fazlur Rahman 1984: 64) "el-Ezher ve'l-Islâh" (Ezher ve Reform) başlıklı bölümün başında bu konuda şöyle der:

"Öğrenci olduğum zamandan beri kafamda bulunan Ezher'in reformuna, Seyyid Cemâleddîn'den ders aldıktan sonra dikkatimi yönelttim. Tam bu işe başladım ki yoluma taş koyuldu. Ben de uygun fırsatını kollamaya başladım; bir fırsat bulur bulmaz değerlendirmeye çalıştım. Engeller üst üste geldiği zaman bile, aldırmayarak, diğer bir fırsatı kollayarak sabrettim. Nihayet sürgünden döndükten sonra, Ezher Rektörü Muhammed Enbâbî'yi bir şeylere ikna etmeye çalıştıysam da, kabule yanaşmadı. Bir keresinde sordum: "Üstad, İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinin Ezher öğretim programına alınması konusunda ne dersiniz?"

[11] Gesink 2000. XIX. asır Şam ulemâsının büyüklerinden Cemâleddîn Kâsımî (1990: 41), Gazâlî'nin *İhyâ*'sını kısalttığı eserinde, 1903'te Abdurrezzâk Bîtâr ile Mısır'daki evinde ziyaret ettikleri Muhammed Abduh'un *İhyâ*'yı överek, kendisini, eğitimde kullanılmak üzere onu kısaltmaya teşvik ettiğini belirtir.

Ve elimden geldiğince kendisine eserin meziyetlerini anlattım. Cevabı şu oldu: "Bu, teamüle uymaz." Sonra laf lafı açtı, sordum: "(Ezher hocalarından) Eşmûnî ve Sabbân, öleli ne kadar oldu?" Cevap verdi. Ben de "Bunlar daha yakın ölmüşlerdir ve bir teamül söz konusu olmadığı halde eserleri okutulmaktadır." Sustu ve konuşmaya girmedi." 1905 yılında Ezher senatosundan istifa ettirildiğinde rektör olan Şirbinî ise, onun reform çabalarına şu sözlerle tepki göstermişti: "Atalarımızın Ezher Üniversitesi'ni kurmaktaki gayesi, Allah'a ibadet edilmesi için bir Allah'ın evi, yani câmi bina etmekti. Dünyevî işler ve çağdaş bilime gelince, bunların Ezher ile hiçbir ilgisi yoktur... Bu adam, dinimizi öğrenmekte apaçık belli olan yollarımızı bozmakta ve bu yüce câmiyi, bir felsefe ve edebiyat okuluna çevirmeye çalışmakta idi" (Zevâhirî 1964: 20, Lawrence 1983: 231).

Abduh da (1980: III/15-22) Namık Kemal gibi İslâm dünyasının kalkınması için ekonomik-temelli bir sosyal bilimin geliştirilmesinin önemine dikkat çekmeye çalışmıştır. Bu konuda "Kelâm İlimleri ve Çağdaş İlimlere Çağrı" başlıklı yazısı önemlidir. Kısaca amacı, geleneksel kelâmın diyalektik ve metodolojisine dayanarak sosyal bilimsel düşünceyi geliştirmekti. İlginçtir ki o bu konuda isim vermeden, yanlışlıkla şeyhülislâm olarak bahs ettiği Ahmed Cevdet'in görüşlerine atıf yapar. O zaman Müslümanlığı seçen Bavyera'da Augsburg gazetesi yazarı Vahmar Hayden'ın (?) sorularını cevaplandırma işi, Meşihat tarafından Cevdet'e havale edilmişti.

Abduh, "o miskinler, İstanbul'da şeyhülislâmın bugünlerde Müslümanlığı seçen meşhur bir Alman adama yazdıklarından haberdar olmadılar mı?" dedikten sonra Ahmed Cevdet'in (1986 IV: 164) mektubundan alıntılar yapar. Cevdet, ruhbanların İznik Konseyi'ndeki teslis kararına karşı İslâm inançlarının mantık kurallarına uygunluğunu vurgulayarak şöyle der: "Biz akâidimizin ilm-i mantık denen mizan ile tartılmasından ihtiraz eylemeyiz. Hesap ve hendese fenlerinin mukaddimelerinde "Kül, cüz'ünden büyüktür; bir şey kendinden başka bir şey değildir; bir şey hem vâki, hem gayr-i vâki olamaz" gibi münderiç olan 'ulûm-ı mütearifeye mugâyir itikadı kabul edemeyiz. Böyle bir âyet veya bir hadis olsa onu tevil eyleriz. (...) *Mi'yâr-ı Sedâd* nâm risale muhtasar ve müfîd olup onun bâb-ı râbi'ini mütalaa ederseniz bu sözlerimi siz de tasdik edersiniz."

Cevdet, aynı yerde fizik biliminin sunduğu görgül delillerin asla aksiyomlar seviyesine çıkamayacağından inanca meydan okumasının mümkün olmadığını, bu yüzden "bir üçtür, üç birdir" önermesinin yanlışlığından dolayı teslis inancını reddederlerken, Hz. İsa'nın babasız doğumunun imkânına inançlarını vurgular. Abduh ise, ekonomik-temelli sosyal bilimin önemini Doğu Akdeniz dünyasına has *adalet dâiresi* formülünü değiştirerek anlatır: "Din ancak devletle, devlet ancak otoriteyle (savle), otorite ancak kuvvetle, kuvvet ancak servetle ayakta durur; devletin ise ticaret ve sanayisi yoktur, serveti ancak halkının servetiyledir; halkın serveti ise kazanma yollarını öğrenebilmeleri için ancak aralarında ilimleri yaymakla mümkün olur." Ancak onun, Namık Kemal'in yaptığı gibi bir ekonomik-sosyal düşünce geliştirilmesi konusundaki çabası, bu tür teşviklerin ötesine geçememiştir. Bununla birlikte o, Arap dünyasında sosyal bilimin öncüsü sayılmıştır. Mesela A. Nabil Khoury (1976: 17) onu bir sosyolog/tarihçi olarak Weber ve Marx gibi teoristlerle karşılaştırır. Bu hükme katılan bazı araştırmacılar da (Aljunied 2005) Abduh'un fikirlerini sosyal bilimsel perspektiften analize çalışmıştır.

İbni Haldun'un Arap dünyasına mâl olmasını sağlayan en önemli kanallardan biri de çağdaş Arap milliyetçiliğinin ideologu Sâtı' Husrî'dir (1880-1968). Aslında eğitimi, kültür ve idealleri açısından Osmanlı dünyasının ürünü olan Husrî, kaderin cilvesi, bilahare İki Dünya Savaşı arası devirde Osmanlıcılıktan Arapçılığa geçen bir neslin önderi, Arap milliyetçiliğinin ideologu olmuştur (Cleveland 1971: X, Ülken 1979: 179). 1900 yılında İstanbul'da Mülkiye'den mezun olan Husrî, Balkanlarda muallim ve kaymakam olarak çalıştıktan sonra İstanbul'da önemli bir eğitim uzmanı oldu. O devirde gelecek umutlarını Osmanlı Devleti'nin mukadderatına bağlayan Sâtı' Bey, Ziya Gökalp ile girdiği eğitim ve milliyetçilik üzerine tartışmalar ile tanındı. Ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlıcılıktan umudunu kesen Sâtı' Bey, Arap dünyasına geçerek Arap milliyetçiliğinin bayraktarı Sâtı' el-Husrî haline geldi (Berkes 1975: 74).

Husrî'nin milliyetçilik tasavvuru, Alman milliyetçiliğinin mübeşşiri Johann Gottlieb Fichte'nin (1762-1814) romantik ulus kavramına dayanıyordu (Cleveland 1971: 38, 86-7). Niyazi Berkes (1975: 94) ile yaptığı görüşmelerde Husrî, Fichte'yi tutmakla birlikte, onun teorisinin metafizik tonunun, formasyon yıllarından beri özellikle tabiî bilimlere, empirisizm ve rasyonalizme olan eğilimine uymadığını belirtir. İşte İbni

Haldun, onun Fichte'den mülhem romantik milliyetçilik tasavvurunu, empirik bakımdan temellendirecek en önemli yerli kaynak olarak belirdi. Husrî, Arap dünyası açısından bir meçhul olan *Mukaddime* ile İstanbul'da Mülkiyedeki eğitimi sırasında tanışmıştı. İkinci Dünya Savaşı sırasında yoğun olarak onun üzerine çalışan Husrî, 1943-44 ve 1961 yıllarında, iki hacimli cilt halinde *İbni Haldun'un Mukaddimesi Üzerine Araştırmalar*'ı yayınladı.

Metnin adamakıllı bir analizi ve tali uluslararası literatürün değerlendirilmesi ile *Mukaddime*'yi yorumlayan Husrî, çalışmasında aynı zamanda, Osmanlıların bu esere verdikleri yüksek değeri de anlatır (Tibi 1981: 112, 222). Böylece İbni Haldun'u Arap dünyasının gündemine sokan Husrî oldu.[12] O, elbette İbni Haldun'un eserine etnik duyarlıktan uzak bir Osmanlı aydını, bilim adamı gözüyle bakıyordu. Ancak etnik duyarlığı güçlü Arap aydınlarının aynı vizyon genişliğini göstermesi zordu. Irak'ta 1933 ile 1939 yılları arasında Eğitim Genel Müdürü olarak çalışan fanatik Arap milliyetçisi Sami Şevket'in, Arapları aşağılayan pasajlar içerdiği gerekçesiyle İbni Haldun'un kitaplarının yakılması ve mezarının kazınması çağrısına Husrî şu sözlerle tepki göstermişti: "Bu kimsenin karşısında sessiz kalamayacağı kör bir taassuptur. Böyle bir çağrı, ne vatanseverlikle, ne de gerçek pedagojik ilkelerle bağdaşır."[13]

Abduh, Mısır ve Arap dünyasında ilk sosyal teorist sayılırsa, Sâtı' Husrî de ulus-devletlerine has ilk sosyal bilimci sayılabilirdi. Bu geçiş, Osmanlı dünyasında Namık Kemal ile Ziya Gökalp arasında yaşandı. Kemal, çözülmek üzere olan bir imparatorluğun çıkardığı ilk "sosyal teorist", Gökalp ise, doğan bir ulus-devletinin temellerini atacak ilk "sosyal bilimci" olarak tarihe geçti. Durkheim sosyolojisine dayanan Gökalp, bu geçişin tam bilincindeydi. Batı'da sosyal bilimlere vücut veren büyük dönüşüm, dünyagörüşünde değişimle başlamıştı. Dünyagörüşünün ar-

[12] Husrî'nin İbni Haldun tutkusu o derecede idi ki Haldun ismini koyduğu çocuğunun doğmasından sonra eserlerinde, İbni Haldun'u telmihen Ebû Haldun (Haldun'un babası) künyesini kullanmaya başlamıştı (Cleveland 1971: 63-4, 103).

[13] Mesela çağdaş Arap dünyasının önde gelen felsefecilerinden Ahmed Fuâd Ahvânî, oryantalistlerin İbni Haldun'a gösterdikleri teveccühün, onun, bir tarihçi olarak meziyetlerinden çok Araplığı eleştirisinden kaynaklandığını söyleyecek kadar ileri gidebilmişti (Aktaran Lewis 1987: 57). İbni Haldun, Araplar hakkındaki menfi müşahedelerinden dolayı bir süre de Irak Cumhuriyeti'nde yasaklanmıştı (Cleveland 1971: 64, Lewis 1987: 79).

kasında ise fizik, Newton'un bu alanda başlattığı dönüşümün arkasında ise Bacon'ın Aristo'dan kopuşla başlattığı metodolojik dönüşüm yatıyordu. Bunun içindir ki böyle zincirleme, köklü bir dönüşüm için Gökalp (1973: 250), ülkenin bir yol ayırımına geldiğini vurgular. Ona göre Tanzimat aydınlarının eski ile yeni arasındaki kararsız tavrı, sorunları daha da büyütmekten başka sonuç vermediğinden özlenen atılım için tutulacak yolu netleştirmekten başka çare kalmamıştır: "Aristo'nun istidlal mantığını bırakarak, Descartes ile Bacon'ın istikra mantığını ve bu mantıktan doğan metodolojiyi almanın dinimize ve millî kültürümüze ne zararı olabilir?"

D. Aydın Siyasetinin Doğuşu

Yukarıda Osmanlı ve Mısır'da üdebâ ve ulemânın sosyal bilimsel düşünüşe nasıl geçtiklerini gördük. Aydınların düşünüşünde meydana gelen bu kritik değişimden sonra şimdi de fikirlerini hayata geçirme tarzında meydana gelen değişimi, Mannheim'ın tabiriyle nasıl "sosyal ilişkilerin üstüne çıkarak" siyasî aktivizme yöneldiklerini görelim. Edward Shils'in (1966) 1960 tarihli bir makalesi, bu konuda yararlı bir analitik perspektif sunmaktadır.

Asya ve Afrika'nın "azgelişmiş" ülkelerinin siyasî gelişimini büyük ölçüde aydınların eseri sayan Shils'e göre o zaman henüz "sivil siyaset"in önşartları oluşmadığı ve başka aktörler olmadığı için aydınlar, ülkelerinin siyasî gelişimlerinde temel rolü üstlenmişlerdir. XIX. asrın sonlarından itibaren başlıca Hindistan ve Ortadoğu örneklerini alan Shils (1966: 345), aydınların yoğun siyasallaşmasını karmaşık bir dizi sebeple açıklar. Psikolojik açıdan bakıldığında, akrabalık, yaş, cinsiyet gibi faktörler tarafından belirlenen geleneksel statü düzeninde ferdî inisiyatif oldukça sınırlı olduğu için, eğitimli kişi, bu düzeni aşmaya yönelmekte, kazandığı nitelikler ile kendisini gösterebileceği, işlev esasına dayalı yeni bir düzen aramaktadır.

Böylece bir sınıf bilincine dayalı olarak ortak eylem duyusuna ulaşan aydınlar için siyasî hareket, eylemlerinin sonuçlarını alabilecekleri, "etkinlik ve başarı" ihtiyacını karşılayabilecekleri yegâne sosyal hareketlilik kanalını oluşturmaktadır. Bu yüzden Namık Kemal-Ali Suavi, Afgânî-Abduh misallerinde olduğu gibi, nihaî olarak çıkar, mizaç ve ideallerindeki farklılıklara karşılık aydınlar arasında eleştiri ve muhalefet

için bir uzlaşma ve dayanışma zemini bulunmakta, en azından başlangıç aşamasında ortak, organize eylem sağlanabilmektedir. Shils'in (1966: 340, 346-7) dediği gibi, onlar, hem içeriden gelen özel bir nidayla, hem de dışarıdan gelen pozitif bir saikle siyasete girdiler. Geleneksel otoritelere başkaldırı, devlet ve kilise gibi kadim yetkin kollektivitelerden kurtulma isteği, "ulus, ümmet veya 'vatan" gibi yeni karizmatik otoritelere bağlanmaya dönüşür; aydın-âlim, yeni karizmatik otoritenin iradesine hizmet etmekle eylemlerinin mânâ kazandığına inanmaya başlar. Adeta bir misyon hissiyle hareket eden aydınlar, kendilerini toplumun yegâne kılavuzu olarak görürler.[14]

XIX. asır İslâm ülkelerini de içeren azgelişmiş ülkelerde aydınların siyasetinde üç aşama tespit eden Shils (1966: 355), birinci aşama olarak "anayasal[15] liberalizm"i görmekte ve bu aşamada "hukukçular ve gazeteciler siyaseti"nin öne çıktığını belirtmektedir. Bu şemanın şaşırtıcı bir biçimde Osmanlı, Mısır ve Hindistan örneklerine uyduğu görülmektedir. Yeni Osmanlılar, mülkiye kökenli olarak tabiatıyla modern hukuk formasyonuna yatkındı. Dahası Namık Kemal, Paris ve Londra'da özel olarak hukuk ve iktisat tahsil etmişti. 1869 tarihli Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi ürünü olan, edebiyat, hukuk ve fen dallarında yüksek tahsil verecek Dârülfünûn tecrübesinin 1871'de başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra Fransızca eğitim veren Galatasaray Lisesi, 1874-5 yılında Mühendislik ile birlikte ilk kez bünyesinde bir Hukuk Fakültesi açmıştı (Berkes 1978: 240).

Mısır'da ise Tahtâvî'nin Paris dönüşü 1835'te kuruluşuna önayak olduğu, ancak Abbas devrinde kapatılan ve 1868'de yeniden açılan Dil Okulu, 1886 yılında Fransızca hukuk eğitimi veren Kahire Hukuk Mektebi'ne dönüşerek en gözde seçkinlerin yetiştirildiği merkez haline geldi. Hindistan'da da Seyyid Ahmed Han'dan (May 1970: 37) başlaya-

[14] Bu konuda Yeni Osmanlılardan aktarılan bir anekdot oldukça mânâlıdır. Fırtınalı bir gün Namık Kemal, Ziya, Reşad ve Nuri ile birlikte bir kayıkta Boğaz'ı geçmektedir. Reşad'ın korktuğunu gören Namık Kemal, ona ölmekten korkup korkmadığını sordu. "Ölmekten korkmuyorum" diye cevap verdi Reşad, "fakat kayık batarsa, korkuyorum ki kamuoyu da batacak" (Kuntay 1944: I/571, Davison 1963: 196).

[15] Bilhassa geçiş devrine dair tarihî incelemelerde "meşrûtiyet ve anayasalcılık" terimlerinin birbirlerinin yerine karışık bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Oysa *anayasalcılık* (*constitutionalism*) umumî bir mânâ taşırken meşrûtiyet "anayasal monarşi" mânâsına gelmektedir.

rak Müslüman aydınlar, mektepli veya alaylı, hukukçu olarak yetişmişlerdi. Aydınların hukukî eğitimleri sırasında tanıştıkları liberal anayasal fikirler, onların toplumsal projelerine oldukça uygun düşüyordu. Hukukî formasyonları dolayısıyla aynı zamanda onlar, belagat hüneri ve otoriteyle ilişki kurmada özgüven de geliştirmişlerdi.

Geleneksel olarak ulemâ ve üdebânın bürokrasinin bir parçası olduğu Osmanlı gibi organik bir toplumda Mannheim'ın (Heeren 1971) deyimleriyle "serbest-dolaşan, sosyal olarak bağımsız", yani "sosyal ilişkilerin üstüne çıkabilen" bir aydın sınıfının varlığından söz etmek zordu. Klasik devirde yönetimi hicv etme cesareti gösteren kalemiyeden bazı divan şairlerinin sonu, darağacı olmuştu. Bu yüzden gerek Ali Suavi gibi ulemâ, gerekse de Namık Kemal gibi üdebânın yönetimi eleştirebilmeleri için memuriyet dışında bir geçim kapısı, hayat alanı bulmaları gerekiyordu. Aydınlanma devri Avrupa'sında "mektuplar cumhuriyeti"ni kuran aydınlarda olduğu gibi gazetecilik, Doğulu aydınlara da sosyal ilişkilerin üstüne çıkma imkânını verdi. Dolayısıyla yeni hukukçu kuşağı ile gazeteciler kuşağı içiçe geçti.

Gazetecilik, onlar için haddizatında bir ideal, profesyonel bir uğraş veya geçim kapısı değildi. Çoğu, Yeni Osmanlılar misalinde olduğu gibi bürokrat veya hukukçu, Ali Suavi ve Muhammed Abduh misallerinde olduğu gibi müderris kökenli idi; gazeteciliği esas mesleklerinden feragatle veya paralel yapıyorlardı. Geçimlerini esas meslekleri veya gazetecilikten sağlayamadıkları durumlarda, akraba ve patronlarının destekleriyle ayakta duruyorlardı. Bu noktada Mannheim'ın bir tespiti mânâ kazanır (Heeren 1971). Ona göre sosyal evrimin istikametini değiştiren güçlü itkiler üdebâdan değil, onların arkasında yer alan, kutuplara ayrılmış, karşılıklı olarak muhasım sosyal gruplardan çıkar. Nitekim aslında Mısırlı Prens Mustafa Fâzıl Paşa'nın Mısır ve Osmanlı'daki şahsî iktidar mücadelesinin kılıfını oluşturan anayasal reform uğruna Yeni Osmanlı hareketinin sponsorluğunu yapması da (Mardin 1996: 41) bu tespite tam olarak uyar.

Bu aydınlar için gazeteciliğin maddî ve manevî çift işlevi vardı. Gazetecilik, söz konusu geçim sağlama işlevinin yanında daha önemlisi, kamuoyu oluşturma işlevi görecekti. Onlar gazeteciliğe yönelmişlerdi, çünkü kendilerine ulaşılacak ve yönetilenlerin en kaliteli olanlarının rol alabileceği anayasal hükümet idealini seslendirmede bilinç sahibi kılınacak küçük bir okuryazar kesim vardı (Shils 1966: 357). Yeni Osmanlılar, Osmanlı'da henüz faaliyete başlamadan önce Paris'te yayınladıkları

programlarında savundukları temel prensipleri serdettikten sonra, "maksadın istihsâli yolunda" şiddet eylemi değil, "propaganda ve ikna usûlü" ile çalışacaklarını belirtir (Karal 1988: 210). Bu tavır, "anayasalcı hareket"in "devrimci siyaset"in zıddı olarak (Shils 1966: 356) tasavvuruna uymaktadır.

Onlar, Ali Suavi'nin sonunun gösterdiği gibi, Osmanlı siyasî kültürünün devrimci bir siyasete elvermediğini bildiklerinden daha makûl bir yol seçmişlerdi: basın-yayın yoluyla fikrî propaganda, anayasal değişim sürecini hızlandıracak bilinçli bir kamuoyu yaratma. Türk gazeteciliğinin babası sayılan İbrahim Şinasî'nin çıkardığı *Tasvir-i Efkâr*, tabiî hukuk ve anayasal düzenle ilgili Avrupaî kaynakları, birinci elden okuyucularına aktarıyordu. Namık Kemal, Eylül 1868'de *Hürriyet*'de yayınlanan "Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar" başlıklı sekiz mektupluk makale dizisiyle Osmanlı'ya uygun anayasal bir hükümet modeli ortaya koymaya çalışmıştı. Keza Abduh da (1980: III/350) 1880'de *el-Vekâ'iu'l-Mısriyye*'de yazdığı yazıda "anayasal hükümet, şûrâ, vatan, haklar, kamuoyu" gibi kavramlar etrafında anayasalcılığın Mısır için taşıdığı meziyetleri dile getirmişti.

Medenîleştirici Batı'nın Gelişi III: Yumuşak Emperyalizm

XIX. asırda medenîleştirici Batı'nın sıcak ve soğuk savaş yoluyla gelişi, Batı'nın Osmanlı-İslâm dünyasına yönelik "sert etki" yolları olarak görülebilirdi. XIX. asırdan itibaren Batı'nın, aynı zamanda fiziksel gücü sayesinde kendi kültürünü İslâm ve Doğu dünyasına taşıması, akültürasyonun "kültür emperyalizmi" olarak adlandırılan uç örneğini oluşturmuştur. Mesela modern devir Doğu-İslâm dünyasına yabancı ideolojiler, temelde Batı ile kültürel temas sonucu gelmiştir.

"Kültür edinimi" mânâsında *akültürasyon*, sosyolojide, sosyal değişme sürecinin önemli bir dinamiği olarak farklı kültürlerin temas ve etkileşimini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bu, farklı kültürlerden grupların doğrudan ve sürekli bir ilişkiye geçmeleri sonucu kültür kalıplarında ortaya çıkan temel değişimleri ifade eder. Tarih boyunca savaşlar, göç, ticaret, turizm gibi çeşitli yollarla gerçekleşen kültürel yayılım ve etkileşimin dinamikleri ve derecesi hakkında uzmanlar birtakım ölçütler geliştirmişlerdir (Moore 1963: 86). "Çevresel tahaddî" teorisiyle açıklanan, akültürasyon sürecinin en yaygın görüldüğü alan, aktarılması en

kolay teknolojik-maddî kültürdür. Ancak esas açıklama zorluğu, sosyal organizasyon, hayat tarzları, hukukî düsturlar ve hatta dinî inanç sistemleri gibi maddî olmayan kültürel sistemlerin intikalinde görülmektedir.

XIX. asırda Batılı kültürün diğer kültürler üzerindeki etkisi, manevî alanda akültürasyonun uç örneğini oluşturur. Çünkü etki-tepki diyalektiğince Batılı kültürün başka kültürlere görülmemiş yoğunlukta bir etkisi ve buna karşı aynı yoğunlukta bir içselleştirme eğilimi söz konusudur. İnsanlık tarihinde emsali görülmemiş bir şekilde maddî ve manevî başarılarıyla Batı'yı bir bütün olarak model alma, ona karşı koymak için düzenini kendine mâl etme, somut olarak *Batılılaşma* denen *modernleşme* projesi, çağımızda akültürasyonun ana dinamiğini oluşturmaktadır. Bu projenin gerektirdiği rakip modeli yakından tanıma ihtiyacı ise seyahat, eğitim, tercüme gibi yollarla Doğu'yu Batı'nın daha da derin "yumuşak etki"sine açmıştır.

XIX. asırdan önce İslâm dünyasında Batı'ya kültürel-yönelişli bir seyahat olgusundan bahs etmek zordu. Tek-tük yapılan seyahatler, daha çok resmî, diplomatik ve dolayısıyla belli bir çevreyle sınırlı nitelikteydi (Newman 2001). Osmanlı'da da keza bu tür, erken modern dünyada Avrupa ile diplomatik ilişkilerin gelişmesine paralel olarak Yirmisekiz Çelebî Mehmed Efendi'nin *Fransa Sefaretnamesi* gibi, daha çok resmî saiklerle yapılan seyahatlerle sınırlıydı (Asiltürk 2000). Ancak XIX. asırdaki ölümcül karşılaşma, çok geçmeden Avrupa ülkelerini Müslümanlar tarafından kültürel, entelektüel yönelişli seyahatlerin gözde hedefi haline getirdi.[16]

Batılılar Ortaçağlardan itibaren o zaman güçlü olan İslâm ve Doğu dünyasını seyahat yoluyla keşfe çalışmıştı. Şimdi trend tersine dönmüş, hâkim Batı, yabancı seyahatlerin cazibe merkezi haline gelmişti. Dahası, zamanında egzotik Doğu gibi bir "fanteziler diyarı" olmanın ötesinde "medeniyetin kıblesi" olarak alınan Batı, kendisiyle başa çıkmak isteyen Doğulu ülkelerin aydınlarının inceleyeceği bir model, laboratuar haline gelmişti. İslâm ve Doğu dünyasının Batı'nın doğrudan veya dolaylı tesiriyle girdiği modernleşme süreci, Batı ile hesaplaşmayı, bu da bizzat müşahedeyle onu iyice tanımayı zarurî kılıyordu. Böylece Batı medeniyetinin gücünün sırrını öğrenme merakı, Müslümanlar arasında gerek

[16] XIX. asır İslâm dünyasında Batı'ya seyahatler hakkında Louca 1970, Eickelman 1990, Abu Lughod 1963: 69-75, Newman 2001, Yared 1996.

entelektüel, gerekse de resmî amaçla giderek artan bir tempoda Batılı ülkelere gezi ve eğitim hareketine yol açtı.

Osmanlı'da 5 Nisan 1863'te Avrupa'ya seyahate giden öncü isimlerden Abdülhak Hamid'in babası Hayrullah Efendi (1818-1866), eserinin başında bu yeni tür seyahatin gerekçesini anlatır. Ona göre mamur ve medenî ülkelerin siyasî rejimlerini tanıma gereği, küllî kaidelerdendir. Hızla gelişen basın ve yayın araçları sayesinde yaşadıkları dünyada kalkınmış nice ülkenin varlığından haberdar olan ve böylece gaflet uykusundan uyanan halk, İstanbul'a belli vakitlerde gidip gelen vapurların gelip gittiği ülkelerde üretilen nice nefis malın üretildiği fabrikaları gezip görmek istemekte, ancak gidecekleri ülkelerin dil ve kültürlerini bilmediklerinden dolayı bu konuda Türkçe bir kılavuz sıkıntısı çekmektedirler. Bu konuda mevcut tek-tük seyahatnamelerin de yetersiz kaldığını gördüğünden kendisi bu boşluğu tam olarak doldurmaya niyetlenmiştir. Çünkü ona göre, medenî ülkelerle ilişki kapılarını açmış olan 36 milyon nüfuslu Osmanlı Devleti'nin dünyanın en gözde yerlerinden bir mevkide komşularının durumundan habersiz duramayacağı ve memlekette dahî Avrupa'ya seyahat etmenin giderek moda haline geleceği melhuzdur (Hayrullah Efendi 2002: 3).

XIX. asır İslâm dünyasındaki bu seyahat trendi içinde en dikkat çekici olanı, doğrudan bir Osmanlı Sultanı Abdülaziz tarafından 1867'de Avrupa'ya yapılandı; zira Osmanlı tarihinde ilk kez bir sultan, askerî sefer dışında turistik bir amaçla Avrupa'ya ayak basıyordu. Bu ziyaret kararında temelde diplomatik çeşitli mülahazalar etkili olmuştu. Görünüşteki amaç, III. Napoléon'un 1867 yılındaki Paris sergisini görmekti. Esas amaç ise, o zaman Girit'teki isyanlarla Batı Avrupa başkentlerinde sarsılan Osmanlı itibarını yeniden tesis etmekti. Âlî ve Fuâd Paşaların ısrarlı teşvikleriyle alınan bu kararda, bu tür diplomatik mülahazaların yanında, Avrupa medeniyeti ve politikasını yakından görme niyeti de rol oynamıştı.

Seyahat, genel olarak bu amaçları başarmıştı. Sultan'ın Avrupa medeniyetine dair izlenimleri etkileyiciydi. Umulacağı gibi özellikle askerî-teknolojik alandaki yenilikler onu cezp etmişti. Bilhassa demiryollarına hayran kalan Abdülaziz, bunların kendi ülkesinde de inşâsı için atılım başlatmıştı. Seyahat esnasında Osmanlı'nın yalnızca demiryollarına değil, geniş şümullü kamu öğretim programlarına ihtiyacını da fark eden Sultan, gerek Avrupa dönüşü yayınladığı bir hatta, gerekse de bakanlar

konseyiyle yaptığı konuşmalarda bunları dile getirmişti. Bununla birlikte Batı'nın anayasal rejiminden pek etkilenmeyen Sultan, ancak kendi emperyal mevkiiyle bağdaşabilecek bir genişletilmiş temsilciler şurası fikrine kaymış olabilirdi (Davison 1963: 235-9).

XIX. asırda modernleşme konusunda kafa yoran Müslüman aydınların hemen hemen hepsi önce Batı'yı ziyaret etmişlerdi. Bu yüzden İslâm dünyasında bu seyahatlerin kronolojisi, bir mânâda İslâm modernizminin kronolojisini de yansıtıyordu. İran, 1811 ve 1815 kadar erken tarihlerde Avrupa'ya küçük öğrenci grupları göndermiş ve İranlı öğrencilerin en azından biri Mirzâ Muhammed Sâlih Şîrâzî, seyahat müşahedelerini kitaplaştırmıştı (Polk 1968: 122, Newman 2004: 81, Atai 1992).

Ancak İslâm dünyasında Batı'ya seyahat konusunda Rifâ'a Râfi' Tahtâvî (1801-73) öncü isim olarak tanınmıştır (Silvera 1980). 1826 yılında Mehmed Ali Paşa tarafından Paris'e gönderilen ilk öğrenci misyonuna imam olarak Ezher mezunu Tahtâvi atanmıştı. Ancak Mısırlı otoritelerden diğer öğrencilerle birlikte kendisi için de tahsil izni almayı başaran Tahtâvî, Paris'teki bu beş yıllık eğitim süresini en iyi şekilde değerlendirmeye yöneldi. O zamanlar Paris'e gönderilen herhangi bir öğrenci misyonunun alabileceği en geniş liberal eğitimi alan Tahtâvî, Batılı kültür hakkında kayda değer bir birikim sağladı.

O, bu süreçte bir yandan Rousseau, Voltaire, Montesquieu ve Condillac gibi XVIII. asır Fransız filozoflarının liberal meşrûtî düşünceleriyle tanışırken, diğer yandan da Fransız toplumu ve kültürünü yakından gözledi ve izlenimlerini yazdığı eserlerle Mısır kamuoyuna aktardı. "Değişim, ilerleme, medeniyet, ulus, devlet, toplum, anayasa, yasama, hukuk devleti, genel yarar, siyasî katılım, sivil toplum, kamuoyu" gibi modern olguları, kavram veya terim olarak ilk kez onda buluruz.[17] O, Avrupa toplumu ve kültürünün şümullü bir tasvirini yapan ilk müşahitti; *Tahlîsu'l-İbrîz* adındaki Paris seyahatnamesi, hem üslup, hem muhteva olarak daha sonra Arap dünyasındaki benzer gayretlere örnek oluşturdu. Avrupa dışındaki birçok ülkeyi ilk defa zikr ederek vatandaşlarının içinde yaşadıkları fiziksel dünya hakkındaki vizyonlarını genişleten seyahatnamesi, bu itibarla Arap şuurunun parçası haline geldi (Newman 2004: 83).

[17] Newman 2003: 9-92, Vatikiotis 1985: 109, 113, Hourani 1993: 69, Al-Azmeh 2009: 123.

Arap dünyasında Batı'ya seyahat konusunda Tahtâvî'yi izleyen öncü isim olarak Ahmed Fâris Şidyâk'ı (1804-87) görüyoruz. 1848'de oryantalistlerle birlikte *Ahd-i Cedid*'in Arapça versiyonunun hazırlık çalışmalarına katılmak üzere İngiltere'ye giden Şidyâk, bir süre Cambridge ve Oxford'da bulunduktan sonra 1857 yılına kadar kaldığı Paris'e geçmiş ve Avrupa medeniyetine dair müşahedelerini, 1855 yılında Paris'te yayınladığı eserinde aktarmıştır.[18] Seyahatname-otobiyografi-deneme karışımı bu hacimli eserinde Şidyâk, kurmaca bir üslup içinde Doğu ile mukayeseli perspektiften Batılı düşünce ve hayat tarzının nâfiz bir tenkidini yapmıştır.

Tahtâvî'nin eseri, Arap dünyası için olduğu kadar Osmanlı dünyası için de öncüydü. 1831 baharının sonlarında Mısır'a dönüş yapan Tahtâvî, Tıp Okulu'ndaki görevini sürdürürken üzerinde çalıştığı seyahatnameyi şeyhi Hasan Attâr'ın takriziyle 1834'te yayınladı ve bilahare Mehmed Ali'nin rağbetine mazhar olan eserin Türkçeye tercümesine karar verildi. Rüstem Besim tarafından *Sefaretnâme-yi Rifâ'at Bey* adıyla Türkçeye çevrilen eser 1839 yılında Bulak'ta basıldı. Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 1839 yılında basılarak nüshaları İstanbul'a gönderilen eser, Babıâli'nin hayli ilgisini çekti (Newman 2004: 44). Eserin muhtevasıyla Tanzimat reformları arasındaki münasebet, araştırmaya değerdir.

Yukarıda adı geçen Hayrullah Efendi de öncü ve iddialı seyahatnamesinin önsözünde yazılış gerekçesini açıklarken, nadir emsal eserler arasında Tahtâvî'nin bu eseriyle, Paris Sefareti Başkâtibi Seyyid Mustafa Sâmî Efendi'nin 1838'de yayınlanan *Avrupa Risalesi*'ne atıf yapar. Hayrullah Efendi (2002: 84), Osmanlı elitizmini yansıtan bir üslupla, Paris'te aynalı bir kafeyi yanlışlıkla kalabalık olarak algıladığından dolayı "Yukarı Mısır'da bulunan Asyut adlı beldede doğup büyümüş, daha sonra Mısır'da Ezher Üniversitesi'nde Arapça ilimler tahsil edip Mısır ile Asyut arasındaki köy ve kasabalardan başka bir yerleri bilmeyen Şeyh Rifâ'a" diyerek Tahtâvî'yi açıkça küçümser. Ancak ne yazık ki eseri zamanında yayınlanmadığı için etkisiz kalmıştır.

İslâm dünyasında Batı'yı gezerek ve tanıyarak fikrini geliştiren Müslümanlar aydınlar arasında Tahtâvî ve Şidyâk'ın ardından Tunuslu Hayreddin'i (1821-90) görüyoruz. Ahmed Paşa tarafından 1840'da kurulan orduya girerek burada Tunus ordusunu yetiştirmek için gelen Fransız

[18] Ahmed Fâris Şidyâk, *es-Sâq 'ale's-Sâq fî mâ hüve'l-Fâryâq* (Paris: Benjamin Dupart, 1855).

heyetindeki subaylardan Fransızca öğrenen Hayreddin, 1853-57 yılları arasında Tunus'u temsilen Fransa'ya gönderildi. Burada Avrupa kültürünü yakından tanıyan Hayreddin, aynı zamanda Âlî Paşa dâhil, Osmanlı ve İslâm dünyasından birçok kişiyle de tanışma fırsatı buldu.

Osmanlı Devleti'nde 5 Nisan 1863'te Avrupa'ya seyahate giden Hayrullah Efendi'yi (1818-1866) görüyoruz. Ancak seyahatnamesi zamanında yayınlanmadan kaldığı için kamusal bir etkisi olmamıştır. Bir süre sonra 1867 yılında Yeni Osmanlılar ise gönüllü bir seyahatin ötesinde, mevcut rejime muhalefetlerinden dolayı Avrupa'ya entelektüel bir "hicret" yapmışlardır. Dolayısıyla edebî bir seyahatnameden çok fikrî makaleler yoluyla Avrupa hakkındaki intibalarını aktarmışlardır.

Hindistan'da ise Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Batı'yı bizzat tanıyan Müslüman aydın neslinin öncü ismi sayılabilir. Hakkındaki bütün incelemelerde vurgulandığı gibi, 1869-70 yılındaki İngiltere ziyareti, onun fikrî hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Oradaki gerek eğitim sayesinde kadınların da katıldığı Batılı içtimaî hayatı, gerekse de Cambridge gibi entelektüel çevrelerdeki ziyaretleri sayesinde Batılı fikrî ortamı yakından tanıma, Ahmed Han üzerinde derin etkiler bırakmıştır (May 1970: 40).

Daha önceden siyasî olarak İngiltere'ye bağlılığı vurgularken Ahmed Han'ın şimdi ilgisi kültürel gelişim üzerine yoğunlaşmıştır. O, cemaatini sadece İngiliz yönetimini kabule değil, aynı zamanda Batılı kültürü kazanmaya da iknaya çalışmaktadır artık (Smith 1969: 8-9). Güçlü Vehhâbî etkisi altındaki muhafazakâr bir Müslüman olarak gittiği İngiltere'den köklü bir zihniyet dönüşümü geçirerek dönen Ahmed Han, bundan sonra eserlerinde tabiat-üstü müdahaleyi dışlamış, bütün varlıkların, insan aklının kavrayabileceği, evrensel, tek ve değişmez tabiat kanunlarına göre yönetildiğini savunur hale gelmiştir (Troll 1978: 183-4).

Mısır'da 1834 yılında yayınlanan Tahtâvî'nin Paris Seyahatnamesi Muhammed Abduh dâhil bir Arap ve Mısır nesline ilham verdi. Abduh, Urabî Paşa İsyanından sonra sürgüne gönderildiği Beyrut'tan 1884 yılı başlarında Paris'e giderek üstadı Afgânî ile buluştu ve bu arada Hartington ve diğer İngiliz yetkililerle Mısır ve Sudan sorununu görüşmek üzere Londra'ya kısa bir iki ziyarette bulundu (Adams 1968: 58, Hourani 1993: 134-5).

Batı medeniyetinin müşahitler üzerindeki tesiri, Batı'ya bakış tarzları, gelenekleri hakkındaki anlayışlarına göre değişmiştir. Batı'yı tanı-

ma, kimilerinde kendi gelenekleri lehinde, kimilerinde aleyhinde bir etkilenmeye yol açmış, diğer bir tabirle, kimi Müslüman aydınların geleneklerine daha da yaklaşmalarına, kimilerinin ise daha da uzaklaşmalarına vesile olmuştur. Batı medeniyetinin müşahedesi, Osmanlılar gibi gelenek ve kimlik hissi kuvvetli müşahitlerde, alınan derslerle birlikte genelde muhafazakâr, diğerlerinde ise modernistik eğilimin güçlenmesine yaramıştır. Avrupa medeniyetinin beşiği sayılan Fransa ve İngiltere'nin başkentleri Paris ve Londra'ya giderek Batılı entelektüel çevreleri de tanıyan Namık Kemal, objektif bir bakışla Batı'nın müsbet cihetlerini takdir ederken kendi dünyagörüşüne mugayir tabiatını eleştirmekten de geri durmamıştı (Mardin 1974: 43; 1996: 333, 356).

"Namık Kemal, Avrupa'daki ilerlemeyi meydana getiren unsurlardan birinin iyi bir yönetim tarafından iç güvenliğin sağlanması olduğunu açık bir şekilde görmüştü. Ancak bu, onu giyim, sosyal münasebet ve görgü kuralları konusunda birçok İslâmî müesseseye sıkıca sarılmaktan alıkoymadı." Mesela *İbret*'teki yazılarından birinde Londra'da gözlediği medeniyetin olumlu yönlerini aktardıktan sonra Namık Kemal (2005: 218), "Vâkıa medeniyet oralarda dahî bütün bütün nekâisten berî değildir" diyerek madalyonun diğer yüzüne, medeniyetin manevî açıdan olumsuz yüzüne dikkat çekmekten geri durmaz. Batı medeniyetinin gerçek yüzünü gördükten sonra geleneğine inancı daha da güçlenen Kemal, bir mânâda "eve dönen adam"dı. Diğer taraftan Ahmed Han, hem siyasî, hem kültürel olarak Avrupa'dan etkilenirken, siyasî olarak karşı olmasına rağmen Cemâleddîn Afgânî de kültürel olarak Avrupa'dan etkilenmiştir. Avrupa müşahedesi, Tahtâvî'nin en azından Batılı ile İslâmî gelenek arasında bocalamasına yol açtı.

Batı medeniyetine yönelişte seyahatin daha ileri bir adımı eğitimdi. İslâm tarihinde Müslüman ve gayr-i müslimler arasında çeşitli seviyelerde kültürel ve eğitimsel alışveriş daima yapılmışsa da Müslümanların doğrudan Batılı kurumlarda eğitimi olayının tarihte örneği yoktu. Bu, Batı medeniyetinin üstünlüğünün kesin kabulüydü. İslâm ülkelerinin modernleşmesinde, Batılı eğitim almış aydınlar başı çekmişti. İran, Mısır, Osmanlı, Tunus gibi belli başlı bütün Müslüman ülkeler, XIX. asırda eğitim almak üzere Batı'ya öğrenci grupları göndermişlerdi. Henüz 1811 ve 1815 kadar erken tarihlerde Avrupa'ya küçük öğrenci grupları gönderen İran, bu konuda da başı çekmişti (Polk 1968: 122, Newman 2004: 78-82). Osmanlı ve Mısır'dan Mustafa Reşîd ve Mehmed Ali Paşa gibi

yöneticiler, Batılı ülkelere bazen teknik ve askerî, bazen beşerî bilimler alanlarında yetiştirilmek üzere öğrenci grupları göndermişlerdi. Bazen de genç aydınlar kendi inisiyatifleriyle, bazen formel, diplomalı, bazen de enformel, diplomasız eğitim almak üzere Batılı ülkelere yönelmişlerdi. Mesela Seyyid Ahmed Han, iki oğlunu Cambridge Üniversitesi'nde okutmak üzere İngiltere'ye götürmüştü (May 1970: 39).

Hoca Tahsin Efendi (1812-1880), Batılı bir seçkin ulemâ zümresi oluşturmayı hedefleyen Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşîd Paşa tarafından 1857'de Paris'teki Mekteb-i Osmanî'ye hoca ve sefarete de imam olarak gönderilmişti (Chambers 1968). Tahtâvî, Paris'te bulunduğu sırada Chevalier ve Namık Kemal de Londra'da F. A. Fanton adındaki Batılı hocalardan hususî dersler almışlardı (Newman 2004: 288, Mardin 1974: 22, 67). Batılı eğitim, Mısır gibi bazı Müslüman ülkelerde aydınların ötesinde bizzat hükümdarlara kadar uzanmıştı. 40 yaşına kadar okuma-yazma bile bilmeyen Mehmed Ali'ye karşılık Avrupalı öğretmenler tarafından özel olarak yetiştirilen ve bir süre Avrupa'da bulunan torunları Said (1854-63) ve özellikle İsmail'in (1863-79) devirlerinde Batılılaşma süreci yeni bir ivme kazandı (Wendell 1972: 131-2).

Batı, yalnız kendi kültür dünyasını taşıyan misyoner okulları ile değil, daha sonra Genç Türkler misalinde olduğu gibi kendi ikliminde yetişerek modernliğe tamamıyla açık hale gelen seçkinler sayesinde İslâm topraklarına nüfuz etmişti. Nice yeni fikir, fikirlerin en azından eşit derecede önemli ince tazammunları, yeni değerler, yeni yönelişler, bu resmî eğitim yollarıyla aşılanmıştı (Smith 1977: 57). Hatta E. W. Capen (1911: 750) gibi bazı misyonerler, yeni ülkelerin yönetici seçkinlerini bizzat yetiştirdiklerini iddiaya kadar varmıştı. Ona göre Robert Kolej, Bulgaristan liderlerini yetiştirmiş, bizzat Hıristiyan okullardan mezun olmayan Genç Türkler ise, mezunlarının her yerde hürriyet, adalet, eşitlik ve kardeşlik tarafında yer aldığı Hıristiyan okullarının yaygın tesiriyle ancak yeni bir Türkiye davasına girişebildiklerini itiraf etmişlerdi.

Batı'ya gönderilen öğrenci misyonları, bu bakımdan çoğu kez onları gönderen yöneticilerin beklemedikleri ters sonuçlar vermişti. Paris, asırlardır Avrupa medeniyetinin kâbesi olarak yabancıların ilgisini cezbeden bir şehir olmuştu. Dahası Fransız Devrimi'nden sonra bu şehir, adeta uluslararası siyasî toplumsallaşma merkezi haline geldi. Şehir, tahsile gelen öğrenciler için yeni fikirlerin neşir kanalı olduğu kadar geldikleri ülkelerindeki siyasî rejimlere muhalefetin üssü de oldu. Yani

Doğulu öğrenciler, Paris'ten dünyayı değiştirmeye yarayacak ideolojiler kadar, bunları hayata geçirme tarzını, hem aydın, hem devrimci kimliğini alıyorlardı.

Burası, XIX. asırda İstanbul ve Kahire'deki siyasî rejim muhaliflerinin buluşarak eylem planları yaptıkları bir sürgün şehri haline gelmiş, Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılar ve Afgânî ve Abduh gibi Mısır modernistlerinin hepsinin yolu Paris'ten geçmişti. Genç, muhalif Doğulu aydınlar, Avrupa'da Batı'yı değiştiren düşünce akımları sayesinde dünyayı değiştirme bilincine ulaştıkları gibi, dâhilî değişim dinamiklerinin genelde zayıf kaldığı ülkelerinde özledikleri dönüşüm sürecinin hızlandırılması için yerli hükümdarlar üzerinde bir baskı unsuru olarak Batılı seçkinler ve kamuoyunun desteğini kazanmaya çalışmışlardır.

Dördüncü Bölüm

Modernizm Karşısında İslâm

İslâm Modernizmi

Hegel ile Nietzsche'nin ardından Martin Heidegger, Karl Löwith, Carl Schmitt, Hans-Georg Gadamer, Hans Blumenberg, Eric Voegelin, Reinhart Koselleck, Amos Funkenstein, Richard Rorty, Arnold Gehlen, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Paul Ricœur, Louis Dupré, Marcel Gauchet ve Pierre Manent gibi çağdaş düşünürler, teolojik kökenlerine indikleri sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinden uzaklaşma değil, aslında sofistike bir dini dönüştürme süreci olduğunu göstermişlerdir (Gillespie 2008, Pecora 2006).

Luther ve Calvin gibi teologlar, dünyaya cevap veremediği için krize giren Hıristiyanlığı teolojik bir içtihatla reforme etmeye çalıştılar. Ancak yetersiz kalması üzerine bu "içeriden" teolojik içtihadı "dışarıdan" felsefî bir içtihatla tamamlayacak Aydınlanma hareketine ihtiyaç doğdu. İngiltere'deki adı "The Age of Reason (Hikmet Çağı)"[1] tabirinin de be-

[1] Marian Hillar'ınki (2012) gibi çağımızda yapılan birçok araştırmanın ortaya koyduğu üzere, kadim Yunan'da Heraclitus'un keşf ettiği *logos*, Hıristiyanlığın teslis inancıyla *hikmet* mânâsını kayb ederek söz (*verbum*) mânâsını kazandı. O yüzden *logos*'un aslî hikmet mânâsının yeniden keşfi de XVI. asrın ortalarında Reformasyon Avrupa'sında teslisîciliğe (triniteryanizm) karşı Hz. İsa'nın ulûhiyetinin reddedildiği ve bir Tanrı anlayışının savunulduğu tevhîdicilik (üniteryanizm) ile başladı. İskoçya'da üniteryanizmın öncülerinden William Christie (1748-1823), 1784 yılında çıkardığı *Discourses on the Divine Unity* (1810: 169) adlı eserinde kadim metinlere atıfla Yunanca ve Latince müterâdifler olarak *lo-*

lirttiği gibi, Aydınlanma filozoflarının işi, Aquinas'ın izinde Hıristiyanlığa modern bilimle uyumlu bir hikmet aşısı yapmaktı. Ancak Hobbes ile başlayan metafizikten kopuş sürecinde David Hume, Hıristiyanlığa hikmet aşısı yapabilecek teoloji ile felsefe arasındaki bir işbirliğinin son zeminini de yok ederken, sekülerleşen hikmet arayışı Hegel ile bir dönüm noktasına ulaştı.

Batı'da XVIII. asır, "felsefî asır", XIX. ise "tarihî asır" olarak adlandırılmıştı (Reventlow 1995: 150). Bu tabirler, Batı'da Rönesans ile başlayan hikmetin dönüşümü olarak sekülerleşme sürecinin son merhalelerine işaret ediyordu. XVIII. asır için kullanılan "Felsefî Asır", krize giren Hıristiyanlık yerine hikmet arayışını, XIX. asır için kullanılan "Tarihî Asır" tabiri ise dinlerin evrensellik/tarihsellik ayırımına göre değerlendirilmesi sonucunda bu seküler hikmetin hiper- ve hipo-ideolojilere dönüştürülerek evrenselleştirilmesini ifade ediyordu. XIX. asra "Tarihî Asır" yanında "İdeoloji Çağı" denmesi bu yüzdendi. Hikmetin nazarî ve amelî şeklindeki geleneksel taksimi, Hegel, Comte ve Marx ile temsil edilebilecek modern düşünceye uygulandığında bu daha net görülecekti. Aşağıdaki tabloda Hegel, bir hiper-ideoloji, dünyagörüşü, seküler hikmet olarak sekülerizmi, Comte, hikmet-i nazariyeye tekabül eden felsefî bir ideoloji olarak pozitivizmi, Marx ise hikmet-i ameliyeye tekabül eden siyasî bir ideoloji olarak komünizmi temsil etmektedir.

Tablo 3

Hikmet (*Logos=Reason*) Hiper-İdeoloji, Seküler Hikmet Olarak Sekülerizm Hegel	
Hikmet-i Nazariye (*Sophia=Sapientia*) Felsefî İdeolojiler Pozitivizm Comte	Hikmet-i Ameliye (*Phronesis=Prudentia*) Siyasî İdeolojiler Komünizm Marx

gos ve *ratio* (*reason*) kavramlarının aslında *wisdom=hikmet* mânâsına geldiğini belirterek John İncili'nin girişindeki ünlü cümleyi "In the beginning was reason (Başlangıçta hikmet vardı)" olarak tercüme etti. Onun açtığı çığırda Georg W. F. Hegel (1770-1831) ile Samuel T. Coleridge (1772-1834) de aslî hikmet mânâsını yeniden keşf ettikleri modern dünyada *logos*'un izini sürdüler (Perkins 1991, 1994).

Modern hikmet olarak sekülerizmin tümelleştirilmesi, diyalektik olarak diğer dinlerin tikelleştirilmesini gerektiriyor (Masuzawa 2005), tikelleştirmenin yolu ise tarihselci perspektiften geçiyordu.[2] Bu açıdan XIX. asır, yalnız modernleşme sürecini tamamlamak zorunda olan Batılı veya onun tesiriyle bu sürece girmek zorunda kalan Doğulu devletlerin değil, bir ölüm-kalım meselesi olarak sekülerleşmeyle karşılaşan dinlerin de "en uzun asrı" oldu.

Geleneksel olarak İbrahimî ümmetler arasında yürütülen üstünlük mücadelesinin kriteri, hak/butlân ayırımıydı. Oysa *progress* veya *civilisation* denen modernleşme ve sekülerleşme sürecinde dinlerin değerlendirileceği kriter olarak evrensellik/tarihsellik ayırımı, hak/butlân ayırımının yerini aldı. Evrensellik/tarihsellik ayırımına göre evrensel (hak) din olarak çıkan *the civilisation* dışında diğer dinlerin hepsi tarihsel (bâtıl) kalmıştı. Bu, tarihî tenkit sayesinde İbrahimî denen dinler başta olmak üzere onlarla birlikte dünya dini konumuna yükseltilen Budizm gibi pagan dinlerin temellerinin sorgulanmasıyla oldu (Masuzawa 2005).

Önceleri "aşağı eleştiri" denen geleneksel metin eleştirisi, temelde filoloji sayesinde sübût bakımından metnin sıhhatini inceliyordu. Tübingen Okulu'nun Alman İncil bilginlerinin çalışmasına dayanan "yüksek eleştiri" ise, filolojiyle birleştirilen hermenötik sayesinde sübût kadar delâlet bakımından da kutsal metinlerin itibarını sorgulamaya yöneldi. Geleneksel olarak Hıristiyan Avrupa'nın solunu temsil eden Protestan-Cizvit-Yahudi cepheden David F. Strauss, Ludwig Feuerbach ve J. Ernest Renan gibi teolog-filologlar, yüksek eleştiri yoluyla yaptıkları "tarihî/gerçek İsa" ayırımıyla Katolik Kilise'ye son büyük darbeyi indirdiler (Reventlow 1995).

Tarihî şuurun damgasını vurduğu XIX. asırda dinlerin yalnızca kaynakları değil, sosyal performansları da delâlet bakımından tarihî sorgulamaya uğrayacaktı. David F. Strauss'un (1808-1874) *The Life of Jesus Critically Examined* (1835) adlı eserinin Almanca yayınından 20 yıl sonra Fransız Protestan yazarlardan Napoléon Roussel (1805-1878), François Guizot'nun (1787-1874) açtığı çığırda Katolik Hıristiyanlığı ilerleme karşıtlığıyla itham ettiği *Catholic Nations and Protestant Nations Compared in Their Threefold Relation to Wealth Knowledge and Morality* adlı eserini 1855'te yayınladı.

[2] Bu konuda üç klasik çalışma, Iggers 1983, Mandelbaum 1971, Meinecke 1972; ayrıca, Reill 1975.

İlerleme karşıtlığı ithamının eşlik ettiği, Katolik Hıristiyanlığın temellerine yönelik bu tenkit, daha sonra Yahudilik ve İslâm'a da yönelecek, geleneksel dinlerin *evrensellik* iddialarını çürüterek tikelleştirecekti. Bu kriz, başlıca Yahudilik'te Abraham Geiger (1810-1874) ve Hermann Cohen (1842-1918), Hıristiyanlık'ta Alfred Firmin Loisy (1857-1940) ve George Tyrrell (1861-1909) ve İslâm'da Cemâleddîn Afgânî (1839-1897) ve Muhammed Abduh (1849-1905) tarafından "dâhilî modernizm" arayışına yol açtı. Bir seminer dışında (Lathion 2005-2006), üç dinin bu ortak kriz karşısında girdiği modernleşme arayışının tam bir mukayeseli incelemesi henüz yapılmış değildir.[3] Zira üç dinin doktrinal ve kültürel farklılıklarına göre belli ölçüde değişse de ortak tahaddîye tepki olarak doğan bu arayışın ortak bir yönü gözlenebilirdi.

Protestan-kaynaklı evrensel-yönelişli seküler dünyagörüşünün geleneksel dinleri tarihîleştirerek çağın dışına itmesi, dindar aydınları kaçınılmaz olarak köklü ve ılımlı alternatifler arasında bir karar anına getirmişti. Katolik Hıristiyanlık ve diğer dinler, ya radikal yolu seçerek dini doğrudan seküler bir din olarak ideolojiye dönüştüren Marx'ın yolunu tutacak veya kendilerini modern bilgiye uyarlama, "(Protestan) tümel modernizm"le hesaplaşma mânâsına gelen bir "tikel modernizm" sayesinde ayakta kalacaklardı. Burada modernizmden kasıt, sekülerizmdir. Hızlanan tarihte bu iki şık da gerçekleşti. Yahudi, Katolik ve Müslüman aydınların bir kısmı mesihçilik psikolojisiyle yeni bir yeryüzü cenneti vaat eden Marksizm'e sığınır veya Cemâleddîn Afgânî gibi Müslüman aydınlar dinlerini doğrudan Marksizm gibi bir seküler din olarak ideolojiye dönüştürmeye yönelirken bir kısmı dinleri adına sekülerizmle hesaplaşma, misilleme yolunu seçtiler. Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler, zamanında kendilerine karşı doğan tümel modernizmle uzlaşma arayışına girmek zorunda kaldılar ve böylece "Katolik modernizmi, Yahudi modernizmi, İslâm modernizmi" gibi "tikel modernizmler" doğdu.

Tümel dediğimiz Batılı modernizmin genelde üç din, özelde İslâm ile karşılaşması tarzı, A. J. Toynbee'nin "tahaddî ve karşılık" tezine atıfla daha iyi anlaşılacaktır. Tarihin hızlandığı devirlerde farklı kültürlerin karşılaşması tarzı, Toynbee'nin (1992: 151-4; 1962: 167-87) "tahaddî

[3] Yahudi ve Hıristiyan modernizmler hakkında bazı incelemeler için, Meyer 1988, Jodock 2000, Kurtz 1986, Vidler 1934. Victoria S. Harrison'ın (2007) çalışması, üç dinin "ilk"ten ziyade "son" modernlikle karşılaşma tarzı hakkında mukayeseli bir incelemedir.

ve karşılık" dediği bir etki/tepki diyalektiğince belirlenir. Ancak başkalarının pahasına yayılabilecek bir kültürün hücumuna, mağdur kültürün mensupları *zealotizm* ve *herodianizm* denen iki alternatif karşılık verebilir. *Zealotizm*, mağdurların, bu kültürel saldırıya kendi kültürlerine her zamankinden daha sıkı sarılma şeklinde verdikleri tepkiyi belirtir. Ancak İslâm dünyasındaki Vehhâbî ve Mehdî hareketlerinde görüldüğü gibi, daha güçlü bir kültüre böyle pasif bir mukâbelenin başarı şansı yoktur.

Herodianizm denen ikinci alternatif ise, yabancı kültürle bir şekilde uzlaşmaya yönelik aktif bir karşılıktır ki tarihteki örnekler bu tarz karşılığın başarı şansının daha yüksek olduğunu göstermektedir. Batılı kültüre karşı toptan bir ret gösteren XVIII. asırda Vehhâbîlik ve XIX. asırda Mehdîlik gibi fundamentalistik hareketler, İslâm dünyasının Arabistan ve Sudan gibi nisbeten ilkel bölgelerinde çıkmıştı. Bu bölgeler, modern hayat ve düşünce tarzının etkisinden âzâde yaşadıkları için Batılı kültüre negatif, koyu bir muhafazakârlık gösterebilmişlerdi. Oysa kozmopolitanizm davasında Batı ile rekabete giren Çin, Osmanlı ve Rusya gibi ülkeler, bu rekabetin sonuçlarını, gerektiğinde Batı ile hesaplaşmayı göze almışlardı. Osmanlı, Mısır, Suriye, Tunus, İran, Hindistan ve Rusya gibi Batılı hayat ve düşünce tarzıyla yoğun etkileşime girmiş medenîleşmiş İslâmî bölgeler, İslâm'ı yeniden yorumlayarak Batı'ya daha aktif bir karşılık vermeye yöneldiler.

"Protestan ahlakı" gibi Weberyen mânâda bir ideal tipi temsil ettiğinden standart bir tarife gelmeyen İslâm modernizmi teriminin geniş ve dar olmak üzere iki mânâsı ayırt edilebilir. Geniş mânâda Vehhâbîlik ve Mehdîlik gibi fundamentalizm hareketlerine karşı modernizm ile hesaplaşma eğilimini ifade etmek için kullanılan bir terim olarak İslâm modernizmi için şöyle bir tarif verebiliriz: "Batı'nın tahaddîsine karşı İslâm öğretisinin çağdaş dünyaya tatbiki, İslâm'ın bir dünyagörüşü olarak yeniden yorumlanması, bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılınmak üzere İslâmî öğretinin ideolojik bir söyleme kavuşturulmasına yönelik fikrî arayışların bütünü." Geniş mânâda İslâm modernizmi, Namık Kemal'in temsil ettiği, orijinal mânâda liberalizm veya ön-İslâmcılık denen gelenekselciliğe tahsis edilebilir (Tablo 5). Dar mânâda İslâm modernizmi ise, 1880'lerden itibaren Mısır'da Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh tarafından başlatılan ve ulus-devletleri çağında son-İslâmcılığa dönüşen İslâmî fikir akımını ifade için kullanılabilir.

XIX. asırda medenîleştirici Batı'nın iki geliş tarzına karşı İslâm dünyası iki tür karşılık verdi. Birincisi, 1798'de Napoléon'un Mısır seferiyle başlayan Batılı sömürgeciliğe, sıcak savaşa karşı politik modernleşme, ikincisi, "İslâm, mâni'-i terakkîdir" ithamına dayalı Protestan kültür savaşına karşı İslâm'ı yeniden yorumlama girişimi başladı. İslâm modernizmi, böylece "modernleşme ve sekülerleşme"ye tepki olarak iki temel dinamikten doğdu. Birincisi, "Gâvura gâvur denmeyecek" sözüyle formüle edilen otokratik reformları *aposteriorik* meşrûlaştırma, ikincisi, "İslâm, zâmin-i terakkîdir" sözüyle formüle edilen apolejetik denen Batılı kültür savaşına karşı İslâm'ı savunma çabası.

A. "Gâvura Gâvur Denmeyecek": Modernleşmeye Tepki

XIX. asırda Batı'ya misillemeyle karakterize emperyal aktivizme yön veren birincil kaygı, mülkün bekâsıydı, meşrûiyet kaygısı ikinci planda kaldı. Osmanlı gibi imparatorlukların pragmatik zihniyetli bürokratları, hızlanan tarihte ülkenin bekâsı için acilen reformlara girişmişlerdi. Tarihin hızlanması, normal şartlar altında gerçekleşmesi uzun zaman alacak dönüşümlerin ölümcül bir rekabet karşısında bekâ saikiyle kısa bir zaman içinde gerçekleşmeye zorlanmasıydı.

Bu yüzden XIX. asır Müslüman dünyasında Osmanlı, Mısır, Tunus, Fas ve İran gibi ülkelerde modernleşme, siyasî seçkinlerce yeterli entelektüel hazırlık yapılmadan, İslâmî dünyagörüşünde temellendirilmeden pragmatik ve otokratik bir tarzda gerçekleştirilmişti. İslâm dünyasındaki ilk nesil reformcuların hiçbiri İslâm'dan dönmediyse de kendi rollerini dinen meşrûlaştırmaya yönelik öğretisel sorunlarla da ilgilenmedi (Voll 1994). Osmanlı emperyal bürokrasisi, eskiden olduğu gibi "apriorik reform, aposteriorik meşrûlaştırma" formülünce davranmış, *hikmet-i hükümet* gereğince *de facto* aldığı kararları *de jure* hale getirmeyi, meşrûlaştırmayı ulemâya bırakmıştı. Ancak geleneksel dünyada bu fiilî ve meşru arasındaki açığın makûl bir derecesi vardı. Şimdi bürokrasi, ilmiyeye rağmen yaptığı değişimle bu makûl dereceyi aşmıştı; artık ulemâ, hem *fikhî*, hem de *zihnî* olarak bu meşrûiyet açığını giderme kabiliyetini kayb etmişti.

Fıkhî: Reformcuların yazılı anayasa yeniliğini *de facto* benimseyerek bunun ve arkasında yatan "hürriyet" fikrinin fıkhî temellendirmesini ulemâya bıraktıklarını varsayalım. Meşrûlaştırılması çabası bir yana bu, Ahmed Cevdet gibi geniş ufuklu bir âlim için bile akıl almaz bir yenilik,

bid'atti. Zihnî: Meşrûiyet krizi, atıf yapan ile yapılan, öğreti ile realite arasındaki açığın sonucuydu. Bu kadar vahim bir meşrûiyet krizinin ise realiteden çok öğretinin aleyhine algılanması, bizzat İslâm'ın kifayetsizliğine haml edilmesi kaçınılmazdı. Gerek İngiltere gibi Batılı ülkelerde, gerekse de Osmanlı'da İslâm'ın kifayetsizliği tezine dayalı fikir savaşı bu gerçekten doğmuştu.

İslâm'a fikrî hücumlara karşı koymak suretiyle bizzat İslâmî değerlere, dünyagörüşüne duyulan güveni sarsan bu vahim meşrûiyet krizini aşmak da ulemâ için imkânsız gibiydi. Zira bu öncelikle fıkhın zâtî kifayetinden kuşkulanmaya yol açan modernliği eleştirmek üzere ideolojik-apolojetik-eleştirel bir üslup gerektiriyordu. Oysa eleştirelden çok didaktik bir zihniyetle yetişmiş ve mutlak üstünlük anlayışınca "küfrü reddetmeye" alışmış ulemânın, "bid'at" olarak adlandırılan modernliği eleştirme kabiliyetini göstermesi beklenemezdi.

Geleneksel olarak ulemâ tarafından aposteriorik meşrûlaştırma, bürokratlar tarafından *de facto* yapılan yenilik, bid'atın, *hasen*, yani fıkıh açısından makbul olup olmadığının kararlaştırılmasını gerektiriyordu. İşte bu karar, özünde ya geleneksel, ya modern düşünce tarzına yönelişi sağlayacaktı. İslâm'da özünde *sünneti* korumak için, dinde *organik* tarzda yapılan yeni yorum, *tecdit* (*renovation*) adını alıyordu. Buna karşılık *bid'at* kökünden türeyen *ibtidâ'* (*innovation*), "(kötü) bid'at işlemek, entelektüel veya pratik olarak yepyeni bir şey yapmak", yani *modernleştirme*, *mübtedi'* (*innovator*) ise bunun öznesi olarak *modernist* mânâsına gelmektedir. "Mevcudun yerine yeni bir şey koyma, yeni bir tarz edinme" mânâsına gelen *ibtidâ'*, *tecdi*de karşı *teceddüt* kavramıyla da ifade edilebilir (Maududi 1998: 35).

Bu bakımdan mesele, pratikler kadar onları değerlendirme tarzının *tecdit* mi, yoksa *teceddüt* veya *ibtidâ'* mı olduğunu ayırt etmekti. Tarih boyunca genelde düşüncelerine meşrûiyet ve dolayısıyla güç kazandırmak isteyen tüm *mübtedi'ler*, İslâm'da tecdit yaptıkları iddiasında bulunmuşlardır. Mesela Mısır modernistlerini kendilerine örnek alan ve Luther'in Avrupa'da yaptığı dinî reformu *tecdit* olarak gören Musa Cârullâh gibi Kazan reformcuları, bir yandan "İslâm'ın Luther"i olarak, öte yandan "en büyük müceddit" olarak nitelendiriliyordu (Kanlıdere 1997: 58-60, Albayrak 1977: 320). Oysa Luther ve Calvin'in Hıristiyanlık'ta gerçekleştirdikleri tarzda bir değişiklikle İslâm düşünce geleneğindeki tecdidin birbirinden tamamıyla farklı olduğu açıktı.

Bu hususta karışıklık, zıt "sünnet ve bid'at" terimlerinin aslî mânâlarına vukufsuzluktan kaynaklanır. Modern İslâm dünyasında Batı'nın kültürel tahaddîsine karşı gösterilen fundamentalistik ve modernistik tepkilerin, çıktıkları bölgelerin gelişmişlik derecesine göre değiştiğini belirtmiştik. Bu gerçek, klasik çağ için de geçerlidir. Mesela nisbeten sade bir içtimaî hayatın hüküm sürdüğü bir bölgede yetişen İbni Teymiye gibi Hanbelî âlimler, daha çok sünneti tanımlamaya özen gösterirlerken daha yoğun bir kültürel etkileşime sahne olan Mısır, Irak, Endülüs gibi bölgelerde yaşayan Hanefî ve Mâlikî âlimleri, bid'atı da eşit derecede tanımlamaya çalışmışlardır.

Mutlak olarak *bid'at*, "kemale ermiş dinin normunu temsil eden Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın *sünnet*ine sonradan ilave" mânâsına gelmektedir. *Sünnet* ve *bid'at*, böylece mutlak zıtlar olarak alındığı takdirde Hanbelî âlimlerin yaptığı gibi basitçe sünnetten ayırt edilecek bid'atı reddetmek mümkündü. Oysa mecazen veya hakikaten *bid'at-ı hasene* gibi bir kavram olduğu için bid'at/modernliğin de tam tarifi gerekmektedir. Bu konuda başlıca klasik ilmî çabayı Endülüslü büyük âlim Şâtıbî'nin (1997a) eseri *el-İ'tisâm*'da buluyoruz. Çağımızdaki modernistler tarafından yapılan *maslahat* tartışmalarında genelde Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a* isimli metodolojik eserine atıf yapılırken bu eseri göz ardı edilmiştir. Oysa onun *el-Muvafakât*'tan sonra hayatının sonlarına doğru yazdığı için[4] belki de entelektüel kariyerinin zirvesini temsil ettiği halde bu eser, çağımızdaki İslâm ve modernlik tartışmalarında pek dikkate alınmamıştır.

"Şeyler zıtlarıyla ayrılır" kaidesince, bid'atin tarifi, sünnetin tarifinin zıddı olarak alınabilir. Sünnet, usûl-i fıkıh literatüründe "Dinde tutulan -nebevî- yol" (السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين) olarak tarif edilir (Buhârî 1991: II/552). Ancak burada ana mesele, "din"in kapsamıdır. Lügat mânâlarından birinin "âdet" olmasından da anlaşılabileceği gibi, aslında din, beşerî tecrübenin ilmî ve amelî boyutları olarak itikat ve ibadetle birlikte âdet alanını da konu alır; dolayısıyla sünnet, itikat ve ibadet alanındaki *hükümleri* kapsayan *formel* ile âdet alanındaki *edepleri* kapsayan *enformel* olarak iki boyuttan oluşur. Ancak zamanla emperyal rejimlerde fıkhın formelleşmesiyle birlikte sünnet de formel teşrîî boyuta indirgenmiş, edeb sünnet'ten ayrı, hükmî ve bağlayıcı olmayan bir fazilet

[4] Şâtıbî (1997a: 16), *el-Muvâfakât*'tan sonra bu eserini yazmaya iten, kişisel olan ve olmayan sebepleri açıklamaktadır.

kategorisi olarak görülünce beşerî tecrübenin gövdesini oluşturan âdet alanında bid'atlerin seyelanına kapı açılmıştır. Hâlbuki ebede giden yol, edeb'den geçer.

Eserinde *sünnet* ve *bid'at* kavramlarının şümullü bir tahlilini yapan Şâtıbî (1997a: 24-8), geleneksel olarak itikat ve ibadet alanlarına hasr edilen bid'ati, şu tanımı getirerek âdetler alanına da teşmil etti: "Şer'i yol gibi tutulması kasdıyla dinde icat edilen, şer'î yola benzeyen yoldur." Ardından da sosyolojik bir yaklaşımla âdetler alanında *maslahat-ı mürsele* gibi kavramlarla arasındaki farkları belirterek bid'at ile sünnet arasındaki çizgiyi netleştirmeye çalıştı. O, böylece İbni Teymiye'nin polemiksel, antitetik bir tarzda ele aldığı bid'ati, ibadetler ve âdetler alanlarındaki türleriyle sistematik bir şekilde ele alarak kavramsallaştırdı.

İslâm modernizmi, bu bakımdan İslâm tarihinde süregelen "ehl-i sünnet" ile "ehl-i bid'at", gelenekselciler ile modernistler arasındaki karşılaşma sürecinin yeni bir merhalesi olarak görülebilirdi. Bizzat İslâm peygamberi 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve ancak *ehl-i sünnet ve cemaat*'in kurtuluşa eren fırka olacağını bildirmişti (Watt 1998: 2-3, 31, 142). İzmirli'ye göre (1981: 60, 73) "Ehl-i sünnet'in mebnâsı, Kitap ve Sünnet'e, daima Kitap ve Sünnet'e muvafık olan akl-ı sarihe mutâvaat etmektir. Ehl-i bid'atın mebnâsı, Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimizin getirdiği ahkâmı kendi rey ve hevâlarına göre tebdil ve tahrif etmektir." Dolayısıyla bunlar, *ehl-i bid'at ve dalâlet* adını da alır.

Bu itibarla "İslâm modernizmi" tabiri, aslında mantıkî bir hata tazammun eder. Zira düşüncenin beşerî karakterinden dolayı "İslâm düşüncesi" tabiri bile galat-ı meşhur ise, "İslâmî ibtidâ' (yenilik-sapıklık)" (!) mânâsına gelen "İslâm modernizmi" tabiri çok daha ironik bir tezadı ifade eder. Dolayısıyla İngilizce literatürdeki *Muslim modernism* deyimi maksada daha uygun düştüğü halde Türkçede "Müslüman modernizmi" deyimine göre daha yerleşik ve akıcı olduğu için "İslâm modernizmi" tabirini kullandık.

Bu noktada bid'at veya modernizmin İslâm'dan tam sapmaya mı delâlet ettiği sorusu gündeme gelir. Eğer öyle olsaydı mensupları *ehl-i küfür* adını alırdı. İzmirli'ye göre (1981: 73) bid'at, sırf hak değildir, sırf batıl da değildir, belki her ikisini ihtiva eder. Bid'at, sırf hak olsaydı batıl olamazdı, bid'at ehli hak ehli olurdu. Bid'at, sırf batıl olsaydı hakkın peşindeki insanların gözünden kaçmazdı. Bu itibarla bid'at ehlini ta-

mamen dinin dışında, aklın tarafında görmeye imkân yoktur. Nitekim Watt'ın da (1998: 209) belirttiği gibi, XIX. asırda İslâm'da ana bid'at fırkası olan Mu'tezile, rasyonel Batılı kültüre yakın göründüğü için Avrupa bilginlerin büyük ilgisini çekmişti. Hâlbuki zamanla yapılan araştırmalar, Mu'tezile'nin başta sanıldığından daha dogmatik ve muhafazakâr olduğunu göstermişti. Dolayısıyla mesele, Mu'tezile gibi modernist fırkaların içtimaî dinamikleri ve siyasî idealleri ile dine yaklaşım tarzları arasındaki ilişkiyi tespit etmek, yargılamadan önce objektif olarak bulundukları noktaya nasıl geldiklerini anlamaktır.

Temelde İslâm'ın esaslarına bağlı kalmakla birlikte bu tür bid'at mezhepleri, içtimaî tabakalaşmanın getirdiği meşrûiyet krizine çözüm bulmak için vahiy karşısında akla daha fazla ağırlık vermiştirler. Bu eğilim, tarih boyunca bilhassa vahy edilmiş din mensupları arasında bölünmelere, kader tartışmasına yol açan, meşrûiyet krizlerinin ana kaynağını oluşturan ezelî *teodise* probleminden kaynaklanmıştı. Mu'tezile, özünde insanlara verdiği akıl melekesi ve tabiî, aklî yasalar sayesinde iyiyi kötüden ayırabileceği bir adalet düzeni sağlamasının Allah'a vacip olduğunu savunduğu için kendisine "ehl-i 'adl" adını vermişti.

Yüksek hilâfet devrinde hızlanan sosyo-kültürel değişme sürecinde Mu'tezile, sorgusuz-sualsiz inanma yerine İslâm inançlarını tartışma ve eleştiri konusu haline getirerek kelâm ilmine vücut verdi. Mu'tezile, İslâm tarihinde Gazâlî-sonrası devirde muayyen bir mezhep olarak sahneden çekilse de ehl-i bid'ati ifade eden genel bir fırka, bir zihniyet olarak Şî'îler gibi alternatif meşrûiyet arayışı içindeki başka kültür grupları arasında yaşamaya devam etmiş ve modern devirde Batılı kültürün tahaddîsi karşısında yeniden gündeme gelmişti (Martin 1997).

B. "İslâm, Zâmin-i Terakkîdir": Sekülerleşmeye Tepki

İslâm modernizminin ikinci dinamiği, "İslâm, zâmin-i terakkîdir" sözüyle formüle edilen, Batılı kültür savaşının dayandığı sekülerleşmeye karşı İslâm'ı müdafaa gayretidir. Katolik modernizmi gibi İslâm modernizmi de Ernest Renan'ın "İslâm, mâni'-i terakkîdir" tezine karşı "İslâm, zâmin-i terakkîdir" antitezinden, Batı medeniyetinin tahaddîsine karşı kimliğin kaynağı dini savunma ihtiyacından doğdu. Renan'ın tezine verilen tepkilerin dökümünü çıkaran bir çalışma (Cündioğlu 1996), Müslümanlar arasında apolojetik edebiyatın ulaştığı boyutlar hakkında fikir vermeye yeter.

C. Tahkik Olarak Tecdit

İslâm modernizmi, İslâm düşüncesinin tecdidi demektir. Tecdidin dört soruya karşılık dört boyutu vardır: Ne, niçin, neyle, nasıl. *Ne*, tecdidin konusuna, *niçin*, tecdit ihtiyacına, *neyle*, tecdit vesilesi disiplinlere, *nasıl* tecdit tarzına işaret eder. Yani tecdidin konusu olarak İslâm düşüncesi, *hangi* ihtiyaçla, *hangi* disiplinlerle, *nasıl* tecdit edilir? Öncelikle İslâm düşüncesinin mahiyeti ve üretildiği disiplin anlaşılmadan tecdit tarzı da anlaşılamaz. Hâlbuki çağdaş Müslüman aydın, geleneksel karşılığını oluşturan "fıkıh" kavramına yabancılaştığı için modern çağın ürünü "İslâm düşüncesi" kavramını da net olarak tanımlayabilmiş değildir.

Geleneksel olarak fıkıh, düşüncenin hem ürününü, hem disiplinini ifade eder. Ancak İslâm düşüncesi kavramı, düşüncenin ürününü=mazrufunu ifade eder, disiplinini=zarfını değil. İfade kolaylığı için İslâm düşüncesinin üretildiği disiplinleri teoloji ve ideoloji olarak karşılaştırabiliriz. Burada "teoloji"ye karşı mutlak olarak kullanıldığında "ideoloji" ile kasd edilen, dar mânâda "siyasî ideoloji"dir. Teoloji ve (siyasî) ideoloji, aslında geniş mânâda ideolojinin hikmetin nazarî ve amelî kısımlarına giren iki boyutunu teşkil eder. İdeolojinin usûl (doktrin) olarak ilmî ve esas (program) olarak amelî iki boyutu vardır; ideolojinin temeli, teoloji (usûl=doktrin), gövdesi, (siyasî) ideoloji (esas=program)dir. Geniş mânâda ilim/marifet denen hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye tefrikine göre teoloji hikmet-i nazariye, (siyasî) ideoloji hikmet-i ameliye alanına girer. Teolojinin karşılığı kelâm, ideolojinin menşei ise geleneksel dünyada nasihatnâme ve ıslahatnâmeye şamil siyasetnâme türüdür.

Nazarî/amelî taksimi, isimsiz (anonim) hikmetin dikey taksimidir. İsimli hikmet şeriat, şeriatın anlaşılması fıkıhtır. İsimsiz hikmetin dikey taksimi fıkıh kavramına tatbik edildiğinde dinî düşüncenin zâhirî/bâtınî olarak aslî yapısı ortaya çıkar. Abdullah İbni Abbas radıyallâhü 'anh, Kur'ân-ı Kerîm'deki hikmeti, helal ve haramın taallümü olarak tanımlar. Bu tarifte fıkıh, hikmet-i ameliyenin hususî ismi olarak alınır. Hâlbuki geniş mânâda fıkıh, hikmetin nazarî ve amelî her iki kısmına da şamildir: "Hikmet, olduğu şekliyle eşyanın hakikatlerini bilmek ve gereğince amel etmektir; bunun içindir ki o, ilmî ve amelî olarak ikiye ayrılır. Bununla kasd edilen, usûl-i din (kelâm) ve fıkıh ilimleridir ki birincisi ilmî, nazarî, imanî, itikadî, ikincisi amelî tatbikîdir" (el-Bosnevî 2002: 18-19). Böylece fıkh-ı ekber, hikmet-i nazariyenin, fıkh-ı esgar hikmet-i ameliyenin hususî isimleri olur. Diğer taraftan hikmetin yatay taksimine göre

fıkh-ı ekber/hadis, hikmet-i nazariyenin, usûl-i fıkh/fürû'-ı fıkh, hikmet-i ameliyenin ön-/son-kısımları olarak belirir.

Fıkh-ı zâhir olarak fıkhın yatay ve dikey bütün bu kısımları fıkh-ı bâtın ile birbirine bağlanır; fıkh-ı bâtın, tasavvuf demektir. Bu, hikmet-i teşrîiye ile usûl-i fıkha, usûl-i fıkıh da usûl-i din olarak kelâma bağlanır. Şu halde dinde tahkike yarayan dört fıkıh disiplini vardır: Tasavvuf, hikmet-i teşrîiye, usûl-i fıkıh, kelâm. Şeriatın fıkha tercüme ameliyesine umumî mânâda *içtihat* denir. Fıkhın tekâmülü sürecine göre içtihat, *istinbât* ve *tahkik* olarak ikiye ayrılabilir. Tecdidin tarzı olarak özel adı içtihat, içtihadın tarzları olarak özel adları istinbât ve tahkiktir. Dinin kuruluşu safhasını *istinbât*, sürdürülüşü safhasını *tahkik* ifade eder; İmâm-ı A'zam ile İmâm-ı Şâfi'î istinbât=kuruluş, Fahreddîn Râzî ile Sa'deddîn Taftazânî ise tahkik=sürdürülüş safhasını temsil eden isimler olarak alınabilirler.

Dört mezhep imamının işi, *istinbât* denen hüküm çıkarma yoluyla *fürû'-ı fıkıh* denen pratik fıkhın tedviniydi. *er-Risâle* müellifi Şâfi'î dışında fıkıh mezheplerini dayandırdıkları usûlü ifadeye lüzum duymamışlardı; çünkü bu devirde ümmete gereken, bizzat dinin hükümleri, fıkhın pratiğiydi; tenkit için tahkikten ziyade inşâ için istinbâttı. 'Asr-ı Saadet'ten sonra İslâm'ın yayılması sürecinde hızlanan sosyo-kültürel değişim, itikadî şüphelere yol açan teodise krizinden dolayı tahkik ihtiyacını doğurmuş, İslâm'da ehl-i bid'atın ana ekolü olarak Mu'tezile, bu krizden vücuda gelmişti.

Tahkik ihtiyacı ve bu ihtiyacı tatmin tarzı, kavramın tarifiyle daha iyi anlaşılacaktır. İsmail Hakkı Bursevî (1997: 2/265), genelde *taklit* ile karşılaştırılan *tahkik* kavramını şöyle açıklar: "Ve avâmmın hâli taklîd ve havâss-ı avâmmın hâli nazar ve istidlâl ve havâss-ı havassın hâli tahkîkdir. Ve tahkîk hakîkate vusûldür ve hakîkat, âsâr-ı evsâf-ı kevniyyeyi selbdir. Meselâ Allah Teâlâ senin yüzünden fâildir, yoksa fâil sen değilsin."Tahkik, hakikat kökünden gelir; şeriat, hakikatın zâhiri, hakikat, şeriatın bâtını, yani aslıdır. Bu bakımdan tahkik, "dinin aslına, şeriatın hakikatine varma" olarak tanımlanabilir. İslâm'da *asleyn* (*iki asıl*) denen iki disiplin, dinin aslını konu alır: *usûlü'd-dîn* ve *usûlü'l-fıkıh*. Buradaki *usûl*, Batı'daki karşılığı *metodoloji* kavramı gibi, din=hadis olarak ilmin hem felsefesi, hem metodu mânâsına gelir. *Asleyn* denen iki disiplinin de İslâm'da teodise krizinden doğan ana kelâm ekolü olarak Mu'tezile ile vücuda gelmesi bu bakımdan tesadüf değildir.

Böylece dört mezhebin kuruluşundan sonra içtihat, istinbâttan tahkike, artık naslardan hüküm çıkarma yerine çıkarılmış hükümlerin dayandığı değerler ve esasları, dünyagörüşünü keşfe yönelmiş, içtihat alanı da fürû'-ı fıkıhtan usûl-i fıkha, bundan da bir alt-dalı hikmet-i teşrîiyeye kaymıştır. İmâm-ı Gazâlî (1058-1111) ile gelişen bu dönüşüm, Şâh Veliyyullâh Dihlevî (1699-1783)'nin *Huccetullâhi'l-Bâliğa* adlı eseriyle zirveye çıkmıştır. Gazâlî, tecdit ve içtihat tarzındaki bu tahavvülden dolayı içtihat potansiyeline sahip olduğu halde yeni bir mezhep kurmak üzere fürû'da içtihat yerine Şâfi'î mezhebine tâbi' olarak usûlde içtihat yoluyla dini yenilemişti. İbni Kemal'in çağdaşı Süyûtî de müçtehit ve dokuzuncu müceddit olduğunu iddia edince ulemâdan itirazlarla karşılamıştı (Landau-Tasseron 1989: 87, el-Münâvî 1972: I/11). Ancak bu iddiası, içtihat potansiyeline sahip olduğunu belirtmek içindi, yoksa o da Gazâlî gibi fiilen içtihat yoluna gitmemişti.

Dinde tahkik ihtiyacına yol açan meşrûiyet krizi, temelde doğru ile gerçek arasındaki açının farkına varılmasından kaynaklanır. İslâm dünyasında Batılı tahaddînin yol açtığı bunalımı yansıtan "Dünyaya dair ne yanlış gitti?" (*What went wrong with the world?*) sorusu, bu meşrûiyet krizine delalet eder. Buna karşı önce Müslümanların ve Batılıların "gerçek"i eleştirilir. Bilahare "doğru"nun "doğrulanması"na, tahkike yönelme olur. İlahî "din"de kusur olmadığına göre ümmetin uğradığı mihnet, "diyanet" kusurundan kaynaklanmıştı; din, iyi anlaşılamadığı için iyi uygulanamamıştı. Dolayısıyla dini iyi yaşayabilmek ve yaşatabilmek için önce iyi anlamak, bunun içinse dinin asıllarına inmek, "doğruyu doğrulamak" gerekiyordu.

Modern dünyada olduğu gibi geleneksel inanç tarzına meydan okuyan köklü içtimaî-harsî değişme durumunda "taklidî iman" yetersiz kalacak, kimliğin tahkimi için dinin asıllarına inerek yeniden inanma, "tahkikî iman" ihtiyacı ortaya çıkacaktı. Tahkikî iman, geleneksel olarak daha çok havasa ait bir fazilet sayılırken kimlik bunalımının yaygınlaştığı zamanlarda herkes için adalet haline gelir. Mesela Namık Kemal, adaleti Aristo'dan mülhem dâire-i 'adliye formülü ile açıklayan Kınalızâde'nin şaheseri *Ahlâk-ı 'Alâî*'yi takdir etmekle birlikte çok formel ve normatif bulduğunu belirtmekten de geri durmaz.[5]

[5] "İnsan, öyle kuru kuruya mev'iza dinlemiye kâni' olmıyor. Eğlenerek istifâde etmek istiyor. Ne yapalım? Tabîat-ı 'âlemi değiştirmek elimizden gelir mi? *Ahlâk-ı 'Alâî*'den terbiye görmek hapisde nefsi ıslâh etmiye, *Telemâk* gibi

Bu tavır, modern çağda adaletin sadece formel bir davranış düsturu değil, aynı zamanda enformel, özsel bir değer olarak yeniden benimsenmesi zaruretini, Yeni Osmanlılarda olduğu gibi siyasî teorilerin vaz'ında siyasî teolojinin gördüğü psikolojik işlevin önemini gösterir. Böyle bir tahkikî iman ile inanılan değerlerin mânâlarının yeniden keşfi, cemaate *doğru* ile *gerçek* arasındaki açının derecesini göstererek bu açığı kapatmak için gereken motivasyonu sağlayacak, tarihî failiyet ruhunu kazandıracak, ahlakî diriliş yolunu açacaktı.

Tahkikin üç mertebesini misallerle açıklayabiliriz. Birincisi tahkik, itikadî hükümlerin dayandığı değerleri keşf etmekti. Tahkike yol açan ana mesele, kaderdi. Kader akidelerinin arkasındaki değerler, Mu'tezile tarafından *adalet* ve *tevhid* olarak belirlenmişti. İkincisi tahkik, şer'î hükümlerin dayandığı esasları keşf etmekti. Mesela Gazâlî (1997: I/417), *el-Mustasfâ* adlı eserinde "Şer'in insanlara dair maksadı, onların din, nefs, akıl, nesil ve mallarını korumak olarak beştir" diyerek modern *anayasa* kavramına tekabül eden *şeriatın maksatlarını* tespit etti.

Üçüncüsü, zihniyet, muhafazakâr/devrimci, muvafık/muhalif, idealistik/realistik gibi dünya karşısında alınan tutum tipi demektir. Bir taraftan ferdî mizaç, diğer taraftan cemaî inanç tarafından belirlenen zihniyet, tecrit ve karakterizasyon olarak tanımlanır. Mesela yaygın stereotipilere göre, Doğu insanı muvafık, itaatkâr, kaderci, tevekkülcü, buna karşılık Batı insanı muhalif, isyankâr, özgür, başarılı zihniyetli olarak karakterize edilir. Bu itibarla muhafazakâr ideoloji, muhafazakâr zihniyete ve kaderci zihniyet, kader inancına dayanır. İşte kader inancının dayandığı irade, hürriyet, tevekkül gibi değerlerin, kavramların tahkiki, beşerî tecrübeyi belirleyen zihniyetin tadili için elzemdi.

Burada *asleyn* denen kelâm ve usûl-i fıkıh, tahkik disiplinlerine misal olarak verildi. Diğer iki disiplin tasavvuf ve hikmet-i teşrîiye ile tahkikin derinleştiği görülür. *İslâmî dünyagörüşü*, bu iki disiplinin paylaştığı alanda tanımlanır. Bilhassa kılavuz değerler olarak temel kavramların tam tarifini ve kriz zamanlarında tahkikini fıkh-ı bâtın olarak tasavvuf üstlenir. Osmanlı, talihin ters dönmeye başladığı 1683'ten itibaren bekâ için değişim baskısının doğurduğu kriz hissini yaşamış, seçkinler tara-

---

hikâyâttan bir şey istifâde ise bir muntazam bahçede ders okumıya benzer. Ben o kitabı (*Ahlâk-ı 'Alâî*'yi) hâvî olduğu birçok efkâr-ı hakîmâneyi takdir ile beraber mütalaa etmekten ise mütalaası için lâzım olan vakit kadar mahbesde kalmayı tercih ederdim" (Kaplan 1948: 142, Mardin 1996: 116).

fından *sivik hümanizm* denen kaderine sahip çıkmaya çağırılmış, bu süreç, 1839'da zirveye çıkmıştı. İrade-i cüz'iye risalelerinin bilhassa mümin tebaanın kaderine sahip çıkmaya zorlandığı kritik değişim devirlerinde yazılması bu bakımdan tesadüf değildi. Bu hususta Tanzimat'ı ilan eden Sultan Abdülmecid'in huzurunda ulemâ ile Muhammed Nûru'l-'Arabî arasında geçen bir tartışma ibret vericidir.

Ulemâ, yazdıkları eserlerde kelâm ilmi bakımından insanda ilahî küllî iradeye tâbi' bir cüz'î irade ve hürriyetin varlığını isbata yönelir. Hâlbuki sûfîler bakımından mesele, irade-i cüz'iyenin mutlak değil, nisbî varlığı meselesidir. Sultan Abdülmecid'in huzurunda toplanan bir mecliste Muhammed Nûru'l-'Arabî şu izahıyla zamanın büyük âlimlerini susturarak Sultan'ın takdirini kazanır: "Allah'ın bütün kemal sıfatları, insanda zaif, cüz'î, mahdut olsa da gene vardır. Böyle olunca zaif, cüz'î bir iradenin elbette insanda bulunması lâzım gelir. Fakat şu ân huzûr-ı şâhânedeyiz; tabiî irademize mâlik değiliz. İrade padişahımızındır. İşte ehlullah, her ân huzûr-ı ilahîde olduklarından dolayı iradelerine hiç bir ân mâlik değildirler. Daima Allah'ın iradesiyle hareket ederler" (Ergin 1942: 165).

Son emperyal devletler çağında Namık Kemal'in başını çektiği ön-İslâmcılık olarak *liberalizm*=tradisyonalizm, hürriyet idealine dayanıyordu. Şeriatın dayandığı hürriyet idealini tanımlayan kaynak ise hikmet-i teşrîiyenin temellendiği tasavvuftur. Mesela İmâm-ı Kuşeyrî, sünnî tasavvufun elkitabı *Risâle-i Kuşeyriyye* adlı eserinde terakkî denen manevî yükseliş sürecinde geçilecek makamları anlatırken ubûdiyet ve hürriyeti birbirini tamamlayan en yüksek makamlar sayar. Ubûdiyet olmadan hürriyetin, hürriyet başarılmadan da ubûdiyetin gerçekleşemeyeceğini belirten Kuşeyrî (2003: 352), hürriyeti mahlûkatın tahakkümünden kurtulma ve nefsin leh ve aleyhindeki durumlardan etkilenmeme olarak tanımlar.

Kemal'in siyasî düşüncesinin tasavvufa dayandığına ilginç bir misal, "vatan sevgisi" hadisini tercüme tarzıdır. Kemal, İslâmcılıktan önce Tanzimat'ın ilk ideolojisi olarak benimsenen "İttihâd-ı 'Anâsır" denen Osmanlıcılığı, "Vatan sevgisi imandandır" mânâsına gelen "Hubbü'l-vatani mine'l-îmâni" hadis-i şerifine dayandırmıştı. Ancak muhaddislerin ('Aclûnî 2006: I/398) hadis saymadıkları tasavvuf literatüründeki bu yaygın sözle kasd edilen, politik değil, ontik-mistik mânâda vatandır. İnsan, âlem-i ervâh denen vatan-ı aslîsinden âlem-i ecsâm denen dünya gurbetine sürülmüştür. Dolayısıyla ruhun bu dünya gurbetinden kurtu-

larak aslî vatanı olan âlem-i ervâha dönmeyi özlemesi mânâsında vatan muhabbeti imandan sayılmıştır.

Çağımızda İslâmiyat alanındaki sayısız akademik araştırmaya rağmen bir disiplin olarak hikmet-i teşrîiyenin önemi halen anlaşılabilmiş değildir.[6] Bu kusur, yaygın sekülerleşmenin tesiriyle bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkhın tabiatına yabancılaşmadan kaynaklanır. Usûl-i fıkıh, usûl ve hikmet (teknik ve felsefe) olarak ayrıldığında hikmet-i teşrîiye fıkh-ı zâhirin yatay ve dikey kısımlarını birbirine bağlayan tasavvuf olarak fıkh-ı bâtın ile buluşur (Gencer 2015b).

Şâh Veliyyullâh Dihlevî (2010: I/35), *Huccetullâhi'l-Bâliğa*'da İslâm'da hadisi ana ilim, usûl-i hadis, usûl-i fıkıh ve hikmet-i teşrîiye gibi ilimleri ise onun dalları ve "'Ilmü Esrâri'd-Dîn" adını verdiği hikmet-i teşrîiyeyi de hadis disiplinlerinin en önemlisi, incesi, derini ve değerlisi sayar. Böylece fıkh-ı bâtın ile usûl-i fıkhın kesiştiği hikmet-i teşrîiyeyi İslâm düşüncesi olarak fıkhın merkezine yerleştirir. Bu alanda dört ana eser sayabiliriz: Ubeydullâh Debûsî'ye (976-1039) ait *el-Emedü'l-Aksâ*, Râğıb Isfahânî'ye (-1108) ait *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a*, İbnü'l-Kayyım Cevziyye'ye (1292-1350) ait *Miftâhu Dâri's-Se'âde ve Menşûru Vilâyeti Ehli'l-'Ilmi ve'l-İrâde*, Şâh Veliyyullâh Dihlevî'ye (1699-1783) ait *Huccetullâhi'l-Bâliğa*. Kelâm, tasavvuf, ahlak gibi yan-alanlarla ilişkilendirilen Debûsî ve İbnü'l-Kayyım'a ait bu eserlerin doğrudan hikmet-i teşrîiye ile ilgili olduğu pek bilinmez. Değil bunlar, alanın şâheseri *Huccetullâhi'l-Bâliğa*'nın bile taalluk ettiği disiplin konusundaki ihtilaf şâyân-ı hayrettir (Kavak 2004: 136).

Özellikle "Müceddid-i Elf-i Sânî" (İkinci Binyılın Müceddidi) denen İmâm-ı Rabbanî'den (1564-1624) itibaren yakın çağlar İslâm tecdit tarihinde hadis ve hikmet-i teşrîiye alanındaki çalışmalarıyla Nakşibendî âlimler öne çıktı. Nakşibendî Abdülğanî Nâblusî'ye (1641-1731) ait hikmet-i teşrîiye alanındaki önemli bir eser *Esrâru'ş-Şerî'a*'nın II. Ab-

[6] Bu konuda Türkiye'de ilahiyat camiasının en iddialı kaynak eseri *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ne bakmak kâfidir. "Hikmet-i Teşrî'" deyiminin "Makâsıdü'ş-Şeria" maddesine atf edildiği *Ansiklopedi*'de Şâtıbî gibi âlimlerin bir usûl-i fıkıh ilkesi olarak ele aldığı makâsıd, hikmet-i teşrîiye disiplininin ana konusu olarak ele alınmak yerine tam aksine hikmet-i teşrîiye, makâsıd ile müterâdif kavramlardan biri olarak ele alınmış, doğrudan bu alanın literatürü olarak da sadece 'Alâüddîn el-Buhârî'nin (1985) *Mehâsinü'l-İslâm ve Şerâ'iu'l-İslâm* ile Şâh Veliyyullâh Dihlevî'nin (2010) *Huccetullâhi'l-Bâliğa* adlı eserleri anılmıştır (TDVİA 1988-2013: 17/521, 27/423-27).

dülhamid'in talimatıyla çoğaltılması mânâlıdır. *Huccetullâhi'l-Bâliğa* adlı eseriyle literatürün zirvesine çıkan Şâh Veliyyullâh Dihlevî (1699-1783) de henüz on beş yaşında iken seyr ü sülûkünü tamamlayarak Nakşibendî şeyhi olan babasına intisap etmişti (Kavak 2004).

Bu eserin muhtemelen II. Abdülhamid devrinde düşünülen tercümesine Cumhuriyet devrinde girişilmişti. Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinin çıkmasından sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nın talebi üzerine eseri tercümeye girişmişse de o da, Hasan Basri Çantay da tercümeyi tamamlayamamıştır. Sava Paşa'yı usûl-i fıkıh ile hikmet-i teşrîiye karışımı Fransızca eserini yazmaya teşvik eden de gene Sultan'dı. Keza Nakşibendî-Hâlidî'lerden Bağdatlı Muhammed Saîd de (1860-1922) *el-Hikemü'l-İlâhiyye fî Hakâiki'ş-Şeri'ati'l-Muhammediyye* adlı hikmet-i teşrîiye alanındaki nadir eserlerden birini II. Abdülhamid zamanında vermiştir.[7] Bu arada aynı devirde benzer tarzda Hasan Hilmi Efendi'ye ait *Miftâhu'l-Ârifin*[8] gibi bugün unutulmuş önemli eserler çıkmıştı.

İslâm modernizmi "İslâm, mâni'-i terakkîdir" tezine karşı dini savunma ihtiyacından doğmuştu. Mantıken tahkik müdafaaya tekaddüm etti; iyi anlaşılamayan bir şey iyi savunulamazdı. Müdafaa, muayyen bir nokta-i nazardan dini açıklamak demekti. Böylece apolojetik denen savunma teşebbüsüyle din, Mu'tezile misalinde kadim çağda teolojik, modern çağda ideolojik bir yoruma kavuşturuldu. Ancak İslâm dünyasında geleneksel teolojik apolojetik ile modern ideolojik apolojetik arasında kritik bir farklılık vardı. Klasik kelâmî apolojetiğin amacı, 'Asr-ı Saadet'ten sonra başlayan İslâm'ın evrenselleşmesi sürecinde hızlanan sosyal tabakalaşma ve eşitsizliğin doğurduğu farklı meşrûiyet talepleriyle ortaya çıkan şüpheleri gidermekti; kısaca amaç, *teodise* problemi karşısında İslâm'ın anlaşılmasını sağlamaktı.

Batı'nın üstünlüğüyle "hakikatlerin çoğulluğu" durumunun ortaya çıktığı modern dünyada İslâm'ı anlama ve anlatma tarzı da kritik bir değişim geçirdi. Artık çağdaş ideolojik apolojetiğin amacı, tek mutlak din

[7] Şeyh Muhammed Saîd (1277-1340/1860-1922), Bağdat'ta doğmuş ve vefat etmiştir. Takriben otuz sene İstanbul'da yaşamıştır. Nakşiyye-i Hâlidiyye'dendir. İstanbul Vâlide Câmii'nde Beyzâvî Tefsîri'ni ezberden takrir etmiş, İstanbul ulemâsını irfan ve beyanına hayran bırakmıştır (Vassâf 2006: II/395-98).

[8] Hasan Hilmi Efendi, *Miftâhu'l-'Ârifin*. İstanbul: Ali Raif Matbaası, 1328/1910. Bu çok önemli eser, Cumhuriyet devrinde Latin alfabesiyle de yayınlanmıştır: eş-Şeyh Hasan Hilmi Efendi, *Miftâhu'l-'Ârifin* (*Tarikat Ehlinin Elkitabı*), Hasan Ege, Salih Dalcı-İrfan Gündüz (yay.), İstanbul: Şelale, 1981.

olarak İslâm'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktan çok, bir dünyagörüşü ve hayat tarzı olarak İslâm'ın çağdaş ve ebedî itibarını ispatlamaya dönüştü. Apolojetik, bu bakımdan, sert ideolojileştirme yoluyla "kendine ve başkalarına İslâm'ın sağlam olduğunu ispatlama çabası" olarak tanımlanabilirdi.

Bu şekilde Müslümanların adeta İslâm tarihinin başına dönerek dinlerini benimsetmeye çalışması, Şâtıbî'nin (1997a: 8) açıkladığı "garipler" hadisini akla getirir. Müslümanlar, evvelce yabancılarla tartışmaya bile tenezzül etmedikleri inançlarının bu kez tam aksine Batılı kültürden aşağı kalmadığını, geri kalmışlıklarında dinlerinin bir kusuru olmadığını ispatlama gayretine düşecektir. Bu itibarla çağdaş Müslüman dinî düşüncesinin büyük kısmı bu başlık altında toplanabilir. Apolojetler anlamaktan çok bayraktarlık yapmaya, izah etmekten çok desteklemeye çalışırlar (Smith 1977: 83). "İslâm'ı yaşamak veya anlatmaktan çok, onu Batılıların açtığı yolda savunmakla uğraşan İslâmcılar, asıl yapmaları gereken şeylerden sürekli uzak kaldılar" (Kara 1986: XXIV).

Bu noktada İslâm bakımından müdafaa kavramının ince mânâsına dikkat çekmek gerekir. Müslüman toplumların bizzat varlıklarının tehlikeye düştüğü bir konjonktürde hedef, Hıristiyanlığın başına geldiği gibi bir inanç olarak tehlikeye uğraması imkânsız İslâm'ın hayatta kalması için mücadele etmek değildi. Zira o devrin Müslüman âlimlerinin çoğunda, bizzat âyetle ilâhî garanti altında olduğu belirtilen Kur'ân-ı Kerim ve dolayısıyla getirdiği dinin[9], Hıristiyanlığın başına geldiği gibi bir bozulmaya uğrayarak savunmaya muhtaç hale gelmesinin imkânsız olduğu kanaati hâkimdi. Bu bakımdan Müslümanların savunduğu aslında, bizzat bir din olarak İslâm'dan çok ona bağlı kimlikleri ve öz-varlıkları idi. İslâm'ın asla hiçbir şeyden korkusu olmadığını, çağdaş ilimlerin yalnızca dini savunmada kullanılacak yöntemlerin tarzını etkileyebileceğini, asla dinin esas mesele ve amaçlarına etki edemeyeceğini ve dinin yanlış anlaşılmasındaki kusurun daima inanan öznelere ait olduğunu vurgulayan İzmirli'nin (1981: 5) tavrı, bu gerçeğin tipik ifadesidir.

Bu konuda tanınmış mukayeseli din araştırmacısı Smith'in (1977: 85-9) tespitleri mühimdir. Ona göre Müslümanlarla Batılılar arasındaki

[9] Cuayyit 1995: 90. İslâm ve onun kitabının ilahî koruma altında olduğu şu âyette ifade edilmektedir: "Muhakkak ki zikri biz indirdik ve elbette biz onun koruyucusuyuz" (Hicr, 15/9). Yeni Osmanlılar, özellikle şeriatı savunurken bu gerçeği sıkça vurgulamışlardır (Sungu 1940: 803, 806).

yanlış anlamanın temelini oluşturan apolojetiği ne Müslümanlar, ne de Batılı müşahitler tam olarak anlayabilmişlerdir. Basitçe apolojetiği veri alan birçok Müslüman, alternatif bir tarafa, alternatif ihtiyacını bile anlamıyor. Buna karşılık entelektüel tahlili veri alan birçok Batılı ise apolojetik bir tarafa, Müslümanların apolojetiğe olan ihtiyacını bile anlamaktan uzak bulunuyor. Smith'e göre İslâm'ın savunması, ana hatlarıyla üç-katlı yönelişte tahlil edilebilir: saldırıya karşı, küfre karşı, Batılılaşmaya karşı. Üçü elbette örtüşür; ayrışmanın tespiti sadece bir yorum meselesidir. Apolojetler, Batılı eleştirmenlerin özellikle XIX. asırda görülen ve iğneleyici olan Hıristiyanlık, rasyonalizm, liberal ilerleme ve sair Batılı değerler adına İslâm'a doğrudan saldırılarına cevap vermeye giriştiler ki Renan müdafaası, bunun en tipik örneğini oluşturuyordu.

Batı'ya karşı İslâm'ı müdafaa gayreti, Müslümanlar arasında birliğin güçlenmesine vesile oldu. Batı'nın saldırısı, hadisin belirttiği geleneksel "Küfür tek millettir" anlayışını geri getirerek İslâm düşüncesi içinde farklıdan çok ortak noktaların öne çıkarılmasına yol açmış, bilhassa kelâmî tartışmalarda bir mezhebe ait sahih İslâm anlayışından çok bir bütün olarak İslâm öğretisinin savunulması eğilimi ağır basmıştır (Özervarlı 1998: 151). İkincisi, apolojetler kendi cemaatleri içinde, özellikle okumuş, genç tabaka içindeki sadakatsizlik eğilimine karşı durmaya çalıştılar.

Müslümanların birliğini zedeleyen heretikler, bu kez İslâm tarihinde olduğu gibi marjinal fırka ve gruplardan ziyade Batılılaşmış olanlar idi. Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin *Mevkıfu'l-Akl* (2007) gibi eserleri, bu çizginin tipik misali sayılabilir. Üçüncüsü, onlar, aynı Müslümanların "Batılılaşma" veya "modernleşme" adı verilen, yeni, gayr-i İslâmî, Batılı hayat tarzı ve değerleri benimseme eğilimini önleme ihtiyacını hissettiler. Apolojetik düşünce tarzı, müşahhas bir ihtiyaçtan kaynaklandığı için işlevsel ve tatminkârdır, ancak tepkisel karakterinden dolayı yaratıcı veya dinamik olmaktan uzaktır.

Zira bir özne ancak kendi bünyesi içinde işleyerek yaratıcı ve dinamik olabilir. Bu tespite, durgunlukla karakterize edilen geç İslâm düşüncesi için iddia edildiği gibi, antitezden mahrum olarak kendi içine kapanan bir düşüncenin atalete düşmesinin mukadder olduğu itirazı getirilebilirdi. Bu tür itiraz sahipleri, İslâm düşüncesinin yabancı düşünceyle karşılaşmasının geleneksel ve modern tarzları arasındaki kritik farkı gözden kaçırıyordu. İslâmî paradigmayı veri alan Gazâlî ve Râzî gibi klasik İslâm âlimleri, zorlu bir mücadele sonucunda hakkından geldikleri ya-

bancı paradigmayı İslâmî paradigmanın içinde eritmeyi, felsefeyi kelâmın içine almayı başararak *tecdit* yapmışlardı. Oysa Abduh gibi Mısır modernistlerindeki vülger eklektisizmde görüleceği gibi modern devirde tam aksine İslâmî paradigma, hâkim Batılı paradigmaya uydurulmaya çalışılıyordu. Böylece modern dünyada din, organik yapısı bozularak ideolojikleşmeye, yabancı bir bünyenin ortaya çıkardığı sun'î meselelere karşılık vermeye zorlanmaya başlamıştır.

D. Yeni Dünya Yeni Kelâm

Bu şekilde teolojikten ideolojik apolojetiğe geçiş sürecinde de kelâm ilmi merkezî rol oynadı. Diğer tahkik ilimleri olarak tasavvuf, hikmet-i teşrîiye ve usûl-i fıkıh misalinde gördüğümüz gibi, İslâm düşüncesinin tecdidinde kelâmın oynadığı rol, disiplinin epistemolojik *mevkii*, *usûlü*, *mevzuu* ve *vazifesi* olarak dört parametreye bakarak anlaşılabilir. Kelâm, hikmet-i nazariyenin ilk/son felsefe alt-ayırımının ilk felsefesini oluşturan metafizik=ilahiyat demektir. Bunun işlevi ise nihlî (pagan) ve millî topluluklarda inşâî ve tenkidî olarak değişir. Kelâm=metafizik, pagan topluluklarda daha ziyade inşâî=kurucu, millî topluluklarda ise tenkidî=eleştirel işlev görür. Gazâlî'nin fıkhı gıdaya, kelâmı devaya benzetmesi, yüklendiği tenkidî işlevi ifade bakımından önemlidir.

Varlık/bilgi münasebeti uyarınca dünya ile birlikte onu konu alan ilim anlayışları da Batı'dan Doğu'ya değişmiştir. "Dünyanın büyüsünün bozulması" denen bu sekülerleşme süreci, tanrı-merkezliden insan-merkezli bir dünyaya geçiş olarak görülebilir. Bu ontolojik tahavvülün epistemolojik yansıması ise, nazarî ve amelî hikmetin son-kısımlarının ön-kısımlarına baskın çıkması şeklinde olmuştur. Yani Tanrı ve varlığın Kartezyen süje insan karşısında geri plana itilmesiyle birlikte metafizik de (teoloji, kelâm) tabiat ve tarihi kontrol altına almaya yönelik tabiî ve içtimaî bilim karşısında geri plana itilmiştir. Bu gelişmenin kelâmı da mevzuu ve usûlünü tadile zorlaması mukadderdi.

XIX. asırda medenîleşmiş İslâmî bölgelerde Batılı kültüre karşı daha sofistike bir cevap vermek zorunda olan Müslüman aydınlar, İslâmî düşünce geleneğinin rasyonalistik ekollerine dayanma ihtiyacını hissetti. İlk nesil İslâm modernistleri, giderek kendi geleneklerinden koparak Batı düşüncesine yönelen Müslüman ulus-devletlerinin aydınları gibi Batı hayranı değildi. İslâm modernizminin öncüleri, temelde İslâm

düşüncesinin spekülatif damarını oluşturan kelâm ve felsefeye dayandı. Seyyid Ahmed Han, Vehhâbî etkisi altındaki ilk devrinden sonra Mu'tezile kelâmına dayanarak İslâm ile modernliği telife çalıştığı için "Yeni-Mu'tezile" olarak adlandırıldı (May 1970: 48). Diğer taraftan bazı araştırmacılar onu "yeni-filozoflar" (*neo-felâsifa*) olarak tanımlamıştır (Troll 1978: 193, 227-8). Ahmed Han, Müslümanlar olarak Batı'nın kültürel tahaddîsine karşı koyabilmek için bilhassa kelâm ilminde tecdit ihtiyacına dikkat çekti (Fazlur Rahman 1992: 217).

İzmirli İsmail Hakkı'nın (1868-1946) Şeriye Vekâleti Tetkikat ve Telifat-ı İslâmiye Heyet-i İlmiyesi'nin programına göre yazarak 1920'den itibaren yayınladığı *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eser, kelâm ilminin usûl ve işlevinin, dolayısıyla İslâm düşüncesinin tecdit imkânının tespiti için önemlidir. İzmirli (1981: 5), kelâm ilminde yenilik ihtiyacının çıkış sebebini açıklar. Ona göre insan fıtratına uygun yegâne din olan İslâm, bugün maalesef giderek manevî nüfuzunu kayb etmekte, birtakım amillerden dolayı aslî hüviyetini tamamıyla gösterememekte, anlayışı kıt birtakım kişiler tarafından taarruza uğramakta, inançları hurafeler, hükümleri boş sözler sayılmaktadır. Ona göre bu durumun ana sebebi, din-i mübinimizdeki hikem-i bâliğanın anlaşılamaması, din muhabbetinin kalplere nüfuz edememesidir.

Kelâmın geleneksel vazifesi şüpheleri gidermekti. Ancak bu şüpheler, hiçbir zaman doğrudan dinin özüne yönelemez. Bu noktada temelden inanmak ya da inanmamak dışında bir seçenek yoktur. İzmirli'ye göre dine inananlar için muhtemel tenkit alanı *din* değil, *tedeyyün*dür. İmanî akideler, indirasdan mâsûn oldukları gibi tebeddül ve teceddüde de gelmezler. İslâm, beşer tarafından koyulan herhangi bir ilmî kanun ile hiçbir surette yıkılamaz, ona göre. Dinimiz mükemmel olduğundan onda hiçbir vechile kusur yoktur; kusur, ancak dinimizi anlamayanlarda, anlatamayanlarda, anlayıp inat ile cidalde bulunanlardadır.

Dini muhafaza ve müdafaa etmek isteyen zevâtta (ulemâda) kasr-ı himmet bulunması ise buna elim bir ilave teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu buhranın aşılması için dinin tekrar hakkıyla anlaşılmasına, bunun için de kelâm ilminin yeni bir tarzda takdimine ihtiyaç vardır, ona göre. M. Şemseddin Günaltay ile birlikte modernist İslâmcılar arasında sayıldığı (Ülken 1979: 270) halde İzmirli'nin kusur ve dolayısıyla tenkit alanı olarak din yerine diyanetin görüldüğü geleneksel Osmanlı bakış açısını sürdürmesi, geleneğin kuvvetini gösterir.

Kelâmın mevzuu ve usûlünde ilk ana yenilik, mütekaddimînden müteahhirîn kelâmına geçişle gerçekleşti. İsmail Hakkı İzmirli'ye göre (1981: 50-55) usûlü ve vazifeleri itibariyle kelâm ilmi, karşı akımların tebeddülüyle tebeddül, asrın icaplarına, çağın ihtiyaçlarına göre teceddüt eder. Gerek *mütekaddimîn*, gerekse *müteahhirîn* kelâm ilminde ilkeler farklı olduğu gibi *Yeni İlm-i Kelâm*'da da farklı olacaktır. Gaye, Bâkıllânî'nin temsil ettiği *mütekaddimîn* ve Gazâlî'nin temsil ettiği *müteahhirîn* kelâmından sonra çağdaş ihtiyaçlar istikametinde *muâsırîn* denebilecek yeni kelâm ilmini geliştirmektir.

Kelâmın teceddüdü öncelikle mevzuunda görülür. "Mütekaddimîn"[10] kelâm âlimlerine göre daha spekülatif olan kelâmın mevzuu Gazâlî'den sonra daha empirik, pragmatik bir karakter kazanmıştır. Gazâlî'ye göre kelâm, bilinebilir olan her şeyi değil, ancak mevcudu, mevcut olması hasebiyle ele alır (İzmirli 1981: 1-4). İzmirli, kelâm ilmini mevzuu itibariyle "İlm-i kelâm, Zât ve Sıfât-ı Bârî'den mebde' ve meâd itibariyle masnû'âtın ahvâlinden kânun-ı İslâm üzere bahs eden bir ilm-i celîldir" diye tarif eder. Ama fayda ve gayesi itibariyle tarife gelince mebde' ve meâdın yanında me'âş da kelâmın mevzuunun şümulüne girer. İlimlerin en şereflisi olan kelâm ilminin nihaî gâyesi dâreyn saadetini temindir. Kelâmın faydası, "(...) Dünyada adaleti, nev'-i insânînin bekâsına medâr olan muamelâtı hüsn-i muhafaza ile emr-i me'âşın dâire-i intizâmda cereyânını temin etme, âhirette küfr ve sû-i itikâd üzerine müterettib olan azâbdan necât bulmaktır."

Gazâlî sonrasında kelâmın ilgi alanının genişlemesinde disiplinin ana konusu olarak bid'atın şümulünün genişlemesi ana rolü oynadı denebilir. Selefe göre kelâm, bizzat bid'atti, ancak Gazâlî gibi âlimler tarafından "bid'ate karşı bid'at" olarak epistemolojik meşrûiyet kazandırılmıştı. Önceleri sünnet ve bid'at daha çok itikadî boyutuyla ele alınıyordu. Ancak zamanla aralarındaki sıkı etkileşim itibariyle itikadî-fikrî kadar amelî-içtimaî bid'atler de kelâmın mevzuu haline geldi. Böylece disiplin, İmâm-ı A'zam'ın "Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi" diye tarif ettiği fıkhın orijinal mânâsına döndü, *ilmihâl* esprisine yaklaştı.

[10] Kelâm ilminde *mütekaddimîn*, İmâm-ı Gazâlî'den önce, *müteahhirîn* ise, ondan sonra gelen İslâm âlimleri mânâsına gelmektedir. Genel olarak İslâm ilimlerinde ise *müteahhirîn* deyimi, Sa'deddîn Taftazânî'den (1322-89) sonra gelen İslâm âlimlerine işaret etmektedir.

XIX. asır İslâm âlimlerinin Batı'ya tepkiyle belirlenen entelektüel gündemlerinde kelâmın konusunun ne kadar çeşitlendiği görülebilirdi: Mustafa Sabri (2008: 28-29), modern çağda en çok kadın ve kader meselelerinin İslâm ve Müslümanlara karşı tenkit ve hücuma sebep olduğunu söyler. İnanç/zihniyet münasebeti itibariyle kader inancının Müslümanların inhitatındaki rolünün tahkikinden bütün modern içtimaî meselelere geçilebilirdi:

"İslâm dünyası niçin bu hallere düştü, geriledi (inhitat, tereddî ve inkırazın sebepleri); Müslümanlar özellikle maddeten nasıl kalkınabilir (terakkî); Müslümanları birleştirebilmek (ittihâd-ı İslâm) için hangi çalışmalar yapılmalıdır; bugün Batı'nın sahip olduğu ve onlarla kalkınmasını sağladığı değerlere (hürriyet, eşitlik, medeniyet, ilim, fikir hürriyeti, kadın hakları...) İslâm sahip midir, nasıl sahiptir, yoksa bunlar yeniden mi kazanılacaktır; ilimle/akılla İslâmiyet arasında çatışma var mı; devlet-din ilişkileri nasıl düzenlenecektir; İslâm'ın korunması gereken, değişmeyecek yönleri nelerdir, Batı'dan neler alınabilir-alınmalıdır, bu yol nasıl açılabilir (içtihat kapısı)...?" (Kara 1986: XXI).

Devrin Müslüman âlimlerinin gündemlerine bakıldığında kadim mütekerrir meselelere bir dizi modern meselenin eklendiği görülür. Bu yüzden onların gündemi, İslâm düşüncesinin süreklilik ve değişim noktaları hakkında net fikir verir. "Ulûhiyet, nübüvvet, imamet, mucizeler, âhiret, kader, hüsn ü kubh, sünnetullâh" gibi kelâmın klasik meseleleri yanında, "içtihat, ibadetlerin felsefesi, dinler felsefesi, medeniyet, bilim, teknik, akıl, ilerleme, hürriyet, tabiî hukuk, insan ve kadın hakları, kölelik, poligami ve insanın kökeni" (evrim teorisi) gibi yepyeni ve bilahare "devlet, ulus, laiklik" gibi modern problemler, çağdaş Müslüman âlimlerin entelektüel gündemlerini sürekli işgal etti.

Bu arada yeniden gündeme gelen klasik problemler de daha ziyade apolojetik bir zihniyetle, modern bir tonla ele alındılar. Mesela modern kelâmcıların ekseriyeti, âhiret konusunu işlerken cehennem azabının gayr-i ebedîliği, kader meselesini ele alırken de insan hürriyeti hususuna vurgu yapmışlardır. Bu yaklaşımlar, modern dünyaya has "hürriyet ve insan hakları" kavramlarından etkilenmiştir (Özervarlı 1998: 151). Çalışmamızın odağını oluşturan XIX. asırda "laiklik/sekülerizm", henüz haddizatında bir problem olarak belirmez. Bu noktadaki tartışmalarda tavırlar, daha çok akıl veya nakle yakınlık derecesiyle belirlenmiştir.

Kelâmın mevzuunda teceddüt, usûlünde de teceddüt arayışına yol açacaktı. Tecrübî bilimlerin hızla gelişmesiyle pozitivistik bir dünyagörüşünün hâkim olduğu modern çağda kelâmın geleneksel usûlü yetersiz bulunacaktı. İsmail Hakkı İzmirli'ye (1981: 50-55) temelleri ve gayeleri bakımından geleneği sürdüren kelâm ilmi, şimdi mevzuu ve usûlü itibariyle bir yeniliğe gitme ihtiyacındadır. Eskilerin "Usûl olmadan vusûl olmaz" sözünden anlaşılacağı gibi, *metodoloji* denen güvenilir bilgiye ulaşmanın felsefe ve usûlü, epistemolojinin temel bahsi sayılmış ve modern dünyagörüşünün temellerini atan Bacon ve Descartes misallerinde olduğu gibi, köklü epistemolojik değişim süreçleri metodolojik yenilikle başlamıştır.

Ona göre yeni kelâm ilmi, mütekaddimîn ile müteahhirîn usûllerinin bir terkibine, skolastik yerine küllî bir metodolojiye dayanacaktı. *Mütekaddimîn* kelâmının *in'ikâs-ı edille*ye dayalı metodolojisi, *müteahhirîn* kelâmında tadil edilmiş, özellikle mantığın seçmeli benimsenmesiyle felsefî istidlal esas alınmıştı. Yeni kelâm ilmi, istidlal tarzında Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında âlemin varlığı ile istidlale dayanan Kur'ân üslubunu esas almıştır. Bu yeni kelâm, mütekaddimînin bir dizi mukaddimeye dayalı *in'ikas-ı edille* mebdei kadar müteahhirînin mantıkî/felsefî istidlalini de ihtiva etmekte, şüpheleri gidermek için duruma göre mantıkî, felsefî ve ilmî tüm delilleri kullanmaktadır.

Onun hedefi, bu tür küllî bir metodolojiyle kelâmı anadamar İslâm düşüncesi haline getirmekti. Anadamar İslâm düşüncesi, *asleyn* denen din ve fıkıh usûllerinin terkibiydi; bunlar bir ara birleşmiş, sonra tekrar ayrışmıştı. İzmirli (1981: 23-5), İslâm düşüncesinin metodolojisine dair girişinde *edille-i erbaa* (dört delil) olarak bilinen "Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas"tan sonra "diğer deliller" başlığı altında *Mecelle* tarafından 99 maddede derlenen usûl-i fıkhın geliştirdiği küllî kaideleri 51'e indirerek verir. Ona göre içtimaî kanunlar sayılabilecek bu kaideler, bütün içtimaî problemlerin halline kâfidir. Namık Kemal'in ardından Ziya Gökalp'ın sosyal bilimlere karşılık olarak geliştirmeye çalıştığı içtimaî usûl-i fıkhın büyük ölçüde bu kaidelere dayandığı bilinmektedir.

Böylece İzmirli, formasyon ve perspektifi bakımından mektep ile medrese, İslâmî ile sosyal bilimler, Doğu ile Batı arasında bir köprü olur. Avrupa düşüncesine de vâkıf İzmirli, eserinde Almanlarda olduğu gibi İslâm düşüncesine tarihî bir yaklaşım benimser; zira İslâm düşüncesinin mevcut potansiyeli, ancak bu tür bir tarihî perspektifle anlaşılabilirdi. O,

modern düşüncenin temelini oluşturan, İslâmî terminolojide *milel ve nihal* adını alan fırka ve mezhepleri "deizm, natüralizm, pozitivizm, agnostisizm, materyalizm" gibi modern düşünce akımlarıyla mukayese ederek İslâm düşüncesinin her zaman benzer tahaddîlere cevap verme kabiliyetine sahip olduğunu göstermeye çalışır.

Onun ortaya koyduğu yeni kelâm ilmi projesini ne derece gerçekleştirebildiği ayrı bir konudur (Özervarlı 1998: 61). Öncelikle nübüvvetin işleneceği ikinci bölüm ise sonuç tamamlanmadığı için eseri eksik ve belki de "insan hakları, kadın hakları, ibadet felsefesi, dinler felsefesi" gibi modern problemleri de ele alan Muhammed Abduh, Şiblî Numanî ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin eserlerine göre saf nazarî kalmıştır. Ancak bu, diğer bir açıdan zaaftan çok kuvvet olarak da görülebilirdi. Zira o, çağdaşı âlimler gibi savunmadan uzak saf bir ilmî-didaktik, teorik kadar kelâmı çağdaş meselelere uygulamaktan çok bizzat disiplinin yenilenmesi gibi meta-teorik bir tutum benimsemişti. Onun apolojetik gayreti, *Anglikan Kilisesine Cevap* (*el-Cevâbü's-Sedîd fî Beyâni Dîni't-Tevhîd*) (1923) isimli eserinde bulunabilirdi.

XIX. asırda gerek Osmanlı, gerekse İslâm dünyasında, asrın önde gelen âlimlerinden Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi'nin (1826-1900) *el-Cemâlü'd-Deyyânî 'ale'l-Celâli'd-Devvânî*[11] adlı eseri gibi, bir taraftan klasik tarzda güçlü kelâm eserleri verilmeye devam ederken diğer taraftan yeni tarzda eserler verilmeye başlamıştır. Giritli Sırrı Paşa'nın (1844-1895) Sa'deddîn Taftazânî'ye ait *Şerh-i 'Akâid* ve haşiyelerine dayanarak yazdığı *Nakdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm* da klasik tarzı sürdüren bir eserdir. Ancak Sırrı Paşa (1324), usûlde geleneğe bağlılığına karşılık meselelerin tertibi ve ilavesinde yenilik gösterir. Mesela eserin sonunda "Ümûr-ı 'Âmme" başlığı altında Efdaliyyat, Hilafet, İyi ve Kötü Kişinin Namazı, Aşere-i Mübeşşere, Ashâbı Güzel Sözlerle Anmak, "Çeşitli Bahisler" olarak da "Mest Üzerine Meshetmek, Nebiz İçmenin Helalliği, Velinin Derecesi, İnsandan Teklifin Düşmemesi, Nasslar, Küfrü Gerektiren Şeyler, Kehanet, Madum Bir Şey Değildir, Ölülere Dua, Duaya

[11] Celâleddîn Devvânî'nin 'Adûdüddîn Îcî'nin *el-'Aka'idü'l-'Aḍûdiyye*'sine yazdığı şerhin hâşiyesidir. Eserde devrin diğer bazı kelâm kitaplarında olduğu gibi imâmet konusuna yer verilmemesi dikkat çekicidir. II. Abdülhamid taraftarı olarak ona itaatin vücubu hakkında bir risâle kaleme alan Fevzi Efendi'nin burada konuyu padişahın lehine işleme fırsatını niçin değerlendirmediği bilinmez (TDVİA 1988-2013: 12/507).

İcabet, Eşrât-ı Saat (Kıyametin Alametleri), İctihad ve Müctehid, Fazilet-i Beşer" gibi mühim konuları ele alır.

Son Osmanlı âlimlerinden altısını ele alan bir çalışmada Mustafa Sabri dışındakilerin kelâmda yenilikten yana oldukları görülür: Abdüllatif Harputî, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Hakkı İzmirli, Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi, Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ve Ömer Nasuhi Bilmen (Çetin 2013). Bunlara İsmail Fenni Ertuğrul da ilave edilebilir. Yeni İlm-i Kelâm çalışmalarında usûl ve muhteva olarak din-bilim çatışmasının ve Vacibu'l-Vücud'un inkârının aklen imkânsızlığı tezi esas alınmıştır (Çetin 2013: 20).

Musa Kazım, modern felsefenin bilime dayanarak ileri sürdüğü din karşıtı iddialara artık klasik kelâm usûlleri ile cevap vermenin mümkün olmadığını, onların bu iddialarını çürütmek için kelâm kitaplarının yeni bilim ve felsefe usûllerini ihtiva edecek şekilde yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunur. O, kelâmla ilgili bir makale serisinde savunduğu yeni usûle misal olarak isbât-ı vâcibi modern bilimin verileri ile destekler (Gürer 2003: 27, 98). Hüseyin Cisr de *er-Risâletü'l-Hamîdiyye*'de İslâmî öğretileri savunurken klasik aklî (dinî) argümanların yanında çağdaş hissî (ilmî) delilleri de genişçe kullandı.

Yaşadığı devrin âlimleri tarafından "Sultânu'l-'Ulemâ" diye anılan Ermenekli Saffet (Aysu) (1877-1964), aynı zamanda yakın arkadaşı olan Şeyhülislâm Mustafa Sabri hakkında "İslâm âleminde son 500 senede kelâm ilminde onun gibi bir âlimin gelmediğini" söylemiştir.[12] "Sultânu'l-'Ulemâ" diye anılan bir âlimin bu tespiti mübalağa olamaz. Ali Yakub Cenkçiler de (1913-1988) onun için "asrın Gazâlî'si" diyerek Saffet Efendi'nin hükmünü teyit eder. Dolayısıyla böyle bir âlimin kelâm ilminin reformu hakkındaki görüşleri de özel bir önem taşır.

Mustafa Sabri, modern çağda birçok misaliyle karşılaşıldığı gibi, tecdit ameliyesinin din anlayışından dinin özüne yöneleceği, tecditten ibdâ'a dönüşeceği endişesiyle kelâmda yenilik arayışına sıcak bakmaz. Yoksa o da kelâmın mevzuundaki yeniliği, disiplinin alanına giren yeni akımlarla mücadelenin önemini kabul eder. Yalnız Hüseyin Cisr gibi, Mustafa Sabri de görünüşte yeni akımları kadim karşılıklarıyla alarak tenkit eder. Bunun mantıkî sonucu, mevzuu tamamen yeni olmayan kelâm ilmine

[12] 15 Aralık 2016 tarihinde Yusuf Ziya Kavakçı'nın İstanbul İçerenköy'deki evinde görüştüğümüz Ermenekli Saffet Efendi'nin talebesi Mustafa Şeker'den rivayet.

tamamen yeni bir usûl aramanın beyhudeliğidir. O, mücadelesini Allah inancına dair Batı'dan gelen yeni fikirlerle sınırlı tutmadığını, eski Doğu'nun bazı görüşlerini de eleştirdiğini, bu yaklaşımın zarurî olduğunu belirtir. Sabri, bilhassa *Mevkıfu'l-'Akl* adlı eserinde kelâmı yenileme çalışmaları çerçevesinde ele alınan konuları tafsilatlı olarak ele almıştır (Çetin 2013: 16).

Muhammed Abduh'un talebesi Muhammed Reşîd Rıza'nın hocası Hüseyin el-Cisr'in (1845-1909) *er-Risâletü'l-Hamîdiyye* (1998) adlı eseri, unvanından da anlaşılacağı gibi Sultan Abdülhamid'e nisbet edilmişti.[13] Cisr, aktif muhafazakâr âlim tipinin çağımızdaki temsilcisi sayılabilir. Talebesinden Abdülkâdir el-Mağribî, hocasını "Hayatının büyük kısmını koyu bir muhafazakâr olarak geçiren çok dikkatli bir din ıslahatçısı" olarak tarif eder. Onunla Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi ıslâhatçılar arasındaki temel fark usûle dairdir. Bu usûl, içinde yaşanan dünyayı dikkate alarak geçmişte doğruluğu kanıtlanmış ve halen itibarı-

[13] Trablusşamlı âlim Şeyh Hüseyin el-Cisr'in (1845-1909) Isaac Taylor'ın İslâm akâidiyle Hıristiyan inançları arasında temel noktalarda fark bulunmadığını ileri süren bazı yazılar yazması, diğer bir İngiliz bilim adamının da İslâm dinini öğretmek üzere Arapça bir gazete yayınlamaya başlaması üzerine kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Hamîdiyye fî-Hakikati'd- Diyâneti'l-İslâmiyye ve Hakikati'ş-Şerî'ati'l-Muhamediyye* adlı eser, 1888 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır (Ryad 2009, Elshakry 2014: 155-56). Eser, Manastırlı İsmail Hakkı tarafından Türkçeye çevrilerek *Tercümân-ı Hakikât*'te tefrika edildikten sonra 1892 yılında *Terceme-i Risâle-i Hamîdiyye* adıyla yayımlanmıştır (I-IV, İstanbul 1308, 1329). Tercümenin son cildi, mütercimin esere yaptığı ilavelerden oluşur. Müellif, kelâm ilmiyle ilgili gene Sultan Abdülhamid'e nisbetle başlık verdiği *el-Husûnü'l-Hamîdiyye li-Muhâfazati'l-'Akâidi'l-İslâmiyye* adlı bir eser daha vermiştir. İslâm akâidini aklî delillerle ispat etmek ve inkârcıların şüphelerini gidermek için yeni ilm-i kelâm metoduyla kaleme alınan eserin Kahire'de yapılan biri tarihsiz üç baskısı yanında (1323, 1375/1955), Mustafa Zihni Efendi tarafından *Savâbü'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm* (İstanbul 1327), Saruhanlı Kemâleddinzâde Muhammed Nûrullah Efendi tarafından *el-'Inâyâtü'r-Rabbâniyye fî Tercemeti Kitâbi'l-Husûni li-Muhâfazati'l-'Akâidi'l-İslâmiyye* (Kahire 1328) adıyla yapılmış iki Türkçe tercümesi bulunmaktadır. Cemâleddîn Afgânî, İstanbul'da karşılaştığı el-Cisr'i "zamanın Eş'arîsi" olarak tavsif etmiş, mütercimi Manastırlı İsmail Hakkı da "Bu kitabı mütalaa cyledikçe müellifine muhabbetim ve mükemmel karîhasına hayretim ziyadeleşmektedir" demiştir. Muhammed Abduh da ona hürmet etmekle beraber pasif olduğunu belirtmiş, öğrencisi Reşîd Rıza ise bir Halvetî şeyhi olan merhûmun tasavvufa bağlılığı başta olmak üzere bazı konularda kendisine muhalefet etmiştir (TDVİA 1988-2013: 18/539).

nı sürdüren değerleri korumak, itibarını yitirmiş olan değerlere de yeniden itibar kazandırmaktır (TDVİA 1988-2013: 18/538, Jadaane 1981: 215-237). Kısaca bu, geleneksel ıslâh/ihyâ formülüdür.

Cisr'in eseri, modern çağda kelâmın çerçevesini genişleterek modernizmle hesaplaşma teşebbüsüne örnek bir metin teşkil eder.[14] İslâm'ın modern dünyadaki mânâsını yeniden keşf etme kaygısıyla yazılan eser, Müslüman âlimlerin İslâm hakkında Batı düşüncesine yönelik değişen tavırları açısından önemlidir (Adams 1968: 177-8). Eserin farklılığı daha isminde göze çarpar: *İslâm Diyanetinin Hakikati ve Muhammedî Şeriatın Hakikatine Dair Abdülhamid'e İthaf Edilmiş Risâle.* Başlığı açıkça hikmet-i teşrîiyeyi yansıtan eser, müdafaayı tahkikte, kelâmı hikmet-i teşrîiyede temellendirir. Cisr, Dihlevî ile zirvesine çıkan hikmet-i teşrîiye perspektifinden bir bütün olarak dinin yapısını, şeriatının felsefesini, dünyagörüşünü tahkik ettikten sonra müdafaaya geçer, Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın savaşçılığı, mucizeleri, çok eşliliği, ümmîliği, akıl ve ruh, insan ve kadın hakları, kölelik, tesettür, poligami gibi İslâm hakkındaki hemen hemen bütün çağdaş şüpheleri ele alarak gidermeye çalışır.

Cisr, klasik kelâm literatürünün temel konularından biri olan nübüvveti, çağımızda "fıkhü's-sünne" olarak adlandırılan farklı bir perspektiften ele alarak Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın tebliğ tarzının sosyolojik yönlerine dikkat çeker. Fıkhın modern dünyaya kifayetsizliği iddialarını reddeden Cisr (1998: 166-7), İslâm'ın hükümlerinin bütün zamanların ihtiyaçlarını karşılamaya mutlak kâfi olduğunu, ancak onun çağın ihtiyaçlarına karşılık verecek yeni, kolay bir tarzda sunulmasının gerektiğini vurgular ve buna misal olarak zamanın halifesi Sultan Abdülhamid'in talimatıyla hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'yi gösterir. Onun önemli özelliklerinden biri de zengin entelektüel birikimi sayesinde materyalizm gibi akımların klasik *milel ve nihal* edebiyatında *dehrîlik* denen geleneksel ve modern versiyonlarını ustalıkla karşılaştırarak tartışabilmesidir.

Mesela Cisr (1998: 301-48), çağdaş kelâmcılar için yepyeni bir konu olan Darwin'in evrim teorisini klasik materyalist düşünce içine yerleşti-

[14] Sait Özervarlı (1998), XIX. asır İslâm dünyasında kelâm ilmindeki yenilik teşebbüslerini konu alan doktora tezini Türkiye, Mısır ve Hindistan'dan belli isimlerle sınırlandırdığından Cisr yanında Osmanlı'dan Sırrı Paşa, Mehmed Fevzi, Mehmed Vehbi ve Mustafa Sabri gibi birçok önemli ismi ele almaz.

rerek güneşin altında yeni bir şey olmadığını, ibtidâ'=modernizmin sürekliliğini gösterir (Tafsilat, Ziadat 1986, Elshakry 2014). Bu suretle onun geleneksel İslâmî kadar modern Batılı düşünceye gösterdiği vukuf, Lübnan gibi Batılı Hıristiyan dünyayla kültürel temasın ana merkezlerinden birinde yetişmiş olmasından ileri gelmektedir. Cisr'in böylece XIX. asır İslâm dünyasında apolojetik edebiyatın tipik misalini verdiği söylenebilir.[15]

E. İslâm Aydınlanmasından İslâm Modernizmine

XIX. asır İslâm düşüncesi, ancak İslâm düşüncesinin sürekliliği göz önüne alınarak tam değerlendirilebilir. A. Dallal'ın da (2000) işaret ettiği gibi, bu konuda Batılı bilim dünyasında iki uç yaklaşım vardır. Batılı modern İslâm araştırmacıları, psikolojik bir saikla hep yeniye, XIX. asırda Batı düşüncesinin tesiriyle doğan modernist İslâmî düşünceye dikkatlerini yöneltmişlerdir. Bu malûl perspektife göre sadece yeni olan düşünce dinamik ve ilginç görüldüğünden, önceden, özellikle XVIII. asır İslâm dünyasında üretilen düşünce, geleneksel ve durgun olarak telakki ve ihmal edilmiştir.

Hatta bu asır düşüncesini ele alan nadir çalışmalardan Thomas Naff (1977) bile bu yaygın malûl perspektifi paylaşır. İran Devrimi'nden sonra doğan politik İslâm veya İslâm fundamentalizmi imajından etkilenen diğer bir uç perspektife göre ise çağdaş İslâm fundamentalizminin öncüsü olarak XIX. asırdaki İslâm modernizmi, modern Batılı yerine XVIII. asır İslâm düşüncesinden kaynaklanmıştı. Bu iki uç perspektif birleştirildiğinde ortaya şöyle bir kurgu çıkıyordu: İslâm fundamentalizmi, Vehhâbîlik ile temayüz eden XVIII. asır İslâm düşüncesinden kaynaklanırken, İslâm modernizmi modern Batı düşüncesinin tesiriyle doğmuştu. Bunun ne kadar fahiş bir kurgu olduğu açıktır. Böylece nihaî olarak menfî sayılan bir akım İslâm'a, müsbet sayılan ise Batı'ya mâl edilmiş olmaktadır.

---

[15] Aziz Al-Azmeh'nin (2009: 135-38) tespitine göre Cisr, Kur'ân'da geçen mucizelerin bilimsel tevili gibi din/ilim ilişkisine odaklanan söz konusu kitabında Fransa'daki tahsili sırasında XIX. asır Fransız Katolik apolojetlerinin bilime karşı geliştirdikleri argümantasyon tarzını öğrenen Francis Fethullah Marrash (1836-1873) isimli Suriyeli yazarın Arapça eserini örnek almıştır (Elshakry 2014: 144-147).

Bu tasvirler, bir düşüncenin organik gelişimini "anlama" yerine "açıklama" diye farklı düşünceler arasında mekanik sebep-sonuç ilişkisi kurmaya yönelik pozitivistik ve muzafferiyetçi (*triumphalistic*) zihniyetin ürünüdür. Yeni bulguların bu kurguyu sarstığı günümüzde şu tespit yapılabilir: Tüm renkleriyle gerek XIX., gerekse de XX. asır İslâm düşüncesi, özünde XVIII. asır İslâm düşüncesinden kaynaklandı. Sadece Batılı hayat ve düşünce tarzına tepki tarzı ve derecesi, bu düşüncelerin fundamentalizm ve modernizme yakınlığını belirledi. Çağdaş İslâmî fundamentalist hareketler, XVIII. asırda çıkan Vehhâbîlik gibi hareketlere, bunlar da İbni Teymiye gibi selefî âlimlerin mirasına dayandı. Diğer taraftan Reinhard Schulze'nin (1996) ilk 1988'de dikkat çektiği gibi, İslâm modernizminin doğduğu XIX. asır, yeni-sûfî vizyona dayalı bir "İslâmî aydınlanma" çağı olarak XVIII. asrın devamıydı. Gerçekten Namık Kemal ve Ziya Gökalp'tan Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh'a bütün XIX. asır Müslüman aydınlarının tasavvufî arkaplanı, Schulze'nin tespitini doğrular.

Gazâlî-sonrası devirde tecdidin ana mecrası haline gelen tasavvufun bütün İslâmî bölgelerde gelişen İslâm düşüncesine rengini vermesi tabiiydi. Erken modern İslâm dünyasında Mısır'dan Abdülvehhâb Şa'rânî (1493-1565), Osmanlı'dan İsmail Hakkı Bursevî (1653-1725), Fas'tan Ahmed İbni 'Acîbe (1747-1809), Suriye'den Abdülğanî Nâblusî (1641-1731), Irak'tan Hâlid Bağdâdî (1776-1827), Hindistan'dan Şâh Veliyyullâh Dihlevî (1699-1783) gibi önde gelen müceddidlerin hepsi sûfiydi. Birgivî'nin sentezini daha ileri götüren Bursevî, medrese ile tekkenin buluştuğu Osmanlı İslâm anlayışının kilit şahsiyeti olarak görülebilirdi. Tasavvuf-merkezli bu dinamik İslâm anlayışı, Arap dünyasında bilhassa Suriye'de gelişme fırsatı buldu. Arap dünyasında, hac seyahati dâhil, kültür ve ticaret güzergâhları üzerindeki avantajlı konumundan ve Osmanlı merkeziyle nisbeten daha sıkı ilişkilerinden dolayı Suriye, Mısırlılarınkinden daha dinamik bir tarih ve İslâm anlayışı geliştirebilmiştir.

Şa'rânî-Mısır, Bursevî-Osmanlı ve Dihlevî-Hindistan özdeşliğinde olduğu gibi, Nâblusî de modern Suriye İslâm düşüncesinin sembolü ve daha fazlası olarak görülebilirdi. Zira mesela Dihlevî'nin daha çok Hint altkıtasında etkin olmasına karşılık Nâblusî, neredeyse bütün İslâm coğrafyasında nüfuz kazanmıştı. H. A. R. Gibb'e göre XVIII. asır Suriye ve Mısır yazarlarının hemen hemen hepsi, doğrudan veya dolaylı olarak onun Mağrib'e kadar ulaşan tesiri altında kalmışlardır (Alaaddin 1995:

194). Bu bakımdan onun asıl önemi, Osmanlı ile sair İslâm dünyasını birbirine bağlamasından ileri gelir. Hakkındaki çalışmalar (Alaaddin 1995, tafsilat, Rafeq 1999), Nâblusî'nin Osmanlı dünyasıyla içtimaî ve ilmî münasebetini ortaya koyar.

Onun Osmanlı irtibatı babasından geliyordu.[16] O, gerek payitahttaki, gerekse de Şam'daki Osmanlı erkânı ve dostlarıyla ilişkisini, mektuplaşmalarını daima sürdürmüştü. Diğer taraftan Osmanlı müceddidi Birgivî'nin ünlü eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediye*'ye yazdığı *el-Hadîkatü'n-Nediyye* adlı şümullü şerh, onun Osmanlı kültürüyle güçlü irtibatını gösterir. Dört eseri Türkçeye çevrilen Nâblusî'nin İstanbul kütüphanelerinde bulunan elyazması eserleri, onun XVIII. asırdan beri Osmanlı kültür dünyasında hayli rağbete mazhar olduğunu gösterir. Ayrıca XIX. asır Suriye'sinin önde gelen âlimi Hüseyin Cisr (1845-1909) de çağdaş İslâm düşüncesi açısından önemli eserlerini Sultan Abdülhamid'e nisbet etmiştir. Sultan Abdülhamid ve Osmanlı dostu diğer bir önemli Suriyeli âlim de Yusuf Nebhânî'dir (1849-1932); (Ghazal 1999: 28-48; 2001).

Tasavvufun modern çağda tebârüzü, Nâblusî misalinde en iyi görülebilirdi. Külliyatının başlıca seyahatnameler ile tasavvufî eserlerden oluşması, tasavvufun modern çağda tekrar önem kazanan, aynı anda içe ve dışa doğru fethi hedefleyen aktivizminin göstergesiydi. O, Şam, Mısır, Hicaz, Baalbek, Trablus ve İstanbul gibi Ortadoğu-İslâm dünyasının önemli merkezlerine yaptığı seyahatleri kitaplaştırdı. Eserlerinin bu kadar geniş bir coğrafyada tutulması, belki de bu bölgeleri bizzat tanımış olmasındandı. Tasavvuf konusundaki teorik çalışmalarının dayandığı İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücud doktrinini şeyhin üvey oğlu Sadreddîn Konevî (?-1272) vasıtasıyla almıştı.

İbnü'l-'Arabî'nin (1160-1236) Konevî tarafından adı koyulan vahdet-i vücud doktrininin izah ve tenkidi, İbni Teymiye, İbni Haldun, İmâm-ı Rabbânî gibi sonra gelen müceddidlerin ana gündem maddelerinden birini oluşturmuştur. İmâm-ı Rabbanî'nin (1564-1624) geliştir-

[16] Nâblusî'nin babası İsmail İbni Abdülğanî (1609-1652), muhtemelen ömrünün ortalarında Hanefîliği benimsedikten sonra İstanbul'a giderek Şeyhülislâm Yahya İbni Zekeriya'nın maiyetinde Osmanlı medrese usûlü tahsil görmüş ve Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hukkâm* adlı fıkıh eserine de şerh yazmıştı. Daha sonra sık sık İstanbul'a seyahatler yaptı. Hatta o esnada da İstanbul'da olduğu için oğlunun doğumu esnasında bulunamamıştı. İlk eğitimini babasından alan Nâblusî, sekiz yaşındayken Şam'da bir "Mevlevî semâ"na katılmıştı (Alaaddin 1995: 90-2).

diği vahdet-i şühud ile vahdet-i vücud anlayışlarını uzlaştırmak ise sonraki müceddidlerin ana işlerinden biri olmuştur. Dihlevî'ye göre vahdet-i şühud, aslında İbnü'l-'Arabî'nin doktrinini daha anlaşılır kılmaya yönelik, aynı hakikatin farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir (Faruqi 1979: 97-100). Bu küllî perspektifi benimsediği içindir ki Nâblusî, Kâdirîlik ve Nakşibendîlik tarikatlarının ikisine de intisap etmişti.

Rouayheb'in de (2006, 2015) dikkat çektiği gibi, yaygın çöküş ve durgunluk söyleminin aksine, erken modern İslâm dünyasında İslâmî ilimlerde ciddî bir canlılık görülebilirdi. Bu devrin önde gelen müceddidleri Nâblusî ile Dihlevî yanında, Mağrib'de Muhammed Rudânî (-1683), Yemen'de Muhammed Şevkânî (1760-1834), Mısır'da Ahmed Derdîr (1715-1786), Hasan Attâr (1766-1835), İbrahim Bâcûrî (1783-1860), İbrahim Sekkâ (1798-1881), Muhammed Bahît (1854-1935), Irak'ta Mahmud Alûsî (1802-1854), Suriye'de İbni 'Âbidîn (1784-1836), Mahmud Hamza (1821-1887), Hüseyin Cisr (1845-1909), Yusuf Nebhânî (1849-1932), Bedreddîn Hasenî (1850-1935), Tâhir Cezâirî (1852-1920), Cemâleddîn Kâsımî (1866-1914), Hindistan'da Murtaza Zebîdî (1732-1791), Muhammed Ali Tehânevî (-1745), Sıddık Hasan Han (1832-1890) ve Abdülhayy Leknevî (1847-1886), önde gelen âlimler olarak ilk elde anılabilir.

Osmanlı'ya bakıldığında İsmail Hakkı Bursevî'den sonra XVIII. asırda klasik geleneğin son büyük temsilcisi olarak *Muhakkık-ı Rûm* lakaplı İsmail Gelenbevî (1730-1790) görülür. XIX. asırda ise fıkıh ve hadis alanlarında Ahmed Cevdet, Mehmed Zihni ve Ahmed Ziyâeddîn, tefsir ve kelâm alanlarında Abdüllatif Harpûtî, Sırrı Paşa ve Mehmed Fevzi gibi âlimlerin çalışmaları göze çarpar. Diğer taraftan aynı devirde *el-Mecâlisü'l-İrşâdiyye* gibi mütevazı başlıklı Arapça eserleriyle dikkatlerden kaçan, bid'atlere, modernliğe açtığı savaşla çağdaş bir Birgivî olarak karşımıza çıkan Oflu Mehmed Emin gibi isimsiz kahramanlar vardı.

Keza XX. asrın başlarında Arapça yazdığı *el-'Akâidü'l-Hayriyye* isimli eseriyle kelâm ilmine katkıda bulunan Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin çabası da pek yankı bulmamıştır. Ayrıca Gelenbevî'nin hocası "ayaklı kütüphane" Mehmed Emin gibi asrın allâmesi kabul edilen Tikveşli Yusuf Ziyâeddîn (1829-1920), gene asrın allâmesi sayılan İstanbullu Ahmed Şakir (1852-1898), Tokatlı Mehmed Şakir, reîsü'l-ulemâ Dâğıstânîzâde Mehmed Muhyiddîn, reîsü'l-ulemâ Çarşambalı Ahmed Hamdi, Alasonyalı Ali İbni Zeynelabidin, Gümülcineli Ahmed Asım,

Eğinli İbrahim Hakkı gibi tedrise yoğunlaşarak eser vermedikleri için tabiatıyla fazla tanınmayan, eser verdiği halde zamanla unutulan Harputlu Abdülhamid Hamdi (1830-1902) büyük âlimler de vardı.

Buna henüz yeterince tanınmayan daha başka birçok âlim eklenebilir. Osmanlı'da İslâmî ilimler alanlarında Tanzimat ile başlayan arayış, II. Meşrûtiyet devrinden Cumhuriyete doğru giderek ivme kazandı. Fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm alanlarında Ömer Nasuhi Bilmen, Babanzâde Ahmed Naim, Elmalılı Hamdi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın abidevî eserleri, İmparatorluk ile Cumhuriyeti birbirine bağlayan köprüler oldu. Hem imparatorluklardan ulus-devletlerine geçiş, fetret devrinde, hem Türkçe yazıldığından dolayı bu eserler, maalesef İslâm dünyasında tam karşılığını bulamadı. Hâlbuki çağdaş İslâm dünyasında fıkıh usûlü ve fürû'u alanlarında otantik *tecdit* geleneğini başlıca Osmanlı-Türk âlimleri sürdürdü.

Afgânî ve Abduh gibi Mısır modernistleri, İbni Sînâ ve İbni Haldun'a dayanarak bir sosyal bilimsel düşünce geliştirmeye çalıştılar. Osmanlı âlimleri ise asıl İslâm düşüncesi olarak fıkha dayandı. İslâm dünyasının çağdaş problemlerinin çözümünde fıkıhtaki küllî kaidelerin önemini vurgulayan İsmail Hakkı İzmirli (1981: 23-5), kelâm ilmini İslâm düşüncesinin aslî çizgisi olarak fıkıhta temellendirdi. Sava Paşa, Ahmed Cevdet, Mustafa Sabri ve Ziya Gökalp gibi Osmanlı düşünürlerinin daha kalıcı başarısı da bu köklü fıkıh geleneğine dayanmalarından ileri geliyordu.

Sava Paşa, Şâh Veliyyullâh Dihlevî'den sonra, fıkhın pratiğinin arkasında yatan felsefeyi göstermek üzere hikmet-i teşrîiye alanına, hem de bir Batı dilinde yazarak eğilen ilk kişiydi. Telifinde Ahmed Cevdet Paşa'nın başını çektiği *Mecelle*'nin bir başarısı da tabiî hukuka tekabül eden fıkhî küllî kaideleri derlemesiydi. Şeyhülislâm Mustafa Sabri ise Arapça yazdığı eserlerle kelâm ilminde içtihatla kader meselesini tahkik etti. Ziya Gökalp ise İslâm dünyasında ilk kez sosyal bilimlere karşılık olarak "içtimaî usûl-i fıkıh" disiplinini geliştirmişti. Sonuç olarak diyebiliriz ki XVIII. den XX. asra Osmanlı ve İslâm dünyasında aslında sanıldığından çok daha canlı olan entelektüel faaliyetin tespitinden sonra ancak yakın çağlar İslâm düşüncesinin başarısı hakkıyla değerlendirilebilir.

F. İslâm Modernizminin Haritası

Fundamentalizme karşı genel bir kategori olarak İslâm modernizmi XIX. dan XX. asra belli başlı sekiz İslâmî bölgede gelişmiştir: Osmanlı, Mısır, İran, Hint altkıtası, Suriye, Rusya, Kuzey Afrika ve Güneydoğu Asya. Genel olarak İslâm modernizmine dair olanların yanında bu bölgelerle ilgili belli başlı, İngilizce-ağırlıklı çalışmaları şu şekilde verebiliriz:

Genel olarak İslâm modernizmi: Abu-Rabi'(1996), Buheiry (1981), Jadaane (1981), Cragg (1965), Fazlur Rahman (1984), Gibb (1978) [1947], Grunebaum (1962), Hourani (1993) [1962], Khadduri (1970), Khuri (1986), Rosenthal (1965), Sharabi (1970), Siddiqi (1982), Smith (1977) [1957], Wilson (1916).

1. Osmanlı-Türkiye: Davison (1963), Mardin (1996), Türköne (1994), Kara (1987), Tunaya (1991), Ülken (1979).

2. Mısır: Adams (1968), Ahmad (1968), Badawi (1978), Kedourie (1966), Kerr (1966), Mukbil (1983), Wendell (1972). Abduh hakkında Haq (1970), İşcan (1998), Mahcer (2005).

3. İran: Algar (1969, 1973), Bayat (1982), Browne (1910), Enayat (1982), Keddie (1972), Martin (1989), Nashat (1982), Ringer (2001).

4. Hint altkıtası: Ahmad (1967), Ahmad (1970), Malik (1980), May (1970), Smith (1969) [1946], Khan (2007), Murshid (1995).

5. Suriye: Commins (1990), Weismann (2001).

6. Rusya: Kanlıdere (1997), Khalid (1999), Kefeli-Clay (2001), Maraş (2002).

7. Kuzey Afrika: Brown (1974), es-Savlebî (2010), Merad (1967), Green (1978), Ahmed (2001).

8. Güneydoğu Asya: Noer (1973), Peacock (1978), Saleh (2001), Abu Bakar (1994).

Epistemoloji-takıntılı Kartezyen modernizmin tesiriyle Batı bilimi, düşünce tarihini daha çok "büyük zihinler, teoriler ve kitaplar" tarihi olarak işlemeye, düşünceleri belli filozoflara atf edilen sistemlere bağlı olarak değerlendirmeye yönelmiştir. Mesela Elie Kedourie, 1960 tarihli *Nationalism* kitabında Avrupa'da milliyetçiliğin zuhurunu daha çok Fichte'ye atf etmiştir. Bu, felsefeye bağlı olarak filozofların o ülkelerin geleneğindeki ağırlığından kaynaklanır. Ancak bir felsefî spekülasyon ge-

leneği bulunmayan Doğulu ülkeler için "büyük düşünürler" üzerine kurulan bir anlatım açıklayıcı gücünü yitirir (Mardin 1983a: 10).

Batılı İslâm modernizmi literatürü, bu perspektifin İslâm dünyasına tatbikinin bir misalidir. Bu perspektifi İslâm dünyasına uygulayan Batılı bilim, Batılı tahaddîye karşı İslâm'ın yeniden yorumlanmasına yönelik bütün entelektüel gayretleri "İslâm modernizminin babaları" olarak aldığı Afgânî ve Abduh'a ircâ etmiştir. Oysa yukarıdaki tablodan anlaşılacağı gibi XIX. asır İslâm dünyasının tüm merkezlerinde Batılı kültürel taarruza karşı dağınık ve dinamik bir cevap arayışı vardır; kayda değer bir ortaklık kadar çeşitlilik de gösteren bu entelektüel dinamizm ise ancak epistemolojikten çok sosyolojik bir perspektifle tespit edilebilir.

Düşünce/gerçeklik veya bilinç/tabiat ilişkisi, felsefe tarihinin en eski konularından biridir. Felsefe tarihinde idealizm/realizm kutuplaşması bakımından ele alına gelen bu konu, bilginin kontrolden çıktığı çağımızda gündeme gelen "bilgi sosyolojisi" ve "sosyal epistemoloji" disiplinleriyle yeniden önem kazanmış, bilinç ve düşüncenin doğası ve işlevine yönelik Kartezyen bakış büyük ölçüde değişmiştir. Marx'ın "altyapı/üstyapı" olarak kavramsallaştırdığı gibi düşünceyi "sosyal varlık"ın ürünü olarak alan çağdaş sosyolojik bilgi ekolü, bir bakıma düşüncenin amacının dünya-kurmak değil, zaten kurulmuş bir dünyada problem-çözmek olduğunu öngören kadim "ontolojik bilgi" anlayışına dönüş yapmıştır. Collins'in (1998) çalışması, "büyük zihinler" anlayışına dayalı klasik felsefî düşünce tarihi yerine sosyolojik düşünce tarihi anlayışına bir örnektir. Problem-çözmeye yönelik düşüncenin sosyolojik-ontolojik karakterince farklı zaman ve mekânlarda yaşasalar da az-çok ortak kültürel arkaplanlara ve amaçlara sahip aydınlar, benzer şartlar altında doğan problemlere benzer cevaplar verecektir.

Bunun ilginç bir örneğini Fazlur Rahman (1984: 50) vermiştir. Kitabının "Klasik İslâm Modernizmi ve Eğitim" başlıklı bölümüne Osmanlı'da modernleşmeyi başlatan Tanzimat hareketini anlatarak giren Fazlur Rahman, bu harekete tepkiyle doğan Yeni Osmanlılar akımı içinde Ziya Paşa ve Namık Kemal'in hususî mevkilerini belirttikten sonra İslâm'ın ilme yönelik olumlu tutumunu ve tabiatın serbestçe araştırılmasını teşvikini vurgulayan beş önemli Müslüman aydını zikr eder: Hindistan'dan Seyyid Ahmed Han ve Seyyid Emir Ali, Cemâleddîn Afgânî, Türkiye'den Namık Kemal ve Mısır'dan Muhammed Abduh. Onun dikkat çektiği, Afgânî ve Abduh dışında birbirini şahsen tanımayan bu beş aydı-

nın tabiat kanunları gibi ortak bir temaya dair fikirleri arasındaki şaşırtıcı benzerliğin ana sebebi, düşüncenin sosyolojik-ontolojik karakteridir.

Müslüman aydınların işledikleri konular ve fikirleri arasındaki benzerlik kadar farklılık da gene sosyolojik-ontolojik arkaplanla açıklanır. Aydınların yaşadıkları coğrafyaya göre tema ve disiplin bakımından önceliklerinin ve vurgularının değiştiği görülür. Mesela Seyyid Ahmed Han, Hıristiyan misyonerleriyle karşılaşmanın tesiriyle apolojetik bir anlayışa kayarak teolojik konulara ağırlık verirken, Tahtâvî, sosyal kalkınma meselesine öncelik verir. Kalkınma yolunda eğitimin önemini vurgulayan Tahtâvî'ye karşılık Hayreddin Paşa eğitimden bahs etmez.[17] İşlenen temalar arasında olduğu kadar aynı temaya yaklaşım tarzları arasında da farklılık görülebilirdi. Mesela adalet idealini paylaştıkları halde Yeni Osmanlıların vurgusu Hayreddin'de olduğu gibi "adalet düzeni"nden çok "adalet değeri"ne idi. Keza Yeni Osmanlılar, Tahtâvî gibi sosyo-ekonomik kalkınmadan çok ahlakî ıslâh gayesiyle eğitime yaklaşırlar.

Dolayısıyla modern İslâm dünyasındaki entelektüel değişim sürecini kavramak için yapılacak şey, modernleşme/sekülerleşme münasebeti bakımından düşüncelerin tekâmül sürecini, etkileşim tarzlarını ve aralarındaki ortaklık ve farklılık noktalarını tespit etmektir.

Çalışmamızda XIX. asır İslâm dünyasının modernleşmesi sürecinin tetkikinde Osmanlı İslâm dünyasının, Mısır ise Arap dünyasının merkezi olarak mukayese edilmiştir. Bu asırda İslâm dünyasının Batı'ya en yakın kısmını ve liderini oluşturduğundan Osmanlı'nın kaderi, İslâm dünyasının kaderi mânâsına geldi. Modernleşme merhaleleri itibariyle Batı ile Osmanlı'yı karşılaştırmak, bu yaklaşımımızın haklılığını gösterecektir. Batı'da XIX. asırda zirveye çıkan büyük değişim süreci, kronolojik olarak kabaca "modernleşme, modernlik ve modernizm" merhalelerine ayrılabilirdi. Rönesans'tan itibaren Batılı insanın dünyaya bakışının değişmeye ve geleneksel hayat tarzının çözülmeye başlamasıyla *modernleşme* ve *modernizm* başlamıştı. Bu sürecin XIX. asırda Sanayi Devrimi ile zirveye çıkışıyla *modernlik* belirginleşti. Yeni hayat tarzıyla eski inanç tarzı arasındaki uyumsuzluğun ürünü meşrûiyet krizine gidermek için de *modernizm* ve *sekülerizm* denen yepyeni bir inanç tarzına geçme zarureti doğdu.

İslâm dünyasında modernleşme ise akültürasyon sonucu Frenkleşme veya Batılılaşma olarak başladı. Başlıca Lale Devri ve daha sonra Kırım

[17] İki düşünürün fikirleri arasında mukayese için, Çetin 1999: 124-9.

Savaşı esnasında modern, Batılı hayat tarzı, İslâm dünyasının Avrupa'ya en yakın noktasını oluşturan Osmanlı toplumuna nüfuz etmeye başladı. Batılı hayat tarzı ise Mısır'da Napoléon'un işgaliyle başladı. Pejoratif olarak *Frenkleşme* denen bu sathî modernleşme, başlarda belli bir seçkin zümreye inhisar ettiği halde onların karar-alıcı konumda olmalarından dolayı yavaş yavaş bütün toplumu etkilemeye başladı. Daha çok seçkinlere has kültürel değişme olarak *Frenkleşme*, günlük hayat tarzında Batı'ya özenti mânâsında kullanılıyordu. Ancak kendilerine doğru hızla ilerleyen Batı karşısında seçkinler, programlı bir politik değişim başlatma gereğini duydular. "Batı'ya karşı, Batı için" olarak formül edilen bu uyarlamacılık, Ortadoğu-İslâm halklarını geri döndürülemez bir dönüşümün içine soktu.

Tabiatıyla misilleme olarak Batılılaşmayı, ancak Osmanlı, Mısır, Tunus, Fas ve İran gibi bürokratik olarak örgütlenmiş, siyasî olarak bağımsız ve nüfusun ekseriyetince meşrû kabul edilen, faal durumdaki siyasî sistemler başarabilecek durumdaydı (Voll 1994). İslâm dünyasında siyasî reform hareketinin Osmanlı Devleti yanında Mısır ve Tunus gibi İmparatorlukta yarı-özerk bir statü taşıyan ülkelerde gerçekleştirilebilmiş olması bu bakımdan tesadüf değildi. Osmanlı, ülkelerin tarihî ve bünyevî özelliklerinden kaynaklanan belli bir çeşitliliğe karşılık temelde ortak bir seyir izleyen XIX. asır İslâm dünyasındaki modernleşme sürecinin çekim noktasını oluşturdu. XIX. asrın sonunda Osmanlı Devleti, bu zamandaki İslâm'ın ana sorunlarını bünyesinde barındırdı (Voll 1994).

Bütün içtimaî kurumlarda ıslâh teşebbüsünün görülmesi, asıl önemlisi siyasî istiklal gerçeği ve her şeye rağmen hâkimiyetini koruyan üstünlük duygusu, Tanzimat reformizmini Mısır, Tunus veya İran gibi ülkelerdeki reform hareketlerden ayıran hususiyetler olarak anılabilirdi.[18] 1500'den sonra Şî'î İran'ı bertaraf eden Osmanlı, Sünnî İslâm dünyasının siyasal ve kültürel lideri oldu. Arap dünyasında hususî coğrafî konumundan dolayı sadece Fas, Osmanlı hâkimiyeti dışında kalırken, Tunus

[18] Ortaylı 1987: 25. Son Osmanlı vak'anüvisi Abdurrahman Şeref'in (1339: 104) Fuâd Paşa hakkında aktardığı bir anekdot, bir nükte olarak da olsa her şeye rağmen Osmanlı seçkinlerinin beslemeye devam ettiği üstünlük hissini ifade bakımından dikkat çekicidir: "Bir mahfil-i ecnebîde Düvel-i Muazzama'nın kudret ve şevketinden bahs olunduğu sırada Fuâd Paşa "En kuvvetli devlet, Osmanlı Devletidir. Siz dışarıdan, biz içeriden yıkmaya çalışıyoruz, yine yıkamıyoruz" demiştir. Batı dillerindeki iktibaslar için, Davison 1963: 9, Cleveland 1994: 97).

ve Mısır, fiilen özerk kalmıştı. Keçecizâde İzzet Molla, "vasat bir zekâya sahip olan adam, Padişahımızın ümmî veziri" olarak bahs ettiği Mehmed Ali Paşa'nın eski Mısır'ı yeni bir ülkeye çevirdiğini söyler. Ayrıca ona göre Osmanlı ulemâsı, Ezher ulemâsından her bakımdan üstün ve Osmanlı hükümet memurları ve kâtipleri, Mısır Divan Efendisinden daha zekidir (Heyd 1993: 38). Bilahare Ahmed Cevdet ve Namık Kemal de Tunus'tan getirilen Hayreddin Paşa'ya benzer tepkiler göstereceklerdi.

Mehmed Ali Paşa, Mısır'da Tanzimat'tan önce modernleşme hareketini başlatmıştı. Nitekim Tanzimat'ın esas babası II. Mahmud'un Ahmed Cevdet'i olarak görülebilecek Keçecizâde İzzet Molla, Batı-tarzı bir reform hareketinin meşrûiyetine örnek olarak Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'daki hareketini gösteriyordu (Heyd 1993: 38). Ancak bu resmen kronolojik gecikmeye karşılık Osmanlı, reform hareketinin asıl kaynağı idi. Mısır reformunun, Osmanlı'da III. Selim ve II. Mahmud'a uzanan fikrî ve kurumsal hazırlık devrinin birikimi olmaksızın gerçekleştirilmesi zordu. Diğer taraftan askerî güçlenme hedefine odaklanmış bir derebeyinin tüm muhalefet odaklarını bertaraf ettikten sonra pervasızca gerçekleştirdiği reform hareketi de bir imparatorluk olarak çok daha karmaşık dengeleri kollayan Osmanlı vakasıyla pek mukayese edilemezdi (Polk 1968: 38-39).

Modernleşme ve sekülerleşme denen içtimaî ve fikrî değişimin irtibatı bakımından XIX. asır İslâm dünyasında Osmanlı başta olmak üzere Mısır ve Tunus'un içtimaî kadar fikrî değişim sürecinin de merkezleri olmaları tabiîdir. XIX. asır İslâm dünyasında bürokratik seçkinler, cemaatin hayat alanı sayılan ülkenin kurtarılması için acilen ve fiilen reform hareketine girişmişlerdi. Tanzimat'ın bütün teorik hazırlığı, Sâdık Rifat Paşa'nın kaleminden çıkan iki risale ile sınırlıdır. Ancak bunların ne derece gelenekten beslendiği bir tarafa, ortaya koyulan fikirlerle izlenen tutumlar arasındaki tetabuk da tartışmaya açıktı (Mardin 1996: 202, 213).

Bu asırdaki reform hareketi, daha sonra Batı'da olduğu gibi bizzat toplumun modernleştirilmesinden çok XVIII. asra has aydın despotizminde olduğu gibi öncelikle ülkenin kurtarılması hedefine yönelikti; yani bir "içtimaî mühendislik"ten çok "siyasî mühendislik" söz konusuydu. Ancak ilerleyen siyasî modernleşmenin geleneksel inanç tarzını kaçınılmaz olarak zorlaması, geleneğin yeniden yorumlanarak bu uyumsuzluğun giderilmesi ihtiyacını ortaya çıkardı. Müslümanlar, Batılı teknik ve fikirlerin tatbikinin inançları üzerinde nasıl bir tesir yapacağına

karar vermek zorundaydılar. Batılı tehdide gösterilecek tepki, tarihî, içtimaî, siyasî, harsî ve ahlakî tüm boyutlarıyla İslâmî kimliğin yeniden tarifi mânâsına gelecekti (Voll 1994).

İslâm düşüncesinin üretildiği disiplinleri teoloji ve ideoloji olarak karşılaştırmıştık. İslâm modernizminin ideoloji-siyasetnâme bakımından öncüleri İbnü'l-'Annâbî ile Tunuslu Hayreddin, teoloji-kelâm bakımından öncüleri ise Seyyid Ahmed Han ile Muhammed Abduh'tur. Yeni araştırmalar, çağdaş İslâm dünyasında modernlikle hesaplaşmanın öncüsünün Cezayir asıllı Mısırlı âlim İbnü'l-'Annâbî (1775-1851) olduğunu gösterdi. İbnü'l-'Annâbî, II. Mahmud'un askerî ıslahatını meşrûlaştırmak üzere Tahtâvî'nin Paris'e gönderildiği 1826 yılında Mısır'da *es-Sa'yü'l-Mahmûd fî Nizâmi'l-Cünûd* adlı Arapça eserini yayınladı. Eserin Üsküdar kadısı Es'ad Efendi (1789-1848) tarafından şerhli tercümeyle 1829 yılında İstanbul'da *el-Kevkebü'l-Mes'ûd fî Kevkebeti'l-Cünûd* adıyla yayınlanması, İslâm dünyasındaki kuvvetli kültürel etkileşimi gösterir (Dilbaz 2014).

Düşüncenin sosyolojik karakterinin bir başka göstergesi, aydınlar tarafından seyahatler sayesinde kültürel tesir kaynağı Avrupa'nın bizzat tanınmasıydı. Bu yüzden İslâm dünyasında Batı'ya seyahatlerin kronolojisi, İslâm modernizminin gelişim sürecini de yansıtır. Kabaca düşünürlerin yaş sıralaması da bu seyahat ve düşüncelerin kronolojisine uyar. Rifâ'a Râfi' Tahtâvî (1801-73), 1826-31 yıllarını kapsayan Paris seyahatiyle bu hususta öncü sima olarak belirir. Mısır'da 1834'te yayınlanan *Tahlîsu'l-İbrîz* adlı Paris seyahatnamesinin 1839'da Türkçeye de tercüme edilmesi, İslâm dünyasındaki çağdaşlaşma arayışında öncü bir çalışma olarak alaka gördüğünü göstermektedir. Ancak bir seyahatname olarak tabiatıyla modern Batı medeniyetini izlenimselci bir tarzda tasvir eden bu eser, İslâm dünyasının çağdaşlaşmasına dair teorik ve sistematik bir perspektif sunmaktan uzaktı. Tahtâvî, Mısır'ın ve dolayısıyla İslâm dünyasının çağdaşlaşması hakkındaki ana teorik eseri *Menâhicü'l-Elbâbi'l-Mısriyye*'yi bilahare 1869'da yayınladı.

Tahtâvî'nin ardından XIX. asır İslâm dünyasında, Batı'ya karşı fikrî yenilenme arayışında öne çıkan Müslüman aydın olarak Hintli Seyyid Ahmed Han'ı (1817-1898) görürüz. Ahmed Han, daha henüz 1857'deki Hint isyanından önce bazı İngiliz dostlarının teşvikiyle kelâma yeni bir yaklaşımı amaçlayan ön çalışmalar yapmıştı. Onun asıl modernistik çalışmaları ise 1869-70 yıllarında İngiltere'de kaldıktan sonra başlamıştı

(Fazlur Rahman 1984: 50). Onun çağdaş İslâm dünyasında bu modernizm öncülüğünün müşahhas tarihî sebepleri vardı. *Birincisi* Hindistan, İngiliz işgaliyle doğrudan Batılı sömürgeciliğe uğramış ilk Müslüman ülke idi. *İkincisi* bu bölge, Doğu ve Uzakdoğu din ve kültürlerine yakın konumundan dolayı tarih boyunca senkretizmlere, modernist düşünceye açık olmuştu. *Üçüncüsü*, bu trende tepki olarak oluşan güçlü bir İslâm gelenek sayesinde bu coğrafyada İmâm-ı Rabbânî ve Şâh Veliyyullâh Dihlevî gibi büyük müceddidler çıkmıştı. Sir Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesi bu tür güçlü, zıt etki kaynaklarından beslenerek şekillenmişti.

XIX. asırda İslâmî fikrî arayış sürecinde üçüncü ana sima olarak karşımıza Tunuslu Hayreddin (1821-1890) çıkmaktadır. 1853-57 yılları arasında bulunduğu Fransa'da Avrupa kültürünü yakından tanıyan Hayreddin, daha sonra bu müşahedelerini entelektüel birikimiyle birleştirerek 1868 [1986]'de çıkan ünlü kitabı *Akvemü'l-Mesâlik*'e dönüştürdü. Eser, Mısır başta olmak üzere İslâm-Arap dünyasında ciddî bir ilgiyle karşılandı.[19] İslâm dünyasında ortak dil Arapça sayesinde adı geçen düşünürler arasında sıkı bir etkileşim olması doğaldı. Mesela Tunuslu (1986: 199), Fransız kültüründen bahs ederken Tahtâvî'nin Paris seyahatnamesine şu olumlu sözlerle atıf yapar: "Bu mezkûr ilim ve sanatların tafsilatını öğrenmek isteyenler, Mısır âlimlerinin parlak ismi Şeyh Rifâ'a'nın *Tahlîsü'l-İbrîz ilâ Telhîsi Paris* isimli seyahatnamesinin üçüncü başlığının on üçüncü bölümüne baksın. O, eserinde medeniyetin bayraktarlığını yapan Fransız ulusunun idaresinin sırlarını ustalıkla keşf etmiştir."

Diğer taraftan Hüseyin Paşa, 1868 sonlarında Kahire'de bulunduğu sırada Tahtâvî ile *Akvemü'l-Mesâlik* üzerine görüştü; Tahtâvî'nin eser hakkındaki kanaatleri genelde müsbetti (Krieken'den Çetin 1999: 138). Tahtâvî, ana teorik eseri *Menâhicü'l-Elbâbi'l-Mısriyye*'yi *Akvemü'l-Mesâlik*'in neşrinden bir yıl sonra 1869'da yayınladı. Hayreddin'in çalışmasının yayın tarihi, takriben Yeni Osmanlı hareketinin çıkış zamanına denk gelir. Ancak Hayreddin, temelde modern bir siyasetnâme sayılabilecek, İslâm dünyasında çağdaşlaşma konusundaki ilk sistematik teşebbüsü simgeleyen bu eseriyle bütün İslâm dünyasını olduğu kadar Ali Suavi gibi Yeni Osmanlı aydınlarını da hayli etkilemiştir.

Tahtâvî ve Hayreddin, Hourani'de (1993) olduğu gibi Batılı literatürde 1880'lerden itibaren gelişimi Mısır'da Cemâleddîn Afgânî ve Mu-

[19] İskenderiye'den bir kitapçı Hayreddin'in kitabından 50 adet sipariş vermişti (Krieken'den Çetin 1999: 138).

hammed Abduh'a atf edilen İslâm modernizminin habercileri olarak alınmış, İslâm modernizmi, ulus-devletleri devrinde İslâm dünyasının merkezine geçen Mısır'dan sair İslâm dünyasına yayılmış gösterilmiştir. Mısır'ı İslâm modernizminin tevzî merkezi, diğer düşünce merkezlerini Mısır İslâm modernizminin dalları, uzantıları veya varyantları olarak görmek, modern büyük zihinler kurgusundan başka bir şey değildir. Anılan sekiz merkezle ilgili yapılan araştırmalar arttıkça bu gerçek daha iyi görülmektedir.

Entelektüel kıdem, orijinalite ve etkinlik, mukayeseli bir perspektiften İslâm modernizminin değerlendirilmesine yarayacak üç kıstas olarak alınabilir; sadece kıdem kıstası değerlendirmeye yetmez. Kronolojik açıdan Tahtâvî ve Ahmed Han'ın 1830'lar ve 1850'lere kadar geri giden eserleri, henüz olgunlaşmamış, ön-çalışmalar olarak belirir. Hâlbuki 1865'te fikrî faaliyetlerine başlayan Yeni Osmanlılar, aşağı yukarı 1875'e kadarki on yıllık bir devrede düşüncelerini olgunlaştırmışlardı. Hatta entelektüel bir hareket olarak Yeni Osmanlıların ömrü, Şinasî'nin *Tasvîr-i Efkâr*'ın başyazarlığını Namık Kemal'e bırakarak Avrupa'ya gittiği 1865 yılından Kemal'in Avrupa'dan ülkeye döndüğü 1870 yılına kadarki beş yıllık süreyle sınırlandırılabilirdi (Bilgegil 1976). Cemâleddîn Afgânî ise 1870'te İstanbul'da Dârülfünûn'da yaptığı açılış konuşmasında ilk modernistik fikirlerini ifade etmişti. XIX. asır İslâm dünyasında modernleşmenin üç önemli merkezi Osmanlı, Mısır ve Tunus ile Hindistan'da asıl teorik çalışmalar eşzamanlı olarak 1860'ların sonlarında yayınlanmıştır.

G. İslâm Modernizminin Seyri

Bu bakımdan Müslüman fikrî gelişimin XIX. asır İslâm dünyasının genel konjonktürü bakımından belli devirlere ayrılabilecek az-çok ortak bir seyir izlediği görülebilir. İslâm dünyasında kabaca 1865-1885 yıllarıyla sınırlandırılabilecek devir, Yeni Osmanlılarınki gibi temelde otokratik modernleşmeye tepkiyle başlayan bir "ön-ideolojikleşme" devri olarak görülebilirdi. Tarihin ağır aktığı devirlerde bir nefeslik anı oluşturan yirmi yıla tarihin hızlandığı devirlerde büyük tahavvüller sığabilirdi.

Modernleşme süreci ilerledikçe görünüşte paradoksal sonuçlar verdi. Devleti daha da güçlendirmeye yarayan reformlar, genel olarak İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun aciliyetinin de tesiriyle mutlakıyetin artışına yol açtı; bu kriz ise "şerr" kadar "hayr"a vesile oldu. Bu sü-

reçte bir taraftan modernleşme ve dolayısıyla meşrûiyet krizinin daha da derinleşmesi, diğer taraftan siyasî muhalefet imkânlarının kısıtlanması, fikrî gelişimin önünü açtı; aydınlarda entelektüel sorgulama ve ideolojik gerekçelendirme ile muhalefetten tedaviye, antitezden teze veya ön-ideolojikleşmeden son-ideolojikleşmeye intikal arayışına yol açtı.

Osmanlı'da Sultan Abdülhamid devrinde aydın despotik modernleşmenin getirdiği depolitizasyonla seçkinlerin siyasî muhalefet imkânlarının kısıtlanması, soğukkanlı düşünmeye fırsat vererek ideolojik olgunlaşmaya zemin hazırladı. Gene yirmi yıllık bir devir belirlenecek olursa asır dönemecindeki 1885-1905 yılları, özelde Osmanlı ve Mısır, genelde İslâm dünyasında "ara-ideolojileşme" devri olarak alınabilirdi. Mısır'da 1882'de İngiliz İşgaliyle başlayan bu arayış, "İslâm modernizmi" olarak adlandırılan fikir akımına vücut verdi. Osmanlı'da ise bu yıllar, 1908-18 arası II. Meşrûtiyet devrinde sahneye çıkacak rakip ideolojik akımların hazırlık devri olmuştur. Bu devirde ulus-devletine evrim sürecinde İslâm, "sivil din" olarak önce milliyetçiliği besleyecek yumuşak bir ideolojiye dönüştürülecek, ardından gelecek ulus-devletinde bu dinî milliyetçiliğin yerini seküler milliyetçiliğe bırakmasıyla İslâm da sert bir ideoloji, ütopya haline gelecekti. Mesela Türkiye'de Ziya Gökalp'ın ulus-devleti ideologu olarak işlediği bu üçüncü devri de 1905-1925 yıllarıyla sınırlandırmak mümkündü.

Bu, tarihin hızlandığı oldukça sancılı sürecin merhalelerinin kendine has açmazları vardı. Ön-ideolojikleşme devrinin zaaflarını Yeni Osmanlılar misalinde görmek mümkündü. Aslında farklı mizaç ve ideallere sahip aydınları "Yeni Osmanlılar" adıyla bir araya getiren ortak payda, XIX. asırda Tanzimat bürokrasisinin şahsında meşrûiyet krizine yol açan Osmanlı modernleşme hareketine muhalefetti. Bu sebeple onlarda da bütün muhalefet hareketlerine has zaaflar görülebilirdi. *Birincisi*, antitetik ittifaktan tetik ittifaka geçiş kolay değildi, despotizme karşı birleşmeye karşılık iş kurulacak toplum tasarılarına gelince yollar ayrışabiliyordu.

İkincisi, "yumuşak veya ön-ideoloji" dediğimiz, aslında Doğu ve Batı'da John Locke ve Namık Kemal ile temsil edilen, orijinal mânâda liberalizmin özel adını oluşturduğu gelenekselciliktir. Bir taraftan söylemindeki sofistikasyon, diğer taraftan paradigması ile metodu arasındaki ihtilâfla temayüz eden ideolojik olarak geçişsel karakteri, gelenekselciliğin çoğu kez yanlış değerlendirilmesine yol açmıştır; Namık Kemal ve

Ali Suavi misallerinde görüldüğü gibi. Niyazi Berkes'in de (1985: 157, 176) belirttiği gibi, Cumhuriyet devrinde Kemal, liberal, muhafazakâr, hatta sosyalist olarak çelişkili değerlendirmelere konu edilmiştir. Bu kargaşa, yapacağımız ayırımla diskörsif modernizmin stilistik türü olarak gelenekselciliğin birden fazla tarafı ikna için başvurduğu, bazen çelişkili görünen sofistike söylemi yanında, paradigma bakımından kadim, usûl bakımından sol-devrimci yönelişine nüfuz aczinden kaynaklanır. Onun temelde şer'î paradigmaya bağlılığı, Şerif Mardin'in 1962 (1996)'deki çalışmasıyla ortaya koyulmuştur. Oysa ara-ideolojikleşme devrinde Mısır'da Muhammed Abduh'un temsil ettiği İslâm modernistleri, paradigmatik çelişkilere düşeceklerdi.

Bu bakımdan ulusal-üstü devletler çağında Yeni Osmanlılar'ın geliştirdiği "gelenekselcilik" denen yumuşak ideoloji, ulus-devletleri çağında "Türkçülük, Batıcılık, İslâmcılık" gibi sert ideolojilere dönüşecektir. Yeni Osmanlılar içinde Şinasî, aydının alışılagelmiş tarifi uyarınca seküler evrenselci bir kimlik ortaya koyarken, Namık Kemal, modernliğin tenkidine istinaden şeriatın ana-yasası hürriyetin müdafaasını üstlenmiştir. Buna göre Şinasî, II. Meşrûtiyet devrinde boy atacak Batıcılık, Namık Kemal İslâmcılık, her kalıba sokulan Ali Suavi ise Türkçülük akımının öncüsü olarak görülmüştür. Kolektif bir muhalefet hareketi olarak gelişen Yeni Osmanlılar içinde İslâmî ve Batılı kültüre eşdeğer vukufla inkişaf eden dehası sayesinde teorisyen olarak Namık Kemal öne çıkmıştır. Bu yüzden tasrih edilmedikçe kitap boyunca kullanılan "Yeni Osmanlılar" tabiriyle hareketin en olgun ve üretken düşünürü olarak Namık Kemal kasd edilmiş, gerektiği yerlerde Şinasî, Suavi ve Ziya'nın düşüncelerine atıf yapılmıştır.

Modern devir İslâm düşüncesinin değişim süreci hakkında yaptığımız bu genel dönemlendirmeye göre Mısır İslâm modernizminin Osmanlı'da esas tekabül ettiği II. Meşrûtiyet devri İslâmcı akımla karşılaştırılması daha uygun görülebilirdi. Ancak biz başlıca üç sebepten özellikle Yeni Osmanlılar ile karşılaştırmayı tercih ettik. *Birincisi*, çalışmamız, tarihîden çok sosyolojik karakterdedir; maksadımız, bir düşünce akımını tasvirden çok modern İslâm düşüncesindeki paradigmatik değişimin izini sürmektir. Bu ise en iyi Yeni Osmanlılar'ın *tradisyonalizmi* ile Mısırlı aydınların *modernizmini* karşılaştırarak ortaya koyulabilir. *İkincisi*, Mısır İslâm modernizminin lideri Muhammed Abduh gibi, II. Meşrûtiyet devri İslâmcı akımının başını çekenler de Said Halim Paşa

dışında kalan ulemâdır. Oysa Yeni Osmanlılar, ulemâ değil, bugünkü mânâda aydınlara tekabül eden üdebâdır. Dolayısıyla Osmanlı üdebâsının Mısır ulemâsı ile mukayesesi, özelde Osmanlı, genelde İslâm düşüncesinin potansiyelini daha iyi görmeye yarayacaktır.

Nitekim Fazlur Rahman (1984: 51), XIX. asırda birbirlerinden habersiz olarak bir konuda şaşırtıcı derecede benzer düşünen beş Müslüman ülkeden düşünür arasında Namık Kemal'i en "ortodoks Müslüman aydın" sayar. Muhammed Abduh gibi bir *âlimin* sonunda temel İslâmî paradigmadan koparken tam aksine Namık Kemal gibi bir *aydının* bu paradigmayı tahkim etmesi, onun ferdî meziyetinin ötesinde dayandığı Osmanlı İslâm yorumunun gücünün göstergesi sayılabilir.

Üçüncüsü, gerek Mısır İslâm modernizmi, gerekse de II. Meşrûtiyet İslâmcılığının kaynağını oluşturan XIX. asır Osmanlı düşüncesinin orijinallik ve öncülüğünü göstermektir. Albert Hourani'nin belirttiği gibi İstanbul'daki reformcu kadro az da olsa Arap kültürü ile yoğrulmuş olsa bile oradan çıkan şümullü reform programları tüm İmparatorluk coğrafyası üzerinde etkili olmuştur. Ancak Hourani (1993: 67), muhtemelen Türkçe bilmediğinden bu reform hareketine tepki olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlıların İslâm dünyasındaki entelektüel öncülüğüne işaretin ötesine geçememiştir.

Ancak o, modern devir Arap-İslâm düşüncesi üzerine klasikleşmiş eseri *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*'un (1993) [1962] müteakip baskılarında, ne aynı yıl [1962] çıkan Mardin'in Yeni Osmanlılar hakkındaki İngilizce eserine, ne de Niyazi Berkes'in 1964 yılında yayınlanan *The Development of Secularism in Turkey* adlı eserine atıfla bu eksiği gidermeye çalışmıştır. Muhtemelen Hourani'nin bu konudaki temel mazereti, başlığının yansıttığı gibi, eserinin Arap düşüncesine odaklanmış olmasıdır. Hâlbuki Osmanlı düşüncesi dikkate alınmadan XIX. asır İslâm-Arap dünyasındaki kritik entelektüel değişme süreci tam anlaşılamaz.

Batılı literatürün yaptığı gibi XIX. asır İslâm dünyasında Mısır, dar mânâda *İslâm modernizmi*nin öncüsü olarak alınabilirdi. Hâlbuki dinin yeniden yorumlanması çabası olarak geniş mânâda *tradisyonalizm* denen İslâm modernizmini Osmanlı aydınları başlatmışlardı. Bundan kasdımız, Osmanlı aydınlarının, geleneksel İslâmî paradigmaya bağlı bir entelektüel yenileşmenin, Mısır modernistlerinin ise bu paradigmadan kopuş mânâsında modernizmin öncüleri olmalarıdır.

Osmanlı düşüncesinin çağdaş İslâm düşüncesindeki öncülüğüne İngilizce-konuşan dünyada Fazlur Rahman, Carter V. Findley ve Aziz Al-Azmeh gibi araştırmacılar tarafından dikkat çekilmiştir. Şümullü makalesinde Findley (1982: II/153), İslâmî Ortadoğu, hatta tüm İslâm dünyasında İslâm'ın ideolojik yorumunun Yeni Osmanlılar ile başladığını göstermiştir. Al-Azmeh'ye göre de (2009: 120) romantik bir politik diriliş söylemi çerçevesinde İslâm'ın moral bir meşrûiyet aracı olarak yorumu, Namık Kemal tarafından iyice geliştirildikten sonra Cemâleddîn Afgânî tarafından uluslararası bir perspektif kazandırılmıştır. İslâm modernizminin çağımızdaki önde gelen temsilcisi Fazlur Rahman (1919-1988), bildiği Türkçe sayesinde temas kurduğu Osmanlı düşüncesinin öneminin farkına vardığı gibi, bazı talebelerini[20] de bu konuda çalışmaya teşvik etmiştir.

Osmanlı ile Mısır, İslâm dünyasının iki merkezini teşkil ettiğinden onlar arasındaki fikrî etkileşim tarzı, çağdaş İslâm düşüncesinin gelişimi sürecinde kilit öneme sahiptir. Mısır İslâm modernizmi, Osmanlı'da I. Meşrûtiyet'in ön-İslâmcılığı ile II. Meşrûtiyet'in son-İslâmcılığı arasındaki etkileşimde, dinin yumuşak ideolojik yorumundan sert ideolojik yorumuna geçiş sürecinde köprü olmuştur. Mısır modernistleri, bir taraftan Yeni Osmanlı düşüncesine dayalı Osmanlı ön-İslâmcılığından etkilenirken, diğer taraftan II. Meşrûtiyet devri son-İslâmcılığını etkilemiştir.

Mısır aydınlarının Osmanlı dünyasından, özellikle Abduh'un Kemal'den etkilenme ihtimalini kuvvetlendiren bulgular vardır. Bu etkilenmenin iki yönü ayırt edilebilir. Mısır aydınları, birincisi, modernliğin tasvirinde, ikincisi modernliğin tenkidine yönelik bir ideolojik söylem geliştirmede Osmanlı dünyasından etkilenmiştir. İhsanoğlu (2006) ve Strauss'unki (2002) gibi çalışmaların gösterdiği üzere, o devirde iki ülke arasında bugün sanıldığından çok daha yoğun bir etkileşim vardı. Abduh'un (1980: III/17) yazılarında Osmanlı fikir hayatını yakından izle-

[20] İlber Ortaylı, bir süre talebesi olarak yakından tanıma fırsatı bulduğu Fazlur Rahman'ın Osmanlı kültürüne olan vukufuna tanıklık etmektedir: "Hocamız Fazlur Rahman," *İslâmi Araştırmalar* IV/4 (Ekim 1990): 262. Fazlur Rahman'ın talebelerinden, Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi öğretim üyesi Abdullah Ahsen de bize şifahen, onun müsvedde Türkçe tercümelerinden yararlanarak çalışmalarını Namık Kemal üzerine yoğunlaştırdığını söylemiştir (İstanbul, 30 Mayıs 1996).

diğini gösteren, Cevdet Paşa ve *Mi'yâr-ı Sedâd* adlı eserine olduğu gibi atıflar vardır.

Ele aldıkları konular itibariyle Kemal, Abduh'a en az on sene tekaddüm etmektedir. Mesela onun 1881'de ele aldığı konuları Kemal 1870' lerde ele almıştır. Namık Kemal'in yazılarını mesela Tahtâvî eşzamanlı olarak takip imkânına sahip olduğu halde Abduh, daha sonra bunları Mısır'daki koleksiyonlarından izlemiş olabilir. Bizzat Türkçe bilmese bile Abduh'un o zaman Mısır'da ve bu arada etrafında hayli Türk ve Türkçe bilen Arap sayesinde Kemal'in yayınlarından yararlanması mümkündür.

Mesela Namık Kemal'in Eylül 1868'de *Hürriyet*'de yayınlanan "Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar" başlıklı sekiz mektupluk makale dizisiyle Abduh'un 1880'de *el-Vekâ'iu'l-Mısriyye*'de yazdığı fıkıh açısından anayasalcılığın meziyetlerini dile getirdiği yazısı arasında ilginç benzerlikler vardır. Keza *el-Vekâ'iu'l-Mısriyye*'nin başyazarı olarak Abduh'un (1980: II/40-48) 1881'de çıkan "et-Temeddün" (Medeniyet) ve "Müntedeyâtüne'l-'Umûmiyye ve Ehâdîsühâ" (Genel Kulüplerimiz ve Konuşmaları) başlıklı yazıları ile Namık Kemal'in (2005: 212-20) 1872'de *İbret*'de çıkan "Terakkî" başlıklı yazısı arasında dikkate değer benzerlik vardır.

Kemal, ilgili yazısında Londra misalinde çağdaş Avrupa medeniyetinin tasvirini yapar. Abduh ise aynı şekilde bizzat görmediği halde "gazetelerin aktardığı"na dayanarak Kemal'inkine oldukça benzer şekilde Avrupa medeniyetini tasvir eder. Onun yararlandığı gazeteler ise büyük ihtimalle Kemal'in yazdığı basındır. Bu sebeple Abduh'un genelde Osmanlı dünyasından ve özelde Namık Kemal'den etkilenme derecesinin tespiti, müstakil çalışmalara muhtaçtır.

Diğer taraftan II. Meşrûtiyet'in son-İslâmcılığı I. Meşrûtiyet'in ön-İslâmcılığından çok Afgânî ve Abduh'un başını çektiği Mısır modernist düşüncesinden etkilenmiştir. Abdullah Alperen (1998, 2003), münhasıran bu konuyu ele almıştır. Buna sosyolojik ve entelektüel olarak üç sebep gösterilebilir. Sosyolojik sebebin birincisi, II. Meşrûtiyet aydınlarının Devr-i Hamîdî'ye tepkinin etkisiyle sekülerleşmeye başarılı bir İslâmî karşılık verdikleri halde bu devirle isimleri özdeşleştiği için Cevdet ve Kemal gibi aydınlara bîgâne kalmalarıdır; yani devrin siyasetinden feragat, fikriyatından da feragate yol açmıştır.

Sosyolojik sebebin ikincisi, biyolojik babalık yaşı yirmi alındığında genelde yirmi yaş büyük aydın neslinin bir nesli doğrudan etkilemesi,

entelektüel babalık yapmasıdır. Bu biyolojik-kronolojik süreç bakımından II. Meşrûtiyet aydınlarının I. Meşrûtiyet aydınlarından çok Mısırlı aydınları entelektüel baba olarak almaları tabiîdir. Üçüncüsü, I. Meşrûtiyet devrinde Yeni Osmanlıların geliştirdiği yumuşak ideolojinin "Türkçülük, Batıcılık, İslâmcılık" adıyla üç sert ideolojiye dönüştüğü II. Meşrûtiyet devri düşüncesinin entelektüel olarak Mısır İslâm modernizmine uygun düşmesidir. Bilhassa Türkçü ve Batıcı aydınların Mısır İslâm modernistlerinden etkilenmesi, bunun başlıca göstergesidir.

Mısır modernistlerinin etkisi Müslüman Rusya gibi sömürge mağduru Müslüman topluluklarda daha belirgindir. Yusuf Akçura'nın (1909) sözleri bunu açıkça ifade eder: "Demek oluyor ki usûl-i cedîdciler nokta-i nazarında mevcûd kütüb-i dîniyyenin iyice tedkîki ve menâbi'-i asliyyelerine yani nusûsa mürâca'at ederekden onların tedkîki iktizâ eder. İşte bu fikr-i mühim bir cihetden usûl-i kadîm ile usûl-i cedîd münâza'asından doğduysa, diğer cihetden Şeyh Cemâleddin Afgânî ile Mısır Müftüsü merhûm Şeyh Muhammed Abduh'un efkâr-ı münevvereye ilkâ ettiği tohumlardan neşv ü nemâ buldu."

Hilmi Ziya Ülken (1979) gibi düşünce tarihçilerinin tasnifine göre, II. Meşrûtiyet devrinde Musa Kazım, Mustafa Sabri ve İsmail Hakkı İzmirli gibi muhafazakâr ve modernist İslâmcılar arasında mutedil İslâmcı olarak takdim edilir. Hâlbuki kelâm ilminde yenilik anlayışlarını incelerken gördüğümüz gibi İzmirli, Musa Kazım'dan daha muhafazakâr bir çizgi izler. Afgânî ve Abduh'tan Musa Kazım ve Mehmed Âkif gibi İslâmcılar kadar Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu, Mehmet Emin Yurdakul, Abdullah Cevdet, Celal Nuri gibi Türkçü ve Batıcı aydınlar ile üç akımı bünyesinde birleştiren M. Şemseddin Günaltay (1883-1961) etkilenmiştir.

Yaşadığı devirde Osmanlı Devleti'nde herhangi bir entelektüel tesiri görülmeyen Afgânî, ancak İslâmî geleneğin çözülmeye başladığı II. Meşrûtiyet devrinden itibaren revaç kazanmıştır. Niyazi Berkes (1978: 607), onun şaibeli kariyerine dair iddiaları gözden geçirdikten sonra "Afgânî efsanesi, Hint ve Pakistan Müslüman aydınları arasında aşırı yaygınlıktadır. Fakat Türkiye'de bile yaşayan bir Efgani efsanesi vardır" diyerek hayretini dile getirir. Batıcılığın temsilcisi Abdullah Cevdet yanında Ağaoğlu, Yurdakul gibi Türkçü düşünürleri derinden etkileyen

Afgânî'nin fikirleri, Türkçü-İslâmcı akımın en önemli ismi sayılan Şemseddin Günaltay tarafından programlaştırılmıştır.[21]

Bilhassa Yurdakul ve Günaltay'ın Afgânî'ye müfrit bağlılıklarında bu Türkçü tesirin kuvvetini görmek mümkündür. Türkçü akımın şairi Mehmet Emin Yurdakul, onun İstanbul Nişantaşı'da kaldığı evin en sadık müdavimlerindendi. Afgânî'nin hep anlatılan müritleri üzerindeki karizmatik etkisini en çarpıcı Yurdakul'da görmek mümkündü; Yurdakul'un şeyhine tutkusu aralarında tenasüh iddiasına kadar varmıştı. Türkçülerin yayın organı *Türk Yurdu*, Afgânî'nin bazı makalelerini tercüme ederek yayınladı (Türköne 1994b: 108-115). Günaltay da onun hakkında şu sözleri sarf edebiliyordu: "Şeyh, peygamber kadar şâyân-ı hürmet, ona itiraz edenler, Ebû Cehl kadar lânete müstehaktır. Çünkü peygamberlerin zamanındaki İslâmlığı yeniden diriltmeye kalkışmıştır" (Alperen 2003: 105). "Tek Parti devrinin İslâmcı başbakanı" diye bilinen birinin İngiliz ajanı olduğu belgelenen biri hakkındaki bu sözleri, İslâm ümmetinin nasıl bir imtihandan geçmiş olduğunun çarpıcı bir delilidir.

Mehmed Âkif, *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yazdığı iki makalede aleyhindeki ithamlara karşı "Şarkın yetiştirdiği fıtratların en yükseği olmasa bile en yükseklerinden biri" diye tanıttığı Afgânî'yi savunmuştur (Alperen 2003: 103, Gen 2006). Ancak F. A. Tansel'in (1973: 54) de belirttiği gibi, Akif'in esas ilham kaynağı, yazılarını Türkçeye çevirdiği Muhammed Abduh'tur; Akif için Afgânî'nin önemi, Abduh'un hocası olmasından ileri gelmektedir. İkinci olarak Afgânî, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir "Soğuk Savaş ideolojisi" olarak İslâmcılığın çıktığı Pakistan ve Mısır düşünürlerinden Türkçeye yapılan tercümeler sayesinde rağbet kazanmıştır. Üçüncü olarak ise 1979 İran Devrimi'nden sonra Türkiye'de de "Afgânî efsanesi" geri dönmüştür.

H. İslâm Modernizminin Tetkiki

Osmanlı düşüncesinin çağdaş İslâm düşüncesindeki öncülüğünün tespitinde Batılı, Müslüman ve Türk araştırmacılar tarafından gösterilen ihmalin yedi belli başlı sebebi gösterilebilir:

Birincisi, ulus-devletleri devrinde İslâm dünyasının ağırlık merkezinde gerçekleşen kaymadır. XIX. asrın başlarına kadar İslâm dünyasının li-

[21] Hanioğlu 1981: 155, 184, Türköne 1994b: 103-23, Alperen 2003. Günaltay'ın Afgânî hakkındaki makalesi için, Kara 1987: II/407-11.

deri, Osmanlı Devleti idi. Osmanlı Devleti'nin dağıldığı XIX. asır başlarında Türkiye, periferik bir konuma düşerken –sünnî– İslâm dünyasının merkezine Mısır geçmiştir. Şu halde Batılı araştırmacılar tarafından son devir Osmanlı düşüncesinin ihmali, XIX. asır İslâm incelemelerinin anakronik olarak XX. asrın perspektifinden yapılmasından kaynaklanmaktadır.

İkincisi, Osmanlı, İslâm dünyasında tam bağımsızlığını korumuş, Batı tarafından doğrudan politik sömürgeye uğramamış tek ülkeydi. Hâlbuki XIX. asırdan itibaren İslâm dünyasının sömürgeleştirilmesi sürecinde Batı, ileride göreceğimiz gibi, İslâm'ı, "Türk" yerine "Arap" ile özdeşleştirdi. Böylece çağdaş Batılı bilimin modern İslâm incelemelerinde bu sömürgeleştirilmiş Arap misaline odaklanması, sömürgecilik-sonrası paradigmalara meydan okuyan tek misal olarak Osmanlı İslâmının ihmaline yol açtı. Bu yüzden de çağdaş İslâm dünyasının dönüşümünün esas dinamikleri göz ardı edildi.

Üçüncüsü, değişme ve yeniliği haddizatında bir değer konumuna yükselten Batılı dünyagörüşüne bağlı araştırmacılar, Mısırlı ve Hintli modernist düşünceyi sadece yeni olduğu için incelemeyi cazip bulduklarından Osmanlı aydınlarının geliştirdiği geleneksel paradigmaya dayalı dinamik düşünceyi göz ardı etmişlerdir.

Dördüncüsü, Müslüman modernistlerin geliştirdiği düşüncenin münhasıran yeniliğinin ötesinde özellikle Afgânî'nin, İslâm dünyasında yoğun, fikirlerini yayma, propaganda faaliyeti de, Mısır İslâm modernizminin, Osmanlı düşüncesinin aleyhine çağdaş İslâm düşüncesinde öne çıkmasına yol açmıştır.

Beşincisi, eserlerini verdikleri dil Arapçanın dünyadaki yaygınlığı açısından Mısır modernistleri, Türkçe yazan Osmanlı âlimlerine karşı doğal bir avantaj ve üstünlüğe sahip olmuşlardır. Özellikle Güneydoğu Asyalı Müslüman aydınların Mısır İslâm modernistlerinin düşüncelerini benimsemesinde Arapça eğitim ve basın sayesinde kültürel etkileşim önemli rol oynamıştır. Bu âlim adayları, bir yandan Mekke, Medine ve bilahare Kahire gibi merkezlerde İslâmî ilimler tahsili, öte yandan Muhammed Abduh ve Reşîd Rıza'nın çıkardığı *el-Menâr* gibi önemli yayın organları aracılığıyla bu fikirleri kendi coğrafyalarına taşımışlardır (Noer 1973: 32-40, Dudoignon 2006, Alperen 2003).

Konyalı Mehmed Vehbi'nin (1862-1949) *el-'Akâidü'l-Hayriyye* (1919) isimli Arapça eserinden anlaşılacağı gibi, Osmanlı ulemâsı İmparator-

luğun son anına kadar ilmî eserlerini Arapça yazsalar da siyasî-fikrî konularda Türkçe yazmışlardır. Ancak Şeyhülislâm Mustafa Sabri, ilmî ve siyasî eserlerini Arapça verdiğinden İslâm dünyasında tanınmıştır. Türk-olmayan Müslüman okuyucular yanında Batılı araştırmacıların da Türkçeyi Arapça kadar bilmemesi, Osmanlı-Türk düşünürlerinin yeterince tanınmasını önlemiştir.

Altıncısı, Arap dünyasının Osmanlı liderliği altında iken Batı medeniyeti karşısında tarihî geri çekilmeyi yaşamış olması da Osmanlı'ya karşı olumsuz bir bakış açısına, Osmanlı düşüncesine sırt çevirme eğilimine yol açmıştır.

Yedincisi, Türkiye'de de hem Arapçayı, hem Batılı dilleri bilen, hem İslâmî, hem Batılı sosyal bilimsel kültürü bünyesinde birleştirebilen araştırmacıların yokluğu, son devir Osmanlı İslâm düşüncesinin mukayeseli ve analitik bir perspektiften incelenerek dünyaya tanıtılmasını önlemiştir.

XIX. asır İslâm dünyasındaki kritik entelektüel değişme sürecinin tespiti, çağdaş felsefî gelişmeler ışığında İslâm modernizmi incelemelerinde benimsenen metodolojinin de revizyonunu gerektirmektedir. Postmodern çağımızda bir taraftan Karl Mannheim'ın bilgi sosyolojisinden Quentin Skinner'in bağlamsal düşünce tarihçiliğine, Reinhart Koselleck'in "tarihî semantik"ine düşünce tarihi araştırmaları metodolojisinde büyük gelişmeler olurken (Ringer 1990), diğer taraftan Edward Said de güçlü oryantalizm eleştirisiyle modern bilimsel metodolojinin arkasında yatan mütehakkim ötekileştirme paradigmasını çürütmüştür. Bu gelişmeler, genel İslâm araştırmalarında (Martin 2001) olduğu kadar modern İslâm düşüncesi araştırmalarında izlenen metodolojinin de ciddî olarak sorgulaması eğilimine yol açmıştır.

Asrımızda modern İslâm araştırmalarının gelişimi, başlıca üç devre ayrılabilir. *Birincisi*, İkinci Dünya Savaşı'na kadarki (1900-40) devirde C. C. Adams'ınki gibi (1968) [1933] daha çok klasik oryantalistik paradigmaya göre yapılan tasvirî çalışmaların bilimsel objektiflik ve kalite derecesi, araştırmacıların İslâm'a şahsî sempati derecelerine göre değişmiştir denebilir. *İkincisi*, İkinci Dünya Savaşı sonrası (1940-1980) devirdir. Avrupa'dan Amerika'ya doğru Batı içindeki güç dengelerinde kritik bir kaymaya yol açan bu savaş sonrası devir, sosyal bilimsel olduğu gibi İslâm araştırmaları metodolojisinde de ciddî bir arayışa şahit oldu.

Avrupa'nın "sivil savaşı" niteliğindeki bu olay, psikolojik olarak bilginleri modern İslâm'ın kimlik arayışını daha empatik bir açıdan incelemeye sevk etti. Bu devirdeki İslâm araştırmacıları, yeni tarihsel ve sosyal düşünce trendleriyle de bağlantı kurarak deskriptifin ötesine geçen analitik çalışmalarıyla oryantalizmi aşma yolunda bir adım attılar. C. J. Adams'ın da (1976: 38-40) dikkat çektiği gibi, savaştan sonra, dinî farklılığı bir olgu ve zenginlik olarak alan, husumetten çok karşılıklı anlama ve diyaloga çalışan H. A. R. Gibb, W. C. Smith ve K. Cragg gibi araştırmacıların öncülüğünde daha analitik bir perspektiften İslâm modernizmini ele alan çalışmalar görülmeye başladı.

Oxford'dan daha sonra Harvard Üniversitesi'ne geçen H. A. R. Gibb, eski ile yeni devir arasında bağlantı kuran kilit şahsiyet olarak görülebilirdi. 1932'de yayına hazırladığı, "modern İslâm'ın nereye gittiği" sorusuna cevap arayan toplu bir eserden sonra Gibb, 1947'de (1978) hazırladığı kitabının girişinde, "Bugünkü dinî tavırlar, en az incelenmiş ve en kaypak alandır" diyerek modern İslâm incelemelerinde elzem istikamet değişikliğinin işaretini verir. Kuşağı oryantalistler içindeki en geleneksel formasyon ve yaklaşımı sayesinde İslâm geleneğinin bütünlük ve sürekliliğine ve kültürel değerlerine alışılmamış bir vukuf gösteren Gibb, bu eserinde modern İslâm'ın mukadderatı hakkında empatikle birleşmiş analitik bir bakış açısından veciz bir inceleme sundu.

Öğrencisi W. Cantwell Smith ise bu başarıyı daha da ileri götürdü. Ufuklu hocasının tesiriyle oryantalizmden mukayeseli din araştırmasına kayan Smith, mukayeseli perspektiften, kendine has bir din olarak kavrandıktan sonra ancak İslâm'ın modern tezahürünün anlaşılabileceğini gösterdi. Hocasının 1947 tarihli monografisinden hemen önce 1946'da çıkan ve Hindistan misalinde modern İslâm'ı inceleyen monografisinden sonra Smith de (1969), 1957 (1977) modern İslâm'ı ele alan klasik çalışmasını yayınladı. Bu eserinde Smith, İslâm dininin Türk ve Arap-kaynaklı temel, farklı yorumlarının modern İslâm'ın gelişmesiyle ilişkisine dair öncü ve çarpıcı tespitler yaptı. Smith, 1951'de İslâmî İncelemeler Enstitüsü'nü kurduğu Kanada McGill Üniversitesi'nde Türkiye'den göçen Niyazi Berkes ile de teşrik-i mesai yaptı; burada, birincisi, Türk İslâmı ve ikincisi de İslâm hakkındaki bilgilerini geliştirmede birbirlerinden yararlandılar.

W. C. Smith'in (1977) [1957] hocası H. A. R. Gibb'in eseriyle birlikte "modern İslâm" incelemelerinde kilometre-taşı olan çalışmasını 1965'te

çıkan Kenneth Cragg ve kısmen E. I. J. Rosenthal'ın çalışmaları sürdürdü. Bu arada 1962'de modern İslâm düşüncesini, "modern Arap düşüncesi" ile sınırlandıran A. Hourani'nin (1993) analitikten çok deskriptif çalışması çıktı. Smith gibi aslen bir ruhban ve teolog olan Cragg'ın Hıristiyanlık hakkındaki derin bilgisi, empatik bir yaklaşımla din olarak İslâm'a ve dolayısıyla modern İslâm'a da vukufunu kolaylaştırdı.

Smith ve Cragg, modern İslâmî gelişmelere vukufun ancak genel İslâm'a vukufla mümkün olacağını göstermişlerdi; Chicago kökenli tarihçi Marshall G.S. Hodgson ise İslâm hakkında 1958'den itibaren yayınlamaya başladığı eserleriyle dinî ve tarihî perspektifi birleştirerek modern İslâm'ın ancak klasik İslâm'a vukufla anlaşılabileceğini gösterdi. Klasik ile modern İslâm arasında köprü kuran diğer Chicago kökenli bir oryantalist Gustave von Grunebaum idi; ancak Grunebaum'un (1962) eseri, Edward Said'in de (1978) ağır eleştirisine uğradığı gibi dayandığı sağlam malzemeye rağmen klasik oryantalizmin önyargılı perspektifiyle malûl olmuştur.

Modern İslâm araştırmalarında *üçüncü* devir olarak 1980 sonrası belirlenebilir. Özellikle Kuzey Amerika'da gelişen bilimsel imkânlar, bu devirde Gibb'in başlattığı analitik İslâm incelemelerinin gelişimini kolaylaştırırken paradoksal biçimde politik konjonktür, oryantalizmin kılık değiştirerek dirilişine yol açmıştır. Özellikle 1979 İran Devrimi'nin ardından İslâm ve Batı dünyasındaki güç dengelerinde meydana gelen değişimler, çığ gibi büyüyen bir "siyasî İslâm ve İslâm fundamentalizmi" literatürüne vücut vermiştir.

Sarsılmaya başlayan Batı üstünlüğüne ve Batıcı yönetimlere tepkiyle başlayan ve Müslüman ülkelerin jeopolitik, gelenek ve modernleşme derecelerine göre çok karmaşık şekiller alan çağdaş İslâmî kimlik arayışının tanımlanmasında yaşadıkları zorluk, Batılı araştırmacıları uçsal etiketlendirmelere sevk etmiştir. Asrımızda "İslâm modernizmi" tabiri, geçmiş Vehhâbî ve Mehdî hareketlerine karşı umumî bir etiket olarak kullanıldığı gibi, "fundamentalizm" terimi de İslâm modernizminin nisbeten sınırlı ömründen sonra Batı'ya ve Batıcı yerli yönetimlere tepkiyle ortaya çıkan tüm İslâmî düşünce ve hareketlerin doldurulduğu bir "çuval" haline getirilmiştir adeta.

Diğer taraftan işlevsiz kaldıklarını gördükleri bu afakî kategorileri inceltme ihtiyacını duyan Batılı araştırmacılar, "tecdit, gelenekselcilik, uyanış, diriliş, selefiye, fundamentalizm, Islâhat, uyarlamacılık, reformizm,

modernizm, sekülerizm vs." türlü-çeşitli deyimle çağdaş İslâmî düşünce ve hareketleri tipleştirmeye çalışmışlardır. Sosyal olguyu analiz için tipleştirme kaçınılmazdır; ancak muhtemelen Max Weber'in "Protestan ahlakı" tipleştirmesini yaptığı dünya bu kadar karmaşık değildi. Altı üstüne gelen çağdaş dünyada eğreti tipleştirme çabasının gelişigüzel etiketlendirmeye dönüşerek açıklık ve kolaylıktan çok karışıklık ve zorluk yaratması mukadderdir. Dolayısıyla bugün Batı'daki modern İslâm araştırmalarında duyulan temel ihtiyaç, küllî bir perspektiften metodolojik ve terminolojik bir çerçevenin oluşturulmasıdır. Burada bu amaçla belirlediğimiz modern İslâm araştırmalarının bazı metodolojik şartlarını not ederken aynı zamanda bu konuda A. Rippin'in de (1993: 5-7) değindiği kusurlara da işaret etmiş olacağız.

Öncelikle bir din olarak İslâm'a vukuf. Gibb, Smith, Cragg gibi alanın öncü araştırmacıları, modern İslâm'a vukufun ancak geleneksel İslâm'a vukufla mümkün olacağını göstermişler ve modern İslâm'a dair vak'a incelemeleri yanında İslâm düşüncesine dair sağlam teorik eserler de vermişlerdir. Mesela Reinhart'ın da (1983) dikkat çektiği gibi Smith (1965), çağımızda "şeriat ile fıkıh" arasındaki farka dikkat çeken öncü bir isimdi; oysa günümüzde ikisini de "İslâm hukuku" olarak karşıladıkları "şeriat ile fıkıh" arasındaki kritik nüanstan habersiz İslâmcılık "uzmanları"nın sayısı az değildir.

İkincisi, buna göre İslâmî inanç ve pratik alanının çeşitlilik ve genişliğini dikkate alan *plüralistik bir perspektif* zarureti. Tarih boyunca çok çeşitli toplum ve kültürün hayatına yön veren İslâm hakkında tek-boyutlu yargılarda, genellemelerde bulunmanın sakıncasına, Cragg (aktaran, Rippin 1993: 5) tarafından işaret edilmiştir. Çünkü sosyolojik mânâda birçok İslâm vardır. Jeopolitik ve kültürel çeşitliliklerine göre Müslüman ülkelerin modernlikten etkilenme ve ona tepki tarzları değiştiği için incelemelerde bütünsel ve mukayeseli bir perspektif benimsemek kaçınılmazdır. Bunun en belirgin örneği, yaygın "sömürge-sonrası fundamentalizm" perspektifinden yapıldığı için Batılı incelemelerin çağdaş Türkiye'deki İslâmî arayışı açıklamakta aciz kalmasıdır.

Üçüncüsü, anakronizme düşmemek için İslâm'ı yaşayan bir fenomen olarak almak, tarihî-sosyolojik sürekliliğini daima göz önünde tutmak. Araştırmalar bunun yerine, İslâm'ı ya tamamıyla tarihî veya tarih-ötesi bir fenomen olarak alma eğilimi göstermektedirler. Esposito'nun da (1988: 162) belirttiği gibi "İslâmî diriliş", tarihe karışan İslâm'ın bir gün-

de dirildiği mânâsına gelmez. "İslâm modernizmi" olarak adlandırılan kimlik arayışı, halen devam eden bir süreçtir.

Dördüncüsü, modern devir tarih-yazımına damgasını vuran Aydınlanma mirası, "altın-çağ ve çöküş" temalarıyla karakterize ilerlemeci bakış açısını aşmak. "İlerleyen Avrupa'ya karşı geri-kalan İslâm dünyası" stereotipini doğuran, Avrupa-merkezcilik ile birleşen bu ilerlemeci bakış açısının gerektirdiği başlıca inceleme konusu, "veri alınan İslâm dünyasının geri-kalışının sebeplerini bulmak"tır. İslâm'ın tarihteki "altın çağı"na karşılık şu anda "çöküş çağı"nı yaşadığı söylemi, maalesef hem Batılılar, hem de bizzat Müslümanlar arasında revaç bulmuştur.

Beşincisi, özellikle Hodgson'ın (1977) yaptığı gibi, Avrupa-merkezli perspektifi aşarak Avrupa ve İslâm tarihini de içeren dünya tarihini etkileşim halinde bir bütün olarak almak, modern devir İslâm dünyasındaki değişimi basitçe Avrupa'ya tepkinin ötesinde bir taraftan özgül, dâhilî dinamikler, diğer taraftan da İslâm dünyası ile Avrupa arasındaki karmaşık etkileşim ile açıklamaya çalışmak gerekir. XIX. asır İslâm dünyasındaki değişim, Avrupalı etkinin sonucu değil, belki sebebidir. Mesele, İslâm dünyasını Avrupa'nın etkisine bu kadar açık, kırılgan hale getiren dâhilî dinamikleri bulmaktır.

Altıncısı, yapılan araştırmaların yargılayıcılıktan uzak objektif bir şekilde İslâm'ı ve Müslümanları anlamaya çalışmasıdır. Özellikle Batılı literatürde fundamentalizme dair eserlerde sanki "İslâm için bir reform gerekçesi üretmek" şeklinde sübjektif kaygıların öne çıktığı görülmektedir.

Bu ilkeler doğrultusunda yapılacak araştırmalarla amaç, çağdaş İslâmî oluşumları analize yarayacak bir tipoloji geliştirmektir. Weberyen ideal-tipler, *ideal* kavramından da anlaşılacağı gibi, epistemolojik veya metafizik değil, sadece geçmiş ve mevcut karmaşıklıklara hâkimiyet için geliştirilen metodolojik buluşları, analitik araçları belirtir, "bürokrasi, totalitaryanizm, otorite" tipleri gibi. İdeal-tipleştirme, hayatta saf bir halde bulunmayacak ilişki ve düşünceleri ağırlık noktalarına göre birbirlerinden ayırarak soyutlama, belli "tip"ler haline getirme denemesidir, Mannheim'ın (1960: 189-90) ütopyacı zihniyetlere dair yaptığı gibi. Geçmişte fiilen var olmuş hiçbir ferdî zihin, bu tarihî-sosyal zihniyet tiplerine tam olarak tekabül etmez; sadece bu tiplerden birinin genel yapısı içinde kendini düzenler.

Tabiatıyla modernliğe çağdaş İslâmî yaklaşımları tipleştirme/kategorileştirme için de birtakım ölçütlerin belirlenmesi gerekir. Her Müslü-

man grubun amacı, temelde realitenin sürdürülmesini sağlayacak, yaşayabilir bir İslâm yorumuna ulaşmaktır ki bu da temelde gelenek ile modernlik arasında optimal bir dengenin tesisiyle mümkün olur. Bu amaca göre belirlenecek ölçütler arasında,

a. Modern hayat ve düşünce tarzını algılama tarzı,
b. Gelenekte öngörülen değişimin doğası ve derecesi,
c. Geleneği dönüştürme tarzı,
d. Çağdaş hayatta İslâm'a biçilen rolün derecesi,

sayılabilir.

Rippin (1993: 28) tarafından modernliğe çağdaş İslâmî yaklaşımlar için yapılan basit bir kategorileştirme, "geleneksel, modernist ve fundamentalist" şeklinde üçlü bir ayırıma dayanır. Shepard (1987) ise bu konuda beşli bir ayırıma dayanan daha kompleks bir tipoloji geliştirmeye çalışmıştır: 1. Sekülerizm, 2. İslâmî modernizm, 3. Radikal İslâmizm, 4. Gelenekselcilik ve 5. Yeni-gelenekselcilik. Bunlar arasında Gelenekselcilik içinde de Reddiyeciler ve Uyarlamacılar gibi alt-kategoriler bulunmaktadır. Esposito (1988: 179) ise "sekülerist, muhafazakâr, yeni-gelenekselci (veya yeni-fundamentalist) ve reformist (yeni-modernist)" olmak üzere dörtlü bir kategorileştirmeye gitmektedir.

Ancak bütün bu kategorileştirmelerin birbirine bağlı iki ortak kusurundan söz edilebilir. Birincisi, bu kategorileştirmeler, genelde İslâmî oluşumların sürekliliğini, XVIII. veya XIX. asırla bağlantıyı göz ardı ederek XX. asra odaklanmaktadırlar. Bunun sonucu olarak ikincisi, çağdaş İslâmî oluşumları *tecdit* başlığı altında toplanan *ihyâ* ve *ıslâh* gibi geleneksel kavramlar yerine "sekülerizm, reformasyon, fundamentalizm, aydınlanma, Panislâmizm" gibi modern Batılı kavramlarla yanlış tanımlamaya yönelmektedirler. Panislâmizm misalinde Sultan Abdülhamid'in yaptığı gibi bir tehdit karşısında tabiî ümmet dayanışmasını daha da geliştirme ve bu dayanışmadan mesaj çıkarma çabası, modernliğin *siyasîleşme* yönünü gösterebilir, fakat illa bir ideologu gerektiren *ideolojikleşme* yönünü göstermez.

Bu yüzden biz, yapacağımız ayrıntılı ideoloji tasniflerinde daha iyi görüleceği gibi, makro bir perspektiften İslâm düşüncesinin organik gelişimini göz önüne alarak modern devirdeki bütün İslâmî oluşumları "gelenekselcilik/modernizm" ana ayırımına göre tasnif ederek kuşatıcı bir tahlil çerçevesine ulaşmaya çalışacağız. Modern devirde ortaya çıkan entelektüel-ideolojik eğilimler, başlıca "gelenekselcilik, mesihçilik

ve moderncilik" olarak üç ana başlıkta toplanacak ve bunlar da kendi içlerinde alt-kategorilere ayrılacaktır:

I. Gelenekselcilik: 1. Tecdit, 2. Aktif muhafazakârlık, 3. Geleneksel aktivizm,

II. Mesihçilik,

III. Moderncilik: 1. Modernizm, 2. Fundamentalizm, 3. Reformizm.

Burada bilgi sosyolojisinin esprisince "İslâmî düşünce" yerine "oluşum" veya "tutum" deyimini kullanıyoruz; zira Arapça "ilim/amel" kelimeleri arasındaki etimolojik akrabalığın da gösterdiği gibi, düşünce ile hareket, inanç ile hayat tarzı kaçınılmaz olarak birbirlerini etkilerler. Müslüman düşüncenin bu sosyolojik, tepkisel karakteri modern çağda çok daha belirgindir. Modern devirde sistemli düşüncelerden çok Batılı tahaddîye tepki olarak meydana gelen bir "tutumlar tayfı" söz konusudur. Batılı tahaddîye entelektüel tepki, geleneği dönüştürme çabasıyla kendini gösterir, ancak önemli olan, bu dönüştürmenin modernlik algılamasına göre değişen derecesi, diğer bir tabirle, düşüncenin geleneksel mi, modern paradigmaya mı yakın düştüğünün tespitidir.

Buna göre düşünceler, "tradisyonalizm ve modernizm" şeklinde iki kategoriden birine sokularak emsali düşüncelerle daha kolay mukayese edilebilir. Bu ayrışmayı net olarak görmek için başlıca Namık Kemal ile Muhammed Abduh misallerinde XIX. asır Osmanlı ile Mısır İslâm düşüncesini mukayeseye aldık. İki düşünce arasında "medeniyet, akıl, ilim, nedensellik, hukuk, hürriyet, eğitim, adalet, devlet" gibi belli, merkezî kavramlar etrafında mukayese yapmak suretiyle gelenekselden modern paradigmaya geçiş tarzını ortaya koymaya ve böylece daha ayrıntılı araştırmalar için bir çıkış noktası sağlamaya çalıştık.

Bu mukayeseye göre Osmanlı ile Mısır, coğrafî sınırları aşan yatay bir ayırımla gelenekselcilik ile modernciliğin merkezleri olarak alınabilirdi. Zira basitçe Osmanlı, o zaman İslâm hâkimiyetinin, Mısır ise Batı karşısında mahkûmiyetin merkezini simgeliyorlardı. Bunun içindir ki Namık Kemal, Ahmed Cevdet ve Sava Paşa gibi Osmanlı düşünürleri dışında, aslında Türk veya Osmanlı olmadıkları halde içinde yetiştikleri Osmanlı kültür havzasına has gelenekselci paradigmaya bağlı düşünce üreten Tunuslu Hayreddin, Said Halim Paşa ve Şekib Arslan gibi düşünürlerin fikirleri de genel olarak Osmanlı dâiresi içinde ele alınmıştır.

Çalışmamızda çağdaş bir İbni Haldun gibi yerli ile Avrupalı düşünce geleneklerini ustaca birleştirdiği veciz Arapça eseriyle hem Yeni Os-

manlılara ilham kaynağı, hem de Osmanlı ile Arap dünyası arasında bir tür köprü oluşturan Tunuslu Hayreddin önemle üzerinde durulmuştur. Namık Kemal ile Muhammed Abduh dışında Ahmed Cevdet ve Sava Paşa gelenekselcilik kategorisinde ayrıca değerlendirmeye konu edilmiş, Yeni Osmanlılar dışında ilgili yerlerde Ahmed Rıza, Şemseddin Sami, Ziya Gökalp, Mehmed Âkif, Celal Nuri gibi isimlere de atıf yapılmıştır.

İdeolojileşme Örüntüleri

Dinlerin evrenselleşme sürecinde kaçınılmaz olarak yüzleştikleri teodise probleminden kaynaklanan meşrûiyet krizinin onları teolojileşmeye zorladığını, klasik çağında İslâm'ın Gazâlî sayesinde bunu aştığını belirttik (Gencer 2015). Ancak elbette bu, dini teoloji/ideoloji-leşmeye götüren yolların ebediyen tıkandığı mânâsına gelmiyordu. Gazâlî, sadece başa geldiği durumlarda bu ideolojileşmeyi aşma yolunu göstermişti. Modern çağda Batı'nın tahaddîsiyle başlayan meşrûiyet krizi, diğer dinlerle birlikte İslâm'ı da ideolojileşmeye zorlayacaktı. Dolayısıyla bu ideolojileşme örüntülerini analiz için titiz bir tipoloji geliştirmeye ihtiyaç vardır. Meşrûiyet krizinin doğurduğu modernleşmeye karşı yeniden-meşrûlaştırmaya yönelik entelektüel cevapları, "gelenekselcilik ve moderncilik" olarak başlıca iki ve bunların iki alt-kategorisiyle birlikte toplam dört kategoriden müteşekkil şöyle bir tabloda gösterebiliriz:

Tablo 4

Tedeyyün tarzı		
Sağ Sürdürücü	Sol Yeniden Kurucu	
Geleneksel		
Nomisizm	Mesiyanizm	
Modern Meşruiyet Krizine Karşı İdeolojileşme Örüntüleri		
Gelenekselcilik	Moderncilik	Tepki Boyutu
1. Muhafazakarlık 2. Gelenekselcilik (Liberalizm)	1. Fundamentalizm 2. Modernizm	Hayat Tarzı Düşünce Tarzı

Burada öncelikle "sağ/sol" şeklinde ayırdığımız ideolojik yönelişlere vücut veren tedeyyün tarzındaki ihtilafı anlamak gerekir. İnsanların belli bir zaman ve mekânda dini algılayış ve yaşayış tarzlarını ifade eden *te-*

deyyün kavramında din ve tarih anlayışı birleşir. "Sağ" kategorisine yerleştirdiğimiz gelenekselciliğin dayandığı lafzen *şer'îcilik* mânâsına gelen *nomisizm, nomos=şeriat* denen ilâhî yasaya dayalı bir imtihan diyalektiğince *cihad* denen kesintisiz, kolektif meşrûlaştırma ile ancak beşerî kurtuluş anlayışını ifade eder. Burada anahtar kavramlar, *şeriat, cihad* ve *kesb*dir. Arapça *deyn=borç* kökünden türeyen dini, onun özel ifadesi şeriatı gönderen Allah, şeriat kaynağından içen, borca dayalı ticareti kazanan, insandır. İslâm'da her hicrî asrın başında gelen müceddidin *tecdit* misyonu, şeriatın beşerî tercümesi olan fıkhı yenilemek, baş müceddit olarak Mehdî 'aleyhi's-selâmın misyonu ise Batı'da olduğu gibi tarihi askıya alarak kendisini bekleyen insanlığı kurtarmak değil, şeriatı uygulama sürecini tamamlamaktır.

İlk ve son din olarak İslâm, özünde şer'îcidir. Ancak zamanla teodise problemiyle karşılaşan Yahudilik ve Hıristiyanlık, Zerdüştlüğün etki alanına girerek (Barr 1985) mesiyanistik hale gelmişlerdir. İslâm ise başlıca Gazâlî sayesinde teo-sentrikten nomo-sentrik bir din anlayışına geçiş yoluyla teodise krizini aşmayı başarmıştır. *Mesiyanizm* denen *eskatolojik zihniyet*, teodise problemi karşısında imtihan alanı tarihi askıya alarak sonundaki kurtarıcının kuracağı yeryüzü cennetini bekleme psikolojisini ifade eder. "Psikolojisi" diyoruz, çünkü Samuel Beckett'ın deyimiyle bu "Godot beklentisi", Şî'î İran'da olduğu gibi bazen açık, bazen Aydınlanma Avrupa'sı veya Sünnî Arap dünyasında olduğu gibi örtük olabilir.

İşte analizcileri zorlayan asıl ince nokta, bu örtük olanı, sekülerleşeni keşfetmektir. Çağdaş araştırmalar sonucu sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinden uzaklaşma değil, aksine onu sofistike bir dönüştürme süreci olduğu anlaşıldı. Geleneksel tedeyyün tarzları olarak nomisizm ve mesiyanizmin sekülerleşme sürecinde gelenekselcilik ile modernciliğe dönüşümünde görülen bu karmaşıklık, tabloda genel sağ ve sol kanatlar olarak ayırdığımız gelenekselcilik ile modernciliğin de kendi içinde sağ ve sol yönelişler olarak "muhafazakârlık ve gelenekselcilik" ile "fundamentalizm ve modernizm"e ayrılmalarında daha da artmaktadır.

Geleneksel sol tedeyyün tarzı olarak mesiyanizmin sekülerleşme sürecinde modernciliğe dönüşmesi, bunun "fundamentalizm ve modernizm"e ayrılmasında daha da karmaşıklaşır. *Nomisizm,* bir *nomos* sayesinde kesintisiz kolektif meşrûlaştırmayla ancak beşerî kurtuluş imkânını kabul ettiği için sağ tedeyyün tarzı olarak tanımlanmıştı. Buna karşılık geleneksel veya modern versiyonlarıyla mesiyanizm, bir kurtarıcı-devrimci

sayesinde zulmün sıfırlandığı yepyeni bir dünya kurulması uğruna câhî düzeni reddettiği için sol kategoriye yerleştirilmiştir.

Sekülerleşme sürecinde mesiyanizmin sofistike dönüşümü, nomisizmden zıt istikamette bir kopuş şeklinde kendini gösterir. Geleneksel mesihçilik, ahir zamanda gelecek bir kurtarıcı beklentisiyle câhî "tarihi askıya alma", seküler mesihçilik ise tam aksine "tarihi hızlandırma" şeklinde bir nomisizmden kopuştur. Bu, ahir zamanda Mesîh'in kuracağı yeryüzü cennetini, seküler bir devrim yoluyla tarihi hızlandırarak "burada ve şimdi" kurma projesidir. Bu bakımdan seküler mesihçilik olarak devrimcilik, tersinden bir mesiyanizmi ifade eder. Geleneksel ve seküler mesihçiliklerin her ikisi de nomisizmden kopuş olarak sonuçta aynı kapıya çıkarlar.

Sol tedeyyün tarzı olarak mesiyanizmin modernizme dönüşmesi sürecinde görülen bu karmaşıklık, modernciliğin "fundamentalizm ve modernizm"e ayrılması sürecinde daha da artar. Bu karmaşıklık, alt-gelenekselciliğin "sağın solu" olarak belirdiği üst-gelenekselcilikten farklı olarak "solun sağı" olarak beliren fundamentalizmde daha belirgin görülür. Çünkü fundamentalizm, görünüşte muhafazakâr olduğu halde aslında "otantik gelenek" mânâsında sünnetin sürekliliğini red bakımından modernisttir. Bu, Toynbee tarafından *zealotizm* denen modern hayat tarzına bir tepkiyi ifade eder; bu tepki ise fundamentalistleri sünnetin sürekliliğini redde götürür.

Aslında ortak bir mesihçi "altın çağ" özlemiyle sünnetin reddinde buluşan fundamentalizm ve modernizm, sadece bu reddin yönü bakımından birbirlerinden ayrılırlar ki bu ayrışma da "altın çağ" tasavvurundaki ihtilaftan kaynaklanır. Fundamentalistler ve modernistler için değişim âdil dünyanın kaybı mânâsına gelse de, "altın çağ" olarak sembolleştirilen bu âdil dünyanın adresi iki kesimin telakkisine göre değişir. Fundamentalizm/modernizm akrabalığının kökü, birincisinin geçmiş "ilkel çağ", ikincisinin gelecek "medenî çağ" özlemiyle geriye ve ileriye dönük (retrospective and prospective) gelenek reddinde yatar (Schwartz 2005: 6029). Bu bakımdan fundamentalizmin arkasında romantisizm, modernizmin arkasında rasyonalizm yatar. Geleneksel sağ tedeyyün tarzı olarak nomisizmin sekülerleşme sürecinde gelenekselciliğe dönüşmesi, bunun "muhafazakârlık ve gelenekselcilik"e ayrılmasında daha da karmaşıklaşır. Literatürde muhafazakârlık ile gelenekselcilik terimleri arasında net bir ayırım bulmak zordur. Bütün -izmler gibi muhafazakârlık ile gelenek-

selcilik de ideoloji çağı XIX. asırda doğmuşlardır. Burada modernleşme, hayat tarzı, sekülerleşme de düşünce tarzındaki değişim olarak ayrıldığında bunlara tepki olarak muhafazakârlık ile gelenekselcilik arasında ayırım yapmak da kolaylaşır. Bu itibarla muhafazakârlık, fundamentalizm ve devrimciliğin, gelenekselcilik ise modernizmin zıddı olarak belirir. İngiltere'de Richard Hooker ile Osmanlı'da Ahmed Cevdet'i muhafazakâr olarak tanımlayabiliriz; çünkü bunlar, temelde modernleşme denen hayat tarzındaki devrimsel değişikliğe karşı dururlar. Buna karşılık İngiltere'de Locke, Fransa'da Tocqueville, Guizot, Thiers ile Osmanlı'da Namık Kemal'i "apolojet gelenekselciler" olarak tanımlayabiliriz. Bunlar, modernleşmeye muhalefetin ötesinde modernliğin arkasında yatan sekülerleşmeye karşı geleneği savunmak üzere harekete geçerler.

Burada İslâm'da modernleşme sürecini daha derinden tahlil için muhafazakârlık ile gelenekselciliğin son emperyal ve ulusal devletlere göre değişen temaları tespit edilmelidir. Muhafazakârlık ile gelenekselciliği antitetizleri açısından modernleşme ile sekülerleşmeye muhalefet olarak tanımladık. Buna göre onların tezlerinin tayini, modernleşme ile sekülerleşmenin tarifine bağlıdır. Modernleşmeyi hayat tarzının köklü değişimi olarak tanımladık. Hayat tarzı, seküler dünyada kültür ve medeniyet denen sünnette tecessüm eder. Dolayısıyla son emperyal devletler çağında yaşayan Ahmed Cevdet tarafından temsil edildiği gibi, orijinal mânâsıyla muhafazakârlık, "sünnetin müdafaası" demektir. İlerleyen modernleşme sürecinde sünnetin tamamen aşındığı ulusal devletler çağında ise, Yahya Kemal misalinde görüldüğü gibi, *sünnetçilik* olarak muhafazakârlık *medeniyetçiliğe* dönüşür.

Gelenekselciliğe yol açan sekülerleşmeyi ise düşünce/inanç tarzının köklü değişimi olarak tanımladık. Düşünce/inanç tarzı ise dinin gövdesini oluşturan şeriatın temellendiği "hürriyet"e dayanır. İlahî yasa olarak şeriat, "hak"kın, ana-yasa ise "ana-hak" olarak "hürriyet"in ifadesidir. Bu yüzden Locke ve Kemal misalinde görülen *liberty=hürriyet*'in müdafaasına dayandığı için *liberalizm*, *tradisyonalizm*=gelenekselciliğin özel adı olur. Ancak XIX. asırda gerçekleşen Sanayi Devrimi ile liberalizm, aslî mânâsının tam zıddına kapitalizmin dayandığı bir egemenlerin ideolojisi haline gelmiştir (Gencer 2013). Namık Kemal misalinde görüldüğü gibi, son emperyal devletler çağında ön-İslâmcılık gelenekselcilik, Mehmed Âkif misalinde görüldüğü gibi, ulusal devletler çağında son-İslâmcılık şeriatçılık olarak belirir; aşağıdaki tabloda görüleceği üzere:

Tablo 5

Modernleşmeye tepki	Sekülerleşmeye tepki	Politik Çağ
Ön-muhafazakârlık Sünnet Olarak İslâm Ahmed Cevdet	Ön-İslâmcılık (Gelenekselcilik=Liberalizm) İdeal=Hürriyet Olarak İslâm Namık Kemal	Son Emperyal Çağ
Son-muhafazakârlık Medeniyet Olarak İslâm Yahya Kemal	Son-İslâmcılık İdeoloji=Şeriat Olarak İslâm Mehmed Âkif	Ulusal Çağ

Çağımızdaki spekülatif gelenekselcilerden farklı olarak Locke ve Kemal gibi aydınların gelenekselciliği, "politik ideoloji" kavramının da belirttiği gibi politik-yönelişlidir. Muhafazakârlığın eylemciliği, sünnetin korunması, gelenekselciliğin söylemi ise, hürriyeti yeniden gerçekleştirecek bir düzen değişikliği içindir. Onlar, şeriatın dayandığı *hürriyet* ideali lehindeki tezlerini aslında anayasal bir devrime gerekçe olarak geliştirirler. John Locke'un 1688 Şanlı Devrim'ine ve Namık Kemal'in 1876 ve 1908 Meşrûtiyet Devrimi'ne gerekçe sağlamış olmaları, bu tespiti doğrular. İşte muhafazakâr da olsa bu devrimci yönelişinden dolayı gelenekselcilik, solcu olarak görülür. Locke ve Kemal hakkında yapılagelen sağcı/solcu gibi zıt ve çelişkili değerlendirmeler, gelenekselciliğin bu hayli sofistike karakterine nüfuz aczinden kaynaklanır (Gencer 2011a: 23).

Dinden İdeolojiye

A. Islâhtan İhyâya

XIX. asır İslâm dünyasında modernleşme, Müslümanların yaşayış ve inanış tarzını etkilemeye başladı; dinin tedricen hayattan çekilmesi yavaş yavaş ideolojileşmesine yol açtı. "Ol mâhîler ki derya içredirler/Derya nedir bilmezler" sözü, din-gelenek ilişkisini en özlü anlatır. Dinin geleneğe dönüşmesiyle, sosyal realitenin "sosyal olarak nesnelleştirilmiş bilgiye uydurulması" olarak tanımlanan meşrûlaştırma gerçekleşir ve dine atıf yapan insanlar için artık bilişsel/normatif ayırımı silikleşir. Mo-

dernleşme dediğimiz sosyal realitenin köklü değişimi ise, bu büyüyü bozarak, dinin geleneğe dönüşmesiyle silikleşen bilişsel/normatif ayırımını belirginleştirerek insanlarda meşrûiyet krizi hissine yol açar. Bu, yukarıdaki vecizeye göre sudan çıkmış balığın denizi dıştan algılamasıyla düştüğü kriz hissine benzetilebilir. İngilizcede ikisinin aynı kökten gelmesinin gösterdiği gibi (Moltmann 1965), *kriz* ise *kritiğe*, modernlik ve sekülerliğe muhafazakâr ve gelenekselci bir tepkiyle dinin ideolojileştirilmesine yol açacaktı.

Modernlik denen modern hayat tarzının gelişine ilk tepki, sivil ve politik olarak ayrılan muhafazakârlıktır. Sivil muhafazakârlık, insanların modernleşmenin aşındırdığı sünnete daha sıkı sarılması şeklinde tezahür eder. Modernleşmenin paradoksal görünen bir şekilde çoğu kez daha muhafazakârlaşmaya yol açmasının sebebi, bu etki/tepki diyalektiğidir. Modern çağ, sünnete aykırı bid'atleri üreten *mefâsid* (bozukluklar) çağıydı. Küllî kaide gereğince "def'-i mefâsid, celb-i menâfi'den evlâ" olduğundan modernleşme=yozlaşmaya karşı Osmanlı tarihindeki Kadızâdeli hareketi gibi ıslâh hareketleri çıkmakta gecikmedi.

Modernliğe tepkinin şiddeti ise Müslüman toplulukların medenîleşme dereceleri ve âlimlerin bid'at telakkilerine göre değişecekti. Modern dünyayla teması sınırlı Arabistan ve Sudan gibi İslâmî bölgelerde anakronik tarzda saf orijinal sünnete dönüş şeklinde Batı'ya pür-reddiyeci bir karşılık verilmişti. Buna karşılık Osmanlı gibi daha medenîleşmiş bölgelerde sünnetin kesintisiz sürekliliği anlayışıyla modernleşmeye daha dinamik bir karşılık verilecekti. Hatta Osmanlı'da bile Kâtib Çelebî (1980: 106-9), sünnetin ihyâsını savunan Birgivî'yi örf ve âdetlerin içtimaî işlevlerini, yani karşı çıktığı modern dünyayı kavrayamadığı için eleştirmişti. Toynbee'nin *zealotizm/herodianizm* ayırımı, bu pasif/aktif muhafazakârlık ayırımının karşılığı sayılabilirdi.

Geleneğe göre sünnet, tarikatın, tarikat da dinin özel adıdır. Bu yüzden sünnetin ihyâsının kanalı tarikat, Osmanlı özelinde Nakşibendî tarikatıdır. Nakşibendîlik, özellikle son iki asrında Osmanlı'nın klasik tarikatı Halvetîliğin yerini alan ana tarikat olmuştur. XIX. asır Osmanlı toplumunda modernleşmeye karşı aynı tarihlerde iki önemli Nakşibendî ıslâh hareketi çıkmıştır. Birincisi, Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (1813-1893), ikincisi Mehmed Emin Ûfî'nin (1815-1901) hareketidir. Bunlardan Gümüşhânevî'nin hareketi nisbeten tanınsa da Oflu Mehmed Emin Efendi'ninki unutulup gitmiştir. Birgivî ve Sirhindî gibi imamları

rehber edinen Oflu Mehmed Emin Efendi, tütün dâhil çeşitli bid'atlere karşı kararlı bir ıslâh hareketine girişti.[22] Cemaatine verilen "Fatih Sofuları" adı, aynı zamanda İstanbul'un Fatih ilçesinde yaşadıkları semtin ismi oldu.

Bu şekilde modernleşmeye muhafazakâr tepki, sivil alanda sünnete *i'tisâm* (sarılma), politik alanda ise *ıslâh* ve *ihyâ* şeklinde tecelli eder: Özellikle Devr-i Hamîdî'de görüldüğü gibi, politik alanda *ıslâh*, sivil alanda *ihyâ*. Sultan II. Abdülhamid, Müslüman cemaatin bekâsı için atalarından kalan mukaddes bir emanet olarak gördüğü devletin (ülke) kurtarılması için gereken yenilikleri yapmaya azm etti. Ancak Islâhat Fermanı'nın yol açtığı derin meşrûiyet krizini telafi yollarını bulmadan modernleşme hareketinin başarıya ulaşamayacağını da biliyordu. Bu amaçla o, klasik ıslâh/ihyâ diyalektiğine dayalı tecdit ameliyesini modernleşme sürecine uyarladı. İslâm geleneğinde ıslâh, asıl tecdit mânâsına gelen ihyânın ön şartıydı. Bu yüzden Hz. Peygamber'den gelen imameti üstlenen *müceddit=muhyi's-sünne* (sünnetin dirilticisi) olan halifeler, ıslâh ile de mükellefti. Ulemânın zamanla ıslâh veya ihyâyı üstlenmesi, tecdidin taksimi, yetki paylaşımı değil, imamete bağlı tecdidin asıl öznesi halife=sultanlar tarafından bir tevdî, görevlendirmeydi.

Devr-i Hamîdî'de geleneksel "din ü devlet/mülk ü millet" ayırımı, Batı'daki politik toplum/sivil toplum ayırımına dönüşmeye başladı. Bu, Tursun Bey gibi klasik yazarlarda gördüğümüz siyaset/şeriat kavram çiftinin hâkimiyet alanlarını belirten bir ayırımın modern çağa tatbiki olarak görülebilirdi. Artık devlet, Batı-tarzı yeniliklerin icrâsının makûl-

[22] Hüseyin Vassâf'ın (2006: V/285-86) bildirdiğine göre Oflu Mehmed Emin Efendi, İstanbul'da "Fatih Sofuları" adı verilen cemaatin kurucusu idi. Bu cemaat mensupları fes yerine ince dikişli takke giyerler, beyaz ve gayr-i muntazam sarık sararlar, sakallarını uzatır, bıyıklarını kısa keserler, cübbeleri beyaz ve gayet geniştir, şalvar giyerler. Kırmızı veya siyah yemeni ve siyah mest kullanırlar. Kendilerinden bîgâne olanlarla alışveriş etmezler. Yolda kendilerinden olmayana selam vermezler. Hele fesli, kravatlı, kolalı gömlekli şahısları gördükleri zaman başlarını çevirirlerdi. Namazda olanca kuvvetleriyle ta'dil-i erkâna riâyetle eda-yı salâta düşkün olurlardı. Kendi cemaatleri hâricinden kız almazlar, hizmet-i devlete girmezlerdi. İmâm-ı Rabbânî'ye nisbettârdırlar, İmâm-ı Birgivî'nin *Tarikat-ı Muhammediye*'si onların mürşidiydi. Karşı oldukları en önemli şeylerden biri de tütün içmekti." Aynı zamanda, "19. Asırda Bir Kadızâde: Oflu Hoca Mehmed Emin Efendi ve Yasaklanan Duhan Reddiyesi," Ali Birinci 2001: 258-267, Yücer 2004: 614.

leştirilebileceği otonom ve nötr bir araç, buna karşılık mülk, milletin devletten bağımsız olarak şeriat=sünneti yaşayacağı bir sivil alan olarak görülür oldu. Geleneksel çağda "devlet ve mülk" kelimelerinin ikisi de "ülke" mânâsında kullanılıyordu. Ancak modernleşme sürecinde mânâları daraltılarak politik ve sivil toplum olarak ayrıldılar. Böylece Sultan II. Abdülhamid, "devlet/mülk" ayırımına tekabül eden "ıslâh/ihyâ" formülünü modernleşme sürecine uyarlayarak modernleşme ile birlikte onu dengeleyecek ve kaçınılmaz olarak bir şekilde İslâm'ı ideolojileştirecek bir meşrûlaştırma hareketini elele yürüttü: Devlet=politik toplumda ıslâh, mülk=sivil toplumda ihyâ.

Geleneksel İslâmî terminolojide ıslâh, bid'at denen sünnete aykırı yenilikleri gidermek demekti. Oysa Osmanlı XIX. asrında ıslâh, "düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma" mânâsına gelen klasik misilleme düsturunca, Batı'dan gelen tehdit edici yenilikleri dengeleyecek, *bid'at-ı seyyie* olarak modernleşmeye karşı *bid'at-ı hasene* sayılan yeniliklerin icrâsı mânâsını kazandı (Karpat 2001: 187-88, Deringil 1993: 27). Devlette ıslâh, *Mecelle* projesinde tecessüm eden Cevdet tarafından temsil edilen politik muhafazakâr aktivizmin ürünüydü. Asırlardır *el-Mültekâ* (İbrahim Halebî) gibi eserlerde geleneksel formatıyla uygulanan fıkıh, modernleşen devlette hâkimiyetini sürdürmesi ümidiyle *Mecelle* ile mevzuat kisvesine büründürüldü.

Buna karşılık milletin yaşadığı sivil alanda ihyâ, ehl-i sünnet ve cemaat tabirindeki sünnet ve cemaate vurgu şeklinde iki türlü yapıldı. Burada sünnetin ihyâsı da ilmî ve amelî olarak iki boyutta ele alınabilirdi. Geleneksel olarak ilmihâller, dini sünnet olarak anlatan popüler İslâmî kılavuzlar olarak görülebilirdi. İslâm'a göre din, Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünnetinde mütecessim ve meknûzdur. İmâm-ı Birgivî'nin *Risâle-i Birgivî* adlı ilmihâlinin 1803 yılında matbaada ilk basılan eser olması, bu bakımdan anlamlıdır. Bilahare 1842 yılında *Mızraklı İlmihâl* adıyla bilinen diğer bir klasik ilmihâl *Miftâhu'l-Cenne* basılacaktır. Oflu Mehmed Emin Efendi'nin *Risâle-i Birgivî*'nin izinde giden *Necâtü'l-Mü'minîn: Namazı ve Zekâtı ve Orucu Beyân Hakkında Necâtü'l-Mü'minîn Risâlesidir* adlı ilmihâli de bu sıralarda yayınlanır. Gazâlî'den Nâblusî'ye sünnî İslâm'ın klasiklerinin bu devirde Arapça asılları veya Türkçe tercümeleriyle yayınlanması tesadüf değildi.

Osmanlı reform asrında sivil alanda sünnetin ihyâsının amelî boyutu ise halkı sünnete sarılmaya zorlama olarak kendini gösterir. Modern-

leşmeden dolayı meşrûiyet krizinin başladığı Nizam-ı Cedit devrinden itibaren padişah, bir taraftan muhtemel dinden uzaklaşma ithamlarını önlemek, diğer taraftan İslâm'ın içtimaî kaynaşmayı sağlayan moral gücünden yararlanmak için câmilerde cemaatle kılınmasını, Ramazan orucunun tutulmasını emir, bunlara uymayanlara ceza gibi uygulamalara gidiyordu (Karal 1946: 127; 1988: 198). Bu tür uygulamalar, Sultan Abdülhamid devrinde daha da arttı.

Modernleşme ilerledikçe dindarlıkta normatif/bilişsel, şeriat/tarikat (sünnet) ayırımı belirginleşir ve sünnet vurgusuna dayalı muhafazakârlığın yerini şeriat vurgusuna dayalı gelenekselcilik alır. İdeolojileşme tipolojisinde sekülerizme tepkiden doğan gelenekselciliği ön-İslâmcılık olarak tanımlamıştık. Dahası ön-İslâmcılık ile gelenekselcilik arasında bile nüans gözetilebilirdi. Lafzen İslâmcılık, şeriatçılık olduğundan Yeni Osmanlılar tarafından şeriat talebi, ön-İslâmcılık olarak tanımlanabilirdi. Buna karşılık gelenekselcilik, şeriat ideolojisine değil, şeriatın dayandığı hürriyet idealinin muhafazasına dayandığı için *liberalizm* özel adını almıştı.

Geçmişte "şeriat elden gidiyor" diye kazan kaldıran Bektâşî Yeniçerilerin zâhirî maksatları şeriatın daha iyi icrâsıydı. Ancak Yeni Osmanlıların maksadı, şeriatın daha iyi uygulanması bir tarafa, sadece uygulanması, seküler mevzuatın ithali riskine karşı yürürlükte bırakılmasıydı. Sultan Abdülhamid devrinde bilhassa dış şartların zorlamasıyla hilâfet kurumunun yeni bir önem kazanması ise "yukarıdan İslâmcılık" olarak görülebilirdi. Aynı kökten türeyen "ümmet ve imam" kavramları gereğince daha önce Yavuz Sultan Selim için tabiî bir hedef olarak algılanan "İslâm birliği", şimdi II. Abdülhamid sayesinde "Panislâmizm" şeklinde ideolojik bir görüntü kazanmakta, geleneksel dünyanın "Gâzî"si modern devirde "Halife" olarak sahneye dönmektedir.

B. İdealden İdeolojiye

Modernleşme, ilmî ve amelî boyutlarda dini yenileme ameliyesine yol açar. Tecdidin amelî boyutuna sünneti *ihyâ*, ilmî boyutuna *içtihat* denir; içtihat ise zamanla istinbattan tahkike dönüşür. Tahkik, şeriatın hakikatine varma olarak tanımlanabilir. Şeriat/hakikat münasebeti, modern çağda ideoloji/ideal münasebetine dönüştü; ideolojikleşmeye zorlandığı modern çağda dinin idealleri hikmet-i teşrîiye sayesinde keşf edildi. Aynı coğrafya ve tasavvufî gelenekte (Hindistan Nakşibendîliği) yetişen

Sirhindî ihyânın, Dihlevî hikmet-i teşrîiye disiplini sayesinde tahkikin; bir başka Nakşibendî Nâblusî ikisinin de bayraktarı oldu.

Ağırlıklı olarak Nakşibendî âlimlere ait hikmet-i teşrîiye eserlerinin şeriatın giderek siyasî alandan çekildiği modernleşme sürecinde verilmesi tesadüf değildi. Bu, Müslümanların modernleşme sürecinde kayb ettikleri ve uğruna mücadele edecekleri şeriat idealini tarif cehdine delâlet ediyordu. Modern çağda verilen bu eserler, geleneksel bir perspektiften şeriatın felsefesinin, maksatlarının, ibadetlerin sırlarının işlendiği hikmet-i teşrîiye ile ilgiliydi. Ancak modern dünyada doğan derin meşrûiyet krizini teşhis için şeriatın dünyayı anlamlandırdığı ana-yasasını keşfe ihtiyaç doğdu. Böylece Namık Kemal'in temsil ettiği gelenekselcilik sayesinde hikmet-i teşrîiyenin konu edindiği şeriatın felsefesinden İslâmî dünyagörüşü, şeriatın ideali arayışına geçildi. Bu bakımdan henüz şeriatın hükmen yürürlükte olduğu son emperyal devletler devrine has ön-İslâmcılık=gelenekselcilik ile ulusal devletler çağına has son-İslâmcılığın İslâm tasavvurlarını "ideal ve ideoloji olarak İslâm" şeklinde ayırabiliriz. İdeoloji, ideale dayandığı için dinin ideolojiye dönüştürülmesi, önce idealinin tanımlanmasını gerektiriyordu.

Ziya Gökalp'in karşılık olarak *mefkûre* kelimesini icat ettiği *ideal*, aslında geleneksel dünyada "misalî" ile karşılanan bir kelimedir. Bunun geldiği *misal* kelimesi, örnek, *imtisal* ise "örnek almak" demektir. Batı'da numune-i imtisal alınacak bir peygamber olmadığı *ideal ütopya* mânâsını kazanmıştır. Edep timsali bir peygamber kalmayınca edepler değerlere, değerler ideallere, bu ideallerin gerçekleşeceği ütopyalara dönüşmüştür. İdeal, insanların gerçekleştirmeye çalıştıkları hürriyet gibi üstün değerleri ifade eder. İnsan, ideale erişince kemale kavuşarak kendini gerçekleştirir. İdeal, iradeyi harekete geçirir ve faaliyetlerin doğrultu ve karakterini belirler (Hadfield 1936: 83-85). *İdeal*, *reel* karşısında dikotomik, *ideoloji* karşısında düalistik bir zıddiyet oluşturur. Bu kavram çiftinin ortak "idea" kökünden gelmesi, geleneksel bir irtibatın modern bir tezada dönüştüğünü gösterir. Dünyayı bir bütün olarak tanımlayan dinde bu boyutlar arasındaki irtibat, dinin parçalandığı modern çağda bir kutuplaşmaya dönüşmüştür.

Modern çağda siyaset ve iktisadın iktidar-yönelişli bir karakter alarak ahlaktan, olgunun değerden ayrılmasına bağlı olarak dinin ideal ve ideoloji boyutları da birbirinden ayrılmıştır. Mannheim'ın ideoloji/ütopya ayırımına göre gelecek bir düzeni kurmaya yarayacak ideolojiye

verilen *ütopya* adında ise *ideal* ile ideolojinin irtibatı açığa çıkar. Ön-/son-İslâmcılıklar ayırımına uygulandığında ideal, dinin yumuşak, ideoloji ise sert ideolojileştirilmesini belirtir. Kemal misalinde gelenekselci aydın için ideali gerçekleştirme vesilesi olarak ideoloji değişik işlevler görür. Birincisi, geleneği yetersiz gösteren modernliğin eleştirisi, ikincisi, geleneğin ideali olarak hürriyet kavramının tarifi ve müdafaası, üçüncüsü, bunu yeniden gerçekleştirmeye yarayacak yazılı bir anayasal belgenin gerekçelendirilmesi, dördüncüsü bu yolda halkın aktivizme teşviki.

Kemal gibi ön-İslâmcı Osmanlı aydınları, birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bir bütün, *ideoloji* olarak değil, bu bütünün dayandığı bir *ideal* olarak savunmuşlardır. Birincisi onlar, Max Weber'in değer-akliyeti dediği geleneksel anlayış uyarınca Batı medeniyetini hürriyet idealine dayalı bir meşrûlaştırma, örgütlenme başarısı olarak görüyorlar, ikincisi, son emperyal devletler çağında sarsılsa da hâkimiyeti süren şeriatın da bu ideale dayandığını, dolayısıyla aynı meşrûlaştırma, örgütlenme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini ispatlamak istiyorlardı.

Mısır-merkezli son-İslâmcı aydınlar ise gene tersinden birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bütünün dayandığı bir *ideal* olarak değil, bir bütün, *ideoloji* olarak savunurlar. Birincisi onlar, Batı medeniyetini bir aklîleştirme başarısı olarak görüyorlar, ikincisi, ulusal devletler çağında hâkimiyeti biten şeriatın da bu potansiyeli taşıdığını, aynı aklîleştirme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini ortaya koymak istiyorlardı. Bu arada Mevdûdî gibi İslâmcılar ile Marx gibi seküler devrimcilerin ideolojik tutumları arasında bariz bir farklılık vardı. Pakistan'da Mevdûdî'nin izinde *Islamic Ideology* adlı eseri veren Halife Abdülhakim (1993 [1953]) gibi dini bir ideolojiye dönüştürmeye yönelen İslâmcılar için ideoloji, İslâm demekti. Ancak Marx gibi seküler devrimciler için ideoloji, yeni, ayrı, politik bir din demekti.

C. Hikmetten İdeolojiye

İdealden ideolojiye dönüşümü sürecinde din, "nesnel, teorik ve çoğulcu" hale gelir. Dinin ideolojileştirilmesinin *birinci* merhalesi, dini yaşama ile isteme, amel ile talebin ayrılmasından kaynaklanan dinin nesnelleştirilmesidir ki bunun sloganı "şeriat isteriz"dir. Belagatli vaazlarıyla tanınan Manastırlı İsmail Hakkı, II. Meşrûtiyet devrinde 31 Mart Hareketi'nin "şeriat isteriz" sloganına tepkisini şu sözlerle dile getirmişti: "Behey şaşkın hainler! Şeriat istenir mi, yoksa işlenir mi? Vâzı'-ı şeriat demiş mi bir

yerde: Şeriat isteyin!? Var mı böyle âyet, hadis, hey mel'ûn? Şeriat istenmez, şeriat işlenir" (Aktaran, Kara 1994: 199).

Burada daha ince bir ayırıma göre şeriat=dini *isteme* avama, *savunma* ise havasa nisbet edilebilirdi ki birincisinin militanlığa, ikincisinin ise partizanlığa yol açtığı her iki tavrın da ortak noktası amel kusurudur. XIX. asır İslâm dünyasında hakikat politikasının aracı ideolojiye vücut veren kamusal *ahlak/siyaset* ayrışması, aydınlarda ferdî *ilim/amel* ayrışmasına yol açmıştı. Mesela Namık Kemal'in babasından bile uyarı alacak kadar çok içki içmesi,[23] Midilli mutasarrıflığı sırasında halkın şikayetine sebep olan dinî bayram ve namazlara katılmaması, söz konusu amel kusuruna misal verilebilir. Benzer ithamlar Afgânî ve Abduh için de sıkça dile getirilmiştir.[24] Hele bir âlim olduğu halde Abduh'un namaz ve hac gibi temel dinî vecibeleri ihmali, durumun vahametini gösteriyordu. Bu bakımdan çağımızda olduğu gibi en net "(siyasî) İslâmcı" tanımı belki de "namaz kılmadığı halde İslâmî bir düzeni savunan Müslüman" idi. Zira namaz, dinin direği sayıldığından rahatlıkla *dindar* ile *ideolog* arasındaki ayırım noktası alınabilir.

İslâm'ın ideolojileşme sürecine girdiği bu asırda İslâm'ı yaşamadıkları halde kendilerini onun savunmasına adayan bu aydınlarda Batı'da olduğu gibi bilgi kaygısı, bilgelik kaygısının önüne geçmiş, bunlar, adeta "Bize değil, savunduğumuz şeye bakın" anlayışına kaymışlardı. Dinde amelin gayesi, ahlakî kemaldir. Bu bakımdan "Biz, dini yaşamadan iyi savunabiliriz", hatta, "ahlaklı olabiliriz" demek belki mümkündü ama "yaşatabiliriz" demek imkânsızdı. Zira, "Salâh olmadan ıslâh olmaz" sözünün de belirttiği gibi, "düzelmeden düzeltmek, yaşamadan yaşatmak" mümkün değildi. Dini yaşatmak, hikmet sahibi âlimlerde olduğu ancak "lisân-ı hâl" ile mümkündü. İslâm'da *menkıbeler* denen biyografilerle özellikle dört mezhep imamının ahlakî portrelerinin ayrıntılı tasviri, entelektüel kalitenin temelinde ahlakî kalitenin yattığı gerçeğinden kaynaklanıyordu. Bu yüzden geleneksel dünyada çağımızda geliştirilen bilgi sosyolojisince düşüncelerin, içtimaînin de ötesinde ahlakî arkaplanını keşfe itina gösterilmişti.

İlim ile amelin birleştiği hikmet diline "lisân-ı hâl" denir; "Dolu küpün sesi çıkmaz" atasözünün anlattığı gibi. İlim ile amelin ayrıştığı ideolojileşmeyle ise "lisân-ı kâl, lisân-ı hâlin" yerini alır; "Boş küp öter" atasö-

[23] Bilgegil 1980: 67, 133, Tansel 1967: II: 442; III/XLVI.
[24] Hüseyin 1986: 69-118, Davudoğlu 1997: 138, Hourani 1993: 141.

zünün belirttiği gibi. İlim ile amelin birbirini tam tuttuğu itmi'nan halinde söz kesilir, konuşma ihtiyacı kalmaz. İlim ile amelin birbirini tutmadığı ızdırap halinde ise ızdırap konuşmayla dışa vurur. Çağımızın bilge teologu Max Picard'ın da (1888-1965) (1989) dikkat çektiği gibi konuşma, aslında ahlakî bir arızanın yol açtığı iletişim ihtiyacından kaynaklanır.

Söz, hikmetin kaybından kaynaklanan ızdırap durumunda özün ifadesi sayılabilir. Ancak sözle özün birbirini tutmaması, daha vahim bir ihlâs zaafını gösterir. İdeolojileşme çağında dinî amel kusuru özellikle Afgânî ve Abduh gibi Mısır modernistlerinde görüldüğü gibi, bir tür Machiavellici politika anlayışıyla ahlakın arkaplana itilmesine, "hakikat politikası", "hakikat ekonomisi"ne yol açacaktı. "Numara" (*dissimulation*) veya "hakikat ekonomisi", baskıcı rejimler altında faaliyet gösteren Afgânî ve Abduh gibi aydınların karakteristiği olmuştur (Kedourie 1966: 2, 6). Bu yüzden onların eylemleri ile söylemleri veya farklı zamanlardaki söylemleri arasındaki çelişkilerin arkasındaki gerçek tavırlarının tespiti, dikkatli bir sosyolojik analizi gerektirmektedir.

Dinin ideolojileştirilmesinin *ikinci* merhalesi, dinin nesnelleştirilmesinden kaynaklanan teorikleştirilmesidir. Bu, "tarikata karşı şeriat" anlayışının sonucudur. "Yahudi şeriatı, Hıristiyan şeriatı, İslâm şeriatı" tabirlerinden de anlaşılacağı gibi, dinin özel adı şeriat, şeriatın da özel adı Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'dır. Dinin teorikleştirilmesi, özel adları şeriat ve İslâm'a vurguyla kendini gösterir. İslâm, son hak din olduğu için geleneksel çağda sadece "din" veya "din-i mübîn-i İslâm" gibi deyimler kullanılırdı. Modern çağda ise şeriat ve bilahare İslâm kelimelerine vurgu başladı.

Dinin şeriat/tarikat veya özel adlarıyla hadis/sünnet olarak ayrılan ilim/amel boyutları hatırlandığında bu vurgunun mânâsı daha iyi anlaşılır. İlim amelde, şeriat tarikatta mündemiç olduğundan din, tarikat=sünnet demektir. Modern dünyada "tasavvuf yolu" mânâsında kullanılsa da tarikat, aslında bizzat din mânâsında kullanılan sünnetin umumî ismiydi; "Dinde tutulan yol" olarak tarifinin belirttiği gibi. Dinin ilim/amel boyutlarının ayrışmaya başladığı son emperyal devletler çağında Namık Kemal gibi ön-İslâmcılar, şeriatın dayandığı ana-hak olarak hürriyet idealine, ulusal devletler çağında gelen son-İslâmcılar ise bizzat şeriata vurgu yaptılar.

İlim amelde, şeriat tarikatta mündemiç olduğundan geleneksel Müslüman için İslâm, tarikat=sünnet, dîn-i mübîn-i İslâm şeriat-ı mutahhara, o da sünnet-i seniyye demekti. Ancak modern Müslüman için İslâm şeriat, İslâmcılık şeriatçılık mânâsı kazandı, şeriat ile İslâm kelimeleri tamamen ideolojik-yüklü hale geldi. Klasik devirde Ebu'l-Hasen Âmirî'ye (-381/-992) ait *el-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm* gibi bazı eserler dışında başlığında İslâm geçen bir kitap bulmak mümkün değilken modern devirde "İslâm dini, İslâm'ın ruhu, İslâm dininin ruhu, İslâm'a giriş, İslâm ideolojisi, İslâmî dünyagörüşü, İslâm'ın mânâsı" gibi başlıklar taşıyan sayısız kitap bulmak mümkündü.

Dinin ideolojileştirilmesinin *üçüncü* merhalesi, nesnelleştirilmesi ve teorikleştirilmesinin ardından çoğullaştırılmasıdır. Dinin çoğullaştırılması, etki/tepki diyalektiğince XIX. asırda Batı'nın sekülerizmi insanlığın yeni evrensel dini olarak Hıristiyanlığın yerine geçirme projesine karşı Doğu/İslâm dünyasının benimsediği misilleme siyasasından, tümelleştirme/tikelleştirme mücadelesinden kaynaklanmaktadır: Sekülerizmi tümelleştirme girişimine karşı İslâm'ı tikelleştirdikten sonra yeniden-tümelleştirme mücadelesi. Modern dünyada mutlakmışcasına tekil olarak kullanılan "medeniyet, bilim, ekonomi, felsefe, sosyoloji" gibi terimlerin hepsi, "(Batılı) medeniyet" gibi aslında Batı'ya aittir. Müslüman aydınların hedefi, bunlara tikel alternatif/ler olarak çıkarılan İslâmî medeniyet, bilim, ekonomi... ve sairenin de aynı şekilde bir gün tümel hale gelmesidir.

Dinin ideolojileştirilmesi, kuruluşu sürecinde olduğu gibi bir sentez/analiz diyalektiğine dayanır. Dinin ideolojileştirilmesinin birinci sentetik adımı, önce "İslâm dini" diye bir bütün olarak çoğullaştırılmasıdır. Son gelen hak ve mutlak din olduğu için İslâm, geleneksel çağda sadece "din" veya "din-i mübîn-i İslâm" gibi deyimlerle anlatılırdı. Ancak XIX. asırda İbrahimî denen dinler yanında Budizm gibi pagan dinler de dünya dini konumuna yükseltilince (Masuzawa 2005) İslâm da "İslâm dini" şeklinde çoğul bir ton kazanarak "dinlerden bir din" olarak görülür oldu. Görebildiğimiz kadarıyla Batı'da "İslâm dini" tabirini 1830 tarihli kitabında ilk kez kullanan, Amerikalı teolog George Bush (1830) idi. İslâm dünyasında ise 1942'de Naciye Hamdi Akseki tarafından Türkçeye de çevrilen Mevlânâ Muhammed Ali'nin (1874-1951) *The Religion of Islam* adlı eseri 1936'da çıktı.

Dinin ideolojileştirilmesinin ikinci analitik adımı, parçalara ayrılarak çoğul ve tikel hale getirilmesidir. İslâm dünyası, misilleme mantığınca Batı'nın silahlarını kendisine mâl etmeye yöneldi. Bu silahların başında dinin yerini alan medeniyet gelir. Batılı medeniyete karşı "İslâm medeniyeti"nin çıkarılması, Müslüman aydınların ana davası haline geldi. Ardından medeniyetin gövdesi olarak (Batılı) bilime karşı İslâmî bilimi çıkarma hedefi geldi. Bu arada Platonik *episteme/doxa* ayırımına tekabül eden *şeriat/fıkıh* ayırımına göre bizzat "İslâm düşüncesi"ni oluşturan fıkıh, üç seküler deyime parçalandı: İslâm hukuku, İslâm düşüncesi ve İslâm sosyal bilimi.

Hukukun dinden ayrıldığı seküler Batı mantığını yansıtan bir tabir olarak *İslâm hukuku*, benzer bir gelişmenin sonucunda XX. asır İslâm dünyasında doğdu (Gencer 2015b). Şeriat, beşerî hayatı düzenleyecek hükümler bütünü olarak dinin gövdesini oluşturur. Dolayısıyla şeriatın beşerî tercümesi olarak fıkıh, "akâit, ahlak, ibadetler ve muamelât" denen inanma ve eylemeye dair bütün hükümleri kapsar. Oysa dinin parçalandığı modern dünyada "İslâm hukuku" tabirine ilham veren *hukuk*, namaz gibi ibadetleri dışta bırakan, sadece beşerî münasebetleri kapsayan dar bir mânâya indirgenmiştir.

Hukukun ahlaktan ayrıldığı ideoloji çağında "İslâm hukuku"nu "İslâm ahlakı" tabirinin zuhuru izlemiştir. Arapça *ahlâk* kelimesinin tekili *ḫuluk* ile *ḫalk*'ın harekesiz olarak yazılışı aynıdır. Bu demektir ki din, insanın yaratılışındaki güzelliği davranış güzelliğine dönüştürmek için gelmiştir; ahlakın muhtevası dinlere göre değişmeyeceğine göre "Yahudi, Hıristiyan, İslâm ahlakı"ndan söz edilemez. Değişen, ancak bu ahlakı tecessüm ettirmek için gönderilmiş, Yahudi, Hıristiyan, İslâm şeriatıdır. Bu kısır çoğulculuğun ürünü olarak zamanla "İslâm iktisadı, İslâm edebiyatı..." gibi tabirler ortaya çıkmıştır.

Garp Meselesi

A. Hürriyete Karşı Serbestî Davası

Bir mânâda çalışmamızın kalbini teşkil eden bu bölümde bir taraftan Batılı ve İslâmî, diğer taraftan İslâm içinde Osmanlı ve Mısırlı modernizmler arasında mukayese yoluyla derin bir analiz yapmaya çalışacağım. XIX. asır Müslüman aydınları tarafından İslâm'ın yeniden yorumlanması tarzı, onların Batı medeniyetini tasavvur tarzlarına, bu ise söz konusu

medeniyetin tehdidini algılama tarzlarına, diğer bir tabirle algıladıkları tehdidin türüne, bu da mensup oldukları toplulukların tarihî tecrübeyle geliştirdikleri İslâm yorumlarına, yerli geleneklere göre değişecektir. Bu yüzden İslâm düşüncesindeki süreklilik çizgisinden kopuş noktalarını görmenin en iyi yolu, bu tutumları Osmanlı ile Mısır düşünürlerince temsil edilen "gelenek/modernlik" düalizmince iki ideal tip haline getirerek karşılaştırmaktır. Çağdaş İslâm düşüncesi, bu iki ana ideolojileşme örüntüsü tarafından belirlenmiştir. Bu ayırım, modern-öncesi İslâm dünyasının iki merkezini oluşturan Osmanlı ile Arap ve İran dünyalarını kapsayan Osmanlı-dışı dünyaya tekabül eden "merkez/çevre" şemasına uymaktadır.

İslâm dünyasında *tedeyyün* dediğimiz farklı din yorumları, kolektif ilim ile amelin, toplulukların dinî anlayış ile tarihî tecrübelerinin etkileşimiyle oluşur. Bu bakımdan İslâm tarihine damgasını vuran Araplar, İranlılar ve Türkler gibi ana toplulukların nihaî gayesi, "ilim ve amelde kemal" olarak özetlenebilecek, dini en doğru şekilde anladıktan sonra bu dinî anlayışı tarihe tam yansıtarak *kozmopolis* denen barış idealinin gerçekleşeceği tarihî cenneti bulmaktı. İlahî yasaya dayalı bir imtihan diyalektiğince kurtuluşun öngörüldüğü bu din ve tarih anlayışını mesiyanistik'e karşı *nomisistik* olarak adlandırabiliriz.

İslâm dünyasında kozmopolis hedefi bakımından Araplar ile İranlılar, tohumları daha 'Asr-ı Saadet olarak adlandırılan İslâm'ın ilk devrinde atılan bir trajedi yaşadılar. Araplar, vahyin muhatapları olarak İslâm'ı doğru anlamada önceliğe sahipti. Ancak üçüncü halife Hz. Osman'ın ardından gelen dördüncü halife Hz. Ali zamanında ortaya çıkan hilâfet mücadelesi, İslâm dünyasında ebediyen sürecek bir ayrışmaya yol açtı. Zamanla "ilim beldesinin kapısı" Hz. Ali'ye kendilerini nisbet eden Şî'î İranlılar, sünnî Araplara karşı imamet, yani, İslâm'ı doğru anlama ve yönetme iddiasında bulundular. Ancak gerek vahyin muhatapları ve Mutluluk Asrı'nın tanıkları sünnî Araplar, gerekse de "Muhammedî Nurun varisi, ilim beldesinin kapısı" Hz. Ali'ye kendilerini nisbet eden Şî'î İranlılar, "doğru İslâm anlayışı"nı tarihte gerçekleştirme fırsatını bulamayacaklardı. Böylece ilim ile amel, teori ile pratik, reel ile ideal arasında trajik bir açık ortaya çıkacak ve İranlılar açık, Araplar ise örtük bir mesihçiliğe kayacaklardı.

Araplar, vahyin muhatapları olarak İslâm'ı en doğru anlayanlar olduklarını iddia edebilirlerdi. Ancak geleneksel dünyagörüşüne göre in-

san sahip olduğu ilmi amelle birleştirerek hikmete dönüştürdüğü takdirde bilmediklerini de öğrenir, tersine amele aktarmadığı takdirde bildiğini de kayb ederdi. İdeal/reel ayırımını tanımayan geleneksel dünyagörüşüne göre dünya, din sayesinde sürdürülmek zorundaydı. Buna göre Arapların doğru İslâm bilgisi, ancak tarihî tecrübe ile tahkik edilebilirdi. Oysa Arapların romantik tarih görüşüne göre İslâm, onların uzun süre önce yaptığı şeydi. Modern milliyetçi Arap bilinci, iki tür nostaljiyle şekillendi. Birincisi, özellikle selefilerdeki Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve Hulefâ-yı Râşidin devrini kapsayan *'Asr-ı Saadet* (Mutluluk Çağı), ikincisi, modernist Araplarda görülen, ilk devir (750-847) Abbâsî hilâfetini kapsayan *'Asr-ı Zehebî* (Altın Çağ) idi. Çağdaş Araplar açısından 1258'de Bağdat'ın Moğollara düşmesiyle tarih kontrollerinden çıkmış, asıl İslâm tarihi sona ermişti.

Avrupa'nın en azından iki asır süreyle Doğu Roma'nın fatihi Müslüman Türklerin önünde korkudan titremiş olmaları yahut bu devrin İslâmî inancın en büyük yayılma dalgalarından birine tanık olması, modern Araplar için bir medâr-ı iftihar oluşturmayacaktı. İslâm topluluğu içinde Osmanlılar, Romalılar olarak tarihi yaparken, Araplar Yunanlılar olarak bu başarıyı paylaşmışlardı. Ancak 1258'den sonra Araplar, Altın Çağ nostaljisiyle tarihi askıya alarak artık tarihin aktörleri ve katkı sahipleri olmak yerine varisleri olmuştu (Smith 1977: 164-9). Arap Müslümanları, modern Batı dünyasında olduğu gibi "hakikî İslâm"ın uygulandığı parlak bir geçmiş nostaljisiyle bir gün uygulanacağı ütopyası arasına sıkışarak, "ya dün ya da gelecekte" yaşayarak "bugün"ü ihmal etmiştir. Mısır özelinde Arap dünyası, kendi inisiyatifleriyle mütemayiz altın devrin kapanışı olarak algıladıkları XIII. asırdan sonra tarihî eylem duygusundan koparak tedricen, soyut, romantik bir İslâm anlayışına kaymıştır. Oysa "doğru İslâm", Osmanlıların yaptığı gibi ancak kesintisiz bir tecrübeyle, tarihe katılarak ve bugünü yaşayarak bulunabilirdi.

İslâm'ı daha iyi anladıkları iddiasındaki Araplar ile İranlılara karşılık tarihî olarak İslâm'ın bayraktarlığı sonradan gelen Türklere nasip oldu. İki topluluğun aksine Türklerin evrensel barış uğruna tarihî eylem azmi, İslâm'ı daha iyi anlama azmini getirdi; Kânûnî devri Şeyhülislâmı Ebus-Suud'un yazdığı Arapça tefsiriyle İslâm dünyasında *Hatîbü'l-Müfessirîn* lakabını kazanması, bu azmin gerçekleştiğini göstermeye yeterdi. Osmanlıların dinamik anlayışına göre İslâm, her hâlükârda beşerî tecrübeye yön vermek için gelmişti. Dinamik din yorumuyla İslâm tarihinin

aktörü olan Osmanlı'nın Arap dünyasının çevresel konuma düşmesine göz yumması jeopolitik sebeplerden kaynaklandı.

Osmanlı egemenliğindeki İslâm dünyasında Sünnî Arapların temsilcisi olarak Mısır ve Şî'î dünyanın temsilcisi olarak İran öne çıktı. Eski Dünyada Uzak Doğu'nun Çin ve Japon, Yakın Doğu'nun da Hint ve İran olmak üzere dört büyük medeniyeti vardı. Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi beşerî dinlere dayanan Çin, Japon ve Hint medeniyetleri, diğer dünya ile dinî olmaktan çok sosyo-kültürel ilişki kurmuştu. Ancak Uzak ile Yakın Doğu arasındaki ve Mezopotamya'ya yakın stratejik konumundan dolayı İran, Eski Dünyada beşerî ve semavî dinlerin etkileşiminde kilit rolü oynayan ülke oldu. Belki de dünyada teodise problemi ve buna bağlı mesihçi vizyonun ana kaynağı olan Zerdüştlük gibi kültler sayesinde İran, görünüşte paradoksal bir şekilde üç dinin de hem heterodoks, hem de tepkisel olarak ortodoks versiyonlarının şekillenmesinde ana etki kaynağı oldu.

İran kültür havzası, İslâm'ın Şî'î ve Sünnî yorumunun oluşmasında da başlıca rol oynadı. İslâm'ın erken devrindeki hilâfet mücadelesinden doğan ve daha sonra Abbâsîler ile başlayan emperyal siyaset devrinde ortaya çıkan sosyal tabakalaşma ve iktidar ilişkilerinin doğurduğu *teodise* problemi, Şî'îliğin zuhuruna yol açtı. Bunun üzerine İranlı Şî'îler tarihi askıya almaya yöneldi. Şî'î dünya ancak Safevîler (1500-1722) devrinde tarihe katılma fırsatı bulmuştu. Ancak ulemânın yönetime sürekli muhalefetinden kaynaklanan müzmin meşrûiyet krizleri, mesihçiliği aşacak dinamik bir İslâm yorumunun geliştirilmesini önledi. Eşzamanlı olarak Batı medeniyetinin yükselişe geçtiği ve Osmanlı'nın İslâm dünyasının liderliğini üstlendiği 1500'de başlayan erken modern devirde, medeniyetler-arası güç dengesinin tedricî değişmesine paralel olarak İslâm dünyası içindeki hesaplaşma da dondurulduğu.

Ancak XIX. asırda Batılı tehdidin yol açtığı hürriyet sorunu, İslâm dünyası içindeki temel din yorumlarının ayrışmasını sağlayacak bir turnusol kâğıdı işlevi gördü. Doğu'da veya Batı'da Zerdüştlükten postmodernizme bütün modernistik hareketlerin arkasında *teodise* problemi yatar: Mutlak adalet ve kudret sahibi bir Tanrının egemenliği altındaki dünyada görülen şer olgusu nasıl açıklanacak, "kula kulluk" nasıl önlenecek? Batı'da Rönesans ve Reformasyon devirlerinden itibaren dışarıdan ve içeriden iki tehdide karşı özgürlük arayışı başlamıştı. Çağımızda yapılan araştırmalar, Avrupa'da sekülerleşmenin, içeriden Katolik Kili-

se'nin tahakkümüne direnişin yol açtığı Din Savaşları yanında, dışarıdan Osmanlı tehdidiyle[25] başladığını tespit etmişlerdir. Özellikle Ihalainen'in (2005) çalışması, Avrupa'da dinin sivilleşmesiyle mütemayiz sekülerleşmenin XVIII. asırda belirginleştiğini göstermiştir. Bu süreçte siyaset, hem iktidar, hem hürriyet arayışının temel aracı haline geldi. Fransız Devrimi ile zirvesine çıkan dünyanın siyaset yoluyla değiştirilebileceği inancının temelinde insanın insana tahakkümünün önlendiği "özgür bir dünya" özlemi yatıyordu.

Bu, İslâm dünyasında olmadı. Gazâlî başta olmak üzere İslâm âlimleri, hiyerarşik tevhid, nomo-sentrisizm, karizmatik ümmet ve araçsal siyaset anlayışıyla İslâm'da teodise problemini ustalıkla hallettiler. Bu şekilde İslâm'da iktidar ilişkilerinin Batı'da olduğu gibi Kilise ve Devlet gibi kurumsallaşmasına ve dolayısıyla radikal bir modernleşme ve ideolojileşmeye izin verilmemişti. Bu yüzden F. Rosenthal'in (1960) çalışmasının da gösterdiği üzere Batı'daki gibi bir hürriyet arayışının gerekçesi yoktu. Şu halde Batı'daki durumdan farklı olarak, –Sünnî– İslâm'da özgürlük arayışına yol açacak dâhilî değil, sadece hâricî Batılı tehdit vardı.

Bu hâricî Batılı tehdit ise tabiatıyla öncelikle yaşadıkları İslâm toplumunda sosyal veya mezhebî bir marjinallik hisseden Müslüman aydınlar tarafından hissedilecekti. Mesela Cemâleddîn Afgânî'de İran toplumunda bir Türk (Keddie 1972: 11) ve İslâm toplumunda bir Şî'î olarak çifte marjinallik bilinci, XIX. asırda Batılı tehdidi algılamasında bir *sensör* işlevi gördü. XIX. asır İslâm dünyasında Afgânî ile birlikte Batılı tehdidi ilk fark eden diğer bir Müslüman aydının, gene mazlûmiyet hissiyle mütemayiz Şî'î politik kültürüyle yetişen Bektâşî bir Osmanlı aydını, Namık Kemal[26] olması tesadüf değildi.

Diğer taraftan Mısırlı Muhammed Abduh'un temsil ettiği sünnî Arap dünyası da Cemâleddîn Afgânî'nin temsil ettiği Şî'î dünya ile aynı paralele düştü. Araplar ve İranlılar, 1258 sonrası yaşadıkları tarihî çekil-

[25] Fisher-Galati 1959, Unghváry 1989, ayrıca Ihalainen 2005, Kortepeter 1972, Iyigun 2006, Salvatore 2005.

[26] İnanç bakımından Şî'î olmadığını vurgulasa da Bektâşî bir aileden gelen Namık Kemal'in adalet ve hürriyet mücadelesi, Kerbelâ imgesiyle karakterize Şî'î veya *ehl-i beyt* politik kültüründen mülhemdir. O, Süleyman Hüsnü Paşa'ya yazdığı mektuplarda "Hâşâ Şî'î değiliz; fakat hürriyet hürmetine, İmâm'ın nâmı anıldıkça ağlarız" der. Kendisini "hürriyet şehitlerinden" olarak tanımlayan Kemal, Avrupa'da bulunduğu sırada "Biz Kerbelâ-yı gamda şehîdân-ı gurbetiz" dediği bir şiir yazdığını söyler (Tansel 1967: II/348, 355).

me sonucu giderek ortak, idealistik bir İslâm yorumunda buluşmuş, bu buluşma, tarihin hızlandığı XIX. asırda bir Şî'î, Afgânî ile bir Sünnî Arap, Abduh'u kader birliğine sevk etmişti. Hem dâhilî, hem hâricî tehdit hisseden Afgânî için Batı medeniyetine karşı mücadelenin arkasında yatan ana kaygı, *serbestî=özgürlük* idi. Kemal'den farklı olarak Abduh, Afgânî ile hem dâhilî, hem hâricî tehdit hissiyle bilenen *serbestî* kaygısını paylaştı. Batı'da Hakk'a karşı *hürriyet* arayışı, Halk'a, kula kulluk tehlikesini doğurunca Hakk'a karşı *hürriyet* mücadelesinin yerini Halk'a karşı *serbestî* mücadelesi almıştı. 1 Temmuz 1798'de Fransız askerlerinin İskenderiye'ye çıkarak dağıttığı Arapça bildiride Napoléon, adeta Mesih gibi Mısır halkını asırlardır süren Memlukların zulmünden kurtarmak üzere geldiğini bildiriyordu. Oysa daha sonra esas bu kurtarıcının arkasındaki dünyanın hürriyetlerini tehdit ettiği ortaya çıkacaktı.

Kendilerini zaten asırlardır Memlukların dolaylı işgali altında gören Mısırlıların[27] 1798'de şoktan dolayı etkisi tam fark edilmeyen kısa süreli Fransız işgalinin ardından yabancı bir derebeyi tarafından tepeden inme, radikal bir modernleştirmeye tâbi' tutulması, ardından 1882'de İngilizlerin tam işgaline uğraması, Abduh gibi aydınlarda özgürlük kaygısını zirveye çıkardı. O, Batı'nın gelişini Mısır ve İslâm halkının asırlardır çektiği esaretin zirvesi olarak gördü. *Modernizm* dediğimiz yeni bir dünya tasavvuru, "hürriyet/esaret" diyalektiğine dayanır; dinî kimliğin önleyemediği tutsaklıkla karakterize bir geçmiş tasavvuru, yeni bir kimlikle sağlanacak özgür bir gelecek fikrine yol açar. Afgânî ve Abduh'un özgür bir gelecek tasavvuruyla tarihlerini "serbestî mücadelesi" açısından yeniden kurması, İslâm'a bakışı kökten etkileyecekti.

Ortak bir marjinallik hissi sayesinde Batılı tehdidi algılamadaki bu önceliklerine karşılık Osmanlı, İran ve Mısır'dan üç aydın, Kemal, Afgânî ve Abduh'un bu tehdidi algılama ve ona mukâbele tarzları büyük ölçüde değişti. Bu değişiklik ise dayandıkları kolektif tedeyyünlerin farklılığından kaynaklanıyordu. Erken modern dünyada İslâm dünyası, "tarihi yapan" (Osmanlı) ile "seyr eden" (İran ve Arap dünyası) olarak

[27] Muhammed Abduh (1980: II/318), otobiyografisinde, derin bir mahrumiyet duygusuyla, iki bin yıldır kendileri gibi beşer olan hükümdarlar karşısında haklarından habersiz olan Mısır halkını uyandırmaya çalıştığını belirtir (Ayrıca, Hourani 1993:141, 157). Namık Kemal'de de benzer şekilde "mazlum bir halkın" sözcülüğü misyonunu buluruz. Ancak klasik dönem Osmanlı yönetiminin meşrûiyetini ve tebaanın sahip olduğu hakları defalarca vurgulayan Kemal, bu adalet mücadelesini Tanzimat dönemi bürokratik despotizmine karşı vermiştir.

adeta kutuplaşmıştı. Burada özellikle aslen ortak bir –Şî'î– politik kültüre dayandıkları halde veri aldıkları İslâm yorumlarının farklılığından dolayı Kemal ile Afgânî gibi aydınların Batılı tehdide verdikleri karşılıkların nasıl anlamlı olarak değiştiğini görmek ilginçti.

Afgânî, geleneksel dinî üst-kimlik "Müslüman" yerine, "Garplı" adlı ortak "öteki"ye karşı kurulacak yeni medeniyetsel üst-kimlik "Şarklı" ile geleneksel, karşılıklı Sünnî ve Şî'î ötekileştirmeleri ve böylece İran toplumunda bir Türk ve İslâm toplumunda bir Şî'î olarak çifte marjinalliğini aşmayı hedefledi. Bu doğrultuda Marx gibi dini, bu yeni medeniyetsel üst kimliği kuracak ideolojiye dönüştürmeyi tasarladı. Namık Kemal ise yaşadığı Osmanlı toplumunda *sosyal* değil, ancak *mezhebî* bir marjinallik hissedebilirdi.

Kemal, Afgânî'den farklı olarak Osmanlı üdebâsından idi. Aileden Şî'î politik kültürü aldığı halde üdebâ ile ulemâyı buluşturan tekke gibi ortak mekânlarda Sünnî dünyagörüşünü de özümsemişti. Bu yüzden o, yetiştiği Şî'î politik kültür sayesinde Afgânî ile birlikte Batılı modernliğin tehdidini ilk algıladığı halde Afgânî'nin tam aksine mezhebî marjinalliğini geleneksel Sünnî kimliğini tahkim yoluyla aşarak Batı medeniyetine karşılık verdi. Daha büyük bir zulüm potansiyeli taşıyan hâricî Batılı tehdit, Kemal'in Osmanlı'nın sünnî İslâm'a dayalı tarihî adalet davasını takdir ederek din-içi mazlûmiyet hissinden kaynaklanan mezhebî asabiyesini aşmasını sağlamıştı.

Batılı tehdidi *kültürel* bakımdan algılayan onun gibi Osmanlı aydınları için dava, *serbestîden* ziyade *hürriyet* davası idi; Batı, adaleti de içeren hürriyet gibi aşkın değerlerce yönlendirilen kolektif tarihî yolculuğu sekteye uğratmıştı. Nihaî olarak sünnî kimliğin tahkiminde buluştukları halde Ali Suavi'nin Namık Kemal ile ihtilâfı, mezhebî yerine sosyal marjinallik hissinden kaynaklanıyordu. Suavi'nin fundamentalizme benzer açık halkçılığının arkasında sosyal arkaplanından kaynaklanan İslâm'ın eşitlikçi özüne dayalı bir birlik özlemi yatıyordu. Ancak dinamik ortak bir kolektif tedeyyüne dayandıkları içindir ki ayrı mezhebî ve sosyal marjinallikleri, Kemal ve Suavi'yi Batılı tehdit çağında geleneksel Sünnî kimliği tahkime sevk etti. Diğer taraftan Afgânî'de her iki marjinalliğin birleşmesine karşılık dinamik bir tedeyyünün yokluğu, onu, Batı karşısında *özgürlük* davasına ve bu uğurda geleneksel hem Sünnî, hem Şî'î, yani bütün olarak İslâmî kimlik yerine yeni bir medeniyetsel üst-kimlik ve ideoloji arayışına sevk etti.

Kısaca, dinî alt-kimliğin mensupları olarak Batılı tehdit karşısında hissettikleri üst-kimlik ihtiyacı, dayandıkları kolektif tedeyyünlerin farklılığından dolayı Kemal'i yeniden Sünnî denen dinî üst-kimlikte buluşmaya yönelik *gelenekselciliğe*, Afgânî'yi ise tam aksine yeni medeniyetsel bir üst-kimlik icadına yönelik *modernciliğe* sevk etti. Daha derinden bakıldığında bir Osmanlı aydını olarak Kemal'in "adalet/zulüm" düalistik söylemine dayalı geleneksel Şî'î politik kültürü sürdürdüğü söylenebilirdi. Bu kültüre göre *şer* problemi, *zulüm*den kaynaklanıyordu. Oysa Afgânî'nin derinden etkilendiği modern dünyada *şer* problemi, "serbestî/esaret" mücadelesine dönüşmüştü. Namık Kemal gibi gelenekselci aydınlar için adalet, "ana-hak" olarak *hürriyetin* türevinden ibaret iken Afgânî için serbestî, *esaretin* zıddı bir ideali simgeliyordu.

B. Meşrûiyet ve Akliyet

Batı tehdidinden sonra şimdi Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin Batı medeniyetini tasavvur tarzlarının layıkıyla karşılaştırılması için öncelikle *meşrûiyet* ile *akliyet* kavramlarını tanımlamaya ihtiyaç vardır. Max Weber'in Batılı modernliği karakterize ettiği *akliyet* (*rationality*) kavramı, Batı'da dünyanın büyüsünün bozulmasıyla ortaya çıkan meşrûiyet krizini telafi arayışından doğdu; ancak meşrûiyetin kayb olduğu modern dünyada akliyetin mânâsı da bulandı. Kalberg (1980), "pratik, teorik, özsel ve şeklî" olmak üzere Weber'in çalışmalarında geliştirdiği dört *akliyet* tipini ayırt eder. Bizim burada ele alacağımız, aslında *meşrûiyet* ile *akliyet* düalizmine tekabül eden son iki akliyet tipidir.

Beşerî amellerin anlamlandırılması tarzıyla ilgili *meşrûiyet/akliyet* ayırımı, "amaçlar/araçlar (*ends/means*)" münasebetine göre en iyi anlaşılabilir. Weber'in *değer-akliyeti* (*wertrationalität*) dediği, geleneksel dünyayı karakterize eden *özsel akliyet* (*substantive rationality*), eylemlerin değerlere, "araçların amaçlara uygunluğu" mânâsına gelir. Buna göre insan toplulukları, güzellik, hürriyet ve adalet gibi ana değerlere dayalı dünyagörüşleri doğrultusunda problem-çözmek suretiyle sosyal düzen kurarlar. Weber'e göre Batılı modernliği karakterize eden *amaç-akliyeti* (*zweckrationalität*), yaygın kullanımıyla *araçsal akliyet* (*instrumental rationality*) ise tam tersine "amaçların araçlara uygunluğu" mânâsına gelmektedir. Akliyet, özünde, insanların verili amaçları için gerekli araçları kullanmasını öngörür. Böylece haddizatında amaç haline gelen prosedürlerin izlenmesi öncelik kazanır.

Ancak yakından bakıldığında Weber'in Batılı modernlik için geliştirdiği bu *akliyet* tipolojisinin açıklayıcı kadar karışık, hatta yanıltıcı olduğu görülecektir. Onun asıl amacı, eskiyle mukayese yoluyla modern dünyada sosyal eylemlerin anlamlandırılması tarzını tespitti; fakat geleneksel ve modern eylemleri anlamlandırma tarzlarının her ikisini de modern *akliyet* kavramıyla tanımlayarak karşılaştırması tabiatıyla karışıklığa yol açmıştır. Meşrûiyet, "beşerî pratiğin, metafiziksel karakterinden dolayı ve tecrübî araştırmanın ötesinde kalan, din tarafından getirilen değer ve hükümler manzumesine uygunluğu" mânâsına gelmektedir. Şu halde onun *değer-akliyeti* dediği şey, aslında *meşrûiyet*, *araç-akliyeti* ise *atlı süvari* türünden fazlalıklı bir ifade olarak münhasıran *akliyet* mânâsına gelmekte, bu durumda *değer-akliyeti/amaç-akliyeti* ayırımı aslında *meşrûiyet/akliyet* ayırımına tekabül etmektedir. İlginçtir ki bu kritik nokta, çağımızdaki Weber araştırmacılarının da dikkatinden kaçmış görünmektedir. Bu yüzden biz de çalışma boyunca *değer-akliyeti* ve *amaç-akliyeti* yerine doğrudan *meşrûiyet* ve *akliyet* kavramlarını kullanacağız.

Aslında derinden bakıldığında Weber'in yanıltıcı gibi görünen bu *akliyet* ayırımı, Avrupa'da Hıristiyanlık-içi bölünmeye tekabül eden farklı dünyagörüşlerinin stratejik bir ifadesi olarak alınabilirdi. Ruggiero'nun da (1959: 15) işaret ettiği gibi, Protestanlığın, özellikle Calvinci kolundan doğan liberalizmin amacı, irade ve karakter terbiyesi yoluyla daha güzel bir dünya kurmaktı. Calvin'in XVII. asırdaki Püriten halefi Richard Baxter'ın (1615-91) *zühd* kavramına getirdiği yeni yorum, aslında iradenin değerleri belirleyiciliğini öngören bu Protestan anlayışın eseriydi.

Diğer taraftan başta Katolik ve Cizvit Descartes da rasyonalizm ile insan aklının kılavuzluğunda sağlam bir dünya düzeni tasarlamıştı; ancak beklentinin aksine sonuçta *rasyonalizm*, *rasyonalite* derekesine düştü ve insan aklı, yön vermek yerine artık kontrolünden çıkan "gerçek" pratikleri "doğru" olarak onaylamak zorunda kaldı. *Rasyonalite* şu halde, zaten kılık değiştirmiş bir Katolisizm= evrenselcilik mânâsına gelen *rasyonalizmin* yozlaşmış bir versiyonu idi. Protestan Alman düşüncesi, seküler Katolisizm olarak *rasyonalizme* karşı çıkardığı *romantisizm* uyarınca *medeniyete* karşı doğrudan *kültür* kavramını çıkardığı gibi ikisini *ilerleme* kavramıyla uzlaştırmış, keza, *akliyete* karşı *meşrûiyeti* çıkardığı gibi, ince bir stratejiyle aynı zamanda bunu *değer-akliyeti* kavramıyla ifade yoluna gitmiştir. Weber, diğer taraftan *Çin Dini*, *Hint Dini* incelemelerinde

olduğu gibi, Batı dışı belli başlı toplulukları *medeniyet* yerine *din* kavramıyla tanımlamıştır.

Nitekim Avrupa'da ilk kez bir başka Protestan filozof John Locke 1695'te yayınladığı *The Reasonableness of Christianity* adlı eserinde *makûl* bir dini savundu; çünkü Hıristiyanlığın makûliyet krizi, meşrûiyet krizi mânâsına geliyordu. *Meşrû* (*legitimate*), ilim ile amelin birleştiği *hikmet* (*reason*) kavramına göre normatif ile bilişselin birleştiği *makûl* (*reasonable*) mânâsına geliyordu;[28] oysa aklî (*rational*), sadece bilişseli ifade ediyordu. Hıristiyan Avrupa'da olduğu gibi derin bir meşrûiyet=*makûliyet* krizinin *akliyetin* hâkimiyetine yol açması mukadderdi. Hıristiyanlığın normatif yapısının çözülmesi sonucu büyüsünü kayb eden bir dünyada artık insanlara yön verecek bağlayıcı değerler yerine sadece rutin beşerî ihtiyaçların karşılanması gibi amaçları gerçekleştirecek araçsal değerlerin aklî tayinine imkân kalmıştır.

Meşrûiyet/akliyet ayırımı, en net *ilim/amel*, *din/dünya* ilişkisi bakımından kavranabilir. Arapçada aynı kökten türeyen bu kelime çiftlerinin birincileri kurtuluşa yönelik beşerî tecrübenin kaynakları, ikincileri ise hedefleridir; *ilim*, amel, *din*, dünya için gelmiştir. Oysa Derrida'nın *logosentrisizm* kavramıyla eleştirdiği Hıristiyan mesiyanistik zihniyetin Tanrı'ya bağlı mutlak bilgi kaynağına, *theo+logos*'a vurgusu, *ilim* ile *din*'in, hedefleri *amel* ile *dünya*'dan koparak *tedeyyün*e dönüşmekten, dünyayı anlamlandırmaktan aciz kalmasına yol açmıştı. Hıristiyanlığın kurucusu Paul, Hıristiyanlığı evrensel bir din haline getirmek üzere Yahudi ırkına has sayılan şeriatı tasfiye ederek bir "altın kural" ahlakına indirgemiş, böylece iskeletini oluşturan hukuktan soyutlanmış din, realiteye karşılık vermekte aciz kalarak vahim bir meşrûiyet krizine düşmüştü (Robertson 1970: 94).

Bu durumda nomisistik zihniyet, *dünya* ile *amel*'e öncelik verir, çünkü hedef, insanı dünyada kurtuluşa götürecek ameldir. Baxter'ın *zühd* kavramını aktif yorumlaması, Kant'ın amelî hikmete (*practical reason*), Hume ve Comte gibi pozitivistlerin olgulara, Peirce gibi pragmatistlerin eyleme, Marx'ın praksise, kurtuluş teologlarının ortodoksiye karşılık ortopraksiye öncelik vermesi, hep teolojik spekülasyonlara boğularak dünyayı ihmal eden Hıristiyanlığa tepki olarak her hâlükârda beşerî realiteyi

[28] Hemming 2000. Modern araştırmacılar tarafından *aklî* ile *makûl* arasındaki fark kavranamadığı içindir ki Locke'un bu eserindeki temel tezleri paradoksal olarak görülmüştür (Fraser 1896, Pearson 1978).

sürdürme kaygısından kaynaklanmıştır. Bu, dünyaya vurgu, modernizmi karakterize eden bir "yeni dünya" özlemine yol açar, "yeni dünya" ise "yeni din" ile kurulacaktır.

Kant'ın *otonomi* kavramıyla anlattığı Batılı insanın "kendi yolunu bulma" gayreti yeni bir makûliyetin keşfine yetmediği takdirde kaçınılmaz olarak akliyete dayanacaktır bu yeni din. Batı'da sekülerleşme sürecinin zirveye çıktığı XIX. asırda İngiliz edebiyatçı Matthew Arnold (*Culture and Anarchy*) ve daha sonra Thomas S. Eliot, kültüre dönüştürülerek Hıristiyanlığın ahlakî özünün korunması gerektiğini savunmuştu ki *kültür* kelimesi *kült*'ten geliyordu. Batı'da orijinal *din*, önce *theology*, sonra *religion*, sonra *ideology* ve en son Katolik dünyada *civilisation*, Protestan dünyada *cultur*'a dönüşerek kutsal ve normatif aslını ve böylece meşrûlaştırma imkânını tamamıyla kayb etmişti.

Bunun içindir ki Weber, Batılı modernliği karakterize ettiği *akliyet* kavramını, sanıldığı gibi olumlu değerlendirici tarzda değil, meşrûiyet krizini telafinin bir yolu olarak nötral mânâda kullanmıştır (Freund 1969: 145). Onun nezdinde *akliyet*, Batı medeniyetinin sadece şeklî bir başarısı mânâsına gelmektedir; bu kavramla Weber modernliği bir *modus vivendi*, yani "bir hayat tarzı, geçici bir denge durumu" olarak tasvir etmiştir, denebilir. O, *rasyonalizasyon* kavramıyla Batı'da modern pratiklerin nasıl "akla uygun" hale getirildiğini gösterirken, diğer taraftan, adaletin aracı olarak (tabiî) hukukun şeklîleşmesi, mevzuata dönüşmesiyle *meşrûiyet*in yerini *yasallık* kavramının aldığını göstermiştir. Büyüsü bozulan modern dünyada artık meşrûiyet imkânından ümidini kesen Weber, J. Habermas'ın (Carleheden 2001: 89) eleştirdiği gibi, Nietzsche-vârî bir ahlakî izafiyet anlayışını benimsemek zorunda kalmıştır.

Akılcılığın amacı, bilim ve teknik sayesinde fiziksel kadar sosyal dünyanın da denetim altına alınmasıdır ki bu, aynı zamanda bizzat insanın da bürokrasi gibi anonim öznelerin tahakkümü altına girmesi sonucunu doğuracaktır. *Akliyet*in karakteristiği, bilim ve teknolojinin ürünü evrensel olarak uygulanabilir yasa, kural ve yönetmelikler sayesinde "amaçların araç ve sonuçlarının ince hesabı"dır. Bu düzen, ekonomik ve politik alanın sofistike bilimsel ve teknolojik araçlarla düzenlendiği bir *teknokrasidir*. Teknokratik toplum, hayatı incelikli hesaplarla tanzim eden bürokratik mekanizma sayesinde insanların total bir gözetim altına sokulduğu bir "demir kafes"e dönüşmüştür, Weber'in benzetmesiyle. Basit bir

ifadeyle *meşrûiyet*, insanların "inandıkları gibi yaşaması", *akliyet* ise "yaşadıkları gibi inanmak zorunda kalması" olarak tanımlanabilir.

Bacon ile başlayan, bilim ve teknolojiyle kurulacak, kendi kendine işleyen bir dünya özlemi, sonuçta insanlığın nihaî değerlere göre hayatını düzenleme imkânını yok etmiştir. Kutsalın kaybıyla büyüsü bozulan modern dünyada varoluşsal yolculuğuna mânâ verecek ulvî gayeleri kayb eden insanlar sonuçta akliyete teslim olarak maddî araçların biçimlendirdiği bir *demir kafes*'e hapsolmuş, amaçlar araçlara, idealler gerçeklere, nitelik niceliğe, öz şekle kurban gitmiştir. Gerek Weber, gerekse izleyen birçok Batılı düşünür, niceliğin tahakkümü altına giren medeniyetlerinin yaşadığı çıkmazın karamsarlığı içindedirler. Batılı felsefe ve medeniyet tarihi konusundaki kaynak çalışmalarıyla tanınan Will Durant'ın (1953: XII) 1929'daki sözlerinin yansıttığı gibi: "Bugün kültürümüz yüzeysel ve bilgimiz tehlikeli, çünkü biz mekanizmalarda zengin ve amaçlarda fakiriz." Ulvî gaye ve değerlerin kılavuzluğundan mahrum nicel olarak devâsâ Batılı bilginin, atom bombalarına dönüşmesi mukadderdi.

Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin Batı medeniyetini tanımlama tarzlarını karşılaştırmak için *meşrûiyet/akliyet* kavramlarını aydınlattıktan sonra bizzat *medeniyet* kavramını nasıl algıladıklarına bakmakta fayda vardır. Çünkü bizzat *medeniyet* kavramına bakışları, onların Batı medeniyetini *meşrûiyet* ile mi, *akliyet* ile mi karakterize ettiklerine de delâlet eder. Batı'ya nisbetle *deskriptif* bir mânâya sahip olan *medeniyet*, XIX. asırda mutlak olarak kullanıldığında artık *normatif* bir mânâ ifade eder olmuştu. Tasvirî mânâda medeniyetin algılaması, tabiatıyla normatif mânâda medeniyet tasavvuru tarafından belirlenecekti.

Geleneksel dünyada kimlikler, "Müslüman/kâfir" gibi kesin bir inanç ayırımına dayanıyor, Müslüman ve Hıristiyan dünyalar kendi dinlerini evrensel olarak yaymaya çalışıyordu. İslâm dünyası da uzun süre Batı'yı bu inanç ayırımı açısından kâfir Frenkler olarak görerek Hıristiyanlığın inanç rengini taşıyan her şeyi reddetti. İslâm dünyası, Batı'da sekülerleşme sürecinin kritik aşamalarını teşkil eden XV. asırda Rönesans, XVI. asırda Reformasyon, XVII. asırda Bilim, XVIII. asırda Aydınlanma hareketlerine temelde Hıristiyanlığa karşı önyargıdan dolayı kayıtsız kalmıştı. Ancak bu dönüşümün zirveye çıktığı XIX. asır İdeoloji çağında durum değişti. Batı, artık tamamıyla dönüştürerek seküler-evrensel kılığa soktuğu dinini Doğu'ya dayatabilecek güce erişmişti. Napoléon, Mı-

sır'a hem medeniyet, hem de bunun dayandığı ideolojiyi yaymak için gelmişti.

Tabiatıyla önce somut olduğu için, kısaca "Batılı hayat tarzı" diyebileceğimiz Batı medeniyeti Doğululara cazip geldi. Napoléon, Mısır'a bu medeniyetten ancak bir nebze getirmiş, daha sonra bundan etkilenen Müslüman aydınlar bizzat yerinde bu "medeniyetin nimetleri"ni müşahede etmeye başlamışlardı. Osmanlı dünyasına *civilisation*, Frankofon Tanzimat Paşası Mustafa Reşîd'in Paris'ten gönderdiği resmî yazılarıyla geçmiştir. Paşa, tabiatıyla Türkçe karşılığını bulamadığı bu modern kelimeyi dilimize *terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât* gibi hem geleneksel, hem de modern mânâlarını bir arada kullanarak aktarır. Daha sonra da bu dilimize *medeniyet* olarak yerleşir. Hâlbuki bu, kavramın orijinali *civility*'nin karşılığıdır; *civilisation*'un esas kelime karşılığı *temeddün*'dür. Nitekim Cevdet Paşa, bu iki kelimeyi de kullanır (Göçek 1996: 117-137).

Medeniyet kavramının Avrupa'da giderek artan tedavülüyle entelektüel söyleme hâkimiyeti (Boer 2005), modern dünyanın tam doğuşunu haber verdi. Katolik Batı, aslında tarihteki medeniyetler gibi tarihî, *deskriptif* mânâ taşıyan medeniyetine gücüyle *normatif* bir mânâ kazandırmış, medeniyet "olgu"sunu "ideal"e dönüştürmüş, geleneksel "hak/batıl din" ayırımının yerine "Batı/Doğu medeniyeti" ayırımını geçirmişti. Medeniyet, böylece Batı-dışı toplumlar için bir standart, norm ve ideal haline gelmişti. Tek başına, artikelle kullanıldığında "din" ile "hak din" kasd edildiği gibi, aslında Batı ürünü, tikel "medeniyet" ile de "hak, evrensel medeniyet" kasd edilir hale gelmişti. Ya medeniyetten yana veya karşısında olmak dışında nötralite gibi üçüncü bir alternatif yoktu hâkim imaja göre. Nitekim seküler Yeni Osmanlı aydını Şinasî'nin Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşîd Paşa'yı "medeniyet peygamberi" olarak görmesi, medeniyeti, insanlığın yeni, evrensel, seküler dini olarak algıladığını açıkça gösterir.[29]

Katolik evrenselciliği sekülerleştiren Fransız Aydınlanma filozofları tarafından medeniyet, geniş mânâda hem bir inanış, hem de yaşayış

[29] Şinasî (2005: 7-17), adeta Hz. Peygamber için yazılan naatlara nazire yaparcasına Reşîd Paşa'ya yazdığı kasidelerde, onu "fahr-ı cihân-ı medeniyet, medeniyet rasûlü", ahdini, "vakt-i saadet" gibi deyimlerle nitelendirir, peygamberler gibi "devleti ihyâ" için "meb'asine", yani Allah tarafından gönderildiğini anlatır, dahası sadece Allah için kullanılan "zât-ı azimü'ş-şân" gibi ifadelerle tabir caizse onu putlaştırır.

sistemi mânâsına gelen din gibi kendi kendini meşrûlaştırıcı bir sistem olarak düşünülmüştü. Mesela medeniyeti maddî ve manevî gelişimin bir bileşimi olarak gören Guizot (1997), tarihte olduğu gibi modern Avrupa'da da toplumsal refahın gelişimine paralel olarak bizzat insanın entelektüel ve moral kapasitesinin de gelişeceğini öngörüyordu. Bu anlayışı sistemleştiren Comte (2000: III/168-232), ünlü üç hal kanununa göre medeniyet tarihini de üç toplum tipine tekabül eden üç çağa ayırdı. Teolojinin hâkim olduğu fetihçi-askerî toplum, sadece hayatını sürdürmek için gerekli temel tekniğe sahip olarak devamlı fetih ve ganimet peşinde koşar. İkincisi, metafizik ve hukukun yön verdiği savunmacı-feodal toplumda müşahede hayale hâkim olmaya başlar; sanayileşmenin gelişmesiyle toplumsal ilişkiler değişmeye başlar. Bilimin hâkim olduğu üçüncü endüstriyel çağda insan zekâsı tabiata egemen olur; bu çağda, bilim, teknik ve ekonomiye dayalı medeniyet inkişaf eder.

Bilim, teknik ve ekonomi sayesinde doğanın denetim altına alınması, toplumun da denetim altına alınmasını sağlar. *Medeniyet*, böylece tarihi denetim altına alma azminin eseri Fransız Devrimi ile doğayı denetim altına alma sürecinin eseri Sanayi Devrimi'nin bileşimi bir kavram olarak belirir. Bu maddî medeniyet geliştikçe insanın entelektüel ve moral kapasitesini geliştireceği gibi toplumun şeklini, amaç ve yönünü belirleyecekti. *Civilisation*, böylece hem bilimsel-teknik ve endüstriyel gelişme yoluyla doğa kadar toplumun da denetim altına alınması, *medenileşmesi* sürecini (*terakki*), hem de bu sürecin sonunda ulaşılan bir düzeni, *medeniyeti* ifade etmektedir. Comte'a göre insanın yapacağı, zekâsıyla doğayı ve toplumu yöneten yasaları keşf ettikten sonra kendini tarihin doğal akışına bırakmaktı. Çağdaş modernlik eleştirmenlerinin "seküler teslis" adını verdikleri, akliyetin ürünü "bilim, teknik ve ekonomi" ile mütemayiz maddî bir medeniyet imajı böylece onda kemale erdi.

Zorlu epistemolojik arayıştan yorulan Avrupalı aydınların beklentisine göre modern hayat tarzı, aklîleştirme yoluyla zamanla kendine has bilgi tarzını da üretecekti; Marx'ın "altyapı/üstyapı" ayırımıyla net olarak gösterdiği ve Foucault'nun, modern diskurların "diskörsif formasyon"larda gömülü olduğuna dikkat çektiği gibi. Ancak XIX. asrın ortasına gelindiğinde medeniyetin şekli netleşti; medeniyet denen şey, modern endüstriyel kapitalist toplumdu. Kökten değişen bu toplumun kendi kendini aklîleştirmesinin imkânsızlığı görüldüğü için ideolojiler ortaya çıktı. Bu ihtiyacı ilk gördüğü için Destutt de Tracy, *ideoloji* kavramını

icat etmişti. Marx ise ekonomik ve politik tahakküm ilişkilerine dayalı kapitalizmin hem altyapı, hem üstyapısına, hem burjuva medeniyetine, hem liberal ideolojiye kökten karşı çıkarak bilimsel bir öğretiye dayalı yepyeni bir dünya tasarladı (Meyer 1969: 47-73).

Bu açıdan XIX. asır sekülerizm çağında Yahudi, Hıristiyan ve Muhammedî ümmetler tarafından modernlikle hesaplaşmanın ortak bir örüntüsü tespit edilebilirdi. Bildiğim kadarıyla bu konuda maalesef esaslı bir mukayeseli modernizm incelemesi henüz yapılmış değildir. XIX. asırdaki teolog ve filolog kökenli oryantalistlerin yüksek denen hermenötik tenkit yoluyla yaptıkları "tarihî/gerçek peygamber" ayırımıyla dinlerini tarihîleştirmelerine, çağın dışına itmelerine karşı dindar aydınların benimseyeceği iki şık vardı. Birincisi, İslâm'da kelâm metodolojisinde dinî delillerin eleştirisi için kullanılan "sübut/delâlet" (İzmirli 1981: 27) ayırımıyla, önce karşı-girişimle, aynı hermenötik metotla kaynaklarının *sübutu* yoluyla dinlerinin muhtevalarının evrenselliğini göstermek. Yahudilik ve Hıristiyanlık misalinde bu seçeneğin zorluğu karşısında ise daha çok ikinci şık, yani dinlerinin kaynaklarının *sübutu* yerine muhtevalarının *delâleti* bakımından evrenselliğini gösterme tutumu benimsenecekti.

Yakından bakıldığında bu tutumun da iki adımdan oluştuğu görülecekti. Geiger, Cohen, Loisy, Tyrrell, Afgânî, Abduh gibi XIX. asırda, Marx gibi gemileri yakmak yerine daha ılımlı bir yol seçen üç İbrahimî ümmetin aydınlarının ortak hedefi, iki temel yolla *rasyonalizm* ve *rasyonalite* sayesinde dinlerinin evrenselliğini göstererek ayakta kalmasını sağlamaktı. *Birincisi*, dinlerinin temel teorik yapılarının, genel olarak *bilim* denen rasyonalizmin eseri modern bilgiye, *ikincisi* dinlerinin temel pratik yapılarının rasyonalitenin eseri *medeniyet* denen modern hayat tarzına uyabilirliğini göstermek. Ancak karakterlerine göre bu üç dinin modern bilgi ve hayat tarzına uyarlanma derecesi değişecekti.

Yahudilik, *gelenek*, Hıristiyanlık *teoloji*, İslâm ise *fıkıh* ile karakterize edilebilir. Marx'tan (Tucker 1978: 26-52) J. Neusner'e (1975) farklı açılardan birçok Yahudi aydının ifade ettiği gibi zaten Yahudilik'te din, haham geleneğine indirgenmişti. Dolayısıyla 1934'te çıkan eserinde olduğu gibi Mordecai M. Kaplan (1967), Yahudiliğin doğrudan medeniyete dönüştürülmesini savunabilmişti. Diğer taraftan, de Tracy, Hegel ve Comte, Hıristiyan teolojiyi ideoloji ve sosyolojiye dönüştürmekte zorlanmadılar. Ancak ilâhî yasa şeriatın kurumsallaşmış yorumu olarak

fıkıh, içtihat kapısı açılmadıkça bu tür işlemlere gelemezdi. Afgânî ve Abduh'un bu amaçla içtihat kapısının açılması için bastırması da sonuç vermeyecek ve her ne kadar çağımızda İslâm dünyasında Endonezya misalinde görüldüğü gibi, İslâm'ın din mi, medeniyet mi olduğu tartışılır hale gelse de (Steenbrink 2004) modernlik projesine üç din arasında en dirençli İslâm çıkacaktı.

Gene de XIX. asırda Müslüman aydınlar, Batı'nın temel silahları olarak gördükleri *medeniyet* ile *ideoloji*yi misilleme mantığıyla kendilerine mâl etmenin yollarını arayacaklardı. Birincisi ideolojiler, Müslümanlar tarafından geçmiş Batılı entelektüel hareketlerin aksine gayr-i Hıristiyanî muhtevada, yeni bir dünyayı kuran evrensel fikirler olarak en azından incelenmeye değer görülmüştü (Lewis 1994: 51, Hodgson 1974: III/120). İkincisi, Napoléon Fransa'sı geçmiş Batılı entelektüel hareketlerden farklı olarak bizzat devrim ideolojilerini Doğu halkları arasında propaganda yoluyla yaymaya yönelmişti. XIX. asır -izmler, ideolojiler çağıydı; meşrûiyet krizinden kıvranan dünya, pek çok *açık, sert* kadar *gizli, yumuşak* ideolojiye vücut verdi. Sâdık Rifat Paşa, ancak *itikat* kavramıyla anlatabildiği *ideoloji* ve *kamuoyunun* Batı sayesinde modern dünyada kazandığı öneme belki de XIX. asır İslâm dünyasında dikkat çeken ilk kişiydi.[30]

Ancak ideoloji, zamanla münhasıran politik küreyi dönüştürmeye yönelen bir entelektüel silah olarak pejoratif bir mânâ kazanmıştı; XIX. asırda, XX. asırda olduğu gibi liberalizm veya sosyalizm gibi Batılı bir politik ideolojiyi açıkça benimseyen bir Müslüman aydın bulmak zordu. Bu yüzden Comte, sosyolojiyi objektif ve evrensel bir disiplin olarak tasarladı. Doğal ve sosyal bilimin arkasında yatan pozitivizm, özellikle yükselen milliyetçilik çağında Doğu dünyasında evrensel, felsefî bir ideoloji olarak revaç kazandı. Osmanlı'da Hoca Tahsin ve Ahmed Rıza, Mısır'da Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh gibi bilinçli olarak pozitivizmi benimseyen Müslüman aydınlar görmek mümkündü. Pozitivizm, evrenselliği bakımından birçok gelişmekte olan ülke aydınının daha sonra Marksizm'de bulacağı teselliyi sağladı. Mesela din ile ideoloji arasında bir ayırım yapan ve ideolojileri nötral ve evrensel düşünce sis-

[30] "Mizâc-ı asr ve efkâr-ı zamâne cûş u hurûşa gelmiş bir nehre şebîhtir ve cihânda def'ü izâlesi muhâl olan ahvâlden biri i'tikâd ve diğeri efkâr-ı 'âmmedir" (Aktaran, Mardin 1996: 210).

temleri olarak gören Ahmed Rıza, farklı dinlerden insanların ortak ideolojilerde buluşabileceğine inanıyordu (Mardin 1983a: 137).

C. Meşrûlaştırma Başarısı Olarak Batı Medeniyeti

Batı medeniyetini tasavvur tarzı esaslı bir incelemeye konu edilen Ahmed Midhat (1844-1912) gibi geçiş devri aydınlarının Batı hakkında farklı görüşler taşıdığı görülür (Okay 1989: 9, 11). Ancak çoğunlukla Batı'ya misilleme tarzıyla, ilerleme stratejisiyle ilgili bu ihtilâfın ötesinde, bizzat Midhat'ın da vurguladığı gibi,ortak bir tedeyyüne dayandıkları için Osmanlı aydınlarında Batı medeniyetini tasavvur tarzı bakımından temel bir ortaklık bulmak mümkündü.

"Terakkî" ve "Medeniyet" başlıklı yazıları, Namık Kemal'in (2005: 212, 358) gerek medeniyet, gerekse de Batı medeniyeti hakkındaki tasavvurunu net olarak yansıtır. Kemal, "Medeniyet" başlıklı yazısının başında Avrupa ile kültürel etkileşim sayesinde Osmanlı diline giren *medeniyet* kelimesinin oturmadığından dolayı pejoratif bir mânâ kazandığını belirtir. Ona göre sosyolojik açıdan medeniyet, Aristo'nun ünlü tarifinde olduğu gibi karakteri itibariyle insanın "toplu yaşayışı" mânâsına gelir. Ancak politik açıdan çoğu kez terakkî ile eşanlamlı kullandığı medeniyet, Kemal için tek kelimeyle "âsâyişte kemal" mânâsına gelir. Kemal, muhtemelen "huzur ve barış" gibi daha zengin çağrışımlara sahip olduğu için Arapça *nizam* yerine Farsça *âsâyiş* kelimesini kullanır; "âsâyişte kemal" ise "mükemmel düzen" mânâsına gelir. Ona göre bu kadar karmaşık bir dünyada *âsâyiş* kelimesinin mânâsını tam olarak tespit mümkün değildir. Ancak onun için teknolojik ve ekonomik gelişmenin insanlara sağladığı maddî nimetler, gerçek âsâyişi, medeniyeti kurmaya kâfî değildir. Nitekim o, Londra'da müşahede ettiği ideal medeniyetin tasvirine adalet ile karakterize ettiği yönetimin merkezi parlamentodan başlar.

Şu halde Osmanlı aydınlarına göre Batı medeniyeti, âdil yönetim ve meşrûiyete dayalı bir sosyal düzenleme başarısını simgeliyordu. Meşrûiyetin ürünü *nizam* (düzen, order), Osmanlı'yı da içeren geleneksel dünyagörüşünün dayandığı anahtar kavramdı; nihaî hedef, göksel, kozmik düzenin yersel beşerî düzene, kozmosun nomosa yansıtılması, *meşrûlaştırma* ile beşerî eylemlerin mânâ bulacağı bir düzen-kuruluşuydu. III. Selim'in reform devrinin "Nizam-ı Cedit", II. Mahmud'unkinin ise aynı kökten gelen "Tanzimat" kelimesiyle adlandırılması bu espriyi gösteri-

yordu. Batı'da Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından beri süren düzen arayışı, özellikle Fransız Devrimi'nden sonra daha da aciliyet kazanmıştı. Geleneksel "mekanik dayanışma" kavramına karşı geliştirdiği "organik dayanışma" kavramıyla Durkheim, *anomi* gibi yan etkilerine rağmen Batı medeniyetinin organizasyon, düzen-kurma becerisini dile getirmişti. Belki de kendi devrinde bütün İslâm dünyasında sadece Ziya Gökalp (1973: 245-6), Durkheim'dan ilhamla "Avrupa medeniyetinin temeli işbölümüdür" diyerek Osmanlı aydınları tarafından Batı medeniyetinin tasavvur tarzını en net ifade etmişti.

Osmanlı aydınlarına göre âdil yönetim, *meşrûiyet* başarısı olarak Batı medeniyeti, Protestanlık ile başlayan zihniyet dönüşümünün eseriydi. Onlara göre Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü maddî gücü, bu âdil sosyal organizasyonun türeviydi. Bu anlayış, Namık Kemal ile Yeni Osmanlıların da ilham kaynağını oluşturan Tunuslu Hayreddin'de en net ifadesini bulur. Kemal'e (1327: 219-20) göre "Bize lazım olan icrâ-yı adalettir, adalet, bi't-tab' kuvveti istihsâl eder." Ali Suavi de onu izleyerek "Elbette nerede adalet varsa orada mamuriyet olur" (Kaplan 1974: II/577) der.

Tunuslu Hayreddin'e göre (1986: 98) Avrupa, bilim ve teknolojideki bu atılımı, siyasî adalete dayalı bir beşerî düzenleme ve tarım ve ekonomi bilimiyle yeraltı ve yerüstü kaynaklarını işleyerek servete dönüştürme yollarını kolaylaştırmayla sağlamıştır. Dünyadan el-etek çekmeyi öngören Katolik Hıristiyanlığın aksine Avrupalılar, ona göre, dünya hayatını olumlayan dinamik, –Protestan– anlayış sayesinde ilerleyebilmişlerdir. Bu bakımdan Ahmed Cevdet ve Namık Kemal (2005: 212) gibi Osmanlı düşünürleri, Batılı medeniyetin modeli olarak İngiltere'yi, özelde Londra'yı görüyordu. İngiltere'nin Kalvinistik zihniyetten mülhem tarihî gelişim seyri de Osmanlı düşünürlerinin medeniyetin manevî ve maddî boyutları arasında öngördükleri bu nedensel ilişkiyi örneklendiriyordu.[31]

İslâm dünyasında bağımsızlığını daima korumuş tek ülke olan Osmanlı, XVIII. ve XIX. asır boyunca karşılaştığı Rus tehdidini kadersel '93 Harbi hezimetine kadar daha çok bir "askerî güvenlik" sorunu olarak görmüştü. Diğer taraftan Osmanlı, temelde, düzen modeli olarak gördüğü Protestan yüzüyle tanıdığı Avrupa'ya doğru tarihî yürüyüşünü ka-

[31] Kalkınmadaki bu sebep-sonuç ilişkisi hakkında Namık Kemal'in (2005: 48-9) yorumu.

rarlılıkla sürdürdü. Habsburg hanedanı tarafından yönetilen Avusturya İmparatorluğu, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun (962-1806) ana devletini oluşturuyordu. Hanedan iktidarının temeli olarak Katolik kimliği dayatmaya çalışan Habsburgların Protestan Alman prenslerin direnmesiyle patlak veren Otuz Yıl Savaşları'nda (1618-1648) yenilmesi üzerine İmparatorluk, gevşek bir devletler federasyonu haline geldi. XVII. asır boyunca Avusturya İmparatorluğu ile karşılaşan Osmanlıların telakkisine göre Katolik egemenliğindeki orta ile yeni çağlarda kaosa düşen Batı, Protestanlık ile tekrar düzen bulmuştu.

Osmanlı'da değişimin mimarları, temelde Protestan Avrupa'yı gözleyerek bu sonuca ulaşmışlardı. III. Selim zamanında Ebubekir Râtib ile Tanzimat'ın bir numaralı teorisyeni Sâdık Rifat Viyana, hareketin mimarı Mustafa Reşîd, Londra büyükelçisi idiler. Gülhane Hattı'nın ilanından yaklaşık bir buçuk yıl önce 1837'de Viyana'ya elçi olarak gönderilen Sâdık Rifat, Londra büyükelçisi Mustafa Reşîd'e Viyana'dan, Osmanlı Devleti'nde yapılacak reformlarla ilgili geniş teklifleri ihtiva eden bir seri mektup göndermeye başladı. Bu mektuplarda geliştirilen fikirler ve daha sonraki Gülhane Fermanı'nda ilan edilen prensiplerle, Reşîd'in kendi 1841 tarihli Avusturya reform projesi ve Tanzimat'ın ilk yıllarında imparatorlukta uygulamaya koyulan fiilî reformlar arasında belli bir paralellik vardır (Mardin 1996: 200).

Düzen modeli Batı tasvirini en net III. Selim tarafından Sistova Antlaşması'ndan sonra Habsburglarla bozulan ilişkileri düzeltmek ve aynı zamanda modern Avrupa düzenini rapor etmek üzere 1791 Eylül'ünde Viyana'ya olağanüstü elçi gönderilen Ebubekir Râtib Efendi'nin hazırladığı Büyük Lâyiha'da buluruz.[32] Mayıs 1792'de yurda dönen Râtib Efendi'nin sekiz aylık Viyana seyahatinde yaptığı müşahedenin mahsulü şümullü sefaretname, III. Selim'in reform programına kılavuzluk etmiştir. S. Shaw'ın da (1971: 98) belirttiği gibi Ebubekir Râtib'in lâyihası, Batı'da geliştirilen yeni sosyo-ekonomik ve askerî düzenle kısa süreli bir doğrudan temasın bile geleneksel Osmanlı vizyonunu ne kadar değiştirebileceğini gösteriyordu. Burada sosyolojik bir gözle dikkatli bir müşahede yapan Râtib Efendi, Avusturyalı sosyo-politik yapının karakteristik noktalarını belirtmeye çalışmıştır.

[32] Findley 1995, Shaw 1971: 90. Sema Arıkan, Ebubekir Râtib Efendi'nin Büyük Layihası hakkında, 1996 yılında Kemal Beydilli'nin nezaretinde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde bir doktora tezi hazırlamıştır.

Bunlar başlıca şu noktalarda toplanabilir: a)eğitimli, disiplinli bir ordu, b)düzenli maliye, c)namuslu, dürüst, okumuş memurlar, d) halk arasında ekonomik güvenlik ve refah (Findley 1995, Karal 1946: 32, Shaw 1971: 90-8). O zamanın modern devletini karakterize eden yönleri tespit eden Râtib Efendi, Tanzimat Fermanı'ndaki fikirleri 45 yıl önce ileri sürmüştü (Berkes 1978: 96). Atalarının yaşadığı dünyadakinden farklı bir mukayeseli üstünlük durumunu ilk görenlerden biri olan sefir, Osmanlı'nın geri kalmasının, Batı'nın ilerlemesi kadar mesele olmayabileceğini öne sürerek Batı dünyasını örnek alma gereğini ima etmiştir (Lewis 1994: 117). Çünkü Avrupa düzenini tasvir tarzı, klasik Osmanlı "nizam ve kanun" anlayışını yansıtıyordu: "Avrupa devletlerinde, kralları tarafından verilen nizam, kaide ve kanunlara küçük ve büyük her fert gereği gibi saygı gösterdikçe ve vergilerini zamanında ödedikçe kral, asker ve memur tarafından hiçbir kimse ona baskı yapamaz, saldıramaz ve büyüklük taslayamaz ve gözünün üstünde kaşın var diyemez."[33]

Râtib Efendi'nin burada adını koymadan anlattığı hürriyet, modern liberal anlayıştan ziyade, ileride Namık Kemal ve Ahmed Cevdet'de de göreceğimiz, düzen ile müteradif sayılan adalette temellenen geleneksel hürriyet anlayışını yansıtır. Sefir, devre adını veren "Nizâm-ı Cedid" (Yeni Düzen) kavramını ilk kez, Avusturya'daki idarî ve sosyal yapıyı anlatmak için kullanmıştır.[34] Takdirle anlattığı nizam, Osmanlı'nın bir zamanlar sahip olup da kayb ettiği nizamdır; ancak bunu "cedid" kılan bir unsur vardır: sekülerleşme: " (...) Bunlarda şeriat yoktur. Yani Hazret-i İsa'nın koyduğu şeriattan suretâ nikâh maddesi kalmıştır. Onun da daima icrâ olunduğu yoktur. Kaldı ki miras hususunda dahî dine itibar etmezler. Bugün Avrupa memleketleri öyle haldedir ki onlara ehl-i kitâb denemez. Her ne kadar şeriat tabiri kullanırlarsa da, kendi menfaatlerine uygun, her kralın vaktinde bazı maddeleri değiştirerek ve ilaveler yaparak tertip ettikleri kanunlara ve kaidelere hâşâ şeriat adını verirler."[35]

Bir mütefekkirden çok dikkatli bir müşahit olarak gördüklerini kayd eden sefir için Avrupa'nın takdire şâyân bu nizam başarısıyla sekülerizm arasındaki tenakuzu açıklamak imkânsızdır. Bu tenakuz, Mısırlı Tahtâvî

---

[33] Enver Ziya Karal, "Nizam-ı Cedit'e Dair Layihalar," *Tarih Vesikaları* I/86 (Nisan 1942): 587-8.

[34] Ancak Karal'ın (1946: 34) dikkat çektiği gibi Râtib Efendi, "nizam-ı cedit"-ten münhasıran askerî yeniliği anlamaktadır.

[35] Karal, agm, 588.

gibi erken muhafazakâr müşahitleri de şaşırtacaktı (Newman 2004: 87-90). Bu çelişkinin açıklaması daha sonra giderek hızlanan modernleşme sürecinde Avrupa ile hesaplaşma gereği duyan düşünürlere kalacaktır.

D. Teşebbüh ile Misilleme Arasında

Hermenötik terimlerle "tekst/kontekst" diyebileceğimiz din/tedeyyün düalizmine göre XIX. asır Müslüman aydınlarının Batı'ya karşı tutumlarında ortaklık kadar farklılık da müşahede etmek mümkündü. Müslüman aydınlar, bağlı oldukları ortak tekste, Kur'ân'a atıfla krizi teşhis etseler de âyetlere getirdikleri yorumlar farklı kontekstlere göre oldukça değişiyordu. XIX. asırda hemen hemen bütün Müslüman aydınların krizi teşhis ve tedavi tarzlarının temelde iki âyete dayandığı görülebilirdi. Onlar, Müslümanların Batı karşısında gerileme sürecinin kaynağında kolektif bir ahlakî yozlaşmanın yattığı teşhislerini genelde "tağyîr-i enfüs" âyetine[36] dayandırdılar. Krizden çıkış, tedavi yolunu ise genelde "i'dâd-ı kuvvet" âyetinde[37] buldular. Osmanlı ve Mısırlı aydınlar, teşhis ve tedavi için bu aynı âyetlere atıf yapsalar da bunlara oldukça farklı mânâlar vereceklerdi.

Osmanlı gibi Mısırlı aydınların krizin tedavisi için savundukları program da özünde Batı medeniyetine kendi silahlarıyla karşı koyulmasını öngören evrensel *misilleme* düsturuna dayanıyordu. Osmanlı ulemâsı gibi Muhammed Abduh da "i'dâd-ı kuvvet" âyetinden "onların İslâm'a karşı savaş için kullandıkları aynı silahlarla kâfirlerle savaşılması gerektiği" ilkesini çıkarır. Osmanlı'da modernist İslâmcılardan Musa Kazım'ın i'dâd-ı kuvvet anlayışı da Abduh'unkine benzer (Adams 1968: 130, Gürer 2003: 98). Burada "hangi silahlar"ın kullanılacağı, Doğu'yu "*hangi* Batı'nın *nasıl* tehdit ettiği" sorusunun cevabına göre belirlenecekti.

Özelde Osmanlı, genelde İslâm dünyasında içtimaî ve siyasî yeniliklerin makbul ve merdut türleri, *teşebbüh* ile *misilleme* kavramlarıyla ayırt

---

[36] "... muhakkak Allah bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekini değiştirinceye kadar değiştirmez. Allah bir kavme kötülük isteyince de onu gidermeye çaresi bulunamaz" (Ra'd, 13/11).

[37] "Siz de onlara karşı gücünüzün yettiği her kuvvetten ve cihad için beslenen atlardan hazırlık yapın; bununla hem Allah düşmanlarını korkutursunuz, hem sizin düşmanınızı, hem de onlardan başka diğerlerini ki onları siz bilmezsiniz; Allah bilir ve Allah yolunda her ne sarf ederseniz, karşılığı size tamamen ödenir ve hiç haksızlığa uğramazsınız" (Enfâl, 8/60).

edilebilirdi. Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Kim bir kavme benzerse ondandır" mânâsındaki hadisine (Müttakî 2004: IX/6, Kevserî 2008: 64-65) dayanan *teşebbüh* kavramı, bid'at denen sünnetin zıddı menfi bir benzemeye delâlet ediyordu. Osmanlı içtimaî felsefesi açısından izlenegelen yol ve düstur mânâsında *sünnet* veya *kanun-ı kadim*e mugayir düşen yenilikler, genelde *bid'at* sayılarak reddedilmiştir (Davison 1963: 65, Peters 1986).

Buna karşılık Osmanlı gibi büyük ülkelerde rakiplerde görülen araçsal nitelikteki yenilikler, *özenti* (*emulation*) veya *taklit* (*mimesis*) gibi kavramlarla anlatılan pasif bir anlayıştan çok *misilleme* kavramıyla anlatılan aktif bir tutumla alınmıştır. "İ'dâd-ı kuvvet" âyetine dayandırılan *mukâbele-i bi'l-misil=misilleme* düsturu, "düşmana kendi silahlarıyla karşılık verme" mânâsına geliyordu (Heyd 1993: 37). Araçsallıktan kasıt, bir taraftan özünde geleneği sürdürmeye yarayan, diğer taraftan siyasî-askerî maslahata hizmet eden, *bid'at-ı hasene* denen "güzel yenilik" kapsamına giren teknik yeniliklerdi. Bilhassa devletin varlık sebebini oluşturan ulvî gazâ gayesinde başarı sağlayacak askerî teknolojinin modernizasyonu bu ilkeyle meşrûlaştırılıyordu. Sosyo-kültürel kontrolün kaybına yol açabilecek matbaa ve saat kuleleri yönetici zümreler tarafından ihtiyatla karşılanırken, emperyal gazâ misyonuna hizmet edebilecek ateşli silahlar, *bid'at-ı hasene* olarak kolayca kabul bulmuştu. Teşebbüh ile misilleme arasındaki farkı, şöyle basit bir tabloyla gösterebiliriz:

Tablo 6

Teşebbüh	Ahlakî, Edeb-Sünnet (Suret-Siret)	Değersel (+,-)
Misilleme	Araçsal, Silah	Nötral (0)

Görüldüğü gibi burada *teşebbüh*, ahlakî-değersel nitelikte bir insan ve topluluğun suret ve siretini kapsayan *sünnet* veya *edeb* denen kültür alanına ait olumsuz bir benzemeyi, *misilleme* ise bu kapsama girmeyen nötral aletlerin ödünç alınmasını ifade etmektedir. Ancak burada esas mesele, hangi yeniliklerin nötral araçlardan ibaret olup olmadığının, misillemenin kapsamının tayinidir. Etki/tepki diyalektiğince yabancı bir kültürün tesir ve tahaddîsi arttıkça buna karşı silahlanmanın çapı da zarureten genişler. Osmanlı gibi büyük ülkelerin hücumuna uğradıkları Batı karşısında ayakta kalmak için başlattıkları modernleşme hareketi,

"Batı'ya karşı, Batı için" olarak formüle edilen *misilleme* anlayışına dayanıyordu.

Misilleme, Batı'nın tüfek ve bombalarından müesseseler ve fikirlerine kadar en geniş mânâda silahlarını benimseyerek mücadelenin onun karşısında ayakta kalmanın yegâne müessir yolu olduğu anlayışını ifade eder; bu, aslında evrensel bir stratejik ilkeydi. Batı medeniyetinin tüm ürünlerinin misilleme konusu silahlar olarak algılanması, tipik olarak XIX. asırda Wei Yuan'ın formüle ettiği gibi Çinli, Japon ve Rus gibi imparatorluklarda da görülebilirdi (Lackner 2001: 99, Hacker 1977, Toynbee 1962: 99, 194-95, 239-54). Batılı değer sistemlerini tamamıyla benimseyen Asyalı ülkelerde yeni fikirlerden "Batılı"dan ziyade "modern" fikirler olarak bahs etme eğilimine dikkat çeken Keddie de (1959) modern Asya düşünce tarihinin bu perspektiften mukayeseli olarak incelenmesini teklif eder.

Osmanlı'da Batı'nın giderek hissedilen gücü karşısında misilleme konusu Batılı yeniliklerin muhtevası da zarureten genişleyerek telgraf ve tüfek gibi maddî icatlardan yazılı anayasa ve meclis gibi manevî yeniliklere uzandı. Reform baskısının zirveye çıktığı II. Mahmud devri Osmanlı seçkinleri, zımnen veya sarahaten misilleme yapılacak Batı'nın silahlarını ona güç veren tüm müessese, fikir ve ilkeler olarak düşünmeye başladı. Mesela Ahmed Cevdet, Osmanlı diplomatları tarafından Napoléon Fransası diplomatik taktiklerinin taklidini *mukâbele-i bi'l-misil* olarak değerlendiriyordu (Neumann 1999: 141).

Karşı koymak için düşmanın silahlarını benimseme tavrı, geleneksel yönetici zümrede *misilleme* yanında aynı zamanda *ortogenez* kavramıyla anlatılabilecek bir anlayışa dayanıyordu (Neumann 1999: 148). Yunanca "*orthos*=doğru" ile "*genesis*=üreme" kelimelerinden terkiple türetilen, Türkçede "yönlendirilmiş seçilim" denen bu biyolojik kavram, bir organizmanın muayyen bir yöndeki tekâmülüne, sosyal dünyaya uyarlandığında kümülatif, teleolojik bir gelişime delâlet eder. Türkçeye *özselleştirme* olarak çevirebileceğimiz *ortogenez*, rakip kültürün "aslında bizden alarak geliştirildiği" görüşünü ifade eder. Mesela Şeyhülislâm Es'ad Efendi'ye göre Osmanlı'nın hükümet görevlilerine sabit maaş ödenmesi gibi görünüşte Batı'dan aldığı tatbikat, aslında Batı tarafından fıkıhtan alınmıştı (Heyd 1993: 38). Buna göre Batılı müesseseler ve tatbikatı benimseme, bir bakıma daha da geliştirdiği emaneti Batı'dan geri alma mânâsına geliyordu.

Misilleme gibi *ortogenez* anlayışını da rekabet halindeki bütün büyük topluluklarda görmek mümkündü. Mesela Avrupa'da Ortaçağların ünlü Katolik propagandisti Philippe de Mézière (1327-1407), daha henüz Osmanlı imparatorluk katına yükselmediği halde Türklerin *fütüvvet* (*chivalry*) gibi orijinal Hıristiyan değerlere sarılarak güçlendiğini söyleyerek Hıristiyan dindaşlarını ihmal ettikleri bu değerlere sahip çıkmaya çağırıyordu (Petkov 1997: 266). Tarihin cilvesi, şimdi durum tersine dönmüştü. Rifâ'a Tahtâvî ve Namık Kemal gibi birçok XIX. asır Müslüman aydını, Müslümanları seferber etmek için benzer argümanı kullanacaktı (Newman 2004: 88).

Mesela Tahtâvî'ye göre İslâm diyarında neş'et ettiği için Avrupalı ilimler fiilen İslâmî idi (Altman 1976: 39). Aynı yaklaşımı Kemal'de de görmek mümkündü. Ona göre Avrupa medeniyeti, İslâm dünyasında icat edildikten sonra Avrupalılar tarafından geliştirilen birçok müesseseyi ihtiva ediyordu (Mardin 1996: 356). Bu bakımdan Batı medeniyetinin üstünlüğü izafî ve geçiciydi: "İstikbâlimiz emindir, çünkü bir zamandan beri ve bir dereceye kadar medeniyet âleminde saltanat sürmeğe başladığı görülmekte olan muvâzene-i düveliyye efkârının mâye-i hayatı, buranın istiklâlidir" (Namık Kemal 1327: 129). Buna göre Batı'nın kabahati, Osmanlı zihniyetince adalet ile özdeş sayılan bu nizam başarısını kötüye kullanmaktı. İslâm dünyasının yapması gereken de özüne dönerek kayb ettiği düzene tekrar kavuşmaktı.

Belli başlı tüm geleneksel topluluklarda tarihî olarak kolektif tedeyyünün ideal modelini oluşturan bir "altın çağ" tasavvuru bulunabilirdi. Dolayısıyla yozlaşma denen bu ideal modelden uzaklaşma, seçkinleri, doğrudan din yerine beşerî irade ve tatbikatı sorgulayarak tekrar bu ideal modele dönüş arayışına sevk etmiştir. Koçi Bey'den (1985) itibaren Osmanlı seçkinleri, problemi hep tatbikatta görmüş, bunalımın, başlarda kendilerine mutluluk sağlayan kanunların zamanla uygulanmasında gösterilen kusurlardan kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Osmanlı ve İslâm dünyasında modernleşmeyi başlatan Tanzimat Fermanı, bu geleneksel restorasyon eğiliminin zirvesi sayılabilirdi. Adaletnâmeler silsilesinin sonuncusu sayılabilecek Tanzimat Fermanı'nın temel mesajı, Yeni Osmanlıların da belirttiği gibi, bunalımın çözümü için "şeriatın daha iyi uygulanması" gerektiğidir (Sungu 1940: 801, 807). Ferman, özünde, Osmanlı'nın aslında kendisine ait düsturları daha iyi hayata geçiren bir ülke olarak Avrupa'yı model alma projesi şeklinde okunabilirdi.

Ali Suavi, Osmanlı'nın yaşadığı sıkıntıların, fıkhın uygulanması değil, tam aksine iç kusurlar ve dış müdahaleler yüzünden iyi uygulanmamasından kaynaklandığını savunur (Çelik 1994: 596). Devletin zaafını, temelde şeriatın icrâsındaki ihmale bağlayan bu Osmanlı düşünce geleneğini sürdüren Namık Kemal de (1327: 97, 100, Sungu 1940: 803-08) Tanzimat ile başlayan hukukun sekülerleştirilmesi hareketine şiddetle karşı çıktı.[38] Onun "Hasta Adam" başlıklı yazısı, bu bakış açısını tipik olarak yansıtır:

"Hasta adam tabiri, Fransızlar beyninde öyle bir vücûd-ı ma'nevîye 'alem olmuştur ki, başı, Avrupa dediğimiz devlet-hâne-i medeniyetin en güzel bir noktasına yaslanmış ve kendi üç kıtanın en mühim mevkilerine uzanmış, genç, dinç, güzel, dünya durdukça yaşamağa müstait bir koca yiğit iken, can çekişip yatıyor. Biçarenin namı ise Devlet-i 'Aliyye'dir." Ona göre, bu hastalık, onun durumundan ümit kesilmesini gerektirmez, tam aksine onun kurtuluş çaresine işaret eder. Çünkü hastalık, adı üstünde, ölen bünyenin değiştirilmesi gerektiği değil, tam aksine mevcut bünyenin ondan kurtarıldığı takdirde iyileştirilebileceği mânâsına gelir. "O hasta adam, yalnız muktezâ-yı tabiate göre hareket etse hem sıhhat bulur, hem kuvvetlenir, hem dünya durdukça ömür sürer."

Kemal'e göre hastalığın temel sebebi, her hususta, ricalde, malda, askerde azlıktır ki bunun da kaynağı yönetim usûlüdür. Tanzimat ile meşrûtiyete değil, tam aksine bürokratik istibdada giden bir süreç başlamıştır. İlletin kaynağı, halkı takmayan, kanuna ve hakka uymayan mutlak ve keyfi yönetimdir. O, daha sonra klasik devir Osmanlı yöneticilerinin şeriat ve adalete riayet hususundaki titizlik ve duyarlıklarından örnekler verir. "İşte vaktiyle bir küçük aşiretten bir hilâfet-i kübra teşkil eden ve sademât-ı celâdetiyle dünyayı titreten Devlet-i 'Aliyye'nin zaman-ı ikbâli bu imiş." Oysa şimdi, her şey, yasama, yürütme, yargı, Babıâli'den ibaret olmuş, ahaliyi takan, meşrûiyet endişesi taşıyan yok. Padişah aciz, devlet baba, halkına karşı zâlim haline gelmiş. Peki, çare ne? "Tafsilat-ı meşrûhadan anlaşılır ki, halkın eski hürriyeti ve şer'in evvelki hükümeti her ne vakit iade olunursa, devlet o vakit illetten kurtulur." Kemal'in fazla basit gibi görünen restorasyona dayalı bu reçetesi, dinamik Osmanlı İslâm yorumuna dayalı siyasî zihniyetin tipik ifadesidir.

---

[38] "Bilmezler ki bize ârız olan uygunsuzluk, hükümetimizin esas ve mebnâsı olan şeriatın ahkâmına riâyetsizlikten husûle geldi ve her ne zaman biz bu esası bırakır isek muzmahil oluruz" (Sungu 1940: 808-9, Mardin 1996: 349).

Restorasyon, Kemal gibi Osmanlı aydınlarının entelektüel reçetelerinin ana-temasını oluştururken, *ilerleme* de restorasyonun stratejik ilkesini oluşturdu. Romantisistik, Protestan Aydınlanma'nın ürünü *ilerleme* kavramı, *civilisation* gibi hem varılacak hedefi, hem de bu hedefe ulaşma, ancak ondan farklı olarak geçmiş "ilkel çağ"a dönüş sürecini anlatıyordu. Kemal de gelecek Genç Türkler kuşağından farklı olarak "terakkî"ile bir taraftan Osmanlı altın çağında somutlaşan "âsâyiş" mânâsında *medeniyeti*, diğer taraftan bu kayb olmuş düzene tekrar kavuşma sürecini kasd ediyordu: "Biz vaktiyle daima terakkîye mâil bir kavim imişiz. Söğüt nahiyesinden çıkmışız, bu kadar yerleri istila etmişiz. Sonra vukufu iltizam eder bir kavim olmuşuz, bulunduğumuz halde duracağız diye diye bu kadar yerler kayb etmişiz. Daha sonra pergel haline girmişiz, bir ayağımız daima bulunduğu yerde mıhlanıp kalmak istiyor, öbür ayağımız daima öteyi beriyi dolaşmakla uğraşıyor." Osmanlı'yı terakkîyle gelişen bir devlet olarak gören Namık Kemal'in (2005: 223, 401) burada eleştirdiği ve hayıflandığı, kayb olan, dinamik emperyal vizyondur.

Bu vizyonun kaybıyla devlet, devamlı değişmek zorunda kalmıştır. Hâlbuki ona göre değişim, hem iyi, hem kötü yönde olabilecek, izafî, stratejik bir ilkedir. Daha iyiye ulaşma ümidiyle değişim isteyen halk, daha kötüye gidince bu kez de mutlak mânâda değişimden korkar hale gelmiştir. Buna karşılık dış ve iç güçler sürekli değişim gereğini vurgulayarak psikolojik baskı yapmaktadırlar. Sonuçta bu zıt, mutlak değişim ve istikrar talepleri arasında bocalayan ülke yönünü bulamaz hale gelmiştir. Bu kısır döngüyü aşmak için Kemal'in (1327: 193-4) reçetesi nettir: "(...) Bendenizin efkârımca dâhilî idarenin iki esaslı şubesi vardır ki, biri icrâ-yı adalet, biri istihsâl-i terakkîdir. (...) Farz edelim ki, Maârif Nazırı geçen sene bir mahalle mektebini numune olarak ıslâh etti de, bu sene İstanbul mekteplerinin hepsini o hale koymak için üç bin kese masraf istedi; eğer mektep filhakika bir terakkî göstermişse ona kim mâni' olur?" Görüldüğü gibi o, terakkî ile sarahaten, kısa vadede "gelişme ve kalkınma", zımnen, uzun vadede "klasik düzene kavuşma"yı, hatta başka bir yerde "ahlakî olgunlaşma"yı kasd eder.[39]

---

[39] *el-Cevâib* gazetesinde çıkan bir yazıda Avrupalı müelliflerin zevk-i selimden mahrum oldukları yolundaki iddiayı Avrupa'da müşahedelerine istinaden gayr-i muteber bulan Kemal, "Haddimizi bilelim, haddimizi anlayalım. Terakkînin mebdei, itiraf-ı noksandır" diyerek bir hadis-i şerif veya Arapça vecize aktarır (Tansel 1967: I/164).

Rayından çıkan bir ülkede kendini birden çok tarafı ikna etmek zorunda hissettiği içindir ki Kemal, tabir caizse "strateji içinde strateji" izlemiştir. Restorasyonun stratejik ilkesi olarak geleneksel mânâda ilerlemeyi savunurken, bu gizli ilerlemenin stratejik ilkesi olarak da modern, ileriye dönük ilerlemeyi savunmuştur. "İstikbâl" başlıklı yazısında görüldüğü gibi Kemal'in (1327: 126) bu çok ince stratejilerinin anlaşılamaması, Niyazi Berkes (1978: 296) gibi müşahitleri bile yanıltmıştır: "Lâyıkıyla düşünülsün, insanın hayatı yalnız istikbâlden ibaret değil midir? Mâzi nedir? Bir mevt-i ebedî. Hâl nedir? Bir nefes-i vâpesin. Gerek fert için, gerek cemiyet için mâzi mes'ud imiş, şanlı imiş, bugüne ne faidesi görülür? Hâl rahat imiş, emin imiş, yarına ne lutfu kalır? (...) İstikbâl ki, milletin nûr-ı dîdesi, medeniyetin hulasa-i ümidi, insaniyetin mümidd-i hayatıdır."

Kemal'in burada dile getirdiği, ilk bakışta modern görünen ilerleme fikrini Ahmed Midhat gibi devrin diğer Osmanlı yazarlarında da bulmak mümkündü (Okay 1989: 7). Bu, Şerif Mardin'in (1995: 61) Tanzimat reformcularında da gözlediği "farazî gelecek" anlayışıyla açıklanabilirdi: "Bir sosyal gerçeklik modelinin, gerçekliğin kendisinden daha hızlı "işleme"si için kişi kendisini farazî bir geleceğin içinde tasarlamak zorundaydı. (...) Tanzimat reformcusu bir eylemciydi; fakat o, kendini, her ne kadar istikbâl için bir faydası da olsa, esas olarak bugünü şekillendiren biri olarak görüyordu. İnsan müdahalesine dayanan yeni özellikleriyle birlikte, şimdiki zamanın dışında gelişen bir bütün halinde oluşturulmuş tarihî bir gelecek fikri, Tanzimat düşüncesinin başlangıç noktası değildi. Aksine 1890'lar kuşağı (Genç Türkler, BG) "ilerleme" yönünde olmakla beraber, hem soyut bir model ve hem de bir gelecek tasarısının diliyle toplumu düşünmeye başladılar."

II. Meşrûtiyet İslâmcılık akımı içinde ise hem Batı'yı, hem de İslâm'ı oldukça iyi tanıyan Said Halim Paşa (1991: 216), mutlak değişme ve ilerleme fikrini eleştirir: "Milletleri ikbâle de, izmihlâle de götüren, onların devamlı olarak gelişmeleridir. Bir milletin gelişmesi, onun saadetini temin ettiği gibi, felaketine de sebep olabilir. Milletimizin İslâm'dan uzaklaşmasına sebep olan gelişme de kendisi için meş'um olmuştur. Bu inkâr edilemez. Üstelik benimsediğimiz yeni zihniyet, eskisinden pek aşağıdadır." Gerçi bu sığlığı, "henüz tekâmül edecek vakit bulamadığımıza", yani "İslâm'dan yeterince uzaklaşmadığımıza" yoranlar vardır. An-

cak Paşa'ya göre tam aksine, eğer bugün biraz ayakta kalabilmişsek, bu, tamamıyla yitirmediğimiz değerler sayesindedir.

E. Aklileştirme Başarısı Olarak Batı Medeniyeti

Dayandıkları İslâm yorumunun kırılganlığından dolayı Afgânî ve Abduh'a göre "hangi Batı" sorusunun cevabı, "özgürlüklerini tehdit eden Batı" idi. Bu muhakemenin gündeme getirdiği kritik üçüncü soru ise "nasıl Batı?", yani "Batı'nın nasıl mütehakkim bir güç haline geldiği" idi. Osmanlı aydınlarına göre Batı medeniyeti, *meşrûiyet* sayesinde bir sosyal düzenleme başarısını simgeliyordu. Hâlbuki onların gözünde Batı, bilim ve teknolojide tecessüm eden *akliyet* sayesinde fiziksel ve sosyal dünyayı denetim altına almayı başaran maddî bir medeniyetti. Batı medeniyetini, Osmanlı düşünürleri *adalet* değerince anlamlandırılan, *meşrûlaştırılan* ideal İslâmî düzenin maddeten geliştirildiği halde mânen yozlaştırılmış bir kopyası olarak algılarken, Mısır düşünürleri *aklileştirmeyle* ezici bir güç kazanarak özgürlüklerini tehdit eder hale gelen insanlık tarihinde emsalsiz bir maddî medeniyet olarak gördüler. Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü maddî gücünü, meşrûiyete dayalı âdil yönetimin eseri olarak gören Osmanlı aydınlarına karşılık Mısır düşünürleri, Avrupa'nın sosyal düzen başarısını, akliyete dayalı maddî uygarlığın türevi olarak görüyordu. Tahtâvî ve sonraki düşünürlerin Avrupa medeniyetinin modeli olarak aldıkları Fransa'nın tarihî gelişim seyri bu kavramlaştırmaya uyuyordu.

Mısır düşünürleri tarafından *akliyet*e dayalı maddî Avrupalı medeniyetin modeli olarak alınan ülke Fransa idi. Zira Napoléon, işgale geldiği Mısır'a Fransa misalinde bilimsel-teknolojik gücünün zirvesine çıkmış Batı medeniyetinin yüzünü göstermiş ve ilk seyyah Tahtâvî de izlenimleriyle ülkesine Batı medeniyetinin modeli olarak Fransa'yı göstermişti (Newman 2004: 87, 179). Nasıl Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları için Avrupa, İngiltere ve İngiltere de Londra demekse, Tahtâvî için de Avrupa, Fransa ve Fransa da Paris demekti; hatta Paris'i kadim medeniyetin merkezi olarak Atina ile mukayesesi ilginçti.

1826'da henüz 25 yaşında, Ezher mezunu genç bir âlim olarak Fransa'ya giden Tahtâvî'nin işi, ancak gözlediği Avrupa medeniyetine dair izlenimlerini aktarmaktı. Onun okuduğu ve seyahatnamesinde atıf yaptığı Aydınlanma filozoflarının düşüncelerinden etkilendiğine dair bulguya

rastlanmadığı gibi Fransa'da iken bizzat Guizot ve Comte veya eserleriyle tanıştığına dair bir bilgi yoktur. Tahtâvî, Comte, 1830'da ünlü eserini yayınlamaya başladıktan bir yıl sonra 1831 baharının sonlarında Mısır'a dönüş yapmıştı. Dolayısıyla o zaman hem onun, hem de İslâm dünyasının durumu itibariyle seyahat anlatısından İslâm dünyasının modernleşmesine yol gösterecek bir açıklama çıkarılmasını beklemek boşunaydı. Onun Batı medeniyetinin erken Arap tasavvuru hakkında ancak ipuçları verebilecek izlenimlerinin önemi, öncülüğünden geliyordu.

Genel olarak bakıldığında Tahtâvî'nin izlenimlerinin dikkat çeken özelliği, geleneksel-dinî tarzda yetişmiş genç bir âlimin, oldukça yabancı, modern bir dünyayla karşılaşmasının doğurduğu hayrettir. O, *medeniyet* kavramını, sosyolojik bir süreç olarak *tahaddur*, *temeddün* ve *temassur* gibi nüanslı kelimelerle anlatır. Modern medeniyet kavramına karşılık olarak ise XIX. asır Osmanlı dünyasında olduğu gibi, Batı'da Rousseau'da gördüğümüz "the Sciences and the Arts" deyimine tekabül eden "'ulûm ve fünûn ve sanâi'" deyimini kullanır (Gencer 2014: 37, Altman 1976: 34-35, Newman 2004: 102). Ancak Parislileri müşahedesinden modern *terakki* kavramını çıkarır; Fransızların karakterinin en garip yönlerinden biri, herkesin atalarından daha ileriye gitme arzusudur; her bir zanaat ustası daha önce bilinmeyen bir şey icat etmek veya zaten icat edilmiş olan bir şeyi tamamlamak ister (Hourani 1993: 77).

Tahtâvî, insanlığa kılavuz olarak ilerleme ve medeniyetin zamanla dinin yerini alacağı yolundaki Fransızların kanaatlerini kınar. Bununla birlikte o, derin bir takdir göstermekten geri durmadığı Avrupalı bilim, teknik ve kültürün İslâm dünyasında da geliştirilmesini savunur. Burada dikkate değer olan, onun Doğu/Batı medeniyetleri karşılaşmasından ziyade İslâm/Hıristiyanlık karşılaşması şeklinde, meseleyi geleneksel dinî bakımdan gördüğüdür. Ona göre altın çağında İslâm, yabancı kültürlerin birikimini kendine mâl ederek ilmî atılım yapmıştı. Daha sonra bu gayretler sona erince Hıristiyan dünya aynı yolu izleyerek atılım yapmıştı. Bundan, Tahtâvî'nin dindaşlarını Batı'ya kaptırdıkları ilimleri yeniden kazanmaya teşviki amaçladığı sonucu çıkar (Altman 1976: 39, 82).

Paris'te bilim, teknik, ekonomi ve kültür alanlarında görülen gelişme, Tahtâvî için hayranlık vericidir. Ona göre, Paris şehrinde bilimler, sanatlar ve zanaatların mevcut durumuna bakan birinin gözüne çarpan, insan bilgisinin bu şehirde zirveye çıkmış olduğudur. Hatta kadim (Yunan) filozoflarını bile geçen Paris bilginlerinin eline su dökebilecek bir Avrupa

bilgini yoktur. Bilginlerin, sonuçları deneylerle kanıtlanmış bütün bu bilimlere dair bilgisi iyice oturmuştur. Paris'te ekonomik ve ticari hayatın altyapısını oluşturan ulaşım ve iletişim teknolojisi alanındaki gelişmeler de çarpıcıdır (Newman 2004: 179, 242-252).

Ancak geleneksel siyasetin belirleyiciliği anlayışıyla yetişmiş bir Müslüman âlim olarak Tahtâvî, Fransız siyasî düzenini, mensup olduğu geleneksel düşünce tarzına göre kısmen aklîleştirerek tasvir eder. Mesela o, Fransa'da gözlediği hürriyet olgusunu İslâm siyasî düşüncesinin iki temel taşı olan "adalet ve insaf" terimleriyle anlatır (Newman 2004: 89, 194, 206). Onun Fransa'da gözlediği, kadim siyaset dilinde *medeniyyü't-tab'* olarak tanımlanan insanın ancak toplumun bir üyesi olarak kendini gerçekleştirebileceği, iyi ülkenin adalet ilkesine dayanacağı ve hükümetin amacının yönetilenlerin refahını sağlamak olduğu gibi Aydınlanma ilkeleri, kendi geleneğine de yabancı değildi. Rousseau'nun "yasayıcı" fikri de Müslüman filozoflar tarafından ele alınan Peygamberin işlevine benzemektedir (Hourani 1993: 70). Bununla birlikte Mısır hükümetinin maslahatına öncelik verdiğinden dolayı Tahtâvî'nin siyasî tutumlarını belirlemede İslâmî ideolojinin büyük ölçüde ikincil rol oynadığı yorumları vardır (Altman 1976: 65).

O, Fransız adalet sistemini takdir etmekle birlikte ülkesinin otokratik siyasî geleneğini göz önüne alarak Batı-tarzı parlamenter bir demokrasiyi savunmuyordu. Bu mânâda ülkesi için sadece Fransız vergi sistemini istiyordu (Newman 2004: 207). Bununla birlikte seyahatnamesinde, sosyal hayatın bir ilkesi olarak değişim ve değişimin ajanı olarak hükümet, halkın hükümet sürecine aktif olarak katılması ve bu amaçla eğitilmesi, yasaların durumlara göre değişmesi gerektiği ve bir zaman ve mekânda iyi olan yasaların diğerlerinde iyi olmayabileceği gibi yeni fikirler de vardı (Hourani 1993: 70, 77).

Daha sonra Abduh başta olmak üzere Mısır aydınlarının akliyete dayalı maddî bir medeniyet olarak Avrupa tasavvurları, Tahtâvî ve Afgânî tarafından etkilenmişti. Afgânî'nin medeniyet tasavvuru, Fransız tarihçi François Guizot'dan (1787-1874) mülhemdi. Guizot'nun 1828'de yayınlanan eseri, Afgânî'nin teşvikiyle bir müridi tarafından Arapçaya çevrilerek 1877'de İskenderiye'de yayınlandı. Kitabı evinde Ezherli öğrencilere okutan Afgânî, aynı zamanda Abduh'u *el-Ehrâm*'da (1877) hakkında bir yazı yazarak tanıtması için teşvik etmişti (Wendell 1972: 190-3). Guizot tarafından tarihî bir perspektiften Avrupa'da dinin medeni-

yete dönüştürülmesi sürecinin tahlili, Afgânî gibi Müslümanlar kadar Ruslar dâhil bütün Doğulu aydınları etkilemişti (Evtuhov 2002). Avrupa'nın bugün kudretinin zirvesine çıkması, onun dönüşüm tarzının evrensel itibarını gösteriyordu, Afgânî'ye göre. Avrupa'nın gelişme seyri, tüm halkların daha yüksek bir medeniyet seviyesine çıkmada izleyeceği zorunlu örüntüyü oluşturmaktadır (Keddie 1983: 183).

Batı medeniyetinin gücünü dehşetle algılayan Tahtâvî (Wendell 1972: 129) gibi Afgânî, Batı-egemenliğindeki dünyada kapıldığı derin özgürlük endişesinden, kurtuluş için maddî Batı medeniyetinin acilen benimsenmesi gerektiği sonucuna vardı. Ona göre temelde bilimsel ve teknolojik devrimin eseri maddî bir medeniyet olarak algıladığı Avrupa'nın başarısı, bilimin ve onun gerektiği gibi uygulanmasından –teknolojiden–, Müslüman ülkelerin zaafı da bunlardan yoksun olmalarından kaynaklanıyordu (Mahzûmî 1980: 224-5, Hourani 1993: 114). O, İslâm ülkelerinin şiddetle ihtiyaç duyduğu teknolojik yeniliklerin yayılması için yabancı kelime ve deyimlerin yerli dile mâl edilmesini savunur. Batı'daki bilimsel ve teknik yenilikleri oldukça yakından izleyen Afgânî, Mısır'daki bazı makalelerinde cumhuriyetçilik ve anayasacılık gibi Batılı fikirler yanında telefonları ve henüz icat edilmiş fonografları da anar (Keddie 1972: 90).

Osmanlı aydınları için Batı'nın maddî gücü, âdil yönetimin eseriydi. İlk bakışta Afgânî'nin (1987: 62-70) "İstibdâd Hükümeti" başlıklı yazısında da siyasetin belirleyiciliği anlayışı görülür. Ancak yakından bakıldığında burada onun belki de İslâm dünyasında ilk kez Comte'un düşündüğü şekilde bir *teknokrasiyi* savunduğu ortaya çıkar. Kenny'nin (1966: 25) İngilizceye "aydın hükümeti" (enlightened government) olarak çevirdiği "el-hükûmetü'l-mütenattısa" ile Afgânî'nin kasd ettiği "teknokrasi"dir. Ona göre bu bilirkişi (*esâtîn*) filozoflar, tedbirli ve basiretli bir baba gibi yaşadıkları sürece çocuklarının mutluluğunu sağlayacak şartları hazırlamaktan ve kısa ve orta vadeli hazırlıkları yapmaktan geri durmaz. Bu bilirkişiler ülkenin ayakta durmasının ve reayanın hayatının ziraat, sanayi ve ticarete bağlı olduğunu bildikleri gibi bunların ancak iki hususa riayetle hakkının verilebileceğini bilirler: Gerçekte ikisinin esas sebebi olan birincisi, gerçek faydalı bilimler ve faydalı sanatlardır. İkincisi ise ziraî araçlar ve sanayi makinelerinin hazırlanması ve kara ve deniz ticaretinin gelişimi için gerekli iletişim-ulaşım altyapısının

sağlanması. Ona göre Batılı bilimsel icatlar, dine bir etkisi olmaksızın benimsenebilirdi (Keddie 1972: 165).

Tahtâvî'de olduğu gibi burada Afgânî'de de *refah* gibi geleneksel kavramların mânâlarının modernleştirildiğini görürüz. Osmanlı'da *terfîhi-i 'ibâdillâh* (Allah'ın kullarının refaha kavuşturulması) olarak anlatılan refahın temininin hükümetin temel görevi olduğu tezinde bir yenilik yoktur. Ancak Tahtâvî ve Afgânî gibi modernistlerde artık medeniyet, refah ve terakkî kelimeleri özdeş hale gelir. Michel Foucault, modern devletin teknokratik mantığını "yönetim zihniyeti" (*governmentality*) kavramıyla anlatmıştı. Modern devlet, "yönetim için bilgilenme" düsturunca nüfus ve ilgili özelliklerinin istatistiğini çıkararak toplumsal bedeni iyice tanımayı ve sürekli denetim altında tutmayı hedefler. İşte Afgânî (1987: 70), belki de İslâm dünyasında ilk kez kullandığı *istatistik* kavramıyla Batılı modernliğin bu yönünü Doğulu teknokratlara (*esâtîn*) örnek gösterir.

Muhtemelen Tunuslu Hayreddin'in tesiriyle, Tahtâvî'de olduğu gibi Abduh'da da (1980: I/354) sadece bilimsel-teknolojik değil, politik alanda da ortogenez anlayışı bulunur. Ona göre din, şûrâyı Müslümanlara vacip kılmakla birlikte onun nasıl uygulanacağı hakkında belli bir model önermemiştir. O yüzden faydalı bulunduğu takdirde bunu Müslümanlardan alarak özel bir sisteme dönüştüren ulusların demokratik rejimlerini model almakta sakınca yoktur. O da Tahtâvî ve Afgânî gibi pozitivistik bir zihniyetle İslâm'ı bizzat *medeniyet* ve *faaliyet* (*terakkî*) ile özdeşleştirir (Hourani 1993: 139, 144). Ona göre Avrupalıların servet ve güç kazanmalarını sağlayan temel faktör, bilim ve kültür alanında yaptıkları atılımdır; o halde ilk iş, bu bilimleri ülkede yaymak için olanca güçle çalışmaktır (Adams 1968: 135). Din, karakterlerini yeniden şekillendirdiği takdirde Müslümanlar bilimsel ve kültürel başarıda yarışarak Avrupalılarla eşit hale gelebilirler.

İslâm dünyasında gittikçe artan Batı-kaynaklı mekanik modernleşme süreci, tabiatıyla Afgânî ve Abduh'un ümmetin bunalımının teşhis ve tedavisine dair öncelikler sırasını değiştirmesine yol açtı. Afgânî'nin, İslâm'ın bilim ve felsefeyle uyumu hakkındaki tezleri, gerçek amacı bakımından benzeri apolojetik yazılardan kritik bir farka sahipti. Sonraki yazarlar daha çok modern Batıcıları ikna etmek için İslâm'ın bilim ve felsefeyle uyumlu olduğunu savunurken, Afgânî, benzer tezlerle daha çok dindar-muhafazakâr kesimi modern bilim ve felsefeyi kabul için iknaya çalışır (Keddie 1972: 160, 161, 165).

O, böylece tabir caizse bir taşla iki kuş vurmayı amaçladı. Bir yandan görünüşte, İslâm'ın modern bilim ve felsefe ile uyumlu olduğunu ve dolayısıyla bunları kabul etmenin günümüz Müslümanları açısından bir mahzuru olmadığı, hatta modern bilgiye karşı mücadelenin aslında kendi dinlerine karşı mücadele mânâsına geldiği, öte yandan ince bir stratejiyle, daha sonra Renan ile müzakeresinde açığa vurduğu gibi, aslında dinin de bilim ve felsefeye tâbi' olduğu mesajını verdi. Nitekim onu İstanbul'daki son günlerinde tanıyan Seyyid Hüseyin Han Adalet isimli bir arkadaşının tanıklığına göre Afgânî, daha açık bir ifadeyle, İslâm'ın başına gelenlerin sorumlusu olarak tuttuğu despotik hükümdarlarla ulemâyı kasd ederek, " ...Onlar bilmeliler ki dini bilim kisvesine sokmadıkça bilim ve medeniyet insanları sınıfında yer alma hakkı bulamayacaklardır" der (Kudsi-Zadeh 1971: 11).

Abduh için değişim ve ilerleme, tartışmadan öteydi. Onun için, bir nesil önce Tunuslu Hayreddin'in tartıştığı gibi samimî Müslümanların modern hayat ve düşünce tarzını kabul edebilip edemeyeceği meselesi geride kalmıştı; çünkü Müslümanların artık bunları kabul etmekten başka şansı yoktu. Câbertî'nin hem maddî, hem manevî alanda Batı'nın üstünlüğünü itirafı, krizin göründüğünden. çok daha derin olduğunu gösteriyordu. Artık mesele, modern dünyada yaşayan birinin hâlâ samimî bir Müslüman olarak kalıp kalamayacağı; diğer bir tabirle Müslüman kalarak terakkînin nasıl gerçekleştirilebileceği idi.

Bu sebeple Afgânî'den farklı olarak onun yazılarının çift-yönlü bir apolojetik mesajı vardı. Mesajı, öncelikle Batı medeniyetinin kabulü konusunda çekimser davranan muhafazakâr Müslüman kesimden, ulemâdan ziyade çağdaş dünyada bir hayat rehberi olarak İslâm'ın veya aslında herhangi bir semavi dinin kifayetinden kuşku duyan modern zihniyetli aydınlara yönelikti. Zira potansiyel gücüyle bu sınıf, iki ucu keskin bir kılıç gibiydi; bunlar, normatif sekülerizm safına geçtikleri takdirde ümmete en büyük tehlikeyi arz edecekler, tam aksine ikna edilerek İslâm'a kazanıldığı takdirde ise İslâm dünyasının kurtuluşu hareketinde başı çekecekti.

Abduh, ilerlemenin zorunluluğunu savunarak birinci muhafazakâr gruba İslâm topluluğunun henüz dinamizmini tamamıyla kayb etmediğini, Kur'ân hükümlerine dayanarak ilerlemeyi açıklayarak da dine güvensizlik gösteren ikinci gruba İslâm'ın ilerlemeye engel olmadığını anlatmaya çalışıyordu. Ona göre İslâm, ilerleme vesilesi olabileceği gibi

Müslümanları çağdaş medeniyetin iyi yönlerini kabul ve zararlı sonuçlarından kaçınma konusunda yönlendirebilecekti. Abduh, Müslüman milletlerin ancak Avrupalı entelektüel atılımın ürünü bilimleri kazanarak tekrar güçlü ve müreffeh olacakları kanaatindeydi ki onlar, bunu, İslâm'ı terk etmeden yapabilirlerdi; zira İslâm tabilerine, aklın bütün ürünlerini kabul etmeyi öğretmiştir (Hourani 1993: 139-151).

Ancak Hayreddin ve Kemal'den farklı olarak Abduh, bu noktada gündeme gelen, Batı medeniyetinden neyin alınıp alınmayacağının belirleneceği "bid'atın ölçütü" kritik meselesine girmez. Zira artık, açık veya örtük olarak veri alınan İslâm değil, çağdaş dünya idi. Onun için esas mesele, söz konusu her iki kesime de bir hayat tarzı olarak İslâm'ın çağdaş dünyada geçerliğini, daha basit bir ifadeyle, İslâm'ın artık "işe yarayıp yaramadığı"nı göstermekti, İslâm'ın mutlak hakikatini değil. Artık Müslümanların ortaçağlarda olduğu gibi uzun boylu, teorik, teolojik tartışmalara girişecek vakti yoktu. Mesela Mu'tezilî görüş doğrultusunda Kur'ân'ın yaratılmışlığı nazariyesini destekleyen tartışmalı bir ifade, *Risâletü't-Tevhîd*'in sonraki baskılarında çıkarılmıştı. Bundaki birinci amaç, ihtilâflardan çok ortak inancı vurgulamak suretiyle Müslümanlar arasında dayanışmayı sağlayacak ortak İslâmî kimliği güçlendirmekti. İkinci ve temel amaç ise, hakikatinin keşfinden çok İslâm'ın çağdaş dünya açısından geçerli mânâsını bulmaktı. Abduh'un (1980: III/323) eserlerinde kullandığı "gerçek İslâm"dan kasdı budur aslında.

F. Batı Medeniyetine Eklektik Yaklaşım

Batı medeniyetini meşrûiyete dayalı düzen başarısı olarak tasavvurları uyarınca Osmanlıların Batı-tarzı kalkınma stratejisi, genelde *ortogenez* anlayışına dayanıyordu. Buna karşılık Mısırlıların ilerleme stratejisi, Batı'nın maddiyatı ile İslâm'ın maneviyatı arasında *eklektisizm* veya senteze dayanıyordu. Bu konuda ana ilham kaynağı Japonya idi. Japon misalinden esinlenenlere göre ilk bakışta toplulukların benimsediği değer manzumelerine göre değişen ahlaka karşılık Batılı bilim ile teknoloji, değerden-bağımsız, objektif ve evrenseldi. Ancak zamanla bu kanaatin geçerlik derecesi sorgulamaya açıldı. Gündeme gelen temel sorulardan *birincisi*, bunun gerçekten böyle olup olmadığıydı. *İkincisi*, eklektisizmin bu iki maddeyi kapsayıp kapsamadığıydı. *Üçüncüsü*, değer-yüklü ahlakın bile İslâm dünyası tarafından korunmaya değer olup olmadığıydı.

Tahtâvî'nin Paris seyahati esnasında Fransa değerlendirmesi, Batı medeniyetinin maddî gücünü, âdil yönetim başarısının eseri olarak gören Osmanlı aydınlarınınkine benzer. Yıllık geliri 100.000 Franktan aşağı olmayan mütevazı bir mesleğe sahip bir Parisli bulmak mümkündür; Tahtâvî'ye göre bu, onların siyasî düzenlerinin dayandığı tam adalete sahip olmalarından dolayıdır (Newman 2004: 247). Ancak geleneksel bakış açısını yansıtan bu değerlendirmenin ötesinde Tahtâvî, Osmanlı müşahidi Ebubekir Râtib gibi Batı'yı mütenakız olarak algılamıştı. O, Batı'nın medeniyet alanındaki hamlesini takdirle tasvir ederken, din ve ahlaktan uzaklaşmalarını, sekülerleşmeyi şiddetle tenkit eder (Hourani 1993: 82). Ancak Râtib, hem bir âlim değil, kalemiye mensubu olduğu, hem de Viyana'da sekiz ay gibi nisbeten daha kısa bir süre kaldığı için bu algılamasında mazur görülebilirdi. Oysa Tahtâvî, hem bir âlim olduğu, hem de beş yıl gibi uzunca bir süre Paris'te kaldığı için onun gibi pek mazur görülemezdi.

Kanaatimce Tahtâvî gibi öncü Müslüman aydınlar, "medeniyet Avrupası" ile "küfür Avrupası"nı böyle dikotomik tarzda idrak etmek suretiyle Abduh ve sonraki Müslüman aydınlarda görülecek bir mekanik eklektisizme zemin hazırlamıştı. XIX. asırda hemen hemen bütün Müslüman aydınların temel çıkış yolu olarak atıf yaptığı *i'dâd-ı kuvvet* âyetinden "kâfirlerle İslâm ile savaş için kullandıkları aynı silahlarla savaşılması gerektiği" ilkesini çıkaran Abduh, bu silahları bilimsel-teknolojik ve askerî güç aracı olarak görür. Ona göre bu âyetin mânâsınca zamanımızda onlara karşı top ve tüfekler, savaş ve hava gemileri ve diğer savaş araçlarıyla rekabet edilmelidir.

Bütün bunlar ise Müslümanları tabiî bilimler ve teknoloji alanında ilerlemekle mükellef kılar, zira ancak bu sayede askerî hazırlık sağlanabilir (Adams 1968: 130, Mahzûmî 1980: 145). Bu anlayış, Abduh'u (1980: III/331), özlenen ilerlemenin ancak Batılı bilim ve teknikle İslâmî ahlakın senteziyle sağlanabileceği kanaatine götürmüştü. Farah Antun (1874-1922) ile ünlü tartışmasında dediği gibi: "İslâm, asla medeniyet yolunda tökezleyip kalmayacak, ancak o, bu medeniyeti arızalarından arındırarak yeniden yapılandıracak ve böylece birbirleriyle tanıştıklarında medeniyet, İslâm'ın en güçlü yardımcılarından biri olacaktır."

Abduh'un bu mekanik eklektisizmi, bilahare Türkiye'de ondan etkilenen II. Meşrûtiyet devri İslâmcılık düşüncesinde de görüldüğü gibi, giderek İslâm dünyasında hâkim düşünce tarzına dönüşecektir. Modern

devir boyunca Müslümanlar romantik tarih görüşüyle bir yandan geçmiş İslâm medeniyetini yüceltirken, öte yandan da özlenen ilerlemenin tahsili için "Hikmet, müminin yitiğidir" anlayışıyla Batı medeniyetinin formel kısmıyla İslâm ahlakının düz bir terkibini savunmuşlardır. Sözgelimi Abduh'un Türkiye'deki taşıyıcısı sayılan Mehmed Âkif'in şu şiiri, bu tavrı tipik olarak ifade eder: "Sırr-ı terakkînizi siz; / Başka yerlerde taharrîye heveslenmeyiniz. / Onu kendinde bulur yükselecek bir millet, / Çünkü her noktada taklid ile sökmez hareket. / Alınız ilmini garbın alınız sanatını, / Veriniz hem de mesainize son süratini. / Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız, / Çünkü milliyeti yok sanatın ilmin yalnız" (Aktaran, Kara 1987: I/XXII).

Doğu dünyasında yerli kültürün muhafazasıyla Batılı bilim ve tekniğin kazanılabileceğini gösteren tek ülke olan Japonya, Osmanlı gibi kendi kimliğini koruyarak Batılılaşmayı hedefleyen Doğulu ülkelere ilham kaynağı olmuştu. Japonya, zorunlu umumî eğitim programında Batılı bilimi yerli ahlakla terkip ederek kalkınmayı başarmak suretiyle Sultan Abdülhamid'e de ümit vermişti (Okay 1989: 9, Karal 1988: 254-5). Bu resmî bakışa göre evrensel sayılan bilim, İslâmî olsun, Japon olsun, herhangi bir Doğulu ahlak ile mütenakız değildi (Worringer 2004). Hedef, "Avrupa'nın hasta adamı" yerine "Yakın Doğu'nun Japonyası" olmaktı.

Ancak gösterdiği parlak teknolojik hamleyle kendini Batılı medenî milletler camiasına kabul ettirmeyi başaran Japonya'nın modernleşme sürecinde özünü koruyup koruyamadığı pek tahkik edilmedi. Din, tek mihver çağ-sonrası medeniyet olan Japonya'nın modernleşmesinde Rusya ve Osmanlı'da olduğundan daha az rol oynamıştı (Deringil 1999: 17). Bu yüzden modernleşen Japonya, daha sonra Fransa ve İngiltere gibi bir sömürge imparatorluğu olmaya yönelmişti.

Japon misali, bu itibarla daha derinden tahkike muhtaçtı. Burada mesele, Batı'dan alınacak nötral şeylerin belirleneceği bid'atın kıstası meselesiydi. Hayreddin ve Kemal gibi öncü Müslüman aydınlarda eklektisizmin çapı, ortogeneze bağlı misilleme anlayışları tarafından belirlendi. Mesela Tunuslu (1986: 90-3) Hayreddin'e göre iş, –yani medeniyet– başkalarından çıkmış ve delillere uygun, hele de *elimizdeyken alınmış* (vurgu BG) ise onu inkâr ve ihmale imkân yoktur, tam aksine iş, onu geri alarak istifadedir. Belli bir din mensubunun başkasının dinini yanlış görmesi, Avrupa cemiyetinin yaptığı gibi dünyevî maslahatlara dair amellerinden güzel bulduklarında (*istihsân*) ona uymasına mâni' değildir. Ni-

tekim hâlâ yaptığı gibi Avrupa, başkalarında uygun bulduklarını alarak bugünkü seviyesine çıkmıştır, ona göre. Hz. Ali kerremellâhü vechehin buyurduğu gibi, hak, insanlarla değil, bilakis insanlar, hakla bilinir. Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın buyurduğu gibi, "Hikmet, müminin yitiğidir, nerede bulursa alır." Hayreddin'in Batı'dan alacağı, zamanında Gazâlî'nin Yunan felsefesinden alarak ehl-i sünnet kelâmının hizmetine soktuğu mantık gibi objektif ve enstrümantal şeylerdir.

Hayreddin (1986: 92), Batılı yeniliklerin benimsenmesinde kıstas alınacak *bid'at* kavramını açıkça kullanarak tanımlamasa da kullandığı *istihsân* (güzel bulma) kavramı, bid'at-ı haseneye işaret eder. O, Mâlikî ve Hanefî iki fakihten iktibasla tezini temellendirir. Birincisi klasik Mâlikî fukahasından Muhammed İbni Yusuf 'Abdarî Mevvâk (-1491), *Sünenü'l-Mühtedîn* isimli eserinde, Müslümanların, doğrudan şeriata mugayir haram şeylerde yabancılara benzemekten men' edildiği, ancak yabancıların mendup, vâcip veya mübah olarak yaptıkları şeylerin sadece onların eseri olmasından dolayı terk edilemeyeceğini, çünkü şeriatın Allah'ın izin verdiği şeyleri yapanlara benzemeyi yasaklamadığını ifade eder. Hayreddin'in ikinci olarak atıf yaptığı asrının fıkıh otoritesi İbni 'Âbidîn, *Redd'ü'l-Muhtâr* isimli kaynak eserinde kulların salahıyla ilgili hususlarda yabancılara benzemenin zararlı olmadığını kayd eder. Ali Suavi'nin Batılı metodoloji ışığında usûl-i fıkhı çağın diline tercüme projesi, takdirle andığı Hayreddin'in eserinden mülhemdi (Çelik 1994: 594).

Namık Kemal de (2005: 163, 360) modernliğin tecessümü medeniyet misalinde Müslümanların bid'at karşısında alacakları doğru tavrı belirlemeye çalışır. O, öncelikle gerçekçi bir tutumla Batı-hâkimiyetindeki bir dünyada ayakta kalmak için gerekenin yapılmasından başka çare olmadığını vurgular. Ona göre mademki hâkimiyeti teslim edilen medeniyet dünyasını tuttuğu yoldan çevirmeye imkân yoktur; arada kendi hakkımızı kayb etmeksizin o yola uymak zaruretinde olduğumuzu bilmeli ve çekingenliğimizi atarak bu zaruretin icaplarını yerine getirmeye çalışmalıyız. Medenîleşme azmindeki milletler, binbir kusur ve arızayla malûl Avrupa medeniyetini tamamıyla taklit etmek mecburiyetinde değildirler. "Bize şu lâzım, onunla kanaat etmeliyiz. Ve pederlerimizden bunu gördük, onun hâricinde ne var ise bid'attir. Dersler, talimler, kitaplar, makineler, terakkîler, icadlar ne işe yarar?" diye diye Hintliler, Cezayirliler gibi sömürge haline gelerek hürriyeti kayb etmek insanlığın şânına yakışmaz. Zira iktisadî kaideler gibi ilmî hakikatler vardır ki dün-

yanın hiçbir yerinde değişmez. O yüzden medeniyetin gelişmesini istiyorsak, der Kemal, bu tür faydalı gerçekleri ve icatları bulduğumuz yerden alırız.

İstediği Meclis-i Şûra-yı Ümmet'i de bid'at olarak görenlerin olduğunu belirten Namık Kemal (1327: 180) sorar: "Ne yapalım? Endülüs'de Melik Cevher böyle bir meclis ilan ettiği zaman acaba bid'at olduğunu düşünmemiş miydi? Vapurlar da bid'at, almayalım da Yunan'ın limon kayıkları Girit'i mi zapt etsin?" Ona göre: "Sa'y-ı beşerin muâvenetlerinden nerede olsa istifâde olunur. Şimdi biz tervîc-i medeniyeti arzu edersek bu kabîlden olan hakâyık-ı nâfıayı nerede bulursak iktibas ederiz. Temeddün için Çinlilerden sülük kebabı ekl etmeği almağa muhtâc olmadığımız gibi, Avrupalıların dansını, usûl-i münâkehâtını taklit etmeğe de hiç mecbûr değiliz. Kendi ahlâkımızın ilcââtı, kendi aklımızın tasvîbâtı, âsâr-ı medeniyetin fürû'âtına ma'a ziyâdetin kâfidir." Kemal (2005: 218, 219, 360), İngiliz medeniyetinin maddeten olumlu yüzüne karşılık mânen olumsuz yüzünü vurguladıktan sonra Osmanlı-İslâm topluluğunun mânen iyi durumunu tasvir eder ve arkasından bunun bir de maddî tekâmülle tamamlandığı takdirde "medeniyetimiz ne hale gelir?" diye sorar. İslâm şeriatının kurtarıcı kaideleri ve halkın fevkalade kabiliyeti muvacehesinde gerektiği gibi bir reform programı yürütüldüğü takdirde zamanında birçok kadim medeniyetin boy attığı Osmanlı ülkesinde iki asır içinde örnek bir medeniyet vücuda getirmek işten bile değildir ona göre.

Sonuç olarak zamanla İslâm dünyasındaki aydınlar Batılı bilim ve tekniğin ilk başta göründüğü gibi değerden-bağımsız, evrensel olgular olmadığını anlamaya başladılar. Bu durumda ayrıca bir tercih gündeme geliyordu. Batı medeniyetinin değer-yüklü de olsa tercih edilebilecek yönü neydi? Şinasî gibi daha evrensel-seküler yönelişli son Osmanlı aydınları, konuya farklı yaklaşarak "Asya'nın akl-ı pîrânesi ile Avrupa'nın bikr-i fikrini mezc etmek"ten bahs eder (Okay 1989: 29). Maalesef Şinasî felsefî şiirleri dışında düzyazılarında bu sözüyle kasd ettiğine açıklık getirmez. Ancak onun mezc etmeyi hedeflediklerini "Doğu'nun bilge aklı ile Batı'nın orijinal fikri" veya kısaca çağımızda da ifade edildiği gibi "Doğu'nun bilgeliği ile Batı'nın bilgisi" olarak ifade etmek mümkündür (Coomaraswamy 1943).

Medeniyetsel eklektisizm konusunda gündeme gelen *üçüncü* kritik soru, değersel ahlakın bile İslâm dünyası tarafından korunmaya değer

olup olmadığı idi. Ahmed Midhat'a göre her iki medeniyetin maddî ve manevî meziyetleri vardır. Ferdî ve içtimaî ahlak üzerine odaklanan Doğu medeniyeti, buna karşılık son asırlarda maddî terakkîyi ihmal etmiştir. Tam aksine Batı ise maddiyatta inanılmaz ilerleme kayd ederken ahlaken gittikçe çökmüştür. Namık Kemal de (2005: 218) *İbret*'teki yazılarından birinde Londra misalinde medeniyetin olumlu yönlerini saydıktan sonra "Vâkıa medeniyet oralarda dahî bütün bütün nekâisten berî değildir" diyerek aynı noktaya dikkat çekiyordu. Şu halde müstakbel medeniyet, Midhat'a göre Batı'nın maddiyatıyla Doğu'nun maneviyatının sentezine dayanacaktır. Dahası Midhat, Stockholm'deki Oryantalistler Kongresi'nde karşılıklı olarak bu sentezi, sadece Doğu değil, Batı için de belki de mümkün tek çıkış yolu olarak gösteriyordu (Okay 1989: 31).

Midhat, Avrupa'yı müşahede ederken resmî fikirlerinden ziyade samimî intibalarını aktarır. "Öyle her yönden bayındır, süslü, düzgün ülkeleri görüp de kendi ülkemin bunlara benzememesini tahayyül edememek benim için asla kâbil olamaz. Ancak Avrupa'nın şu zâhirî ümranına karşılık bizdeki manevî bayındırlığı bir hikmet nazarıyla görüp hikmet fikriyle düşünerek kendime teselli vermeliyim" (Okay 1989: 31'den sadeleştirerek). İki medeniyetin durumları arasındaki bu psikolojik karşılaştırma, önce bizzat Avrupa içinde Protestan ile Katolik aydınlar arasında görülmüştü. XIX. asırdaki kültür savaşında Protestan aydınlar, kendi ülkelerinin nisbî refahını örnek göstererek Katolik aydınları ilerleme karşıtlığıyla itham etmişlerdi. Katolik yazarlar ise Protestan ülkelerin sahip olduğu millî servetin, millî maneviyatlarına eş olmadığı antiteziyle buna karşı çıktılar.

İngiltere'de tanıştığı oryantalistlerin kibrinden infiale kapılan Ahmed Fâris Şidyâk (1804-87), 1855'te Paris'te yayınladığı eserinde Batı medeniyetini ve oryantalist aydınlarını şiddetle eleştirdi. O da sömürgeci Batı'nın aydınlarına karşı Avrupa'da Protestanların ilerleme karşıtlığı ithamına uğrayan Katolik apolojetlerin kullandığı tezi savundu: maddî olarak zengin ama mânen çürümüş Batı'ya karşı, fakir ama mânen güçlü ve mutlu Doğu (Alwan 1970, al-Bagdadi 1999, Sheehi 2004, Dawn 1993). Ancak "Batı'nın maddî üstünlüğünü Doğu'nun ahlakî üstünlüğü" ile karşılaştırma, daha doğrusu dengeleme yönelişi, Midhat'ın "kendime teselli vermeliyim" sözüyle de vurguladığı gibi, psikolojik bir savunma, teselli mekanizması olarak da görülebilirdi; en azından Osmanlı Devleti için. Hâlbuki Mısır'da Câbertî'nin işgalci Fransızlar misalinde Batılı

medeniyet hakkındaki müşahedesi, ahlakî bakımdan Müslüman öz-tatminini yıkıcıydı. Onun Batılıların bilim ve teknoloji konusunda üstünlüklerini takdiri kadar onların moral üstünlüğünü ve zımnen zamanındaki İslâm cemaatinin ahlakî iflasını itirafı irkilticiydi (Wendell 1972: 116, 120).

Ancak halefi Tahtâvî, Paris müşahedelerinde Batı'nın medeniyet alanındaki hamlesini takdirle tasvir ederken din ve ahlaktan uzaklaşma olarak kendini gösteren sekülerleşmeyi şiddetle eleştiriyordu (Hourani 1993: 82). O, Abduh gibi sonraki Müslüman aydınlarda görülecek mekanik eklektisizme zemin hazırlayan "medeniyet Avrupası" ile "küfür Avrupası"nı dikotomik olarak müşahadesini çeşitli yollarla tevile çalışır. *Birincisi*, onun ileri sürdüğü Müslümanların Batılı medeniyeti benimsemek suretiyle eski haşmetlerine tekrar kavuşabilecekleri fikrinin, zımnen *ortogenez* dediğimiz, daha sonraki Müslüman aydınlarda sıkça karşımıza çıkacak olan, Batılı medeniyetin ortaçağ İslâm biliminde temellendiği tezini tazammun etmesi (Newman 2004: 105).

İkincisi, Katolik ve daha sonraki Müslüman apolojetlerde sıkça gördüğümüz gibi Batılı toplumsal ahlakı ağır eleştirisinin, bilimsel-teknolojik olarak ileri Batı medeniyeti karşısında duyulan aşağılık duygusunu telafiye yönelik bir tür psikolojik mekanizma işlevi görmesi. Oysa Câbertî'nin Batı'nın hem maddî, hem ahlakî, her iki alanda da üstünlüğünü itirafı, bu tevile meydan okuyordu. Tahtâvî, bu konuda bir adım daha ileri giderek yaptığı teville, kolektif ve ferdî cömertlik arasında bir ayırıma gitmiş ve beğendiği toplumsal dayanışmayı kolektif, eleştirdiği bencilliği ise ferdî olana hasr etmiştir (Newman 2004: 88-90). Yani Paris'te takdir toplayan hayırseverlik müesseseleri, aslında Avrupa insanının karakterinin değil, politik sisteminin eseriydi. Üçüncüsü Tahtâvî, çeşitli vesilelerle Avrupalı Katolik Hıristiyanlar ile Mısırlı Kıpti Hıristiyanları birbirinden ayırmak suretiyle Batı'da akıl karşısında yenilenin otantik din değil, yozlaşmış Hıristiyanlık, Katoliklik olduğunu ima etmiştir.

Ancak Mısır'da ilerleyen modernleşmeye paralel olarak Tahtâvî'nin özellikle *Menâhicü'l-Elbâbi'l-Mısriyye*'de görüldüğü gibi düşünce tarzı da pozitivizme kayacaktır. Ona göre bu dünyada hükümetin varlık sebebi refahı sağlamaktır, beşerî refah ise medeniyetin yaratılmasına bağlıdır. Tahtâvî, artık medeniyetin varlık sebebi olarak gördüğü "refah"ı XIX. asır Avrupa'sının anladığı şekilde "terakkî"yle özdeşleştirir ki Avrupa'da özellikle Fransa, bu terakkînin normunu oluşturur. Burada görül-

düğü gibi terakkî ise temelde bilimsel-teknolojik gelişmeden kaynaklanır. Tahtâvî, Süveyş Kanalı, Panama Kanalının planı ve Amerika'da kıtalar-arası demiryolları döşenmesi gibi büyük yenilikler çağında yaşadı ve tanık olduğu bu yeniliklerden, özellikle buhar makinesini öven bir şiir yazacak kadar ulaşım ve iletişim teknolojisi alanındaki yeniliklerden hayli etkilendi. Avrupa'nın kuvvet ve görkeminin sırrı, aklî bilimleri geliştirmesinde yattığından Mısırlılar bunları bir an önce benimsemelidir ki bu benimseme, taklitten çok kendi orijinal malına kavuşma mânâsına gelmektedir. Zira Avrupa bu ilimleri bir zamanlar zaten Araplardan almıştı; şimdi Araplar, Türk ve Memlukların hâkimiyeti altında kayb ettikleri aklî bilimleri Batılılardan tekrar alarak modern medeniyetin yörüngesine girmelidirler (Livingston 1996: 554, Newman 2004: 105, Hourani 1993: 77-82).

Burada ilk bakışta Tahtâvî, Hayreddin veya Kemal'de de görülen bir ortogenezi savunur görünmektedir. Fakat yakından bakıldığında durumun oldukça farklı olduğu görülecektir. Zira Hayreddin veya Kemal'e göre Batı'nın İslâm'dan ödünç aldığı, Tahtâvî'nin öne sürdüğü gibi sadece bilim veya teknik değil, sosyo-politik pratik ve müesseselerdir. Tahtâvî, böylece aslında Comte'un Fransız oryantalizmi sayesinde geliştirdiği "Arap medeniyeti" imajının tuzağına düşüyordu. Onun muhtemelen Fransa'dan döndükten sonra okuduğu Comte (2000: III/108), medeniyet tarihinin üçüncü ve son aşamasını oluşturan pozitif-endüstriyel çağı, pozitif bilimlerin XI. asırda Araplar vasıtasıyla Avrupa'ya geçişiyle başlatır. Oysa daha sonra Batılılar, Arapların da aslında Yunan'dan aldıkları bilim ve felsefeyi asıl sahipleri olarak geri aldıklarını iddia edeceklerdi. Demek ki Akdeniz medeniyetini sahiplenmenin sonu yoktu. Son yıllarda yapılan bazı araştırmalar da (Burkert 1992) Yunan bilim ve felsefesi üzerindeki güçlü kadim Mısır etkisini ortaya koyacaktı. İkincisi, Tahtâvî'nin Batı bilimini yeniden kazanmak için tavsiye ettiği yol da oldukça basit ve mekanikti. Yunanlılara kucak açan eski Mısır kralları gibi Mısır'a yerleşmeye teşvik edilecek yabancılardan öğrenilecek ne varsa öğrenmek ve almak (Wendell 1972: 129-30).

G. Modernizmin Türleri

Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin kendilerine meydan okuyan Batı medeniyetini tasavvur tarzları, onların geleneği dönüştürme tarzlarını, diğer bir tabirle gerçekleştirecekleri modernizmin türlerini de belirleyecekti.

Modernizm, "yeni bir dünya kurma vizyonu", *ideoloji* ise "bu vizyonu gerçekleştirme projesi" olarak alındığında Osmanlı ve Mısırlı düşünürleri karşılaştırmak için ikisinin de paralel iki türü ayırt edilebilir: "Pasif/aktif modernizm" yanında "diskörsif/paradigmatik modernizm" ve karşılığında "yumuşak/sert ideoloji" ve "sosyoloji/ideoloji" ayırımları. "Pasif/aktif modernizm"den önce ise bir "ön modernizm" aşamasının geldiği gözlenebilir. En net "inanma-kuşkulanma-yeniden inanma" diyalektiğiyle anlaşılabilecek bu sürecin merhaleleri, "müdafaa-tenkit-inşâ" kavramlarıyla özetlenebilir.

Dünyevî tecrübesine mânâ kazandıracak bir dine inanmak zorunda olan insan, hızla değişen bir dünyada bağlandığı dinin itibarı sarsıntıya uğradığında tabiatıyla önce onu müdafaaya yönelir. Ancak meşrûiyet krizinin giderek derinleşmesi karşısında din artık savunulamaz hale gelir. "Ön modernizm" mânâsına gelen bu *apolojetik* bir süre sonra benimsenen dinin, daha doğrusu geleneksel dinî otoritenin tenkidine yerini bırakır ki "pasif modernizm" mânâsına gelen bu *eleştiri* de "aktif modernizm" mânâsına gelen yeniden-inanmayı sağlayacak bir öğretinin *inşâ*sına zemin hazırlar.

Avrupa'da bu süreç, Katoliklik ve Protestanlık ile bunlara bağlı topluluklar arasındaki bölünme açısından incelenebilirdi. Kendini hâkim Katolik Hıristiyanlıkla özdeşleştiren İtalya ve daha sonra Fransa'nın merkezinde yer aldığı Latin Avrupa'ya başlıca Anglo-Cermen Avrupa'dan Protestanlık adını alan itiraz yükseldi; Hıristiyanlığın yeniden-biçimlendirilmesi olarak Reformasyon kadar Aydınlanma da bu Anglo-Cermen topluluğun, Protestan ruhun eseri sayılabilirdi. Farklı perspektiflerden gerek Luther, gerekse de Calvin, itibarı sorgulamaya uğrayan Hıristiyanlığı savunarak kendi içinde dönüştürülmesine çalışmışlarsa da Aydınlanma, bu, dini kendi içinde dönüştürme projesinin çıkmazını göstererek dinin dışarıdan yenilenmesine yönelik modernizm ve sekülerizme giden yolu açmıştı. Bu bakımdan ön, pasif ve aktif modernizm merhalelerini, Aydınlanma'nın üç damarında görmek mümkündü. Empirisizme dayalı entelektüel apolojetik ile Reformasyonun Hıristiyanlığın itibarını gösterme çabasını sürdüren başlıca Locke ve Hume, "ön modernizm"i temsil ediyorlardı. Hobbes ve Voltaire gibi Aydınlanma üdebâsı ise güçlü eleştirileri ile Hıristiyanlığa duyulan güvenin sarsılmasında önemli rol oynayarak "pasif modernizm" dediğimiz şeyi başardılar.

Bizim "pasif modernizm" adını verdiğimiz Aydınlanma'nın misyonu, Arnold Gehlen tarafından net bir şekilde ifade edilmiştir: "Aydınlanma'nın öncülleri ölmüştür; ancak onun sonuçları devam ediyor" (Habermas 2002: 3). Aydınlanma'nın devrimci kanadını temsil eden Rousseau ve Kant ise, bu "pasif modernizm" ile *otonomi* kavramıyla insanın kendi kendine yolunu bulması özlemini dile getiren Kant'ın felsefî mirasına dayanan Hegel'in başaracağı "aktif modernizm" arasında köprü olmuşlardı. Aydınlanma'nın pasif modernizmi, Hegel'in aktif modernizmiyle tamamlanmış, böylece dinin içeriden kadar dışarıdan yenilenmesi de Cermen-Protestan kesimin eseri olmuştur.

Aydınlanma sürecinde beliren modernizmin dinin müdafaa, tenkit ve tahviline yönelik bu üç merhalesi, üç Tanrı anlayışıyla temyiz edilebilirdi. Ön modernizm *teizm*, XVII. asrın ortasında yoğunlaşan Hıristiyanlık tenkidinden doğan pasif modernizm *deizm* ile temyiz edilebilirdi. Gerek Hegel'in aktif modernizmi başardığı, gerek Marx'ın bir adım daha ileriye giderek Hegel'in felsefî sistemini seküler bir dine dönüştürdüğü, gerekse de Nietzsche'nin postmodernizmi başlattığı XIX. asır ise *ateizm* ve *agnostisizm*le temayüz etti.

"Eksik veya tam normatif sekülerizm" mânâsına geldiklerinden modernizmin bu pasif ve aktif türlerinin ikisi de *paradigmatik* olarak belirir. Buna karşılık *diskörsif* modernizm, özüne, paradigmasına dokunmadan yaşatmak üzere geleneği dönüştürmeyi ifade eder. İki modernizm türü arasındaki fark, başvurdukları ideolojik stillerin tefrikiyle daha iyi anlaşılır. Diskörsif modernizm, ideolojinin aksiyolojik türüne karşı sosyolojik türüne vücut verir. Gerek K. Mannheim, gerekse C. Geertz'in bulgularıyla, meşrûlaştırmanın tanımına uygun olarak geleneksel, sosyolojik mânâda ideolojinin temel işlevi "realiteye karşılık vermesi"dir. Bu realite ise, genel, fiziksel değil, özgül, tarihî bir realitedir (Boudon 1989: 24, 26). Nitekim Mannheim'a (1960: 125, 118, 189, Seliger 1976: 80) göre ideoloji, "belli bir tarihî ve içtimaî durum ve bağlı olduğu dünyagörüşü ve düşünce tarzına bitişik bir genel-bakış"ı temsil eder. Bir ideoloji, karşılık verdiği sosyal ve siyasî ilgiler uyarınca total realitenin belli bazı yönleri hakkında doğruluk ihtiva eder.

"Diskur (söylem)" kavramının izahıyla diskörsif modernizm daha iyi anlaşılacaktır. Çağdaş sosyal teoride yaşanan lengüistik devirden (*linguistic turn*) sonra *söylem* kavramı, genelde ideolojinin lengüistik boyutu olarak görülmeye başladı. Çağımızda özellikle Kenneth Burke'ün reto-

riğe dayalı söylem incelemeleri sayesinde ideoloji ile selefî teoloji arasındaki akrabalık açığa çıktı. Ancak bu tasavvur, ideolojinin, toplumun üstyapısal boyutu olarak görüldüğü klasik Marksist bakış açısını yansıtmaktadır. Oysa bilgi sosyolojisinin doğuşunun da gösterdiği gibi, yaşayış ile düşünüş tarzı arasında yumurta/tavuk ilişkisi vardır. Bu yüzdendir ki Foucault, geliştirdiği "diskörsif formasyon" kavramıyla söylemlerin sosyal pratiklerde içkin olduğunu göstermiştir (Purvis 1993). Dolayısıyla biz "diskörsif modernizm" kavramlaştırmasında diskurun her iki, hem yaygın *lengüistik*, hem de Foucaultcu *sosyolojik* mânâsını kasd ediyoruz. Zira ikisi de değişime zorlanan geleneği, pratik ve normatif boyutlarıyla özünde koruyarak yaşatma çabasını yansıtır.

Söylem, "taraftar kazanmak için başkalarını ikna etmek üzere benimsenen beliğ ifade tarzı", Foucault'nun deyimleriyle ideoloji, "hakikat politikası", söylem ise "hakikat ekonomisi" olarak tanımlanabilir. Anarşistik perspektife göre söylem, hakikatleri törpülemeye, üstünü örtmeye yarar. Söylemle ilişkisi, ideolojinin alternatif bilgi türleriyle mukayesesiyle daha iyi anlaşılabilir. C. Geertz'in (1973: 196-231) dikkat çektiği gibi teorik açıdan hâricî bilgi kaynakları olarak *din, felsefe, bilim, sanat* ve *ideoloji* arasında bir ayırım yapmak mümkündür. Ancak pratik, işlevsel açıdan bakıldığında aradaki sınırlar bulanmaya başlar.

Sosyal gerçekliğin tanımlanmasına yarayan hâricî bilgi kaynaklarından *bilim*, kültürün *teşhîsî-eleştirel*, *ideoloji* ise *gerekçelendirici* boyutunu oluşturur. İdeolojiler, insanı şu ya da bu şekilde siyasî bir varlık haline gelmesine yarayan *sosyal düzenin şematik imajları* olarak kültürün ve değer kalıplarının inşâsı ve savunmasıyla aktif olarak ilgili kısmına tekabül ederler. Bu yüzden bu iki sistem, temsil ettikleri farklı durumları kapsamak için farklı sembolik-stilistik stratejiler kullanırlar. İdeoloji dediğimiz *şematik imajlar*, realiteye bilim gibi *doğrudan*, *önermesel* (*propositional*) değil, *dolaylı*, *retoriksel* olarak tekabül eder.

Buna örnek olarak ünlü Taft-Hardley Yasası verilir. Amerikan senatosu, emek piyasasında sendikaların etkisini azaltmayı amaçlayan Taft-Hardley Yasası'nı tartıştıkları sırada sendikalar ona "köle emeği yasası" adını taktı. Sosyologlar bu tepkiyi ideologların nasıl şeyleri aşırı derecede basitleştirmeye yöneldiklerinin mükemmel bir örneği olarak gördüler (Boudon 1989: 21). Sendikacıların kullandıkları bu deyim, aslında gerçekliğin tahrifinden ziyade mübalağasını, bir seferberlik etkisi yaratmayı amaçlayan *sembolik bir eylemi*, *mecazı* yansıtıyordu. Geertz, bu

örneğe Winston Churchill'in İkinci Dünya Savaşı esnasında İngiliz halkının hislerine tercüman olan bir söylemini ilave eder.

Diğer taraftan Osmanlı'da Tanzimat devrinde revaç bulan "gâvura gâvur denmeyecek" sözü de meşrûiyet krizi anlarında bizzat halkın gösterdiği retoriksel yaratıcılığın çarpıcı bir örneğini oluşturuyordu. Bu açıdan bakıldığında Geertz'in onu, siyasetin ötesinde ahlak, iktisat, hatta estetiğe izafesinden de anlaşılacağı ve özellikle XIX. asır biliminde Darwinizm misalinde görüldüğü gibi ideoloji, alternatif hâricî bilgi kaynaklarından biri olmaktan çıkarak bilim, sanat, felsefe ve elbette dini kapsayan genel bir düşünüş tarzı haline gelmektedir.

Bu kavramsallaştırmalar ışığında Osmanlı ve Mısır düşünürlerinin izledikleri farklı entelektüel çığırlar daha iyi karşılaştırılacaktır.

Hindistanlı Ahmed Han ve İranlı Afgânî'nin ikisi de sömürgeci Batı medeniyeti karşısında özgürlüğe kavuşmak için dinlerini kökten dönüştürmek gerektiği sonucuna varmışlardı, aralarında kritik bir amaç farkıyla. Bu dinî reformun amacı, Sir Seyyid Ahmed Han için İslâm dünyasının Batı medeniyetiyle nihaî ve kaçınılmaz bütünleşmesi, Afgânî için ise Batı'ya misillemeydi. İslâm modernizminin gerçek babası Afgânî, Batı'ya direniş için bir taraftan dışarı-bakan siyasî alanda İslâmî dayanışma ve seferberlik yoluyla birliğin sağlanması, diğer taraftan içeri-bakan fikrî alanda gerekli dinî reformun yapılması çağrısında bulunmuştu (Fazlur Rahman 1970: 318). Bu açıdan Afgânî ile Abduh arasında örtük bir işbölümü yapıldığı müşahede edilebilirdi. Afgânî, nihaî hedef olan Batı medeniyetine direniş amacıyla İslâmî-Doğulu birliğin sağlanması için İslâm'ı bir "sivil din"e dönüştürme işini üstlenirken, Abduh bunu tamamlayacak, İslâm'ı bir "politik din"e, ideolojiye dönüştürme işini üstlenmişti.

"Politik din"den kasıt, Batılı modernliğin karakteristiği akliyete uygun, ideolojik dindi (Tafsilat, Cristi 2001). Aklîleştirme, basitçe *olan*'ın *olmalı*, gerçeğin (*real*) doğru (*true*) katına yükseltilmesi mânâsına geliyordu. "Şeriat, ancak realiteyi açıklamak üzere gelmiştir; o, bu yüzden güzeli ihdas etmez", Abduh'un (1980: III/398) bu konudaki kilit ifadesi olarak okunabilirdi. Hâlbuki din, temelde güzellik (*hüsn*) değerine göre dünyaya mânâ vermek, meşrûlaştırmak için gelmişti. Dünya/âhiret ile Allah/insan arasındaki bir saadet yolu olarak görülebilecek *din*, Arapçada hem, *hüküm*, hem *âdet* (Tehânevî 1998: II/140), yani hem inanç, hem hayat tarzı mânâsına geliyordu.

Ancak zamanla medineye hicretten sonra *hüküm* olarak din, *medine* ile *âdet* olarak dinden, diğer bir tabirle dinin değişen boyutu, değişmeyen boyutundan net olarak ayrılmıştı. Bunun başarılamadığı Batı'da *hüsn*e (*beauty*) göre meşrûlaştırma yerini, klasik ekonomi politikle doğan *yararlığa* (*utility*) göre aklîleştirmeye bıraktı. Afgânî ve Abduh da geleneksel olarak usûl-i fıkıh literatüründe ihtiyatla kullanılan *maslahatı*, yararlığa karşılık olarak İslâm'da aklîleşmeyi sağlayacak temel değer haline getirdiler. İlim ile amel, din ile dünya birleştirilmediği takdirde Batı'da olduğu gibi uçlara düşülmesi mukadderdi; bu takdirde "doğru İslâm" bir hüsnü kuruntudan ibaret hale gelecek, Batı'da olduğu gibi aşkın *hüsn* değeriyle bağını koparmış beşerî tecrübenin ürünü bir külte dönüşmüş "gerçek İslâm", "doğru İslâm"ın yerini alacaktı.

Batı'da olduğu gibi Mısır modernistlerinde modernizmin *ön modernizm* olarak adlandırdığımız *ilk* merhalesi, *apolojetik* denen dini savunma gayretiyle temayüz eder. Abduh gibi *apolojet* aydın, önce zâhirî kifayetsizliğin tarihî sebeplerini bulmaya yönelerek *ilim* ve *din*in aslında *amel* ve *dünyaya* yeterli olduğuna kendini ve başkalarını inandırmaya çalışır ki burada tabiatıyla günah-keçisi bulma (*scape-goating*) mekanizması devreye girer. Aslında Araplara has din İslâm'ın Acemlerin, Türklerin tahakkümü altına girdikten sonra yozlaşmaya başladığı ithamı buna misal verilebilir. Dün Osmanlı, bugün de Batı medeniyeti, Müslüman Arapların özgürce yaşamasına engel olmaktadır. Ancak reel ile ideal arasındaki açığın eseri fiilî meşrûiyet krizinin büyümesi, tarihin dayatması karşısında bu apolojetik daha fazla sürdürülemez ve yerini Aydınlanma'da olduğu gibi *ikinci* merhale olan *pasif modernizm*e, sünnet ve bekçileri ulemânın eleştirisiyle bizzat dinin yıkıcı eleştirisine bırakır. Ancak onlar objektif ve sübjektif sebeplerle sadece İslâm'a inancın sarsılması sonucunu doğuran pasif modernizm seviyesinde kalarak Batı'da olduğu gibi aktif modernizm seviyesine geçemediler.

Mısırlıların modernizm türünü daha iyi değerlendirmek için *paradigmatik* modernizm ile karşılaştırdığımız *diskörsif* modernizmin de *stilistik* ve *paradigmatik* olarak iki türü daha ayırt edilebilir.

Dil ile dünya arasındaki tekabüle göre yeni bir dünya, yeni bir söylem, yeni bir söylem de yeni bir dili gerektirmektedir. Bu yüzden gerek Namık Kemal, gerekse de Muhammed Abduh bu konuda başı çekmişlerdi. Mesela Abduh (1980: II/318), otobiyografisinin başında, entelektüel mesleğinin temel amaçlarından birincisini "İslâm'ın gerçek mânâsını

çağdaş insana anlatmak olarak" belirttikten sonra, ikincisini de "yazıda Arap dilinin üsluplarının reformu" olarak belirtir: Hem resmî yazışmalarda, hem basın dilinde, hem de günlük iletişimde kullanılan Arapçanın reformu. Çünkü Abduh'a göre (1980: III/13), siyasetin sırrı gazetecilikte yatmaktadır; çağdaş dünyada gazete yazarı, artık elinde İsrafil'in surunu tutarak dünya minberine çıkmış bir hatip gibidir. Yeni Osmanlılar, iletişim devrimi yolunda birincisi, Türk dilinin sadeleştirilmesi, ikincisi de, Batılı edebî ürünlerin ilk kez Türkçeye tercümesi gibi iki önemli adım atmıştı. Başlarda devlet tarafından desteklenen bu iki hareket, ancak gazeteciliğin inkişafıyla kurulan yeni iletişim kanalları sayesinde mânâ ve hız kazandı.[40] Böylece hem yeni bir toplumsal iletişim dili yaratarak kamuoyuna hitaptâ, hem de "yumuşak" bir ideolojik söylem geliştirmede basın önemli bir işlev üstlendi.

Diskörsif modernizmin birinci boyutu olarak "gâvura gâvur denmeyecek, köle emeği yasası" gibi gelenek veya modernliğin lehinde işleyen *retorik*, ikinci boyutu olarak ise *kavramsal değişim* alınabilir. Politik düşünce, geleneksel olarak büyük kitaplar perspektifinden incelene gelmiştir. Oysa çağımızda Alman tarihselci ve İngiliz analitik felsefe okulları sayesinde siyasî düşünceyi politik söylemin dili bakımından inceleme eğilimi başladı. Bağlamsal düşünce tarihçisi Q. Skinner'e göre "haddizatında kavramlar tarihinden çok, onların argümanda kullanılışlarının tarihlerinden" söz etmek mümkündür. Ona göre kavramsal değişme, İngiliz analitik filozoflarından J. L. Austin'in "konuşma eylemi" teorisinden mülhem "lengüistik eylem" perspektifinden incelenmelidir. Austin'in "konuşma eylemi" teorisinin ortaya koyduğu "konuşmak, aslında eylemektir" gerçeği, Doğu-Osmanlı dünyasında asırlardır "Üslûb-ı beyan, aynıyla insan" düsturuyla biliniyordu, klasik edebiyat eğitimiyle yetişen Namık Kemal de buna vâkıftı. "Lengüistik eylem" perspektifine göre kavramların argümanda kullanılış tarzı, öznenin belli bir maksadı işaretleme hareketi işlevini görür. Bu bakımdan kavramlar, değişim zamanlarında meşrûiyet krizini gidermeye yönelik siyasî eylem için stratejik araçlar olarak işler (Palonen 1999).

[40] Mardin 1996: 291-3. Namık Kemal'in fikir yapısının gelişimine paralel olarak üslubunun da değiştiği, mesela en olgun ürünlerini verdiği *İbret* gazetesindeki yazılarında ideolojik bir üslup ve söylemin de belirginleştiği görülmektedir (Tanpınar 1988: 435).

Demek ki semantik değişiklikler, temelde meşrûiyet krizlerinden, yani sübjektif retorikten çok kavramların yer aldıkları uzaysal-zamansal bağlamdaki değişmeden kaynaklanır. Nitekim Koselleck retoriği, yalnızca kavramlardaki zamansal değişmeleri ifadenin bir aracı olarak alırken Skinner, zamanı, kavramların değişen retorikleri için bir arkaplan olarak alır (Palonen 1999: 43). Hâlbuki Skinner'in (1989: 6-23) başka bir yerde ifade ettiği gibi, yeni bir duruma uygulanması gereken argümanlar başarılı değil, tam aksine başarısız olduğunda kavramların mânâları değişir. Bu durumu tarihte merkezî kavramlardaki kritik mânâ değişikliklerinde görmek mümkündür. Mesela Machiavelli ile geleneksel *virtue* kavramı "erdemden beceri"ye, Calvin ve Baxter gibi püritenler ile *ascetism* kavramı zamanla "zühdden riyazet"e dönüşmüştü.

Kavramların mânâlarını değiştirme, apolojet ve ideolog aydınlar tarafından farklı amaçlarla yapılabilir. Apolojet aydın, mevcut tasvirî terimler kümesinin standart konuşma-eylemi potansiyelini maksadına uygun kullanmaya çalışır. Normalde muahezeyi ifade etmek üzere kullanılan kavramları belli bir durumda olumlu veya en azından nötral karşılanacak şekilde kullanan öznenin amacı, eylemlerini ideolojik rakiplerine açık kılacak şekilde tasvir etmektir. Yenilikçi ideolog aydının önünde yeni bir meşrûlaştırma için izleyebileceği iki ana taktik ve ikisinin de iki şıkkı vardır. Burada bizim maksadımıza uygun olan birinci taktiğin birinci şıkkı, dilde tamamıyla yeni ve olumlu değer yüklü, tasvirî terimler icat etmektir. Daha yaygın görülen diğer ihtimal ise nötral bir tasviri, genellikle kullanılışının istiareli uzantısı yoluyla gözde, değer yüklü-tasvirî bir terime çevirmektir (Skinner 1974: 296).

Bu perspektif, bize, Kemal ile Abduh'un uyuşma ve ayrışma yönlerini tespit imkânı verir. Gerek Osmanlı, gerekse Mısırlı bütün XIX. asır Osmanlı aydınlarının öncelikli amacı, Müslümanların birlik ve kimliğini korumak için seferberlikti. Bu yüzden ikisinin de stratejik amaçla, ahlakî-siyasî seferberlik için "akıl, hürriyet" gibi kavramlara modernistik bir vurgu yaptığını ya da "nedensellik, evrim" gibi modern kavramlar kullandığını görmek mümkündü. Bu, *stilistik diskörsif modernizm* olarak görülebilirdi. Ancak onlar, uyuştukları bu acil seferberlik hedefinin ötesine geçtiklerinde zıt uçlara düşeceklerdi.

Kemal, modernliğin sıkı eleştirisi sayesinde geleneksel paradigmanın güçlendirilmesi olarak yeniden-gelenekselleşme mânâsına gelen yumuşak bir ideolojileştirmeyle geleneksel paradigmaya bağlı kalmıştı. Bu,

onun terakkî gibi modern kavramları kullanma tarzında somut olarak görülebilirdi. Kemal, Skinner'in de (1974: 296) dikkat çektiği gibi, bu modern terimleri kullanmakla rakiplerine bunlarla hesaplaşma niyetini beyan ediyordu. O, bu terimleri, çift-amaçla, bir taraftan karşı çıktığı modern mânâlarını eleştirmek, diğer taraftan da savunduğu geleneksel kavramları anlatmak için kullanıyordu. Kemal'in bunları olumlu modern mânâda kullanması ise halkına Batı ile aralarındaki mesafeyi göstererek bir an önce bu mesafeyi kapatmak üzere eyleme sevk içindi. Onun zaman zaman çelişkili görünen tavırlarının arkasında, birden fazla tarafı ikna için böyle bir ince strateji gerektiren özsel tutarlılık vardı.

Kemal, özünde *restorasyon* için gerektiğinde modernistik bir söylemle komünal seferberliği hedefliyordu. Afgânî ve Abduh ise geleneksel paradigmada temel bir problem gördükleri için *restorasyon* yerine *rekonstrüksiyon* hedefini benimsediler. Bu yüzden kısa vadede modernistik bir söylemle politik seferberliğin ötesinde uzun vadede modern bir ideolojiyle bekâyı hedeflediği için Abduh'un söylemi, Yeni Osmanlılarda görüldüğü şekliyle stilistiğin ötesine geçen bir *paradigmatik diskörsif modernizme* vardı. Bu ise, *pasif modernizm* mânâsına geliyordu.

Skinner'in (1974: 296) dikkat çektiği gibi Abduh türü bir yenilikçi, ideolog aydında dilde tamamıyla yeni ve olumlu değer yüklü, tasvirî terimlerin icadı yerine geleneksel terimlerin mânâlarını değiştirme eğilimi görülecekti. Bu konuda Kemal ile Abduh arasında en somut fark, *ihtilâf* gibi geleneksel *nötr* bir kavrama birincinin *olumlu*, ikincinin ise tam aksine *olumsuz* bir mânâ yüklemesinde görülebilirdi.[41] Afgânî ve Abduh, bir taraftan "ihtilâf, taklit" gibi geleneksel nötr veya olumlu kavramlara olumsuz mânâlar yüklerken diğer taraftan "içtihat, maslahat" gibi kavramlara da modern, olumlu mânâlar yüklediler. Yani Osmanlı aydınları, modern terimlerle geleneksel kavramları, Mısır modernistleri ise tam aksine geleneksel terimlerle modern kavramları anlatıyorlardı. XIX. asır İslâm dünyasındaki kavramsal değişme sürecini İran misalinde ele alan nadir çalışmalardan biri olan Masroori'nin (1999) Cambridge Okulu perspektifinden incelemesi, Afgânî'nin etkilediği Mısırlı, Arap modernistlerin kavramları kullanış tarzını görmeyi mümkün kılar. Bu konuda

[41] Bu amaçla biz maalesef Türkçe ve Arapçada, İngilizcede *The Oxford English Dictionary* gibi, mesela "hürriyet, devlet" gibi kavramların tarihî gelişimini saptayan, farklı asırlarda insanlara ne ifade ettiğini gösteren, kavram analizinde büyük bir yardım sağlayacak tarihî gelişmeye dayalı sözlüklerden yoksunuz.

Türkiye misalinde ise sadece Kieser'in (2002) yayına hazırladığı bir çalışma göze çarpar.

Osmanlılara has *restorasyon* hedefinin yol açtığı yumuşak ideolojileşme süreci, Kemal'in öngördüğü gibi XX. asır Türk ulus-devletinde basitçe şeriatın meclis tarafından askıya alınmasıyla sonuçlanacaktı. Mısırlılara has *rekonstrüksiyon* hedefinin yol açtığı sert ideolojileşme süreci, XX. asırda ulus-devletleri çağında hızlanacaktı. İran, Mısır ve Hindistan-Pakistan gibi doğrudan Batılı sömürgeciliğin mağduru ülkelerin aydınları, Mannheim'ın ayırımıyla *ütopya* haline gelen İslâm'ı tekrar hâkim kılmak için *ideolojiye* dönüştürme hedefini benimsedi. Bu özlem, XX. asırda Ahmed Han ve Afgânî'nin çığırını izleyen Khalifa Abdul Hâkim (1993) ve Ali Şeriatî gibi Pakistanlı ve İranlı aydınlar tarafından açıkça dile getirilmişti.[42]

Diğer taraftan Batı'da siyasal'dan sosyal'e dönüşüm sürecine paralel olarak devrim ve reform yoluyla toplumsal dönüşümün araçları olarak ideolojiden sosyolojiye geçiş gerçekleşmişti. Bu açıdan bakıldığında, İslâm'ın Osmanlılara has yumuşak yorumunun "sosyoloji"ye, Mısırlılara has sert ideolojik yorumunun ise "ideoloji"ye tekabül ettiği söylenebilir. Buna göre Namık Kemal, İslâm dünyasının "ilk sosyologu", Cemâleddîn Afgânî ise "ilk ideologu" olarak belirir. Ancak kaynaklardaki kifayetsizliği "yönetim usûlüne" bağlamasından anlaşılacağı gibi, temelde geleneksel, politikanın belirleyiciliği anlayışını sürdüren Namık Kemal (1327: 97), değişim sürecini hem filozof, hem sosyolog gözüyle, hem siyasal-normatif, hem sosyal-analitik açıdan ele almıştır.

Afgânî ile Abduh arasında dinin sivil ve sosyal olarak yorumlanmasına yönelik örtük işbölümü açısından bakıldığında birincisi ideolog, ikincisi ise sosyolog olarak görülebilir. Bunlar, Osmanlı ile Mısırlı aydınların hedefledikleri dönüşümün tarzı için Batı'dan esinlendikleri bilgi türlerini simgeler. Daha somut olarak onların hedefledikleri dönüşüm tarzı için iki Batılı akımı model aldıkları gözlenebilirdi: anayasalcılık ve mesihçilik. Buna dikkat çeken ünlü oryantalist E. Kedourie'dir (1992: 82, 268). Ona göre, 1789 Fransız Devrimi'nden sonra anayasalcılık (*constitutionalism*) yanında Ortadoğu toplumlarını etkileyen diğer Batı kaynaklı bir akım da *millennialism*, yani mesihçiliktir (Tafsilat, Talmon 1960). Yeni Osmanlılar ve Genç Türkler Avrupa siyasî geleneğinin ana-

[42] Bu noktada Türkiye'de de Cumhuriyet döneminde Necip Fazıl Kısakürek'in İslâm öğretisini ele aldığı kitabına *İdeolocya Örgüsü* adını verdiği hatırlanabilir.

yasalcılık akımını benimserken, Afgânî ve ondan ilham alan Ortadoğulu aydınlar güruhu bu geleneğin mesihçi ve devrimci çizgisine kaymıştı.

Şimdi kolaylık için Osmanlı ile Mısırlı modernizmler arasında sayılan bu farkları bir tabloya dönüştürelim. Bu karşılaştırmanın, analiz kolaylığı için yapılan bir ideal tipleştirme olduğu, Mısır ile başta İran'ı da içeren genel olarak Osmanlı-dışı İslâm dünyasının kasd edildiğini bir kez daha hatırlatmak isteriz.

Tablo 7

	Osmanlı	**Mısır**
Batı'nın gözündeki imajları	Türk	Saraken
İslâm yorumları	Dinamik/realistik	Statik/idealistik
İslâm tasavvuru	Din	Medeniyet
İslâm tasavvuru	Sünnet	Şeriat
İslâm tasavvuru	İdeal	İdeoloji
Tarih anlayışı	Nomisistik	Mesiyanistik
Batılı tehdit algılaması	Kültürel	Siyasal
Savundukları temel değer	Hürriyet	Serbestî
Batı medeniyetinin dinamiği	Âdil yönetim	Maddî atılım
Batı medeniyetinin karakteristiği	Düzen	İktidar
Batı medeniyetinin temeli	Meşrûiyet	Akliyet
Batı medeniyetinin model ülkesi	İngiltere	Fransa
Bunalımı aşmanın yolu	Restorasyon	Rekonstrüksiyon
Kalkınmanın stratejik ilkesi	Ortogenez	Eklektisizm
Modernizm türü	Diskörsif	Paradigmatik
İdeolojileşme türü	Yumuşak	Sert
Dönüşümü sağlayacak Batılı bilgi türü	Sosyoloji	İdeoloji
Dönüşüm modeli Batılı akım	Anayasalcılık	Mesihçilik

Öneminden dolayı ideolog olarak Afgânî, ayrı bir bölümde ele alınacağı için çalışmamızın esas gelenek eleştirisi ve modernizm kısmında "iki sosyolog" olarak Osmanlı ve Mısır'dan Namık Kemal ile Muhammed Abduh'un görüşleri mukayese edilecektir. Kategorik olarak bakıldığında Namık Kemal, *üdebâ*, Muhammed Abduh, *ulemâ*, Afgânî ise kendi iddiasına göre *hukema* (filozoflar)dandı. Ancak toplumu dönüştürmek için açıklama, bunu için de sosyal-bilimsel bir bakış geliştirme ihtiyacı, kendi kendilerini yetiştiren Kemal ile Abduh'u birbirine yaklaştırmıştı. Batı

düşüncesinin kaynaklarına inmek için Fransızca ve İngilizce öğrenen Abduh, özellikle Comte pozitivizminden derinden etkilenmişti (Kerr 1966: 138, Hourani 1993: 138). Batılı tabiî hukuk kavramından hareket eden Namık Kemal, bunun kendi dünyasındaki karşılığını bulmak için kendi kendini yetiştirerek İslâm düşüncesine, tam aksine bir âlim olan Muhammed Abduh, dönüştürmeyi hedeflediği İslâm'ın temel kavramlarının karşılığını bulmak için Batı düşüncesine yönelmişti. Onların Batılı ve İslâmî kavramların mânâlarını zıt yönlerde dönüştürmesi de bu zıt amaçlarından kaynaklanıyordu.

Ancak onlarda sosyal ve siyasal konulardaki ortak malzemeye karşılık karşılaştırma doğrudan İslâm düşüncesinin meselelerine gelince entelektüel formasyonlar arasındaki asimetri ortaya çıkıyordu. Dinin temellerini teşkil eden kelâm alanında birçok çağdaş Müslüman âlim gibi Muhammed Abduh da *Risâletü't-Tevhîd* isimli bir eser verdiği gibi bir Kur'ân Tefsiri çalışması da yapmıştı. Ancak Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar "hüsn ü kubh" gibi İslâm düşüncesine dair teknik meselelere ancak sosyal ve siyasal meseleleri işlerken yeri geldikçe girmişlerdir. Bununla birlikte aralarındaki sadece formel bir tefavüt idi. Kemal gibi bir Osmanlı edibinin tam olarak şer'î paradigmaya bağlı bir perspektifle İslâm düşüncesinin meselelerine yaklaşımda gösterdiği hâkimiyet takdire şâyândı.

Beşinci Bölüm

MUHAFAZAKÂRLIK

Reformizm

Reformizm, çoğu kez İslâm modernizmiyle karıştırılarak yanlış kullanılan bir kavramdır. Osmanlıca ve Arapçada "Islâhat" ile karşılanan "reformizm" kavramına, modern devirde "ıslâh" kavramının klasik mânâsından farklı bir mânâ yüklendiği görülmektedir. Gerek İslâm, gerekse de diğer dinlerde *reform* veya *ıslâh*, özünde *bid'at*lerin yol açtığı ahlakî yozlaşmaya karşı mücadele mânâsına geliyordu (Shapiro 1976). Toplumsal olarak ise *ıslâh*, orijinal modelden sapmayla yozlaşmaya yol açan bid'atlerin giderilmesi, restorasyon mânâsına geliyordu; Koçi Bey'de (1985) prototipini bulan Osmanlı Islâhatnamecilerinde olduğu gibi. Bu açıdan temelde restorasyon söylemine dayalı Gülhane Hattı ile başlayan Tanzimat, Osmanlı Islâhat geleneğinin zirvesini ifade ediyordu; amaç, ülkenin kendi geleneğine uygun bir şekilde düzelmesiydi.

Ancak bu devirde hızlanan tarihin gidişatı, artık değişimi, geleneksel olarak kabul edilebilir sınırları aşan bir noktaya taşıdı. Özellikle Tanzimat'ın ikinci merhalesini başlatan Islâhat Fermanı ile modernleşme süreci kendisini kesin bir şekilde hissettirdi. Böylece *ıslâh*, *Islâhat* olarak çoğullaştırılarak aslında geleneksel mânâsının tam zıddı bir mânâ kazandı. Önceden bid'ate karşı yapılan ıslâh, şimdi tam aksine bid'at=modernlik lehine programlı değişim mânâsını kazandı. İslâm dünyası genelinde

modernleşme hareketini ifade eden bir terim haline gelen *ıslâh* ile artık geleneksel kurumların aslına döndürülmesinin ötesinde ülkenin bekâsı için modern standart ve müesseselerin kabulü hedeflenir oldu.

Bu değişim, klasik Osmanlı pragmatizmince yabancı ülkelerdeki yeniliklerin müşahedesi sonucunda İslâm'da bid'atın güzel türünün çapının giderek genişletilmesiyle gerçekleşti. Genelde III. Selim ve II. Mahmud devrinde yürütülen reformlar, geleneksel, bürokratik pragmatizm uyarınca ülkenin kurtarılması amacıyla müşahedeye dayanarak yapılmıştı. III. Selim zamanında Avrupa'ya gönderilen Ebubekir Râtib misalinde olduğu gibi, Osmanlı otoriteleri daha ziyade reform için rakip Avrupalı ülkelerin düzenini müşahede ederek model almaya yönelmişti. III. Selim'in bürokratlarından istediği lâyihaların hemen hemen hiçbiri teorik ağırlıklı değildi; bunlar, fikir vermenin ötesinde istişare sünneti uyarınca uzun vadede sultanın sorumluluğunu paylaşmak için hazırlanmıştı. "Bir şeylerin yapılması gerektiği" fikrinin resmen kabul edilmesi kadar bu fikrin teorik bir ifadeye kavuşturulması da II. Mahmud'un hükümdarlığı sırasında Yeniçeri ocaklarının ilgâsına dair fermanda gerçekleşti (Mardin 1996: 194). Şu halde III. Selim bütün padişahlığı süresince, II. Mahmud da 1826'ya kadar geleneksel Osmanlı reform perspektifini sürdürdüler. Bu esnada teorik bir perspektiften şümullü, programlı bir değişim ihtiyacı duyulmamıştı.

Bu sebeple Tanzimat'ın fikrî kaynaklarını araştırmak için oldukça sınırlı bir malzeme mevcuttur. Şerif Mardin'in de (1996: 13, 15) belirttiği gibi, Tanzimat'ın başlangıcında Batılı siyasî filozoflara herhangi bir atıfları görülmeyen Osmanlı düşünürlerinin çoğu, Avrupa'nın akıl hocalığını hissettirmezler. Çünkü XIX. asrın ortalarına kadar Türkiye, Batı Avrupa'daki entelektüel gelişmenin ana seyrinin dışında kaldı. Tanzimat'ın yegâne siyasî teorisyeni kabul edilen Sâdık Rifat Paşa'nın düşünceleri de temelde Osmanlı siya setnâme ve ıslâhatname geleneğince nazariyeden çok müşahede ve tecrübeye dayanıyordu. O, düşüncelerini entelektüel arayışla olmaktan çok Ebubekir Râtib gibi büyükelçi olarak atandığı Viyana'da Avusturya'yı müşahede ederek, hatta "Avrupa Ahengi"nin mimarı Prens Metternich'in tesiri altında geliştirmişti. Rifat'ın görüşleri, liberal olmaktan çok "aydın despotizmi" tarzında muhafazakâr görüşlerdi. Analizi, siyasî fikirlerinin, çağdaşı 1830'ların Avrupa meşrûtiyetçilerinin öne sürdüğü fikirlerden ziyade daha önceki modern Avrupa dev-

letlerini yaratan büyük bürokratların geliştirdikleri idarî reform reçetelerine yakın düştüğünü göstermektedir (Mardin 1996: 202).

Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nun ilanından üç ay önce Londra'da İngiliz Hariciye Nazırı Palmerston ile görüşen Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşîd Paşa'nın o devir Avrupa'sında geçerli liberalizm akımı hakkındaki fikirlerinin tespiti de kolay değildir. Şerif Mardin'in (1996: 198) bazı ipuçlarından hareketle gösterdiği gibi Reşîd Paşa, temelde Osmanlı ile İngiliz dünyalarının örtüştüğü anayasalcılık gibi geleneksel bir çerçevede reform düşünmektedir. Onun kısmen Aydınlanma felsefesinin izlerini taşıyan bölük pörçük düşüncelerinin hiçbiri, Tanzimat'ın siyasî felsefesinin bir ifadesi haline gelemedi. Ancak Islâhat Fermanı devrinde hızlanan modernleşme süreci, teorik temellendirme ihtiyacını gündeme getirdi. Tanzimat'ın ilk safhasını oluşturan Mustafa Reşîd Paşa ve devrini hep hayırla anan Yeni Osmanlıların fikrî muhalefeti de bu devirde başladı.

Geleneksel *ıslâh* teriminin karşılığı olarak reformizm, kısaca "muhafazakâr eylemcilik" olarak tanımlanabilir. Ahmed Cevdet gibi muhafazakârlar, modernleşmeye karşı içtihat hukukunun *Mecelle* ile tedvini gibi şeklî yeniliklerle geleneksel düzenin korunmasına çalışırlar. Buna göre reformizm, pragmatik ve siyasî yönelişli bir yenilik hareketi olarak, yeni ve şümullü bir düşünce tarzını ifade eden modernizmden ayrılmaktaysa da bunların çoğu zaman birbiriyle karıştırıldığı görülmektedir. Mesela Kerr'in (1966) kitabında olduğu gibi İngilizce edebiyatta, zaman zaman "İslâm modernizmi" yerine "İslâmî reform" kavramı da kullanılmaktadır. Oysa her reformist modernist, her modernist de reformist değildir. Reformizm, temelde pragmatik yönelişli olduğu için Tanzimat'a kadar ulemâ, cemaatin varlık alanını oluşturan ülke ve devletin kurtarılması için araç olarak görülen reformlara onay vererek sorgulamamıştı. Amaç, "Hasta Adam"a başka bir kimlik ve ruh vererek yeniden inşâ etmek değil, sadece onu tedavi ederek eski sağlığına kavuşturmaktı. Bu bakımdan Mustafa Reşîd, Mehmed Ali, Ahmed Cevdet, Tunuslu Hayreddin ve Midhat gibi paşaların çoğu reformist kategorisinde düşünülebilir.

Tradisyonalistik "şeklî değişiklikler" yanında modernistik "fikirlerin uygulanması", reformizmin ikinci mânâsı olarak alınabilir; bu mânâda reformizm, "modernizmin pratik boyutu" olarak düşünülebilir. Modernistler, kafalarındaki düşünceleri somut projeler şeklinde hayata geçirme, uygulama fırsatı buldukları takdirde reformist olarak da görülebi-

lirler. Mesela modernist Abduh, 1899 yılında Mısır müftüsü olduktan ve bazı idarî makamlarda görev aldıktan sonra dinî ve adlî kurumların ve Ezher başta olmak üzere eğitim kurumlarının reformu ile projelerini hayata geçirme fırsatı bulmuştu (Gesink 2010, Hourani 1993: 134-5). Diğer taraftan Namık Kemal de 1876 yılında Midhat Paşa ve Ohannes Efendi gibi kişilerle Kânûn-ı Esâsî hazırlık komisyonunda çalışmıştı. Keza Mısır modernistlerinden ilham alan Kazan Türklerinde modernist fikirlerle toplumsal reform programları el ele yürümüştü (Kanlıdere 1997); bu yüzden onlar, hem modernist, hem de reformist sayılabilirlerdi. Sonuç olarak modern devirde "ıslâh" kavramı, birincisi, çoğul şekliyle (*Islâhat*) sahici mânâsını kayb ederek "modernizasyon"a, ikincisi, kavramın İngilizce karşılığı olarak kullanılan "reformizm" de yanlış bir şekilde "modernizm"e dönüşmüştür.

Pasif Muhafazakârlık

Osmanlı'da bir taraftan resmî ulemânın tamamıyla devletin adamı haline gelmesi, diğer taraftan popüler ulemânın giderek devletten kopmasıyla İslâm adına siyasî eleştiri alanı boş kaldı. Bu yüzden ulemâ, Nizam-ı Cedit ile başlayan reformlar sürecinde genelde pasif kaldı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar uzanacak Osmanlı Devleti'nin dönüşüm sürecini başlatan Nizam-ı Cedit'in hazırlık merhalesinde III. Selim'in kalemiye ve ilmiyeden istediği lâyihalar bu açıdan önemlidir. Padişah, 1791'de Avusturya ile imzalanan Sistova Antlaşması'ndan sonra kaçınılmaz olarak gündeme gelen devletin yeniden yapılandırılmasına yönelik reform projesinde yararlanmak üzere bu lâyihaları istemişti. Fakat Karal'ın da (1946: 35) açıkladığı gibi esas amaç, bir ön-teorileştirmeden çok böylesine ağır bir işte sorumluluğu kalemiye ve ilmiyeyle paylaşmaktı.

Padişahın talimatıyla reform tasarısı olarak toplam yirmi iki kişi lâyiha sunmuştur. Tabiatıyla çoğu kalemiyeden oluşan lâyiha sahiplerinden sadece beşi ulemâdan idi. Ancak bunların içinde Rumeli kazaskerî Tatarcıkzâde Abdullah Efendi ve kalemiyeden Ebubekir Râtib Efendi'ninkiler en şümullü ve etkili lâyihalar olarak öne çıktı. Râtib Efendi'nin aslında Eylül 1791'de fevkalade elçi olarak gönderildiği Avusturya'daki müşahedelerinin mahsulü olan sefaretname, aynı zamanda reform tasarısı işlevi gördü. Sultanın şûrâ meclislerinde genişçe tartışılan bu analitik ve empirik yönü güçlü iki lâyihanın içerdiği fikirler, reformlar sürecinde

çıkan fermanlar selinde meyvelerini verdi. Shaw'ın da (1971: 98) belirttiği gibi, Tatarcıkzâde Abdullah'ın lâyihası, geleneksel Osmanlı eğitimi tarafından üretilebilecek en iyiyi temsil ediyordu. Lâyihasında, ilmî kurumda meritokrasinin iadesi ve padişahın kamuoyunu dikkate alması zorunluluğu gibi yeni ve önemli fikirler olsa da şunu söyleyebiliriz ki o da, "hikmet-i hükümet" esprisine dayalı geleneksel Osmanlı reform zihniyetinin sınırları içinde kalmıştır.

Ulemâ, 1807'de Kabakçı İsyanı'nda Yeniçerilerle işbirliği yaparak Nizam-ı Cedit'e başkaldırmış, Şeyhülislâm Mehmed Ataullah, hocası Mehmed Münib ve İstanbul kadısı Muradzâde Mehmed Murad ve diğer mollalarla birlikte bir *hüccet-i şer'iyye* imzalayarak Nizam-ı Cedit reformlarını "haram bid'atler ve kâfirlerin mezmum taklidi" olarak kınamışlardı (Heyd 1993: 33). Bu, onların kişisel, çıkar amacıyla Yeniçerilerle işbirliğine girerek gelenek adına yaptıkları son pasif muhalefetti. II. Mahmud devrinde ikileme düşen ulemâ, reformlara ya pasif bir muhafazakârlıkla muhalefet, ya da hikmet-i hükümetçi pasif bir destek vermeye yöneldi. Bu devirde resmî ulemânın padişaha muhalefeti, sarık yerine fes giyilmesi gibi kendi statülerini ilgilendiren semboller konusunda oldu. Diğer taraftan bağımsız ulemânın çoğu reformlar sürecine muhalif kaldı. Ancak Heyd'in de (1993: 33) vurguladığı gibi bu muhalif ulemânın görüşleri hakkında güvenilir verilerden yoksun olsak da, bilindiği kadarıyla bunlar da daha çok Avrupa taklitçiliğinin eseri bid'atlerin kınanması şeklinde pasif bir muhalefet olarak kalmıştı.

Bu devirde bürokrat ulemâ, siyasî düşünce kapasitesi bakımından reform sürecine yön verebilmekten uzak olduğundan, kendi sınıflarının geleceği açısından intihar mânâsına gelse de kendilerinin de varlık sebebini oluşturan ülkenin kurtarılmasına yönelik reform programına çaresiz destek vermek zorunda kaldı. Nizam-ı Cedit'e karşı olduğu gibi, geleneksel olarak konjonktürel işbirliği yaptığı Yeniçerilerin 1826 yılında Vak'a-yı Hayriye denen imhâsıyla önemli bir müttefikini kayb eden ulemânın devlet karşısında artık bir muhalefet şansı, direniş gücü kalmamıştı. Ulemânın reform hareketine niçin destek verdiği hakkında U. Heyd'in (1993: 39-53) yaptığı ayrıntılı açıklama, kanaatimizce "varlığını devletle özdeşleştirmek" olarak özetlenebilirdi.

Ulemânın reform sürecinde şeriat hükümleriyle çeliştiği durumlarda çeşitli gerekçelerle devlet maslahatı lehine taviz verdiği, hatta Abdülmecid devri şeyhülislâmı Mehmed Arif'in reformcu bürokratlara karşı

tavrında görüldüğü gibi (Heyd 1993: 49), seküler siyasetin otonomisini zımnen tanıdığı görülmektedir. Radikal kararları meşrûlaştırma mükellefiyetinin ağır ilmî ve ahlakî baskısı altında ulemânın "duymadım, görmedim" tutumu göstermesi doğaldı. Geleneksel işbirliği modeline göre kalemiye, karar-alıcı, ilmiye, karar-meşrûlaştırıcı idi; bu ikilik Tanzimat devrinde daha da bilendi. Ulemânın, bürokrasinin *hikmet-i hükümet* uyarınca aldığı kararları tenkit, tadil veya reddetmeye, ne siyasî düşünce bakımından kabiliyeti, ne de artık geri döndürülemez bir sekülerleşme sürecine giren devletteki konumu bakımından gücü vardı. Belki de ulemânın artık tek tesellisi, bürokrasinin, resmen de olsa kendilerini ve şeriatı hâlâ kâle almasıydı.

Bununla birlikte devirde Keçecizâde İzzet Molla (1784-1829) gibi istisnaî, uzak-görüşlü âlimler de vardı. II. Mahmud devrinin "Ahmed Cevdet"i sayılabilecek şair ve âlim İzzet Molla, ne yazık ki kırk dört gibi oldukça genç bir yaşta hayata veda etmişti. Yeniçerilerin imhâsından sonra 1827 yılında II. Mahmud'a sunduğu lâyihada devrimci diyebileceğimiz fikirler ileri süren (Heyd 1993: 30) İzzet, Osmanlı'ya has aktivistik İslâm anlayışınca Mehdî 'aleyhi's-selâmın gelişini de sembolik bir şekilde yorumluyordu. O, savaş tekniği gibi objektif konularda akıl ve hikmetin kullanılmasının önemini ve bu mânâda kaderci anlayışın dinî açıdan yanlışlığını da dile getirmiştir (Mardin 1996: 194).

Genel olarak Mısırlı ulemânın modernleşme karşısındaki tavrı da Osmanlı vakasına benzerlik göstermiştir. Osmanlı'da olduğu gibi Mısır'da da ulemâ arasında bir tabakalaşma vardı. Yerli, üst tabaka ulemâ, yabancı askerî bürokratik seçkinlerin hükümetine katılıyordu. Popüler iradenin temsilcisi olan ulemâ, sünnî dünyada aynı zamanda kamu maslahatının gözetilmesini öngören bir siyasî kültürle yetiştiğinden asla pervasız bir siyasî muhalefet göstermemiştir. Bu itibarla gerek Osmanlı'da, gerekse de Mısır'da ulemâ ile yönetim işbirliği, bir tür karşılıklı menfaat ilişkisine dayanıyordu. Mısırlı ulemâ da Osmanlı'da olduğu gibi siyasî mekanizmanın bir parçası olmasına rağmen genelde karar-alıcı olmaktan çok pasif bir şekilde bürokratlar tarafından pragmatik olarak alınan kararların tasdikçisi olarak davranmak zorunda kaldığı için yeterince siyasî şuur geliştirememişti.

Osmanlı'dan farklı olarak Mısır'da bunu test etmenin çarpıcı bir örneği verilmişti. Fransız Devrimi'nin "hürriyet, müsavat, uhuvvet" ilkelerince medenîleştirmek üzere Mısır'a gelen Napoléon, burada gerçekten

yerli hâkimiyeti sağlama amacıyla hareket etti (Marsot 1968: 271). Mesela divanlarda olduğu gibi geleneksel olarak dinî hiyerarşide Türk ulemâya ayrılmış en yüksek pozisyonları Mısırlı ulemâya verdi. Bu devirde, işgalci Fransız gücü karşısında yerli Mısırlı ulemâ, Mısırlı tarihçi Abdurrahman Râfi'î tarafından "ze'âme şa'biyye" (popüler liderlik) olarak adlandırılan bir işlev gördü. Napoléon, Mısırlı ulemâya bir mânâda yönetimi devralarak demokrasiye geçiş teklif etmişti. Ancak Mısırlı ulemâ, işlerinin doğrudan yönetim değil, temelde yöneticilere danışmanlık olduğunu söyleyerek bu teklifi geri çevirmişlerdi. Onların politik sorumluluk almaktan kaçınmalarının sebebi, sadece asırların ürünü demokratik kültüre yabancılık değil, aynı zamanda kendi kendilerine bu işlevi görme kabiliyetinden yoksun olmalarıydı (Crecelius 1983: 101).

Devrin tarihini yazan Câbertî başta olmak üzere Mısırlı ulemâ, Fransız işgalini tarihî yükselişe geçen Batı medeniyetinin gelişinden çok, ne kadar ağır da olsa er-geç savuşturulacak geçici bir siyasî-askerî kriz olarak görmüştü. Fransız gücünün çekilmesinden doğan boşluk üzerine ulemâ, bu yüzden, Mehmed Ali'nin iktidara geçmesine rıza gösterdi. Ulemâ, iktidara yükselişi ve ilk hükümdarlık devri esnasında Mehmed Ali ile işbirliğine girerek geçici bir nüfuz ve refah fırsatı yakaladı. Ancak Mehmed Ali, ulemâ arasındaki şahsî çekişmelerden yararlanarak onları kolayca bertaraf ettikten sonra otokratik tarzda çoğunlukla yabancı danışmanlarla birlikte hazırladığı radikal reformlarını çekinmeden yürürlüğe koydu. Mısırlı ulemâ, yeterli siyasî bilinçten yoksun olduğundan süreci anlamlandırmakta aciz kaldı; modernleşmeyi, toplumun yeni bir dünyagörüşüne göre şekillenmesinden çok kendi imtiyazlı konumlarını sarsan nahoş, radikal değişiklikler olarak algıladı.

Bu yüzden Mısırlı ulemâ, Osmanlı'da Nizam-ı Cedit devrinde olduğu gibi reform sürecine genelde yapıcı, eleştirel bir tavırla katkıda bulunmaktan çok ya muhalefet ya da kabuğuna çekilme şeklinde pasif bir tepki verdi (Crecelius 1983). Çoğunluğu oluşturan alt tabaka ulemâ, modernleşme hareketini yürüten merkezden tecrit edilmişti. Serbest eleştiri için bir savunma stratejisi olarak benimsedikleri bu yol, aslında onların nüfuz ve refahının tedricî kaybına yol açan ana faktör olmuştur. Bunlar da entelektüel zeminde pasif bir muhafazakârlıkla modernleşme hareketini bid'at olarak eleştirmek ve kınamaktan öteye geçememiştir. Üst tabaka ulemâ da temelde modernleşme hareketine muhalif olmakla birlikte emniyet endişesiyle siyasî otoriteye karşı bir denge politikası izlemek zorunda kaldı.

Aktif Muhafazakârlık

Sava Paşa: Usûl-i Fıkıhta Tecdit

İslâm dünyasında XIX. asırda başlayan modernleşme, *fürû'-ı* fıkhın modern dünyaya kifayetinden şüphelenmeye yol açmıştı. Buna karşı belli başlı dört karşılık verildi. *Birincisi*, geleneksel fıkıh birikiminin ebediyen kâfi olduğu kanaatiyle modernliğin reddi olarak kendini gösteren muhafazakâr karşılıktı. *İkinci* karşılık, Namık Kemal gibi aydınların yaptığı gibi, karşı hücumla fıkhın kifayetinden kuşkuya yol açan modernliğin bizzat tenkidi yoluyla fıkhın müdafaası tutumuydu. *Üçüncü* karşılık, Ahmed Cevdet ve Sava Paşa gibi aydınların yaptığı üzere, fıkhın teori ve pratiğinin yeni bir tarzda takdimi teşebbüsüydü. *Dördüncü* karşılık, Mısır modernistlerinde olduğu gibi *içtihat* kapısının açılmasıyla fıkhın teori ve pratiğinin kökten yeniden yorumlanarak modern dünyaya uydurulması teşebbüsüydü.

Lafzen şeriatın anlaşılması mânâsına gelen *fıkıh*, esas İslâm düşüncesi, *fürû'-ı fıkıh*, fıkhın pratiği veya mevzuat, *usûl-i fıkıh* ise fıkhın teorisi veya metodolojisi demekti. Fıkhın pratiğine bakışı belirleyen teorisiydi; bu yüzden fıkıh hükümlerinin modern dünyada yeterli olup olmadığının tam kararı, ancak usûlünün gözden geçirilmesinden sonra verilebilirdi. Fıkhî mezheplerin doğduğu dinin evrenselleşmesi sürecinde *tecdit*, fürû'-ı fıkıh alanında teknik mânâda içtihada dayanıyordu. Bu mânâda mezhep imamlarının hepsi en büyük müceddidleri temsil ediyordu. Mezheplerin şekillendiği klasik fıkıh devrinden sonra ise tecdidin teorik yolu olarak *içtihat*, *fürû'-ı fıkıh* yerine *usûl-i fıkıh* alanına yöneldi.

Zira din ve dolayısıyla fıkıh kemaline ermişti; bundan sonra bizzat fıkıhta, *dinde* değil, *tedeyyün*de, dinin beşerî telakki ve tatbikinde bir kusur görülebilirdi. Bu yüzden amaç, devrimsel bir şekilde fıkhı yeniden kurmaktan çok, *hikmet-i teşrîiye* (şeriatın felsefesi) denen İslâmî dünyagörüşünü de içeren fıkıh usûlünü *tecdit* ile *ihyâ* (sünnetleri diriltmek) ve *ıslâh* (bid'atleri gidermek) idi. İslâm'da nazarî bakımdan sadece *tecdit* ile meşgul olanlar, genelde *âlim* olarak adlandırılırken, peygamberî, tasavvufî çizgide *tecdit*, *ihyâ* ve *ıslâh* misyonlarının üçünü de bünyesinde toplayan Gazâlî-sonrası müceddidler, *şeyh* adını almıştır.

İslâm düşüncesi, *asleyn* (iki asıl) denen iki disipline dayanır: *Usûlü'd-din* (dinin temelleri, akâit ve kelâm) ile *usûlü'l-fıkh*.[1] Birincisine nisbetle ikincisinin önemi çağımızda tam anlaşılmamıştır. Fıkıh mezheplerinin imamları doğrudan fürû'-ı fıkıh ile meşgul oldukları için hüküm çıkarmada dayandıkları metodolojik ilkeleri ayrıca ifade etmeye gerek duymamışlardır. Usûl-i fıkıh alanındaki ilk eseri Şâfi'î mezhebinin kurucusu İmâm-ı Şâfi'î (767-819) vermişti. Şâfi'î'nin usûl-i fıkhın öncüsü sayılan *er-Risâle* adlı eserinde beşerî muhakemenin düzenli uygulamasının sentezi ve vahyin hukukun temeli olarak tamamıyla özümsenmesi gibi, yazıldığı çağın seviyesine göre *naiv* bir felsefî yaklaşım bulmak mümkündür (Hallaq 2002: 349). Ancak ondan sonra gelen usûlcüler, ilim=şeriatın ibare diliyle ifade edildiği gerçeğinden hareketle disiplinin alanını bir tür dil felsefesine, "kesinlik ve ihtimal" gibi kategorilerin ağırlık taşıdığı geleneksel epistemolojiye kaydırmışlardır.

XI. asırda gelen Gazâlî ise bir taraftan usûl-i fıkhı metodolojik olarak mantıksal temellere oturtmuş, diğer taraftan ilk kez *makâsıdu'ş-şerî'a* denen İslâm hukuk felsefesini formüle etmiştir.[2] Çünkü metodik usûl-i fıkıh, geleneksel fıkıh birikiminden daha dinamik olarak yararlanmaları için müftülere hitap ederken, felsefî usûl-i fıkıh, pozitif hukuk mânâsında fıkıh ile tabiî hukuk mânâsında şeriat arasında görülebilecek bir açıktan dolayı şer'î ütopyadan kuşkuya düşen, şeriatın amaç ve araçları, ara ve nihaî hedefleri arasındaki ilişkiyi kavramak isteyen herkese hitap

[1] XIII. asır fıkıh ve tarih âlimlerinden Ebû Şâme'nin (-1267) tasnifinden aktaran, Makdisi 1991: II/37; ayrıca Kâtib Çelebî 1994: I/143. İlginçtir ki X. asır âlimlerinden Ebû Hâtim Râzi, *usûlü'l-fıkıh*'tan *usûlü'l-'ilm*, yani bizzat *epistemoloji* olarak bahs eder (Hallaq 2002: 34).

[2] Hallaq 2002: 40, 88. İmâm-ı Şâfi'î'nin *er-Risâle* adlı eseri hakkında derinlikli bir inceleme yapan George Makdisi (1991: II/5-47) ise nisbeten farklı bir yorum yapar. Ona göre Şâfi'î, sadece pozitif hukuk alanında kalarak fıkhın metodolojik esaslarını ortaya koyan saf bir usûl geliştirmiş, ancak bilhassa XI. asırdan sonra gelen usûlcüler onun yolundan saparak esasen kelâmın alanına giren hukuk felsefesine kaymışlardır. Oysa Makdisi'nin kendisinin de belirttiği gibi, ehl-i hadis ile ehl-i reyi uzlaştıran Şâfi'î zamanında fıkıh, saf halde olduğu için felsefi bir perspektife ihtiyaç olmamıştı. Hallaq (2002: 30-5) ise ehl-i hadis ile ehl-i reyin gerçek uzlaştırıcısı olmayan Şâfi'î'ye sistematik usûl-i fıkhın kurucusu unvanının sonradan gelenlerce atf edildiğini belirtir. Makdisi'nin teknik fıkıh usûlünden sapma olarak gördüğü kelâmın alanına giren hukuk felsefesine kayma eğilimi ise, Gazâlî'den iktibas ettiği gibi, aslında bir geçiş dönemi arayışının sonucudur.

ediyordu. Bu yüzden neredeyse bütün müceddidler, usûl-i fıkıh ilmini gözden geçiren eserler vermişlerdi.

Mesela Gazâlî, hem İslâmî ilimler için küllî bir metodoloji, hem de hukuk felsefesini veren *el-Mustasfâ* adlı eseriyle bu alana da damgasını vurmuş, İbni Teymiye de *el-Müsevvede* adlı eseriyle yeni bir usûl denemesine girişmişti (Makdisi 1991: 14, 17, 33-5, 46). Mâlikî fıkıhçı Ebû İshâk İbrâhîm Şâtıbî (1320-1388) *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a* adlı eserinde metodik ve felsefî boyutlarını birleştirdiği fıkıh usûlünü bir İslâmî ilimler metodolojisine dönüştürmüş, Şâh Veliyyullâh Dihlevî'nin (2010) *Huccetullâhi'l-Bâliğa* adlı şaheseriyle İslâm hukuk felsefesi, *hikmet-i teşrîiye* adıyla usûl-i fıkıhtan bağımsız bir disipline dönüşmüştür.[3]

Bu teorik arkaplandan sonra usûl-i fıkıhla ilgili eserini ele alacağımız Sava Paşa'yı tanıyalım. Maalesef unutulmaya yüz tutan Paşa'nın hayatı hakkında bilgi veren sınırlı kaynaklardan biri Osman Nuri Ergin'dir.[4] Yanyalı Doktor Sava Efendi'nin oğlu olan Yunan asıllı Sava Paşa (1832-1905), Sadrazam Fuâd Paşa gibi tıp okuduğu halde doktorluk yerine devlet adamlığını seçmişti. Salnamelerdeki ilk kayıtlarına göre önce Girit Mutasarrıfı olarak atandı (1870). Hoca Tahsin'in nazır olarak atandığı ilk Osmanlı Dârülfünûnu'nun (18 Şubat 1870-1872) Cemâleddîn Afgânî'nin konuşması yüzünden kapanması üzerine Saffet Paşa'nın Maârif Nazırlığı sırasında Sava Paşa'ya yeni bir Dârülfünûn kurma görevi verildi. Mekteb-i Sultanî (Galatasaray) Müdürlüğü yaparak (1875-1878) Mekteb-i Hukuk'u kuran Paşa, bu arada 8 Ekim 1876'da kurulan Kânûn-ı Esâsî hazırlık komisyonunda da Namık Kemal ile birlikte görev aldı (Davison 1963: 370).

Kariyeri Sultan Abdülhamid devrinde parlayan Sava Efendi, vezaret rütbesiyle Paşa oldu (1878). Cezayir-i Bahr-i Sefid Valisi (1879), Hariciye Müsteşarı ve sonra Hariciye Nazırı (1879-1880), Nâfia Komisyonu Azası (1885) ve en son Girit Valisi (1887) olarak görev yaptı. İslâm mensuplarına büyük saygı ve sevgi duyan Paşa, Girit valiliği esnasında

[3] Her iki eser de Türkçeye çevrilmiştir: eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, Çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz, 1990), I-IV; Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa*, Çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz, 1994), I-II.

[4] Ergin 1977: I/697-9. Aslında Ergin de Paşa hakkındaki bilgileri, Abdurrahman Âdil Eren'in *Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Târihiyye* adlı eserinden almaktadır. Gür'ün (1975) yazısı ise sadece Paşa'nın eseri üzerine yapılmış bir kitap eleştirisi mahiyetindedir. Diğer bir inceleme için, Koca, 2005.

her akşam İslâm âlimlerini davet eder, onlarla sohbetten büyük zevk alırdı. Ramazanoğlu Hüseyin Rıza (1838-1904) Paşa'nın Adliye Nazırlığı (Mayıs 1890-Kasım 1895) sırasında, kiliseler meselesinde devlete darılarak muhtemelen 1890 yılında Paris'e göçtü. Hiç evlenmemiş olan Paşa, Paris'te Neuilly yakınlarında bir ev kiralayarak İstanbul'daki zengin kütüphanesini getirtti ve fıkıh ve hukukla ilgili çalışmalarına yoğunlaştı, 1905 yılında vefat etti.

Massignon'un (1922) Panislâmizm'in öncüsü olarak gösterdiği d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman* (Paris, 1784-88) adlı eserinde fıkıh ve akâit alanlarında Osmanlı İslâm anlayışının dayandığı, Sa'deddîn Taftazânî'nin *Şerhu'l-'Akâid* ile İbrahim Halebî'nin *Mülteka'l-Ebhur* adlı iki temel eseri özetleyerek Fransızcaya çevirmiş, böylece ilk kez Osmanlı İslâm anlayışının kaynaklarını Batıya tanıtmıştı. Bu eserler, Osmanlı despotizmine, hukuksuzluğuna dair Batılı önyargıları kısmen gidermeye katkıda bulunmuştu. Ancak XIX. asırda İngilizlerin başını çektiği kültür savaşı, Osmanlı despotizmine dair geleneksel Batılı ithamı, fıkıhla mütemayiz Türk İslâmının barbarlığı ithamı ve İslâm'ın türevselliği iddiasıyla katlamıştı. Dolayısıyla şimdi Batılı dilde bir eserle Batıya Türk İslâm yorumunun karakteristiği fıkhın teorik ve evrensel boyutunu, bunun aslında Batılıların asırlardır aradığı tabiî hukuk olduğunu göstermek gerekiyordu.

İngiliz kültür savaşına karşı fıkıh usûlünü Batı dünyasına tanıtmak için ilk teşebbüs Ali Suavi'den gelmişti. Bu konuda bir Batı dilinde vukuflu bir eser yayınlamak ise Ortodoks Hıristiyan olan Sava Paşa'ya kısmet oldu. O, İslâm tecdit geleneği içinde düşünülebilecek usûl-i fıkıhla ilgili Fransızca eserinin birinci cildini 1891'de Paris'te yayınladı.[5] Başında kendisini eserini yazmaya iten sebepleri açıklayan Paşa'nın (1955: I/17) fıkıh usûlü alanına yönelmesine Mekteb-i Hukuk'u kurma teşebbüsü vesile olmuştu. Usûl-i fıkıh alanında bilhassa Avrupa kamuoyuna hitap edecek bir eser vermeye niyetlenen Sava Paşa, önceleri kendisini bu alana hâkim zannederken hocası Kütahyalı Nuri Efendi ile karşılaştıktan sonra eksikliğini anladığını belirtir. O, hocasının nezareti altın-

[5] Eserin tam künyesi, *Etude sur la Théorie du Droit Musulman*, par Savvas Pacha (Ancien Gouverneur et Gouverneur Général, Ancien Ministre des Travaux Publics et des Affaires Etrangères de Turquie, Membre Honoraire et Correspondant de Plusieurs Sociétés Savantes) (Paris: Marchal et Billard, 1891). Kitabın ikinci cildi ise tam yedi yıl sonra 1898'de çıkmıştır.

da Molla Hüsrev'in *Mir'âtu'l-Usûl* kitabını üç sene çalıştıktan sonra bu alanda söz söyleyebilecek duruma gelmiştir. Okuyucular kitapta, Hüsrev ile Hâdimî'nin eserlerinin bir özetini bulacaklardır Paşa'ya (1955: I/19-20) göre.

Ona göre fıkhın *usûl* denen teorik kısmı, cebrin matematikte taşıdığı yere benzetilebilir. Bu bakımdan disiplinin Arapça ismi "usûl-i fıkh"ın başka dillere tercümesi özel bir dikkat gerektirir. Paşa, fıkıh usûlü disiplinini ele alan kitabını önce "hukukun temeli veya kaynağı" daha sonra da "hukuk felsefesi" olarak adlandırmayı düşünse de bundan vazgeçmiştir; çünkü bunların ikisi de Arapça *usûl* kavramının sadece bir boyutunu anlatır. Fıkıh usûlü, önce hukukun kaynaklarının içerdiği şer'î delilleri, sonra da bu kaynaklardan hüküm çıkarma metodunu konu alır, kısaca, yasamanın hem tekniğini, hem felsefesini kapsar. Bu yüzden Paşa (1955: I/22), büyük müçtehitlerin usûl ile kasd ettikleri orijinal mânâya uygun düştüğünden kitabın başlığı için *teori* kavramını seçerek *fürû-ı fıkha*, *hukuk pratiği*, *usûl-i fıkha* da *hukuk teorisi* karşılığını verir.

Modern dünyada Sava Paşa'nın (1955: I/12, 128) eseri, hem geleneksel, hem modern olmakla temayüz eder. Eser, Osmanlı ve Hanefî perspektifinden yazıldığı için özünde tamamıyla gelenekseldi. Ancak apolojetik bir maksatla ve Fransızca ve nisbeten modern bir metot ve üslupla yazıldığı için moderndi. Eseri, özde geleneksel, şekilde modern kılan husus şöyle ifade edilebilirdi: Eserde "tabiî hukuk"a eş İslâmî dünyagörüşü olarak sunulan, teorik ve boyutlarıyla fıkhın Hanefî ve Türk yorumu idi. Mesela Paşa, Roma hukukuna karşı İslâm hukukunu savunurken "İmâm-ı A'zam'ın derlediği hukuk" sözüyle fıkhı fiilen onun mezhebiyle özdeşleştirir. Dahası fıkhın usûlünü bile hocası Kütahyalı Nuri Efendi'nin notları sayesinde "İslâm müçtehitlerinin en ulularından biri" olarak tanımladığı İmâm-ı A'zam'a dayandırır.

Paşa'nın bu tutumu, Osmanlı İslâm telakki tarzını yansıtır. Osmanlı gibi emperyal rejimler, "tek tanrı-tek hakikat-tek dünya" formülüne dayalı kozmopolitanizm uyarınca "bedenî hiyerarşi" tarzında bir din yorumu geliştirirler. Bunu açarsak beşerî çoğulluk gereğince din, zamanla hiyerarşik şekilde farklı yorumlara kavuşurken tekrar bir bedenin başı gibi standart bir yoruma dönüşmeye yönelir. Bu bakımdan zamanla Sünnî ve Şî'î olarak iki ana kola ayrılsa da İslâm, fiilen Sünnîlikle özdeşleşmiştir. Mutlak olarak kullanıldığında "İslâm" ile kasd edilen Sünnî İslâm'dır; öbür türlü ya "Şî'îlik" veya "Şî'î İslâm" olarak tasrih edilmiştir. Keza Os-

manlı gibi Müslüman imparatorluklarda Sünnî İslâm, inanç bakımından Eş'ariye, fıkıh bakımından da Hanefîlik ile özdeşleştirilmiştir. Geleneksel olarak Türklerde fıkıhta Hanefîlik, akâitte Mâtürîdîlikle eşleştirilmişse de bu, "popüler İslâm"a has sayılabilirdi. "Yüksek İslâm" açısından bakıldığında bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Osmanlı ilim geleneğinde de baskın ekol, rasyonalistik İslâm inanç mezhebi Mu'tezile'ye muhalefetten doğarak zamanla Sünnî kelâmla özdeş hale gelen Eş'ariye idi.

Bu bakımdan Paşa, Şâtıbî ve Dihlevî'ninkiler gibi diğer Arapça klasik eserlerden ziyade klasik Osmanlı usûl eserlerini kaynak alır. Üç kıtaya yayılmış İslâm medeniyeti, mevzuatın bu teorik kısmına hukuk tahsilinin anahtarı olarak hayatî önem vermişti. Fıkhın hem pratiği, hem teorisinde parlak eserler veren Molla Hüsrev'de görüldüğü gibi Osmanlılar fıkhın bu kısmında da güçlerini göstermişlerdir. Ancak bir asırdan bu yana Osmanlı medreselerinde hukuk usûlü ihmale uğramıştır. Sava Paşa'nın da (1955: I/19, 20) yararlandığı ana kaynaklardan olan Ebû Said Muhammed Hâdimî'nin (1701-1762) *Mecâmi'u'l-Hakâik* adlı eseri, bildiğimiz kadarıyla Osmanlı usûl-i fıkıh literatürünün son büyük eserini oluşturuyordu.

Paşa'ya göre (1955: I/14, 119) Osmanlı'da pratik hukuka, kanun maddelerine odaklanan fıkıh eğitimi, yetersiz olmanın ötesinde zararlıydı, zira teorik bir perspektif vermeden pratiğine boğmak, talebeyi fıkha yabancılaştıracaktı. Fıkhın teorisini bu ihmalin daha da büyük sakıncası, yabancılarda fıkıh hakkında önyargılara yol açmasıdır. Avrupa hukukçularının fıkıh hakkında önyargılar beslemelerinin suçunu asıl kendimizde aramalıyız. Zira iki asırdan beri yabancı bilginlere İslâm hukukunu teorik ve felsefi boyutlarından tamamıyla soyutlayarak kuru kuruya ahkâmını aktarıp durmaktayız. Bu yüzden Avrupa'da *fıkıh* denince, çok-eşlilik ve köleliği onaylayan, hırsızlığı el kesmeyle cezalandıran, kadın haklarını bastıran Türk İslâmı akla geliyordu. Hâlbuki bizlere ve onlara İslâm hukuku mabedinin kapısını açacak anahtar, fıkıh usûlüdür. Sava Paşa, takdir etmekle birlikte gerek burada zımnen ve başka yerde açıkça d'Ohsson'u eleştirir. Zira d'Ohsson, aslında fıkhın altı kanonik eserinin derlenmesini belirten İbrahim Halebî'nin eserinin başlığı *Mülteka'l-Ebhur* (Denizlerin Birleştiği Yer), konuyu bilmediğinden hukukî bir eklektisizmi îhâm eden bir şekilde çevirmiştir.

Sava Paşa (1955: I/13) tarafından fıkhın teorik-evrensel boyutunu ortaya koyma girişiminin arkasında, *partizan* değil, *kozmopolitan* bir kaygı yatıyordu. O, İslâm hukukunun hakikî mânâ ve kıymetini ortaya koyacak böyle bir çalışmada kendisinden bir dinin diğerine üstünlüğünü ispatlama gibi partizan bir tutumun beklenmemesini ister. Böyle bir beklenti, kendisine karşı bir haksızlık mânâsına geleceği gibi objektif incelemesine de gölge düşürecektir. O, bir Hıristiyan'dır, "fakat öyle bir Hıristiyan ki, bütün insanları seven ve herkese karşı âdil olmak isteyen bir Hıristiyan." (...) Bizce bütün dinler hürmete layıktır ve biz, hem-nev'imizi, itikad ve dinleri ne olursa olsun, aynı şekilde severiz. Bunu, bütün hayatımız, isbata kâfi bulunmakla iftihar duymaktayız." Böylece Paşa, eserinin esas maksadını ifade eder. Sultan II. Abdülhamid devrinde yayınlanan Nâblusî'ninki gibi sünnî dünyagörüşünü formüle eden eserler, çözülme sürecindeki Müslüman kültürel kimliğini tahkimi amaçlıyordu. Sava Paşa ise bu eseriyle dar mânâda "ittihâd-ı anâsır" denen Osmanlıcı, geniş mânâda kozmopolitan bir barışın ideolojik temelini oluşturacak bir tabiî hukuk teorisi ortaya koymayı amaçlar.

Burada o, bilhassa ilahî dinin yeryüzünde adaleti gerçekleştirmeye yönelik ahlakî özünü kavramış, samimî, idealist bir insan olarak karşımıza çıkar. Osmanlı padişah ve âlimlerinden, Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve İslâm dininden büyük bir hürmetle bahs eden, özellikle mezhep imamları arasında Hanefî mezhebinin kurucusu İmâm-ı A'zam'ı yücelten[6] Sava Paşa, zarif üslubuyla da tam bir Osmanlı Çelebîsi portresi ortaya koyar. O, köklü Osmanlı-İslâm kültürünün kriz anında çıkardığı bir istisna olarak görülebilirdi. Gerek İslâm tarihinde, gerekse modern devirde oryantalistler gibi İslâm kültürüne ciddî katkılar yapan birçok gayr-i müslim bilgin çıkmışsa da, böylesine empatik bir şekilde İslâmî dünyagörüşünün dayandığı bir disiplini modern çağa tercüme edebilen Sava Paşa gibi bir figür bildiğimiz kadarıyla çıkmamıştır.

Batılı/Doğulu dinlerin karşılaşmasının zirveye çıkışıyla Osmanlı Devleti'nin çöküşe geçtiği bir zamanda Ortodoks Hıristiyan bir Osmanlı paşasının Fransızca yazdığı usûl-i fıkıh eseri, tabiatıyla entelektüel değe-

[6] Mesela İmâm-ı A'zam hakkındaki şu sözleri çarpıcı bir içtenlik yansıtır: "(...) İhtirasa boyun eğmemiş seciyeler hakikaten enderdir. Bahis mevzuumuz bulunan tarihçede böyle bir seciyeye sahip olarak yalnız İmâmı A'zamı görmekteyiz ki, müşârun ileyhin mezar taşına "Hayatını hakikate vakfetmiş" (vitam impendere vero) ibaresi yazılsa yeridir." I/12, 112.

rinin ötesinde siyasî bir mânâ da taşıyacaktı. Nitekim Sava Paşa kitabında ismine "eski Osmanlı Dışişleri Bakanı" gibi unvanlarını da ekler. Bu, o zaman için Avrupa entelektüel dünyasına nisbeten yabancı bir isim olan Paşa'nın eserine dikkatleri çekmeye yarar. Aynı zamanda farklı bir dinî arkaplandan güçlü bir entelektüel, bilge bir devlet adamı olarak Paşa, değişen hâkimiyet pozisyonlarıyla birlikte yaşamak zorunda olan İslâm ve Hıristiyan dünyası arasındaki dinî kutuplaşmanın, uzun vadede herkes için ölümcül, yıkıcı sonuçlar vereceğinin, bu yüzden ortak bir hukuk ve medeniyet anlayışında buluşmanın zarurî olduğunun şuuruna varmıştı. Roma İmparatorluğu'nda Zeno gibi Stoacı filozoflar, kozmopolis projesini *logos* kavramında temellenen bir tabiî hukuk fikrine dayandırmışlardı. Sava Paşa da gerek İslâm, gerekse de Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşayan *millî* ve *zimmî*, müslim ve gayr-i müslim tebaayı birbirine bağlayacak bir tabiî hukuk teorisi olarak fıkıh usûlünü yeniden sundu.

O sıralar Fransız kamuoyunda sömürgeleştirdikleri Müslüman Cezayir'de izlenecek siyasa konusunda hararetli tartışmalar cereyan ediyordu. 1830'da işgal ettiği Cezayir'de yaklaşık 60 yıl boyunca yoğun direnişle karşılaşan Fransa, 1890'da ülkede tam kontrolü ele geçirmişti. Sırf zora dayalı bir tutumla sömürgeleri elde tutamayacağını anlayan Fransa, Müslüman Cezayir halkının az-çok rızasına dayalı, istikrarlı bir sömürge yönetimi için İslâm'ı tanımak gerektiği sonucuna varmıştı. Sava Paşa'ya göre bugün Fransa'nın mukadderatını belirleyenler eserine başvurdukları takdirde Müslüman halkların idaresinin sırrını veren iki temel hakikati öğreneceklerdir. Buna göre Müslümanların herhangi bir emir veya kanunu kabulü ve riayeti, ancak onun İslâmî olarak temellendirilmesiyle mümkündür.

Bu konuda Batılı yönetici ve bilginlere bir rehber olarak eserini yazan Sava Paşa (1955: II/3, 5, 15, 372), tebaaları arasında birçok Müslüman'ın bulunduğu Avrupalı devlet adamlarının, eserinde İslâm siyasî felsefesinin temellerini bulacaklarını belirtir. Bir Batılı bilgin, eserdeki fıkhî metodolojik ilkeler sayesinde Müslüman tebaanın da benimseyebileceği bir tarzda ülke kanunlarını düzenleyebilecektir. Ona göre yetkililer bu suretle Asya ve Amerika'nın muazzam bir kitlesini teşkil eden İslâm camiasına kayda değer bir hizmet ifasıyla kalmayacak, aynı zamanda aynı toprakta yaşayan çeşitli din ve mezhepten vatan çocukları arasında

uyum kurmak suretiyle durmadan yürüyen medeniyetin toplumsal istikrarını sağlayacaktır.

Geleneksel dünyagörüşüne göre hukuk, *ethos* da denen toplumsal kültürün temelini oluşturur. Bu yüzden Paşa, eserinde ortaya koyulan İslâmî hukukî ilkelerle müslim ile gayr-i müslimler arasında hukukî yakınlaşmanın ötesinde kültürel bir yakınlaşma sağlamayı da hedeflediğini ifade eder. Ona göre gerek bağımsız, gerekse de sömürge Müslüman ülkelerin geleceği, hukuk başta olmak üzere modern bilim ve medeniyeti İslâmî esaslar ile bağdaştırmaya bağlıdır. Müslüman, dinle çelişmediği sağlam İslâmî delillerle ispatlandığı takdirde Batı'dan gelen bilim ve medeniyetin bütün ürünlerini kabule hazır hale gelecektir. Paşa, fıkhın felsefî, evrensel boyutunu ortaya koymak suretiyle, Avrupalılarca iddia edildiği gibi İslâm'ın ilerleme karşıtı olmadığını göstermeyi hedefliyordu.

Sava Paşa (1955: I/8, 12, 13, 63), eserinde Avrupalıların Türkler ve İslâma yönelttikleri "despotizm ve barbarlık" ithamlarının uzantısı "İslâmın türevselliği" iddiasını da çürütmeyi hedefledi. O, uzun süre birçok Avrupalı bilgin gibi kendisinin de bilgisizlikten dolayı İslâm hukukunun, Roma hukukunun büyük oranda kopyası olduğunu zannettiğini belirtir. Bu yanlış tasavvurun sebebi, iki hukukun içerdiği hükümlerin çoğunun birbirine benzerliği ve görünüşte tarihin de bunu doğrulamasıydı. Hâlbuki yapılan tahkik, fıkhın orijinalitesini ortaya koyuyordu. Ona göre Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın getirdiği din, tamamıyla vahye dayalı ve bizzat dinle kaynaşmış mükemmel bir pozitif hukuk ihtiva ediyordu. Hükümleri belki benzese de iki hukuk, tamamıyla farklı kaynaklara dayanıyordu. Justinien hukuku, temelinde Hıristiyan ahlakının yattığı beşerî akla, İmâm-ı A'zam'ın derlediği hukuk ise sadece Allah'ın kelâmına ve Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünnetine dayanmaktadır.

Paşa'nın özünde geleneksel eseri, tabiatıyla modernleşen Batı'nın hükm ettiği bir dünyada itirazlara uğrayacaktı. Mesela ünlü Yahudi oryantalist Ignaz Goldziher, çıktıktan sonra Sava Paşa'nın İslâm hukukunun orijinalitesini savunan kitabını eleştiren bir yazı yazdı.[7] İlginçtir ki

[7] Sava Paşa, Goldziher'in eleştirisine karşı *Byzantinische Zeitschrift* dergisinde cevap vermiştir. "Le Droit Musulman Expliqué: Réponse à un Article de M. Ignace Goldziher," *Byzantinische Zeitschrift* II/2 (1893): 317-325. Daha sonra da bunu 1896'da kitaplaştırmıştır: Savvas Pacha, *Le Droit Musulman Expliqué*. Paris: Marchal et Billard, 1896.

M. Fuat Köprülü de (1983: 15, 258) Sava Paşa'yı eleştiren Goldziher'i destekler. Ona göre Hurgronje ve Goldziher gibi oryantalistler İslâm hukukunun kaynaklarını eski, sağlam belgelere dayandırdıkları halde Sava Paşa, XI-XV. asırlarda şekillenmiş geleneklere bağlı kalmıştır; Batılı tarihî, mukayeseli metottan uzak Sava Paşa'nın eseri, dogmatik, ortodoks, skolastik zihniyeti yansıtmaktadır. Oysa Sava Paşa (1955: I/12, 16, 20, 23, 59-68), geleneksel literatürden farklı olarak eserinin birinci cildinde tarihî ve felsefî bir arkaplan verirken, ikinci cildini esas, geleneksel usûle ayırmıştı. Hatta o, saygılı bir dille Renan gibi oryantalistlerin, erken Abbâsî devrindeki İslâmî müesseselerin İran, Ârî dehasının ürünü olduğu yolundaki tezini de nisbeten ayrıntılı bir açıklamayla eleştirir.

Ernest Renan ve daha sonra Leon Gauthier'in stereotipileştirmesine göre Sâmî zihni, sadece birbirleriyle bağlantısız tikel parçaları kavrayarak kopyalama kabiliyetine sahiptir. Diğer taraftan onlara göre Sâmî zihni, din, Ârî zihni, medeniyet alanında yaratıcıdır. Oysa Sava Paşa'ya göre tevhidi dünyagörüşüne dayalı İslâm'da din, hukuk ve medeniyet içiçe olduğundan bunları birbirlerinden ayırmak imkânsızdır. Dışarıdan aldığı medeniyet unsurlarını özgün bir şekilde sentezleyerek kendilerine mâl edebilen Sâmî ırkından Arapların özellikle sosyal hayatın temelini oluşturan hukuk alanında pratikten teoriye intikal ederek evrensel kaideler çıkarmada gösterdikleri entelektüel kabiliyetin keşfi, tarih felsefecilerinin himmetini beklemektedir, ona göre.

Oryantalistler ve Köprülü'nün iddia ettikleri Sava Paşa'daki metodolojik eksiklik, aslında dini telakki tarzından kaynaklanıyordu. Cevdet ve Sava Paşa gibi Osmanlı aydınlarının fıkıh ve usûlüne dair çalışmaları, ancak metodik, üslupsal bir yeniliğe yönelik bir apolojetik kaygıdan vücut bulmuştu. İki Paşa, sunumunda yaptıkları yeniliğin ötesinde fıkhı özsel olarak savunma gereğini asla duymamışlardı. Onlar, dünyaya ebediyen kifayetini gösterdikten sonra fıkhı uygulayıp uygulamama kararını insanların iradesine bırakıyorlardı. Oysa Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar, ideolojik-apolojetik bir şekilde modernistlere karşı İslâm hukukunu, *hüsn ü kubh* gibi kavramlar etrafında savunuyordu. Özünde dini telakki tarzları ve amaçları aynı olsa da bu iki grubun İslâm'ı sunma tarzları arasındaki fark, *tecdit* ile (diskörsif) *modernizm* arasındaki farkı gösteriyordu.

Paşa'nın eserinin 1891 yılında Paris'te çıkışının ardından Türkiye'de bir makale yazan Abdurrahman Âdil (Eren), eserin Fransız bilimsel ka-

muoyu tarafından büyük bir ilgi ile karşılandığını, geniş inceleme ve yorumlara konu olduğunu belirtir ki bu ilginin tespiti, ayrı, şümullü çalışmalar gerektirir. Bildiğimiz kadarıyla ünlü Fransız sosyolog Gabriel Tarde (1843-1904), Sava Paşa'nın eseri 1891'de çıkar çıkmaz *Les Transformations du Droit: Étude Sociologique* (1891) ve *Études Pénales et Sociales* (1892) gibi eserlerinde atıf yapmıştır.

Diğer taraftan eserin Avrupa'da gördüğü ilgiye ilginç bir tanığımız vardır: Cemâleddîn Afgânî. Afgânî, Londra'da bulunduğu 1892 yılında haberdar olduğu kitabı yazdığı heyecanlı bir değiniyle Arapça-konuşan dünyaya tanıtmaya çalışır. O, Nasîruddin Şah'a karşı yürütülen protesto hareketindeki inisiyatifi sebebiyle İran'dan sürüldükten sonra 1891 yılında geçtiği Londra'da İngilizler nezdinde kamuoyu oluşturarak rejim-karşıtı muhalefeti güçlendirmek için Malkum Han ile birlikte propaganda faaliyetine başlamıştı. Afgânî, bu amaçla 1892 yılında Londra'da *Ziyâü'l-Hâfikayn* (İki Yarımkürenin Işığı) adlı Arapça bir gazete çıkarmaya başladı. Makalelerinin çoğunun Afgânî'nin görüşleriyle uyuşmadığı bu kısa ömürlü gazetenin fazla bir etkisi olmamıştır (Keddie 1972: 370).

Afgânî'nin (1987: 129-31) bu gazetede İran rejimi aleyhine siyasî yazıları dışında yazdığı nadir yazılardan biri Sava Paşa'nın eseri hakkındadır. "İslâm Hukuku" başlıklı makalesinde Afgânî, Avrupalı oryantalistlerin fıkıh hakkındaki önyargılarını eleştirir. O, Arap dilini ve fıkıh ıstılahlarını bilmedikleri için onların kısmen mazur sayılabileceklerini, ancak şimdi kendi dillerinde çıkan bu eser ile mazeretleri kalmadığını, İslâm hukukunun gerçek değerini öğrenme fırsatını bulduklarını belirtir. İslâm hukukunun felsefe ve metodolojisini vukufla ele alan Sava Paşa, onun, tamamıyla orijinal ve her çağın ihtiyaçlarını karşılayabilecek dinamik karakterini başarıyla göstermiştir. Tabiî burada Afgânî, eseri kendi maksadına uygun tanıtır. Mesela, "hüsn ve kubh"un dört delilden kıyasla belirlendiği, İslâm hukukunun dinamik niteliğini vurgulayan Sava Paşa'nın, içtihat kapısının kapanmasına hayıflandığını söylemesi gibi. Oysa Sava Paşa, tam aksini savunmaktadır. Son olarak Afgânî, bazı tarihî maddelerinin tashihinden sonra Paşa'nın kitabını İslâmî okullarda okutmak istediğini belirtir.

Tek vahy edilmiş din olarak İslâm'ın aleyhine hızla değişen bir dünyada Sava Paşa'nın eseri, maalesef ne yurtta, ne dünyada hakkıyla değerlendirilmiş, hatta hatırlanmıştır. Ölümünden (1888) üç sene sonra ya-

yınlanan eseri gördüğü takdirde Namık Kemal'in düşünce dünyasında yeni bir ufkun açılacağı muhakkaktı. Ahmed Cevdet Paşa'nın eserlerinde de, ölümünden (1895) dört sene önce çıkan eser hakkında herhangi bir kayda rastlanmaz. Paşa, muhtemelen Fransızca bilmediğinden eserden yararlanma imkânı bulamamıştır. Diğer taraftan Sava Paşa'nın eserini Osmanlı ve Arap dünyasında takdir eden nadir isimlerden ikisi, Şekib Arslan (1869-1946) ile son Osmanlı şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri'dir (1869-1954).

Fransızcaya vâkıf Şekib Arslan, Gaudefroy Demombynes adlı Fransız müsteşrikin İslâm hukuku hakkındaki önyargılarına cevap verirken Sava Paşa'nın eserini tanık gösterir. Onun bu konuya nasıl yöneldiğinin açıklamasını kendi eserinden aktaran Arslan (1971: I/171-3), onun, sonuçta oryantalistlerin İslâm hukukunun Roma hukukunu kopya ettiği yolundaki tezlerini çürüttüğünü belirtir. Arslan'a göre Sava Paşa'nınki, o zamana kadar bu konuda Batı dillerinde çıkan kitapların en güzelidir. Onu benzer eserlerden ayıran, hükümlerini, tarihî belge ve gerçekler, delillerle temellendirebilmesidir. Hâlbuki diğer Batılı eserler, çoğunlukla önyargı, zan ve varsayımlara dayandıklarından incelemeden ziyade bir tahmin mesabesinde kalmaktadırlar.

Şeyhülislâm Mustafa Sabri (2007: I/231-33) ise Fransızca bilmediğinden, arkadaşı Şekib Arslan'ın özetleyerek yaptığı tercüme sayesinde eseri değerlendirir. Onun, Paşa'nın İslâm hukukunun gerçek kıymetini ortaya koyan eserinden ibret almasını istediği asıl kesim, Avrupalılardan çok Batı karşısında aşağılık kompleksiyle İslâm hukukunun kifayetsizliğinden sorumlu tutarak geçmiş âlimlere haksızlık eden Mısırlı modernistlerdir. Modernistlerin başlıca eleştirilerinden biri, geçmiş müçtehitlerin kişisel görüşlerine dayanan fıkhî birikimin, Müslümanlar ile Kitab ve Sünnet arasına girdiği, onları bu ana kaynaklardan uzaklaştırdığıdır. Oysa Mustafa Sabri, tam aksine fıkhın, herkesin kolayca ulaşamayacağı bu aslî kaynaklar ile Müslümanlar arasında *engel* yerine *köprü* oluşturduğunu vurgular. Geçmiş fıkıh âlimleri, ortaya koydukları hükümlerin, akla değil, iki kaynağa dayandığını göstermek üzere büyük bir titizlikle fıkıh usûlü ilmini geliştirmişlerdir. İşte Sava Paşa, bazı modernistlerin de slogan haline getirdiği, İslâm hukukunun muamelât kısmının Roma hukukundan alındığı iddiasını çürütmek üzere Fransızca bir kitap kaleme almıştır.

Daha sonra Sava Paşa'nın İslâm hukukunun gerçek kaynak ve mahiyetini beyan eden açıklamalarını iktibas ederek şöyle der: "İşte bu, İslâm hukukunun, ehli bir yana, ehlinden olmayan bir tanığın şahadetiyle sübut bulan kıymetidir. O ki son sözünde, "Ben dinime inanmış bir Hıristiyan'ım; fakat tüm insanlara hakka göre davranan gerçek bir Hıristiyan. Bunun için İslâm şeriatını araştırıyor ve tamamıyla tarafsız bir şekilde hakkıyla değerlendiriyor ve onu bu sebeple en yüksek hürmete layık buluyorum" demektedir. (...) Ancak ulemâdan geçinen modernistler, fıkıh kitaplarını yalnızca meselelerin derlenmesine has görerek, bu meselelerin Kitap ve Sünnet kaynaklı delillerle dolu olan ana kitaplarını görmezlikten geldiler ve selef-i salihinin eserlerini bu Hıristiyan Paşası kadar bile incelemediler. Bu Hıristiyan Paşa'nın dikkati çektiği bir sırada fıkıh ve usûlü ilminden bir çırpıda vazgeçtiler. Sanki Paşa, İslâm'a yabancı olup küçümseyenler kadar, fıkıh ilmini ve fakihlerin İslâm şeriatına olan hizmetlerini küçümseyerek nankörlük eden sözde Mısırlı ulemânın dikkatini çekmektedir."

Mustafa Sabri (2007: IV/286-290), aynı eserinin başka bir yerinde de şu değerlendirmelerde bulunur: "Sava Paşa'nın kitabı, gören gözler için kıymetli bir şehadet, büyük bir ders ve İslâm fıkıh ve usûl ilimleri hakkında ihtisası olmadan bu konularda ileri geri konuşanlara indirilmiş ölümcül bir darbedir. Ne gariptir ki Avrupa'yı taklit ederek bu konularda yazanlar, ne fıkhı, ne de usûl-i fıkhı, bu Hıristiyan Osmanlı Paşası kadar okumuşlardır." Peki, Paşa, Müslüman olmadan nasıl kendini böyle fıkha vakf edebilmişti? Sabri, "Sultan Abdülhamid zamanında Medrese-i Hukuk'ta müderrislik yapan Ermeni Hıristiyan Ali Şahbaz Efendi, fıkhı incelemesi sonucunda Müslüman olmuştu. Belki de Sava Paşa'nın dininde kalması, Allah'a karşı İslâm şeriatı hakkındaki yüce şehadetinin değerini korumak içindi. Bununla beraber o, Roma kanunundan alınmış olduğu ihtimaliyle bu hukuka karşı şüpheler doğuran Avrupalıların izinden giden birçok Müslüman'dan çok daha İslâm'a yakındı. Elbette Allah, iyilik sahiplerinin ecrini zayi etmez" diyerek Sava Paşa'nın Allah nezdinde Müslüman olması ihtimaline de dikkat çeker.

Türkiye'de Cumhuriyet devrinde Sava Paşa'yı hatırlayan nadir isimlerden biri de A. Cerrahoğlu'dur (Kerim Sadi). O, farklı bir bağlamda Paşa'ya atıf yapar. Türkiye'de sosyalist düşünce ve hareketin tarihini incelediği kitabına yazar, Osmanlı bürokrasisinin yüksek kademelerinde bulunmuş bir Hıristiyan Paşasının ilgili görüşlerini de almayı uygun bul-

muştur. Cerrahoğlu (1994: 113-7), tüm monoteist dinlere saygılı idealizminden örnek verdikten sonra onun sosyalizm ve İslâm'da zekât prensibinin sosyal tazammunlarına dair görüşlerini aktarır. Yazar, Paşa'nın, İslâm'ın kurmayı hedeflediği evrensel topluma dair açıklamalarını aktardıktan sonra okuyucularını, onun, sosyalizmin ideallerinin zaten İslâm'da içerilmiş olduğu yolundaki tespiti üzerinde düşünmeye davet eder.

Sava Paşa'nın eserinin Türkiye'de Cumhuriyet devrinde nisyana terk edilmesini basitçe sekülerleşme sonucu İslâmî gelenekle bağların kopmasına atfedebiliriz. Paşa ve eserinin, dünyada, Batılı literatürde unutulmasının ise dört başlık altında toplayabileceğimiz farklı sebepleri vardır.

Birincisi, XIX. asırda Batı tarafından din olarak Türk İslâmına karşı medeniyet olarak Arap İslâmının çıkarılması. İslâm'ı Arapların eseri olarak gösteren oryantalizm, Osmanlı-İslâmî ilim geleneğinde yazılmış bu eseri kasden veya sehven ihmal etmiştir.

İkincisi, oryantalizmin usûl-i fıkhın önemini idrak aczidir. XIX. ve XX. asır başı Yahudi ve Hıristiyan oryantalistler, tabiatıyla kendi dinlerinin bünyesine göre İslâm'ı kavradılar. Özellikle Hıristiyan aydınlar, Paul ve Augustinus ile Hıristiyanlığın teolojiye tahvilinden dolayı şeriata ve dolayısıyla fıkıh ve usûl-i fıkha yabancılaşmışlardı. Onlar, İslâm'a ya dinlerinin dönüştürüldüğü *teoloji* (*kelâm*) veya *medeniyet* perspektifinden bakmışlar veya türevsel olduğunu gösterme amacıyla Kur'ân, Hadis ve Fıkhı incelemeye yönelmişlerdir. Muhtemelen bir Batı dilinde yazılan ilk şümullü sünnî usûl-i fıkıh kitabı olan Sava Paşa'nın eseri ise İslâm düşüncesinde disiplinin merkezîliğini gösterdi. XX. asırda Louis Massignon, Henri Laoust, Louis Gardet ve George Makdisi (1997: XVI) gibi Fransızca-konuşan oryantalistlerin usûl-i fıkhın önemini keşfinde muhtemelen Sava Paşa'nın eserinin etkisi olmuştur. Günümüzde Baber Johansen, Wael B. Hallaq, Bernard Weiss, Norman Calder, Kevin A. Reinhart, Brannon M. Wheeler, Sherman Jackson, Christopher Melchert ve Joseph E. Lowry gibi daha genç oryantalistler kuşağı onların izinde usûl-i fıkıh araştırmalarını ilerletmektedirler.

Üçüncüsü, bütün dünyada yükselen İngilizce karşısında Fransızca okuyanların azalması.

Dördüncüsü, hiç evlenmediğinden çocuğu olmayan Sava Paşa'nın mirasını sürdürecek ne özelde bir yakını, ne de genelde bir öğrencisi olması da isminin ve eserinin tedricen unutulmasına yol açmıştır.

İbni Haldun'un Son Şakirdi: Ahmed Cevdet

Gelenekselciler, esas aldıkları geleneği içtimaî değişim devirlerinde de sürdürmeye çalışan kişilerdir. David E. Apter'a göre (1968: 115) gelenekselcilik, "Hâlihazır davranışların kadim emr edici normlardan kaynaklanan temellendirmeleri" olarak tanımlanabilir. Geleneksel sistemler değişmez değildir, fakat yenilik denen sistem-dışı eylem, evvelki değerlere atf edilerek sosyal sistem içinde uzlaştırılmak zorundadır. Değişimi bizzat değer olarak gören modernizm ise tam aksine, önceki değerler ile yeni hedefler arasında çok daha uzak bir ilişki öngörür.

Apter, bu bağlamda bazı geleneksel sistemlerin niçin daha kolaylıkla yeniliğe uyum sağlayabildiğini açıklamak için "araçsal (*instrumental*) ve "ikmalî (*consummatory*)" geleneksel sistemler arasında bir ayırım yapar. *Araçsal* sistemlerde araçlar, temelde büyük oranda amaçlardan bağımsız işlerken, *ikmali* sistemlerde amaçlar ile araçlar birbirine sıkı bağlılık gösterir.[8] Dolayısıyla Osmanlı gibi bu tür kompleks sistemlerde gerekli tadilatla, tahaddîye uğrayan halen geçerli geleneğin sürdürülmesini savunmak *yumuşak ideoloji* veya *ideoloji* mânâsında *gelenekselcilik* olarak görülebilir; buna karşılık modern dünyada olduğu gibi kaybından sonra geleneğin yeniden hayata geçirilmesini savunmak, *sert ideoloji* veya *ütopya* olarak mânâsında *gelenekselcilik* sayılabilir.

Bu noktada evvelce yaptığımız muhafazakârlık/gelenekselcilik ile aktif/pasif muhafazakârlık ayırımları hatırlanmalıdır. Mutlak olarak kullanıldığında muhafazakârlıklıktan kasd edilen, sünnetin aktif bir müdafaasını ifade eden aktif muhafazakârlıktır. Osmanlı son devrinde modernleşmeyle birlikte geleneğin çözülmesi hızlandıkça etki/tepki diyalektiğince sünnetin müdafaası da güçlenmiş, Nizam-ı Cedit devrinde pasif muhafazakârlıktan Tanzimat devrinde aktif muhafazakârlığa geçilmişti. Tanzimat ile başlayan dönüşüm sürecinin varlık sebeplerini oluşturan şeriat ve sünnetin aleyhine işlemesi, Osmanlı ulemâsını ümitsizliğe düşürdü. İlk önce alt tabaka ulemâ tarafından hissedilen bu durum, giderek alt ve üst tabaka tüm ulemâyı etkilemeye başladı.

---

[8] Apter'ın (1968: 115) Talcott Parsons'tan aldığı terimlerden "araçsal-hiyerarşik" sistemler, nihaî hedeflerden ayrı ve bağımsız, büyük bir ara gayeler kümesi, "ikmalî-piramidal" olanlar ise ara ile nihaî gayeler arasında yakın bir münasebetle temayüz etmektedirler. Fustel de Coulanges'ın kadim Yunan-Roma dünyası için yaptığı analizlere göre İslâm topluluğunun da "ikmali-piramidal" geleneksel sistemler kategorisine girdiği söylenebilir.

Ulemânın, Yeniçerilerin imhâsından sonra siyasî otoriteye direnecek gücü kalmadığı için gençliğe has radikallik psikolojisini taşıyan ulemâ adayları, medrese talebeleri softalar, Tanzimat sürecinde kamuoyu tepkisini yönlendiren kesim olarak öne çıktı (Davison 1963: 325). Geleneğin müdafaası, geçmişte Yeniçerilerde görüldüğü gibi "şeriat elden gidiyor" sloganıyla kendini gösterdi. Bu tavır, gerçekçilik uyarınca yeni durumlara intibak ile sürekliliği öngören gelenek kavramına yabancıydı. İyice anlaşılıp eleştirilecek değişen dünyaya göre makûl ölçüde dönüştürülmediği takdirde geleneğin külliyen reddedilmesi kaçınılmaz hale gelecekti.

Geleneğin dönüştürülerek dinamizmini koruması, insanlara belli bir eylem doğrultusu verecek bir yoruma kavuşturulmasını gerektirir. Bu mânâda Osmanlı'da ilmiye, kalemiye ve seyfiye gibi yönetici sınıflara has Nakşibendîlik, Mevlevîlik ve Bektâşîlik gibi tarikatların hepsi, aslında dinin ideolojik bir yorumunu temsil etmektedir (Gencer 2004b: 92). Mesela Osmanlı isyanları tarihinde Bektâşîlik mensubu Yeniçerilerin genelde "şeriat elden gidiyor" sloganıyla baş kaldırması, Bektâşîliğin ideolojik işlevine bariz örnektir. Diğer taraftan İslâm yanında "kutsal ülke" kavramını barındıran İran kültüründen beslenen Mevlevîliğin Osmanlı'da genelde kalemiye tarafından benimsenmesi ve Şeyh Gâlib gibi Mevlevîlik mensuplarının genelde III. Selim'in reform hareketine tam destek vermesi bir tesadüf değildir (Gawrych 1987).

Ancak devletin kurtarılmasının münhasıran Mevlevî seçkinlerce desteklenmesi, özelde klasik Osmanlı bürokratik dengesinin, genelde *din* ü *devlet* ilişkisinin bozulduğunu gösteriyordu. Organik mânâda ülkeyi de kapsayan *devlet*, geleneksel dünyagörüşü uyarınca Osmanlı'da da bizzat kutsal ve ebedî olarak nötral sayıldığından bir ideolojiye dayanmıyordu. Klasik devirde Nakşibendîlik, Mevlevîlik ve Bektâşîlik gibi minör İslâmî ideolojilere bağlı yönetici gruplar arasında kurulan dengenin işlevi, aslında devletin bu nötralitesini korumaktı. Nitekim Namık Kemal'in de (1327: 182) belirttiği gibi, Osmanlı tarihine bakıldığında Batı'daki durumun aksine darbelerin hep siyasî rejimi korumaya yönelik hareketler olduğu görülüyordu. Padişahın sarkaç rolünü kayb ettiği ve mülkiye, seyfiye ve ilmiyeden oluşan yönetici sınıflar arasındaki dengenin mülkün aleyhine bozulmaya başladığı durumlarda devreye giren darbe aktörleri, mülkün tarafsızlaştırıldığı statükoyu yeniden sağlamaya yönelirdi.

III. Selim'den itibaren bu *din ü devlet* ilişkisi bozulacaktı; çünkü Yeniçerilerin "şeriat elden gidiyor" sloganının yerini padişah tarafından "dev-

let elden gidiyor" sloganı almıştı. "Allah aşkına **devlet elden gidiyor.** Sonra fayda vermez. Ben bildiğimi size beyan eyledim. **Siz de devlette hissemendsiniz** (vurgular BG)" (Karal 1988: 148). Böylece saf veya kaba bir reformizmle devleti koruma kaygısı öne çıktı. Zâhiren bakıldığında III. Selim ve II. Mahmud'un reformları, yeni bir ideolojiye, yepyeni bir değerler manzumesine dayanıyor değildi; aksine bunlar, İslâm'ın gerektirdiği ve onayladığı önemli reformlar şeklinde sunulmuştu. Her şey *din ü devlet* uğruna yapılmaktaydı (Heyd 1993: 53).

Ancak bu süreçte Bektâşî seyfiyenin bilfiil, Nakşibendî ilmiyenin ise bilkuvve safdışı kalması, dine ağır basar hale gelen devletin meşrûlaştırma aracından mahrum kalmasına yol açtı. Klasik devirde devletin nötralitesini korumaya yarayan minör dinî ideolojiler, şimdi aynı devletin dönüştürülmesini haklılaştırmak için gerekliydi; ancak seyfiye ve ilmiye gibi devlete nisbeten mesafeli iki temel yönetici grubun tasfiyesi sonucu bu haklılaştırma imkânı kayb oldu. Zira kendini tamamıyla devletle özdeşleştirmiş eski kalemiye, yeni mülkiyenin devletin dönüşümünü meşrûlaştıracak bir ideoloji geliştirmesi imkânsızdı.

Bu ihtiyaç, modernleşmenin hızlandığı Sultan Abdülhamid devrinde zirveye çıktı. Bu devirde klasik çağda nötr olan İslâm Osmanlı devleti için, resmî bir ideoloji haline getirilmeye başladı (Karpat 2001: 187). Namık Kemal, Ahmed Midhat gibi aydınların katkıda bulunduğu bu İslâmî dönüşüm sürecinde Ahmed Cevdet, hem teorisyen, hem pratisyen olarak kritik bir rol oynadı. Nizam-ı Cedit devrini karakterize eden genel bir tutum olarak pasif muhafazakârlığı belli bir isimle temsil etmek mümkün değilse de Tanzimat devrinde ortaya çıkan aktif muhafazakârlığı Ahmed Cevdet'in ismiyle temsil etmek mümkündü.

Tarihte siyasi liderler dışında eserleriyle yaşadıkları devirleri temsil seviyesine ulaşabilen nadir aydın olmuştur. Bir aydın ve devlet adamı olarak çok yönlü kişiliğiyle Ahmed Cevdet Paşa'nın (1823-1895) ismi adeta Tanzimat ile özdeşleşmiştir. Tanzimat'ın uçlara kaymaksızın belli bir meşrûluk çerçevesinde yürümesi, onun sayesinde mümkün olmuştur. Tanpınar'ın (1997: 165, 166) dediği gibi 1850'den 1895'e kadar ülkedeki icrâatın büyük bir kısmı onun eseridir. Sultan Abdülhamid, onun İstanbul'a gelişinin 50. yıldönümünü o kadar iltifatla kutlarken, memleketin bir numaralı iş adamını mükâfatlandırıyordu.

Bu kadar önemine karşılık bir geçiş devrinin dağdağası içinde Sava Paşa gibi gereğince takdir edilmeyen Paşa, önce, vefatının 50. yıldönümü

münasebetiyle Ebu'lula Mardin (1946) tarafından kadirşinas bir incelemeye, vefatının 100. yıldönümü münasebetiyle de bir sempozyuma (1997) konu edilmiştir. Ancak gene de maalesef bugüne kadar onun kariyerini hakkıyla değerlendirecek incelemeler, hatta başta *Tarih*'i olmak üzere diğer eserlerinin de tenkitli bir yayını yapılmış değildir.[9]

27 Mart 1823'te bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Lofça'da doğan Ahmed'i Cevdet Paşa yapan, sıra-dışı yetişme tarzıydı. Tâ çocukluğundan itibaren görülen olağanüstü bir öğrenme şevki ve azmi,[10] deyim yerindeyse bir arı gibi her çiçekten bal almaya meyyal kişiliği, onun vasatın üstüne çıkmasını sağlamıştır. Paşa, farklı İslâmî entelektüel meşrepleri temsil eden medrese, mektep ve tekke formasyonlarını bünyesinde birleştirmeyi başarmıştı. O, kendisini zorlu bir mücadelenin beklediği uzun hayat seferine sağlam bir donanımla hazırlanmıştı. Fatih Câmii'nde zamanın alternatif medrese programlarından ve en iyi hocalardan azami seviyede yararlanmasını bilmiş, ayrıca bununla yetinmeyerek Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn hocası Miralay Nuri Bey'den özel olarak "aklî (tabiî, riyazî) ilimler" tahsil etmişti (Chambers 1973: 448, 455, Tanpınar 1997: 160).

Paşa, medrese tahsilinin yanı sıra XIX. asrın ilk yarısında büyük şöhret kazanan, ulemâ ve üdebânın toplandığı gözde bir mekân, adeta bir akademi sayılan Murad Molla tekkesine devam ederek kazandığı mesnevîhan icazetiyle hem tasavvuf, hem de edebiyat zevki almıştır. Buradan da oldukça iyi referans alarak çocuklarına özel ders vermek üzere hayatını değiştirecek olan Mustafa Reşîd Paşa'nın konağına girer. Bu konak, Paşa'nın ufkunu açan, hayata bakışını belirleyen, siyaset yoluyla dünyanın değiştirileceğini öğreten bir mektep olur.

Burada mevcut İslâm kültürünü siyaset, hikmet-i hükümet kültürüyle birleştiren Paşa, bu biricik formasyonuyla tarihin akışına seyirci kalan ulemâ sınıfından sıyrılarak öne çıkar. Ebul'ula Mardin'in (1946: 58) belirttiği gibi Paşa, Osmanlı tarihinde kazaskerlik rütbesinden vezirlik

[9] Cevdet Paşa hakkında yapılan başlıca çalışma, şimdilik Christoph K. Neumann'ınkidir (1999). Diğer çalışmalar arasında, Kütükoğlu (1986), Meriç (1979), Sözen (1998), Yavuz (2002) sayılabilir.

[10] Chambers'ın (1973: 448, 454) verdiği bilgiye göre, bütün gün ve gecelerini ders çalışmakla geçiren Cevdet, İstanbul'daki talebelik süresince, ailesiyle Ramazan'ı geçirmek üzere memleketi Lofça'ya sadece bir kez gitmişti. Hatta bir ara çok çalışmaktan sağlığını kaybedecek hale gelince doktor tarafından istirahat tavsiye edilmişti.

rütbesine atlayan tek kişiydi. Sadrazam Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa da kendisi gibi tarik-i ilmiyeden idare ve siyasete geçmiştir. Ancak o, "devletin etvâr u esrârını öğrenmeden" ilmî rütbelerin başlangıcı olan müderrislikten birden vezirliğe atlamıştı. Cevdet Paşa (1986: IV/125) ise ilmî rütbelerin sonuncusu olan kazaskerlikten vezirliğe geçmişti. Dolayısıyla bu rütbeye gelmeden "devletin sırlarına vukuf kazanmış"tı.

Ahmed Cevdet ile birlikte modern devirde *tecdit* kategorisine yerleştirdiğimiz Sava Paşa ve aktif muhafazakâr kategorisine yerleştirdiğimiz Tunuslu Hayreddin, Said Halim gibi düşünürlerin hepsinin sivil paşa olması bir tesadüf değildir. Aynı zamanda güçlü bir entelektüel arkaplana sahip olan bu isimlerin hepsi, aldıkları önemli idarî pozisyonlarda fikirlerini empirik olarak olgunlaştırma, diğer bir tabirle, eşzamanlı olarak fikirlerini uygulama ve uygulamayla fikirlerini geliştirme fırsatı bulmuşlardır. Bu yüzden mesela Namık Kemal gibi aydınların zaman zaman havada kalan düşüncelerine karşılık, bu sayede söz konusu devlet adamı âlimler, daha gerçekçi ve sağlam düşünceler geliştirebilmişlerdir.

Ahmed Cevdet'in düşüncesinin taşıdığı evrensel meziyeti göstermenin yolu, Batı'da Fransız Devrimi ile zirvesine çıkan modernliğe karşı geleneğin şampiyonu olarak çıkan Edmund Burke (1729-1797) gibi emsali düşünürlerle mukayesedir. Bizim müstakil bir çalışmaya dönüştürdüğümüz bu mukayese (Gencer 2011a), bir Doğulu düşünürün düşüncesinin meziyeti kadar karşılaştırılan düşünürlerin modern çağda kayb edilen ortak bir hikmete dayalı düşüncelerinin önemini göstermeye yarayacaktır.

A. Din ile Devlet Arasında

Ulemâyı yaşadığı dünyadan koparark geleneğin pasif bir müdafaasına mahkûm eden temel faktör, siyasî yabancılaşma olurken Cevdet'i geleneğin aktif müdafaasına sevk eden faktör de siyasî bilinçlenme olmuştur. Kendisinin çağdaş ulemâ heyetindeki istisnaî konumunun farkındaki Cevdet, din ve devletin selameti için ulemânın tamamıyla özerk bir alan olarak tanımladığı siyasetten uzak tutulmasını öngörür. Ancak buradaki ince bir nokta, Cevdet'in düşünüş tarzını Batılı düşünüş tarzından ayırır. Geleneksel *din ü devlet* ikizliğini yeniden kavramsallaştırması, onun belki de XIX. asır İslâm düşüncesine devrimci katkısını simgeler.

Onun, ulemânın siyasetten soyutlanması gerektiği fikri, Batılı tarzda din ve devlet "işlerinin" ayrılması mânâsına gelmez. Zira aslında Batı'da

ayrılan "din ve devlet işleri" değil, bunları temsil eden kurumlar, Kilise ile Devlet idi. Her ne kadar Batılı müşahitler (Lybyer 1966: 36), Batı'daki Devlet ve Kilise'nin karşılığı olarak Osmanlı'da kalemiye ve seyfiyeyi "yönetici kurum" ve ilmiyeyi "dinî kurum" olarak tanımlamışlarsa da Osmanlı ve İslâm'da birbirleriyle rekabet halinde olan Devlet ve Kilise yoktu. Ancak Cevdet, modern Osmanlı çağında din ile devlet arasında geleneksel işbirliği temelinin de aşındığını görür ve bunun telafisi için kanaatimizce iki yol önerir.

Birincisi o, Batı'da iman ile akıl arasında nitel bir ayrılık gören William Ockham (1280-1349) ve Martin Luther'in (1483-1546) *compartmentalism* denen tutumu gibi, din ile siyaset arasında nitel bir farklılık, ikisini birbirlerine karıştırılmaması gereken özerk alanlar olarak görür. O, Osmanlı klasik çağında seküler siyasî alan ile İslâmî sivil alan arasında zaten var olan fiilî ayrılığı şimdi hükmî hale getiriyordu. Ona göre (1309: III/73; 1986: IV/164, 165), ebedî ve kararlı dinî kaidelerin, empirik ve demokratik karakterli siyasetin, değişken siyasî mülahazaların üstünde tutulması gerekir. İkincisi onun amacı, ulemânın, sıradan bir memur haline getirilmesiyle ruhban gibi siyasî işlev görmesini önlemekti.

Zaten XIX. asırda eğitim ve yargının bazı alanları dışında, ulemânın etki alanı büyük ölçüde daraltılmıştı. Kendisinin de kabul ettiği gibi, ulemânın düşüşüne karşılık Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletler sistemine girişiyle birlikte önem kazanan uluslararası ilişkilerde bilgi sahibi olarak Divan-ı Hümâyûn ve sadrazam dâirelerinde yetişen kalemiye öne çıkmış, bunlar, yürütmede daha çok etkinlik kazanmaya başlamıştı. İlmî liyakat ilkesinin ihlalinden dolayı düşüşe geçen ulemâ, yaşadığı siyasî dünyayı tanıyamaz ve anlamlandırmaz hale gelmişti. Paşa'ya göre, "mebâhis-i mülkiye" (politik konular) hakkında muhakeme kabiliyetlerini kayb etmeleri sonucu ilmiyenin siyasî karar-alma mekanizmasına aktif katılım imkânı kalmamıştı. Bu yüzden o, mensup olduğu sınıfın yetkilerinin kısıtlanmasını, muafiyetlerinin kaldırılmasını, görev alanlarının net bir şekilde tanımlanarak genel idarî mekanizmayla bütünleştirilmesini savunuyordu. Bunun yerine Paşa, değerli addettiği tek tük âlimin, kendisinin yaptığı gibi ferdî olarak aktif idarî görevler almasını savunur (Neumann 1999: 95, 101).

Ahmed Cevdet, XIX. asırda bir âlim olarak belki de en zor işi, en ağır sorumluluğu üstlenmişti. Onun işi, bir taraftan giderek birbirlerinden ayrışan din ile devletin gereklerini optimal olarak uzlaştırmak, diğer ta-

raftan da dini, fıkhı temsil kabiliyetini kayb eden ulemâyı fiilen safdışı bırakmaktı. Hedef, temsilcisi ulemânın üstündeki dinin hayatiyetini, ebedî geçerliğini, gerekirse ulemânın aleyhine olacak şekilde göstermekti. O, aslında kendisinin de bir mensubu olduğu çöküş devri Osmanlı ulemâsını en ağır şekilde eleştiren tarihçiydi. Tanpınar'ın da (1997: 165) tespit ettiği gibi Paşa, içinden yetiştiği sınıfın hayat sahasını ve statüsünü her sahada biraz daha daraltır. Hazırladığı *Mecelle* vasıtasıyla fıkhı, asıl malı olması gereken hayata yaydıkça, asırlardır onu benimseyen zümrenin ve müesseselerin fonksiyonunu adeta hiçe indirir.

Paşa, aktif bir tutumla dinin ebediyetini, geleneğin dinamizmini göstermek için dinden taviz mânâsına gelebilecek yenilikler yapmıştı. Bu tavizlerin belli başlıları, *Mecelle* girişimi ile nizâmî mahkemelerin İslâmî gerekçelendirilişidir. Şer'î mahkemelerin yetki sahasını daraltan nizâmî mahkemelere ulemâ tarafından itirazlar yükselmesi üzerine Cevdet Paşa (1986: IV/90), klasik fakihlerden Celâleddîn Devvânî'nin *Dîvân-ı Def'-i Mezâlim* isimli risalesini tercüme ederek "mezâlim mahkemeleri"ni nizâmî mahkemelere emsal göstermişti.

Ona göre "Devletlerin birinci vazifesi, ihkâk-ı hukûk-ı ibâd kaziyyesi olup her asırda bu vazifenin ifasına bir suretle itina oluna-gelmiştir." Şimdi kapasitesi oldukça genişleyen memâlik-i mahrûsada ticaret ve muamelât çok fazla arttığı için şer'î mahkemelerin dışında nizâmî mahkemeler gibi divanlar teşkiline şiddetli ihtiyaç doğmuştu. Paşa, böylece muterizleri susturduğunu ifade eder. Hâlbuki fıkıhta şer'î had cezası dışında ulu'l-emre tanınan tazirat cezası kapsamında işleyen mezâlim mahkemelerinin nizâmî mahkemelere tekabül ettiğini söylemek zordur. Mezâlim mahkemeleri, adı üstünde, özellikle idârî suiistimallere karşı bir tür insan hakları mahkemesi işlevi görürdü.

Bu bakımdan tavizlerin bir sınırı vardı. Tanpınar'ın (1997: 165) ifadesiyle "kendini iyiden iyiye Tanzimat'a verdiğini anlayan" Cevdet, Âlî Paşa'nın cenazesinde idrak ettiği Müslüman kamuoyunun gücü karşısında kendine geldi. Fetret devirlerinin birçok kahramanı gibi onun trajedisi de, hem her yere mensup, hem de hiçbir yere mensup olamamaktı. Zamanla hem içinden geldiği ilim, hem de sonradan katıldığı siyaset erbabına güvenini kayb eden Paşa, aslında Sultan Abdülhamid gibi daima yalnızdı. Ömrü boyunca vurguladığı tarafsızlığı, aslında bu yalnızlığın ifadesidir.

Kantçı vazife ahlakının bir prototipini oluşturan Paşa'da daima, araçları amaç haline getirmeksizin işinin hakkını verme kaygısı hâkimdi. Mesela o, bütün eserlerini entelektüel bir saiktan çok resmî taleplere veya didaktik ihtiyaçlara karşılık olarak hazırlamıştı. Liderlik veya ikbâl arayışından uzak olarak siyaseti de bir araç olarak gören Paşa, bu yüzden Tanpınar'ın (1997: 167) deyimiyle asla birinci sınıf adam olmamış, daima tâbi' kalmıştır. O, "hikmet-i hükümet" uğruna her bildiğini ve düşündüğünü yapmaktan kaçınan, sırrını mezara götüren devlet adamlarına tipik örnektir. Bizzat kaleme aldığı *Tarih-i Cevdet*'teki bilgi ve yorumlar, izleyen baskılarda çıkarılmış veya değiştirilmiştir; sebebi resmî değil, Paşa'nın zatî sansürüdür (Ortaylı 1987: 182).

B. Mecelle Projesi

Tanzimat devrinde geleneksel, örtük şeriat/kânun dikotomisi açığa çıkmıştı. Hükmen şeriatın egemenliğine karşılık aslında fiilî bir düalizme dayanan geleneksel Osmanlı hukuk düzeni, fıkıh tarafından düzenlenen *muamelât* (özel hukuk) ile Moğol kanunu tarafından düzenlenen *'ukûbâtın* (kamu hukuku) yan yana yaşamasına elveriyordu, çünkü emperyal çoğulculuğun gerektirdiği sofistike politik organizasyon, politik ile sivil toplumu zarifçe birbirlerinden ayırmayı başarmıştı. Ancak ulus-devletine doğru merkezileşme ve tek-biçimlileşme ile karakterize politik modernleşme, emperyal çoğulculuğun gerektirdiği bu tür düalizmlere izin vermeyecekti. Artık tebaanın önünde eşit sayılacağı tek bir kanuna dayalı yargı gerekiyordu. Buna geçiş sürecinde şer'î mahkemeler ile cemaat mahkemelerinin yetki alanı dışında kalan hukuk ve cinayet davalarına ve bir de ticaret mahkemelerinin yetki alanı dışında kalan davalara bakmak üzere 1871 yılında *nizâmî mahkemeler* kuruldu (*Tanzimat I* 1940: 202). Diğer taraftan şer'î mahkemeler genel, nizâmî mahkemeler ise özel mahkemeler statüsünde oldukları için, birinciler, ikincilerde görülecek bir davaya da bakabilirlerdi (Öztürk 1973: 12).

Ancak sonradan gayr-i müslimler, *zimmî* statüsünün verdiği dezavantajlardan dolayı şer'î mahkemelere tercih ettikleri nizâmî mahkemelerde Fransız Medenî Kânunu'nun tercüme edilerek geçerli kılınmasını istemeye başladılar. *Mecelle*'ye tekaddüm eden *Metn-i Metîn*'in hazırlanması gerekçesinde olduğu gibi, bu talebe karşı çıkan dinî otoritelere karşı Avrupalılar ise, "kanunun önceden bilinirliği" ilkesi uyarınca fıkhın düzenlenmesini istiyor, "Kânununuz ne ise meydana koyunuz. Biz de göre-

lim, tebaamıza bildirelim." diyorlardı (Ahmed Cevdet Paşa 1986: I/62-3). Böylece Fransa elçisinin dayatmasıyla revaç bulan Code Napoléon'un tercüme edilerek benimsenmesi eğilimine karşı, Cevdet Paşa'nın başını çektiği, Osmanlı geleneğine uygun, Hanefî fıkhından muktebes bir Medenî Kânun tedvini eğilimi doğdu:

"(...) Devlet-i 'Aliyye şer'-i şerif üzre müesses olduğundan kavânîn ü nizâmâtına kavânîn-i şer'iyye esas olmak fikri, öteden beri efkâr-ı sahîha erbabı 'ındında arzu olunmakta idi. Sırf alafranga efkâra tâbi' olan müteferniçin ise Code Napoléone'un tercümesiyle, aynen mehâkim-i Devlet-i 'Aliyye'de mer'iyyü'l-icrâ olması fikrinde idiler. Bu cihetle efkâr-ı vükela bu bâbda ikiye münkasim olmuş idi. Evvelki re'yde bulunanlar, ilm-i fıkhın muamelât kısmından icâbât-ı zamâniyeye muvâfık olan mesâil-i şer'iyye cem' olunarak, ehl-i İslâm'a göre ahkâm-ı şer'iyye olup, teba'a-i gayr-i müslimeye göre dahî kanun i'tibar olunmak üzre bir kitab telif olunmak reyinde idiler. (...) Bu cihetle *Mecelle*'nin telifi bir büyük hizmet-i diniyye olduğu herkes tarafından tasdik ü itiraf olunmuştur. Lakin ibtidâlarında muhalifîn güruhu, bunu yarım bıraktırmak için çok çalışmışlar ve çok entrikalar çevirmişlerdi."[11]

Böylece aynı anda hem Müslüman tebaa için dinî, hem de gayr-i müslim tebaa için devletin koyduğu pozitif hukuk olarak bağlayıcılık taşıyan tam adıyla *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye*, ilk kitabının kanunlaştığı 20 Nisan 1869'dan 4 Ekim 1926 tarihine kadar 57 sene süreyle bütün şer'î ve nizâmî mahkemelerde geçerli kılındı (Öztürk 1973: 106). Ancak Ahmed Cevdet, bu "mutlu son"a kolay ulaşmamıştı. Paşa (1986: IV/95-7), bir taraftan ithalci eğilimin temsilcisi "müteferniçler (Batı'ya özenenler)", diğer taraftan da hem dinî, hem de kişisel kaygılarla bu projeye karşı çıkan muhafazakâr ulemâ ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. *Mecelle* heyetindeki çalışma arkadaşlarından Karinâbâdî Ömer Hilmi Efendi, *Mecelle*'nin tedvini uğruna Paşa'nın çok nikbetlere maruz kaldığını, kâh Haleb, kâh Yanya valilikleriyle taşraya memuriyetlerinin hep *Mecelle*'yi tamamlamasına engel olmak için alınmış tedbirler olduğunu belirtir.[12] Bu yüzdendir ki, uzun ve zorlu bir süreçte, peyderpey hazırla-

[11] Ahmed Cevdet Paşa 1980: 199-201. Tafsilat, Öztürk 1973: 17-22.

[12] Abdurrahman Âdil Eren'den aktaran, Hulusi Yavuz, "*Mecelle*'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri," Kütükoğlu 1986: 59-60. Ahmed Cevdet Paşa'nın (1980: 201-4; 1986: III/240) kendisi de bunları anlatmaktadır.

nan ve daha çok borçlar, usûl ve kısmen eşya hukukunu kapsayan *Mecelle*, tam bir Medenî Kânun olma imkânı bulamamıştır.

Mecelle, Yeni Osmanlılar ve Ahmed Cevdet gibi aktif muhafazakârların özsel kifayetine mutlak inandıkları fıkıhta hissettikleri şeklî yenilik ihtiyacının ürünüydü. Gerek Yeni Osmanlılar, gerekse de Ahmed Cevdet'in fıkhın özsel kifayetine duydukları inanç, *Mecelle*'nin mukaddime mazbatasındaki cümleyle ifade edilmişti: "İlm-i fıkıh ise bir bahr-i bîpâyân olup bundan dürer-i mesâil-i lâzimeyi istinbât ile hall-i mes'ele edebilmek hayliden hayli maharet ve melekeye mevkûftur" (Aktaran, Mardin 1946: 272). Genel olarak Tanzimat ricalinin Avrupa'dan ithal, seküler kanunlaştırma hareketini eleştiren Yeni Osmanlılardan Ziya Paşa ve Namık Kemal'in görüşleri de aynı yöndedir.

Ziya Paşa, *içtihat* kapısının kapanmasının üzerinden yedi-sekiz asır geçmiş olmasından dolayı fıkıh hükümlerinin çağdaş hayata has işlemlere açıkça yetmediğinden ve hükümlerinin çağın gereğine göre yeniden belirlenmesi gereğinden söz eder. Ancak yapılması gereken gene "deryâ-yı bî-payan-ı şeriat"a müracaatla gerekli hükümlerin çıkarılmasıdır (Sungu 1940: 800-802). Aynı şekilde Namık Kemal (2005: 142) de "şer'î kaidelerin zamanın hükmüne uydurulması"nı dile getirir. Ancak "fıkhî meselelerin asrın hükümlerine uydurulması"nın fıkıh metodolojisinin gereği olduğunu belirten Kemal (2005: 323), *Mecelle* projesinin tamamlanmasıyla bu amacın gerçekleşeceğini belirtir (Sungu 1940: 804). Şu halde onların görünüşteki içtihat talepleri, aslında fıkhı tedvin talebinin gerekçesinden başka bir şey değildi.

Şu halde *Mecelle*'nin getirdiği *içtihat* veya *yenilik*, fıkhın sunum tarzında idi. Daha önceden Osmanlı'da muamelât-özel hukuk alanında mevzuat ihtiyacı duyan Kânûnî Sultan Süleyman da İbrahim Halebî'ye *Mülteka'l-Ebhur* adlı eseri hazırlatmıştı. Ancak bu, fıkhın kendi yapısına uygun bir eserdi (Lybyer 1966: 155, Sava Paşa 1955: I/118). Hâlbuki *Mecelle*'nin meseleci İslâm hukukunu Batılı mevzuat hukuku tarzında tedvini, İslâm tarihinde emsali olmayan bir "bid'at"ti.[13] Bu bakımdan apolojetik tutumun ürünü *Mecelle*, fıkhın zaferini değil, tam aksine, hukukî düzenlemede Kıta Avrupası hukukunun belirleyiciliğinden dolayı yenilgisini gösterir (Mardin 1995: 46). Bu yenilik, başta Mısır'da İsmail Paşa'nınki olmak üzere birçok tedvin hareketine de ilham vermiştir

[13] Daha önceki tedvin çalışmaları, fürû-ı fıkıh değil, küllî kaideler konusundadır (Öztürk 1973: 116-9).

(Öztürk 1973: 119). Fakat Mısır'da Osmanlı'daki Ahmed Cevdet Paşa gibi bir denge unsuru olmadığı için, tamamıyla Fransız medenî kanunu ile geleneksel fıkhı savunanlar arasında bir orta yol bulunamamıştır.

Mecelle'de izlenen yol, çeşitli kişilerin savunduğu gibi içtihat kapısının açılmasıyla yeni hükümlerin getirilmesi değil, Hanefî mezhebi içindeki görüşlerde tercihte bulunmaktır. *Mecelle*'nin tedvin çerçevesinin Hanefî fıkhıyla sınırlı olmasının, onun dinamizmini kısıtlayarak tam bir medenî kanuna dönüşmesini önlediğini ileri sürenler olmuştur. Ancak aynı anda fıkha karşı seküler seçkinler kadar yıkıcı muhafazakâr ulemâ ile de mücadele etmek zorunda kalan Cevdet Paşa'nın, değil farklı mezheplerin görüşlerini almak, Hanefî mezhebi içinde zayıf sayılan bazı görüşleri alması bile muhalif ulemânın şiddetli tepkisini çekerek bir süre için görevinden uzaklaştırılmasına yol açmıştı (Aydın 1996: 52).

Fıkıh tarihinde bir dönüm noktasını teşkil eden *Mecelle*'nin başarısı, uzun yıllar tartışılmaya devam etmiştir. Mesela II. Meşrûtiyet devri Batıcılarından Celal Nuri (1331: 72, 80), *Mecelle*'nin telifinin içtihat ihtiyacını daha da arttırdığı kanaatindeydi. O, *Mecelle*'yi hazırlayanların geçmiş büyük mezhep imamları gibi yeni içtihat yoluna gitmek yerine sadece Hanefî mezhebinin görüşleriyle bağlı kalmalarını eleştirir. Ona göre İmâm-ı A'zam ve Şâfi'î gibi mezhep imamları kendi zamanlarının ihtiyaçlarına tam mânâsıyla karşılık veren yetkin içtihatlarda bulunmuşlardı. Ancak bu içtihatların bugünün ihtiyaçlarına cevap vermesi mümkün değildi. Hatta bugün İmâm-ı A'zam yaşasaydı kendi içtihatlarının aynen tatbikine kızarak bizi yeniden içtihatta bulunmaya teşvik ederdi. "Eimme-i erbaa devrinden beri gerek muamelât-ı nâs, gerek ahkâm-ı hukukiye pek ziyade tebeddül etmiştir... İşte bu dakîkayı idrak etmeyip münhasıran eski ictihâdâta kanun şekli verdiğinden dolayı Cevdet Paşa'nın teşebbüsüne irticâ' demekte tereddüt etmem ve ısrar ederim."

Bu arada fıkhı tedvin tarzıyla ilgili tartışmalar arasında *Mecelle*'nin gözden kaçan bir başarısı vardı: Başta verdiği 99 küllî kaide. Eski fıkıh kitaplarında dağınık olarak bulunan bu kaideler, *Mecelle* tarafından sistematik hale getirilmişti. *Mecelle*'nin mukaddimesine göre muhakkık fakihler, fıkhî meseleleri birtakım küllî kaidelere ircâ etmişlerdir ki her biri nice meseleyi kapsayan bu kaideler, fıkıh kitaplarında "müsellemât", yani adeta sosyal kanunlar olarak meselelerin ispatına delil alınır (Öztürk 1973: 158). "Berâet-i zimmet asıldır; def'-i mefâsid, celb-i menâfi'den evlâdır; sû-i misâl emsâl olmaz" gibi fıkhî düstur veya vecizeler, sayısız

meseleye dair içtihatlardan süzülen, içtimaî olayların açıklanmasına yarayan kanunları simgelemektedir adeta.

Bu konuda bir inceleme yapan M. R. Belgesay'a göre (1947: 8-9) bugünkü hukukun önemli bir kısmı da *Mecelle*'nin *müsellemât* saydığı bu kaidelere dayanır: "Bu kaideler, "tabiî hukuk"a ve modern hukukun hayli münakaşalardan ve tekâmülden sonra ulaştığı prensiplere son derece uygundur." Belgesay, bilahare bu kaideleri sırayla ele alarak modern hukuka uygunluğunu göstermiştir. Yeni Osmanlıların peşinde olduğu tabiî hukukun ifadesi bu küllî kaideler, hâkimler için medenî hukuka dair davalarda bir yargı ölçütü sayılmamışsa da fıkıhta kendilerine geniş bir hareket serbestîsi tanınan idare memurları için bir eylem düsturu, yani, siyasa-oluşturmada kılavuz ilkeler olarak kabul edilmiştir. Ayrıca *Mecelle* mazbatasında bu kaideler, içerdikleri hikmet dolayısıyla dünya ve ahiret saadetine vesile olacak hayat düsturları olarak tavsiye edilmiştir.

Diğer taraftan *Mecelle*, İslâm ve Roma hukukları arasındaki etkileşimin yönü hakkında sürpriz bir iddianın ortaya çıkmasına yol açmıştır. "Code Napoléon" da denen Fransız Medenî Kânunu, Napoléon'un 1798-1801 yıllarındaki üç yıllık Mısır işgalinden döndükten sonra yürürlüğe koyulmuştu. Osman Nuri Ergin'in Sait Bey'den aktardığına göre Napoléon, Medenî Kânun'u, Mısır'da incelettiği İslâm hukukundan yararlanarak hazırlamıştı.[14] Sait Bey'e göre o vakitlerde Mısır'da pek çok İslâm âlimi vardı. Napoléon, onların fıkıh konusundaki eserlerini toplattırarak ve Avrupalıların ürettiği bir takım yeni incelemeler ile karşılaştırarak *Code Napoléon*'u vücuda getirmişti. Ayrıca Napoléon, Fransız mahkemelerinin teşkilatında da o zaman Mısır'da gördüğü ve etkilendiği İslâm adliye teşkilatını örnek almıştı (Ergin 1977: I/264-5).

Nitekim Hıfzı Veldet Velidedeoğlu da (*Tanzimat I* 1940: 195) *Mecelle* ile Medenî Kânun arasındaki benzerliğe dikkat çeker: "Ancak muhakkak olan bir şey varsa o da, *Mecelle*'nin bazı hükümleriyle Fransız Medenî Kânunu'nun bazı hükümleri arasındaki benzerliktir ki, sistem itibariyle birbirinden tamamen ayrı bulunan bu iki kanunun bazı hü-

[14] Sait Bey'in *Hukûk-ı Siyasiyye-i Osmaniyye* adlı eserinden iktibas yapan Ergin (1977: I/264), onun kimliği konusunda bilgi vermemektedir. Ancak bu, Ergin'in aynı sayfanın üstünde de tasrih ettiği gibi, Âlî Paşa'nın Sivil Kod'un Arapça nüshasının çevrilmesi işini havale ettiği Damat Said Paşa değildir. Bu, adı geçen eserin yazarı muhtemelen Mekteb-i Hukuk fıkıh müderrisi Mansurizâde Said Bey'dir. Hakkında değişik notlar için, Berkes 1978: 434, 440-2.

kümlerinde tesadüf olunan bu müşâbehet şâyân-ı dikkattir." Tabiatıyla *Mecelle*'nin Medenî Kânun'dan değil, tam aksine Medenî Kânun'un *Mecelle*'nin tedvin ettiği İslâm hukukundan alınma ihtimali Velidedeoğlu'nun aklına bile gelmez. Ona göre *Mecelle*'yi hazırlayan kadronun formasyonu bakımından Fransız Medenî Kânunu'ndan etkilenmesi mümkün değildir; bu durumda aradaki benzerlik, ya İslâm ve Roma hukuk sistemlerinin tarihî etkileşimleri veya objektif içtimaî ve hukukî gelişmenin çeşitli hukuk sistemlerini ortak bazı kurum ve esaslarda buluşturma ihtimaliyle açıklanabilir.

Ahmed Cevdet Paşa'nın eserlerinde Medenî Kânun'un fıkıhtan alındığını bildiğini gösteren bir kayda rastlanmaz. Ancak onun (1980; 107-10; 1986: III/102) bu konuda, hicri 1281 (1864) yılında devrin Fransız büyükelçisi Marquis de Moustier ile sohbetlerini anlatırken verdiği anlamlı bir ipucu vardır. Büyükelçi, Napoléon'un "Eğer bir din ile mütedeyyin olsam Müslüman olurdum. Zira Müslümanlıkta clérgé, yani ruhbaniyet yoktur" dediğini Cevdet Paşa'ya aktardıktan sonra, gördüğü ulemâ sınıfını ruhban sınıfına benzeterek Napoléon'un yanılmış olabileceğini belirtir. Buna karşı Paşa, "Napoléon bu meseleyi pekâlâ tahkik eylemiş ve pek güzel söylemiş. Hakikaten İslâm'da clérgé yoktur" diyerek büyükelçiye açıklamada bulunur.[15] Bu da gösteriyor ki, Aydınlanma'da olduğu gibi bizzat din yerine Kilise'ye karşı olan Napoléon'un diğer dinlerden alternatif arayışına girişmesi ve İslâm dinini yakından inceleyerek sempati duyması normaldir.[16]

Tunuslu Hayreddin

XIX. asır İslâm dünyasında "aktif muhafazakârlık" başlığı altına giren önemli bir düşünür de Tunuslu Hayreddin'dir. O, yazı dili bakımından Arap sayılsa da formasyon ve zihniyeti bakımından Osmanlı olarak belirir. Tahminen 1821 yılında doğan, Kafkas bölgesinden Çerkez-Abaza kökenli Hayreddin, çocukken köle olarak İstanbul'a Anadolu Kazaskerî

[15] Namık Kemal de çeşitli yerlerde İslâm'da ulemânın konum ve işlevinin ruhban sınıfınınkilerden farkını açıklar (Sungu 1040: 809).

[16] Nitekim Napoléon'un (1961: 33, 53, 55-7) çeşitli demeç ve yazılarında, daha çok bir tarih felsefesi perspektifinden, peygamberlerin ve dinlerin tarihteki rollerini değerlendirdiği, Hıristiyanlığa kıyasla İslâm ve Hz. Muhammed hakkında oldukça olumlu bir görüş beslediği, hatta bizzat Hz. Peygamber'in hadislerinden iktibaslar yaptığı görülmektedir.

Tahsin Bey'in yalısına getirilmiş, daha sonra da Tanzimat'ın ilan edildiği 1839'da, o zaman Osmanlı hâkimiyetine tâbi' yarı-özerk bir beylik olan Tunus'un Valisi Ahmed Paşa tarafından alınarak Tunus'a götürülmüştür. İstanbul'da Tahsin Bey'in yalısında ilk Türkçe bilgisi ve İslâmî kültürü alan Hayreddin, daha sonra Tunus'ta sarayda Arapça ve İslâmî ilimler tahsil etmiştir. Sonra Ahmed Paşa tarafından 1840'da kurulan orduya girdi. Burada Tunus ordusunu yetiştirmek için gelen Fransız heyetindeki subaylardan Fransızca öğrenen Hayreddin, 1853-57 yılları arasında Tunus'u temsilen Fransa'ya gönderildi. Burada Avrupa kültürüyle aşinalık kuran Hayreddin, aynı zamanda Âlî Paşa gibi Osmanlı ve İslâm dünyasından önemli birçok kişiyle de tanışma fırsatı buldu. 1868'de ünlü kitabı *Akvemü'l-Mesâlik*'i yayınladıktan sonra 1873-77 yıllarında Tunus'ta Vezir-i Ekber (Başbakan) olan Paşa, olağanüstü zor şartlara rağmen ülkeyi kalkındırmak için elinden geleni yaptı.

Osmanlı, Mısır ve Tunus, XIX. asır İslâm dünyasında reform hareketinin üç merkezini teşkil ediyordu. Entelektüel ve Tunus'taki politik kariyeriyle Hayreddin, çok zor şartlar altında tahta çıkan genç hükümdar Sultan Abdülhamid'in dikkatini çekmekte gecikmedi. Onun arzusu üzerine 1878'de İstanbul'a gelen Hayreddin, hemen vezirlik rütbesi alarak hey'et-i âyân üyesi, daha sonra da 4 Aralık 1878 ile 29 Temmuz 1879 tarihleri arasında sekiz ay süreyle sadrazam oldu (Çetin 1999). Doğulu ve Batılı kültürü birleştirdiği entelektüel formasyonu, bilgisi, görgüsü ve İslâmî şuuruyla Paşa, aslında II. Abdülhamid gibi bir sultan için mükemmel bir rehberdi. Ancak Hayreddin, pejoratif mânâda siyasete mugayir, hakkaniyetli şahsiyeti ve etnik menşeinden dolayı Namık Kemal ve Ahmed Cevdet dâhil Osmanlı seçkinlerinin kabulüne mazhar olamamıştır.[17] O, Sultana anayasal bir rejim kurulması yolunda ciddî

[17] Namık Kemal, Hayreddin Paşa'nın ahlakî meziyetini itiraf etmekle birlikte siyasî gelişmişlik açısından Osmanlı'dan aşağı gördüğü Tunus'tan geldiği için entelektüel ve meslekî kalitesini küçümser: "Paşa, belki Buhara veya Tahran'da iyi bir sadrazam olabilirdi. Fakat biz Tunus'tan memur dilenecek kadar düşmemiştik. (...) çünkü Tunus ma'lûmât-ı siyâsiyece bizden çok aşağıdır. (...) Hayreddin Paşa'ya ahlakça vükelâmızın hiçbiri müsâvî olamaz, fakat idrakçe hepsi müsâvîdir" (Tansel 1967: II/199, 290, 305). Ahmed Cevdet Paşa ise saraya gittikçe Mabeyn Başkâtibi Ali Rıza Bey'e "Şu Arabı niçin söyletip duruyorsunuz, niçin def' etmiyorsunuz?" şeklinde sözler sarf ediyordu. Daha önce kendisini Padişaha öven Şeyhülislâm Üryanizâde Ahmed Esad Efendi de gözden düşmesi üzerine Hayreddin Paşa'ya Vükela Heyetinde, "Sen ne bilirsin, kendini

reform teklifleri sunmuş, fakat çevresinin tesiriyle Sultan Abdülhamid, onu, Osmanlı geleneğinden ve Avrupa siyasî rejimlerinin İslâm siyasetiyle uyuşamayacağı gerçeğinden habersiz olmakla eleştirmişlerdir. Paşa, sadaretin, sultanın iradesini onaylamakla yükümlü bir acente olmadığı kanaatinde ısrarcı olduğundan istifa yolunu seçti. Sultan, etrafındaki seçkinlerin baskılarına daha fazla dayanamadığı için resmen gözden çıkarsa da gerçekte saygı duyduğu için ondan fiilen, akıl hocası olarak yararlanmaya devam etmiştir.

Tunuslu Hayreddin, bir düşünür olarak asıl şöhretini 1868 [1986] yılında yayınlanan *Akvemü'l-Mesâlik fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik* (Ülkelerin Hallerinin Tanınmasında Yolların En Sağlamı) adlı kitabıyla yaptı. Aynı yıl, Avrupa'da kitabın *Mukaddime* kısmının Fransızca yayınını çıkardı. Bu kısmın Osmanlıcaya tercümesi ise ancak Paşa'nın İstanbul'a geldiği 1878'de yapılabildi.[18] Diğer taraftan 1890'a kadar sekreteri olarak çalışan İsviçreli Adolphe Jacot, Hayreddin'in mektup ve hatıralarını Fransızca olarak kayd etti. Mzali ve Pignon (1971, 1997: 155-193) tarafından yayına hazırlanan Paşa'nın Fransızca siyasî hatıratının "Programım" başlıklı ikinci bölümü, bir mânâda onun Osmanlı Devleti için yazılmış siyasî vasiyetnamesini temsil eder. Bir bakıma *Akvem*'in özetini teşkil eden bu program, aslında onun 30 Temmuz 1880'de Sultan Abdülhamid'e sunduğu bir lâyihaya dayanmaktadır (Çetin 1999: 392, 508-36).

Saf bir entelektüelin ötesindeki Hayreddin, Doğu'yu ve Batı'yı birleştiren nadir entelektüel formasyona, İslâmî şuuru, ilaveten, pratik tecrübe ve müşahede gücüne sahipti. Buna siyasî tecrübeyle olgunlaştırdığı fikirlerini programlı, komprime bir tarzda ifade kabiliyeti de eklenince ortaya bir arayış asrı için bulunmaz bir rehber çıkıyordu. O devirde İslâm

---

hakikaten büyük adam mı zannettin. Senin sözün kaleme gelmez" gibi sözlerle çatmaya başlamıştı (Çetin 1999: 319, 321, Karal 1988: 288, 306).

[18] *Réformes Nécessaires aux États Musulmans: Essai formant la première partie de l'ovrage politique et statistique intitulé: La plus sûre direction pour connaître l'état des nations*, par le Générale Khérédine (Paris: Paul Dupont, 1868). Mukaddime kısmının İngilizce tercümesi de *Reforms Necessary to Islamic States* adıyla 1874 yılında Atina'da yayınlandı. Devletlü Fehâmetlû Hayreddin Paşa Hazretleri, *Mukaddime-i Akvemi'l-Mesâlik fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik*, Terceme Abdurrahman Süreyya (Dersaadet: el-Cevâib, 1296). Çetin'in de (1999) belirttiği gibi, aradan geçen bunca yıla rağmen maalesef eserin ne bu Osmanlıca Mukaddime kısmının, ne de tamamının Türkçe yayını henüz yapılmamıştır.

dünyasının Tunus, İstanbul, Beyrut ve Kahire gibi merkezleri arasındaki kültürel ilişkiler, bugün sanıldığından çok daha yoğundu. *Mukaddime* kısmı Osmanlıcaya geç çevrilse de *Akvemü'l-Mesâlik*, zamanında bir kültür dili olarak Arapçanın yaygınlığı sayesinde Osmanlı aydınlarının rağbetine mazhar olmakta gecikmedi. İlginçtir ki eser, Âlî Paşa gibi devrin egemen bürokratları kadar onlara muhalif Yeni Osmanlı aydınlarını da cezp etmişti (Çetin 1999: 131). Yeni Osmanlılar içinde esere açık takdirini gösteren sadece Ali Suavi oldu; Namık Kemal ise bir "payitaht aydını" psikolojisiyle Paşa'nın şahsı gibi eserini de küçümseme eğilimi gösterdi.[19]

Hayreddin'i *Akvemü'l-Mesâlik*'i yazmaya Sultan Abdülaziz'deki istibdatçı eğilimlerin sevk ettiğini savunarak onu, Yeni Osmanlı hareketi mensubu ve *Akvem*'i de onların programı olarak gösteren Fransız Tanzimat tarihçisi Engelhardt'ın[20] tezi artık geçerliğini kayb etmiştir. Onun fikirleriyle Yeni Osmanlılarınkiler arasında benzerlik olduğu kadar farklılıklar da vardı.[21] Öncelikle bütün İslâm dünyasına yönelik kuşatıcı bir perspektif benimseyen Paşa, Osmanlı'nın özel şartları kadar İslâm dünyasının genel şartlarını da dikkate alır. Yeni Osmanlılar ise öncelikle Osmanlı-merkezli düşünüyorlar, İslâm dünyasının kaderini Osmanlınınkine bağlı görüyorlardı. Bu kuşatıcı bakış açısı sayesinde Paşa (1986: 144-

---

[19] 7 Ağustos 1878 tarihli bir mektubunda, "...*Akvemü'l-Mesâlik*, Kânipaşazâde'nin hukuk kitabından çok aşağı bir eser-i nev-hevesânedir..." ifadesini kullanan Kemal, 1 Kasım 1878 tarihli diğer bir mektubunda ise, "...Hayreddin Paşa ile muarefem yok. Hakkında olan fikrim o maskara *Akvemü'l-Mesâlik*'tendir. İnşallah sonradan okumuş öğrenmiştir de, benim sözüm yanlış çıkar..." der (Tansel 1967: II/199, 305).

[20] Engelhardt'a göre (1328: 173-74), II. Abdülhamid'in sadrazamlığını yapan Hayreddin Paşa'ya eserini yazmayı ilham eden şey, Sultan Abdülaziz'de görülen mutlakıyet eğilimiydi. Dolayısıyla *Akvem*'in ana fikirleri, gerek payitahtta, gerekse başlıca vilâyet merkezlerinde ara sıra hafif olarak su yüzüne çıkan fikirlerin programlaştırılmasından ibaretti: "Sultan Abdülaziz'in saltanatının bu devrinde, yani 1864'ten 1868 senesine kadar cârî olan efkârı pek güzel tasvir ettiği için burada muhtasar bahs etmeye lüzum hissettim."

[21] Hayreddin'in fikirleriyle Yeni Osmanlılarınkiler arasında mukayese için, Çetin 1999: 129-132. Tunuslu (1986: 146) Hayreddin, Tanzimat'ın hedeflediği hürriyeti gerçekleştirmede karşılaştığı başarısızlıkla ilgili meşrû mazeretleri sıraladıktan sonra son derece ince bir üslupla, "asrın halifesi" olarak nitelendirdiği Sultan Abdülaziz'den bu misyonun gerçekleştirilmesinin beklendiğini ekler.

66), Osmanlıcılık ideolojisinin akıbeti hakkında Yeni Osmanlılar'dan daha gerçekçi ve isabetli tespitler yapmıştır.

Hayreddin, bu vasıflarıyla Namık Kemal ile Ahmed Cevdet'in sentezi ideal bir entelektüel sayılabilirdi. Bununla birlikte temelde siyasî-pragmatik bir amaçla hareket ettiği için onda, ayrı ayrı Kemal ve Cevdet'de bulunabilecek entelektüel derinliğin bulunamayacağı tabiîdir. Gene de ortak İbni Haldun etkisinden dolayı Hayreddin, Cevdet'e daha yakın sayılabilirdi. O, muhtemelen şer'î icazete sahip bir âlim olmasa da kuvvetli bir İslâmî kültüre sahipti. Fatih Sultan Mehmed zamanında sarayda başlayan ilmî sohbetler, 1755'te Sultan III. Mustafa tarafından düzenli Huzur Dersleri'ne dönüştürüldü. Ramazan ayının ilk sekiz gününde padişahın huzurunda bir *mukarrir* (anlatıcı) ile beş *muhatabın* (müzakereci) katılımıyla yapılan Huzur Dersleri, 1924'te halifeliğin kaldırılmasına kadar sürdürüldü (Ergin 1977: I/271-75). Bunlar, zamanın önde gelen âlimlerinin Kâdı Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı eserine dayanarak bir âyetin tefsiri etrafında Arapça olarak yaptıkları yüksek seviyeli ilmî toplantılardı. Tahsin Paşa'nın rivâyetine göre Hayreddin Paşa, sadrazamken katıldığı bu derslerden birinde mukarrirle hararetli bir ilmî tartışmaya girmişti (Aktaran, Uzunçarşılı 1984: 222).

Akvem, üslup ve muhteva itibariyle klasik İslâm eserlerini andırır, besmele, hamdele ve salveleyle başlayan eser, Allah'tan tevfik duasıyla son bulur. Hayreddin, usûl-i fıkıh geleneğinde verdiği eserindeki görüşlerini yetkin bir şekilde, âyet, hadis ve dört halifenin sözleri yanında, Gazâlî, Mâverdî, İbni Haldun, Sadeddîn Taftâzânî, Şihâbeddîn Karâfî, İbni 'Akîl, İbnü'l-Kayyım, Muhammed Mevvâk, İbni 'Âbidîn gibi klasik İslâm âlimlerinin görüşleriyle desteklemiştir. Paşa, eserinin İslâm düşüncesiyle ilgili bu teknik kısımlarının yazımında Tunus'taki Ezher gibi köklü Zeytuniye Üniversitesi ulemâsından yardım almış olabilirdi. İbni Haldun'dan mülhem eseri, çağdaş dünyaya yönelik bir *Mukaddime*, modern bir siyasetnâme olarak kendini gösterir. İbni Haldun'unki gibi genel prensiplerin ortaya koyulduğu bir *mukaddime* ile prensiplerin açıldığı *muhtelif* şeklinde iki ana kısımdan oluşan eser, bir *hutbe* (önsöz) ile *hâtime* (sonuç) bölümleriyle tamamlanmıştı. Hakkında geniş bir inceleme ile İngilizceye tercüme eden L. Carl Brown (1967), eseri "hem siyaset tarihçileri, hem siyasî felsefeyle uğraşanlar için eşsiz bir sentez" diye tanıtır.

Her iki eserin müellifi de *sünnetullâh* denen ilâhî kanunların dikkatli içtimaî müşahedelerle birleştirildiği küllî bir tarih felsefesi perspektifin-

den ülkelerin yükseliş ve çöküşüne yol açan dinamiklerin tespitine çalışarak İslâm dünyasının kalkınmasının çarelerini araştırıyordu. Hayreddin Paşa, bu açıdan siyaseten rakip olsalar da fikren Ahmed Cevdet Paşa'nın emsali idi. *Mukaddime* kısmının sonunda, tarihî bir perspektiften ele aldığı "İslâm ümmetinin ilerleme ve gerileme sebeplerine bu kadar işaretle yetinelim" diyen Paşa (1986: 166), daha sonra İmparator Charlemagne'dan zamanına kadar Avrupa medeniyetinin gelişiminin kuşbakışı bir tasvirini sunar. "Avrupa'nın Medenîleşmesi" ve "Keşif ve İcatların Özeti" şeklinde iki başlıktan oluşan *muhtelif* kısmında Hayreddin, İslâmî olduğu kadar Batılı kaynaklara da hâkimiyetini göstererek, Batı'nın entelektüel ve bilimsel-teknolojik alanda kayd ettiği ilerlemenin ürünü kavram, icat ve kurumlar hakkında modernleşme sürecindeki Müslüman dünyaya bir fikir veriyordu.

Yeni Osmanlılar gibi Batılı medeniyet başarısını âdil yönetimin eseri olarak gören Tunuslu Hayreddin de İslâm dünyasının kalkınmasına yönelik projesinde *adalet* kavramını merkeze alır. Bunu, daha eserinin klasik İslâmî literatürün üslubuna uygun başlangıcında görmek mümkündür. Klasik dünyada İslâm âlimleri, ele alacakları ana temayı yansıtan sıfat cümleleriyle Allah'a hamd ve Rasûlüne dua ederek eserlerine başlarlardı.[22] Hayreddin Paşa da (1986: 81) kitabına "Ümranı, adaletin neticelerinden kılan, insan türünü akılla üstün kılan ve onunla insana güzel idare ve irfan mertebelerine imkân veren ve ona günah ve düşmanlıktan uzak olarak iyilik ve takva üzerine yardımlaşmayı emr eden Allah münezzehtir" ifadesiyle başlar. Hemen arkasından da Namık Kemal'in makalelerinde başlık olarak kullandığı "Muhakkak Allah, size adalet ve iyilikle davranmayı emr eder" âyetiyle gelen Rasûlü 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma dua eder. Paşa, böylece, hem adalet-eksenli sıfat cümleleriyle hamdele ve salvelede bulunarak, hem de yan cümlelerin sonlarındaki "'umran, 'irfan, 'udvan, lisan ve mîzan" gibi kelimelerle *sec'* (nesirde kafiye sanatı) yaparak klasik İslâmî üsluba vukufunu gösterir.

Ülkeler için adaletin önemini, hem dinî-naklî, hem sosyal-aklî argümanlarla açıklayan Tunuslu (1986: 98, 117), adaleti, mülkün bekâsının teminatı ve ümranın temel dinamiği olarak görür: "Şeriatımızdan, İslâm

[22] Mesela İslâm'da nikâhla ilgili bir kitap yazan âlim, ilgili Kur'ân âyetlerine atıfla "hamd, insanı erkek ve dişi olarak yaratan Allah'a mahsustur" türünden bir girişle eserine başlardı. Bunu her kitabın giriş cümlesini alan Kâtib Çelebî'nin (1994) ünlü eserinde açıkça görmek mümkündür.

ve diğer tarihlerden de bilindiği gibi, ülkelerde adalet, iyi idare ve istikrarlı teşkilatın mal, nüfus ve mahsulün artışının sebeplerinden olduğu, aksi takdirde bu anılan şeylerde eksilmenin olacağı hakkında Allah'ın kanunu cereyan etmiştir." Paşa, daha sonra adaletin mahiyet ve işlevini, evrensel önemini, Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, Yunan filozofları, İran atasözleri, Gazâlî ve İbni Haldun gibi İslâm âlimlerinden aktardığı sözlerle açıklar. Mesela Osmanlı dünyasında *Ahlâk-ı 'Alâî* vasıtasıyla bilinen *dâire-i 'adliye* formülünü verir. Yaklaşık on üç yıl sonra Sultan Abdülhamid'e sunduğu 30 Temmuz 1880 tarihli üçüncü lâyihaya dayanan Fransızca "Programım"da, *Akvem*'deki bu görüşlerini daha da geliştirir ve billurlaştırır. Ona göre Osmanlı Devleti'nin ihtişamı, öncelikle ordusunun sayısı ve maddî gücünden değil, şeriata dayalı âdil yönetim sayesinde başarılan dinamizm ve zenginlikten kaynaklanıyordu (Mzali 1997: 164).

Hayreddin, geleneksel dünyada adaletin temel göstergesi olarak meritokrasiyi (liyakat yönetimi) alır. Osmanlı Devleti, ancak işlerin ehline tevdi edilmesi, adaleti gerçekleştirecek sorumlu ve liyakatli insanların idaresi sayesinde zirveye çıktı. Buna karşılık Abbâsî ve Osmanlı İmparatorluklarının çöküş süreci de temelde meritokrasinin ihlaliyle, idarenin, liyakatsiz, sorumsuz ve sefih insanlara tevdi edilmesiyle başladı. Bugün de geçmişte olduğu gibi İmparatorluğun kurtarılması için yeniden meritokrasiye dönmenin yeterli olacağını savunanlar vardır. Ancak ona göre, iyi ve ehliyetli görevlilerin seçimi önceden olduğu gibi bir ölçüde yararlı olmakla birlikte, bugünkü duruma köklü bir çare sunmaktan tamamıyla uzaktır. Zira modernleşme sürecinde bir taraftan yönetimin, diğer taraftan yönetenler/yönetilenler ilişkisinin doğası büyük ölçüde değişmiştir. Bu nedenle Yeni Osmanlılar gibi Paşa da bir yandan halkın, ahlakî ve siyasî bir seferberlik sürecine sokulmasını, öte yandan da kişilerin erdemine bağlı olmayan etkin bir yönetim düzeninin kurulmasını savunur. Ancak bu yeni sistem, kökten farklı Avrupalı modellerin taklidine değil, yerli gelenekler ve sosyal yapıya dayanacaktır ki gelenek, bu potansiyele fazlasıyla sahiptir. Paşa'ya göre yetersiz olan, iddia edildiği gibi şeriat değil, onu uygulayacak olanlardır (Mzali 1997: 163-75).

Hayreddin, Sultan Abdülhamid'in reform yolu hakkında dört temel konudaki sorularını içeren bir muhtıraya cevap olarak sunduğu 4 Şubat 1881 tarihli bir lâyihada, Avrupalı belli başlı ideolojiler liberalizm ve konservatizm hakkındaki değerlendirmesini de dile getirir. Paşa, Avru-

pa'ya has şartlardan doğmuş bir ideoloji olarak liberalizmin Osmanlı ülkesinde aynen tatbikinin yıkıcı sonuçlar doğuracağını söyler. O, bunun yerine mevcut düzenin en iyi yönlerini koruma mânâsına gelen konservatizmi savunur. Ancak bunda da orta ve doğru yoldan sapmaksızın şimdiye kadar yapılan yanlışları düzeltmek, suiistimal ve kötülükleri gidermek ve özellikle saltanat ve devlete yararlı ve ülke ve hükümetin ihtiyaçlarına uygun şekilde hareket etmek şarttır (Çetin 1999: 538-42). Paşa, böylece aktif muhafazakâr tutumu açıkça ifade eder.

Geleneksel Aktivizm

A. Tasavvufla İç Fetihten Dış Fetihe

XIX. asır Müslüman aydınları, ümmete bunalımdan çıkış yolunu açacak ahlakî ve içtimaî değişimin temelinde beşerî iradenin tahrikinin yattığını gördüler. İradeyi kullanarak dünyayı değiştirmeyi öğrenme kanalı ise tasavvuftu. Kur'ân-ı Kerim'de de (Mülk, 67/2) belirtildiği gibi, insanın dünyaya geliş sebebi, amel-i hasendir. Amelin ise irade, ilim ve kudret olarak üç şartı vardır ki bunların kaynağı tasavvuftur.

İnsanın bâtınî ve zâhirî, enfüsî ve âfâkî dünyasının kuruluşu ve sürdürülüşü din/diyanetin özü olarak tasavvuf sayesinde olur. Bizim formülümüze göre "Hak yolu din, din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuf, tasavvuf yolu tarikattır." Dünyanın kuruluşu ve sürdürülüşü amelle olur, amel iradeye, irade ise ilim ve kudrete bağlıdır; tasavvuf yolunu tutana *mürîd* denmesinin gösterdiği gibi. Fıkh-ı bâtın olarak tasavvuf, insana önce kendini gerçekleştirmek için irade, sonra ilim, kendini gerçekleştirmeye yarayan hürriyet gibi ideallerin tarifini, sonra da bunları gerçekleştirmek için amel kudreti verir. İnsan, mikrokozmos olarak kendini gerçekleştirdikten sonra makrokozmos olarak dünyayı gerçekleştirir.

Bu süreç, cihadın ekber/esgar olarak ayırımında görülür. Fıkh-ı zâhir, *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker* denen başkalarına yönelik *küçük cihatla* ilgili hükümleri konu alırken fıkh-ı bâtın, insanın nefsine yönelik *büyük cihatla* ilgili hükümleri konu alır. Tasavvufun içtimaî gücü, bu manevî gücünden ileri gelir. İnsanın en yaman, görünmez düşmanı olan nefisle yapılan büyük cihadı başaranın dış dünyaya yönelik *gazâ* denen küçük cihadı başarması kolaydır (Willis 1967: 414, Kınalızâde 2007: 200). Bu bakımdan Kur'ân'da bir sureye ismini veren *fetih*, aslında manevî bir kavramdır; ancak nefsini feth edebilen dünyayı feth edebilir. Tasavvufun

bu amelî yönü, Batı'da *chivalry*, Türkçede de *yiğitlik* denen *fütüvvet* kavramıyla ifade edilir. Bu, Arapçada iki harfleri (f-t) ortak *fetih* ile *fütüvvet* arasındaki etimolojik akrabalıktan da anlaşılabilir.

Nefis ile dünyayı fethe yönelik cihad-ı ekber ile cihad-ı esgarın hakkını veren fütüvvet ehlinin, Horasan Erenleri'nin pîri, öncüsü Abdullah İbni Mübarek'tir (736-794). Tasavvufun özel adı *fütüvvet*in gördüğü kurucu işlev, *fetih* ve *imar* kavramlarıyla anlatılır; Horasan Erenleri'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda oynadıkları rolde açıkça görüldüğü gibi. "Akıncı veya gazâ ruhu" denen geleneksel Osmanlı aktivizminin temelini, Horasan'dan Anadolu'ya uzanan erenler atmıştı. Osmanlı hanedanının geldiği Oğuzların Horasan kökenli olmasından dolayı Osmanlı'da tesirli olan Yesevîlik, Nakşibendîlik, Halvetîlik ve Mevlevîlik gibi ana tarikatlar, hep Horasan kökenli olmuştur.

Tasavvuf, dünyanın kuruluşu kadar sürdürülüşü, düzeltilmesi vazifesini de görür. Tecdidin şeriata dair ilmî boyutu *isnat* ve *içtihat*, tarikata dair amelî boyutu, *ıslâh* ve *ihyâ* ameliyelerini ihtiva eder. Lafzen *düzeltme* mânâsına gelen *ıslâh*, bid'atleri giderme, ahlakî yozlaşmayla mücadele, lafzen *diriltme* mânâsına gelen *ihyâ* ise sünnetleri diriltme yoluyla ahlakî diriliş mücadelesi vermektir. "Emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker" (ma'rûfu emr edip münkeri yasaklamak) deyimi, ihyâ ile ıslâhın formülasyonu sayılabilir. *Mecelle*'de yer alan "def'-i mefâsid, celb-i menâfi'den evlâdır" kaidesinin de anlattığı gibi, deyimdeki sıralamanın aksine İslâm'da *nehy-i 'ani'l-münker*, *emr-i bi'l-ma'rûf*a öncelik taşır. Zira insan tabiatı bakımından *salâh* (iyilik) aslî, *fesat* (kötülük) ise arızî olduğu için *ıslâh*, *ihyâ*ya tekaddüm eder.

İslâm'da içtimaî ahlakın temelini oluşturan *nehy-i 'ani'l-münker*, cumhûr-ı ulemâya göre öncelikle halife ve hükümete ait olsa da, son tahlilde ehliyet ve iktidar sahibi tüm Müslümanlar üzerine düşen bir farzdır. Mesela Hanbelî mücahitlerden Sehl İbni Selâme, halifenin kamusal düzen ve ahlakı teminde acze düşmesi halinde her samimî Müslüman'ın *nehy-i 'ani'l-münker* misyonunu üstlenmesi gerektiğini savunur (Shapiro 1976: 448, Cook 2002: 107, 198). Bu bakımdan *ıslâh*, içtimaî tefessühe karşı ahlakî bir cihat mânâsına gelir; bütün dinî reform hareketleri, içtimaî ahlakî yozlaşmaya tepkiden doğar (Moore 2000).

Mefâsid (bozukluklar) olarak tezahür eden bu yozlaşma ise sünnetlerden uzaklaşmanın ürünü bid'atlerden, modernlikten kaynaklanır. Bu yüzden içtimaî ahlakî bir dirilişi hedefleyen tüm ıslâh hareketleri, bid'at-

lere karşı püritanizm/tasfiyecilik hareketi olarak çıkarlar. Mesela Osmanlı tarihindeki başlıca ıslâh hareketi olan Kadızâdeli hareketi de ahlakî tefessühe yol açtığı gerekçesiyle bid'atlere savaş açmıştı. Modern çağda Vehhâbîlik ile yeni-sûfî hareketler de bid'atlere karşı mücadeleyoluyla toplumu düzeltmeyi hedefleyen ıslâh hareketleri olarak ortaya çıkmışlardır.

Gazâlî'ye göre hükümete ait *hisbe*, hem *emr-i bi'l-ma'ruf*, hem *nehy-i 'ani'l-münker*i kapsayan umumî bir terimdir (Cook 2002: 429). Bu tabir açısından *ihyâ*, daha çok hisbenin *emr-i bi'l-ma'rûf* kısmı, yani ma'rûfun emr edilmesi, sünnetlerin yaygınlaştırılması yoluyla içtimaî ahlakın korunması olarak alınabilir. Müceddıtlerin misyonu, kriterleri gözden geçirerek sünneti bid'atten ayırmak, makbul olan ve olmayan bid'at türlerini belirlemekti. *İhyâ* kavramından kasdın birincisi, bir bütün olarak sünnetin asla ölmeyeceği gerçeğine binaen sünneti ebediyen canlı tutmak, ikincisi, zamanın geçmesiyle unutulan ve terk edilen bazı kısımlarını canlandırmaktır. Nitekim bir hadisinde Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "insanların sünnetinden öldürdüklerini diriltenleri garipler" olarak müjdelemektedir (Şâtıbî 1997: 8, 19-22).

Tasavvufun bu reformist işlevi, evrenseldir; Doğusuyla Batısıyla bütün zaman ve mekânlarda görülür. Le Bon'un (2004: 87) devrim psikolojisiyle ilgili eserinde vurguladığı gibi, tüm dinî ve siyasî inancın temelinde mistik ruh yatar, tarihte Fransız Devrimi dâhil bütün devrimci, mesihçi sosyal hareketler mistik ruhtan güdülenmiştir (Ayrıca, Ruffing 2001, Lyman 1928). Bir dizi devrime sahne olan modern Batı'nın (1600-1900), Jacob Boehme (1575-1624) ve Christian Thomasius (1655-1728) gibi büyük Alman mistikler aracılığıyla Yahudi mistisizmi Kabala'nın büyük temsilcisi Isaac Luria'nın (1534-1572) *tiqqun ha-olam* (ıslâh-ı âlem) vizyonundan, onun da Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'den etkilendiği söylenebilirdi. Seyyid Ahmed Han'dan Muhammed İkbal'e, Hüseyin Cisr ve Yusuf Nebhânî'den Cemâleddîn Kâsımî ve Hasan Bennâ'ya, Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh'tan Namık Kemal ve Ziya Gökalp'e bütün çağdaş Müslüman aydınların vizyonları tasavvuftan etkilendi. Kemal ve Gökalp'ın modern dünyada ontik beşerî hürriyetin korunması kaygıları, tasavvufî arkaplanlarından kaynaklanıyordu.[23]

---

[23] Kemal-tasavvuf ilişkisi hakkında Mardin 1991: 107, Tansel 1967: II/348, 355. Ziya Gökalp hakkında, Daniel 1977, Abduh-tasavvuf ilişkisi hakkında, Scharbrodt 2007. Hüseyin Vassâf (2006: II/235, 239, 411, 413) *Sefînetü'l-Evliyâ*

Osmanlı'da kritik ıslâh hareketlerini başlatan III. Selim ve II. Mahmud gibi padişahların arkasında Şeyh Gâlib ve Keçecizâde İzzet gibi tasavvuf ile şiiri birleştirerek çağının ruhuna tercüman olan aydınlar vardı. Tanzimat'ın habercisi Nizam-ı Cedit devrinde Şeyh Gâlib (1757-1799) misalinde görüldüğü gibi tasavvuf ruhu, devletin inşâsında olduğu gibi ıslâhında da hayatî rol oynamıştır. Divan edebiyatının son büyük ustası sayılan bu sûfî şair, kendisi gibi Mevlevîlik mensubu III. Selim'in reform siyasetine tam destek vermiştir (Gawrych 1987).

Osmanlı'nın inkişafı sürecinde Ahmed Yesevî-Hacı Bektâş-ı Velî-Şeyh Edebali zinciriyle daha ziyade Yeseviye, inkişafından sonra da bir Türk tarikatı olarak tanınan Halvetîlik müessir olmuştur. Osmanlı padişahlarının neredeyse yarıdan fazlasının Halvetîlik müntesibi olması, tarikatın Osmanlı'daki nüfuzu hakkında bir fikir verir. Osmanlı'da zamanla Hanefiliğin ehl-i sünnetin hâkim fıkıh mezhebi olması gibi, Halvetîlik de ana tarikat olmuş, onun yerini ise zamanla Nakşibendîlik almıştır. Bilhassa İmâm-ı Rabbânî ve Hâlid Bağdâdî gibi bütün İslâm dünyasını tesiri altına alan büyük tecdit hareketine girişen imamlar sayesinde Nakşibendîlik, Osmanlı dâhil Meşrık İslâm dünyasının ana sünnî tarikatı olmuştur.

Hacı Bektâş-ı Velî tarafından ortodoks bir tarikat olarak kurulan Bektâşîlik, pîr-i sânîsi sayılan Balım Sultan'dan sonra zamanla Yeniçeriliğin intisabının da tesiriyle heterodoks bir çizgiye kaymış ve şehirli İslâm'ın ortodoks ve heterodoks versiyonları, Nakşibendîlik ve Bektâşîlik etrafında toplanmıştır. Bilhassa İmâm-ı Rabbânî ile başlayan cem' tatbikatı sayesinde Nakşibendîlik, İslâm dünyasında sünniyetin bayraktarı ve Sirhindî'den Gûrânî'ye, Nâblusî'den Dihlevî'ye, Zebîdî'den Bağdâdî'ye uzanan zincirde görüldüğü gibi tecdidin ana kanalı olmuştur. Burada cem'den kasıt, önce şeriat/tarikat, sonra da tarikat-içi bir cem'dir. Birincisi cem', şeriat/tarikat bütünlüğü, şeriat-temelli bir tarikat anlayışını ifade eder. İkincisi, İmâm-ı Rabbânî ile başlayan "cem'u't-turuk" (tarikatların toplanması), müteaddit tarikattan icazet alma mânâsına geliyordu. Mesela Gümüşhânevî, sekiz tarikattan hilâfet-i tâmme ile icazet almıştı.

---

isimli eserinde Cemâleddin Afgânî'yi "Şeyh" olarak vasıflandırmakta ve Murad Buhârî Dergâhı şeyhi Süleyman Belhî ile ilmî, tasavvufî mübâhaselerde bulunduğunu, ondan ahz-i feyz ettiğini kayd etmektedir.

Bu yüzden Nakşibendîlik, özellikle "ikinci İmâm-ı Rabbânî" sayılabilecek Hâlid Bağdâdî sayesinde ehl-i sünnetin ana tarikatı haline gelmiştir. Nakşibendîlik, tamamen şeriat-temelli olmasından dolayı âlimler ve emirlerin de rahatlıkla girdiği bir tarikat olmuştur. "Şemsü'ş-Şümûs (Güneşler Güneşi)" lakabı verilen Hâlid Bağdâdî'nin (1776-1827) büyüklüğünün sırrı, çağına hitabında yatıyordu. "Allah, dağına göre kar verir" düsturunca o da İmâm-ı Rabbânî gibi zor bir zamanda çıkmış büyük bir insandı. Doğu/Batı karşılaşmasının en kritik zamanında Bağdâdî, bütün İslâm dünyasını tesiri altına alan muazzam bir tecdit, ihyâ hareketine girişti. Onun büyüklüğü, temel İslâmî ilimlerde İslâm âleminin "Hâtimetü'l-(-in sonuncusu)" diye anılan büyük âlimleri irşadından anlaşılabilirdi. Hâtimetü'l-Fukahâ İbni 'Âbidîn (1783-1836), Hâtimetü'l-Müfessirîn Şihâbeddîn Mahmûd Âlûsî (1802-1854), Hâtimetü'l-Muhaddisîn Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (1813-1893), onun doğrudan veya dolaylı müridleriydi. Buna göre Hâlid Bağdâdî İslâm âleminde Hâtimetül'l-Evliyâ, büyük velilerin sonuncusu sayılabilirdi.

Bu büyük tecdidinden dolayı Bağdâdî'nin ekolü, aslında Nakşibendîliğin bir kolu olarak Nakşibendîlik-Hâlidîlik olarak anıldığı halde bazen müstakil bir tarikat gibi Hâlidîlik olarak da anılmıştır. Sünnetin bayraktarlığından dolayı Nakşibendîlik, yöneticiler için "iki ucu keskin kılıç" olarak işlemiştir. Sultan II. Abdülhamid devrinde hızlanan modernleşme sürecinde "devlette ıslâh, millette ihyâ" formülü uygulanmıştı. Devlette ıslâh ise çoğunlukla *bid'at-ı seyyie* olarak modernleşmeye karşı *bid'at-ı hasene* sayılan yeniliklerin icrâsını gerektiriyordu. Bu yüzden yöneticiler, Nakşibendîleri millette ihyâda yanına alırken devlette ıslâhta karşılarında bulmuşlardır. Osmanlı'dan Türkiye'ye uzanan süreçte Kuleli Vak'ası'ndan İttifâk-ı Hamiyet oluşumu ve Şeyh Sait Vak'ası'na kadar şeriat ve sünnetin ihlâline karşı çıkan bütün muhalefet ve isyan hareketlerinde Nakşibendîliğin izini görmek mümkündü.

Emniyet ve kaza konusu kalkışmaların ötesinde Nakşibendî-Hâlidîlik, şeriatın çekildiği bir çağda ulemânın boşluğunu dolduran en önemli fikir hareketi Yeni Osmanlıların lideri Namık Kemal'in vizyonunu şekillendirdi. Bazı eserlerinde ehl-i beyt politik kültürünün izlerinin de gösterdiği gibi Namık Kemal, Bektâşî kökenli bir ailenin çocuğuydu; Mevlevîlik ile Ekberîlik ise onun Bektâşîlikten Nakşibendîliğe geçişinde köprü oldu. Osmanlı âriflerinin "Biz iki anadan, İbnü'l-'Arabî ile

Mevlânâ'dan süt emdik" sözü, onun Nakşibendîliğe geçişindeki Mevlevîlik ile Ekberîlik tesirini mânâlı kılar.[24]

Kemal'in Nakşibendî-Hâlidî ilham kaynakları olarak başlıca üç isim zikr edebiliriz. Birincisi, onun edebiyat ve tasavvuf kültürü yanında hürriyet uğruna mücadele şuurunu aldığı üstadı Leskofçalı Gâlib, Hâlid Bağdâdî'nin halifesi Muhammed Kudsî Bozkırî'nin (Memiş Efendi) halifesi ve Kuleli Vak'ası'nın Şeyh Ahmed'den sonraki ikinci adamı olan Silistreli Şeyh Feyzullah Efendi'nin (1805-1876) mürididir (Yücer 2004: 333). İkincisi, o Kuleli Vak'ası'nın başını çeken Şeyh Ahmed'den derinden etkilenmiştir. İddialara göre 1856 Islâhat Fermanı, Bektâşî tekkelerinin yeniden açılmasına izin verilmesi, yönetimin israf ve sefahatı gibi sebeplerle Sultan Abdülmecid'i tahttan indirmek üzere 1859'da girişilen darbe hareketinde Irak'ın Süleymaniye bölgesinden gelerek Bâyezid Medresesi'nde kaldığı odada *İhyâu 'Ulûmi'd-din* okutan Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Şeyh Ahmed başı çekmişti. Bir ihbar üzerine "Muhafaza-i Şeriat" adlı cemiyetin üyelerinin çoğu, 12 Eylül 1859 günü Kılıç Ali Paşa Câmii'nde yaptıkları toplantı esnasında yapılan baskınla yakalandı.

Şeyh Ahmed başta olmak üzere cemiyetin önde gelen dört üyesi hakkında verilen idam kararı bilahare Sultan tarafından kalebentliğe çevrildi ve Şeyh Ahmed, önce Akkâ Kalesi'ne ve bir süre sonra da Magosa'ya sürüldü (Riedler 2003: 23-52, Davison 1963: 100-13, Yücer 2004: 642-47). Namık Kemal, on dört sene sonra Nisan 1873'te sürüldüğü Magosa'da Şeyh Ahmed ile tanışma fırsatı buldu. O, o zamana kadar "meşhû-

[24] Namık Kemal'in annesi, Tekirdağ mutasarrıflığı, Afyon, Kütahya, Kıbrıs kadılıklarında, Kars ve Sofya kaymakamlığında bulunan Abdüllatif Paşa'nın kızı Fatma Zehra Hanım'dır. Selanik'e dört saat uzaklıktaki Yanya vilayetinin Koniçe ilçesi eşrâfından Abdüllatif Paşa, Arnavut ve Bektâşî'dir. Annesinin genç yaşta ölümüyle (31 Ağustos 1848) henüz sekiz yaşındayken öksüz kalan Kemal, on altı yaşına kadar çeşitli illerde vazife yapan dedesinin yanında yetişti. Dedesi Abdüllatif Paşa'nın Şubat 1846'da kaymakam olarak atandığı Afyon'da kaldığı iki buçuk yıl zarfında Kemal, Farsça dersi aldığı Afyon müftüsü Buharalı Abdülvâhid Efendi'den ve semâ çıkardığı Afyon Mevlevîhanesi neyzenbaşısı Coşkun Dede'den istifade etti. Namık Kemal'in tasavvuf ve Mevlevîliğe ilgisinde bu erken dönem etkili oldu. Gene dedesinin Mart 1853'te kaymakam olarak atanarak bir buçuk sene kaldığı Kars'ta müderris, şeyh, şair Vaizzâde Seyyid Mehmed Hâmid Efendi'den tasavvuf ve edebiyat zevkini aldı. Hâmid Efendi, Kemal'i İbnü'l-'Arabî'nin ve Mevlânâ'nın *Mesnevî* eseriyle ve divan edebiyatı ile tanıştırdı (Kaplan 1948, Tansel 1967: II/348, 355).

du olan erbâb-ı kemâlât içinde bir mislini daha görmediği"ni söylediği, "allâme-i emced, imâmü'l-ahyâr, bakıyyetü's-selef, üstâz-ı muhterem" gibi parlak sıfatlarla andığı Şeyh Ahmed'den derinden etkilendi. Ondaki hürriyet idealini ateşleyen Şeyh Ahmed oldu. Öyle ki Kemal, ondan "ebü'l-ahrâr" (hürlerin babası) diye bahs eder.[25] Süleyman Nazif (1340:

[25] Süleyman Nazif (1340: 13), "Namık Kemal gibi en büyük edibimizin bir mislini daha görmediğini ilan ettiği bu Şeyh Ahmed Efendi kimdir? Nasıl yaşadı? Hemen hiçbirimiz veyahut külliyete yakın bir ekseriyetimiz bilmiyoruz. İşte hâfıza-i milliyemizin e'âzım-ı millete en büyük nişân-ı şükrânı: kâfir bir nisyân" der. Kuzey Irak topraklarına bağlı Süleymaniye bölgesinde yaklaşık olarak 1824 tarihinde doğan Şeyh Ahmed, 1853-56 Kırım Savaşı'nda Kars bölgesinde 3000 müridi ve Çerkeslerle birlikte Ruslara karşı savaşmıştır. Arminius Vambery ve Namık Kemal gibi önemli Batılı ve Doğulu aydınlar dâhil tanıyanlar, Şeyh Ahmed'in insanı derinden etkileyen çok kuvvetli, karizmatik bir kişiliğe sahip olduğunu kayd ederler. O, Vambery gibi bir oryantalisti bile şu itirafta bulunacak kadar derinden etkilemiştir: "Bu Ahmed Efendi herkesten daha çok beni Avrupalıdan Asyalıya dönüştüren adamdır!" (Varol 2015: 104, Riedler 2003: 33-52). Namık Kemal (1908: 65-67, Akün 1972: 408, 426, 459-60, 515), bu konuda şöyle der: "Doğrusu şehrimiz menfâ husûsunda dahî enmûzec-i 'âlem denmeğe şâyestedir. İlmi diyanetine, diyaneti himâyetine muâdil bulunan ve Kuleli Vâkıası'nda herkesçe ma'lûm bir sırrın ketmini fedâkârane iltizâm ettiği için evvel-i emirde katle mahkûm ve muahharen katlden şenî' bin türlü ta'zîbât ve belâya giriftâr olan imâmü'l-ahyâr Şeyh Ahmed burada. Hâlimize gelince: İşittiğime göre Şeyh Efendi hazretleri mücâhede ile me'lûf ve deniyyât-ı alâikten müteneffir bir zât olduklarından düştükleri belâyı hiç vazife etmezler imiş. Fakat mücâzât-ı kânûniyyenin eşeddlerinden olan kal'abendliğe mahkûm olduklarının sebebini anlamağa velev yirmi beş sene göz nuru dökmeğe, dirsek çürütmeğe muhtaç olsa bile bu sinlerinden, bu faziletlerinden sonra talebeliğe tenezzül edecek kadar merak ederlermiş!.. Gelelim nefsime: Hele bendeniz Şeyh Ahmed Efendi gibi bahtsız değilmişim ki sebeb-i nefyimi öğrendim. Bu cezâya layık olduğumu da itiraf ediyorum."

Kemal, başka bir mektubunda da benzer ifadelerle sürgündeki Şeyh Ahmed'i anlatır:

"Ma'lûm-ı sâmi'-i kerîmâneleridir ki, bizim Magosa muhtevî olduğu menfîlerin haysiyâtında olan ihtilâfa nazaran enmûzec-i 'âlem denmeğe şâyân olarak aklen ve naklen eşerr-i mevcûdât olan Bâbîler ile meşhûdum olan erbâb-ı kemâlât içinde hiçbir mislini daha görmediğim Şeyh Ahmed Efendi dahî buradadır. Müşârün-ileyh ahlâk-ı İslâmiyyenin tekvâ ve diyanet ve irfan ve fazilet gibi kâffe-i mehâsin-i seniyyesini câmi' bakıyyetü's-selef bir seyyid-i sahib-şeref olarak ecdâd-ı 'ızâm ve mürşidân-ı 'âlî-makâmları gibi mübtelâ oldukları eşedd-i belâyâya tahammülde sabr-ı Hüseynî'ye bir burhân-ı zî-hayat olacak

13), Eşref Paşa ile Gâlib Bey ve Şinâsî'den sonra ve muhtemelen bu üçünden daha çok Şeyh Ahmed'in Kemal üzerinde etkili olduğunu söyler. Zira Kemal, Şeyh Ahmed ile tanışma ve sohbetinden fevkalade müstefid olduğunu ifade etmiştir.

Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlıların derinden etkilendiği üçüncü Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Sarıyerli Mehmed Sâdık Efendi'dir. Hoca Sâdık, Nakşibendî-Hâlidî ekolün karakteristiği hadis ve tefsir gibi temel İslâm ilimlerinde vukufu yanında Doğu'dan ve Batı'dan *Mukaddime* müellifi İbni Haldun ve *Les Aventures de Télémaque* müellifi François Fénelon gibi isimlerin eserleri vasıtasıyla sosyal ve siyasal teoriye ilgisiyle de ulemâ içinde temayüz etti; böylece Sultan Abdülaziz devri (1861-1876) âlimleri içinde istibdad tenkidi ve hürriyet müdafaasıyla öne çıktı.[26] Onun muhtemelen 1856 Islâhat Fermanı'nın getirdiği müs-

---

mertebelerde kemâl ibrâz etmekte iseler de nüfûs-ı e'âzımeden Abdullah İbni Abbâs radıyallâhü 'anh Efendimiz hazretlerinin Cebâbireye hem-meclis-i ülfet edecek kadar vâki' olan tâkatsuzlukta te'sîrini icrâ eylediğinden ...." (Tansel 1967: I/309).

Namık Kemal, Şeyh Ahmed'in aşağıdaki manzûmesi hakkında da kendisini takdir ve teşvik ettiğini belirtir: "Sana geçen gün söylediğim manzûmeyi gönderiyorum; bakalım beğenecek misin? Üstâz-ı muhterem Şeyh Ahmed Efendi Hazretleri pek beğendi. "Bu yolda söylenecek şiirler, bu zamana göre bir nevi' hamâset-i siyâsîyye hükmündedir; milletin teşhîz-i iz'ânına hizmet eder" buyurdular":

Vezâif cân ü tendendir mukaddem
Bizim ef'âlimizdir rûh-ı A'zam
Ölürsek de kim eyler hüzn ü mâtem
Değer toprağımız bir böyle 'âlem
Neler etdik 'alâ rağmi'z-zemâne
Te'addîden yılar mı ehl-i himmet
Yaşa ey ümmet-i sâhib-saâdet
Saramız zevkımızdir her meşakkat
Senin sâyendedir bu fevz ü ni'met
Neler etdik 'alâ rağmi'z-zemâne

[26] Sarıyer'de oturduğu için "Sarıyerli Hoca Sâdık" olarak tanınan Mehmed Sâdık, Bulgaristan'ın Pravadi şehrinde doğdu. Muhtemelen çocukken geldiği İstanbul'da medrese tahsili görerek Müzlif (İstanbullu) Ahmed Efendi'den icazet aldı ve aynı zamanda Nakşibendiye-Hâlidiye yolunu tuttu. Özellikle hadis ve tefsir ilimlerinde vukuf kazandı. Bâyezid civarındaki Kaptan Paşa Câmii'nde müderris ve Huzur Dersleri muhatabı oldu. Sultan Abdülaziz devri (1861-1876) istibdadına ilmî ortamlarda dile getirdiği tepkiyle öne çıkmaya başladı.

lim ve gayr-i müslim tebaanın eşitliği hükmünden dolayı İstanbul'u *dâru'l-harb* olarak tanımlaması anlamlıdır (Bilgegil 1976: 478). Hoca Sâdık'ın Akkâ Kalesi'nde sürgündeyken 1286/1871 yılında yazmış olduğu *Tanzîr-i Telemak*'ta dile getirdiği fikirlerle Namık Kemal'inkiler arasında çarpıcı benzerlik vardır (Kaplan 1976).

Balım Sultan'dan sonra şehirli İslâm'ın ortodoks ve heterodoks versiyonları, Nakşibendîlik ve Bektâşîlik etrafında toplanmıştı. Nakşibendî-Kâdirî şeyhi Erzincanlı Muhammed Sâdık Efendi'nin halifesi ve II. Mahmud ve Gümüşhânevî'nin hocası olan Kürt Hoca Abdurrahman Harputî'nin (1756-1851) kararlı tavrıyla Yeniçerilik ve Bektâşîlik tasfiye edildikten sonra Nakşibendîlik hâkim sünnî tarikat olmuştur (Gündüz 1984: 24-29). XIX. asır modernleşme sürecinde sünnet/ bid'at dolayısıyla Nakşibendîlik/Bektâşîlik kutuplaşması da keskinleşmiştir. Mevlevîlik başta olmak üzere sünnî tarikatlarla kurduğu bağ sayesinde Nakşibendîlik, Halvetîlik yerine ortodoks İslâm'ın, Bektâşîlik ise, hür düşünceli de denen heterodoks eğilimlerin ana kanalı olmuştur.

Osmanlı'nın millî tarikatı Halvetîliğin XIX. asırdaki en etkili temsilcisi Kuşadalı İbrahim'dir (1774-1845). Onun tarafından kurulan Kuşadavîlik, Halvetîliğin Cemâlîliğe bağlı Şâbânîlik kolunun son büyük, Melâmî-meşrep koludur (Yücer 2004: 146). Onun İstanbul Fatih Çarşamba'daki konağı, Cevdet Paşa gibi ulemâ, urefâ ve üdebâ dâhil irfan ehlinin toplandığı, XIX. asır Osmanlı kültür hayatının kalbinin attığı bir akademi olarak işlemiştir. Cevdet'in tespitleri, Kuşadalı'nın şahsiyeti

---

1866 Ramazan ayında (18 Ocak-16 Şubat 1866) Sultan Abdülaziz'in huzurunda Kâdı Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı eserinden yapılan tefsir dersinde münasebet getirerek suiistimallerin yaygınlaştığı devlette işlerin bozulmasından dolayı ülkenin içinde bulunduğu menfi şartları etraflıca anlattı. 1860'lı yılların sonlarına doğru siyasî tenkit yaptığı tefsir dersleriyle ciddî bir talebe kitlesi edindi ve kamuoyu oluşturdu. Ocak 1869'da Kaptan Paşa Câmii'nde verdiği tefsir dersleri esnasında Sultan Abdülaziz ve Âlî Paşa'nın siyasetleri aleyhinde telkinler yaptığı bahanesiyle tutuklanarak 28 Şubat 1869'da Filistin'deki Akkâ Kalesi'ne sürüldü. Dört yıllık sürgünün ardından döndüğü İstanbul Beykoz'da 20 Mart 1873'te vefat etti (Bursalı 1972: I/441, Bilgegil 1976: 455-485). 1262 tarihinde "Mehmed Sâdık Pravadi" imzasıyla Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmet Sâhib Efendi'ye ait *Terceme-i Mukaddime-i İbni Haldun*'u (Süleymaniye, Köprülü Kütüphanesi/374) istinsah etmesi, onun genç yaşta İbni Haldun'un eserine ilgisini göstermektedir. Enteresan olan, emsali ve muasırı bir başka Nakşibendî-Hâlidî mücahit âlim Şeyh Ahmed'in de İbni Haldun'un eserine ilgisidir (Varol 2015: 110, Gürer 2014).

ve nüfuzu hakkında fikir vermeye yeterlidir.[27] Kuşadalı, Mehmed Emin Namık Paşa gibi devlet adamları üzerindeki nüfuzuyla modernleşme sürecinde sünnetin korunmasında etkili olmuştur.[28]

Ahmet Cevdet Paşa'nın *Tezâkir* adlı eserinde anlattığı gibi, 1183/1769'da gene İstanbul'un Fatih Çarşamba semtinde kurulan Murad Molla Tekkesi, XIX. asır Osmanlı kültür hayatının kalbinin attığı bir diğer akademi olarak işlemiştir. Nakşibendîliğin Müceddidîlik koluna mensup Mehmed Murad Nakşibendî (1788-1848), dergâhının yanına 18 Ocak 1845'te bizzat Padişah Abdülmecid'in katıldığı bir törenle açılan bir Dârulmesnevî yaptırdı. Kaynaklarda "Dârulmesnevî Tekkesi" olarak geçen ve Nakşibendî-Mevlevî yakınlaşmasına vesile olan, Mevlevîhanelerden ayrı olarak açılan bu tekke, Cevdet Paşa gibi tanınmış kişilerin Mesnevî icazeti aldığı bir "Mevlevî Enstitüsü" gibi işlemiştir.

İslâm dünyasında ehl-i sünnet ve cemaatin ana tarikatı olarak Nakşibendîlik, sünnetten yana kararlı tavrıyla yöneticiler için "iki ucu keskin kılıç" olarak işlemişti. Nakşibendî-Hâlidîler, şeriat/tarikattan sapma gerekçesiyle Islâhat Fermanı ile ilan edilen Tanzimat devri reformlarına muhalefetlerinden dolayı sık sık yönetimle çatışarak bedel ödemişlerdi (Kılıç 2006). Ancak onlar temelde reaksiyonu değil aksiyonu seçmişler, anarşistik bir tavırla köprüleri atmak yerine hep yönetime yakın olmaya çalışmışlardır. Konunun otoritesi Hamid Algar'a göre Nakşibendîlerin tarih boyunca topluma yön veren iki ana kesim olarak ümerâ ve ulemâya yakınlıkları, şeriatın hâkimiyetini sürdürme kaygılarından dolayıdır.[29]

---

[27] "Kuşadalı İbrahim Efendi, ol asrın en büyük âdemlerinden zâhir ü bâtını ma'mûr bir zât idi. Büyük küçük pek çok kimseler, kendisinden ahz-i dest-i inabetle âna mürid olmuşlar idi. Vüzerâdan ve ricâlden pek çok zevât, konağına gelip huzûruna girmek üzere sofada nevbet beklerler idi. Sûfiyye mesleğine sâlik olmadığımız hâlde biz de komşuluk hasebiyle gidip görüşürdük ve en büyük hoca efendilerden hall edemediğimiz şübühâtı ândan istikşâf ile hall ederdik" (Ahmed Cevdet Paşa 1986: IV/15).

[28] Ebüzziya Tevfik (1973: II/124)'e göre, 1872 ve 1876 yılları arasında iki defa Şûrâ-yı Devlet reisliği yapan Mehmed Emin Namık Paşa (1804-1892), önceleri modernleşmenin getireceği yeniliklere açık bir kişi iken Kuşadalı İbrahim'e bağlandıktan sonra yeniliklere karşı tepkici, muhafazakâr bir çizgiye kaymış, Şûrâ-yı Devlet ve Midhat Paşa'nın Bağdat'ta uyguladığı yenilikleri tehlikeli bid'atler olarak görür hâle gelmişti.

[29] "Mevlânâ Hâlid de bir halifesine yazdığı mektupta oldukça açık bir şekilde "Şerîata bağlılığın diğer bütün tarîkatlardan fazla Nakşibendiye'nin karakteristik özelliğini olduğunu" vurgular. İslam'ın temel kaynağı olan, onun bu dünya-

Bu yüzden Batılı literatürde "neo-sufizm" denen tasavvufî aktivizm, modern İslâm ve Osmanlı dünyasında Bağdâdî ve Gümüşhânevî ile ivme kazanmıştır. Modern İslâm dünyasının İmâm-ı Rabbânî'si Hâlid Bağdâdî ekolünün genelde Türkiye'de Süleyman Ervâdî vasıtasıyla halifesi olan Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (1813-1893) sayesinde nüfuz kazandığı bilinir, doğrudan halifesi olan Muhammed Kudsî Bozkırî (1784-1852) ile Abdullah Mekkî Erzincanî'nin etki alanları nisbeten bilinmez. Silistreli Feyzullah (1805-1876), Seydişehirli Abdullah (1806-1903), Kadınhanlı Topbaşzâde Ahmed Kudsî (1817-1888), Bozkırî'nin önde gelen halifeleri olarak sayılabilir (Yücer 2004: 332-40).

Sohbet ve derslerine Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz'in de katıldığı Gümüşhânevî'nin Sultan Abdülhamid ile yakın bir ilişkisi vardı (Deringil 1999: 64). Muhtemelen bunda II. Mahmud'un hocası olan Abdurrahman Harputî'nin Gümüşhânevî'nin de hocası olmasının etkisi vardı. II. Mahmud devrinde Harputî ile başlayan Nakşibendîliğin yükselişi, II. Abdülhamid devrinde Gümüşhânevî ile zirveye çıktı. O başta olmak üzere Nakşibendî-Hâlidîler, Osmanlı ve İslâm dünyasının en kritik devrinde Tanzimat'ın meşrûiyet krizine karşı yeniden-İslâmîleştirme siyasetini benimseyen II. Abdülhamid'in yanında yer aldılar. XIX. asırda şeriatın dayandığı ideal olarak hürriyeti tespite yönelik hikmet-i teşrîiye alanındaki eserlerin onun inisiyatifiyle Nakşibendî âlimler tarafından verilmesi, bu açıdan tesadüf değildi. Gümüşhânevî'nin büyüklüğü, Hâlid Bağdâdî'nin ardından gelen "üçüncü İmâm-ı Rabbânî" sözüyle anlatılabilir. XX. asır Türkiye'sinde, hatta İslâm dünyasında İslâm ayakta kalmışsa bunu büyük ölçüde Gümüşhânevî'nin açtığı çığıra borçlu olduğumuzu söylemek mübalağa olmaz. Ulus -devletlerinin tozu-dumanı arasında onun misyonunun önemi bugün bile tam anlaşılabilmiş değildir.

Gümüşhânevî, dâhilî ve hâricî İslâmcılık siyasetinde Sultan Abdülhamid ile kritik bir işbirliği yaptı. Bu işbirliği, Nakşibendîlik sayesinde "sünnet ve cemaat"in muhtevasının ulusaldan emperyal devletlere geçiş sürecine uyarlanması içindi. "Ehl-i sünnet ve cemaat" tabirindeki "cemaat"in çapı, ulusal devletlerin emperyal devletlere dönüşümüne göre

---

daki etkili ve güvenli varlığının garanti altına alınmasını ve kişinin öte dünyada kurtulmasını sağlayan şerîata olan bu kuvvetli ilgi, Nakşibendileri kaçınılmaz olarak siyasî faaliyetlere hazırlıyordu. Orta Asya'da Ahrâr'ın Timur prenslerine, Mevlânâ Hâlid'in Bağdat ve İstanbul'da meşhur şahsiyetlere ders vermesinin altında bu hassasiyet yatar. Nakşibendilerin çok önem verdiği fıkıh ve tasavvufun bu ideal birleşimi, çok sayıda ulemâyı tarîkata çekti" (Algar 1976, 2007: 96).

değişecekti. Sultan-Şeyh işbirliğiyle Kafkaslar ile Anadolu arasında olduğu gibi bir taraftan Nakşibendîliğin ulusal-ötesi ağı sayesinde cemaatin çapı genişletilirken, diğer taraftan Nakşibendîliğin politik değişim sürecinin gerekleri doğrultusunda sünnîliğe uygun şekilde millîleştirilmesiyle cemaatin çapı daraltılacaktı (Abu-Manneh 1992, Karpat 2001: 112-14). Sultan Abdülhamid, gayr-i resmî şeyhi Gümüşhânevî sayesinde Nakşibendîliğe, resmî şeyhi Muhammed Zâfir Medenî (1829-1903) sayesinde Şâzelîliğe bağlıydı. Şâzelîlik ise Mağrib ile Meşrık arasındaki Osmanlı bağlarının daha da güçlendirilmesine yarayacaktı.

Gümüşhânevî, son Osmanlı devrinde Ahîlik teşkilatı gibi hem askerî, hem iktisadî cihat örneği verdi. Şeyh, Ruslara karşı müritleriyle '93 Harbi'ne katılarak ve bizzat savaşarak orduya moral vermiştir. Diğer taraftan Gümüşhânevî, o zaman yeni kurulan Osmanlı Bankası'nın faiz çarkına girmemek için öz kaynak arayışına girişmişti. Osmanlı tarihindeki avârız sandıklarını model alarak kurduğu bir "yardımlaşma ve yatırım fonu" ile sayıları bir milyonu aşan talebelerinin âtıl duran servetlerini bir araya getiren Gümüşhânevî, sağlanan kaynak ile bir matbaa, yayınevi, içinde 18.000 kitabın bulunduğu dört ayrı kütüphane ve çeşitli vakıflar kurdurmuştur (Gündüz 1984: 50, 75).

Nakşibendî-Hâlidîlerin iktisadî cihat mânâsına gelen bu girişimciliği, Hoca Sâdık Efendi ve grubunda da görüldü. *Hürriyet* gazetesinin tabiriyle "asrın îcâbâtının" şuurunda olan grup, "Şirket-i Muvahhidîn" adıyla bir şirket kurarak Bayezid Hamamı'nın karşısında bir gıda dükkânı açmışlardı (Bilgegil 1976: 478). *Hürriyet* gazetesinin haber vermesinden de anlaşılacağı gibi bu, Yeni Osmanlıların 6 Ağustos 1838 Baltalimanı Ticaret Muahedesi ile gelen iktisadî emperyalizme karşı şuurlanmasında rol oynamıştı.

Bu asırda çok yönlü ilmî ve fikrî eserleriyle Sultan Abdülhamid'e destek veren, devrindeki İslâmî aydınlanma hareketine katkıda bulunan önemli bir Nakşibendî-Hâlidî âlim de Edirne Müftüsü Kureyşizâde Mehmed Fevzi Efendi idi (Yılmaz 2014). Bozkırî'nin halifesi Seydişehirli Abdullah Efendi (1806-1903), Üç Pınarlar Medresesi'nde otuz altı sene müderrislik yaparak Seydişehir'i bir ilim ve sünnet yurdu haline getirmiştir. İstanbul'dan uzak bir Anadolu şehrinde vefatından sonra onun kabrinin üzerine türbe yaptırması, II. Abdülhamid'in Nakşibendî-Hâlidî ekole samimî teveccühünün göstergesi sayılabilir (Yücer 2004: 334, Yıldız 2012).

Sultan Reşad, Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Salâhaddin Dede'ye bağlıydı. Ancak asrın kutbu sayılan Nakşibendî şeyhi Şerefeddin Zeynelâbidîn Dâğıstânî (1875-1936) ile yakın münasebeti vardı. Şeyh Efendi, davet-i şâhâne üzerine sık sık saraya gider ve Sultan Reşad'ın kimseden tatminkâr cevap alamadığı dinî konulardaki sorularını cevaplandırırdı. Şeyh Şerefeddin ve ailesinin Dâğıstân'dan hicret ettikten sonra yerleştikleri, önceleri Elmalı denen Yalova'daki köy, Sultan Reşad'ın imarı üzerine Reşadiye adını almış, Cumhuriyet devrinde bu isim, Güneyköy olarak değiştirilmiştir (Barlas 2014).

Babası ve dedesi gibi Nakşibendî olan Sultan Vahîdeddin de Gümüşhânevî tekkesi şeyhi Ömer Ziyâeddîn Dâğıstânî'nin (1849-1921) muhibbiydi. Öyle ki şeyhin vefatından sonra âsâsını hatıra olarak almıştı. Dâğıstânî, Sultan Vahîdeddin'in bizzat gelip yaptığı şeyhülislâmlık teklifini "İşgal altında bulunan bir memlekette fetvâ makâmı işgal edilmez" diyerek kabul etmemişti. Cumhuriyet devrindeki Müslüman liderlerin de Kazanlı Abdülaziz Bekkine yanında Dâğıstân kökenli bir başka Nakşibendî-Ziyâî şeyhi Mehmed Zahid Kotku'dan feyiz alması, Kafkasya Nakşibendîliğinin modern Türkiye'nin mukadderatındaki önemini gösterir.

Modern çağda şeriatçılık mânâsına gelen İslâmcılığın şeriata vurgusu tarikat=tasavvufun aleyhine oldu. II. Meşrûtiyet'ten sonra Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin öncülüğünde ulemânın çoğunluğunun katılımıyla kurulan Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye tarafından çıkarılan, II. Meşrûtiyet devri İslâmcı akımın yayın organı konumundaki *Beyânü'l-Hak* Mecmuası'nda yazan üç önde gelen âlim Mustafa Sabri, İskilipli Âtıf, Ermenekli Saffet başta olmak üzere Şeyhülislâm Musa Kazım, İzmirli İsmail Hakkı gibi devrin önde gelen âlimlerinin çoğunda tasavvufa soğukluk, hatta karşıtlık vardı (Ergin 1977: I-II/292-294, Kara 2012: 345-70). Bu arada önceleri tasavvufa karşı olduğu halde sonradan bir Nakşibendî şeyhi olan Ahıskalı Ali Haydar (1870-1960) gibi örnekler de vardı. O, Elmalılı Hamdi Yazır ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi önemli bazı isimler dışında ulemânın çoğunda görülen bu tavrın üç sebebi tespit edilebilirdi. Birincisi, tasavvuf ve tarikatların çok önceden başlayan yozlaşmasıdır. Mesela XIX. asır tasavvufunun en karizmatik şahsiyetlerinden Kuşadalı İbrahim Halvetî, açıkça tasavvufun yozlaşmış tekke ve merasiminden kurtarılması gerektiğini savunabilmişti. İkincisi, "Dinin zâhiri elden giderken bâtınını mı korumaya, adalet dururken fazilete mi çalışa-

cağız" şeklinde bir öncelik kaygısıdır. Üçüncüsü, tasavvufun şeriat-merkezli, ideolojik bir din tasavvuruna yabancılığıdır.

Bizim ifademizle "Din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuf" formülüne göre tasavvuf, diyanette merkezî öneme sahiptir. Dolayısıyla tenkit/inşâ, ıslâh/ihyâ diyalektiğine dayalı İslâm'ın yeniden yorumlanması sürecinde onun dindarlık tenkidinin merkezine geçmesi tabiîdir. Ancak "Din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuf" formülündeki kilit mevkii itibariyle tasavvufun tenkit ve ıslâh konusu kadar inşâ ve ihyâ vesilesi olarak da alınması gerekir. Ama modern çağda sünnet ve tasavvufun aleyhine gelişen ideolojik din tasavvurunun tesiriyle tasavvuf daha ziyade tenkit ve hücuma uğramıştır. Hâlbuki nebevî dindarlık kalıbı, bizzat din olarak sünnetin nasıl alternatifi olamazsa tasavvufun da olamazdı. İçtimaî dönüşüm ahlakî dönüşümle, bu da ancak tasavvufla mümkündür. Dolayısıyla İslâm tarihi boyunca mesele, tasavvufun red veya kabulü değil, çağa göre tadili olmuştur. Mesela XIX. asırda Suriye'de Cemâleddîn Kâsımî (1866-1914) sayesinde selefî tarzda tadil edilen tasavvuf, İhvân-ı Müslimîn misalinde olduğu gibi, modern çağda da cihadın kanalı olarak işlemiştir (Weismann 2001).

Demek ki tasavvuf, icabında ismini, zeminini, şeklini değiştirir, fakat özsel nebevî işlevini görmekten kesilmez. Ümmetin selameti için makûl bir yaklaşımla tasavvufun havas ve avama yönelik, fazilet ve adalet işlevlerinin tefriki elzemdi. Bu hakikati belki de çağımızda en net Osman Bedreddin Erzurumî (1858-1924) ifade etmiştir. "Zaman tarikat zamanı değil, hakikat zamanıdır" diyenlere karşı Erzurumî hazretleri tam aksine "Zaman tarikat zamanı" der: "Zamanımızda tarikat, farz-ı 'ayn gibidir. Zira insan, tarikat olmazsa İslâmiyetini muhafaza edemez. Mesela haram bir Ermeni malını alan günahkâr olur. Fakat helâl diye alırsa küfre girer ve haberi bile olmaz" (Köksal 2002: 132). Tekke, zaviye ve türbelerin kapatıldığı Cumhuriyet devrinde de Gümüşhânevî mektebinden Abdülaziz Bekkine ve Zahid Kotku gibi şeyhler, tekke işlevi gören evleri ve câmilerde tasavvufî irşadı sürdürmüşlerdi. Demek ki tasavvufun sivilleştirilmesi, icabında onun tekke formalitesinden kurtarılması demekti; sünneti öğretecek tarikat disiplininden değil.

B. Şekib Arslan

Batı'nın yaşadığı ilim-amel kopukluğunun uçlara düşmesi, amele vurgunun devrimle sonuçlanması mukadderdi. Bu süreçte tekrar nefsi mü-

dafaa pozisyonuna düşen XIX. asır İslâm dünyasında aktivizm daha da aciliyet kazandı. Bu durum, geleneksel dünyadan farklı olarak aktivizme ağırlık veren Cemâleddîn Afgânî veya Şekib Arslan gibi şeyh-âlimlerin doğuşuna yol açtı. Hıristiyan veya Şî'î dinî-politik kültürde görülen, *teslimiyetçilik* olarak çevirebileceğimiz *quietism*'in zıddı olarak alınabilecek *akivizm*in temel amacı, nefs-i müdafaa idi. Bunun ise iki temel boyutu vardı: birinci acil hedef, İslâm dünyasının Batılı fiziksel tecavüzden korunması, siyasî bağımsızlığının sağlanması, ikincisi, eğitim ve kalkınma yolunda seferberlik başlatılarak toplumun olumlu mânâda dönüştürülmesiydi.

Şekib Arslan (1869-1946), modern İslâm dünyasında Afgânî dışında öne çıkan baş Müslüman aktivisttir. XX. asra girerken çözülmenin eşiğine gelen İslâm dünyasının bekâ ve istiklali uğruna tam bir seferberlik gerekiyordu. Amaç, Birinci Dünya Savaşı'na doğru ölüm-kalım mücadelesi veren Osmanlı'nın, dolayısıyla İslâm dünyasının varlığını korumak, Osmanlı Devleti'nin kaçınılmaz sonunu getiren savaştan sonraki sürecin ise mümkün olan en az hasarla atlatılarak Müslüman ülkelerin siyasî bağımsızlıklarını kazanmasını sağlamaktı. W. Cleveland'ın deyişiyle Arslan, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalkıp yükselen ulusal devletler çağına evrensel İslâm İmparatorluğu'nun organizasyon ilkelerini getiren kişidir."[30] İdeallerini okullarında yetiştiği Osmanlı Devleti'nden alarak kendisini İslâmî dayanışmaya adayan Arslan, ömrünün sonuna kadar tavizsiz, sadık bir Osmanlıcı olarak kalmıştır (20).

Bu açıdan Arslan, modern devirde İslâmî aktivizmin ilk ve en tanınmış temsilcisi Cemâleddîn Afgânî'nin bir takipçisi sayılabilir. Herkesten çok Arslan, Afgânî'deki "gayr-i İslâmîye Müslümanca muhalefet" eğilimini sürdürdü (23). Ancak Cleveland'ın da dikkat çektiği gibi, Afgânî ile Arslan arasında yapılacak titiz bir mukayese aralarında önemli farklar olduğunu ortaya çıkaracaktı. Uzun süre Afgânî efsanesinin gölgesinde kalan Arslan'ın misyonunun takdiri, Cleveland'ın da belirttiği üzere, çeşitli sebeplerle Batılı araştırmacılar tarafından ihmal edilmiştir. Bu ihmal temelde, Batı'nın, halkı hep yeni bir şeye yönlendirmek isteyen, yeni ve farklı şeyler sunan düşünürleri öne çıkarma, buna karşılık aziz

[30] Cleveland 1991: 13. Bu bölümde Şekib Arslan'ın kariyeri, daha çok, William Cleveland'ın yetkin monografisine dayanarak işlenecektir. Bu yüzden çok fazla dipnot tekrarı yapmamak için bu kitaba, metin içinde, parantez içinde verilen sayfa numaraları ile atıf yapılacaktır.

tuttukları sünnetin muhafazası için destek arayışına giren gelenekselci âlimleri göz ardı etme eğiliminin sonucudur (26). Şekib Arslan, amacına ulaşmak için çağının bütün imkânlarını kullansa da, gerek zihniyeti, gerekse de üslubu itibariyle yenilikçi değil, gelenekselci kalmıştır (27, 50).

Batılı literatür, Cemâleddîn Afgânî için aslına uygunluğu kuşkulu bir imaj inşâ etmişti (42). Şekib Arslan için de bir imaj inşâsı söz konusuydu; ancak gerçeklere dayanan Arslan'ın bu imajı ile aslı arasındaki sapma yok denecek kadar azdı (14). Kariyerinin başlarında Arslan'ın aktivizminden etkilendiği Afgânî ile dramatik bir tanışma sahnesi anlatılır. İstanbul'da ömrünün son yıllarında Afgânî'nin huzuruna çıkan Arslan, rivâyete göre kendisini tanıttıktan sonra duygulanan Afgânî'nin iltifatına ve manevî icazetine nail olur (47). Ancak Arslan, İslâmî aktivizm konusunda Afgânî'den ilham, hatta icazet almış bile olsa, Cleveland'ın ifadesiyle onun "tahtının varisi" (28) ve "misyonunun harfiyen takipçisi" (41, 237) olarak görülemez. Bu rivâyet, daha ziyade bir "Osmanlı-Arap centilmeni" olan Arslan'ın seleflere kadirşinaslık ve Cleveland'ın da belirttiği gibi, Müslüman kamuoyu nezdinde ün ve nüfuzunu arttırmak için kullandığı bir mesaj olarak yorumlanabilir.

Aktivizmi, seküler, devrimci Mesih vizyonundan mülhem Afgânî, yarı hoca, yarı ajitatör olarak, hem iktidarda olanların, hem de onları devirmek isteyen muhaliflerin akıl hocasıydı (42). Oysa Arslan, bir ajitatör ya da propagandist değildi (26), onun aksiyonuna yön veren temel güdü, cihat idi (24). O, kalıcı nüfuz ve itibarını, Afgânî'nin yaptığı gibi manevra ve ajitasyonlara değil, hayatı boyunca sapma göstermeyen dürüst, tutarlı çizgisine borçluydu (27, 28). Onun itibarı, istikametinin yanı sıra aynı zamanda hizipler ve meşrepler üstü, herkesi kucaklayan olgun, ölçülü tavrından kaynaklanıyordu. Afgânî, Abduh gibi şahsiyetlerin yanı sıra, aynı zamanda Reşîd Rıza ve Mustafa Sabri gibi birbirlerine karşı olan kişiler de Şekib Arslan'ın yakın arkadaşları idi. Bu ölçülü çizgisiyle Arslan, uzun vadeli etkileri sonra ortaya çıkacak misyonunun karşılığını daha yaşarken görmüştü (14, 15, 25, 27). Oysa tam bir umutsuzluk içinde dünyaya gözlerini kapatan Afgânî'nin hayatındaki tek somut başarısı, 1896'da İran hükümdarı Nasîruddin Şah'ın suikastını sağlamasıydı (Kedourie 1992: 274).

Arslan, yalnız zamanının adamı değil, aynı zamanda elindeki bütün imkânları kullanarak zamanı şekillendiren biriydi (14). Onu başarısının sırrı, Osmanlı siyasî kültüründen aldığı ölçülülük ve kararlılıkla destek-

lenen gerçekçilik ve pragmatizmde yatıyordu. II. Abdülhamid ile aynı davada buluşarak devrin avantajlarından yararlanan Arslan, Genç Türk hareketiyle de ilişki kurarak işbirliği imkânlarını kullanmaktan geri durmadı (19). Onun İslâm milliyetçiliği anlayışında Müslümanca dayanışma, bağımsızlığa giden yegâne meşrû yoldu. Bununla beraber o, ne bölgesel direniş hareketlerine karşı çıktı, ne de "tek İslâm devleti" peşinde koşacak kadar naiflik gösterdi (23). Gerçekçi vizyon uyarınca bağımsızlık yolunda Panarabist oluşumlara kısmen cevaz verse de son tahlilde İslâm dayanışmasına ve yekpare ümmet fikrine sadakatten ayrılmadı (230). Özellikle iki savaş arasındaki sömürge devrinde etkisi öne çıkan Arslan, Kuzey Afrika ve Doğu Arap bağımsızlık mücadeleleri arasında ortak bir strateji belirlemede başat rol oynadı (23). 1917 yılından sonra hiçbir Arap ülkesinde daimi ikamet bulmayan, devamlı sürgün ve gezgin hayatıyla Arslan, uluslararası İslâmî dayanışma ve bağımsızlık hareketinin merkezi haline geldi (23, 25, 218).

Bütün bu faaliyet esnasında aynı zamanda İslâmî fikir hayatını da yönlendirmekten geri durmayan Arslan, her yıl Arap basınında çıkan yüzü aşkın makalesiyle iki savaş arası Arap-İslâm dünyasında en çok okunan yazar olmuştur (27). Cleveland'ın da söylediği gibi, iki dünya savaşı arası devri genelde seküler Arap milliyetçiliğinin hazırlık devresi olarak alan İngilizce oryantalist literatür, bu yıllarda Şekib Arslan gibi yazarlar tarafından başlatılan, İslâm'ın siyasî bir dile dönüştürülmesi sürecini göz ardı etmişlerdir (25). Yakın dava arkadaşı Şeyhülislâm Mustafa Sabri (2007: IV/290) tarafından "son asrın en büyük ve en fâzıl âlimi" olarak tanıtılsa da fikirleri çok fazla orijinal bulunmayabilecek Arslan'ın önemi de Afgânî gibi daha ziyade eylemci kişiliğinden geliyordu (28). Epistemoloji-takıntılı modern filozoflar gibi orijinal fikirler üretmeye kaygılanmak yerine pragmatik bir tutumla çağdaşı düşünürler tarafından geliştirilen ıslâhatçı fikirleri benimseyen Arslan için önemli olan, bunların hayata geçirilmesiydi (50).

Onun İslâm topluluğunun yaşadığı bunalımı aşması için sunduğu reçete de Yeni Osmanlılarınki gibi "toplumsal ahlakî tazelenme ve kültürel öze dönüş" temalarına dayanıyordu. Bazı modernistler gibi gereksiz spekülasyonlara girmek yerine o, kayb edilen manevî ve maddî kuvvete yeniden kavuşmanın temel gereği olarak gördüğü "vazife ve cihad" ahlakını tekrar edinmek için Müslüman iradeye çağrı yapmıştır (24, 230, 235). *Hâzıru'l-Âlemi'l-İslâmî* (1971) adlı eserinde tarihî bir perspektif-

ten İslâmî tecrübenin sürekliliğini, İslâm'ın hayatiyetini gösteren Arslan, siyasî hezimetten dolayı yakalandıkları aşağılık ve suçluluk kompleksinin tesiriyle geçmişlerini ve birbirlerini itham eğilimine giren Müslümanlara kayb ettikleri özgüveni tekrar kazandırmaya çalışmış, bu arada Arapça yazan Mustafa Sabri ile birlikte Arap dünyasında Osmanlı hakkındaki önyargıların yıkılmasında başlıca etken olmuştur.

Altıncı Bölüm

MESİHÇİLİK

Afgânî Muamması

"Modernizm" başlığı altında Muhammed Abduh ile başlıca Namık Kemal'in görüşlerini karşılaştırmaya geçmeden önce Cemâleddîn Afgânî'yi (1838-1897) "mesihçilik" başlığı altında ayrıca ele almak uygun olacaktır. Zira Abduh başta olmak üzere bütün İslâm modernistlerinin düşünüş tarzını biçimlendiren odur; bu yüzden onun duygu ve düşünce dünyasının aydınlatılması, esas İslâm modernizminin anlaşılması için gerekli arkaplanı sağlar. XIX. asırda başlayan Mısır eksenli İslâm modernizminin "gerçek babası" (Fazlur Rahman 1970: 318) sayılan Afgânî, çağdaş İslâm dünyasının en tartışmalı kişisidir.

Onun çağdaş İslâm dünyasındaki önemi, bir Şî'î=Protestan aydın olarak İslâm'ın ideolojileştirilmesi sürecinin başını çekmesinden ileri gelmektedir. Marx'ın modern Batı düşüncesinde ettiği gibi Afgânî de çağdaş İslâm düşüncesinde sol paradigmayı temsil eder. Nitekim çağdaş Mısır düşünür Hasan Hanefî, Afgânî'nin düşüncesine dayanarak sözde "İslâmî sol" paradigması geliştirmiştir (Shimogaki 1988). Talebesi Muhammed Abduh, Mısır'da İslâm modernizmini başlatmış sayıldığı halde, uluslararası bir çerçevede faaliyet gösteren Afgânî, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Ortadoğu ve İslâm dünyasında liberalizmden

radikalizm ve selefiyeye, milliyetçilikten sosyalizme kadar birbirine zıt yönlerde İslâmî ideolojilerin ilham kaynağı kabul edilmiştir.

Bu yüzden zamanla o, lehte ve aleyhte uç değerlendirmelerle bir muamma, efsane haline gelmiştir. Afgânî, bir taraftan Browne ve Blunt gibi öncü oryantalistler ve radikal Müslümanlar tarafından göklere çıkarılırken (Kedourie 1966: 1), diğer taraftan muhafazakâr Müslümanlarca Müslümanlar arasına fitne sokmak için İngilizler tarafından desteklenen bir ajan olarak görülmüştür (Hüseyin 1986). Çağdaş İslâm dünyasında bu kadar uç değerlendirmelere konu olan başka bir isim bulmak imkânsızdır. Bu kargaşanın birinci sebebi, biyografik-tarihî malzeme kifayetsizliğidir. Bir entelektüelden çok eylemci olan Afgânî'nin fikirlerini olduğundan önemli gösteren şey, hareket ve macera dolu hayatıdır. Dolayısıyla diğer düşünürlere göre fikirleri, daha çok "sosyolojik" bir nitelik taşımaktadır. Ancak bu konudaki malzeme de maalesef yeterli olmaktan uzaktır. Batı'da ve Doğu'da hakkında yapılan çok sayıda çalışmaya rağmen, Afgânî'nin Hindistan, Rusya ve İstanbul'da geçen hayatı, hala büyük ölçüde karanlıktadır (Keddie 1972: 4). Hayatı karanlıkta kaldıkça da Afgânî efsanesi revâcını sürdürmektedir.

Afgânî'yi bu kadar tartışmalı bir kişi haline getiren başlıca sebep, XX. asırda Müslümanlar arasında yaygınlık kazanan sömürgecilik psikolojisidir. Entelektüel öneminin abartılamayacağı herkesçe kabul edilen Afgânî, fikirlerinden çok Protestan ve devrimci kişiliğiyle, adeta Che Guevera gibi bir eylem ve direniş figürü olarak sömürgecilik mağduru Müslüman halkları cezp etmiştir. Onun özellikle Rusya, Hint-Pakistan ve Mısır gibi İslâmî geleneğin zayıf, anti-emperyalist duygunun güçlü olduğu ortamlarda tutulmasına karşılık, Osmanlı, Suriye, Tunus gibi İslâmî geleneğin ve bağımsızlık duygusunun nisbeten güçlü olduğu yerlerde o kadar tutunamaması tesadüf değildir.

Afgânî'nin gördüğü bu "sembolik" işlevin başlıca göstergesi, onun halen süren Sünnî kimliğini ispat mücadelesidir. İslâm tarihinde zaman zaman veri kifayetsizliğinden dolayı bir kişinin mezhebî kimliğinin tayininde ihtilâf olmuştur. Ancak Afgânî, fikirlerini bütün İslâm dünyasına yayma amacıyla sünnî izlenimi vermek için kendini Afganistan'a nisbet ederek Şî'î kimliğini bizzat gizlemiştir. Oysa Davison'un (1988) Mehmed Süreyya'ya ait *Sicill-i Osmani*'den naklinin gösterdiği gibi, Sultan Abdülhamid başta olmak üzere Osmanlı otoriteleri o zaman Afgânî'nin İranlı bir Şî'î olduğunu zaten biliyorlardı.

Çağımızda hakkındaki en şümullü araştırmayı yapan Keddie (1972) başta olmak üzere gerek Batılı, gerekse de Doğulu, İranlı birçok araştırmacı, Afgânî'nin İranlı ve Şî'î olduğunu ispatlamıştır. Daha sonra birçok İran âliminden Bakhshayeshi (1985: 40-65) onu, çağdaş İran âlimlerinin mücadele tarihindeki rolü bakımından ele almış, keza Seyyid Hüseyin Nasr (1988: 85), Hamid Enayat (1982: 41) ve başka birçok İranlı yazar da onun takma Afgânî soyadını İran'da doğduğu yer Esedâbâd'a nisbetle "Cemâleddîn Esedâbâdi"ye çevirmişlerdir. Fiziksel delillerle Afgânî'nin Şî'î kimliğini ispat eden bu çalışmalar yanında Glaudell'in (1996) incelemesi de onun düşüncesini dayandırdığı merkezî kavramları Şî'î gelenekten aldığını ortaya koymuştur.

Keddie'nin (1972: 8) dediği gibi Afgânî hayattayken, kendisi ve taraftarları onun Sünnî olmasını gerektiren ikna edici siyasî delillere sahip olabilirler ve dindar Müslümanlar arasındaki etki ve ününe gölge düşürmemek için onun sözlerini değiştirmiş olabilirler. Ancak ölümünden yıllarca sonra yeni delilleri gün ışığına çıkararak onun hayatı, inançları ve faaliyetine dair gerçek çerçeveyi yeniden çizmenin zamanı gelmiştir. Kendisi hakkında hiçbir zaman gerçeği konuşmadığını söylemek, onun ahlakî açıdan kınanacak olması demek değildir; bununla beraber, onun kendi hayatı hakkındaki sözlerinin bir biyografi yazarı için güvenilir bir kaynak olmadığını belirtmektir. O, Müslümanları emperyalizmin boyunduruğundan kurtarmak gibi kendi "büyük dava"sı uğruna bazı yalanları caiz görmüştü.

Şu halde bugün gerçeğin tamamıyla ortaya çıkmasına rağmen halen Afgânî'nin sünnî olup olmadığını tartışmak, abesle iştigalden başka bir şey değildir. Bugün Şî'î kimliği ispatlandığı halde Sünnî kesimlerde Afgânî'nin Sünnîliği iddialarının halen sürdürülmesi,[1] ancak onun figürüne olan sembolik-psikolojik ihtiyaçla açıklanabilir. Protest Şî'î gelenekten Afgânî gibi bir ismin çıkması doğaldır; ancak normal şartlarda Sünnî kültürden onun gibi bir ismin çıkması imkânsızdır. Bu yüzden de Afgânî ismi Şî'îliğe feda edilmemelidir, modernistik Sünnî bakış açısına göre. Geleneksel mezhebî asabiyeden dolayı Şî'î kimliğine rağmen onu benimseyen çok az sayıda Sünnî Müslüman çıkacaktır. O yüzden gerek kendini Afganistan'a nisbet ederek Şî'î kimliğini bizzat gizleyen Afgânî,

[1] Türkiye Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*'nde Afgânî maddesinde bu boş iddianın halen sürdürüldüğünü görmek şaşırtıcıdır (TDVİA 1988-2013: 10/456-66).

gerekse de onu tutan Sünnî Müslümanlar için o, geleneksel Sünnî/Şî'î gibi mezhebî kimliklerin üstüne çıkan bir ideolog kimliğini haizdir.

Afgânî'nin gördüğü "sembolik" işlevin ikinci göstergesi, ölüm-sonrası kahramanlaştırılmasıdır. Gerçekte tarihte belli bir zatî değer taşıyan her –eylemci– aydının daha yaşarken mücadelesinin semeresini gördüğünü söylemek mümkündür. Namık Kemal, Ahmed Cevdet, Tunuslu Hayreddin, Şekib Arslan gibi âlimlerin hepsi, henüz hayattayken bir şekilde emeklerinin karşılıklarını almışlardır. Oysa kendi açısından Afgânî'nin hayatı esnasında tek kayda değer başarısı belki de Nasîreddîn Şah suikastını sağlamasıdır. Kedourie'nin (1966: 4) ifadesiyle o, yaşadığı devirde, işleri, fitneci ve kışkırtıcıların faaliyetlerini izlemek olan emniyet ve istihbarat birimlerinin çektiği kadar aydın ve siyasetçilerin dikkatini çekmemiştir. Keddie'nin (1972: 2) ifadesiyle o, birçok modern Müslüman tarafından öylesine kahraman sayılır ki hayatı esnasındaki tesirinin az olduğu yolundaki bütün delillere bile karşı çıkarlar.

Afgânî ve Abduh'un ikisi de vefatlarından sonra Blunt, Browne ve Cromer gibi Batılılar tarafından efsane haline getirilmiştir. Keddie'ye göre (1972: 5-8) söz konusu Batılı kaynakların da dâhil olduğu 1960'dan önce yazılan bütün Afgânî biyografileri, sübjektif ve yanıltıcı olan Muhammed Abduh ve Corci Zeydân'ın eserlerine dayandıklarından dolayı güvenilirlikten uzaktır; çünkü bunlar, birincil olarak kendini aklama niyetiyle gerçekleri çarpıtan Afgânî'nin beyanına dayanırlar. Keza ana kaynak niteliğindeki Abduh'un biyografisi de onu Müslümanların gözünde aklama niyetiyle gerçekleri tahrif eden bir eserdir. Afganistan'da doğum ve eğitim gibi Sünnî bir arkaplan ile başlayan bu standart çarpıtılmış Afgânî hikâyesi, onun hayatı esnasındaki nüfuz ve itibarına dair mübalağalar ile doludur.

Kanaatimizce Batılıların bir Afgânî efsanesi yaratmasının belli başlı üç sebebi zikr edilebilir.

Birincisi, değişen dünyagörüşüne göre yeni kimliğini arayan Batı, başkalarını da aynı/öteki olarak ayırmaya yönelir. Nihaî olarak herkesi aynılaştırmayı hedefleyen Batılı seçkinler, XIX. asırda İslâm gibi diğer kültürleri kendi dünyagörüşlerini karakterize eden "dinin reformu, rasyonalizmin zaferi, Kilise/Devlet ayrılması, anayasal rejim, hilâfetin ruhanî otoritesi, diğer dinden tebaaya hoşgörü, kadınlara özgürlük, köleliğin lağvı" gibi temalar bakımından değerlendirdiler. Bu bakımdan Afgânî gibi Protestan Müslüman aydınlar, Batılı seçkinler için yakın

ötekini, hatta aynıyı temsil ediyordu. Mesela Renan, rasyonalizmle karakterize ettiği Ârî ırkına mensup hür düşünceli biri olarak Afgânî'yi "aynı", buna karşılık, irrasyonalizmle karakterize ettiği Sâmî ırkından Tahtâvî'yi "öteki" sayar.[2] Cizvit Renan gibi bir başka Batılı "heretik" W. S. Blunt'da (1907: 102) 1883'te Paris'te tanışarak arkadaş olduğu Afgânî'nin fikirlerinin "Avrupa'da XV. ve XVI. asırlarda Hıristiyan aklının yeniden uyanışına dair gördüğümüz şeye yakından benzerlik arz ettiğini" söyler. Hıristiyan kökenli İranlı modernist Melkum Han da Afgânî'yi 1891'de Londra'da Queen's House'daki bir toplantıda "İslâm'ın yeni Lutheri" olarak takdim etmişti (Keddie 1972: 359).

Buna bağlı *ikinci* sebep, değişme ve yeniliğin haddizatında bir değer konumuna yükseldiği modern zihniyete sahip Batılı araştırmacıların, Şekib Arslan monografisinin yazarı Cleveland'ın da (1991: 26) belirttiği gibi hep yeniyi temsil eden düşünürleri öne çıkarma, buna karşılık Ahmed Cevdet veya Şekib Arslan gibi aktif muhafazakâr düşünürleri geriye itme eğilimine girmesidir.

*Üçüncü*sü modern, total politik ideolojiler, *modernizm* denen yeni bir dünya kurma projesinin programları olarak görülebilirdi. Bu yüzden modern Batı, dinî-vari ideolojilere peygamber-vari ideologlar aramaya alışmıştır. Mesela Batılı literatür, Edmund Burke'ü muhafazakârlığın, Fichte'yi ise milliyetçiliğin babası olarak gördüğü gibi, İslâm dünyasında "ön-milliyetçilik" olarak görülen Panislâmizm ve Panarabizm gibi ideolojilere de Cemâleddîn Afgânî ve Abdurrahman Kevâkibî gibi babalar buldu. Panislâmizm anlatısında Afgânî teorisyen, II. Abdülhamid ise uygulayıcı lider olarak konumlandırıldı (Keddie 1966). Massignon'a

[2] Renan (1896), "İslâm ve Bilim" başlıklı konferansından sonra Afgânî'nin verdiği cevaba karşı cevabında, İslâm ve Müslümanlar karşıtı fikirlerini teyit ederken onu hayli över: "İki ay kadar önce sevgili meslektaşım Halil Ganem vasıtasıyla Şeyhi tanımıştım. Üzerimde pek az kimse bu kadar tesir yapmıştır. Sorbonne'daki konferansımın konusunu (bilimsel zihniyet ile İslâm'ın ilişkilerini) o bana ilham etti. Şeyh Cemâleddîn, İslâm'ın önyargılarından sıyrılmış bir Afganlıdır. Cemâleddîn, zinde bir kavmin çocuğudur. Afganistan'da Ârî ruhu, resmî İslâmiyet'in sığ tabakası altında bütün zindeliğiyle yaşamaktadır. Dinlerin değerini tayin eden onlara inanan kavimlerdir (...) Karşımdaki insanla, İran'ın dışında kalan Müslüman ülkelerin arz ettiği manzarayı karşılaştırınca aradaki tezat bana apaçık göründü. Bu ülkelerde ilmî ve felsefî tecessüs yok gibidir. Şeyh Cemâleddîn, dinî istilaya karşı ırkî direnişin en güzel örneğini oluşturmaktadır" (Ayrıca, Newman 2003: 88-9).

göre ise (1922: 9) Osmanlı halifesinin İslâm dünyasındaki ruhanî otoritesi fikrine dayalı Panislâmizm, Ermeni Mouradgea d'Ohsson (1788) ve Rum Sava Paşa (1898) gibi Osmanlı Hıristiyanların eseridir. Hâlbuki bu iki ismin başlıca işlevi, Osmanlı tarafından yorumlandığı şekliyle İslâm'ı Batı'ya tanıtmaktı. Osmanlı padişahının yerine kukla bir Arap halifeyi İslâm dünyasının ruhanî otoritesi haline getirme projesi olarak Panislâmizm'in İngiliz emperyalizminin hizmetindeki iki İngiliz oryantalistin, William Muir ve Wilfrid Scawen Blunt'ın eseri olduğu, bu amaç doğrultusunda Afgânî ve Kevâkibî gibi İranlı ve Arap aydınları da bunların tahrik ettiği bugün bilinmektedir.

Mesih'i Beklerken

Bugüne kadar hakkında sayısız araştırma yapıldığı halde kariyeri teorik bir perspektiften tam analiz edilemediği için Afgânî, bir muamma haline gelmiş, yazılanlar, lehte ve aleyhte hissî değerlendirmelerden ibaret kalmıştır. Bu yüzden daha derin bir analizle Afgânî muammasını çözmeye çalışacağız. Kanaatimce Afgânî muamması, ancak Fransız Devrimi'nden sonra sekülerleşen mesihçiliğin onun geleneksel Şî'î, eskatolojik vizyonunu nasıl etkilediğinin tespitiyle çözülebilir.

Derin felsefî ve siyasî boyutlarıyla mesihçilik, hemen hemen tüm toplulukların dünyagörüşlerinin merkezinde yer alan bir inançtır (Eliade 1974, Cohn 1995, Schwartz 2005). Özellikle ikinci binyılın bitişinde dünyada sayıları giderek artan (Amanat 2002 gibi) mukayeseli çalışmalar, kavramın bütün dünyagörüşlerinde taşıdığı merkezî önemi göstermektedir. Temelde Zerdüştlükten mülhem (Cohn 1995, Barr 1985, Schwarz 2000: 55-60) Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlerin paylaştıkları apokaliptik kurtuluş mirası, bu dinî grupların teolojik, mesiyanistik perspektiflerini biçimlendirmekle kalmamış, aynı zamanda insanlık tarihinde yeni kurumsal dinlerin doğuşundan siyasî devrimlere ve entelektüel akımlara kadar ana akımların arkasındaki itici güç işlevi görmüştür. Ortadoğu'nun kurtuluş dinlerinde Baş ve Son paradigma çifti özellikle güçlüdür, zira o, teodise probleminin doğurduğu gerilimi çözmek için stratejik işlev görür. Yaratılışın şafağından beri süregelen iyi ile kötünün mücadelesi, iyi güçlerin kötüler üzerinde gâlip geleceği ve ilâhî adaletin ebedî olarak tecelli edeceği yıkıcı bir nihaî savaşla son bulacaktır (Amanat 2002: 2).

Bu fikir, dolayısıyla hem zamansal, hem mekânsal bir çevrimsel yenilenme, Ahir Zaman'da hem tarihin, hem kâinatın yeniden inşâsını, Baş'taki "iyilerin ülkesi"nin Son'da yeniden kurulmasını öngörür. Âhirette kurtulanları bekleyen semavi cennetten önce geçici bir arazî cennet tasavvuruna dayalı mesihçi düşüncenin iki anadamarı söz konusudur. Biri Zerdüşt-Yahudi-Yunan-Hıristiyan çizgiyi temsil eden Akdeniz-Garb ekolü, diğeri de Hindu-Budist-Taoist-Konfüçyen öğretilerin oluşturduğu Doğu Asya-Şark ekolü. Akdeniz ve Doğu Asyalı dinî kümeler arasında yer alan İslâm (ve Maniheizm) ise her iki kümeyi de çaprazlama keser (Schwartz 2005: 6029).

Mesihçilik, özünde tek bir İbrahimî millete tâbi' Yahudilik'ten Hıristiyanlık ve İslâm'a geçmişse de aralarında önemli farklar mevcuttur. Yahudilerin beklediği, kendilerini tekrar Hz. Davud'un altın çağına, dünya hâkimiyetine kavuşturacak, onun soyundan gelme ideal bir Kraldır. Onun gelişiyle sürgün sona erecek, Yahudiler gerçek evlerine, Arz-ı Mev'ûd'a dönecek ve Hz. Süleyman'ın kurduğu, M.Ö. 37'de Romalılar tarafından yıkılan Mabed, yeniden inşâ edilecektir (Amanat 2002: 94-7). Hz. Davud'un yerine kendi soylarından gelen Hz. İsa, evrensel bir adalet ve barış mesajı getirdiği için Yahudiler tarafından reddedilmişti. Hıristiyanlar ise çarmıha gerildikten sonra ancak zâhiren öldüğünü varsaydıkları Hz. İsa'nın ahir zamanda yarım kalan misyonunu tamamlamak, tam zafere ulaşmak üzere döneceğine (İkinci Geliş'ine) inanmaktadırlar. Bu inançlara binyılcı (*millennialism*) adının verilmesi ise Mesih'in kuracağı ilâhî devletin kıyametten önce yeryüzünde bin yıl hükümran olacağı inancından dolayıdır.

"Ahir zaman krallığı" beklentisiyle tarihin askıya alınmasına yol açan mesihçilik inancı, bütün topluluklarda kâh muhalefet, kâh iktidara yönelik çok-yönlü siyasî işlev görmüştür. Çok eski zamanlardan beri bu tür apokaliptik beklentiler, geleceğe dair haberler sayesinde olayların seyrini belirleme eğilimi görülmüştür (Lewis 1987: 56). Tüm dinî otoriteler, içtimaî düzen ve emniyet üzerindeki muhtemel olumsuz etkileri yüzünden politik istismara açık bu tür apokaliptik beklentileri heretik sayarak bastırmaya yönelmiştir. Mesela modern Hıristiyan düşüncesinin kurucusu Augustinus (354-430), geleceğin bizim için ne sakladığını bilemeyeceğimizi, bu yüzden Mesih beklentisinin, ancak ruhun kurtuluşa yönelik nihaî yolculuğuna dair bir mecaz olarak alınması gerektiğini savunarak binyılcılığı reddetmişti (Kedourie 1992: 269, Amanat 2002: 149).

Ancak bu ret, aslında mevcut hayatlarının seyrine yön verecek bir harita peşindeki insanlara musallat olan eskatolojik gerilimi gidermeye yetmedi. Bir yön bulmaya can atan insanlar için can alıcı soru, "ahir zaman"ın mânâsıydı. İnsan, gelecek, "yok zaman (*ukrayna*)" ve "yok mekân (*ütopya*)"da değil, ancak hazır, var olan zaman ve mekânda yaşayabilirdi. Bu yüzden ya ahir zamanı Mesih'in Birinci Gelişiyle zaten başlamış kabul etmek veya Mesih'in İkinci Gelişiyle başlayacak gelecek ahir zamanı hemen başlatmak gerekiyordu. "Ahir zaman" tasavvurundaki bu ihtilâf, ilk devir Hıristiyanlığına, Dört İncil'e kadar geri götürülebilirdi. Paul ve üç sinoptik İncil'in vizyonuna göre ahir zaman, kıyamet öncesi Mesih İsa'nın İkinci Gelişiyle başlayacaktı. Bu "fütüristik eskatoloji"ye karşı çağımızda Charles H. Dodd'un icat ettiği bir terimle John Vahyi, "gerçekleşmiş eskatoloji"yi savunuyordu; İsa'nın -Birinci- Gelişiyle İlahî Krallığın yeryüzünde kuruluş süreci zaten başlamıştı.

Dolayısıyla mesihçilik inancının sekülerleşmesi süreci, Rönesans Avrupa'sında bu "gerçekleşmiş eskatoloji" anlayışının yeniden keşfiyle başladı. Donatistlerin tasavvuruna göre mevcut dünya düzeni (*ordo seclorum*), insanın günahkâr tabiatının ürünü kaçınılmaz çürümüşlükle malûldür. Ahir zamanda gelecek *yeni dünya düzeni* (*novus ordo seclorum*) ise tarihte beyaz bir sayfa açacaktır. Gelecek yeni dünya düzenine kadar Kilise, bu mevcut çürümüş dünyada insanların sığınacağı mukaddes bir ocak, bir ada işlevi görecektir.

Oysa bu eskatolojik "Kilise ve Dünya" ayırımına karşı "burada ve şimdi" sloganından hareket eden sekülerizm, geleceğin zaten başlamış olduğunu varsayar. O, kendisini geleceğin yepyeniliğine açan, gelecek için yaşayan bir devir olarak belirir (Habermas 2002: 5). Bu vizyondan etkilenen Francis Bacon, kendi sistemini, mesihçilerin ahir zamanda hak ve adaletin yeryüzüne iadesini ifade etmek için kullandıkları "büyük restorasyon" deyimiyle adlandırmıştır (Oosterhoff 2001: 68). Böylece tarihin "ahir zaman"la ilişkisi, modern tarih felsefesinin merkezî kaygısı haline geldi. Bunun içindir ki tarih felsefesinde Kant, felsefenin de kendi "mesihçiliğine" sahip olabileceğini düşünmüştür (Moltmann 1965).

Mesihçiliğin sekülerleşmesi, Aydınlanma devrinde belirginleşti; derine inildiğinde Aydınlanma devri *ilerleme* fikri, ebedî kurtuluş idealini dünyevîleştiren, cenneti yeryüzüne indiren modern bir mesiyanizmi temsil ediyordu (Brinton 1963: 136). Geleneksel olarak dinî terimlerle dile getirilen mesihçi beklenti, Avrupa zihninin sekülerleşmesi ile

birlikte insanların yeryüzündeki durumlarında tedricî ve sürekli bir iyileşmeye ulaşacakları yolunda ütopik umuda dönüşmeye başladı. Hatta mesihçi beklentiler ilerleme düşüncesine dönüşürken bile klasik vizyon, Almanya'daki en önemli Aydınlanma filozoflarından G. E. Lessing'de (1729-81) ateşli bir ifadeye kavuşabiliyordu. Daha sonra Batı ve dünya tarihinde çağ açan politik hareketler ve devrimler de temelde bu ütopyadan ilham aldı. Kolektif bir mesihçilik olarak gerçekleşen Fransız Devrimi, W. Wordsworth gibi şairler için yeni bir Dünya'yı, bir yeryüzü cennetini ifade ediyordu (Kedourie 1992: 270). "Mesih" denen doğa-üstü kurtarıcının yerini Napoléon ve Mazzini gibi dünyevî, devrimci kurtarıcılar alacaktır artık.

Dehasıyla İbni Haldun (1954: II/197), asırlar önce devrimcilik ile mesihçilik arasındaki farka, diğer bir tabirle "gerçekleşmiş eskatoloji" anlayışından kaynaklanan mesihçiliğin sekülerleşmesinde rol oynayan sosyal dinamiklere dikkat çekmişti. Ona göre Mehdîcilik vizyonuyla bir ülke kuran Fatımîlerin bu başarısı, aslında *asabiyet*in ürünü sosyal dinamiklerden kaynaklanıyordu; öbür türlü sadece Mehdîlik karizmasıyla böyle bir oluşum sağlanması imkânsızdı, ancak çölde yaşayan cahil kişiler, yalancı Mehdîlerin rüzgârına kapılabilirdi.

Eric J. Hobsbawm'a göre (1971: 57-60) devrimcilik ile mesihçilik arasında üç temel fark vardır. *Birincisi*, mesihçiler mevcut zulüm dünyasını kökten reddederken devrimciler, dünyanın iyiye çevrilebileceğini var sayarlar. *İkincisi*, mesihçiler doğa-üstü eylemle yeni dünyayı kuracak bir Kurtarıcıyı beklerken devrimciler, özlenen yeni dünyanın beşerî, devrimci eylemle kurulmasını öngörürler. *Üçüncüsü*, mesihçilerde kurulacak yeni dünyanın alacağı şekil belirsiz kalırken, devrimciler, yeni bir toplum kurmaya yönelik belli bir toplumsal vizyon, ideoloji ve program kılavuzluğunda hareket ederler. Çağımızda özellikle Latin Amerika aydınları ise Marksizm sayesinde Hıristiyan mesihçiliğini devrimciliğe dönüştürmüşlerdir (Girardi 1988).

E. Kedourie'ye göre (1992: 82, 268) Fransız Devrimi'nden sonra Yeni Osmanlılar ve Genç Türkler, toplumlarını dönüştürmek için Avrupa-kaynaklı akımlardan anayasalcılığı, Afgânî'nin izinden giden Ortadoğulu aydınlar ise mesihçiliği benimsemişti. E. Shils de (1966: 356) benzer şekilde XIX. asırda Doğulu aydınların politik dönüşüm için benimsedikleri yolları "anayasalcı hareket" ile "devrimci siyaset" olarak karşılaş-

tırır. Kanaatimizce derine inildiğinde *anayasalcılık* ve *devrimciliğin* ikisi de seküler mesihçiliğin sağ ve sol versiyonları olarak görülebilirdi.

Anayasalcılık, Newton'a ait, kendi kendine işleyen, mekanistik dünya düzeni görüşüne dayalı seküler kozmopolis projesinin politik formülü idi (Robinson 1957, Toulmin 1992). Buna göre Montesquieu'nün temsil ettiği *anayasalcılık*, seküler mesihçiliğin ılımlı, sağ, Mazzini veya Marx'ın temsil ettiği *devrimcilik* ise, radikal, sol yolunu temsil ediyordu. Diğer taraftan Benjamin Franklin gibi isimlerin öncülüğündeki Amerikan Devrimi'nde bu iki yolun birleştiği görülebilirdi. Cemâleddîn Afgânî, kolektif bir mesihçilik olarak gerçekleşen Fransız Devrimi'nden sonraki karşı devrimler sürecinde başlıca İtalyan Mazzini misalinde kılık değiştirerek romantik devrimciliğe dönüşen seküler mesihçiliğin temsilcisi olarak ortaya çıktı. Geleneksel *cihat* kavramı, onunla modern *devrim*'e dönüştü.

Mehdî'yi Beklerken

İslâm'ın mesihçilik konusunda Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan ayrıldığı yönlerden birincisi, iki dinin beklediği, "süpermen" türü bir kurtarıcı Mesih'i tanımaması, ikincisi, Mesih'e ayinle ilgili (*sacramental*) ve Mehdî'ye yönetimle (*imperial*) ilgili olarak farklı işlevler yüklemesidir (Amanat 2002: 113). Şî'îlik ise gerçek İmâmın kayb olmasının (*gaybe-occultation*) ardından kıyametten önce *zuhur*unu (*appearance*) öngörür. Beklenen Mehdî'nin mahiyet ve işlevine dair Şî'î fırkalar arasında önemli görüş farkları olmasına rağmen, Şî'a'nın üç kolu, Zeydiye, İsma'iliye ve İsna'aşeriye'den bugün İran'ın da resmî mezhebini oluşturan ana gövdesi İmâmiye (İsna'aşeriye)'ye göre beklenen Mehdî, on birinci İmâmın kayıplara karışan on ikinci İmâmı temsil eden sabi oğludur. 255/868 yılı, Şaban ayının ortalarında bir Cuma günü Bağdat'ta doğan İmâm Muhammed Mehdî İbni Hasan Askerî, henüz bir bebek iken 260/873 yılında gizlenmişti. Şî'îlere göre bu beklenen Mehdî, ahir zamanda ortaya çıkarak Şî'a düşmanlarından intikam alacak ve zulme batmış yeryüzünü sonsuz adaletle dolduracaktır (Momen 1985: 161-71).

Hakkında İslâm'ın iki ana kaynağı Kitap ve Sünnet'te açık bir hükmün bulunmadığı Mehdî 'aleyhi's-selâm, Şî'îler için usûl-i dinden bir inanç konusu iken sünnî İslâm'da, adeta hak ile batıl arasındaki kesintisiz mücadelede hakkın temsilcisi mitolojik bir şahsiyet gibi alınmıştır.

Goldziher'in de belirttiği gibi Mehdî fikri, sünnî İslâm'da ancak ideal bir geleceğin mitolojik süsü, ortodoks âlem tasavvuruna dayalı sisteme eklenen bir aksesuar olarak belirir (Aktaran, Kedourie 1966: 48).

Sünnîlik ile Şî'îliğin Mehdîlik inançları arasındaki farklılığın somut tezahürünü, onların tarih anlayışlarında görmek mümkündür. Bernard Lewis'in de (1987: 24) dikkat çektiği gibi Yahudiler ile Şî'î Müslümanların tarihe yaklaşımları arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. Bu benzerlik, aslında her ikisi üzerindeki ortak Zerdüştlük tesirinin sonucudur (Barr 1985, Cohn 1995). Şî'îlikte olduğu gibi gelecek, mesiyanistik kurtuluş anlayışı, tarihin askıya alınmasına yol açar. Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan sonra gelen yegâne doğru halife addettikleri Hz. Ali'nin vefatından sonra tarihin yanlış bir istikamet aldığına inanan Şî'îler, Müslümanların hep günah ve zulüm içinde yaşadığı inancıyla beklenen Mehdî'nin gelişine kadar adeta tarihi askıya alırlar. Ertelenmiş bir hayat anlayışıyla neredeyse geçerli tüm tarihi bir "fetret" devrine indirgeyen bu zihniyet, tabiatıyla tarih karşısında pasiflik ve yabancılaşmaya yol açar.

Oysa sünnî Müslümanlar, ahir zamanın Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın gelişiyle başladığını, insanların, ilâhî yasa sayesinde formel bir imtihan diyalektiğince, kesintisiz, kolektif tecrübeyle kurtuluşunu öngörür. Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Birinizin elinde bir fidan varken kıyamet kopacak olsa, kıyamet kopuncaya kadar o fidanı dikebilirse diksin"[3] hadisi, *cihat* denen Müslümanlara emr edilen tarihî aktivizmin en çarpıcı ifadesini oluşturur. "Monarşik nübüvvet" yerine "karizmatik ümmet" (Watt 1960) anlayışını getiren sünnî İslâm'a göre Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın vefatından sonra ilâhî rehberlik bir bütün olarak ümmete geçmiş, ümmetin çoğunluğu tarafından benimsenen sahîh İslâm anlayışı ve uygulaması, ilâhî iradenin, vahyin yeryüzündeki göstergesi olarak kabul edilmiştir. Allah, ümmetinin günaha düşmesine izin vermeyeceğinden, bir bütün olarak ümmetin kabul ettiği doğru ve yaptıkları, ilâhî gayenin bir tecellisi sayılmıştır.[4]

Şu halde Müslüman'ın gayesi, ideal/reel dikotomisine düşmeksizin mümkün olduğunca emrolunduğunu yaparak kolektif kurtuluş yolun-

[3] Ahmed İbni Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı, 1982), III/191.

[4] Bu gerçek bir hadis-i şerif tarafından ifade edilmiştir: "Ümmetim dalalet üzerine ittifak etmez. O halde bir ihtilaf görünce, size düşen büyük çoğunluğa uymaktır" (Müttakî 2004: I/103).

da ilerlemektir. Özellikle klasik ve yüksek hilâfetten sonraki Müslüman devletler devrinde şer'î ideal ile siyasî gerçek arasında açık belirmiş, ancak realizmle karakterize geleneksel dünyagörüşünce sünnî ulemâ, rafa kaldırmak yerine şeriatı bir ideal olarak daima canlı tutmuştur. Mehdî 'aleyhi's-selâmın misyonu, tarihin, dolayısıyla cihadın bittiği noktada başlayacaktı; onun misyonu, Müslümanların kolektif tarihî tecrübeyle belli bir noktaya getirdiği şeriatın uygulamasını kemale erdirmekti (Vatikiotis 1991: 30). Yani Şî'îler için olduğu gibi o, askıya alınmış tarihi yeniden başlatarak sıfırdan bir ideal düzen kuracak bir "süpermen" değil, İslâm tarihinde Müslümanların sürdürdüğü cihad sürecini tamamlayacak bir "katalizör" figür, tecdit misyonunu kemale erdirecek baş müceddit olarak belirir (Maududi 1998: 40).

İbni Haldun (1954: II/152-204), Mehdî 'aleyhi's-selâma dair bütün hadisleri gözden geçirdikten sonra "çok azı dışında bu hadisler, eleştirilmekten kurtulamamıştır" der (Ayrıca, Furnish 1997). Aynı zamanda titiz bir sosyal bilimsel yaklaşımla tarih boyunca ortaya çıkan çeşitli Mehdîcilik hareketlerinin toplumsal dinamiklerini ve sosyal düzen açısından getirdiği olumsuz sonuçları ortaya koyan İbni Haldun'un (1954: II/197-98) Mehdî kavramına getirdiği çekinceler, bir bakıma sünnî anlayışın da ifadesi sayılır. Ona göre gerek dine davet, gerekse de mülkün kuruluşunda olduğu kadar çöküşten kurtuluşunda da asabiyet önemli rol oynar, çöküşü durduracak Mehdî 'aleyhi's-selâm, komünal asabiyet sayesinde millî-dinî bir önder olarak ortaya çıkar. Nitekim Kânûnî Sultan Süleyman'da idealleştiği gibi Osmanlı padişahları da, gerek mülkün kuruluş ve yükselişini, gerekse de çöküşten kurtuluşunu sağlayan Mehdî-müceddit (kurtarıcı-yenileyici) olarak görülmüşlerdir (Fleischer 1992).

Osmanlı Devleti'nde vukû' bulan klasik mânâda yegâne büyük mesihçi hareket Şeyh Bedreddîn İsyanı (1420) idi. Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücud felsefesinden yola çıkan Bedreddîn, "âhiret, cennet, cehennem, bedenen haşr" gibi İslâm inancının temel konularını tamamıyla sembolik, batını bir tarzda yorumluyor, İsa'nın ruhunun ölümsüzlüğüne, ric'atine inanıyordu. Tarihçi İdris Bitlisî'nin ifadesine göre kendisini Mehdî olarak gören Bedreddîn, gayb âleminden işaret aldığını, toprakları tâbileri arasında dağıtacağını iddia ediyordu. O ve izleyicilerine göre, ilâhî tevhidin sırları duyular âlemine hâkim olacak ve mukallitler mezhebi iktidardan düşecekti (İnalcık 1997: 189, Coşkun 2004: 347-57). Tüm mesihçi hareketler gibi, Musa Çelebî zamanında kazan-

dığı Edirne Kazaskerliğini Çelebî Mehmed zamanında kayb eden Şeyh Bedreddîn'in bu hareketinin arkasında da politik hedefler vardı.

XV. asrın başlarında toplumdaki çeşitli marjinal ve muhalif kesimlerin desteğini alarak ciddî bir isyana dönüşen bu hareket, "nizam-ı âlem"in üzerine titreyen Osmanlı açısından gerçek bir ihtilali simgeliyordu. Bu hareketten sonra Osmanlı otoriteleri tasavvufi cereyanlar karşısında daha ihtiyatlı olmuş, özellikle bâtınî tarikatlar üzerindeki denetim ve yaptırımlarını yoğunlaştırmışlardı.[5] Osmanlı tarihindeki ikinci büyük mesihçilik vakası ise, Yahudi tarihinde Kudüs tapınağının yıkılışından sonra tanık olunan en büyük Mesih hareketi sayılan Sabetay Sevi olayıdır (Coşkun 2004: 435-37). 1666'da gerçekleşen bu hareket, Yahudilerin Osmanlı toplumundaki konumlarını sarsan ve dünyadaki Yahudi cemaatlerin kazanımlarını tehlikeye sokan sonuçlarıyla Yahudi geleneğinde önemli gedikler açmıştır.

Batı'da sekülerleşen mesihçiliğin ürünü Fransız Devrimi, aynı zamanda dünya çapında mesihçilik hareketlerinin kıvılcımını çaktı. Tarihi hızlandıran Batı karşısında kendilerini her zamankinden daha aciz hisseden Doğulu ülkelerin yaşadığı şok, çok geçmeden birçok dinî-politik mesihçi harekete vücut verdi. Sanayileşmiş Batı'nın ilk tesiriyle beliren Çin'deki Taiping İsyanı, Hindistan ve Pakistan'daki Ahmediye ve diğer gruplar, Sudan'daki Mehdî hareketi, Afrika ve Latin Amerika'daki Hıristiyan ve yarı-Hıristiyan hareketler, bu dünya çapındaki mesihçi patlamaya örnek verilebilirdi.

Batı'da modernliğin gelişinin varoluşsal etkisi, Max Weber'in terviç ettiği şiirsel *dünyanın büyüsünün bozulması* deyimiyle ifade edilmişti. W. C. Smith de (1977: 41, 112) Müslümanların modern çağdaki halet-i rûhiyesini benzer şekilde ifade etmiştir: "İslâm'ın XX. asırdaki manevî bunalımı, Allah'ın tayin ettiği din ile O'nun kontrol ettiği dünyanın tarihî gelişimi arasında bir ihtilâf olduğunun farkına varılmasından kaynaklanır." İslâm tarihinde çok nadir yaşanan bu çapta bir bunalım sonucunda, tarihî eylem imkânının bittiği noktada beliren Mehdî inancı tekrar gündeme gelecekti. Allah'ın Kitab'ında ve Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın hadislerinde haber verdiği "ahir zaman" gelmişti. İslâm'ın "küsuf"u (*the eclipse of Islam*), dolayısıyla, bizzat İslâm mesajının canlılığının bir işaretiydi (Nasr 1988: 81). Geçmişteki krizler, Müslümanla-

[5] İnalcık 1997: 192, Gündüz 1989: 25-6. Osmanlı mesihçi hareketlerinin tarihi ve tahlili için, Coşkun 2004, Ocak 1999-2000.

rın sorumluluğunu üstlenebilecekleri beşerî kusurlardan kaynaklanıyordu. Şimdiyse onların kontrolünden tamamen çıkan dünyada yeryüzüne dönmesi beklenen Mehdî tarafından ilâhî nizamın restorasyonu zamanı gelmişti.

Ancak Müslüman bölgelerin gelişmişlik seviyelerine göre modernliğin gelişine verdikleri tepki fundamentalizm ve modernizm olarak değiştiği gibi mesihçiliğin karakteri de değişmiştir. Bu değişkenlik, birincisi, Mehdîciliğin politik-muhalif karakterinden, ikincisi, bölgelerin tedeyyün tarzlarındaki çeşitlilikten kaynaklanıyordu. Mesihçilik, İslâm tarihinin ilk devirlerinden itibaren ortaya çıkan toplumsal eşitsizliklerden hoşnutsuz kitleler için siyasî muhalefetin en önemli kanalını oluşturdu. Beklenen Mehdî, Şî'îlere göre gizli on ikinci İmâm olmasına rağmen, onu saran belirsizlik esrarını arttırıyordu. Böylece konjonktürün uygun olduğu zamanlarda zâhiren onun tanımına uyan herhangi bir kişi Mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkabildiğinden Mehdî imajı hep canlılığını korudu. Şî'îlerin yanında İslâm düşüncesinde hizip teşkil eden hareketlerin tamamı için bir eylem temeli sağlayan bu anlayış, aynı zamanda İslâm'ın en temel kavramlarından biri olan cihadı da kolaylıkla mesihçi hareketlere dönüştürebildi.

Geleneksel olarak sünnî, anadamar İslâm'ın bayraktarı olan Osmanlılar, modern kriz çağında bile Mehdî 'aleyhi's-selâmın misyonunu geleneksel cihat perspektifinden algılamayı sürdürdü. Mesela 1827 yılında II. Mahmud'a sunduğu bir lâyihada Keçecizâde İzzet Molla, şu sözlerle geleneksel aktivizmin önemini vurguluyordu: "Şu kadar ki, Mehdî'nin yaklaştığı bir sırada dünyevî meselelerin tanzim olunamayacağını söyleyenlere şöyle cevap veririz: Eğer Mehdî, yarın ortaya çıkacaksa, biz bugünden adalet ve eşitlik için çalışalım ki, O'nun, adaleti güçlendirme konusundaki gayretimizi görmesi, bize övünme vesilesi olabilsin" (Mardin 1996: 194, Heyd 1993: 38). XIX. asırda Osmanlı'da Atçalı Kel Mehmet, Şeyh Ahmed, Muhammed Nûru'l-'Arabî gibi şahısların öncülüğünde sınırlı mesihçi hareketler gerçekleşmişti.[6] Afgânî gibi Mehdîci-devrimciliğe en yakın Yeni Osmanlıların radikal ismi Ali Suavi, *Muhbir* gazetesinin bir sayısında *Mehdî* isimli bir gazetenin çıkacağını söyler. Ancak gene aktivizme dayalı bir Mehdîcilik anlayışını benimseyen Suavi, değişik makalelerinde pasif, sümüklüböcek gibi Mehdî'nin gelip kendilerini

[6] Coşkun 2004: 448-64. Mehdi inancının Türkiye Cumhuriyeti dönemindeki tezahürleri için Shankland 1997.

kurtarmasını bekleyen Osmanlıları eleştirerek cihada teşvik eder (Çelik 1994: 545, 559).

Diğer taraftan Namık Kemal de (1327: 219-20) aslında Osmanlılar ile Avrupalıların menfaatlerinin örtüştüğünü belirterek Osmanlıları kalkınma hamlesine teşvik ettikten sonra "sâhib-i zuhûr" olarak adlandırdığı Mehdî 'aleyhi's-selâm hakkında şöyle der: "İşte mu'terizimizin istediği gibi bir sâhib-i zuhûr çıkmıyor. Bundan sonra da çıkmazsa ne yapalım, mazlûmiyet ve sefalet içinde mi ölüp gidelim, yoksa sâhib-i zuhûr mâlihulyasıyla mı eğlenelim? Birader, muâvenet-i ümmet olmazsa sâhib-i zuhûrun da elinden bir şey gelmez. Bize lazım olan icrâ-yı adalettir, adalet, bi't-tab' kuvveti istihsâl eder, sâhib-i zuhûr Fârûk-ı 'A'zam gibi olur ki 'adl-i ilâhînin misal-i müşahhası idi. Haccâc gibi, Timur gibi, teyid-i zulüm ve tahrib-i âlem ile ihtişam göstermek için çıkacak ve istihsâl-i kuvveti icrâ-yı adalete tercih edecek sâhib-i zuhûrların Allah bin türlü belasını versin." Görüldüğü gibi Kemal, geleneksel Osmanlı anlayışınca, Fârûk-ı 'A'zam sözüyle kasd ettiği Hz. Ömer gibi Mehdî 'aleyhi's-selâmı müceddit-hükümdar olarak görür.

XIX. asırda Batı ve Doğu Afrika'daki Mehdîci hareketler ise bölgede asırların ürünü köklü tasavvuf geleneğinde temellenen *cihat* ve *tecdit* ruhundan beslendi. Yakın çağların ilk büyük cihadı sayılan, Hausa devletlerine karşı Kuzey Nijerya reform hareketinin lideri Osman don Fodio (1754-1817), başarılı cihadı ile Hausaları yendikten sonra bir meditasyon hayatına çekilmişti. Taraftarlarının yakıştırmalarına karşılık ısrarla Mehdî olmadığını vurgulayan Fodio, Allah tarafından cihadı üstlenmek için seçildiğine inanıyordu (Willis 1967: 403). Bu coğrafyada ortaya çıkan ikinci önemli mesihçilik örneği, Sudan Mehdî hareketi idi. 1881 yılında kendisini beklenen Mehdî ilan eden Muhammed İbni Ahmed'in başlattığı Mehdiyye, gerçekte Mısır ve İngiliz işgaline karşı girişilmiş yeni-sûfî ve selefî eksenli bir dinî Islâhat hareketi olsa da Türk-Çerkez asıllı Mısır yöneticilerine antipatiden kaynaklanan Türk karşıtı yönelişinden dolayı Osmanlı otoritelerinin başını hayli ağrıttı (Lapidus 1991: 854-6).

Tarih boyunca bakış açısına göre hür düşünce veya sapkınlığın kaynağı olarak görülen Ârî coğrafya İran ve Hindistan'daki Mehdîcilik ise, devrimci-senkretik hareketler olarak belirdi. Tarih boyunca Şeyh Bedreddîn İsyanı'nda olduğu gibi doğuşunda kişisel ve yerel dinamiklerin önemli rol oynadığı geleneksel mesihçi hareketlerden farklı olarak bun-

lar, Batılı akültürasyon ve sömürgeciliğe tepkinin, bazen bizzat İngiltere gibi sömürgecilerin manipülasyonunun ürünü senkretik, karmaşık hareketler olarak kendini gösterdi. Geleneksel mesihçi hareketler, genelde gerçekleştikleri ülkedeki siyasî otoriteyi hedef alırken bunlar, belli belirsiz bir "Batılı şeytan"a, adeta modern tarihe karşı yapıldı.

XIX. asrın ilk yarısında İngiliz işgali altındaki Hindistan'daki Şî'îler, Kâbe'ye kadar varacağı düşünülen Avrupa'nın İslâm topraklarındaki yayılması kadar Osmanlı Devleti'ne karşı gerçekleşen Hıristiyan Yunan İsyanı'nı da ahir zamanın, dolayısıyla beklenen Mehdî'nin misyon anının gelişinin alameti olarak görüyorlardı. İran bölgesindeki Mehdîci hareketler ise siyasî otoriteye muhalefet ve isyanın ötesinde bizzat İslâm'ı tehdit eden heretik akımlara dönüştü. Sözgelimi 1844'te İran'da kendisini Mehdî ilan ederek doğrudan Kur'ân'a meydan okuyan bir sözde-kutsal kitapla ortaya çıkan Ali Muhammed Şîrâzî'nin kurduğu Bâbîlik bunlardan biriydi (Amanat 2002: 292-98). Sahte-peygamberlik ve beklenen Mehdî'nin "gerçek Kur'ân'ı getireceği" gibi aşırı iddialara dayanan Bâbîlik, Ticânîlik, Kadıyânîlik gibi akımların arkasında İngiliz emperyalizmini görmek mümkündü. Bütün dinlerin buluştuğu İran coğrafyası ise bu geleneksel Mehdîci önderlerin ötesinde devrimci-seküler bir "Mehdî" çıkaracaktı: Cemâleddîn Afgânî.

Afgânî İstanbul'da

Cemâleddîn Afgânî'nin devrimci mesihçi vizyonunu analize geçmeden önce Osmanlı bağlantısına bakmakta fayda vardır. Çünkü o, zamanında İslâm dünyasının merkezini oluşturan Osmanlı Devleti'ne hükümdarı yönlendirmek için büyük umutlarla gelmiş ve tutkulu hayat macerası da gene İstanbul'da son bulmuştur.

Afgânî, İstanbul'a 1869-71 ve 1892-97 yılları arasında olmak üzere iki kez gelmiştir. Keddie'nin (1972: 8) belirttiği gibi, Muhammed Abduh ve Corci Zeydân'ın eserlerini kaynak alan bütün Afgânî biyografileri, onun önce gittiği önemli Müslüman ülkelerde yönetici ve ileri gelenler tarafından büyük bir itibarla karşılandığı, idarecilerin reform için kendisinden medet umarak önemli görevler verdikleri, fakat daha sonra hep peşindeki İngilizlerin komplosu ve o ülkede kendisini çekemeyenlerin fitnesi sayesinde sürüldüğü şeklinde standart bir kurguya dayanır. Bu kurguyu, hayranlarının onun İstanbul'u ziyaret anlatılarında en so-

mut şekilde görmek mümkündür. Oysa zamanın Maârif Nazırı Saffet Paşa'ya göre (Pakalın 1943: 155, Keddie 1972: 60, 71) "meçhûlü'l-efkâr ve'l-ahvâl" (fikirleri ve durumu meçhul) bir Afganlıdan ibaret Afgânî' nin İstanbul'a ilk gelişinde İslâm dünyası çapında ünlü olduğu[7] temelsiz bir iddia olarak kalır.

Onun İstanbul'a gelişi, Tanzimat sürecinin son merhalesine denk gelmektedir; Tanzimat'ın ünlü iki paşası Âlî ve Fuâd'ın ömürlerini doldurdukları bu merhalede, eğitim ve hukuk alanlarında köklü reformlar başlatılmıştı. Bu bakımdan onun İstanbul'a gelişinde kendisinin İstanbul'u İslâm dünyasındaki reform sürecinde bir cazibe merkezi olarak görmesi kadar, Tanzimat'ın reformcu ve tutucu ekipleri arasındaki rekabetin de tesiri olmuştur. Afgânî, İstanbul'a geldikten sonra aralarında Âlî ve Fuâd Paşaların da bulunduğu bir takım önemli zevat ile temas kurar. 2 Şubat 1870'te Dârülfünûn'un açılışındaki ünlü konuşmayı yaptıktan beş ay sonra Ağustos 1870'te, kısa bir süre için 1864'te kurulan Meclis-i Maârif-i Kebîr üyeliğine atanır.

O sırada Şûrâ-yı Devlet'te tanzim edilen ve padişah tarafından yürürlüğe sokulması öngörülen Maârif Nizamnamesi hükümlerince Osmanlı'da orta öğrenim mezunlarının yüksek tahsili için Dârülfünûn adıyla ilk üniversitenin açılması kararlaştırılmıştı. Üniversite, padişah, sadrazam, Meclis-i 'Âlî'de görevli vekillerle bazı ileri gelenlerin ve okulda ders verecek ve alacak müderris ve talebeden bir grubun katıldığı bir törenle açılmıştı. Tören esnasında Maârif Nazırı Saffet Paşa, Meclis-i Maârif-i Kebîr Reisi Münif Efendi ve onun himâyesi altındaki ilk Dârülfünûn müdürü Hoca Tahsin Efendi tarafından Türkçe, Meclis-i Maârif-i Kebîr üyelerinden Jean Aristocles tarafından Fransızca ve Cemâleddîn Afgânî tarafından Arapça bir nutuk verilmiş ve Murad Molla Tekkesi şeyhi Arif Efendi'nin dualarıyla tören tamamlanmıştı.[8]

---

[7] Mesela İranlı yazar Hamid Enayat (1991: 99), biyografi yazarlarının çoğunun, Afgânî'nin İstanbul'a geldiği sırada bütün İslâm ülkelerinde tanındığını ileri sürdüklerini belirtir. Bilgegil de (1977: 56) "Bu mütefekkirin İslâm âleminde yavaş yaygınlaşan şöhreti, kendisinden önce Türk payitahtına gelmişti. Parlak bir şekilde karşılandı" demektedir. Ancak zamanının keskin müşahidi Ahmed Cevdet Paşa'nın (Bilgegil 1977: 64) hem de İstanbul'a ikinci gelişi arifesinde söz ediş tarzına göre Afgânî, ancak Afgan ulemâsından kabiliyetli bir kişi olarak görülmektedir.

[8] Bilgegil 1977: 58-9. Tafsilat için, Pakalın 1943: 137-56.

Afgânî'nin "medenî milletler" seviyesine çıkmak için eğitimde çağdaşlaşmanın önemini vurguladığı bu Arapça açılış nutku, aslında Nizam-ı Cedit devrinde Seyyid Mustafa'nın yazdıklarının bir tekrarından başka bir şey değildi. Zamanında İslâm dünyasının merkezini temsil eden İstanbul'dan onca Osmanlı âlimi dururken bu açılış konuşmasının, Saffet Paşa'nın deyimiyle "meçhûlü'l-efkâr ve'l-ahvâl" bir Afganlıya tevdi edilmesi anlamlıydı. Bu tercihin arkasında, reformcu ekipten Münif Paşa ve Tahsin Efendi'nin, muhafazakâr ulemâ kanadına karşı uluslararası ve modern imaja sahip bir âlimi çıkarma niyeti yatıyordu. Afgânî'nin açılış nutkunu, daha iyi bildiği Farsça veya Türkçe yerine İslâm'ın dili Arapçada vermesi de bu imajı desteklemek içindi (Berkes 1978: 235, 587-8).

Afgânî, o zaman İslâm dünyasında ünlü bir âlim olduğu için değil, aslında Tahsin ile dünyagörüşleri uyuştuğu için davet edilmişti. Arnavutluk doğumlu Hasan Tahsin (1812-1880), İslâm-Osmanlı fikrî modernleşme tarihinin anahtar figürlerinden biri olmasına rağmen maalesef bugüne kadar müstakil, şümullü bir incelemeye konu edilmemiştir. Bir medreseli ve fakat aynı zamanda Bektâşî olan Tahsin, Batılı bir ulemâ seçkin zümresi oluşturmayı hedefleyen Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşîd Paşa tarafından 1857 yılında Paris'teki Mekteb-i Osmanî'ye hoca ve sefarete de imam olarak gönderildi (Chambers 1968). Aynı zamanda Batılı pozitif bilimleri öğrendiği Paris'te on iki yıl kalan Tahsin Efendi, bu sırada Avrupa'ya gelen Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılarla da dostluk kurmuş ve 1869'da Nice'de ölen hamisi Fuâd Paşa'nın cenazesiyle yurda dönmüştü. Dönüşünde Dârülfünûn'un müdürlüğüne atandıysa da burada yaptığı fizik deneylerine gelen muhafazakâr tepkiler üzerine Babıâli'nin karşısındaki bir medresenin hocalığına kaydırılmıştı.

Muhafazakâr kamuoyunun "Mösyö Tahsin" lakabını taktığı Tahsin Efendi, materyalist felsefelere eğilimli Bektâşîler gibi Avrupa'da bulunduğu sırada kütüphanelerde İslâm felsefe tarihindeki materyalist eserleri araştırmıştı. Bu arada sekülerleşen Batı düşüncesinden Lüdwig Büchner'in 1855'te yayınlanan ve daha sonra Osmanlıca tercümesiyle Genç Türkleri de etkileyen *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin Fransızca tercümesinden etkilenen Tahsin, Osmanlıcada "pozitif bilim" mânâsında kullanılan "fenn"e dayalı pozitivist bir zihniyet geliştirdi. Tanzimat devrinde medreseye alternatif olarak kurulacak üniversiteye Arapçada, mesela Mısır'da olduğu gibi "Dârul-ulûm" ya da "Külliye" yerine "Dârul-fünûn"

adı verilmesi de Tahsin Efendi ile can dostu Münif Paşa'nın benimsediği bu fencilik görüşünün sonucudur.[9] O, eğitim kurumlarının yanında telif ve tercüme eserler vasıtasıyla da modern dünyagörüşünü yaymaya çalıştı. İlk kez psikoloji konusunda Türkçe bir eser yayınlayan ve modern astronomi teorilerini halkın anlayacağı bir dilde açıklayan Tahsin, aynı zamanda Volney'in *Tabiî Hukuk* adlı eserini de tercüme etmişti. Bilimsel araçlarla dolu bir odada yaşayan Tahsin, hayatının sonuna kadar atomun bölünmezliğini esas alarak İslâm'ı natüralistik temeller üzerine oturtmaya çalıştı (Mardin 1996: 250-2).

Tahsin ve Afgânî'nin ikisi de "hür düşünce"ye dayalı Bektâşîlik-Şeyhîlik ve Masonluk mensubuydu. İkisi de bütün hür düşünceli insanlar gibi namaz ve oruç türü dinî vecibeleri "aşmış" insanlardı. "Hür düşünce" veya sekülerizmin dinî çevrelerdeki ifadesi, ikisinin de sıkça suçlandığı gibi dinsizlikti. Ancak Tahsin ve Afgânî için hür düşüncenin mânâsı, dinsizlik değil, yeni bir birlik ekseninin bulunması için dinin yeniden yorumlanmasıydı. Tahsin de Afgânî gibi Kur'ân âyetlerinin bilimsel tefsirini yapmakta ve İttihâd-ı İslâm Cemiyeti kurmayı hedeflemektedir (Ergin 1977: II/547-9, Keddie 1972: 2). Niyazi Berkes'e göre (1978: 235, 586-88) Tahsin Efendi'nin inancı şu idi: "Müslüman milletlerin kalkınmasının biricik yolu, din dogmalarından kafaları temizlemek ve eğitim yoluyla çağdaş fenleri benimseyerek kafalarını aydınlatmaktır. Osmanlı Devleti dışındaki Müslüman milletler de ancak aynı yolu tutmakla kendilerini kurtarabilirlerdi."

Afgânî'nin İstanbul macerası fazla sürmedi. Dârülfünûn'un açılışından bir sene önce Ramazan ayında (Ocak 1869) halka açık dersler başlatan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, Dârülfünûn'un açılışından sonra müfredatını desteklemek üzere izleyen yılın Ramazan ayında da (Aralık 1870) halka açık bir dizi konferans verilmesini kararlaştırmıştı. İstanbul Çemberlitaş'taki Sultan Mahmud Türbesi'nin yanındaki binada Ramazan'ın 15'inden 29'una, Kadir gecesine kadar her gece bir saat verilmek üzere çeşitli doğal, sosyal ve beşerî ilimlere ait konulardan oluşan on dört konferansın başlığı yaklaşık iki ay önce (1 Receb 1287/27 Eylül 1870) *Takvîm-i Vekâyi* tarafından ilan edilerek dinleyecekler yanında konferans verecek gönüllülere de davet yapılmıştı.

Münif ve Tahsin Efendiler, serinin "Terakkîyât-ı İlim ve Sanâyi" başlıklı en önemli 10. konferansını Afgânî'ye tevdi ettiler. O, hazırladığı

[9] Berkes 1978: 235. Bu konuda tafsilat için, Ergin II/1977: 547-9.

Farsça metnin muhtemelen Tahsin Efendi tarafından yapılan Türkçe tercümesini konferansta okumuştur (Berkes 1978: 236).[10] Ancak Afgânî, konuşmasında sarf ettiği "Peygamberlik sanatlardan bir sanattır" sözünün yol açtığı tepki dalgası yüzünden Dârülfünûn'un tatiline yol açmış ve Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi'nin başını çektiği ulemâ tarafından "zındık" ilan edilerek İstanbul'dan kovulmuştur.[11] Onun İstanbul'dan ayrılmasında, himâyeci bir tutumla kendisinin başına bir şey gelmesini istemeyen ve ortalık yatıştıktan sonra tekrar dönmesini uman Âlî Paşa'nın da etkisi olmuştur (Bilgegil 1977: 62).

Afgânî, İstanbul'a ikinci kez, netameli bir kişi olarak gördüğü için gözetim altında tutmak isteyen II. Abdülhamid'in daveti üzerine geldi. 1884 yılında Sudan'daki Mehdî hareketini, hem Avrupa devletleri, hem de Sultan'a karşı bir manevra aracı olarak kullanmaya çalışan Afgânî, Paris'ten II. Abdülhamid'e bir mektup göndererek temas kurmaya çalıştı (Yalçınkaya 1995: 131-6). Bu sırada, sanıldığı gibi önce Sultan'ın Afgânî'yi davet etmek istemesinden ziyade Afgânî'nin kendisini İstanbul'a davet ettirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır (Keddie 1972: 247). II. Abdülhamid, 1891 yılında Osmanlı Irak'ında kaldığı sırada Arapça konuşan halklar arasında karışıklık çıkarmasından ve bir Arap hilâfetinin kurulması için W.S. Blunt'la işbirliği yapmasından kuşkulandığı Afgânî'nin Arabistan'a gitmesini önleyerek İstanbul'a getirmek istemişti.

O zaman bunu başaramayan II. Abdülhamid, 1892 yılında, önce Londra'daki Osmanlı elçisi Rüstem Paşa vasıtasıyla Afgânî'yi davet etmiş, önce bu daveti ihtiyatla karşılayan Afgânî'yi ikna etmek için daha sonra danışmanı Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî vasıtasıyla tehdit ve vaat karışımı mektuplar göndermişti. Bu mektuplar üzerine fikrini değiştiren Afgânî, Ağustos 1892'de ikinci kez İstanbul'a geldi (Keddie 1972: 377-80). Pragmatik zihniyetli bir hükümdar olarak II. Abdülhamid'in notlarında

---

[10] Hâlbuki Keddie'ye göre (1872: 65) standart biyografiler, sanki kamuyu ilgilendiren olağanüstü bir önemli olaymış gibi Afgânî'nin Dârülfünûn'da konferans verdiğinden bahs ederler.

[11] Afgânî, kendisini kıskandığı için böyle davrandığına inandığı Şeyhülislâm'a iğbirarını fırsatını düşürerek ömrü boyunca dile getirmiştir. Mesela 14 Şubat 1879 yılında *Mısır* gazetesinde yazdığı "İstibdad Hükümeti" başlıklı Arapça makalesinde Afgânî (1987: 68), Ahmed Midhat Efendi'nin *Üss-i İnkılâb* adlı eserine atfen, Şeyhülislâm Hasan Fehmi'nin Rusya Sefiri General Ignatiev'e yağ çektiğini belirterek onu vatan hainliğiyle suçlar.

onun hakkında konjonktüre göre değişen az-çok çelişkili değerlendirmeler yaptığı görülmektedir (Türköne 1994b: 869).

O zaman dünyanın en güçlü istihbarat ağlarından birine sahip olan II. Abdülhamid, Afgânî'nin muhtemelen Osmanlı hilafetini yıkmak için İngilizler tarafından kullanılan biri olduğunu öğrendiği için İstanbul'a getirerek etkisizleştirmek, dahası Osmanlı dış politika hedefleri doğrultusunda kullanmak istemişti. O zaman Osmanlı otoritelerinin gözünde, İran ve İngiltere'nin manipülasyonuyla Irak'ta ve Arabistan yarımadasının güneyinde yayılma eğilimi gösteren Şî'îlik, İslâm birliği açısından tehdit oluşturuyordu. Bu konuda Cevdet Paşa ile Sultan arasında geçen konuşmadan, Şî'î kökeninden dolayı Afgânî'ye Irak'taki Şî'îleri İslâm ve Osmanlı tarafına kazanması için görev verilmesinin düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Sultan, bu amaçla Afgânî'yi İstanbul'a davet etmeden önce Cevdet Paşa'ya onun arkaplanını ve geçen sefer İstanbul'dan ayrılmasına yol açan olayın mahiyetini sorar. "Cemal Efendi'nin mufassalan terceme-i hâline vâkıf değilim" (Bilgegil 1977: 65) dese de Paşa, bu arizada Afgânî'nin hayatı hakkında bilahare Batılı araştırmacılar tarafından ortaya çıkarılacak önemli bilgiler verir. Burada onun Afgânî'yi sözlerini tevil ederek kollayan bir tarzda Sultan'a tanıttığı görülür. Ona göre Afgânî, nübüvvet makamına tariz niyetinde olmadığı halde *sanat* teriminin Osmanlı ulemâsı nezdindeki tazammununu kestiremediği, kasdını aşan bir ifade kullandığı için tepki görmüştür.

Meşihat'ın Maârif Nezareti'ne şikayeti üzerine Nazır Saffet Paşa tarafından hakem olarak çağrılan zamanın Adliye Nazırı Cevdet Paşa, Saffet Paşa'nın yanındaki Afgânî'ye *san'at* yerine *sun'* kavramını kullanarak hatasını düzeltebileceği tavsiyesinde bulunmuştu (Bilgegil 1977: 65). Ayrıca Cevdet (1986: IV/196), Afgânî'nin skandal çıkışına karşı literatürde pek fark edilmeyen önemli bir mesaj daha vermişti. 14 Haziran 1880'de Mekteb-i Hukuk'un açılış törenindeki konuşmasında Cevdet, Afgânî'nin tezine karşı ilâhî yasanın aracısı olarak nübüvvetin önemini vurgular: "Efendiler! Tahsil edeceğiniz ilmin kadri pek büyüktür. Bilirsiniz ki hesap ve hendese ve kimya gibi 'ulûm-ı akliyeyi talim için bir peygamber gelmedi. Ama kavânîn-i şer'iyeyi telkin ü tebliğ için ülü'l-azm peygamberler geldi. Bu bâbda başka delil îrâdına hâcet görmem."

Paşa'ya göre Afgânî, aslında kendisinden faydalanılacak bir kişidir. Şî'î-Sünnî yakınlaşmasında ona verilmesi düşünülen rol, Sultan adına

Başkitabet tarafından ismi anılmadan yazılan bir mektuptan da açıkça anlaşılmaktadır. Afgânî, daha sonra İstanbul'da buluştuğu bazı Şî'î arkadaşlarıyla birlikte dünyanın çeşitli yerlerindeki Şî'î ulemâya, onları İslâm birliğine ve Osmanlı halifesine desteğe çağıran 400 civarında mektup yazdı. Bazı kaynaklar Afgânî'nin bu sayede bir taşla iki kuş vurmaya çalıştığını, yazdığı mektuplarla sadece Şî'î ulemâdan Osmanlı hilâfetine destek sağlamaya değil, aynı zamanda İran Şahı'na karşı muhalefeti de yönlendirmeye çalıştığını ve Sultanın bu durumdan pek de hoşnut olmadığını kayd ediyorlar (Karpat 2001: 200-3).

Beklenen Mehdî'den Devrimci Mehdî'ye

Bugün Afgânî'nin Şî'î kimliği kesinleşmişse de ortodoks Şî'îliğin Mehdî anlayışı, onun devrimci mesihçiliğini açıklamaya yetmediği için "hangi Şî'îlik" sorusu gündeme gelmektedir. Afgânî, 1838 yılında Kuzeybatı İran'da Hemedan şehrinin yakınında, çoğunlukla Azerilerin yaşadığı Esedâbâd'da Türkçe konuşan Şî'î bir ailede dünyaya gelmiştir.[12] 1850'lerde Irak'ın Şî'î Necef ve Kerbela kutsal şehirlerinde kısmî medrese eğitimi alan Afgânî, daha önceleri veya o esnada, Şeyh Ahmed Ahsâî'nin (1743-1826) teosofik öğretileri tarafından geliştirilen Bâtınî Şî'î tarikatı Şeyhîlik'in etkisi altına girdi. İmâmiye Şiasının çoğunluğu teşkil eden Usûlî kolunun kâfir saydığı (Moussavi 1996: 129-44, 136), rasyonel felsefe ile İran filozoflarına has mistisizmin bir terkibinden oluşan Şeyhîlik, hâkim İmâmiye doktrininden daha güçlü bir mesihçilik eğilimi taşır. Şî'îliğin felsefî ve mistik esaslarını derinleştiren Şeyhîler, maddî ve manevî alemlerin simetrisine dayalı detaylı bir hiyerarşik alem tasavvuru geliştirmişler; bu doğrultuda Kur'ân'ın mecâzî-bâtınî bir yorumuna gitmişlerdir (Momen 1985: 225-31).

Tarikat, kurucu şeyhin halefi Seyyid Kâzım Raştî (1793-1843) sayesinde mesihçi bir eğilim kazandı (Moussavi 1996: 135-44). Bu eğilim, daha sonra onun derslerine devam eden Ali Muhammed Şîrazî tarafından daha da ileri götürüldü; önce beklenen Mehdî, bir süre sonra da ayrı bir peygamberlik ve Kutsal Kitap iddiasıyla ortaya çıktı. Başlarda ölçülü bir dinî tebliğ izleyen Bâbîler, zamanla karşı gruplara ve siyasî oto-

[12] Keddie 1972: 11. Nitekim kendisinin Ahmed Ağaoğlu'na verdiği bilgi de bu yöndedir (Kedourie 1966: 7, Yalçınkaya 1995: 25, 108). Burada belirtmediği, sadece ailesinin Şî'î olduğudur.

riteye karşı şiddete başvurmaya başladı. Belki onların hedef ve kurumları bir parça muallak kalmış olsa da, kentsel hizip-çarpışması taktiklerine olan vukufları ve (Rusya'da nihilistlerin yaptığı gibi) siyasî suikastlara başvurmaya hazır oluşları, onları devletin kolayca bastırılamayacak yaman düşmanları haline getirdi. 1852 yılında Bâbîler tarafından İran Şahı Nasîreddîn'e karşı bir suikasta ve başkente yakın Nur bölgesinde bir halk ayaklanmasıyla teokratik bir devlet kurmaya yönelik bir isyan gerçekleştirildi. Suikast girişiminden hafif bir yara alarak kurtulan Şah, daha sonra Bâbîlere karşı acımasız bir takibat ve cezaya girişti (Amanat 2002: 297, 308).

Afgânî'nin düşünce dünyası İran İslâm felsefesi ve Şeyhîlikten, eylemciliği ise Bâbîlikten etkilenmişti. 1850'lerde Irak'taki Şî'î kutsal kentlerindeki eğitiminden sonra Afgânî, daima Şeyhîliğin kurucusu Ahsâî'nin bazı risalelerini yanında bulundurmuş, 1890'larda İstanbul'da bile onun fikirlerini savunmaya devam etmiştir. Onun 1860'da istinsah ettiği üç risale, Şeyh Ahsâî ve M. Kerim Han'a ait orijinal Şeyhî kaynaklarıdır. Bağdat'ta bulunduğu sırada istinsah ettiği Ahmed Ahsâî'ye ait risalenin sonunda, "Cemâleddîn el-Hüseyni el-İstanbulî" ifadesi yer alır (Keddie 1972: 19-23, 34). Afgânî'nin İstanbul'u karıştıran, "nübüvvetin bir sanat" olduğu yolundaki tezi başlıca Fârâbî ve ikinci derecede Sühreverdî ile Şeyh Ahsâî'nin öğretilerinden esinlendi. Onun bu heretik tezine karşı İslâm dünyasında bilinen iki reddiye yazılmıştır.[13] Bir grup ulemânın takriz yazarak Ehl-i Sünnet'e saldırıyı kınamasından anlaşılacağı gibi,

[13] Bunlardan daha tanınmış birincisi, Şeyhülislâm Hasan Fehmi aracılığıyla padişah tarafından verilen bir talimatla Fetva Emini ve Ders Vekili Filibeli Ahmed Halil Fevzi tarafından Arapça yazılan, oğlu Mehmed Hayreddin Fevzi tarafından Türkçeye çevrilen (İstanbul: 1298/1880) ve Sadık Albayrak (Filibeli 1976) tarafından günümüz Türkçesiyle yayına hazırlanan *es-Süyûfu'l-Kavâti' 'alâ men Kâle en-Nübüvvetü San'atün mine's-Sanâyi*) (Peygamberlik Sanatlardan Bir Sanattır Diyene Karşı Keskin Kılıçlar) adındaki eserdir. Diğeri de Afgânî üzerine bir eser kaleme alan Abdülkadir Mağribî'nin (1948: 30) kendisinde el-yazması nüshasının bulunduğunu bildirdiği, o sırada İstanbul'da bulunan babası Mustafa b. Ahmed Mağribî tarafından 1287/1870 yılında yazılan *'Aynu's-Savâb fi'r-Redd 'alâ men Kâle İnne'r-Risâlete ve'n-Nübüvvete Sıfatâni Tünâlâni bi'l-İktisâbi* (Risalet ve Nübüvvet Kazanmakla Elde Edilecek İki Sıfattır Diyene Karşı Redde Bizzat Doğru) adındaki eserdir (Ayrıca, Kudsi-Zadeh 1971: 3). Eserin İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Arapça Yazmalar Bölümü 806-409, 504'de kayıtlı nüshasında ise başlık "san'atâni tünâlâni" (elde edilecek iki sanat) olarak geçer.

Halil Fevzi'nin eseri Sünnî Osmanlı ulemâsının tepkisine tercüman olmuştur. Filibeli, saldırgan üslubuna rağmen Afgânî'nin konuşmasından pasajları güvenilir olarak aktardığı eserinde klasik kelâm diyalektiğine dayalı teknik, sağlam bir eleştiri yapmıştır.

Geleneksel olarak filozoflarca Afgânî'nin kullandığı kilit *sanat* kavramıyla kasd edilen, meslek veya disiplindir; "şairlik mesleği veya şiir disiplini" gibi. Hiyerarşik olarak bakıldığında en şerefli iki sanat türü, peygamberlik ve filozofluktur. Zira peygamberler ve filozoflar tarafından üstlenilen, yöneticilik ve yasa-yapıcılığı kapsayan politik rehberlik sanatının konusu evrensel (küllî)dir; bu, beşerî düzeni kuracak teorik ve pratik tüm ilkeleri, Yunanca *sophia* (nazarî hikmet) ile *phronesisi* (amelî hikmet) konu edinir. Afgânî, vehbî ve kesbî olarak ikiye ayırsa da, örfî mânâsına göre sanat, ancak *kesbî*, yani *beşerî* bir vasfı ifade eder; Filibeli'ye göre (1976: 108-114) bu kavramı –Cevdet'in *sun'* kavramıyla yaptığı gibi– tevile imkân yoktur. Afgânî, filozoflardan farklı olarak peygamberlerin getirdikleri öğretilerin vehbî ve eylemlerinin hatasız olduklarını söylemesine rağmen getirdikleri yasanın geçerliği hakkında yaptığı mukayeseden farklı bir sonuç çıkar. Ona göre peygamberle filozof arasındaki farklardan birincisi, en temel, ahlakî *hüsn ü kubh* değerlerinin bilgisinin, peygamberler tarafından *ilham* ve *vahiy*, filozoflar tarafından ise *istidlal* ve *burhan* yoluyla elde edilmesidir. İkincisi, peygamberde hata olmazken filozofta olabilir.

Onun bu mukayesesinden peygamberlerin filozoflara öncelik ve onlardan üstünlüğü sonucu çıkarken, "ulaştıkları bilgilerin geçerliği" konusunda yaptığı üçüncü mukayesede durum değişir. Peygamberlerle filozoflar arasındaki üçüncü fark, Afgânî'ye göre, filozofların öğretilerinin *küllî* (tümel), peygamberlerinkinin ise *cüz'î* (tikel) olmasıdır; filozofların hükümleri evrensel olduğu halde peygamberlerin hükümleri zaman ve mekâna göre değişir. Filozoflar, evrensel uğruna orta yoldan sapmadığı için sapmanın çaresini de bilmez, bu filozofun kusurudur. Çünkü konjonktürel problemlerin çözümünü, peygamber tarafından getirilen muvakkat şeriat/yasa üstlenir. Hâlbuki filozofun doktrini, adeta koruyucu tıp gibi toplumun asıl sağlığını korumayı başardığından hastalıkların ortaya çıkmasını önler.

Burada Afgânî açık bir demagojiyle filozoflara, "kusur" diye peygamberlerde olmayan "öğretilerinin evrenselliği" gibi bir meziyet atf eder. Ona göre her asrın bir yasa ve peygambere ihtiyacı yoktur; tek bir din ve

sistem birçok devir ve topluluğa yeter; ancak dünyanın nizamı ve insan türünün bekâsı için her asra "işlerin teferruatında her zaman velayeti tasarruf edecek bir müdebbir âlim" gerekir (Filibeli 1976: 108-11).

Bu, aslında Sühreverdî'nin *kutb* kavramına dayanan Şeyhîlerin, masum imamın yokluğunda her asrın mükemmel bir rehbere ihtiyacı olduğu tezinin bir ifadesinden başka bir şey değildir.[14] İmâmiye, beklenen on ikinci imamın yokluğunda (*gaybet-i kübrâ*) Şî'îlerin yaşadıkları asırda onu temsil eden yanılabilir müçtehitlerden birine uyması gerektiğini savunur. Hâlbuki Şeyhîler, Yahudi monarşik nübüvvet anlayışına benzer şekilde her çağın kendine has yanılmaz, mükemmel bir imamı bulunduğunu öne sürerler. Seyyid Kâzım Raştî'ye göre ilâhî hakikat önce peygamberler, sonra imamlar, sonra da filozoflar (hakikî bilgi sahipleri) tarafından tebliğ edilir. Raştî ile Comte'dan mülhem olduğu görülen bir tür pozitivistik, ilerlemeci vahiy görüşünü savunan Afgânî'ye göre de Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın getirdiği vahyin işlevi, Arapları, İslâm-öncesi barbarlıklarından felsefenin evrensel hakikatlerini algılayabilecekleri bir seviyeye çıkarmak, diğer bir tabirle felsefî hakikati kavramaya hazırlamaktı (Moussavi 1996: 138, Keddie 1972: 163).

Yani ona göre vahyin değeri, felsefeye basamak olmasında yatıyordu. Filibeli'ye göre (1976: 108-11) Afgânî'nin görüşü, Hindistan'daki Brahmanların deizmine uyar. Brahmanlar misalinde olduğu gibi deizm, çağımızda daha ziyade nübüvvetin inkârı diye bilinir. Hâlbuki *teizm*'in zıddı olarak *deizm*, aslında rubûbiyetin, rubûbiyetin kanalı olması dolayısıyla nübüvvetin inkârı demektir. İslâm'da deizmin karşılığı, bazen *ateizm* olarak da tercüme edilen *ilhad*'dır. Güneşin altında yeni bir şey yoktu; Afgânî'nin görüşlerini İslâm tarihinde daha önce Muhammed İbni Zekeriya Râzî gibi deistler de savunmuştu (Bedevî 1993: 161-185, 236). Dolayısıyla Afgânî'nin nübüvvet görüşü, en iyi Râzî'nin bu konudaki görüşüyle karşılaştırılarak anlaşılabilirdi (Bedevî 1993: 230-60).

Afgânî gibi deistler, felsefeye tâbi' kılarak *delâlet* bakımından olduğu gibi mucizelere meydan okuyarak *sübut* bakımından da nübüvvet makamının itibarını sarsmaya yönelmişlerdir. Şeyhîler, Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî mânâsını bırakarak bâtınî teviline kayarken Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın nübüvvetini ispat eden miraç ve ayın yarılması

[14] Moussavi 1996: 111. Afgânî'nin bu konuşması ile Şeyhî doktrini arasındaki benzerliğin daha teknik bir incelemesi, Homa Pakdaman tarafından yapılmıştır (Aktaran, Keddie 1972: 39). Ben, Pakdaman'ın eserini göremedim.

gibi mucizeleri de tevil yoluyla inkâra gitmişlerdir.[15] Nitekim bu mucizelerin tevil yoluyla inkârı, daha sonra Afgânî'den mülhem Mısır modernistlerinin Kur'ân tefsirlerinde ve çağımızda sıkılmadan "Hz. Peygamber'in en büyük/tek mucizesi Kur'ân'dır" (!) diyen Türkiye'deki ilahiyatçılarda da görülecektir.

Yakından bakıldığında Afgânî'nin bu tezinin aynen Fârâbî'den alındığı görülecekti. Görebildiğimiz kadarıyla benzerlikleri göstermeksizin sadece İbrahim Madkour bu kaynağa dikkat çekmiştir (Sharif 1983: I/466). Aslında sanıldığının aksine Afgânî'nin fikriyatı, İbni Sînâ'dan çok Fârâbî'den etkilenmişti ki bunun incelenmesi ayrı çalışmaları gerektirir.[16] Fârâbî, nübüvveti ilâhî olmaktan çok tabiî, diğer bir tabirle vehbî olmaktan çok kesbî bir makam, beşerî muhayyileye dayalı bir *sanat* olarak görür. Bu görüş, şiir ile peygamberliği benzer olgular olarak alan Eflatun'dan mülhemdir (Walzer 1957: 145-6, Mahdi 2001: 88, 102-24, 153, 158, 163, 167); ikisi de muhayyile ve karizma sayesinde insanları etkileme sanatı olarak belirir. Bu noktada Kur'ân-ı Kerim'de Rasûl-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın bir şair değil, peygamber olduğunun vurgulanması hatırlanabilir.

Fârâbî'ye göre "karizmatik liderlik sanatı" olarak peygamberlik, beşerî fakülteler hiyerarşisinin zirvesini temsil eden "kudsî kuvvet" sayesinde kazanılır. Peygamber, nazarî hikmeti (*sophia*) bilmediği halde sezgi gücüyle amelî hikmette (*phronesis*) ustalık kazanandır. O, sezgi gücüyle kazandığı amelî hikmet sayesinde *teşrî*de bulunur ve makûlat (*the intelligibles*) kategorisine giren, cennet, cehennem gibi dinî, metafiziksel hakikatleri halka sembolik bir dille anlatır. Peygamberlerin muhayyilesinin ürünü semboller, ülkeden ülkeye değiştiği halde felsefenin hakikati değişmez, dolayısıyla felsefe, nübüvvetten üstündür (Mahdi 2001: 119, 143, Walzer 1957: 147). Dahası nazarî ve amelî hikmetin birleştiği küllî bilgiyi temsil eden felsefede ustalık kazanan bir filozof, sadece amelî hikmete vâkıf bir peygambere üstün çıkar (Mahdi 2001: 167, Najjar 1961: 67).

---

[15] Clément Huart, "Şeyhîler," *İslâm Ansiklopedisi* XI/480, İstanbul: MEB, 1970.

[16] Bunu en iyi yapabilecek kişilerden biri olan günümüzün önde gelen İslâm felsefecisi Mahdi (1957), öncü incelemesinde Afgânî'nin fikirleri üzerindeki İbni Haldun etkisine dikkat çektiği halde Fârâbî hakkındaki yetkin incelemesinde (2001) bunu yapmamıştır. Bu arada Kenny (1966), Afgânî'nin siyasî rejimler tasnifinin kaynağının Fârâbî olduğuna dikkat çekmiştir.

Fârâbî (1986: 120), *İlimlerin Sayımı*'nda filozoflar ile peygamberlere has bu iki rehberlik türünü, beden siyaseti anlayışınca iki tedavi yolunu temsil eden iki tür hekime uygular. Bir tür doktor (yani filozoflar), evrensel kanunları öğrenme, diğer bir tür doktor (yani peygamberler) ise, hastalıkları iyileştirme, tecrübe yoluyla tedavi kabiliyeti kazanırlar (Mahdi 2001: 104). Bu görüşlerle Afgânî'ninkiler arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Najjar'ın da (1961: 62) dikkat çektiği gibi Fârâbî'nin bu seküler riyaset, peygamber-kral teorisi, aslında politik Şî'îliğin meşrûlaştırılmasına yönelikti.

Afgânî'nin duygu ve düşünce dünyası, ancak Şeyhîliğin kökenlerine inerek aydınlatılabilirdi. Kedourie'nin (1966: 21) dediği gibi Afgânî, masonlukta eski bir İslâmî fırkanın modern bir izdüşümünü görmüştü. O, 1875'te Mısır'da bir mason locasına başvururken, kendini "felsefi ilimler muallimi" olarak tasvir ederek Masonlara "İhvânü's-Safâ ve Hıllânü'l-Vefâ" (saflık kardeşleri ve vefâ dostları) olarak hitap etmişti. Afgânî, bununla İsmâilî ansiklopedistlerinin ünlü risalesine îmâ yapmıştı.

Resâilü İhvâni's-Safâ, siyasî astroloji sayesinde çevrimsel bir tarih mefhumu geliştirmişti. Yıldızların çevrimi, dünya tarihindeki ana değişiklikleri belirliyordu. Bir hadise göre Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, dünyanın ömrünün yedi bin yıldan ibaret olduğunu ve kendisinin son binyılda gönderildiğini bildirmişti. Her binyıl, her biri 120 yıllık dört yükseliş ve çöküş devrinden oluşan iki tam çevrime bölünmüştü. Her 120 yıllık çeyrek zaman çevrimi, arkasından altı imamın geleceği bir Kâim tarafından başlatılacaktı. Onların Aramî Hıristiyanlık'tan gelme Kâim adıyla andıkları Mehdî 'aleyhi's-selâm, on ikinci değil, altıncı imam Cafer Sâdık'ın oğlu yedinci imam Muhammed İbni İsmail'di. İsmailîler gibi kozmik sembolizm ile ilgilenen Şeyh Ahmed Ahsâî de Cafer Sâdık'ın rivâyetine dayanarak Kâim'in zuhurunu bekliyordu.[17] Şeyhinin çeşitli risalelerini istinsah eden Afgânî, bu konuda da onun yolundan giderek İstanbul'un Fatih semtinde kaldığı Darphâne-i Âmire'de müfettiş İsmail Vehbi Bey'in evinde *Cefr* kitabını okuyordu.[18]

---

[17] Daftary 1995: 105, Moussavi 1996: 134, Amanat 2002: 286, 291.

[18] Keddie 1972: 36, 62; Bilgegil 1977: 63. Şî'îler tarafından Hz. Ali'ye atfedilen *Cefr* isimli bir kitap, iddiaya göre, Kur'ân'ın bâtınî bir tefsiri sayesinde gelecekten haber vermektedir. Çeşitli kaynaklar, *Cefr* kelimesinin de gösterdiği gibi bu kitabın Cafer Sâdık tarafından yazıldığını belirtmektedirler. Bundan türetilen ve Fransızcaya da *şifre* olarak geçen ilm-i cifr ise, Arapçadaki harflerin sayısal değerlerine dayanarak gelecek olayların tarihlerini tahmin usulünü ifade et-

Anayasalcılık akımı, bütün Ortadoğu ülkeleri gibi Afgânî'nin faaliyette bulunduğu Mısır'ı da etkilemiş ve o da devrin mutlak yönetimlere karşı başlıca siyasî muhalefet yolunu oluşturan bu hareket içinde görünmüştür. 14 Şubat 1879'da *Mısır* gazetesinde yazdığı "İstibdat Hükümeti" başlıklı makalesinde Afgânî (1987: 62-3, Kenny 1966), çeşitli sebeplerle Şarklıların cumhuriyet hükümetini değerlendiremediğini belirtir. Ona göre aynı sebepler, "hükümet-i mukayyede" olarak adlandırdığı anayasal hükümetin, "hükümet-i mutlaka" dediği mutlak yönetime karşı üstünlüğünü göstermeyi önler. Ancak Afgânî ve daha sonra Abduh, sansür korkusundan veya gerçekten öyle inandıklarından dolayı siyasî işlevin rejimden daha önemli olduğu inancıyla aydın despotizmini savunmuşlardı. Hem aydın despotik, hem de anayasal hükümetin mevcut Batıcı hükümetlerden çok daha iyi olduğunu düşündüğü için Afgânî'nin öğrencileri arasında her iki yolu da savunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca o, Şerif Paşa gibi anayasalcı siyasî simalarla da işbirliğine girdi.

Bu, Afgânî'nin ilkesel bir anayasalcı olmadığını belirtir, onun somut bir anayasa programına sahip olduğu bugüne kadar kanıtlanmış değildir.[19] Onun anayasalcılığı, yabancı müdahalesinin önünü kesmek gibi bazı konjonktürel, siyasî kaygılardan kaynaklanan stratejik bir tavırdı. Onun ideal hükümeti, İslâm teorisyenlerince geliştirildiği şekliyle temel bir hukukun egemenliğini tanıyan âdil hükümdardı. Otokratik ve radikal bir mizaca sahip olan Afgânî'nin bütün ömrü, aslında Şarklıların uyanışı yolunda, Fârâbî'nin tek, ideal bilge-kral yerine önerdiği bilge ile kralın ortaklığının örneğini verecek, kendisiyle işbirliği yapacak bir Müslüman hükümdar arayışıyla geçmişti. Mısır'daki makalelerinin sunuşlarında olduğu gibi ısrarla kendine "filozof" lakabını yakıştıran Afgânî, Aristo-İskender ilişkisinde olduğu gibi kendini hükümdarlara "akıl hocası" işlevi görecek Aristo makamında görüyordu. Onun başlarda Hıdiv İsmail ve Sultan Abdülhamid'e yaklaşması da muhtemelen kafasındaki bu tür bir işbirliği içindi. Ancak o, zamanla bu işbirliği imkânından ümidini kesmişti. Onu İstanbul'daki son günlerinde tanıyan Seyyid Hüseyin Han Adalet isimli İranlı bir arkadaşının tanıklığına göre Afgânî, İslâm'ın başına gelenleri temelde despotik hükümdarlarla ulemânın şerrine atf ediyordu (Kudsi-Zadeh 1971: 11).

---

mektedir (Duncan B. MacDonald, "Cefr," *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1963), s. III/43-5).

[19] Hourani 1993: 116-7, Kudsi-Zadeh 1972: 32, Keddie 1972: 107-127.

Bu durumda Afgânî, "anayasalcı hareket"in zıddı "devrimci siyaset"in (Shils 1966: 356) izleyicisi oldu. Muhtemelen Müslüman hükümdarlardan bu ümitsizliği, onu Mehdî rolünü üstlenmeye sevk etmişti. Onun, Aralık 1883 yılında Sudan'daki Mehdî hareketinin, üzerlerine gönderilen bir İngiliz birliğine karşı zaferinden sonra Paris'teki sosyalist bir gazeteye yazdığı bir dizi makale, bu kavramsal değişimin ipuçlarını vermektedir ki Sultan II. Abdülhamid'e gönderdiği bir mektupta da bu görüşleri dile getirmiştir.[20] Hayatı boyunca kullandığı "avam ve havas", daha doğrusu "kamusal ve özel"e yönelik çifte söylemi (Kedourie 1966: 55) uyarınca Afgânî, Osmanlı Sultanına yönelik mektubunda Sünnîliğe uygun ölçülü bir ifade kullanırken Fransızca makalelerinde esas radikal vizyonunu dile getirmiştir.

Afgânî, Mehdî 'aleyhi's-selâmın gelişini, 1879'da bir Osmanlı vezirine veya Sultanına hitaben yazdığı ve İslâm birliği yolunda kitleleri nasıl seferber edeceğini açıkladığı bir mektupta sık sık müjdeler (Keddie 1972: 131-7). O, Kedourie'nin (1966: 50-1, 74-86) kitabının sonunda orijinal metnini verdiği, Paris'te çıkan sosyalist eğilimli *L'Intransigeant* gazetesinin 8, 11 ve 17 Aralık 1883 tarihli üç sayısında yayınladığı *Mehdi* başlıklı makalesinde, uğruna hayatlarını ve her şeylerini feda etmeye hazır oldukları Mehdî'yi her Müslüman'ın beklediğini, herkesin onun geleceğine kesin inanması gerektiğini belirtir. Ona göre Mehdî'nin gelişi hakkındaki inanç, hicretin birinci asrından beri Müslümanlar arasında mevcut ve yaygın olmakla birlikte günümüzde iyice pekişmiştir. Özellikle İngiliz zulmü altında inleyen Hintli Müslümanlar onun gelmesini büyük bir özlemle beklerken, İngiltere tüm seslerin en müthişi olan Mehdî'nin sesini boğmayı boş yere umar (Yalçınkaya 1995: 132).

O, 1879 yılında bir Osmanlı vezirine veya Sultanına hitaben yazdığı mektupta, Hıristiyanlık ve İslâm'a ait, hem Mesih, hem de Mehdî imajlarını ve bu arada İslâm kahramanı Ebû Müslim Horasanî ile İslâm düşmanı Keşiş Hermit figürlerini birlikte kullanır. O, bu suretle Müslümanları isyana sevk edeceğini umduğu Rusya ile İngiltere arasında bir savaşı kışkırtır aslında. 1883 tarihli Fransızca makalelerinde ise Mehdî'yi daha çok "sâhibü's-seyf (kılıç sahibi)" olarak tanımlayarak askerî başarısına vurgu yapar. Hâlbuki geleneksel anlayışa göre kılıç taşımak, Mehdî'nin alametlerinden sadece bir tanesiydi. Bir Mehdî'nin sloganı, ona göre "ya

[20] Başbakanlık Arşivi, YEE, 1/553-170/34/93. Mektubun Türkçe transkripsiyonu için, Derin 1990: 373-6, Yalçınkaya 1995: 131-6.

ölmek, ya da hedefe ulaşmak"tan başka bir şey olamazdı (Kedourie 1966: 49, 52; 1992: 273). Afgânî'nin peşinde olduğu siyasî hedefler meşrû olsa bile Mehdî ve Mesih ile ilgili inançları bu kadar istismar etmesi, İslâm tarihinde pek görülmedik bir şeydi (Keddie 1972: 131-7).

Sünnî doktrinde Mehdî, ancak ahir zamanda yeryüzünde halifenin misyonunun bittiği fetret devrinde sahneye çıkacaktı. Hâlbuki Afgânî, Mehdî'nin halifeye önceliğini vurgulayarak geleneği altüst etti. Onun Mehdîsi, aynı zamanda Şî'î eskatolojideki insanüstü bir varlık olmaktan çok, yabancı zâlim güçlere karşı zafer yolunda Müslüman kitleleri peşinden sürükleyebilecek, mutlak muktedir, karizmatik bir liderdi. Güvenilirliği sadece Ali'nin soyundan gelmesine değil, kitlelere politik eylem ilhamı verme kabiliyetine bağlıydı, bu konudaki başarısı, onun Mehdî olduğunu kanıtlayacaktı (Kedourie 1966: 49-53). Nitekim daha gelenekselci bir üslup kullandığı sultana mektubunda bile Afgânî, Şî'îler tarafından beklenen Mehdî on ikinci imamı tavsif ettikten sonra gene de resmî inançlar ne olursa olsun, her Müslüman'ın bir Mehdî beklediğini belirterek "Hulâsa-i kelâm, Müslümanlar nezdinde Mehdî'nin nüfuzu, yalnız istihsâl edebileceği muvaffakiyet-i ahîreye menûttur. Seleflerinin dahî hali böyle idi" der (Yalçınkaya 1995: 156).

Böylece o, geleneksel tanımları hiçe sayarak Mehdî'ye politik, seküler bir tanım kazandırıyordu. Onun 1890 yılında İran'da Nasîreddîn Şah'a karşı gerçekleştirilen tütün protestosunda oynadığı rol de böyle bir vizyondan ilham alıyordu. Afgânî'nin Şah'a karşı mücadelesi, 1896'daki suikastla sonuçlandı. Onun İstanbul'daki sohbetlerinden aldığı ilhamla İran'a dönerek suikastı gerçekleştiren müridi Mirza Ağa Han veya Rıza Kirmânî, rivâyete göre Nasîreddîn Şah'a ilk kurşunu gönderirken "berâ-yı hâtır-ı çeşmet Cemal" (senin gözün uğruna Cemal) diye bağırmıştı.[21] Mirza, İranlı kökenli bir Seyyid, yani Hz. Ali'nin torunu olduğunu iddia eden Afgânî'yi bizzat Mehdî olarak görüyordu (Keddie 1972: 405-415).

Diğer taraftan Afgânî-Abduh-Rıza arasındaki genel zincirleme etkiye karşılık Reşîd Rıza, Mehdî konusunda Sünnî anlayışa uygun bir tavır sergiler. Toplumsal maslahat kaygısıyla İbni Haldun'un Mehdî konusundaki hadislerin zaafına dair görüşünü destekleyen Rıza, Müslüman-

[21] Browne 1910: 225, Süleyman Nazif 1343: 11, 61, Tansel 1973: 51, Bilgegil 1977: 59.

ları siyasî ve askerî hazırlıktan alıkoyan Mehdî beklentisinin, Afgânî'nin de sempatizanı olduğu bilinen Bâbî'lerin bir bid'atı olduğunu belirtir.[22]

Dinden İdeolojiye

Cemâleddîn Afgânî'nin modern İslâm dünyasındaki önemi, "İslâm'ın ideolojileştirilmesi" sürecinde başı çekmesinden ileri gelmektedir. Bu yüzden bu sürecin daha derin bir sosyal bilimsel tahlilini yapmak elzemdir. Bu analizde kullanılacak temel kavramlar, "akültürasyon, referans grubu, nisbî mahrumiyet, kimlik krizi, meşrûiyet krizi, din, fırka bilinci, evrensel duruşnoktası, felsefe, ideoloji ve ütopya, kolektif eylem, mesihçilik ve devrimcilik" olacaktır. Onun misyonunu layıkıyla değerlendirmek için Batı'da Karl Marx ile zirveye çıkan "dinin ideolojileşmesi" sürecine yakından bakmak gerekmektedir.

Aslında kavram olarak eski olsa da *referans grubu*, modern topluma has gerilimlerin tesiriyle doğan yeni bir terimdir. Fertler, doğrudan bağlı oldukları "aidiyet grupları" dışında sembolik-kültürel iletişim sayesinde "referans grupları" adı verilen bazı üst gruplarla da her zaman özdeşlik kurar (Urry 1973: 17-8). Bu gruplar, bir yandan fertlerin davranışlarına yön veren normlar sağlayan, öte yandan başkalarına kıyasla kendi sosyal konum ve kaderlerini değerlendirmelerine imkân veren *normatif* ve *mukayeseli* işlevler görürler. Diğer bir tabirle normatif açıdan referans grupları, fiilen ulaşılamaz olsalar da fertlerin bakış açılarını benimsedikleri, davranışlarında kendilerine örnek aldıkları gruplardır. Aktörler, kendi sübjektif statülerini yükselttiğinden dolayı çoğu kez yüksek statü gruplarını referans için alırlar. Bu bakımdan referans grupları, nisbeten istikrarlı geleneksel topluluklarda sosyal ile ideolojik tabakalaşma arasındaki asimetriyi gidererek meşrûiyet açığını az-çok kapatmaya yararlar. Mesela tarihçiler, Osmanlı'da tabakalaşma bilincinin resmî görevlilerin alt-tabakalarının bilinci biçiminde ideolojik olarak kalıplaştığına işaret etmişlerdir. XVII. asırda toplumsal mücadelelerde rol alan kişilerin kendi konumlarını belirlemek için "Yeniçerilik şuuru", "kulluk şuuru" gibi deyimleri kullanmaları bu yüzdendir (Mardin 1992: 97).

Referans gruplarının işlevi, akültürasyon durumlarında daha karmaşık hale gelir. *Kültür*, "bir topluma has duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzı"

---

[22] M. Reşîd Rıza, "Babu'l İntiqâd 'ale'l Menâr," *el-Menâr* 28/6 (28 Ağustos 1927): 474.

olarak tanımlanabilir. *Akültürasyon* ise maddeten daha güçlü bir kültürle karşılaşma durumunda maddî olarak daha zayıf kültürde meydana gelen olumsuz değişmeleri anlatır. Bu durumda geleneksel kültür açısından hayatın mânâsını kayb etmesi, topluluk üyelerinde *mahrumiyet* hissine yol açar. Barber'in (1965) ilk kez 1941'de öne sürdüğü mahrumiyetin daha sonra 1949'da Amerikan askerleri hakkındaki araştırmalarda "nisbî mahrumiyet (*relative deprivation*)" olarak kavramsallaştırılması, W. G. Runciman'ın 1966'daki incelemesiyle daha da geliştirilmiştir. Sosyologlar, daha ileri ayırımlarla "mutlak ve nisbî mahrumiyet", ikincisi için de "genel ve kısmî nisbî mahrumiyet" kavramlarını geliştirmişlerdir.[23]

"Mutlak mahrumiyet", maddî-nesnel ölçütlere göre toplumun sefalete duçar en alt kesimlerinin hayatlarını sürdürmeye yarayacak temel maddî gereklerinden yoksunluğunu, "nisbî mahrumiyet" ise daha ziyade fertlerin *itibar* gibi manevî ölçütlere göre sosyal konumlarını referans gruplarıyla mukayese sonucu hissettikleri eksikliği ifade eder. Nisbî mahrumiyet, meşrûiyet krizinden, "meşrû beklentilerle fiilî durum ve muhtemel gelecek arasındaki olumsuz ihtilâf"tan (Aberle 1965, Gurr 1970) kaynaklanır; bu durumda insanlar, kendilerini hak ettikleri yerden uzak, tarihsel-toplumsal akışın dışına düşmüş hissederler. Böylece Lanternari'nin (1963) kullandığı gibi retoriksel "zulüm, mazlûmiyet" gibi kavramlar yerine Aberle'nin (1965) kullandığı gibi *nisbî mahrumiyet*, mesihçilik gibi kitlesel başkaldırı eylemlerinin sosyal-psikolojik analizini daha da kolaylaştıran işlemsel bir kavram olarak belirir.

Shibutani'nin (1972: 138) ifade ettiği gibi, sadece fiilî değil, geçmiş ve gelecekte yaşayan hayalî insanlar da referans grubu işlevi görebilir. Dahası referans grupları bir taraftan nisbî mahrumiyet hissini doğuran *mukayeseli*, diğer taraftan teselli edici *normatif* işlevler görebilirler. XIX. asırda Batı medeniyetiyle karşılaşmanın yarattığı kültürel şok sonucu Müslümanlar da genellikle "şanlı mazi"lerine bakarak kâh teselli bulmuşlar, kâh esef duymuşlardır. Afgânî'nin yazılarında günümüz insanlarına nisbetle atıf yaptığı "şehitler, adiller, filozoflar, kahramanlar" da ikili işlevli referans gruplarına örnektir.

Onun yaptığı gibi bugün nisbî mahrumiyet hissedenler, "altın bir çağ" da yaşayan çoktan ölmüş insanların bakış açılarından yaşadıkları dünyayı eleştirebilirler. Böylece hayalî referans grupları, mukayese yoluyla

[23] Robertson 1970: 136. Glock (1964) ise mahrumiyetin "ekonomik, sosyal, organizmik, ahlakî ve ruhî" olarak türlerini ayırt eder.

meşrûiyet krizini teşhis işlevi gördükleri gibi yeni bir meşrûlaştırma için insanlara rehberlik edecek normlar da sunarlar. Karl Löwith'e göre (Turner 1999: 59) Hıristiyan eskatolojisinin sekülerleşmiş bir versiyonunu temsil eden Marx'ın tarihî materyalizminde de benzer bir perspektif söz konusudur.[24] Komünizme nihaî geçiş, aslında başlangıçtaki cennet hayatını simgeleyen ilkel çağdaki komünal masumiyete geri dönüş mânâsına gelir.

Akültürasyon durumunda geleneksel kültür açısından hayatın mânâsını kayb etmesinin yol açtığı *mahrumiyet* hissinin büyüklüğü, onun alışılagelmiş yollardan telafisini önler. Sosyo-kültürel dinamiklerini açıklamak için ilk kez Barber ([1941]1965) tarafından yapılan tespite göre mesihçi hareketler, daha baskın yabancı bir kültürle temastan kaynaklanan mahrumiyete karşı geliştirilen doğal yerli tepkiyi ifade eder; bu hareketler, tâbi'lerine eskiden hayatlarına mânâ katan kültürel unsurların tekrar kazanılacağını vaat eder. "Kısmî nisbî mahrumiyet" içindekiler, mesihçi hareketler açısından fırka bağlılığı ve siyasî radikalizme en müsait kesimleri oluşturur (Robertson 1970: 137). Oryantalistik perspektife göre köklü itaat ve tevekkül kültürü sayesinde asırlar boyu çok zor hayat şartlarında yaşamaya alıştığı, acılara tahammül ettiği için Osmanlı'nın da dâhil olduğu Doğu halkının isyana kalkışması pek beklenmez. Dolayısıyla ancak akültürasyon durumlarında öne çıkan referans gruplarına kıyasla hissedilen nisbî mahrumiyetin doğurduğu kimlik krizi, umumî bir hoşnutsuzluğa dönüşerek kolektif bilinçaltındaki mesihçilik hislerini ateşler.

Yeni bir dünya kurmaya yönelik bu sürecin merhalelerini daha ayrıntılı olarak şöyle gösterebiliriz:

komünal marjinallik →nisbî mahrumiyet hissi →fırka bilinci →muhalefet →alternatif kimlik arayışı →felsefenin işlevinin revizyonu →din eleştirisi →politik ideoloji →propaganda →yeni kimlik oluşumu →kolektif eylem →devrim →yeni dünya

Yukarıda daha çok, genel, sosyolojik açıdan baktığımız "kimlik ve nisbî mahrumiyet" terimlerinin mânâları, hususî, dinî-tarihî bakımdan bakınca daha da netleşir. Belli bir toplulukta hâkim grupların gayesi, din-içi, doğru, tikel (*Catholic*) kimlikten, dinler-arası, doğru, tümel (*cat-*

[24] Marksistler tarafından şiddetle reddedilse de özellikle genç Lukács'ın bir dizi devrim öngören tarih görüşündeki Hıristiyanî eskatolojik boyutu inkâr etmek mümkün değildir (Turner 1999: 59).

holic) kimliğe geçmektir. Ortaçağlardan itibaren Katolik Hıristiyan Avrupa, içeride önce Ortodoks Yunanlıları, sonra Protestanlar ile Yahudileri, dışarıda Müslüman Sarakenler ile Türkleri, İslâm dünyasında ise Sünnîler, Şî'îleri ötekileştirerek hâkim benlerini kurmuşlardır. Bu durumda ötekileştirilen mahkûm grupların aydınları, "fırka bilinci (*sectarian consciousness*)" sağlayan "sivil din" sayesinde din-içi bir tikel politik kimliğe ulaşırlar. Dinî-politik kozmopolitanizm çağında Protestanlar veya Şî'îler gibi mahkûm gruplarda evrensel politik kimliğin yokluğu ise, Mevlevî edebiyatında görüldüğü gibi mistik (felsefî-edebî) bir hümanizm ve üniversalizm yoluyla telafi edilmeye yönelir.

Ancak hâricî bir akültürasyonun yol açtığı meşrûiyet krizinin doruğa çıktığı durumlarda hâkim dinle birlikte din-içi hem ortodoks, hem heterodoks kimlikler çözülmeye başlar. Meşrûiyet krizinin doruğa çıktığı XIX. asırda olduğu gibi bu durumda hâkim grupların aydınları, yeni bir evrensel öğretiye dayalı yeni bir kimlik keşf edemez; zira eski evrenselcilikten doğrudan yeni evrenselciliğe geçmek imkânsızdır; bu, hâkim aydının kendi kendisini inkâr mânâsına gelir. Ancak eski tikelcilikten yeni evrenselciliğe geçmek mümkün olduğu için hâkim grupların aydınları, evrensel kimliklerini yeni bir kılık altında sürdürmek için gönülsüz de olsa varlığını tanıyarak mahkûm grupların aydınlarına inisiyatifi bırakır.

Bunun için Batı, özellikle Fransa misalinde hâkim Katolik, Cizvitlerden Protestanlara, onlardan Yahudilere, yani en yakından en uzak ötekisine doğru bu inisiyatifi bırakmıştır. İslâm dünyasında ise sünnî ulemâ ve aydınlardan bazıları, Sünnî kisveli bir Şî'î aydın olarak Sünnîliğin "yakın ötekisi"ni temsil ettiği için Afgânî'yi benimsemişlerdir. Mahkûm grupların aydınları ise, *sınıf* ve *medeniyet* gibi dine alternatif parametrelere dayalı ideolojilerle, geleneksel din-içi geleneksel politik tikel kimlikleri aşacak yeni, evrensel bir politik kimlik geliştirmeye yönelirler. Bu dönüşüm, Fransız Devrimi'nde olduğu gibi dâhilî akültürasyon durumlarında görülen lokal-ferdî mesihçilikten global-kolektif bir mesihçilik vizyonuna geçişle sağlanır.

Hâkim Katolik Batı beni tarafından ötekileştirilen Protestan Hegel ile Yahudi Marx'ın zımnî entelektüel işbirliği, bunun içindi. Kariyerinin başlarındaki "Yahudi Sorunu Üzerine" adlı yazısında dile getirdiği gibi Marx'ın fırka bilinci, Yahudi kimliği ve onun tarihî tezahürü tarafından belirlenmişti (Tucker 1978: 26-52). Ona göre fırka bilinçleri, nisbî mahrumiyetleri tarafından beslenen Yahudilerin mevcut konjonktürde kur-

tuluş arayışı boşunadır. Yahudilerin politik-sivik kurtuluşu için önerilen formel sekülerizm, yani Kilise ile Devlet veya politik ile sivil toplumun ayrılması gibi öneriler, nihaî hedef olan beşerî kurtuluşa bir çözüm getirmekten uzaktır; dava, Yahudilere has tikel reçetelerin ötesinde evrensel bir kurtuluş reçetesi bulmaktır.

Marx'ın Batı dünyasında yaptığını Afgânî, İslâm dünyasında yapmaya çalışacaktı. Dinin varlık sebebi, birbirlerine düşman olarak yeryüzüne inen insanları birleştirmektir. Önce *meşrûlaştırma* denen ortak bir dine atıfla insanlara özdeşlik=*kimlik* sağlanır, bilahare dine atıf yapan insanların özdeşleşmesinin ötesinde atıf yapan (*cemaat*) ile yapılan (*din*) adeta özdeş hale gelir. Nitekim Arapça *millet* kelimesi hem "din, hem cemaat", keza Almanca *Judentum* kelimesi hem "Yahudilik, hem Yahudiler (*Judaism, Jewry*)" mânâsına gelmektedir. Aynı şekilde *ehlü's-sünneti ve'l-cemaat*, yani "sünnet ve cemaat mensupları" tabirindeki kavramlardan birincisi, *sünnet*, bu meşrûiyet kaynağını, ikincisi *cemaat* ise bunun kimlik boyutunu, *ehlü'l-bid'ati ve'l-fırkat* (bid'at ve ayrılık insanları) tabiri de bunun zıddını anlatır.

Şu halde hâkim dinî cemaat içinde marjinallik hissinin yol açtığı yeniden-özdeşleşme kaygısı, dinin yeni bir birleştirici güç olarak ideolojiye dönüştürülmesi arayışına yol açar. Nisbî mahrumiyete yol açan marjinallik, mezhebî olabileceği gibi içtimaî-temelli de olabilir. Mesela Sünnî olduğu halde Ali Suavi'nin Yeni Osmanlıların safına katılarak İslâm'ı ideolojik bir söylemle savunması, bu sosyal marjinallik hissinden kaynaklanır. Onun fundamentalizme benzer açık halkçılığının arkasında İslâm'ın bu eşitlikçi özüne dayalı bir birlik özlemi yatmaktadır. Ancak esas dinî ve sosyal her iki marjinalliğin birleşmesi, çifte marjinalliktir ki yeni bir üst-kimlikte buluşma arzusunu bileyerek radikal politikaya vücut verir.

Katolik Avrupa'da hem Yahudi, hem Alman olarak çifte marjinalliği, Marx'ı bu kadar radikal bir siyasete sevk etmişti. İslâm'da nisbî mahrumiyet duyan "mazlûm" Şî'îlerin kimliği hâkim, "zâlim" Sünnîlere karşı şekillenmişti. Ancak Afgânî, Şî'î olması yanında aynı zamanda Azerî Türkü idi. Dolayısıyla İran toplumunda bir Türk ve İslâm toplumunda bir Şî'î olarak çifte marjinalliği,[25] Marx gibi Afgânî'yi de radikal siyaset-

[25] Afgânî (1980: 43), *el-'Urvetü'l-Vüskâ*'nın çıkış yazısında, çağdaşı Mısır misalinde farklı sosyal gruplar arasındaki tahakküm ve zulüm ilişkilerini değişik ve çarpıcı sıfatlarla anlatarak hem Şî'î, hem Türk olarak çifte marjinalliğinin yol açtığı nisbî mahrumiyetin derecesi hakkında bir fikir verir.

le yepyeni bir kimlik arayışına sevk etti. Marx gibi radikal ideolojileşme sayesinde "Batı medeniyeti" adlı ortak düşman karşısında çifte marjinalliğini aşma tarihî fırsatını bulan Afgânî, bu ortak öteki karşısında "Müslüman" denen geleneksel dinî üst-kimlik yerine "Şarklı" denen modern bir medeniyetsel üst-kimlik kurarak geleneksel, karşılıklı Sünnî ve Şî'î ötekileştirmeleri aşmayı hedefledi.

Afgânî'nin Şarklı bilinci, temelde zamanın Batılı sömürge imparatorluğu İngiltere'ye karşı gelişmişti ve bu açıdan Marx'la günah-keçileri ortaktı. 1856 yılından itibaren bulunduğu Hindistan'ın İngilizler tarafından işgaline karşı tepkisi, 1882 yılında Mısır'ın işgaliyle pekişen Afgânî, İngiliz emperyalizmine karşı Şark'ın sözcülüğüne soyundu. Mısır'daki makalelerinde kendisine "Hakîmü'ş-Şark" (Doğu'nun Filozofu) (Kedddie 1972: 108, 185) lakabını takan Afgânî'nin (1987: 76, 62, 83, 91-99) görünüşteki temel kaygısı, Şark ülkelerindeki İngiliz siyasetine karşı ortak bir cephe geliştirmektir. 9 Şubat 1883'te Paris'te yazdığı "Şark ve Şarklılar" başlıklı yazısı ise Şark'ın mukadderatı hakkında bir manifesto havasını taşır. Burada Şark'ın kültür ve medeniyetteki eski parlak seviyesini kayb etmesini temelde ahlakî-zihnî yozlaşmaya bağlayan Afgânî, bu konuda Şarklıların hâlihazırdaki durumu hakkında da karamsar müşahedeler yaparak tekrar yükseliş için manevî bir dirilişin önemini vurgular.

Afgânî (1980: 41-8), Muhammed Abduh ile birlikte çıkardıkları *el-'Urvetü'l-Vüskâ*'nın çıkış yazısında, bulundukları konjonktürde Şarklıların ortak hareket zeminine dikkat çekerek dergilerine bu bağlamda bir misyon biçer. Ona göre Şarklıların uğradığı zulmün son haddine ulaştığı tarihin bu devrinde Şark'ın her tarafında umumî bir kurtuluş için yoğun bir fikrî arayış gözlenmektedir. "Derginin Yöntemi" başlıklı son kısımda "İmkân nisbetinde Şarklıların hizmetinde, ihmalinden dolayı sukut ve zaafa yol açan ödevlerin beyanına ve kayb olan şeylerin telafisi ve geleceğin bünyesinde barındırdığı rizikolardan sakınma için tutulması gereken yolların izahına dair yazılar yer alacaktır" der.

O, bu dergideki Müslümanlara ve İslâm birliğine yönelik bütün yazılarda, "Şarklıların ve özellikle Müslümanların" diyerek İngiltere'nin temsil ettiği mütehakkim Garplıya karşı Şarklılara ve ortak Şark bilincine yöneltir mesajını. 'Imâra'nın (1984) kitabının başlığında da vurgulandığı gibi ömrünü "Şark'ın uyandırılması"na adayan Afgânî, kendini "Şark'ın kurtarıcısı" bir Mehdî olarak görür. İstanbul'da ömrünün son yıllarında

bir Alman gazetecisine verdiği röportajda "Şark dünyasının tamamı, öyle çürümüş ve hakikat ve temsilcilerine karşı öyle duyarsız hale gelmiştir ki onu yok etmek için bir tufan veya deprem isterdim" der ve "Şark'ta yaymağa çalıştığı hakikatin hakkıyla değerlendirileceği" inancıyla röportajın Avrupa'da yayınlanmasını ister (Keddie 1972: 397, 412-3).

Marx, fırka bilincinden "evrensel duruşnoktası"na geçerek evrensel bir kimlik ve fiilî halleriyle ümidini kestiği Yahudilik ve Hıristiyanlığın "insani öz"üne dayalı evrensel bir kurtuluş yolu arar. Böylece *inanç/din* yerine *ekonomi/sınıf* parametresince belirlenen bir ideoloji kurarak geleneksel Katolik/Protestan, Yahudi/Centil ayırımlarının yerine "proleter/burjuva" ayırımını geçirir. *Komünist Manifesto*'nun başında bütün yazılı tarihi, "sınıf mücadelelerinin tarihi" olarak tanımlayan Marx, çeşitli sıfatlar altında "zâlimler ile mazlûmlar" arasında süregelen tarihî mücadelenin çağdaş kapitalist toplumda "proletarya ile burjuvazi" arasındaki mücadeleye dönüştüğünü belirtir (Tucker 1978: 474).

Bu bakımdan Marx'ın da Afgânî'nin de ortak hedefi, evrensel özgürlüktür. Ancak Marx, yeni evrensel politik kimliğin belirleyicisi olarak *din* yerine *ekonomiyi* alırken Afgânî, *medeniyeti* aldı. Rousseau gibi Marx'a göre de gerek Fransız düşüncesinin ürünü *medeniyet*, gerekse de Alman düşüncesinin ürünü *kültür*, aslında insanı özgürleştirmekten çok daha da yabancılaştırmaya yarayan modernliğin, yani kapitalizmin, toplumun üstyapısını oluşturan özgül formlarından başka şeyler değildi (Dupré 1959, Meyer 1969: 47-73). Bu yüzden o, toplumun altyapısı olarak *ekonomiyi*, siyasî güç ilişkileri ve özgürlük mücadelesinin temel alanı olarak aldı. Hâlbuki Afgânî, Guizot'dan ilhamla benimsediği maddî *medeniyet* kavramının aslında modern dünyada tahakküm ilişkilerinin daha da artmasına yarayacağını fark edemedi, siyasetin öncelik ve belirleyicilik taşıdığı geleneksel Şarklı zihniyetince toplumun üstyapısı olarak medeniyeti, iktidar mücadelesinin temel alanı olarak aldı.

O zamana kadar "müminler/kâfirler" arasında süren evrensel hak mücadelesi, artık birincisinde proletarya/burjuvazi, ikincisinde Şarklılar/Garplılar arasında cereyan edecekti. Bu ayırım, aslında Haçlı Savaşları esnasında Müslüman Arapları *Saraken* (*Şarkiyyîn*), yani *Doğulular* olarak adlandıran Franklardan, Batılı Hıristiyanlardan geliyordu. İngiltere için kullandığı *mütegallip* kavramından da anlaşılacağı gibi, erken modern Avrupa'da kimlik kaynağı olarak dinin medeniyete dönüşümünü anlatan Guizot'dan ilham alan Afgânî (1980: 43) için karşılaşma, artık

Haçlı Savaşlarında olduğu gibi Doğulu ve Batılı iki din değil, aslında iki zihniyet ve dünyagörüşünü temsil eden iki medeniyet arasındaydı. Çünkü zafer/hezimet diyalektiğine dayanan Haçlı Savaşları gibi geleneksel savaşlara karşılık modern medeniyetsel mücadelenin doğasında tahakküm ilişkisi yatıyordu.

Afgânî'nin nihaî hedefi, dinî üst-kimlik yerine medeniyetsel üst-kimlik kurmak, geleneksel "mümin/kâfir" ayırımını modern "Şarklı/Garplı" ayırımına çevirmekti. Ona göre bu zulüm çağında Şark'ı oluşturan tüm topluluklar, haklarını koruyabilmek için birbirlerini ayıran milliyet, mezhep ve kültür (*el-cinsiyye ve'l-meşreb ve'l-'âdât*) farklılıklarını aşarak ortak bir payda altında birleşmek ve hareket etmek zorundadırlar. Onun bulunduğu hemen hemen her ülkede çevresine çeşitli din, mezhep ve meşreplerden kişilerin toplanması ve onunla kader birliği etmesinin sebebi de modern çağa has bu dinler-üstü birlik arayışıdır (Keddie 1972: 84, Kedourie 1966: 13-9).

A. Dünyayı Açıklamadan Değiştirmeye

Yukarıda Afgânî'nin XIX. asır İslâm dünyasında *niçin* ve *nasıl*/bir medeniyetsel üst-kimlik kurmayı hedeflediğini gördük. Şimdi onun, bu kimliği sağlayacak *asabiyet* veya *bilinci* nasıl oluşturmayı tasarladığına bakalım. Yeni bir *asabiyet* yaratma sürecinin başlıca iki merhalesi vardı: Birinci ve esas merhale, evrensel kimliğin ana kaynağı olarak İslâm'ın teoloji veya sivil dine dönüştürülmesi, ikincisi, ulusal hafızanın tazelenmesi yoluyla geleneğin icadı. Daha genel olarak bakıldığında Şark'ın uyanışı, zincirleme olarak yeni bir Şarklı kimliğinin, bu da bir Şark medeniyetinin oluşumunu, bu da politik bir devrimi, bu da İslâm'ın yeni bir dünya kurmak üzere mazlûm kitleleri seferber edecek bir ideolojiye dönüştürülmesini, bu da dinin eleştirisini ve bu da felsefenin işlevinin revizyonunu gerektirmektedir.

Vahy edilmiş bir dinin kılavuzluğundan yoksun antik Yunan gibi yerlerde felsefe, dünyayı açıklamak suretiyle yeni bir toplumun kuruluşuna hizmet edebileceği gibi kurulmuş bir toplumda haksızlık hisseden muhalif gruplar için alternatif bir açıklama işlevi de görebilir. Haksız dünyayı açıklamaya çalışan epistemoloji-yönelişli felsefenin Yahudiler, Almanlar ve Şî'îler gibi meşrûiyet ve kimlik krizine tutulmuş topluluklarda öne çıkması bu bakımdan bir tesadüf değildir.

Bu mânâda Şehristânî'nin (1998) ünlü eserinde olduğu gibi, İslâm literatüründe vahy edilmiş din ve dinî topluluklar mânâsına gelen *milel* (milletler) karşısında *nihal* (nihleler) olarak adlandırılan *felsefeler* veya Protestanlık ve Şî'îlik gibi *teolojiler*, haksızlıklara açıklama sunan alternatif öğretileri simgeler. Ancak haksızlık hissinin artışı, dünyayı açıklamadan değiştirme arayışına, bu da felsefe veya teolojinin ideolojiye dönüşmesine yol açar; çünkü *felsefe/teolojiy*nin işi dünyayı *açıklama*, *ideoloji*nin işi ise dünyayı *değiştirme*dir. Mesela Calvin'in öğretisi, dünyaya alternatif bir açıklama getiren geleneksel teolojilerden farklı olarak eylemci yönelişinden dolayı Batı'daki ilk *ideolojik* hareket sayılmıştı.

Marx da dünyayı açıklamaya odaklanmış geleneksel felsefeyi sefaletle eleştirdi; ona göre felsefe, zulme batmış dünyayı değiştirme kabiliyetini kayb etmişti. Artık dünyayı olduğu gibi anlamaya çalışan "spekülatif felsefe"den onu değiştirmeye yönelen "pratik felsefe"ye geçiş zamanı gelmişti. Diğer taraftan felsefe yanında "gerçekliğin tahrifi" olarak gördüğü teoloji ve ideolojileri de reddeden Marx, bilimsel temeliyle evrensel geçerliğini iddia ettiği öğretisini *praksis* olarak adlandırdı. Onun *praksis* kavramıyla ifade ettiği "teori/pratik birliği" anlayışına göre, nihaî amacı realiteyi değiştirmek olan felsefe, dünya hakkında yeterli bir telakkiye ulaştıktan sonra kendisini realiteye dönüştürerek misyonunu tamamlayacak ve kendi kendisini ilgâ edecektir. Tarihin hizmetindeki bu felsefenin doğrudan işi, çökmüş olan öbür dünyanın hakikati yerine bu dünyanın hakikatini –yani dinini– kurmaktır.[26] Seküler bir din olarak Marksizm'in mesihçilik açısından en iyi yorumu Heidegger'in öğrencisi ünlü Alman filozofu Karl Löwith (Turner 1999: 57-65) tarafından yapılmıştır.[27]

---

[26] Tucker 1978: 53-4, Avineri 1972: 134-139. Felsefeden ideolojiye geçiş süreci hakkında daha geniş bilgi için, Mah 1987.

[27] Luther'in başlattığı Reformasyon, Hıristiyanlığın içinden, Aydınlanma ise dışından yenilenmesi girişimini temsil ediyordu. Marx'ın temel fikrî kaynaklarını oluşturan Hegel ve Feuerbach da daima Luther'in Hıristiyanlığın reformu misyonunu sekülerizmle tamamlamayı özlemişlerdir. "Luthercilerin sonuncusu" olarak tanımlanan Marx'ın Hıristiyanlığı seküler doğrultuda dönüştürme projesi, Hegel ve özellikle Feuerbach'ın Hıristiyanlık eleştirisiyle doğrudan bağlantılıdır (Avineri 1972: 202, Robertson 1970: 185). Nitekim bizzat Marx'ın da vurguladığı gibi, Dahrendorf'a göre XIX. asırda Alman sosyolojisi dinin eleştirisinden, toplum eleştirisine ve teoriden pratiğe vurguya geçerek doğmuştu (Tucker 1978: 53). Aydınlanma tarafından güvenin sarsılmasıyla dönüştürül-

Sünnî İslâm dünyasında Gazâlî ile meşrûiyet krizinin giderilmesiyle kelâmla bütünleşen felsefenin varlık sebebi kalmamış, buna karşılık İran'da felsefî faaliyet devam etmişti. Nitekim Afgânî'ye göre İslâm dünyasının İran kültürü bölgesinde modern zamanlara kadar felsefî gelenek canlı kalmıştır; hâlbuki Arapça konuşulan bölgelerde felsefe, gerçekte asırlar önce ölmüştü. Reşîd Rıza da (1931: 79) genel hatlarıyla Afgânî'nin eski ve modern felsefe ile tasavvufun bir karışımı olduğunu belirtir (Ayrıca, Keddie 1972: 86).

Afgânî, ilk gençlik yıllarında Irak'ın kutsal şehirlerindeki geleneksel eğitimi sırasında felsefeye düşkünlüğünden dolayı mollalar tarafından dışlanmıştı (Keddie 1972: 17). Bu sırada İbni Sînâ ve Nasîreddîn Tûsî gibi filozofların eserleriyle tanışan Afgânî'nin bağlandığı Şeyhîlik, felsefede daha da derinleşmesine vesile oldu. Gerek okuduğu kitaplar, gerekse yazılarından anlaşıldığı kadarıyla o, Fârâbî (870-950), İbni Sînâ (980-1037), İbni Bâcce (1095-1138), Sühreverdî (1097-1168), Nasîreddîn Tûsî (1201-1274), Mîr Dâmâd (?-1631), Molla Sadra (1571-1640) gibi genelde İranlı, belli başlı bütün Müslüman filozoflardan yararlanmıştır. İslâm dünyasının geri kalışının temel sebebi olarak "felsefenin ihmali"ni gören Afgânî, hayatını İslâm dünyasına felsefenin önemini anlatmaya adayacaktı. İstanbul'dan kovulmasına yol açan nübüvvet hakkındaki konuşmasından sonra ise felsefenin önemini anlatma üslubunu bulunduğu Müslüman ülkelerin ortamına göre ayarladı.

Bu konuda daha ileri adımı 1871-79 yılları arasında bulunduğu Mısır'da attı. O zamanki tanıklar, Afgânî'nin başta gelen yeniliklerinden birinin Mısır'daki derslerinde İbni Sînâ ve Tûsî gibi İranlı İslâm filozoflarını anlatmasındaki ısrarı olduğunda müttefiktirler. Bu felsefe vurgusu, özellikle en yakın talebesi Muhammed Abduh üzerinde derin etkiler bırakmıştı. Afgânî (1987: 62), Mısır'daki makalelerinde "Hakîmü'ş-Şark (Doğu'nun Filozofu)" ve "el-feylesûfu'ş-şehîr (ünlü filozof)" gibi lakaplarla lanse edilmişti. O, 1979 sonu ile 1882 yılları arasında bulunduğu

---

mesine zemin hazırlanan Hıristiyanlık, XIX. asır Fransız ve özellikle Alman sosyolojisi, başlıca Marx tarafından kitleleri seferber edecek bir ideolojiye dönüştürülmüştü; Hegel, Aydınlanma ile Sosyoloji arasındaki köprüyü temsil ediyordu. Marksizm'in Hıristiyan eskatolojinin tahakkukunu temsil ettiği, Karl Löwith, Eric Voegelin, Lucien Goldmann, Alasdair MacIntyre gibi önde gelen çağdaş Batılı entelektüeller tarafından vurgulanmıştır. Kanaatimizce Marx'ın misyonunun gayesi, ikiz iktidar aygıtları olarak Kilise ve Devlet'in ortadan kaldırıldığı bir halk dini (*lay religion*) sayesinde "insanın kurtuluşu"nu sağlamaktı.

Hindistan'da din eleştirisinden felsefeye geçmek için en müsait zemini bulmuştu; çünkü kendisinin de vurguladığı gibi Hindistan, kadim dünyanın ilim ve hikmet merkeziydi. Felsefe ruhunun bir topluma yerleşmesi, bilimsel ve medenî gelişmenin temel şartıdır; dolayısıyla toplumların inhitatı da temelde bu ruhun kaybının sonucudur ona göre. Öyle ki İstanbul'daki son günlerinde kendisine niçin evlenip çoluk-çocuğa karışmadığını soran bir Şamlıya oldukça bozulan Afgânî, şöyle demişti: "Felsefe ruhu, bu topluma nüfuz etmemiş."[28]

Afgânî, "Felsefenin Faydaları" başlıklı yazısında olduğu gibi, hayatı boyunca Müslüman dünyaya insan hayatına nihaî kılavuz olarak felsefenin önemini anlatmak için çırpınırken "hangi felsefe" sorusuna da gelir (Keddie 1983: 120-22). Onun bu konuda da ilham kaynağının Fârâbî olduğu görülür. Fârâbî, felsefenin Eflatun ve Aristo'dan kendilerine kadar geldiğini, her ikisinin felsefî araştırmalarının sonuçları yanında aynı zamanda bu sonuçlara götüren süreçleri ve zaafa veya yokluğa düştüğü zaman felsefeyi diriltmenin tarzını da göstermişlerdi (Najjar 1961: 64).

Afgânî'ye göre Müslüman filozoflar Aristo'dan aldıkları felsefeyi skolastik ve dogmatik hale getirdikleri için İslâm dünyası geri kalmıştı. Klasik İslâm felsefesi, oldukça teknik, soyut konuları ve ağır terminolojisiyle dar bir zümreye inhisar ederek gerçek hayata yabancılaşmış, kendisinden beklenen, dünyayı daha güzel ve yaşanabilir kılma işlevini ifadan aciz kalmıştır. Hâlbuki felsefenin işi dinamik bir yönelişle reel dünyanın problemlerine çözüm bulmaktır. Böylece o da aynı Marx gibi geleneksel felsefeyi sefaletle, spekülasyona boğularak reel dünyanın problemlerine sırt çevirmekle eleştirir. Namık Kemal (2005: 254) de klasik kozmogonik akıl teorisine karşı benzer bir tepki gösterecekti. Bu yüzden Marx'a olduğu gibi Afgânî'ye göre de felsefenin önce dinin eleştirisi, sonra ideolojiye dönüştürülmesi yoluyla yeni bir dünya kurmaya yönelik devrimci işlevini görme zamanı gelmişti.

Yeniden dünyayı değiştirmeye hazırlanan felsefe, başta dinin eleştirisine hizmet edecekti. Marx, dinlerin, insan hayatının düzenlenmesi ve sürdürülmesi bakımından önemini belirtmeden önce dinin eleştirisinin bütün eleştiri sürecinin çıkış noktasını oluşturduğunu ve Almanya için din eleştirisinin büyük ölçüde tamamlandığını belirtir (Tucker 1978: 53). Geleneksel dinlerin birleştiriciliklerini kayb ettikleri kanaatinden

[28] Keddie 1983: 104-5; 1972: 86, 90, 101-108, 402; Kedourie 1966: 9.

doğan ideolojileşme yoluyla yeniden özdeşleşme arayışı, tabiatıyla dinlerin birleştiriciliklerini nasıl kayb ettiklerinin eleştirisinden yola çıkar.

İlâhî din, aslında tam eşitlikçi bir toplum vizyonuyla gelmekle birlikte zamanla sosyal tabakalaşma ile eşitsizlik ve cemaat ile Tanrı arasında aracılık iddiasındaki bir din adamları sınıfı zuhur etmektedir. Roma'daki Hıristiyanlar veya İslâm'daki Şî'îler misalinde olduğu gibi sosyal olarak marjinal topluluklarda dayanışmayı yönlendirme gibi sosyal işlev görmek üzere ortaya çıkan bu din adamları sınıfı, zamanla Kilise misalinde olduğu gibi cemaat üzerinde Tanrı adına bir iktidar kullanımını kurumsallaştırmaya yönelmektedir. Marx'a göre insanın nihaî kurtuluşu, yabancılaşmasının temel müsebbibi olan İsa, Kilise ve Devlet gibi, Tanrı ve nihaî hürriyet ile insan arasına giren ajan ve aygıtları ortadan kaldırmasına bağlıdır (Tucker 1978: 32). O, Hıristiyanlığın yozlaşarak Kilise ve daha sonra Devlet gibi bir iktidar aygıtına dönüşmesinden ve dolayısıyla insanın özüne yabancılaşmasından temelde dindaşı Yahudileri sorumlu tutar.

İslâm'da Hıristiyanlık'taki ruhban sınıfının karşılığı Şî'îlikte bulunmaktaydı; sünnî İslâm'daki "karizmatik ümmet"e (Watt 1960) karşılık Yahudilik, Hıristiyanlık ve Şî'îlikte "karizmatik liderlik" anlayışı geçerliydi. Safevîler devrindeki hiyerarşik örgütlenmeyle Şî'î ulemâ, Sünnîlikte olmayan bir ruhanî otorite kazanmıştı (Tafsilat, Arjomand 1985, Moussavi 1996, Zwemer 1944, 1946). Nitekim bugün İngilizce literatürde kullanılan Şî'î ruhban (*Shi'ite clergy*) deyimi de bunu gösterir. Bu sebeple Marx ve Afgânî gibi aydınlar için din eleştirisi, aslında din adamlarının eleştirisi mânâsına geliyordu. Afgânî (1955: 80-2), dinlerin eşit fertler arasında fazilet yarışına dayalı bir topluluk kurma misyonunun önemini vurgulayarak bu açıdan Yahudilik ve Hıristiyanlığı eleştirir. Muhammed İbni Zekeriya Râzî gibi geçmiş deistlerle Afgânî'nin vahy edilmiş dini eleştiri tarzları arasındaki benzerlik dikkat çekicidir (Bedevî 1993: 241-43).

Yahudiler, diğer din mensuplarına karşı ırk üstünlüğü iddiasında oldukları, Hıristiyanlar ise Tanrıyla insanlar arasında aracılık iddiasındaki ruhbanlık sayesinde sınıflaşma yarattıkları için dinlerinin eşitlikçi özlerine gölge düşürmüşlerdir. İslâm ise ırk ve sınıf üstünlüklerine son veren, eşitlikçilik prensibine dayalı yegâne dindir. Ancak o, tıpkı Râzî gibi Hıristiyanlık'taki ruhban sınıfının iktidarını eleştirirken aslında bir yandan Şî'î ruhbanını, öte yandan da İslâm tarihindeki Sünnî ulemânın sos-

yal gücünü eleştirir. Bazı otobiyografik yazılarında onun 15-20 yaş arası öğrencilik devrinden itibaren ders aldığı Şî'î ulemâya bir tepki geliştirdiği, daha sonra bu tepkiyi Sünnî ve diğer dinlerden âlimlere de teşmil ettiği görülür (Keddie 1972: 37). Onun Türkiye'de etkilediği en önemli isimlerden Abdullah Cevdet de "zıllullâh" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) sayılan Halife Sultan Abdülhamid'e ve "softalar" olarak tanımladığı ulemâya tepki sonucunda deizme kaymıştı (Hanioğlu 1984: 176, 335-38).

Gerek Batı, gerekse Doğu'da modern çağ, hızla değişen dünyanın yol açtığı şüphecilik kasırgasının tesiriyle inançların kökten sarsıldığı çağdı. Fransa'da Ernest Renan, Osmanlı'da Abdullah Cevdet gibi dinî bir eğitimle yetiştikleri halde zamanla dine inancını kayb eden birçok aydın vardı. Afgânî de bu dünyanın bir çocuğu idi; o, zaman zaman olduğu gibi ferdî, manevî bir bunalımla inancını kayb etmiş değildi. Onun hayatı boyunca farklı kültür çevreleriyle teması, özellikle 1857-61 yıllarındaki Hindistan tecrübesi, inancı üzerinde sarsıcı etkiler yaptı. 1870'lerde Mısır'da onu tanımış olan Suriyeli Selim Enhûrî'ye göre bu devirde Afgânî, dehrîliğe (materyalizm) –veya en iyimser tahminle senkretik mistisizme dayalı bir şüpheciliğe– kaymıştı (Keddie 1972: 17-30). Paris'te Renan dışında kimlerle temas ettiği ve kimlerden etkilendiği henüz tam olarak malûm değildir. Fakat Reşîd Rıza'nın *el-Menâr*'da Mustafa Abdurrâzık'tan aktardığı gibi, XIX. asırda yeni bir dünya kurma özlemindeki ideolog ve devrimcilerin kâbesi haline gelen Paris'e yolculuğu, Afgânî'nin dinî inancını kayb etmesinde bir dönüm noktası olmuştur: "(Paris'e vardıktan sonra) dine karşı bir isyankâr haline geldi ve onun bilim, akıl ve medeniyetin düşmanı olduğuna inanmaya başladı. O kadar ki Renan'ın İslâm'a saldırısına rıza gösterdi" (Kedourie 1966: 16-17, 46).

Tolerans ve sekülerizmin giderek yaygınlaştığı Batı'daki hür düşüncelilerin sapkınlık ithamlarını göğüslemeleri daha kolaydı. Ancak gençlik yıllarından itibaren Afgânî, diyanetin Batı'dakinden çok daha sıkı bir içtimaî kontrol altında olduğu Müslüman dünyada sapkınlık olarak görülecek yenilikçiliğin taşıdığı risklerin şuuruna varmıştı. Dolayısıyla amacı, gerektiğinde dindar görünerek içtimaî-siyasî işlevleri bakımından dini kullanmaktı. Bu noktada Abduh'un Afgânî'ye yazdığı bir mektupta geçen bir cümle, kilit öneme sahip olarak beliriir (Kedourie 1966: 45, 52): "Biz, şu anda senin sağlam yolundayız. Dinin başını ancak dinin kılıcıyla keseceğiz. Dolayısıyla sen bizi gördüğünde rükû' ve secde

hâlinde zâhid ve âbidler olarak görürsün; Allah'ın emirlerine asla isyan etmeyen ve yapmakla emrolundukları her şeyi yapan. Ah! Umut olmasa hayat ne kadar kısır olurdu."

Bu tavır, açıkça Fârâbî'nin *takiyye*, yani Müslüman cemaatten uzak düşmemeleri için filozofların hâricî şer'î vecibeleri ifa etmeleri gerektiği tavsiyesine uyar (Leaman 2002: 173). Bununla birlikte gene de Afgânî'nin inancını kayb ettiğini tamamıyla gizlemesi mümkün değildi, kamusal ortamlarda dindar göründüğü halde gerçekte İslâmî inanç ve pratikle alakası olmadığına dair birçok müşahede rivâyet edilmişti (Keddie 1972: 91, 142, 397-403). Özellikle ömrünün son devrinde din hakkında *reybi* (*skeptical*) ve *kelbî* (*cynical*) eğilimleri zirveye çıkmıştı (Kedourie 1966: 14-5). Ancak tabiatıyla araştırmacıların işi, onun kişisel olarak İslâm'a *ne kadar* inandığı ve yaşadığından çok onu ideolojik bakımdan *nasıl* dönüştürmeyi ve kullanmayı tasarladığını sosyal bilimsel perspektiften tespittir.

Görünüşte gerek Marx, gerekse Afgânî eleştirilerinde "din ile tedeyyün" arasındaki farkı dikkate almışlardı. Neredeyse XIX. asırdaki tüm Müslüman aydınlarda görülen "Çağdaş bunalımın bizzat din (İslâm) yerine diyanetten, Müslümanların dini yanlış anlama ve uygulamalarından kaynaklandığı" tezini kısmen Afgânî'de de bulmak mümkündür. Mesela Milson (1968: 305), Kedourie'nin ithamlarına karşı Abduh'un "dinin başını kesmek"le ilgili sözünü bu bakımdan tevil eder. Ona göre Afgânî ve Abduh, burada, aslında "saf, ideal din" ile "yozlaşmış, geleneksel din"in başını kesmeyi kasd etmektedirler. Milson, bu tezine destek için de *el-'Urvetü'l-Vüskâ*'daki bazı makalelere atıflar yapar. Oysa Afgânî'nin bu gibi kritik konulardaki gerçek kanaatlerini ancak özel vesilelerde dile getirdiği bilinmektedir. Keddie'nin de (1972: 178) belirttiği gibi, onun ırk ve sınıf üstünlüklerine dayalı Yahudilik ve Hıristiyanlığa karşı İslâm'ın eşitlikçilik ve akılcılığını vurgulaması veya kitabının sonunda ideal-yaşanmış ile tarihî İslâm arasında açıkça ayırım yapması, aslında bir zamanlar ideal olarak yaşanmış deskriptif bir İslâm'dan çok, normatif bir İslâm'ı yansıtmakta, yani o, aslında gelecekte hayata geçirmeyi özlediği İslâm'ı tasvir etmektedir.

Bu noktada "fundamentalizm/modernizm, romantisistik/rasyonalistik "altın çağ" ve gerçekleşmiş/fütüristik eskatoloji" ayırımlarına tekabül eden Sünnî ile Şî'î modernizm arasındaki kritik fark ortaya çıkar. Onlar (fundamentalistler, BG), tasarladıkları Yeni Dünya'yı bir "altın çağ"

olarak tasavvur ettikleri takdirde genellikle kayb olan saflığa dönmeye yönelik restoratif bir ruhla yola çıkarlar. Yok, eğer (modernistler, BG) mutlu ölüler ya da uzaktaki muhteşem bir semavî ada ülkesini tasavvur ettikleri takdirde, daha baştan talihsiz bir geçmişi talihli bir gelecekle dengelemek için yargılayıcı bir tutumla hareket ederler" (Schwartz 2005: 6029).

Abduh veya Rıza gibi Sünnî modernistler, gerçekleşmiş eskatoloji anlayışıyla 'Asr-ı Saadet veya 'Asr-ı Zehebî olarak anılan "altın çağ"ın, ideal İslâm'ın geçmişte yaşandığını kabul ettikleri için fundamentalistik bir vizyonla bu ideal İslâm'a dönüş hedefini benimsemişlerdi. Oysa Afgânî için anadamar Şî'îliğe has fütüristik eskatoloji bakış açısından tarih askıya alındığı için İslâm hiç yaşanmamıştı. Bu yüzden de ideal İslâm'ın yaşanacağı altın çağ, fundamentalist/romantisistlerin öngördüğü gibi *geride* değil, modernist/rasyonalistlerin öngördüğü gibi *ilerideydi*, onun için.

Bu geriye (*retrospective*) ve ileriye (*prospective*) yönelik ütopyacılıklara karşılık onları buluşturan ortak nokta, İslâm'ın "burada ve şimdi"-den koptuğu kanaatinden kaynaklanan bugünün gerçeğine karşılık verecek bir din/ideoloji arayışıydı; aralarındaki entelektüel işbirliği, bu kader birliğinden ileri geliyordu. 1258'den sonra İranlı Şî'îlerde açık, Sünnî Araplarda ise örtük olarak tarihin askıya alınması, Cemâleddîn Afgânî ile Muhammed Abduh'u, İslâm'ın dönüştürülmesi projesinde işbirliğine sevk etti. Nitekim Hegel ile Marx arasındaki zımnî işbirliği de, Almanlar ile Yahudiler arasındaki tarihî kader birliğinden, anadamar Avrupa içindeki ortak marjinallik hissinden ileri geliyordu.

İşbirliği, söz konusu iki isim arasında olduğu gibi aynı zamanda bir işbölümünü gerektiriyordu. Hegel, Marksist praksisin dünyayı açıklamak için gerekli *teorik* altyapısını, Marx ise dünyayı değiştirmeye yönelik *doktrin* kısmını sağlamıştı. İslâm'ın reformu projesinde de Afgânî, *plan*, Abduh ise *program* kısmını üstlendi. Diğer bir açıdan bakıldığında Afgânî, İslâm'ı, dayanışma ve siyasî bağımsızlık yoluyla acil bekâ amacını sağlayacak "sivil din"e, Abduh ise uzun vadeli bekâyı sağlayacak "politik din"e dönüştürme işini üstlenmişti. Abduh ve Rıza'nın bütün görüşlerinin arkasında Afgânî vardı. Dinin reformunda onun işaret ettiği noktaları sonra Abduh ve daha sonra da Rıza geliştirmişti.

Bu işbölümü, gerek İbni Haldun'un nesep ile sebep asabiyeti ve toplum ile hükümet dinamikleri, gerekse de Gentile'nin (2006) sivil ile po-

litik din arasında yaptığı ayırıma bakarak daha iyi anlaşılabilir. İbni Haldun'a göre (t.y.: 148-68, 219) kısaca *bedâvet* (*göçebelik*) merhalesinde *riyaset/toplum* veya *sivil toplum*, fertlerin bekâ için temel tabiî ihtiyaçlarını karşılamak üzere dayanışma, *hadâra* (*medeniyet*) merhalesinde *mülk/hükümet* veya *politik toplum* ise hemcinslerinin şerrinden korunma arayışından doğar. Bu bakımdan Afgânî'nin hedeflediği gibi, artık ikincil seferberlik gücünü kayb etmesi durumunda evrensel dinin dönüştürüleceği sivil din, birincil seferberlik, dayanışma sayesinde bekâya yarayacaktır; çünkü insan topluluklarının en temel güdüsü bekâdır. Sivil din sayesinde bu öncelikli hedef "bekâ"nın sağlanmasından sonra ise politik din sayesinde beşerî dünyada manevî "itibar" ihtiyacının karşılanmasına sıra gelecektir.

B. Sivil Din Arayışı

Daha yakından bakıldığında yeni bir medeniyetsel üst-kimlikte bütünleşecek alt-kimlikleri dönüştürecek *asabiyet*i yenileme sürecinin başlıca iki merhalesi vardı. *Birinci* ve asıl merhale, evrensel kimliğin ana kaynağı olarak dinin (İslâm) teoloji veya sivil dine dönüştürülmesi, *ikincisi*, ulusal hafızanın tazelenmesi yoluyla geleneğin icadıdır. Bu noktada "sivil" ile "politik din"in mânâlarını netleştirmekte fayda vardır. Aslında ikisi de *şehir* mânâsına gelen Latince *city* ile Yunanca *polis* kelimelerinden türediğine göre aralarında bir fark kasd edilmektedir. Denebilir ki bunlar, Max Weber'in *synoecism* olarak atıf yaptığı politik toplumun dönüşmesi tarzıyla ilgilidir; ikisi arasındaki fark, siyasî topluluk olarak şehrin çapının büyümesi ve küçülmesinden kaynaklanır.

İnsanlık tarihinde politik toplumun küçülmesi ve büyümesinin çevrimsel bir seyir izlediği söylenebilir. *Sivil* veya *sivik din*, kısaca, küçülen politik topluma kutsal-moral temel, daha büyük bir dinî topluluktan ayrışan ulusal bir topluluğa *asabiyet* sağlamak üzere dönüşen dindir. Rousseau'nun (Gentile 2006: 18) belirttiği üzere, Avrupa'da çözülmesi mukadder Hıristiyan Cumhuriyeti'nden ulusal cumhuriyetlere dönüşüm sürecinde görüldüğü gibi. Politik din ise Avrupa'da XIX. ve XX. asırda görüldüğü gibi ulusal-politik ayrışma devrinin ardından yeniden üst bir politik kimlik altında birleşmeyi sağlayan Marksizm gibi ideolojilerdi.

Rousseau'nun "sivil din"in âmentüsü olarak uyarladığı (Gentile 2006: 18) gibi dogmaları öz, basit ve açık olması gereken sivil din, deizme da-

yanıyordu. Şu halde sivil din, evrenselden ulusal kimliğe indirgenmiş, "paganlaştırılmış" dindi. Bu bakımdan ya Yahudilik gibi haddizatında dinler veya Protestanlık ve Şî'îlik gibi dinî fırka veya alternatif teolojiler, sivil din olarak işler. Mesela Kalvinizm, evrensellik iddiasındaki karmaşık Katolik teoloji içinde basitleştirilmiş bir teoloji, sivil din olarak belirdi. Sivil dine dayalı bir ulusal kimlik arayışındaki Herder ve Fichte gibi Alman aydınlarının bu bakımdan Yahudiliği değerlendirmeleri ve Hegel ve Nietzsche gibi aydınların antik pagan Yunan dinine özlemle bakışları tesadüf değildir (Robertson 2001: 157-63). Ihalainen'in (2005) çalışmasının gösterdiği gibi Avrupa'da önce Ortodoksluk, sonra Protestanlık ile kısmî reformasyondan geçen Hıristiyanlığın evrenselliği ulusal kimliklere indirgendi; böylece din-içi ötekileştirmenin ürünü Hıristiyanlığın sivil yorumları, Avrupalı ülkelerin ulusal kimliklerini geliştirerek ayakta kalmalarını sağladı.

Batı'da Kalvinizm gibi İslâm'da Şî'îlik de ideolojiye dönüşecek yegâne teoloji-sivil dindi. Onun gibi hem Türk, hem Şî'î olan Afgânî'nin arkadaşı Ahmet Ağaoğlu'ya göre Şî'îlik, İranlıların İslâm-öncesi dinleri Zerdüştlüğe dayanan, İran ulusal kimliğine uyan bir sivil dindir ve bu sebeple o, yegâne ayrılıkçı Müslüman ulustur (Shissler 2003: 86). İran, İslâm'ın sivil yorumunu temsil eden Şî'îliğe dayalı ulusal kimlik sayesinde ayakta kalmış, Fatımîler ise geleneksel Şî'î teolojiyi bâtınîlik sayesinde ideolojiye dönüştürerek saf bekânın ötesine geçen tarihî aktör olmuşlardı. Şî'îlik zaten bir sivil din olduğundan Afgânî'nin amacı, bizzat –Sünnî– İslâm'ı da sivil din haline getirmekti; çünkü nihaî amacı Sünnî ve Şî'î, geleneksel dinî-mezhebî ötekileştirmeleri aşacak yeni bir medeniyetsel ötekileştirmeydi. O ve çömezi Abduh, İslâm'ın önce sivil, sonra politik bir dine dönüşerek sağlayacağı asabiyetle alt-ulusal kimlikten üst-medeniyetsel kimliğe ulaşmayı hedefledi. Onların "dinin başını dinin kılıcıyla kesme" sözüyle kasd ettikleri, açıkça, zâhiren dindar görünerek yozlaşmış gördükleri dini bu şekilde ideolojiye dönüştürmekti.

Afgânî (1955: 80-5), ikisi de Protestan olan, kapitalizmin dinamiği olarak "Protestan ahlakı"nı tespit eden Weber'den önce Guizot'nun "Protestanlaşma ile medenîleşme" arasında kurduğu ilişkiden başlıca iki sonuç çıkarmıştı. Birincisi, Protestan reform hareketi sayesinde kutsal kitabın doğrudan halka açılmasıyla ruhban sınıfının iktidarı kırılmış, ikincisi, bu "şuurlanma" sayesinde dinin total-evrensel gücü kısılarak uluslara yön veren "medeniyet" gibi yeni bir sembol-sisteminin doğuşuna zemin

hazırlanmıştır.[29] Afgânî (1955: 82), burada ilginç bir şekilde Luther'in reformuyla aslında İslâm dinini taklit ettiğini söylerken diğer taraftan yakın çevresine, İslâm'ın, kronolojik olarak Hıristiyanlığın altı asır gerisinde olduğunu ve zamanı gelince benzer şekilde reforma uğrayacağını söylüyordu (Kudsi-Zadeh 1971: 11). Görünüşteki bu çelişki şöyle izah edilebilirdi: Ona göre Luther'in reformunda örnek aldığı İslâm, aslında Şî'îlikti; Şî'îlik gibi bir bütün olarak İslâm da reformdan geçmek zorundaydı. Bir Şî'î olarak Afgânî'nin –sünnî– İslâm'da Luther'in rolünü oynama niyeti bundandı.[30] Glaudell'in (1996) incelemesi de onun sünnî İslâm'da reform vizyonunun "içtihat, taklit, cihat" gibi Şî'î geleneğe has kavramlara dayandığını açıkça gösterir (Ayrıca, Masroori 1999).

Şu halde dinin reformu, Afgânî için haddizatında bir amaç değil, onu ideolojiye dönüştürmek için bir araçtı. Bu, onun, din hakkında *er-Redd 'ale'd-Dehriyyîn*'de dile getirdiği nisbeten ölçülü resmî düşüncelerin ötesinde, Kedourie'nin (1966) derlediği gayr-i resmî görüşlerinde ve Ernest Renan (1823-1892) ile görünüşteki polemiğinde görülebilirdi. Afgânî, 1883'ün başında "Hakîmü'ş-Şark" olarak gittiği Paris'te tanıştığı Renan ile yaptığı sohbetlerde onun İslâm dini ve kültürü hakkındaki mevcut önyargılarını pekiştiren bir "özeleştirel (!)" tavır sergiledi ve "gözüne girmeyi başararak" ona İslâm'ı bilim ve felsefeye karşı yobazlıkla suçlayan meşhur konuşması için ilhamı verdi.[31]

Burada Renan (1896), din ve tedeyyün ayırımı yapmaksızın İslâm'ı mutlak mânâda medeniyet düşmanı bir Sâmî dini olarak kınıyordu. Afgânî'nin aynı dergide yayınlanan Renan'a iltifatlarla dolu cevabı ise itiraz yerine tam aksine onun argümanlarını teyit ediyordu (Keddie 1983: 181-187; 1972: 195-6). Burada onun İslâm lehine yaptığı yegâne müdafaa (!), Renan'ın münhasıran İslâm'a yönelttiği ithamları Hıristiyanlık dâhil bütün dinlere teşmil etmekti. Müslüman kitleye hitap eden *er-*

---

[29] Afgânî, aynı görüşlerini ömrünün son yıllarında İstanbul'daki sohbetlerinde de dile getirmiştir (Mağribî'den aktaran, Keddie 1972: 391-2).

[30] Mustafa Sabri 1981: I/144, Hourani 1993: 122, Keddie 1972: 179.

[31] Mustafa Abdurrâzık, Renan'ın bu konudaki sözlerini, Afgânî (1980: 23-4) ile Abduh'un çıkardığı *el-'Urvetü'l-Vüskâ*'nın sunuşunda Arapçaya tercüme ederek aktarır. Bir Katolik medresede yetişerek seçkin bir Hıristiyan tarihçisi olan, fakat daha sonra inancını kaybeden Ernest Renan'ın önce 29 Mart 1883'te Sorbonne'da verdiği *L'Islamisme et la Science* (İslâm ve İlim) başlıklı konferans, daha sonra 18 Mayıs 1883'te *Journal des Débats*'da makale olarak yayınlanmıştı (Kedourie 1966: 41-4).

Redd 'ale'd-Dehriyyîn'de sadece Yahudilik ve Hıristiyanlığı eleştirebilen Afgânî (1955: 80-2), burada Muhammed İbni Zekeriya Râzî gibi, İslâm dâhil bütün dinleri eleştirmekten çekinmedi (Bedevî 1993: 241-43).

Ona göre evrimci bir perspektiften bakıldığında insanlığın ilkel devrinde dinler, şerre karşı bir güç sağlama işlevi görürken, medeniyet ilerledikçe insanlara ayak bağı oluyordu. Sadece İslâm değil, aslında Hıristiyanlık dâhil bütün dinler tarih boyunca bilim ve felsefeyi boğmaya çalışmıştır. Afgânî'ye göre din ile felsefe, dogma ile hür düşünce ebediyen sürecek bir mücadele içindedirler; din, insana inancı dayatırken, tam aksine felsefe, insanı ondan kısmen veya tamamen kurtarır. Renan'ın Afgânî'nin (1980: 23-4) cevabına karşı cevabı ise, İslâm hakkındaki olumsuz kanaatlerini pekiştiren bu Ârî ırktan "aydın Asyalı"ya karşı takdir hislerini belirtir. Abduh gibi dost ve talebeleri Afgânî'nin Müslüman imajını sarsacağı endişesiyle bu yazının Arapça yayınını önlemek için özel gayret göstermişlerdi (Kedourie 1966: 46).

Kanaatimce yakından bakıldığında sivil din de kendi içinde "sosyal disiplin" sağlayacak *sosyal* ve "sosyal dayanışma ve seferberlik" sağlayacak *sivil din* olarak ikiye ayrılabilirdi. Aydınlanma'nın radikal, ateist kanatları gibi doğrudan dine savaş açmak yerine orta bir yol tutan Voltaire (1694-1778) ve Franklin (1706-1790) gibi Aydınlanma deistleri, pragmatik bir tavırla bir taraftan şüphecilikle geleneksel dogmatik dinin hurafelerini sarsarken, diğer taraftan sosyal düzen açısından dinin hayatî yaptırım gücünden yararlanmayı hedeflemiştir (Boss 1974). Hatta Voltaire, "Eğer Tanrı var olmasaydı onu icat etmek gerekirdi" sözüyle ünlü olmuştu. Bu arada Fransızların "sosyal din" olarak adlandırdığına Benjamin Franklin gibi Amerikalılar, "kamusal din" demişti. 1749'da yaptığı bir konuşmada Franklin, gençliğin vatandaş erdemini kazanacak, kamusal maslahatı şahsî çıkarlarından üstün tutacak şekilde yetiştirilmeleri için "kamusal dinin lüzumu"ndan söz etmişti (Gentile 2006: 18).

Göründüğü kadarıyla Afgânî (1955), İslâm'ın sosyal din olarak yorumunda İbni Haldun ve Fârâbî ve sivil din olarak yorumunda François Guizot'dan yararlanır. Onun bu konuda nisbeten sistematik fikirleri, Hintli modernist Seyyid Ahmed Han'a karşı yazdığı *er-Redd 'ale'd-Dehriyyîn*[32] adlı eserinde bulunur. Bu, başlığının îhâm ettiğinin aksine bir teorik-apolojetik eser olmaktan çok onun temelde siyasî, müteaddit amaç-

[32] İngilizce tercümesi Keddie'nin (1983: 130-174) çalışmasında yer alan eserin ayrıca Fransızca, Osmanlıca ve Türkçe tercümeleri de vardır.

larına aynı anda hizmet eden stratejik bir kitaptır. Keddie (1972: 167, 173, 180) ve Kedourie'nin de (1966: 36) vurguladıkları gibi, aslında Ahmed Han'ın heterodoks doktrinleriyle Afgânî'ninkiler arasında pek bir fark yoktu; onun hücumunun esas sebebi, Ahmed Han'ın İngiltere lehine siyasî tavrıydı.

Bölümün "Dinin Kazandırdığı İnanç ve Hasletler Hakkında" başlığından da anlaşılacağı gibi dine tamamıyla sosyolojik açıdan yaklaşan Afgânî (1955: 28-34) için söz konusu dinî inanç ve hasletler, ahlakîden çok sosyal işlevleri bakımından önem taşır. Mesela "hayâ, güven ve doğruluk" olarak saydığı üç dinî hasletin kaynağı hakkında "ulusların tarihten tevarüs ettikleri bu üç hasletin öncesini belirlemek ise mümkün değildir; bunların insanların ruhlarına nakş edilmesi, dinin eseridir" der. Bu yaklaşımda, Aristo, Fârâbî ve özellikle İbni Haldun gibi filozofların görüşlerinin etkisi görülür. Mesela *'asabiyye* (Ritter 1948) kavramı etrafında dönen "et-Taassub" başlıklı yazısında açıkça görüldüğü gibi Afgânî (1980: 79-88), bu konudaki görüşlerinde İbni Haldun'dan ilham alır.[33]

İbni Haldun'un *asabiyet* kavramı, Marx'ın "sınıf bilinci"nde kullandığı *bilinç* kavramının karşılığı sayılabilir. Yeni bir medeniyetsel üst-kimlikte bütünleşecek alt-kimlikleri dönüştürecek *asabiyet*i yenileme sürecinin, evrensel kimliğin ana kaynağı olarak İslâm'ın sivil dine dönüştürülmesinin ardından gelen *ikincisi* aşaması, ulusal hafızanın tazelenmesi yoluyla geleneğin icadıydı. Yakından bakıldığında bu üst kimliğe "nasıl" ulaşılacağı sorusuna cevabın iki unsuru vardı. *Birincisi*, bu kimlik ortak bir *asabiyet*, *bilinç* sayesinde mi kurulacaktı? Diğer bir tabirle yumurta/tavuk ilişkisine benzer şekilde Marxist terminolojiyle "sınıf konumu" ile "sınıf bilinci"nden hangisi hangisini belirleyecekti?

Marx, bu konuda açık değildir (Meyer 1969: 98). Ancak onun kullandığı "sahte bilinç" kavramından "sınıf konumu"na öncelik verdiği sonucu çıkarılabilir ki bu, "toplumsal altyapının üstyapıyı belirlediği" görüşüne de uyar. Afgânî için ise Şarklı kimliği, ortak bir medeniyet asabiyeti, bilinciyle kurulacaktır. Osmanlı'da II. Meşrûtiyet devri Türkçülük akımının yayın organı *Türk Yurdu*'nda da tercüme edilen *er-Redd 'ale'd-Dehriyyîn*'in bir bölümünde Afgânî (1955: 28-34), dinin insan aklına üç inanç kazandırdığını ve benliklerine üç haslet yerleştirdiğini söyler. Onun metinde kullandığı, Fârâbî'nin ünlü eserinin başlığını yansıtan

[33] Mahdi (1957) ve Haim (1974), İbni Haldun ile Afgânî'nin fikirleri arasındaki bazı benzerliklere dikkat çekmişlerdir.

"Ehlü'l-Medîneti'l-Fâzıla" (1955: 29) ifadesinden de anlaşılacağı gibi bu görüşleri, Fârâbî'den gelir (Mahdi 2001: 185-86). Dinin insanlara kazandırdığı bu üç inanç ve hasletin *birincisi*, insanın yeryüzünün kralı ve mahlûkların en şereflisi olduğudur. *İkincisi*, kendi ulusunun ulusların en üstünü ve karşıtlarının sapkınlık ve yanlışlık üzere olduğudur. *Üçüncüsü* kendisini daha yüce ve ferah bir âleme çıkmaya hazırlayacak olgunluğu kazanmak için bu dünyaya geldiği inancıdır.

Görüldüğü gibi Afgânî, burada Müslüman okuyucu kitlesine hitaben İslâmî ve seküler söylemi bir arada kullanır, daha doğrusu İslâmî söylemle maskeleyerek seküler vizyonunu dile getirir. Mesela Kur'ân'da insan için kullanılan "mahlûkların en şereflisi" tanımı yanında kullandığı "yeryüzünün kralı" tanımı, aslında seküler bir hümanizmi ifade eder. İkincisi, "kendi ulusunun ulusların en üstünü ve karşıtlarının sapkınlık ve yanlışlık üzere olduğu" ifadesi çağımızda Carl Schmitt'in "dost/düşman" ayırımına dayalı politika anlayışını yansıtır. Üçüncü inanç tanımı ise, İslâmî "dünyanın âhiretin tarlası" olduğu anlayışından çok natüralist veya deistlerin seküler hümanistik dünyagörüşünü yansıtır.

Ona göre kendi ulusunun ulusların en üstünü olduğu, *temeyyüz* inancı, uluslar arasında medeniyet yarışı için en güçlü dinamiği sağlar. Bununla o, seçilmişlik inancına dayalı dinî milliyetçiliği (Smith 1999) sekülerleştirerek, medeniyetsel bir milliyetçiliğe çevirir, bu inancı, modern, medeniyetsel bir üst kimliğe götürecek asabiyet haline getirmeye çalışır. Afgânî (1987: 61), bu sosyal psikolojik *temeyyüz* inancı yanında, bazı makalelerinde başkalarının takdirini kazanmak için kamu maslahatları uğruna çalışmanın psikolojik dinamiği olarak narsizmin olumlu türünü ayırt eder.

Bu noktada *ikinci* soru gündeme gelir. Yeni bir medeniyet bilinciyle doğrudan bu üst, Şarklı kimliğinin kurulması mümkün müdür? Diğer bir tabirle alt-tikel ile üst-tümel veya ulusal ile uluslararası kimlikler nasıl bağdaştırılacaktır? Bu, Rousseau gibi hem Protestan, hem Aydınlanma düşünürlerini özellikle meşgul etmiş görünmektedir (Canivez 2004). Aydınlanma'nın evrenselci-kozmopolitan idealleri doğrultusunda milliyetçilik retoriği, ulusları, "küresel ile yerel" kimlikleri birbirine bağlayan ara birimler olarak sunmuştur. Geleneksel evrensel kimlik diyalektiğini, bu milliyetçi kurguya uyarlamanın cilveleri en iyi Çin misalinde görülmektedir (Calhoun 1997: 86-98). *Komünist Manifesto*'da "işçilerin savunacağı ülkesi" olmadığını savunarak bütün dünyanın işçilerini birleşme-

ye çağıran Marx ve taraftarlarının diğer taraftan Alman ve İtalyan birleşmelerinde görüldüğü gibi evrensel proletarya diktatörlüğü yolunda ulusal kurtuluş hareketlerini desteklediği görülmektedir (Wolfe 1958).

Afgânî de (1980: 41-8, Keddie 1969) nihaî Şarklı kimliğine giden yolda alt-kimlikleri güçlendirecek asabiyetleri destekler. Onun makro-milliyetçilik olarak İslâm veya Şark birliğini savunması ile mikro-milliyetçilikleri teşviki arasında bazılarınca görülen çelişki, kanaatimizce geleneksel *beden siyaseti* telakkisince açıklanabilirdi. İnsan bedeninin "hücre, doku, organ ve sistemlerden" oluşan hiyerarşik yapısı uyarınca insanlar da ancak hiyerarşik olarak kendilerini tanımlayabilirlerdi; o yüzden sağlam ulusal ve dinî alt-kimliklerin eklemlenmesiyle ancak sağlam bir medeniyetsel üst-kimlik kurulabilirdi.

Öncelikle Afgânî, Müller ve Renan gibi XIX. asır filologlarının görüşleri uyarınca *dili* (*lisan*), *etnisite* (*cinsiyet*) ile özdeşleştirerek millî birliğin temeli olarak dili dinden önce tutar ki bu görüşü de aslında Fârâbi'den geliyordu (Mahdi 2001: 142, Keddie 1972: 157). Onun, Osmanlı'da II. Meşrûtiyet devri Türkçülük akımının şairi Mehmet Emin Yurdakul'un *Türk Yurdu*'nda tercüme ettiği "Millî Birlik Felsefesi ve Dil Birliğinin Hakikati" başlıklı Hindistan makalelerinden biri, şu Arapça aforizmik sözlerle başlar: "Milliyet olmadan millet, millet olmadan saadet, dil olmadan da millet olmaz."

Onun ulusal sayesinde medeniyetsel bilinç geliştirmek için Batılı sömürgeciliğin mağduru, kadim medeniyet merkezleri İran, Hindistan, Mısır ve Rusya gibi ülkelerde faaliyet göstermesi tesadüf değildir. O, fırsat bulsaydı muhtemelen, bu tablodaki belki tek istisnayı oluşturan Çin'e de uzanacaktı. O, faaliyet gösterdiği köklü bir medeniyet tarihine sahip bütün bu ülkelerde yerli seçkinleri devamlı İslâm-öncesi tarihlerinde kimliklerinin köklerini aramaya, buradan ilham almaya çağırmış, "şanlı mazilerine" dair mitolojik tasvirlerle anti-sömürgeci, milliyetçi bir bilinç uyandırmaya çalışmıştır (Keddie 1972: 86, 101, 109, 159, 180).

Afgânî, böylece tarihî anlatılara başvurarak, milliyetçi mitler, arketipler kullanarak aslında Hobsbawm ve Ranger'ın (1983) özellikle Üçüncü Dünya'daki sömürge-sonrası gelişme sürecinin ortak bir özelliği olarak saptadıkları "geleneğin icadı"na çalışır (Calhoun 1997: 33-6). Bu icat edilen gelenekler, güçlerini, tarihî kıdemlerinden çok bugün acil ihtiyaç duyulan siyasî seferberlik işlevlerinden alırlar. Karizmatik bir önderlik etrafında dayanışma ve eylem, bu söylemin temel motifini oluşturur. Af-

gânî'nin yerli tarihlerin ötesinde İslâm ve Hıristiyanlık tarihinden verdiği, mesela Kutsal Mesih imajları hep bu pragmatik, siyasî amaca yöneliktir. Bu bakımdan o, faaliyet gösterdiği diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Osmanlı'da da milliyetçilik akımının doğuşunda rol oynamıştır.

Afgânî'nin esas işi, İslâm'ı, Doğu toplumunun acil dayanışma ve bekâsını sağlayacak bir sivil dine dönüştürmekti; İslâm'ı, topluluğun uzun vadeli bekâ ve itibarını sağlayacak politik dine, yani ideolojiye dönüştürme projesinin çerçevesini çizerek bu işi esas Abduh'a bırakmıştı. Hıristiyanlık/Marksizm ilişkisinde olduğu gibi, burada "politik veya ideolojik din" ile kasd edilen görünüşte reform edilmiş İslâm olsa da aslında ona alternatif bir ideolojiyi ifade ediyordu; yani "politik din" tabirindeki "din", mecazen, *ideoloji* mânâsında kullanılıyordu. Bu bakımdan Afgânî'nin yaptığı, o zaman henüz modern Arapçada *sekülerizm* karşılığında kullanılan *'almâniyye* terimi icat edilmediği için, *terim* olarak değilse de *kavram* olarak politik dinin dayanacağı seküler paradigma veya dünyagörüşünü ortaya koymaktı. O, din-dogma ile felsefe-aklın nihaî olarak uzlaşmayacağı teziyle Renan'a cevabında açıkça ifade ettiği bu vizyonu çeşitli makalelerinin satır aralarında da dile getirmişti.

Aydınlanma filozoflarının dine alternatif bilgi kaynağı arayışının en önemli ürünlerinden biri, Kutsal Kitap'a alternatif Seküler Kitap, Ansiklopedi idi. Afgânî, yayını için Butrus Büstânî'yi hararetle teşvik ettiği, bu alanda Arap dünyasındaki ilk teşebbüs olan *Dâiretü'l-Me'ârif*'in (Ansiklopedi) çıkışı üzerine yazdığı yazıda, söz konusu Aydınlanma vizyonunu açıkça dile getirir. Girişte insanları, "nurânî-aklî özleri" ile "zulmânî-hayvânî yapılarına" tâbi' olanlar olarak ikiye ayıran Afgânî, insanların çoğunun ikincisine uyarak hayvânî bir derekeye düştüğünü belirtir. Birinci kategoridekiler ise, akıllarını iktidar sağlamak için kullanan mevki-makam sahipleri ile hayatlarını insanlara faydalı bilgi ve buluşlara adayan bilge, bilgin ve mucitler olarak kendi içinde iki gruba ayrılır. Ona göre akıllarını güç için kullanan Yunan, Roma, İran ve Keldani sultanlarının isimleri bugün zihinlerden silinmiş iken, Pisagor, Sokrates, Aristo, Eflatun, Büzürcmihr,[34] Camasp gibi filozofların eserleri ilelebet şükranla anılmaktadır. Afgânî, bu Yunanlı ve İranlı filozoflar silsilesini Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinin girişinden aynen almıştır (Sharif 1983: I/377).

[34] Büzürc-mihr b. Bahtegân: Ünlü Sâsânî kralı Hüsrev I. Anuşirvân (531-579)'ın bilge veziri.

Yazıda peygamberlere herhangi bir atıf yapmayan Afgânî (1987: 71-5, Keddie 1972: 107), bu akıl sahiplerinden hangisinin "insanoğlu için sosyal yapı düzenini kuracak" eserlerle gelirse en büyük takdire hak kazanacağını belirtir. Esasında bir dilci olan Büstânî'yi de bu "düzen kurucu" bilgelerden sayan Afgânî (1987: 74), onun yeni çıkardığı Ansiklopedi'yi şöyle tanımlar: "İnsanın meâş ve meâdında ihtiyaç duyduğu bilgilerin tamamını kapsayan bir kitap." Bilindiği gibi İslâmî terminolojide "meâş ve meâd", "dünya ve âhiret hayatı"nı kapsayan bir deyimdir. Afgânî, burada Fransız Aydınlanmacıları gibi Ansiklopediyi, dünyagörüşünün kaynağı "Kutsal Kitap"a karşı bir "Seküler Kitap" olarak sunar. Literatürde pek dikkat edilmeyen bu hayatî cümle, onun din konusundaki gerçek tavrını gösterir. Belki *takiyye* gereğince farklı ortamlarda gösterdiği çelişkili beyan ve tavırlardan dolayı o, en azından din konusunda tartışma ve tevile açık görüşlere sahip bir düşünür olarak görülebilirdi. Ancak Keddie'nin de (1972: 195) işaret ettiği gibi araştırmacı, Afgânî'nin gerçek kanaatlerini öğrenme fırsatını, ancak "Renan'a Cevap"ta olduğu gibi seçkin kesime ve mahrem çevresine rahatça açıldığı durumlarda bulabilmektedir.

C. Seferberlikten Devrime

Yeni bir dünyanın kuruluşu sürecinin aşamaları hatırlanırsa, ideolojiye dönüştürülen İslâm ile yeni bir kimlik kazanacak insanların kolektif eyleminin ürünü devrimle yeni bir dünya kurulacaktı. Bu da temelde kitleleri seferber etmek üzere yeni ideolojinin propagandasını gerektiriyordu.

Tabiatıyla her yeni din ve ideoloji, tebliğ ve propaganda ile yayılır. Tebliğ ve propaganda kelimelerini birlikte kullanmamız, bu konuda *milel* (dinler) ile *nihal* (ideolojiler) arasındaki kritik farklılıktan dolayıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de sürekli hatırlatıldığı gibi dindarlığın temsili yanında peygamberlere düşen temelde dinin *tebliğ*idir; yani hakka çağırmaktan (*davet*) çok hakkı bildirmektir (*tebliğ*); zira bildirildikten sonra benimsemek üzere hakka çağırmanın mânâsı yoktur. Oysa ideologlar, İsmaililerde olduğu gibi *tebliğden* çok *davete* (propaganda) yönelir; zira Afgânî'nin İstanbul'daki sohbetlerinde çoğunluğun hakikatten yüz çevirdiğini belirttiği gibi (Mahzûmî 1980: 196), kendi perspektiflerince kitleler çoğu kez hakkı anlamazlar. Bu itibarla tarihte her yeni modernist (*mübtedi'*) grubun amacı, savundukları yeni ideolojiyi benimseyerek yeni bir kimlikte buluşacak bir taraftarlar grubu kazanmaktır.

İzmirli'ye göre (1981: 74) ehl-i bid'atın karakteristiği, –bugünkü mânâda– partizanlıktır. Yani savundukları ideolojiye mümkün olduğu kadar çok sayıda taraftar kazanmak üzere modern dünyada "kültür veya ideoloji savaşı" veya "soğuk savaş" denen propaganda ve karşı-propaganda faaliyetine girişmektir. İslâm tarihinde bunun tipik örneği, muhaliflerini tekfir eden Haricilerde görülür. Oysa ihdas ettiği bir söz ya da fiili, din olarak meşrû kılan kimse adeta Allah'a ortak, Rasûlullah'a nazir olmuş olur. Müçtehit imamlar veya eserlerini hep "vallâhü a'lemü bi's-savâb (Ve Allah doğrusunu en iyi bilicidir)" ifadesiyle bitiren İslâm âlimleri, bu bakımdan *içtihat* yoluyla ulaştıkları fikirlerini asla insanlara dikte etmemişlerdir. İslâm geleneğinde mezhep imamları, hatta tarikat şeyhlerinden hiçbiri, bir mezhep veya tarikat kurduğu iddiasıyla, müceddidlerden hiçbirisi de tecdit iddiasıyla insanlara propaganda yapmış değildiler.

Gerek dinin eleştirisi, gerekse de ideoloji propagandasının üslubu konusunda Marx ile Afgânî arasında fark vardı. Marx, dinin eleştirisi ve öğretisinin propagandası konusunda açık ve sistematik bir yol izlerken, Afgânî, Müslüman kültürel ortamın dayattığı kısıtlamalardan dolayı bu konuda genelde örtük, kaçamak bir üslup kullanmak zorunda kalmıştır. Bu tavır, Afgânî'nin Şeyhîlik vasıtasıyla esas kaynağı olarak görünen İsmailililik ve bu fırkanın sempatizanı Fârâbî'den gelen bâtınîliğe (*esoterism*) bitişik "stratejik sebeplerle gerçek inancını gizleyerek muhtemel zararlardan korunma" yöntemi mânâsına gelen geleneksel Şî'î *takiyye* ilkesine dayanıyordu (Najjar 1961: 62-68, Enayat 1982: 175-81).

İlmi, "bâtınî mânâlar ilmi" olarak tanımlayan Fârâbî, tekris edilmemişlerden bilgiyi sakınmak için kaçamak ve müteşabih bir üslubu, bu amaçla alegori ve muamma gibi edebî sanatları kullanmıştı. İlginçtir ki Cemâleddîn Afgânî gibi çağımızda Leo Strauss da Fârâbî'den etkilenmişti (Drury 1985). Bâtınîlik, bir taraftan hakikatin mânâ katlarına nüfuzun, diğer taraftan bunları ifadenin aracı olarak politik dinin kuruluşunda önemli işlev görmüştür. "Hakikat ekonomisi"nin ana usûlü olarak bâtınîlik, Afgânî ve tâbilerine bir taraftan spekülasyon yoluyla dinî geleneklerine eleştirel bir gözle bakma, diğer taraftan ulaştıkları hakikati kitlelere daha kolay aktarma ve seferber etme imkânı veriyordu.[35]

Afgânî ve Abduh, hayatları boyunca sayısız örneği görüldüğü gibi, misyonun gerektirdiği durumlarda "hakikat ekonomisi"ni uygulamakta,

[35] Bâtınî ve zâhirî anlama tarzlarının sosyolojik-hermenötik bir yorumu için, Slotten 1977.

gerçeği muhataplarına göre "ayarlamak"ta, "avam ve havas" ile "kamusal ve özel"e yönelik çifte söylem kullanmakta bir beis görmemişlerdir (Kedourie 1966: 6, 55). Bu noktada Bâtınî ile Sünnî elitizm arasındaki nüansa dikkat etmek gerekirdi. Mesela Gazâlî gibi Sünnî âlimler, Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "İnsanlara akıllarına göre hitap ediniz (veya konuşunuz)" şeklindeki hadisine dayanarak avam ve havasa entelektüel seviyelerine göre hitap üslubunu ayarlamayı savunmuştu (Marlow 2002: 53-4). Oysa içtimaî bir imtiyaz saikıyla bilgi ve hakikatin gizlenmesi veya tahrifi, Kur'ân-ı Kerim'de ruhbaniyet âdeti olarak mahkûm edilmiştir.

Keddie (1972: 15-9, 79-87, 195, 360, 404; 1983: 187) gibi araştırmacılar, ahlakî ölçütlerle değerlendirmeye itiraz ederek yetiştiği gelenek, misyoner hedefleri ve yaşadığı konjonktür bakımından Afgânî'nin bu *dissimulation* (numara yapma) tutumunun mazur karşılanması gerektiğini savunur. Ona göre İstanbul'dan kovulmasına yol açan "nübüvvet sanatı"na dair konuşmasındaki "dobralığının cezası"nı çektikten sonra Afgânî, ihtiyat için bu yola çok daha sık başvurmuştur. Nitekim Renan'ın "İslâm ve Bilim" başlıklı konuşmasına karşı cevabında Afgânî bizzat, dogma ile hür düşünce, din ile felsefe arasındaki mücadelenin ikinciler tarafından kazanılacağından ümidi olmadığını, çünkü kitlelerin aklı sevmediğini, aklın öğretilerinin yalnızca seçkinlerin bazı zeki üyelerince anlaşıldığını belirtir. İstanbul'daki sohbetlerinde de çoğunluğun hakikatten yüz çevirdiğini belirtir (Mahzûmî 1980: 196).

Propaganda yoluyla kitlelerin seferberliği, yeni bir dünyanın kuruluşuyla sonuçlanacak *devrim* içindi. Seküler kolektif mesihçiliğin tezahürü olarak *devrimin*, hem dinî-nomisistik *cihat*, hem de geleneksel mesiyanistik *son kurtarma* kavramından farkını yukarıda belirttik. Modern-öncesi dünyada Şî'î teolojiden ideolojiye geçerek başarılan devrimin örneğini zaten Fatımî Hanedanlığı vermişti. Fatımî İsmailî Şî'îler, İmâmî Şî'îler gibi pasif bir tevekkül ile Mehdî'yi beklemek yerine mesihçiliği ideolojiye dönüştürerek politik bir devrim başarmışlardı. İsmâilî *dâ'iler* (propagandistler) sayesinde 909'da Kuzey Afrika'da Abdullah İbni Mehdî ve arkasından oğlu Muhammed Kâim'in hükümran olduğu Fatımî Hanedanlığı kurulmuş, bu hanedanlık bilahare 969-1171 yılları arasında Mısır'da hüküm sürmüştü (Daftary 1995: 144-255). İbni Haldun (1954: II/197), İmâmiye Şiasına has fütüristik mesihçilik yerine Fatımî İsmailîleri tarafından kayd edilen bu emperyal mesihçilik başarısı-

nı sosyo-politik dinamiklerle açıklamıştı. İbni Haldun'u okuyan Afgânî'nin bundan etkilenmemesi imkânsızdı. O, bu politize İsmailî Mehdîciliği, 1850'li ve 1860'lı yıllarda Hindistan ve Orta Asya'da bulunduğu sırada tanıştığı Batı düşüncesinden aldığı seküler mesihçilik kavramıyla birleştirerek devrimciliğe dönüştürdü (Kedourie 1992: 271-2).

Belki Afgânî'nin Nasîreddîn Şah'a karşı husumetinin arkasında bazı öznel sebepler yatabilirdi, ancak onun hayatına yön veren devrimci vizyon, devrimci Şî'î geleneğinden kaynaklanıyordu. Mannheim'ın ayırımıyla ideoloji sahiplerinin, *itaat ve düzencilik*, ütopya sahiplerinin ise *muhalefet ve devrimcilikle* temayüz etmesi tabiiydi. Marx ve Afgânî gibi Yahudi ve Şî'îlerin sol politik eğilimi bu yüzdendi (Mendes 1999). Geleneksel yoruma göre Şî'îlik, erken İslâm tarihindeki mücadelede hilâfetin Hz. Ali'nin soyuna aidiyeti iddiasıyla zarureten diğer tüm İslâmî yönetimlerin meşrûiyetine itiraz ettiğinden, potansiyel olarak devrimcilik ya da en azından muhalefeti temsil ediyordu (Floor 1980, Hodgkin 1980, Lewy 1974). Nitekim hayatı boyunca Sünnî görünen Afgânî, 19 Aralık 1891'de *Pal Mal Gazette*'de yayınlanan bir röportajında, İslâm'da liberal bir reform konusunda zamanın monarşilerini gâsıp saydıkları için Şî'îlerin kendi içlerindeki despotizmi değiştirmede Sünnîlere kıyasla daha avantajlı olduklarını söyler (Keddie 1972: 362).

Afgânî'ye göre modern kitle politikası, Batılı "gerçekleşmiş eskatoloji"den mülhem devrimci Mehdî'yi acilen sahneye çağırıyordu. Artık asırlardır ezilen kitlelerin yaptığı gibi tevekkülle beklemek yerine şiddetin tüm imkânlarını da içeren hummalı bir faaliyet ile Mehdî'yi işlevsel kılmak gerekiyordu (Kedourie 1992: 270-4); Mehdî ya hemen şimdi gelecekti, ya da asla. Bu yeni siyasî mesihçiliğin hedefi, modern ideolojik politikada olduğu gibi kitlelerin aşılanması ve seferberliği yoluyla devrimdi. Bunun için söylentiden basının gücüne kadar propagandanın her türüne başvurulacaktı, Afgânî'ye göre. Gelecek Mehdî, sadece Sünnî otoritelerden Şî'îlerin değil, Batı tarafından zulme uğrayan tüm Doğuluların intikamını alacaktı.

Bu zihniyet değişimi, 1979 İran Devrimi ile zirveye çıktı. Devrim'in fikir babalarından Ali Şeriatî'nin eserlerinde Afgânî'den hamasetle bahs etmesi, bu konuda bir fikir verir. Dar mânâda bir Şî'î devrimi olan İran Devrimi, geniş mânâda bir İslâm Devrimi idi. Nitekim ideologlarından Mehdî Bezirgân'ın Devrim öncesinde yaptığı yorumlara göre gerek Hıristiyanlık, gerekse de Sünnî İslâm, çağdaş insanın problemlerine cevap

vermede aciz kalmıştı. Ancak Şî'îlik, böyle bir potansiyele sahipti. Şî'îliği dünya dinleri arasında yegâne kılan, on ikinci imamın gaybesi, yani beklenen Mehdî inancı idi. Bu doktrini, çağın özlemle beklediği devrimci bir yorum ve eyleme dönüştürecek ulemâ idi. Devrimin önderi Humeynî, asla on ikinci imam olduğunu iddia etmedi; ancak *imamet* gibi geleneksel bir kavrama radikal bir alternatif oluşturan *velâyet-i fakîh* kavramıyla, *imamet* ve dolayısıyla *Mehdî* kavramında da kritik, nitel bir değişim gerçekleştirerek fiilen Mehdî konumuna yükseldi (Dabashi 1993: 11, 340-1, 465).

Marx ile Afgânî, görünüşte yeni bir ideoloji sayesinde yeni bir dünyanın kuruluşu için benzer yollar izlemişlerdi. Ancak bu yoldaki başarı derecesi bakımından aralarında ciddî fark vardı. Marx, Fransız ve İtalyan misallerinde şiddet ve komploya dayalı Jakoben, mesiyanistik devrimi çıkmaz yol olarak gördüğünden dünyayı *devrimci praksis* sayesinde diyalektik bir süreçle değiştirmeyi öngörüyordu. O, Mazzini'yi bu diyalektik süreçten gafilen şiddet ve komploya dayalı devrimcilik yolunu izlediği gerekçesiyle eleştirerek başarı şansı tanımıyordu.

Ona göre devrim, yeni evrensel kimliği haiz olarak işçi sınıfının "şuurunda ihtilal" demekti (Avineri 1968: 47, 148, 253). Normalde fikirleri birincil maddî görüngülere tâbi' ikincil *gölge görüngüler* olarak alan bir materyalist olarak bilinen Marx, böylece tam aksine fikirlerin *ilk sebepler* olarak alındığı idealizme kayıyordu. Bu, aslında Eflatun'dan beri bilinen, bir yönetimin kalitesinin temelde yönetilen insanların ahlakî kalitesine, bunun için de vatandaş eğitimi yoluyla şuurlanmasına bağlı olduğu gerçeğinin yeniden ifadesiydi. İnsanlar, yaşadıkları dünyanın tam şuuruna vardıktan sonra bilginin öznesi ile nesnesi, teori ile pratik arasındaki açık ortadan kalkacak ve dünya kendiliğinden değişmeye başlayacaktır.

Bunun için Marx, önce teorinin hakkını verdi. O, yaşadığı dünyayı açıklamakla işe başlayarak kapitalist sistemin esaslı bir tahlilini yaptı; böylece insanlara kararlı bir amelin hedefini ortaya koydu. Hâlbuki Afgânî için aynı şeyden söz etmek mümkün değildi. Onun çelişkisi, bir bakıma hem Mazzini, hem Marx olmasından kaynaklanıyordu. O, hedefleri açısından Marx'a, fakat mizacı ve eylem tarzı açısından Mazzini'ye benziyordu. Bu çelişkiyi en somut onun İbni Haldun gibi klasik kaynaklardan yararlanışındaki eklektisizmde görmek mümkündü. Afgânî, mesela dinin sosyal teorileştirilmesinde İbni Haldun'a dayanırken, Mehdîcilik açıklamasında onu dikkate almıyordu. Çünkü onun amel tarzı,

Marx'ınki gibi diyalektik olmaktan çok Mazzini'ninki gibi mesiyanistiktir.

İslâm'da Mehdîlikle ilgili hadislerin sıkı tenkidini, geleneksel İslâmî ilimlerde tanınmış âlimlerden çok bir tarihçi olarak bilinen İbni Haldun'un üstlenmesi mânâlıydı. Çünkü o, tarihî beşerî tecrübeye bir sosyal bilimci gözüyle diyalektik olarak yaklaştığından fütüristik eskatolojik Mehdî anlayışının dinî temelinin zayıflığını gösterme ihtiyacını hissetti.[36] Afgânî, ömrünün son yıllarına kadar *Cefr* kitabını okuyarak geleceği bilmeye çalışmıştı. Hâlbuki İbni Haldun (t.y.: 365-69; 1954: II/218, 245), bunun iddia edildiği gibi İmâm Cafer Sâdık'a ait olmayan, güvenilirlikten uzak bir kitap olduğunu belirterek sonunda şöyle der: "Her asırda gelecekten haber veren bu gibi beyit ve kasidelerin düşkünleri çok olmuştur. Halk, bu beyitlerin remiz ve işaretlerini çözmekle uğraşmıştır, hâlbuki bu remizleri çözmek imkânsızdır. Çünkü remizler, ancak bunların halli için önceden koyulan kanun ve kaidelerle çözülür."

Mazzini gibi karizmatik liderlik sayesinde devrimci bir değişimi öngördüğünden tüm felsefe vurgusuna rağmen Afgânî'nin Marx gibi esaslı bir teorik çalışma yapma imkânı yoktu. O, küçük bir-iki risale dışında şümullü, sistematik bir eser vermiş değildi. Birçok kaynak, küçük veya büyük gruplara heyecanlı konuşmalar yapmaya tutkun Afgânî'nin yazı yazmaktan nefret ettiğini, kendi ismiyle yayınlanan bütün makalelerini Abduh gibi öğrencilerine dikte ettiğini kayd eder (Hourani 1993: 112). Keddie (1972: 97, 141-2), onu seküler bir Mesih vizyonuyla hareket eden hayalperest, "profesyonel bir devrimci" olarak görür. O, gittiği toplumlarda karizmatik liderlik anlayışıyla daha ziyade kanaat önderleri konumundaki seçkinleri, yönetici ve hükümdarları etkilemeye çalışmıştır. Tüm hayatı protestolar, kulisler, komplolar, suikast ve devrim arayışları içinde geçmiş Afgânî'nin başarı derecesi, bu bakımdan Marx'ınkiyle kıyaslanabilir değildir.

---

[36] İbni Haldun (1954: II/197), Mehdi ile ilgili hadislerin revizyonundan sonra şöyle der: "... biz kudretimiz dâhilinde bu söz ve rivâyetlerin hepsini naklettik. Senin bir gerçek olarak kabul edip katî bir hüküm vereceğin bir şey varsa o da gerek dine davetin ve gerek mülkün ancak kudretli ve şevketli bir asabiyet sayesinde yayılabileceği ve kurulabileceğidir. Bu asabiyetin o din ve mülkü üstün kılmak için çalışması, karşı koymak isteyenleri def' etmesi ve Allah'ın iradesi yerini buluncaya kadar bu şekilde hareket etmesi gerekir. Eserimizin yukarı bölümlerinde bunu sana kuvvetli ve kat'î delillerle ispat ettik."

Yedinci Bölüm

Eleştiri

XIX. asır Müslüman aydınları tarafından Batı ile hesaplaşma, herhangi bir yerdeki benzer girişimler gibi diyalektik bir seyir izledi. Hesaplaşma, temelde "tenkit ve inşâ" şeklinde bir diyalektiğe dayanır. Bu asrın Müslüman aydınları tarafından İslâm'ı şu ya da bu şekilde yeniden yorumlama arayışı, geleneğe dair bir şeylerin yanlış gittiği kanaatinden kaynaklanıyordu. Bu yüzden herhangi bir İslâm'ı yeniden yorumlama girişimi, kaçınılmaz olarak geleneğin eleştirisinden hareket edecekti. Geleneği dönüştürme projesi, özgül kolektif İslâmî yorumlara göre değişen Batılı modernliğin algılanması tarzına göre yapılacak geleneğin sağlam bir eleştirisine dayanacaktı.

Bu eleştiri, İslâm topluluğunu modern Batı karşısında zaafa düşüren müzmin problemlerin teşhisi mânâsına gelir ki bu teşhis, tedavi yolları için gerekli ipuçlarını da bünyesinde barındırır. Duygusal-yüklü, suçlayıcı olmaktan uzak, mümkün olduğunca analitik bir eleştiri, geleneğin sağlıklı dönüştürülmesinin başarı şansını da arttıracaktır. Bu itibarla eleştiri ve hüküm süreçleri, tamamıyla ayrı değil, aslında içiçe gerçekleşir, özellikle de tarihin hızlandığı bir çağda. Tarihin hızlandığı bu asırda akültürasyon sonucu modernliği dıştan dayatılan, mekanik bir olgu ola-

rak yaşayan İslâm dünyası, sistematik bir gelenek eleştirisine ne yeterli zaman, ne makûl gerekçe bulabilmiştir.

Bu arada eleştirinin gerek hedefi, gerekse de tarzının Osmanlı ve Mısırlı tedeyyünlere göre değiştiği görülür. Aydınlanma'nın modernlik projesinin çıkış noktasında münhasıran Hıristiyan geleneği eleştirme ve dönüştürme niyetinin yattığı söylenebilirdi; zira problem dıştan çok içten, dünyayı sürdürmekte zorlanan Hıristiyanlık'tan kaynaklanıyordu. Ancak XIX. asır İslâm dünyası için problem, temelde dış-kaynaklı, Doğu dünyasına yönelik Batılı tehdidin eseri idi; İslâmî geleneği eleştiri ihtiyacı, bu hâricî tehditten kaynaklanmıştı. Bu bakımdan Osmanlı ve Mısırlı aydınlar, kolektif tedeyyünlerine göre değişen tehdit ve problem algılamalarına göre modernlik veya geleneği birincil eleştiri hedefi olarak almışlardır. Batı medeniyetini, adalet değerine dayalı İslâmî düzenin istismar edilen bir kopyası olarak gören Osmanlı düşünürleri modernliği, akliyet sayesinde iktidar aracı haline getirilen Batılı medeniyeti hürriyetlerine kavuşmak için taklit etme gereğini hisseden Mısır düşünürleri ise geleneği eleştirmeyi seçmişlerdir.

Şu halde modernizmin türü, hermenötik perspekiften daha iyi anlaşılacak eleştiri konusu ve tarzınca belirlenecektir. Metin (*text*)/bağlam (*context*) ilişkisine dayanan hermenötik, filolojik veriler ışığında Tevrat ve İncil gibi kutsal metinlerin yorumlanmasına yönelik teolojik bir disiplin olarak doğdu. XIX. asrın başlarında Friedrich Schleiermacher, genel olarak metinlerin anlaşılmasının hangi şartlar altında mümkün olduğunu araştırmak üzere disipline felsefî bir kimlik kazandırdı. Daha sonra Dilthey ve Weber, "kültür bilimleri" adını verdikleri sosyal bilimlerde hâkim pozitivistik paradigmaya karşı hermenötiği alternatif metodolojik paradigma olarak geliştirdi. Bilgi ile gerçeklik arasında tek-yönlü bir ilişki öngören pozitivizme karşılık hermenötik, tekst ile ve bu tekstin tarih ve toplumda tekabül ettiği konteksti, diğer bir tabirle dünyagörüşü ile tekabül ettiği gerçekliği karşılıklı atıfla yorumlamayı amaçlar. XX. asırda Martin Heidegger ve Hans-George Gadamer gibi filozoflar ise, hermenötiği metodolojik bir disiplin olmaktan çıkararak bağımsız bir ontolojik disipline dönüştürdü.

Hermenötik, aslında Protestan İncil okuyuşundan doğmuştu. Hıristiyanlık'ta reformu başlatan Luther'in temel amacı, sürekli yeniden okunarak yorumlanacak İncil'i Kilise'nin yerine otorite olarak geçirmekti. İncil'i "ruh/lafız" (*spirit/letter*) olarak iki boyuttan mürekkep gören Lut-

her'e göre amaç, varoluşsal hayata göre sürekli yeniden okuyarak kutsal metnin ruhunu keşf etmekti (Chau 1995). Belli bir anlayış durumu, aslında İncil'i geçmişte kalmaya mahkûm lafza indirgemektir ki ruhun dönüştüğü bu lafız, bilahare yeni bir okuyuşla yeniden ruha dönüşecektir. Batılı modernleşmenin zirveye çıktığı XIX. asırda Luther, İslâm dünyasında da benzer bir dönüşümün peşinde olan Afgânî gibi aydınlara ilham kaynağı oldu. Afgânî, Protestan Fransız tarihçi Guizot'nun din ile medeniyet arasında kurduğu münasebetten ihamla Avrupa medeniyetinin reformasyon sayesinde dinin alanını sınırlandırmak ve insan aklını özgürleştirmek suretiyle inkişaf ettiği sonucuna varmıştı: "Eğer Avrupa'nın barbarlıktan medeniyete geçiş sebebini düşünecek olursak, onun, sadece Luther tarafından başlatılan ve yayılan dinî hareket olduğunu görürüz. Bu büyük adam, makûl bir sebebe dayanmaksızın Kilise'nin başındakileri taklide teslim olduklarından dolayı Avrupa halklarının çöküşe geçtiklerini görünce dinî hareketi başlattı" (Mahzûmî 1980: 95). Ona göre, İslâm'ın da bir Luther'e ihtiyacı vardı. Bu Afgânî'nin gözde temalarından biriydi ve muhtemelen kendisine bu rolü biçiyordu (Hourani 1993: 122).

Emilio Betti (1890-1968) gibi hermenötiğe epistemolojik bir işlev atf eden filozofların gözünde bir metni tahlil, onun müellifinin kafasındaki orijinal mânâsını ve tekabül ettiği bağlamı keşf etmektir. Bu pozitivistik-epistemolojik hermenötik anlayışına karşılık Heidegger gibi ontolojik bir hermenötik anlayışını benimseyen Gadamer için metinsel mânâ araştırması objektif olmaktan çok sübjektif bir iştir. Zira yorumcu özne, ön-belirleyici olarak işleyen araştırma konusu nesnenin tarihî tesirinin ötesinde aynı zamanda varlığının bizzat dokusunu oluşturan diğer tüm tesirlerin toplamından oluşan "etkin tarih"in dışına çıkamaz. O halde metnin arkasındaki fikirler veya geleneğin arkasındaki dinî dogma veya değerlerin objektif olarak anlaşılması mümkün değildir. Bu ön-belirlemenin açıklığa kavuşturulmasını felsefî-metodolojik araştırmanın ana işi olarak gören Gadamer'e göre metni anlamaya yönelik tarihî ile dogmatik yöntemler arasında mutlak bir ayırım yapılamaz (Tafsilat, Watson 1997).

Yeni İslâm modernizminin önde gelen ismi Fazlur Rahman (1984: 7-11), Gadamer'in ontolojik hermenötiğine itiraz eder. Ona göre toplumların geleneklerinin, değerler manzumelerinin büyük, köklü değişikliklere uğradığı, tarihin hızlandığı devirlerde etkin tarih ve ön-belirleme

itibarını kayb eder; geleneğin itibarı hakkındaki hüküm, kişinin içinde bulunduğu ortama ve yeni bir değerler manzumesine göre verilir. Mesela Augustinus veya Luther'in kendi geleneklerine yönelik tahkikatları dogmatik bir alanda gerçekleşmişti. Ancak bu sorgulama, tarihî şuurdan tamamıyla uzak, tarih-ötesi bir bakış açısından yapılmış değildi. Bu figürlerin içinde bulundukları ortam zaten etkin tarihin parçası ve ayrıca tahkik usûlleri akılcı olduğundan bu usûlü dogmatik olarak tanımlamak gereksizdi, Fazlur Rahman'a göre.

Betti'nin epistemolojik hermenötiğini benimseyen Fazlur Rahman'a göre dogmatik yoruma müsait *içtihat* yoluyla Kur'ân'dan şâri'in maksatlarını ve şer'î değerleri objektif olarak anlayarak yeni hükümler çıkarmak mümkündür. Ona göre *içtihat*, bir hüküm ihtiva eden ilgili bir nassın veya emsalin mânâsını anlama ve yeni bir çözümle yeni bir durumun tasnifine imkân verecek şekilde teşmil, tahsis veya tadil ederek o hükmü değiştirme cehdidir.[1] Onun gayesi, Kur'ân âyetlerinin indiği tarihî ortam ve arkaplana nazaran yeni hükümlerin vaz' edilebileceği hükümlerden değerlere, ilkelerden kaidelere ulaşmak, tarihî ortamla kayıtlı şer'î kaynaktan evrensel bir normativite çıkarmaktı. Modern dünyada İslâm modernistlerinin temel çıkmazını dile getirdiği için Fazlur Rahman'ın tezini tartışmakta yarar görüyorum. Bu tezin tutarsızlığı birbirine bağlı dört noktada toplanabilir.

Birincisi, mutlak, tarih-ötesi hakikat, izafî tarihî/beşerî alana katlar halinde açılır: "ilim, din, şeriat, fıkıh, sünnet, örf ve âdet" gibi. Tarihî ortamla kayıtlı insan öznesinin, bu silsileyi atlayarak akıl yoluyla doğrudan hakikatin tarih-ötesi kaynağında yatan objektif mânâya ulaşması mümkün değildir. Sürekli "Kur'ân'ın insanlara aklı kullanmaya çağırdığını, İslâm'ın akla dayanan bir din olduğu"nu iddia eden Abduh gibi modernistlerin gözden kaçırdığı kritik bir nokta vardı. Kur'ân'da hiçbir yerde insanlara aklın "el-akl" şeklindeki isim veya masdarı değil, "akl ederler, akl etmezler mi?" gibi fiil hali izafe edilmektedir. Bu, insan aklının otonom yerine, ancak aşkın bir kılavuza (*nakl*) bağlı işlev görebileceğini belirtir. Şu halde Gadamer'in kasd ettiği metnin akıl yoluyla dogmatik

[1] Bu karmaşık cümlenin aslını vermekte fayda var: "Ijtihād ... means "the effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past, containing a rule, and to alter that rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a manner that a new situation can be subsumed under it by a new solution" (Fazlur Rahman 1984: 8).

yorumlanması objektif olarak mümkün değildir. Ancak Fazlur Rahman gibi modernistlerin savunduğu "Ben yaptım, oldu" türünden bir anlayışa göre sübjektif olarak mümkündür.

Kur'ân, tarihî boyut devreden çıkarılarak yorumlandığı takdirde doğrudan *logos*'un hükümranlık alanına uzanan beşerî akıl, Horkheimer'in (1974) dediği gibi *mitos*a dönüşecek ve din, nihaî olarak itibarını kayb etmeye mahkûm bir külçe haline gelecektir. Böylece sorunlar artık tarihî bir boyutta, tedeyyünle ilgili değil, doğrudan teorik-dogmatik, inanç alanına dair sorunlar olarak görülecekti. Mesela modernistlerin Müslümanların bilim–teknik alanındaki geriliğini açıklarken yaptıkları kadercilik ithamı karşısında gündeme gelecek kritik soruya verilecek cevapla tutumlar netleşecekti: Kadercilik, Eş'arî veya Mâtürîdî gibi imamlar tarafından formüle edildiği şekilde akide mi, yoksa bu inancın zamanla halk tarafından yanlış telakkisinden kaynaklanan bir itikat, zihniyet meselesi miydi? Abduh gibi modernistler için sorunun cevabı, birinci, Mustafa Sabri (2008) gibi Osmanlı âlimleri içinse ikinci şıkta yatıyordu.

İkincisi, bir metnin sübut ve delâlet olarak iki boyutu vardır. Kaynak olarak metnin değeri, sübut ve delâlet bakımından kat'iyet/zanniyet derecesine göre değişir. Hermenötik, dinin aslını kayb eden Hıristiyan dünyanın duyduğu İncil'in sübutunun filolojik tahkiki ihtiyacından doğmuştu. Disiplinin maksadı, filolojik delillerle tarihen aslı kayb olmuş İncil'in sübutunun kat'iyetini göstermekti. Ancak tarihîlik izafesi, sübut kadar delâlet bakımından da İncil metnine bakışı etkileyecekti. Bu, tevatürle sübut bulmamış bir metnin kaçınılmaz kaderiydi. İncil'in sübut bakımından tarihîliğini göstermek, aslında onun delâlet bakımından da tarihî bağımlılığını, evrensellikten uzaklığını göstermek demekti. Buna karşılık tevatürle sübut bulan Kur'ân'ın Tevrat veya İncil gibi sübutunun tarihî tahkikine ihtiyacı olmadığı malûmdu. Şu halde metin-sübut bakımından tarihîlik problemi bulunmayan Kur'ân'ın muhteva-delâlet bakımından tarihîlikle tanımlanması da imkânsızdır.

Üçüncüsü, modernistlerin buna bağlı olarak düştükleri tarihîlik/evrensellik çelişkisidir. Delâlet bakımından tarihî bir metin olarak alınan Kur'ân'ın niçin tarih-ötesi, dogmatik bir usûl, içtihat ile yorumlanmasına ihtiyaç duyuluyor?

Dördüncüsü, tekst/kontekst bağlantısının gözden kaçırılması. İlim/amel, din/dünya, tekst/kontekst birbirlerine bağlıdırlar. Dolayısıyla logosentrik Hıristiyanlığın yaptığı gibi birincilere vurgudan kaynaklanan bir

kopukluk, matûflarının ihmaline, çığırından çıkmasına yol açar ve böylece sekülerleşen Batı'da olduğu gibi ikinciler, birincileri, araçlar amaçları belirleyici hale gelir. İnsan, makro-kozmosun zübdesi mikro-kozmos olarak yaratıldığı için, onun pratiğine yön verecek düstur, makro ve mikro ontolojiye dayanmak zorundaydı. Bu yüzdendir ki neredeyse *body* (*beden*) kavramına dayalı geleneksel dünyagörüşü uyarınca (Barkan 1975) Aristo'dan Hume'a bütün filozoflar, sosyal teorilerini bir "normal insan tabiatı" tanımına dayandırmışlardı. Bu bakımdan *normal* insan tabiatına uyan bir bilginin, *anormal* değişen insan gerçeğine uyması mümkün değildi. Dahası modernleşmeyle anormal değişen insan gerçeğine uygun bir normativite geliştirilmesi de mümkün değildi; zira insanın kendisinden türediği makro-kozmosu yeniden yaratmak mümkün değildi. Şu halde yargılanacak bilgi/tekst değil, insan gerçeği/kontekst idi.

Fazlur Rahman'ın (1984: 10) sandığının aksine, Hıristiyanlık'ta reform başlatan Luther ile Calvin de aslında bu tekst/kontekst, ilim/amel kopukluğunu gidermeye çalışmışlardı. Bunu en somut, onların *usus loquendi* (konuşmada kullanış tarzı) tespitiyle kavramların tarihî semantik araştırmasında görmek mümkündü. Yani çağımızda Reinhart Koselleck ve Quentin Skinner'den çok önce onlar kavram tarihini başlatmışlardı. Bu araştırmayla kavramların geçirdiği semantik değişimlerin izlenmesi, kolektif ahlakî-zihnî değişimi de takip ve tenkit imkânı verecekti. Mesela *zühd* kavramının semantik revizyonuyla Calvin, Batı dünyasını aktivizme sevk edecek kritik bir zihniyet dönüşümü gerçekleştirmişti. Ancak Aydınlanma, akıl ve bilim sayesinde yeni bir evrensel hakikat iddiasıyla sözde evrenselleştirici, anakronistik söylemiyle kavramları tarihî bağlamlarından tamamıyla kopardı. Böylece dayanılacak teksten sonra konteksti de kayb eden Batı'da hermenötik, epistemolojik yerine ontolojik bir yöneliş kazandı; hedef, artık Heidegger ve Gadamer'in savunduğu gibi yorumdan çok metin ile bağlam arasında karşılıklı atıfla varoluşsal bir mânâya ulaşmaktı.

İslâm'da birincisi, vahyin inişi, ikincisi dinin sünnete, şeriatın fıkha dönüşmesi sürecinde mutlak ile izafî, evrensel ile tarihî, ilâhî ile beşerî, tekst ile kontekst arasındaki bağ, *meşrûiyet*, optimal olarak kurulmuştu. Bundan sonra yargılanacak tekst değil, onun beşerî niyet ve eylem sayesinde yansıdığı kontekstti. Müceddit âlimin işi bu ideal meşrûiyeti sürdürmekti: *Birincisi* gerektiğinde anormal derecede değişen beşerî pratiği eleştirerek fıtrata uygunluğunu denetlemek, *ikincisi* fıkıh usûlü ve şeriat

felsefesini gözden geçirerek şeriatın ebedî itibarına olan kamusal inancı tazelemek suretiyle kusurun dinde değil, tedeyyünde, kısaca problemin epistemolojik değil, ahlakî olduğunu göstermekti. Gazâlî'ye kadar *tecdit*, fıkıh pratiğinin yeniden yorumlanması mânâsında içtihadı da ihtiva ediyordu; ancak ondan sonra buna gerek kalmadı; *tecdit*, artık fıkıh usûlünün revizyonu yanında *ihyâ* ve *ıslâh*a yoğunlaştı. Fazlur Rahhman'ın (1984: 10) iddiasının aksine Gazâlî, İbni Teymiye, Nâblusî veya Dihlevî gibi bütün müçtehitlerin yaptığı, temelde voluntaristik bir yaklaşımla anormal derecede değişen realiteyi düzeltmek için beşerî iradeye çağrı yapmak, *emr-i bi'l-ma'ruf, nehy-i 'ani'l-münker* için çalışmaktı. İslâm modernistleri gibi çığırından çıkmış konteksti, beşerî realiteyi, modernliği veri alarak tekste uydurmaya çalışmak değildi.

Formasyon devrinde sağlanan ideal meşrûiyet bakımından fıkıh ve sünnetin de, meşrûlaştıracağı beşerî tecrübe dünyasının da zamanın geçmesine bağlı belli bir değişme, daha doğrusu esneme sınırı vardı. Yeni Osmanlıların da vurguladığı gibi, meşrûiyetin kaynağı ilâhî yasa, köklü değişimden mâsun, hâlbuki atıf yaptığı beşerî dünya köklü değişime açıktı. Onlara göre asırlardır Osmanlı cemaatinin mutluluğunu sağlayan fıkhı birden yetersiz gösteren şey, atıf yaptığı dünyanın Batı'nın tesiriyle anormal bir hızda değişmesiydi. Bu durumda yapılması gereken, modernliği veri alarak şeriat/fıkhın kifayetini sorgulamak yerine bizzat modernliği sorgulamaktı. Kemal, âlim olmadığından İslâmî yargılamaya yetkili olmadığını bildiği gibi, dar veya geniş mânâda içtihatla şeriatı yeniden yorumlamaya da gerek olmadığı kanaatindeydi. Onun yaptığı basitçe modernliği ve İslâmî düsturları gözetmekte kusur gösteren ulemâ ve halkı eleştirmekti.

Şu halde Yeni Osmanlılar gibi gelenekselci aydınlar tarafından gelenek eleştirisi modernliğin eleştirisine dönüşmekte, geleneğin modernlik karşısındaki meziyetlerinin vurgulanması şeklinde tezahür etmekte, modernliği veri alan Mısır modernistleri tarafından yapılan eleştiri ise esas itibariyle geleneğin mahkûmiyetiyle sonuçlanmaktadır. Birinci örnekte geleneğin, gelenekselci, etik eleştirisi ona dinamizm kazandırarak sürdürmeye, ikinci örnekte geleneğin modernistik, epistemolojik eleştirisi ise onu dönüştürmeye hizmet etmektedir.

Osmanlı Eleştirisi

Yeni Osmanlıların gelenek ve modernlik eleştirisi, üç başlık altında toplanabilir:

A. Batılılaşma Eleştirisi

Yeni Osmanlılar, genel olarak Mustafa Reşîd Paşa'nın öncülüğünde 1839 Gülhane Hattı ile başlayan Tanzimat'ın birinci devresini "mebde-i saadet" olarak görürken, 1856 Islâhat Fermanı ile başlayan ikinci devresini Âlî-Fuâd Paşalar istibdadının ve İslâm'a ve halka yabancılaşma sürecinin başlangıcı olarak görürler (Namık Kemal 2005: 73). Yeni Osmanlılar, bu süreçte revaç bulan *alafrangalık* dedikleri Batılılaşma özentisini, yüzeysel Batılılaşmayı şiddetle eleştirmişlerdir. Ziya Paşa, Islâhat Fermanı ile başlayan Batılılaşma sürecinde devlet adamları ve bakanlar arasında ortaya çıkan dinsizlik modasının bütün topluma sirayet ederek millî ahlakı tamamıyla yozlaştırdığından şikayet eder.

Bu süreçte namaz kılmak, oruç tutmak gibi İslâmî vecibelerin ifası adeta küçümsenirken alenen günah işlemek prim yapar oldu. Ona göre Avrupa'yı taklit ederek kalkınma iddiasında olduğumuz halde Avrupa ekonomik ve politik düzeninin iyi yönlerini almak yerine tiyatro yapmak, baloya gitmek, karısını kıskanmamak, taharetsiz gezmek gibi kötü yönlerini, kısaca sefahatini aldık. Kemal de benzer şekilde "Eğer sizin medeniyet zannettiğiniz şeyler, karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ise onlar ahlakımıza mugayirdir. Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz..." (Sungu 1940: 811, 814) der. Ali Suavi de David Urquhart gibi empatik yabancı müşahitlerle birlikte Osmanlı'nın Avrupa'yı taklidin yol açacağı ahlakî yozlaşmadan batacağı kanaatini dile getirir (Çelik 1994: 606-11).

Ali Suavi yanında Ziya ve Kemal de Avrupa'dan ithal "İslâm, mâni'-i terakkîdir" sloganına ateş püskürür. Ziya Paşa'nın dillerde vecize haline gelen birçok şiiri gibi, 1870'te Avrupa'da iken yazarak yayınladığı bu kıta da darbımesel haline gelmiştir: "İsnâd-ı taassub olunur merd-i gayûra / Dinsizlere tevcih-i reviyet yeni çıktı / İslâm imiş devlete pâbend-i terakkî / Evvel yoğidi işbu rivâyet yeni çıktı / Milliyeti nisyan ederek her işimizde / Efkâr-ı frenge tebeiyet yeni çıktı" (Sungu 1940: 811, 813). Kemal'in esas tepki gösterdiği, Avrupa devletlerinin kendi siyasî çıkarları gereğince uydurduğu "İslâm, mâni'-i terakkîdir" sloganını onların izin-

den giden bazı gafil, sözde yerli siyasî ve aydınların da sahiplenmesidir. "Dinin siyasî hükümlerinde mâni'-i terakkî olacak bir şey görmeyi bırakın, şuna tam kanaat getirdik ki vatanı kurtaracak yegâne çare o hükümlerde yatmaktadır. Birtakım aydınlar, Endülüs Araplarını Avrupa kültürünün üstadı olarak tanımlıyor; onlar Müslüman olduğuna göre İslâm nasıl mâni'-i terakkî oluyor?" diye sorar Kemal.

B. Ulemâ Eleştirisi

Şeriatın bekçisi olarak İslâmî geleneğin yaşatılmasından birinci derecede sorumlu olduğundan ulemânın gelenek eleştirisinin hedefi olması kaçınılmazdı. Ancak bu, Mısır modernistlerinin yaptığından farklı olarak objektif ve yapıcı bir eleştiri oldu. Yeni Osmanlılar, bir taraftan ulemâ hakkındaki yanlış kanaatlere, haksız ithamlara karşı dururken, diğer taraftan da bu heyetin kimlik ve işlevini kayb etmesine yol açan sebepleri teşhis etmeye çalışmışlardır. Ali Suavi, kendisinin de mensubu bulunduğu ulemâ heyeti kadar onların zaafına yol açan siyasî-idarî uygulamaları da şiddetle eleştirir (Çelik 1994: 603-606).

Namık Kemal, bir taraftan yozlaşmış ulemâyı eleştirirken, diğer taraftan onların Avrupa'da Hıristiyanlığın yozlaşmasından sorumlu tutulan ruhbana benzetilerek toptan mahkûm edilmesine de karşı çıkar. Ona göre Tanzimat Fermanı'na kamuoyundan başka nezaret edecek bir güç kalmamıştı. Çünkü kanaat önderleri olarak Yeniçeriler imhâ edildiği gibi, ulemâ da manevî gücünü kayb etmişti. Gelişigüzel siyaseten katil fetvâları veren ulemâ, Kemal'e göre (2005: 76, 222), zaten İslâm şeriatını hakkıyla koruyabilseydi, Osmanlı'yı, Allah'ın bağışı insan hayatının temini için Avrupa himâyesi altındaki bir kâğıt parçasına –Islâhat Fermanı'na– muhtaç düşürmezdi. Diğer bir yerde de o, vaizleri câmilerde halka "hal ilmi" esprisince faydalı, pratik bilgiler vereceklerine hikâye anlattıkları için eleştirir.

Kemal'e göre (2005: 196, 219, 254) ulemânın bu yozlaşması, uzun süredir zaten ihmal edilen medreselerin Tanzimat sürecinde tamamıyla kaderlerine terk edilmesinin eseridir. Zaafın birinci sebebi, medrese müfredatının çağın gereklerince revizyonunun ihmalidir. Ona göre medrese müfredatı, sarf, nahiv, mantık gibi alet ilimlerinin ayrıntılarına, modası geçmiş teorilerine boğularak hedef ilmi gözden kaçırmaktadır. Mesela zihnî bir fakülte olarak aklın yanında, Fârâbî gibi filozoflar sayesinde

eski filozoflardan İslâm dünyasına geçen kozmogonik akıl teorisi, Osmanlı medreselerinde Kâdı Mîr Meybûdî'ye ait *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme* gibi eserler vasıtasıyla okutuluyordu. "Akl-ı evvel, akl-ı sânî, akl-ı sâlis...., akl-ı âşir" veya "akl-ı kül, akl-ı fa'âl" gibi tabirlerle anlatılan "'ukûl-i 'aşere" (on akıl) teorisine göre akıl, beşerî fakültelerin üstünde bir soyut öz sayılıyordu (Sharif 1983: 457-58).

Şiîr ve mektuplarında geçen "akl-ı fa'âl, akl-ı evvel" gibi deyimler (Tansel 1967: I/27), Namık Kemal'in (2005: 254, 562) bu teorilere aşinalığını gösterir. Ona göre bilgi anlayışının tamamıyla değiştiği bir dünyada artık bu gibi teorilerin pek bir mânâsı kalmamıştır: "Layık mıdır ki zamanımızda maârif bu derece terakkî etmiş iken, medrese maişetinin her türlü meşakkına tahammül ederek ömrünü, vücudunu ilme vakf eden talebe altı yüz sene evvel yapılmış hikmet kitapları okusun. Hâlâ 'ukûl-i 'aşere ve anâsır-ı erba'a ile uğraşsın?" Benzer bir eleştiri de medreselerdeki klasik mantık müfredatına dairdir: "Hâlâ câmilerde mîzân-ı istidlal olan ilm-i mantık mukaddimâtı, iki bin sene evvel geçmiş olan Yunan putperestlerinin âsârından okutuluyor. Hâlâ müntehilerimize "anâsır dörttür" diye uzun uzadıya dersler tâlim olunuyor."

Bu ihmalin ikinci yönü ise, modernleşme sürecinde artık şer'î ilme rağbetin azalmasına bağlı olarak medreselere resmî maddî desteğin neredeyse kesilmesidir. İlim tariki gibi en yüce ve şerefli bir meslekte bulunanların zarurî ihtiyaçlarını karşılamak için köy köy dolaşmak zorunda kalması oldukça acıklıdır, Kemal'e göre.

Bununla birlikte ona göre, medrese eğitimi tüm kifayetsizliğine rağmen gene de bürokrat ve vezirlerin formasyonlarına kat kat müreccahtır. Yine ilim tariki içinde devletin işine yarayacak çok adam bulunur. Avrupa'da papazlar yöneticilerin halk üzerindeki baskısına vesile olurdu. Avrupa'dan okuduklarıyla zihinleri şartlanan Osmanlı bakanları da yüce ulemâ sınıfını papazlara benzetmeye kalkışmaktadır. Hâlbuki İslâm'da ulemâ, özel bir sınıf değildir, her kim bir meseleye vâkıfsa onun âlimidir. Ancak vekillerin hedefi olan *ulemâ-yı rüsum* denen takım, politik işlerde fetvâ ve yargıyla yükümlü oldukları için Avrupa'daki avukatlara benzetilebilir (Sungu 1940: 809).

Görüldüğü gibi geleneksel olarak eleştirilerin hedefi olan pejoratif olarak "beşik ulemâsı" da denen ulemâ-yı rüsum yüzünden bütün ulemâyı mahkûm etmek yerine Kemal, onları basitçe esas ulemâ heyetinden dışlamaktadır. O (2005: 196, 253), Osmanlı'da yargıda görev al-

manın ulemâyı ister istemez yozlaştırdığı, bürokratik, hiyerarşik kaygıların ilmî meritokrasiyi gölgelediği kanaatindedir. Ona göre ilim rütbesi, rütbelerin en yücesi olduğuna göre şeyhülislâmlığa tedris ve iftâ yerine ulemâ-yı rüsumun hükm ettiği kazaskerlik yoluyla yükselme, meritokrasiye aykırı düşer.

Şu halde Kemal tarafından ulemâya yöneltilen *birinci* eleştiri, aslında siyasî otoriteyi hedef alıyordu: Ulemânın ilmî kalitesinin düşmesi, hükümetin ihmali sonucu medrese eğitiminin yozlaşmasından dolayıydı. Kemal'in doğrudan ulemâya yönelik *ikinci* eleştirisi ise, gerekli kaliteye sahip olanların da ilminin hakkını vermekten aciz kalmasıydı. Aslında zamanında Cevdet Paşa'yı klasik İslâmî ilimlerde geride bırakacak pek çok güçlü âlim vardı; XIX. asrın ikinci yarısında belki de bütün İslâm dünyasının en büyük âlimi kabul edilen Tikveşli Yusuf Ziyâeddîn (1829-1921), gene asrın allâmesi sayılan Tokatlı Mehmed Şakir, Rizeli Laz Hasan, Mehmed Zihni, Dağıstanîzâde Mehmed Muhyiddîn, Alasonyalı Ali İbni Zeynelabidin, Gümülcineli Ahmed Asım, Çarşambalı Ahmed Hamdi, Eğinli İbrahim Hakkı gibi. Ancak Osman Nuri Ergin' in de (1977: I/114) Tikveşli Yusuf misalinde eleştirdiği gibi, bunların hemen hemen hepsi müderrislik veya vaizlik dışında yazılı bir eser vermediği gibi bürokratik veya kamusal-moral önderlik işlevlerinin hakkını vermekte de aciz kalmışlardı.

Ahmed Cevdet (1980: 3, 112, Mardin 1996: 246), ulemânın düşüşünü esefle anlattıktan sonra, 1859'da Şeyhülislâm Arif Hikmet'in (1785 -1858) vefatıyla hakikaten bilgili âlim neslinin bittiğini belirtir. Buna karşılık Namık Kemal (2005: 253), zamanındaki ulemânın en büyüğü olmasına rağmen Şeyhülislâm Arif Hikmet'i fetvâ makamında bir varlık gösteremediği için eleştirir. Bu bakımdan Cevdet'i çağdaşı ulemâ arasında yegâne kılan, sahip olduğu siyasî bilinç sayesinde ferdî ve kolektif olarak mevcut ilmî potansiyeli harekete geçirmeyi bilmesiydi. Aktivizmiyle çağdaşı ulemâ içinde öne çıkan Cevdet, bir orkestra şefi gibi zamanındaki atıl ilmî potansiyeli harekete geçirmede kritik bir işlev gördü ki bu orkestrasyonun en belirgin örneği, *Mecelle* projesiydi.

C. Fıkhın Kifayeti

Gelenek eleştirisinin belki de en önemli boyutunu, modern dünyada yanlış olarak "İslâm hukuku" denen fıkhın kifayeti meselesi oluşturuyordu. Cârî kullanımda *şeriat* ile *fıkıh* müteradif olarak kullanılsalar da

esasında basitçe, *şeriat*, tabiî, *fıkıh* ise pozitif hukuk mânâsına geliyordu. Yeni Osmanlılar için ilâhî kanun olarak şeriat, insanlığa ebedî ve mutlak olarak yeterliydi; mesele, bunun beşerî tercümesi fıkhın yeterli olup olmadığıydı.

Ziya Paşa'ya göre Tanzimat'a gelinceye kadar Devlet-i 'Aliyye yalnızca şer'î hükümleri uygularken Tanzimat ile şeriatın haricinde kanun yapmak gibi bir bozuk fikre sapıldı. Osmanlı'daki fiilî şeriat/kanun düalizmini hatırlatan bazı araştırmacılar tarafından Ziya Paşa'nın bu tespiti, deskriptif değil normatif olarak görülmüştür; oysa onun maksadı anlaşılınca bu itiraz kalkar. Onun kasd ettiği, Osmanlı'da yazılı olmayan şeriatın resmen tek hukuk olmasıdır. Oysa Mustafa Reşîd Paşa tarafından Avrupa'ya yaranmak için şeriatın mevzuata dökülmesi, bilahare önyargılı Avrupalıların baskısıyla seküler mevzuatı ona rakip hale getirecekti (Sungu 1940: 809-10). Şu halde şeriatın altını oyacak seküler kanunlaştırma, ülkenin gerçek ihtiyacından değil, Tanzimat ricalinin Avrupa'ya yaranma gayretinden doğmuştu. Hâlbuki Tanzimat paşaları daha sonra ne yapsalar, İslâm'a ve Müslümanlara iflah olmaz önyargı içindeki Avrupalıları tatmin edemedi, Avrupalılar sürekli daha fazla taviz istedi.

Yeni Osmanlılar, bu yüzden ülkeyi kurtarma adına başlatılan laik kanunlaştırma hareketini şiddetle eleştirir (Çelik 1994: 595). Namık Kemal'e göre şimdiye kadar çeşitli mahkemeler ve türlü türlü kanunlar yapıldı. "Bunlardan Şeriat-ı Ahmediye'nin kadrini kırmaktan başka ne fayda hâsıl oldu?" Ona göre bu mahkemeler, şeriat mahkemelerinden daha âdil ve bu kanunlar şer'î hükümlerden daha mükemmel mi zannediliyor? (Sungu 1940: 803) O, Osmanlı Devleti'nin geri kalmasının sebebi olarak, Batılıların öne sürdüğü gibi şeriata riayeti değil, tam aksine riayetsizliği görmekte, devletin bekâsını şeriata dayanmaya bağlı saymaktadır.

Ona göre Osmanlı'ya isabet eden illet, şeriat hükümlerine riayetsizlikten kaynaklandı; zira İslâm üzerine kurulmuş olduğu içindir ki ülkenin bekâsı, şeriat-ı Ahmediye'ye uymaya, bir İslâm ülkesi olarak kalmaya bağlıdır; şeriat, devletin canı ve hayat vesilesidir. "İşte bildiğimiz ilaçların en müessiri budur." Bu yüzden Avrupa eğer Doğu'da güçler dengesi için Osmanlı'nın bekâsını gerekli görüyorsa asla şeriat temeline dokunmamalıdır (Sungu 1940: 808). Nitekim Osmanlı'yı oldukça yakından tanıyan B. Johnstone ve D. Urquhart gibi empatik Batılı müşahitlerin tavsiyesi de aynı yöndeydi (Çelik 1994: 580-1).

Yeni Osmanlılar, mevcut fıkıh birikimini insanlığın tüm ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli "sonsuz deniz" olarak görmektedir (Sungu 1940: 800, Hefner 2007: 52). Namık Kemal'e göre (2005: 219, 253, 323) "Ekmel-i teşrî'at olan ahkâm-ı fıkhiye hükümetin esas-ı terkibidir." Hatta "Fıkhın sair kavâ'id-i hukuka rüchânı ve memâlik-i Osmaniyece ondan başka bir tarik-i teşrî' ile husûl-i adalet ve memnuniyetin 'adem-i imkânı, yalnız İslâm'a mahsus bir itikad değildir." Fransız aydınlarından Duke de Valmy gibi yabancılar bile bu gerçeği teslim etmektedirler. Ona göre, semavî bir şeriat ve iki yüz milyon Müslüman nüfus içinde, bin sene zarfında ne kadar büyük âlim gelmişse hepsinin âhiret sevabı için kendilerini adamalarıyla meydana gelen fıkıh gibi bir hakikat deryasına sahip olduğumuz halde yabancılardan hukuk alma mecburiyetinde kalmak bize yakışır mı?

Bu fıkhın evrensel kifayeti kanaati, bugün olduğu kadar geçmişte de ona alternatif arayışının eleştirisini gerektirecekti. Kemal'e göre (2005: 222, Sungu 1940: 810), bakanlarımız, ülkemizde cereyan etmiş Cengiz Yasası'ndan kalma, haksız yere adam öldürme ve mallara el koyma gibi suiistimalleri bizzat dinin hükümlerine isnat ettiler. Bununla o, Osmanlı'da şeriat yanında Moğol veya Cengiz Yasası'nın uygulanmasını zımnen, başka bir yerde ise "şeriat zaten yürürlükte olsaydı Tanzimat Fermanı'nı yayınlamaya ihtiyaç kalmazdı" diyerek sarahaten eleştirir. Bugün ise maalesef Cengiz yerine Napoléon Yasası fıkha alternatif olarak alınmaktadır.

Şu halde Yeni Osmanlılara göre iddia edildiği üzere, bütün geleneksel hukuklar gibi insanlar-arası ilişkileri düzenlemek için gelmiş fıkhın özsel kifayetsizliğinden çok, kısmî veya küllî tüzel kişiliğe sahip imparatorluk veya devlet gibi modern siyasetlere tâbi' kılınmasından dolayı arızî bir kifayetsizliği, daha doğrusu geri çekilmesi söz konusuydu. Geçmişte ulemânın kerhen onayıyla Osmanlı siyasî rejiminin görülmemiş derecede ince tasarımı, seküler Moğol Yasası'na dayalı imparatorluk ile şeriatın hükümranlığındaki sivil toplumun asırlarca bir arada yaşamasına elvermişti. Ancak ulus-devletine doğru merkezileşmeyle karakterize politik modernleşme, bu düalizme, fıkhın hükümranlığındaki sivil toplumun bekâsına artık izin vermeyecekti. Namık Kemal gibi aydınların esas endişesi bu yüzdendi.

Geleneğe Karşı Modernizm ve Fundamentalizm

Muhammed Abduh'un gerek geleneksel, gerekse de gelecek dine bakışı, Cemâleddîn Afgânî tarafından belirlenmişti; o, sadece üstadının vizyonunu tafsil etmişti. Bu yüzden onun modernliği telakki tarzınca belirlenen İslâm'ı dönüştürme hedefine göre girişeceği gelenek eleştirisi, daha radikal olacaktı. Eleştiri konusu gelenekten kasıt, geçmişten bugüne gelen *tedeyyün*, İslâm anlayışı ve uygulaması idi. Modernist-fundamentalistlerin gözünde ilk devrin saf İslâm'ı, gelecek mükemmel İslâm'ı simgeliyordu. Bu bakışa göre aradaki uzun asırların ürünü *tedeyyün-sünnet*, arıza olarak görünecekti. Yeniden "doğru" İslâm anlayışına ulaşmak için bu arızanın giderilmesi gerekiyordu. Çeşitli sebeplerle geleneğin yapıcı bir eleştiri yoluyla dönüştürülmesi oldukça zor olduğu için Abduh kolay olanı, reddi seçti. Daima İslâm'ın modern bilim ve felsefe açısından kabul görmesini sağlayacak süresiz hakikatin özünü aramak durumunda olan Abduh, kayda geçmiş İslâm tarihinin büyük bölümünü ya hurafeler, ya da Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın varsayılan orijinal öğretisiyle uyumsuz diye atmak zorunda kaldı (Haim 1974: 17).

Abduh (1980: II/318, Kerr 1966: 108, Adams 1968: 174), otobiyografisinin başında, entelektüel mesleğine yön veren temel amaçları açıklar. Birincisi, fikri *taklit* bağından kurtarmak ve dini, *hilâf*ın ortaya çıkmasından önce ümmetin selefînin anladığı tarzda anlamak ve Allah'ın dinde aşırılığı önlemek için yarattığı beşerî aklın terazisinde tartmak. Bu bakış, *fundamentalizm* denen modern ile klasik selefîlik arasındaki kritik farkı ortaya koyar. Bilindiği gibi din, *akide* (inanç) ve *şeriat* (yasa) olarak iki ana birimden oluşur. Klasik selefîliğin bid'at reddi, temelde *akide* alanına taalluk eder. İbni Teymiye (1996: 492) gibi klasik selefîler, *tevhit* adı verilen saf İslâm inanç manzumesine aykırı düşen, inançların aklî-diyalektik müdafaası için geliştirilmiş felsefî *kelâm* ile senkretik-heretik unsurlar içeren spekülatif tasavvufa karşı çıkar.

Aslında *tasavvuf*, *kelâm* ve *felsefe* ile birlikte klasik selefîlerin savunduğu *tevhit*, İslâm düşüncesinin boyutlarını temsil eder. Diyalektik bir şekilde gelişen İslâm düşüncesi, bir taraftan başlıca Gazâlî ve daha sonra İbnü'l-'Arabî ve Sadreddîn Şîrâzî sayesinde bu boyutlar arasında bir sentez ve denge bulmaya yönelirken diğer taraftan bu boyutları ayrıca korumuştur. Nitekim İzmirli (1981: 66), daimî bir hayata sahip olan selefiye mezhebinin her asırda İslâm ehlinden seçkin bir sınıf tarafından benimseneceğini ve izleneceğini söylerken bu gerçeği vurgular. İbni Teymiye,

İbnü'l-Kayyım ve Şevkânî gibi selefîler, İslâmî ilimlere büyük katkılar yaptıkları halde sonraki selefîler, daha doğrusu fundamentalistler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

Muhammed İbni Abdilvehhâb (1703-1792), Batı'daki muhafazakâr Protestanlığa bağlı olarak ortaya çıkan püriten hareketler gibi XVIII. asrın sonlarına doğru Arabistan çöllerinde başlattığı hareketle Müslümanları zaman içinde uzaklaştıklarını iddia ettiği İslâm'ın ilk, saf biçimine dönmeye çağırdı. Temelde XIII. asırda yaşamış İbni Teymiye'den (1263-1328) ilhamla hurafeler ve bid'atlerle özdeşleştirdikleri geleneği, özellikle tasavvufî pratikleri reddeden Muhammed İbni Abdilvehhâb ve tâbileri, dini bid'atlerden arındırarak saf haline döndürmeyi hedefliyordu. Ancak İbni Teymiye gibi Hanbelî mezhebini izleyen Muhammed İbni Abdilvehhâb, herhangi bir mezhebin mutlak otorite olarak alınmasına karşı çıkmak ve dinin birincil kaynakları olarak doğrudan Kur'ân ve Sünnet'e dönüşle yeniden *içtihadı* savunmakla selefî çizgiden radikal bir kopuş yaptı.

Muhammed İbni Abdilvehhâb, fıkıh usûlünde Ahmed İbni Hanbel'in temsil ettiği hadis ekolüne intisap ettiğinden tabiatıyla *kıyası* reddediyordu. Ancak bu, içtihadın yalnızca geleneksel fıkıh usûlünün tanımladığı şeklî aracının görünüşte reddînin sonuçları iki uca düştü. Bir taraftan, Kur'ân ve Sünnet'in metnini vurgulayan Vehhâbîler, bu metinler üzerinde mutlak bir lafızcılıkla aşırı muhafazakâr bir konuma düştüler. Diğer taraftan bir başka uca düşerek metnin kapsamadığı problemler hakkında mevcut mezhepleri taklit yerine yeni hüküm çıkarmak için keyfî bir *içtihad*ın yolunu açtılar.

Fazlur Rahman'ın da (1992: 198-9) dikkat çektiği gibi, geleneksel fıkıh usûlünde oldukça teknik bir mânâya sahip olan *kıyas*, metinden hüküm çıkarmak için müçtehitlere keyfî bir yorum imkânı vermekten çok onları metnin lafzına bağlı kılacak kısıtlayıcı bir ilke olarak vaz' edilmişti. Ancak sözde lafızcı muhafazakâr Vehhâbîler, kıyastan çok daha liberal bir mânâ yükledikleri *içtihat* ile dinî metinlerin keyfî yorumuna kapı açtılar.

Afgânî ve Abduh başta olmak üzere tâbileri de aynı şekilde İbni Teymiye'nin *içtihat* söylemini benimserken aynı zamanda İslâm düşüncesinde akla daha fazla rol verilmesi çağrısında bulunuyorlardı (Martin 1998: 19). Abduh da (1373) özellikle *el-Menâr* adlı Kur'ân tefsirinde klasik selefîler gibi kelâm ve tasavvufçuları bid'atlerle, İslâm'ın saf inanç man-

zumesini yozlaştırdıkları gerekçesiyle eleştirir. Ancak bununla kalmayan Abduh, kelâm ve tasavvuf gibi *akide* disiplinleri yanında *şeriatın* disiplini fıkhı da İslâm'ın başlangıçtaki saflığını bozan bir *bid'at* olarak reddeder. O, "hilâfın ortaya çıkmasından önce ümmetin selefînin anladığı tarzda dini anlamak" derken bu reddi dile getirir. Böylece "saf akide"ye dönüşün ötesinde "saf şeriat"e dönüş iddiası, geleneğin radikal reddi mânâsına gelir. Beşerî pratiğe dair hükümleri kapsayan fıkıh, sünnetin gövdesini oluşturduğundan görünüşte paradoksal olarak modernist-fundamentalistler, *bid'at* diye bizzat *sünneti* reddediyorlardı.

"Görünüşte paradoksal" dememizin sebebi hatırlanacaktır. Bu şekilde geçmiş ve gelecek "altın çağ" özlemiyle geriye ve ileriye dönük sünneti reddeden, Muhammed İbni Abdilvehhâb'ın başlattığı klasik selefîlikle ilgisi olmayan fundamentalizm ile modernizmin, ideolojileşme örüntüleri tablosunun (Tablo 4) solunu temsil eden modernciliğin sağ ve sol versiyonları olduğunu, İslâm'ın 'Asr-ı Saadet denen ilkel çağını özleyen Muhammed Abduh'un fundamentalizme, bütün İslâm tarihini zulümle karakterize eden bir Şî'î olarak altın çağı ileride gören Afgânî'nin ise modernizme yakın düştüğünü belirtmiştik. Ancak daha yakından bakıldığında Abduh'un fundamentalizm ile modernizm arasında salındığı görülebilirdi. Nitekim vefatından sonra Abduh'un izleyicilerinden bazılarının tam modernizme kayarken M. Reşîd Rıza'nın fundamentalizme kayması, bu tespitimizi doğrular. Rıza'nın tersine Seyyid Ahmed Han'ın daha sonra Vehhâbîlikten radikal modernizme kayması, aralarındaki özsel ortaklıktan dolayı fundamentalizm ile modernizm arasındaki geçişkenliği gösterir.

S. H. Nasr da (1988: 18-22), "sözde-geleneksel" fundamentalist ile modernist hareketlerin özünde aynı çizgiyi paylaştığını örnekleriyle açıklar. Mesela güya bid'atleri ve modernizmi reddettikleri halde fundamentalistler, inandırıcılıktan uzak tevillerle Batılı bilime ve Müslümanlar üzerindeki ahlakî ve kültürel etkilerini hesaba katmaksızın teknolojiye kucak açarlar. Fundamentalizm ile modernizm, sadece bazı tâlî konularda birbirlerinden ayrılırlar. Mesela İslâm ceza hukuku ve kadınların durumunu sınırlandırıcı hükümler konusunda Abduh gibi modernistler liberal kalırken, fundamentalistler radikal bir tutum benimser (Zubaida 1993: 44-46).

Bu ihtilâf ise Batı medeniyetine bakıştaki farklılıktan kaynaklanır. Abduh için mütehakkim Avrupa, aynı zamanda bir ilerleme modelini

teşkil ederken, fundamentalistlerin gözünde hem baskıcı, hem de kültürel olarak düşman bir dünyayı temsil eder. Bu yüzden Kur'ân'a dayalı bir ceza hukuku ve kadınların durumuna dair hükümlerde ısrar, duygusal ve sembolik olarak kültürel kimliğin temellerine tutunma ve toplumsal olarak bu mirasa ihanet eden Batılılaşmış kesimlere karşı muhalefetin ilanı mânâsına gelir.

Bizzat Muhammed Abduh (1980: III/311-14), Vehhâbîlik ve Senusîlik gibi selefî hareketleri eleştirirken modernistik ile fundamentalistik bakış arasındaki minör farklılığı ortaya koyar. Ona göre, taklit zincirlerini kırarak öz kaynaklara dönüş yolunu açtıklarını iddia ettikleri halde bu hareketler de istenen açılımı sağlayamamışlardır. Metinler üzerindeki sıkı lafızcılıkları, dogmatizmleriyle bu hareketler, eleştirdikleri taklit durumuna düşerek bilim ve medeniyete giden yolu açmaktan aciz kalmışlardır. Hakikatte Abduh'un yaptığı, sadece Vehhâbîliğin liberal içtihat anlayışıyla çelişen metinsel lafızcılığını rettir; yoksa modernizmin özünü oluşturan keyfî içtihat anlayışını benimsemede aralarında bir fark yoktur.

Afgânî (Mahzûmî 1980: 149), İslâm tarihinde fıkıh mezheplerine bağlılığı ihtilâf, Kur'ân'dan, İslâm'ın özünden uzaklaşma, yozlaşma olarak görür. Onu izleyen Abduh da fıkıh mezheplerinin çeşitliliğini *hilâf* olarak tanımlar. Modernistik gelenek eleştirisinin karakteristiği, ideolojik söylemle geleneksel kavramların mânâlarını dönüştürmektir. Abduh, üstadı Afgânî'yi izleyerek geleneği gayr-i meşrûlaştırmak için kavramların mânâlarını değiştirir. Mesela fıkhî çeşitliliği *hilâf*, bağlılığı *taklit*, fıkhî mezheplerin ve İslâmî ilimlerin tedvinini *cümûd* (donukluk) (Mahzûmî 1980: 150) olarak etiketlendirir.

O, böylece bir taraftan geleneğin eleştirisi esnasında "hilâf, taklit, tedvin, taassup" gibi geleneksel kavramlara yeni, olumsuz mânâlar yüklerken, diğer taraftan da geleneğin dönüştürülmesi sırasında "şûrâ, icmâ', içtihat, maslahat" gibi geleneksel kavramlara modern mânâlar yükler. Mesela onun elinde *maslahat*, yararlık, *şûrâ*, parlamenter demokrasi, *icmâ'*, kamuoyuna dönüşürken, sonuçta bizzat din, ilerleme mânâsına gelen *medeniyet*e dönüşür (Hourani 1993: 144).

Abduh (1980: III/323) için, 'Asr-ı Saadet'te şeriat iki bakımdan idealdi. *Birincisi*, komünal birlik, ikincisi öğretinin saflığı ve esnekliği. Ona göre, sonradan gelenler (*halef*) tarafından dine karşı işlenen en büyük cinayet, ümmetin birliğinin bozulmasına yol açan mezhep ihtilâfının ica-

dıdır. Hâlbuki ilk mutlu çağlarda fetvâ ihtilâfı, fertlerin anlayış farkından kaynaklanıyordu; aslında hepsinin kaynağı aynıydı: Kitap ve Sünnet. Ne mezhep vardı, ne grup, ne de taassup. Bir âlim diğerinin doğru söylediğine inandığı takdirde hemen ona uyardı.

Sonra *cümûd* (mezheplerin istikrarı) taraftarları gelerek mezhep bağlılığının babadan oğula geçtiğini savundular. Sorulduğu zaman hepsi hükümlerini "Allah Rasûlünden aldıkları"nı iddia ettikleri halde fiilen sanki hepsi başka kaynaklardan almışlarcasına birbirleriyle mücadele ediyorlardı. Mezhep taassubu böylece ümmetin birliğini parçaladı. Gerçekten *taassup*, zamanla, diğer mezheplere karşı partizanlık ve fanatikliğe dönüşmüş olabilirdi (Pagani 2004: 185). Ancak kavram için ayrı bir başlık açan Kazvînî'nin (1985: 82) belirttiği gibi, mümin ancak din ve mezhebi uğruna gayret mânâsına gelen *taassup* ile imanın hakikatine varabilirdi. Abduh ise, bu pejoratif, arızî mânâsına hasr ederek kavramın orijinal, olumlu mânâsını tahrif eder.

İkincisi, Abduh'a göre (1980: III/323) basitliği, öğrenme ve yaşama kolaylığı açısından 'Asr-ı Saadet şeriatı idealdi. Ona göre "İslâm, gerçek İslâm" olduğu zaman bütün dünyaya yetecek kadar esnekti. Oysa bugün o, kendi mensuplarına bile o kadar dar geliyor ki mensuplarını yabancı hukuk sistemlerine başvurmak zorunda bırakıyor (Al-Azmeh 2009: 126). Zamanla insanlar şeriatı öğrenmede acze düşerek cehaletlerini kabullendiler. Bu sebeple insanlardan çok az kişi dışında şeriatı bilen görmek zordur. Şeriatı bilmeyenin onun hükümlerine uyması mümkün müdür? Bu yüzden halkın çoğu, şeriatlarına muhalif duruma düştükleri gibi saygıyı da kayb etti. Çünkü onlar amellerini hükümlere uydurmakta acze düştükleri için tabiatıyla şeriatlarına yabancılaştılar. Bunun birinci engeli, ibarelerin zorluğu ve ihtilâfın çokluğundan dolayı şeriatın anlaşılmasındaki güçlüktür.

Abduh'a göre (1980: III/323-4) şeriatın bu kamusal ihmalinin iki sebebi vardır. Birincisi, şeriat ve dini hakkıyla bilen âlimlerin yokluğu, ikincisi bilenlerin de şeriat hükümlerini halkın anlayabileceği bir dille anlatmaktaki aczleri. Onlar sadece kitaplarda yazılan karmaşık ifadeleri naklederek halkın karşılaştığı problemlere çözüm üretmekten aciz kalıyorlar. Onlar imamlarına ait kitaplara aykırı düşen bir ifadeyi bizzat dinc aykırı görerek savaş açabiliyorlar. Ona göre belli, kanonik kitapların okutulmasına dayalı mevcut skolastik eğitim usûlünün, aranan, problem-çözücü aktif âlimleri yetiştirmesi de mümkün değildir. Hâlbuki se-

lefîn eğitim ve fıkıh usûlü böyle değildi. Onların dersleri problem-çözme ve talebeye gerçekleri dikte şeklindeydi; ellerinde tutarak talebeye okudukları bir kitap ve talebenin ellerinde de hocalarının ağızlarından duyduklarını yazmak için kalem ve kâğıttan başka bir şey yoktu. Reşîd Rıza da üstadına uyarak disiplinler ve kitaplar öncesi sözlü İslâm devrini ideal olarak gösterir (Adams 1968: 190).

Muhammed Abduh (1980: III/194-7), Reşîd Rıza ile bir konuşmasında ise fıkıh âlimleri ve literatürüne yönelik tepkisinde ölçüyü kaçırır. O, şâkirdine insanları Kur'ân'dan alıkoyan usûl-i fıkıh kitaplarının kendisini çileden çıkardığını belirtir. Ona göre metinlerin ruhundan çok lafızlarına takılan klasik fıkıhçılar, böylece ibadetlerin özünden çok şeklini öne çıkarmışlardır. Buradaki *ruh/lafız* (*spirit/letter*) ayırımında olduğu gibi Abduh, pek çok kavramı Afgânî sayesinde Luther'den (Chau 1995) almıştır.

Mesela namazda niyeti fıkıhçılar, namazın baştan bütün rükünlerini düşünerek eda etmek olarak anlamışlar, esas huzur ve huşuyu göz ardı etmişlerdir, ona göre. Bu fıkıhçılar, Kitap ve Sünnet'in metinlerini Yahudilerin Tevrat'ı ettikleri kadar tahrif etmiş değillerdir. Ona göre fakihler, tüm illetlerine rağmen bu kitaplarını dinin temeli haline getirerek Kitap ve Sünnet ile çelişse bile insanlara onlara uygun davranmak gerektiğini söylemekten çekinmemişlerdir. Böylece zihinler Kur'ân ve Hadisten çevrilerek fıkıh kitaplarının incelenmesine hapsedilmiştir.

Oysa zamanın geçmesiyle insanlar için bu kitaplarda hükme bağlanmayan nice yeni problem ortaya çıkar. Bu kitaplar için dünyanın akışını durdurmak imkânsızdır. Bunun içindir ki Abduh'a göre yöneticiler ve halk, şer'i hükümleri terk ederek yabancı kanunlara sığınmak zorunda kaldı. Mesela *içtihad*a kalkışan XVIII. asır âlimlerinden Yemenli Muhammed Şevkânî (1760-1834), ona göre, ancak kör taklit zincirlerini kırarak âlim ve fakih olmuştur. Önceden Şî'î Zeydiye mezhebine bağlı olan Şevkânî, zamanla bilgisini ilerlettikten sonra *içtihat* makamına yükseldiğini iddia etti. Bunun üzerine tâbi' olduğu Zeydiye mezhebini terk eden Şevkânî, *el-Kavlu'l-Müfid fî Edilleti'l-İctihâdi ve't-Taklid* adıyla yazdığı risalede taklidin haram olduğunu savunarak bütün mezheplere cephe aldı. Aynı zamanda dirayet ve rivâyet metotlarını birleştirerek yazdığı *el-Fethu'l-Kadîr* isimli Kur'ân tefsirinde ilgili âyetlerin tefsirini de bu perspektiften yaptı.

Abduh'un fıkha yönelik bu tenkitleri, bir elmanın iki yüzünü temsil eden fundamentalizm ve modernizmin karakteristiği anakronistik çelişkilerle malûldür. Çağdaş İslâm düşüncesi bakımından öneminden dolayı bunları dokuz maddede toplayarak tartışmakta fayda görüyoruz.

Birincisi, aşağıdaki maddelerde de açılacağı gibi, Abduh ve tâbileri, benimsedikleri modern din anlayışına göre fıkhı eleştirirler. Reşîd Rıza'nın (Kerr 1966: 189-91, 199, Adams 1968: 190-5) daha açıkça ifade ettiği gibi, Afgânî ve Abduh'un geliştirdikleri din anlayışı, İslâm'da olmayan "dinî ve dünyevî" alanlar ayırımına dayanır. Bu, İslâm âlimlerinin şeriat hükümlerine dair yaptığı "hukukullâh" (Allah'ın hakları) ve "hukuku'l-ibâd" (kulların hakları) ayırımına tekabül etmez; çünkü bu ayırım, hesap gününe dairdir; oysa dünyevî planda bu iki hak kümesi kopmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Mesela namaz teorik olarak Allah'ın hakkı olsa da "muhakkak ki namaz, insanı kötülük ve çirkinliklerden alıkoyar" (Ankebût/45) âyetinin de anlattığı gibi Allah tarafından kul haklarını gözetmenin temel şartı olarak emr edilmiştir.

"Dinî ve dünyevî" alanlar, Mısır modernistleri için şeriatın ihtiva ettiği "akâit/ibadetler ve muameleler/ukûbât" kategorilerine tekabül eder. *Şeriat*, doğrudan doğruya Allah tarafından vaz' edilmiş kanun olarak Batı'daki tabiî hukuk, fıkıh ise bunun beşerî tercümesi olarak pozitif hukuk mânâsına gelir. "Şer'î hükümler" tabiri, aslında açıkça Kur'ân, Sünnet ve İcmâ'ya dayanan hükümleri ifade eder; İslâm müçtehitlerinin iki ana kaynaktan kıyas ve içtihat yoluyla çıkardıkları hükümler ise "fıkhî hükümler" adını alır. Ancak fıkhî hükümler de şeriatta temellendiğinden aynı bağlayıcılığı kazanarak şer'î hükümler adını alır (Bilmen 1967: I/15). Dolayısıyla "fıkhî hükümler", hem nas ve icmâya dayalı *asli şer'i* hükümleri, hem içtihat ve kıyasa dayalı *fer'i fikhî* hükümleri kapsayan genel bir tabir olarak yerleşmiştir; o halde Batılı ayırımla tabiî hukuk mânâsına gelen şeriat ile aynı kaynaktan çıkan fıkha sadece mecazen pozitif hukuk denebilir. Diğer taraftan İslâmî ilimler geliştikçe fıkhın mânâsı daralmış, şeriatın nazari (inanç) hükümleri "tevhit" veya "kelâm" adıyla gelişen disiplinlerin konusu olurken fıkıh, amelî hükümlere (ibadet ve muameleler) inhisar etmiştir.

Böylece Mısır modernistleri, *şeriat* ile *fıkıh* arasında yapılan geleneksel *derece* ayırımının ötesinde *mahiyet* ayırımı yaptılar; şeriatı, dinin akâit ve ibadetleri kapsayan *değişmez ilâhî ve dinî*, fıkhı da muamelât ve ukûbâtı kapsayan, *değişir beşerî ve dünyevî* boyutu olarak birbirlerinden ayır-

dılar. Abduh (1980: II/365) ve Rıza (Adams 1968: 190-5), şeriatı dinin dayandığı değişmez ilâhî yasa olarak alırken, fıkhı, şeriatın, her zaman tadilata açık beşerî ve tarihî bir yorumu olarak hedef alırlar. Bunun için onlar, saf dine, şeriata dönüş sloganıyla dört şer'i delilin ilk ikisi olan Kitap ve Sünnet'i öne çıkararak, fıkhın dayandığı son iki kaynağı oluşturan icmâ-yı ümmet ve kıyas-ı fukahayı reddettiler. Oysa dinin iskeletini oluşturan şeriatı kurumsallaştıran bu fıkıh mezheplerinin "şeriatta selefîlik" iddiasıyla inkârı, aslında dinin geleneksel veya fenomenal boyutunun inkârı mânâsına geliyordu. Aşağıda göreceğimiz gibi, usûl açısından fıkhî kaynakların inkârı zarureten şer'î kaynakların inkârına ve fıkhın inkârı da sonuçta şeriatın inkârına çıkacaktır.

Reşîd Rıza, dört mezhebin hükümlerinin katı ve değişmez karakterini, Müslüman milletlerin geri kalmasının başlıca sebebi sayar. Oysa Kur'ân ve Sünnet'e dayansa da bu hükümler, her çağın gereklerine göre değişime tâbi' kılınmalıdır (Adams 1968: 193). Abduh da (1980: II/365) Beyrut'ta bulunduğu sırada Hüseyin el-Cisr'in *er-Risâletü'l-Hamîdiyye* adlı eserini telifine vesile olan Isaac Taylor (1829-1901, the Canon of York, Reverend) adlı İngiliz rahibe yazdığı mektupta bunu açıkça ifade eder. İslâm'ı umumî, basit bir dinî-ahlakî düstur olarak alan Abduh, seküler bir yaklaşımla dinin mutlak boyutunu akâit ve ibadetler alanına hasr ederek muamelât denen hukuk alanında içtihadı savunur. Abduh, Taylor'un iki din arasındaki ana ihtilâf konusu olarak gördüğü talak, poligami, köleliğe dair fıkhî hükümlerin İslâm'ın esaslarına ait olmadığını ve konjonktüre göre tadilata tâbi' olduğunu belirtir (Adams 1968: 175, Ryad 2009). Dahası Abduh (1980: II/365), Avrupalıların köleliği ve poligamiyi kaldırmak suretiyle kölelere ve kadınlara getirdiği serbestîden de takdirle söz eder.

İkincisi Abduh, bir hadis-i şerife dayanan "Din bir, şeriatlar muhteliftir" sözünün belirttiği din/şeriat ayırımına dayalı vahdet ve kesret alanlarını karıştırır. Şeriat, "usûlü'd-dîn" (dinin temelleri-akideler) ve "fürû'u'd-dîn" (dinin dalları-kaideler) denen asıl/fer' olarak iki kısımdan oluşur. Din, geniş mânâda aslî ve fer'î kısımlarıyla şeriatın bütününü, dar mânâda "İslâm" denen şeriatın aslî kısmını ifade eder ('Uşşâkî 2015: III/115-117). Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir" (Müttakî 2004: X/58) hadisinin ifade ettiği üzere, din=usûl

vahdet, şeriat=fürû' kesret alanıdır.[2] Aynı kökten gelen hilâf/ihtilâf ayırımı, bu vahdet içinde kesret formülünü ifade eder. Şâtıbî ve Kefevî gibi âlimlerin yaptığı ayırıma göre *ihtilâf*, maksûd bir olduğu halde ona giden yolda ayrılma, *hilâf* ise hem maksûd, hem yolda, kısaca *hilâf*, maksad ve vesilede, *ihtilâf* ise sadece vesilede ayrılma demektir (Mar'aşlı 2009: 12-15).

Dinin vahdet içinde kesret şeklindeki diyalektik yapısı, yaratılış ortaklığına karşı içtimaî çeşitlilik denen insanın çifte gerçekliğinden kaynaklanır. Bu formülü başarma aczi, Yahudilik ve Hıristiyanlığın uçlara düşmesine yol açmıştı. Paul'un hikemî bir evrensellik adına şeriatını tasfiye etmesi sonucu beşerî realiteyi sürdürmekten aciz kalan Hıristiyanlık, teolojik spekülasyonlara gömülerek yozlaşmıştı. Bu yüzden Aydınlanma'da görüldüğü üzere, Hıristiyanlıktaki gibi meleklerin cinsiyeti türünden boş teolojik tartışmalar, insanları birbirine düşüren itikadî ihtilâflar, din eleştirisinin özünü oluşturur.

Son Muhammedî merhûm ümmet, dindeki bu hassas dengeyi iyi kurmak suretiyle geçmiş iki ümmetin akıbetine düşmekten kurtulmuştur. Bilhassa İmâm-ı A'zam, akideler alanında selefin tarzında tevhit inancını savunurken, kaideler alanında daha dinamik ve sofistike bir şeriat yorumu geliştirmiştir. Ortak inanç gövdesine dayalı fıkhî mezheplerin çeşitliliği, sosyal ve kültürel dinamizmin temel sebebi olmuştur. Zamanla dört mezhebin yayıldığı coğrafyalara bakıldığında fıkhî ihtilâfın rahmeti açıkça görülecekti. Kolektif bir çalışmanın da gösterdiği gibi (Bearman 2005) fıkıh mezhepleri, ihtilâf kaynağı teolojik spekülasyonlardan değil, farklı bölgelere has beşerî hayatın meselelerine çözüm arayışından doğmuştur. Mezhep imamları, aslında müçtehit müftülerdi. Onlar, bir mezhep kurma iddiasıyla değil, insanların karşılaştıkları meseleleri çözme niyetiyle hareket etmiş, böylece meseleleri hükme bağlayan fetvaları zamanla bir hak mezhep olarak ümmetin ortak kabulüne mazhar olmuştur. Nitekim bunlar, İngilizce literatürde olduğu gibi, fırka (*sect*) yerine ekol (*school*) veya yol (*rite*) kavramıyla anlatılmıştır. Hilâf vesileleri fırkalar müminleri bölerken, ihtilâf vesileleri mezhepler birleştirir. Bu sebeple Abduh'un mezheplerin taaddüdünü hilâf, tefrika olarak takdimi fahiş bir tahriften ibarettir.

---

[2] Bu konuda Mısırlı müceddit Abdülvehhâb Şa'rânî'nin eleştirel tutumunun tartışması için, Pagani 2004.

Üçüncüsü, Abduh'un İslâm idealiyle fıkha yönelttiği tenkitler, ilk bakışta birbirleriyle çelişir. Birçok Müslüman aydın için olduğu gibi, Abduh için de temel mesele, fıkhın çağdaş dünyada kifayetidir. Genelde modernist Müslüman aydınların nazarında geleneksel fıkıh, modern dünyanın karmaşık problemlerini çözmede kifayetsiz kalmakta, yani modern dünyaya "küçük" gelmektedir. Tam aksine Abduh'un iddiasına göre fıkıh, modern dünyaya "büyük" gelmektedir. Fıkha yaklaşım tarzlarındaki bu zâhirî ihtilâfta aslında *fundamentalizm* ile *modernizm* arasındaki özsel ortaklığın ipucu yatar. Nitekim çömezi Reşîd Rıza, modernist üstadının vefatından sonra kolayca selefîlik, yani fundamentalizme kaymıştır.

Bu durumda hemen şu soru akla gelir: Sofistike bir hukuk mu, yoksa şeriatın saf bir İslâm cemaatine uygun basit yorumu mu modern dünyanın karmaşık sorunlarını çözmeye daha yeterlidir? Abduh'un bu tavırları arasında zâhiren olsa da, kafasındaki İslâm anlayışına göre özünde çelişki yoktur. O, ahlakî düsturları sağlam hukukî normlarla destekleyerek Müslümanların tüm amellerini titizlikle tanımlayan fıkıh hükümlerinin modern dünyada ayak bağı olduğunu düşünmekte ve 'Asr-ı Saadet'teki gibi basitleştirildiği takdirde İslâm'ın modernlikle uyumlu hale geleceğini varsaymaktadır.

Abduh'un fıkha yönelik eleştirilerindeki *dördüncü* çelişki, ileride göreceğimiz telfike dairdir. Dört ayrı mezhebin fıkıh birikimini karmaşık gören Abduh ve takipçileri öte yandan, telfik sayesinde daha da karmaşık bir tür fıkıh külliyatı oluşturmayı tasarlamaktadırlar.

Beşincisi, Abduh, usûl-i fıkıhçıları hüküm çıkarmada dinî metinlerin ruhundan çok lafzına bakmakla eleştirmektedir. Oysa çağımızda Wittgenstein ve Heidegger gibi filozoflar sayesinde varlık ile bilgi arasındaki bağ olarak dilin hayatî metodolojik ve epistemolojik öneminin anlaşılmasından dolayıdır ki çağdaş felsefe *lengüistik devir* (*linguistic turn*) tabirinin de gösterdiği gibi neredeyse dil felsefesi haline gelmiştir. Usûl-i fıkıhçılar, dil felsefesi ve hermenötik gibi çağımızda öne çıkan disiplinlerin temellerini asırlar önce atmıştır. Geleneksel bilginlere göre ancak lengüistik-temelli bir metin yorumu, gereken sağlamlığa ulaşabilirdi. Usûl-i fıkhın orta çağlarda lengüistik boyutu iyice geliştirildikten sonra yakın çağlarda Şâtıbî, Dihlevî, Sava Paşa gibi âlimler tarafından felsefi boyutu da geliştirilmişti. Dolayısıyla İslâm âlimlerinin Kur'ân'ı yorumla-

masını Yahudilerin Tevrat'ı tahrifine benzetmek ancak bir hezeyan olarak vasıflandırılabilir.

Altıncısı, Abduh, 'Asr-ı Saadet'te imamların kitap kullanmadan bilgileri talebeye dikte etmesini örnek göstermektedir. Gerçekte İmâm-ı A'zam'ın fıkha dair küllî tarifini yaptığı sırada bile İslâmî ilimler tedvin edilmiş değildi. Ancak zamanla İslâmî tecrübe geliştikçe nazarî ve amelî açılardan şeriatı konu alan kelâm ve fıkıh gibi ilimler ortaya çıkmış, aklî ve naklî bütün ilimler kendilerine ait literatürlerle gelişmişti. Kur'ân, bizzat *Kitap* ismini almıştır ve dolayısıyla İbni Haldun'un *Mukaddimesi*'nde de anlattığı gibi kelâm, hadis, tefsir gibi ilimlerin yanında fıkıh da belli kanonik kitaplara dayalı olarak gelişmiştir. Abduh, İbni Haldun'u takdir ederek Ezher müfredatına koymak istediği halde fıkıh geleneğini eleştirme adına aslında literatür yoluyla ilimlerin tedvinini, medeniyetin gelişimini ret durumuna düşmektedir.

Yedincisi, fıkhın karmaşıklığından dolayı şeriatın bilinmez ve yaşanmaz olduğu iddiası da temelsizdir. Ruhban-karşıtı Aydınlanma'nın "halkın ulaşamadığı kara-kaplı kitaplar" söylemini kullanan Abduh, halkın geleneksel fıkıh literatürüne ulaşmada ve dolayısıyla yaşamak için dini öğrenmede zorluk çektiğini iddia etmektedir. Hâlbuki İslâm âlimleri pedagojik yaklaşımla kısaltma (*icmâl, telhis*) veya uzatma (*bast, tafsil*) tarzında, üslup ve kapsam bakımından her seviyeye uygun eser vermişlerdir; mesela bizzat Birgivi *et-Tarikatü'l-Muhammediye*'yi *Vasiyetname* adıyla özetlediği gibi aynı eser, Nâblusî ve Hâdimî gibi âlimler tarafından şerh edilmiştir. İlmihal türü, halka İslâm hakkında yeterli bilgiyi sunmuş, mesela *Mızraklı İlmihal*, Osmanlı'da şeriatı öğrenip yaşamak isteyenlere asırlarca yetmiştir. İkincisi, Abduh'un şeriatın öğrenilmesi zorluğuna dair eleştirisi, epistemolojik-takıntılı modernistik zihniyeti yansıtır. Hâlbuki epistemolojikten çok praksiyolojik kaygıyla davranan geleneksel insan, "kocakarı imanı"yla bildiğini uyguladığı takdirde Allah'ın ona bilmediği şeyleri de öğreteceğine inanır.

Sekizincisi, Abduh ve Rıza'ya (Adams 1968: 193) göre, yönetici ve halk kesimi çağdaş şartlara uymadığından dolayı şer'i hükümleri terk ederek onun dışındaki kanunlara sığınmak zorunda kaldı. Abduh'un şeriatı çağdaş dünyaya uyarlamak için savunduğu reformasyon türünden bir içtihat, Batı'da olduğu gibi dinde normatif bir sekülerleşmeye yol açacaktı. Oysa Yeni Osmanlıların sürekli vurguladığı gibi (Sungu 1940: 803) ilâhî koruma altına alınmış şeriat için bu, mümkün ve muhtemel

değildir. Şu halde şeriatın Müslüman yönetici ve halk tarafından terki, onun çağdaş dünyaya uyarlanmasındaki aczden değil, sadece, realitenin anormal bir hızla değiştiği bir dünyada ilâhî koruma altındaki şeriatın zarureten geri çekilmesinden dolayıdır.

Dokuzuncusu, fıkhı hakkıyla bilen âlimlerin varlığı veya yokluğu, aslında siyasî konjonktüre bağlı izafî bir durumdur. Yani arz-talep ilişkisi açısından fıkha vâkıf âlimlerin çıkışı, kamusal talep ve ihtiyaca bağlıdır. Mesela Ahmed Cevdet de Şeyhülislâm Arif Hikmet'ten sonra hakikî âlimin kalmadığı tespitini yaptığı halde daha sonra *Mecelle* projesinde görev alan büyük âlimler atıl potansiyeli göstermiştir. Keza bilahare İmparatorluktan Cumhuriyete geçişte Ali Haydar, Elmalılı Hamdi Yazır ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimler de bu atıl potansiyeli göstermiştir.

A. "Kör Taklit"

Abduh, ulemâ ve ümerayı kapsayan Müslüman seçkinleri ithamını fıkıhta *cümûd* kavramına dayandırırken Müslüman kitleye yönelik eleştirisini *taklit* kavramına dayandırır. Onun Müslüman kitleyi kurtarmayı hedeflediği *taklit*, dinî terminolojide doğrudan dinî metinlerden hüküm çıkarma, içtihat gücüne sahip olmayan sıradan Müslümanların, dört mezhep imamından birine uyması mânâsına gelir (Bilmen 1967: I/17). *Taklit*, Muhammed İbni Zekeriya Râzî gibi figürlerde de görüldüğü gibi deistik din eleştirisinin dayandırıldığı temel kavramdır. Bedevî'nin de (1993: 241-43) dikkat çektiği gibi XIX. asırda Gabriel Tarde ve Gustave Le Bon gibi sosyologlar, bu kavramı sosyal psikolojik açıdan incelemişlerdi. Somut olarak Abduh'un *içtihat* ve *taklit* söyleminin, Afgânî vasıtasıyla Şî'î gelenekten, hatta bu konuda Şî'î geleneği bile eleştiren İmâmî Şî'îliğin heretik kolu Şeyhîlikten geldiği görülür. Şeyhîliğin kurucusu Ahmed Ahsâî'nin (1743-1826) halefi Seyyid Kâzım Raştî (1793-1843), başlığı ünlü ortaçağ Yahudi filozofu İbni Meymûn'un eserini andıran *Delilü'l-Mütehayyirin* isimli eserinde, Şî'î ulemâyı temel dinî prensiplerin kılavuzluğunda içtihadı ihmal ederek "kör taklit"e saplandıkları için eleştirir (Moussavi 1996: 140).[3] Aynı şekilde Afgânî (Mahzûmi 1980:

[3] Keddie (1972: 19-21), Afgânî'nin eserlerinden etkilendiği Şeyhî liderler arasında Ahmed Ahsâî ile Muhammed Kerim Han Kirmânî'yi zikr etse de mevcut bulgular, onun esas Seyyid Kâzım Raştî'den etkilendiğini göstermektedir.

196) ve Abduh (1980: III/194-7) da Sünnî Müslümanları "kör taklit"e saplandıklarından dolayı yoğun olarak eleştirirler.

Raştî ve Afgânî vasıtasıyla Abduh, *taklit* gibi geleneksel nötr bir kavramın başına "kör" gibi olumsuz sıfat ekleyerek geleneği gayr-i meşrûlaştıracak ideolojik söylemini kurar. Ona göre fikrî durgunluğun (*cümûd*) temel sebebi olan taklit, sıradan kişileri olduğu kadar ilim ehlini de dinî metinlerin özüne inmekten alıkoyarak muhakeme ve araştırmayı önler. Kur'ân, körü körüne atalarının yolunu izleyenleri sefehle suçlayarak insanları akıl ve iradelerini kullanmaya çağırır. Oysa taklit hastalığına tutulmuş ulemâ, insanları körü körüne kendi sözlerine kabule çağırırlar (Abduh 1980: III/443, Adams 1968: 132). Abduh (1373), M. Reşîd Rıza tarafından tamamlanan tefsirinde, muhtemelen Muhammed Şevkânî'nin *Fethu'l-Kadîr* adlı tefsirinden ilhamla Kur'ân'da Yahudi atavizmini yeren âyetleri mezhep imamları ve tâbilerine uygular. Şevkânî, tefsirinde atalarını taklit eden kâfir ve müşrikleri yeren âyetleri mezhep imamlarını taklit edenlere uygulayarak onları Allah'ın kitabını terk etmek ve Rasûlünün sünnetinden yüz çevirmekle itham etmişti. Namık Kemal de (2005: 278) bir yerde "Biz atalarımızı böyle bulduk" (Zuhruf, 43/22) âyetine atıfla ataları taklidi eleştirir; ancak çok farklı bir bağlamda. Onun atacılık eleştirisi, fıkıh mezheplerine uyan Müslümanlara değil, atalarının ihtişamıyla, şanlı Osmanlı mirasıyla yetinerek atalete düşen Müslümanlara yöneliktir.

Abduh'un atıf yaptığı Kur'ân âyetleri veya Aydınlanmacı filozofların eleştirdiği atavizm veya ruhbanlık, bir grup din adamının ilâhî öğretinin yorumunu tekeline alarak dinî otoriteyi iktidara dönüştürmesi mânâsına gelmektedir. Onlar, İslâmî geleneği, esas itibariyle atavizm veya ruhbanlığa dayalı Yahudi ve Hıristiyan gelenek anlayışına benzeterek yermişlerdir. Mesela J. Neusner (1975) gibi araştırmacılar, Yahudilik misalinde dinin haham geleneğine indirgendiğini, geleneğin, hahamlar tarafından otoritelerini sürdürmenin bir aracı haline getirildiğini tespit eder. Arapçada *sünnet* kavramıyla ifade edilen "otantik gelenek" de modern dünyada Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi Abduh'un semantik çarpıtmaya uğrattığı *taklit*, *türâs* veya *an'ane* kavramına indirgenerek gerçek mânâsını kayb etmiştir.

Bilindiği gibi Batı dillerinde *clergy* (ruhban) kavramının zıddı, *lay* (ümmi)dir. Bu bakımdan İslâm'da din adamından çok bizzat *ümmî* (*lay*) olarak tanımlanan peygamberin varisleri sayılan ulemânın ruhban sını-

fiyla ilgisinin olmadığını, Napoléon (1961) gibi yabancı müşahitler bile fark etmişti. Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki "din adamları" sınıfının karşılığı, "karizmatik ümmet" (Watt 1960) mefhumunu benimseyen sünnî İslâm'da değil, bugün İngilizce literatürde kullanılan Şî'î ruhban (*Shi'ite clergy*) tabirinin de gösterdiği gibi Şî'îlikte vardı. Safevîler devrindeki hiyerarşik örgütlenmeyle Şî'î ulemâ, Sünnîlikte olmayan bir "ruhanî otorite" kazanmıştı (Tafsilat, Arjomand 1985, Moussavi 1996, Zwemer 1944, 1946). Bu bakımdan Abduh ve takipçilerinin yaptığı, Raştî ve Afgânî'nin Şî'î ruhbana tepkisini Sünnî ulemâya yansıtmaktan ibaretti. Aydınlanma aydınlarının Kilise ve ruhban otoritesine karşı verdikleri mücadele, Fransız Devrimi sonrasında "düşünce ve vicdan özgürlüğü"nü içeren insan haklarının ilanıyla sonuçlanmıştı. Abduh (1980: III/444), Avrupa'da medeniyetin gelişiminin "irade bağımsızlığı ve görüş ve düşünce bağımsızlığı" gibi iki temele dayandığını söylerken kendisini de Voltaire gibi ruhban otoritesine karşı mücadelenin, *antiklerikalizm*in bayraktarı olarak sunar: "Ben, zihni taklit zincirlerinden kurtarmak için sesimi yükselttim" (Adams 1968: 130).

Abduh'un ekolünü izleyen Kazanlı modernistlerde, geçmiş Müslüman âlimlere yönelik tepkinin dozu daha da artar. Musa Cârullâh'a göre (1875-1949), "büyük müceddit" Luther'in, Osmanlı sultanlarının en büyüğü olan Kânûnî zamanına denk gelen dinî reformu sayesinde Hıristiyan âlemi terakkî yoluna girerken, İbni Kemal, Ebus-Suud gibi kelâmcı şeyhülislâmlar yüzünden İslâm âlemi gerileme sürecine girmiş, medeniyet dünyası aklın hürriyeti sayesinde ilerlerken, İslâm âlemi aklı tutsak etmiştir (Kanlıdere 1997: 60). Kazan modernistleri, Abduh'un başlattığı İslâmî kavramları tahrif sürecini daha da ilerletir. Her Avrupalı kavrama İslâmî gelenekte bir karşılık bulan Kazan modernistleri, Kilise'yi *mezhepler*, Kilise otoritesini *taklit*, Kilise dindarlığını (*religiosity*) *fıkıh*, Kilise yobazlığını (*obscurantism*) *taassup*, ruhban sınıfını (*clergy*) *ulemâ*, hür düşünceyi *içtihat* ve reformu *tecdit* ile özdeşleştirir.[4]

Ezher yönetiminin müfredata İbni Haldun ve coğrafya dersinin koyulması gibi her yeniliğe karşı tutucu tepkisi, Abduh'da (1980: III/312) da haklı olarak bir karşı-tepki doğurmuştu. Ancak o, bu tepkiyi abartarak bütün geçmiş ulemâya teşmil etti. Erken modern dünyada Osmanlı dâhil bütün İslâm dünyasında hızla değişen realiteyi tanımlamakta

[4] Bunların bir kısmı Kanlıdere'nin (1997: 57-60), bir kısmı bizim tespitlerimizdir.

acze düşen ulemânın her yenilik girişimine karşı umutsuz, pasif bir direniş gösterdiği vakıadır. Nitekim Cevdet Paşa da notlarında zamanındaki ulemânın *Mecelle* projesine karşı aldığı yıkıcı tavrı acı bir dille anlatır. Ancak bu infialini asla selefin toptan tezyifine dönüştürmeyen Cevdet, Gazâlî, İbni Teymiye, Ebus-Suud, İbni Kemal, Molla Hüsrev, Zenbilli Ali Efendi gibi âlimleri daima takdirle anmıştır. Oysa Mısırlı modernistler, geçmiş ulemâyı yaşanan bütün olumsuzlukların sırtına yükleneceği bir "günah keçisi" haline getirmişti.

Mesela Osmanlı'dan Türkiye'ye intikal eden en önemli âlimlerden Ömer Nasuhi Bilmen (1974: II/778), Mısır modernistlerinden Abdülaziz Çavuş'un (1876-1929) yaptığı gibi geçmiş ulemâya yönelik anakronik eleştirilere itiraz eder: "Bugünkü cereyanlara tekabül edecek müdafaa vasıtalarını, tarzlarını tamamen eski âsâr içinde aramak muvafık olmaz. Vaktiyle İslâm ordularında bulunmuş kahraman mücahitleri, bugünkü günde mevcut olan tayyarelerden, diritnotlardan, makineli tüfeklerden mahrum bulunmuş olduklarından dolayı tahtieye kimsenin hakkı olamayacağı gibi, eski âlimleri de şimdiki efkâra karşı lazım gelen müdafaayı yapmamış olmakla itham etmek doğru olarak görülemez. Bugünkü efkâra karşı lazım gelen müdafaaları yapmak, hazırlamak ise, bugünkü âlimlerin zimmetine terettüp eden bir vazifedir."

Öteki Tedeyyünün Eleştirisi

A. Kimlik Siyasetinin Dönüşümü

Osmanlı ve Mısırlı aydınların modernlikle hesaplaşmak için giriştikleri gelenek eleştirisinin çeşitli düzeyleri vardı. Yukarıda gördüğümüz *birinci* düzey, geniş mânâda İslâm dünyasının, dar mânâda, Osmanlı veya Mısır gibi kendi ülkesinin tedeyyününün eleştirisi idi. *İkinci* düzey ise, "öteki tedeyyün"ün eleştirisiydi. Zira ufuktaki kaçınılmaz imparatorluk veya ümmetten ulus-devletlerine geçişin beraberinde getirdiği kimlik daralması, ana İslâmî tedeyyün içindeki Türk ve Arap gibi tikel tedeyyünlerin de ayrıştırılarak eleştirisini gerektiriyordu.

Tabiî mevcut konjonktür, bu ikinci düzey eleştiriyi daha da zorlaştırmıştı. Zira modern dünya, paradoksal bir şekilde bir yandan nesnelleşen, öte yandan da öznelleşen tedeyyünlerin sorgulanmasını, hem daha kolaylaştırmış, hem daha da zorlaştırmıştı. Modernleşme sürecinde İslâm gerçek hayattan çekildikçe öz-tedeyyünler nesnelleşerek daha soğuk-

kanlı bir şekilde sorgulanmaya, öz-eleştiriye müsait hale geliyordu. Ancak diğer taraftan modern dünyaya has siyasallaşmanın doğasındaki duygusal faktörlerin baskısı, karşılıklı olarak öznelleştirdiği öz ve diğer tedeyyünlerin nesnel ve yapıcı eleştirisini iyice güçleştirdi. Bu güçlük, halen hâkimiyet psikolojisini koruyan Osmanlı aydınlarından çok kendini Batı, dolayısıyla Osmanlı karşısında mağdur ve mahkûm hisseden Mısır aydınları için geçerliydi. Böylece İslâm anlayışlarının sorgulanmasında meknûz etnik imajlar ve "günah-keçisi bulma" (*scape-goatting*) gibi çeşitli psikolojik mekanizmalar devreye girecekti. Osmanlı ve Mısırlı aydınları geçmişten gelen, meknûz –Arap ve Türk gibi– karşılıklı etnik imajlar ve farklı niyetlerle birbirlerinin tedeyyünlerini sorgulayacaklardı.

Türkiye'nin Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte izlemeye başladığı yeni rotanın İslâm dünyası açısından taşıdığı önemin üzerinde duran W. C. Smith (1977: 84, 169), Arap ile Türk dünyaları arasında, çağdaş yönelişlere kaynaklık eden İslâm yorumları konusunda herhangi bir tartışmanın yapılmadığını esefle belirtir. Din anlayışının tarihî tecrübeyle ilişkisini vurgulayan Smith, çağımızda Araplar ile Türklerin İslâm geleneğine yönelik farklı tutumlarının arkasında "gerçek İslâm'ın ne olduğu" hakkındaki farklı anlayışlarının yattığını belirtir. 1258'de Altın Çağ'ın kapanışından sonra ideal İslâm'ın tahakkukundan ümitlerini kesen Araplar tedricen tarihi askıya almaya yönelmişlerdir. Buna karşılık laiklik yönünde bir inkılâp yapan Türkiye'nin İslâm'dan koptuğu yolundaki yorumların yanlışlığına dikkat çeken Smith (1977: 163), Türklerin, Müslümanlar olarak her hâlükârda tarihin sürdürülmesi konusundaki dinamik ve kararlı tutumlarının, dinin ruhuna çok daha uygun düştüğünü belirtir. Ona göre Türkler, modern dünyada ne istediklerini bilen yegâne Müslüman halktır.

Osmanlı ve Mısırlı aydınların birbirlerinin tedeyyünlerini nasıl eleştirdiklerini görmeden önce, düşüncelerinin sosyolojik-ontolojik arkaplanına inerek imparatorluktan ulus-devletlerine geçiş sürecinde kolektif kimliklerin dönüşüm tarzına bakmak gerekir. Zira Osmanlı ve Arap aydınların birbirlerine bakışları, bu dönüşüme paralel olarak değişmiştir.

Kolektif kimliğin, birincisi, toplum, ikincisi devletle özdeşlik olarak *yatay/sosyal* ve *dikey/siyasal* iki boyutu vardır. Avrupa'da olduğu gibi politik ile sosyal küreleri giderek birbirinden ayıran politik modernleşme, yönetilenler arasındaki geleneksel sosyal ve çevre/yönetilenler ile merkez/yönetenler arasındaki siyasal bağları aşındırıyordu. Bu aşınan ge-

leneksel bağlar, ulus-devletleri devrinde "vatandaşlık ve ulusal kültür" ile telafi edilecekti. Çözülmeye yüz tutan çok-uluslu bir imparatorlukta yatay ve dikey kimlikleri sağlayan bu bağların nasıl dönüştürüleceği, XIX. asır Osmanlı seçkinlerinin ana kaygısını oluşturdu. Fransız Devrimi ile gelen milliyetçilik dalgası, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan gibi çok-uluslu imparatorlukları, heterojen tebaalarını bir arada tutacak yeni kimlikler bulmaya zorluyordu. Osmanlı barışının temel unsuru Yunanlıların 1832'de İmparatorluk'tan kopması, durumun aciliyetini gösterdi.

Geleneksel olarak önce dinî cemaate mensubiyetle *milli* denen *sosyal-kültürel kimlik* (Ortodoks, Ermeni, Yahudi vs.) daha sonra da cemaatlerin fıkhî *millet* ve *zimmet* kategorisiyle Osmanlı hükümranlığına tâbiiyeti sayesinde *ümmî* ve *zimmî* denen *siyasal kimlik* kazanılıyordu. Ali Suavi'nin de belirttiği gibi geleneksel olarak İslâm-Osmanlı dünyasında *millet*, dinî, *ümmet* veya *cemaat* ise siyasî topluluğu belirtir (Kaplan 1974: II/525, 529). Bu bakımdan gayr-i müslimler, İslâm milletinden değil, *ehl-i zimmet* olarak Osmanlı ümmetinden idiler (Çelik 1994: 616). 1839 Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu, aslında *hakkaniyet* kavramınca, sürdürülen geleneksel, fıkhî, hiyerarşik *ümmî/zimmî* vatandaşlık statüleri arasında öngörülen manevî eşitlik ilkesinin sadece modern bir tarzda yeniden ifadesini ihtiva ediyordu. Bütün geleneksel dünyada olduğu gibi Osmanlı'da da siyasal toplum, yazısız anayasa ve sözsüz sözleşmeye dayanıyordu. Gülhane Hattı, bunun yerine devlet ile tebaa, yönetenler ile yönetilenler arasında modern dünyaya has yazılı anayasaya dayalı açık sözleşme ile yeni bir kimlik tanımlanması sürecini başlatıyordu.

Bu, Fransız Devrimi ile gelen soyut bir "insan hakları" kavramınca dinen heterojen tüm tebaa arasında mutlak bir eşitlik isteyen Batılı güçleri tatmin etmediğinden 1856 Islâhat Fermanı ilan edildi. R. Davison'un (1990: 116-9) devrin önde gelen dört paşası, Reşîd, Âlî, Fuâd ve Midhat misalinde tespit ettiği gibi, "bilâ tefrîk-i cins ü mezheb" (etnik ve dinî ayırım yapmaksızın) tüm tebaanın hukukî eşitliği ilkesine dayalı bir Osmanlı vatanseverliğini ifade eden Osmanlılık, Tanzimat ricali tarafından ulusal-üstü bir emperyal milliyetçi kimlik projesi olarak benimsendi. Islâhat Fermanı'nda kültürel bağlılığın kaynağı olarak *din*in yerine *vatan* geçirilerek geleneksel dindaşlığın yerini vatandaşlığın alması hedeflenmişti. Böylece Ortodoks, Ermeni, Yahudi vs. yerine *Ottoman patriot* mânâsında "Osmanlı" yeni kültürel kimlik, *zimmi* yerine *Ottoman citizen*

mânâsında sekülerleşen *millî* de yeni siyasî kimlik haline getirildi.[5] Yeni Osmanlılar, 1860 ve 70'lerde *Osmanlılığı* ideolojik olarak temellendirerek "ittihâd-ı anâsır" olarak ifade edilen *Osmanlıcılığa* dönüştürmeye çalıştılar. Ancak II. Abdülhamid devrinde ulus-devletlerine doğru hızlanan tarihî akış, bu ideolojiye de hayat hakkı tanımadı.

II. Abdülhamid devri kolektif kimlik arayışı, en iyi, Fuâd ve Cevdet Paşa'nın da (1986 I/85, Deringil 1999: 169) ifade ettiği klasik Osmanlı anayasal âmentüsü açısından anlaşılabilirdi. Osmanlı seçkinleri arasında İmparatorluğun dört temele dayandığı ve ancak bunlara dayanarak ayakta kalabileceği yolunda bir mutabakat vardı: Millet-i İslâmiye, devlet-i Türkiye, selâtîn-i Osmaniye, payitaht-ı İstanbul. Bu formüle göre Türkler, Romalı, devlet-kurucu gücü temsil ediyordu. Sultan için hayatî mesele, imparatorluktan ulus-devletine doğru kaçınılmaz dönüşüm sürecinde, Osmanlı siyasî vokabülerinde *devlet* denen ülkenin bekâsıydı.

İbni Haldun'un *asabiye* teorisine göre sosyo-politik değişim sürecinde motor işlevi gören nesep asabiyetini temsil eden Türkler, İmparatorluğun kuruluşunda olduğu gibi dönüşümünde de başı çekecekti. Bu yüzden kendi Türklüğünü vurgulayan Sultan Abdülhamid, ayrıca İmparatorluğun Türk kökenine vurgu yapmış, yeni meşrûluk arayışında Türk siyasî kültürüne ait sembolleri tekrar kullanmaya başlamış, sözgelimi halis Türk soyundan sayılan Karakeçili ve Ramazanoğulları aşiretlerini kollayarak İmparatorluğun Türk unsuruna verdiği özel önemi göstermişti. Diğer taraftan İmparatorluğun Türklüğü, XIX. asrın son çeyreğinde, gerek idarî mekanizmada gerekse de eğitim müfredatında Türkçenin giderek artan kullanımıyla belirginleşti.[6]

Bu Türklük vurgusunun literatürde pek fark edilmeyen buna bağlı ikinci sebebi ise, İngiltere'nin Şark Meselesi sürecinde açtığı kültür savaşında İslâm ile özdeşleştirdiği Türklüğü şiddetle aşağılamasıydı. Bu etki, tabiatıyla Sultan gibi Osmanlılarda meknûz Türklük bilincini açığa çıkarmıştı; bu bağlamda İslâm'ın bayraktarı olarak Türk kimliğinin vurgulanması, Müslüman kimliğin vurgulanmasından başka bir mânâya

[5] Bunları (*citizen, patriot*) İngilizce asıllarıyla vermemizin sebebi, Türkçede yanıltıcı bir şekilde her ikisinin de *vatandaş* olarak karşılanmasıdır.

[6] Deringil 1999: 26-32, Karpat 2001: 157, 337. Sultan Abdülhamid, 1879'da (4 Ocak-29 Temmuz) altı ay süreyle sadaret makamında kalan Arapça konuşan sadrazamı Tunuslu Hayreddin Paşa ile yaptığı bir tartışmada "Paşa Paşa, ben Türk'üm, Türk kalacağım" demiştir (Karal 1988: 559).

gelmiyordu. Şu halde II. Abdülhamid devrinde *Türk* kavramı, genelde göçebe Türkmenler için kullanılan "etrâk-ı bî-idrâk" (idraksiz Türkler) tabirindeki gibi etnik mânâsından Avrupalılarca da kullanılan orijinal dinî mânâsına dönüştü ki bu, daha sonra Cumhuriyet devrinde politik bir ulusal kimliği ifade eder hale gelecekti. 1890'larda aynı zamanda Şemseddin Sami gibi yazarların dil ve tarih alanlarındaki çalışmalarıyla 1900'larda inkişaf edecek ön, kültürel Türkçülük de filizlendi. II. Abdülhamid'in saltanat yılları, böylece yeni bir üst-kimlik arayışı sürecinde alt-kimliklere yapılan vurguyla Türk, Arap ve İslâm milliyetçiliklerinin etkileşim halinde filizlendiği, kritik bir "ön-milliyetçilikler" devri oldu.

Osmanlı aydınları arasında Islâhat Fermanı'nın getirdiği müslim ve gayr-i müslim tebaanın tam eşitliği ilkesinin İmparatorluğun dört temelini ifade eden klasik anayasal âmentünün birinci temeli "millet-i İslâmiye"yi yıktığı kanaati ortaya çıkmıştı (Ahmed Cevdet 1986 I/85). Hâlbuki tarihin akışı, İslâmî kimliğin tahkimini gerektiriyordu. Giderek yükselen Slav milliyetçiliği dalgasıyla Balkanlardaki Osmanlı varlığına bilkuvve son veren Rusya ile '93 (1877-78) harbini izleyen 1878 Berlin Antlaşması'ndan sonra Osmanlıcılık fiilen çökmüş, İmparatorlukta Arapça konuşan nüfus oranı artmıştı.

Nitekim Yeni Osmanlılara karşılık Tunuslu (1986: 144) Hayreddin Paşa, 1868 yılında yayınladığı *Akvemü'l-Mesâlik* adlı eserinde Osmanlılık projesinin ciddî risklerine dikkat çekmişti. Şimdi ana kaygı, İmparatorluğun toprak bütünlüğünün korunmasıydı. Bunun üzerine 1880'lerde Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar, daha gerçekçi bir tutumla Sultan Abdülhamid ile birlikte İmparatorluğun Müslüman nüfusu arasında birliği öngören Osmanlıcı-İslâmcılığa, "ittihâd-ı anâsır"dan "ittihâd-ı İslâm"a kaydılar. Artık hedef, heterojen bir Osmanlı siyasî kimliği yerine homojen bir Müslüman siyasî kimlik geçirmekti. Osmanlı aydınlarının "ittihâd-ı İslâm" dediği bu emperyal İslâmcılık, aslında geleneksel Müslüman siyasî kimlik "*ümmî*nin (ümmete mensup)" daraltılarak tahkiminden ibaretti.

Bunun Batılıların iddia ettiği gibi Panislâmizm'le alakası yoktu. Sosyal bilimsel bakımdan Panislâmizm, Weberyen mânâda bir ideal tip, buluşsal bir kavram olarak görülebilirdi. Diğer -pan ideoloji ve hareketleri içinde Panislâmizm'in *sui generis* niteliğini belirten Landau da (1994) bu kavramın, daha ziyade bir tipoloji veya tipolojiler kümesi olarak Müslümanların siyasî tecrübe ve projelerini açıklamaya yaradığını söyler. Bu

konudaki öncü incelemelere atıf yapan Rosenthal ise (1965: 65) Panislâmizm'i bir organizasyondan çok bir eğilim olarak tanımlar. L. Massignon (1922) gibi öncü isimlerin eleştirilerinin ardından bugün özellikle Deringil (1999) ve Karpat (2001) gibi Türk araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalar, Batı-malı Panislâmizm efsanesini yıkmıştır.

İngiliz emperyalist çıkarları doğrultusunda Osmanlı-karşıtı, İslâm dünyasında Arap bir halifenin ruhanî otoritesi, "Müslüman Papalık" fikrine dayalı Panislâm projesi, iki İngiliz oryantalistin ürünüydü: William Muir (1819-1905) ve Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922). Muir'in 1891'de çıkardığı eserinin esas amacı, Osmanlı hilâfetinin meşrûiyetini sarsmaktı. Buna tepki olarak modern İslâm dünyasında devâsâ bir hilâfet literatürü meydana gelmiştir (Kara 2002-2005).

Sultan II. Abdülhamid tarafından halife unvanının canlandırılmasının amacı, ilerleyen Batı karşısında İslâm dünyasında beliren çözülme duygusuna karşı hilâfetin sembolik tesiriyle dayanışma sağlamaktı. 1258 yılında Bağdat'ın Moğollara düşmesinden sonra "tek halife-tek ümmet" idealinin rafa kaldırılması sonucu meşrû İslâmî siyasetin kipi olarak "hilâfet"in yerini, Osmanlıların tarih sahnesine çıkışıyla ümmetin silahlı korunmasını hedefleyen "gazâ" almıştır (İnalcık 1986). Osmanlı sultanları "halife" yerine artık "gâzî" unvanıyla anılır olmuştur. Bu bakımdan Sultan'ın *halife* olarak İslâm'ın klasik çağında bile görülmeyen *papa* gibi bir evrensel ruhanî otorite iddiasında bulunması düşünülemezdi. Onun 1897'de Yunanistan ile yapılan savaş esnasındaki dışında asla İslâm dünyasına cihat çağrısı yapmaması, bunun en somut göstergesiydi.

Modern İslâm'a dair bir makalesinde Panislâmizm'i Batılı bir kurgu olarak eleştiren Louis Massignon da (1922: 9) İslâm'ın zaten apriorik olarak evrensel bir din olduğunu belirtir. Pancermenizm veya Panslavizm gibi *pan* hareketleri, dikey bir evrensellik öngören ideolojik hareketlerdir. Hâlbuki İslâm, yatay bir evrensellik öngörür. Fıkha göre dünyanın herhangi bir yerinde ehl-i milletten sayılan bir Müslüman, *millî* denen ortak dinî-içtimaî kimlik sayesinde *ümmî* denen ortak siyasî kimlik, sınır-ötesi bir vatandaşlık statüsü kazanır. Gayr-i müslimlerin Osmanlı gibi Müslüman devletlere tâbiiyetle kazandıkları *zimmî* kimliği, ortak vatandaşlığı ifade eden *ümmî* kimliğinin parçasıdır; milliyet, îmân, zimmiyet istimân ile kazanılır.

Islâhat Fermanı, müslim/gayr-i müslim tüm Osmanlı tebaasına geleneksel millî/zimmî ayırımına son veren modern anayasal eşit vatandaş-

lık statüsü tanımıştı. Ancak ulus-devletlerine doğru tarihin gidişatı, bu dönüşümü akim bıraktı. Zira seküler vatandaşlık ilkesinin getirilmesi, dinen heterojen tebaaya yeni bir *siyasî* kimlik kazandıracak *dikey* özdeşleşmeyi sağlayabilirdi; ancak bu dönüşümü tamamlamak üzere dinen heterojen tebaaya yeni bir *içtimaî* kimlik kazandıracak *yatay* özdeşleşme, ancak ulusal bir kültürün icadıyla sağlanabilirdi. Bu da o zaman için Osmanlı liderliği açısından imkânsız olduğundan sadece dikey/siyasî özdeşleşme tarzının dönüştürülmesi, imparatorluğu ayakta tutmaya yetmeyecekti.

Bu durumda Osmanlı liderliği, bekâ endişesiyle hedef küçülterek Müslüman tebaa için geleneksel İslâmî yatay ve dikey özdeşleşme tarzını dönüştürerek tahkim etme yolunu tuttu. İslâm'da "ehl-i sünnet ve cemaat" tabirindeki *sünnet* ve *cemaate* tekabül eden dinî-içtimaî ve siyasî kimliklerin kaynağı dinî topluluk olarak milletin tarikat (sünnet), siyasî topluluk olarak ümmetin ise şeriatta temellendiği söylenebilir. İslâm'da siyasî topluluk olarak *ümmet* veya *cemaat*, müslim/millî ve gayr-i müslim/zimmî tebaayı kapsıyordu; ancak gayr-i müslim tebaanın tedricî ayrılışı sonucu *ümmî*, Müslüman tebaaya inhisar edecekti. Müslim/millî ve gayr-i müslim/zimmî tebaa, Osmanlı'da Arap/Yunan'ın karşılığı sayılabilirdi. Bu durumda ümmetin inhisar ettiği Müslüman tebaa, Araplık demekti. Bilahare dinî topluluk olarak milletin temellendiği sünnetin tahkimine sıra gelecekti. Bu şekilde Sultan II. Abdülhamid devrinde Müslüman tebaa için geleneksel İslâmî yatay ve dikey özdeşleşme tarzları dönüştürülerek tahkim edildi. Birincisi, ehl-i sünnet inancının tahkimi, ikincisi, Arapların yüksek İslâm'ın sembolü haline getirilmesi.

Osmanlılarda Araplar ve tedeyyünü hakkında üç imaj ayırt edilebilirdi: Etnik, kültürel ve politik imaj. İlk bakışta birbirleriyle çelişkili görünen bu imajlar, ancak misyoner bir Müslüman devletin vizyonu açısından yerli yerine oturtulabilirdi. *Birincisi*, etnik olarak bakıldığında, Osmanlı emperyal medeniyet ideali bakımından Türkler, Kürtler, Lazlar gibi bütün etnik unsurlar gibi Araplara da olumsuz bir bakış görülür; Türk dilinde "anladıysam Arap olayım" türünden, Araplar hakkındaki pejoratif birçok deyimin gösterdiği gibi. Niyazi Berkes (1975: 13-4), Araplar hakkındaki bu çelişkili, olumsuz imajlara, kendi hatıralarından örnekler verir. Nitekim Batılılar gözünde de Türk, İmparatorluğun bütün Müslüman halklarını kapsayan bir kelime haline gelirken, Arap, – kırsal yöredeki Türkmenler gibi– daha çok çöl göçebeleri için kullanıl-

mıştır (Zeine 1966: 16). Bu bakımdan Gelibolulu (1975) Mustafa Âlî veya Evliya Çelebî gibi medeniyet-merkezli bir perspektife sahip Osmanlı seyyahlarının, taşralı çevreyi temsil eden Arapları ve tedeyyünlerini küçümsemeleri şaşırtıcı değildi.

İkincisi, bu etnik imajdan farklı olarak Araplar dinî olarak İslâm ve Osmanlı dünyasında İslâm'ın sembolü olarak alınmıştır. Aslında İbni Haldun ve Kâtib Çelebî'nin de vurguladığı gibi, İslâm kültürü, daha çok Acem denen İranlılar ve Türkler sayesinde gelişmiştir. Ancak İbni Haldun'un da müşahede ettiği gibi Araplar, hem dinî topluluğun kuruluşunu sağlayan nesep asabiyetini taşıdıkları, hem de dinin kutsal kitabının indirildiği Arap dilini konuştuklarından dolayı Müslüman kültürün sembolü sayılmıştır. Mesela Namık Kemal'in (1326: 38) İbni Haldun'un mantığıyla Fârâbî ve diğer Türk kökenli Müslüman âlimleri Arap saması bu yüzdendir. İnanç ve dil bağı, Türkler ile Arapları birbirlerine sıkıca bağlamıştır. Türkler, Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın da aynı soydan gelmesinden dolayı Arapları *kavm-i necîb* (temiz kavim), Arapçayı ise *lisân-ı mübârek* (mübarek dil) olarak vasıflandırmıştır. Hem dinin mukaddes kitabı Kur'ân başta olmak üzere şehir ve insan isimleri gibi ortak İslâmî kültürel sembollerin, siyasî unvanların, ezan ve ibadet dilinin Arapça olması, hem de ilmî üretimin Arapçada yapılmasından dolayı Araplarla Türkler bir "yüksek İslâm" anlayışında buluşmuşlardır (Zeine 1966: 10-8).

Türkler İslâm'ı benimsedikten bir süre sonra İslâm dünyasının askerî ve siyasî liderliğini ele geçirdiler. Böylece oluşan Yunanlı/Romalı ilişkisiyle Osmanlıların klasik "din ü devlet" ikizliği formülüne göre Araplık, dinî, Türklük ise siyasî bakımdan Müslümanlık ile özdeş hale geldi. Modernlik-öncesi devirde Müslümanlar arasında etnik duyarlık olmadığı için İslâm davasına kendini adamış bir topluluğa siyasî tabiiyet, Osmanlı hâkimiyetinin başlarını idrak eden Abdülvehhâb Şa'rânî (Winter 1982) gibi Arap ulemâ tarafından bir itiraz konusu olmamıştır. Bu devirde duyarlık etnik değil, dinî-mezhebî idi. Şa'rânî, bir Şâfi'î olarak Hanefî pratiğine karşı çıksa da ümmetin koruyucusu olarak Osmanlı'nın hâkimiyetini desteklemiştir.

Öncelikle bir Balkan ülkesi olarak gelişen Osmanlı, emperyal aşırı-büyüme (*overreach*) riski yüzünden ağırlığını Rumeli'ye vermek zorunda kalarak Arap topraklarını İmparatorluğa entegre edememiş ve böylece ister istemez bir merkez/çevre ilişkisinin oluşumuna göz yummuş-

tur. Emperyal hâkimiyeti altına alarak Arap topraklarına siyasî bir barış getirmekle birlikte Osmanlı, bu topraklarda devraldığı sosyo-ekonomik ve kültürel yapıyı kökten değiştirme yoluna gitmemiştir. Ancak Osmanlı sultanları, yapısal olarak İmparatorluk bünyesine entegre edemeseler de, kutsal dili konuştukları için Arap eyaletlerine İmparatorluğun diğer bölgelerine göstermedikleri özel bir ilgi göstermişler, bu bölgelerin iaşe ve ibatesi için özel düzenlemelere gitmişlerdi (Gibb 1963: I/160).

Her eğitimli Türk, fiilen İmparatorlukta özel bir yere sahip bir Arap ulusunun varlığını kabul etti. Hatta Ziya Gökalp, Araplar ve Türklerin etnik açıdan farklı uluslar olarak İmparatorluğun iki temel bileşenini oluşturduğunu sık sık öne sürdü (Karpat 2001: 347). Osmanlı'nın Arap topraklarında izlediği dengeli siyasa, yirminci asırda ona yöneltilen zıt yönlerdeki eleştirilerden de anlaşılabilirdi. Bir taraftan milliyetçi ve anakronik bir bakış açısıyla, baskıcı Türklerin Arapların tarihî geri-kalmışlığına sebep oldukları iddia edilmiştir. Diğer taraftan da XIX. asrın ortalarına kadar Araplar genellikle İstanbul'daki merkezî otoriteden çok kendi derebeylerinden, kendi aralarındaki elit rekabeti ve kavgalarından çekmiş görünmektedirler. Bu yüzden az-çok objektif Arap müşahitler tarafından Türkler, kendi topraklarında sıkı otorite kurmak değil, tam aksine kurmadıklarından dolayı şikayet konusu olmuşlardır (Zeine 1966: 17).

Sultan Abdülhamid devrinde ise Araplar, ihtiyaç duyulan yeni emperyal siyasî bağın, kimliğin ekseni haline gelecekti. Etrafına topladığı Arap zümrenin de tesiriyle Sultan, Osmanlı Devleti'ni bir Türk-Arap imparatorluğu haline getirmeyi düşünmüştü. Sultan, 1879 yılında Arapça konuşan Tunuslu Hayreddin'i sadaret makamına getirirken Arapçayı da resmî dil haline getirmeye niyetlenmişti. Hatta o ara saray başkâtipliğinden Hayreddin Paşa'ya gönderilen bazı raporlar, İmparatorluğun resmî dili Türkçe yerine Arapça yazılmıştı. Arapçayı güzel bir dil olarak nitelendirerek "keşke vaktiyle resmî dil Arapça kabul olunsaydı." diyen Sultan, bunun, Araplarla daha sıkı bir bağ sağlayacağını düşünmekteydi. Ancak o zaman Başkâtip Said Paşa'nın Türklüğe darbe indireceği gerekçesiyle itiraz etmesi üzerine bu fikirden vazgeçmişti (Karal 1988: 384, 403, 544, 545).

Osmanlı Müslümanları arasında yaygın kanaate göre İslâm'ın kültür ekseni, Arapların kültürü mânâsına geliyordu. Sultan Abdülhamid'in saltanatının ilk on yılı, Arapların kültürel meziyetlerinin ve sahip ol-

dukları klasiklerin değerinin Osmanlı başkentinde öne çıkarıldığı bir devir oldu. Mesela Namık Kemal'in ateşli Renan reddiyesinin açtığı çığırda, "Batı medeniyetine karşı Arap medeniyeti" imajı revaç buldu. Arapça basının gelişiminde önemli bir yer tutan Ahmed Fâris Şidyâk'ın *el-Cevâib* adlı gazetesine önemli destek veren Sultan, Arap danışmanları vasıtasıyla Arapça-konuşan eyaletlerde toplumsal seferberliğe çalıştı (Karpat 2001: 193-6). Berlin Kongresi'ne kadar resmî yıllıklarda vilâyetlerin tasnifine Edirne'den başlandığı halde, bundan sonrakilerde Hicaz vilâyetinden başlanarak diğer vilâyetlere geçilmiş, dahası, birinci sınıf vilayet konumuna yükseltilen Arap vilâyetlerindeki mülkî amirlere ödenen maaş da emsallerinden yüksek tutulmuştur.

B. İslâm Karşı Arap Medeniyeti

Araplar hakkındaki imajını daha iyi anlamak için önce Namık Kemal'in medeniyet tarihine bakış ve bu tarihe Arap medeniyetini yerleştiriş tarzına göz atmakta fayda vardır.

XIX. asır oryantalizmi, "Arap medeniyeti" imajının inşâsıyla tabir caizse bir taşla iki kuş vuracaktı. Bir taraftan karşısına *medeniyet* olarak Arap İslâmını çıkarmak suretiyle *din* olarak Türk İslâmını tasfiyeyi, diğer taraftan da, parlaklık ve çöküş diyalektiğine dayalı bir Arap medeniyeti tasviriyle kendi hegemonyasını haklılaştırmayı hedeflemişti. Çağdaş Müslüman aydınlar böylece oryantalistik "medeniyetsel zirve ve çöküş" söyleminin etkisinde kalarak zıt yönlerde apolojetiğin tuzağına düştü ve tarihî düşünce, teselli veya günah-keçileştirme gibi sosyal psikolojik ihtiyaçlara hizmet eder hale geldi. Aslında aynı kapıya çıkan, İslâmî mirasa yönelik bu görünüşteki zıt tutumların tâ arkasında, Abduh'da buluşan –Schwartz (2005: 6029)'ın dikkat çektiği– fundamentalistik ve modernistik psikolojilerin özsel ortaklığı görülebilirdi. Renan'ın hücumuyla uyarılarak savunmaya geçen *fundamentalist* Müslüman aydınlar, XIX. asırdan günümüze kadar "Batı medeniyetinin özünde parlak İslâm medeniyetine dayandığı"nı göstermek için çırpınmıştır. Diğer taraftan Batı, "çöküş" kavramını kendi hegemonyasını haklı göstermek için kullanırken, geçmişini mahkûm etme yoluyla güzel bir gelecek kurmayı hedefleyen *modernist* Müslüman aydınlar ise siyasî zaafla mütemayiz yakın geçmişini "öteki Müslüman"ın eseri olarak "çöküş" kavramıyla yargılamaya yönelmişlerdir (Cuayyit 1995: 89).

Oysa evrensel Akdeniz medeniyeti mefhumu bakımından bir "Arap veya İslâm medeniyeti"nden söz edilemezse bunun çöküşünden de söz edilemez. Çağdaş literatürde kullanılan "İslâm medeniyeti", aslında "Müslümanların Akdeniz medeniyetine katkıları" mânâsında mecazen kullanılan bir deyimdir.[7] "Çöküş veya duraklama" ise tamamıyla izafî, indî kavramlardır. "Çöküş" olarak tanımlanan şeyin, İslâm'ın genel çöküşünün bir bölümü mü, yoksa İslâm'ın tarihî bir bütün olarak mevcudiyetinin parçalanmasıyla ağırlık merkezlerindeki kaymalara bir tepki mi olduğu tartışmaya açıktır (Cuayyit 1995: 89). Kültürel birikimin mukayeseli bir dökümü yapılmadıkça bu değerlendirmeler havada kalacaktır.[8]

Diğer birçok konuda olduğu gibi Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin medeniyet tarihine bakışları da Renan ve Hanotaux gibi Batılı aydınların İslâm'a yönelttiği eleştirilerin vesile olduğu savunma psikolojisi tarafından belirlenmiştir. Avrupalı önyargılara karşı apolojetik tavrın birleştirici tesiriyle, gerek Namık Kemal, gerekse de Muhammed Abduh gibi Müslüman aydınlar, medeniyet tarihini gerektiğinde "lehtar" bir şekilde tasvire yönelirler. Bu farklılık, onların didaktik ve apolojetik yazılarının karşılaştırmasıyla görülebilir. Mesela Namık Kemal (1327: 130), Osmanlı kamuoyuna yönelik bir yazısında sosyal motivasyon için Akdeniz medeniyetini sahiplenir: "İstikbâlimiz emindir, çünkü gerek efrâdı ve gerek umumî hikmet ve siyasetinde muallim-i âlem olan Keldan ve Arap ve Yunan ve Türk'ün dâru'l-fünûn-ı ma'rifet ve devlet-sarây-ı medeniyeti bu hâk-ı feyyâz (yani Anadolu, Akdeniz, BG) olmuştur. Biz de o e'âzımın evladı ve binaenaleyh vâris-i isti'dâdıyız."

Diğer taraftan Kemal, Renan'a karşı ünlü müdafaanamesinde farklı bir tutum sergiler. Ernest Renan'ın (1896) Cemâleddîn Afgânî'nin ilham ettiği ünlü *İslâm ve Bilim* (1883) başlıklı, İslâm'ı itham ettiği konuşması, çok geçmeden İslâm dünyasında büyüyen bir tepki dalgasına

---

[7] "İslâm medeniyeti-Müslüman medeniyeti" (*Islamic-Muslim civilization*) kavramları arasındaki nüans, kanaatimizce yakınlarda sosyal bilimlerin İslâmileştirilmesi, İslâmî paradigmanın oluşturulmasına ilişkin tartışmalar bağlamında da ele alınabilir. Mesela "İslâm ekonomisi veya İslâmî edebiyat" yerine "Müslüman ekonomisi veya Müslüman edebiyatı" terimlerinin önerilmesi gibi. Veya Alman sosyal düşüncesinin ürünü "kültür-medeniyet" ayırımıyla "İslâm kültürü'nün 'Akdeniz medeniyeti"ne yaptığı katkılardan söz edilebilir.

[8] Hodgson 1996: 101-3. Mesela Osmanlılarda astronomi alanındaki çalışmaların envanterini çıkaran bir eser, (Şeşen 1998), çöküş söyleminin sübjektifliğini gösteren bir misaldir.

yol açtı (Cündioğlu 1996). Osmanlı'da ise buna ilk yazılı tepkiyi Namık Kemal verdi. Reddiyesini eleştiren Niyazi Berkes'e göre (1978: 344), Kemal'in eleştirisinde çok haklı olduğu yerler olmakla birlikte, şaşırtıcı olanın, bunların Renan'ın yanıldığı yerlerden çok haklı olduğu yerlere yönelmesidir. Gerçekte Kemal çapında bir entelektüel, bu tür hatalara düşecek biri olmadığı için bu tür hatalar, ancak misyoner tutumuna bağışlanabilirdi.[9]

Renan (1896) makalesinde, evrensel Akdeniz medeniyeti tasavvuruyla çelişen "Arap ve İslâm kültürü, medeniyeti, bilimi, felsefesi, teknolojisi" gibi deyimlerin yol açtığı karışıklığın giderilmesi gerektiğinden söz

[9] Namık Kemal'in bu eserinin ilginç arkaplanına dair en iyi bilgiyi, mektuplarını yayına hazırlayan Tansel'de (1967: III/298-348) buluruz. Kemal'in mektuplarına göre *Renan Müdâfa'anâmesi*, Renan'ın makalesinin 18 Mayıs 1883'te Fransızca yayınından yaklaşık üç ay sonra, Midilli'de sürgünde bulunduğu sırada Ağustos 1883'te yazılmıştır (Tansel 1967: III/317). Mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla Kemal, bu eseri, Sultan Abdülhamid'in İslâm lehinde uluslararası propaganda amacına uygun olarak yazarak ona sunmayı düşünmüştür. Bunun için de onu yazarken bilimsel-objektif olmaktan çok, dinî bir misyon duygusuyla stratejik bir tavır benimsediğini, 20 Temmuz 1883 tarihli bir mektubunda bizzat itiraf eder: "Şimdi büyük bir ibadet ile meşgulüm ama bendenizin elimden gelecek bir ibadet. Fransa'nın en meşhur müelliflerinden, vaktiyle *Terceme-i Hâl-i İsâ* nâmıyla bir kitap yazıp da kendini papazların nefrînine mazhar eden Ernest Renan, şimdi İslâmiyet'in maârife mani olduğuna dair bir hutbe irad etmiş; risale şeklinde de basılmış. Bihavli'llâhi Te'âlâ ekser delillerimi gene Frenk kitaplarından ve hatta kendisinden alarak onu gönlümün istediği gibi tepeliyorum." Kemal, eserinin önsözünde de vurguladığı gibi, bu reddiye için Ziya Paşa'nın *Endülüs*, İbni Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-A'yân*, Ahmed Midhat'ın *Müdafaa'sı* gibi Türkçe, Arapça ve Fransızca birtakım eserlere ihtiyaç duyar. Ancak yakınlarına yazdığı mektuplarda, gerek, muhtemelen, propaganda amaçlı sübjektif tutumundan, gerekse de ihtiyaç duyduğu kaynak kitapları elde edemediğinden dolayı biten eserin kalitesinden tatminkâr olmadığını ve baştaki düşüncesinin aksine onu Sultan'a sunmaktan vazgeçtiğini, hatta yayınlatmaktan bile çekindiğini ifade eder. Eseri Latin alfabesiyle yayına hazırlayan ünlü Türkolog Fuat Köprülü de (Namık Kemal, *Renan Müdâfa'a-Nâmesi, İslâmiyet ve Ma'ârif*, Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962), bunun arkasından Renan'ın orijinal metniyle karşılaştırarak Kemal'in fikirlerinin eleştiri ve analizini içeren ikinci bir cilt hazırlamıştı. Namık Kemal'in reddiyesinde Renan'ın yazısındaki birçok noktayı anlayamadığı sonucuna varan Köprülü, onun itibarını sarsacağı endişesiyle bu incelemeyi yayınlamaktan üzülerek vazgeçtiğini belirtmiş, ancak Kemal'in kendisinin de eserinden tatmin bulmadığını mektuplarından öğrendikten sonra rahatlamıştır.

eder. Burada o, makûl bir şekilde din-temelli medeniyet tasavvuruna karşı çıkıyor, ancak bunu yaparken bir taraftan Araplar dâhil Müslümanların Akdeniz medeniyetine yaptığı katkıları göz ardı ediyor, diğer taraftan hem İslâm dinini, hem de Arap ve Türk halklarını barbarlıkla itham ediyordu. O, İslâm kültürünün çöküşünün hesabını, iktidarın dizginlerini elinde tutan barbar halklara, özellikle Berberiler ve Türklere çıkarır. Başlangıçta mezhepler tarafından zayıflatılan ve Mu'tezile olarak bilinen bir çeşit Protestanlık tarafından yumuşatılan İslâm, barbar iki soy Tatarlar ve Berberilerin eline düştüğü ikinci devrinde olduğundan çok daha esnek ve hoşgörülüydü.

Namık Kemal (1326: 2) girişte şöyle demektedir: "Fransız erbâb-ı kaleminden Mösyö Ernest Renan'ın irad ve neşrettiği "İslâmiyet ve Maârif" unvanlı bir hutbe hayli zamandan beri gazetelere sermaye-i bahs olmaktadır. Aynı daha yeni elime geçti. Hutbe kısa bir şey ise de münderecatı birkaç yüz cilt kitap ile cerh olunmağa müsait bulunduğu için mütalaamı yazmakla söylenilmiş şeyleri tekrar etmek tarz-ı beyhude-i puyanesini iltizam etmiş olamayacağımdan eminim. İslâmiyetin maârife mâni' değil, bilakis mürebbî olduğunu ispat için yanımda lüzumu kadar kitap mevcut olmadığına teessüf ederim." Niyazi Berkes'in de (1978: 344) belirttiği gibi, Kemal (1326: 3, 11-2, 32), reddiyesinde meseleyi Akdeniz medeniyeti perspektifinden ele alarak Müslümanların bu medeniyete katkılarını vurgulamak yerine İbni Sînâ ve İbni Rüşd'ün yanında Türk olan Fârâbî'yi de Arap sayarak İslâm medeniyetini Araplarla özdeşleştirmiş, Batı medeniyetine karşı "Arap medeniyeti" imajını çıkarmıştı. Ona göre Araplar bu medeniyeti Yunanlılardan almışlar ise, Yunanlılar kimden almışlardır? Yahut onlara kendilerinden hiçbir şey katmamışlar mıdır? Diğer taraftan o, Renan'ın, bilimsel ve felsefî düşünce açısından özürlü saydığı Sâmî ırktan Araplara karşı aynı ırktan Yahudileri bilimsel-felsefî düşünceye katkılarından dolayı övmesindeki çelişkiyi ve Türklerle ilgili anakronik ithamlarını ifşa etmeyi de ihmal etmişti.

Diğer taraftan II. Abdülhamid devrinde filolojik çalışmalarıyla Türkçülüğün öncüsü sayılan Şemseddin Sami (1302: 18-9), Kemal'in aksine "Arap medeniyeti"ne karşı "İslâm medeniyeti"ni savunur. Sami, Fransız oryantalizminin "Arap medeniyeti" kurgusuna karşı kaleme aldığı eserini 1879 yılında çıkarmış, Kemal ise Renan'ın ithamlarına karşı savunmasını 1883'te yazmıştı. Bundan Kemal'in, misyon saikından dolayı dört sene önce yayınlanan Sami'nin eserini dikkate almadığı sonucu çı-

kıyor. Sami'ye göre İslâm öncesinde zuhur eden medeniyetler, birer kavim ya da ümmete has kalmıştı. İslâm medeniyeti ise "bir kavim ve ümmete mahsus olmayıp, din-i İslâm'ın zuhuru akabinde zuhur etmiş ve o dinin esası üzerine müesses olup umumî olabilecek bir halde bulunmuş olduğundan, tulu'eden şems-i münir gibi, birden bire kâffe-i âfâkı kaplamağa ve din-i İslâm'ı kabul edip o dâire-i medeniyete giren akvâm ve ümemin cümlesini tenvir etmeğe başladı."

Sami (1302: 15-7), bu yüzden Fransız oryantalizminin ürünü "Arap Medeniyeti" kavramını eleştirir: "Avrupa ulemâsının bir takımı medeniyet-i İslâmiyeye "Arap Medeniyeti" ismini vermişlerse de, bunun doğru olmadığını bazı muhakkıklar ispat etmişlerdir (...) Medeniyet-i İslâmiyeye "Arap medeniyeti" ismini vermek isteyenler, Arap ulemâsı tesmiye ettikleri ulemâdan ekserisinin Arabın gayrı olan Fars, Türk ve sair cinsiyetlere mensup olduklarını ve ulemâ-yı İslâm'ın en büyüklerinden mesela İbni Sînâ'nın İranlı ve hakîm Fârâbî'nin Türk ve o medeniyeti Avrupalıların gözüne çarpacak surette kemâlâtıyla gösteren Salahaddin Eyyûbî'nin Kürt olduğunu bilirler." Oysa Sami'nin eleştirdiği oryantalistler gibi Namık Kemal de (1326: 38) İbni Haldun'un mantığınca Fârâbî ve diğerlerini ırk değil, dil ve kültür bakımından Arap sayar: "İtalyalı bir aileye mensup olan Napoléon nasıl Fransız, ecdadı Slav kavminden olduğu mervî bulunan Bismark nasıl Alman ise, İbni Sînâ, İbni Rüşd, Fârâbî de öylece Arap addolunmak lazım geleceğinde hiç şüphe var mıdır?"

Ahmed Cevdet gibi İslâm'a "yukarıdan" bağlı olan Namık Kemal (2005: 57), böylece Arapları, Müslümanlar-arası siyasal birliğin kültürel sembolü olarak alır. O, 1872'de Osmanlı hükümetinin Yemen'e yaptığı bir hareketten sonra yazdığı bir makalede bunu açıkça ifade eder. Ona göre Araplar, kıdem ve salâbet bakımından İslâm'ın asabiyetinin koruyucusu ve üstün zekâ ve özellikle her türlü teşebbüse ve araştırmaya girişkenlik bakımından kültür kılavuzudur. Marifet sabahının nurlarını görmeye başladıklarında Arapların gene oturdukları yerleri dünyanın kültür merkezi ve tâbi' oldukları devleti dünyanın kıblegâhı kılacaklarında şüphe yoktur:

"Asrımızın envâr-ı kemâlâtı, Arabistan'a olsa olsa buradan aksedecek ve hilâfet-i İslâmiyenin arzu olunan feyz-i istikbâli birinci derecede Türklerin ve fakat ikinci derecede Arapların ikdamıyla hâsıl olacaktır. (...) Milletimizi Arap Müslüman etti. Arap terbiye eyledi. Kânunumuz Araba tâbi', ekser-i maârifimiz Arabîden istinbât olunmağa muhtaç,

lisânımız Arabînin edebiyatı sayesinde kâimdir.[10] Arab, bizim fesâd-ı rüzgâr ile asabına halel gelmiş üstadımızdır. Biz Arabın kuvve-i şebâb ile her meşakkatini tahammüle muktedir şâkirdiyiz. Biz şimdi onları bulundukları halden kurtarmaya muin olacağız. Onlar ileride bize muhafaza-i milliyet ve kemâlât-i medeniyetçe devâm ve terakkîde imdâd edecek. Hâsılı i'lân-ı sürûrdan başka bir şey için top atmaya muhtaç olmaksızın milyonlarla İhvân-ı İslâm'ın dâire-i ittihâdına cem'eyledik."

Görüldüğü gibi Kemal burada, açıkça Araplar ile Osmanlılar, Yunanlılar ile Romalılara karşılık alır. Bu Arap eksenli dayanışma tasavvuru, II. Meşrûtiyet devri İslâmcıları tarafından da sürdürülmüştür.[11] Bu bakış açısından, Osmanlı'da siyasal birliğin kültürel sembolü olarak alınan Araplara rakip siyasî aktör olarak olumsuz bakıldığı sonucu çıkarılabilir. Mesela İslâm dünyasında İslâm modernizminin öncüleri sayılan iki Arapça-konuşan düşünür, Rifâ'a Râfi' Tahtâvî (1801-73) ile Tunuslu Hayreddin'in (1821-90), Hayrullah Efendi ve Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları tarafından küçümsenmesi,[12] bu yüzdendir. Gene bu yüzdendir ki Kemal, siyaseten Osmanlı'ya tâbi' konumlarından dolayı Arapların İslâm yorumunu fazla eleştirme gereğini duymamıştır. Buna karşılık Abduh gibi Mısırlı aydınlar, hâkim konumundan dolayı Osmanlı tedeyyününü eleştirecekti.

Namık Kemal, Osmanlı hükümetinin Yemen'e yaptığı bir hareketten sonra yazdığı söz konusu makalede, Arapların İslâmî kalitesini ancak genel ifadelerle eleştirmekle yetinir. Kemal, zekâ, kabiliyet ve hamiyet gibi üstün vasıflarıyla Arapların İslâm topluluğundaki seçkin konumunu belirttikten sonra ekler: "Vâkıa birçoğu sonraları avdet ettiği bedeviyet haymelerinde hâb-ı gaflete melûf olmuş duruyor." Yani Arapların

---

[10] Muhtemelen 1938'de yayınlandığı devirde geçerli tek parti ideolojisinin ve Türk milliyetçiliğinin etkisiyle Özön'ün (1997: 67) derlemesinde Araplar lehindeki bu paragraf çıkarılmıştır.

[11] Berkes 1975: 14-5. Ahmed Cevdet Paşa'nın Araplar hakkındaki görüşleri konusunda bak. Azmi Özcan, "Sultan II. Abdülhamid'in 'Pan-İslâm' siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri," *Ahmed Cevdet Paşa: Vefatının 100. Yılına Armağan* 1997: 123-142.

[12] Namık Kemal, geldiği Tunus'un siyasî bilgi açısından Osmanlı'dan aşağı olduğu gerekçesiyle Hayreddin Paşa'nın Osmanlı sadaretine sıcak bakmıyordu (Tansel 1967: II/199, 290, 305). 5 Nisan 1863'te Avrupa'ya seyahate giden öncü isimlerden, Abdülhak Hamid'in babası Hayrullah Efendi de (2002: 84) Paris'teki yanlış müşahedelerinden dolayı Tahtâvî'yi küçümsüyordu.

çoğu, İslâm medeniyetinin atılım devrinden sonra döndükleri göçebelik çadırlarında gaflet uykusuna dalmış duruyor. O, bu satır arası ifadeyle, Arapların Bağdat'ın Moğollara düşüşünden sonra tarihî eylem duygusunu yitirmelerini eleştirir. Ancak, o eleştirisini bu cümleyle sınırlı tutar. Çünkü zaman, Müslümanlar arasında eleştiri ve tefrika değil, Osmanlı liderliğinde birlik ve dayanışma zamanıdır. Sultan Abdülhamid devrinde aynı zamanda Araplardan sembolik ayrılma süreci de başlamıştı. Kânûn-ı Esâsî'nin 18. maddesiyle Türkçenin resmî dil olarak kabulü, 19 Mart 1877'de Birinci Meclis-i Mebusân'ın toplanmasından sonra Türkçe konuşmanın öneminin artışı, Arapçaya karşı bir tepki uyandırarak okullarda okutulup okutulmamasına dair bir tartışmaya bile yol açmıştı. II. Meşrûtiyet devrinde de Hüseyin Cahid gibi yazarların Arap karşıtı görüşlerini destekleyenlerin sayısı artmaya başlamıştı (Karal 1988: 556-9).

C. "Acem İslâmı"nın Eleştirisi

Abduh'un Osmanlı hakkındaki tavırları, Osmanlı ve İslâm dünyasındaki kimlik arayışının genel trendine göre değişmiştir. XIX. dan XX. asra gidişat, kabaca Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* adını verdiği Osmanlıcılık ve İslâmcılıktan Türkçülük ve Arapçılığa doğruydu. Abduh da, Mısır'ın İngiliz işgaline uğradığı 1880'lerde Osmanlı aydınları gibi İslâmcı-Osmanlıcı bir tavır benimsemişti. Toplu eserlerini yayına hazırlayan ve çalışmanın girişinde, Panislâmizm ve Osmanlı Devleti hakkındaki tavrını inceleyen Muhammed 'Imâra, onun son tahlilde Osmanlı Türklerinin, Araplar, hassaten Mısır üzerindeki hâkimiyetine karşı olduğunu belirtir. 'Imâra, onun hakikî tavrının bu olduğunu, değişik zamanlarda, özellikle Beyrut'ta zorunlu ikamete tâbi' tutulduğu devirde, Osmanlı Devleti ve II. Abdülhamid'e yönelik olumlu-övücü tavrının, aslında konjonktürel zorunluluktan kaynaklandığını savunur (Abduh 1980: I/113).

Ancak Hourani'nin de (1993: 268) işaret ettiği gibi, büyüyen Avrupa emperyalizminin bütün İslâm dünyasına arz ettiği ölümcül tehdit karşısında Abduh'un, Blunt'un *The Future of Islam* kitabında ona atf ettiği gibi, Osmanlı karşıtı bir Arap milliyetçiliğini savunması beklenemezdi. Denebilir ki o hiç bir zaman siyasî bir Arap milliyetçiliğinden, Abdurrahman Kevâkibî ve Şerif Hüseyin gibi, Osmanlı Devleti'nin yıkılarak bir Arap Hilâfeti kurulmasından yana olmamış, ömrünün sonuna ka-

dar Osmanlı Devleti'nin bekâsını savunmuştur. Onun II. Abdülhamid ve Osmanlı Devleti'ne yönelik tepkisinin iki özel sebebinden bahs edilebilir. Birincisi, genel olarak Mısırlılarda olduğu gibi onda da görülen, Mısır'daki iyice yozlaşmış düzenden sorumlu tutulan Türk ve Çerkez kökenli Memlûk aristokrasisine yönelik nefret.[13] Nitekim Eylül 1881'de patlak veren Ahmed 'Urâbî İsyanı, öncelikle askerî tayin ve terfilerde aslan payına sahip olan Türk ve Çerkezlere karşı yapılmıştı.[14] İkincisi, geleneksel Arap elitler-arası rekabetin sonucu olarak birçok Arap seçkininde olduğu gibi sürekli yaptığı manevralarla Sultan'ı ayarttığı düşünülen Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî'ye (1850-1909) yönelik tepki.

Sultan Abdülhamid devri Osmanlı liderliği için eşraf politikası, Arap topraklarında Osmanlı otoritesini korumanın önemli bir yoluydu. Tartışmalı bir arkaplana sahip olmasına rağmen kişisel beceri ve hırsı sayesinde hızla yükselerek Sultan'ın Arap dünyasından sorumlu dinî danışmanı olan Sayyâdi'nin misyonu, dinî propagandayla Arap dünyasında Osmanlı hilâfetinin meşrûlaştırılmasını sağlamaktı. Tabiatıyla geleneksel Arap elitler-arası rekabeti kızıştıran bu imtiyaz durumu, birçok Arap aydın ve eşrafında hoşnutsuzluğa yol açtı. Sayyâdî'nin Halep'te *Naqîbü'l-Eşraf* olmasıyla geleneksel statülerini kayb eden Arap elitleri giderek Osmanlı karşıtı bir Arapçı çizgiye kaydılar. Bu öznel tepkinin tipik örneği, uzun süredir ailesine ait *Nakîbü'l-Eşrâf* makamını Sayyâdî'ye kaptırdıktan sonra Osmanlı karşıtı bir Arap milliyetçiliği formüle ederek hilâfetin Osmanlılardan Araplara geçmesini savunan Abdurrahman Kevâkibî (1849-1902) idi.

Abduh (1980: I/733, Hourani 1993: 269), 1897 yılında müridi Reşîd Rıza ile Osmanlı Devleti'nin akıbeti hakkında konuşurken, Sayyâdî yü-

---

[13] Abduh 1980: I/93, 733, Hourani 1993: 15, 157. Genel olarak Araplardaki Türk imajı hakkında, Haarmann 1988.

[14] Muhammed Abduh 25 Nisan 1882'de İngiliz arkadaşı W. S. Blunt'a yazdığı mektupta, darbenin arkasındaki Türk-karşıtı hissiyatı dile getirir. 'Urâbî Paşa veya Vatan Partisi'nin Türklerin elinde alet olduğu yolundaki yaygın söylenti ve iddiayı reddeden Abduh, Türklerin zalim olduğunu, ülkelerine sadece olumsuz bir miras bıraktığını ve bütün Mısır halkının onlardan nefret ettiğini belirtir. Şu anda iktidarda olan siyasetçi ve komutanların, ordudaki Türklerin 'Urâbî Paşa'ya suikastla bir karşı-darbe yapmaları ihtimaline karşı son derece uyanık olduklarını belirten Abduh şöyle der: "Mısır'da Babıâli'yi savunan Türk ve Çerkezler olduğunu inkâr ediyor değilim, ancak bunlar ülkelerini sevenlerin yanında azınlıkta kalmaktadırlar."

zünden Sultan'a duyduğu tepkiyi dile getirdikten sonra hemen ekler: "Ancak, bununla beraber Devlet hakkında kötülük isteyen bir Müslüman olamaz. Çünkü o, topluluğu koruyan bir çit gibidir; yıkıldığı zaman biz Müslümanlar, Yahudiler gibi ortada kalırız; hatta daha da kötüsü. Çünkü Yahudilerde üzerlerine titredikleri ve onunla maslahat ve birliklerini korudukları bir şey vardır: Mal. Bizdeyse hiçbir şey kalmadı, her şeyi kayb ettik." Abduh (1980: III/235-40), 1900'da Hanotaux ile giriştiği polemikte de Batı'ya karşı İslâmî dayanışma duygusuyla Osmanlı Devleti lehinde bir tavır sergiler, özellikle Hanotaux gibi Batılıların takıntılı olduğu Mısır ve Osmanlı gibi Müslüman ülkelerin gayr-i müslim tebaasına karşı muamelesini açıklarken. Ona göre özellikle Osmanlıların gayr-i müslim tebaaya karşı muamelesi tamamıyla hoşgörüye dayandığı halde Batılılar, bu konudaki vehim ve önyargılarından kurtulamamaktadırlar.

Dinî ve içtimaî açıdan bir toparlanma ve atılım arayışı içinde olan Müslümanların Avrupalılara ve kendi Hıristiyan tebaasına karşı bir kasdı yoktur, onlar gayr-i müslimlere karşı daima saygılıdır. Müslümanların birleşip güçlenmesi, Avrupalılara yönelik bir tehdit değildir. Özellikle Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid'in bu konuda başı çekmesi doğaldır; zira Osmanlı Devleti bugün İslâm ülkelerinin en büyüğü, sultanı da sultanların en gözdesidir. Bu yüzden Müslümanların atılımı için çalışan insanların ona güvenmesi doğaldır; bunda Avrupa'yı rahatsız edecek taraf nedir?

Abduh'a göre (1980: III/234) Fransa hükümeti, Doğu'daki Katoliklerin, İngiliz kraliçesi Protestanların hamiliği iddiasında bulunur, Rus Çarı, hem Kral, hem de Kilise'nin Başı olarak tanınırken neden Sultan II. Abdülhamid'in kendisini "Müslümanların Halifesi" veya "Müminlerin Emiri" olarak adlandırması yadırganıyor? Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletlerine karşı uyguladığı Panislâmist siyaset, dinî bir muhteva taşımamaktadır Abduh'a göre, kuruluşundan bugüne kadar da böyle dinî bir siyaset izlememiştir. Eskiden bir fetih ve zafer devleti olan ve son zamanlarda politika ve savunma devleti haline gelen İmparatorluğun Avrupa ile ilişkilerinde dinin zerre rolü yoktur. Yani ona göre Osmanlı, Şark Meselesi sürecinde dinî değil, reelpolitik izlemektedir.

Abduh-Osmanlı ilişkisinde önem taşıyan bir nokta da "Osmanlı Eğitim Reformu Tasarısı"dır. II. Abdülhamid, Tanzimat ile birlikte kaderlerine terk edilen medreselerin ıslâhı için çalışma yapmak üzere 1887

yılında Şeyhülislâm Üryanîzâde Ahmed Es'ad Efendi (1878-1889) başkanlığında ilmî bir komisyonun kurulmasını emr etmişti. Beyrut'ta sürgünde bulunduğu sırada bu haberi *Tarik* gazetesinde okuyan Abduh, hemen Osmanlı Devleti'ne sunmak üzere bir tasarı hazırlamak için harekete geçmiş ve hazırladığı tasarıyı Şam'daki bazı aydın ve eşraf ile birlikte imzaladıktan sonra Türkçeye tercüme edilerek Sultan II. Abdülhamid'e takdimi ricasıyla Şeyhülislâm'a göndermiştir.[15]

Abduh, başta bu teşebbüsün gerekçelerini açıklar. O, değerli komisyon üyelerinin, geniş bilgi ve sağlam görüşleriyle bu tür tekliflerden müstağni olduğunu bilmekle birlikte, dinî hamiyet ve meşveret sünneti gereğince böyle bir teşebbüste bulunduğunu, bu hayatî davaya karınca kararınca katkıda bulunmaya çalıştığını belirtir. Müslümanların geri kalmasını esas olarak cehalete bağlayan Abduh (1980: III/72), bunun için her türlü ıslâhın temeli olarak eğitimi gösterir. Ona göre Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmaniye'nin muhafazası, Allah ve Rasûlüne imandan sonra akâitin üçüncü esasını teşkil eder; çünkü yalnızca o, dinin otoritesinin koruyucusu ve mülkünün bekâsının garantörüdür; onun dışında dinin bir otoritesi yoktur. "Ben bu inancım için Allah'a hamd ediyorum, bu inançla doğar ve ölürüz." Görüldüğü gibi lâyihada, Osmanlı Devleti ve II. Abdülhamid hakkında, abartıya kaçacak şekilde bir övgü vardır.

Bu, Abduh'un 1880'li yıllardaki siyasî Osmanlıcılığını gösteriyordu. Ancak konjonktürün değişmesiyle Abduh, 1890 ve 1900'lü yıllarda Osmanlı ve Türkler hakkında olumsuz bir kanaate kaydı. Bu devirde filizlenen Arap milliyetçiliğinin üç temel dinamiği vardı. Müslüman Araplar arasındaki kültürel milliyetçiliğin birinci dinamiği, Fransız oryantalizminin ürünü Arap medeniyeti tasavvuruydu. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce 1890'larda Müslüman Arap aydınları arasında siyasî-yönelişli bir milliyetçiliğin tek belirgin taraftarı Suriyeli Abdurrahman Kevâkibî idi. Ancak Kevâkibî'nin, geleneksel resmî makamların kaybı gibi kişisel sebepler ve Blunt gibi İngilizlerin tesiriyle geliştirdiği daha sonra anla-

[15] Layihanın tamamı Abduh'un (1980: III/71-101) Arapça toplu eserinde bulunmaktadır. Ayrıca, Kevserî (2008: 404-405). Osmanlıcaya muhtemelen özetlenerek çevrilen bu layihanın Yıldız Esas Evrakı'nda bulunan metinleri, İhsan Süreyya Sırma ve Ahmet Akgündüz tarafından yayınlanmıştır. İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti* (İstanbul: Beyan, 1994), 30-54, Ahmet Akgündüz, "Muhammed Abduh'un Gözüyle Osmanlı Devleti ve Eğitim Sistemi," *Sur* XII/141 (Aralık 1987): 34-41.

şılan milliyetçi ideolojisi, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Arap dünyasında tutunmadı.

Bu arada Hıristiyan Araplar arasında kültürel milliyetçiliğin doğuşunda temelde *nahda* denen kültürel-edebî uyanış hareketi rol oynadı. Entelektüel altyapısı Fransızca Arap medeniyeti literatürü tarafından hazırlanan *nahda*, XIX. asrın yarısında Suriye ve Lübnan'da faaliyet gösteren Protestan Hıristiyan misyonerler sayesinde matbaanın yaygınlaşmasıyla gelişti. Butrus Büstânî (1819-1883) gibi Amerikan misyonerlerinin tesiriyle Protestanlığa dönen aslen Marunî bir Arap Hıristiyan'ın öncülük ettiği *nahda* hareketinin hedefi, şümullü Arapça sözlük, ansiklopediler ve dergiler çıkarma gibi basın-yayın faaliyetiyle klasik Arap kültürüyle modern Batılı kültürün sentezinden doğacak bir Arap rönesansıydı (Sheehi 2004, Cleveland 1994: 122-3).

Ancak siyasî konjonktürden dolayı *nahda*nın geliştirmeyi hedeflediği seküler, kültürel Arap kimlik, siyasallaşmakta gecikmedi. Zaten dinî olarak kendilerini Osmanlı'ya bağlı hissetmeyen Arap Hıristiyanlar, seküler, kültürel bilinçlenmeyi siyasî milliyetçiliğe dönüştürmeye yöneldiler. Büstânî, ön-milliyetçilik olarak görülebilecek, din yerine vatan ve dil birliğine dayalı bir Arap dayanışmasını, vatanseverliğini savunmaya başladı (Abu Manneh 1973: 145). Diğer taraftan İbrahim Yazıcı, daha 1870'li yıllarda Türk karşıtı bir söylemle Arap geçmişini yeniden inşâ ederek Araplar için harsî otonomi kadar siyasî istiklal istemeye başladı (Dawn 1993).

Abu Manneh'in (1973: 143-148) tespitine göre Sultan Abdülhamid'in gayesi, Sayyâdî'nin faaliyet gösterdiği Suriye bölgesinde Panislâmcı bir üs yaratmak suretiyle 1880'lerde filizlenen Suriye milliyetçiliğini bastırmaktı. Ancak Müslüman Araplara soğukluğundan dolayı Suriyeli Hıristiyan aydınların savunduğu türden seküler bir vatanseverlik veya milliyetçilikten Sultan'ın cidden endişelendiğini söylemek zordu. Hıristiyan Arap aydınların amacı, dinî kimlikten dolayı İslâm ümmeti içindeki marjinal konumlarından kurtulmak için Müslüman Araplarla etnik-temelli ortak bir kimlikte buluşmaktı. Nitekim bu arayış, daha sonra Suriye ve Mısır milliyetçiliği gibi bölgesel-temelli milliyetçilikler şeklini alacaktı. Sultan'ı asıl endişelendiren, Müslüman Araplar arasında milliyetçi bir kıpırdanmaydı. Nitekim Sayyadî'ye bölgede misyon verilmesi, Tahir Cezâirî gibi nüfuzlu âlimlerin Arap milliyetçiliği fikrine eğiliminden duyulan endişeden dolayı idi (Karpat 2001: 321, 345-8).

Seküler veya dinî-yönelişli bir siyasî Arap milliyetçiliği, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce tutmasa da İslâm modernizmi ve Osmanlıcılığın doğasına dair kültürel tartışmalar, daha sonraki milliyetçiliklerin tohumlarını içerdi. Siyasî gelişmelere paralel gelişen bu tartışmalar, Yazıcı, Kevâkibî ve Abduh gibi farklı din, meşrep ve ülkelerden Arap aydınların siyasî hedeflerindeki farklılığa rağmen 1890'larda, az-çok Türk karşıtı bir kültürel milliyetçilikte buluşmalarına yol açtı. Bu konuda özellikle Abduh ve Kevâkibî misallerinde önemli bir etken, Blunt gibi görünüşte anti-emperyalist İngilizlerin propagandasını yaptığı Arap hilâfeti planıdır. Burada özellikle Muhammed Abduh üzerindeki derin etkisi bakımından Blunt[16] üzerinde durmakta fayda vardır.

Çok küçük yaşlarda anne ve babasını kayb eden, Victoria devrinin vasat şairlerinden Blunt, 1858-69 yılları arasında İngiliz hariciyesinde memur olarak çalıştıktan sonra eşiyle birlikte 1875-79 yılları arasında Mısır, Suriye, Arabistan ve Hindistan'a seyahatler yaptı. Bu seyahatleri görünüşte onda, İngiltere'nin sömürgeci Doğu politikasına karşı Doğulu mazlûm halklar lehine bir duyarlık yarattı. 1880 yılında Arapçasını geliştirmek ve İslâm dünyasının problemlerini incelemek için bir süre Mısır'da kalan Blunt, Abduh ile tanışarak ondan ilk kez Afgânî'nin ismini işitti. Kahire yakınlarında on beş dönümlük bir araziyi satın alarak yerleşen Blunt, aynı Lawrence gibi görünüşte, dil ve kıyafetleriyle özdeşleştiği Arapların davasını sahiplendi. Mısır'da edindiği İslâm dünyasındaki reform arayışıyla ilgili izlenim ve görüşlerini 1882'de [2002] yayınladığı *The Future of Islam* adlı kitabında topladı.

Blunt'un (2002) görüşlerinin asıl önemi, Osmanlı-karşıtı İngiliz politikasıyla örtüşen siyasî etkisinden ileri gelmektedir. XIX. asır Türk ve İslâm-karşıtı İngiliz kültür savaşı uyarınca İslâm topluluğunun yozlaşmasından Türkleri sorumlu tutan Blunt, diriliş için ümmetin liderliğinin Türklerden tekrar Araplara intikalini savunur; böylece Osmanlı Devleti'nin çöküşünün hem kaçınılmaz, hem de istenen bir şey olduğunu ima eder.

Blunt ve Abduh'un savunduğu İslâm reformu, özünde *içtihat* kapısının açılarak fıkhın çağdaş şartlar uyarınca yeniden yorumlanmasını ihtiva ediyordu. Bu doktrinal reformu meşrûlaştıracak üstün otorite ise Halife idi. Ancak Osmanlı halifesi, bu vasıflardan mahrum idi. Bütün Osmanlı geleneği, *içtihat* kapısının yeniden açılmasına karşıydı. Bunu

[16] Blunt'un özellikle siyasî kariyeri hakkında geniş için bilgi için, Berdine 2004.

ancak Arap bir halifenin önderliğinde, İslâm dünyasının kalbinde yer alan Arap ulemâ yapabilirdi. Osmanlı Devleti sonunda çöktükten sonra Mekke'de yapılacak bir ulemâ şurası, Türkler dışında İslâm dünyasının bütün millet ve mezheplerini uzlaştıracak ve İslâm'ı Türk egemenliği devrinin ataletinden kurtaracak Mekke Şerifi'nin ailesinden bir Arap halifeyi seçecekti. William Muir de 1892'de çıkardığı hilâfetin çöküşü temasını ele alan kitabıyla İngiliz siyasetine bilimsel temel sağladı.

Ancak Mısır Vatan Partisi'nin lideri Mustafa Kâmil, 1898'de yayınladığı *el-Mes'eletü'ş-Şarkıyye* (Şark Meselesi) adlı eserinde, Şark Meselesi'nin tarihî arkaplanına inerek büyük güçlerin politikalarının İmparatorluk içindeki hareketler üzerindeki etkisine dikkat çekti ve özellikle İngilizlerin bu hareketleri istismarının tehlikelerini vurguladı. İngiltere, ona göre, Osmanlı ve Hıristiyanların benzer şekilde ortak düşmanı olduğunu gösterdi. Onun esas amacı, Mısır'daki konumunu güçlendirmek için Sultan'ın otoritesini zayıflatmaktı. Bu yüzden o, hilâfeti Osmanlı sultanından kendi kontrolündeki kukla bir halifeye geçirme peşindeydi. Böylece Arap hilâfeti fikrinin aslında İngiliz tezgâhı olduğunu ihbar eden Kamil, Blunt'un söz konusu kitabına bunu ele veren bir propaganda risalesi olarak atıf yapar (Hourani 1993: 203).

Bizzat Muhammed Abduh (1980: III/735) "el-'Arab ve't-Türk" (Arap ve Türk) başlıklı yazısında bu hususta Blunt ile münasebetinden bahs eder. "Arapları seven ve ülkelerini gezerek durumlarını müşahede eden bir adam, bir İngiliz oryantalist çıktı; şerefli Necd bölgesindeki Arapların ahlakını saf ve kabiliyetlerini muazzam buldu. Bunun üzerine Arap medeniyetini yenileyecek aziz bir devlet kurulması yolunda onlara destek için çalışmaya kendini vakf etti; buna zemin hazırlayacak ve araçlarını hazırlayacak maddî kaynağın teminine yöneldi." Daha sonra Abduh, Blunt'ın bu konuda kendisiyle de görüşerek teklif yaptığını belirtir. Abduh'a göre Araplar, hilâfete layık olmakla birlikte Türkler buna izin vermezler. Zira onlarda Araplarda olmayan düzenli askerî kuvvet vardır; bu yönde bir belirti gördükleri takdirde savaşarak yok ederler. İslâm dünyasının bu iki güçlü halkının birbirine girmesi ise sonuçta İslâm'a suikast mânâsına gelir. Abduh'a göre bu açıklaması üzerine ikna olan Blunt, fikrinden vazgeçti. Görüldüğü gibi Abduh, aslında sıcak baktığı Arap hilâfeti fikrini, ümmetin maslahatına uygun görmediği için reddeder. Blunt, bunun üzerine yöneldiği Abdurrahman Kevâkibî'ye Arap hilâfeti fikrini benimsetti.

Bununla birlikte Blunt'un siyasî olmasa da kültürel Arapçılık bakımından Abduh'u derinden etkilediği açıktır. Kısaca "Osmanlı İslâmı"na karşı "Arap İslâmı"nı yücelten Abduh (1980: III/243-350), bu eleştirilerini özellikle 1902'de bilim ile din arasındaki çatışma hakkında Farah Antun'a (1874-1922) karşı yazdığı 'de dile getirir. Bunun, Kevâkibî'nin ünlü *Tabâi'u'l-İstibdâd* adlı kitabının Reşîd Rıza'nın *el-Menâr* dergisindeki tefrikasıyla aynı yıl, 1902'de yayınlanması anlamlıdır. Abduh'un Antun'a cevabında apolojetik düşüncenin tipik bir özelliği görülür. Renan veya Antun'a karşı olduğu gibi Afgânî veya Abduh gibi apolojetler, karşı tarafın argümanlarını reddeder görünürken aslında dolaylı olarak onları teyit eder.

İslâm'ı temelde bir "Arap dini" olarak gören Abduh'a göre (1980: I/116, III/317) Araplar, İslâm'ın hakkını vermeye ve gözetmeye insanların en layık olanlarıdır. İslâm, geldikten ve serpildikten sonra Araplığın özel ismi haline gelmişti ona göre. Rasûl-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's -selâm ve Arap halifelerin hâkim olduğu, İslâm'ın saflığını koruduğu ilk devirleri *Altın Çağ* olarak gören Abduh, dinin yozlaşmasını temelde Arapların kontrolünden çıkarak acemleşmesine[17] bağlar. Romantik bir görüşle ilk devir tedeyyünü ideal olarak alındıktan sonra, tabiatıyla eleştiri okları, bu ideal modeli bozacak şekilde tarihî gelişmeyi belirlediği düşünülen Türklerin İslâm yorumuna yönelecekti; onun yerdiği 'Asr-ı Saadet sonrası tedeyyün, aslında Acemler, yani Türklerin eseriydi.

O, bozulmanın başlangıcı olarak Abbâsî Halifesi Mu'tasım (833-842) zamanını gösterir. Bilindiği gibi Türkler, Mu'tasım devrinde orduya, Mütevekkil devrinde ise hükümetin kaderine tamamen hâkim olarak halifelerin tayin ve azlinde belirleyici rol oynamaya başlamışlardı. Türkler, ona göre, diğer kavimlerden daha geç Müslüman oldukları için İslâm'ın ruhunu kavrayamamış, dini bir şekilciliğe indirgeyerek ümmet içinde dinî otoriteye körü körüne uyma (*taklit*) âdetini başlatmışlardı. Onlar, halkın uyanması ve despot yönetimlerinin eleştirilmesini önlemek için yobazca davranmışlar, akıl ve bilime düşman olmuşlardı. Ulemânın Türk siyasî otoritelerin güdümüne girmesiyle entelektüel faaliyet durmuş, din yozlaşmaya başlamıştı (Hourani 1993: 150-1). Çömezi Reşîd Rıza ise bu Türk-karşıtı "Arap İslâmı" yorumunu daha da ileriye götürecek, *ümmet* kavramını Araplara indirgeyerek *el-Menâr*'da yayın-

[17] "Acem" kelimesi, Arapçada genelde "Arap olmayan", özelde de "İranlılar" mânâsına gelmektedir (Tafsilat, İbni Teymiye 1996: 199).

ladığı "el-Hadâratü'l-'Arabiyye" (Arap Medeniyeti) başlıklı yazı dizisiyle "Arap medeniyeti"ni yüceltecekti (Haim 1974: 22-3).

Böylece Abduh için saf İslâm'a dönüş, Arap İslâmına dönüş mânâsına geliyordu. Bu bakışta, Türkler ile Arapların İslâm telakkileri ve idealleri arasındaki kritik fark açıkça görülebilirdi. Türkler, kozmopolitanizm misyonunun gerektirdiği bir üst-kimlikte buluşmak için Türklüğü *siyasal*, Araplığı ise *kültürel* bakımdan *sebep asabiyetinin* kaynağı olarak İslâm, modernist Araplar ise birincil kimliği sağlayan *nesep asabiyetinin* kaynağı olarak, adeta *sivil* bir *din*e indirgedikleri İslâm ile kendilerini özdeşleştirdiler. Böylece ortaya etnik ruha bitişik saf bir İslâm anlayışı çıkacak, sebep asabiyetini sağlayacak tarihî tecrübeden koptukça bu İslâm anlayışı, romantik, idealize ve kırılgan hale gelecekti.

W. C. Smith (1977: 164), modern devir Araplarının, Türklerin İslâm'ı reddettikleri yönündeki eleştirilerinin sığlığının, aslında birbirlerine sıkıca bağlı tarih ve İslâm görüşlerinin sığlığından kaynaklandığını belirtir. Bu tür bir tutumda İslâm tarihi hakkındaki sığ bir anlayış, İslâm inancının dar ve katı bir yorumuyla katlanmıştır. Bu tutumda tarihin zenginlik ve sürekliliğiyle birlikte inancın zenginlik ve çeşitliliği de kayb olmuştur. Hem tarih, hem de inançta görülen çaba, geniş ve dinamik bir gerçekliğe küçük ve statik bir fikir dayatmaktır.

Abduh'un yakındığı "dinin acemleşmesi", İbni Teymiye (1996: 177-202) gibi selefîler tarafından da eleştiriye konu olur. Bu problem, İslâm dünyasında Abbâsî devrinde belirginleşen sosyal tabakalaşmanın yol açtığı kültürel-ideolojik gerilimlerin eseri olarak belirir. İbni Teymiye'nin eleştirdiği, temelde seküler ve aristokratik yönelişli İran kültür ve siyasetidir. Çöl ve köylerde meskûn Araplar ve Acemler arasındaki farka dair sosyolojik tespitlerin yanında İbni Teymiye (1996: 199), Araplık ve Acemliği soydan çok, dil, ahlak ve entelektüel niteliklerin belirlediğini vurgular.

İbni Haldun gibi birçok Doğulu ve Batılı bilginin savunduğu üzere dil, kültürün belirleyicisi olarak alınırsa, Arapça ve İslâmî ilimlere vukuflarından dolayı Türk kökenli âlimler İslâm kültürünün bayraktarları olarak görülebilirlerdi. Hâlbuki İbni Teymiye'nin aksine Abduh, konuya tamamıyla siyasî ve romantik açıdan bakar. Ezher müfredatına alınmasını teklif edecek kadar önem verdiği halde İbni Haldun'un İslâm medeniyetinin gelişiminde Türkler dâhil Acem ulusların rollerine dair

tespitlerini görmez gibi gelenek eleştirisinin odağına Türk tedeyyününü yerleştirir.

Abduh, İslâm tarihine gerçekleri çarpıtıcı romantik bir perspektiften bakarken, medeniyet tarihine daha objektif bir perspektiften bakar. Onun din ve Sâmî ve Ârî gibi ırklara dayalı medeniyet görüşünü başlıca 1900 yılında Hanotaux'ya verdiği cevapta buluruz. Bu polemik, XIX. asırda zirveye çıkan medeniyetler-arası kutuplaşmanın tipik bir örneğini temsil eder. 1885 yılında Fransız Büyükelçiliği danışmanı olarak bir süre İstanbul'da da görev yapan Fransız tarihçi ve siyaset adamı A. A. Gabriel Hanotaux (1853-1944) daha sonra milletvekili seçilerek 1894-1898 yılları arasında Fransa Dışişleri Bakanlığı yapmıştı. Fransız tarihine dair şümullü eserlerin yanında o, Mısır kralı Fuâd'ın himâyesinde 1931-40 yılları arasında *Mısır Kavminin Tarihi* adlı yedi ciltlik Fransızca eseri de yayına hazırladı.[18]

Hanotaux'nun Fransız sömürgesi Müslüman ülkelerdeki Fransız yetkilileri İslâm dini ve medeniyeti hakkında bilgilendirme amacıyla yazdığı, 1900 yılında *Le Journal de Paris* gazetesinde yayınlanan "İslâm ve Müslümanlar Sorunuyla Yüzyüze'" başlıklı makalesini Mısır'da yayınlanan *el-Müeyyed* gazetesi Arapçaya çevirmişti. Bunun üzerine Muhammed Abduh (1980: III/201-6), aynı gazetede yazdığı altı makaleyle Hanotaux'nun görüşlerine cevap verdi. Onun makalelerinin ilk üçü, Hanotaux'nun söz konusu Fransızca makalesine, diğer üçü ise, Mısır'da çıkan *el-Ehrâm* gazetesinin Hanotaux ile yaptığı bir röportajdaki görüşlere cevap veriyordu.

Her ne kadar Abduh'un eleştirisi üzerine yazdığı "Tekrar İslâm" başlıklı ikinci makalede, maksadının İslâm'a saldırmak değil, birlikte yaşama, uzlaşma ve uyum olduğunu belirtse de, Hanotaux'nun esas amacı tartışmak veya diyalog değil, Hıristiyan görüş açısından, Fransa'nın sömürge topraklarındaki Müslüman halklarla kendilerini ayıran farklılıkların kavranması ihtiyacını Fransız hükümeti ve kamuoyuna duyurmaktı (Adams 1968: 86). Oryantalist paradigma uyarınca Hanotaux'nun amacı, Fransız sömürgelerini daha iyi kontrol için daha iyi tanımaktı. Ona göre kamuoyunda İslâm ve Müslümanlara karşı biri dışlayıcı ve negatif, diğeri de ılımlı ve uzlaşmacı iki uç yaklaşım, Fransa'nın sömürgelerindeki siyasalarda uzun vadede tehlikeli sonuçlar verebilecek bocalama ve tereddütlere yol açıyordu.

[18] Hanotaux hakkında, Badawi 1978: 52-4, Moaddel 2002.

Hanotaux'nun önerisi, bilim ve politika alanında uzmanların işbirliğiyle Fransa'nın İslâm dünyasıyla ilişkilerinin çerçevesini çizecek temel bir siyaset belgesinin hazırlanmasıydı. Ona göre iki dinin ve iki medeniyetin karşı karşıya gelmesi, daha doğrusu İslâm dünyasının Batı tarafından kuşatılması kaçınılmazdı; oysa izolasyoncu bir eğilim gösteren Müslümanlar, bu durumun yeterince bilincinde değildiler. Fransa'nın gerçekleştirdiği tepeden modernizasyon ve sekülerizasyonun, "medenîleştirme" işleminin, Tunus'a barış, düzen ve medeniyet getirdiğini savunan Hanotaux, bunun sair İslâm dünyası için de emsal olabileceğini, Müslüman aydınların vatan kavramını *dinî* yerine *medenî* (seküler) bir muhtevayla düşünmeleri gerektiğini savunur (Adams 1968: 88).

Ona göre uluslararası ilişkilerde iç ve dış meseleleri, siyaset ile dini birbirinden ayırmak mümkün değildir. İkisi de İbrahimî ve Yunanî kökene dayansa ve birçok noktada birleşse de Hıristiyanlığın İslâm'dan ayrıldığı iki temel nokta vardır: Birincisi, tevhit/teslis akidesi açısından Tanrı'nın ve insanın tabiatı, diğeri de kader akidesine bağlı olarak beşerî hürriyet ve irade meselesi. Hanotaux, İbrahimî kökten gelmesine rağmen Hıristiyanlığın Sâmî değil, Ârî ırkın özelliğini taşıdığı için, zât-ı ulûhiyete yakınlık amacıyla teslis akidesini geliştirdiğini söyler. Ona göre, Hıristiyan teslis inancınca Tanrı'nın beşerî hayatta içkinliği, insanı Allah'a yakınlaştırmak suretiyle hayata bakışa dinamizm kazandırırken, Tanrı'yı aşkın bir şekilde konumlandıran İslâm'ın tevhit inancı, insanları mücerret ibadetlere ve dünyevî pasifizme sevk eder. Renan'ı izleyerek Hıristiyanlık ve İslâm'ı, stereotipileştirdiği Ârî ve Sâmî ırklarıyla özdeşleştiren Hanotaux'ya göre, teslis ve irade özgürlüğüyle mütemayiz Hıristiyanlığı benimseyen Ârî Batı medeniyeti, Sâmî ırkından Arapların mensup olduğu, tevhit ve kadercilikle karakterize İslâm dinine dayalı Doğu medeniyetinden üstündür. Bu yüzden İslâm'da Kilise ve Devletin ayrılması sağlanmadıkça Doğu, ilerleme yoluna giremeyecektir ona göre (Adams 1968: 87-88).

Hanotaux, böylece medeniyetler ile bunlara bağlı din ve ırkları oryantalistik tarzda özselleştirerek kutuplaştırır. Bu yüzden Abduh'u bekleyen iş, önce muhatabının tezlerinin medeniyet tarihi, sonra da teolojik açıdan tutarsızlığını göstermekti. Öncelikle Abduh (1980: III/201-6), medeniyetlerin belli ırklarla özdeşleştirilmesine karşı çıkar. Ona göre bugünkü Avrupa medeniyeti, aslında Ârî topluluklardan gelmiş değildir; Avrupa'nın üstadı Yunanlılar medeniyetlerini aslında Sâmî topluluklarla

temas yoluyla geliştirmiştir. Diğer taraftan İslâm, ona göre Asya'nın Ârî halklarından, İranlı, Mısırlı, Romalı ve Yunanlılardan aldığı kültür ve medeniyeti daha da incelterek vahşet ve barbarlıktan başka bir şey bilmediği bir sırada Avrupa'ya getirmiştir.

Ona göre medeniyetler-arası alışveriş tabiîdir ve zamanında Batılı Ârîler, Doğulu Sâmîlerden, bugün çökmüş Doğu'nun bağımsız Batı'dan ödünç aldığından daha fazlasını almıştır. Sorun, ona göre bir medeniyet sorunu değil, fakat din sorunudur. Bugünkü Batı medeniyetinin Hıristiyanlık ile bir alakası yoktur; o sadece bir kuvvet ve kemiyet medeniyetidir. Diğer taraftan Abduh (1980: III/212-20), dinlere dair indî kültürel karakterleştirmelere de karşı çıkar. Ona göre *tevhit* doktrini, Sâmî değil, İbrânî kökenlidir; zira Fenikeliler ve İslâm'ın gelişinden önce Araplar ve diğer Sâmî halklar, putperest idi. Diğer taraftan ilk devir Hıristiyanları da tevhidî inancı benimsedikleri halde daha sonra sapıtarak teslise düşmüşlerdir. Abduh, çeşitli dünya dinleriyle mukayese ederek tevhidin, Tanrı inancının kemali olduğunu belirtir. Tevhit inancı, ona göre, beşerî iradeyi boğmak yerine tam aksine ilâhî iradeye bağlı olarak özgürleştirmeye yönelir ki ilk devir Müslümanlarının medeniyet alanındaki atılımları bunu gösterir.

Sekizinci Bölüm

YENİ PARADİGMA

Her semavî din gibi İslâm da evrenselleşme sürecinde kısaca "nakil/akıl" olarak ifade edilen iman ile akıl veya din ile felsefe gerilimini yaşamıştır. İslâm'da akıl/nakil ilişkisi, "sarih akıl ile sahih naklin tevafuku ve şer'in hâkimiyeti, aklın kılavuzluğu" olarak formüle edilmiştir (İzmirli 1981: 30, 36). İmâm-ı A'zam, dinde "vahdet içinde kesret" formülüne göre inanç (*fikh-ı ekber*) alanında nakil ve uygulama (*fikh-ı esgar*) alanlarında akla ağırlık vererek ideal ilişki modelini ortaya koymuştur. Ancak daha sonra akılcı Mu'tezile'ye karşı İslâm inançlarını savunmak üzere kelâmın ayrı bir bilim dalı olarak zuhuruyla nakil ile akıl arasında yeniden bir denge kurma problemi ortaya çıkmıştır.

Disiplinler açısından bakıldığında bu gerilimin ehl-i sünnet kelâmı içinde Eş'ariye ile Mâtürîdiye ve dışında kelâm ile felsefe arasında yaşandığını görmek mümkündü. Eş'ariye, akılcı Mu'tezile'ye karşı İslâm'ın dogmatik temelini güçlendirerek fiilen ehl-i sünnet kelâmıyla özdeş hale gelmiştir. Diğer taraftan fıkıhtaki imamları Ebû Hanife'nin tutumunun aksine Mâtürîdiye, ehl-i sünnet kelâmı içinde daha akılcı bir çizgiye kaydı. Sonuçta klasik İslâmî ilimler çağında (1000-1300) bir taraftan ehl-i sünnet kelâmı karşısında Mu'tezile yenilirken, diğer taraftan da İslâm felsefesi kelâmın içine alındı.

Ancak XIX. asırda Batılı modernliğin gelişi, İslâm dünyasında akıl/nakil geriliminin dönüşüne yol açtı. Batı medeniyetinin, Mısırlı düşünürler tarafından rasyonalitenin ürünü maddî bir uygarlık olarak algılanması, İslâm tasavvurlarını da derinden etkiledi. Ebubekir Râtib ve Rifâ'a Tahtâvî gibi ilk müşahitler sezgisel, Afgânî ve Abduh gibi daha sonraki müşahitler ise daha şuurlu olarak Batı'nın ulaştığı bu maddî kudretin arkasında sekülerleşme, sekülerleşmenin arkasında ise aklîleşmenin yattığını anlamışlardı. Bu yüzden Mısırlı modernistler, Batı gibi ilerlemek için dinlerini akla uygun hale getirmenin kaçınılmaz olduğu sonucuna vardılar. Batı'da sonunda bilgi kaynağı olarak aklın neredeyse vahyin yerini aldığı sekülerleşme, uzun bir süreçte gerçekleşti. İslâm dünyasında ise bu tür doğrudan bir sekülerizmin gündeme gelmesi için vakit henüz erkendi. Sekülerleşme, sarih değil, ancak zımnî olarak, Afgânî ve Abduh tarafından dindeki geleneksel vahiy-akıl dengesinin bozulmasıyla başlayacaktı.

Bu süreçte ortaçağ İslâm dünyasında gündeme gelen "vahiy-akıl ve din-felsefe ilişkisi" gibi eski tartışma konularına bağlı olarak "din-bilim ilişkisi" gibi nisbeten yeni konular da tartışma gündemine gelmişti. Bunun sonucu olarak Mu'tezile ile ehl-i sünnet kelâmı, Eş'ariye ile Mâtürîdiye ve kelâm ile felsefe ekolleri arasındaki geleneksel karşılaşmalar da geri döndü. XIX. asırda Batılı rasyonalizmle karşılaşan Müslüman düşünürlerin bu konuda kendi geleneklerine dönmeleri normaldi. Özellikle Hindistan, Mısır ve bunların tesiriyle Güneydoğu Asya gibi İslâmî bölgelerde Mu'tezile kelâmı tekrar entelektüel gündeme geldi (Martin 1997), Hint ve Mısır modernistleri (Ahmed Han, Afgânî ve Abduh), "yeni-Mu'tezilî" olarak adlandırıldılar (Caspar 1957, Khalid 1969, Gardet 1972, Hildebrandt 2002). Bu arada modernizm, Şeyhülislâm Mustafa Sabri misalinde olduğu gibi, Eş'ariye ile Mâtürîdiye arasındaki gizli gerilimin de su yüzüne çıkmasına vesile oldu.

Aklî Dinden Tabiî Dine

Muhammed Abduh, İslâm âlimlerinin "sarih akıl ile sahîh naklin tevafuku" (İzmirli 1981: 36) olarak ifade ettikleri gibi, ikisi de Allah'ın eseri iki hidayet kaynağı olarak vahiy ile akıl arasında mutlak bir uyum ve işbirliği öngörür. Aralarında mutlak uyum olduğuna göre, vahyin tatbikiyle aklın kullanılması arasında zâhiren bir ihtilâf çıktığında bunun sebebi, ya vahyin yanlış anlaşılması veya aklın istismarında aranacaktır. Hadisçi-

lerin *te'vilü muhtelifi'l-hadis* adlı bir alt-disiplinde ele aldıkları bu ihtilâf, Kur'ân'dan çok Sünnet için geçerlidir. Böyle bir ihtilâf durumunda ise "Akıl ile hadis çatışır gibi göründüğünde aklî delile itibar olunur" kaidesi devreye girer, Abduh'a göre (1980: III/282, 426, 470). Ancak haberin tevatürü bakımından iki şık ve gene haberin tevatürü durumunda tefviz ve tevil şeklinde iki şık söz konusudur. Birincisi, hadisin sıhhatiyle birlikte anlaşılmasındaki aczi kabul ederek gerçek mânâsını Allah'a havale etmek (*tevfiz*), ikincisi ise, dil kurallarını gözeterek hadisi akla uygun şekilde yorumlamaktır (*tevil*) (Adams 1968: 129). Diğer taraftan tevatür derecesine çıkmayan âhâd hadisler için ret yolu daima açıktır, Abduh için.

Bu görüşler, gelenek dâiresinde kabul edilebilirse de Afgânî ve Abduh'un akla vurgusu, bu dâireyi deizme doğru zorlayacaktı. Bu noktada *tabii din* veya *paganizm* de denen deizmin *asli* ve *arızi* iki mânâsı ayırt edilebilirdi. Tabiî din=paganizm, kadim Yunan'daki gibi peygamber kanalıyla bir dinin vahy edilmediği *fetret*, teizmin zıddı olarak deizm ise "nübüvvet dolayısıyla rubûbiyetin inkârı" şeklindeki tarifimizden de anlaşılabileceği gibi risalet çağlarına hastı. "Nübüvvet dolayısıyla rubûbiyetin inkârı" İbni Zekeriya Râzî gibi açık deistler için söz konusuydu. Afgânî gibi gizli deistler ise doğrudan yerine tevil yoluyla inkâra gittiler. Afgânî'den aldığı ilhamla Abduh, iki yoldan, *risalet* çağını, fiilen aklın rehberliğinde bir tabiî dine izin veren bir *fetret* çağı olarak kurgulamaya çalıştı. Birincisi, evrimci teizm, ikincisi, aklî marifetullah.

Comte, Avrupalı sanayi medeniyetine giden süreci insanlık tarihini üç çağa ayırarak göstermişti. Abduh, muhafazakâr ve modern aydınları ikna etmek için bu pozitivistik tarih felsefesini evrimci teizme uyarladı. Bir Müslüman âlim olarak Abduh da İngiliz arkadaşı Wilfrid S. Blunt'ın irşadıyla, metafiziksel arkaplanıyla transandantalizmin hüküm sürdüğü XIX. asır Amerikan aydınları gibi pozitivizmi Comte'dan çok Herbert Spencer (1820-1903)[1] vasıtasıyla benimsemişti. Spencer, Darwin'den daha önce geliştirdiği evrim teorisini bütün evrene teşmil etti. Amerika'daki müridi John Fiske (1842-1901) ise agnostik Spencer'in kozmik

[1] Muhammed Abduh, İngiltere'de Brighton'a giderek vefatından kısa bir süre önce Ağustos 1903'te Herbert Spencer ile görüşmüştü. Yaşlılık ve hastalıktan dolayı inzivaya çekilen Spencer, İngiliz arkadaşı Wilfrid S. Blunt'ın aracılığıyla Abduh'un (1980: III/492-94) görüşme talebini kabul etmişti (Reşîd Rıza 1931: 182). Görüşmenin tutanağının bir kısmı toplu eserlerinde verilmiştir.

evrim görüşünü beşerî saadetin teminine yönelik bir ilâhî plan görüşüne uyarladı (Cashdollar 2014: 281-288, Armstrong 1906). Abduh'un Fiske'yi okuyup okumadığı bilinmese de onun evrimci teizm görüşünün Fiske'ninkine çarpıcı benzerlik taşıdığı görülür.

Abduh (1373: II/296-300), *Tefsîru'l-Menâr*'da ilgili âyetlerin tefsirinde Afgânî vasıtasıyla öğrendiği Fârâbî'nin nübüvvet görüşüyle Fiske'nin evrimci teizmini birleştirir. Bu görüşü, "Din, gönderildiği toplumun manevî seviyesine uygundur; toplum ne kadar basitse dini de o kadar basittir" şeklinde özetlemek mümkündür. Ona göre toplulukların tekâmül vetiresi, insanın çocukluk, gençlik ve olgunluk çağlarına benzer üç merhaleden oluşur; çünkü fertler hakkında cârî sünnetullâh topluluklar hakkında da cârîdir (Ivanyi 2007). Topluluklar da insanlar gibi hislerden akla, zaaftan kuvvete, kusurdan kemale giden bir tekâmül süreci izler.

Topluluklara temelde tabiî ihtiyaçlarını karşılama ve kendini-koruma saikının hükm ettiği çocukluk merhalesinde bilimler ve sanatları geliştirmek gibi yüksek gayeler uğruna çalışmak için vakit pek kalmaz. Çocukluk çağına tekabül eden bu merhalede korku ve hayal gibi ibtidaî hislerin tesiri altında kalan insanlar, tabiatüstü-varlıklardan medet umarlar. Bu arada müşahede yoluyla yavaş yavaş içtimaî hayatı düzenleyecek bazı kaideleri öğrenen insanlar, böylece çocukluktan büluğ çağına geçerek peygamberlerin getireceği ilâhî mesajı alma kabiliyetine ulaşırlar. Tıpkı ihtiraslarının yoldan çıkaracağı zaman gençliğe akıl vermesi gibi, artan bilginin nasıl kullanılacağı bilinmediği için tehlike kaynağı haline geldiği merhalede de Allah ümmetlere nübüvvet irşadını bahş eder.

Çocukluk çağını *büyücülük*, gençlik çağını ise *peygamberlik* merhalelerine mütekabil gören Abduh tarafından kasden ifade edilmeyen üçüncü merhalenin adı bu evrim şemasından çıkarılabilir. Abduh'a göre vahiy, peygamberin gönderildiği toplumun manevî seviyesine göre ayarlanmıştır. Bu, Fârâbî'nin peygamberlerin muhayyilesinin ürünü sembollerin toplumlara göre değişkenliği, felsefenin evrenselliğine karşı nübüvvetin tikelliği görüşünün ifadesinden başka bir şey değildir. Böylece Abduh'un evrim şemasından insanın olgunluk çağına tekabül eden üçüncü merhalenin *felsefe* merhalesi olduğu çıkarılır. Nitekim Raştî ile Comte'dan ilhamla Afgânî de, Fahr-ı 'Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın getirdiği vahyin işlevini Arapları daha yüksek felsefî hakikatin kabulüne hazırlamak olarak görüyordu (Keddie 1972: 163). Üçüncü merhale,

Abduh'a göre ulemâ yüzünden siyasî çekişmelerin tesiriyle peygamberî hakikat çağından uzaklaşma, tefessüh çağıdır. Bu safha, insanların reform ile vahye itaate dönüşüne kadar sürecektir (Adams 1968: 157-58). Üçüncü merhale için nübüvveti zikr etmeyen Abduh'un "reformla vahye itaate dönüş" ifadesinden çıkan, akıl yoluyla insanların kendi yollarını bulabileceğidir.

Bu görüşü, bir farklılıkla Türkiye'de II. Meşrûtiyet İslâmcılarından Musa Kazım'da da buluruz. Din, geniş mânâda aslî ve fer'î kısımlarıyla şeriatın bütününü, dar mânâda İslâm denen şeriatın aslî kısmını ifade eder. Musa Kazım (1336: 16-17, Gürer 2003: 208), tekâmül görüşünü, "Din bir, şeriatlar muhteliftir" sözünün belirttiği üzere, dinde asıl/fer', sabit/değişken ayırımına tekabül edem din/şeriat ayırımındaki şeriata uygular ve bunun "'tekâmül' kâ'idesine tamamıyla muvâfık düşmüş" olduğunu vurgular:

"Lâkin ahkâm-ı fer'iye böyle olmayıp onlarda ihtilâf-ı ezminenin, ihtiâf-ı emkinenin, ihtilâf-ı emzicenin az çok dahli vardır. Binâen-'aleyh öteden beri ahkâm-ı fer'iyede vukû'a gelen cüz'î ve küllî tebeddülât ve tagayyürât, şerî'at-ı Ahmediye ile takarrür etmiş ve bu da "tekâmül" kâ'idesine tamâmıyla muvâfık düşmüştür. Yani ahkâm-ı fer'iye ibtidâ pek sade bir sûretten başlamış ve ba'dehû insanlar tekemmül ettikçe ahkâm-ı mezkûre dahi o nisbette te'âlî etmiş; bu sebeple başka sûretlere ifrâğ oluna oluna nihâyet 'akl u fikr-i beşerin ez-her-cihet devr-i tekemmülüne müsâdif olan Kur'ân-ı hikmet-beyânın ahkâm-ı celile-i fer'iyesinde karâr kılmıştır."

Genel inanç tarihi yanında Abduh (1980: III/394-449), bu evrimci görüşü tevhidî dinin tarihine de uygular. Ona göre insanlar, *apriorik* olarak akıl sayesinde Tanrı inancına ulaşabilirlerse de özellikle iki alanda peygamber sayesinde vahyin irşadına ihtiyaç duyar. Birincisi, akıl yoluyla bilinemeyecek, "âhiret, ceza, mükâfat, ibadet" gibi *gayb* alanına dair konular. İkincisi, prensip olarak akıl yoluyla düzenlenebilirliğine karşılık aklın kifayetsizliğinden dolayı hitap edemeyeceği, şaşmaz düsturun rehberliğine muhtaç dünyevî-içtimaî alan. Böylece Abduh, insanlara Tanrı'nın mesajını ulaştıracak, kendi içlerinden birinin gönderilmesinin zaruretinc, aklen nübüvvetin lüzumuna inanır. Bu nübüvvet silsilesi ise Hz. Muhammed 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın risaletiyle son bulmuştu.

Son peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ile ilâhî mesaj kemalini bulmuş, insanlık, artık yeni bir dinin vahy edilmesine ihtiyaç duymaya-

cağı bir seviyeye gelmiştir (Al-Azmeh 2009: 119, Hourani 1993: 145-46). Bundan dolayı insanlar artık akıl sayesinde kendi kendilerine kurtuluş yolunu bulabilirlerdi. Bu düşünce tarzı, Türkiye'de II. Meşrûtiyet devri İslâmcılık akımını da etkilemişti (Mardin 1995: 18). Bu, aslında bir peygamber ve şeriatın gelişinden sonra her asırda bir müdebbir filozofun irşadını öngören Şeyhî ve Afgânî tezinin ifadesinden başka bir şey değildi. Dahası Abduh'un öngördüğü gibi son peygamberin gönderilişinden sonra filozofların ebediyen rehberliğine bir engel kalmamıştı.

İkincisi, Abduh, Mâtürîdîliğe has Allah'ın aklen marifeti akidesinden deistik sonuçlar çıkarır. Dinin gövdesi olarak *ibadet*, Allah'ı tanıma ile bu tanımanın icabınca O'na itaat etmeyi ifade eden *marifetullâh* ve *tâatullâh* olarak aslî ve fer'î iki rükünden oluşur. Ancak Allah'ı akıl yoluyla tanımanın imkân ve vücubu hakkında Eş'ariye ile Mâtürîdiye ihtilâf etmiştir. Birinciler, peygamberin gönderilmediği fetret çağlarında Allah'ı tanımanın aklen vacip olmadığını, Mâtürîdîler ise olduğunu savunurlar (İzmirli 1981: 72). Yani Eş'ariye, Allah'ı tanımayla birlikte dinine uymayı da peygamberlik irşadına bağlı görür. Abduh da (1980: III/282, 394, 398) Mâtürîdîler gibi varlığı zorunlu olan (*vâcibü'l-vücûd*) Allah ve kemal sıfatlarının akıl yoluyla bilinebileceğini savunurken bu noktanın ilerisine geçerek deizme kayar.

Onun fikirleriyle benzerliği görmek için "deizmin âmentü"sünü hatırlamakta fayda vardır. Lord Herbert ve Benjamin Franklin gibi deistlerin belirlediği beş maddelik âmentü, aslında Hıristiyan teslisine tekabül eden üç ana esasa dayanıyordu: Tanrı, fazilet ve ölümsüzlük. XVII. asırda deizmin babası olan Lord Herbert, bütün dinlerin özü olarak tabiî dinin beş ilkesini "seküler âmentü" olarak şöyle belirlemişti (Willey 1942: 127-32):

1. Tanrı denen bir Yüce Kudret vardır.
2. Bu Yüce Kudrete ibadet gereklidir.
3. Fazilet ve diyanet, Allah'a ibadetin ana unsurlarıdır.
4. Tüm günah ve suçlar tövbeyle bağışlanacaktır.
5. Âhirette mükâfat ve ceza vardır.

Bu ilkeler Benjamin Franklin tarafından şöyle ifade edilir:

1. Her şeyi yaratan bir Tanrı vardır. O, dünyayı inâyetiyle yönetir.
2. Ona tebcil, dua ve şükürle ibadet edilmelidir.
3. Fakat Allah'a en makbul ibadet, insanlara hayır yapmaktır.

4. Nefis, ölümsüzdür.

5. Tanrı gerek bu gerekse de öte âlemde fazileti ödüllendirecek ve rezaleti cezalandıracaktır.

Rousseau'nun "sivil din"in âmentüsü olarak uyarladığı (Gentile 2006: 18), klasik deizmin özünü oluşturan bu akideler, aynı zamanda Franklin'in de mensup olduğu masonluğun da âmentüsünü oluşturuyordu. Mason olan Abduh'un da bu ilkelerden etkilenmesi doğaldı.

Abduh'a göre (1980: III/386-99, 403-5) **kendilerine peygamber gönderilmeyen bazı beşerî toplulukların başardığı gibi** biri, (yani filozof), tümdengelimle göstererek Allah'ın varlığının ispatına ve işitmeye (vahye) bağlı olmayan sıfatlarının bilgisine ulaştığı takdirde ilerisine de geçebilir (vurgu, BG). Buradan psikolojik iç-müşahede (*istibsâr-introspection*) yoluyla diğer bir kavim için olduğu gibi insanda akıl ilkesinin ölümden sonra da kaldığı ve buradan da doğru ya da yanlış, saadetini ya da şakavetini gerektiren insan nefsinin ölümden sonra bekâsı fikrine ulaşacaktır. Buradan da Allah'ı tanıyarak faziletleri işlemenin nihaî saadete ulaşmaya, Allah'ı bilmeksizin rezaletleri işlemenin de şakavete sebep olacağı sonucuna ulaşacaktır. Buradan hareketle de ölümden sonra nefse saadeti kazandıracak faydalı ameller ve mutsuzluğa düşürecek zararlı ameller olduğunu anlayacaktır.

Şu halde, aklının hükmüyle ulaştığı şu sonuçları dile getirmekten onu alıkoyacak ne gibi bir aklî ya da şer'î engel vardır? "Allah'ı tanımak vaciptir ve bütün faziletler ve ona bağlı faydalı ameller farzdır ve bütün rezaletler ve ondan kaynaklanan zararlı işler sakıncalıdır." Ve böylece filozofun inandığı türden bir inanca ve onlara aykırı düşecek bir şeriat olmadığı takdirde kendisinin işlediği türden amelleri işlemeye diğer insanları çağırmak için dilediği kanunları yapmaktan alıkoyacak nedir? Hemen arkasından ise Abduh, akılla Allah'ı tanımanın vacip ve faziletlerin diğer hayatta saadete ve rezaletlerin de şakavete sebep olduğunu bildirecek bu felsefî hakikat yolunu insanların genelinin keşf edemeyeceğini, avamın aklının buna gücünün yetmediğini, bu yüzden onlara dinin gerekli olduğunu belirtir.

O, burada da gene Afgânî'nin İstanbul'da dile getirdiği Fârâbî'nin seküler peygamberlik görüşünü örtük olarak dile getirir. Abduh (1980: III/393, 403), sadece ittifak ettiklerini öne sürdüğü yerlerde "vahye dayanan bilgin" mânâsında *millî* ile *filozof* kelimelerini açıkça kullanır. Ancak burada *filozof* yerine *müstedillün* (istidlal yapan) kelimesini kullanan

Abduh, aşağıda onun için "sun', san'at" kökünden türeyen "en yasna'" (kanun yapması) fiilini kullanır ve "fetret zamanları" kaydıyla da olsa zımnen filozofları peygamberlerden üstün tutar. Zira filozof, dünya ve âhiret saadetinin kazanılması yolunu keşfe muktedir iken peygamberler, temelde âhiret saadetini kazanma yolunu gösterirler. Burada Abduh'un Müslüman kamuoyunun tepkisini önlemek için kullandığı kaçamak ifadelerin derinine inince belli başlı yedi çelişki görülebilirdi. Kerr'in de (1966: 104-5) dikkat çektiği gibi, tutarlılık, açıklık, derinlik ve entelektüel bağlılık, Abduh'un mahrum olduğu niteliklerdi. Bu yüzden vülger bir eklektisizmin ürünü çelişkiler, onun yazılarının karakteristiğiydi.

Özellikle Hegel'de zirveye çıkan "büyük anlatı"ların, teorilerin miadının dolduğuna dair kanaatin yaygınlaştığı postmodern dünyada eklektisizmi eleştirmek yadırganabileceği için terimin orijinal ve pejoratif mânâlarını ayrıştırmak gerekir. Düşüncenin diyalektik karakterinden dolayı mutlak mânâda orijinal ve homojen bir felsefe ortaya koymak mümkün değildir. Sekülerizmin şekillendiği XVIII. ve XIX. asır (1760-1830) Alman klasik felsefesi, adeta din gibi kuşatıcı, tam tutarlı düşünce sistemleri ortaya koymayı hedeflemişti. Ancak özellikle Hegelci felsefe, garip bir biçimde, Rousseau'nun ikileme batmış felsefesine paralel düşmüştü (Hobsbawm 1977: 302, 304).

Çünkü sosyolojik karakteri itibariyle bütün düşünceler, bir diyalog, etkileşim, birikimle gelişir. Bunu en çarpıcı bir şekilde "bütün Batı felsefesini Eflatun'a bir dipnottan ibaret" gören Alfred N. Whitehead (1979: 39) ifade etmiştir. Mesela bu entelektüel gelişimin belki de çağımızdaki zirvesini temsil eden Heidegger'de Eflatun'dan itibaren Batı düşüncesinin bütün damarlarını bulmak mümkündür. XVIII. asrın sonlarına doğru *seçmecilik* kavramını ilk kez "sistematik felsefe" karşılığında kullanan Alman filozof Johann Brucker ve daha sonra Degérando'nun amacı da tarihî olarak farklı düşünce akımlarının özünde ortak, ilerlemeci karakterini göstermekti (Donini 1988).

Dolayısıyla tarihte düşüncenin malzemesi itibariyle bir seçmecilik ve entelektüel alışveriş doğaldır; hatta düşüncenin malzemesi bakımından seçmecilikten kaynaklanan kısmî çelişkiler bile düşünürün aslî ve stratejik amaçları göz önüne alınarak affedilebilir; Yeni Osmanlılar düşüncesindeki çelişkiler gibi. Özellikle İslâm dünyasının modern düşünce ve hayat tarzının darbesine uğradığı XIX. asırda beliren yumuşak bir ideolojileşmeye dayalı acil meşrûlaştırma ihtiyacı, az-çok böyle bir eklek-

tisizmi zorunlu kılıyordu. Ancak çağımızda Thomas Kuhn'un gündeme getirdiği *paradigma* kavramının da belirttiği gibi, her düşünce özünde belli bir paradigmaya dayanır; bir aydında aranan paradigmatik tutarlılık olunca da eleştirilen, paradigmalar-arası bir seçmecilik ve tutarsızlık olur. Scott'un (2005: 116) XIX. asır Fransız aydını Victor Cousin'a atıfla eleştirdiği gibi, pejoratif mânâda eklektisizm, aralarında çatışma yokmuş, bir tavır diğerinin açık bir eleştirisi değilmiş gibi mütenakız doktrinleri bir araya getirmektir. Muhammed 'Abduh'un düşüncesini zaafa uğratan da bu tür zıt paradigmalar arasındaki bir seçmeci ve çelişkili tavırdır (Hourani 1993: 142).

Abduh'un Müslüman kamuoyunun tepkisini önlemek için kullandığı kaçamak ifadelerdeki yedi çelişki şöyle sıralanabilir:

Birincisi, peygamberleri, münhasıran âhiret saadetine giden yolun bildirilmesinde yetkili gösterdiği halde, arkasından onların "dünya ve âhiret saadetinin" kazanılmasına vesile olacak amelleri bildirdiğini söyler. *İkinci* çelişki olarak, filozoflara fetret zamanlarında diğer insanlar için bağlayıcı yasa-koyma yetkisi atf eden Abduh, hemen ardından avamın kendi aklıyla doğru yolu bulamayacağını belirtir. Bu tespit, vahiy zamanına dair kabul edildiği takdirde "çifte hakikat" anlayışı ortaya çıkar: Havas için felsefî ve avam için dinî hakikat. *Üçüncüsü*, İslâm âlimleri fetret zamanlarında *din* denen Allah'a *taat* yolunun değil, yalnızca *marifetin* (Allah'a imanın) insanlara vacip olup olmadığını tartışmışlardır. *Dördüncüsü*, gerek Kindî gibi İslâm filozofları, gerekse de bazı sûfîlerin ulaştıklarını iddia ettikleri hakikat, başka insanlar için, *nesnel* değil, yalnızca kendileri için, *öznel* bağlayıcılığa sahip kabul edilmektedir.

Beşincisi, İslâm filozofları *ruh*'u *nefs-i nâtıka* olarak adlandırdıkları için zamanla *nefs* (*soul*) ile ruh (*spirit*) terimleri karışarak birbirlerinin yerine kullanılır olmuştur. Hâlbuki Bâkıllânî gibi öncü kelâmcılara göre ruh ile nefis ayrıdır (İzmirli 1981: 196). Kur'ân'da açıkça zikr edildiği gibi her nefis, ölümü ve yokluğu tadacaktır. Dolayısıyla İslâm'da onu, nefisten farklı olarak bedenden ayrı bir cevher kabul eden filozof ve kelâmcılar, Abduh'un bahs ettiği gibi nefsin değil, ruhun ölümsüzlüğünü (*bekâu'r-rûh*) savunmuşlardır. Ayrıca bu konuda önemli olan ruhânî diriliş yanında bedenî dirilişin kabulüdür. *Altıncısı*, Abduh'un bahs ettiği fazilet ve rezaletler, hikmete dayalı bir *ahlak* düsturunu yansıtır. Oysa Namık Kemal'in de vurguladığı gibi emir ve yasaklar şeklindeki hükümlerden oluşan bir *yasa* ile gelen dinin işi, hakların ihlalini önleyerek adaleti

sağlamaktır (Tansel 1967: IV/639). *Yedincisi,* Platonik ahlak teorisinde olduğu gibi, geleneksel hiçbir ahlak teorisi, fazilet ve rezaletlerin ölçütü olarak fayda ve zararı almaz.

Burada Abduh misalinde Allah'ın akılla tanınması akidesinin hangi noktaya varabildiği görülmektedir. Din, *marifet* ve *taat* denen Allah'ı tanıma ve boyun eğme olarak birbirine bağlı iki boyuttan oluşan ibadet demektir; aklın bunlardan birincisine yeterli olduğu kabul edildiğinde zarureten ikincisine de yeterli olacağı, böylece insanın vahy edilmiş bir dinin irşadı olmaksızın kendi aklıyla yolunu bulabileceği sonucu çıkar. Abduh gibilerinin muhakemesine göre, fetret zamanlarında filozofların aklî kuvvetleriyle Allah'ı tanımaya güçleri yetiyorsa risalet zamanlarında da yeter, bu yeterlik ise onlara kendiliğinden din adına yasa-yapma yetkisi verir.

Bu deizm tehlikesinden dolayıdır ki Eş'ariye, birbirine bağlı olarak hem Allah'ı tanıma, hem de dinine uyma mükellefiyetini *bi'sete* (peygamber gönderilmesi) bağlı saydı. İslâm'da aslında *deizm* mânâsına gelen *ilhad*, başka dillere *küfür* ile birlikte *ateizm* olarak çevrilmiştir; zira sonuçta ikisi aynı kapıya çıkmaktadır. Batı'da XVIII. asra has deizmi XIX. asırda ateizm ve agnostisizmin izlemesi tesadüf değildir; çünkü peygamberleri vasıtasıyla buyurma hakkı tanınmayan bir Tanrı'nın sadece varlığını tanımanın da mânâsı olamaz.

Mu'tezile ile Eş'ariye arasında orta yolu temsil ettiği iddia edilen Mâtürîdiye'nin Allah'ın marifetinin aklen vücubu gibi görünüşte uzlaştırıcı ilkeleri, bu bakımdan iki ucu keskin kılıç olarak işlemiştir. Bu ince noktayı çağdaş İslâm dünyasında başlıca Şeyhülislâm Mustafa Sabri fark etmişti. Onun çağımızda Mâtürîdiye'den ayrılarak benimsediğini beyan ettiği Eş'ariye'ye Gazâlî gibi tekrar vurgu yapması, bu yüzdendi.[2] Bir bakıma Mu'tezile ile Eş'ariye, diyalektik zıtlığı temsil ediyordu; bizzat

[2] Kelâm ilminde İslâm âleminin son muhakkıkı sayılan Şeyhülislâm Mustafa Sabri (59-61, 95-97, 271-89), kaza ve kader konusunda şiddetle tenkit ettiği Mâtürîdiye mezhebini terk ettiğini beyan eder. Ona göre çoğu kişinin Mâtürîdiye mezhebini cebirle itizalin tam ortasında olduğunu sanmalarına ve Eş'ariye mezhebini cebre kaydığı ve *kesb* kavramının da anlaşılmaz olduğu gerekçesiyle itham etmelerine rağmen mezheplerin içinde hakka en yakın ve kabule en layık olan Eş'ariye'dir. Diğer taraftan kitabının sonunda yer verdiği İmâm-ı A'zam'ın *el-Fıkhu'l-Ekber*'deki görüşlerinin Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin nazariyesini nefy ettiği gibi, Mu'tezile ve Mâtürîdiye mezheplerinin savunduğu tefviz öğretisini de reddettiğini vurgular.

İmâm Ebu'l-Hasen Eş'arî misalinde olduğu gibi birincisinden ikincisine geçmek mümkündü. Ancak dinin temellerinde Mâtürîdiye'nin benimsediği türden bir orta yol tehlikeliydi. Nitekim Abduh (1980: III/382), bazı yerlerde Mu'tezile'yi açıkça eleştirdiği halde Mâtürîdiye'den hareketle modern heretik görüşlere varıyordu. Zâhid Kevserî de (2008: 199) Mu'tezilî Ebu'l-Hasen Basrî misalinde maslahat konusunda bu mezhebin bile Mısır modernistleri kadar dini zorlamadığına dikkat çeker. Caspar da (1957) Abduh'un tutarlı bir Mu'tezilî olarak görülemeyeceğini belirtir. Abduh, Mu'tezile'nin ihyâsı olarak görülebilecek tezlerinin tazammunlarını mantıkî sonuçlarına götürmekten, temellendirmekten kaçınmıştır; bu mezhebi benimsediğini ikrar etmemesi de muhtemelen bu yüzdendi.

Tabiî Dinden Pozitif Dine

Şu halde Abduh'un akla vurgusu, Mu'tezile'nin savunduğu türden klasik bir *rasyonalizm*e değil, *pozitivizm*e delâlet ediyordu. Mu'tezile ile sözde Yeni-Mu'tezile'yi temsil eden XIX. asır İslâm modernistlerinin felsefî tutumları arasındaki bu farklılık, Comte'un sözde üç hal kanununa tekabül eden yaşadıkları çağın ruhuna (*zeitgeist*) göre açıklanabilirdi. Comte'un (2000) üç safhası, dünyayı açıklama tarzı bakımından "dogmatisizm, natüralizm ve pozitivizm" ve bu açıklamayı sağlayan disiplin bakımından "din, felsefe, bilim" çağları olarak sıralanabilirdi. Bu gelişimi, başlıca din ve hukukun nitelendirmelerinde görmek mümkündü. Mesela eskiçağlardan beri kullanılan "ilâhî hukuk" deyimi, Batı'da başlıca XVI. ve XVII. asırlarda "tabiî hukuk," XIX. asırda ise "pozitif hukuk"a dönüşmüştü; dine dair ise, ilâhî dinden tabiî din ve pozitif dine bir gelişim görülebilirdi. Özellikle XVIII. asır *natüralizm* çağında "tabiî" ile nitelendirilen her şey, "tabiî din, tabiî hukuk, tabiî ahlak, tabiî ekonomi" vs. izleyen XIX. asrı karakterize eden pozitivizm çağında "pozitif din, pozitif hukuk, pozitif ahlak, pozitif ekonomi"ye dönüşecekti.

Bu şemaya göre Mu'tezile, *natüralizm*, Mısır modernistleri *pozitivizm* çağında yaşadıkları için akla yaklaşımları değişti. İslâm'da Mu'tezile ve Batı'da Hıristiyanlık misalinde olduğu gibi, *teodise* probleminden kaynaklanan *rasyonalizmle* başlayan hâkim dine alternatif arayışı, zamanla *pozitivizme* ulaşacaktı. Ancak Batı'da asırlar içinde gerçekleşen bu dönüşüm, Abduh misalinde bir nesilde gerçekleşti. Onun zaman zaman Mu'tezile mezhebiyle örtüşen natüralizme dayalı deistik, *tabiî* din

arayışı, daha sonra pozitivizme dayalı *pozitif* din arayışına dönüştü. Batı'da olduğu gibi bu arayış, Tanrı'yı da içeren metafizikten şüpheyle başlayacaktı.

Felsefeye dayalı natüralizmin karakteristiği, Aristo'nun sistemleştirdiği metafizikti. Aristo'nun *ilk felsefe*, İslâm filozoflarının ise *mabadettabia* adını verdikleri *metafizik*, lafzen "tabiatın ardı" mânâsına gelir. Bilgiyi varlığın yansıması olarak alan geleneksel dünyagörüşünce Aristo'nun *ilk felsefe* olarak metafizik araştırmasının amacı, *son felsefe* olarak *fizik* genel başlığı altında toplanan görgül bilgiye ulaşmaktı. *Metafizik* kavramındaki *tabiat*, organik ve inorganik, bir bütün olarak tabiatı kapsadığı halde Batılı dünyagörüşünün sekülerleşmesine paralel olarak *physis*, "inorganik tabiat"a indirgenmiştir.[3] Nitekim modern dünyada münhasıran inorganik varlıklara delâlet etmesine karşılık "şey" (*thing*) kavramı, geleneksel dünyada canlı ve cansız bütün varlıkları kapsar (Cürcânî 2003: 205). Buna göre -genel- metafizik, varlığın yaratıcısı, mutlak hakikat olarak Tanrı başta olmak üzere "cevher ve araz" boyutlarıyla eşyanın nihaî hakikatini spekülasyon yoluyla araştırır.

Alman filozof Christian von Wolff (1679-1754), mutlak eşyayı konu alan *metafiziği*, mümkün eşyayı konu alan *asıl metafizik* olarak *ontoloji*'den ayırdı. Wolff'un deyimiyle "özel metafizik" başlığı altında ise başlıca ruh/beden ilişkisi, ruhun ölümsüzlüğü gibi konular ele alınır. Bilahare Heidegger, Wolff ile başlayan bu metafizikten ontolojiye geçiş sürecini daha da ileri götürecekti. Gazâlî, bu eğilimin dünyadaki öncüsü sayılabilirdi. Onunla metafizikselden ontolojik bir zemine kayan kelâm, bilinebilir olan her şeyi değil, ancak mevcudu, mevcut olması hasebiyle ele almaya başlamıştır (İzmirli 1981: 1-2).

Mutlak hakikat, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinler tarafından insanlara bildirilmesine rağmen, teodise probleminden kaynaklanan bir evrensellik arayışı, İbni Sînâ, İbni Meymun ve Aquinas gibi dindar aydınları da ilahiyat ile metafiziği uzlaştırma arayışına sevk etmişti. An-

[3] Doğusu ve Batısıyla geleneksel dünyagörüşünün bütünlüğünü en somut *hikmet* kavramında görmek mümkündür. Arapça ve Osmanlıcadaki *hikmet* kavramı, hem *felsefe*, hem de *fizik* mânâsına gelmektedir. Nitekim bugün bile İngilizcede kullanılan *physician* (hekim) kelimesinin de gösterdiği gibi, "hekim" kelimesi, hem *filozof*, hem *fizikçi*, hem de *tabip* mânâsına gelmektedir. Sekülerleşen Batı medeniyetiyle temasla ayrılan "maddî ve insanî tabiat" anlayışları uyarınca Osmanlının son devirlerinde ancak "fizik" mânâsında "hikmet-i tabiîyye" kavramı kullanılmaya başlamıştır (Kara 2001: 164).

cak Katolik Hıristiyanlığın teodise krizini bir türlü aşamaması, Avrupa'da XVII. asırdan itibaren teolojik kadar felsefî mutlak hakikat arayışından ümitsizliğe yol açtı. Tanrı ve onu konu alan teoloji kadar şeyler ve değerlerin ve onları konu alan metafiziğin de kuşkuculuğa uğraması, rasyonalizm *çığırını* başlattı. *Ekol* yerine *çığır* dememiz, F. H. Foster'ın da (1909: 405) dikkat çektiği gibi, geniş mânâda *rasyonalizmin*,[4] hakikat kaynağı olarak otoriteye dayanan *dogmatik* tüm sistemlerin genel antitezini oluşturmasından dolayıdır.

Klasik ile modern İslâmî akılcılıklar arasındaki farklılığı da açıklayacak rasyonalizmden pozitivizme dönüşümün kökeni, Descartes ile Locke'un akla yaklaşımlarındaki ihtilâfta görülebilirdi. Hakikatte Hıristiyan apolojetlerin felsefî temsilcileri olarak hizmet eden iki filozof arasında bu konudaki ayrışma, kanaatimce Augustinus ile Aquinas arasındaki ayrışmanın yansımasıydı. Augustinus ile Descartes, "tabiî nur" (*natural light*) olarak gördükleri saf aklı, tümevarımsal bir muhakemeyle elde edilecek *apriorik* bilginin aracı olarak alırken, Aquinas ile Locke, "tabiî vahiy" (*natural revelation*) dedikleri aklı tümdengelimsel bir muhakemeyle kazanılacak *aposteriorik* bilginin aracı olarak alıyorlardı. Birinciler, aklın hakikatlerini (*truths of reason*), ikinciler, olgunun hakikatlerini (*truths of*

[4] Burada işlemsellik adına akılcılık (*rasyonalizm*) teriminin dar ve geniş mânâlarını ayırmakta yarar vardır. Hisler ile tecrübeye dayalı empirisizmin zıddı olarak Kartezyen rasyonalizm, teknik mânâda insan zihninin birtakım ilk (*apriori*) prensip ve fakültelerle mücehhez olduğunu, bu ilke ve fakültelerin insanı kesin bilgiye ulaştırabileceğini öngörür. Oysa Aydınlanma'dan itibaren kavram, *nakil*'e (vahiy ve gelenek) karşı beşerî akla güveni, yalnız başına akılla veya diğer bilgi fakülteleriyle birlikte gerçeğe ulaşılabileceğini ifade eden geniş bir mânâ kazanmıştır. Nitekim Durkheim *Sosyolojik Metodun Kuralları*'nda "Bizim ana hedefimiz, bilimsel rasyonalizmi insan davranışına teşmil etmektir (...) Pozitivizmimiz denen şey yalnızca bu rasyonalizmin bir sonucudur" demektedir. Brinton'un da (1963: 261-64) belirttiği gibi, Aydınlanma çağında rasyonalizm ile Hıristiyanlık arasında birtakım uzlaşma noktaları bulunsa da akılcı inancın hamlesi, Hıristiyanlık'tan uzaklaşma yönündeydi. Akılcı, makûlün doğal olduğu ve doğa-üstünün olmadığı şeklinde bir tavra yönelir. Yargısının ulaşamadığı metafizik alanlarda da en fazla agnostik kalır. Batı'da XVI. ve XVII. asırlarda gerçekte tam bir metafiziksel sistem olarak gelişen rasyonalizm, sonunda dinin tahtına oturdu. Akılcılık, böylece Protestanlık gibi yarı-dinî bir sistem mahiyetinde geniş bir genel terim olarak alındığı takdirde materyalizm, pozitivizm, ateizm, hatta üniteryanizm ve deizm, onun Anabaptist gibi fırkaları olarak görülebilir.

fact) kabul ediyordu. İki grubun da aklı tanımlamak için kullandığı *nur* ve *vahiy* gibi teolojik terimler, farklı anlayışları gösteriyordu. *Nur*, önceden verilmiş, insanda *içkin* bir kuvveti, *vahiy* ise, sonradan verilen *aşkın* bir kaynağı belirtiyordu. İki akıl anlayışı arasındaki fark, aslında Aristo ile Bacon'ın temsil ettiği geleneksel ve modern, tümdengelimsel ve tümevarımsal metodolojiler arasındaki farkın yansımasıydı.

Biraz daha derine inildiğinde, bu farklı akıl anlayışlarının, aslında vahiy-akıl ilişkisine farklı bakış tarzlarının uzantısı olduğu görülebilirdi. Gene bu konuda da rakip iki temel perspektif seçilebilirdi. Birincisi, başlıca Duns Scotus (1266-1308), William Ockham (1280-1349) tarafından temsil edilen *kompartımancılık* (*compartmentalism*) veya *iki hakikat* (*two truths*) anlayışıdır. Bu bakış açısına göre vahiy ile akıl, birbirlerine karıştırılmaması gereken iki ayrı kompartımanı temsil eder. İkincisi, başlıca Augustinus ile Aquinas tarafından temsil edilen *tamamlayıcılık* (*complementarity*) denebilecek anlayış. Ancak bu noktada akla bakış anlayışlarındaki ihtilâfın uzantısı olarak iki ismin vahiy ile aklı önceleme tarzı değişir. Augustinus ve mantıksal olarak Descartes, vahyi aklın temeli sayarken, Aquinas ile Locke, aklı vahyin temeli sayar. İkincilere göre *tabiî vahiy* olarak akıl, *ilâhî vahyi* yargılama yetkisine sahiptir.

Gelenekselin devamı kadar dönüşümünü de temsil eden Immanuel Kant (1724-1804), Aristo'nun eşyanın "cevheri ile arazı" arasında yaptığı ayırımı, "nomen" ile "fenomen" ayırımına dönüştürerek David Hume (1711-1776) ile birlikte metafizikten pozitivizme geçişe zemin hazırladı. Ona göre eşya insan zihnine uyduğu için fenomenler hakkındaki bilgimiz aslında insan zihninin ürünüdür. Kant, böylece aklın, nomenleri değil, ancak fenomenleri tanımaya müsait olduğunu öne sürerek fiilen metafiziğin imkânsızlığı sonucuna vardı ve özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde dile getirdiği aklın kifayetsizliği anlayışı, onu metafiziksel agnostisizme götürdü.

Aydınlanma ile İslâm filozoflarının *nazar* dediği spekülasyon, metafizik, metafizik de mitoloji ve hurafeyle müteradif hale gelmişti (Horkheimer 1974: 18); bu zihniyet pozitivizmin babası Auguste Comte ile kemale erdi. Dünyayı açıklama tarzına göre insan zihninin kaçınılmaz ilerlemesini yansıtan üç hal kanununa göre Comte, teolojik olandan sonra gelen ikinci metafiziksel spekülasyon safhasını, pozitif safhaya varmak için bir köprü olarak görüyordu. Ona göre deney konusu fenomenlerin ötesinde bir hakikat yoktur, eşyanın cevherini ve duyularımızın

ötesinde kalan Tanrı ve ahlakî değerler gibi mutlak ve nihaî hakikatleri araştırmak boşunadır; temel amaç, olguların (teleolojik) nihaî sebepleri yerine onların kanunlarını bulmak olmalıdır.

Agnostisizm terimi, İngiliz filozofu Thomas H. Huxley (1825-1895) tarafından Kilise tarihine bakarak bilinemezi, yani Hakk'ı tanıdığını iddia eden gnostik (arif)lerin anlayışına bir antitez olarak 1869 yılında icat edilmişti. Modern mânâda agnostikler, varlığını inkâr eden ateistlere karşı Tanrı'nın varlığı veya yokluğuyla ilgili rasyonel argümanlar sağlamanın anlamsızlığını, Tanrı'nın bilinemezliğini savunur. Huxley'in yaptığı, Aydınlanma ile başlayan *agnostisizm* kavramını terim haline getirmekti. Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1778), Paine (1737-1809) ve Jefferson (1743-1826) gibi Aydınlanma filozoflarının çoğu, Tanrı karşısında agnostik ve deist kaldılar. Aydınlanmayla başlayan sekülerleşme sürecinin tamamlandığı XIX. asırda Auguste Comte (1798-1857), John S. Mill (1806-1873), Charles R. Darwin (1809-1882) ve Herbert Spencer (1820-1903) gibi filozofların çoğu da selefleri gibi agnostik idiler. Böylece yeniçağlarda Tanrı ve dine inancın çözülmesiyle başlayan modernizm veya sekülerizm, adeta, rasyonalizm, deizm, agnostisizm ve pozitivizmi kapsayan bir "kokteyl"e dönüştü.[5] Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) temsil ettiği ateizm ve nihilizm ise bu arayışın ucunu oluşturacaktır.

Vahiy-akıl ilişkisi anlayışında Abduh'un Locke'u izlediği görülür (Snyder 1986, Willey 1942: 282, Pearson 250-51). Zaten bu konuda zâhiren İslâmî doktrin ile Aquinas-Locke pozisyonu örtüşür. Sonradan gelen kelâmcılar tarafından *sübut* bakımından *kat'î*, *delâlet* bakımından *zanni* sayılan naklî delilleri delâlet bakımından da *kat'î* kılacak merci, akıldır. Bu yüzden çeliştiklerinde nakil, akıl tarafından tevil olunur, yani görünüşteki mânâsından çevrilir (İzmirli 1981: 27). Abduh (1980: III/426), metafiziksel alanda aciz gördüğü akla vahyi rehber kabul eder. Ona göre din metafiziksel alanda akla yol gösterirken, akıl da fiziksel-dünyevî alanda dinin uygulamasını denetler. Akıl, hayatın diğer tüm veçhelerine olduğu kadar dinin muhtevasına doğru bir şekilde uygulandığında sonuçlarının evrensel olarak kabul edileceğine kuşku kalmaz: "Akıl, ilâhî bir mürşit olmaksızın tek başına insanları mutluluğa götürecek öğretiye ulaşmaya muktedir değildir (...) Din, aklın netlikle seçe-

[5] Agnostisizm ile rasyonalizm ve diğer -izmler arasındaki ilişki hakkında, Brinton 1963: 261.

mediği mutluluk yollarını keşfe yarayan bir umumî duyudur. Ancak akıl, bu duyunun kabulünde ve kendisine verilen alanda uygulanmasında ve getirdiği inanç, eylem ve yaptırımların onaylanmasında söz sahibidir. Bu duyunun kabulü ve Allah katından geldiği kanaatine ulaşmak için kanıtlarını yoklayan olduğu halde aklın bunu yapma hakkı nasıl inkâr edilebilir?"

Locke'un mantığınca Abduh'a göre akıl, fizikî-dünyevî alanda dinin uygulamasını denetleme işlevi görürken, din de metafiziksel alanda akla kılavuzluk eder. Ancak yakından bakıldığında görülür ki onun bu kılavuzluktan kasdı, aslında aklı, boyunu aşan metafiziksel alandan uzak tutma, onu zorlayacak, haddizatında ilâhî şeylerin doğası üzerinde düşünmekten alıkoyma işlevini görmesidir. Bu suretle Abduh (1980: III/334, 379), teolojik spekülasyonlara gömülmüş Hıristiyanlığa tepkiden doğan pozitivistik bir din anlayışına kayar. O, bu yönelişi, çeşitli defalar zikr ettiği, Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın Hıristiyanları kasd ederek söylediği "Allah'ın yarattığı hakkında düşünün; kendisi hakkında düşünmeyin, yoksa helak olursunuz" (Müttakî 2004: III/47) mealindeki hadis-i şerife dayandırır. Abduh, böylece vahiy ve dini zımnen, Tanrı ile ilgili konuları ele alan geleneksel metafiziğin bir kolu olarak teolojiye hasr ederek beşerî dünyayı aklın hükümranlığına bırakır.

Bu noktada klasik-natüralistik deizm ile modern-pozitivistik deizm arasında kritik bir farklılık görülür. Diğer birçok görüşü klasik İslâm deistleriyle örtüşen Abduh, bu noktada onlardan ayrılır. Muhammed İbni Zekeriya Râzî gibi deistler, "Allah'ın yarattığı hakkında düşünün (...); kader Allah'ın sırrıdır ki sakın dalmayın" gibi hadis-i şeriflere istinaden insanları spekülasyondan alıkoydukları gerekçesiyle dinî otoriteleri eleştirir (Bedevî 1993: 245). Bu örnek, deizme vücut veren *teodise* problemine klasik-natüralistik ile modern-pozitivistik yaklaşımlar arasındaki farklılığı çarpıcı olarak gösterir. Bu kritik farklılığı bir kez daha vurgulayalım. Metafiziksel spekülasyona dayalı *natüralizm*, varlığı önceleyen, dünyayı büyüleyen, *uzaysal* (*spatial*) bilinçle karakterize geleneksel dünyagörüşüne uyar. Hâlbuki metafiziksel agnostisizme dayalı *pozitivizm*, *uzaysal*lık yerine *zamansallık* (*temporality*) ile temayüz eder; pozitivistin hedefi, zamansız *dünyanın* değil, yaşadığı *çağın* büyülenmesidir ki bu bakış, kanaatimce Batı'da Scotus (1266-1308) ve Ockham (1280-1349) kadar erken figürlerle başlatılabilirdi. Şu halde geçen zaman içinde büyüsünü tamamıyla kayb eden "bu dünya" yerine "bu çağ"ı kurtarma kay-

gısı merkeze geçmişti; Râzî'nin dünyası teodise problemini *aşkın*, Abduh'unki ise *içkin* olarak çözmeyi hedefliyordu.

Aristo'nun *cevher* ve *araz*, Wolff'un *imkânsız* ve *imkânlı*, Hume'un *değer* ile *olgu*, Kant'ın *nomen* ve *fenomen* ayırımları, Batı'da zamanla sekülerleşme sürecinde İslâmî terminolojideki *gayb* ve *şühud*, yani bir bakıma *dünya* ile *âhiret* ayırımına dönüşmüştü. Hıristiyanlık misalinde *dünya* ile *âhiret* arasında zamanla ortaya çıkan gerilim, diğer karşıt kategoriler arasında da bir gerilim ve uzlaştırma arayışına, bundaki başarısızlık ise, dünyanın din veya âhirete, ikincilerin birincilere takdimine yol açmıştı. Aslında Locke'dan Hume'a, Kant'tan Comte'a olgular lehindeki tavır, metafiziksel hakikatlerin inkârından çok kavranabilirliğinden şüpheyi, yani metafiziksel agnostisizmi ifade ediyordu, çünkü inkâr da bir tür dogmatisizm demekti. Böylece vahiy ile akıl arasında metafiziksel ile fiziksel alanlarda öngörülen işbirliğinin zamanla bir ayrışmaya, diğer bir tabirle *kompartımancılık* ile *tamamlayıcılığın* sonuçta aynı kapıya çıkması mukadderdi. Batı'da olduğu gibi Abduh da sonuçta fiilen dini, *gayb* âlemi/âhirete, aklı da *şühud* âlemi/dünyaya hasr edecekti.

Ona göre gereken değer verildiği takdirde insan aklının görebileceği işlevin yüksek derecesi de ortaya çıkar. Beşerî gaye, gerek duyu, gerek vicdan, gerekse de akıl yoluyla insan idrakinin kapsamına giren fenomenleri müşahedeyle bunların sebeplerinden bazı sonuçlara, yasalara intikal etmektir. Abduh (1980: III/332-34, 379) tarafından hakikate ulaşmada duyular yanında "vicdan ve akıl" gibi bilgi araçları sayılsa da pozitivizmi belirleyen, araştırma konusunun fenomenlerle sınırlandırılmasıdır. Nitekim *rasyonalizm* ile *pozitivizm* veya dar ile geniş mânâda rasyonalizmler arasındaki fark bu noktada, araştırma araçlarından çok konusunda belirir; mesele, aklın hakikatlerinin mi, yoksa olgunun hakikatlerinin mi kabul edildiğidir. Abduh (1980: III/443, Adams 1968: 130), *Risâletü't-Tevhîd*'in ilerleyen sayfalarında pozitivistik tutumunu daha net ifade eder: "İslâm, insanın bir yularla çekilmesi için değil, bilimle, fenomenlerle, doğal olgular ve görgül kanıtlarla yolunu bulması için yaratıldığını beyan eder."

Ona göre eşyanın künhüne varmak imkânsızdır. Aklın kapasitesini aştığından eşyanın mahiyetini, terkibinde bulunan basit unsurları kavrama çabası, ancak vakit ve emek israfı mânâsına gelir. İnsana düşen, ancak gücünün yettiği fenomenlerin ve bunların dayandığı yasaların araştırılmasına çalışmaktır. Ona göre eşyanın mahiyetini bilmek, imkânsız ol-

duğu gibi lüzumsuzdur da; bu bilgi, ne ilâhî kurtuluş, ne de beşerî menfaat yahut zevk amacına yarar. Onun bu görüşünde, geleneksel İslâm felsefesini gereksiz spekülasyonlara dalmakla eleştiren Afgânî'nin etkisi açıkça görülür. Abduh, böylece Aristo'nun kategorileriyle, *cevher* (*substance*) yerine *araz* (*accident*) ve hassalarının (*properties*) bilgisine ulaşmayı amaçlar. Buna tipik örnek olarak ışık fenomeni verilebilir. Araştırmacılar, onun hakkında fizik biliminin ayrı bir dalını oluşturan ayrıntılı bilgilere ulaşmışlar, fakat onun ne olduğunu, bizzat aydınlatmanın mânâsını kavrayamamışlardır. Bu fenomenden ancak, iki gözü olan herkesin tanıyabileceği şeyi tanırlar. İşte beşerî araştırma ve bilginin sınırları, bu örnekten çıkarılabilir.

Abduh, "özel metafizik" başlığı altında toplanan insan ve ruhun mahiyetine dair nihaî sorularda da agnostik tavrını sürdürür. Ona göre insan –yaratılışı icabı– nefsi gibi kendisine en yakın şeylerin bilgisini elde etmeye uğraşır. Bu, cevher mi, araz mıdır, cisimden önce mi, sonra mıdır, onun içinde midir, ondan soyutlanmış mıdır? Bütün bunlar, herkesin kabul edeceği şekilde aklen ispat edilemeyecek soyut meselelerdir. İnsanın bilebileceği ancak şuur ve irade sahibi bir canlı varlık olduğudur. Benzer spekülasyon tehlikesine karşı Abduh (1980: III/379), Allah'ın zat ve sıfatları konusunda da selefiyeye yakın, dogmatik bir tavır benimser. İnsanın, Allah'ın başka hiçbir varlığa benzemeyen, ezelî ve ebedî, şanına layık sıfatlarla mücehhez bir varlık olduğunu bilmesi kâfidir. Fakat bu sıfatların onun zatına ait veya O'nun kelâmının kutsal kitabından ayrı olup olmadığı, aklın sınırını aşan konulardır, bu yüzden bunlarla meşgul olan filozof ve kelâmcılar boşa kürek çekmişlerdir.

Bu arada Abduh'un (1980: III/333-34) bu fikirleri üzerinde muhtemel bir Batılı etki kaynağı dikkat çeker. Onun kütüphanesinde Rousseau'nun *Émile* adlı eserinin olduğu, onu muhtemelen okuduğu bilinmektedir (Hourani 1993: 135). Yakından bakıldığında onun ruh, nefis, vicdan ve Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki agnostik, pozitivistik görüşleri ile Rousseau'nunkiler (1991: 283-90) arasında, müstakil araştırmalara muhtaç, şaşırtıcı bir benzerlik görülür. Fakhry'nin de (1983: 342) vurguladığı gibi Abduh'un Mu'tezilî ve felsefî akılcılık ile selefî akılcılığı arasında bocaladığı görülür. O, temelde politik din anlayışının zorladığı vülger bir eklektisizm ile bazen nakilci ve agnostik, bazen de radikal akılcı kalarak bariz çelişkilere düşmüştür.

Mesela insan nefsinin mahiyeti konusunda agnostik bir tavır gösteren Abduh, öte yandan aynı eserin hemen biraz ilerisinde, Fârâbî ve İbni Sînâ gibi ortaçağ Müslüman filozoflarının ruhun ölümsüzlüğü yanında bedenen haşrin yokluğu görüşlerini savunabiliyordu.[6] Hâlbuki Molla Sadra gibi İbni Sînâ'nın takipçisi bir filozof bile, onun âlemin ebediyeti ve bedenen haşrin yokluğu gibi tezlerini şiddetle reddetmişti. XIX. asırda bedenen dirilmenin inkârı ve nefsin ölümsüzlüğünün müdafaasında Yahudilik, Hıristiyanlık (Petuchowski 1983) ve Abduh misalinde İslâm dinlerinin modernistleri arasındaki görülen ortaklık da pozitivizm çağına has sayılabilirdi. Onun ruhun ölümsüzlüğünü savunması zaten deizmin, tabiî dinin icabıydı, ancak bedenen haşrin inkârı, pozitivizm çağının icabı olarak görülebilirdi

Akıl ile Gönül Arasında

Muhammed Abduh'a nisbetle Namık Kemal, İslâm'da "nakil/akıl" ilişkisi konusuna ancak yeri geldikçe değinir. Bu, onun hem şüphecilikten uzak Sünnî bir Müslüman olmasından, hem de sosyo-politik meselelere odaklanmasından kaynaklanır. O, mutlak olarak nakil ile aklın uyumunu kabul ederken (Sungu 1940: 802), bilgi araçları olarak aklın da duyuların da tek başına kifayetsizliğini vurgular: " (...) Fikr-i beşer, idrâk-ı hakayıkta olan acz-i tâmmından başka melekât-ı tecrübiyesinde dahî umûmiyeti itibariyle ifrat ve tefrit akabelerinden ve bir cihette olan kudreti nisbetinde diğer cihette noksan şaibesinden hiçbir vakit kurtulamayacak derecede itidalden berî bir hassa-i garibe olduğuna hükm eder." Geleneksel olarak ulemâda görüldüğü gibi, Namık Kemal'de de (2005: 212, 516-521) görülen akla yönelik vurgunun esas amacı, ilim ve öğrenmeye teşviktir.

Ona göre değerli ulemâ, geçmişte akıl ve naklin kaidelerini incelemeye yöneldi, dünyayı bayındırlık bahçesine çeviren medeniyetin evrensel sebepleri hazırlandı. Ayrıca, Abduh'un da savunduğu gibi, bir meselede akıl ile nakil çelişince kudretin nihaî delilini teşkil eden aklın hükmü önce geldiğinden nakil, onunla tevil olunur (İzmirli 1981: 27), bu yüzden şeriat âlimlerinin aklî ilimler ile meşgul olduğu herkesçe bilinir. Kemal, akla bu stratejik vurgusu dışında bilgi aracı olarak daha çok "gö-

[6] Abduh 1980: III/379, 394, 403-5, Adams 1968: 149, Fazlur Rahman 1996: 51. Tafsilat, İzmirli 1981: 189-97.

nül"e güvenir. Epistemolojik terimlerle bu, *rasyonalizme* karşı *romantisizm* mânâsına gelir. Ancak modern dünyada *romantisizm*, daha çok *duygular* veya Alman misalinde *irade* kavramlarını çağrıştırır. Hâlbuki "akleden kalp" olarak *gönül* kavramı, geleneksel dünyagörüşünün leitmotifi bilgeliği hedefler. Kemal'in bu konudaki tavrını anlamak için dünyagörüşündeki değişime paralel olarak *gönül* kavramının mânâsını nasıl kayb ettiğine bakmakta yarar vardır.

Eski âlimlerce *nefsî kuvvetler* denen sübjektif ilim sebepleri, "mahsûsat" (*sensible*) ile "makûlât" (*intelligible*) denen varlık alanlarını algılamaya yarayan hiss-i selim ile akıldır (İzmirli 1981: 33-37). Ancak bu ikisi arasında çeşitli ara alanlar ve bunları tanımak için de "zahir" ve "batın" olarak ayrı nefsî kuvvetler[7] ve bir de bunları birleştiren bir ana araç vardır. Kadim bilgelikte bu, "nefs-i nâtıka" olarak adlandırılan "kalp"tir. Bu ruhanî varlık, insanın hakikatidir; ruh (*spirit*) onun içini, Türkçede *can* dediğimiz hayvanî *nefs* (*soul*) ise onun dışını temsil eder. İnsan, kalple irade ve sorumluluk kazanır. Kalp, her ikisiyle de bir yönden ilgili olarak ruhu, nefse yakın bir dereceye indirir. Nefse yakın yöne *göğüs* (*sadr*), ruha yakın yöne de *gönül* (*fuâd*) denir. Türkçedeki "Akıl vezirdir, gönül padişah" atasözünün de anlattığı gibi *gönül*, insanın akıl ile duygularını birleştiren "akl eden kalb"i temsil eder. Yaygın görüşe göre *akıl*, kalbin beyinde yer alan *zâhirî*, iyiyi kötüden ayırmaya yarayan bir kuvvet sayılan *vicdan* ise *bâtınî* kuvvetini oluşturur (Cürcânî 2003: 228, 259, 335). Buna göre kalbin doğrudan doğruya idrak ettiği şeylere de *vicdâniyat* denmiştir (Kara 2001: 323-4).

Batı'da ortaçağlardan itibaren parçalanan dünyanın kutsallığını yitirişine paralel olarak gönül de parçalanmaya uğramıştır. Weber'in modernliğin krizini karakterize etmek için kullandığı *dünyanın büyüsünün bozulması* (*disenchantment of the world*) deyimi, yalnızca dünyaya büyü/mânâ bahş eden "kutsal gökkubbe"nin (Berger 1969) buharlaşması mânâsına gelmez; asıl kayb olan, o kutsal gökkubbeyi inşâ eden kalbin birliğini temsil eden gönüldür. Bu dönüşüm, Kilise'nin makûliyet krizinden kaynaklanıyordu. Aklı horlayan Kilise'nin "hikmeti kendinden menkûl" dindarlığına tepki olarak Descartes gibi filozoflar tarafından akla vurgunun zamanla kalbin parçalanmasına yol açması mukadderdi. Aydınlanma ile gönlün aleyhine işleyen bu süreç daha da hızlandı.

[7] Bunlar hakkında tafsilat için, Kara (2001: 229-37)'nın Ahmed Naim'den aktardığı açıklamalara bakılabilir.

Bu akıntıya karşı duran Rousseau ile kafaya karşı kalp kendine gelmişti. Artık akıl rehber, yeni dünyanın mimarı olmayacaktı; duygu ve hisler, yeni bir dünya kurmak için nasıl birlikte çalışacaklarını bize anlatacaklardı (Brinton 1963: 310). Rousseau'nun (1991: 286-90), Kant'ın okumak için hayatında ilk kez günlük programını bozacak kadar ilgisini çeken kitabının kahramanı *Émile*'in ağzından söyledikleri, "vicdan"ını kayb etmiş bir dünyaya verilmiş manifesto gibidir:

"Vicdan, nefsin, tutkular, bedenin sedasıdır (...) Çoğu kez akıl bizi aldatır (...) Fakat vicdan asla aldatmaz; o, insanın gerçek rehberidir. İçgüdü, beden açısından neyse, o da nefis açısından öyledir. Vicdana tâbi' olan tabiata itaat eder ve yoldan çıkmaktan korkmaz (...) Nefislerin derinliklerinde, vicdan dediğim, içkin bir adalet ve fazilet prensibi vardır ki ona göre, kendi düsturlarımıza rağmen biz, kendimizin ve başkalarının eylemlerini iyi ve kötü diye yargılarız (...) Vicdan! Vicdan! İlahî içgüdü, ölmez ve ilâhî seda; cahil ve sınırlı, fakat zeki ve hür olan bir varlığın kesin kılavuzu, insanı Allah'a benzer kılan hayır ve şerrin şaşmaz hâkimi; insanın tabiatının kemalini ve amellerinin ahlakîliğini sağlayan sensin. Sen olmasan kendimde beni hayvanların üstüne yükseltecek hiçbir şey hissetmem."

Abduh'un Rousseau'nun *Émile* kitabından etkilenme ihtimalinden söz etmiştik. Bu etkiyi vicdan konusunda da görmek mümkündür: "Allah'ın nurunu tamamlayacağı yolundaki vaadini gerçekleştirinceye ve din bilimin elinden tutuncaya ve onlar hem akıl, hem de kalbi düzeltmekte işbirliği yapıncaya kadar dünya hayatı sona ermeyecektir." Abduh (1980: III/332-4, 379), doğruyu bulmada akıl ile vicdan arasında işbirliği öngörür. "Selim veya sadık vicdan ile sahîh ilim" daima birbirini destekler, insan ikiye ayrılmadığı sürece aralarında bir ihtilâfın çıkması mümkün değildir. Abduh'un böylece İslâm'da uyumu öngörülen "sarih akıl ile sahîh nakil ve sadık haber" kavramlarını dönüştürdüğü gözlenir.

Ona göre mükemmel din, ilim ve zevk (bilme ve tatma), akıl ve kalp, burhân ve iz'ân, fikir ve vicdana dayanır. Ancak burada önemli olan, *vicdan* ile neyin kasd edildiğidir. Çünkü modern dünyada akleden kalbin parçalanmasıyla vicdan da aslî mânâsını kayb etmiştir. Antik Yunan felsefesini özümseyen İslâm geleneğine göre, iyiyi kötüden ayırmaya yarayan ölçüt (*misdâk, criterion*), Namık Kemal'in de (Tansel 1967: IV/644) vurguladığı gibi, şer'dir; vicdan ise bunun aracı veya temelidir. Nitekim Fahr-ı 'Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Müftüler sana fetvâ verse de

kalbinden fetvâ al" (Müttakî 2004: X/109) hadisiyle kasd ettiği bu inanmış kalptir. Oysa modern dünyada vicdan, kalbin gerek kendisi, gerekse de süreçlerini idrak etmesi mânâsına gelen *conscience* (şuur-bilinç) kavramına indirgenerek psikolojinin konusu haline gelmiştir (Kara 2001: 324).

Abduh'un (1980: III/333-34) savunduğu da bu, modern, psikolojik mânâda vicdandır. O, aslında bâtınî kuvvetini oluşturan vicdanı kalp ile özdeşleştirir. Entelektüellerin[8] ittifakına göre, öz-varlığı, sevinci, hüznü, gazabı, acı ve elemi fark etme gibi bâtınî hisle (vicdan veya kalp) müşahedeler, aklî burhanın (*rational demonstration*) ilkelerindendir. Ona göre akıl ile vicdan arasında, –psikolojik karakterinden dolayı– ancak ruh hastalıkları durumunda arızî bir ihtilâf çıkabilir. Bu bakımdan biri aklen zararlı gördüğü bir işi vicdanına uyarak işlediği veya aklen kesin menfaat gördüğü bir işten vicdanına uyarak yüz çevirdiği takdirde ikisinin çeliştiği mânâsına gelmez.

Bu zâhirî çelişki, ya yanlış veya eksik bilgiye dayalı bir imajın veya vicdanın yerini alan alışkanlık, vehim gibi önyargıların insanı yanıltmasından kaynaklanır, Abduh'a göre. Görüldüğü gibi o, ahlakî davranışları, vicdana yön veren aşkın dinî-ahlakî değerler manzumesi değil, faydacılığın dayandığı İskoç Aydınlanmasının ürünü psikolojik ahlak teorisiyle açıklar. Böylece *hüsn* ve *kubh* ile ilgili görüşlerinde de dile getirdiği ve Osman Amin'in de (1955: 142) dikkat çektiği gibi Comte'un tasavvur ettiği şekilde bilimsel-felsefî ilkelere dayalı bir (Chadwick 2000: 232) pozitif ahlaka yönelir.

Onun aksine Namık Kemal, vicdanı ahlakî değerlerin kriteri olarak kabul etmez: "Bizce müsellemâttan olan ve her türlü delâil-i akliye[9] ve nakliye ile isbâtı kâbil bulunan hakâyık-ı mesâil-i kelâmiye iktizâsınca irâdât-ı meşiyet her vicdana mülhem olmaz." Ona göre "doğru ve yanlış ilmi" olarak tanımlanan ahlakı bildiren, filozofların mülahazaları değil, dinî ilhamlar, yani vahiydir. İnsan, "Hakikî Yaratıcı"yı tasdikten sonra onun ibadet ve muamelâta dair hükümlerden oluşan dinine tâbi' olmakla mükelleftir (Tansel 1967: IV/639, 644). O, insanın tek başına hakikî bilgiye ulaşmasını imkânsız görür, bu yüzden rasyonalizm ve empirisizm

[8] Abduh, çeşitli yazılarında kullandığı "ukalâ" (akıllılar) tabiriyle Avrupalı filozof ve bilginleri kasteder.

[9] Tansel'in metninde bu, muhtemelen dizgi yanlışının eseri olarak "delâil-i 'adliyye" şeklinde geçmektedir.

başta olmak üzere modern epistemolojik okullardan şüpheciliği hayatının son yazısı "Hikmetü'l-Hukuk"ta zirveye çıkar.

Bu tavır, aynı zamanda bizi şüpheciliğin modern çağdaki mânâsı üzerinde düşünmeye sevk eder. Alışılagelmiş olarak dogmatizme karşı modernizmin karakteristiği olarak düşünülen septisizm, araçların amaçlarla karıştırılır hale geldiği modern dünyada bizzat bir öğreti konumuna yükseltilmiştir. Hâlbuki şüphe, haddizatında bir öğreti değil, metodik, stratejik bir ilkedir, bu bakımdan *dogmatisizm* kadar *septisizm* de izafî şeylerdir. Descartes'da olduğu gibi şüphecilik, bazen Katolik dogmalara karşı başlar. Ancak zamanla Batı'da olduğu gibi, bizzat başka bir dogmatisizme dönüştüğü takdirde akıl ve bilim de septisizmin hedefi haline gelir. Bu durumda şüphecilik, Phillips'in de (1956) dikkat çektiği gibi, modernizm yerine geleneğin lehine işleyen muhafazakârlığın ilkesi haline gelir. Al-Azmeh de (2009: 42,137,141-2) –Namık Kemal'den sonra– modern İslâm düşüncesinde bilimciliğe karşı şüpheci pozisyonun en sistematik ifadesinin Şeyhülislâm Mustafa Sabri tarafından verildiğini belirtir.

Kemal'e göre doğuştan bir tohum kabilinden olan akıl kuvveti, insan yaşlandıkça çevresel şartlardan etkilenen spekülasyon ve tecrübe sayesinde gelişir, bu gelişme ise aslında aklın tabiiliğinden, saflığından uzaklaşması mânâsına gelir. Aklın tabiî halinin gençlikte mi, ihtiyarlıkta mı, uykuda mı, uyanıklıkta mı, ayıklıkta mı, sarhoşlukta mı, akıllılıkta mı, delilikte mi olduğu bilinemez. Bu yüzdendir ki akıl denen kuvvet, ona göre, ömrün her tarzında, vücudun her halinde öncekilerle tamamıyla çelişen bilgi ve hükümlere ulaşabiliyor. Dün doğru bildiğimiz bir şeyi bugün bırakıyor, yarın doğru diye neye inanacağımızı bilmiyoruz. Şimdi doğru diye bilinen bir şeyin bir dakika sonra yanlış çıkabilmesi, bir aklî hükmün doğruluğunun, zihne doğduğu zamana inhisar ettiğini gösterir.

O, böylece doğru bilgi arayışında rasyonalizm kadar empirisizm ve pozitivizme de güvenmez. Ona göre hislerimizle idrak sayesinde de sağlam bilgiye ulaşma imkânı yoktur. Zira bir şeyin sürekli değişmekte ve ayrıntı olan yönlerinden sabit ve hakikî olan yönleri hakkında hükme varmak, yani izafî ve tikelden mutlak ve tümele geçmek makûl görülemez (Kaplan 1974: II/210). Kemal'in (1999: 280, 281) epistemolojik tutumu, şiirlerinde de izlenebilir: "Âlemin tavrında hiç âsâr-ı hikmet kalmamış/Akl-ı faalin meğer hükmünde kudret kalmamış."

O, siyasî formüllerinin işlenmesinde rasyonalizmi benimsediği halde kültürel meselelere yaklaşımda akıldan ziyade gönüle ağırlık tanır (Mardin 1996: 361). Bir şair olarak zaten romantik bir mizaca sahip olan Namık Kemal, Fransız romantik yazarlarından bir bütün olarak etkilenmişti. Onun esas beğendiği ve yararlandığı düşünür Montesquieu idi. Halk egemenliği ve toplumun kökenleri konusundaki görüşlerinde Rousseau'dan ilham alan ancak "genel irade" kavramının delâletlerinden nefret eden Kemal, ikili mukavele hakkındaki teorisinde Locke'tan esinlenmişti.[10] Kemal, ferdî hak ve hürriyetlere saygı hususunda aynı kaygıları paylaştığı halde siyasî teorisinde Rousseau'dan eklektik bir şekilde yararlanır. Zira Rousseau, geleneksel ile modern, Protestan ile Katolik dünyalar arasında kaldığından kaçınılmaz olarak bazı çelişkilere düşmüştü. Halis bir ferdîcilikten yana olmakla birlikte insanın ancak bir topluluk içinde kendini gerçekleştirdiğine inanan Rousseau, akla dayalı siyasî rejim ile romantik toplum modeli çatıştığında akıldan kuşkuya düşüyordu (Hobsbawm 1980: 300). Oysa Namık Kemal, "aklı vezir, gönlü padişah" olarak kabul eden bir dünyagörüşünün siyasal ve sosyal uygulamasında bu tür çelişkilere düşmemişti.

Din Karşısında Bilim

Türkçede *din, ilim, devlet* karşılığında kullanılan *religion, science, state* gibi kavramlar, zamanla Batı için normatif hale geldiği halde aslında başka toplumlar için Batılı modernleşme ve sekülerleşme tecrübesini ifade eden deskriptif kavramlardır. Ancak sekülerleşme ve sömürgeciliğin zirveye çıktığı XIX. asırda Batı, maddî ve manevî gücünden kaynaklanan akültürasyon yoluyla bu deskriptif kavramları kendisi için olduğu gibi başka topluluklar için de normatif hale getirmiş ve dolayısıyla bu kavramlarla birlikte altlarında yatan derin problemleri de onlara geçirmiştir. Bunun en somut örneği, aslında "Kilise ve Devlet'in ayrılması" (*separation of Church and State*) olarak ifade edilen olarak sekülerizm (laiklik) tarifinin Türkiye gibi topluluklara "Din ve Devlet'in ayrılması" olarak tercüme edilmesidir. Hâlbuki bizdeki *din*, ne *religion*, ne de Kilise'ye te-

[10] Mardin 1996: 369. Londra'da bulunduğu 1867'de, Ziya Bey'in tavsiyesine uyan Namık Kemal, A.Fanton'dan aldığı dersler sayesinde Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu gibi düşünürleri tanımıştı (Mardin 1974: 22,67). Niyazi Berkes'e göre (1985: 180) Kemal, Locke ve Rousseau'nun düşüncelerini ikinci elden, fakat açıklıkla öğrenmişti.

kabül eder. XIX. asırda *devlet* gibi Batılı kavramların Çince, Japonca, Korece, Arapça gibi dillere tercüme edilemezliğinin (Hwang 2000) gösterdiği gibi, kilise ve devlet, teoloji ve bilim kadar bunların ürettiği problemler de Batı'ya hastı. Ancak bu seküler Batılı kavramlarla birlikte altlarında yatan derin problemleri de devr alan Doğulu aydınlar, nadiren "hangi din, bilim, devlet" sorularını sormuşlardır. Modern dünyada din/bilim ilişkisi tabiri, ilk anda evrensel olgular olarak din ile bilim arasında çatışma veya en azından gerilimi çağrıştırır. Oysa modern çağa has din ile bilim arasındaki mücadelenin temelinde tarihî olarak "Hıristiyan teoloji ile bilim" arasındaki çatışma yatıyordu.

Yıldızları müşahede için ilk kez teleskop kullanan İtalyan astronom ve fizikçi Galileo Galilei (1564-1642) güneşin kâinatın merkezini oluşturduğunu savunan Kopernik'in teorisini açıkça desteklediği için Kilise'nin gazabına uğramıştı. "Hıristiyanlık/bilim" çatışmasının kıvılcımını çakan bu olaydan sonra Cizvitler, Katoliklik ile bilim arasında köprü kurarak gerilimi bir ölçüde yumuşattılar. Ancak Batılı sekülerleşmenin zirveye çıktığı XIX. asırda Charles R. Darwin'in *On the Origin of Species* (Türlerin Kökeni Üzerine) (1859) adlı kitabını yayınlamasıyla Hıristiyanlık/bilim çatışması zirveye çıktı. Bu asrın özellikle ikinci yarısında kızışan Protestanlar ile Katolikler arasındaki din/medeniyet ilişkisi tartışması, Darwin'den etkilenen John William Draper'in 1874'te yayınladığı *History of the Conflict between Religion and Science* (*Din ile Bilim Arasındaki Çatışmanın Tarihi*) adlı kitabıyla resmen din/bilim mücadelesine dönüştü (Ferngren 2002: 14-15). Osmanlı'da Ahmed Midhat, sonunda kendi reddiyesi *İslâm ve 'Ulûm* ile birlikte *Nizâ'-ı 'Ilm ve Dîn* adıyla bunu Türkçeye çevirdi (Ülken 1979: 111).

Yeni Avrupa'nın sağını ve solunu temsil eden dinî gruplar arasındaki mücadele, tabiatıyla bu alana da yansıdı. Artık sekülerleşen Avrupa'nın solunu temsil eden Katolikler din, sağını temsil eden Protestan, Cizvit ve Yahudiler ise bilim tarafında yer aldı. Özellikle Voltaire'i izleyen Ernest Renan (1823-1892) ve Hippolyte Taine'in (1828-1983) başını çektiği pozitivizmin uç türü bilimcilik ile bilim, adeta seküler bir din haline getirilmişti. XIX. asırda bu bilimcilik hücumuna karşı dinin savunması, Katolik apolojetiğin temel maddelerinden biri haline geldi. Apolojetik tavır, genelde olduğu gibi uzlaşma ve retçilik olarak iki yönde kendini gösterdi. Bilimcilikle uzlaşmaya giden Katolik düşünürlerin bir kısmı, esas aldıkları bilime dinin uygunluğunu gösterme yaklaşımını benimse-

yerek kutsal metinlerde en son bilimsel olgular ya da yasaların ipuçlarını bulmaya girişmişti. Başkaldıran rahip Lamennais'nın[11] açtığı çığırda, tıpta Hıristiyan ruhçuluğunu yeniden keşf eden Jean-Paul Tessier (1810-1862) ve Félix Frédault (1822-1897) gibi Katolik doktorlardan oluşan bir kesim ise bir taraftan bilimin dine uygunluğunu gösterirken, diğer taraftan şüpheciliği bilime yönelterek bilimsel dogmatizmi sorgulamaya açtılar.

Kültürel temas sonucu Batı'daki bu gelişmeler, İslâm dünyasına da yansımakta gecikmedi. Hıristiyanlık ile bilim arasındaki tarihî mücadele, Darwin'in evrim teorisinde olduğu gibi, sadece Kilise'nin değil, sonunda bütün dinlerin itibarını sarsma noktasına gelmişti. Namık Kemal gibi bir Müslüman aydın, hakikat adına Galileo'nun davasını gönülden destekleyebilirdi, ancak evrim teorisi için aynı desteği göstermesi imkânsızdı.[12] Kilise dogmalarına karşı hakikat arayışı sonunda Batılı bilgin, *science* adı verilen farklı bir paradigmaya sahip bir bilgi türüne ulaşmıştı. Joseph Needham, çalışmalarında geleneksel Çin bilimiyle modern Batılı bilimin dayandığı paradigmalar arasındaki derin farkı göstermişti.

---

[11] Félicité Robert de Lamennais (1782-1854), Fransa'da Hıristiyan sosyalizmin kurucusu ve Katolik modernizmin öncüsü kabul edilen rahip ve filozof. 1817 ile 1823 yılları arasında yayınladığı dört ciltlik *Essai sur L'indifférence en Matière de Religion* adlı eser ile Hıristiyan apolojetikte çığır açtı. Lamennais, Batı'da yakınçağlarda başlayan dünyagörüşündeki dönüşüm sonucu belli başlı üç kesimde görülen din hakkındaki kayıtsızlığı eleştirdi: Voltaire gibi dini, yalnızca kitlelere gerekli bir araç, siyasî kurum olarak görenler, tüm insanlık için dinin zaruretini kabul etmekle birlikte vahyi inkâr eden, tabiî dini savunan deistler, üçüncüsü, vahy edilmiş dinin zaruretini kabul ettikleri halde, belli bazı temel maddeler dışında dinin tüm öğretilerini reddeden modernistler. Lamennais, radikal bir eleştiri getirdiği, Hıristiyan dininin temellerini sarsan, modern bilimci dünyagörüşünün temelini oluşturan Kartezyen rasyonalizme karşı ferdî akıl yerine, sağduyunun şehadetinin otoritesini savunan bir *îkân* (*certitude*) görüşü geliştirdi. Namık Kemal de hukuk metodolojisine dair bir kitap eleştirisinde "meşhur Lamennais'nın bir ibaresinden alınmış olan bu ifade" diyerek ona atıf yapar (Tansel 1967: IV/644).

[12] "Kurûn-i vüstâda ihyâ-yı medeniyetçe pişvâ-yı akvâm olan İtalyanlar, hey'et-i cedîdeyi te'yid ve isbat ile uğraştığı için Galileo'yu idam etmediler ise idama yakın işkencelere uğrattılar. Kurûn-i ahîrede hürriyet-i efkâra mehd-i zuhûr addolunan Fransızlar, Jean-Jacques Rousseau'nun kendi tarafından tab' ettirilmeyen *Emilé* unvanlı kitabını yaktırdıktan başka kendisini de ahz ü tevkîf etmek istediler" (Namık Kemal 1326: 30).

Bu farklılık, günümüz Türkçesinde *bilim* denen *science*'ın, Arapça, Osmanlıca ve muhtemelen diğer Doğu dillerine aktarılmasındaki zorluktan anlaşılabilirdi.

Hatta bizzat *science* terimi, İngilizce, Fransızca ve Almanca gibi çeşitli Batı dillerinde bile farklı tazammunlara sahiptir. Mesela Fransızca *moral science* (ahlak bilimi) deyimi, İngilizce ve Almancaya yabancıdır. Ortaçağ İslâm epistemolojisi hakkındaki klasik etüdünde Rosenthal (1970), İslâm geleneğindeki *ilim* (*el-'ılm*) kavramının Batı dillerinde en yakın karşılığı olarak *knowledge*'ı bulmuştur. Bu bakımdan *ilim*, geniş mânâda *bilgi* olarak, Batı dillerindeki hem *knowledge*, hem *science*'a tekabül ederken, modern Türkçede *bilim* kavramı sadece *science* mânâsına gelir. XIX. asırda "bilim"e karşılık olarak uydurulan "fen" ise, aslında "bilgi dalı" gibi genel bir mânâya sahiptir (Tafsilat, Ergin 1977: II/547-9). Bu sebeple Ahmed Naim, *science* karşılığı olarak *ilm-i müdevven*, yani *disiplin* kavramını teklif eder (Kara 2001: 214). Namık Kemal, Renan'ın ünlü "İslâm ve Bilim" başlıklı konferansını "İslâmiyet ve Maârif" olarak çevirir. Muhammed Abduh ise bağlamına göre klasik *ilim* kavramını çoğunlukla *science* mânâsında kullanır. Bu bakımdan XIX. asır İslâm âlimlerinin *ilim* kavramına yükledikleri mânâ, ancak onu kullandıkları bağlamdan çıkarılabilir.

XIX. asırda Müslüman aydınlar, yükselen Batılı bilimin tehdidini iki kültürel temas yoluyla hissetti. Birincisi, Batı'ya seyahat, orada eğitim ve oradan tercüme gibi yollarla oldu. Özellikle Kilise içinde deprem etkisi yaratan Darwin'in evrim teorisi, tercümelerle İslâm-Arap dünyasını da etkilemekte, leh ve aleyhte bir mücadeleye yol açmakta gecikmedi (Tafsilat, Ziadat 1986, Elshakry 2014). İkinci etki yolu, en somut Renan'da görüldüğü gibi İslâm'ı ithamdı. Renan'ın "İslâm ve Bilim" konulu konferansında verdiği mesaj açıktı. Bilim, artık insanlığın yeni, evrensel diniydi; ona karşı duranlar, çağın gerisinde kalmaya mahkûm yobazlardı. O, Müslümanların er-geç yüzleşmek zorunda olduğu gerçekleri çıplak bir şekilde ifade ettiğinden dolayı şok etkisi yaratmıştı.

XIX. asır İslâm dünyasında "din/bilim" problemi kadar bu problemle başa çıkma yollarının da Batı'dan kaynaklanması doğaldı. Bube (1995), Batı'da din ile bilim ilişkisine dair yedi perspektif belirlemiştir. Bunlardan daha önce andığımız vahiy/akıl ilişkisi hakkındaki iki temel perspektif, bu konuda da geçerlidir. *Birincisi*, Augustinus, Galileo ve Aquinas tarafından temsil edilen vahiy ile akıl veya din ile bilim arasında *tamam-*

layıcılık (*complementarity*) anlayışı. Bu anlayış, kudsî ile tabiî kitabı ifade eden "iki kitap" metaforuna dayanır. Bunlar, aslında nihaî olarak insanı aynı, tek hakikate götüren iki sahici bilgi kaynağıdır. İkisi de aynı kaynak Tanrıdan çıktığından aralarında ihtilâf olamaz, ancak her biri farklı bir amaç taşıdığı için bunları birbirine karıştırmak ve Kitab'ın sayfalarında bilimsel veriler aramak abes olur.

Din/bilim ilişkisine dair ikinci anlayış, başlıca Duns Scotus (1266-1308), William Ockham (1280-1349), Martin Luther (1483-1546) ve Francis Bacon (1561-1626) tarafından savunulan *kompartımancılıktır* (*compartmentalism*). Bu bakış açısına göre din ile bilim, nitel olarak birbirlerinden ayrı "iki hakikat" kaynağını temsil eder. Vahiy ve din, daha ziyade varlığın büyük sorularına cevap verme, bilim ise akıl sayesinde özerk tabiat düzeninden fiziksel ve beşerî dünyaya yön verecek ilke ve yasaları çıkarma işlevi gören kaynaklardır. İkisi arasında ilgi olmadığı için çatışma ihtimali de yoktur.

Scotus ve izleyicileri, daha sonra Galileo olayının göstereceği gibi bilimsel gelişimin kaçınılmaz olarak dinî dogmaları sarsacağını anladıkları için bu tür bir "iki hakikat" anlayışını benimseyerek muhtemel çatışmanın önünü kesmişlerdi. Mesele, din ile bilimden hangisine öncelik verildiğiydi. Dinin hükm ettiği bir çağda *tamamlayıcılığı* savunanların asıl amacı, dini bilime bulaştırmamaktı. Tam aksine bilimin hükm ettiği bir çağda *kompartımancılığı* savunanların asıl amacı ise bilimi dine bulaştırmamaktı (Willey 1942: 24-30).

Muhammed Abduh, genel olarak apolojetik tavırla modern bilimin otoritesini veri alarak dinin ona uygunluğunu göstermeye çalışır. O, bizim tespitlerimize göre din ile bilimin uyumunu göstermek için beş yol izler. Bu arada diğer konulardaki düşünüşünde de görülen vülger bir eklektisizmle *tamamlayıcılık* ve *kompartımancılık* anlayışlarının ikisini de savunur. Tabiatıyla onun bu konudaki görüşlerinin arkasında da üstadı Afgânî vardı. Mısır devrinden beri felsefenin yanında Batılı bilim ve teknolojinin önemine dikkatleri çeken Afgânî, Hindistan makalelerinde bu konuyu daha da vurgular. Ona göre Müslümanlar İslâmî dünyagörüşüyle örtüştüğünden Aristo felsefesini alelıtlak kabul ettikleri halde, Galileo, Newton ve Kepler gibi Avrupalı bilim adamlarını kâfir oldukları gerekçesiyle reddetmişlerdir.

Bilimin İslâmî, Avrupalı gibi ayırımlara gelmeyen objektif, evrensel bir şey olduğunu savunan Afgânî, "bilinen her şeyin bilimle bilindiğini

ve meşhur olan her milletin bilim sayesinde meşhur olduğunu" belirtir. "Öğretim ve Öğrenim Hakkında" başlıklı bir konferansında Renan gibi tam bir bilimci yaklaşımla, "Birisi meseleye yakından baktığı takdirde bilimin dünyayı yönettiğini görecektir. Geçmişte, şimdi ve gelecekte dünyada bilimden başka yönetici olmayacaktır" der. Ancak onun kasd ettiği *ilim*, XIX. asır pozitivistik bilimi değildir. Ona göre bilimlerin gelişimine yön veren, onların ulaştıkları sonuçları sentezleyen, ancak kurucu ve kılavuz ruh, bir "meta-bilim" olarak işleyen felsefedir (Keddie 1972: 160-162; 1983: 104-5, Kedourie 1966: 9). Bu görüş, İslâm filozoflarının "nazarî hikmet" olarak aktardığı Yunanca *sophia*'yı en yüksek ilim sayan Fârâbî'den mülhemdir (Mahdi 2001: 188-89, Najjar 1961: 64).

Önce genel bir strateji olarak Abduh ve diğer Müslüman apolojetler, sürekli Kitap ve Sünnet'teki ilgili bütün naslara atıfla İslâm'ın "akla ve ilme" verdiği yüksek değeri vurgularlar. Bu arada kullandıkları Arapça *ilim* kavramının Batılı *bilim* kavramına tekabül edip etmediğini sorgulama ihtiyacı duymazlar. *İkincisi*, Batılı "iki kitap" anlayışında olduğu gibi, din ile bilim arasında mutlak bir uyum öngören Abduh'a göre dinle bilim arasında özünde bir çelişki yoktur. İkisi de akla dayalıdır ve görünüşte her biri kendi inceleme konusuna sahip olsa da ikisi de belli ölçüde aynı fenomeni inceler. Din, bilimsel faaliyete hem kontrol, hem de teşvik işlevi görür. O, Abduh'a göre (1980: III/251-52) hatalarını azaltmak için insan aklı üzerinde kontrol işlevi görür.

Diğer taraftan Kur'ân, sınırsız bir şekilde tabiî âlemin araştırılmasına insanları teşvik ederek bilimi destekler. Bir taraftan kişilik formasyonu ve ahlakî tekâmülü sağlarken diğer taraftan kâinatın sırlarının keşfini teşvik eden, bulunmuş hakikatleri tanımaya çağıran din, bu mânâda bilimin partneri işlevini görür. Farah Antun'a[13] cevabında şöyle der Abduh

[13] Hocası Ernest Renan'ın *Vie de Jésus* adındaki kitabını Arapçaya çeviren Lübnanlı Hıristiyan gazeteci Farah Antun, aynı zamanda onun üzerinde çalıştığı İbni Rüşd'ün hayatı ve felsefesi hakkında editörü olduğu *el-Câmi'a* dergisinde 1902 yılında uzun bir inceleme yayınlamış, bu arada din/bilim çatışmasına dair hocası Renan'ın bildik tezlerini tekrarlamıştı. Ona göre, bilim ile din arasındaki çatışma ancak "iki hakikat" anlayışıyla ikisini ayrı alanlara hasr ederek çözülebilirdi. Ancak bununla kalmayan Antun, Renan gibi, İslâm'ın felsefî ruhu öldürdüğünü, hoşgörüden yoksun olarak ilme ve âlimlere baskı yaptığını, hâlbuki Hıristiyanlığın hoşgörüsü sayesinde Aydınlanma dönemi bilgin ve filozoflarının yetişebildiğini iddia ediyordu (Tafsilat, Reid 1975, Hourani 1993: 254). Muhammed Abduh, bunun üzerine Antun'a ret olarak "el-Izdıhâd

(1980: III/332-34): "Allah'ın nurunu tamamlayacağı yolundaki vaadini gerçekleştirinceye ve din, bilimin elinden tutuncaya ve onlar hem akıl, hem de kalbi düzeltmekte birbirlerine yardım edinceye kadar dünya hayatı sona ermeyecektir" (Adams 1968: 134-5, Hourani 1993: 141). Ancak o, gene kaçamak bir tutumla aralarında muhtemel bir çatışma durumunda ikisinden hangisine itibar edileceği sorusunu cevapsız bırakır.

Bu amaçla *üçüncü* bir yol olarak Abduh ve izleyicileri, çok daha netameli bir tutumla XIX. asır Fransız Katolik apolojetlerin yaptığı gibi, fiilen bilimle dinin uyumunu göstermeye kalktılar. Bu düşünce tarzı aynı devirde Paris'te tıp tahsili gören Suriyeli yazar Francis Fethullah Marrash (1836-1873) aracılığıyla (Hourani 1993: 247-8) Hüseyin Cisr (1998) tarafından benimsenerek Kur'ân'da geçen mucizelerin bilimsel tevilinde kullanıldı (Al-Azmeh 2009: 135-7). Modern bilimi otorite alan Afgânî, bilimsel gerçeklerle çeliştiğinde Kur'ân âyetlerinin tevil edilmesi gerektiğini savunuyor; mesela, radyo ve telgraf gibi modern iletişim araçlarını Kur'ân'da zikr edilen Hz. Süleyman ile Seba melikesi arasındaki iletişim tarzına benzetiyordu (Mahzûmî 1980: 145-53). Böylece Afgânî, Mısır'da Tantavî Cevherî ile zirvesine çıkan "ilmî (bilimsel) tefsir" akımının da ilham kaynağı olmuştu (Baljon 1961).

Onun izinden giden Abduh ve tâbi'leri, modern bilimle Kur'ân âyetlerinin uyumunu göstermek için Kur'ân'ı adeta bir ansiklopedi gibi bilimsel bir gözle yorumlamaya, âyetlerde, son bilimsel bulgulara dair ipuçları bulmaya kalkmışlar, dahası akla ve bilime meydan okuyan mucizeleri tevil etmeye çalışmışlardır (Al-Azmeh 2009: 132-37). Skolastik eğitim almış bir Ezher âliminden umulacağı gibi Muhammed Abduh'un modern bilimlere vukufu yoktu. Özel gayretiyle birtakım alanlarda modern gelişmelerle ülfet kuran Abduh, Kur'ân tefsirine dair astronomi ve jeoloji gibi bazı bilimsel konularda şaşırtıcı derecede geriydi. Ayrıca tıp gibi bazı konulardaki yorumların ötesinde o, evrenin ve doğal hayatın kökenine dair bazı Kur'ân âyetlerini Darwin'in evrim teorisi uyarınca tefsir etmiş, "hayat mücadelesi" ve "en uygunun bekâsı" gibi temel evrim ilkelerine Kur'ân'dan dayanak bulmuştu (Adams 1968: 136-40).

---

fi'n-Nasrâniyye ve'l-İslâm" (Hıristiyanlık ve İslâm'da Baskı) başlığıyla bir seri makale yazmış, bu daha sonra tarihsiz olarak Kahire'de *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye m'a'l-'Ilm ve'l-Medeniyye* adıyla yayınlanmıştı. Muhammed 'Imâra ise bunu, yayına hazırladığı Abduh'un (1980: III/243-350) külliyatına kitap değil, orijinal makale unvanıyla almıştır.

Muhammed Ahmed İskenderânî (-1888), Abdurrahman Kevâkibî (1849-1902), Tantavî Cevherî (1862-1940) gibi ilmî tefsir anlayışını benimseyen müfessirler, modern bilimin verilerinden yararlanarak âyetleri tefsire çalışmışlardır. Bu anlayış, Osmanlı'da Şeyhülislâm Musa Kazım (-1920), Gazi Ahmed Muhtar Paşa (-1918), Bereketzâde İsmail Hakkı (-1918), Manastırlı İsmail Hakkı (-1912), Milaslı İsmail Hakkı (-1938), Babanzâde Ahmed Naim (-1934), Elmalılı Hamdi Yazır (-1942) ve Said Nursî (-1960) gibi isimler tarafından da benimsendi. Buna karşılık Seyyid Ahmed Han, Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mustafa Merâğî, Mahmud Şeltût, Musa Cârullah ve Mehmed Âkif gibi aydınlar, içtimaî tefsir anlayışını benimsediler. Bunlar, Kur'ân'ın asıl gayesi olan insanlara hidayet davetini önlediği gerekçesiyle ilmî tefsir ekolünü tenkit etmişlerdir (Cerrahoğlu 1993: 309).

Gerek Bacon ve Galileo gibi Batılı, gerekse de İslâm âlimlerinin din ile ilim arasında mutlak bir tevafuk olduğunu varsaymaları, aralarında daima zâhirî bir ihtilâf ihtimalini öngörmelerindendir. Zira Safran'ın da (1981: 69) dikkat çektiği gibi Müslüman apolojetler, bilimin, statik bir bulgular manzumesinden çok bulguları ancak geçici geçerliğe sahip, sürekli sınanma ve çürütülmeye açık, aposteriorik bir araştırma süreci, kısaca bir *üründen* çok *süreç* olduğu gerçeğini gözden kaçırıyorlardı. Nitekim çağımızda K. R. Popper da Humecu bir şüphecilikle tümevarım yoluyla doğru bilgiye ulaşmanın imkânsızlığını, bunun yerine bilimsel teorilerin ancak yanlışlanıncaya kadar geçerli olacağını savunmuştu.

Bilimsel dogmatisizme karşı çıkan Katolik septikler de aynı anlayışla, tamamlanmış, mükemmel bir bilimi, fiilî bilimsel pratiğin radikal tamamlanmamışlığına karşı konumlandırmışlardır (Al-Azmeh 2009: 137). Bu yüzden din ile bilim arasında zâhirî bir ihtilâf durumunda yapılacak şey, Kutsal Kitabın âyetlerini zorlamak yerine tam aksine onlardan alınacak ilhamla yapılacak daha ileri bilimsel araştırmalarla izafî bilimsel bulguları gözden geçirmektir. Aksi takdirde Mısır modernistlerinin yaptığı gibi, geçici itibara sahip bilgilerle ebedî hakikatleri tevil etmeye kalkışmak, sonunda özellikle mucizeler konusunda olduğu gibi inancı riske atacaktı.

Burada üç temsilî sima üzerinden din/bilim münasebeti hakkındaki rakip tutumların son Osmanlı düşüncesine yansıma tarzına bakmak faydalı olur. İsmail Hakkı İzmirli (1981: 7), Katolik septikler gibi din ve bilimin alanlarının ayrılığına işaret ederek apolojetik tutumla dinin bilim-

le desteklenmesi gibi yollara sapmanın yanlışlığını vurgular. Ona göre fen, tecrübeye dayanmakla daima tahavvüle mâruzdur; Kur'ân-ı Mübin ise bir hakîkat-i ezeliyye ve ebediyye olmakla tahavvülden mâsundur. Tahavvülden mâsun âyetleri tahavvüle mâruz nazariye ve faraziyelerle tevfike çalışmak, Kur'ân'ın ruhuna mugayirdir.

Bu hususta nübüvvetin delili olan mucizeler, bir ayırım noktasını oluşturur. O, bilim ve tecrübeyle isbat edilemeyecek hissî mucizelerin aklen ve mantıken imkânını ve naklen sübutunu göstermiş ve peygamberimizin modern kafanın kabulde zorlandığı hissî mucizeleri yerine manevî mucizelerine ağırlık vermiştir. Aynı kanaati paylaşan Mustafa Sabri'ye göre de (1984: 31,37) Kur'ân'ın bilimin muvafakatine ihtiyacı olmadığı gibi o, bir bilim kitabı olma derecesinden de âlîdir. Eğer Peygamberin mucizesinden bahs edilecekse Kur'ân'ın belagattaki üstünlüğü, yani edebî i'câzı öne çıkarılmalıdır.

Buna karşılık Musa Kazım (1336: 34), Abduh'un çizgisini savunur: "İşte Kur'ân-ı mu'ciz-beyân böyle hakâyık-ı fenniye ve esrâr-ı kevniyyeyi mutazammın bulunmuş ve bu cihetle fünûn-ı mâddiyye-i sahîha ve 'ulûm-ı beşeriye-i hakîkiyeye muhalefet şöyle dursun, belki mu'âvenet bile eylemiş iken gariptir ki bizler, o Kitâb-ı Mübîn'in bu gibi âyât-ı beyyinâtını fünûn-ı hâzıraya tevfika ve bu sûretle erbâb-ı fenden olan ve zihinleri bir takım teşevvüşât ile mâlî bulunan evlâd-ı vatanımızı şerî'at-ı garrâ-yı Ahmediye ahkâmını seve seve kabûle sevk ve teşvîke sarf-ı himmet etmiyoruz. Bilakis onların nazarlarında kesb-i kat'iyyet etmiş olan fünûn-ı hâzırayı şeriat, din nâmına redde çalışıyoruz ki bunun tevlîd etmekte olduğu mazarrâtın derecesini artık kâri'în-i kirâm tayin etsinler."

Dördüncüsü Abduh (1980: III/379, 422, Adams 1968: 158), peygamberlerin işlevlerini açıklarken "iki kitap" anlayışıyla çelişen "iki hakikat" anlayışını da savunur. Ona göre peygamberlerin işlevi, insanlara âhiret mutluluğuna giden yolu göstermektir. Bu dünyada kazanç ve rahat yaşayış yollarını gösterecek bilim ve pratikleri geliştirmek ise Allah'ın verdiği entelektüel kabiliyetlere sahip bilim adamlarının işidir. Şu halde dine düşen, engel olmak bir yana, bilimsel arayışı teşvik etmektir. Keza Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın Hıristiyanları kasd eden "Allah'ın yarattığı (âlem) hakkında düşünün; onun zâtı hakkında düşünmeyin, yoksa helak olursunuz" (Müttakî 2004: III/47) mealindeki hadisini pozitivizme dayanak olarak yorumlayan Abduh, "vahiy-din" ile "akıl-bilim"in hükümranlık alanlarını metafiziksel ile fiziksel olarak ayırıyordu.

Abduh, bilim/din ilişkisi konusunda *beşinci* ve kritik adımı *sünnetullâh* kavramıyla atarak ortaçağ İslâm dünyasının merkezî tartışma konularından birini tekrar gündeme getirir. İbni Sînâ (980-1037), insan hayatına yön verecek "son felsefe" olarak tabiî bilimlerin dayanacağı "ilk felsefe" olarak Tanrı/âlem ilişkisi hakkında bir varlık felsefesi geliştirmiştir. Âlemin ebediyeti anlayışına dayalı Aristo felsefesini Tanrı fikriyle birleştiren İbni Sînâ'ya göre Allah, inayet-i ezeliyesiyle Vâcibü'l-Vücud ve İlk İllet olarak âlemi yarattıktan sonra onu, deyim yerindeyse kendi haline bırakmıştır. Böylece insan, bir sebep-sonuç ilişkisine göre işleyen bu özerk tabiat düzeninin dayandığı yasaları aklıyla keşf edebilecektir.

Bir kere yarattıktan sonra Allah'ın özerk tabiat düzenine müdahale ihtimalini bertaraf ederek mutlak ilâhî irade ve kudreti sınırlayan bu *tabiî determinizm*, daha sonra Batı tarihinde görüldüğü gibi deizm ve ateizme yol açacaktı. Thomas Aquinas İbni Rüşd'ün pekiştirdiği determinizmin bu riskini önlemek için "Tanrı'nın mutlak ve takdirî kudreti" (*potentia dei absoluta et ordinata*) arasında bir ayırıma, tevile giderek determinizm ile okezyonalizm[14] arasında bir orta yol bulmaya çalışmıştı. Bu ayırıma göre Tanrı, mutlak kudretiyle varlık düzenini değiştirebileceği halde, takdir kudretiyle kendine has yasalarla özerk bir tarzda işleyen bu tabiat düzenine nezaret etmeyi tercih etmiştir (Ferngren 2002: 125, 137, 139, 151).

Ancak İslâm dünyasında İbni Sînâcı determinizme karşı Batı tarihinde çok da işe yaramadığı anlaşılan böyle bir Thomist tevil yerine, Eş'arî kelâmcılarından, özellikle Bâkıllânî ve nihayet Gazâlî'den (1993: 169-72) güçlü bir tepki yükseldi.[15] Ona göre, ikincil, doğrudan, tabiî sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu, eşzamanlı bir ilişki kurmak zincirleme olarak âlemin kıdemi sonucuna varır. Hâlbuki *hâdis* âlemde sebep diye gördüğümüz şeylerle sonuçlar arasındaki ilişki, *zorunlu* olmaktan çok *mümkün* bir ilişkidir.

Mesela ateşle temas eden pamuğun yanması, insanın müşahedesine göre pamuğun ateş *sayesinde* değil, sadece ateş değdiği *sırada* yandığını

---

[14] Determinizmin zıddı olarak okezyonalizm'i (*occasionalism*) Türkçede *vesilecilik* ile karşılayabiliriz. Bu terim, Tanrı'nın mutlak kudretini savunanların tabiî olayları, bir "sonuç"a yol açacak "sebep" yerine Tanrı'nın iradesini gösterdiği, eylemde bulunduğu bir "vesile" saymasından kaynaklanır.

[15] İslâm felsefesi perspektifinden "tabiat kanunları" kavramının özlü bir açıklaması için, İzmirli 1981: 153-9.

gösterir. Bu *tevafuk* (denk gelme), *tefaul* (etkileşim) mânâsına gelmez. Dolayısıyla ateşin, yanma eyleminin gerçek sebebi olduğunu söylemek, saf tecrübenin ötesine geçen boş bir iddia olur. Eylemin gerçek, mutlak faili, doğrudan veya melekleri sayesinde dolaylı olarak Allah'tır; *sebep* diye gördüğümüz canlı ve cansız varlıklar sadece vesiledir; bu yüzden ateş pamuğu yakabilir de yakmayabilir de; pamuk, ateş gibi bir vesile olmadan görünüşte kendi kendine de yanabilir. Her an hüküm sürdüğü hâdis âlemde Allah'ın ateşin odunu yakması veya yakmaması gibi iki *mümkün* şıktan birini, insanların bileceği bir "tabiat kanunu" olarak *zorunlu* hale getirmesi, rubûbiyetin şanını ihlal edeceği için caiz olmaz.

Ancak *hikmet* kavramının da anlattığı gibi âlem tamamıyla bir düzenden mahrum olduğu takdirde beşerî bilgi arayışının da mânâsı kalmaz. Dolayısıyla Allah, âlemi, ilmî araştırmaya müsait belli bir düzene göre yaratmıştır; ancak bu, tabiî, *deterministik* olmaktan çok, *âdetullâh* kavramının da anlattığı gibi, insan zihninin alıştığı *konvansiyonalistik* bir düzendir. İbni Rüşd'ün (Leaman 2002: 106) Gazâlî'de oldukça karışık bulduğu *âdet*, Allah'ın çoğunlukla müşahede sonucunda insan zihninde uyandırdığı, eylem tarzının öyle olduğu intibaıdır. Gazâlî'ye göre (1993: 173) ilâhî iradenin ürünü sebep-sonuç ilişkisine dair müşahedenin sürekliliği, "patolojik âdet"[16] tabirinin de anlattığı gibi alışkanlığın insan zihninde yer tutmasına yol açar. Mucizeler için kullanılan *fevkal-'âde* (*extra-ordinary*) kelimesinde görüldüğü gibi *âdet* "alışılagelmiş, olağan, nizamî" (*ordinary*) olarak alınabilir.[17] Bu ise Allah için *zorunlu* değil, sa-

[16] Gazâlî'nin burada bahs ettiği "patolojik âdet" (*el-'âdetü'l-maraziyye*) tabiri, mesela sigara alışkanlığı gibi, iptila, tiryakilik mânâsına gelmektedir. O, bununla aslında anormal bir şeyin normal hale gelmesini kastetmektedir.

[17] Arapça "*âdî* (âdete göre)" kavramına karşılık olarak İngilizce *customary* veya Türkçeye olağan olarak aktardığımız *ordinary* uygun düşmektedir. Latince kökenli bu kelime, *order*'dan gelmektedir. Arapçada "nizam", Türkçede ise "düzen" ile karşıladığımız *order* ise orijinalde, gerek fizikî, gerekse de beşerî dünyada geçerli bir hiyerarşik düzeni ifade eder. Buna göre "ordinary"nin esas mânâsı, Türkçede kullanılan "nizamî", yani "kâinatın bu genel düzenine uygun"dur. İngilizce sözlüklerdeki tanımlara göre ise, "ordinary"nin buna bağlı, "*âdet*"e daha yakın yan mânâsı, "olayların alışılagelen seyri" (*the usual course of events*) dir. Nitekim mucizeler için kullanılan "hârikul-âde" kavramı, lâfzen "olağanı aşan", "fevkal-âde" (*extraordinary*) de "olağanüstü", yani aslında "gayri nizamî" mânâsına gelmektedir. Bu, ilahî mucizelerin, fizikî ve beşerî boyutlarıyla kâinatın normal düzenini aşan yönünü, "normal" fenomenlerden farkını gösterir. Nitekim *Shorter Oxford Dictionary*'nin verdiği 1656 yılındaki "Fazl-ı ilâhînin

dece *mümkün*dür. Mesela buğday tohumundan hep buğday olması veya deveden hep deve doğması, Allah'a zorunluluğun değil, sadece bu zihnî alışkanlığın eseridir. Aslında buğday tohumundan arpa, deveden koyun doğabilir; bunların hepsi Allah'ın iradesine göre mümkündür. Nitekim o, gerektiğinde mucizeler vesilesiyle bu alışılan sebep-sonuç ilişkisini altüst ederek mutlak iradesini göstermektedir. Kur'ân'da da geçtiği gibi, Allah'ın emriyle ateş, Hz. İbrahim'i yakmamıştır.

Buna karşı çıkarak determinizmi savunan İbni Rüşd'ün tezi yerine İslâm dünyasında Gazâlî'nin görüşü tutmasından dolayı o, "felsefî düşünceyi boğmak"la itham edilmiştir. Hâlbuki çağımızda yapılan araştırmaların da gösterdiği gibi Avrupa'da pozitivizmin mübeşşiri sayılan David Hume de Gazâlî gibi, tabiatta olup-bitenlerin zorunlu ilişkilerden çok tecrübe ürünü, zihnin alıştığı ilişkiler olduğunu vurgulayarak antik ve erken modern dünyagörüşünün karakteristiği natüralizmi sarsmıştı. Hume'un bu konuda Malebranche vasıtasıyla Gazâlî'nin görüşünden etkilendiği bugün anlaşılmıştır (Groarke 1991: 661).

Ancak ikisi natüralizmi ve dolayısıyla determinizmi yıkmada birleşseler de bu yıkım, geleneklerine göre zıt sonuçlar vermişti. Determinizmin reddi, onun için *okezyonalizm*, Hume içinse *konvansiyonalizm* demekti. Gazâlî gibi İslâm âlimleri, yarattığı âlem üzerinde daimî nezaret eden Allah'ın buyurma hakkının mutlak sahibi olduğu inancıyla Yaratıcı Allah (*God the Creator*) veya İlk Muharrik ve İllet yerine Rab Allah (*God the Author*) (Lewis 1967: 143) kavramını benimsemişlerdi. İndeterminizmle Gazâlî, tabiatın üstünde mutlak ilâhî irade ve kudreti, rubûbiyeti, Hume, insanın tabiat ve ötesi sayesinde hakikat arayışının imkânsızlığını vurguluyordu. Gazâlî'nin öğretisi, İslâm'ın dogmatik temelini daha da güçlendirmeye, Hume'unki ise Batılıları nihaî hakikat fikrinden daha da uzaklaştırmaya yaradı.

Hem geleneksel, hem de modern dünyadaki öneminden dolayı bu konuya nisbeten daha geniş bir yer ayırdık. Batı'yı akliyete dayalı bir medeniyet olarak algılamalarından dolayı Mısır düşünürlerinin tabiat kanunları fikrini yeniden gündeme getirmeleri tabiîydi. Abduh, üstadı Af-

---

fevkalade (*extraordinary*) etkisi" şeklindeki ifade de *ordinary ve extraordinary* kavramlarının Avrupa zihninin henüz tamamen sekülerleşmediği bir devirde geçerli bu orijinal mânâlarını gösterir. Kanaatimizce bu "order" ve *ordinary* kavramlarının yerini daha sonra mekanistik evren tasavvurunun ürünü *system* ve *law* kavramları almıştır.

gânî sayesinde, onun ana kaynakları Fârâbî ve İbni Sînâ'dan etkilenmişti (Adams 1968: 166, Hourani 1993: 132, 142). Ancak o, bu konuda İbni Sînâ'dan çok "mutlak ve takdirî ilahî kudret" ayırımıyla mutlak ilâhî irade ile tabiatın otonomisi görüşlerini uzlaştırmaya çalışan Aquinas'ı izler. Ona göre kâinatın yaratıcısının kadir ve özerk olduğuna inanıldıktan sonra ezelî ilmiyle takdir ederek hadiseleri bir sebep-netice münasebetine dayalı belli sabit bir düzende yaratabileceği kolayca anlaşılır. İslâm, tabiî ve beşerî dünyada olup bitenlere ilişen şeylerdeki, sebep ve neticelerdeki belirsizlik perdesini insan aklından kaldırmış, âlemin yaratılışında görülen Allah'ın büyük âyetlerinin, ancak Allah'ın ezelî ilminde takdir ettiği ilâhî yasalara (*sünen*) göre cereyan ettiğini bildirmiştir. Bunları cüz'î, arızî şeylerden hiçbiri değiştiremez; ancak Allah'ın onlardan habersiz olması da şanına yakışmaz.

Görüldüğü gibi Abduh (1980: III/283-5, 401), modern bilimle İslâmî inancı uzlaştırmak için *sünnetullâh* kavramını bilimsel nedensellik ve yasallık mânâsında yeniden yorumladı. Buna göre Allah, kâinatın mütemadi yaratıcısı olmakla birlikte, bu faaliyetinde, yasalar (*sünen*) şeklinde araştırılıp formüle edilebilir, sabit ve düzenli bir tarz izler (Safran 1981: 68). Kur'ân'da geçen *sünnetullâh* (Allah'ın sünneti) kavramı ise tarihî-beşerî alanda geçerli ilâhî imtihan tarzına işaret eder (Siddiqi 1993: 46). Nitekim İbni Haldun'un sosyolojik metodunu izleyen Ahmed Cevdet (Meriç 1979: 18) ile Tunuslu (1986: 98) Hayreddin Paşalar, Kur'ân'da geçmeyen Allah'ın âdeti (*âdetullâh*) kavramını, toplulukların mukadderatını değerlendirmeye yarayacak bir ilâhî kanun olarak alır (Tafsilat, Gencer 2011a: 99-108).

Sünnetullâh, aslında Augustinus'un formüle ettiği, ilâhî inayetle kâinatın yönetildiği, nüfuz edilemez *ebedî yasa*ya tekabül eder ki bunun modern tabiî kanunlarla alakası yoktur (Zilsel 1942: 256). Hâlbuki *sünnetullâh*ı "tabiî ve içtimaî kanunların" birleştiği bir kavram olarak alan Abduh (1980: III/283-5, 425), kavramla ilgili âyetleri zikr ettikten sonra şöyle der: "Bu âyetlerde Kitap, açıkça bildiriyor ki, Allah, uluslarda ve kâinatta değişmez yasalar (*sünen*) yaratmıştır. Sünen ise işlerin cereyan ettiği sabit yollardır ki bunlara göre eserler (sonuçlar) olur. Bunlar, şerâyi'(şeriatlar), nevâmîs (nomoslar) diye adlandırılan şeylerdir ki bir kavim (Avrupalılar) onlara kanunlar tabirini veriyor."

Abduh, andığı *sünnetullâh* âyetleri açıkça beşerî alanla ilgili olduğu halde *kanun* mânâsını verdiği *sünneti* tabiatta müşahede edilen düzene

uygular; tabiat ve astronomi hakkında tartışmalarda bu yasalar, bilimsel olgulara dair hususlar olarak ele alınır (Adams 1968: 141). Müslümanların gerilemesini Kur'ân'da anılan bu içtimaî kanunlara riayetsizliğe bağlayan Abduh, diğer taraftan bazı âyetleri oldukça zorlayarak bilimsel yasalar olarak aldığı biyolojik-evrimci kavramlara uyarlar. Mesela, "Eğer Allah'ın insanları birbirleriyle gidermesi olmasaydı muhakkak yeryüzü fesada uğramıştı" (Bakara, 2/251) âyetini şöyle yorumlar: "Allah'ın bazılarını bazılarına karşı çıkararak insanları kayıtlaması onun umumî kanunlarının (*sünen*) bir parçasıdır ki buna günümüzde "varlık mücadelesi" denmektedir." Âyetteki "muhakkak yeryüzü fesada uğramıştı" ifadesini de evrimci "tabiî seçilme" ve "en uygunun hayatta kalması" tabirleriyle açıklar (Adams 1968: 140-3, Al-Azmeh 2009: 121).

Abduh'un bu özünde deistik *sünnetullâh* yorumu, Türkiye'de ulus-devletleri devrinde Abdullah Cevdet ve Ziya Gökalp gibi Batıcı ve Türkçü aydınları etkilemiştir. Gökalp (1329: 87), "Bazı ulemâmız" diye isim vermeden atıfta bulunduğu Abduh'tan ilhamla *sünnetullâh* ve *örf* kavramlarını seküler deistik determinizm ve yasallık mânâsında yorumlamıştır. Burada kayda değer olan, Ziya Gökalp gibi aydınların bile determinizm ve yasallık gibi seküler kavramları sünnetullâh ve örf gibi dinî kavramlarda temellendirmeye, meşrûlaştırmaya çalışmalarıdır:

"Aynı enmûzeclere ait müesseselerin bu mümâselet-i muttaridesi, hâdisât-ı ictimâiyenin muayyeniyet (*determination*) kânunundan müstesnâ olmadığına en mükemmel bir delildir (Durkheim). Bazı ulemâmız, maddî hâdiselerde tecellî eden kavânîn-i tabîiyeyi sünen-i ilâhiye telakkî etmişlerdir. Bu telakkîyi ictimâî kavânîn-i tabîiyeye, ictimâî muayyeniyete de teşmil edersek hiss-i dînîye daha muvâfık bir hareket olmaz mı? Mademki kavimlerin ve ümmetlerin ictimâî vicdanları, ahlâkî 'âdetleri, hukukî teamülleri, siyasî efkâr-ı 'umûmiyeleri, ferdî iradelerden müstakil ve onlara hâkim olan tabiî kânunlara tâbi'dir, bu sünnetleri tesnîn ve bu kânunları taknîn eden kudret, meşiyet-i ezeliyeden başka ne olabilir? O halde o örf de de nass gibi hakîkî ve sarîh bir sûrette değil, fakat zımnî, mecâzî bir itibarla ilâhî bir mâhiyeti hâiz olmaz mı? İmam Ebu Yusuf hazretleri, "Nass örften mütevellid ise itibar örfedir" diyor. Acaba dünyevî işlere ve içtimâi hayata taalluk eden nassların hemen kâffesi örften mütevelliddir denilemez mi? İçtimaî muayyeniyet ve ittirâdı, 'âdetullahın tecellisi olarak kabul ettikten sonra bu sünnet-i sübhâniyenin ictimâî hayata taalluk eden nusûsta da esâs olması gâyet tabiîdir."

Abduh, sözde tabiat kanunlarına meydan okuyan mucizeler meselesini de genelde yaptığı gibi teville geçiştirir. Ona göre mucizeler, mantıken imkânsız değildir. Bunun muhakkak diğer bir tabiat kanununa tâbi' olması gerektiği itirazı karşısında ise Abduh (1980: III/401, Adams 1968: 159-60) şöyle der: "Kanunu (nomos) koyan kâinatın yaratıcısıdır; dolayısıyla gerçekte bilmediğimiz bir şeyi amaçlayarak harikulade şeylere has kanunlar koyması imkânsız değildir." Biz ne olduklarını bilmesek de Allah tarafından bir nimet olarak kendilerine tahsis edilmiş kişiler –peygamberler– vasıtasıyla mucizelerin tezahürlerini görüyoruz. O, zaten sözde tabiat kanunlarına meydan okuyarak Allah'ın mutlak kudretini gösteren mucizeleri de gene bir kanuna dayandırır. Fakhry'ye göre (1983: 344) o, mucizelerin akıldışı (*irrational*) değil, fakat akıl-üstü (*preterrational*) olduğunu vurgulamaktadır.

İlme Karşı Marifet

Hindistan'da ise daha radikal bir tutumla modern bilimin keşf ettiği tabiat kanunlarını bir inancın geçerliğinin değerlendirileceği kriter olarak alan Seyyid Ahmed Han'a göre Kur'ân tabiat kanunlarıyla tam bir uyum halinde olduğu için İslâm, dünyanın en rasyonel dinidir (Fazlur Rahman 1984: 51-2). Bu konuda iki düşünüre karşı Namık Kemal ise Gazâlî çizgisine döner. Onun din/bilim ilişkisi konusundaki tutumu şöyle özetlenebilirdi: O, geleneksel Sünnî-Eş'arî paradigma uyarınca vahyin önceliğini, vicdan, akıl, duyu ve deney gibi bütün beşerî fakültelerin vahyin kılavuzluğu olmaksızın tek başına hakikî bilgiye ulaşmada aciz kalacağını, bilimin dayanacağı tabiî kanunlar diye bir şeyin olmadığını, deneysel bilimin, sonuçları ancak yanlışlanıncaya kadar geçerli bir *süreç* olduğunu, dinle kesin bilimin çelişemeyeceğini, bilginin amacının dünyevî faydadan ibaret olmadığını, hakikî ilmin, insanın kendisini ve Rabbini tanıyarak ebedî mutluluğu kazanmasını sağlayacak *marifet* ve *hikmet* olduğunu vurguladı.

Namık Kemal (1326: 47), *Renan Müdâfa'anâmesi*'nde, Renan'ın Tahtâvî'ye yönelik ithamlarını aktarır: " ... Paris'te uzun süre oturmuş olan Şeyh Rifâ'a, dönüşünden sonra yazdığı kitapta Avrupa'nın gücünü özellikle tabiî kanunların ebediyeti ilkesine dayandığı için baştan aşağı dine aykırı sayar. Şeyhin ise İslâm bakış açısından tamamıyla haksız olmadığını itiraf lazımdır. Çünkü vahiy üzerine kurulu bir din, inançlarının tersini gösterebilecek hür araştırmalara daima engel olur.... İslâm, bilimi

ve bilimle beraber kendini mahvetmiş ve diğer milletlerden daima aşağı kalmaya mahkûm olmuştur" (sadeleştirerek, ayrıca Newman 2004: 88-89). O, bu ithama karşı şöyle der: "Şeyh Rifâ'a haklıdır çünkü kanun-ı tabiatın ebediyetini ispat eder dünyada hiçbir delil yoktur. Bu kavânîn-i tabiat mademki şimdiye kadar zeval ve tagayyürden mâsûn kalmıştır, bundan böyle de mâsûn kalacaktır demenin mantığa tevafuk edebilecek bir kıyas olmadığını ise tarif iktiza etmez."

Böylece o, Gazâlî gibi, tabiat olayları arasındaki ilişkilerin zihnî alışkanlık sayesinde şimdiye kadar değişmemiş, kanunlar olarak görüldüğünü, hâlbuki Allah'ın mutlak iradesiyle bunları her zaman değiştirebileceğini ima eder. Doğal yasaların değişmezliğini kimse ispat edemeyeceği için onların ebediyetine inanmaya hiçbir sebep yoktur. Nitekim "yeni fizik" başlığı altında toplayabileceğimiz A. Einstein'ın izafiyet teorisi, M. Planck'ın kuantum fiziği ve W. Heisenberg'in atom-altı fiziği, uzay, zaman, madde, sebep ve sonuç gibi klasik Newton fiziğinin temel kavramlarını kökten değiştirmiştir (Oosterhoff 2001: 232-37). Determinizm ve doğal-bilimsel yasa fikrini sarsan çağdaş bilimdeki bu gelişmeler, Namık Kemal'in de katıldığı okezyonalizmi teyit eder. Diğer taraftan o, "Kavânîn-i tabiatın ebediyetini Şeyh Rifâ'a'nın hilâf-ı din bileceğinde şüphe etmeyiz. Fakat Avrupa'da mevcut olan maârifi bu kavânînin ebediyetine müstenit ve binaenaleyh ahkâm-ı dîniyeye mugâyir addedeceğine bir türlü inanamayız" der.

Onun bu sözünden iki sonuç çıkarılabilir. Birincisi, Avrupa bilim ve medeniyeti, değişmez tabiî kanunlara değil, deneysel araştırmaya dayalıdır. Abduh, genelde dinin, otorite aldığı modern bilime uyumunu göstermeye çalışmak şeklindeki apolojetik yolu izliyordu. Renan'ın temsil ettiği bilimsel dogmatisizme karşı septik bir tavır benimseyen Kemal (2005: 212) ise, Fazlur Rahman'ın da (1984: 51) belirttiği gibi çağdaş bilimin deneysel olarak ispatlanmış olanlarının ötesindeki iddialarını kabul etmez: "Ve Avrupa'da ulemâya tesadüf olur ki, kamerde olan enhârın 'umkunu tayin ederler ve iddialarını fennen ispata muktedir olurlar, fakat gene Avrupa'nın içinde bulunan Meriç nehrinin halini tamamıyla bilemeyecek kadar gaflette bulunurlar." O, bilimin iddialarını, inancın gereklerine tâbi' kıldığından Sünnî çizgiye Abduh ve Seyyid Ahmed Han'dan çok daha yakın düşer.

Kemal'in (2005: 519-20) Tahtâvî'yi itham eden Renan'a itirazından çıkarılan ikinci sonuç, deneysel olarak kanıtlanmış bilimin dinî hüküm-

lere aykırı olamayacağıdır. Böylece o, tam aksine Batıcılar yerine mutaassıp dindarlara karşı din ile bilimin uyumunu savunur. Hatta "iki kitap" anlayışının ötesinde ilmi, çeşitli disiplinlerden müteşekkil bir "marifet zübdesi" olan diyanetin bir parçası kabul eder. Ancak bu noktada Renan'ın İslâm'ın ilk asrında Müslümanlar arasında bilimin yaygın olmadığını iddiasına karşılık "hangi ilim?" sorusu gündeme gelir. Namık Kemal'e göre (1326: 14-21; 2005: 516-21) eğer ilimden murat, yalnız sayısal ve doğal bilimler ise gerçekte bu asırda Müslümanlar arasında bilim yoktu.

Onun "marifet ve hikmet" dediği deneysel bilimden daha yüksek ilim, kendisini ve Allah'ı tanımak suretiyle insanı dünya ve âhiret saadetine götüren bilgidir. Kemal'in (2005: 519-20) yaptığı *ilim/marifet* ayırımı, kanaatimizce Augustinus'un *scientia/sapientia* ayırımına tekabül eder.[18] Onun sıkça kullandığı *maârif* ise insanı "marifete götürecek edebi" kapsar. Nitekim *encyclo+paedia* olarak Yunanca iki kelimeden oluşan *encyclopaedia* kavramı Arapçaya *dâiretü'l-maârif* olarak çevrilmiştir ki buradaki asıl Yunanca *paedia* kavramı, Arapça edeb'in karşılığıdır. *Hikmet* ise ona göre aklen kavranabilir her şeyi kapsayan bir ilimdir. Böylece *hikmet*i (*sophia*) bir meta-bilim almada Afgânî ile Kemal'in buluştuğu görülür.

"Hangi ilim?" sorusuna cevap, aynı zamanda "niçin ilim?" sorusuna da cevap sağlar. Kemal'e göre (1326: 14, 16-7), *tabîiyat* ve *riyaziyat* denen deneysel ve sayısal bilimlerle uğraşmak, Müslümanları *bedîhiyata*[19] ulaştırarak imanlarını kuvvetlendirir. Ona göre "Marifet, bir nâzenin-i dilrubâdır ki mübtelâları yalnız neyl-i visal için ifnâ-yı ömür eder. İlmi vesîle-i istifâde etmek için istihsâle çalışanların hiçbir vakit malûmatça bir mevki-i imtiyaz ve kemale vâsıl olduğu bilinmez." Aristokrasi dışın-

[18] Yunanca *logos*, Latince *reason* denen genel hikmetin amelî kısmı Latince/Yunanca *phronesis=prudentia*, nazarî kısmı ise *sophia=sapientia* terimleriyle ifade edilir. Hikmet-i nazariye olarak *sapientia*, "ilk felsefe/son felsefe" mânâsında "theologia/scientia, ilâhiyat/tabîiyat, metaphysics/physics" ayırımlarına karşılık olarak Ebu'l-Hasen-i Âmirî gibi İslâm filozoflarının yaptığı ayırımla "aklî/hissî ilim" olarak ayrılır. Yani *sapientia*, hem aklî, nazarî ilim olarak metafiziği=ilâhiyatı, hem hissî, tecrübî ilim olarak fiziği=tabîiyatı kapsar. Ancak Hıristiyan teolojinin kurucusu Augustine'den itibaren *sapientia*, aslında parçası olan *scientia=physics*'e karşı *theologia=metaphysics*'e hasr edilince "sapientia/scientia" ayırımı ortaya çıkmıştır.

[19] Aksiyomatik bilimlerin dayandığı, aklın kendilerine yönelmesiyle doğruluğunu anladığı, birbirlerini açıklayan temel ilkelerdir; "bir şey hem var hem yok olamaz, parça bütününden küçüktür, dört sayısı çifttir" gibi.

da bir sınıfın imtiyaz ve güce sahip olamadığı ortaçağlar Fransa'sında Descartes, Pascal, Kopernik, Galileo, kudret ve ikbâle nail olmaktan çok hakikate ulaşma amacıyla marifet türleriyle nefislerini süsleyen bilgelerdi. Ancak bilahare Batı, "bilgiyi kudret olarak" gören Bacon'ın zihniyetince bu bilgiyi teknoloji ve maddî güce dönüştürerek bir iktidar aracı haline getirmişti. Kemal, "İlim, mücerret kudret ve ikbâle nâil olmak için mi tahsil olunur?" diyerek bu anlayışı eleştirir.

Tabiî Hukuk

Organizma simülasyonunca din, insanları dünya ve âhiret saadetine kavuşturacak *beden*, emir ve yasak hükümlerinden oluşan *hukuk-yasa* ise bu bedenin *iskeleti* demektir. Bu iskelet, Yahudilik, İslâm diye bilinen semavî dinde *halakha* ve *şeriat*, tabiî dinlerde *ise tabiî hukuk* (*nomos*) adını alır. W. C. Smith'in (1991: 98-102) kavramsal araştırmasının gösterdiği gibi, dinin iskeletini oluşturduğu için hukuk, geleneksel dünyada *din* ile özdeş sayılmıştır; birbirlerinin yerine kullanılan *İslâm şeriatı* ve *İslâm dini* tabirlerinin gösterdiği gibi. Çok eskiden beri yürürlükteki pozitif hukukun üstünde, adaleti tecessüm ettirecek ideal bir hukuk, yasa-yapıcılara ilham kaynağı olarak alınmıştır. "Tabiî hukuk", tabiatta yattığı farz edilen düzenliliklere tekabül eden hukukî düsturlardan oluşur; o, "tabiata uygun iyi hayat"ın örüntüsü kadar doğruyla yanlışın nihaî ölçüsü olarak tasavvur edilmiştir. Beşerî hayata yön verecek şaşmaz düstur olarak tabiî hukuk, d'Entréves'nin de (1972: 13, 19) ifade ettiği gibi, tarih boyunca hukuk ve siyaset felsefesinin ana konusunu oluşturmuştur.

Bu itibarla insanlık tarihi boyunca gerek arzî (pagan), gerekse de Avrupa gibi zamanla sekülerleşmeyle semavî dininden uzaklaşmış topluluklar, tabiî hukuk arayışından hiç kesilmemiştir. Avrupa'da sekülerleşme sürecinde dünyanın parçalanmasıyla hem *tabiat*, hem de *kanun* kavramlarının mânâları değişmiştir. Geleneksel olarak hem organik, hem inorganik varlık dünyasını, insan ve kâinatı kapsayan küllî mânâsının parçalanmasıyla *tabiat* (*nature*) kavramı, inorganik varlık alanına indirgenmiş, böylece *doğal* ve *sosyal bilim* ayrışması ortaya çıkmıştır. *İkincisi*, tecrübî, tabiî bilimlerin gelişmesiyle *law* kavramı da normatiften deskriptif bir mânâya, Türkçe *hukuk*'tan *kanun*'a indirgenmiştir (Zilsel 1942). Böylece bir taraftan *tabiî* ile *içtimaî yasa (lar)* kavramları, diğer taraftan tüzel bir kişi olarak devletin zuhuruyla *tabiî* ile *pozitif hukuk* arasında ayrışma ortaya çıkmıştır. Batı'da sekülerleşmenin zirveye çıktığı XIX. asır pozi-

tivizm çağında *hukuk*, tüzel kişiliğe sahip devletin koyduğu mevzuata, pozitif hukuka indirgenirken, tabiî hukuk, tabiî bilimlerin başardığı gibi beşerî alanda geçerli kesin yasaları bulacak sosyolojiye (sosyal bilime) dönüşmüştür.

Bununla birlikte klasik mânâda tabiî hukuk meselesi, asla gündemden tamamıyla düşmemiştir. Kaderin cilvesidir ki sekülerleşmenin zirveye çıktığı XIX. asır Avrupa'sında tabiî hukuk, pozitif hukuk ve sosyolojinin yükselişiyle gündemden düşerken akültürasyon sonucu "din/bilim çatışması" gibi yabancı bir problem olarak İslâm dünyasına aktarılmıştır. Zira tabiî hukuk, adı üstünde tabiî din denen pagan, deistik dinlere hastır; bu yüzden Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman ümmetlere vahy edilmiş şeriata (ana-yasa) dayalı ilahî dinde bu kavramın yeri yoktur.[20] Mesela İslâm filozofları Batı'da zamanla "tabiî hukuk" mânâsını kazanan Yunanca *nomos*'un Arapçalaştırılmış versiyonu *nâmûs*'u "Allah'ın koyduğu şer'" olarak tanımlar (Cürcânî 2003: 328). O halde kritik soru, ilâhî yasasını koruyan İslâm'a karşılık Yahudiliğin ve özellikle Hıristiyanlığın niçin tabiî hukuk meselesiyle karşılaştığıdır.

Hıristiyan Batı, zamanla Yahudi ve Müslüman dünyaya yabancı şu kritik soruyla yüz yüze gelmişti: Tabiî hukuk, kâinatın işleyişine kesintisiz nezaret eden Tanrı'nın peygamberlerine vahiyle mi bildirilmiş, yoksa O'nun İlk İllet olarak belli bir düzende yarattıktan sonra özerk kıldığı tabiattan beşerî aklın keşfine mi bırakılmıştı? Hıristiyan Batı'nın tabiî hukuk problemiyle yüzleşmesi, dinin Yahudi kurucusu Paul'un evrensellik adına Yahudiliğin tikelci legalizminden kurtulma arayışından kaynaklandı.

Paul, ilâhî yasa yerine bütün insanlığın kurtuluşuna vesile olacak Stoacı tabiî hukuk kavramını benimsedi. Ona göre tabiî hukuk, Sînâ Dağı'nda vahy edilmiş ilâhî yasaya sahip olmayan müşriklerin kalbine nakş edilmiş ve onlara vicdanları yoluyla bildirilmiştir. İnsanın özünü oluşturan tabiatta temellendiğinden o, hem kâfirler, hem de Yahudiler için geçerlidir. Ortaçağ Hıristiyan teologu Thomas Aquinas (1225-1274), Aristocu tabiî hukuk kavramıyla Hıristiyan teolojiyi uzlaştırmaya çalıştı. Ona göre sayesinde doğru eylem ve amaçlara tabiî eğilimi keşf ettiği,

[20] Doğrudan "İslâm ve tabiî hukuk" başlığını taşıyan çalışmalar olarak Khalifa Abdul Hâkim (1951), Kerr (1957) ve Ezzati'ye (2002) bakılabilir. Bu konuda Batı-merkezciye karşı İslâmî geleneği de içeren mukayeseli bir perspektif için Rentto (1994).

Tanrı'nın kâinatı yönettiği İlahî Hikmeti temsil eden ebedî hukuk insana tab' edilmiştir. Kitap yerine Hikmet'in verildiği Eflatun ve Aristo gibi kadim Yunan filozofları, tabiî hukuk konusunda neredeyse hakikati yakalamışlardı. Ancak Yahudi-Hıristiyan Batı, *orijinal* ve *türevsel* günah anlayışının yol açtığı eskatolojik gerilimin tesiriyle zamanla hem Kitabı, hem Hikmeti kayb ederek onulmaz bir hukuk krizine düştü.

Anlaşılacağı gibi tabiî hukuk kavramı nedensellik ve determinizm kavramıyla doğrudan bağlantılıdır; dolayısıyla İslâm dünyasında tabiî hukuk, doğrudan veya dolaylı olarak alternatif meşrûiyet arayışında olan Kindî, Fârâbî ve İbni Sînâ gibi filozoflar tarafından ancak gündeme getirilecektir. Fârâbî ile İbni Sînâ'nın tabiî hukuk anlayışları arasında görülen fark, aslında Eflatun ve Aristo'ya giden toplum vizyonları arasındaki farktan kaynaklanıyordu. Fârâbî, Eflatun'dan mülhem faziletli şehir vizyonunca Paul'da olduğu gibi *idealistik* denebilecek bir tabiî hukuk öngörmüştü. Hâlbuki İbni Sînâ, Aristo'dan mülhem âdil şehir vizyonunca nedenselliğe dayalı, *natüralistik* bir tabiî hukuk öngörmüştü (Khadduri 2002: 78-105, Mahdi 2001: 158). Gazâlî, bu filozofların savundukları nedensellik kavramını çürütmek suretiyle tabiî kanun ve hukuk fikrine de darbe vurmuştu. Bu mesele, asırlar sonra ancak XIX. asırda tekrar Müslüman aydınların gündemine gelecekti.

Pagan topluluklarda Aristo gibi filozofların amacı, tabiî hukuku keşf etmek iken, Aquinas, Montesquieu, Burke gibi filozoflarda görüldüğü gibi Hıristiyan ve Müslüman dünyadaki bilginlerin amacı, Paul gibi ilâhî ile tabiî hukukun denkliğini göstermeye çalışmak olmuştur; Aquinas'ın Augustinus'dan aldığı *ebedî yasa* tabirinin de gösterdiği gibi (Zilsel 1942: 256). XIX. asırda Osmanlı ve Mısır düşünürlerinin tabiî hukuk konusundaki tavırları, bu denkliği gösterme tarzlarına göre değişti. Tahtâvî, ilâhî ile tabiî hukuk arasında denklik tezini savunan Mısır modernistlerinin öncülüğünü yaptı.

O, kendi ifadesine göre Paris'teki tahsili sırasında İsviçreli filozof Jean-Jacques Burlamaqui'nin[21] (1694-1748) eserini tercüme etmiş ve kavramıştı. Ona göre tabiî hukuk disiplini, *ma'rûf* ve *münker* sayılan şeylerin akla uygun açıklamasını ihtiva eder (Newman 2004: 292). Tabiî hukuk kuralları, şer'î hükümlere tekaddüm etse de çoğu onlarla ihtilâf halinde

[21] Bu eserin yeni İngilizce yayını yapılmıştır: Jean-Jacques Burlamaqui, *The Principles of Natural and Politic Law*, Petter Korkman (ed.) (Indianapolis: Liberty Fund, 2006).

değildir. Paris'te iken tabiat kanunlarının ebediyeti görüşünü reddînden dolayı Renan'ın eleştirisine uğrayan Tahtâvî'nin zaman içinde düşüncesindeki sekülerleşme burada görülebiliyordu. Onun bu, şeriatın evrenselliği ile değişime dayalı tabiat kanunu arasındaki denklik görüşü, İbni Bâdis'te de görüldüğü gibi, çağdaş İslâm dünyasında standart bir tez haline gelmiştir (Al-Azmeh 2009: 127).

Abduh (1980: I/285-6), 1881 tarihli "el-Kânûn ve'l-Kuvvet" başlıklı yazısında Montesquieu'nün ünlü "En şümullü mânâsınca kanun, eşyanın tabiatından çıkan zorunlu bağlardır" şeklindeki tanımı uyarınca, hem tabiî ve içtimaî yasa, hem de tabiî ve pozitif hukuku kapsayacak şekilde kanunu en geniş mânâda kullanır. Uzaydaki yıldızlardan dünyadaki bitki ve hayvanlara uzanan varlık âlemine bakıldığında hepsinin kendine has bir kanuna uyarak hareket ettiği görülür. Herhangi biri bundan saptığı takdirde, baskın ilâhî irade onu yokluğa mahkûm eder. Bu görüşünde o, "Tanrı'nın mutlak ve takdirî kudreti" ayırımıyla Augustinus'un *ebedî yasa* kavramında ilâhî ve tabiî hukuk kavramlarını birleştirmeye çalışan Thomas Aquinas'ı izler. Ona göre muhteşem ilâhî hikmetin eseridir ki tabiî gibi beşerî dünya için de standartlar koymuştur. Bunlar, ferdî veya içtimaî yaşayışında insanın davranışını düzenleyen şeriatlar, kanun ve kurallardır. İlahî şeriatların beyan etmesinden sonra âlim ve filozoflar, bunları insan eğitimine dair kitaplarda derlemişlerdir. Abduh, bu kaçamak ifadeyle, ilâhî yasanın aslında insan aklıyla da bulunabileceğini savunur.

Pozitivistik bir tutumla *sünnetullâh* kavramını bilimsel nedenselliğe göre yorumlayan Abduh'un (1980: I/281) esas amacı, XIX. asırda tabiî hukukun yerini alan sosyal bilimsel yasaların keşfiydi. Ona göre kanun, toplumların genel ilişkileri, özel durumları ve psikolojik bünyelerinde tâbi' olduğu gerçek yasa (*nomos*)dır. Kanun, ülkeler için iç ve dış politikayı düzenleyen örfî veya Aristo ahlakında olduğu gibi ev idaresi için belirlenmiş ahlakî kurallardan daha genel, toplum bilimsel yasalardır. Bununla o, geleneksel normatif yerine pür pozitif yasaları kasd eder. Son asırlarda tabiatın sırlarını çözerek teknolojide atılım yapan Batı medeniyetinde olduğu gibi, ancak kanun hükümlerine uymayı başaran insanlar, gerçek huzur ve refaha kavuşurlar. Tarihin çok kez şehadet ettiği gibi, bu hakikatlerin dışına çıkan milletler ise kaçınılmaz inkıraza uğrarlar. "Çünkü kanun (sosyal bilimsel yasalar), hayatın sırrı, milletlerin saadetinin temelidir. Kuvvet, ancak **şeriata** ve aydınların uyulmasını zorunlu

gördükleri genel **kanuna** uymakla desteklendiği takdirde gerçek meyvesini verir" (vurgu, BG).

Onun "toplumun bir hak ve sorumluluklar sistemi" olduğu yolundaki görüşü, şeriatta temellense de, aynı zamanda faydacılık kadar Avrupa tabiî hukuk teorisinden ilham alıyordu (Hourani 1993: 148). Tabiat kanunlarıyla tabiî hukukun birleştiği, aklî keşfe açık bir hukuk görüşü, en açık talebesi Reşîd Rıza'da (1996: 229) bulunacaktı: "Ey din adamları! Şundan emin olun ki, din kanunları ile tabiat kanunlarını bağdaştıracak dinî reformu acilen yapmadığınız takdirde bunu er-geç hükümetler yapacaklardır. Zira Allahü Teâlâ, tabiat kanunlarını bize rağmen vaz' etmiş, şeriat kurallarını vaz' etmeyi ise bizim irade ve ihtiyarımıza bırakmıştır. O yüzden eğer biz kendi ihtiyarımızla bu iki yasalar manzumesini bağdaştırmazsak muhakkak cebrî (tabiat) kanunları ihtiyarî (şeriat) ahkâmının yerini alacaktır" (Al-Azmeh 2009: 126).

Montesquieu, uçsal *natüralistik* ve *pozitivistik* hukuk anlayışları arasında orta yol bulan *kültüralistik* denebilecek milli karakteri yansıtan hukuk anlayışıyla Avrupa hukukun sekülerleşmesine zemin hazırlamıştı. Şaheserinin başlığı *Kanunların Ruhu*'na yansıdığı gibi kuşatıcı bir *kanun* fikri, teolojik bir ton taşıyordu. Ancak tabiî hukuk anlayışında Locke'tan çok Hobbes'a yakın düşen Montesquieu'nün asıl katkısı, tabiî hukuk merkezli hukuk felsefesinden çok hukuk sosyolojisi ve mukayeseli hukuk alanında idi. O, hukukun oluşumunda sosyo-kültürel ortamın etkisini vurguladı ve Hobbes ile başlayan hukukî pozitivizmle birleşen bu rölativizmiyle hukukun sekülerleşmesine zemin hazırladı. Gene Paris'teki tahsili sırasında tanıdığı Montesquieu'nün eserinin Mısır'a girişinde de Tahtâvî öncülük yaptı. Tahtâvî, onun fikirleriyle Fransız düzeni hakkındaki müşahedelerini birleştirerek hem deskriptif, hem normatif tespitler yaptı. Ona göre Fransızlar, hukukî hükümlerini ilâhî kitaplardan değil, büyük ölçüde politikadan çıkarırlar. Aralarında geçerli hakları ifade eden, şer'î hukuktan tamamıyla farklı bu yasaya "Fransız yasası" denir. Belli bir zaman ve mekânda iyi olan yasalar, diğerlerinde iyi olmayabileceği için durumlara göre değişmelidir (Newman 2004: 213, 292, Hourani 1993: 70, 77).

Abduh da (1980: I/309-15, Kerr 1966: 133, 140) Montesquieu'nün hukukî rölativizmine dayanarak savunduğu pozitif hukuk fikriyle sekülerizme kayar. Ona göre kanunlar, milletlere göre değişiklik gösterir. Her millet, fertlerinin davranışlarını düzenleyecek kanunlar yapmaya ihtiyaç

duyar. Sosyal gerçekliğe uyacağı için kanunlar, vücut buldukları ve hitap ettikleri milletlerin kültürel seviyesini yansıtır. Bu yüzden bir toplumun kültür derecesi değişik bir diğer topluluk adına kanun koyması uygun olmaz. Ancak yakından bakıldığında onun bu görüşünün Montesquieu'ye tekaddüm eden Fârâbî'den geldiği görülür (Mahdi 2001: 138, 141-43) *İkinci* olarak Abduh'a göre kanunların yaptırım gücü milletlerin mizacına göre ayarlanmalıdır. Milletler arasındaki kültür ve mizaç farklılığına bağlı olarak hukukî rölativizmin Abduh'un açıklamasından çıkarabileceğimiz *üçüncü* bir sebebi, ihtiyaçların farklılığıdır. Kânunların gözeteceği şahsî maslahatlar ve umumî menfaatler de milletlere göre değişir. Onun dile getirdiği bu üç sebep, hukukî pozitivizm ve sekülerizme zemin hazırlar.

Namık Kemal, bu pozitivistik hukuk anlayışını, Türkçeye çevrilen Pradier-Fodéré'nin eserinin değinisinde eleştirir. XIX. asır hukukçularından Pradier-Fodéré,[22] Avrupa'nın artık tabiî hukuk arayışından kesildiği pozitivizm asrında pozitif hukuk görüşünü savunmak üzere yazdığı *Prencipes Généraux de Droit de Politique et de Législation* adlı eserini 1869 yılında Paris'te yayınlamıştır. Yeni Osmanlılar grubundan daha sonra ayrılan Kânî Paşâzâde Ahmed Rifat (1844-1891), Paris'te kendisinden hukuk okuduğu Pradier-Fodéré'nin kitabını *Hukûk-ı 'Umûmiye* adıyla iki cilt halinde Türkçeye tercüme ederek 1873'te yayınlamıştır. Mütercim tabiatıyla hocası olan yazarı gibi pozitif bir hukuk görüşünü savunduğu için başına uzun bir Mukaddime ekleyerek eseri çevirmişti (Tansel 1967: IV/629-50).

Namık Kemal, Ebuzziya Tevfik'e yazdığı 29 Mart 1875 tarihli mektubunda eserin hem ilmî seviyesi ve temel tezlerini, hem de tercüme kalitesini eleştirir. En başta Kemal, kitaptaki *kanun* (*law*) kavramının tarif ve kullanılışına dair yanlışlık ve çelişkilere dikkat çekmekte ve bu arada bunların hem aslını, hem de tercümesini eleştirmektedir. Montesquieu'nün tabiî hukuk anlayışını yansıtan ünlü kanun tarifini aktaran Kemal, yazarın pozitif hukuk anlayışını yansıtan kanun (*statute*) tanımını

[22] Fransız kamu ve uluslararası hukukçu Paul Louis Ernest Pradier-Fodéré (1827-1904), bugün, Osmanlıcaya çevrilen söz konusu eserinden çok, *Cours de Droit Diplomatique* (1881), *Précis du Droit Administrif* (1872) gibi uluslararası hukuk ve idare hukuk alanındaki çalışmalarıyla ve özellikle Hugo Grotius'un *De jure belli ac pacis* adlı eserinin Fransızca tercümesiyle (*Le Droit de la Guerre et de la Paix*, D. Alland et S. Goyard-fabre, P.U.F., Léviathan, 1999) tanınmaktadır.

eleştirir. Pradier-Fodéré, eserinde tabiî hukukun imkânsızlığını ve Montesquieu gibi millî karaktere uygun pozitif hukuk fikrini savunur. Ona göre eğer tabiî hukuk orijinal haliyle her ülkede yürürlükte olsaydı bütün dünya yalnızca bir türlü kanuna tâbi' olurdu. Hâlbuki her ülkenin hukuku, millî karakterine göre değişmekte, her bir ulus, genel kurallar, aklî önermeler ve millî âdetlerle siyasî rejiminin gereklerini iyi bir şekilde bağdaştırmak suretiyle hukukunu oluşturmaktadır.

Namık Kemal, bu görüşe şiddetle itiraz eder. Eğer insan toplulukları arasında hukukî rölativizm ve pozitivizm kabul edilirse, güçlü bir millet, kendi kanununa dayanarak başka bir millete zulm etme yetkisi kazanır. Diğer taraftan o, pozitif kanunların eğretiliğini vurgular. Ona göre mevzû kanunların hükmü, neşirlerinden ilgâya kadardır. Pradier-Fodéré'nin de ifade ettiği gibi, bunların geçerliğinin insanlara tebliğine bağlı olması, öyle "kanûn-ı tâbiî, yani ilâhî" dışında sırf insanların koydukları kanunlardan, mevzuattan bazı ahkâmın yüzde-bir kavim arasında icrâ kabiliyetinden mahrum olduğunu çok kolay ispat eder. Kemal, burada açıkça görüldüğü gibi tabiî kanunu, ilâhî olanla özdeşleştirir.

O, tabiî hukukun amacı olarak "ihkâk-ı hakk" (hakkı yerine getirme) olarak tarif edilen adaleti görmektedir. Hak kelimesinin Batı dillerinde karşılıkları "right, droit, recht" kelimeleri, insanın payına düşen alacak/verecek, hem hak, hem vazife mânâsına gelmektedir.[23] Bu yüzden kendi hakkından feragat şeklindeki bir hareket, Aristocu adaletin ötesinde Platonik fazilet ahlakına girmektedir (Tansel 1967: IV/645-47). Ona göre, aralarında bir dağ, bir dil veya tâlî birtakım batıl inançlardan başka bir fark bulunmayan iki milletin çoğu hükmü birbiriyle çelişen iki kanuna tâbi' olmasına, Allah'ın birliğinden sonra insanoğullarının bir istikamet merkezinde birleştirmeye yönelik ilâhî iradeyle dünyayı aydınlatan tertemiz şeriat asla izin vermez. Kemal'e göre bu pozitivistik yaklaşım, İslâm âlimlerinin belirledikleri yasama usûlüne aykırıdır. Çünkü diyanetin insana yüklediği vazife, bir Yaratıcıya ibadet ile onun adalet hükümlerine bağlılık olduğundan, daima siyaset diyanete tâbi' ve diyanetin dünya işleriyle ilgili olan aslî adalet hükümleri ise icabet ve davet topluluğunun geneline şâmildir.

---

[23] Bu konuda Richardson'ın (1838: II/1635) klasik İngilizce sözlüğünde verdiği izah, yeterlidir: "Right, also, always implies a correlative duty; if there be no such duty, the right or rule is a mere unauthorized order or command".

Namık Kemal'de diğer bazı konularda olduğu gibi tabiî hukuk konusunda da *ilkeli* ve *stratejik* olarak iki tür tutum görürüz. Erken modern Avrupa'da tecrübî bilimlerin zuhuruyla *nature* ile birlikte *law*'ın mânâsı da normatif ve deskriptif, *hukuk* ve *kanun* olarak bölünmüş, böylece *natural law*'ın iki mânâsı, Arap ve Osmanlı yazarları tarafından *kavânîn-i tabîiye* ile *kânûn-ı tabiî* veya *hukûk-ı tabîiye* tabirleriyle ayrıştırılmıştı. *Renan Müdâfa'anâmesi*'nde olduğu gibi modern bilimin dayandığı *kavânîn-i tabiîye* fikrini reddetmekte tereddüt etmeyen Kemal, aynı tavrı *kanun-ı tabiî* veya *hukûk-ı tabiîye* için göstermedi. Onun bu konudaki apolojetik tavrı, aslında Batı ile hesaplaşmaya yönelik aktivizmi yansıtıyordu. Çünkü Mısır aydınları, Batı medeniyetini *tabiî kanuna* dayalı maddî bir başarı, Osmanlı aydınları ise *tabiî hukuka* dayalı manevî bir başarı olarak görüyordu.[24]

Yeni Osmanlı aydınlarını tabiî hukuk kavramıyla hesaplaşmaya iten gelişmeler arasında Batı'dan yapılan tercümeler de vardı. Hoca Tahsin, XVIII. asır Fransız düşünürlerinden Volney'nin[25] (1757-1820) İngilizceye de çevrilen tabiî hukuk ile ilgili Fransızca eserini *Nevâmis-i Tabiiye* adıyla Türkçeye çevirmiş, ancak gelebilecek tepkiler yüzünden bastıramamıştı. İlginçtir ki 1862'de Türkçeye tercüme edilerek *Tasvîr-i Efkâr*'da tefrika edilmeye başlayan Emerich de Vattel'in (1714-1769) İngilizceye *The Law of Nations or Principles of the Law of Nature* (1758) adıyla çevrilen Fransızca eseri de yayınlanmadan kalmıştır (Hayta 2002: 263).

Tabiî hukuk, dar ve geniş veya hakikî ve mecâzî iki mânâda kullanılmaktadır. Dar, hakikî mânâsıyla tabiî hukuk, tabiatta mündemiç farz edilen nedensel ilişkilere dayalı hukuktur. Geniş, mecâzî mânâsıyla ise ilâhî veya beşerî, ideal hukuku belirtir. Nitekim bu, Roma'da geçerli üçlü hukuk ayırımından da (Pollock 1901: 15) anlaşılabilir: *Ius naturale, ius gentium* ve *ius civile.* Burada en üstte gelen *ius naturale* ile Romalılar, tüm canlılar dünyasında geçerli ideal hukuku kasd ediyordu. Ali Suavi ve Na-

[24] Kemal, hayatının son yazısı "Hikmetü'l-Hukuk"ta insanın nihaî hedefleri olarak saadet ile adalet arasındaki münasebeti anlattıktan sonra şöyle der: "Adalet meselesine ta'lik-i nazar etmek isteyenler için hikmeten her şeyden evvel hukûk-ı beşerin mebnâsını taharrî etmek lazım gelir" (Kaplan 1974: II/ 206). Nitekim Şerif Mardin de (1991: 61) bilahare Yeni Osmanlıların hedefinin Osmanlı dünyasında tabiî hukukun muadilini bulmak olduğunu belirtir.

[25] Constantin-François de Chassebeuf de Volney, *The Ruins or, Meditation on the Revolutions of Empires and The Law of Nature* (New York: Twentieth Century, 1890).

mık Kemal (1326: 47) gibi Osmanlı aydınlarının bu konuya üç yaklaşımı tarzları öne çıkarılabilir. *Birincisi* onlar, şeriatı doğrudan ideal hukuk olarak savunurlar. *İkincisi*, Kemal'in "kanun-ı tabiî, yani ilâhî" sözünde olduğu gibi şer'î ile tabiî hukuku, aynı ideal hukukun değişik adları olarak alırlar (Çelik 1994: 595, Sungu 1940: 803, Tansel 1967: IV/645). *Üçüncüsü*, ilâhî ile tabiî hukukun denkliğini savunurlar.

Namık Kemal'in (2005: 40; 1327: 128) çoğu kez şeriatı doğrudan ideal hukuk olarak savunduğu görülür: "İstikbâlimiz emindir, çünkü devletimizin bünye-i asliyesini, adl-i ilahinin hariçte zuhurundan ibaret olduğu için, ezeliyet ve ebediyet, levâzım-ı zarûriyesinden olan şeriat-ı garrâ terkib ediyor." *İkincisi* Kemal, şer'î ile tabiî hukuku, aynı ideal hukukun değişik adları olarak alır. İnsanları bir arada tutacak bağ, şer'dir ki, topluluk fertlerini tek veya toplu olarak koruma ve yönetmeye yarayan siyasî hükümlerdir. Onun pratiğini ümmetin toplu görüşü belirler; fakat temeli, tabiî hukuka dayanır, ona göre: "Bizde o hukûk-ı tabiîye 'ayn-ı 'adl-i ilâhîdir ki Kur'ân-ı Kerim tayin etmiştir. Nâm-ı ehadiyetin sâye-i himâyesinde bulunduğu için en büyük mütegallipler bile onu tatil eder, tağyir edemez. Yine bekâmızı, devamımızı o esasa riayette aramalıyız" (Sungu 1940: 803).

Bir yazısında ise bu görüşü temellendirmeye çalışır. *Kültüralistik* hukuk tasavvuruyla uçsal *natüralistik* ve *pozitivistik* hukuk mefhumlarını bağdaştıran Montesquieu'ye göre kanunların ruhu, milletlerin ruhunda mündemiçti. Çeşitli yazılarında onun ünlü *kanun* tanımını[26] zikr eden Namık Kemal (2005: 52-55) *Hukuk* başlıklı yazısında olduğu gibi, deyim yerindeyse bu sentezi İslâmîleştirdi. O, çeşitli zaman ve mekânlarda, farklı topluluklardaki çelişkili hukukî anlayış ve uygulamaları sıraladıktan sonra sorar: Hukukta gözlenen bu ihtilâf, *–vahdet içinde kesret* diyalektiğince– bir hakikat ışığının bunca çeşitli kabiliyete yansıdığı farklı renkleri mi temsil etmektedir? Yoksa dünyada bir hakikat mevcut olmadığından çeşitli hukukî pratikler, sırf insanların icadı mıdır? Diğer bir tabirle hukuk, özünde diyalektik, plüralistik bir monizme mi, yoksa rölativizm ve pozitivizme mi dayanmaktadır?

Kemal, tabiî hukuk teorisi için *kanun* tanımını benimsemekle birlikte, Mardin'in de (1996: 348, 353) belirttiği gibi, Montesquicu'nün hukukî

[26] "En kapsamlı mânâsınca kanun, eşyanın tabiatından çıkan zorunlu bağlardır" (Tansel 1967: IV/643). ("Laws are the necessary relations arising from the nature of things" Hallowell 1950: 141).

rölativizmini yansıtan ikinci şıkkı asla kabul edemezdi. Gazâlî gibi İslâm âlimlerinin de benimsediği klasik Aristo mantığınca muhakeme yapan Kemal'e göre cüz'î insana oranla apaçık küllî olan tabiatta bir ilk prensip bulunmadığı takdirde insanda ihtiyar ve iktidar da olamaz. Acaba hukukun kaynağı, kâinatta aranan ilk prensipte mi, yoksa insan ihtiyarında mıdır? Diğer bir tabirle, varlık ile bilgi öznesinden veya antik Yunan'da birbirlerine zıt olarak alınan tabiat (*physis*) ile kanun (*nomos*)dan hangisindedir?

İkinci şık da kendi içinde iki şık barındırır. İnsanlar ihtiyarlarında mutlak hür oldukları takdirde birbirlerinin koyduğu kurallara uymayacaklarından anarşi kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda doğru şık, insanın ihtiyarında kayıtlı hür olduğudur, bu kayıt ise mutlak ilâhî iradedir: "(O kayıt) bizim itikadımızca hâkim-i kudretin tabiat-ı külliyede halk ettiği hüsn ve kubhtan ibarettir. Binaenaleyh hukuk, "tabayi-i beşerden mehâsin-i mücerredeye mutabık olarak münbais olan revâbıt-ı zarûriyeye" denilir."[27] Dikkat edileceği gibi Kemal, bu tanımında birincisi, Montesquieu'deki "eşyanın tabiatı" yerine "beşer tabiatı", ikincisi "soyut güzelliklere uygun olarak' kayıtlarını kullanır. Böylece *physis* ile *nomos*u birleştirmek suretiyle İslâmî öğretiyle Montesquieu'nün hukuk kavramını, diğer bir tabirle ilâhî ile tabiî hukuk tanımlarını birleştirir.

Üçüncüsü, Kemal gibi Osmanlı aydınları, ilâhî ile tabiî hukukun denkliğini savunurlar. Mesela Sava Paşa'ya göre (1996: I/8) İslâm'ın evrensel kanunu *fıkıh*, vahye dayalı bir pozitif hukuk olup, tabiî hukuka mutlak surette uyarak tek bir kanun altında çeşitli adlardaki çağdaş hukukları toplamıştır. Kemal'e göre de Avrupalı aydınlar, mevcut kanunlarının temellerini (*tabiî hukuku*) akıl ile tabiatın küllî kaidelerinden ve pratik hükümlerini (*pozitif hukuku*) o kaidelerin sosyal münasebetler ve zamanın gereklerine uygulamasından çıkarmışlardır. İslâm âlimleri de *fıkhı* o şekilde tedvin etmiş, fakat tabiî kaideler, ilâhî emirler ile peygamberin hadislerinde verildiği için felsefî tümevarımlara mecbur olmaksızın onlardan temel ilkeleri çıkarmışlardır (Sungu 1940: 802).

Burada görüldüğü gibi Kemal, akılla bulunabilecek *tabiî hukuk* ile vahiyle bildirilen *ilâhî hukukun* ve pozitif hukuk ile *fıkhın* denkliğini ka-

[27] Bugünkü Türkçeyle: "Bizim inancımıza göre, kudret sahibi hâkim Allah'ın küllî tabiatta yarattığı güzellik ve çirkinlikten ibarettir. Bundan dolayı hukuk: "insan doğasından soyut güzelliklere uygun olarak çıkarılan zorunlu bağlara" denilir."

bul eder. Esas, tabiî hukukun ilâhîliği görüşüyle çelişen bu stratejik tavrı, kanaatimizce iki sebeple açıklanabilir. Birincisi, genelde, Pradier-Fodéré misalinde görüldüğü gibi pozitif hukuka teslim olan XIX. asır Avrupa'sında aydınları ideal bir hukuk arayışını sürdürmeye çağırmaktır. İkincisi, özelde, "tabiî ile şer'î hukukun" özünde uyuşamayacağı yolundaki tezlere karşı şeriatı savunma niyetidir.

Hukuk-Değer İlişkisi

Toplumsal hayatı düzenlemeye yarayacak siyasî ilkeler, hukukî hükümlere, bunlar ise ahlakî düsturların içerdiği ahlakî değerlere dayanır. İlahî veya beşerî dinlerin nihaî hedefi, ontoloji, aksiyoloji ve epistemolojinin konu aldığı varlık, değerler ve hükümler arasında bağ kurmak suretiyle ontolojik seviyede eşyadaki güzelliği beşerî davranışa yansıtmak, çirkinlikten uzak tutmaktır. Bunun için geleneksel dünyada kavram olarak olsa da terim olarak *değer* (*kıymet*) kelimesine rastlanmaz. Geleneksel dünyada adeta zarfın içindeki mazruf gibi *değerler*, *edeplerde*, edepler de *hükümlerde*, yani "fazilet ve reziletlerden" ibaret pratik ahlakta ve ahlak, hukukta gömülü sayılmıştır.

Kadim dünyada, kelâm kitaplarında "hüsn ü kubh" bahsinde geçen modern mânâda tek bir değer vardır: hüsn=güzellik. Onun altında toplanan adalet gibi tüm kavramlar, modern mânâda *değer* değil, birer *edep*'tir. "Bir dereden bile abdest alırken israf etmemek" gibi somut bir edep olarak adaletin ölçüsünü veren ise sünnettir. Nitekim din sosyolojisi perspektifinden yapılan çalışmalar da Müslüman gibi geleneksel topluluklarda değerlerden çok normların önem taşıdığını gösterir (Mardin 1983: 60). Ahlakın teorik-değersel ve pratik-davranışsal boyutlarının birleştiği *erdem* kavramının tekrar, Alasdair MacIntyre gibi filozofların başını çektiği postmodern ahlakın temel meselesi haline gelmesi, bu bakımdan tesadüf değildir (Seung 1991).

Ahlakın "değer" yerine hukukî hükümlerde tecessüm ettirilen "erdem" üzerine bina edildiği bu geleneksel dünyagörüşünü Namık Kemal, Türkçeye çevrilen Pradier-Fodéré'nin kitabının eleştirisi vesilesiyle net olarak ifade eder. Pradier-Fodéré, ahlakı "doğru ve yanlış (*hak ve nâ-hak*) ilmi" olarak tanımlar. Oysa Kemal'e göre "doğru ve yanlış", İslâm inancınca spekülasyon konusu değerlerden çok şer'î hükümlerdir, yani felsefî ahlakın değil, hukukun konusudur. Ahlak, nefsin arınmasına hiz-

met edecek, davranışların öncelik ve üstünlüklerine, yani erdeme dair birtakım felsefî tasavvurlardır. O, böylece geleneksel dünyagörüşü uyarınca "fazilet"in aracı olarak "ahlak"ı, "adalet"in aracı olarak "hukuk"ta mütecessim görür.

Ona göre ahlak sayesinde doğru ve yanlışı öğrenmeye insanın gücü yetse ilâhî hukuka ihtiyacı kalır mıydı? Doğru ve yanlışı bildiren, ona göre, filozofların mülahazaları değil, dinî ilhamlar, yani vahiydir (Tansel 1967: IV/639). Doğru ve yanlışın ilâhî hukuk tarafından kesin tayini, insanları usandıran, boş spekülasyonlardan, şüphecilik batağından kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda, sosyal düzen ve meşrûiyet için de sağlam bir temel sağlar. İlahî kökenli bir hukuk, yaratılışı gereği hemcinslerinin yaptığı kanunlara uymaya, kula kulluğa tenezzül etmeyecek insanların itaatini çok daha iyi sağlar (Sungu 1940: 802).

Namık Kemal misalinde görülen İslâm aydınlarının bu tutumuna karşılık Hıristiyanlığın kurucusu Paul'un evrensel bir kurtuluş adına Yahudiliğin karakteristiği saydığı ilâhî hukuku muhafaza yerine tabiî hukukla ikame arayışına girmesi, Hıristiyan aydınları da çetin, değerlerin keşfi teorik meselesiyle karşı karşıya bıraktı. Teodise probleminin daha da ağırlaştırdığı, orijinal hukukî temelini kayb etmiş bir dinin dünyayı sürdürmekte zorlanmasından kaynaklanan meşrûiyet krizi, değerlerin keşfi meselesinin spekülasyona boğulmasına yol açtı. Bu yüzden Hume' un açtığı çığırı izleyen Comte gibi pozitivistler, kendi kendine işleyen "dünya makinesi"nde yeri kalmayan metafiziksel değerleri, objektiflik adına bilimsel araştırma alanından çıkararak olgular konumuna indirgedi.

Ahlakın teorik-değersel ve pratik-davranışsal boyutlarının birleştiği *erdem* kavramının parçalanmasıyla ortaya çıkan *değer*, Bentham gibi filozoflar için "olmalı"yı ifade eden anlamsız bir kavram haline gelmişti (Shaw 1901, Himmelfarb 1995). Mutlak ahlakî değerleri öğretmesi beklenen Hıristiyanlığa ve sonuçta bir bütün olarak dine inancın çözüldüğü bir asırda nihilizm ve anarşiyi önlemek için yeni bir ahlakın bulunmasına acil ihtiyaç vardı. Değerler bunalımı sonucu mutlak ahlak konusunda agnostik kalan Comte'un hedefi, toplumsal düzeni sağlamak içi sağduyu ve bilime dayanarak konvansiyonel bir ahlak bulmaktı (Chadwick 2000: 232-37).

Durkheim da onu izleyerek değerleri "ahlakî olgular" olarak bilimsel araştırma nesnesi haline getirdi. O, Ziya Gökalp'ın *ma'şerî vicdan* de-

yimiyle dilimize çevirdiği *collective conscience* ile iyiyi kötüden ayırmak için insana verilmiş bir fakülte sayılan vicdanı, şuura indirgedi; intihar olgusunu, beşerî davranışlara yön veren sübjektif saiklar, manevî değerler yerine *anomi* gibi gözlenebilir, nesnel toplumsal olgularla açıklamaya yöneldi. Epistemolojik mutlakıyetçilik mânâsında Katolisizmi sürdüren Fransız pozitivizmine tepki, irade ve değerlerin nihaî belirleyiciliğini savunan Protestan Alman dünyasından geldi. Değerlerin temel sübjektifliğini savunan Nietzsche ile tam aksine ekonomik temelde objektifliğini vurgulayan Marx'ın yanında Dilthey, Rickert, Weber ve Habermas gibi Alman filozofları değer arayışını sürdürmüştür. Değerlerin normlarla ilişkisinin yeniden keşfi, postmodern entelektüel gündemin en önemli maddelerinden birini oluşturmaktadır (Joas 2000).

Batı'da sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan onto-teolojik kriz, "değer" kavramının çoğullaşarak mânâsını kayb etmesine yol açtı. Günümüzde kullanılan "ahlakî değerler" tabiri, bir "galat-ı meşhur" olarak görülebilir; zira geleneksel dünyaya göre "değerler"den ziyade bir ana değerden söz edilebilir: *güzellik*.[28] Üç İbrahimî ümmetin de kabul ettiği gibi, Allah, insanı kendi suretinde (*imago dei*), *ahsen-i takvîm* üzere yaratmıştı. "İslâm, huy güzelliğidir" (Müttakî 2004: III/9) hadisinin de belirttiği gibi, dinin özünü oluşturan hukukun ve hukukun özünü oluşturan ahlakın gayesi, insanda bu *yaratılış* (*halk*) ile *huy* (*hulk*) güzelliğini bütünleştirmekti. Platonik "şiirsel adalet" tabirinin de anlattığı gibi, *adalet* gibi diğer ana değerler, *güzelliğin* türeviydi (Schwartz 1987). Ancak Eflatun'da olduğu gibi geleneksel dünyada ve İslâm'da çağdaş estetik kavramlarıyla "güzellik/çirkinlik" (*hüsn ü kubh*) olarak ifade edilen bu değerler, büyüsünü kayb eden modern dünyada etik "iyilik/kötülük" kavramlarıyla ifade edilir hale gelmiştir (Harris 1930).

A. Güzel'den Yararlı'ya

Değerler meselesi, Hıristiyanlığın yanında evrenselleşme sürecinde *teodise* problemiyle karşı karşıya kalan İslâm gibi dinlerin aydınlarının gün-

[28] *Hakikat* kavramının türediği ve aynı zamanda Cenab-ı Hakk'ın ismini oluşturan *Hakk*, 'âlem-i emr veya *makûlât* (*intelligible*) denen âlemde, *Hüsn* ise 'âlem-i halk veya *mahsûsat* (*sensible*) denen mevcut âlemde ana değerdir. Nitekim Arapçada iki harfi ortak ('h-s) *hüsn* ile *hiss* kelimeleri arasındaki iştikak da *mahsûsat*/duyular âlemi denen dünyamızda *hüsnün* ana değer olduğunu açıkça gösterir.

demine de farklı bir şekilde geldi. Fiiller, güzel veya çirkin olduğu için mi yasaklanmakta veya emr edilmekte, yoksa tam tersine, yasaklandığı veya emr edildiği için mi güzel ve çirkin olmaktadır?

Bu konuda İslâm'da iki ehl-i sünnet mezhebi Eş'ariye ve Mâtürîdiye ile Mu'tezile olmak üzere başlıca üç taraf vardır. Mâtürîdiye, bu konuda karşıt kutupları teşkil eden Eş'ariye ile Mu'tezile arasında orta yolu temsil eder görünür. Allah'ın mutlak otoritesini esas alan Eş'ariye nezdinde *hüsn ü kubh*, emir ve yasaklar şeklindeki hükümlerin sonucudur; bir şey, bizzat değil, ancak ilâhî emir ve yasaklar üzerine güzel veya çirkin vasfını kazanır (İzmirli 1981: 72, Tehânevî 1998: I/524-7). Bu yüzden ancak şâri'in hükmünü anlamaya araç olan akıl, mutlak alanına giren bu değerlerin mahiyetini belirleyemez. Metafiziksel alana ait olduğu için akılla kavranması mümkün olmayan bu iki temel ahlakî değer kategorisi, şâri' tarafından insanlara bildirilmiş, bunun dışında kalan talî değer ve hükümlerin tayini ise, hayatta ortaya çıkacak durumları bu genel standartlara uygulayacak müçtehitlere bırakılmıştı (Sava Paşa 1996: I/207).

Mu'tezile nezdinde ise tam aksine *hüsn ü kubh*, emir ve yasağın sebebidir, bir şey bizzat güzel veya çirkin olduğu için emr edilir veya yasaklanır. Bunların güzelliğine hükm eden akıldır, dolayısıyla güzellik/çirkinlik değerleri şer'î öğreti olmaksızın doğrudan akılla da kavranabilir. Şeriat ise emr edilen bazı şeylerde akla gizli, kapalı kalan güzelliği açığa vurarak daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu iki görüş arasında orta yolu temsil eden Mâtürîdiye için de Mu'tezile için olduğu gibi *hüsn ü kubh*, emir ve yasağın sebebidir, bir şey bizzat güzel veya çirkin olduğu için emr edilir veya yasaklanır. Cenab-ı Hak, hikmet sahibi olarak haddizatında güzel olmayan bir şeyi emr etmeyeceğinden bu değerler, akılla kavranabilir. Ancak Mâtürîdîliğin Mu'tezileden ayrıldığı nokta şudur ki, akıl, ancak şer'in bildirmesinden sonra hükümlerin arkasındaki değerleri kavrayabilir, dolayısıyla bunların güzellik veya çirkinliğine doğrudan hükm edemez; çünkü hükümleri koyan Cenab-ı Hak'tır; akıl, bunların âhirete uzanan sonuçlarını kestiremez (Bilmen 1967: I/55).

Abduh'un ilgili görüşlerini daha iyi anlamak için *hüsn ü kubh* kavramını biraz daha açmak gerekir. Hayatın karmaşıklığını daha tam yansıtmak için hukuk usûlünde "güzel ve çirkin" fiiller *li-aynihî* (kendinden, *intrinsic*) ve *li-gayrihî* (dışından, *extrinsic*) olarak iki ana kategoriye ve bunlar da kendi içinde ikişer alt-kategoriye ayrılmıştır. Bu tür bir ayırım, eski çağlardan beri ahlak teorisinde yer alır (Picard 1939). Önce "kendinden

güzel" fiiller "hakikaten ve hükmen güzel" olarak ikiye ayrılır. Mesela Allah'a iman, dışından güzele hiç benzemeyen, hakikaten *kendinden* güzel bir fiildir. Diğeri, *dışından* güzele benzeyen, "hükmen kendinden güzel"dir. Mesela, oruç, normalde insanı zorladığından dolayı çirkin göründüğü halde olumlu bir amaca yönelik olarak şâri'in hükmüyle *güzel* vasfını kazanmıştır. *Dışından* güzel de ikiye ayrılır. Sonuçları itibariyle güzel ve araçsal olarak güzel. Mesela aslında olumsuz bir fiil olan gazâ, insanları doğru yola getirmeye matûf olduğu için sonucu bakımından güzeldir. Abdest de namaz gibi başka güzel bir fiile hizmet ettiği için araçsal olarak güzel diye ayrılmıştır.[29]

Batı'da dinî şüpheciliğin ürünü modern "metafiziksel/fiziksel" ayırımı, "ontoloji/epistemoloji" yanında "etik/estetik" olarak diğer bir disipliner bölünmeye de vücut verecekti. Alman filozof Alexander G. Baumgarten (1714-1762) sayesinde *güzelliğin* etikten estetik bir terime indirgenmesinin, Adam Smith (1723-1790) gibi İskoç ekonomi politikçileri sayesinde yararlığın ana değer haline gelişine denk gelmesi tesadüf değildi (Guyer 2002). Aynı şekilde Muhammed Abduh (1980: III/390) da pozitivistik ontolojik ayırım uyarınca Arapçada güzelliğin nüanslarını belirten *hüsn* ile *cemâl* kavramlarından birincisini, *etik* bir değer olarak *yararlık* mânâsı yüklenecek *estetik* bir değer olarak ikincisinden ayırır.

Metafiziksel/fiziksel olarak yaptığı ontolojik ayırıma karşılık olarak dini, *uhrevî/dünyevî* olarak ikiye ayıran Abduh, âhirete tahsis ettiği "akâit-ibâdât"ı *vahyin*, dünyaya tahsis ettiği "muamelât-ukûbât"ı ise *aklın* rehberliğine bırakır. Bu ayırımı ise *makûlât* (*intelligible*) ile *mahsûsat* (*sensible*) arasındaki geleneksel, Platonik ayırıma dayandırır. Geleneksel dünyagörüşüne göre bu, epistemolojik olduğu halde modernler için ontolojik bir ayırımı belirtir, bu yüzden onlar, rasyonalizmin geniş mânâsınca epistemolojik bir fakülte olarak duyular yanında aklın da *mahsûsat* alanında işlerliğini kabul ederler. Abduh'a göre şeriat, realiteyi açıklamak üzere gelmiştir; o, bu yüzden güzeli *ihdas* değil, *teyit* eder. Mâtürîdîliğin öngördüğü gibi insan aklı, Allah'ın varlığı gibi nihaî hakikatlere tek başına ulaşmaya muktedirdir. Vahyin amacı, Eş'arî doktrinin öne sürdüğü gibi, eylemleri rasgele "güzel ve çirkin" olarak vasıflandırmak değil, fakat eylemlerden bazılarını *yararlık* ilkesince "güzel ve çirkin" olarak tanımlamak suretiyle eksik akla yardım etmektir.

---

[29] Bilmen 1967: I/57. Benzer şekilde "kubh"un alt bölümleri hakkında, Sava Paşa 1996: I/210-1.

Mesela Allah'ı tanımanın şer'î öğretiye bağlı olması, insanın aklıyla Allah'ı tanımasını bizzat güzel olmaktan çıkarmaz, şer'î öğreti, sadece insan psikolojisinin ihtiyaç duyduğu ikna ve tatmini sağlar (Abduh 1980: III/398). Abduh'a göre (1980: III/390-93) makûlat dünyasında Allah'a iman, latif ruhlar, beşerî nefislerin sıfatları gibi şeyler bizatihi güzeldir; diğer taraftan akıl noksanlığının çirkin olduğunu kim inkâr edebilir? Bu bakımdan vahyin taşıyıcısı peygamberler, özellikle teolojik ve eskatolojik hakikatleri bilmede insan aklına *yardımcılık işlevi* görür. Burada o, Mâtürîdî doktrin uyarınca peygamberleri akla *rehber* yerine *yardımcı* (*mu'în*) olarak tanımlar. Allah'ı tanıma ve âhiret hayatında insanları nelerin beklediğine dair *gayb* âlemi yanında, ibadetle ilgili amellerin **fayda** yönünü de akıl tek başına bilemez. Namaz rekâtlarının sayısı, haccın bazı uygulamaları gibi ibadetlerin şekillerindeki **fayda**, ancak vahiyle bilinir; ona göre (Vurgular, BG).

O, böylece mutlak güzel ve çirkini öğretecek dinin alanını akâit ve ibadetlerle sınırlar, teolojik ve eskatolojik hususlarda dogmatisizm ile agnostisizm karışımı bir tutum benimser. Buna karşılık fiziksel *mahsûsat* dünyasında güzel ve çirkini ayırt etmenin mümkün olduğunu söyleyerek nomotetik (yasa-koyucu) bir tutum benimser. Ona göre "(ferdî) zevkler değişse de eşyada güzellik ve çirkinlik vardır." Mesela bir kadının güzelliğinin değerlendirilmesinde ferdî zevkler değişse de çiçeklerin renklerinin güzelliğinin kabulünde ihtilâf görülmez. Böylece o, fiziksel güzel ve çirkinin değerlendirilmesinde ortak akıl ve duyuyu merci olarak alarak Kantgil sübjektif evrenselcilik, yani zevkin normativitesi anlayışına yaklaşır (Chignell 2007). Eşyadaki güzelliğe dair açıklamalarında güzel ile çirkin arasındaki temyize binaen Batılı bilim, teknoloji ve endüstrinin gelişerek bugünkü seviyesine ulaştığını belirten Abduh (1980: III/390), böylece Batılı insanın, tabiî hukuk gibi akıl ve duyularıyla keşf ettiği değerler sayesinde ilerlediğini öngörür.

Abduh (1980: III/392-93, 396), duyu ve akıl ile algılanabilir fiziksel varlıklardaki güzelliğin (*cemal*) Arapçada *amel* denen ihtiyarî fiiller (*voluntary acts*) alanında da algılanabileceğini (*hüsn*) savunarak Kant gibi estetikten etiğe geçer. Ona göre ihtiyarî fiillerin bazılarının ya *bizzat* veya özel ve genel *sonuçları* bakımından *güzellik* ve *çirkinliği* söz konusudur. His ve akıl, vahye bağlı olmaksızın bu fiillerden güzel ve çirkin olanlarını ayırmaya muktedirdir. Ona göre çocukların ve hayvanların davranışlarını kadar vahyin gelmediği insan topluluklarını müşahede

de bu tezi doğrular. İnsanlardan akıl ve hisleri sağlam olanlar (yani filozoflar) vardır ki bu konuda doğruyu bulabilirler. Bunlar ittifak ederler ki halen menfi gibi görünse de güzel, faydası sürekli olan şeydir ve çirkin de, şu andaki tadı ne kadar büyük de olsa bir kişiye has veya onu ve onunla ilgili şahısları kapsayan düzenin bozulmasına yol açacak şeydir.

Bu ifadesinden anlaşılacağı gibi Abduh, fiillerin "güzel/çirkin" olarak değerlendirilmesinde başlıca iki ölçüt alır: Elem/haz ile fayda/zarar. Birinci ölçütte Abduh, David Hume gibi İskoç filozoflarının *zevkin* (*taste*) normativitesini tespitteki görgül psikolojik yaklaşımlarını benimser. Burada Augustinus'un ünlü sorusu bakımından Kant ile Hume'un iki ayrı uca düştüğü görülebilir: Bir şey, zevk verdiği için mi güzeldir yoksa güzel olduğu için mi zevk verir? Bu sorunun Hume, birinci, Kant ise ikinci şıkkını benimser (Kulenkampff 1990: 102). Abduh da (1980: III/392) Hume'un yararcı anlayışını savunur.

İhtiyarî fiiller içinde bizzat güzel olanların yanında yol açtığı elemden dolayı çirkin olanlar ve sağladığı haz veya giderdiği elemden dolayı güzel olanlar vardır. Vurma ve yaralama gibi insana acı veren bütün ameller çirkin, acıkınca yemek, susayınca içmek gibi insana haz veren veya elemi gideren bütün eylemler de güzel kategorisine girer. Buna göre *güzel*, haz, *çirkin* de elem veren şey mânâsına gelir. Diğer taraftan elem veya haz verici sonuçları itibariyle güzel ve çirkin olan fiiller de vardır. Mesela yemek ve içmek, haddizatında insana haz veren güzel fiillerden olduğu halde aşırısı sağlığı bozduğu için çirkin sayılır. Keza çalışma veya savaş da aslında insana cefa verdiği halde hayatını kazanma veya öz savunmayı sağladığı için güzeldir.

İnsanların elem/haz algılamasınca yaptığı güzel/çirkin ayırımı, gelişmiş hayvanlarınkinden pek de farklı değildir. Ancak hayvandan farklı olarak fikir ve vicdan gibi fakülteler sayesinde insana "yarar/zarar" kriterine göre de güzel ile çirkini ayırt etme gücü verilmiştir: "İhtiyarî fiillerden sağladıkları fayda bakımından güzel ve yol açtıkları zarar bakımından çirkin olanlar vardır. En mükemmel yönlerinden birisi olarak alındığında bu mânâda güzel ile çirkin arasındaki temyiz, insana münhasırdır. Zira bazı eylemler haddizatında hoşa gitse de zararlı sonuçları itibariyle çirkin addedilir" (Abduh 1980: III/392).

Abduh'un (1980: III/393) güzelliği etikten estetik bir terime dönüştürmesinin sonucu, Batı'da olduğu gibi "güzellik/çirkinlik" terimlerinin yerini "iyilik/kötülük"ün almasıdır. Ona göre insan aklı sonuçları bakı-

mından beşerî fiilleri bilerek "zararlı ile yararlı" arasında ayırım yaptı ve birincisini *şer*, ikincisini de *hayır* eylemi olarak adlandırdı. Bu ayırım, *fazilet ve reziletler* arasındaki ayırımın da kaynağını oluşturur. Filozoflar, entelektüel seviyelerindeki farklılıktan dolayı spekülasyon yoluyla farklı düzeylerde onları tanımladı. Onlar, medeniyetin kuruluş ve çözülüşünü, ulusların üstünlük ve aşağılığı, güç ya da zaafı kadar bu hayattaki beşerî mutluluk ve mutsuzluğu da bu değerlerde temellendirdi; bunu tanımlayan ve bu tanımda doğruya yaklaşanlar, aydın insanlar arasında az bir kesimi teşkil etse de. Ona göre bunlar, hiçbir din ve felsefe bilgininin (*millî* ve *filozof*) ihtilâf etmediği apriorik aklî ilkelerdendir. Görüldüğü gibi Abduh, burada isim vermeden Bentham ve Mill gibi filozofların yararcı teorisini dile getirir. O, muhtemelen XIX. asırda Arapçaya çevrilen iki filozofun eserlerini okumuştu.

B. "Yararlı"nın Çıkmazı

Avrupa'da rasyonalizm, romantisizm, empirisizm gibi ekoller, daha çok Fransa, Almanya ve İngiltere gibi ülkelerin kültürlerini yansıtıyordu. Ancak sekülerleşme denen yeni bir normativite arayışında bu ana paradigmalara has farklı teoriler arasında eklektisizm, daha doğrusu sentez arayışı da doğaldı. İlk bakışta Kantçılık ile yararcılık, "akıl" ve "fayda" gibi sübjektif ve objektif ölçütlere dayalı rakip ahlak anlayışlarını temsil ediyordu. Hâlbuki yakından incelendiğinde aralarında az-çok ortak bir zemin bulunabilirdi (Wilde 1894). Batı düşüncesinin kaynaklarına inmek için Fransızca ve İngilizce öğrenen Abduh da, özellikle Comte pozitivizminden derinden etkilenmişti (Kerr 1966: 138, Hourani 1993: 138). Ancak bu, daha çok geleneksel paradigmadan kopuşu sağlayan epistemolojik bir etkilenmeydi. İş, bu perspektifin sosyal-siyasal meselelere tatbikine gelince Abduh'un eklektik bir tutumla Comte'dan çok Spencer'ınki gibi pragmatik-yönelişli Anglo-Amerikan pozitivizminden etkilendiği görülebilirdi.

Yararcılığa kaysa da Abduh'un (1980: III/333-34, 391-96, 425) tutarlı bir ahlak görüşü geliştirebildiğini söylemek zordu. O, Sünnî paradigmaya aykırı bir yararcı tutumla "yararlı/zararlı"ya indirgediği "güzel/çirkin"in tayininde eklektik bir tutumla Kant gibi "ferdî ve ortak akıl ve duyu" yanında psikolojik süreçlere indirgeyerek akılla nihaî uyum halinde saydığı vicdanı da merci olarak alır. Bütün olarak bakıldığında onun birçok konuda olduğu gibi bu konudaki fikirlerinin de belli bir Batılı

ekol kadar, Eş'ariye ve Mâtürîdiye gibi ortodoks ve Mu'tezile gibi heterodoks olanlar dâhil, herhangi bir geleneksel, İslâmî ekole de uymadığı görülür.

Mu'tezile ile sözde yeni-Mu'tezile'yi temsil eden Mısır modernizmi arasında diğer temel teorik konularda olduğu gibi bu konuda da görülen farklılık, pozitivistik üç-hal yasası bakımından, *epistemoloji/ontoloji* ayırımına tekabül eden, yaşadıkları çağın hâkim felsefeleri *rasyonalizm* ile *pozitivizmin* tesiriyle açıklanabilir. Mu'tezile, *tahsin/takbih* denen *hüsn ü kubh* değerlerinin metafiziksel temellendirmesine çalışırken, Mısır modernistleri, Batı'da olduğu gibi teo-ontolojik olarak değerlerin geçerlik alanlarını ayırıyor ve dünyevî alanda aşkın niteliğinden soyutlanan değerleri araçsallaştırıyordu.

Diğer taraftan Abduh'un görüşü Mâtürîdîlikle de bağdaşmaz. Zira Mâtürîdiye, aklın şer'in bildirmesinden sonra hükümlerin arkasındaki değerleri kavrayabileceğini öngörür. Ancak bu konuda Abduh gibi ne dinî (*akâit-ibâdât*)/dünyevî (*muamelât-ukûbât*) alanlar ayırımı yapar, ne de güzel ve çirkinin değerlendirilmesinde *yararlığı* kriter alır. Abduh'a göre (1980: III/398-99) insan aklı, peygamberlerin bildirmesi üzerine inanç ve ibadetlere dair emir ve yasakların güzel ve çirkin, daha doğrusu yararlı ve zararlı yönlerini kavrayabilir. Diğer taraftan o (1980: III/396), gene bildik kelime oyunlarıyla dünyevî alanda yararcı, aklî bir ahlakı savunur. Ona göre insan aklı tek başına sahibini bu dünyada mutluluğa ulaştıramaz. Ancak onun buradaki kasdı, sıradan insanların aklıdır. Zira hemen arkasından tarihin kayd ettiği bazı üstün insanlar, yani filozofların bu hükümden müstesna olduğunu ekler.

Abduh, bölümün sonunda pozitivizm çağına has bildik agnostik tavrını göstermekten geri durmaz. Ona göre, son olarak dinde güzellik ve çirkinliğini kavrayamadığımız emr edilen ve yasaklanan eylemler vardır. Bu tür amellerin güzelliği, emr edilmiş olmalarından, çirkinlikleri de yasaklanmış olmalarından kaynaklanır. Yani emr edildikleri için güzel, yasaklandıkları için de çirkindirler. "Doğrusunu Allah bilir." Onun esas aklî, yararcı görüşünün arkasından dile getirdiği bu yuvarlak görüş, elbette ilkesel bir Eş'arî tutumu yansıtmaz.

Abduh'u İslâm'daki geleneksel, "kendinden ve dışından güzel" ayırımından hareketle yararcı bir ahlak görüşüne sevk eden "kendinden ve dışından değerler," bugün belki de değerler konusunun en karmaşık yönü olarak tartışılmaktadır (Picard 1939, Harold 2005). Ancak kanaatimizce

mesele, özünde basittir. Öncelikle John Dewey'in de dikkat çektiği gibi değerleme (*valuing*), yani *güzelliğin* tespitiyle buna dayalı değerlendirmeyi (*evaluating*), yani *güzelin* tespitini birbirinden ayırmak gerekir (Picard 1939: 257). Kant'ın öngördüğü ve Abduh'un da (1980: III/390) "(ferdî) zevkler değişse de eşyada güzellik ve çirkinlik vardır" sözüyle anlattığı gibi, *güzellik* değeri, mutlak olarak kullanıldığında *kendinden* ve *objektiftir*. Buna göre güzeli değerlendirmede aslında gene objektif olduğu halde sübjektif görünen *kendinden/dışından* ayırımı meydana çıkar.

Ancak vahyî veya felsefî, değerin metafiziksel araştırmasından ümidin kesildiği modern çağda haz veya yararlığın değerlerin tespitinde kriter olarak alınması sonucu "değerli" kadar "değer"in kendisi de "kendinden/dışından" ayırımına uğramıştır. Geleneksel dünyada olduğu gibi İslâm'da da sadece "kendinden ve dışından güzel" ayırımı olduğu halde Abduh'un (1980: III/392-93, 396) ihtiyarî fiillerin "kendinden ve dışından güzellik ve çirkinlik"inden bahs etmesi, bunun içindir. Bu değişimin belki de en vahim sonucu hiyerarşik değer monizminin kayb olmasıdır. Bilinen insanlık tarihinde iki bin yıl boyunca siyasî teori *adalet* teması etrafında dönerken, modern dünyada XVI. asırdan Machiavelli ve Hobbes'tan itibaren siyasî teoriyi *adalet* gibi tek bir değere dayandırma girişimleri başarısız kalmıştır (Deutsch 1970: 12). Adalet ise ana ontik değer güzelliğe bağlı hürriyetin türeviydi. Modern dünyadaki değer çoğulluğunun yol açtığı kriz, özellikle çevre tasavvurunda görülmektedir (Harold 2005: 93).

Mekanistik dünyagörüşüne dayalı bir "tabiî ekonomi" tasarlayan Adam Smith'in "görünmez el" kavramının sembolize ettiği gibi klasik ekonomi-politikçiler, ferdî çıkarların sınırsız takibi sayesinde nicel mutluluğa, refaha dayalı bir sosyal düzenin kendiliğinden oluşacağını öngörüyordu. Ancak E. Hobsbawm'ın da (1980: 288) ifade ettiği gibi yarar ve çıkar, Batı tarihinde yapıcıdan çok yıkıcı değerler olarak işlemişti: "(...) Yararcılık, bu gibi sebeplerden dolayı asla orta sınıfın liberal ideolojisini tekeline alamadı. "Bu akılcı mı, yararlı mı, en büyük sayının en büyük mutluluğuna katkıda bulunacak mı?" şeklindeki can alıcı soruları cevaplandırmaktan aciz yararcılık, geleneksel kurumları budayıp devirmek için amansız bir balta sağladı."

Namık Kemal (2005: 54, 55, 105, 106), tabiat kanunları ve tabiî hukuk konusunda olduğu gibi *hüsn ü kubh* değerlerinin kaynağı konusunda da Sünnî, Eş'arî paradigmaya bağlı kalır: "(Hukukun kaynağı) Bizim

itikadımızca hâkim-i kudretin tabiat-i külliyede halk ettiği hüsn ve kubuh'tan ibarettir. (...) Bizde hüsn ü kubhu şeriat tayin eder. Ebnâ-yı vatan arasında revâbıtın hüsn-i mücerrede muvafakatı ise yine vukuatın o mehakk-ı adalete tatbikiyle bilinir." Ali Suavi de konuya temelde Kemal gibi yaklaşır (Çelik 1994: 593). Bu arada konuya seküleristik yaklaşan Yeni Osmanlılar grubunun aykırı üyesi İbrahim Şinasî (2005: 10) ise bir şiirinde *hüsn ü kubh*un aklın ışığıyla ayırt edildiğini dile getirir.

Yükselen Batı karşısında özgürlük arayışında yararcı bir İslâm anlayışına kayan Mısırlı İslâm modernistlerine karşılık genel olarak Osmanlı aydınları geleneksel İslâmî, Eş'arî paradigmayı sürdürdü. Namık Kemal (2005: 54, 147, 219) için yararlığın, değer ölçütü haline gelmesi, insanın kendi kendisini inkâr demekti. Ona göre, umum veya çoğunluk iradesi, değerlerin tayininde değil, ancak korunmasında bir merci olabilir: "Umum veya ekseriyet, hakkı icada değil, fakat muhafazaya vasıtadır (...) Cemiyet içinde adaleti yalnız ekseriyetin kuvveti muhafaza eder. Bununla zannolunmasın ki, ekseriyet her neye mail olursa ve yahut her nede fayda görürse adalet ondadır. Âlemde gelmiş, ne kadar mahlûk var ise bir yere toplanarak en aciz bir Habeş çocuğunun rızasını istihsâl etmeksizin başından bir kıl koparmaya teşebbüs etseler hareketleri aynıyla bir adamın ifnaya kalkışması gibi bir zulm-i sarih olur ve bu iki fiilin arasında olan fark, fiillerinin kesret ve kılletinde değil, yalnız zulmün hıffet ve şiddetinde kalır." O, ahlakî alan bir yana, bilimin bile teknik ürünleriyle sırf faydacı bir açıdan algılanmasına karşıdır: "İlmi vesile-i istifade etmek için istihsâle çalışanların hiç bir vakit malûmatça bir mevki-i imtiyaz ve kemale vâsıl olduğu bilinmez" (Namık Kemal 1326: 16-7).

Yeni İslâm

Buraya kadar Osmanlı düşünürleriyle mukayeseli olarak Mısır düşünürlerinin dinde nakil/akıl dengesini nasıl değiştirdiklerini, akıl, bilim ve değerler konusunda gelenekselden modern paradigmaya nasıl geçtiklerini gördük. Şimdi de onların bu paradigma değişikliği ışığında bizzat İslâm'ı ve kaynaklarını nasıl yeniden kavramsallaştırdıklarını görelim.

Abduh'un İslâm anlayışı, temelde iki isim, Cemâleddîn Afgânî ve Wilfrid S. Blunt tarafından etkilenmişti. Blunt'un (2002) kitabının temel tezi, beşerî aklın gereklerine uygun temel bir öğretisel yapıya dayalı olarak içtihat kapısının açılmasıyla İslâm hukukunun çağdaş dünyanın

şartlarına uyacak ve Avrupa ahlakının olumlu yönlerini özümseyecek şekilde yeniden yorumlanmasıydı. Blunt'un kitabında dile getirdiği görüşlerin büyük ölçüde Abduh'unkileri yansıttığı iddiası, Hourani'nin de (1993: 155) belirttiği gibi, bir noktaya kadar doğru kabul edilebilirdi. Aslında yansıtma bir tarafa, Blunt'un bizzat Abduh'un fikirleri arkasındaki ilham kaynağı olduğu söylenebilirdi. Zira Blunt'un İslâm'ın reformuyla ilgili fikirlerinde Katolik bir modernistin Hıristiyanlık'ta reform arayışının izdüşümünü görmek mümkündü. Blunt, Darwin okuyarak inancını kayb etmiş bir Katolikti, fakat hayatı boyunca inanabileceği bir "evrimci Hıristiyanlık"a olan özlemini korudu. İngiltere'de Katolik modernizmin lideri sayılan Cizvit rahip George Tyrell (1861-1909) ile de ilişkisi olan Blunt, Strauss, Renan ve Tolstoy gibi yazarlar tarafından "gerçek İsa" ile Paul ve Kilise'nin sunduğu "tarihî İsa" arasında yapılan ayırımdan etkilenmişti.

Muhammed Abduh'a göre son vahiyden sonra yolunu bulabilmesi için insanın elinde iki kaynak (Kitap ve Sünnet) ile aklı vardır; dünya hayatının düzenlenmesi için bu ikisi yeterlidir. Din, "insan/Allah" (*akâit-i-bâdât*) ve "insan/insan" (*muamelât-ukûbât*) olmak üzere temelde iki ilişki alanı hakkında hükümlerden oluşur. İslâm, teolojik ve eskatolojik alanda varlığın nihaî soruları hakkında temel bazı inançlar ile insan davranışına dair genel bazı ahlakî prensipler içeren basit bir öğretisel yapıya sahiptir. Kur'ân ve Sünnet, inanç ve ibadetler hususunda özgül hükümler koyarken, beşerî ilişkiler alanında, özel ve kamu hukukuna dair sadece genel prensipler getirmiş, bunların içtihat yoluyla hayatın tüm durumlarına uygulanmasını ise insan aklına bırakmıştır (Hallaq 2002: 217, Hourani 1993: 147-8).

Abduh tarafından saf İslâm'a dönüş çağrısı, tabiatıyla fıkhın dayandığı kaynakların reddîni gerektirecekti. Fıkıh usûlünde fakihlerin hüküm çıkaracağı dört kaynak kabul edilmiştir: Kitabullâh, Sünnet-i Nebeviye, İcmâ-yı Ümmet, Kıyâs-ı Fukahâ. İslâm âlimlerinin ittifakıyla içtihadın üçüncü kaynağı sayılan, çağdaş müçtehitlerin şer'î bir hüküm üzerinde ittifakı mânâsına gelen İcmâ-yı Ümmet, Roma hukukundaki *communis opinio doctorum*'a tekabül ediyordu. Bunun yerine Abduh, evrensel akla dayalı kamuoyunu kabul eder. Ona göre icmâ', belli bir nesildeki tüm Müslüman topluluğun mutabakatı mânâsına gelir (Kerr 1966: 143-45, Hasan 2003: 242-48).

Mısır modernistlerinin İslâm ve İslâm'ın iki temel kaynağı Kur'ân ve Hadis anlayışları, XIX. asırda daha sonra Protestan, Cizvit ve Yahudi oryantalistler tarafından İslâm'a yöneltilen Hıristiyanlığı eleştiri tarzı tarafından belirlendi. Geiger'den Muir ve Lammens'e, Margoliouth'dan Wellhausen'e genelde Strauss ve Renan çizgisinde filolojik, yüksek eleştiriyle "tarihî İsa"ya karşılık "tarihî Muhammed" imajı yaratmayı amaçlayan oryantalistlerin esas hedefi, İslâm'ın Yahudi ve Hıristiyan dininin yoz bir kopyası olduğunu göstermekti. Bu arada Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm olmak üzere üç dinin de peygamberini ve kökenlerini sorgulayan Abraham Geiger (1810-1874) ve Julius Wellhausen (1844-1918) gibi teologlar çıktı.

Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın şahsında ilk devir İslâm tarihi üzerine yoğunlaşan bu eserlere karşılık daha sonra Alois Sprenger'in (1813-1893) 1856'da hadisleri sorgulayan makaleleri ve Theodor Nöldeke'nin (1836-1930) 1860'da çıkardığı *Kur'ân Tarihi* adlı eseriyle oryantalist ilgi, doğrudan İslâm'ın kaynakları Kur'ân ve Sünnet'e yöneldi. Ignaz Goldziher (1850-1921) ve daha sonra Joseph Schacht (1902-1969), onların açtığı bu çığırda ilerlediler. Goldziher gibi oryantalistler, Tevrat ve İncil'den farklı olarak metinsel otantisite şüphesinden uzak olan Kur'ân ve özellikle Sünnet'i, Sprenger ve Nöldeke'nin açtığı çığırda filolojik hermenötik metodunu uygulayarak türevselleştirmeye ve çürütmeye çalıştılar.

Bu çabanın özellikle Sünnet'e yönelmesi tesadüf değildi. Önceki semavî kitaplardan farklı olarak Kur'ân, bir kez yerine, sosyal olayların akışına paralel olarak yirmi üç senede indiği için vahyin alıcısı Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünneti ile bütünleşmişti. O 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "yürüyen Kur'ân"dı; Kur'ân'da kısaca bildirilen dinin hükümleri Sünnet ile açılarak norma dönüşmüştü. Bu bakımdan hadisi dinî ilimlerin temeli sayan Şâh Veliyyullâh Dihlevî (2010: I/35), onu, Kur'ân gibi, hatta daha fazlası olarak nitelendirir. Bu tespit, "bana Kitap ile birlikte benzeri verildi" hadis-i şerifine dayanır (Müttakî 2004: I/100). Kur'ân ile Sünnet tabir caizse "et ile tırnak" gibi birbirlerine bağlı olduklarından hadislerin çürütülmesi otomatik olarak Kur'ân'ı da çürütecek, Sünnet ortadan kalktıktan sonra, deyim yerindeyse Kur'ân da muallak kalacaktı. Şeriatın normunu oluşturan sünnetin reddi, tâ dinin reddi mânâsına geldiği için, hadislere yıkıcı eleştiriler yönelten Reşîd Rıza

ve diğer modernistlerin Goldziher'in takdirlerini kazanması (Adams 1968: 180) düşündürücüydü.

Klasik devirde İslâm âlimleri ilâhî koruma altına alınmış Kur'ân'ın zaptı kadar sofistike bir eleştiri metoduyla hadisleri sıhhat derecelerine göre tasnif için olağanüstü bir gayret göstermişlerdi. Sadece bir râvinin ve dolayısıyla hadisin kalitesinin tespiti için Buhârî'nin çektiği zahmet, efsane gibi anlatılmıştır. Böylece muhaddislerin uydurmadan zayıf ve mütevatire kadar bütün hadisleri tasnifiyle metinsel hadis eleştirisi devri kapanmış ve çalışmalar, hadislerin muhteva tahlili ve telif tarzı üzerine yoğunlaşmıştı. Goldziher de bu yüzden hadislerin metinsel sağlamlığını sağlayan *senedinden* çok hermenötik yaklaşımla *metinlerini* tenkide yönelir.

Ona göre mevcut hadislerin neredeyse tamamı, Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve ashâbının orijinal sözlerinden çok, *tâbi'în ve tebe-i tâbi'în* denen, ikinci ve üçüncü Müslüman nesil arasındaki dinî mücadeleleri yansıtır. Onlar kendi tezlerini meşrûlaştırmak için Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve ashâbının fiilî pratiğini normatif kılıfına sokmuşlardır (Fazlur Rahman 1979: 44). Hadislerin metinsel sağlamlığını sağlayan *rical* (raviler) hakkında muhaddislerce belirlenen eleştiri ölçütlerini bir kenara iten Goldziher, kendi bakış açısına göre değil iki sahîh Buhârî ve Müslim'deki mütevatir hadisleri bile reddetmekten çekinmez.

Mısır modernistleri de oryantalistleri izleyerek sünneti bilkuvve redde yöneldi. Fıkıhta hükümlerin dayandığı asıl kaynak, klasik devirde titizlikle derlenen sahîh hadislerdi. Sahabe ve izleyen iki nesilden yalan üzerine ittifakları imkânsız sayıda çok insan tarafından rivâyet edilen az sayıdaki *mütevâtir* hadis dışında sahîh hadislerin çoğu, tevâtür mertebesine ulaşamayan *âhâd* hadisler kategorisinde yer alıyordu. Ancak Abduh'un getirdiği yeni tanımla sahîh hadislerin neredeyse tamamı hükümsüz kaldı. Ona göre ancak üç temel vasfı haiz hadisler sahîh sayılabilirdi.

Birincisi, hadislerin *mütevatir*, ikincisi, *pozitif* (duyularla çelişmeyen) ve üçüncüsü de *ahkâmla* ilgili olması (Abduh 1980: III/427-438, Hatiboğlu 2010, Siddiqi 1982: 67, Adams 1976b, Brown 1996: 37). Bazı muhaddislerin tespitine göre mütevâtir hadislerin sayısı ancak 180 kadar idi. Abduh'un diğer iki şartı da uygulandığı takdirde ortada sahîh hadis ve dolayısıyla bunların dayandığı din kalmıyordu. Diğer taraftan

Fahr-ı 'Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın nübüvvet misyonunun gerektirdiği *ismet* (yanılmazlık) vasfını, ilâhî mesajın tebliği süreciyle sınırlandıran Abduh, bunun dışında onu, beşerî hata ve kusurlara açık bir figür olarak alıyordu.

Reşîd Rıza, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da üstadı Abduh'un görüşünü tafsil işini üstlendi. Ona göre hadislerin geçerliği, üstadını izleyerek yaptığı "dinî ve dünyevî", "ibadetler ve hukuk" kategorilerine göre değişiyordu. Sahîh hadislerin geçerliği, sırf dinî işlerde, yani akâit ve ibadetler alanında idi. Ancak idare (siyaset) ve yargı (kaza), yani özel ve kamu hukuku (*muamelât* ve *ukûbât*) alanının "kamu yararı" ilkesince düzenlenmesi, ülü'l-emrin yetki alanına giriyordu (Kerr 1966: 189-91, 199).

Rıza (1996: 301), bu alanlara dair sahîh hadisleri, ancak kamu yararına uygun olduğu takdirde bağlayıcı sayıyor, aksi takdirde onları Kur'ân ve pratik Sünnet tarafından ortaya koyulan genel prensipler ile çelişen, zannî görüşler olarak kabul ediyordu. Ona göre bu prensipler, bu hadislerden önce geliyordu (Adams 1968: 191). Bu itibarla hatta o, Kur'ân'dan sonra en muteber kaynak kabul edilen *Sahîh-i Buhârî*'deki bazı hadislerin sıhhat ve itibarına bile itiraz ediyordu (Al-Azmeh 2009: 130-32). Asırlar önce bizzat Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın bir hadisinde modernistlerin bu tavırlarının tasvirini bulmak irkilticiydi.[30]

Bu konuda yeni-modernizmin önde gelen ismi Fazlur Rahman'ın (1995: 69-84; 1979: 44-49) görüşüne de değinmek uygun olur. O, *Islam* adlı kitabında Goldziher'in hadis konusundaki görüşlerini eleştirirken gelenekten ayrılır. Onun bu konuda Goldziher'e eleştiri olarak dile getirdiği görüşlerini üç noktada özetleyebiliriz. Öncelikle o, sünneti Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma ait özel, Nebevî Sünnet ile onun izinden giden cemaatin pratiğini kapsayan genel, Yaşayan Sünnet olarak ikiye ayırır. "Ehl-i sünnet ve cemaat" tabirinin delâletince birincisini büyük harfle *Sünnet*, ikincisini ise küçük harfle *sünnet* olarak ayırabiliriz. *Birincisi*, Fazlur Rahman'a göre *sünnet*, genelde *hadis* kavramıyla anlatılan Fahr-ı 'Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma ait *söz* kadar *amelleri* de kapsar. *İkincisi*, bu bakımdan Goldziher'in zannettiği gibi, *sünnet* ile *hadis* veya

[30] "Dikkat edin! Bana Kitap ile birlikte benzeri verildi. Dikkat edin! Tok bir adamın koltuğuna kurulup şöyle ahkâm keseceği günler uzakta değildir: Size düşen bu Kur'ân'dır ki onda helal namına bulduğunuz şeyi helal sayın ve haram namına bulduğunuz şeyi de haram sayın..." (Müttakî 2004: I/100).

fiilî ile *normatif* çelişmez. *Üçüncüsü*, –Luther'in "lafız/ruh" ayırımınca– Goldziher'in sonraki nesiller tarafından uydurulduğunu iddia ettiği hadisler, *lafzen* değilse de *mânen* Fahr-ı 'Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma aittir.

O, böylece açıkça hadislerin lafzen Fahr-ı Kâinat 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma aidiyetini reddederek İslâmî doktrinden sapar. Hadislerin lafzen Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma aidiyetini reddeden o ve oryantalistler, "Bana cevâmi'ul-kelim (sözlerin özlüleri) verildi" (Müttakî 2004: XI/199) hadisini görmezlikten gelirler. Fazlur Rahman'ın bu radikal tezinin amacı, "yaşayan sünnet"in "nebevî sünnet"e uydurulması, Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünnetinin çağdaş şartlara göre yeniden formülasyonudur. Ona göre bunun adı "hadis uydurma" değil, "yeniden formülasyon"dur.

Oryantalistlerin ve İslâm modernistlerin buluştuğu sünnet tenkidi adı altındaki bu ilhad hareketine karşı İslâm dünyası sessiz kalmamıştır. Bilhassa Muhammed Ebû Zehra'nın "XIV. hicri asrın müceddid"i olarak tanıttığı Türk âlim M. Zâhid Kevserî (2008: 11), XX. asırda sünnet müdafaasında başı çekmiştir. İttihat ve Terakkî iktidarından sonra siyasî ortamın ısınmasından dolayı 1922 yılında Türkiye'den Mısır'a göçmek zorunda kalan Kevserî (1879-1952), aynı kaderi paylaştığı yakın arkadaşı Şeyhülislâm Mustafa Sabri ile birlikte verdikleri Arapça eserlerle çağdaş İslâm dünyasında modernizmin tenkidi ve sünnetin müdafaasında başı çekmişlerdir. Bir taraftan pek çok klasik Arapça eserin tahkikli neşri, diğer taraftan hadis ve fıkıh alanlarındaki çalışmalarıyla Kevserî, İslâmî ilimleri ihyâ, dini tecdit etmiştir.[31] Onun yanında çağımızda M. Zekeriya Kandehlevî, Mustafa Sibaî, M. Mustafa A'zamî, Fuat Sezgin, Nabia Abbott gibi araştırmacılar, sünnet hakkındaki modern şüpheciliğe karşı başarılı çalışmalar yapmışlardır.

Bu şekilde modernistler tarafından dört şer'î kaynaktan İcmâ ve Sünnet'in reddînden sonra geriye ana kaynak olarak Kur'ân kalacaktı. Oryantalistlerin amacı da zaten buydu. Mesela William Muir'e göre Kur'ân, İslâm'ın kökeni ve kurucusunun kariyeri hakkında yegâne güvenilir kaynağı oluşturur (Brown 1996: 35). Çağımızda dinin esas kaynağı Sünnetin reddi mânâsına gelen "Kur'ân'a dönüş" (Siddiqi 1982: 41) slo-

[31] Aynı zamanda sayısız talebe yetiştiren Kevseri'nin Kahire'de bulunduğu sırada Goldziher gibi oryantalistler de kendisinden yararlanmıştır (Aktaran, Yılmaz 1996: 50).

ganının, Kur'ân'ın tarihselliği fikrinin ve bilimsel ve entelektüel tefsiri eğiliminin öncüsü Afgânî idi. O, bu konudaki ilhamını da Luther'den alıyordu (Mağribî 1948: 96-100).

Luther'e göre Kilise'nin akideleri, yorumu, Kitabı anlaşılır kılacağına bizzat onun yerini almıştı. *Sola scriptura* (yalnızca Kitap) sloganından hareket eden Luther'in amacı, müminler ile Allah arasına giren Kilise ve ruhbanın otoritesi yerine doğrudan İncil'in otoritesini kaim kılmaktı (Chau 1995). Şu halde *yalnızca Kitap* sloganı aslında dinde *imam* işlevi gören peygamber, halife ve ulemânın otoritesini, Sünnet ve sünneti reddetmenin stratejisiydi. Bunu en açık, Reşîd Rıza'nın *el-Menâr*'ın ilk sayısında yayınlanacak başyazısında derginin amaçları arasında imamet hakkını zikr etmesine itiraz ederken Muhammed Abduh (1980: I/734) dile getirir: "Muhakkak bugün Müslümanlar için Kur'ân'dan başka imam yoktur. Şu anda imamet hakkında söz, zararından korkulan ve faydası umulmayan bir fitne vesilesidir."[32]

Şî'îlik, zaten Hz. Ali dışındaki Ebubekir, Osman ve Ömer gibi diğer halifelerin rivâyetlerine dayandığı için, dinî hükümlerin dayanağını oluşturan *Kütüb-i Sitte* denen altı temel hadis kitabını reddediyordu (Momen 1987: 173). Afgânî, "Kur'ân'a dönüş" çağrısıyla Şî'îlerin kabul ettiği hadis kaynaklarını bile reddetti. Abdülkadir Mağribî (1948: 96-100), Afgânî'nin dinî hareketinin, sadece Kur'ân'a dönerek serbest ve doğru bir şekilde anlamaya dayandığını söyler. İslâm tarihi boyunca Müslümanlar, –fıkıh mezheplerine bağlanarak– Kur'ân'ın emirlerine karşı gelmişlerdir, Afgânî'ye göre (Mahzûmî 1980: 149). Ona göre Müslümanlara dünya ve âhiret saadetinin sırlarını sağlayacak sonsuz bir deniz olan Kur'ân, modern bilim ve teknolojiyle olduğu kadar siyasî ve iktisadî teoriyle de uyumludur. Görünüşte bir uyumsuzluk çıktığı takdirde yapılması gereken, Şî'î gelenekte önemli bir yer tutan, Kur'ân âyetlerinin teviline, yani bâtınî yorumuna başvurmaktır.

Afgânî'nin başlattığı Kur'ân'ı tarihî okuyuş çığırını (Mahzûmî 1980: 145) müridi Abduh (1980: I/589) daha ileri götürecekti: "Kur'ân'ı okumaya ve emir ve yasaklarını, uyarılarını anlamaya devam et, tıpkı vahiy zamanında mümin ve kâfirlerin önünde okunuyormuş gibi" (Al-Azmeh 2009: 124). Böylece Mısır modernistleri, "şimdi ve burası" esprisine dayalı sekülerizmin ürünü "tarihsellik/evrensellik" gerilimini İslâm ve

[32] Abduh, bu hususu derginin amaçları arasından çıkarmasını istemiş ve Rıza da buna uyarak çıkarmıştır.

Kur'ân'a yansıttılar. Tarihîlik, "Kur'ân'ın ihtiva ettiği kıssa ve hükümlerin atıf yaptığı zaman ve mekâna bağlılığı, tarihî itibarı" olarak tanımlanabilirdi. Bu tezin başlıca dayanağı, Kur'ân'ın önceki kutsal kitaplardan farklı olarak yirmi üç senede hadiselerin seyrine paralel olarak inmesidir. Oysa bu tedricî vahyin sebebi, evrensel ile tikel, mutlak ile izafî, ideal ile reel arasında optimal dengeyi kurarak evrenselliği getirmekti.

Literal olarak alındığında tarihî görünen, Kur'ân'da anlatılan, Hz. Yusuf hakkındaki gibi kıssalardı; ancak amaç, bu tarihî anlatılardan evrensel dersler çıkarmaktı. Keza Kur'ân'daki hükümler de vücut buldukları tikel bağlamların ötesinde evrensel geçerliğe sahipti. Ancak Mısır modernistleri bunu tam tersine çevirdiler. Abduh ve Rıza, ahlakî konulara dair Kur'ân âyetlerini evrensel olarak alırken, çağdaş vakıaya uymayan ahkâm âyetlerini tarihî, teşrîî olmaktan çok irşadî âyetler olarak aldılar (Siddiqi 1982: 41, Al-Azmeh 2009: 132-34). Bu, Kur'ân'ın tarihîliği iddiası, XX. asırda Abduh'un izinden giden Fazlur Rahman gibi Pakistanlı ve günümüzde Ankara İlahiyat Fakültesi çevresindeki Türk teologlar tarafından da savunulmuştur (Körner 2005).

Yeni Hukuk

Böylece Mısırlı modernistler tarafından dört şer'î kaynaktan İcmâ ile Sünnetle birlikte geleneksel fıkıh fiilen iptal edildikten sonra geriye Kur'ân'dan *maslahat* kaidesince çağdaş dünyaya uygun hükümleri çıkarmak için içtihat konusu *kıyas* kalıyordu. Afgânî ve Abduh, içtihat kapısının fiilen kapandığını öngören ümmetin icmâsına meydan okudular. Glaudell'in (1996) incelemesi, sünnî İslâm'da *içtihat* kapısının kapanmasına karşı çıkan Afgânî'nin vizyonunun, *içtihat* kapısının daima açık olduğu Şî'îlikten kaynaklandığını açıkça gösterir. Afgânî'ye göre eğer dört mezhep imamı bugün yaşasaydı, çağdaş bilimlere ve zamanın ihtiyaçlarına göre *içtihat* yapmaya devam ederlerdi. Onların çıkardıkları hükümler, Kitap ve sünnetten çıkarılabilecek hükümlerin yanında denizden bir damlaya benzer (Mahzûmî 1980: 165-208). Abduh (1980: III/286) ise, en yüksek kapasitedeki âlimler bir yana, asgarî entelektüel vasıflara sahip her Müslüman'da doğrudan Kitap ve Sünnet'ten dinin hükümlerini çıkarma yetkisi görür.

Çağdaş İslâm dünyasının en tartışmalı konusu *içtihat* hakkında bir kanaate varmak için öncelikle Sava Paşa'nın yaptığı gibi, terimin dar ve

geniş mânâlarını ayırt etmek gerekir.[33] İslâm dünyasında dar, sistematik mânâda *içtihat* kapısı hükmen açık, ancak fiilen kapalıydı (Hallaq 1984). Bunun *birinci* ve *asıl* sebebi, şeriatın dünyayı ebediyen sürdürecek fıkha dönüştürülmesinden sonra sistematik bir içtihada ihtiyacın kalmamasıydı. *İkincisi*, zamanla bir taraftan ilimlerin nicel artışı ve diğer taraftan ahlakî ve entelektüel kalitedeki düşüşten dolayı belli bir tarihten sonra *kıyas-içtihat* seviyesine çıkabilecek âlimlerin kalmamasıydı.

Meşrûiyet, amelin öğretiye, "olan"ın "olmalı"ya uygunluğu mânâsına gelir. Bu bakımdan şer'î hükümler, *olana* karşılık vermek kadar aynı zamanda onu *olmalı* istikametinde dönüştürerek ideal ile reel, ilâhî ile beşerî arasında optimal bir denge kurmaya yöneldi; klasik devirde dört mezhebin kurumsallaşmasıyla bu optimal denge kuruldu. Zamanla toplumsal değişmeyle hükme bağlanacak yeni problemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdı. *Mecelle*'nin başında derlenen küllî kaideler arasında Abduh (1980: I/355) gibi modernistlerin şeriatı seküler açıdan yeniden yorumlama girişimine dayanak aldıkları bir ilke vardır: "Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz."

Oysa bu kaide tarafından kasd edilen, zamanla değişime açık hükümler, Kitap ve Sünnet gibi ana dinî metinlerle düzenlenmemiş, örf ve âdete dayalı ayrıntı kabilinden hükümlerdir;[34] Namık Kemal'in de (2005: 40) vurguladığı gibi: "İslâm âlimlerinin tayin ettikleri teşrî' usûlüne (...) göre, zamanın değişmesiyle değişen ve durumun bazı gereklerine uydurulan meseleler, tamamıyla ikincil ve istisnaî hükümlerden"dir. İslâm'da fıkıh âlimlerinin *içtihat* yoluyla yaptıkları yasama, toplumun düzen ve gelişimini bir üstün otoritenin düzenli himâyesi altında bulundurmak için, ilâhî adalet hükümlerini insan kapasitesinin yettiği oran-

[33] *İçtihat*: Dar mânâda, İslâm'ın iki ana kaynağı Kitap ve Sünnet'in açık bir hüküm getirmediği meseleler hakkında, dört mezhep imamının yaptığı gibi sistematik hüküm çıkarma, istinbat işlemini ifade eder. *Mecelle*'nin "mevrid-i nasda ictihada mesağ yoktur" kaidesi, *kıyas* da denen bu teknik mânâda içtihadı ifade eder. Bu mânâda içtihadın X. asırdan sonra son bulduğu, bu tarihten sonra içtihat kapısının hükmen açık olsa da fiilen kapandığı kabul edilmiştir. Genelde *iftâ* denen geniş mânâda *içtihat* ise, geleneksel fıkıh pratiği ve teorisi çerçevesinde yeni meselelere çözüm bulmaya yönelik tüm entelektüel gayretleri kapsar (Sava Paşa 1955: I/114-115, II/16).

[34] Mesela vaktiyle iyi insanlar çoğunlukta bulunduğundan şahitlerin ayrıca tezkiyelerine gerek görülmemişti. Ancak iki imam zamanında insanların halleri değiştiğinden şahitlerin açıkça ve gizlice tezkiyelerinin lüzumu görüşüne varılmıştı (Bilmen 1967: I/199, 267, ayrıca, Kevserî 2008: 77, 81).

da nakil ve akıldan çıkararak tedvin etmekten ibarettir (Tansel 1967: IV/647).

Bu bakımdan klasik fıkıhta hükme bağlanmayan yeni problemler karşısında yapılacak şey, öncelikle usûl-i fıkıh bakımından *bid'at* ölçütüyle sorgulanacak problemin kabulünden sonra mevcut fıkıh külliyatı içinde geniş mânâda *içtihatla* çözüm bulmaktır. Mevcut dört mezhebin içerdiği metot, kaide ve hükümlerin tüm zaman ve mekânların ihtiyacını karşılamaya yeterli olduğunu belirten Sava Paşa (1996: I/110-115) ve İslâm âlimleri, ancak geniş, bu mevcut birikimin etkin kullanımı, *iftâ* mânâsında içtihadı savunuyordu. Mesela Osmanlı tarihinde de Şeyh Ebu'l-Vefâ, Hocazâde Muslihuddîn ve Ebus-Suud gibi yüksek seviyede âlimler bu geniş mânâda içtihatta bulunmuşlardı. Fakat bu konuda dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır. *Birincisi* onlar, yalnızca geleneksel fıkıh tarafından hükme bağlanmayan bazı yeni, münferit meselelerde *içtihat* yapmışlardı. *İkincisi*, namazda besmelenin açıktan okunması gibi ibadetlere dair bazı meselelerde yaptıkları ferdî *içtihatları* kamusallaştırmamışlardı.

Şu halde sistematik içtihat kapısının fiilen kapanmasının birincil sebebi, kıyas yapabilecek âlimler neslinin tükenmesinden çok buna aslî ihtiyacın kalmamasıydı. Bu yüzden radikal bir yaklaşımla fıkhı yeniden formüle etme tutumunun kabul edilemezliğini vurgulayan Sava Paşa, dinde reform, bid'at ve ihtilal mânâsına gelen bu eğilimlere karşı içtihat kapısının ebediyen kapalı olduğunu belirtir. Bu mânâda içtihat kapısının kapanmasını, İslâm âlimlerindeki istikrar ve sürekliliği öngören sünnet bilincine bağlayan Paşa, yeterli içtihat kapasitelerine karşılık mevcut mezheplere bağlılıklarını sürdüren Gazâlî ile Sadru'ş-Şeri'a'nın tutumlarını buna örnek verir.[35] Onlar, *fürû'-ı fıkha* yönelerek bizzat hükümlerin kifayetini sorgulamak yerine *usûl-i fıkıh*'a yönelerek hükümlerin atıf yaptığı beşerî pratiğin, hükümlerin arkasında yatan ana değer *hüsn*e uygun olup olmadığını *ahlaken* sorgulamışlardı. Zira fıkhî hükümlerin kifayeti, izafiydi; mesele, Weber'in *değer-akliyeti* dediği *hüsn* ana değerine dayalı *meşrûiyet* açısından hükümlerin "ne"ye ve "niçin" yeterli olup olmadığının *ahlaken* sorgulanmasıydı.

[35] Sava Paşa 1955: I/110-115. Ayrıca bu konuda, Hallaq 2002: 143-6.

A. Maslahattan Yararlığa

Muhammed Abduh gibi İslâm modernistlerinin İslâm'ı yararcı bakımdan yeniden yorumlamaları sürecinin birinci aşaması, yukarıda nisbeten geniş bir şekilde gördüğümüz gibi, Batı'daki duruma benzer şekilde geleneksel ana değer *güzelliğin* estetik, pozitif bir değere dönüştürülmesiyle *güzelin yararlıya* indirgenmesiydi. Yararcı İslâm yorumunun ikinci aşaması ise geleneksel fıkıh açısından marjinal bir kavram olan *maslahata* merkezî bir değer olarak *yararlık* mânâsı yüklemekti. Bunun tespiti ise *fıkıh usûlü* denen İslâm hukuk metodolojisine dair daha teknik bir tartışmaya girilmesini gerektirir.

Muhammed Abduh (1980: I/309-15), Montesquieu'ye uyarak kanunların milletlere göre değişiklik gösterdiği gibi, kanunların gözeteceği şahsî maslahatlar ve umumî menfaatlerin de milletlere göre değiştiğini savunur. O ve takipçileri, böylece *maslahat* gibi geleneksel fıkıh açısından marjinal bir kavramı, mânâsını modernleştirerek *yararlığa* dönüştürerek merkeze geçirir. Böylece bir uçtan bir uca, Mısır modernistleri ve fundamentalistlerinin geçmişte veya gelecekte aradıkları "ideal İslâm" tamamıyla "reel İslâm"a, bir *kült*'e dönüşecekti. Batı'daki gibi *reformasyon* mânâsını kazanan *içtihat* ile dinin gövdesini oluşturan fıkhın radikal revizyonuna giden yol açılacaktı. Öyle ki bu girişim, Abduh (1980: III/195) tarafından namaz gibi ibadetlerin şekillerinin bile gözden geçirilmesi gibi keyfî yorumlara kadar varacaktı.

Fıkhı çağdaş dünyaya uyarlamak için yapılacak *içtihat*, Abduh'a göre iki prensibe dayanıyordu; *maslahat* ve *telfik*. *Maslahat*, Mısır modernistlerinin benimsediği dinî yararcılığın köşe-taşı kavramdı. Usûl-i fıkıhta dört kaynak dışında kıyasın uzantısı kılavuz ilkelerden sayılan *maslahat*, daha ziyade Mâlikî fakihler tarafından geliştirilmiştir. Bu ilke, Allah'ın vahiyden amacının insanların maslahatını, onlar için iyiliğe vesile olan durumları gözetmek olduğu varsayımıyla hukukçuların naslardan hüküm çıkarırken bu amaca en iyi hizmet edecek yorumu seçmesini öngörür. Reşîd Rıza'nın da (1986: 236) takdir ettiği Şâh Veliyyullâh Dihlevî (2010: I/57), *Huccetullâhi'l-Bâliğa*'nın telif gerekçelerinden birinin sahîh hadislerin şer'î maslahatlara uygunluğunu göstermek olduğunu belirtir. Mâlikîler gibi fakihlerden bir grup, bir hadisin her yönden kıyasa aykırı olması durumunda reddedilebileceğini sanmışlardır. Reşîd Rıza da (1986: 285, 298) sahîh hadisin mutlak mânâda kıyasa üstünlüğünü sa-

vunur. Ancak konunun teknik detaylarına girildiğinde onun gibi modernistlerin düştükleri vahim çelişkiler açıkça görülür.

Birincisi, Şâtıbî ve Dihlevî gibi âlimlerin bahs ettiği *maslahat*, Mısır modernistlerinin kasd ettiği gibi, sadece beşerî münasebetler alanında geçerli modern bir *yararlık* ilkesi mânâsına gelmez. İlk önce Gazâlî (1997: I/417) tarafından tanımlandıktan sonra Şâtıbî tarafından geliştirilen şeriatın maksatları, fertlerin beş temel emniyetini ihtiva eder: din, nefs, akıl, nesil ve mal emniyeti (Hallaq 2002: 112). Reşîd Rıza (1996: 232-3), bunları Avrupa menşeli tabiî haklara benzer "dinin umumî prensipleri" olarak sunar. Böylece şeriatın maksatları, "hayatın ve malın korunması ve adaletin lüzumu, edep, dürüstlük, hilenin gayr-i meşrûluğu" gibi fazilet ahlakının bazı umumî düsturlarına indirgeniyordu. Ancak modernistler, bu umumî düsturların dünya toplumlarının çoğunda bulunan emsallerinden hangi yönlerden ayrıldığı, fıkıh tarafından özgül olarak nasıl tanımlandığı sorusunu karşılıksız bırakıyorlardı (Ibrahim 2004; 2007, Al-Azmeh 2009: 127-28).

Onlara göre maslahat, içtimaî ahlakın umumî düsturlarından hükümler çıkarmaya yarayan temel bir kaideydi. Allah, sadece böyle umumî prensipler vaz' ederek bunların içtimaî hayatın muayyen meselelerine tatbikini insan aklına bırakmıştır. Bu problemler değiştiği için tatbikat da değişmelidir ki bu konuda herhangi bir zamandaki kılavuz kaide, o zamanki insanlığın umumî refahıdır.[36] Diğer taraftan Abduh ve Rıza, İslâm'da bilhassa kadınları mağdur edici hükümler ihtiva ettiğini düşündükleri *ukûbat* denen ceza hukukunu "hadler" denen belli suçlara has sabit şer'î cezalara ircâ ediyorlardı.

Modernistlere göre muameleler gibi alanlarda teşrî', maslahat kaidesine dayanır; bu yüzden çeliştiklerinde nass yerine maslahata itibar edilir. Hâlbuki asrın allâmesi Zâhid Kevserî'ye göre (2008: 79-83, 197-202) İslâm'da kasd edilen, dünyevî değil, şer'î maslahattır; zira geçici beşerî şartlardan aldanan akıl, ekseriya mefsedeti maslahat sanır. Modernistler, muameleler alanında maslahatı dinî naslara tercihleriyle sanki Allah'ın bu alanda kulların maslahatını bilmediğini farz etmekte, *hüsn* gibi *maslahat*ın da insan aklı tarafından keşf edebileceğini iddia etmektedirler. Hatta Kevserî, Mu'tezile âlimi Ebu'l-Hasen Basrî'nin *el-Mu'temed* isimli eserinden iktibaslar yaparak dinde aklı hâkim kılan bu mezhebin bile modernistler gibi dinî hükümleri dünyevî bir maslahat ilkesine dayan-

[36] Tafsilat, Opwis 2005: 198-201, Kerr 1966: 187-200, Hallaq 2002: 214-20.

dırmaya cüret etmediğini belirtir. Reşîd Rıza'nın da kaynak aldığı Necmeddîn Tûfî ve İbnü'l-Kayyım gibi Hanbelî âlimleri, Hz. Ömer zamanındaki maslahat icabı uygulamaları yanlış yorumladıkları gerekçesiyle eleştiren Kevserî, maslahat-ı mürselenin itibarı hakkında İslâm âlimleri arasında ittifak olmadığını belirtir.

Çoğu âlim, dinî naslar tarafından düzenlenmediği için tartışmalı olan maslahat-ı mürseleye, ancak belli bir durumda itibar edilen kamu maslahatı, ya hukukun evrensel bir ilkesine veya dinî nassın belli bir parçasına *münasip* ve *muteber* olduğu takdirde cevaz vermiştir. Gazâlî gibi âlimler ise hükmün şeriatın beş maksadından herhangi birine hizmet edeceği ve kesin ve küllî olduğu anlaşıldığı takdirde ancak maslahat ilkesine itibar tanır (Hallaq 2002: 112, Bilmen 1967: I/199-203). *el-Muvâfakât* isimli usûl klasiğinde bir içtihat prensibi olarak *maslahat* kavramını temellendiren Şâtıbî (1997b; 1997a: 395) diğer taraftan *el-İ'tisâm* isimli eserinde *maslahat-ı mürsele* ile *istihsan*ın bid'atten ince farkını ortaya koymaya özen göstermişti. Ancak onun usûl eserine dayanarak *maslahata, yararlık* şeklinde modern bir mânâ yükleyen Reşîd Rıza gibi İslâm modernistleri, nedense *el-İ'tisâm*'ı görmezlikten gelmiştir.

İkincisi, modernistlerin vahim bir çelişkisi, hadisin kıyasa üstünlüğü iddialarını bizzat çiğnemeleriydi. Onlar, Muhammed İbni Abdilvehhâb'ı izleyerek hem müçtehitler, hem de onlara uyan mukallitlerin sahîh hadise uymaları gerektiği iddiasıyla kıyası kullanan geleneksel fıkhı reddettikleri halde daha sonra kendileri modern, yararcı bir anlayışla Sünnetin aleyhine keyfî bir kıyasın yolunu açmışlardı. Bundan, modernistlerin kıyasa karşı Sünnet taraftarlığının, aslında geleneksel fıkhın itibarını sarsma stratejisinin bir parçası olduğu sonucu çıkıyordu.

Nitekim bizzat Reşîd Rıza (1986: 300-01), kabul ettiği bu çelişkisini dinde yaptığı keyfî ayırımla tevile çalışır. O, hadislerin geçerliğini ibadetler alanına has saydığı *taabbüdî* (kulluk gereği, nedensel-olmayan) hükümler, maslahat kaidesinin geçerliğini ise muameleler alanına has saydığı *ta'lilî* (nedensel) hükümlerle sınırlandırır. Hâlbuki *maslahat*, *hüsn* gibi, hem ibadetler, hem de muameleler alanını kapsayan genel bir kaide olduğu gibi namazlar kadar mesela had cezalarıyla ilgili hükümler de taabbüdîdir. Hatta ekseriya Eş'arî İslâm âlimlerine göre naslarda taabbüd asıldır (Bilmen 1967: I/177).

Üçüncüsü, Reşîd Rıza (1996: 300-03) hadis konusundaki çelişkisini tevil için Hanefî mezhebinin *istihsan* kaidesini misal verir (Kerr 1966:

190). Ona göre Hanefîler, kamu maslahatı ilkesince benimsedikleri *istihsanı*, celî kıyasa ve âhâd hadise[37] tercih etmişlerdir. Bu iddiasıyla o, *istihsanın* Hanefî fıkıh usûlü ile fürû'unda taşıdığı iki farklı mânâyı gözardı eder. *İstihsan*, usûlde *hafî kıyas*, fıkıhta ise *celî kıyas*a karşı umumî bir delil mânâsına gelir; bu bakımdan her hafî kıyas *istihsan* ise de her *istihsan* bir hafî kıyas değildir (Bilmen 1967: I/17, 174). Hanefî fıkhında *celî kıyas*a karşı istihsan, bir âyet, hadis, icmâ' veya bir zaruret gibi *hafî kıyas*ı da içerebilir. Buna göre Hanefîler, Rıza'nın sandığı gibi kıyası âhâd hadise tercih etmemişlerdir. Gerek Hanefîler, gerekse de Şâfi'îler, belli şartları karşılayarak sıhhat kazandığı takdirde âhâd hadislerin dinî bir nas olarak alınabileceğini savunmuşlardır. Hanefîler, fıkıh ve içtihat, hatta asgarî zabt ve adalet vasıflarına sahip bir ravinin rivâyet ettiği vâhid hadisi umumî olarak kıyasa tercih etmişlerdir (Bilmen 1967: I/374). Oysa Reşîd Rıza (1996: 301), kat'iyet taşımadığı gerekçesiyle muameleler alanında maslahat kaidesine mugayir olduğu takdirde vâhid hadislerin terkinin sünnetin terki mânâsına gelmeyeceğini iddia eder.

Vâhid hadislerin dinî metin olarak kabulüne ilk kez Mu'tezile itiraz etmişti. Mu'tezile âlimleri, *usûlü'd-dîn* alanında bir hadisin sahîh sayılması için her tabakada en az iki âdil ravi tarafından rivâyetini şart koştu. Dolayısıyla Reşîd Rıza gibi modernistler, fıkıhta muamelât alanına dair vâhid hadislerin itibarına itiraz etmekle Mu'tezile'den bile daha ileri gitmişlerdi. Buharî ve Müslim gibi hadis imamlarının sıhhati üzerinde ittifak ederek "Sahîh" kitaplarına aldıkları birçok hadis, tek isnatla rivâyet edilmiştir.

İmâm-ı Şâfi'î'nin İslâm'ın üçte birine denk saydığı ve 70 fıkıh babını ihtiva ettiğini söylediği ünlü "Ameller niyetlere göredir" hadisi bunun en iyi misalidir. Abduh ve Rıza gibi modernistler bu şekilde birbirlerine bağlı iki açıdan dinin kaynaklarını zorluyordu. Birincisi, muameleler alanında seküler bir *yararlık* kavramını sahîh dinî naslara tercih ediyorlar, ikincisi, bu tercihlerini meşrûlaştırmak için aynı zamanda Goldziher benzeri oryantalistler gibi bizzat bu nasların sıhhatine de meydan okuyorlardı.

---

[37] Hadis usûlünde "mütevatir olmayan haber" şeklinde umumî bir mânâda kullanılan *âhâd haber/hadis*, "Birer kişi tarafından rivâyet edilmiş haber/hadis" mânâsına gelir. Daha ileri bir ayırımla bu tarif *vâhid haber*'e tahsis edilirken, *âhâd haber*, "aziz ve meşhur" gibi adlar da alan iki ve üç kişinin rivâyet ettiği haberler mânâsında kullanılır.

B. Hukukî Eklektisizm

Maslahatın yanında Mısırlı modernistlerin fıkhı çağdaş dünyaya uyarlamak için savundukları ikinci prensip, farklı mezheplerin görüşleri arasında eklektisizm mânâsına gelen *telfik* idi. Birbirine bağlı *içtihat* ve *telfik* fikrinin arkasında da gene Afgânî vardı. Afgânî ve takipçilerinin *içtihat* ve *telfik* ile siyasî ve dinî iki temel amacı gerçekleştirmek istedikleri söylenebilirdi. Birinci *siyasî* amaç, mezhepler-üstü bir birlik, ikinci *dinî* amaç, faydacı bir yaklaşımla mezheplerin çağdaş şartlara en uygun içtihatlarını derleyerek modern bir hukuk sistemi vücuda getirmekti.

Telfik, fiilen mevcut mezheplerin birleştirilmesi, diğer bir tabirle özgül mezheplerin ortadan kaldırılmasıyla yeni, tek bir mezhep yaratılması demekti. Afgânî, İslâm'da mezhepler-üstü birlik fikrine, dinler-üstü birlik idealinden gelmişti. Şeyhî doktrininden Aydınlanma deizmine kayan Afgânî, gençliğinde felsefeye dayalı evrensel bir dünyagörüşü altında Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın birliğini hasretle beklemişti. O, Renan'a cevabında apaçık görüldüğü gibi hayatı boyunca koruduğu bu ideali, İstanbul'daki sohbetlerinde ömrünün son yıllarına kadar dile getirdi.

Ona göre üç din de temel ilke ve amaçlarında birbirleriyle tam uyum halindedir; birbirlerine muhalif olmaktan çok tamamlayıcıdırlar (Mahzûmî 1980: 200). Bu üç dinin monoteistik bir ilâhî öze dayandıkları, ilk başta itiraz edilmeyecek makûl bir görüş olarak görünmektedir. Fakat Kedourie'nin de (1966: 15) belirttiği gibi burada Afgânî'nin tavrı aslında pratik bir hoşgörüden çok ilâhî özde birleştikleri gerekçesiyle bu dinlerin muayyen dogmatik yapılarının reddi, yani *deizm* mânâsına gelmektedir. Nitekim Renan'a cevabında Afgânî, deist Muhammed İbni Zekeriya Râzî gibi bütün vahy edilmiş dinleri reddediyordu (Bedevî 1993: 241-43).

Afgânî, din adamları tarafından beslenen ihtilâflardan dolayı dinlerarası birlik projesinin imkânsızlığını anlayınca din-içi, mezhepler-arası bir birlik fikrine kaymıştı. Bu birlik de önce *telfik* yoluyla Sünnîlik-içi dört mezhep, daha sonra da Sünnîlik ile Şî'îlik arasında olacaktı. Sünnî ve Şî'î sözlerinden nefret eden Afgânî, sultanların ümmetin cehaletinden istifadeyle çıkardıkları bu tefrikaya lüzum olmadığını savunur (Mahzûmî 1980: 165-208). Sünnî-Şî'î mezheplerinin doğuşunu *hilâf* olarak tanımlayarak selef zamanındaki gibi bir birlik tasarlayan Ab-

duh'ta da (1980: II/318) bu görüşü bulmak mümkündü.[38] Bu hususta aynen Afgânî ve Abduh'u izleyen modernist Osmanlı İslâmcılarından Musa Kazım da peygamberin rahmet saydığı fıkhî ihtilafı, mezheplerin taaddüdünü hilâf ve tefrika sayarak mezheplerin birleştirilmesini, yani ortadan kaldırılmasını savunur (Gürer 2003: 27, 98, 238-239).

Vahy edilmiş dinin tabiatına aykırı mezhepler ve dinler-üstü birlik projesinin nihaî adresi deizmdi. İslâm, zamanla geliştikçe hiyerarşik bir yapı kazandı. Dinin hiyerarşik yapısı, geleneksel dünyagörüşünü karakterize eden bedene benzetilebilirdi (Barkan 1975). "Hücre, doku, organ ve sistem" olarak dört temel birimden oluşan beden gibi, ilâhî mesaj da "din, ortodoksi, mezhep, tarikat" gibi dört hiyerarşik birim halinde taazzuv etmişti; beden gibi din de ancak bu hiyerarşik yapıda işleyebilirdi. Nasıl, doku, organ ve sistemleri atlayarak doğrudan hücreleri birleştirmek mümkün değilse, özgül din ve mezhepleri atlayarak ilâhî mesajı bulmak da mümkün değildi; bunun nihaî adresi, Batı'da olduğu gibi deizm ve ateizmdi. Nitekim Batı'da Katolik Kilise'ye karşı başlayan tepki, antiklerikalizm, bilahare deizme ve sonunda ateizme dönüşmüştü. Bu yüzden Mısır'da Şeyhülislâm Mustafa Sabri ile modernistlere karşı duran asrın müceddidi Zâhid Kevserî (2008: 98, 106-111), telfik projesini "el-Lâmezhebiyye Kantaratü'l-Lâdiniyye" (Mezhepsizlik Dinsizliğin Köprüsüdür) başlıklı makalesiyle eleştirmişti (Al-Azmeh 2009: 128).

Bu noktada Namık Kemal'in İslâm birliği anlayışını Afgânî'ninkiyle karşılaştırmak faydalı olur. Kemal (2005: 86), değil dinler-üstü, deistik, doktrinal bir birlik, Sünnîlik ile Şî'îlik arasında bile, mezheplerin özgül doktrinal yapılarına dokunmaksızın, siyasî, işlevsel bir birliği öngörür. 1872 tarihli yazısında dile getirdiği Müslümanlar arası siyasî birlik arayışı, Sünnî kesimin ötesinde bütün İslâm dünyasına uzanacaktı: "Lakin maksat ittihâd-ı İslâm olunca bit-tab' hudûd-ı Osmaniye derûnuna inhisar edemez ve o kadar umumî tutulacak bir arzunun bekâ ve revâcı ise zann-ı 'âcizânemizce ancak siyaset ve mezhep devâisinden bütün bütün tecridiyle hâsıl olabilir." Çünkü Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi İslâm'da da çeşitli fırkalara vücut veren görünüşteki doktrinal bölünmeler, aslında Müslümanlar içinde teodise ve meşrûiyet krizine bağlı siyasî ihtilâflardan doğmuştu. Hâlbuki şimdi bir bütün olarak Müslümanlara

[38] Afgânî ve Mısır modernistlerinin içtihat ve Sünnî-Şî'î birliği hakkındaki tutumları hakkında, Enayat 1982: 41-51.

meydan okuyan modern dünya karşısında iç siyasî ihtilâfları aşarak birleşmek kaçınılmazdı.

Modernlik-öncesi dünya belki askerî yoldan bir İslâm birliğine imkân veriyordu. İslâm birliğinin öncüsü olarak bilinen Yavuz Selim'in yaptığı, daha çok Şî'îliği tasfiye yoluyla Sünnî Müslüman dünyanın birliğini sağlamaktı. Kemal'e göre Timur, Selim ve Nadir Şah gibi tabiatın ancak üç asırda bir tanesini yetiştirebildiği olağanüstü liderlerin büyük gayretleri, İslâm birliği gibi yüce bir hedefi gerçekleştirmeye yetmedi. Çünkü kılıcın işi iki parçayı birbirinden ayırmaktır; hâlbuki birlik, bilgi ve bilinçli çabaya bağlıdır. Ona göre, Asya halkına temel bir kültür ve dinin inanç temelleri verilince anlaşılır ki İslâm şeriatı, coğrafî veya etnik ayırımların, insanî kardeşliği veya İslâm birliğini unutturmasına izin vermez. Fıkıh veya kelâm, Hanefî, Hanbelî veya Şâfi'î, Mâlikî gibi sünnî mezhepler ile Caferîler ve diğer İslâm fırkaları arasında bölünmeyi emir ve terviç etmez.

Reşîd Rıza'nın (1996) *telfik* fikrini işleyen *Muhâverâtü'l-Muslihi ve'l-Mukallid* (Reformcuyla Mukallidin Diyalogları) isimli eseri, *el-Menâr* dergisinde tefrika edildikten sonra 1908'de yayınlandı.[39] Mısır modernistlerini izleyen Musa Cârullâh gibi Kazanlı reformcuların bazı eserleri II. Meşrûtiyet devrinde Türkçeye çevrildi. Daha sonra Diyanet İşleri Reisi olacak Ahmed Hamdi Akseki tarafından Rıza'nın söz konusu eseri *Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* başlığıyla Türkçeye çevrilerek *Sebîlürreşâd* dergisinde tefrika edildikten sonra 1916 yılında yayınlandı. Daha sonra bu eser, Hayrettin Karaman tarafından *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* adıyla sadeleştirilerek 1974 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yeniden yayınlandı.

Ayrıca Reşîd Rıza'nın öğrencisi Hasan Bennâ tarafından Mısır'da kurulan İhvân-ı Müslimîn hareketinden Seyyid Kutub gibi isimlerden 1960'lardan itibaren Türkçeye yapılan tercümelerin getirdiği "ideolojik İslâm" anlayışı da bu eğilimi desteklemiştir. 1960'lardan itibaren Türkiye'de İslâmî kesimde bu eğilime karşı ünlü şair Necip Fâzıl Kısakürek'in de katıldığı bir tepki dalgası yükseldi. Türkiye'de Hayrettin Karaman gibi sempatizanlarının şahsında Mısır modernistlerine karşı yürütülen

[39] Bu eser etrafında Rıza'nın modernizminin bir incelemesi için, Skovgaard-Petersen 2001.

bu kampanya, *telfik* yolunun mezhepsizlik ve sonunda dinsizliğe yol açacağı temel tezine dayanıyordu.[40]

Standart bir tanımı bulunmayan *telfik*, en basit "farklı müçtehit veya mezheplerin hükümlerini birleştirmek, fıkhî eklektisizm" olarak görülebilirdi (Tafsilat, Krawietz 2002). Daha yakından bakıldığında telfik, "içtihat ve taklitte ile mezhep-içi ve mezhepler-arası" olarak dört kategoride mütalaa edilebilirdi. Birincisi, mezhep-içi *içtihatta telfik*, belli bir mesele hakkındaki farklı içtihatları birleştirerek yeni bir *içtihat* ortaya çıkarmak demektir. Reşîd Rıza'nın (1996: 260) kitabında da geçen, "menkûl malların vakfı" konusunda ikisi de Hanefî mezhebinin imamı Muhammed ve Ebû Yusuf'un içtihatlarıyla ilgili örnekten de çıkarılacağı gibi, ünlü Hanefî âlimi İbni 'Âbidîn, farklı mezhepler arasında değil, ancak bir mezhebin içindeki farklı içtihatlar arasında telfikin caiz olduğunu belirtmiştir. Mezhep-içi *içtihatta telfik*, mezheplerin kendine has mantıklarını korumak için makûl karşılanabilirdi. Bu bakımdan, *içtihat* devrinin kapanmasından sonraki telfik, *fetvâda telfik* olarak ayrıştırabilirdi.

"Aynı meselede farklı mezheplerin içtihatlarını birleştirerek yeni bir hüküm oluşturmak" şeklinde tanımlanabilecek mezhepler-arası *fetvâda telfik*, ittifakla yasaktır. Taklitte ise gene aynı meselede farklı mezheplerin hükümlerini birleştirerek amel etmek, mezhepler-arası *telfik* yapmak

---

[40] Bu konuda Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Türkçe ve Arapça, M. Zâhid Kevserî'nin (1994) Arapça eserleri ve Hasib Samarraî'nin Türkçeye de çevrilen Arapça eseri (*Mezhepsizler (Efgani-Abduh-Reşîd Rıza)*. Çev. Ali Nar-Sami Özbay, İstanbul: Şamil, 1981) yanında, Mısır modernistlerine karşı çoğu '70'li yıllarda Türkçe 10 eser yazıldığını tespit ettik: Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları* (İstanbul: Büyük Doğu, tarihsiz); Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* (İstanbul: Bedir, 1974); Enver Baytan, *Yeni İctihad Fikri ve Müctehid Taslakları* (İstanbul: Baytan, 1975); Enver Baytan, *Sultan Hamidi Olmayan Maskaralıklar* (İstanbul: Mevsim, 1997); Hüseyin Hilmi Işık, *Dinde Reformcular* (İstanbul: Işık, 1976) (İngilizce edisyonu, *The Religion Reformers in Islam*, İstanbul: Işık, 1970); Sadık Albayrak, *Şeriat'tan Laikliğe* (İstanbul: Sebil, 1977); Derleme, *Laikliğin Yeşerttiği Fitne: Naylon Müctehidler* (İstanbul: Sabah, 1977); Ali Bayram-M. Sadi Çöğenli, *M. Abduh ve Reşîd Rıza'nın Ehl-i Sünnet ve Cumhura Muhalif Fikirlerinin Tahlil ve Tenkidi* (Erzurum, 1977); M. Esad Dilaveroğlu, *Telfik-i Mezâhibe Reddiye* (İstanbul: Sebil, 1977); Mehmed Ali Demirbaş, *Başlangıcından Bugüne Mezhepsizler* (İstanbul: Milli Fikir, 1980). Bunlara karşı ise başlıca Hayrettin Karaman'ın *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz, 2003) ile *Gerçek İslâm'da Birlik* (İstanbul: Nesil, 1996) adlı eserlerini zikredebiliriz.

ittifakla yasaktır. Bir mukallidin belli bir mezhebe bağlı kalmaksızın farklı meselelerde farklı mezheplerin hükümlerini benimsemesi, Seyfeddîn Âmidî, İbni Hâcib, İbni Hümâm ve Reşîd Rıza'nın da (1996: 279) andığı İbnü'l-'Izz gibi âlimler dışında çoğunlukla reddedilmiştir (Krawietz 2002: 13). Bu tür *telfik*, dinin hiyerarşik yapısını bozan bir laubalilik olarak görülmüştür. Hâlbuki Rıza, hasta olan birisinin istediği doktora danışmasının caiz olması gibi her Müslüman'ın istediği mezhebin hükmüne uymakta özgür olduğunu savunur (Adams 1968: 192).

Mısır modernistlerinin kasd ettiği ise, bu geleneksel türlerinin ötesinde tedvine (*codification*) yönelik modern bir telfikti. Abduh (1980: III/322), bunu, şer'î mahkemelerin reformuyla ilgili raporunda dile getirir: "Şer'î mahkemelerin reformuyla ilgili raporumda, Mısır'da hâkimlerin dört mezhepten her birine mensup âlimler arasından seçilmesini, bu mezheplerin birbirine yakın olduğunu, birini bilenin diğerlerini de anlayabileceğini, gerektiğinde bu mezheplerden herhangi birinin içtihadıyla hükm edilmesini teklif etmiştim, sanki dine aykırı bir teklifmiş gibi gürültüler koptu. Hâlbuki bu uygulama hem birlik ve beraberlik getirecek, hem de halka kolaylık sağlayacaktı."

Abduh ve Rıza, telfikle, diğer bir mezhepten belli bir görüşün ödünç alınmasının ötesinde, mevcut dört, hatta bugün geçerliğini kayb etmiş Zahiriye gibi mezheplerin de "çağdaş hayata uygun" hükümlerinden sistematik bir sentez yapmayı kasd ediyordu (Krawietz 2002: 8, Hourani 1993: 152, Al-Azmeh 2009: 128). Buna sentezden çok "kokteyl" denebilirdi. Oysa unutulmamalıdır ki Ahmed Cevdet Paşa ekibinin *Mecelle*'yi hazırlarken değil farklı mezheplerin görüşleri, Hanefî mezhebi içinde zayıf sayılan bazı farklı görüşleri alması bile zamanında ulemânın ciddî tepkisiyle karşılaşmıştı. Bu arada Namık Kemal'in (1327: 222) savunduğu yasama tarzının, Mısır modernistlerinin savunduğu telfik türünden farkına ileride değineceğiz.

Dokuzuncu Bölüm

YENİ TOPLUM

Buraya kadar Osmanlı ve Mısır düşünürlerinin gelenek eleştirisine bağlı olarak "akıl, bilim, hukuk" konularındaki görüşlerini ele alarak geleneksel paradigmaya bağlılık derecelerini gördük. Şimdi de benimsedikleri temel paradigmayı sosyal meselelere nasıl uyguladıklarına, nasıl bir toplum tasarladıklarına, kısaca "paradigma"dan sonra buna dayalı "program"larına bakacağız.

Adalete Çağrı

Holistik bir dünyagörüşüne sahip geleneksel çağda *adalet*, günümüzdeki hukuk ile siyaset felsefesini birbirine bağlayan tabiî hukukun dayandığı ana değerdi. Ancak dünyagörüşünün parçalanmasıyla bir taraftan *tabiî hukuk* ile *pozitif hukuk*, diğer taraftan *politik felsefe* ile *politik bilimin* konusu olarak *olgu* ile *değer*, olan ile olmalının birbirlerinden keskince ayrıldığı modern dünyada egemenlik kazanan mekanistik bir *düzen* anlayışı karşısında *adalet*, dar mânâda hukuk felsefesinin teknik bir konusu haline geldi. Namık Kemal gibi Doğulu aydınlar, geleneksel dünyagörüşünce Batı medeniyetini *akliyet* değil, *meşrûiyet* bakımından bir âdil yönetim başarısı olarak algıladıkları için hedefledikleri toplumsal reformu

da *adalet* değerine dayandırdılar. Temel adalet kaygılarının anlaşılmasıyladır ki Yeni Osmanlıların bazen çelişkili gibi görünen tutumlarındaki dâhilî insicam daha iyi görülebilecektir.

Çağımızda modernizmin tahakkümü sonucu *gelenek* ve *modernliğe* bağlı olarak *gelenekselcilik* ve *moderncilik*, birincisi olumsuz ve ikincisi olumlu mânâda *normatif* kavramlar haline getirilmiştir. Hâlbuki bu kavramlar *normatif* yerine *deskriptif* olarak alındığı takdirde Edmund Burke, Ahmed Cevdet veya Namık Kemal gibi gelenekselci düşünürlerin aslında gerçek ile doğruyu uzlaştırmaya matûf realiteyi açıklama girişimlerinde sadece geleneksel paradigmadan kopuş mânâsında pasif bir modernizme kayan Abduh gibi aydınlarınkinden çok daha sağlam bir düşünce geliştirdikleri açıkça görülecektir. Hızla değişen modern dünyada değişen/olan ile değişmeyen/olmalıyı bağdaştırarak doğruyu gerçeğin tasallutundan koruma kaygısından dolayı Edmund Burke benzeri bütün gelenekselci aydınlar gibi Kemal de hem sosyal bilimsel formasyon sayesinde güçlü bir analitik, hem de tavizsiz bir normatif tavırla adaleti savunmuştu.

Namık Kemal'in adalet programı, İslâm ve Batı düşüncesini kapsayan mukayeseli bir bakış açısından adaletin mahiyet ve işlevinin tarifinden sonra onun *kim* tarafından ve *nasıl* gerçekleştirileceği maddelerinden oluşur. Adaletin tarifi, geleneksel, İslâmî dünyagörüşüne yeniden ziyareti gerektirirken, onun kaybının eleştirisi, Batı-kaynaklı modernlik ve modernizmle esaslı bir hesaplaşmayı gerektirir. Bundan sonra Kemal, adaletin nasıl yeniden kazanılacağının araştırmasına odaklanır. Adalet arayışı, dar mânâda *hükümet sistemi* açısından bakıldığında, öncelikle tüzel kişilik kavramının eleştirisiyle devletin anonim iktidarının sınırlandırılması, bu amaçla mümkün olduğunca hukuka uygun bir yasamanın ve etkin bir yargı mekanizmasının inşâsını gerektirmektedir. Yöneten ve yönetilenleri kapsayan geniş mânâda *siyasî sistem* açısından bakıldığında ise devlete karşı sivil toplum alanının genişletilmesi, halkın vatandaşlar olarak siyasî katılımının, siyasî otorite üzerinde güçlü bir kayıt olarak kamuoyunun etkinliğinin arttırılması, Kemal'in adalet yolundaki temel hedeflerini oluşturmaktadır. Böylece onun düşüncesi, XIX. asır İslâm dünyasındaki en sofistike hukuk ve siyaset felsefesi olarak belirir.

Adalet, geleneksel dünyagörüşünün dayandığı temel değer olan *güzelliğin* (*hüsn*) gövdesini oluşturuyordu, âdil, güzeldi. Eflatun, *fazilet* değerine dayalı olarak insan iradesinin eğitimi yoluyla kurulacak "erdem-

li şehri" savundu. Oysa insan gerçeğini daha yakından gözleyen Aristo, sosyal barış için *adalet* değerine dayalı yasalarla kurulacak "âdil şehre" öncelik verdi. Çünkü en basit ifadesiyle *adalet*, asıl, *fazilet* ise ekstraydı. Namık Kemal'in de (2005: 319) atıf yaptığı, Kur'ân'da *ihsan* olarak geçen, başkalarına iyilik yapmayı belirten *fazilet*, *'adl*'den sonra zikr edildiği gibi ancak adalet temeli üzerinde yükselebilirdi.[1]

Bugün Türkiye'de mahkeme duvarlarını süsleyen "el-'Adlü esâsü'l-mülk ('Adl, mülkün temelidir)" sözünün de gösterdiği gibi, Namık Kemal ve Ahmed Cevdet'in de (1986: IV/90) kullandığı tabirle "ihkâk-ı hak" (hakkı yerine getirmek) olarak tanımlanan *'adl*, kısaca *kozmos*taki düzenin *nomos* sayesinde yeryüzüne yansımasıydı. Kozmik mânâda adalet, doğal düzenin olduğu gibi korunması, sosyal olarak da herkese düşen hakkın (*due*) verilmesi demekti. Daha somut olarak "adalet terazisi" tabirinin de belirttiği gibi adalet, fıkıhta *denkleştirme* mânâsına gelir: "'Adl ki ıstılâh-ı fıkıhta iki şeyi birbirine tercih etmeyerek tesviye eylemektir" (Namık Kemal 2005: 319, tafsilat, Nekerî 2000: II/220).

Kozmik adaletin sosyal adalete yansıması, bir durum ve değer, *kuvve* olarak *adalet* ile bir *fiil* ve hüküm olarak *'adl* arasındaki farkı gösterir. Bir durum ve değer olarak *el-'adâle* (*justice*) insanları olgunluğa götüren bir meleke ve vasıf, Kur'ân'da geçtiği şekliyle bir fiil ve hüküm olarak *el-'adl* ise âdil davranma, adaleti gerçekleştirme (*doing justice*), kısaca *adaleti* "kuvveden fiile çıkarma" mânâsına gelir. Arapçada *'arş/şer'*[2] kelimeleri arasında etimolojik münasebetin gösterdiği gibi, dinlerde hükümler, değerlerin, nomos, kozmosun, sosyal adalet, kozmik adaletin yansımasıdır. Buna göre *'adl*, Halife Abdülmelik'in izahından anlaşılabileceği gibi bizzat ilâhî emirlere uyma mânâsına gelmektedir (Khadduri 2002: 7). Aynı şekilde adalet gibi değerleri şer'î hükümlerde tecessüm etmiş gören (Tansel 1967: IV/639) Namık Kemal için de mesele, Batı'da olduğu adalet değerinin keşfinden çok hayata geçirilmesiydi.

---

[1] Namık Kemal'in (2005: 319) bir yazısının başlığını oluşturan "İnnellâhe ye'muru bi'l-'adli ve'l-ihsâni" âyeti "Muhakkak ki Allah, size 'adli ve ihsanı emr eder" mânâsına gelmektedir.

[2] Çağdaş felsefenin ana mecrası haline gelen dil felsefesi açısından bunu en net Arapçada görmek mümkündür. İsmail Hakkı Bursevî (2004: 237) Arapçada, şer' kavramının, harf sırasının tam tersinden oluşan 'arş'tan çevrildiğini belirtir: "Onunçün şer' denildi ki, 'arşın maklûbudür. Yani ahkâm-ı şer'iyye 'arşdan beri nazil olmuştur. Ve 'a'mâl-i şer'iye dahî oraya su'ûd eder."

Bu yüzden Doğu-Osmanlı ahlak ve siyaset felsefesi literatüründe adalet, soyut bir değer ve idealden çok somut sosyal bir ilke olarak ele alınmıştır. Mesela adalet, *reelpolitik*e dayalı Sasanî siyasî felsefesince hedef emperyal iktidarın istikrarını sağlamaya yarayan araçsal bir ilke olarak görülürken İslâmî Yakın Doğu'da temel bir ahlakî ve içtimaî ilke olarak alınır. "Allah'ın vedî'a"sı (emaneti) olan raiyyenin terfîhi ("terfîh-i raiyyet", tebaanın refaha kavuşturulması), padişahların boynuna borçtur; tebaanın refahı, padişahın adaletini gösterir. Sosyal bakımdan "tebaanın refahı" mânâsına gelen adalet, mülkün (ülke düzeni) temelini oluşturur. Aristo'ya dayandırılan ünlü *dâire-i 'adliye* (adalet dâiresi), adalet ilkesinin bu sosyal mânâsını formülleştirir. "'Adldir mûcib-i salâh-ı cihân / Cihân bir bağdır, divarı devlet / Devletin nâzımı şerî'atdır / Şerî'ate olamaz hiç hâris, illâ melik / Melik zabt eylemez, illâ leşker / Leşkeri cem' idemez, illâ mal / Malı cem' eyleyen ra'iyyetdir / Ra'iyyeti kul eder pâdişâh-ı 'âleme 'adl."[3]

Bu formüle göre tebaanın refahı, verimliliğini, bu da hükmen padişahın mülkü sayılan ülkenin ümranını sağlar. Böylece adalet ilkesi, Batı'daki mutlakıyetçi monarşi devrinde "kameralizm" veya "aydın despotizmi" denen siyasî felsefenin temel gereği olarak belirir ki bunu tebaayı "velinimet" olarak gören Kânûnî Sultan Süleyman da bizzat ifade eder.[4] Osmanlı toplum ve siyasetinin empirik belgeleri *Islâhatname* ve *ada-*

---

[3] Tunuslu (1986: 117) Hayreddin'in Arapça eserinde zikr ettiği gibi, aslında Aristo'ya dayanan ve XVII. asır âlimlerinden Kınalızâde Alâeddîn tarafından *dâire-i 'adliye* olarak ifade edilen bu formül, yönetimin dayandığı felsefenin pratik bir ifadesi olarak ortak kabul bulmuş ve XI. asırda yazılmış Kutadgu Bilig'den 1839 Tanzimat Fermanı'na kadar Türk siyasî literatüründe sürekli atıf yapılmıştır (İnalcık 1964: 43, Mardin 1996: 115, Itzkowitz 1980: 88). Burada geçen "Şerî'ate olamaz hiç hâris, illâ melik" beytindeki "melik" kelimesi, Türkçe literatürde genelde "mülk" şeklinde yanlış aktarılmıştır. Bu, İbni Haldun'un (2004: I/130) iktibasından da anlaşılabilir. İbni Haldun ise Aristo'ya izafe ettiği, ancak aslında Eflatun'un *Republic* kitabında geçen bu sözü biraz daha farklı ve tafsilatlı bir şekilde aktarır: "العالم بستان سياجه الدولة و

الدولة سلطان تحيا به السنة السنة سياسة يسوسها الملك الملك نظام يعضده الجند الجند أعوان يكفلهم المال

المال رزق تجمعه الرعية الرعية عبيد يكنفهم العدل العدل مألوف و به قوائم العالم العالم بستان"

[4] Defterdar Sarı Mehmet Paşa, re'âyâ'nın kötü durumunu anlatırken Kânûnî'den bir anekdot rivâyet eder. Bir gün meclisinde "Âlemin velinimeti kimdir?" diye soran padişah, beklenen "Sultan hazretleridir" cevabını alınca itiraz eder: "Velinimet filhakika reayadır ki: Onlar ziraat ve çiftçilik işinde huzur ve

*letnâmeler*in sebebi, bu emperyal terfih misyonunun ihlalidir. Özellikle çöküş devri Islâhat lâyihaları, rüşvet, iltimas, haksız vergiler gibi uygulamalarla yöneticilerin "adalet"ten sapması sonucu reayanın "refah"ının kayb ettiğini vurgularken *adaletnâmeler* ise *Islâhatname*lerin teşhis ettiği bu arızayı giderme teşebbüsünden doğarlar. Osmanlı sultanları, zaman zaman, kadı ve diğer görevliler tarafından reayaya mesai ya da yasal olmayan erzak tedariki dayatıldığı ya da vergi ve para cezaları oranlarının keyfî olarak arttırıldığı durumlarda yayınladıkları *adaletnâme* denen fermanlarla zulme müdahale ederdi (İnalcık 1997: 75, 91).

Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu, aslında bu *adaletnâmeler* silsilesinin sonuncusu olarak Yeni Osmanlılar tarafından daima takdir edildi. Ancak Tanzimat'ın ikinci aşamasını başlatan Islâhat Fermanı, geleneksel adalet düzenini alt-üst etti. Bunun üzerine Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar adalet davası için bayrak açtı. Yeni Osmanlılar ve özellikle Namık Kemal'in tenkitlerinin çoğu, "adalet adına bir feryat" olarak özetlenebilirdi (Mardin 1996: 347). Niyazi Berkes de (1985: 176) Kemal'deki bu adalet vurgusunda, atalarının, geleneksel Osmanlı sisteminden gördüğü zulümlere karşı duyduğu tepkiden kaynaklanan kişisel faktörün rol oynadığını belirtir. Hâlbuki onun hürriyete bağlı adalet konusundaki hamiyeti, belirttiğimiz üzere, Nakşibendîlik-Hâlidîlikten mülhemdi.

Kemal (2005: 126, 319), öncelikle onto-teolojik açıdan adaletin mahiyet ve önemini açıklar. Ona göre *'adl*, bir ilâhî vasıftır ki ilâhî zat gibi çoğulluğunu iddia etmek sonuç olarak onun varlığını inkâr mânâsına gelir. Böylece adalet, Allah'ın zatı gibi tek, değişmez ve mutlaktır; dinî ve dünyevî her türlü maslahatı bünyesinde toplayan şeriat-ı Ahmediye, ezelî ilâhî 'adli, fani âlemde teyit, yani, gökyüzündeki şaşmaz düzeni yeryüzüne yansıtmak için gelmiştir. İnsanın nihaî hedefleri olarak *mutluluk* ile *adalet* arasındaki ilişkiyi Kemal, hayatının son yazısı "Hikmetü'l-Hukuk"ta şöyle anlatır. "Umum ne vakit bahtiyar olur? Ne vakit herkes atâyâ-yı kudretten istidadı nisbetinde nasibini alırsa... Ya bu maksadın husûlüne çare nedir? Adalet..." (Kaplan 1974: II/206).

Mahiyetine bağlı olarak Kemal (2005: 261, 322), adaletin işlevini anlatır. Bu, öncelikle toplumda ahlakî gelişmenin temel dinamiğini oluşturan bir ilkedir: "Mamafih adalet bu tesirat-ı münciyeden berî olsa bile hayat-i cemiyet ve binaenaleyh bekâ-yı beşer bütün bütün ona muhtaç

---

istirahatı kendilerine haram ederek, edindikleri nimetler ile bizi doyururlar" (Gencer 2004c: 125).

olmak cihetiyle yine bizatihâ A'zam-ı makâsıd ve ecell-i vezâif olduğu muhakkaktır (...) Murad-ı ilâhî ise mülkünün ümranına ve ibadının kemaline müteallik olarak..." Diğer taraftan terakkî fikriyle mütemayiz çağdaş dünyada Kemal, adalet sayesinde ahlakî ile medeniyetsel gelişme arasındaki sıkı ilişkiyi vurgular.

Bugün yeryüzündeki ülkeler dikkatle gözlendiğinde adaletin hüküm sürdüğü her yerde saadet ve bayındırlık ve onları yayan kültür gayretinin de olduğu açıkça görülür. Ve aksine ne tarafı zulüm kaplamışsa bilgisizlik, atalet ve fakirlik ve düşkünlüğü de beraberinde getirmiştir. Gerek İslâm ve Osmanlı dünyasının geçmişi, gerekse de Batı dünyasının bugünkü durumu, bu müşahedeyi teyide kâfidir. İslâm ülkelerinin geçmişte şevket ve bayındırlıkta ulaştıkları başarılar, hep bu adalet kaideleri sayesinde hâsıl olagelmiştir. Adaletin insanî olgunluklar ve medenî terakkîler bakımından sağladığı bütünsel tesirleri ispat için delile ihtiyaç yoktur. Kemal (2005: 58, 213; 1327: 219-20), adaletin bu sosyal işlevini vurgulamakla Sâdık Rifat ve Tunuslu Hayreddin Paşaların çizgisini sürdürür.

Namık Kemal, geleneksel perspektiften adaletin mahiyet ve işlevini hatırlattıktan sonra dikkatini onu *kimin* ve *nasıl* gerçekleştireceği sorusuna yöneltir. Geleneksel dünyagörüşüne göre "kim" sorusunun karşılığı "hükümdar"dı. Geleneksel dünyada hükümet, bir mekanizmadan çok Allah ile insanlar arasındaki ezelî sözleşmenin uzantısı olarak hükümdar ile tebaa arasında sözleşmeye dayalı bir ahlakî, şahsî münasebette temellenir. Buna göre siyasetin kalitesi, hükümdar ile tebaanın karşılıklı ahlakî kalitesine bağlıdır. Bir taraftan "Nasılsanız öyle yönetilirsiniz" veya "İnsanlar, layık olduklarınca yönetilirler" düsturuyla, –Eflatun ve modern çağlarda Montesquieu'nün de belirttiği gibi– iyi yönetim için eğitim yoluyla halkın ahlakî kalitesinin arttırılmasının önemi vurgulanır.

Diğer taraftan da "halk hükümdarlarının yolundan gider" düsturuyla erdemli-âdil bir şehrin doğuşu için hükümdarın ahlakî kalitesinin önemi vurgulanır; "hükümdarın adaleti", "şehrin adaleti" olarak görülür. İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinde de vurgulanan bu geleneksel kişiselci siyaset anlayışı, çağımızda mesela Tunuslu Hayreddin ve hatta Ahmed Rıza gibi modern, mekanizmik siyasete eğilimli aydınlarda bile karşımıza çıkar.[5] Nitekim bizim gösterdiğimiz gibi (Gencer 2000b), Osmanlı'daki

[5] Tunuslu Hayreddin, Sultan Abdülhamid'e sunduğu bir Islâhat layihasında İbni Haldun'da da bulunan "en-Nâsü 'alâ sülûki mülûkihim (Halk, hükümdarlarının yolundadır)" ifadesini kullanır (Çetin 1999: 475). Ahmed Rıza (1988: 15)

geleneksel "din ü devlet" ikizleri, aslında kurumları değil, "dindarlık ve haşmet" mânâsında hükümdara ait kişisel vasıfları belirtir. Fârâbî'nin Platonik görüşünden en fazla Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde'nin eserlerinde sürdürülen "bilge-kral" imajı kalmıştır. Temel hükümdarlık vasıfları olarak Fârâbî kaynaklı "hikmet ve adalet" yerine "din ve devlet" ikizlerini geçiren Gazâlî'nin etkili olduğu Osmanlı dünyasında "bilge kral"dan çok "âdil padişah" figürü benimsenmiştir.

Mekanizma olarak yönetim düşüncesine yabancı Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Yeni Osmanlı aydınları için de hükümet, adaletin dağıtılması demekti. Şinasî (2005: 149), Fénelon'un Tanzimat devrinde tercüme edilen *Sergüzeşt-i Télémaque* isimli eserini " 'Adl ü dâd ile efrâd-ı nâsı ber-murâd etmekten ibaret bulunan tedbîr-i mülk kavâ'id-i külliyesini şâmil bir kânûn-ı hikemî" olarak tanımlar (Mardin 1996: 116, 224, 253, 270-3, 382). Görüldüğü gibi Yeni Osmanlıların pîri Şinasî de adaletin daha genel "tedbir-i mülk" kavramıyla ifade edilen siyasetin amacı olarak görüldüğü geleneksel vizyonu sürdürür. Ancak Namık Kemal (2005: 49, 147, 173, 261, 550), devlet ile mütemayiz mekanizmik siyasetin baskın olduğu modern dünyada doğrudan "hükümdarın adaleti"ni savunmanın imkânsızlığını bildiğinden *hükümet* gibi yuvarlak bir tabir kullanmayı seçer.

Ona göre dünyada hükümetin varlık sebebi, adaletin icrâsıdır: "Hiçbir cemiyette umum, bizzat hıfz-ı adalet vazifesini ifaya muktedir değildir (...) İşte bu imkânsızlıktan dolayı dünyanın her yerinde hükümet denen hıfz-ı hukuk hizmeti, umum tarafından efrâdının bir veya birkaçına havale olunmuştur." "Tekrar ihtiyacından müstağnidir ki dünyada vücud-ı hükümetin illet-i asliyesi icrâ-yı adalettir." " ... malûmdur ki dünyada hükümetin esasen vücuduna sebep olan ve hak veren adalettir. Vezaif-i sâirenin cümlesi, adalete nisbet ikinci derecede kalır." Aynı şekilde Ahmed Cevdet'e göre de (1986: IV/90) "Devletlerin birinci vazifesi, ihkâk-ı hukûk-ı ibâd kaziyyesi olup her asırda bu vazifenin ifasına bir suretle itina olunagelmiştir."

Görüldüğü gibi Cevdet, adaletin dağıtıcısı olarak "devletler" tabirini kullanırken, Kemal, adaletin dağıtılmasını yarı-kişisel, yarı-kurumsal diyebileceğimiz bir siyasete atf ettiği "hükümet denen hıfz-ı hukuk hiz-

---

da sultanın despotik rejiminde resmî basın tarafından yönlendirilen halkın herhangi bir özgürlükçü tavır ortaya koyamadığını belirtirken aynı sözü "Arapça bir atasözüne göre "İnsanlar, hükümdarlarının izinden giderler" diye aktarır.

meti, umum tarafından efrâdının bir veya birkaçına havale olunmuştur" sözleriyle geleneksel vizyonu sürdürdüğünü gösterir. Zira adalet, insanlara has "hak"ta temellenen bir ideal olduğu için kişiselci siyasetten ayrı düşünülemez. Hobbes'un başının çektiği devlete dayalı modern, sistemik siyaset ise "adalet" yerine Newtonyen, mekanistik evren tasavvurunun ürünü "düzen"i ideal alır. Dolayısıyla sorgulanması gereken, "hükümdarın adaleti"nden "devletin düzeni"ne geçiş süreciydi.

Hak Gâsıbı Leviathan'ın Reddi

Geçmiş çağlarda adalet mücadelesi, halkının haklarını çiğneyen yöneticilere karşı verilmişti. Hâlbuki modern dünyada devlet gibi nominal varlıklara kişilik ve hak atfı, gerçek kişilerce ihlali yerine bizzat hakkın inkârı mânâsına geliyordu. Bu yüzden Namık Kemal gibi aydınlar için modern çağda hak mücadelesi, devlet ve tüzel kişilik kavramlarının arkasında yatan modern dünyagörüşüyle hesaplaşmak mânâsına geldi.

Batılı sosyal bilimde modern dünyanın karakteristiği anakronizmle evrensel bir olgu olarak alınan devletin kökeni hakkında spekülasyon bitmemiştir. Düzen sağlama işlevi bakımından hükümet, insanın olduğu her yerde karşılaşılan evrensel bir olgudur, ancak Batı'da son on yıllarda yapılan tarihî, görgül çalışmaların da gösterdiği gibi bir tüzel kişi olarak devlet (*state*), modern Batı Avrupa'ya has siyasî modernleşmenin ürünüdür. Roma İmparatorluğu'nun yıkılışıyla kalıcı bir düzen imkânını kayb eden Batı'da, zamanla iktidar politikasının yol açtığı derin kaos, insanın insana tahakkümünü önleyecek bir düzen ümitlerini berhava etti. Böylece Descartes (1596-1650) ve Newton'ın (1642-1727) öngördüğü, kişilerin iradesinden bağımsız, kendi kendine işleyen mekanik bir dünya, kurmaca *tüzel kişilik* kavramını doğurdu ve Hobbes (1588-1679) ile devlet, baş tüzel kişi olarak formüle edildi.

Böylece devlet, XIV. Louis gibi hükümdarların şahsından bağımsız bir kurmaca kişilik kazanarak bir iktidar makinesine dönüştü. Bu arada icat edilen "devlet, ulus, toplum" gibi soyut varlıklara "egemenlik, genel irade, kamu hukuku" gibi soyut nitelikler atf edildi. Hobbes'a göre bir başka insanın buyruğu altına girmektense, Kilise'nin alternatifi, Leviathan[6] adındaki bir ejderhaya benzeyen *devlet* denen makineye itaat etmek

[6] Tevrat'ta geçen Leviathan imgesi, Allah tarafından yaratılan ve ancak ona itaat eden, denizde yaşayan bir ejderha mânâsına gelmektedir.

ehven-i şerreyndi. Nitekim Joseph R. Strayer (1970: 1-56) gibi bazı ortaçağ tarihçileri, Batı'da Avrupa'da ortaçağlarda Devlet'in Kilise'yi model alarak geliştiğini göstermiştir. Devlet, özellikle "tüzel kişilik, egemenlik, bürokrasi" gibi temel niteliklerini Kilise'den almış, hatta onun içinden doğmuştu. Daha sonraki Avrupa tarihi, aslında "kilisevî devlet" (*ecclesiastical state*) ile "seküler devlet" (*secular state*) arasındaki bir hâkimiyet mücadelesiyle geçmiş ve sekülerizm (laiklik) bunların ayrılması (*separation of church and state*) olarak formüle edilmiştir.

Bu bakımdan Devlet denen modern, nominal siyasî beden de kucağında doğduğu Kilise ile aynı mukadderat ve akıbeti paylaştı. Romalı baskı ortamında Hıristiyanlar için özgürlük sığınağı olarak doğan Kilise, zamanla bizzat bir iktidar ve baskı aracı haline geldi. Hegel gibi Almanlar, organik bir özgürlüğün aracı, seküler bir Kilise olarak gördükleri Devlet'i "pozitif hukuk, tüzel kişilik ve hukuk devleti" gibi hukukî kurgularla meşrûlaştırmışlardı. Oysa Namık Kemal gibi gelenekselci aydınlar, "hak" değerine dayanarak modern devleti gayrimeşrûlaştırmışlardı.

Onun devlete yönelttiği eleştirilerle sadece Osmanlı ve İslâm dünyasında değil, Batı dünyasında bile öne çıktığını söylemek mümkündür. Bu tespitimizin bir mübalağa olmadığı, 1880-1914 devri İngiliz düşünürlerinin devlet tasavvurunu ele alan Meadowcroft'un (1995) çalışmasıyla yapılabileceği gibi, Kemal'in, bu konuda çağdaşı İngiliz ve Fransız düşünürleriyle karşılaştırılmasından anlaşılabilir. XIX. asırda Bonald ve Lamennais gibi öncü Fransız düşünürlerin Kilise'ye karşı tereddütlü tavırları, tabiatıyla modern devlete yönelttikleri eleştirilerin gücünü azaltmıştır.

Kemal'den sonra XX. asrın başlarında Harold J. Laski gibi sosyalist eğilimli düşünürlerin başını çektiği, monistik devlet aygıtına karşı alternatif demokratik kurum ve ajanların inisiyatifini savunan siyasî plüralistler (Hsiao 1927), devletin dayandığı tüzel kişilik kavramını eleştirmeye başladı. Ancak aslında bu eleştiri bile, Kilise'ye karşı olduğu gibi Devlet'e karşı verilen yasal-fiziksel özgürlük mücadelesiyle biçimlenen şeklî bir hukuk ve politika kavramı açısından yapılmıştır. Oysa Namık Kemal, bütün geleneksel dünyada olduğu gibi bir tüzel kişi olarak ne Kilise, ne de Devlet'e sahip olan İslâm'ın *hak* temel değerine dayalı dünyagörüşü bakımından modern devleti hakkıyla eleştirebilmiştir.

Onun, "tüzel bir kişi olarak devlet" kavramına yönelik eleştirisi üç noktada toplanabilir. *Birincisi*, "hey'et-i umûmiye" (*the public body*) denen

fertlerin toplamından, halktan ayrı, onun üstünde devlet ve şirket gibi "tecridî ve itibarî" varlıkların mânâsı yoktur; *ikincisi*, "hak, irade, hâkimiyet, maslahat, menfaat, haysiyet" gibi fertlere has nitelikler birleşmekle farklı bir mahiyet kazanamaz; *üçüncüsü*, dolayısıyla fertlere has bu nitelikler sözde, tüzel kişilere atf edilemez.

Namık Kemal, kişiler üzerinde görünmez bir tahakküme hizmet edeceğinden, mekanistik evren tasavvurunun ürünü *tüzel kişilik* kavramını modernizmin en tehlikeli ürünlerinden biri olarak görür. Bugün İngilizcede *tüzel kişi* (*hükmî şahıs, legal person*) olarak tanımlanan devleti Hobbes, *artificial person* (sun'î şahıs), Pufendorf ise *moral person* (*manevî şahıs*) olarak tanımlamış, kavramı Pufendorf'dan alarak kullanan Rousseau (1967: 21, McAdam 1963) sayesinde Fransızcada *tüzel kişi* mânâsında *manevî şahıs* tabiri yerleşmişti. Rousseau okuyan Namık Kemal gibi genelde Frankofon Osmanlı ve Türkiye'de de *manevî şahıs* tabiri yerleşmiştir.

Kemal (2005: 125), "Vâkıa Avrupa'da birtakım zaleme mu'înleri "devlet bir şahs-ı mânevîdir. Şu hakkı haizdir. Şu işten menfaat görür" yollu safsata-perdâzlıklar etmişlerdir" diyerek devleti tüzel kişi sayanları eleştirir. Ona göre, devlet, şirket, heyet (dernek) gibi tüzel kişiler, aslında gerçekliği olmayan "tecridî ve itibarî (soyut ve nominal) bir emirden ibaret olan mecmû'lar"dır. Ancak onun tarafından *şahs-ı manevî* tabirinin Ahmed Cevdet (1986: IV/219) gibi geleneksel ile modern kullanımları karıştırılmamalıdır. Kemal ve Cevdet, aslında bu tabirle soyut devleti değil, organik *ülke*yi kasd ederler: "Devlet, bir şahs-ı manevîdir. Kânun yapmak onun iradesi, icrâ etmek ef'ali hükmündedir." "Ve Şâvir-hüm fi'l-Emr" başlıklı aynı yazısında Kemal (1327: 167, 173), ülke mânâsını ortaya koyar: "... Bir şahs-ı manevî hükmünde olan devletin ıslâh-ı mizâcı dahî onun eczâ-yı terkîbi bulunan halkın i'ânesine tevakkuf eder."

Böylece Kemal (2005: 81, 95, 123, 147) XIX. asırda Koreli aydınlar gibi (Hwang 2000) *ülke* mânâsında organik bir *devlet* kavramını savunarak halktan ayrı soyut bir devlet kavramına direnir. Ona göre, "Evvela bir cemiyet, gerek bir diğer cemiyete ve gerek efrâdına nisbet olunsun, hiçbir vakit kendini terkip eden âzâdan ayrı bir mevcut hükmünü bulamaz." Bu bakımdan mesela "filan hareket halka yararlı, fakat devlete zararlıdır" sözü "filan gıda vücuduma yararlıdır, fakat bana dokunuyor" gibi boş bir söz olur. Olsa olsa Kemal'e göre devlete, "heyet-i idarenin (*the administ-*

rative body) efrâdından" oluşan hükümet veya bürokrasi mânâsı verilebilir. Ancak idarî heyetin geneli, mantıken ve hukuken milletten ayrı, millete tekabül edecek bir kolektivite doğuramaz.

Geleneksel dünyada, *halk* (*folk, people*) genelde insan topluluğunu, *ümmet* (*community*) kavramı ise özelde bir il=ülkede yaşayan siyasî topluluğu ifade ediyordu. Ancak Avrupa'da mekanistik siyasetin gelişmesiyle ümmet de geleneksel organik mânâsını kayb etmeye başladı. Jean Bodin (1530-1596) tarafından "üstün iktidar" (*supreme power*) mânâsında soyut devletin soyut vasfı "egemenlik", daha sonra da Emmanuel Sieyés (1748-1836) tarafından egemenliğin atf edileceği soyut bir siyasî topluluk olarak "ulus" (*nation*) icat edilmişti. Osmanlı'nın Tanzimat sürecinde Batılı kültürel etkiye açılmasıyla "millet"in geleneksel mânâsı da değişerek "ulus" karşılığında kullanılmaya başladı.

Kemal, soyut devletin kullandığı egemenliğin dayandırılacağı, *halk* veya *ümmetten* ayrı soyut bir *ulus* kavramını kabul etmez. "Millet ve devlet"in, kendisini teşkil eden fertlerin toplamından ayrı, soyut bir varlığı olmadığını belirten Namık Kemal (2005: 76,81,94,95,123,147), bu sebeple "ve, veya" gibi bağlaçlarla "devlet, hükümet, millet ve halk" terimlerini bir arada kullanır, *ümmet* ve *millet*'i, egemenliğin atf edileceği soyut kişi yerine halkın siyasî biçimi olarak alır: "(...) Millet, bir halkın revabıt-ı siyasiyesine nazaran bulunduğu hali tarif eder bir kelime olduğu, devlet de bir halkın icrâat-ı siyasiyesine nazaran bulunduğu tavrı ifade eder bir lafızdır. (...) Dünyanın her yerinde hükümet denen hıfz-ı hukuk hizmeti, umum tarafından efrâdının bir veya birkaçına havale olunmuştur. Hükümet veyahut devlet, halkın böyle bir tevkili icrâ etmek şartıyla bulunduğu tavrına denilir. Ümmet tabiri ise emr-i tevkilden kat'-ı nazarla bir hey'et-i medeniyenin mecmu'unu ifade etmek için kullanılır." Ona göre hükümet ve devlet, halkın siyasî icrâatının aracı nominal varlıklardır.

İkincisi, Kemal'e göre "hak, irade, hâkimiyet, maslahat, menfaat, haysiyet" gibi fertlere has nitelikler birleşmekle farklı bir mahiyet kazanamaz. Bu problem, en net "özel/kamu hukuku" ayırımında görülür. *Kamu hukuku* (hukûk-ı umûmiye), Batı'da yeni çağlarda siyasetin hukuktan, diğer bir tabirle devletin koyduğu bir yasalar mecmuası olarak pozitif hukukun, (özel) hukuktan ayrışmasıyla doğmuş bir kavramdı. "Devletin tüzel kişiliğinin üstünlüğü"ilkesine dayanan *kamu hukuku* kavramı, XIX. asır Kıta Avrupası hukukunca geliştirilmişti. Bu konuda da gene iki ge-

leneksel ülke İngiltere ile Osmanlı arasında ortaklık görmek mümkündü. Albert V. Dicey'e göre (1835-1922) İngiltere'nin kamu hukuku yoktu; anayasa hukuku, basitçe politikanın parçası olan özel hukuktan ibaretti. Lord Diplock'un 1970'te hükme bağlanan bir davada kullanışına kadar *kamu hukuku* kavramı, İngiliz hukukuna mâl olamadı (Tafsilat, Loughlin 2003).

Namık Kemal (2005: 122-7), Kayazâde Reşad Bey'e dayanarak kamu hukukunu "uluslararası hukuk, anayasa ve idare hukuku" olmak üzere üç dala ayırır. Ancak ona göre söz konusu ilişkilerden özel hukuktan (hukûk-ı şahsiye) başka birtakım kaide çıkarabilmek aklen mümkün değildir; zira semantik olarak hukukun müfredi olan *hak*, can ve irade sahibi insanlara, şahıslara hastır. Batı'da gerek Hıristiyan-öncesi, gerekse de Hıristiyan devirde, Fransızca *droit* kavramında buluşan "hak ve hukuk" kavramları, vahiy yerine tabiatta aranmıştı. Oysa İslâm'da aynı zamanda Allah'ın ismini oluşturan *hak*, ruhlar âleminde Allah ile insanlar arasında yapılan ahit ile kazanılmış, ilâhî kökenli, insandan ayrılmaz, devredilmez, özsel ve zorunlu bir hassadır.

Kemal (1327: 165; 2005: 125), "hak, efrâd-ı beşerin havâssındandır" diyerek klasik Aristo mantığına göre *hakkın, gülme* gibi insan nev'ine (*species*) has bir hassa (*property*) olduğunu vurgular (Ahmed Cevdet 1998: 21-34). Oysa itibarî, nominal bir varlık olan devlete hak-hukuk atf edilemez: "Hâsılı, hak, efrâd-ı beşerin havâssındandır. Ne şirket gibi, heyet gibi tecridî ve itibarî bir emirden ibaret olan mecmû'lara izafeti kâbil olur, ne de o mecmû'ların eczâsına müterettib olan hukuk ictimâ' etmekle başka bir mâhiyet hâsıl edebilir." Kemal (2005: 122-7), ilgili makalesinde kamu hukuku diye bilinen hukukî münasebetler alanının aslında özel, şahıslar-arası hukuktan başka bir şey olmadığını teker teker gösterir.

Bu tespitten, çağımızdaki hayatî "insan hakları" ve "hukuk devleti" tartışmalarına da ışık tutan iki önemli sonuç çıkarılabilir. Birincisi *hak*, can ve irade sahibi varlıklara, insanlara has olduğu için "insan hakları", "bekârlar, evli olmayan erkeklerdir" veya "atlı süvari" deyimlerinde olduğu gibi bir totolojiyi ifade eder. İkincisi bu totolojik deyim, mesela Hegel'in kullandığı "devletin hakları" deyimine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Oysa hakkın gerçek kişilere özgülüğü göz önüne alınınca, "devletin hakları" veya Roma-Cermen hukukuna has "hukuk devleti" (*rechtsstaat*) gibi deyimlerin anlamsızlığı da anlaşılır. Buna göre devlet "hukuk"la de-

ğil, ancak *mevzuat* mânâsında "kanun" kavramıyla bir araya gelebilir; semantik olarak "hukuk devleti" değil, ancak "kanun devleti"nden söz edilebilir. Nitekim dikkat edileceği gibi, İngilizce *state* (devlet) ile *status* (mevzuat) kelimeleri aynı kökten geldiği gibi, Osmanlı-İslâm hukuku ile aynı karakterde müşterek hukukun geçerli olduğu İngiltere'de "hukuk devleti" (*rechtsstaat*) yerine "hukuk düzeni" (*rule of law*) kavramı kullanılır.

Kemal'e göre (2005: 98, 123, 137), "Bir cemiyet içinde hukûk-ı müştereke vardır, fakat ferde hiç taalluku olmaksızın yalnız ictima üzerine terettüb eden bir hakk-ı umumî aklen mevcut olamaz. Çünkü hukukun mazharı insandır." Başka bir yerde de vatandaşlar arasında "hukûk-ı mütesâviye ve menfaat-i müştereke"den bahs eder. Böylece Kemal, geleneksel ile modern dünyagörüşleri arasında önemli bir farkı daha vurgular. Bu, gene klasik mantığın *tümel/tikel* (küllî/cüz'î) ayırımı bakımından anlaşılabilir. *Gülme* ve *hak* gibi insan türüne has hassalar, *bilkuvve* ferdî, *bilfiil* ortaktır. Nitekim İngiliz, Çin ve İslâm gibi tüm geleneksel hukuklar için kullanılan "ortak hukuk" (common law) veya "ortak duyu, zevk, hayır, maslahat, menfaat, irade, görüş" (*common sense, taste, good, weal, interest, will, opinion*) deyimlerinde görüldüğü gibi geleneksel dünyagörüşü, bu tür insanî hassaları hep *ortak* olarak tanımlar. Hâlbuki geleneksel *ortaklığa* karşılık modern *genellik*, bilkuvve ve bilfiil insandan ayrılan hassaların birleşmesini var sayar; geleneksel *ortak irade* (*common will*) kavramına karşı Rousseau'nun kullandığı *genel irade* (*general will*) kavramında olduğu gibi.

Bu bakımdan *kamusal* (*public*) ile *genel* (*general*) sıfatları aynı kapıya çıktığı için Kemal, *kamu hukuku* gibi *umumî hak* kavramını da temelsiz görür. Bu eleştiri, *hak* kavramında olduğu gibi özellikle uluslararası hukuk alanında kullanılan "umumî menfaat, irade, haysiyet" gibi *umumî* ile nitelendirilen bütün kavramlar için geçerlidir: "Devletlerin münâsebâtını tayin eden kavâ'id, efrâddan her birinin müşterek olduğu haysiyet ve menfaatin mukteziyâtından başka ne olabilir? Ya bu menâfi' ve haysiyatın ictima'ı ayrıca bir menfaat veya ayrıca bir haysiyet icad edebilir mi?" Soyut kolektiviteler olarak ulus ve devlete atf edilen "irade, hâkimiyet" gibi vasıfların yanında en çok istismar ve eleştiriye açık olan *reason of state* kavramıydı.

Bizim gösterdiğimiz gibi (Gencer 2011a: 71-76), Arapça aynı "h-k-m" kökünden gelen kelimelerden oluşan *hikmet-i hükümet= reason of sta-*

te, geleneksel ahlakî-kişiselci siyaset anlayışında birbirlerine bağlı "hükümdarlık dirayeti" ve "hükümet disiplini" mânâlarına gelir. Hikmet-i hükümet, Platon ve Aristo'nun öngördüğü küçük ve faziletli bir şehir için geçerlidir. Ancak İran Sasânî kültürünün tesiriyle siyasetin özerk, aşkın bir alan olarak ahlaktan ayrılması, Roma ve Osmanlı gibi emperyal ülkelerde de hikmet-i hükümet=*reason of state*'ten *esrâr-ı devlet=arcana imperii* anlayışına kaymaya yol açar. Şu halde hikmet-i hükümetin modern dünyada kazandığı pejoratif mânâ, *reason of state* değil, Romalı Tacitus'un kullandığı *arcana imperii* teriminden kaynaklanır. Politik modernleşme sürecinin dönüm noktasına ulaştığı Rönesans Avrupa'sında yaşayan Machiavelli ve bilahare Hobbes ile politikanın ahlaktan ayrılması ve devletin tüzelleşmesiyle birlikte *hikmet-i hükümet* ile *esrâr-ı devlet* deyimleri birbirine karıştı ve geleneksel mânâsını kayb eden *hikmet-i hükümet*, devletin anonim gücünü istismara yarayan tehlikeli bir ilke haline geldi.

Bu durum, John Toland gibi muhafazakâr İngiliz aydınlar kadar Namık Kemal'in de tepkisine yol açar. Namık Kemal'e göre (2005: 81, 219) Avrupa'daki zâlimlerin bazı destekçileri, "devlet bir tüzel kişidir, şu hakkı haizdir, şu işten menfaat görür" yollu safsatalar düzmüşlerdir. Hatta bu fikrî azgınlığın sonuçlarındandır ki *raison d'état*, yani *ıztırâr-ı düvelî* denen bozuk bir kural icat olundu. Başka bir yerde de o, "menfaat-i ekseriyet ve mukteziyât-ı hükümet" yani "hükümet gerekleri" gibi kuruntuların, Avrupalı siyasal ve sosyal ahlakın yozlaşmasına yol açtığını belirtir. Kemal, böylece "reason of state"i *ıztırâr-ı düvelî*, yani İngilizce karşılığıyla *political expediency* olarak çevirir. Ona göre bunun sayesinde mahut Napoléon, imparator olmak için insanların önünde ettiği yemini bozarak bir gece içinde yirmi beş bin değerli insanı bin türlü çirkin vasıtayla mahvetti. Gene bu fikrî azgınlığın sonucunda *mesure administrative*, yani *idarî tedbirler* namında bir bela icat olundu ki onunla Versailles hükümeti, korgeneralden çavuşuna kadar Fransa ordusunun her subayına mutlak bir delegasyon verdi.

Üçüncüsü, Namık Kemal'e göre (2005: 76, 81), devlet ve milletin halktan ayrı bir kişiliği olmadığı için fertlere has hassaların bunlara atfı mümkün değildir. "Millet lafzından hâsıl olan mânâ, şâmil olduğu efrâdın havâss ve müterettibatından başka bir hassa veya arızaya malik olamayacağı gibi, devlet medlûlünün dahî milletten veya tabir-i diğerle umumdan hariç hassası, arızası, menfaati yoktur." Devletin halktan ayrı

bir kişiliği olmadığı için "ma'dûm üzerine avârız terettüb etmez." Namık Kemal'e göre (2005: 82, 95) soyut bir kişilikle birlikte "hak, irade, hâkimiyet, maslahat, menfaat, haysiyet" gibi fertlere has hassalar atf edildiğinde devlet, perde arkasındaki öznelerin, bürokratların elinde bir iktidar aygıtı haline gelecek, anonim gücü kaçınılmaz olarak istismar edilecektir. Ona göre kelâm ve fıkıh kitaplarına bakıldığında imamın, vezirin, kadının, memur ve subayın şahıslarına birçok hakkın verildiği görülse de hükümet ve devlet gibi, halkın siyasî icrâatının aracından ibaret nominal varlıklara hak veya vazife olarak bir şey atf edilmiş değildir.

Eğer *devlet* tabirinden idarî yapının fertleri, yani bürokratlar kasd edilirse, onların gerek umumuna, gerek bazı fertlerine ait birtakım menfaatleri olabilir. Fakat "devletin menfaatleri" diye takdim edilen bu menfaatlerin hepsi, kamunun değil, aslında onların şahsî menfaatleridir. Nitekim "devletin menfaatlerine ve kamu ahlakına aykırı bir yol tutarak onda ısrar ettiği" gerekçesiyle kapatılan *İbret* gazetesinin tekrar yayını münasebetiyle yazdığı "İfade-i Meram" başlıklı makalesinde Kemal (2005: 137), soyut "devletin menfaatleri" tabirinin nasıl kötüye kullanıldığını anlatır. Ona göre yaptıkları yayınlardaki eleştiri ve teklifler, devletin menfaatlerine değil, aslında devleti sahiplenen yönetici seçkinlerin kişisel çıkarlarına aykırıdır. "Devletin menfaatleri" gibi soyut bir tabiri nakarat haline getirerek bunun arkasına sığınanlar, aslında keyfi hareket için bütün âlemin harabına razı olurlar.

Hâkimiyet Meselesi

Osmanlı aydınlarının hâkimiyet hakkındaki siyasî düşüncelerine bakarken Batı ile Doğu'nun yaşadığı meşrûiyet krizleri arasındaki mahiyet farkına dikkat etmek gerekir. Batı'nın yaşadığı meşrûiyet krizi, teodise probleminden dolayı özünde teorikti; kriz, çağımızda Hannah Arendt'in de (1977: 121) vurguladığı gibi temelde otoritenin kaybıyla ortaya çıkan "buyurma hakkının sahibinin kimliği" hakkındaki derin belirsizlikten kaynaklanıyordu. Bu yüzden teodise probleminden kaynaklanan, "buyurma hakkı" veya "haklı iktidar" olarak tanımlanan otorite problemi, modern Batı'ya özgüdür. Mesela Aristo ve İslâm'da görüleceği gibi geleneksel dünyada yönetiminin haklılığı, yönetim şekline, hükümdarın dindarlık derecesi, hatta inancına bakılmaksızın adalet ölçütüne göre değerlendirilmiş, bu bakımdan hatta âdil bir kâfir hükümdar, zâlim bir Müslüman hükümdara tercih edilmiştir (Lambton 1962).

"Rasyonel veya ideolojik" yerine "pragmatik veya araçsal" denebilecek bu siyasî anlayış, Ali Suavi (1869a) misalinde net olarak görülebilir. Ona göre İslâm ulemâsı, cumhuriyeti, yalnız bir rejim bakımından, bir şekil meselesi olarak düşünmediler. Hükümetin meşrûiyeti için ancak ülkenin ihtiyaçları, ahlak ve medenîleşme derecesine uygunluk ile sorumluluğu gerekli şartlar olarak aldılar. Bu bakımdan Osmanlı aydınları, otoritenin kaynağı gibi Batılı siyasî felsefenin köklü meseleleriyle hesaplaşma ihtiyacı duymadılar. İslâm-Osmanlı dünyasının yaşadığı, Batı'nın tesiriyle başlayan modernleşme sürecinde ortaya çıkan otoritenin kullanılışı probleminden kaynaklanan "adaletin küsufu" idi. Namık Kemal gibi Yeni Osmanlı aydınları, modernleşme sürecinde tüzel bir kişi olarak devletin zuhuruyla adaletin ajanı hükümdarın şahsından ayrılmaya başlayan yönetimi haklılaştırmak için hâkimiyet kavramıyla hesaplaşmak zorunda kaldı.

Batı medeniyeti sayesinde seküler siyasetin egemenlik kazandığı modern dünyada, hâkimiyetin kaynağı ve kullanılış tarzı meselesi, XIX. asır Müslüman aydınlarının da gündemine geldi (Akhavi 2003, Harris 2003, Khalid 1972). Aslında İslâm'ın ilk devirlerine kadar geri giden bu tartışmanın canlanması, bir kez daha tarihin tekerrürünü gösteriyordu. Bu konuda kafa yoran Osmanlı aydınlarından Namık Kemal, Sünnî doktrine uygun "Halkın hâkimiyeti"ni, Ali Suavi ise Hâricî söylemine benzer "Hakkın hâkimiyeti"ni savunarak görünüşte zıt kutuplara düşmüşlerdi. Ancak yakından bakıldığında ikisinin de aslında aynı görüşü savundukları halde hâkimiyet kavramına yükledikleri mânâların farklılığından dolayı zâhirî bir ihtilafa düştükleri görülecekti.

John Locke (1965: 214), bir yerde Robert Filmer'in babanın otoritesine dair tezlerini eleştirirken "onların Tanrı'nın Rab (*author*) ve Hayat Verici olduğunu hatırlamadıkları"nı belirtir: "Yalnızca onun sayesindedir ki biz yaşar, eyler ve varlık buluruz." Hobbes'ta da (1996: 107, 222) görüldüğü üzere buradan otoritenin nihaî sahibinin Allah olduğu anlaşılır. Tanrı, bütün varlığın yaratıcısı (*divinity*) olarak nihaî buyurma hakkının (*authority*) sahibidir. Otorite, iki-aşamalı bir sözleşmeyle gerçekleşir. Hâlik ile Halk veya Allah/İnsan arasındaki birinci *dikey* sözleşmeye *ahit* (*testamentum*), Hükümdar ile Halk veya İnsan/İnsan arasındaki ikinci *yatay* sözleşmeye de *akit* (*pactum*) denir. Bu ikili sözleşme fikri, Yahudi ve Müslüman kadar Samuel Rutherford (1600-1661) ve Ed-

mund Burke (1729-1797) gibi Hıristiyan-Protestan aydınlarda da görülür (Richards 2002-2003).

Ziya Gökalp'in de (1976: I/58) ifade ettiği gibi, tasavvufî şiirde "Rûz-i ve Bezm-i Elest" olarak geçen âlem-i emrde yapılan ezelî ahitle insanlar, Allah'ı *birincil* otoritenin sahibi Rableri olarak kabul ederek *ikincil* otoritenin mercii haline gelmişler, O'nun adına üçüncü şahıslara otorite devri hakkını kazanmışlardır. Ali Suavi'nin de (1869a) hatırlattığı gibi Latince *vox populi, vox Dei*, İslâm geleneğindeki ifadesiyle "Halkın sesi, Hâlikın sesidir" vecizesi, bu gerçeği belirtir. Hâkimiyeti, her insanda yaratılıştan mevcut, umuma devredilemez bir siyasî hak olarak nitelendirirken Namık Kemal (2005: 124), bu ezelî, birinci sözleşmeyle kazanılan hakkı kasd eder. İslâm terminolojisinde *rubûbiyet* denen ilâhî otoritenin âlem-i halk denen beşerî dünyada tecellisi, ikinci, yatay bir sözleşmeyi (*akit*) gerektirir. Locke'un da (1965: 187, 188, 206, 214-15) belirttiği gibi Allah, yaratıcı olarak insanlar üzerinde doğrudan buyurma hakkının sahibi olduğu halde hükümdar, ancak hemcinsi yönetilenlerin onayıyla yönetim gücünü haklı kılar.

Dinde ikincil otorite, peygamberler aracılığıyla hükümdarlara geçer. Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, elçisi olarak buyurma hakkını Allah'tan almakla birlikte inananlardan da Akabe biatiyle tasdik alarak birinci ikincil otoriteyi kazanmıştır. Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan sonra ise *imam* veya *veliyyü'l-emr*, ümmetin biatiyle ikinci ikincil otoriteyi kazanır. Nitekim Kur'ân'da geçen "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, rasûlüne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de" (Nisâ/59) âyeti, bu otorite hiyerarşisini belirtir. Âyette emir sahiplerine itaat doğrudan değil, Allah'ın rasûlüne atfen emr edilmiştir. Oysa Şî'î imamet felsefesine göre kendisiyle nübüvvet silsilesi son bulduktan sonra Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın işlevi, yeryüzünde ilâhî otoriteyi temsil eden masum bir imam silsilesi tarafından sürdürülür. Böylece Sünnîlikteki demokrasi anlayışına karşılık hâkimiyetin doğrudan Allah'tan geldiğini öngören teokrasi Şiîlikte görülür.

Şu halde İslâm'da birincil otorite, Allah'a, ikincil otorite ise halka aittir. Nitekim Yunanca *laos* (halk) kelimesinden gelen *laiklik*, aslında ikincil otoriteyle ilgilidir ki Thomas Aquinas, bunun Batı'da öncüsü olarak alınabilir. Avrupa'da ortaçağlarda "kralların ilâhî hakkı" tabirinin de gösterdiği gibi, yöneticilerin buyurma hakkını doğrudan Tanrı'dan aldıkları iddiasına dayanan teokrasi, meşrûiyet krizine yol açmıştır. Bu krizi

gidermeyi hedefleyen Aquinas'ın Latince *vox populi, vox Dei* vecizesini yansıtan *omnis potestas a Deo per populum* (Bütün iktidar Tanrı'dan gelir, ancak halk yoluyla kullanılır) sözü, laikliğin orijinal formülü sayılabilirdi. Onun öncülük ettiği bu demokratik-laik siyaset anlayışı, başlıca vefatından tam bir yıl sonra doğan Marsilius Padua (1278-1342) tarafından sürdürülmüştü (Gencer 2010a: 327-28). İbni Sînâ ve İbni Rüşd gibi İslâm filozoflarından etkilendiği bilinen Aquinas, muhtemelen İslâmî otorite modelinden ilhamla bu formüle ulaşmıştı. Biz de Kânûnî-sonrası Osmanlı siyasetini bu orijinal mânâsında laiklikle karakterize etmiştik (Gencer 2000b).

Batı'da Katolik dünyada fazla tutunamayan Aquinas ve Padua'nın savunduğu ikili sözleşmeye dayalı demokratik-laik siyaset anlayışı, XVI. ve XVII. asır Avrupa'sının püriten teologları tarafından savunulan misak (*covenant*) kavramıyla diriltilmişti (Gencer 2010a: 328). Ancak püriten siyasî felsefe de Batı düşüncesindeki sekülerleşmeyle otoritenin hâkimiyete dönüşmesini önleyemedi. Otoriteden egemenliğe geçiş, ayrı çalışmaların konusu olsa da Namık Kemal ile Ali Suavi'nin ilgili fikirlerini kavramak için bu konuda bir fikir vermek elzemdir. Yaygın kanaate göre modern Batılı siyasî felsefe Machiavelli veya Hobbes ile başlar. Ancak daha derine inildiğinde teodise problemine cevap arayışından doğan modern düşüncenin babası olarak görülebilecek William Ockham (1280-1349), iki önemli açıdan egemenlik kavramının doğuşuna zemin hazırladı. Birincisi, volontarizmle kötülük içindeki dünyayı değiştirecek Tanrı'nın mutlak iradesi ve ikincisi mutlak kudretine vurgu yapması (Engster 2001: 4-12, 158). Brian Tierney'in Michel Villey'e dayanarak yaptığı çalışmalar, bu amaçla Ockham'ın hak ve güç (*ius* and *potestas*) kavramlarını nasıl özdeşleştirdiğini ortaya koydu.

Böylece "haklı iktidar" olarak otorite, Jean Bodin sayesinde "üstün iktidar" olarak egemenliğe (hâkimiyet, sovereignty) dönüştü. Tanrı'nın hâkimiyet hakkının mutlak kudretinden çıktığını söyleyen Hobbes (1996: 237), *Leviathan*'da hâkimiyet tasavvuru ile teodise probleminin münasebeti hakkında kritik bir ipucu verir. "Aslî günah"a esas alan Augustinus'un görüşünün aksine Hobbes'a göre ilahî imtihan her zaman insanların günahından değil, fakat Tanrı'nın kudretinden gelir. Şu halde egemen Tanrı, Ockham'ın öngördüğü gibi kötülüğe izin verme kadar kaldırma mutlak kudretine de sahiptir. Otorite gibi önce kişisel Tanrı'ya atf edilen bu egemenlik, Eckhart gibi mistikler tarafından teslis doktri-

ninde yapılan tadilatla gayr-i şahsî hale getirilen Tanrı'dan "İncil, devlet, parlamento" gibi nominal mercilere aktarıldı. Zamanla halk yerine ulus, hâkimiyetin kaynağı, monarşi yerine devlet ise kullanıcısı olarak kurgulandı.

Otorite ile egemenlik arasındaki çelişki, Batılı düşünürler arasında en net Namık Kemal'in ana Batılı entelektüel kaynağını oluşturan Rousseau'da görülebilirdi.[7] Rousseau (1967)'nun ideali, halkın otoritesi, demokrasiydi (Sabine 1959: 575-96). Ancak monarşi ile karakterize şahsî siyasetten, devlet ile karakterize gayr-i şahsî siyasete geçiş sonucu otoritenin mânâsı ve ajanı değişmiş, demokrasi idealinin gerçekleşmesi daha da zorlaşmıştı. Otorite ile egemenliği bağdaştırma teşebbüsü, Rousseau'nun siyasî felsefesini de zora sokmuştu.

Batı'da modern hâkimiyet kavramının doğuşu otorite krizini belirtti; zira üstünlük atfı, iktidarı aklî olsa da makûl-haklı kılmaya yetmedi. Bu itibarla Namık Kemal ve Ali Suavi gibi Osmanlı aydınları, modern hâkimiyet terimini geleneksel otorite mânâsında kullandılar. Onların işi, geleneksel otorite kavramına alternatif olarak hâkimiyeti kavramsallaştırmak değil, otoriteyi, egemen devlete vücut veren gayr-i şahsî siyasete uygulamaktı. XIX. asır İslâm dünyasında onların başarıları, otoritenin temellük ve tasarruf tarzına dair Sünnî İslâmî doktrini, önce klasik, daha sonra da modern Osmanlı emperyal rejimine uyarlama kabiliyetlerinde yatıyordu.

Namık Kemal, Eylül 1868'te *Hürriyet*'te "Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar" başlıklı sekiz mektupluk bir makale dizisi yayınladı. Ali Suavi'nin bundan bir süre sonra Ağustos 1869'da '*Ulûm* gazetesinde çıkan "el-Hâkimü Hüvellâhü" başlıklı makalesi ise Kemal'in tezlerine karşı yazılmış olduğu izlenimini uyandırdı: "Şimdi şöhret bulmuş bir tabir var: Hâkimiyet-i halk diyorlar. Bu kaziye, Fransızcadan tercüme; aslı "souveraineté du peuple." Şimdi biz şu Fransızca kelimenin mânâsını taharrî edelim." O, böylece kavramsal bir araştırmasına giriştiği hâkimiyetin ontik olarak iki ve siyasî olarak üç mânâsını tespit eder. Ona göre mutlak

[7] Namık Kemal (1327: 176) "Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar" başlıklı bir dizi makalesinin birincisinde Rousseau ve ünlü eseri *Sosyal Sözleşme*'den şu şekilde bahs eder: "Üdebâ-yı hükemâdan meşhûr Rousseau, *Şerâit-i İctimâ*' nâm kitabında (ki şimdi arkadaşlardan biri tercümesine himmet ediyor) hükümet-i gâlibâneyi tetkik ettiği sırada galibiyet, hakkı icab ederse halkın da ashâb-ı hükümetin elinden zor ile ahz-i iktidara hakkı olmak lazım gelir."

mânâda hâkimiyet, bizzat irade ve buyurmayı belirtir ki bu, bütün varlığı yaratan Allah'a hastır. İkincisi, nisbî hâkimiyet, insanların birbirlerine karşı özgür ve eşit olması demektir. Hâkimiyetin üçüncü, siyasî mânâsı ise "siyasî topluluğu oluşturan kişilerin hepsine hükümet" demektir.

Bu siyasî hâkimiyet, Suavi'ye göre (1869a) üçe ayrılır: *yasama*, *yürütme* ve *yargı*. Arapça'da hâkimiyet kavramının türediği hüküm kelimesi, bu mânâların üçünü de kapsasa da buyurma (*emir*) kavramından anlaşılabileceği gibi temelde iradeden kaynaklanan yasamayı ifade eder. Rousseau (1967: 93)'da olduğu gibi yasama, siyasî bedenin kalbine, yürütme de organlarını hareket ettiren beynine benzetilmiştir; yani birincisi, siyasî bedenin iradesi, ikincisi eylemi hükmündedir. Bu yüzden Bodin, Locke (1965: 413-15) ve Rousseau gibi filozoflar yasamayı hâkimiyetin karakteristiği olarak görür.

Bodin ve Locke (1965: 403), ilâhî hukukun tecellisini ifade eden tabiî hukuku yasamanın kaynağı olarak alır. Buna karşılık Rousseau (1967: 38-41), nihaî olarak tüm hukukun Allah'tan geldiğini kabul etse de Montesquieu gibi fiilen genel iradeyle keşf edilecek bir sivil, pozitif yasayı savunur. Suavi'ye göre (1869a) emir, itaati, dolayısıyla bir bağlılık ilişkisini gerektirir. Buyüzden Locke (1965: 187, 194, 197, 204-05, 212) ve Suavi'nin de (1869a) belirttiği gibi insanlar, hemcinslerinden değil, bütün varlığın yaratıcısı olarak mutlak buyurma hakkının sahibi Allah'tan ancak emir alabilirler. Yeni Osmanlı aydınlarının Locke (1965: 192, 214-15, 311) ile buluştuğu bu anlayışta "kula kulluğun" kesin reddi yatar.

İşte Suavi, *hâkim* kavramının fıkıh pratiği ve teorisindeki bu teknik mânâsınca halkın hâkimiyeti kavramına itiraz ederek "el-Hâkimü Hüvellâhü" (Hâkim olan Allah'tır) der. Ancak Suavi'ye göre (1869a) Allah, bu hâkimiyetini papaların savunduğu teokrasi anlayışınca yeryüzünde doğrudan kullanmaz. Bu bakımdan o ve Kemal (2005: 124; 1327: 166-173, 197, 210), otoriteyi semavî ve dünyevî ikili sözleşme fikrinde temellendirir. Suavi'ye göre siyasî topluluk, zımnî veya sarih onayıyla bilkuvve ilâhî hâkimiyeti bilfiil imamete dönüştürür, ilâhî iradeyi kuvveden fiile çıkarır. Böylece hükümet, zımnen de olsa cemaatin ihtiyarıyla ancak buyurma hakkını kazanır. Yasayıcı ve yürütücü olarak ulemâ ve ümeraya ilâhî hükmü hayata geçirme yetkisi verme hakkını belirten hilâfeti haiz olduğu için halka mecazen âmir ve hâkim gibi vasıflar izafe edilir.

Bu itibarla Kemal ile Suavi'nin hâkimiyetin mertebeleri hakkındaki görüşleri arasında özünde bir farklılık bulunmaz. İki isim de beşerî-nis-

bî-mecazî hâkimiyeti, ilâhî-mutlak-hakikî hâkimiyetin dünyevî türevi, tecellisi olarak görürken sadece bunun kısımlarını farklı terimlerle ifade ederler. Kemal (1327: 213), hâkimiyetin halk tarafından *temellüku*nü *tabiî hâkimiyet*, Suavi, *hilâfet*, hükümdar tarafından *tasarrufunu* ise Kemal, *fiilî hâkimiyet*, Suavi, *imamet* olarak adlandırır. Görüldüğü gibi aynı şeyi kastettikleri halde sadece Kemal, Suavi'nin kullandığı geleneksel *hilâfet/imamet* kavram çifti yerine modern *tabiî/fiilî hâkimiyet* kavramlarını kullanır.

Bu noktada Locke ile Suavi'nin tavırları arasında anlamlı bir ortaklık buluruz. Pufendorf'un ünlü eseri *De Jure Naturae et Gentium'u* Fransızcaya çeviren Jean Barbeyrac (1674-1744), Namık Kemal'in *tabiî* ile *fiilî* olarak ayırdığı hâkimiyeti, *hakikî* ve *fiilî* kavramlarıyla ayırır. Bizim tespit etiğimiz gibi Locke'un Barbeyrac'da olduğu gibi egemenliği hakikî ve fiilî olarak açıkça ayırmaktan kaçınması, muhtemelen konjonktürel ihtiyatından kaynaklanıyordu (Gencer 2010a: 333). O, Burlamaqui'nin (2006: 310) Barbeyrac'a Locke tarzı itirazında açıkça görüldüğü gibi, egemenliğin iki mertebesi arasındaki bu tür bir ayırımın iktidarın istismarına yol açabilecek şekilde derece farkından ziyade bir mahiyet farkını îhâm edebileceğinden endişe etmişti. Suavi de benzer şekilde yanlış anlaşılabileceğinden endişe ettiği için Namık Kemal'in geleneksel *hilâfet/imamet* kavram çifti yerine *tabiî/fiilî hâkimiyet* kavramlarını kullanmasına karşı çıkıyordu.

Ali Suavi, hâkimiyet hiyerarşisi hakkında incelikli İslâmî terminolojiyi kullanmada tutarlıydı. İslâm terminolojisinde ruhların yaratılmasından sonra Bezm-i Elest veya 'Adn Cenneti'nde yapılan ahitle tahakkuk eden ilâhî-mutlak-hakikî hâkimiyete, lafzen otoritenin karşılığı olan *rubûbiyet*, halk=ümmet tarafından temellüküne *hilâfet*, imam= hükümdar tarafından tasarrufuna ise *imamet* denir. Kadim Batı vokabülerinde de karşılığı bulunabilecek bu incelikli terminoloji yerine hâkimiyeti "ilâhî, tabiî, fiilî" gibi birtakım vasıflarla tavsif ederek hiyerarşilendirmek karışıklık yaratacaktı.

Ancak Kemal'in aynı şeyi kasd ettiği halde Suavi'nin kullandığı geleneksel *hilâfet/imamet* yerine modern *tabiî/fiilî hâkimiyet* kavramlarını kullanması iki sebeple açıklanabilirdi. Birincisi, onun halkın nisbî hâkimiyetine mutlakmışçasına yaptığı vurgu, Allah ile yapılan ezelî sözleşmeyle kazanılmış hakkın modernizmin tahaddîsi karşısında kayb edilebileceği endişesinden kaynaklanıyordu. İkincisi, Kemal'in bu tür mo-

dern terimleri kullanması, üdebâdan biri olarak modernlik karşısında sünnetin aşınmasını önlemek için birden çok tarafı ikna etme niyetiyle benimsediği bir stratejiden, bizim tabirimizle *stilistik diskörsif modernizm*den kaynaklanıyordu.

Demek ki iki isim arasındaki bu tür ihtilaflar, dayandıkları paradigmalar arasındaki ihtilaftan veya aralarında entelektüel bir tefavütten değil, meslekleri ve meşreplerindeki ihtilafça belirlenen farklı perspektiflerden kaynaklanıyordu. Geleneksel bilgiye meydan okuyan modern dünyada ikisinde de Doğulu ve Batılı kültüre vukuf sayesinde büyük bir entelektüel performans görülecekti. Ancak Kemal, temelde üdebâdan biri olarak yeniden-gelenekselleşmeye yönelik bir tutumla gerektiğinde öğreti ile realite arasında gidiş-geliş suretiyle bir *meşrûlaştırma* öngörüyordu. Şerif Mardin'in de (1996: 420) belirttiği gibi Kemal, hükümete isyana varan bir sivil itaatsizlik teorisi geliştiren Suavi'nin radikal tutumuna prim vermiyordu. Zira o, kalemiye kökenli biri olarak devlete hizmet kültürüyle yetişmiş, yönetici sınıfın ideallerini benimsemişti.

A. Hâkimiyetin Patrimonyal Tahkimi

Hıristiyan ile seküler siyaseti uzlaştırmaya çalışan Locke (1965: 187, 377-79) gibi filozoflar, hilâfet/imamet ayırımını toplumun kuruluşunu sağlayan *pactum unionis* ile hükümetin kuruluşunu sağlayan *pactum subjectionis* olarak siyasal teoriye uyarladılar. Allah/İnsan arasındaki *ahit*, *dikey*, İnsan/İnsan arasındaki *akit*, *yatay* sözleşme olarak adlandırılmıştı. Buna göre dünyevî-beşerî açıdan *pactum unionis*, hilâfetin dayandığı *yatay*, *pactum subjectionis* ise imametin dayandığı *dikey* sözleşmeyi belirtir.

Kanaatimizce İslâm'da Allah'ın yeryüzündeki halifesini temsil eden halkın Allah'ın rasûlü 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma İslâm cemaatinin kuruluşunu sağlayan biati, *pactum unionis*'i, sonraki emir sahiplerine biati ise *pactum subjectionis*'i ifade eder. Sonradan gelen emir sahipleri, Müslümanların biatle hilâfetlerini devrettikleri Hz. Peygamber'e *halife*, Müslümanlara ise *imam* demektir. Kaynakları bakımından teoride farklı mânâlar taşımalarına rağmen *hilâfet* ile *imamet* terimlerinin pratikte eşanlamlı olarak kullanılmaları bu yüzdendir. 1877 yılında sürgüne gönderildiği Midilli'de mutasarrıf olduktan sonra gönderdiği mektuplarda Kemal, II. Abdülhamid'e *zıllullâh fi'l-arz*, *zıllullâh fi'l-'âlemîn* (Allah'ın yeryüzün-

deki, dünyadaki gölgesi) gibi deyimlerle hitap eder.[8] İlk bakışta teokrasiyi çağrıştıran bu deyim, aslında Ali Suavi'ye göre (1869a) ilâhî adaletin yeryüzündeki tecessümü olarak hilâfete bağlı imameti ifade eder.

Locke'un toplum ve hükümetin kuruluşunu sağlayan ikili sözleşme fikrine karşılık Hobbes, sadece ikinci, Rousseau ise birinci sözleşmeyi yeterli görür (Pollock 1908: 111); zira artık Kıta Avrupa'sında egemen devlet ile karakterize gayr-i şahsî siyasete geçişle otoritenin mânâsı kayb olmaya başlamıştır. Kemal'in bu konudaki tutumu, ikili sözleşmeyi savunan Locke'unkine uyar. İngiltere ve Osmanlı gibi geleneksel, patrimonyal rejimlerde *pactum unionis*, genelde bir sözsüz sözleşme (*tacit contract*) şeklinde gerçekleşir. Bu, Burke'ün (1955: 23) bahs ettiği, *communi sponsione reipublicae* (topluluğun ortak taahhüdü) olarak görülebilir.

Namık Kemal'e göre (2005: 124) hükümet kuvvetlerinin halktan çıkmasından ibaret olan "hâkimiyet-i ahâlî"nin şer'î dildeki ismi "biat hakkı"dır; *biat* ise *tevkilden* başka bir rejim değildir (Tansel 1967: IV/647). Padişahların, ümmet tarafından biat ve bakanların, padişah tarafından tayin yoluyla kazandıkları vekâletten başka hükümetlerinin dayanağı yoktur. Bizim gösterdiğimiz gibi (Gencer 2000b) klasik Osmanlı siyasî rejimi, Gazâlî'nin siyasî formülüne dayanıyordu. Gazâlî'nin, halifeliğin tüm İslâmî kurumları temsil ettiği kuramı, *halife*, *sultan* ve *biat* ile halifenin sultanı seçimini tasdik ettiren ve fetvâları ile şeriatın icrâsını sağlayan *ulemâ* şeklinde üç unsur ihtiva ediyordu. Osmanlılarda halife ve sultan, "gâzî padişah" olarak tek bir mercie dönüştüğü için Kemal, imam veya halife diye ayırmaksızın padişahtan tek biat mercii olarak bahs eder.

Ona göre *pactum unionis* denen birinci sözleşme, biat yerine bir sözsüz sözleşme ile gerçekleşmişti (Mardin 1991: 113; 1996: 326-7). Sonraki padişahlarla sözleşmeler ise İslâm'da halkın tamamının katılımının pratikte imkânsızlığından dolayı yeterli görülen "hall ve akd" heyetinin halk adına biatiyle gerçekleşmiştir. Ancak kullandığı "biat-i amme" kavramından anlaşılacağı gibi Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar, biatle imamın nasbında olduğu gibi azlinde de "hall ve akd" heyeti yerine halkın tamamının katılımını şart koşar. Zira ona göre bu, Osmanlı halkı için daha ziyade nazarî bir haktır.

---

[8] Tansel 1967: III/98; IV/117. Kemal, "Ben rüşvet-i kelâmiyeyi sever takımından değilim" dese de Tansel'in de (1967: III/XLV) belirttiği gibi, Sultan II. Abdülhamid'e, devlet ileri gelenlerine yazdığı mektuplarında övgü ve iltifatta abartıya kaçtığı görülür ki bu klasik mülkiye belagatine bağışlanabilir.

Kemal'in (1327: 176, 182) nakline göre, meşhur Fransız filozoflarından Rousseau, *Sosyal Sözleşme* kitabında çoğunlukçu hükümeti incelerken haklı olduğu takdirde çoğunluğun zorla hükümetin elinden iktidarı alabileceğini savunmuştur. Kemal'e göre, halkın hâkimiyeti demek, haksız yere biati bozmak mı demektir? "Sözün doğrusu", der Kemal, "ülkemizde hâkim biziz; hepimizin hükümete katılımımız vardır. Fakat hükümetin yürütülmesi işini, meşrû biat ile Osmanlı hanedanına tevdi ettik; daima Osmanlı hanedanını isteriz, daima anayasal rejim isteriz" (sadeleştirerek). Böylece onun fiilen gerçekleşmesi imkânsız şekilde hâkimiyetin yöneticiye verilmesi ve alınması hakkını halkın tamamına atfı, patrimonyal rejime has sözsüz sözleşmenin belli bir grup tarafından bozulmasını önleme kaygısından kaynaklanır.

Geleneğe göre tek Tanrı'dan gelen otoritenin *kim* tarafından temellük ile tasarruf edileceği böylece belirlendikten sonra sıra onun *nasıl* kullanılacağı meselesine gelir. Son Osmanlı düşüncesinde Batı-kaynaklı modernliğin tesiriyle hâkimiyetin kavramsallaştırılmasında beliren sıkıntı, onun kullanılış tarzında da belirecektir. Bu konudaki problem, Batı dünyasında iktidarın bir taraftan bölünmesi, diğer taraftan birleştirilmesinin doğurduğu tehlikeyi önleme gibi birbirlerine zıt saiklerle yapılan hâkimiyet ile kuvvetler ayrılığı formülasyonları arasındaki özsel çelişkiden kaynaklanıyordu.

Ortaçağlarda ortaya çıkan iktidarın parçalanmışlığından kaynaklanan kargaşayı önlemek için Bodin (1530-1596) tarafından üstün iktidar olarak hâkimiyet formüle edilmişti. Ancak bu kez de üstün iktidar olarak egemenliğin yarattığı yozlaşma tehlikesini bertaraf için Montesquieu (1689-1755), güçler ayrılığı doktrinini vaz' etti. Eserinde doğrudan bu tabiri kullanmayan Montesquieu'nün amacı, aslında iktidar kaynakları olarak monarşi, aristokrasi ve halk arasında bir sosyal güçler dengesi kurarak siyasî iktidarın bir elde temerküzü ve yozlaşmasını önlemekti.

İktidarın Bodin tarafından birleştirildikten sonra Montesquieu tarafından parçalanması, otorite ile egemenlik, daha derinde "hak ile güç" arasındaki çelişkiyi su yüzüne çıkardı. Montesquieu'nün ayırımıyla çoğullaştırılması, iktidarın üstünlüğünü, egemenliği zora sokacaktı. Bu konudaki problem, bizim dikkat çektiğimiz gibi, modern Batı dillerinde *power* kelimesine yüklenen müteşabih mânâdan kaynaklanır. İngilizce ve Fransızcada olduğu gibi *power* hem kudret, hem de kuvvet mânâsında kullanılmaktadır (Gencer 2010a: 331-32). Aslında Montesquieu'nün

yaptığı siyasî değil, üstün iktidarın sahibi hükümdara tâbi idarî güçlerin bir taksimiydi. Şu halde *power* kelimesinin müteşabih mânâsı bakımından doktrin, "kudret birliğine tâbi' kuvvetler ayrılığı" olarak vaz' edilebilir. Locke'ta da (1965: 132) görüldüğü ve bugün de tartışıldığı gibi (Humphrey 1946) geleneksel dünyada "iktidarın birliği"ne dayalı "fonksiyonlar ayrılığı", yani "tek siyasî kudrete bağlı olarak ayrı ancak eşgüdüm halinde çalışan idarî organlar" anlayışı geçerlidir.

Ulemâdan Ahmed Cevdet ve Ali Suavi kadar üdebâdan Namık Kemal de İslâm'daki "vahdet-i imamet" (otoritenin birliği) anlayışına dayanan *müftü* (yasayıcı), *kadı* (yargıç) ve *vali* (yürütücü) arasındaki işbölümünü göz önüne alarak kudretler yerine kuvvetler veya fonksiyonlar ayrılığı formülünü savunur (Mardin 1996: 407-8, Meriç 1979: 92). Suavi'ye göre (1869a) yasama, yürütme ve yargı, aslında bir mercie dayanmak üzere birbirine bağlı üç iktidardır. Ancak işleyişte birbirlerinden ayrı üç yola bölünmüş güçlerdir ki biri diğerinin vazifesine müdahale edemeyecektir. Bu bakımdan bir devlette birbirlerinden ayrılmış çeşitli organlar tarafından bu işlevlerin görülmesi, imametin birliği ilkesine aykırı düşmez.

Bu konudaki ikinci önemli mesele, idarî kuvvetlerin sayısıdır. Derine inildiğinde bu konudaki ihtilafın teolojik kaynaklı olduğu görülür. Çağımızda muhtemelen ilk kez Duguit'nin (1917) dikkat çektiği ve bizim gösterdiğimiz gibi, Batı'da gerek üçlü sosyal tabakalaşma modeli, gerekse de Montesquieu'cü üçlü kuvvetler ayrılığı ilkesi, Hıristiyan teslis inancından kaynaklanıyordu (Gencer 2010a: 330). Oysa İngiliz Kadim Anayasa'sında *jurisdictio* (yasama) ve *gubernaculum* (yürütme) olarak ifade edildiği gibi Locke (1965: 132, 410), yasama ve yürütmeyi, ikili sözleşmeye tekabül eden hükümetin iki temel gücü sayar (Ratnapala 1993).

Ceza hukuku açısından bakıldığında İslâm gibi geleneksel hukuklar, cezalandırıcıdan çok caydırıcı bir mantığa sahip olduğu için *yasama* ve *yürütmeye* göre *yargı*, hükümetin arızî bir işlevi olarak görülebilirdi. Medenî hukuk açısından bakıldığında ise İngiltere ve Osmanlı'da olduğu gibi adlî işlevler, bir taraftan idarî, diğer taraftan da teşriî işlevle iç içe geçmişti. Montesquieu, İngiltere'de adlî organın bu kompleks işlevselliğini kavrayamadığı için onu ayrı bir kuvvet olarak görme yanılgısına düşmüştü. Nitekim Engelhardt (1328: 224), Osmanlı hükümetinin yargı bağımsızlığı konusundaki tutuk tavrını, "idare ile yargı teşkilatının

ayrılığı kadar İslâm geleneklerine aykırı bir ilkenin olmadığı" gerçeğiyle açıklar.

İslâm'da müftü, kadı ve vali arasındaki işbölümü, Montesquieu'cü üçlü bir kuvvetler ayrılığını belirtse de Suavi, yasama ve yürütmeden oluşan geleneksel ikili kuvvetler ayrılığını Arapça bir düsturla formüle eder. Arapça "el-Ümerâü Hukkâmun 'ale'n-Nâsi..." sözünün de dile getirdiği gibi yöneticiler, halka, ulemâ yöneticilere, ilâhî kanun ise ulemâya hâkimdir. Geleneksel İngiltere'de de aynı durum geçerlidir (Ratnapala 1993: 195). Ona göre aslında icrâ hükme, hüküm de fetvâya, fetvâ ise şer've kanuna, şer've kanun da ezelî adalet kaidelerine bağlıdır. İslâm'da mecazî mânâya sahip *yasama*, *iftâ*, yani ulemâ tarafından "bir meselenin dinî hükmünün beyanı" demektir (Tafsilat, al-Nabhan 1986, Schacht 1960). Namık Kemal de (1327: 100, 166-173) "Ulemâ hükm eder" sözüyle aynı gerçeği ifade eder. Şu halde hükümet, ilâhî hükmün, mecazen yasayıcısı ve yürütücüsü konumunda olan ulemâ ve ümera sayesinde hayata geçirilmesinden ibarettir.

Bu bakımdan Osmanlı siyasî rejimi de geleneksel ikili işlevler ayrılığı modeline uyuyordu (Gencer 2000b). Namık Kemal (1327: 100, 166-173), klasik Osmanlı devri hakkında "Ulemâ hükm eder, Padişah ve vüzera icrâ eyler, ahâlî silah-ı bedest olarak bu icrâya nazır bulunurdu" tespitiyle bu gerçeği belirtir. O da aynen Rousseau (1967: 93) gibi siyasî bedenin (*body politic*), Cevdet'in (1309: IV/294; 1986: IV/263) tabiriyle "cism-i devlet"in, ikili işlevini belirtir: "Devlet, bir şahs-ı manevîdir. Kânun yapmak onun iradesi, icrâ etmek ef'ali hükmündedir." Şu halde yasama ve yürütme, irade ve eylem olarak siyasî bedenin iki temel işlevini temsil eder.

Yasama, topluluğa ait *tabiî hâkimiyeti* temsil eden *iradeyi*, yürütme ise padişaha ait *fiilî hâkimiyeti* temsil eden *eylemi* belirtir. Böylece bizim (Gencer 2010a: 333) Locke misalinde tespit etiğimiz gibi geleneksel dünyaya has ikili kuvvetler ayrılığı, hâkimiyetin iki mertebesini yansıtır. Mutlak mânâda yasama, mutlak ilâhî hâkimiyetten gelirken, nisbî mânâda yasama, nisbî (tabiî) hâkimiyetten gelir. Locke (1965: 414), yasamaya doğrudan "üstün iktidar" derken yürütmeye "üstün yürütme" der. Bu suretle yasama, asıl *tabiî hâkimiyet=hilâfet*, yürütme ise *fiilî hâkimiyet=imamet*e has işlevler haline gelir ve cemaat, hâkimiyetin *mütemelliki* olarak tabiî hâkim, hükümdar da hâkimiyetin *mutasarrıfı* olarak fiilî hâkim olur.

İdarî işlevlerin hepsi, tek bir kaynaktan, halkın hâkimiyetini temsil eden padişahtan çıkmakla birlikte farklı organlar tarafından yürütülür. Padişah, tabiî hâkim olan halkın biatiyle fiilî hâkim haline gelerek siyasî güçleri, idarî işlevler olarak ayırma yetkisi kazanır. Kemal (2005: 124; 1327: 166, 213) bunu, padişah için, "biat, seçim, tevkil gibi araçlarla özel bir yetki kazanarak", yasama, yürütme, yargı işlevlerini yerine getirecek olan merciler için de "o yetkiye kavuşanlar tarafından ikinci derecede bir mezuniyet alarak" sözleriyle anlatır. "Bir kavmin efendisi, onun hizmetçisidir" (Müttakî 2004: VI/302) hadisi de bu espriyi anlatır, ona göre.

Osmanlı padişahı, en azından Kânûnî'nin İbrahim Paşa'ya yetki devrine kadar, hükmen ve fiilen yürütmenin başıydı. Mecazen *iftâ* kavramıyla ifade edilen yasamanın başı, ilmiye sınıfının birinci başkanı olan şeyhülislâm, yargının başı ise bu sınıfın ikinci başkanı konumundaki kazaskerdir. Şeyhülislâmlar, yetkilerini Padişah'tan aldıklarından dolayı onlara tâbi kazaskerler de padişahtan yetki almış olmaktadırlar. Ancak Namık Kemal'in de (2005: 324) atıf yaptığı gibi, Osmanlı Devleti'nde fonksiyonlar ayrılığını gerçek mânâda formüle eden kişi olan Şeyhülislâm Ebus-Suud Efendi (1490-1575), kadıların yetkilerini ancak padişahtan alabileceklerine hükm ederek onu doğrudan yargının başı kılmıştı (Schacht 1960: 103). Kemal (1327: 165), kazanın hükümetin hakkı olduğunu, ancak saltanat tarafından atanan kadının yargısının geçerli olduğunu belirtir. Böylece Osmanlı padişahı, halktan çıkan otoritenin birliğini temsil ederken, *kalemiye*, yürütme, *ilmiye* ise yasama ve yargı işlevlerini görür.

B. Halkın Hâkimiyetini Korumak

Hâkimiyetin temellük ile tasarruf tarzlarının gerektirdiği demokrasi ile bürokrasi arasındaki gerilimin nasıl çözüleceği, demokratik siyasayı savunan düşünürlerin ana kaygısını oluşturur. O yüzden Namık Kemal'in bu konudaki görüşlerine aynı kaygıyı paylaşan belli başlı selefleri Locke (1632-1704) ile Rousseau'nun (1712-1778) görüşleriyle karşılaştırarak bakmakta fayda vardır.

Locke (1965: 403, 409-10, 414), geleneksel dünyada komünal "ortak irade"yi yansıtan "ortak hukuk" tabirinin de belirttiği gibi yasamayı halkın hâkimiyetinin karakteristiği, Hooker'ın deyimiyle "siyasî bedenin tâ canı" olarak görür, yasamaya doğrudan "üstün iktidar" diyerek onu hâ-

kimiyetle özdeşleştirir. Bu yüzden o, halk tarafından vekâlet verilmiş bir güç olan yasama organının, *yasayıcılar* değil, sadece *yasalar* yapma yetkisini haiz olduğunu vurgular. Bu organ, halk adına yasama yetkisini asla başkalarına devredemez. Ancak ortak iradenin ürünü yasalar, halk kadar onun adına yasa yapanları da bağlar.

Rousseau (1967: 61), oybirliğiyle yapılan sözleşmeyle egemenliğin kaynağı haline gelen halktan her ferde egemenlikten bir payın düştüğünü öngörür, ancak böylece egemenliğin kullanılış tarzı çıkmaza girer. Zira yasamada oy birliğinin sağlanması imkânsız olduğundan, Emmanuel Sieyés tarafından henüz *ulus* adıyla egemenliğin kaynağı nominal bir mercie dönüştürülmeyen halk tarafından kullanıldığında egemenlik fiilen parçalanır. Bu yüzden Rousseau, ulusal egemenlik yerine kararların oy çokluğuyla alınmasına elveren, fertlerin ortak iradesi üstünde bir genel irade kavramını benimsemek zorunda kalır.

Ancak böylece doğrudan demokrasi idealiyle çelişen temsilî demokrasi olgusu sonucu halk tarafından egemenliğin *temellükü* ile *tasarrufu* arasında kaçınılmaz bir çelişki ortaya çıkar. Rousseau (1967: 28, 31), halk egemenliği ile genel irade arasındaki bu çelişkiyi de emr edici vekâlet formülüyle aşmaya çalışır. Bu görüşe göre egemenliğin karakteristiği yasama yetkisinin sahibi halktan "temsilî vekâlet" değil, "emr edici vekâlet" alan yasa-yapıcı ve yöneticiler, halkın vekilleri veya temsilcileri değil, olsa olsa gerektiğinde azledebileceği memurları olarak işlerler.

Namık Kemal bu konuda Locke'a daha yakın düşse de ikisinden daha tutarlı bir görüş ortaya koyar. Locke'çu bir soyut sosyal sözleşme kadar Rousseau'nun geliştirdiği genel irade ve daha sonra geliştirilen ulusal hâkimiyet kavramlarını reddeden Kemal (2005: 124, 352, Tansel 1967: IV/647), ikili sözleşmeyle kazanılan tabiî ve fiilî hâkimiyetin hep kollanmasında ısrar eder. O, ancak irade sahibi öznelere ait olan "buyurma hakkı, otorite" mânâsında kullandığı hâkimiyetin ulus ve devlet gibi nominal varlıklara, görünmez öznelere atfını reddeder. Diğer taraftan platonik, hiyerarşik bir düzen anlayışınca tabakalaşmaya izin verilmeyen Osmanlı'da Kemal'in de vurguladığı gibi merkezden ayrışan aristokrasi şeklinde bir güç odağı mevcut değildir. Bu yüzden hâkimiyet, Montesquieu'nün yaptığı gibi sosyal tabakalara tekabül eden güçlere de bölünemez.

Ona göre hâkimiyet, her insanın yaratılışından sahip olduğu, umuma devredilemez, parçalanamaz temel bir haktır. Hükümet kuvvetleri, "ifta,

kaza, icrâ" veya diğer tabirle "teşrî' ve hükm ü tenfîz" dallarına bölündüğünden o bölünmeyi sürdürmek yalnız umumun değil, ayrı ayrı her ferdin hakkıdır. Locke ve Kemal'in savunduğu bu ferdî hâkimiyet anlayışının çağdaş siyasî felsefede tekrar gündeme geldiği görülür (Duffel 2004). Ancak halkın o hakkın gerektirdiği işlevleri bizzat görmesi mümkün olmadığından bazı fertlerine vekâlet vermesi zorunluluğu doğar.

Bu noktada Kemal, modern siyasetin doğurduğu demokrasi ile bürokrasi arasındaki gerilime dikkat çeker (Tafsilat, Etzioni-Halevy 1985). Onun bürokrasinin aslında kamunun hizmetçisi olduğunu vurgulamasının sebebi, siyasî modernleşmeyle birlikte değişmeye başlayan Osmanlı bürokratik kültürüdür. Geleneksel olarak bürokratlar, padişahın kulu olarak zât-ı şâhâneye ait sayılan mülkün bekâsına kendilerini adamışlardı. Ancak modernleşme sürecinde devlet, padişahın şahsından bağımsız hale geldikçe padişahın kulu sayılan bürokratlar da kendilerini halkın ve padişahın üstünde devletin bekçileri ve dolayısıyla halkın efendisi olarak görmeye, böylece kendilerine tevdi edilen idarî işlevleri siyasî güçlere dönüştürmeye başladılar. Bu yüzden Kemal de Rousseau gibi halkın kendisine efendi değil, hizmetçi seçtiğini vurgular. Bu sebeple "teşrî' ve icrâ memurları" tabirini kullanan Kemal'e göre (2005: 99, 323; 1327: 213) memur, halkın velisi değil, hizmetçisidir. Mesela padişah onayladıktan sonra aylıkla tutulmuş bakanların usûl-i meşverete itiraz hakkı olamaz ona göre.

Modern dünyada özünü yasamanın oluşturduğu halkın hâkimiyetine geleneksel bürokratik kültürden olduğu kadar padişahî kültürden de tehdit gelmektedir. Namık Kemal de (1327: 189) selefleri gibi halkın hâkimiyetinin, iradesinin tecellisi bakımından yasamanın önemini vurgular. Hangi rejimde olursa olsun yasama halktan ayrılamaz. Önceden Allah'ın yeryüzündeki halifesi halk adına müftü tarafından üstlenilen yasama işlevini şimdi bir meclis görecektir. Onun Fransa modelinden ilhamla tasarladığı yasama mekanizması, Meclis-i Şûrâ-yı Devlet ile Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet olarak iki organdan oluşur. Üyeleri hükümdar tarafından atanacak birincisi, kanunları hazırlayarak halk tarafından seçilecek ikincisine tasdik için arz edecekti: "Meclis-i Şûrâ-yı Devlet'in hazırladığı kanunları Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet tasdik etmelidir ki, kudret-i teşrî', kudret-i tenfîzden ayrılsın ve telakkî-i ümmet husûle gelsin de icrâları meşrû olsun."

Namık Kemal'e göre (1327: 165, 211-2; 2005: 321), padişahça teşrî kudretinin kullanılması aslında ümmetin hukukunun gaspıdır ki zaten bu zamanda bürokratların elinde aciz düşen padişahın fiilen bir istiklali yoktur. Kaza hükümetin hakkı olmasına, kadılar, resmen yetkilerini padişahtan almalarına rağmen, klasik devirdeki örneklerin de gösterdiği gibi şer'an tam bağımsızdılar; yasa ve mahkemelerin bu kadar karıştığı şu devirde ise yargının bağımsızlığının önemi daha da artmıştır. Bu itibarla Kemal (1327: 166-173), önerdiği kuvvetler ayrılığı modelinin, padişahın geleneksel hâkimiyetini zedeleyeceği itirazlarını geçersiz bulur. "Devlet-i 'Aliyye, tâ idâre-i hâzıranın zaman-ı istibdâdına kadar mesâil-i mühimmeyi evvelden ümmete arz eder ve harekâtını halkın iradesine tevfik eylerdi (...) Bizde padişahın hakkı, irade-i ümmet ve usûl-i hürriyet üzerine icrâ-yı hükümet etmektir. Unvanına sâhibü'l-mülk derler, mâlikü'l-mülk değil" diyerek hâkimiyetin gerçek sahibinin halk olduğunu, padişahın ancak yasayı yürürlüğe koyarak uygulama yetkisini taşıdığını vurgular. İlginçtir ki Suavi de benzer ama daha açık ifadelerle aynı fikri savunur (Çelik 1994: 551).

Mesihçi Anayasalcılığın İflası

II. Mahmud devrinde Osmanlı Devleti, başlıca Mısır krizinin tesiriyle radikal bir modernleşme hareketine zorlanmıştı. Bu esnada İngiltere başta olmak üzere diğer Avrupalı devletler, başka azgelişmiş ülkelere yaptıkları gibi Batı'nın normatif üstünlüğünü pekiştirecek anayasal rejimi dayatmak yerine o zaman benimsedikleri Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma siyasasınca ülkenin bekâsını sağlayacak aydın despotik bir reform hareketini desteklemekle yetinmişti. Palmerston İngiltere'sinin gerçekçi amacı, bekâsını sağlamaya yönelik bir reform hareketinde Osmanlı Devleti'ne yardım etmekten ibaretti. Ancak zamanla İngiliz seçkinlerin tam bir anayasal düzenden çok iç politik endişelerle tam eşitlik yönünde Hıristiyan tebaanın hakları için bastırması, geleneksel Osmanlı düzeninin çözülmesine yol açtı. Islâhat Fermanı'nın yol açtığı sosyal meşrûiyet krizine bürokratik despotizmin doğurduğu siyasal meşrûiyet krizi eşlik etti.

Bu durumda David Urquhart gibi Türk dostu yabancılar, ısrarla Sultan Abdülaziz'i ülke yönetimini yabancı elçilerin oyuncağı haline gelen bürokratlardan kurtararak dizginleri ele almaya, tekrar aydın despotizmine çağırdılar (Çelik 1994: 296). Ancak gerekli dirayetin yokluğu, Ab-

dülaziz (1861-1876) gibi padişahların *aydın* yerine *yoz* bir despotizme düşmelerine yol açacaktı. Onun gibi sultanlar için önemli olan, Islâhat Fermanı'nın aşındırdığı Müslüman tebaanın haklarından ziyade padişahın hakları idi. Abdülaziz, anayasalcılığı, bürokratik iradeye teslimiyet olarak gördüğünden tekrar mutlakıyete yöneldi. Sultanî iktidar üzerindeki geleneksel kayıtlar çözüldüğü halde yenileriyle ikame edilememişti; mutlak bir iktidarın yozlaşması, bunun da bir devrim hissine yol açması mukadderdi. Sultanî veya bürokratik, yoz bir despotizme dönüşme ihtimali olduğu için mutlak iktidarı sınırlandıracak bir anayasal rejim tesisi kaçınılmaz hale gelmişti.

25 Mayıs 1876 tarihli bir notunda zamanın İngiliz büyükelçisi Henry Elliot (1922: 231), İstanbul'da sokaktaki kapıcılardan Boğaz'daki kayıkçılara kadar herkesin ağzında kânûn-ı esâsî kelimesinin bulunduğunu, Sultan Abdülaziz'in anayasanın ilanından kaçınması halinde devrilmesinin mukadder olduğunu kayd eder. Yeniçerilerin imhâsının ardından bilumum Osmanlı halkının kanaat önderliği misyonunu üstlenen medrese öğrencileri softalar, dağıttıkları, meşveret ile ilgili Kur'ân âyetlerine atıf yapan ilanlarla İslâm'ın anayasal bir hükümeti emr ettiği ve halen Sultan tarafından kullanılan mutlak iktidarın ümmetin hukukunun gaspı olduğu propagandasını yapıyorlardı. Kalemiye, seyfiye, ilmiye ve halk dâhil, bütün tarafların desteğini kayb etmesi sonucunda Abdülaziz, Osmanlı saray devrimlerinin sonuncusu sayılabilecek bir darbeyle tahttan indirildi. Midhat Paşa'nın liderliğinde Abdülaziz'i deviren darbeci kadro, anayasal bir rejim sözü vermesi üzerine 1876'da II. Abdülhamid'i tahta çıkardı. Ardından İstanbul basını, anayasanın mânâsına dair tartışmalarla doldu. Ahmed Midhat (1294), o yılın sonbaharında, basın kadar sıradan halkın da hararetle anayasayı tartıştığını bildirir.

XIX. asırda doğrudan veya dolaylı olarak Doğulu ülkelere anayasal düzen projelerinin dayatılması, daha önce bu ülkelerin bir anayasal düzenden mahrum olduklarını îmâ ediyordu. Oysa Ali Suavi'nin de (1868b) vurguladığı gibi, dünyada küçük veya büyük, kendine has bir anayasa ve düzeni olmayan bir ülke yoktu. Ancak Batı'nın dolaylı ve doğrudan tesirinin kadim düzenlerini sarsması, bu ülkeleri Batılı rejimi taklide mecbur kılmıştı; Batı, sarsılan eski rejimin yerine kurulacak yeni rejimin tek modeli haline gelmişti. Dolaylı: Batı'nın etkisi, Doğulu ülkelerin muayyen bir iktidar kontrol mekanizmasına sahip geleneksel siyasî düzenlerini bozarak ceberûta yol açmıştı. David Urquhart, Kırım Sa-

vaşı'nın ardından Batı'nın dayattığı reformlar yüzünden eski düzenini kayb eden Türklerin kanunsuzluğun ıstırabını çektiğini söyler (Çelik 1994: 126, 580-1). Bu durumda iktidarın kontrolü için Batı-tarzı bir anayasal rejime geçmek kaçınılmaz olmuştu. Aynı zamanda Batılı dünya, "uluslararası sosyalleştirme" mantığınca "sert güç"ünü, "yumuşak güç" ile tamamlamak suretiyle kendi hâkimiyetini pekiştirmek için bu ülkeleri doğrudan anayasal rejime geçmeye zorlamıştır.

Japonya'dan Çin'e, Kore'den Osmanlı'ya Batıyla karşılaşan belli başlı bütün Doğulu ülkeler, Batıya pasif bir retçi tavır yerine aktif bir uzlaşmacı tavır göstermişler, modern anayasa kavramı ile hesaplaşma yoluyla yaşayabilir bir anayasal düzeni hayata geçirmenin yollarını araştırmışlardır (Hahm 2000). Bu ülkelerde anayasal akültürasyon, belli aşamalardan geçmiş, Batı'nın zoruyla Doğulu ülkeler, tedricen şekilden öze giden bir anayasal değişiklik yaşamışlardır. Osmanlı adaletnâmeler silsilesinin son halkası olarak özünde geleneği sürdüren Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nun ardından gelen Islâhat Fermanı, geleneksel anayasayı altüst etmiş, bunun üzerine gelenekle modernliği uzlaştıran bir anayasa arayışı başlamıştır.

Son Osmanlı aydınlarının anayasa tasavvurlarını anlamak için Batı'da "anayasa" anlayışının nasıl değiştiğine bakmak gerekir. Bizim tespitimize göre geleneksel dünyada kurucu/yazısız anayasanın iki boyutu vardır. Birincisi, geniş mânâda insanların haklarını korumak için gelen (özel) hukuk, bizzat bir ülkenin anayasası olarak kabul edilmiştir. Dar mânâda ise İmâm Gazâlî tarafından "şeriatın maksatları" olarak tanımlanan, "sivil âmentü" denebilecek "din, can, akıl, nesil ve mal" emniyetini kapsayan "temel hak", bir ülkenin yazısız anayasasını oluşturur. İlahî yasa olarak şeriat, "hak"kın, ana-yasa ise "ana-hak" olarak "hürriyet"in ifadesidir. Ana-yasa veya kanun-ı esâsi denen şey, aslında Magna Carta gibi hatlar (*charter*)dır. Modern, dar mânâda "hükümet formülü"nden daha geniş mânâda bir ülkenin düzenini ifade eden Osmanlı'da *kanun-ı kadim*, İngiltere'de *ancient constitution*, kurucu/yazısız anayasanın ikinci boyutunu oluşturur.

Diğer taraftan Kıta Avrupa'sı dışında İngiliz ve Amerikan tarihî tecrübelerine göre kurucu anayasanın iki farklı mânâ kazandığı görülür. İngiltere'nin dünyanın ilk yazısız, Amerika'nın ise ilk yazılı anayasaya sahip olması, bu farkın en somut göstergesidir. Kısaca İngiltere'de yazısız anayasa, *organik kurucu*, Amerika'da ise yazılı anayasa, *mekanik* veya

yeniden kurucu bir mânâ taşır. İngiliz veya Fransız anayasaları, Amerikan anayasasının yeni bir ülke kurmuş olduğu tarzda İngiltere veya Fransa'yı kurmuş değildir (Casper 1989: 317). İktidar mücadelesiyle geçen Batı tarihinde "ilkesel/kurucu" yanında bir de "araçsal/sınırlandırıcı" anayasa anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre bir anayasanın gayesi, hükümet iktidarına kayıtlayarak vatandaşların haklarını garantiye almaktır (Sartori 1962). Analiz kolaylığı açısından birincisi, yasaların uymak zorunda olduğu bir "üst yasa" mânâsına gelen "ilkesel/kurucu", ikincisi, "hükümet formülü" olarak işlev gören "araçsal/sınırlandırıcı" olarak iki tür anayasadan bahs edebiliriz.

Tarihî-sosyolojik perspektiften bakıldığında anayasanın bu araçsal mânâsının Fransa'nın temsil ettiği Kıta Avrupa'sının tecrübesinden kaynaklandığı görülür. Avrupa'da ortaçağlardan itibaren papalık, monarşi ve derebeylik arasındaki iktidar mücadelesi, geleneksel dünyaya, mesela İngiltere'ye yabancı bir demokrasi/anayasalcılık dikotomisine yol açmıştır. Avrupa'da önce kralların, sonra da tüzel kişilik atfedilen devletin mutlak iktidarının sınırlandırılması amacıyla anayasalcılık formüle edilmiş, erken modern Avrupa'da Kant gibi filozoflar demokrasiyi de iktidarın sınırlandırıldığı hukuk düzeni içinde konumlandırmışlardır (Elster 1993: 131-152). Ancak iktidarın anayasayla sınırlandırılması girişiminin başarısızlığa uğraması, burjuva ve kitle demokrasisi yoluyla yönetilenlerin iktidarını arttırma arayışına yol açmıştır. Sonuçta çoğunluğun yönetimi olarak demokrasi ile anayasalcılık, negatif ve pozitif iki hürriyet kavramına tekabül eden zıt siyasî modeller haline gelmiştir.

Yeni Osmanlı grubunun muhafazakâr üyeleri Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa ile birlikte Ahmed Cevdet ve Ahmed Midhat'ta diğer konularda olduğu gibi anayasa konusunda da ortak bir tutum gözlenebilirdi. Bunların hepsi, pagan dinlerde "tabiî hukuk", İslâm'da *şeriat* denen ilâhî yasayı bir ülkenin "üst yasa"sı, ilkesel mânâda *anayasa* olarak kabul ederler. Bunu en derli-toplu Ali Suavi (1868b) dile getirir: "Malûmdur ki ecnebî lisanında *konstitüsyon* lafzının mânâsı, bir terkibin sûret-i vücûd ve vech-i tanzimini ifade eder. Buna göre konstitüsyonsuz bir cemiyet yoktur denilebilir. Zira nizam ve intizamsız cemiyet olamaz. Siyaset ıstılahında *konstitüsyon* diye bir ümmette ne suretle hükümet olunması lazım geleceğini beyan eden kavâ'idin mecmû'unun ve hükümet şubelerinin suret-i taksimini tayin eyleyen vâzı'a derler ki bizce *şeriat* mânâ-

sında dâhildir." Suavi, Şerif Cürcâni'nin kullandığı "şeriat-ı ilâhiye" tabiriyle anayasayı kasd eder (Çelik 1994: 590).

Namık Kemal de (2005: 219-222; 1327: 181) "Gülhane Hattı, bazılarının zannı gibi Devlet-i 'Aliyye için bir şartnâme-i esâsî değildir" diyerek şeriattan "şartnâme-i hakikîmiz" olarak söz eder. Başka bir yerde de "Ekmel-i teşrî'at olan ahkâm-ı fıkhiye, hükümetin esâs-ı terkîbidir" der. Ona göre *Muhbir* ne güzel demiştir: "Nâm-ı ilâhî himâyesi altında olan konstitüsyonun bekâ ve şerefine şu delil yetişmez mi ki dinsizlik iddia edenler bile yaptıkları nizamın muhafazasını kasem altına alırlar, yemin ettirirler." Burada görüldüğü gibi Suavi ve Kemal, şeriatı açıkça *konstitüsyon* (*anayasa*) olarak nitelendirir.

Halk iktidarı, elit politikasının geçerli olduğu Osmanlı'yı da içeren geleneksel dünyaya yabancı bir kavram olduğu için XIX. asırda demokrasi ve anayasalcılık olarak kutuplaşan Batılı siyasî rejimlerden Osmanlı-Doğu dünyasına hitap eden ikincisi oldu. Doğulu aydınlar için mesele, geleneksel kayıtlarından kurtularak yozlaşmaya başlayan iktidarın Batı'da olduğu gibi demokrasi sayesinde halkın iktidarının arttırılmasıyla dengelenmesi yerine *araçsal* bir anayasayla sınırlandırılmasıydı.

XIX. asır Osmanlı Devleti'nde anayasa tartışmalarında kullanılan "şartnâme-i esâsî, konstitüsyon, konstitüsyon kanunu, kanun-ı meşveret, kânûn-ı esâsî, nizâm-ı esâsî, nizâmât-ı esâsiye, nizâm-ı serbestâne, meşrûtiyet" gibi türlü-çeşitli terimler, Batı-kaynaklı modern anayasanın tasavvurunda karışıklık izlenimini verebilirdi. Ancak yakından bakıldığında bu kavramların hepsinin aslında anayasanın, "hükümet formülü" olarak araçsal mânâsını yansıttığı görülecekti. Anayasa için kullanılan söz konusu deyimlerde Batılı *konstitüsyon* dışında üç ana kavram göze çarpar: *Kânun*, *nizam* ve *şart*. Osmanlı hukukî terminolojisinde *kanun* ile *nizam*, "üst yasa" olarak *şeriata* tâbi', ikincil mevzuatı ifade eder (Pakalın 1993: III/341). Geriye kalan *şart* ve *takyit* kavramları ise mevzuat türüne değil, anayasanın işlevine, "hükümet-i meşrûta veya mukayyede" deyimlerinde olduğu gibi, "asıl anayasa olarak şeriata bağlı, sınırlı hükümet" rejimine işaret eder.

Bu demektir ki *anayasa* ve *anayasalcılık*, haddizatında amaçtan çok araç hükmündedir. Çoğu kez karıştırılan terimler arasındaki farkı belirtecek olursak "anayasalcılık", bir topluluğun asıl ihtiyacını oluşturan hukuk düzenini gerçekleştirmeye yarayacak alternatif modellere delâlet eder. Osmanlı aydınları için "anayasal rejim", *meşrûtiyet*, yani *nomokrasi*

denen "hukuk düzeni" içinde işleyen "sınırlı hükümet" demekti. Bu bakımdan *meşrûtiyet* kavramının İngilizceye doğru tercümesi, genelde yapıldığı gibi "constitutional monarchy" değil, "limited rule" idi. Namık Kemal gibi XIX. asır Müslüman aydınları, bugün demokrasinin karşılığı olarak alınan geleneksel "şûrâ ve meşveret" gibi İslâmî kavramlarla da aslında *hükümet-i meşrûta*'yı kastetmişlerdir. Keza Kemal, popülerleştirdiği halka "hürriyet" kavramıyla aslında yöneticiler üzerinde "tahdid"i kastetmiştir (Tansel 1967: II/133). Basitçe, iktidarın sınırlandırılması, halkın hürriyeti demekti.

1876'da "anayasa" kavramı, Türklere, sultanın keyfî eylemine bir fren olarak temsilî bir heyet, meclis fikrini ifade ediyordu; yani anayasal rejimin alamet-i fârikası meclisti. Ancak meclisin terkip tarzı başta olmak üzere yeni anayasal rejimin diğer özelliklerinin nasıl belirleneceği meselesi sancılı bir arayış doğurdu; 1924 Türkiye Cumhuriyeti anayasasına vücut veren 12 modern anayasal ilkenin Tanzimat'a uzanan köklerine dair Davison'un (1990: 243-64) özetinin de gösterdiği gibi.

Ali Suavi (1868a), sınırlı hükümeti, genel olarak *hukuk* mânâsında aldığı "*şeriata* bağlı hükümet" olarak tanımlar: "Bir hükümet, bir şeriatla bağlı olup o şeriatın tayin ettiği mertebeye kadar tasarruf eder haddini tecavüz edemez ise *hükümet-i mukayyede* ve bazen *meşrûta* derler ve eğer icrâ-yı tasarrufta mukayyed olmayıp istediği gibi yapmak isterse ona *hükümet-i mutlaka* tesmiye ederler." Namık Kemal'e göre (1327: 98, 169, 210) Osmanlı'da, Fransa'da olduğu gibi cumhuriyetin ve İngiltere'de olduğu gibi aristokratik bir meşrûtiyetin hayat şansı yoktur, Osmanlı'ya gereken, bir meşrûtî idaredir ki bu zaten geçmişte başarılmıştı: "Bizim devlet vaktiyle her ne kadar zâhiren hükümet-i müstakille suretinde görünür ise de hakikat-i halde, bayağı hürriyetin derece-i ifratına varmış bir "hükümet-i meşrûta" idi." Şu halde, ana hedef olarak *anayasalcılık* yerine *nomokrasiyi* alan Osmanlı aydınları için mesele, hükümetin bağlanacağı bir *şeriat/anayasa* keşf etmek değil, hükümeti yeniden mevcut şeriata *bağlı* kılmanın bir yolunu bulmaktı.

Bu bakımdan Namık Kemal'in (2005: 173, 423) görünüşte "kamu hukuku ve devletin tüzel kişiliği" kavramalarını eleştirisiyle (Gencer 2005) çelişen anayasal rejim talebi, chvcn-i şerreynin tercihini ifade ediyordu. O, anarşistik bir redde imkân olmadığından kamu hukuku -ile ona bağlı devlet ve anayasa- kavramını kerhen kabul ettiğini belirtir; umutsuz bir inkâr yerine gerçeği kabullenerek devlet iktidarını sınırlandırmaya çalış-

maktan başka çare yoktu. Kemal'e göre (2005: 219-222) "Gülhane Hattı, bazılarının zannı gibi Devlet-i 'Aliyye için bir şartnâme-i esâsî değildir. Yalnız şartnâme-i hakikîmiz olan şer'-i şerifin bazı kavâ'idini teyit ile beraber Avrupa'nın fikrine muvafık birkaç tedâbir-i idâriyeyi müeyyid bir beyannâmeden ibarettir", yani İngilizcede "bill of rights" denen beyannâme. Kanaatimce Kemal'in bütün fikrî davasının özünde bu anayasal beyannâmeyi gerekçelendirme kaygısı yatıyordu.

Şu halde şeriatı *şartnâme-i hakikî* olarak gören Kemal (1327: 181) için Magna Carta gibi bir haklar beyannâmesi olan Gülhane Hattı, *şartnâme-i mecâzî*'yi temsil eder. Ona göre bu prensibin tespitinden sonra işin şekil ve teferruatında yeni bir şey icadına ihtiyaç kalmaz. Model alınacak dünyada mevcut anayasalardan birine göre Gülhane Hattı'nda can ve mal ve namus emniyeti olarak yorumlanan şahsî hürriyete "hürriyet-i efkâr, hâkimiyet-i ahali ve usûl-i meşveret" gibi maddeler eklenir, böylece Gülhane ve Islâhat Hatları ile Nutk-ı Hümâyûn'un birleştirilerek gözden geçirilmesiyle yeni bir anayasal belge elde edilebilir. İktidarı sınırlandıracak bu temel metin, yazılı anayasa mânâsında *hat* (*charter*) olarak tanımlanır (Gencer 2009).

Muhafazakâr Osmanlı aydınları, böylece, halkın hak ve hürriyetlerini tanımlayan yazısız anayasa olarak şeriatın hâkimiyetini sağlayacak araçsal bir belge olarak *hat* ile iktidarın sınırlandırıldığı yönetim mânâsına gelen *meşrûtiyeti* savunmuşlardır. Ancak Ahmed Cevdet (1309: I/32, III/40; 1980: 199), onlardan farklı olarak anayasa konusunda gelenekten taviz mânâsına gelecek bir yeniliğe taraftar olmaz. Öncelikle o da bütün Müslüman aydınlar gibi pozitif hukukun üstünde yer alan ideal hukuk olarak şeriatı anayasa olarak alır. Ona göre hükümdarların yetki ve görevleri zaten ebedî şeriat tarafından belirlendiği için sürekli değişmeye mahkûm bir anayasa ile tahdide lüzum yoktu. Siyasî otoritenin yazılı bir anayasayla sınırlandırılmasını savunan Namık Kemal'in aksine o, şeriatı bir hükümetin yazısız anayasası olarak kabul ettiği için kânûn-ı esâsî projesine sonuna kadar karşı çıktı (Berkes 1978: 295).

İkincisi, modern yazılı anayasa kamu hukuku kavramına bağlı olarak doğmuştu. Hâlbuki geleneksel dünyagörüşüne göre "hak", ancak insan gibi can ve irade sahibi varlıklara ait olduğundan şahıslar-arası özel hukuk dışında bir kamu hukuku ve dolayısıyla anayasadan bahs etmek mümkün değildi. Mesela Dicey'e göre (1915: 282) İngiltere'nin kamu hukuku yoktu; anayasanın hukuku, basitçe politikanın parçası olan özel

hukuktan ibaretti. Keza Cevdet'e göre her devlette hukukî nizamın temelini, şahıslar-arası muamelelere dair medenî kanun oluşturuyordu. Devlet-i 'Aliyye de şer'-i şerîfe dayalı olduğundan bütün mevzuatını bu şer'î kanunlara dayandırmak zorundaydı.

Berkes'e göre (1978: 220) Cevdet, medenî hukuku bir anayasaya dayandırma yerine, anayasa hukukunu medenî hukuka dayandırma anlayışı yüzünden devletin temel yasasının anayasa olması gerektiği tezine sonuna kadar karşı çıkmıştır. Ona göre Tanzimat Fermanı'nda kamu hukuku açısından yeterli temeller verilmişti; olgun ve akıllı bir hükümdarın devlet başkanlığı altında bu kadarı yeterliydi. Cemaatin varlığı açısından önemli olan, medenî hukuktu. Bu yüzdendir ki İslâm medenî hukukunu tedvin edildiği *Mecelle* ile verdiği halde Cevdet (1309: III/32), yazılı anayasa konusunda modernliğe taviz vermemiştir.

Sonunda Midhat Paşa'nın başkanlığında Namık Kemal'in de üyesi olduğu bir komisyonun çalışmasıyla 23 Aralık 1876'da ilk Osmanlı anayasası Kânûn-ı Esâsî ilan edildiyse de uzun ömürlü olmadı. Bu hüsranı, sadece Sultan Abdülhamid gibi yeniden ülkenin kaderine el koyan dirayetli bir aydın despotun tasarrufuyla açıklamak mümkün değildi. Şerif Mardin (1991: 57-60), Yeni Osmanlı muhalefet hareketinin doğuşunu Tanzimat ile gelen yeni siyasî sistemin yol açtığı elit dolaşımındaki tıkanma ile izah eder. Ancak bu tez, anayasalcılığın bayraktarı olarak tanınan Midhat Paşa gibi seçkinlerin devrimci mücadelesini izahta yetersiz kalır. Bu konuda daha derine inmeye elverecek bir perspektife ihtiyaç vardır.

Hatırlanacağı üzere E. Kedourie (1992: 82, 268), 1789 Fransız Devrimi'nden sonra dünyayı değiştirmenin yolları olarak doğan iki Batılı akımdan anayasalcılığın genelde Osmanlı, mesihçiliğin ise Cemâleddîn Afgânî'yi izleyen Ortadoğulu aydınları etkilediğini söylüyordu. Biz ise Afgânî bölümünde *anayasalcılık* ve *devrimciliği*, seküler mesihçiliğin sağ ve sol versiyonları olarak tanımlamıştık. Batı'nın "eski dünya"sı Avrupa'da Katolikliğin kalbi Fransa'da doğrudan mesihçi vizyondan mülhem seküler, kolektif bir mesihçilik olarak Fransız Devrimi gerçekleşmişti (Tafsilat, Talmon 1960). Batı'nın "yeni dünya"sı Amerika'da gerçekleşen ise anayasal bir devrimdi. Dünyanın ilk yazılı anayasası kabul edilen Amerikan Anayasası, yeni dünya düzenini (*novus ordo seclorum*) kuracak bir âmentü olarak vücut buldu. Bu bakımdan geleneksel inanca göre kurulacağı ahir zamanı beklemeksizin yeni bir dünyayı şimdiden kurmanın

Batılı "eski dünya"ya has *sert* yolu olarak *devrimcilik* ile "yeni dünya"ya has *yumuşak* yolu olarak *anayasalcılığın* ikisinin arkasında da aslında aynı mesihçilik ruhu yatıyordu.

Mesihçilikten mülhem anayasalcılık ile devrimciliğin tedahülünü Batı'da Amerika'da olduğu gibi İslâm dünyasında da İran misalinde görmek mümkündü. İranlı Bahaî devrimciler ile temaslarının da gösterdiği gibi, Osmanlı'da ise Midhat Paşa, mesihçi anayasalcılık vizyonunun temsilcisi sayılabilirdi. Kısa sürede Osmanlı'da anayasal bir rejimin kuruluşu davasının bayraktarı, adeta anayasalcı bir devrimin "beklenen Mehdî"si haline gelen Paşa, mesela Ziya Paşa tarafından "Ebû Meşrûtiyet" (Anayasalcılığın Babası), Ebuzziya Tevfik tarafından "Ebu'l-Ahrâr" (Liberallerin Babası) olarak nitelendirilmiştir. Midhat Paşa ile aşağı yukarı Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) saltanatı süresince İstanbul'da bulunan (1861-1871) İran maslahatgüzarı Malkum Han'ın buluştuğu kanal, Batı'da mesihçiliği sekülerleştiren masonluktu.[9] Bu bakımdan Batı'da olduğu gibi Osmanlı'da da mesihçi-devrimci anayasalcıların hemen hemen hepsinin mason olması tesadüf değildi. Dahası Midhat Paşa, 1878-80'de yaptığı Suriye Valiliği esnasında da Bahaîliğin kurucusu Bahâullâh'ın büyük oğlu Abdülbaha ile bir görüşme yaptı (Cole 1992: 11).

Midhat Paşa, 5 Şubat 1877'de görevden alınarak sürgüne gönderildiği Avrupa'da iken 13 Şubat 1878'de Sultan Abdülhamid tarafından Kâ_nûn-ı Esâsî'nin askıya alınması üzerine gerek kendi ismiyle (Midhat Pasha 1878), gerek "An Eastern Statesman" (Şarklı Bir Devlet Adamı) rumuzuyla anonim olarak Avrupa basınında makaleler yazarak Osmanlı'da anayasal rejimin restorasyonu için uluslararası kamuoyunun desteğini kazanmaya çalıştı. O, Haziran 1878'de *Nineteenth Century* dergisinde yayınlanan makalesinin sonunda şöyle diyordu: "Kısaca Türkiye'de önemli reformların gerçekleştirilmesi, farklı milliyetlerin kaynaşması ve bu kaynaşmadan hangi din ve milliyetten olursa olsun bu halkların ileri-

[9] Çelik 1994: 294. İran'da Nasîruddîn Şâh yönetiminden kaçarak 1861'de İstanbul'a gelen ve daha sonra İran Elçiliğinde maslahatgüzar olan Mirza Malkum Han (1833-1908), Avrupa ve İslâm dünyasında karanlık ilişkileriyle tanınan, İranlı-Ermeni karışımı bir diplomat ve profesyonel devrimcidir. Sıkı masonik irtibat içinde olduğu Osmanlı sadrazamı Fuâd Paşa da, Babıâli'de bir makama ilaveten ona Osmanlı tebaiyeti, paşalık rütbesi, dolgun bir maaş gibi olağanüstü imtiyazlar sağlamıştır. Dahası Malkum Han, Fuâd Paşa'nın ölümünden bir gün önce Sultan Abdülaziz'e sunduğu siyasî vasiyetnamenin yazarının kendisi olduğunu daha sonra iddia etmiştir (Algar 1973: 65-77).

ye yönelik gelişimlerinin çıkması isteniyorsa, o (anayasal rejim), tüm illetlerin tek çaresi ve içeride ve dışarıdaki düşmanlara karşı mücadelede sahip olduğumuz yegâne vasıtadır."

Bu anayasal düzen tasvirinde, Batı'da olduğu gibi tüm dertlerin çözüleceği yeni bir dünyaya özlem olarak tezahür eden mesihçi halet-i rûhiyeyi görmek mümkündü. Evrensel reçete, kurtuluş yolu sunan radikal ideolojilere dayalı her derde deva ilaç bir anayasa sayesinde yeni bir dünya kurmayı öngören radikal siyaset anlayışı, Edmund Burke'ün eleştirdiği gibi insan tabiatına aykırılığından dolayı hüsrana uğramaya mahkûmdu. Nitekim tecrübeli bir Osmanlı devlet adamı Fuâd Paşa, bu tavrı politik romantisizmle eleştirmiştir: (Midhat Paşa için) "Bu adam, parlamenter rejimi bütün dertlere devâ görüyor. Ama görmüyor ki politika, tıptan daha fazla şarlatanlığın aleyhindedir" (Bayat 1988: 83, Davison 1990: 105). Tıp eğitimi almış Fuâd Paşa, meramını anlatmak için en iyi analojiyi seçmişti. Hastalıkların tedavisiyle uğraşan *tıp*, her derde deva ilaçları tanımadığı gibi, temel işi problem-çözme olan *siyaset* de mesihçi formülleri kaldırmazdı. Nitekim Midhat Paşa'dan yapılan bir rivâyet, anayasalcılığın altında yatan devrimci-mesihçi psikolojiyi ve Fuâd Paşa'nın eleştirisinin haklılığını gösteriyordu.[10]

David Urquhart ve Butler Johnstone gibi empatik İngiliz seçkinlerin de uyardıkları üzere (Çelik 1994: 124-34, 294), Midhat Paşa'nın Batı'daki gibi anayasalcılığın yeni bir dünya kurmanın aracı olarak görüldüğü mesihçi-devrimci bir vizyonla hareket ederek ülkeyi maceraya sürüklemesi, meşrûtî rejimin sonunu getirdi. Gerek onun sadaretten azli ve nefyi üzerine başlayan softaların başını çektiği kamusal tepki üzerine şehre asılan bir ilan, gerekse de Osmanlı'nın gerekli reformları yapması için çırpınan İngiliz büyükelçi Henry Layard'ın (1878-1880) rivâyeti, Sultan Abdülhamid'in Midhat Paşa gibi ülkesine yabancılaşmış seçkinlerin şahsî emelleri için anayasal rejimi nasıl istismar ettiklerine dair acı tespitler ihtiva ediyordu (Waterfield 1963: 372-78, 425-26, 436). Bu, bir anayasanın gerçek mânâda bir sınırlı yönetimi kurmaya yetmediğini, sadece monarşinin iktidarını kıstığını ve kısılan iktidarın pekâlâ hırslı bürokratlara geçebileceğini gösteriyordu. Çoğu kişinin nezdinde ölümcül

[10] Rivâyete göre Midhat Paşa, Kânun-ı Esâsî'nin ilanından sonra Beyazıt'taki konağında topladığı Namık Kemal, Ziya ve Rüşdi Paşalara sarhoşken "Âl-i Osman hayli saltanat sürdü, biraz da Âl-i Midhat sürsün" demişti.

bir konjonktürde bulunan ülkenin selameti için aydın despotizmi, bürokratik despotizme yeğdi.

Mısır'da da anayasalcılığın kaderi pek farklı olmamıştır (Rutherford 1999). İsmail (1863-79), halktan demokratik baskı bir yana, Osmanlı veya Tunus'ta olduğu gibi güç paylaşımı için muhkem bir bürokrasi sınıfıyla rekabet etme zorunda olmadığı gibi, Avrupalı güçlerden de halkına bir meclis bağışlaması konusunda bir baskı görmedi. Dolayısıyla Mısır'da anayasal rejimin başlatılması tamamıyla kendi takdir ve lütfuna kalmıştı. İsmail, 22 Ekim 1866 tarihinde çıkardığı bir fermanda "medenîleşmiş ülkelerde kurulan danışma meclislerinin büyük faydalarının gözlendiğinden" bahs ederek üyeleri halkın arasından seçilecek bir danışma meclisinin (*Meclisü Şûrâ en-Nüvvâb*) kurulması talimatını verdi. O, aslında halkının ve Osmanlı ve Avrupalı uluslararası kamuoyunun gözünde itibarını arttırmak için Avrupa'yı taklit ederek anayasal rejimi başlatmıştı.

Üç yıllığına, sözde halkın arzusuna göre atanmış köy ağalarından 75 üyeden oluşan bu Meclis, medenî hükümetleri taklitten başka bir amacı olmayan, tamamen hükümdarın kontrolünde göstermelik bir kurumdu. Bu esnada geleneksel otoriter yönetim tarzını aynen sürdüren İsmail, ancak iktidarının son yılı 1879'da, ülkenin giderek artan dış borçlarından dolayı beliren Avrupalı devletlerin müdahale ihtimaline karşı sözde halkın iradesini temsil eden bu meclisin gücünü kullanmaya girişti. Ancak bu, onun sonunu değiştirmedi. *Modern Egypt* adlı eserinde Lord Cromer'in, despotizm timsali İsmail'in başı sıkıştığında ultra-anayasal bir hükümdarmışçasına davranarak Avrupalı büyük devletler karşısında Mısır meclisinin sözde iradesinden güç almaya çalışmasıyla alay etmesi, despot Ortadoğulu liderlerin çıkmazına hazin bir örnekti (Kedourie 1992: 63).

Onun yerine geçen oğlu Tevfik'in (1879-92) devrinde ise Mısır siyasî hayatında yeni bir olgu, askerî darbe ortaya çıktı. İsmail'in tahttan indirilmesi üzerine yerine geçen oğlu Tevfik'in ülkenin dış borçlarını tahkim yasası çıkarması, Mısır'a belli ölçüde bir mali düzen getirse de siyasî istikrar getirememişti. Avrupa müdahalesi ve ağır mali krizden dolayı ülke çapında artan hoşnutsuzluk, bazı çevrelerde Mısır'ın ilk milliyetçi kahramanı sayılan bir simanın ortaya çıkışına zemin hazırladı: Ahmed 'Urabî. Köylü kökenli 'Urabî, Ezher'de okuduktan sonra orduya girerek albay rütbesine kadar yükselmişti. Belki de bu köylü kökeni ve geleneksel İs-

lâmî eğitiminden dolayı o, bazı çevrelerde Mısır halkının sahici sesinin temsilcisi olarak görülmekteydi. Aslında 'Urabî ve kendisi gibi yerli kökenli subaylar, ordudaki tayin ve terfilerde aslan payına sahip olan memluklara (Türk ve Çerkez) karşı tepki duyuyorlardı. 'Urabî ve arkadaşları, Şubat 1881'de bu gibi meslekî kaygılarla Hıdiv'e baş kaldırdıktan sonra hayatlarından endişeye düşmüşlerdi.

Ancak hareketlerinin umulmadık başarısı üzerine darbeci takım, çeşitli gerekçelerle mevcut düzenden hoşnutsuz olan ordu, bir grup reformist eşraf ve köylüler dâhil, daha geniş bir kitlenin desteğini alarak hedef büyüttü. Artık hedef, orduda adaletin ötesinde Mısır'ı Türk-Çerkez veya Avrupalı olsun yabancı müdahale ve sömürgeden kurtarmak ve Hıdivin mutlak iktidarına anayasal bir sınırlama getirmekti. 1882'de Harbiye Nazırı olarak atanan ve hükümette ve Mısır siyasî hayatında merci haline gelen 'Urabî, özellikle Mısır'ın mali kaderini belirleyecek ulusal bir meclisin kurulması için çalışmalara başladı. Amaç, Tevfik'in iktidarını meclis ve bakanlar kuruluna devretmekti. Ancak giderek yükselen siyasî tansiyon, bu tür bir anayasal reforma pek fırsat vermedi. Gerek iktidarını korumak için dış güçlerden medet uman Hıdiv, gerekse de İngiltere başta olmak üzere Mısır'da milliyetçi bir hükümeti bölgedeki çıkarlarına aykırı gören Avrupalı devletler, 'Urabî'yi sıkıştırmaya başladılar. Onun siyasî ve askerî direnişi üzerine harekete geçen İngiliz askerî güçleri, 14 Eylül 1882'de Kahire'ye girerek Mısır'ı resmen işgal etti (Cleveland 1994: 96-7).

'Urabî yakalanarak yargılandı ve sürgüne mahkûm edildi; böylece Mısır'da anayasal rejim özlemi hüsranla sonuçlandı. Bu noktada eğer İngiliz işgali olmasaydı, Mısır'da anayasal denemenin akıbeti ne olurdu sorusu sorulabilirdi. Kedourie'nin de (1992: 65) dikkat çektiği gibi, Eylül 1881'deki isyanla Temmuz 1882'deki İngilizler tarafından İskenderiye'nin bombalanmasına kadarki süreçte 'Urabî ve askerleri Mısır'da yegâne etkin güçtü; Tevfik gibi herhangi bir meclis de onların taleplerine direnemezdi. Aslında daha dar bir amaçla, meslekî bir tepkiyle yola çıkan grup, yaygın kamusal tepkiden yararlanarak el yordamıyla ilerlemişti. Abduh'un (1980: I/316-7) zamanında kendilerine yaptığı uyarıları haklı çıkaracak şekilde onların, Mısır halkını içinde bulunduğu bunalımdan kurtarmalarını sağlayacak bilgi ve tecrübe birikiminden mahrumiyetleri ortaya çıkmıştı. Denebilir ki 'Urabî ekibinin başarısı, sadece

Mısır'da yerli kültüre yabancı yönetimlerin gayrimeşrûluğunu ve kırılganlığını göstermek olmuştu (Safran 1981: 50).

Modern Kamuoyunun Doğuşu

Tanımı zor modern kavramlardan biri olan *kültür*, "bir topluluğa has duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzı" olarak tanımlanabilir. Tâ Aristo, İbni Haldun, Montesquieu ve Tocqueville gibi filozoflardan beri bilinen kültür ile sosyal düzen arasındaki ilişki, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika'da Gabriel Almond gibi bilim adamlarının empirik çalışmalarıyla sosyal bilimsel inceleme konusu oldu. Geleneksel dünyada "sosyalin görünmez yüzü" sayılan kültür ile kurumsallaşma arasındaki münasebetin fark edilmesi belki kolay değildi. Ancak modern dünyada dikkatli bir müşahidin bu münasebeti fark etmesi daha kolaydı.

XIX. asır Müslüman aydınları politik değişim yönünde mücadeleye başladıktan kısa bir süre sonra kültürel değişimin önceliğini ve zorluğunu fark ettiler. Okuma-yazma bilmedikleri halde Türk köylülerinin tabiî şuuru ve fetaneti, yabancı müşahitlerin hep hayret ve hayranlığına yol açmıştı (Karal 1988: VIII/553). Ancak hızla modernleşen, karmaşıklaşan bir dünya, vatandaşlığa zorladığı bu köylüleri de hızla cahil kılarak yaşadıkları dünyayı anlamlandırmaktan aciz bırakıyordu. Batı'nın politik ve kültürel tesiriyle zaten kaçınılmaz bir değişim başlamıştı. Şimdi yeni bir denge durumuna ulaşmak için bu değişime belli bir yön vermek kaçınılmazdı. Bunun için de halkın *civic education* denen vatandaş eğitimi yoluyla gerekli siyasî bilinci kazanarak siyasete katılımını sağlamak gerekiyordu.

Namık Kemal'e göre (2005: 124, 137, 146-9, 321-2; 1327: 166) insan, kendi işini görebilecek tabiatta yaratıldığı için normalde dünyevî bir gücün yardımına muhtaç değildir. Nitekim İbni Haldun, toplumun kuruluşunu fiziksel zaruretler karşısında *dayanışma*, devletin kuruluşunu ise *adalet* ihtiyacıyla açıklar. Kemal de aynı şekilde biat yoluyla politik toplumun kuruluşunun temel dinamiği olarak adalet ihtiyacını görür. Onun "bazı hakîmler" dediği Eflatun, herkesin mükemmel bir terbiye aldığı takdirde böyle formel bir otoriteye ihtiyaç kalmayacağını savunmaktadır. Ancak bu tür bir idealizm insan gerçeğine uymadığı için insanlık, daima siyasî bir güce ihtiyaç duymuştur.

Bu bakımdan esas itibariyle Osmanlı'da *tedbir-i ümûr*, yani modern dünyada karşılığıyla *işletme* kavramıyla ifade edilen siyaset, adaleti gerçekleştirmek için araçsal bir değere sahiptir. Onun ötesinde modern dünyada olduğu gibi rasyonel bir siyaset, insanlar üzerinde tahakküm aracı haline gelebilir. Hâlbuki hâkimiyet, her ferdin hakkıdır; özünde herkes kendi kendinin hâkimidir, "her kimse kendi âleminin padişahıdır." Nitekim Jefferson ve Thoreau gibi Amerikan kurucu liberallerinin de tekrarladığı "En iyi hükümdar, en az yönetendir" kadim düsturu, bu gerçeği yansıtır. Kemal'e göre (1327: 166) "Kavâ'id-i hikemiyedendir ki hükümet her ne zamanda, her ne mekânda, her ne suretle olursa olsun efrâdın hürriyetini en az takyid edecek yolda olmak gerekir."

Geleneksel Osmanlı dünyasında formel bir "yönetenler/yönetilenler" ayırımına dayalı elit politikasınca siyasete katılım, halka yabancı bir şeydi. Hatta elitizmin, Sasanî iktidar felsefesi kaynaklı aşırı bir anlayışına göre iktidar amaç, halk ise araçtı. Ancak Osmanlı'da halk doğrudan siyasetten uzak iken şer'i idealin bekçisi ulemânın rehberliğinde yüksek bir ahlakî yaptırım gücüne sahipti. Nitekim nötr bir *tedbir-i ümûr* (işlerin görülmesi) kavramıyla özetlenebilecek "düzen siyaseti ve geçim ekonomisi" anlayışına dayalı patrimonyal bir rejim olan Osmanlı'da siyaset, padişahın kullarının terbiyesi için infaz olarak aslında pejoratif bir mânâya sahipti; dolayısıyla önemli olan, halka ait bu tür apolitik, moral bir failiyet (*agency*) idi. Bu failiyet, dikey boyutta İslâmî komünalizm, yatay boyutta patrimonyalizme dayanıyordu. Kânûnî'nin de ifade ettiği gibi (Gencer 2004c: 125), padişah halkı velinimeti, halk da padişahı kendisini gerektiğinde sevecek de, dövecek de olan babası olarak görüyordu.

Ancak Tanzimat ile başlayan modernleşme sürecinde siyasetin bu geleneksel mânâsı değişmeye başladı. Başlıca Şerif Mardin'in çalışmalarının gösterdiği gibi, Osmanlı'da geleneksel devirde ortak bazı kültürel kanallar sayesinde emperyal siyasetlere has merkez ile çevre arasındaki kopukluk telafi edilebilmişti. Ancak Tanzimat sürecinde geleneksel bağların aşınmaya başlamasıyla hükümet ile halk, merkez ile çevre arasında sonuçları ağır olabilecek bir kopukluk ortaya çıktı. Modernleşme süreci iki ucu keskin bir kılıç gibiydi. Ülkeyi kurtarmaya yönelik reformlar, Namık Kemal'in de (1327: 173) belirttiği gibi,[11] ancak halk tarafından

[11] "... tabibin devasıyla insanın sıhhati 'anâsırın yardımına muhtaç olduğu gibi, erbâb-ı idârenin tedbiriyle bir şahs-ı manevî hükmünde olan devletin ıslâh-ı mizâcı dahi onun eczâ-yı terkîbi bulunan halkın i'ânesine tevakkuf eder."

benimsendiği, katılım ve destek bulduğu takdirde hedefine ulaşabilirdi. Aksi takdirde Âlî-Fuâd Paşalar ve Abdülaziz misallerinde olduğu gibi, radikal, otokratik modernleşme, bir iktidar aygıtı olarak devleti daha da güçlendirmeye yarayarak istibdat ve meşrûiyet krizini daha da arttırabilirdi. Bu vahim çelişkiyi hisseden bürokratlar, Âlî Paşa'nın cenazesinde olduğu gibi, münhasıran devleti kurtarmaya yönelik radikal reformların yarattığı meşrûiyet krizinin, modernleşme sürecinin hedefine ulaşmasını önlediğini gördüklerinde artık çok geçti.

Bu konjonktürde siyasî katılımın geleneksel ile modern mânâları arasında kritik bir fark görülebilirdi. Geleneksel dünyada siyasî katılım, yönetimin kalitesini arttırmak için ahlakî bir nezaret mânâsına geliyordu. Bunun ihmalinin sonucu olsa olsa adaletin tecessümü refahın kaybıydı. Ancak modern dünyada siyasî katılım, yönetimin kalitesini arttırmanın ötesinde macera ve risk dolu bir değişim sürecinde ayakta kalma iradesi göstermek mânâsına geliyordu. Siyasî toplum, yöneten ve yönetilenleriyle bir bütündü; ülke, artık yönetenlerin tek başına sorumluluğunu kaldıramayacağı kadar büyük, kritik bir değişim sürecinden geçiyordu. Hızla değişen bir dünyada bekâ davasıyla yüz yüze kalan ülkenin halkı, artık "başımızdakiler en iyisini bilir" anlayışını terk ederek bizzat kaderine sahip çıkmak, nereye gittiğini sorgulamak, bilinçlenerek olayların seyrinde söz sahibi olmak zorundaydı (Tafsilat, Salzmann 1999).

Son iki asırdır karşısında bulduğu ülkelerin sosyal sistemlerinde tedricen gelişen modernleşmenin merkezî, yapısal özelliklerinden birini oluşturan toplumsal seferberlik, inhitat yıllarında kendisini modernlikten ayrı tutan Osmanlı için hayatî hale gelmişti. Nitekim Tanzimat'ın bir numaralı teorisyeni Sâdık Rifat Paşa'nın başlıca kaygısı da devlet ile halk arasında artan kopukluğun sonuçlarıdır (Berkes 1978: 203, Mardin 1996: 210-4). "Ülkeyi kurtarmak" elbette haddizatında bir amaç değildi; kurtarılacak ülkenin varlık sebebi olan halktı. Bir bürokrat olmasına rağmen Sâdık Rifat Paşa bu gerçeği en çarpıcı şekilde dile getirmişti: "Hükümetler halk için mevzû'olup, yoksa halk hükümetler için mahlûk değildir." Bu yüzden ortaya çıkan kopukluğun telafisi için toplumsal bir seferberlik, "ulusal kültür ve vatandaşlık" kavramları sayesinde yatay boyutta ulusla, dikey boyutta da devletle özdeşleşme süreci başlatmak gerekiyordu.

Yeni Osmanlılara göre Tanzimat, halkın rızasına dayanmadan bir kültür taklitçiliği ekseninde geliştiği için eğreti ve gayrimeşrû kalmıştı.

Avrupa büyük devletlerinin politikasına pasif bir şekilde, miskinlikle karşı koymuşlardı. Bunun üstesinden gelmek için ülke tebaasını ve bilhassa kendisine güvenilebilecek Müslüman halkı, bir direniş hareketine sokmak gerekiyordu (Mardin 1991: 88-89): "Ey ahrâr-ı Osmâniyân! Böyle mevhûmât-ı iğfâliyeye nazar-ı itimad ile bakılmasın. Vatanın bugünkü bulunduğu muhâtara layıkıyla düşünülsün. Bunlarla beraber bir de şimdiye kadar gösterilen mukâvemetin hüsn-i tesiriyle hâsıl edilen semerâta bakılsın. Bedâhaten anlaşılır ki bugün devletin necâtı usûl-i meşverete ve onun istihsâli, tutulan meslek-i mukâvemette müdâvemete muhtaçtır." "Zaman, o zamandır ki şu hükümetin biz de azasından olduğumuzu bilelim, biz de vücudun sıhhatine elimizden gelen muâveneti diriğ etmeyelim." Tanzimat rejiminin yaşadığı derin meşrûiyet bunalımına, halkın hükümete güvensizliğine canlı örnekler veren Namık Kemal (1327: 169-75, 220), temel bozuk olduğu için bugüne kadar yapılan bütün yeniliklerin başarısızlığa uğramasıyla bunalımın daha da derinleştiğini belirtir: Artık "bundan sonra ihtimal var mıdır ki ahali bizzat idareye nezaret etmedikçe hükümete ısınabilsin?"

Kemal (1327: 188-9), seçim usûlü benimsendiği takdirde hükümetin propagandayla ancak geçici bir süre halkı kandırabileceği kanaatindedir.[12] Elbette katılım kültürünü geliştirmek kolay değildi. Siyasî katılım fikrine mülkiye ve halk olarak her iki taraf da yabancı olduğu için Yeni Osmanlılar iki taraflı bir mücadele vermek zorundaydı. Benzer durumun, mesela aynı asırda benzer bir süreçten geçen Çin için de söz konusu olduğu görülebilirdi (Kuhn 1995). Demokratik siyasetin önünü tıkayan bir taraftan seçkinci bürokratların "Siyaset bizim işimiz, halkın aklı ermez", diğer taraftan da halkın, "Başımızdakiler en iyisini bilir, bize düşmez" anlayışlarıyla mücadele kaçınılmazdı.

Namık Kemal (2005: 404-5), geleneksel elitistik siyasî kültüre has "devlet sırrı" anlayışını eleştirerek devlette şeffaflığı, mesela yasamadan sorumlu Şûrâ-yı Devlet'in müzakerelerinin kamuya açılmasını savunur. Özellikle usûl-i meşveret sayesinde yasamaya katılması yolundaki teklif-

[12] "Hele bir kere herkes muhakemesiz adam nefy olunmayacağını bilfiil anlasın, şimdi hükümete mukavemet edebilecek olanlar beş yüz kişi ise bir yılda beş bin kişi olur. Her muktedir olan vatanın hayrı için halkın gözünü açmaya çalışır, erbâb-ı hükümet idaresini tebdil etmezs, bit'tab' mecliste muteriz çoğalır. İtirazın kesreti ise bi'z-zarûre idarenin düzelmesini mûcib olur. Bu bir kaide-i siyasettir ki tarihlerde bin tecrübesi görülmüştür."

lere hep "halkın cehaleti" itirazı yapılmaktadır. Oysa Kemal'e göre (1327: 173, 188) Osmanlı halkının bilinç düzeyi, bu meclislere sahip ülkelerdeki insanlarınkinden hiç de aşağı değildir. Ona göre Avrupa köylüleri de Osmanlı halkına benzemekle birlikte sağlam bir düzene sahip olduklarından dolayı müreffehtirler. Bu tespitiyle Kemal, kültürün demokrasiyi ve demokrasinin de refahı getirdiği yolundaki tek-yönlü açıklamaları kabul etmemekte, bir tür Paretocu ve Weberci bir yaklaşımla sosyal olgular arasındaki bağıntıya dikkat çekmektedir.

Osmanlı'da halkın ahlakî nezaret ajanı kamuoyu idi. Kamuoyu, geleneksel olarak kamusal eylemlerin, kültürün normatif boyutu "oy"a uygunluğunu denetleyen, aktörler için meşrûiyet sınırlarını gösteren ajandı. Normal zamanlarda ahlakî bir denetleme işlevi gören kamuoyu, sosyo-politik değişimle ortaya çıkan problematik durumlar karşısında siyasî bir işlev kazanarak gösterdiği tepkiyle belli oranda değişim sürecine yön vermektedir. Osmanlı'da değişim sürecinin hızlanmasına paralel olarak artan kamuoyunun siyasî işlevi, XIX. asırda zirvesine çıktı. Bizim incelediğimiz gibi (Gencer 2004c) XIX. asırda "kamuoyunun gelişi", modernleşmenin doğurduğu meşrûiyet krizinin tabiî sonucuydu.

Ahmed Cevdet'in de müşahede ettiği gibi bunun en çarpıcı göstergesi, II. Mahmud tarafından kolayca imhâsını (Vak'a-yı Hayriye) mümkün kılan Yeniçeriliğe karşı kamuoyunun gücüydü: "Bu vak'a (Yeniçeriliğin ilgâsı), efkâr-ı umûmiyenin âlemde ne büyük tesiri olduğuna delîl-i vâzıhdır." Cevdet (1309: XII/190; 1986: I/26), kamuoyunun değişim asrında artan bu hassasiyetini Sadrazam Reşîd Paşa'nın Maliye Bakanlığına getirdiği Rıza Paşa'nın yolsuzluğundan bahs ederken de vurgular.[13] Bu yüzden Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve torunlarının Mısır'daki otokratik reform hareketinden farklı olarak Tanzimat, meşrûiyet kaygısıyla kamuoyunu gözeterek başlamıştı.

Namık Kemal (2005: 221-2) ve Ziya Paşa'nın (Sungu 1940: 801) da belirttiği gibi, Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nun geçmiş adaletnâmelerden temel farkı, fıkıh tarafından zaten *zimmî* statüsündeki gayr-i müslimlere tanınan söz konusu hakların teyidi ve bunun, ulusal ve uluslararası kamuoyu önünde ilk kez resmî bir söyleme kavuşturulması, ikrarıydı. Nitekim arşivlerde 1840-45 yılları arası devre ait "havadis jurnalleri"

[13] "Hâlbuki vakit evvelki vakit değildi. Halkın oldukça gözleri açıldı. Ne yapılsa halkın nazar-ı dikkatine çarpar oldu. Binaenaleyh Rıza Paşa takımı evvelkiden ziyade lisana geldiler."

adını taşıyan belge dizisi, kamuoyunun nabzının attığı mekânlar olarak başlıca kahvehanelerde yoğunlaşan, bugünkü mânâda ciddî bir "kamuoyu anketi"nin yapıldığını göstermektedir (Kırlı 2000).

Bilahare 1853-56 Kırım Savaşı, 1856 Islâhat Fermanı ve '93 Harbi ile birlikte basının gelişimi, kitle politikasına bağlı modern kamuoyunun doğuşuna zemin hazırladı. Kamuoyunun doğuşunun en çarpıcı örneği, Ahmed Cevdet (1986: II/44) ve Namık Kemal'in (2005: 223) bahs ettiği, Âlî Paşa'nın cenazesinde görülen halkın tavrıydı. Cenaze namazından sonra ölünün tezkiyesi için yöneltilen "Merhumu nasıl bilirdiniz?" sorusuna cemaatin rutin olumlu cevap yerine Âlî Paşa'nın başına buyruk Batılılaşmacı politikalarına protesto mânâsına gelen bir sessizliği seçmesi, herkesi şok etmişti. Bu, Tanzimat'ın ilk yıllarında seküler reformcularla işbirliği yapmış olan Cevdet Paşa'yı kendine getirerek "kamuoyuna ters düşen" hareketlerden kaçınma kaygısına yol açmıştı.

Bu süreçte kamuoyu tepkisini eyleme kanalize eden kanaat önderleri olarak meşrûiyet krizinin doğrudan kurbanları âlim adayları softalar öne çıktı. 1876 yılında askerlerin çoğu Balkanlarda savaş cephesinde olduğu için, sayıları 5-6 bin civarında tahmin edilen softalar, İstanbul'daki en organize grubu temsil ediyor ve geçmişte zaman zaman Yeniçerilerin oynadığı gibi kanaat önderliği ve baskı grubu rolünü oynuyorlardı (Davison 1963: 325). Sultan Abdülhamid, saltanat devrinde Babıâli gibi, Meşihatı da bir iktidar odağı olmaktan çıkarmak için softaların toplantılar yapmalarını yasaklamıştı (Karal 1988: 305).

Tanzimat sürecinde üç kez, 1853, 1859 ve 1876'da darbe benzeri organize eylemler gerçekleştiren softalar misalinde, kitle politikası çağına has baskı grubu, sivil toplum örgütleri ve sosyal hareketlerin kıvılcımları görülebilirdi. Böylece XIX. asırdaki köklü değişim sürecinde ortaya çıkan meşrûiyet krizinin teşhisinin aracı olarak kamuoyu, gerek siyasalarını meşrûlaştırmak isteyen seçkinlerin, gerekse de alternatif meşrûiyet arayan muhalif aydınların mercii oldu. Bu devirde henüz seçim gibi formel siyasî katılım yolları açık olmadığı için enformel açıdan kamuoyunun işlevini yönlendirme çabası önem kazandı.

Mesele, kamuoyunun zaten artan tepkisini yapıcı olarak kanalize etmekti. Özellikle Yeni Osmanlılar, hem geleneksel, hem modern kanallarla adalet davasını destekleyecek bir kamuoyunun yaratılmasını temel hedefleri olarak aldılar. Kemal (2005: 76), etkin bir kamuoyu yaratılmasında basın-yayın yanında câmiler ve kahveler gibi geleneksel kamusal

alanların da önemini vurgular.[14] Nitekim grubun sarıklı üyesi Ali Suavi bizzat, bir taraftan câmilerde vaaz vererek, diğer taraftan basında yazarak kamuoyu oluşturmanın geleneksel ve modern bütün araçlarından yararlanmaya çalışmıştır (Karpat 2001: 127-8, Çelik 1994: 220, 306).

Osmanlı'da, Avrupa misalinde kamuoyunun modern dünyada kazandığı öneme dikkat çeken ilk isim Sâdık Rifat Paşa olmuştur (Mardin 1996: 210). Tanzimat devrinde teorik ve pratik gayretle kamuoyunun kavramsallaştırılmasında ve oluşturulmasında anahtar rol oynayan beş aydın olarak şunları sayabiliriz (Gencer 2004c): Sâdık Rifat (1807-56), Ahmed Cevdet (1823-95), İbrahim Şinasî (1824-71), Namık Kemal (1840-88) ve Ahmed Midhat (1844-1912).

İngiltere ve Osmanlı'nın gelenekselci düşünürleri Burke ve Cevdet'in ikisi de modern dünyada geleneksel, organik topluluğun çözülmesiyle ortaya çıkan "kitle-oyu"nun yıkıcı işlevinden endişe duyar. Aristo veya Burke'te (1955: 77-8, Minar 1960: 38-40) olduğu gibi organik cemaatin bilgeliğinin ifadesi *kadim oy* (*ancient opinions*) veya geleneksel olarak *ortak* sıfatıyla nitelendirilen *hukuk, his ve zevk* deyimlerinde olduğu gibi *ortak oy* (*common opinion*) olarak adlandırılır. Latince *vox populi, vox Dei* vecizesinin de belirttiği gibi Burke, kamuoyunu siyasî karar-alma sürecinde bir kılavuzdan çok siyasaya fren olarak işleyen ahlakî bir fail olarak alır (Tafsilat, Gencer 2011a: 146-57).

Batı'da 1500 yılından itibaren tedricen kapitalizm, burjuvazi ve kamusal alanın (*public sphere*) zuhuruyla ortak oy (*common opinion*), kamuoyuna (*public opinion*) dönüşmüştür. Dahası Fransız Devrimi'nde olduğu gibi yeni bir dünya kurmaya yönelik radikal politikayla, ezelî sözleşmeyle kurulan siyasî bedenin (*body politic*) organik uyumu kayb olmuş ve topluluk, kitleye ve ortak oy, kitle oyuna dönüşerek yıkıcı bir işlev kazanmıştır. Bu, gelmişten geleceğe uzanan sosyal bedenin değil, Devrim öncesinde görüldüğü gibi propaganda, kandırılma ve manipülayona açık, tutkularının peşinde koşan, birlik ve uyumdan çok çoğulluk ve ça-

[14] "Vaiz efendiler, cevâmi-i şerifede kıssahanlık edeceklerine böyle dünya ve ahirete nâfi ve hayat-ı millete kefil olacak mesailden bahse himmet eyleseler efkâr-ı umumiyede mevcut olan bu yolda birçok sui-i zehablar pek çabuk mündafi'olur." Nitekim Yeni Osmanlıların davasından etkilenerek camilerde verdiği hükümeti eleştiren vaazlarından dolayı bazı talebeleriyle birlikte tevkif edilen Sarıyerli Sâdık Efendi isminde ünlü bir dersiam, Namık Kemal'in takdirini kazanmıştır (Tansel 1967: I/199).

tışmayla karakterize kitlenin "oy"udur. Dahası kitle iletişim araçlarının zuhuruyla Habermas gibi aydınların, artan okumuş grupların katıldığı burjuva kamusal alanda eleştirel tartışmayla oluşacak rasyonel bir kamuoyu özlemi suya düşmüştür. Kitle toplumuna ve oyuna dair bu kaygılar daha sonra XIX. ve XX. asırda Gustave Le Bon ve Jose Ortega y Gasset' de zirveye çıkacaktı.

Ali Suavi, hem bir âlim, hem de aydın olarak kamuoyunun geleneksel ve modern mânâsına nüfuz edebilen bir sima olarak belirir. Ona göre bir yönetimin meşrûiyeti, ârâ-yı cemaatin, yani kamuoyunun zımnen de olsa kabulüne bağlıdır (Kaplan 1974: II/528-29). Kur'ân'da geçen "Eğer katı kalpli bir nobran olsaydın elbette etrafından dağılırlardı" (Âl-i İmrân/159) âyetinin de işaret ettiği gibi, bizzat Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma kamuoyunu kazanması tavsiye edilmişti. Hutbeler, meclisler, meşveretler hep bu kamuoyu hükmü içindir. Bu ise, "Müminlerin güzel gördüğü, Allah'ın nezdinde de güzeldir" hadisi ve Latince *vox populi, vox Dei*, İslâm'da da "Elsinetü'l-halk, aklâmu'l-hakk" (Halkın dilleri, Hakkın kalemleridir) ('Aclûnî 2006: I/203) sözüyle ifade edilen evrensel bir düsturdan kaynaklanır. Böylece Suavi'nin Cevdet'in aksine, icmâ-yı ümmet denen ulemânın ortak görüşünü, yani aslında fiilen seçkin oyunu değil, popülizmi yansıtan komünal oyu, kamuoyu anlayışını benimsediği görülür.

Türk gazeteciliğinin babası sayılan İbrahim Şinasî, yeni görünen birçok kavram arasında "efkâr-ı umûmiye"yi ilk kullanan kişi oldu (Berkes 1978: 258). Namık Kemal ise diğer konularda olduğu gibi kamuoyu konusunda da en çok kafa yoran oldu. Sâdık Rifat Paşa, modern dünyada kamuoyunun gücü hakkında şu müşahedeyi yapıyordu: "Mizâc-ı asr ve efkâr-ı zamâne, cûş u hurûşa gelmiş bir nehre şebihtir ve cihânda def' ü izâlesi muhâl olan ahvâlden biri i'tikâd ve diğeri efkâr-ı 'âmmedir" (Mardin 1996: 210). Kemal de (2005: 114) aynı şekilde Avrupa'ya bakarak "kamuoyu ki yanardağlar gibi galeyana başladığında ona özel çıkar ve kişisel tutkularda direnç gücü mü kalır" diye sorar.

Kemal (2005: 140, 222), bir meşrûiyet mercii olarak kamuoyunun önemini, şeriat ve kanunla birlikte ele alarak belirtir. Ona göre mülkümüzde ilâhî bir şeriat ve geçerlik ve itaat edilebilirlik özelliğini taşıyan bir kanun ve karşısında durulmaz bir kamuoyu vardır. Eğer Cenab-ı Hakk'ın yasasına bağlanır, saltanatın mevzuatına uyar ve kamuoyunun gücüne dayanır da milletimizi, devletimizi, vatanımızı gerçekten sever-

sek (...) çektiğimiz sıkıntıların mutluluğa dönüşmesi muhakkaktır. Daha sonra yazdığı "Tanzimat" başlıklı yazıda ise meşrûiyetin denetim mercii olarak kamuoyunun merkezî önemi kazandığı görülür. Ona göre Tanzimat'ı kamuoyunun eline teslim etmek, cellât eline teslim etmek gibi görülebilirse de kamuoyundan başka güvencesine verilebilecek dâhilî kuvvet kalmamıştı. Bir zamanlar Fransa İmparatoru, Girit Meselesi münasebetiyle gerekli reformlar için kamuoyuna başvurulmasını tavsiye ettiği zaman Babıâli, "Biz kamuoyu gibi öldürücü bir zehir içip de kendi kendimizi yok edemeyiz" demişti. Hâlbuki kamuoyu gerçekte zehir değil, afiyetin kendisidir, Namık Kemal'e göre (1327: 173).

Bu itibarla onun hedefi, görünüşte Cevdet'in tutumunun zıddına politik süreçte eleştirel bir işlev görecek bir kamuoyu oluşturmaktı. Ancak yakından bakıldığında bu konuda da onun, Suavi ve Cevdet gibi ulemânınkine göre daha dinamik bir tutumla, farklı ihtiyaçlar uyarınca geleneksel ile modern dünyagörüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı görülebilirdi. Aydınlanma'da olduğu gibi seçkinlere has dar muhitlerden, salonlardan kamusal alana uzanan ihtilâf, tartışma ve eleştiri, geleneğin çözülmeye başladığı geçiş devirlerine has modern bir eğilimdi. Ancak Namık Kemal (2005: 550; 1957: 94), bu seküler eğilimi, ünlü hadis-i şerifi (Müttakî 2004: X/58) bir yazısına başlık yaparak İslâmî gelenekte temellendirir: "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir."[15] Bunu bir şiirinde de şöyle ifade eder: "Durur ahkâm-ı nusret ittihâd-ı kalb-i millette, / Çıkar âsâr-ı rahmet ihtilâf-ı re'y-i ümmetten." Hâlbuki hadisin kasd ettiği, farklı toplulukların ihtiyaçlarına cevap verecek müçtehit denen seçkin âlimlerin fıkıh alanındaki ihtilâfıdır.

Diğer taraftan Kemal (2005: 550-1), kamuoyu oluşturmaya yönelik bu ihtilâfı, gene geleneksel dünyagörüşünün karakteristiği organik analojiye göre "bilfiil (*actual*) ve bilmeyl (*virtual*)" olarak ikiye ayırır. Ona göre zahmet olan ihtilâf, bunalımı devam ettirmeye yarayan *bilfiil*, yani doktrinal *ihtilâftır*. Hâlbuki araçsal olarak görülebilecek *bilmeyl ihtilâf*, bir bedendeki arızayı haber vererek iyileşmesine vesile olan tabiî his gibidir; yani bu ihtilâf, aslında çözüm vesilesidir. Kemal'in bu görüşünü Zaire'deki Afrika yerlilerinin tıbbî pratiklerinde bile bulmak şaşırtıcıdır (Boeck 1991). Gezegenlerin hareketi, dönüşüm kanununda mevcut fiziksel çekiş-itiş hareketlerinin birbirini dengelemesine bağlı olduğu gibi, insanlık âleminin devrindeki denge de, *ihtilâf* (*variance*) ve *ictima* (*una-*

[15] Namık Kemal, "İhtilâfu Ümmetî Rahmetun," *Hürriyet* 2 (6 Temmuz 1968): 4.

nimity) kuvvetlerinin karşılaşmasına bağlıdır. Mesela bilginin gelişmesi, fikirlerin bütünleşmesine, fikirlerin bütünleşmesi ise ihtilâf ve içtimaın varlığına bağlıdır. Nitekim onun darbımesel haline gelen "Bârika-yı hakikat müsâdeme-i efkârdan doğar" sözü de bunu anlatır.

Onun bu fikirlerinin, Habermas'ın "iletişimsel eylem" kavramıyla katıldığı çağdaş tartışmalarda (Doxtader 2000) izdüşümünü görmek ilginçtir. Kemal'in bu stratejik ihtilâfı halka teşmilinin arkasında kanaatimizce başlıca dört amaç yatmaktadır. *Birincisi*, "hiçbir fiiline karşı ihtilâf görmeyeceğinden emin olduğu takdirde hükümetin varlık sebebi olan adaleti gerçekleştirebilmesi mümkün müdür?" sözüyle de anlattığı gibi, hükümet üzerinde bir moral baskı oluşturulması, *ikincisi*, bu şekilde seçkinler, başlıca ulemâ üzerinde moral önderlik için kitlesel bir baskı oluşturulması, *üçüncüsü*, çağa cevap vermekte zorlanan geleneksel İslâm anlayışının sorgulanması, *dördüncüsü*, insanları kitlesel olarak kaderine sahip çıkmaya zorlayan modern çağda geleneksel elitistik bilgi anlayışının sarsılmasıyla halkın daha iyi bir geleceğe yönelik tasarılara katılımının sağlanması ve böylece meşrûiyet denetçisi sağlam bir kamuoyunun oluşturulması.

Abduh'un Siyasî Vizyonu

Namık Kemal'in siyasî felsefesini nisbeten geniş bir şekilde gördükten sonra mukayese için Muhammed Abduh'a geçebiliriz. Tabiatıyla Abduh'un siyasî düşüncesinin çapı, tam bir mukayeseye elvermez. Bu tefavüt, düşüncenin ontolojik karakteri bakımından temelde düşüncelerin şekillendiği Osmanlı ve Mısır'ın ortamları arasındaki sosyolojik farklılıktan kaynaklanır. Otokratik bir siyasî geleneğe sahip Mısır'da, Osmanlı Devleti'ndeki gibi sofistike bir siyasî düşüncenin geliştirilmesi de beklenemezdi. Nitekim Namık Kemal, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Osmanlı sadrazamı olmasına bile, "Çünkü Tunus, malûmat-ı siyasiyece bizden çok aşağıdır" (Tansel 1967: II/199, 290, 305) gerekçesiyle itiraz ediyordu. İkincisi, Muhammed Abduh, ulemâ sınıfının bir mensubudur. Bu sınıf ise, İslâmî imparatorluklarda siyasetin geleneksel nisbi otonomisi karşısında siyasî düşünce açısından zayıf kalmıştır. Bu açıdan Abduh, her ne kadar Batı düşüncesiyle temas yoluyla kendini yetiştirmeye çalışarak bu açığını telafiye yönelse de Namık Kemal'in siyasî entelektüel seviyesine ulaşamadı.

Dolayısıyla Abduh'un esas alanını oluşturan teolojik konuların mukayesesinde Namık Kemal aleyhine beliren dengesizlik, bu kez siyasî düşünce konusunda Abduh için görülür. İkisinin siyasî düşüncelerinde çağın hâkim akımı anayasalcılık gibi ortak bazı temalar bulunabilecekse de orijinallik açısından aynı ortaklıktan söz etmek zordu. Dahası, bu tür gıyabi ortaklıkların ötesinde, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, özellikle siyasî iktidar ve otorite, siyasî kültür, siyasî katılım, kamuoyu gibi konularda, Abduh'un Namık Kemal'in yazılarından etkilendiğine dair belirgin izler vardı ki bunun tespiti, ayrı, daha ileri çalışmalar gerektirmektedir.

Abduh, bizzat modern dünyada İslâmî geleneğe dayalı doyurucu bir siyasî model geliştirme aczini itiraf eder. O, meziyetlerini vurgulamanın ötesinde şûrânın gerçekleştirilme tarzına dair bir model sunmaz. Şûrâ, Abduh için gazetelerden ve Avrupalı kitapların tercümelerinden toplanmış muğlâk bir fikirden başka bir şey değildi; nitekim en yakın arkadaşı W. S. Blunt, "o, zihninde gezinen bir fanteziden ibaretti" der (Hourani 1993: 160). Abduh'a göre (1980: I/354) din, şûrâyı Müslümanlara vacip kılmakla birlikte onun nasıl uygulanacağı hakkında belli bir model önermemiştir.

Bu yüzden *Mecelle*'de de yer alan usûl-i fıkıh kaidelerinden, leh ve aleyhinde kesin bir hükmün getirilmediği hususlarda geçerli "eşyada aslolan ibahadır (*neutrality*)" düsturunca Müslümanlar, çağdaş dünyadaki ihtiyaçlarına en uygun şûrâ tarzını belirlemekte özgürdürler, ona göre. Nitekim Buhari'de geçen bir hadis-i şerif de bunu doğrular: "Hz. Peygamber, emir almadığı (nötr) hususlarda ehl-i kitapla (yani, Yahudi ve Hıristiyanlara) uyuşmayı severdi..." Şu halde Abduh'a göre, faydalı bulunduğu takdirde bu vacibi Müslümanlardan alarak özel bir sisteme dönüştüren ulusların demokratik rejimlerini model almakta sakınca yoktur. Diğer taraftan Ali Suavi de Seyyid Şerif Cürcânî'ye dayanarak benzer şekilde siyasetin nötralitesini savunur (Kaplan 1974: II/529).

Abduh (1980: I/351, II/319), siyasete analitik bir tarafa, adalet gibi temel kavramlar bakımından normatif yaklaşımda bile Kemal'in çok gerisinde kalmıştır. O, ancak, şeriatı uygulayacak bir imamın tayininden söz ederken, "tebaa üzerinde âdil ahkâmını uygulayacak" gibi genel ifadelerle adalete atıf yapar. Öncelikle, otokratik geleneğinden dolayı Mısır'da siyasî değişimin sınırlılığı, Abduh'un siyasete bakışını olumsuz etkilemişti. Radikal-devrimci politikanın bayraktarı üstadı Afgânî'nin

teşvik ettiği 'Urâbî Paşa isyanının başarısızlığa uğraması, ona Mısır'da kitle politikasının sosyal tabanının olmadığı gerçeğini göstererek siyasetten soğutmuştu. Abduh (1980: III/316), Renan'ın İslâm dünyasının donukluğu tespitine itiraz ederken siyasetten nefretini dile getirir. Renan'ın "İslâm ve Bilim" başlıklı ünlü konferansından sonra Afgânî'nin verdiği cevaba karşı cevabı Mısır'da *el-Câmi'a*'da yayınlamıştır. Renan, "İstanbul ve İran'dan bazı adamlar" sözüyle kasd ettiği Halil Ganem ve Cemâleddîn Afgânî'nin Şark'ta uyanış tohumlarını attığını, ancak bazı fanatik fakihlerin, bu hür düşüncenin seslerini boğmasından korktuğunu, böyle bir şeyin ise İslâm'ın mahkûm edilmesi mânâsına geleceğini söyler.

Eğer dinin tabiatından, temellerinden kaynaklanmıyorsa bu yobazlık ve donukluğun sebebi nedir? Abduh'a göre Renan bu tespitinde haklıdır; bu olumsuz tablonun sebebi kısaca, Müslüman ülkelerdeki siyasettir. Etrafta duyulduğu gibi geçmiş büyüklerin sözlerini savunanların hapse atılmasının arkasındaki sebep, dinî bağlılık değildir. Abduh'a göre, sarık taşıyanları harekete geçiren, hamiyet değil, hasettir; hapis emrinin çıkarılması ise siyasetin gereklerindendir. O, böylece İslâm dünyasının geri kalışındaki ana sebep olarak yozlaşmış ümera/ulemâ ittifakını görür: "Siyaset, düşünceyi, dini ve ilmi ezer. Ben seninle birlikte buna şahit olanlardanım. Siyasetten, siyaset kelimesinden, siyaset kelimesinden çıkan her harften, siyasetin her türlü imajından, siyasetin geçtiği her zeminden, siyasetle meşgul olan ve siyasete kafayı takan herkesten Allah'a sığınırım."

Arkaplana bakıldığında Abduh'un (1980: I/733) bu sözlerle kimi ve niçin kasd ettiği az-çok anlaşılabilir. Mesela aralarının açık olduğu Mısır milliyetçiliğinin babası Mustafa Kâmil, Abduh'u "resmî nüfuz peşinde koşmak"la itham etmişti (Hourani 1993: 160). Buna göre o, Osmanlı Devleti'nde kendi iradesine karşı işleyen Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî gibi Arap seçkinlerin iradesinin egemenliğine elveren siyasî konjonktürden dolayı siyasetten yabancılaşmıştır: "Ben ise artık siyasetçi ve yöneticiler tabakasından tam bir ümitsizlik içindeyim. Onlardan iyilik gelme ihtimali yoktur. Şeyh Ebu'l-Hüdâ'nın hilâfet hırsına gelince başarı ihtimali yoktur; çünkü maksadı şahsî, başvurduğu yöntemler ise kötüdür."

Böylece hem rutin, hem de radikal siyasetten soğuması, Abduh'u, siyasetin daha köklü sorunlarını ele almaya yöneltti. Böylece onda "akıl/nakil ilişkisi" konusunda gördüğümüz paradigmatik değişime paralel

olarak siyasî düşüncesi de seküler bir mecraya kaydı. Hatırlanacağı gibi burada seküler'i olumlu değil, sadece geleneksel paradigmadan kopma olarak negatif bir modernizmi belirten nötr mânâda kullanıyoruz. Bu mânâda sekülerleşmenin önemli göstergelerinden biri, başka alanlarda da görüldüğü gibi, geleneksel kavramların mânâlarının çarpıtılmasıydı.

"Meşveret, şûrâ, biat, ülû'l-emr, ehlü'l-halli ve'l-'akd, i'dâd-ı kuvvet" gibi geleneksel İslâmî, ahlakî muhtevalı kavramlar, zorlanarak XIX. asır İslâm dünyasında daha önce görülmemiş derecede geniş, yapay, siyasî mânâlar kazanmışlardır (Kara 1994: 39, 167). Mesela sadece üç farklı geleneksel kavrama da *milletvekili* mânâsı verilmesi, XIX. ve XX. asır İslâm dünyasında yaşanan vahim terminolojik kargaşayı göstermeye yeterdi. Birincisi, Muhammed Abduh (1373: III/8-12), Nisâ/59. âyetinde geçen "emir sahipleri" (*ülü'l-emr* veya *evliyâü'l-ümûr*) tabirine *milletvekilleri* mânâsını verir. Diğer taraftan Osmanlı'da II. Meşrûtiyet devri İslâmcıları, *ehlü'l-halli ve'l-'akd*[16] kavramını *milletvekili* karşılığında kullanmışlardır. Şeyhülislâm Mehmed Sâhib ise Âl-i İmrân, 3/104. âyetinde geçen *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker* grubunu *milletvekilleri* olarak tanımlar (Kara 1994: 149, 171).

A. Seküler Bir Siyasete Doğru

Başlıca dört bakımdan Muhammed Abduh'un siyasî paradigmasındaki sekülerleşmeyi görmek mümkündür. *Birincisi*, özellikle İngiliz arkadaşı Blunt ile entelektüel etkileşim sayesinde otoritenin kaynağına bakıştaki sekülerleşme. Tahmin edileceği gibi bu sekülerleşme, bir şekilde Batı dünyasının evriminin model alınarak İslâm dünyasına uyarlanması, dayatılmasının sonucuydu. Batı'da Rönesans'tan itibaren dünyagörüşünde-

[16] *Ehlü'l-halli ve'l-'akdi* (çözme ve bağlama ehli), İslâm'da imamı biat yoluyla seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet mânâsına gelen terim. Halkın tamamının biatı, pratikte imkânsız görüldüğünden, halifenin *hall ve akd ehlinin* biatiyle seçilmesi yeterli görülmüştür. Bununla birlikte bu heyetin terkip tarzı ve sayısı ihtilaflıdır. Yaygın kanaate göre bu grup, toplumca sayılan, önde gelen ulemâ, eşraf ve kumandanları içeren 40 kişiden oluşur. Adından da anlaşılacağı gibi hall ve akd ehli, teorik olarak tayin (*akd*) kadar gerektiğinde şeriata mugayir davrandığına hükm edilen halifeyi azletme (*hall*) yetkisine de sahiptir; ancak bu yetkinin pratik bir misali görülmüş değildir (Tafsilat, Hallaq 1995). Bu bağlamda Sultan Abdülhamid'in şeyhülislâmın hal'fetvasıyla tahttan indirilmesi de Osmanlı tarihinde pek görülmeyen bir misaldir.

ki değişime paralel olarak siyasî alan da tedricen sekülerleşmişti. Özellikle Hıristiyanlığın reformundan sonra hızlanan Batılı sekülerleşme süreci sonunda ruhanî ile cismânî/dünyevî otorite, yani Kilise ile Devlet arasında bir ayırım ortaya çıkmıştı. Hanotaux (Abduh 1980: III/201-6) gibi Batı-merkezci aydınlar için Batı medeniyetinin yaptığı atılımın sırrı bu ayırımda yatıyordu.

Blunt da (2002) bu Batılı evrim uyarınca hilâfetin Türklerden Araplara geçmesini savunur. Batı'da maddî medeniyet atılımı, dinde reform ile Papalığın cismânî otoritesinin kırılmasına bağlı olarak gerçekleşmişti. İslâm dünyasının atılımı da İslâm'da benzer bir reformla hilâfetin Araplara aktarılarak münhasıran ruhanî bir otoriteye dönüştürülmesine bağlıydı, Blunt ve Abduh'un gözünde. Abduh, hayatının sonuna kadar Osmanlı hilâfetine açıkça itiraz etmemiş ise de ruhanî bir hilâfet görüşüyle bu teze dolaylı destek vermiştir. Abduh (1980: III/233-4, 287-9, Safran 1981: 71), bu görüşlerini apolojetik bir söylemle 1900 yılında Hanotaux'ya ve 1902 yılında Farah Antun'a karşı polemiklerinde dile getirmiştir.

Hıristiyanlığın doğduğu Roma'da emperyal güçle karşılaşması otorite kavramının çatallaşmasına yol açtı. İnsanın ruh ve beden olarak iki boyuttan tasavvurunun siyasî alana izdüşümü "ruhanî/cismânî otorite" ayırımı, Hz. İsa'ya atf edilen ünlü "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya ver" sözüyle "iki kılıç" olarak formüle edilmiş (Sabine 1959: 194-96); bu düalizm, Paul tarafından pekiştirilmişti. Hıristiyanlığın Batılı dünyagörüşüne armağanı bu düalistik vizyon, daha sonraki asırlarda "teokrasi/sekülerizm" veya "Kilise/Devlet" mücadelesinin de tohumlarını attı. Roma İmparatoru'nun seküler hâkimiyetini meşrûlaştıran bu formül, Roma'nın yıkılışından sonra ortaçağlarda doğan Kilise'nin yükselişiyle Papa ve monarkların teokratik siyasetlerine yaradı. Aquinas, ilâhî otoritenin halk aracılığıyla kullanılmasını öngören, orijinal mânâda laik-demokratik bir otorite formülüyle bu dikotomiyi aşmaya çalıştı. Ancak Kilise ve Devlet'in birbirlerine karşı konumlanması, bu formülün işleyişini imkânsız kıldı; teokrasi ile sekülerizm veya Kilise ile Devlet'in mücadelesi ve çevrimsel üstünlükleri Batı'da bir kısır döngü halinde devam etti.

Abduh, İslâm'da ruhanî/dinî ve cismânî/dünyevî otorite ayrımını, "dinî ve medenî sulta (*religious and civil authority*)" olarak ifade eder (Kerr 1966: 149-52). Ona göre İslâm'da halife ve sultanın otoritesini, Batı'da

Papanın taşıdığı dinî-teokratik otoriteyle karıştırmak yanlıştır. Hıristiyanlık'taki teokrasi, buyurma hakkının doğrudan Tanrıdan geldiği ve dolayısıyla Papanın masumiyeti doktrinine dayanır. Böylece ilâhî otoritenin vekili olarak kralları atama ve azletme yetkisi kazanan Papaya itaat, biat veya siyasetin değil, iman veya dinin gereği olur, Abduh'a göre. Hâlbuki İslâm'da halife, Papa gibi masum değildir. İlahî hâkimiyetin dünyevî merciini temsil eden ümmet veya vekilleri, biat ile Halifeyi otoriter kılar. Ümmet, ona Allah adına siyasî yetki verdiği gibi gerektiğinde, başarısızlığı durumunda bu yetkiyi geri alma hakkını da haizdir. Abduh, bu "medenî sulta" formülüyle Namık Kemal ve Ali Suavi gibi İslâmî siyasetten teokrasiyi nefyederken sekülerizm ucuna kayar. İslâm'da *imam*, *halife* veya Osmanlı'daki gibi *gâzî* denen tek liderin bünyesinde toplanan Batı'daki düalistik ruhanî ve cismânî otoriteyi *halife* veya *sultan* olarak iki lider arasında ayırarak seküler "çift kılıç" doktrinine kayar.

Abduh (1980: III/233), Hanotaux'ya cevabında, İslâm şeriatının "halife veya sultan" adı verilen en üst yöneticiye haklar verdiğini belirtir. Bu yuvarlak ifadenin ardından ruhanî-dinî işlevleri halifeye, siyasî-dünyevî işlevleri ise sultana hasr eder. Ona göre sultan, iç siyaset yoluyla ülkeyi yöneten ve savaş ve dış siyaset yoluyla da savunan kişidir. Diğer taraftan Abduh'a göre (1980: III/285-9, Belkeziz 2009: 33) halifenin, güzel öğüt vermek, iyiliğe çağırmak ve kötülükten soğutmak dışında bir otoritesi yoktur ki bu, Allah'ın Müslümanların en alt bir ferdine verdiği otoritedir. O, burada mânâ olarak dile getirdiği halde *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker* (ma'rûfu emr etmek, münkerden sakındırmak) deyimini kullanmaktan bilinçli olarak kaçınır. Zira bunun İslâm'da özgül bir mânâsı vardır.

İslâm'da halifenin, *ikâmetü'l-hudûd*u (cezaların ifası) (Cüveynî 2003: 103) kapsayan en geniş mânâda *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker* olarak tanımlanan özgül işlevini, Abduh'un bu şekilde yuvarlak bir moral önderlik işlevine indirgediği dikkati çeker. Ona göre bütün Müslümanlar, dini uygulamada birbirlerini denetlemekle yükümlüdürler. Abduh'a göre (1980: III/234) Fransa hükümeti, Doğu'daki Katoliklerin, İngiliz kraliçesi Protestanların hamiliği iddiasında bulunur, Rus Çarı, hem Kral, hem de Kilise'nin Başı olarak tanınırken, neden Sultan II. Abdülhamid'in kendisini "Müslümanların Halifesi" veya "Müminlerin Emiri" olarak tanımlaması yadırganıyor? İlginçtir ki ünlü oryantalist Louis Massignon (1922), Osmanlı halifesinin İslâm dünyasındaki ru-

hanî otoritesi fikrine dayalı Panislâmizmin Ermeni Mouradgea d'Ohsson (1788) ve Rum Sava Paşa (1898) gibi Doğulu Hıristiyanlar tarafından geliştirildiği müşahedesini yapıyordu.

Keza Abduh da halifeyi siyasî işlevden âzâde Müslümanların birliğini temsil eden manevî bir otorite olarak sunar. Nitekim 'Imâra da (1988: 110) onun vardığı noktanın hilâfetin manevî-sembolik bir makam olarak müdafaası olduğunu belirtir ki bu, W. S. Blunt'un tezinin ifadesinden başka bir şey değildir. Blunt'a göre halife, baş müçtehit, ruhanî lider sıfatıyla dinî konularda rehberlik ederken siyasî hayatın yürütülmesini ümmete bırakacaktı. Böylece Abduh, Blunt'un doğrudan tesiriyle Batı tarihinde olduğu gibi bir uçtan bir uca, teokrasiden kaçarken sekülerizme düşer. Hâlbuki Namık Kemal'in savunduğu gibi anadamar İslâmî doktrine göre siyasî otoritenin halkın biatinden geldiği ilkesi, ne teokratik, ne seküler, fakat orijinal mânâsıyla laikti. Abduh'un göremediği, ikiz iktidar aygıtları olarak ne Kilise, ne de Devletin görüldüğü İslâmîyi de ihtiva eden geleneksel dünyada bu Batılı dikotominin de varlık sebebinin olmadığı idi.

İkincisi Abduh, otoritenin yasallığı fikriyle sekülerizme kayar. Dinî otoriteyi ferdî inançlara tahakküm olarak tanımlayan Abduh (1980: III/275-89), İslâm'ın bu hakkı halifeye olduğu gibi, dinî görevliler sayılan müftü, kadı veya şeyhülislâma da vermediğini belirtir. Bunların sahip olduğu yetki dinî olmaktan ziyade kanunlarca belirlenen resmî nüfuzdan ibarettir. Abduh, böylece Cevdet'in görüşüne yaklaşır. Din âlimlerine düşen, dinî hükümleri tebliğ etmek, yöneticilere düşen ise ancak kanunları uygulamaktır. İtaat, şahısların iradesine değil, onların makamını belirleyen Allah'a ve yüce kanunlarınadır. O, böylece, Weber'in "yasal/ussal otorite" tipini hatırlatan bir şekilde itaatin kanunlara olduğu, meşrûiyetin kanunlardan geldiği mefhumunu savunur. Abduh (1980: I/734), bu fikri çok daha çarpıcı bir şekilde, Reşîd Rıza'nın *el-Menâr*'ın ilk sayısında yayınlanacak başyazısında derginin amaçları arasında imamet hakkını zikr etmesine itiraz ederken dile getirir: "Muhakkak bugün Müslümanlar için Kur'ân'dan başka imam yoktur. Şu anda imamet hakkında söz, zararından korkulan ve faydası umulmayan bir fitne vesilesidir."[17]

Weber'in "yasal/ussal otorite" tipi, Batı tarihindeki uzun sekülerleşme sürecinin ürünüydü. Abduh, 1905'te ölümünden üç yıl önce 1902 yılın-

[17] Abduh, talebesinden bu hususu, derginin amaçları arasından çıkarmasını istemiş ve Rıza da buna uyarak çıkarmıştır.

da Farah Antun'a karşı polemiğinde dile getirdiği görülen bu kavrama muhtemelen okuduğu başka Avrupalı kaynaklar vasıtasıyla ulaşmıştı. Zira daha önce, aşağıda göreceğimiz 1881 yılında yazdığı "Şûrâ ve İstibdad Hakkında" başlıklı yazısında görüldüğü gibi tersi bir görüş savunuyordu. Weber'in formel akliyetin önemli parçası olarak gördüğü yasal/ussal otorite fikri, tüzel kişilik kavramı gibi, mekanistik evren tasavvuruna bağlı gayr-i şahsî siyasetin ürünüydü. Aslında objektif kanunların otoritesi, bizzat otorite kavramının semantiğine aykırı nominal bir mercie itaat mânâsına geliyordu. Zira semantik olarak otorite, bileştiği *hak* kavramı gibi, sözleşmeye bağlı olarak ancak Tanrı ve insan gibi şahıslara ait olabilirdi. Nitekim Kur'ân "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Rasûlüne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de" (Nisâ/59) derken, diğer taraftan "Kur'ân ile hükm etmeyi" emr etmektedir. Yani Kur'ân *hüküm* koyan, tâbi' olunacak, yöneticiler ise bu hükmü uygulayacak, *itaat* edilecek mercidir.

Gayr-i şahsî bir merci olarak "Kur'ân'a itaat" fikri, Abduh'un Afgânî'den öğrendiği Luther'in *sola scriptura* (yalnızca Kitap) sloganından mülhemdi. Nihaî otorite mercii olarak Tanrının yerine gayr-i şahsî, nominal mercileri geçirme yönelişi, Kilise ile başlamıştı. Zamanla Avrupalı Katolik ruhban, Tanrının yerine Kilise'nin otoritesini geçirmişti. Buna alternatif arayışı ise, daha sonra Kilise'nin yerine önce İncil, sonra Anayasa, Devlet, Parlamento gibi nominal mercilerin, kurumların geçirilmesine yol açtı. Şahıslara bağlı *otorite* de zamanla bu nominal varlıklara bağlı *egemenlik* kavramına dönüştü; Allah'ın veya imamın *otoritesi* yerine Kilise, İncil, Anayasa, Devlet ve Parlamento'nun *egemenliği* gibi. "Zâlim" Müslüman yöneticilere, "kula kul" olmayı reddeden Afgânî ve Abduh'un hedefi de aynı şeyi İslâm dünyasında gerçekleştirmekti.

Abduh'un (1980: I/281) siyasî düşüncesindeki sekülerleşmenin *üçüncü* veçhesi, otoritenin yasalardan gelmesinin yanında bizzat *yasa* kavramının sekülerleşmesidir. 1881'de *el-Vekâi'u'l-Mısriyye*'de çıkan "el-Kânun ve'l-Kuvvet" başlıklı yazısı bunu yansıtır. Ona göre insan topluluğunun bu iki direği, ancak birbirlerini tamamladığı takdirde verimli olurlar. Onun buradaki asıl siyasî maksadı, despot, otokrat hükümdarları sınırlandırmaktır. Bunun için o, tabiî ve beşerî dünyada geçerli şaşmaz düzeni ifade eden genel bir kanun kavramı geliştirerek bunun kuvvete karşı üstünlüğünü vurgular.

Kuvvet, ancak kanuna dayandığı takdirde hedefine ulaşabilir. İnsanlığın medeniyet öncesi eski devirlerinde kanun yerine kuvvet ve istibdadı benimseyen hükümdarlar ve ülkeleri, kısa vadeli üstünlüklerine rağmen sonuçta düştükleri zulümden dolayı tarih sayfalarına gömülmüşlerdir. Bu yüzden Abduh, zamanındaki Osmanlı ve Mısır hükümdarlarını kasd ederek kanundan sapanlara çağrıda bulunur. "Ey bulundukları hale aldanarak kanunlardan ve mevzuat yollarından sapanlar, kendinize gelin ve size benzeyen insanlardan ibret alın. Onlara bakın, nasıl kanunları yücelterek hukukun şanını yükseltmişler ve böylece kuvvet ve izzetin zirvesine çıkmışlardır." Dolayısıyla taşkın ve mağrur kişilerin kanuna aykırı davrandığı bu millet, eski şeref ve üstünlüğüne kavuşmak istiyorsa yeniden kanunun hakkını vermelidir, Abduh'a göre (1980: I/287).

Bunlara bağlı olarak Abduh'un siyasî düşüncesindeki sekülerleşme eğiliminin *dördüncü* veçhesi, yasama fikrinde görülür. Abduh (1373: III/8-12), Rousseau ve Kemal'de de görüldüğü gibi, otorite/egemenliğin temeli yasama bakımından halk hâkimiyeti ve şûrâyı (demokrasi) ele alır. O, geleneksel İslâmî anlayış uyarınca hâkimiyetin nihaî olarak Allah'a ait olduğunu savunur. Ancak Kur'ân'da geçen "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Rasûlüne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de" (Nisâ/59) âyetine dayanarak emir sahiplerine yasa yapma hakkını verir. Ona göre âyette "emir sahipleri" ile kasd edilen makam ve nüfuz sahipleri, yani bugün "milletvekilleri" denen ulemâ ve *ehlü'l-halli ve'l-akd* dir (Hasan 2003: 248, Belkeziz 2009: 36). Şeriatın revizyonu dâhil, kazaî, idarî ve siyasî işler bunlara havale edilmiştir. Bunlar, usûl-i fıkıhça belirlenen maslahatları sağlama (*celb-i mesâlih*) ve mefsedetleri giderme (*def'-i mefâsid*)[18] ve zaman ve mekânın icaplarına riayet prensipleri doğrultusunda şeriat hükümlerini gözden geçirerek yasalaştıracaktır.

Böylece Namık Kemal gibi halkı yasama mercii olarak gören Abduh (1980: I/364), şûrâyı, halkın temsilcileri sayesinde yasama gücünü kullanacağı bir organda temellenen bir temsilî-parlamenter rejim olarak düşünür. Ancak yakından bakıldığında bu tasarıda ciddî çelişkiler görülür. *Birincisi*, Safran'ın da (1981: 72) işaret ettiği gibi Abduh, bir taraftan, yasamanın ancak ulemânın katılımıyla şeriatın ebedî hâkimiyeti ilkesine dayalı olarak yapılması gerektiğini vurgular. Ancak diğer taraftan o şe-

[18] Abduh (1980: I/362), bunu "zabtu'l-mesâlih ve fethu sübüli'l-menâfi' ve seddü turuki'l-mefâsid" (maslahatların tespiti, menfaat yollarının açılması ve mefsedet yollarının kapatılması) olarak ifade eder.

riatın yasamaya getirdiği kaydın, üyeleri arasında yalnızca birkaç âlimin bulunduğu bir temsilî meclis tarafından zaman ve mekânın gerekleri ışığında yorumlanacak maslahatları sağlama ve mefsedetleri giderme, yani "sosyal yararlık" ilkesi olduğunu öne sürer.

Başka yerlerde gösterdiği temsilî hükümet lehindeki mutlak tavra bakıldığında onun aslında bu görüşü savunduğu hükmüne varılabilir. O, prensipte ilâhî hâkimiyetin önceliğini kabul ettiği halde sosyal yararlık anlayışıyla fiilen seküler bir yasama fikrine kaymıştı. Bu yüzden halkın egemenliğine dayalı saf bir parlamenter hükümeti savunanlar, Abduh'un bu görüşüne dayanarak meşrûlaştırmak için teorilerinde ancak şeklî, küçük bir tadilat yapma gereğini duymuşlardır. Onlar, *de jure* hâkimiyetini kabul ettikten sonra şeriatı *de facto* değiştirmeye geçmişlerdi. Dolayısıyla esas mesele, şeriat ve fıkha bakış tarzında yatıyordu; yasamanın (*teşrî'*) mânâsı, yasanın (*şeriat*) mânâsına göre değişecektir. Namık Kemal, şeriatın mutlak ve ebedî geçerliği inancına göre yasamayı, *iftâ* ve en fazla *Mecelle* gibi bir tedvin teşebbüsü olarak anlıyordu.

İkinci çelişki olarak Abduh, âyette geçen "emir sahipleri" (*ülü'l-emr* veya *evliyâü'l-ümûr*) tabirine *milletvekilleri* mânâsı verir. Onun başlattığı Kur'ân tefsirini tamamlayan çömezi Reşîd Rıza da (1373: V/198-9) üstadının izinde *ülü'l-emr*'in bu modern mânâsını pekiştirerek genişletir. Ona göre bu, zamanımızda, halkın sözünü saydığı mümtaz âlimleri, askerî komutanları, önde gelen tüccar ve ağaları, siyasî parti liderlerini, tabip ve avukatları, kısaca çağdaş mânâda *milletvekillerine* tekabül eden eşraf ve a'yanı (*notables and magnates*) kapsar. Ancak bu tanım, Abduh (1373: III/8-12) ve Rıza'nın zikr ettiği, imam veya halifenin tayin ve azline yetkili *ehlü'l-halli ve'l-'akd*'e de uyar (Kerr 1966: 160-62). Böylece Abduh ve Rıza, tutarsız bir şekilde *ülü'l-emr* ile *ehlü'l-halli ve'l-'akd* kavramlarının ikisine de *milletvekili* mânâsı verirler.

Diğer taraftan Osmanlı'da II. Meşrûtiyet devri İslâmcıları, aşağıda göreceğimiz Namık Kemal gibi, daha tutarlı bir şekilde *milletvekili* için *ehlü'l-halli ve'l-'akd* kavramını kullanmışlardır (Kara 1994: 149). Abduh (1980: I/353), diğer taraftan bizzat 1881 yılında yazdığı "Şûrâ ve İstibdad Hakkında" başlıklı yazısında *ülü'l-emr* tabirini, "Müslümanlarca atanan imamlar" şeklindeki carî mânâsında kullanır. Bu, zaman içinde onun fikirlerinde ortaya çıkan çelişkileri gösteren diğer bir örnektir. O, yukarıda geçtiği gibi artık İslâm'da kişisel otoritenin, imama itaatin mânâsının kalmadığı ve bu yüzden Kur'ân'a itaat edilmesi gerektiği sonucu-

na varmıştı. Bu yüzden kişisel otoriteyi, bir yandan Kur'ân gibi anonim, diğer taraftan da *ülü'l-emr* gibi kolektif bir otoriteye dönüştürmüştür; şahsî Mesih'i kolektif mesihçiliğe dönüştüren Fransız Devrimi'nde olduğu gibi.

Üçüncüsü, Abduh (1980: I/364-5), Namık Kemal gibi halk ile temsilcilerinin iradeleri arasında bir açığın ortaya çıkmasını önleyecek şekilde rafine bir anayasal model geliştirebilmiş değildir. Ona göre, en başarılı kanun, şûrâ ilkelerine dayalı olarak kamuoyundan çıkmış olandır. Şûrâ ise ancak ülkelerinin maslahatlarını gözetme konusunda ortak bir kanaat, uzlaşma sağlayabilmiş insanlar arasında işler. Ancak bu fiilen nasıl sağlanacaktır? Abduh (1980: I/364)'a göre seçimle oluşacak temsilciler meclisi (*meclisü nüvvâb*), kanunları hazırlayacaktır. Meclis üyeleri, kendilerini vekil kılan halkın sözcüsüdürler; bu yüzden halka karşı sorumludurlar; zira halk için en yararlı olanı seçme konusunda yemin etmişlerdir. Kânunların hazırlanış sürecinde halkın fiilî katılımına gelince, basın bilgilendirme açısından meclis ile kamuoyu arasında aracılık işlevi görecektir.

Ancak bütün bu önerilerin, somut, işleyebilir bir parlamenter hükümet modeli ortaya koyduğunu söylemek zordur. Nitekim Abduh (1980: I/350), Eylül 1881'de gerçekleşen Ahmed 'Urâbî İsyanından sonra yazdığı "Şûrâ ve İstibdad Hakkında" başlıklı yazısında şûrâya daha genel bir yorum kazandırır. O, burada, birincisi, bir kişinin mutlak, keyfî idaresi, ikincisi, kanun ve şeriatın uygulanmasındaki bağımsızlık olarak *istibdadın* iki mânâsını ayırır. Yani *istibdat*, birinci pejoratif mânâda *tirani*, ikinci otantik mânâda *mutlakıyet* demektir. Ona göre aslında bu ikinci çeşide siyasî terminolojide istibdattan çok "kuvvetler birliği" adı verilmektedir. Şeriat, dini korumak, adaleti uygulamak için şeriat hükümlerini uygulayacak bir imamın tayinini zorunlu kılmaz. Ancak Abduh'a göre bizzat şeriat metinleri, yöneticiyi kayıt altına almaktan uzaktır; çünkü bunlar ancak kâğıt üzerindeki lafızlar, zihinlerdeki mânâlardan ibarettir, bunlara etkinlik kazandıracak insanların irade ve eylemidir.

Görüldüğü gibi burada Abduh, yukarıda geçen, daha sonra savunacağı yasal-nominal otorite fikrine zıt bir tavır gösterir. İmâm tarafından şeriat hükümlerinin uygulanmasına nezaretin gerekliliği, ona göre Kur'ân'ın "Sizden iyiliğe çağıran, ma'rûfu emr eden ve münkerden sakındıran bir topluluk olsun ki felaha erenler ancak bunlardır" (Âl-i İmrân/104) âyetiyle belirtilir. Bu âyete göre Abduh açıklar, Müslümanlar-

dan bir grubun üstleneceği *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker* misyonunun hedef kitlesi içinde hem yönetenler, hem de yönetilenler yer alır. Âyet, Abduh'a göre, *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker*'in faziletini (*nedb*) değil, gerekliliğini (*vücub*) belirtir ve bu bakımdan "ancak vacibin sayesinde gerçekleştirildiği şey de vaciptir" metodolojik kuralınca bu misyonu üstlenecek bir heyetin teşkili de *farz-ı kifaye*[19] olur.

Bu yorum, tabiatıyla İslâm'da *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker* misyonunun, özne, hedef ve muhtevasının tayini meselesini gündeme getirir. Öncelikle belirtilmelidir ki ilâhî hikmet gereğince âyet, değişik yönlerden yorumlanmaya açık bulunmaktadır. Ancak az-çok üzerinde uzlaşma sağlanmış temel noktalar ayırt edilebilir. *Birincisi*, klasik Kur'ân müfessirlerine göre bu misyonun gerek öznesi, gerekse de nesnesi, bir bütün olarak cemaattir; "nasılsanız öyle yönetilirsiniz" hadisi (Müttakî 2004: VI/36) uyarınca hedef, yönetimin kalitesini arttırmak için toplumda karşılıklı ahlakî denetim konusunda ortak bir bilinç geliştirmektir. *İkincisi*, buna göre misyon, tevhide davet ve şirki önleme başta olmak üzere temelde ahlakî bir muhteva taşır. *Üçüncüsü*, ulemânın çoğu, bir kalite gerektirdiğinden dolayı bu misyonu bir gruba tahsis etmişlerdir. Açılırsa genelde *emr-i bi'l-ma'rûf* görevi, yasama mercii ulemâya, *nehy-i 'ani'l-münker* görevi ise yürütme mercii yöneticilere has sayılmıştır. Osmanlı'da olduğu gibi yöneticiler, iktisadî ahlak zabıtası (*censorship*) olarak işleyen *hisbe* ile *nehy-i 'ani'l-münker* işlevini kurumsallaştırmışlardır.

Dördüncüsü, siyasî otorite sahipleri de bu misyonun hedef kitlesi arasında sayılmıştır. Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma ait, zâlim bir sultanın önünde hakkı söylemenin –ve bu uğurda ölmenin– en büyük *cihat* olduğu ve Abduh'un da (1980: I/353) işaret ettiği gibi, dinin, imamlar dâhil herkese nasihatten oluştuğu yolundaki hadisler de bu gerçeği belirtir. Mesela Osmanlıların klasik devrinde gıyabında veya huzurunda sultanları eleştiren dobra âlimler, vaizler olmuştur (İnalcık 1993: 66). Ancak gene Abduh'un da (1980: I/353) zikr ettiği, "kim bende eğrilik görürse düzeltsin" diyen Hz. Ömer misalinde olduğu gibi bu kural, ancak böyle bir nasihate gönüllü sultanların yetişebildiği bir ahlakî kaliteye ulaşmış toplumlar için geçerlidir.

Aksi takdirde genel olarak İslâm âlimleri, ferdî Müslüman izzeti ve kamu maslahatı gerekçeleriyle iktidar sahiplerine yönelik *emr-i bi'l-*

[19] *Farz-ı kifaye*, İslâm'da cenaze namazının kılınması gibi, topluluktan bir grubun yerine getirmesinin yeterli olduğu kolektif yükümlülükler mânâsına gelir.

ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker pratiğine sıcak bakmamışlar ve bu tür eylemleri, bu uğurda ölmeyi göze alarak girişilen, takdire değer ferdî kahramanlık örnekleri olarak almışlardır (Cook 2002: 21, 50-67, 477). Bu bakımdan İslâm'da siyasî muhalefetten çok kurumsal olarak ancak *ehlü'l-halli ve'l-'akd*'in imamı tayin ve azil yetkisinden söz edilebilir ki bunun belki de İslâm tarihindeki en tipik örneği, Sultan Abdülhamid'in ulemânın fetvâsıyla hal' edilmesidir.

İlginç olan, Abduh'un öngördüğü şekilde *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker* kavramının, siyasî denetim ve muhalefet yöntemi olarak II. Meşrûtiyet devri İslâmcı âlimleri tarafından da benimsenmesidir. Mesela Şeyhülislâm Mehmed Sâhib, *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker* heyetini *milletvekilleri* olarak tanımlarken Şeyhülislâm Mustafa Sabri, kavramı, ulemânın misyonunu belirten geleneksel mânâsında kullanır. Ancak bütün bunların az-çok tatminkâr bir siyaset modeli ortaya koyabildiğini söylemek zordur. Mısır'ın siyasî realitesi ve entelektüel arkaplanı itibariyle Abduh gibi Mısır modernistlerinin bu kusurları belki kısmen mazur görülebilirdi. Ancak II. Meşrûtiyet İslâmcıları, Yeni Osmanlılarınki gibi bir entelektüel mirasa dayandıkları halde bu konuda onları geçmek bir yana, hatta mesela Meclis modeli tasarısında onların gerisine düşmüşlerdir (Kara 1994: 39, 57, 165-76).

Oysa Yeni Osmanlılar, anakronizmle geleneksel İslâmî kavramları suiistimal etmeksizin daha doyurucu bir yönetim modeli geliştirebilmişlerdi. Bunu daha iyi görmek için, Abduh ile mukayeseli olarak Namık Kemal'in "yöneticinin tayin, denetim ve azil tarzı" konusundaki fikirlerine bakmak yerinde olacaktır.

Kemal'in (1327: 182) fiilen gerçekleşmesi imkânsız şekilde hâkimiyetin yöneticiye verilmesi ve alınması hakkını halkın tamamına vermesi, patrimonyal rejime has "sözsüz sözleşme"nin belli bir grup tarafından bozulmasını önleme kaygısından kaynaklanıyordu. Bu, onun siyasî isyan açısından Batılı ve Osmanlı siyasî kültürlerini karşılaştırmasında netleşir. Ona göre biz, bugün Fransa'dakinden daha liberal bir anayasa ile pekâlâ yönetilebiliriz. Zira Fransızlar, daima devrime eğilimli, ateşli bir halktır; davranışlarının dayanağı akıl olduğundan gün gelir ki görünüşte güzel bir safsatanın tesiriyle bin kuralı bozarlar. Oysa Osmanlılar, daima geleneksel düzen ve istikrardan yana ılımlı, ağırbaşlı bir halktır. Altı yüz senede birkaç yüz ihtilal yaptık, Kemal'e göre, hepsinde yönetici şahıslar değişse de siyasî rejim hayatta kaldı. Dolayısıyla, siyasî otoriteye isyan

ederek sözleşmeyi bozmak bir fanteziden ibarettir ona göre. Bu tavır, devrimci Ali Suavi ile aralarındaki temel farkı da gösterir.

Ancak pratikte siyasî denetime, Kemal'in (1327: 179) tabiriyle "hakk-ı nezaret"e gelince iş değişmekte, sosyal dünyanın gerektirdiği bir işbölümü ortaya çıkmaktadır. Ona göre halkın doğrudan kendi kendini yönetmesi mümkün olmadığı için bir yönetici grubun tayini gibi, nezaret hakkını bizzat kullanması mümkün olmadığı için de adına bir grubun tayini zorunludur. Ancak bu, Rousseau kaynaklı bir nüansla *temsil* yerine hâkimiyetle bağdaşabilir *tevkil* kavramıyla ifade edilmektedir. Modern siyasî terminolojide "siyasî denetim" (*political control*) olarak adlandırılan bu işlev için Kemal, "siyasî nezaret" (*political supervision*) deyimini kullanır. Nezaretin iki temel hedefi vardır. Birincisi, hâkimiyetin karakteristiği yasama, ikincisi de özellikle dış politikada yürütmenin denetlenmesi.

İslâm'da *hall ü akd* heyeti, Namık Kemal'in savunduğu gibi imamın nasb ve azli yetkisinden arındırıldığı takdirde temelde siyasî nezaret işlevini üstlenecektir. Bu durumda bu heyetin klasik ve modern nezaret işlevini görme tarzlarının karşılaştırılması gerekmektedir. Kemal, görebildiğimiz kadarıyla, birinde dolaylı, diğerinde doğrudan olmak üzere iki yerde *ehlü'l-halli ve'l-'akd* kavramını kullanır. "Ahlâk-ı İslâmiye" başlıklı yazısında Namık Kemal (2005: 311-2), bir adam tarafından yaralanması üzerine "ekâbir-i memleket"in Hz. Ömer'e oğlu Abdullah'ı halife olarak tayin etmesi teklifini yaptıklarını anlatır. Hz. Ömer'in bu teklife olumsuz cevap vermesini ise Kemal, "öyle bir âdil halifeden nasıl ailesini "eşrâf-ı müslimîn"e tercih etme zellesi çıkabilsin" sözleriyle takdir eder. Burada kullandığı "eşrâf-ı müslimîn" ve "ekâbir-i memleket" tabirleriyle Kemal, *ehlü'l-halli ve'l-'akd*'i kasd ederek onun halifeye biat yetkisini kabul eder.

Osmanlı klasik devrinde *hall ü akd* heyetinin adresi ise Kemal'e göre (1327: 197), Sadaret ve Kışladır. Ona göre Osmanlı tarihi kitaplarının her bölümünde, *hall ü akd* grubunun Divan-ı Sadaret'e bir muharebe için toplandığına dair açıklama bulunur. Resmen XIX. asra kadar işleyen, ancak daha önceleri fiilî önemini kayb eden Divan-ı Hümâyûn yerine, III. Selim Meclis-i Meşveret, daha sonra da II. Mahmud, Meclis-i Şûrâ-yı Mahsûs ve arkasından Meclis-i Hâss'ı kurmuştu. Genelde sadrazamın başkanlığında şeyhülislâm, kazaskerler ve diğer yüksek rütbeli bürokratlardan oluşan bu meclislerin kompozisyonları, toplanma devirleri, ele aldıkları konular ve karar alma tarzları zaman içinde değişmiş-

tir. Dikkate değerdir ki Meşveret Meclisleri, *hall ü akd* grubunun tanımı uyarınca çok nadiren kendi iradesiyle vefatı durumunda padişahın halefini belirleme amacıyla toplanmaktadır.

Namık Kemal, zamanındaki Meclis-i Hâss'ı kasd ederek Mustafa Reşîd Paşa'nın Rusya'ya savaş ilan ettiğini, ancak önceden *hall ü akd* erbabını toplayarak ümmetin görüşünü aldığını belirterek bu grubu, halkın iradesinin vekilleri, yani modern tabirle *milletvekilleri* olarak sunar. Devlet-i 'Aliyye, ona göre, mevcut rejimin istibdat devrine kadar önemli meseleleri karara bağlamadan önce ümmete sunarak onun iradesine uygun davranırdı. Ahali ise bu prosedüre aykırı her uygulamaya direniş gösterirdi. İran Seferi rızalarına aykırı olduğu için Yeniçeriler, Yavuz Selim gibi dünyayı titreten bir padişahın çadırına kurşun atarak seferinden vazgeçirdiler. Kemal (1327: 179), böylece Divan-ı Hümâyûn'un yanında Yeniçeri Ocağını, "irade-i ümmet" ve "usûl-i meşveret"in işlediği, "her kışlanın bayağı bir silahlı Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet hükmünde" nezaret işlevini gören yerler olarak görür. Ancak Yeniçerilerin hadlerini aşarak yaptıkları darbelerin doğurduğu karışıklık ve zulüm, ona göre Osmanlı tarihi boyunca hep –enformel– anayasal rejimin ve halkın iradesinin aleyhine işlemiştir. Dolayısıyla çağdaş dünyada daha sağlam bir anayasal mekanizmaya ihtiyaç vardır.

Namık Kemal, *hall ü akd* heyetinin çağdaş dünyadaki karşılığının iki unsurdan oluştuğu kanaatindedir. Bir yandan formel olarak mebuslar (milletvekilleri), diğer yandan da enformel olarak halkın genel dili konumundaki gazeteler, yani basına yansıyan kamuoyu. Ancak Kemal, Mısır modernistlerinin yaptığı gibi doğrudan böyle modern mânâda kullanmaktan kaçınarak *ehlü'l-halli ve'l-'akd* gibi geleneksel kavramların orijinal mânâlarını yozlaştırmamaya özen göstermiştir. Ona göre toplumun bir parçası olarak geneli kapsayan iyilik ve kötülüğe doğal iştiraki bakımından her fert elbette hükümetin işleyişine nezaret eder. Dış politika meseleleri ise ulusal çıkarların en hassas yönlerini oluşturduğu için onlara halkın tabiî olarak itiraza hakkı vardır.

Kemal (2005: 312, Sungu 1940: 809), diğer taraftan, geleneksel olarak *nehy-i 'ani'l-münker* işlevini bir taraftan Hz. Ömer misalinde halifeye izafe ederken, diğer taraftan herkesin bilgisi derecesinde üstlenmesi gereken farz-ı kifaye kabilinden kolektif bir yükümlülük olarak görür. Ali Suavi de aynı şekilde *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker*'i farz-ı kifaye kabilinden, ancak fakihlerin uhdesine düşen bir yükümlülük ola-

rak görür. Diğer taraftan bir yazısında Müslümanların kurtuluşu için *emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker* misyonunun önemini vurguladıktan sonra Suavi, Mehdî'nin gelip kendilerini kurtarmasını bekleyenleri, miskinlikle sümüklüböcek gibi davranmakla itham eder (Çelik 1994: 559).

Demokratik Çoğulculuk Sorunu

Gerek Namık Kemal, gerekse de Muhammed Abduh, şûrâ konusunda Kur'ân-ı Kerim'de Âl-i İmrân suresinin 159. âyetinde geçen "Ve şâvir-hüm fi'l-emr" (emir konusunda onlarla istişare et) ifadesine dayanırlar. Ancak mesele, âyette demokratik yönetimin tabanı olarak geçen *hüm* (onlar) zamirinin münhasıran Müslüman topluluğa delâlet edip etmediğidir. Mısır'da Kıptiler, Osmanlı'da Hıristiyan ve Yahudiler gibi gayr-i müslim topluluklar, daima İslâm ülkelerinde Müslümanlarla beraber yaşamışlar, ancak onların da kabullendiği geleneksel *zimmî* statüsünden dolayı bir meşrûiyet krizi yaşanmamıştı. Ancak dinî hiyerarşiye dayalı geleneksel politik bağlılık modelinin çözülmesiyle onun yerini *vatandaşlık* kavramıyla ifade edilen yeni bir politik bağlılık rejiminin aldığı bir dünyada âyette geçen "onlar" zamirinin kapsamı ister istemez tartışmaya açılacaktı. XIX. asır Müslüman aydınlarının karşısına dikilen bu mesele, çağımızdaki çoğulcu demokrasi tartışmaları açısından çok daha önem kazanacaktır.

Muhammed Abduh, çoğu kez olduğu gibi bu konuda da net bir tavır almaktan uzak kalır. Ancak üç ipucunu değerlendirerek bu konuda ne düşündüğüne dair bir fikir elde edebiliriz. *Birincisi*, yukarıda geçen, Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın nötr hususlarda ehl-i kitap ile uyuşmayı sevdiği yolundaki hadisi zikr etmesinden Abduh'un, ehl-i kitaptan gayr-i müslimleri de demokratik iradenin kaynağı olarak görülen "onlar" zamiri kapsamında düşündüğü sonucu çıkarılabilir. *İkincisi*, Abduh'un (1980: III/369) bizzat formüle ettiği Mısır Vatan Partisi'nin programıdır. Programın 5. Maddesi Vatan Partisi'nin dinî değil, siyasî bir parti olduğunu beyan eder.

Bu itibarla o, çeşitli inanç ve mezheplerden insanları, bütün Yahudi ve Hıristiyanları ve Mısır'da oturarak dilini konuşan herkesi kapsar. Çünkü o, inançların farklılığına bakmaksızın bütün halkın kardeş ve siyaset ve hukukta eşit haklara sahip olduğunu bilir. Bu, bu partiyi destek-

leyen ve Allah'ın dininin nefreti yasakladığına inanan ve insanları eşit sayan önde gelen Ezher ulemâsınca da teslim edilen bir hakikattir, Abduh'a göre. *Üçüncüsü*, yukarıda geçtiği üzere Nisâ/59. âyetinin yorumunda Abduh'un (1373: III/8-12), fiilen sosyal yararlık ilkesine dayalı olarak yasamayı, halkın egemenliğini savunmasından çoğulcu bir demokrasi anlayışı çıkarılabilir.

Namık Kemal ise bu konuda temel paradigmasıyla tutarlı bir açıklama yapar. O, temelde şûrâ-demokrasiyi, çağımızda Joseph Schumpeter gibi, prosedür bakımından hukuk düzeninde (*nomokrasi*) temellenen bir rejim olarak görür. Kemal'e göre (1327: 211, 222, 229) anayasal bir rejimde, mevcut istibdat rejimi yerine benimsenecek meşveret rejimi, kimseyi kanunun hükmünün dışına çıkarmayacaktır. Ona göre Osmanlıların istediği İslâm hükümetinin mânâsı, birkaç Müslüman'ın iktidara gelerek başka din ve inançlardan vatandaşlara keyfî, baskıcı harekette bulunması değildir.

Ülkemizde, Kemal der, temelde iki direğe dayalı bir âdil hükümet isteriz; *birincisi*, Osmanlı hanedanının saltanatı altında olsun; *ikincisi* idaresinin kanunu şeriata uygun olsun. Ama diğer mezhep mensuplarından Sabi gibi bir adamın çıkarak Şeyhülislâm Hasan Efendi'yi hakkıyla ilzam etmesinde veya bir makama Hüsnü Paşa'dan daha layık birinin oturmasında bir sakınca yoktur. Böylece demokrasiyi bir tür liyakat rejimi, meritokrasi olarak alan Kemal, Ticaret Meclisi ve Hariciye gibi idarenin bazı kısımlarında gayr-i müslim görevlilerin çoğunlukta olduğunu belirtir. Nitekim Osmanlı'da personel alımında benimsenen devşirme rejimi de zaten bu meritokratik prensibe dayanır.

Ancak Kemal'in teklifine, hukuku bir din meselesi olarak gördükleri için gayr-i müslim tebaanın İslâm'ı kabul etmeksizin şeriat-fıkıh hükümlerine tâbi' olmasını makûl bulmayanlar itiraz ederler. Kemal, bu itiraza *dört* şıkta toplayabileceğimiz bir cevap verir.

Birincisi, bu itirazdan da anlaşılabileceği gibi, XIX. asır Osmanlı-İslâm dünyası için söz konusu olan, *deizm* ve *ateizm* gibi inançları da kapsayan modern bir çoğulculuk değil, geleneksel, dinî bir çoğulculuktur. Bu bakımdan özellikle gayr-i müslim çoğunluğu oluşturan Hıristiyanlara has, ayrı bir siyasî irade beklenemez. Zira Batı'da gerçekleşen uzun reformasyon ve sekülerleşme süreci sonunda Hıristiyanlık adeta siyaseten nötr hale gelmiştir. Kemal'e göre (1327: 221), Hıristiyanlık siyasete karışmaz ki İslâm siyasetinin taarruzundan korksun. İslâm dininin po-

litik ilkeleri, adalete, medeniyete, terakkîye tamamıyla uygun, evrensel olduğuna göre böyle bir makûl öğretinin diğer vatandaşlar tarafından kabulüne engel hiçbir sebep yoktur, ona göre.

İkincisi, Montesquieu gibi Burke, Cevdet ve Kemal de hukuku milli karakterin ifadesi olarak alır. Burke, müşterek hukuku, İngiliz kimliği ve ruhunun tecessümü olarak görür (Stanlis 2003: 113). Cevdet (1986: I/63) de aynı gerekçeyle Osmanlı'da Batı'dan hukuk ithaline karşı çıkar: "Hâlbuki bir milletin kavânîn-i esâsiyesini böyle kalb ü tahvil etmek ol milleti imhâ hükmünde olacağından bu yola gitmek câiz olamayıp ulemâ güruhu ise o makûle alafranga efkâra sapanları tekfîr ederlerdi." Aynı şekilde Namık Kemal de millet'in[20] orijinal mânâsı uyarınca hukuku *millî* bağ olarak alır. *Millet*'in hem *topluluk*, hem *din* mânâsına gelmesi, ilâhî yasa şeriatın, İbni Haldun ve Montesquieu'nün de belirttiği gibi, sosyal kimliği sağlayan bir bağ işlevi görmesinden dolayıdır:

"Sonradan cem'iyetler tevessü' edip devlet ve hükümetler teşekkül edince her hey'et-i medeniyeyi terkib eden efrâd-ı beşerin idâre-i umûmiyede içtimâ'-ı efkârını müstelzim olacak bir rişte-i râbıta vaz'ına ihtiyaç hâsıl olmuştur. Bu rişte-i râbıta şer'dir ki efrâd-ı hey'eti münferiden ve müctemi'an hıfz ve idareye vesile olan ahkâm-ı siyâsiyedir" (Sungu 1940: 803). Kemal (2005: 322) "... millet-i İslâmiyede muamelât-ı dünyeviye ahkâm-ı dîniyeye tâbi' bulunduğu" türünden ifadelerinde milleti bu geleneksel mânâsında kullanır. Şu halde Kemal, Montesquieu ve Abduh'un görüşünün aksine ulusal kimlikleri çapraz kesen dinî kimlik bakımından bir hukukî rölativizm öngörür.

Bu dinî kimlik ise sadece dinin mensupları Müslümanları değil, zimmî statüsünde şeriata tâbi' gayr-i müslimleri de kapsar. Ali Suavi'nin de belirttiği gibi, İslâm'da *millet*, dinî, *ümmet/cemaat* ise siyasî topluluğu belirttiğinden gayr-i müslimler, İslâm milletinden değil, *ehl-i zimmet* olarak Osmanlı ümmetinden idiler (Çelik 1994: 616). İslâm'da zimmî-

[20] Tanzimat döneminde milleti ulus karşılığında kullanan öncü isim, Sâdık Rifat Paşa'dır (Mardin 1996: 214). *Din*, Allah'a, Arapça imlâ etmek fiilinden türeyen *millet* ise peygambere izafe edilir. Arapçada "Din bir, şeriatlar muhteliftir" sözünün ve "Küfür, tek millettir" hadisinin belirttiği gibi millet, "dinde tutulan nebevî yol, sünnetin akidevî boyutu" demektir. Kur'ân-ı Kerim'de geçen "İbrahim'in *millet*ine uyun" tabiri, bu mânâyı ifade eder. Kavramın Rifâ'a Tahtâvî, Tunuslu Hayreddin ve Ali Mübarek gibi erken dönem Arap düşünürlerinin kullanımında geçirdiği mânâ değişikliği hakkında, Newman 2003: 177, Wendell 1972: 125-26.

ler, İngiliz müşterek hukukunda olduğu gibi insaf-hakkaniyet (*equity*) hukukuna göre hiyerarşik bir hak ve sorumluluklar düzeni içinde, "eşit, fakat ayrı" konumunda yaşar. Kadı sicillerinde görüldüğü gibi Osmanlı klasik devrinde gayr-i müslimlerin, normalde kendi cemaat mahkemelerine bırakılmış mirasla ilgili bazı davalarda şer'î mahkemeleri tercih etmesi, Kemal tarafından vurgulandığı gibi, hukukun, dini aşan ortak kültürel boyutunu gösterir. Burke'ün Fransız Devrimi'nin ardından soyut bir insan hakları kavramına dayalı pozitif hukukun geleneksel, nitelikli adalet düzenini berhava etmesini eleştirmesi gibi, Islâhat Fermanı ile gelen tebaanın eşitliği ilkesi de gayr-i müslim tebaadan Rumları, Müslümanlar kadar infiale sevk etmiştir.

Namık Kemal'e göre (2005: 323) Doğu halklarının kültürü çoğunlukla İslâmî kaidelerden kaynaklandığı için, mesela bugün ülkede tamamıyla benimsendiği takdirde Hıristiyan Fransız kanununun değil Müslümanları, diğer gayr-i müslim milletleri bile hoşnut etmesi beklenemez. Yeni Osmanlılara göre ülkenin hukuk zihniyetine tamamen yabancı kaynaklardan mülhem hukuk kaidelerinin iktibas edilmesi, sosyal bünyeyi bozacak, dolayısıyla devletin varlığını tehlikeye sokabilecek bir sakınca barındırdığından ortaya koyulması zaruri yeni hukuki esaslar, ülkedeki geleneksel hukuk telakkisinden, yani şeriattan mülhem olmalıdır (Sungu 1940: 800-802).

Üçüncüsü, aslında Yunanca ikisi de "halk" mânâsına gelen *demos* ve *laos* kelimelerinden türeyen ve "halkın iradesi"ni belirten demokrasi ve laiklik, aslında birincil değil, ikincil bir yasama ve yürütme yetkisiyle ilgilidir. Aquinas'ın *omnis potestas a Deo per populum* formülünde açık olduğu gibi halk, yöneticilere ilâhî yasayı icrâ yetkisini verecek ajandır. Batı'da daha geç bir devirde, XIX. hatta XX. asırda ancak laiklik, beşerî iradeye göre birincil yasama mânâsını kazanarak sekülerizme dönüşmüştür.

Dolayısıyla bu orijinal mânâsıyla *laiklik/demokrasi* açısından önemli olan, "yasanın" seküler niteliği değil, "yasama sürecinin" demokratik niteliği, mecliste müzakere yoluyla halkın onayından geçmesidir. Kemal'e göre (1327: 222) Avrupa kamuoyu nazarında da siyasî meşrûiyeti sağlayan şey, rasyonel bir yasama usûlüne dayanmak değil, yasamanın demokratik bir süreçle yapılmasıdır: "Hâlbuki devletin rey-i hoduyla neşredeceği bir kanundan şikayet etmek için dine tatbik olunduğundan bahs etmek değil, yalnız halka müracaat olunmuyor demek Avrupa nazarında kâfidir." Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet'de kendilerine Vekâlet eden millet-

vekillerinin varlığından dolayı Hıristiyan ve Yahudi tebaanın şikayetine de mahal yoktur.

Dördüncüsü, yasamanın İslâm'daki mânâsı iftâdır. Namık Kemal'in (1327: 222) kasd ettiği yasama, Meclis-i Şûrâ-yı Devlet tarafından bir kanun yapılıp da Meclis-i Şûrâ-yı Ümmete sunulduğu zaman "Ali Efendi fetvâsında şöyle bir mesele var, onu kanuna derc edelim" tavrından ibaret değildir. Meclis üyeleri, mevcut fıkıh ve hukuk kitaplarındaki meseleleri konjonktüre göre derleyecekler, diğer mezhep ve dinlerden milletvekilleri ise birbirlerine itiraz ettikleri takdirde Şûrâ-yı Devlet görevlisi makûl deliller ile kanun tasarısını savunacaktır. Kemal'in burada savunduğu, seçme yapılacak "mevcut fıkıh ve hukuk kitapları", anlaşıldığına göre Hanefî mezhebine aittir. Diğer taraftan bu, gene Mısır modernistlerinin savunduğu *telfik*ten farklı olarak geleneksel mezheplere halel getirmeden yapılacak rutin bir yasama mânâsına gelmektedir. Ondan sonra Senato Meclisi tasarıyı ele alarak gerek din, gerekse de konjonktüre uygun olup olmadığını kontrol edecek ve üyeleri arasında bulunan Şeyhülislâm ve diğer seçkin ulemânın fetvâsıyla kabul edecekti. Kemal'e göre (1327: 207) Meclis-i Şûrâ-yı Devlet ile Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet arasında yer alacak Senato denen bu üçüncü meclise, teşrî' kudreti ile tenfîz kudreti arasında bir "tadil" kudretinin gerçekleştirilmesi gerektiği için ihtiyaç vardır.

Osmanlı'da II. Meşrûtiyet devri İslâm âlimleri, bu problemin işlenişinde de gene Yeni Osmanlıların gösterdiği performansın gerisinde kalmıştır. Âlimler, tarihin kaçınılmaz gidişatı karşısında gayr-i müslimleri de ister istemez âyette danışılacak kitleyi işaret eden "onlar" zamirinin kapsamına almışlardır (Kara 1994: 196-72). Ancak bu kitlenin işlevi, genelde yasamadan çok yuvarlak bir danışmaya inhisar ettiği gibi, bunun fiilen nasıl gerçekleştirileceği meselesi de muallak kalmıştır.

Siyasî Kültür ve Katılım

Namık Kemal gibi Muhammed Abduh da (1980: I/309) toplumu dönüştürme bakımından kurumsal ile kültürel arasındaki ilişkiyi vurgular. Onun Montesquieu'nün teorisinden mülhem bir yazısında belirttiği kanunlar gibi, bunların uygulanma tarzı, siyasî rejim de gerçekte millî ethosu yansıtır. Batı'da sosyo-politik değişimin arkasında zihnî, kültürel bir değişim yatıyordu. Dolayısıyla bu arkaplanı ihmal edip sadece sonu-

ca bakarak bu kurumların başka milletlerce kolayca benimsenebileceğini sanmak vahim bir yanılgı idi. Nitekim Abduh (1980: I/296-99), 1881 tarihli "Aydınların Yanılgısı" başlıklı yazısında bunu vurgular. O, yazının girişinde aydınlardaki temel bir yanlışa dikkat çeker. Ona göre teorik yoldan dünyadaki ileri ülkelerin durumu hakkında belli bir görüşe ulaşan parlak fikirli aydınlar, kendi toplumlarının da kısa yoldan aynı seviyeye çıkabileceğini sanmaktadırlar. Değiştirmeyi hedefledikleri toplumun zihnî-kültürel altyapısının bu dönüşüme müsait olup olmadığına bakmayı ihmal eden bu aydınlar, toplumu kafalarındaki soyut şemalara uydurmaya çalışmaktadırlar. Bu sebeple onların toplum hakkında ileri sürdükleri projelerin başarısızlığa uğraması mukadder görünmektedir.

Mesela Amerikan siyasî sistemi ve bunun liberal yönü elbette dışarıdan bakanlara cazip gelmektedir. Ancak bu sistemin performansı, aslında seçkinleri ve halkıyla Amerika'ya has siyasî kültüre, vatandaşlık bilincine bağlıdır. Dolayısıyla aynı sistemin mesela Afganistan'da uygulanmaya teşebbüsü durumunda aynı sonucun alınması sadece bir hayaldir. Zira aile ve kabile bağlılığı gibi birincil bağlılıkların baskın olduğu Afgan toplumunda, temsil sisteminin hakkıyla işlemesi mümkün değildir. Abduh'a göre seçim durumunda herkes eş-dost ve yakınlarını seçerek bu seçimin sürekli hale gelmesi için ısrar edecek, hükümet başkanının seçiminde de gene herkes, liyakati gözetmek yerine birincil bağlılıkların tesiriyle kendi kabilesinin reisinin seçilmesine çalışacaktır. Dolayısıyla kamusal maslahatın tayinine yönelik demokratik bir uzlaşma kültürünün asırların ürünü otokratik bir siyasî kültürün yerini alamadığı böyle bir toplumda demokrasiyi işletmek imkânsız hale gelecektir.

Bu bakımdan Muhammed Abduh'a göre demokrasiye geçiş, eğitim, kültür ve katılıma bağlıdır. Afganistan'ın Amerika'nın seviyesine çıkmasını istiyorsak, der Abduh, bilginin yayılması, zihinlerin eğitilmesi, özel tutkuların azalması ve evrensel fikirlerin her yere uzanması için asırlar gerekir ki diğer ülkelerde "kamuoyu" denen şey ortaya çıksın. Bu noktada artık Amerika'da iyi işleyen siyasî rejim Afganistan'a da uygun hale gelir (Wendell 1972: 189). Tâ 'Urâbî İsyanı öncesi devirden itibaren yazdığı yazılarda Abduh (1980: I/299, 317, 365), Namık Kemal gibi sürekli, kamuoyu-oluşumunun kitle politikası açısından hayatî önemini vurgular, kamuoyunun doğuşunu, sosyo-politik gelişme sürecinin hem sebebi, hem sonucu olarak görür.

4 Nisan 1881'de *el-Vekâi'u'l-Mısriyye*'de çıkan "Hatâu'l-'Ukalâ" (Aydınların Yanılgısı) başlıklı makalesinde görüldüğü gibi Abduh, kamuoyunu hem modern *er-ra'yü'l-'umûmî*, hem de geleneksel *icmâ* kavramıyla anlatır.[21] Bir yazısının başlığının da yansıttığı gibi, Abduh'a göre (1980: I/386-91) "oy"da birlik, "eylem"de birliğin sebebidir. Şûrâ-demokrasi, ancak kamusal maslahatın belirlenmesi ve gözetilmesinde uzlaşmış sağlam bir kamuoyuna dayanarak işleyebilir, Abduh'a göre. Şûrânın kamuoyuna dayanmasının en büyük yararı, ona göre, halkın kamuoyunun gerektirdiği kararlara uymasıdır. Milletvekilleri (*vükelâu'l-'âmme*) ise kamuoyunu temsil eden seçkin kimselerdir. Bu yüzden herhangi bir faydalı eylemde bulundukları zaman onların, kamuoyunu kollayan bütün halkın desteğini aldığı görülür. Böylece halkın bu eylem hakkında tek el olması mukadderdir.

Kamuoyunun modern dünyadaki önemini keşfeden Abduh'un selefleri Tahtâvî ve Afgânî idi. Paris'te iken modern dünyada kitle politikasının bir bileşeni olarak kamuoyunun öneminin farkına varan Tahtâvî, ülkesinde, hem teorik, hem de pratik bakımdan, teorileştirilmesine olduğu kadar eğitim, basın ve yayın alanlarındaki faaliyetleriyle kamuoyunun fiilen oluşturulmasına da büyük katkıda bulundu. O, mevcut konjonktürün henüz modern kitle politikasına elvermediğini bildiğinden geleneksel "yönetenler/yönetilenler" ayırımını benimsemeyi sürdürse de bu iki kesimin ilişki tarzına yeni bir bakış getirdi.

Ona göre bu iki kesim, hak ve sorumluluklar çerçevesinde birbirine bağlıdır; tebaanın görevi itaat iken, yönetenler de meşrûiyeti gözeterek onun rızasını kazanmak zorundadır. Allah korkusu, yönetenleri iyi davranmaya sevk edebilir ama aynı zamanda kamuoyu korkusu da. Çünkü modern dünyada kamuoyu siyasî hayatta aktif bir rol oynamaktadır. Geçmişte kapalı kapılar ardında yürütülen gizli bir iş olan hükümet, bugünün açıklık dünyasında "yönetenler ile yönetilenler arasında iyi ilişkiler" üzerine oturmalıdır (Hourani 1993: 76). Nutuklarla birlikte, gazetelerin, siyasî amaçlar için kamuoyu oluşturma ve genişletmedeki rolünün önemini takdiri, Afgânî'nin Ortadoğu'nun dirilişine en büyük katkılarından biriydi.[22]

---

[21] Abduh 1980: I/299, Kerr 1966: 133, Wendell 1972: 189, Hourani 1993: 141. Abduh'un "vatan" hakkındaki makalesinin analizi için, Hüseyn 1980: I/53.

[22] Afgânî'nin kamuoyu oluşturma açısından hitabet ve basının önemine dair görüşleri için, Afgânî 1987: 79, Keddie 1972: 93-110, 170, 216.

Muhammed Abduh'a göre kurumsal dönüşüm için kültürel bir dönüşüm, bunun için de vatandaş eğitimi gerekmektedir. Geleneksel bağlılıkların çözüldüğü bir dünyada hayatta kalmak için siyasî modernleşme, bunun için de siyasî katılım, toplumsal ve ulusal seferberlik ve bütünleşme yoluyla yeni bir bağlılık ekseni yaratmak gerekiyordu. Abduh (1980: III/229), 1900 yılında Hanotaux'ya cevabında, Müslümanların Batı karşısında geri kalışına yol açan temel sebepler arasında, onların mutlak üstünlük duygusuna dayalı yanlış kimlik algılamasını ve hükümdarlara mutlak itaat anlayışıyla gösterdikleri siyasî kayıtsızlığı zikr eder. Ona göre Müslümanlar, yöneticilere itaati pasif bir şekilde algıladılar, onlara gerekli yetkiyi verdikten sonra siyasete sırt çevirdiler. Zannettiler ki hükümet, kendilerine yüklediği vergiler dışında bir yardım almaksızın ülkenin idarî ve siyasî tüm işlerini görebilir.

Abduh, böylece gene Kemal gibi, modern dünyada ayakta kalmak için siyasî bilinçlenme ve katılıma olan hayatî ihtiyacı vurgular. Ancak bu nasıl gerçekleşecektir? Sosyal dünyada çoğu zaman olduğu gibi yumurta/tavuk ilişkisine benzer şekilde, gerektiğinde hükümeti sorgulayacak bilinçli bir halk mı özlenen siyasî dönüşümü sağlayacak, yoksa önce etkin bir siyasî liderlik mi bu aktif yönetilenler kitlesini yetiştirecektir? Aristo ve Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın de ifade ettiği "insanlar layık oldukları gibi yönetilirler" düsturu, birinci faktörün önceliğini gösterirken, Türkçedeki "balık baştan kokar" vecizesi ise ikincinin önceliğini gösterir.

Bu, Batı'da siyasî modernleşme sürecinin erken safhalarında otokratik liderliğin gördüğü işlev ile de doğrulanmaktadır. Yeni çağlarda feodalite ve Kilise'nin nüfuzunu kayb etmesiyle çözülmeye başlayan geleneksel siyasî rejimi dönüştürmek için mutlakıyetçi monarşiler inisiyatif almıştı. Ulus-devletinin mübeşşiri XVIII. asır mutlakıyetçi monarşileri, *aydın despotizmi* veya iktisadî düşüncedeki terimiyle *kameralizm* felsefesine dayanıyordu. Hedef, orta sınıfın güçlendirilmesi, ulusun eğitim yoluyla verimlilik ve refahının arttırılması, kamu yararının gözetilmesi ve böylece ulus-devletine has siyasî rejime, parlamenter yönetime zemin hazırlanmasıydı.

'Urâbî İsyanıyla gelen, halk tabanına dayalı parlamenter bir rejim idealinin solmasından sonra siyasete bakışı değişen Muhammed Abduh da (1980: I/716) özlenen siyasî dönüşümün ancak aydın despotizmiyle gerçekleştirilebileceği kanaatine ulaşmıştı. Ona göre hazın edebilme-

si için hürriyetin halka tedricen verilmesi gerekir, kurumsallaşma sürecine paralel seyr edecek bir kültürel gelişim sürecine ihtiyaç vardır. Bu ise "âdil bir müstebit" sayesinde gerçekleşecektir. "Şûrâ ve İstibdat Hakkında" başlıklı yazısında da belirttiği gibi Abduh (1980: I/350), burada kullandığı *âdil müstebit* tabiriyle *aydın despotu* kasd eder. O, Machiavelli gibi, toplumun egemen değerlerine bağlı âdil bir diktatörün, adaleti ve kalkınmayı sağlamak için mutlak güç kullanmak zorunda olduğunu düşünür.

Kendisinden çok halkını düşünecek ve adaleti gözetecek hükümdar, milletin çıkarı ve mutluluğu uğruna gerektiğinde despotça yöntemlere başvurabilecektir. Âdil diktatör, ortak bir toplumsal ahlak ve bağ yaratmak üzere halkı yönlendirerek sosyal bütünleşmeyi sağlayacaktır. On beş yıllık bu reform sürecinde toplumsal zaafların tedavisi, sağlam bir kamuoyunun oluşumuna zemin hazırlayacak, böylece halk, demokratik rejim yoluyla irade ve hürriyetini kullanabilecek hale gelecektir. Yerel meclislerin teşkili, tam demokrasiye geçiş sürecinin ilk aşamasını oluşturur. Ondan sonra idare meclisleri gelir ki bunlar şeklî değil, siyasî kararların dayanacağı kanaatlerin kaynağı olarak işler. Bundan sonra son aşamada genel, temsilî meclisler gelir. Abduh'a göre, bir çocuğun terbiyesi için bile normal karşılanacak on beş yıllık bir süreç, bir millet için çok görülmemeli ve âdil diktatörün yönetimine rıza gösterilmelidir.

Abduh'un (1980: I/296-99) öngördüğü bu demokratik dönüşüm süreci, ana hatlarıyla Batı tarihinin evrimine uymaktadır. Ancak o, bu görüşe saf entelektüel bir arayışla olmaktan çok zaman içinde ülkesinin geçirdiği siyasî evrime bakarak tecrübeyle ulaşmıştı ki bu da bize bir kez daha düşüncenin kronolojik ve sosyolojik etüdünün önemini gösterir.

O, Eylül 1881 tarihinde gerçekleşen 'Urâbî isyanından önce yazdığı, 4, 7, 19 Nisan 1881 tarihli "Aydınların Yanılgısı" başlıklı yazı dizisinde siyasî dönüşümün temelde kültürel bir dönüşüme bağlı olduğunu vurgular. İsyandan önce yaptığı görüşmede de darbe liderlerine aynı yönde tavsiyelerde bulunarak tepeden inme hareketlerin ters tepme riskini hatırlatır. Abduh'a göre (1980: I/316-7) siyasî bir hareket, basiret ve kararlılıkla temsilî hükümeti işletecek kadroyu oluşturmaya yönelik bir eğitim ve kültür hamlesiyle işe başlamalıdır. Millet, ona göre, siyasî katılıma hazır hale geldiği takdirde ancak bunun askerî kuvvetle talebi anlamlı olur. Ancak şu anda askerî önderlerin hedefi, bizzat milletten kaynaklanmadığı için meşrû olmaktan uzaktır. Bu yüzden bu karışıklığın, ülkeyi, so-

rumlularına kıyamete kadar lanete sebep olacak yabancı bir işgale sürüklemesinden korkulur. Abduh, böylece bu kehanetiyle kısa bir süre sonra Eylül 1882'de gerçekleşecek İngiliz işgalini haber vermiştir.

Abduh (1980: I/350-361), Eylül 1881'de gerçekleşen Ahmed 'Urâbî isyanından sonra yazdığı, 12 Aralık 1881 tarihli "Şûrâ ve İstibdat Hakkında" başlıklı yazısında teorik, şer'î açıdan şûrâ-demokrasinin meziyetlerine ve gerekliliğine dikkat çekmiş, 13 Aralık 1881 tarihli "Şûrâ Hakkında" başlıklı yazısında ise halkın sivik kalitesi bakımından Mısır'da şûrânın fizibilitesini ve Mısır halkına sağlayacağı yararları ele almıştır. Burada Abduh (1980: I/360), ihtiyatlı da olsa hükümeti ve halkıyla Mısır'ın şûrâ sistemine hazır olduğunu savunmuştur. Ona göre açıkça görülmektedir ki Mısır'da şûrâ, mümkünün ötesinde zorunludur, zira siyasî sistemin halk ve hükümet olarak her iki tarafında da buna bir engel olmadığı gibi bariz bir istek vardır. Ortak maslahata eğilim, yani demokratik kültür bakımından Mısır halkıyla diğer uluslar arasında bir fark yoktur.

Ancak Abduh'un somut bir parlamenter, anayasal hükümet modeli önerememesi, Mısır'ın bu tür bir siyasî dönüşüme hazır olduğunun bir tespitten çok temenni olduğunu göstermiştir. Mısır'da anayasal bir rejimin kültürel altyapısı olmadığı için belki de onun gibi aydınların kafasında somut bir anayasal model yoktu. Nitekim sonuçta Abduh'un korktuğu başına gelmiş ve bir tepki hareketi olarak gelişen 'Urâbî isyanıyla gelen anayasal rejim özlemi hüsranla, İngiliz işgaliyle sonuçlanmıştır. Ve bunun üzerine o, ister istemez "âdil diktatör" görüşüne kaymıştır. Benzer şekilde Yeni Osmanlıların takipçisi Genç Türklerden Ahmed Rıza da halkta gerekli bilinç olmadığı takdirde siyasî reform mücadelesinin akim kalacağını vurgular. Halkın yeterli kültür ve bilinç seviyesine ulaşmadığı için sahiplenmediğinden dolayı ilk Kânûn-ı Esâsî girişiminin akim kalması bu gerçeği açıkça gösterir. Bu yüzden ona göre reform süreci, halkın siyasî eğitiminden başlamalıdır (Mardin 1983a: 141).

İktisadî Sorun

A. İktisadî Seferberlik İhtiyacı

Adalet ideali etrafında fikirlerini incelediğimiz Tunuslu Hayreddin ve Namık Kemal gibi gelenekselci düşünürler, temelde Doğulu-Osmanlı siyasetnâme geleneğini sürdürür. Doğulu-Osmanlı siyasî felsefenin iki

ideali "adalet" ve "refah"tır. Yakından bakıldığında görülür ki aslında, "refah", ana hedef "adalet"in türevidir. *Refah*, İbni Haldun'un benzer deyimiyle *ümran*, esas ideal olan adaletin hem sebebi, hem sonucudur. Bu yüzden tebaanın refahı, padişahın, meşrûiyetin şartı olan adaletinin temel göstergesi olarak alınmıştır. Osmanlı ulemâsı, Namık Kemal gibi, ontolojik bakımdan adaletin değerinin önemini belirtirken, Koçi Bey gibi Islâhatname yazarları da yaptıkları çöküş analizlerinde adaletin bu sosyal, kameralistik işlevine vurgu yapmışlardır.

İktisadi açıdan bakıldığında bütün geleneksel ülkeler gibi Osmanlı da "moral ekonomi"ye dayalı bir refah devletiydi. Platonik, ideal bir düzen anlayışınca hiyerarşik bir toplumsal tabakalaşma modeli benimseyen Osmanlı'da modern mânâda siyaset ve iktisadın karşılığı yoktu. *İktisat*, sözlükte *tutumluluk*, ıstılahta ise *ilm-i tedbîr-i menzil*, yani hane veya Weber'in *patrimonyalizm* terimince çapı büyümüş bir haneyi belirten ülkenin geçindirilmesi mânâsına gelmektedir. Klasik devirde yerli tebaanın tarım faaliyetiyle kazandığı gelirle ödediği vergiler, padişahın elindeki hazinede toplanıyor ve padişah, tek elden, ailesi sayılan ülke halkının geçim ve refahını sağlıyordu.

Padişahın çocukları sayılan yerli Müslüman tebaayı güç ve çıkar arayışına iterek erdemli şehrin ideal düzenini bozabileceği için ahlaken hor görülen siyaset (idare) ve iktisat (zanaat ve ticaret) alanları yabancı unsurlara bırakılmıştı. Bu yabancı unsurlar, siyasette doğrudan padişahın kulları sayılan devşirmeler, zanaat ve ticaret hayatında ise gayr-i müslim tebaaydı. Böylece Osmanlı'da Habermas'ın "sistem" dediği "siyaset ve ekonomi", daha doğrusu "iktidar siyaseti ve pazar ekonomisi" yerli halktan arındırılarak nötralize edilmiş ve patrimonyal merkeze rakip bir ekonomik-politik güç odağının çıkması önlenmişti (Gencer 2004b).

Platonik bir düzen anlayışına göre kurulmuş bir dünyada geçerli geçim ekonomisince refah, temel ihtiyaçları karşılamak, kimseye muhtaç olmadan ve israf yapmadan geçinmek mânâsına geliyordu. Oysa Batı'nın kapitalizm sayesinde iktisadî ve siyasî egemenlik kurduğu bir dünyada artık bu felsefeyle ayakta kalmak imkânsız hale gelmişti. Hem Platonik bir düzen felsefesince modern, kapitalistik ekonominin horlanmasından, hem de nisbeten zamanındaki askerî ve siyasî olarak güçlü konumundan dolayı Osmanlı, tâ Kânûnî'den itibaren Batılılara ticarî imtiyazlar vermekte sakınca görmemişti. Ancak bu ilişki zaman içinde Osmanlı'nın aleyhine döndü. Batı, bu süre içinde bilim, teknoloji ve eko-

nomiyle karakterize gücünü tırmandırırken Osmanlı sürekli geriledi ve böylece Batı karşısında inisiyatifi kayb eder hale geldi. Osmanlı, Batı'ya kapitülasyonları, önceden bir *lütuf* olarak verirken, giderek mecburiyet sonucu *fedakârlık* olarak vermeye başladı.

Batı karşısındaki bu dezavantaj, XIX. asırda zirveye çıktı. Tanzimat'tan itibaren Osmanlıların Batılı devletlerle yaptıkları ticarî antlaşma ve kapitülasyonlar hep aleyhine olmuştu. 6 Ağustos 1838'de İngiltere ile Baltalimanı'nda yapılan Ticaret Muahedesiyle yabancılara verilen ticaret serbestîsinin 1856 fermanı ile genişletilmesi, yerli sanayiye öldürücü bir darbe vurdu. Yeni Osmanlılara göre Osmanlı halkı, birkaç sanat ve dâhilî ticaretle geçinmeye çalışırken Tanzimat, onları da batırdı (Namık Kemal 2005: 279-83). Onlara göre Âlî-Fuâd Paşalar Osmanlı Müslümanlarını siyasî bakımdan Düvel-i Muazzama'ya peşkeş çekmekle kalmamış, malî politikalar sayesinde de Avrupa'nın esiri kılmışlardı.

Özellikle Islâhat Fermanı, azınlıkların yabancı iktisadî girişimcilerle bağlarını güçlendirmelerine imkân veren, iktisadî emperyalizmi pekiştiren bir belge olmuştu. Yeni düzenlemelerle sağlanan avantajlar, Osmanlı'ya sadakatlerini pekiştirmek bir yana, gayr-i müslim tebaanın dış güçlerle doğrudan veya dolaylı işbirliğine girerek ekonomik güçlerine paralel olarak siyasî bağımsızlık taleplerini daha da arttırmalarına yol açmıştı (Berkes 1978: 313). Gerek Osmanlı gerekse de Mısır'da Tanzimat ve Islâhat dâhil bütün reform ve darbeler, dış-dinamikli derin iktisadî-mali krizlerin öncesinde veya sonrasında olmuştu.

Osmanlı, geleneksel siyasî elitizm felsefesince uzun süre Batı'nın üstünlüğünü siyasî ve askerî bakımdan algıladı. Ancak zamanla askerî ve siyasî üstünlüğün arkasında iktisadî üstünlüğün yattığını fark etmeye ve böylece Batı'ya misilleme mantığını da yavaş yavaş değiştirmeye başladı. Bunu belki de şair duyarlığıyla ilk fark eden Keçecizâde İzzet Molla (1784-1829) oldu. Yeniçerilerin imhâsından sonra 1827 yılında II. Mahmud'a sunduğu lâyihada o, ulemâ dâhil herkese düzenli ücret, maaş ödenmesi, ulemâ ve yüksek rütbeli görevlilerden oluşan Şûrâ-yı Mahsûs'un kurulması ve hepsinden önemlisi, hükümetin gerekli sermaye ve vergi muafiyeti kolaylıklarını sağlayarak Müslümanları iktisadî teşebbüse teşvik etmesi, ithalatı kısıtlayarak ithal-ikameci bir siyasa benimsemesi gibi ekonomi konusunda devrimci diyebileceğimiz fikirler ileri sürmüştü (Heyd 1993: 30).

Yeni Osmanlılar ise onun bu konudaki öncü müşahedelerini daha da geliştirdiler. Ancak bu da nisbî bir gelişmeydi. Niyazi Berkes'e göre (1985: 157) Yeni Osmanlıların kariyerlerinde başlı başına bir yer tutmayan iktisat, ancak siyasî davalarının bir parçası olmuş, iktisadî polemikleri, Tanzimat'ın komprador bürokrasisinin mevki kapitalizminin eleştirisinden kaynaklanmıştır. Osmanlı iktisat zihniyetindeki değişim sürecini şümullü bir şekilde inceleyen Ahmet Güner Sayar'ın (2000: 326) tespiti de benzer doğrultudadır. Tabiatıyla onların iktisadî eleştiri ve önerileri, siyasî düşüncelerine nisbetle zayıf kalmış görünür. Ancak bu anakronistik bakış açısını aşarak hem sosyal dünyayı kuşatan bir siyasî düşüncenin baskın olduğu Doğulu geleneği, hem de yaşadıkları devrin genel entelektüel seviyesini göz önüne alan biri, bunu doğal karşılayarak daha ölçülü bir değerlendirme yapabilecektir.

Yeni Osmanlıların "asi çocuğu" Ali Suavi, iktisadî geri kalış ve emperyalizm konusunda da cidden kafa yoran bir isim olarak belirir. Suavi'nin eleştirisi, öncelikle ahlakî bir perspektiften israfile ülke ekonomisini batırdıklarını iddia ettiği Tanzimat bürokrasisine yönelir. Ona göre yatırım amacıyla dış borçlanma makûlken Tanzimat bürokratlarının yaptığı gibi câri harcamalar için ağır faizlerle dış borç almak devleti tedricen mali ve siyasî felakete sürükler. Girit isyanında olduğu gibi dış borçlar, bir ülkenin siyasî bağımsızlığını zedeleyerek müdahaleye açık hale getirir. İkincisi Suavi, meseleyi daha geniş bir açıdan alarak iktisadî kalkınmayı önleyen kamusal iktisadî zihniyeti eleştirir.

Bütün tebaanın geçiminin merkezde tek elden, hazineden sağlanmasını öngören geleneksel patrimonyal zihniyet, modern dünyada iktisadî kalkınmayı önleyen ana faktöre dönüşmüştü. Platonik düzen anlayışınca sanat ve ticaret alanında iktisadî teşebbüsün gayr-i müslimlere bırakılması, yerli halkı kaçınılmaz olarak devlet memurluğu ve tüketiciliğe ve dolayısıyla geri kalmışlığa sevk etmiştir (Çelik 1994: 66-76). Suavi'nin Osmanlı ekonomi pratiğine yönelttiği eleştiriler yanında İmâm-ı Gazâlî gibi klasik İslâmî kaynaklara dayalı bir iktisadî düşünce geliştirme girişimi, kültürel canlanmaya yönelik bir ansiklopedi projesinde iktisada da yer vermesi dikkate değerdir (Sayar 2000: 247, 327).

XIX. asır İslâm dünyasında sosyal teorinin öncüsü olarak beliren Namık Kemal, iktisadî analiz konusunda da öne çıktı. Amacımız, Kemal'in iktisadî görüşlerini tafsil eden Sayar'ın (2000: 325-54) çalışmasındaki noktaları tekrar yerine onun misalinde bu konudaki kolektif zihnî de-

ğişimin özünü tespittir. XIX. asırda modernleşen bir dünyada siyaset ve iktisadın ve dolayısıyla refahın değişen mânâsına göre politik idealler, dolayısıyla Namık Kemal'in siyasetnâmesinin söylemi de ister istemez değişecektir. Kemal (1327: 13), adaleti geleneksel mânâsıyla savunmaya devam ederken *refahı* yeni bir kavramla ifade eder: *terakkî*. Ona göre idarenin iki temel işlevi "icrâ-yı adalet" ile "istihsâl-i terakkî"dir. Yeni Osmanlılar, *terakkî* ile soyut bir ilerleme sürecinden çok Batılı ilerleme sürecinin ürünü çağdaş medeniyete misillemeyi kasd ediyorlardı. Nitekim Kemal'in (2005: 477) "âlem-i terakkî" ile "âlem-i medeniyet" deyimlerini birbirlerinin yerlerine kullanması, bunu gösterir. "İcra-yı adalet" ile birlikte yakından bakıldığında Kemal'in "istihsâl-i terakkî" ile yeni bir vizyonu simgeleyen "iktisadî kalkınma"yı kasd ettiği görülür.

Mutlak üstünlük ve öz yeterlik anlayışının geçerli olduğu bir dünyada "Allah'ın kullarının eşitliği" anlayışına dayalı refahın mânâsı olabilirdi. Oysa şimdi kapitalistik rekabet ve mukayeseli üstünlükle karakterize bir dünyada ancak terakkî-kalkınma sayesinde toplu ayakta kalmak mümkündü. Böyle bir dünyada geleneksel, toplumsal eşitliğe dayalı refahın ötesinde daha zengin ve güçlü toplumlara karşı ayakta kalmak için kolektif bir iktisadî güç sağlayacak kalkınmaya ihtiyaç vardı. Aksi takdirde daha güçlü ülkelerin iktisadî ve dolayısıyla siyasî tahakkümüne uğramak kaçınılmazdı.

Yeni Osmanlılar, adaletin kaybıyla sonuçlanan siyasî emperyalizme karşı çıktıkları gibi, refahın kaybına yol açan iktisadî emperyalizme de karşı çıkmışlardır. Takipçileri Genç Türklerden Ahmed Rıza ise, mesela, daha da ileri giderek benimsediği pozitivistik, materyalistik dünyagörüşünce siyasetin altında iktisadın yattığı fikrine ulaşmıştı. Ona göre fertlerin ihtiyacı, maddî dünya ile sınırlandırılıyor, insanların içinde bulunduğu şartlar, ilerlemeleri gereken yönü tayin ediyordu. İktisadî yeterliğe sahip bir fert, siyasî otonomiye de sahipti. Siyaset ise uzmanlara bırakılması gereken teknik bir şeydi, ona göre (Mardin 1983a: 135, 141).

II. Meşrûtiyet devri İslâmcılarının iktisadî paradigmasındaki temel değişiklik, ferdî-otarşik refahı öngören *sa'y* (emek) kavramından, içtimaî kalkınmayı öngören *i'dâd-ı kuvvet* (kuvvet hazırlama) kavramına geçişti (Gencer 1993). Şu halde Namık Kemal'in kullandığı *istihsâl-i terakkî* ile *i'dâd-ı kuvvet*, aslında aynı mânâya gelse de *terakkî*, Kemal'in çifte maksadına daha uygun stratejik bir kavramdı. Zira Kur'ân'dan alınan *i'dâd-ı kuvvet* deyimi, *kuvvet* kavramından anlaşılacağı gibi daha çok maddî bir

kalkınma ve güçlenmeyi belirtir. Hâlbuki *terakkî*, hem içtimaî ve maddî, hem de ferdî ve manevî bir gelişmeyi ifade eder, Kemal için.

Osmanlı toplumunun o zamanki durumu, terakkînin bu iki mânâsına aynı anda vurguyla hem maddî, hem manevî bir gelişme hamlesini gerektiriyordu. Modern dünyada kifayetsizliği ortaya çıkan geleneksel iktisadî zihniyet ile rejimi birlikte, eşzamanlı olarak dönüştürmek gerekiyordu. Siyasî olduğu kadar iktisadî dönüşümün de temelde kültürel, zihni bir yenilenmeyi gerektirdiğinin bilincinde olarak Kemal, bir yandan ulusal bir kalkınma için devlet-eksenli iktisadın sözde-pozitif ilkelerine uygun reçeteler önerirken, diğer taraftan da fertlere kalkınmanın ahlakî-kültürel dinamiklerini hatırlatır.

Politik ekonomi açısından bakıldığında bu kalkınma hedefi, ilk bakışta çelişki içinde görünen *merkantilizm* ile *liberalizm*in bağdaştırılmasını gerektiriyordu. Aslında Avrupalı ülkelerin izledikleri ayrı sosyo-ekonomik gelişim seyirlerinin geldiği noktalar açısından böyle bir çelişkiden söz edilebilirdi. Avrupa'da liberalizm ve merkantilizm, ülkelerin tarihsel-sosyal şartlarına göre şekillenmiş doktrinlerdi. Namık Kemal ve Ahmed Midhat gibi Osmanlı aydınları içinse bu öğretilerin önemi, Osmanlı insanının motivasyonu için görecekleri stratejik işlevden geliyordu. Mesela Kemal (2005: 49), bir yandan milli iktisat esprili bir kalkınmayı, devletin iktisadî hayat üzerindeki düzenleyici ve müdahaleci rolünü savunurken, öte yandan temelde adalet fonksiyonunu yüklediği devletin halkın "lala"sı olmadığını belirterek sosyo-ekonomik kalkınmada önceliği ferdî teşebbüse verir. Bu, Batılı mânâda bir iktisadî liberalizm ve ferdiyetçilik, *laissez faire* anlayışını yansıtmaktan uzaktır. Buradaki stratejik amaç, ferdî iradeyi harekete geçirerek siyasî olduğu kadar iktisadî hayata da aktif kamusal katılımla modern çağa intibakı sağlamaktı.

Kemal, bu suretle bir yandan *terakkî* kavramıyla modern çağın gereği devlet inisiyatifli kalkınmayı savunurken, öte yandan *sa'y* kavramıyla ferdî iradeye vurgu yapan geleneksel iktisadî paradigmayı sürdürür. Böylece her zaman olduğu gibi pozitif ile normatifin tamamıyla ayrılmadığını gösterir. Mesela kalkınma için Avrupalı pozitif iktisat disiplininin geliştirdiği ilkelerden faydalanmayı öngören Kemal (2005: 69-79), diğer taraftan bu disipline vücut veren kapitalizmin can damarı faizi (*murabaha*) lanetler. Ona göre çağdaş medeniyetin bozuk komplikasyonlarından biri olan faiz ve bileşik faiz, bir çocuğun orasına burasına bulaşmış pisliklere benzer; zira medeniyet, daha çok çocukluk halindedir. Mede-

niyet geliştikçe faizler, bileşik faizler gibi ezelî adalet ve insan tabiatına aykırı iğrençliklerin her hâlükârda ortadan kalkacağı muhakkaktır. Böylece Kemal, terakkîyi bir *durum* kadar bir *süreç* olarak aldığını da gösterir.

B. Zıt Paradigmalar Arasında

Rifâ'a Râfi' Tahtâvî ve Muhammed Abduh gibi Mısır düşünürlerinin iktisat konusundaki görüşleri de Osmanlı aydınlarınınkilere nisbetle fakir görünür. Tahtâvî, iktisadî felsefeyi, Mısır'ın çağdaşlaşması hakkındaki ana teorik eseri *Menâhicü'l-Elbâbi'l-Mısriyye*'de geliştirmeye çalıştığı sosyal felsefe içinde konumlandırır. Bu eser de modern bir siyasetnâme gibi okunabilir. Kitap, bir toplumun iki amacı olduğuna dair bir varsayımdan hareket eder: bir yandan Allah'ın iradesini, fakat aynı zamanda, bu dünyada refahı gerçekleştirmek. "Allah'ın iradesini gerçekleştirme" *adalet* olarak okunduğunda geleneksel Doğulu siyasetnâmenin "adalet+refah" formülü ortaya çıkar. Ancak formül eski olsa da kavramlara verilen mânâlar değişir.

Tahtâvî, 1829 yılında Mısır'da çıkan ilk gazete *el-Vekâi'u'l-Mısriyye*'nin başına getirildiği 1835 yılından sonra yazdığı ve "re'ayanın refahı, güveni ve adalet içinde yaşaması" temalarını işlediği erken yazılarında *refah* kavramını, geleneksel mânâda kullanıyordu. Ancak zamanla paradigmatik bir değişim geçiren Tahtâvî, medeniyetin özü olarak gördüğü "refah"ı XIX. asır Avrupa'sının anladığı şekilde "terakkî"yle özdeşleştirir hale geldi (Hourani 1993: 77, 82). Kavramların kullanımları açısından Osmanlı ve Mısır düşünürleri arasındaki farklılığı bu konuda da görmek mümkündü. Namık Kemal, *terakkî* gibi bir kavramı modern mânâsıyla kullansa bile "refah, ümran, nizam, kemal" gibi geleneksel kavramları da içerecek şekilde mânâsını genişletiyordu. Oysa Tahtâvî gibi Mısır düşünürleri, tam aksine *refah* gibi geleneksel bir kavramı *terakkî* gibi modern bir mânâya indirgiyordu.

Bu mânâda refahın ona göre iki temeli vardır: Birincisi, din ve beşerî faziletleri kazandırmak için karakter terbiyesi ve ikincisi, servet ve refahı ve dolayısıyla halkın rızasını sağlayan iktisadî faaliyetler. Kitapta Tahtâvî, esasında bu temellerin ikincisiyle ilgilidir; çünkü Mısır hakkında konuşurken ve ekonomik değişimden söz ederken o, öncelikle ziraatta ilerlemeyi kasd ediyordu. Onun da pekâlâ bildiği gibi Mısır'da ekonomik hayatın tabiatı ve dolayısıyla kamusal refahın durumu hükümetin

tabiatına bağlı olmuştur; Mısır'ın iyi yöneticileri daima sulamaya itina göstermişlerdir. Tahtâvî, eserinde kısa bir süre içinde tam olarak işlenebilecek ülkenin büyük ekonomik imkânları hakkında Avrupalı bir yazardan alınmış bir analiz yanında Mehmed Ali Paşa'nın zirai politikasının detaylı bir analizini sunar. Onun ulusal serveti, faziletin, yani ahlak ve eğitimin ürünü olarak görmesi de geleneksel zihniyeti sürdürdüğünü gösterir (Wendell 1972: 128, Hourani 1993: 77).

İktisadi zulmü, insana hemcinsinden gelen en şiddetli zulüm türü olarak görse de Abduh'un (1980: I/135, I/121-149) iktisat konusunda dikkate değer bir düşünce geliştirdiğini söylemek zordur. Bunun içindir ki toplu eserlerini yayına hazırlayan Muhammed 'Imâra, onun bu konudaki fikirlerini "sosyal mesele" başlığı altında incelemiştir. Onun bu alandaki fikirleri, "zenginlik/fakirlik, mal ve çıkar" gibi bazı temel kavramlara dair genel ahlakî ve sosyal mülahazaların ötesine geçememiştir. Abduh, genel olarak sefaletin toplumdan nasıl kaldırılacağı hakkında net bir fikre sahip değildir. Sefaleti toplumsal bir gerçek olarak veri alan Abduh, buna karşılık zenginlerin ahlakî bir sorumlulukla fakirlerin sefaletini hafifletmelerini ister. Ona göre peygamberler, insanların taleplerini kontrol altında tutmalarını ve güçlülerin toplumdaki zayıflara, zenginlerin de fakirlere yardım etmesini öğretirler. Hatta Abduh, fakirlere sefaletlerine sabırla katlanmayı öğütlemeye kadar giderken İslâm tarafından cömertliği unutmayan zenginlerin sabırla durumlarına katlanan fakirlerin seviyesine çıkarıldığını söyler (Siddiqi 1982: 172-33).

İslâm, der Abduh, fukaranın ihtiyaçlarını gidermek, dertlilerin ıstırabını paylaşmak, köleleri kurtarmak ve yolda kalmış ve evsizlere yardım etmek suretiyle zenginlerin gönüllü olarak onurlandıracakları mülkiyetinde fakirlere ait net bir hak öngörür. Mülkiyet hakkında ise Abduh, insanların fakir ve muhtaçlara yönelik yükümlülükleri ve kamu maslahatının gerekleri dışında, gördükleri herhangi bir hizmetten değil, fakat sadece nüfuz suiistimaliyle hak iddia eden değersiz insanlar tarafından taciz edilmeksizin mülkiyetlerini muhafaza edeceklerini savunur. Bu arada Abduh (1980: III/456-7), bu ahlakî tavsiyeler işlemediği takdirde ne yapılacağı sorusunu gündeme getirmez.

Mesela zenginler fakirlere karşı tavsiye edilen ahlakî yükümlülüklerini ihmal ettikleri veya fakirler, zenginlerin sunduğu yardımı reddetmelerini sağlayacak bir onur duygusu geliştirerek devletten haklarını istedikleri takdirde ne olacaktır (Siddiqi 1982: 172-33)? Bu bağlamda mü-

tercim K. Cragg'ın Abduh'a (1966: 21) yönelik eleştirisi de zikre değer: "Onun zenginler üzerine eşitsizlikleri törpüleyici bir hayır vazifesi yüklemek suretiyle fakirlerin iğbirarını giderecek teşvik resminde bir tür ekonomik masumiyet vardır. Arap kadar Arap-olmayan İslâm dünyasında yetişen halef apolojetler çoğunluğu gibi o da ekonomik illetlerin süreğenliğini pekiyi değerlendiremez ve zenginlerin onun tembihlerini gerçekleştireceği ve fakirlerin belli belirsiz bir özlemle bekleyeceği bütün bir sistemi sorgulamadığı gibi hak, imtiyaz ve mahrumiyete dair temel soruları da asla sormaz."

İnsanlar-arası iktisadî münasebetin tabiatı hakkında Abduh'un düşüncesinde dört çelişki gösterebiliriz. İnsan toplumlarında "zenginler ve fakirler" olarak en yaygın, ikili tabakalaşma modelini geçerli kabul eden Abduh (1980: I/130-4), bu tabakalaşmaya sosyal bilimsel bir açıklama getirmeye çalışır. Ona göre fakirlik ve zenginlik, haddizatında ebedî ilâhî/sosyal yasalar olmasalar da belli ilâhî yasalara (*sünnetullâh*) bağlı olarak meydana gelirler. Yani onun ilk bakışta kafa karıştıran bu ayırımına göre zenginlik/fakirlik tabakalaşması, doğrudan ilâhî takdirle doğuştan değil, ancak bir sosyal nedensellik uyarınca meydana gelir. Abduh'un "ilâhî yasa" olarak adlandırdığı bu sözde sosyal kanun ise Sosyal Darwinizmin "en uygunun bekâsı" ilkesidir (Adams 1968: 142).

Liberalizm ve ütilitaryanizm gibi XIX. asrın sömürge imparatorluğu İngiltere'den çıkan Sosyal Darwinizm, aslında liberalizmin *laissez-faire* felsefesini meşrûlaştırmak için tasarlanmıştı. Viktorya İngiltere'sinin filozofu Spencer, serbest ekonomik rekabeti, Darwin'in "hayat mücadelesi"yle (*struggle for existence*) eşdeğer kıldı. Ekonomik rekabet, doğal rekabet gibi "uygun olmayanların tasfiyesi" (*the elimination of the unfit*) ve "en uygunun bekâ"sını (*the survival of the fittest*) sağlayan seçilim (*selection*) sayesinde doğal olduğu gibi sosyal hayatta ilerlemeye yol açacaktı. Sosyal Darwinistler tarafından bir doğal yasa olarak takdim edilen "en uygunun bekâsı" ilkesi uyarınca daha zeki ve çalışkan üyelerinin başarısı sayesinde toplumun tedricen kalitesinin yükseleceği iddiası, aslında kapitalizm ve emperyalizmin gücünün meşrûlaştırılmasını hedefliyordu.

Sosyal Darwinizm konusunda Abduh üzerinde hem Doğulu, hem Batılı bir kaynağın, Fârâbî ve Spencer'in etkisini görmek mümkündür. Fârâbi'ye göre hayvanlar âlemindeki mücadele, insanlar âleminde daha keskin bir hal alır; kuvvetlinin zayıfı ezmesiyle mücadele sonuçlanır (Ülken 1995: 187, Mahdi 2001). Abduh da (1980: I/133-4) aynı şekilde fa-

kirliği, insanlara ârız olan "tembellik, güçsüzlük, bilgisizlik" gibi tamamıyla ferdî-sübjektif faktörlerle açıklar. O, fakirliğin oluşumunu ilâhî kanun olarak nitelendirdiği evrim teorisiyle açıklarken onun telafi tarzını da gene bir başka ilâhî-tabiî kanunla açıklar. Toplum, zenginler arttıkça hayırseverlik yoluyla fakirliği telafi mekanizmalarını da kendiliğinden geliştirir.

O, bu şekilde fakirliğin telafi tarzına dair açıklamasında evrimci açıklamayla çelişkiye düşer. Çünkü sosyal evrimcilerin fakirliğe sosyal telafi mekanizmalarının bulunması gibi bir kaygısı yoktu. Aynı zamanda İngiltere'nin Güney Afrika'daki tecavüzüne karşı çıkan Spencer'a göre sosyal bekâ mücadelesi geçiciydi. İnsanlık halen hayvanî soyuna yakın bir ilkellik aşamasında bulunuyordu; doğal seçilim sürecinin ilerlemesiyle insanlık bir gün karşılıklı sempati ve işbirliğiyle karakterize bir kemal seviyesine ulaşacaktı. O, henüz 1851'de yazdığı *Sosyal İstatistik* adlı eserinde, "fakir, zayıf, tembel ve beceriksizlerin çektiklerinin, uzaktaki büyük bir hayrın merhaleleri" olduğunu söylüyordu (Oosterhoff 2001: 157).

Abduh da (1980: I/134) tarihe bakıldığında içtimaî ilerlemenin aslında zenginlerden çok fakirlerin lehine tecelli ettiği gibi fantezik sayılabilecek müşahedeler, zenginlerin yoz hayat tarzına dair olumsuz değerlendirmelerle fakirleri teselli edici tarzda zorlama açıklamalar yapar. Onun, fakirliğin oluşumu ile telafi tarzına dair açıklamaları arasındaki bu çelişki, diğer görüşlerinde daha da artar. *İkinci* çelişki olarak Abduh, Mısır'da 1899-1900'da gerçekleşen ünlü grev esnasında verdiği fetvâda olduğu gibi, fakirlerden ve işçilerden yana tavır almak, liberalizm-kapitalizmin dayandığı ferdîciliği reddederek özel çıkarlara karşı genel çıkarı savunmakla bir tür sosyalizme, 'Imâra'nın deyimleriyle bir tür "kolektivizm ve solidarizm"e kaymıştır. Ancak Abduh'un derinden etkilendiği ve doğrudan veya dolaylı olarak savunduğu ütilitaryanizm ve Sosyal Darwinizm, aslında liberalizm ve ferdîciliğin çocuklarıydı.

'Imâra'nın da vurguladığı gibi Abduh, çağdaş dünyada anlaşıldığı şekliyle bilimsel sosyalizm, yani Marksizm'in ekonomik tabakalaşma, sınıf mücadelesi ve tarihî diyalektik görüşünü düşünmüş veya savunmuş değildir. Fert yerine kamu maslahatını savunmak, ütopik veya bilimsel, bütün sosyalizm versiyonlarının ortak paydasıdır. Ancak Marksizm'de olduğu gibi değişen, özel mülkiyete bakıştır. Bu konuda Abduh'da *üçüncü* bir çelişki görülür. O, Kur'ân'da geçen ilgili birçok âyetin tefsiri vesilesiyle Müslümanların mallarında, toplumdaki muhtaçlara ait zekât gibi

resmî veya sadaka gibi gayr-i resmî bir hak olduğunu ve ancak bunun infakıyla ferdî ve içtimaî gelişmenin sağlanabileceğini savunur. Bu tür bir infak-hayır yükümlülüğü, tabiatıyla fertlerin malları üzerinde mülkiyet ve tasarruf hakkını gerektirir. Ancak aynı Abduh, "Ey iman edenler! Aranızdaki malları haksız yere yemeyin..." (Nisâ/28) âyetinde geçen "aranızdaki malları" ifadesini "malların bütüne izafesi" şeklinde yorumlayarak Platonik veya Marksist tarzda "kolektif mülkiyet" anlayışına kaymıştır. Bu durumda zaten ortak olan mülkiyetten fertlerin nasıl infakta bulunabileceği sorusu havada kalacaktır.

Dördüncü çelişki, Abduh'un sosyalist toplum tasvirinde görülür. Ona göre sosyalist bir sistemde herkes bir diğerinin malında hak iddia edecek şekilde tüm mülkiyet ortak olacaktır. Böylece insanlar ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanların mallarından medet umacağından artık çalışmaz hale gelecektir. Eğer bu tür sosyalist fikirler insanların zihinlerinde etki kazanacak olursa tüm sanayi sekteye uğrayacak ve servet üretimi duracaktır. Sonuçta bir süre sonra insanlar açlıktan ölecek hale gelecektir (Reşîd Rıza 1931: II/11-12, Siddiqi 1982: 185). Abduh'un ilgili Kur'ân âyetini kolektif mülkiyet lehinde yorumuyla bu tür mülkiyetin toplumsal sonuçlarına dair garip tasviri arasındaki çelişki ortadadır.

Onuncu Bölüm

YENİ İNSAN

Eğitimin Değişen Mânâsı

XIX. asırda İslâm dünyasının Batı ile "sert" (emperyalizm) ve "yumuşak" (seyahat, tahsil) yollardan karşılaşması sonucu geleneksel bilgi ve eğitim anlayışlarında da kritik bir değişim meydana geldi. Geleneksel dünyada eğitimin hedefi, aileden tekkeye ve okula uzanan ortamlarda, birincil ilişkiler ağı içinde *âdâb* denen davranış kurallarını özümseyerek kendisiyle ve dünyayla barışık, ahlakî-iradî olarak "otonom" (kendi kendine hâkim) iyi bir insan yetiştirmekti. Bu, insanların "hadd"ini bildiği hiyerarşik bir tabakalaşma felsefesine dayalı zanaat öğretimi alanında da geçerliydi. Ahîlik teşkilatında görüldüğü gibi zanaat alanında usta/çırak ilişkisine dayalı meslekî ile ahlakî eğitim içiçeydi. Loncalar, zanaat öğretiminin merkezleriydi. Müfredatlarının ahlakî ve entelektüel eğitimle ilgili derslerini zamanla yakın temas içinde olduğu tekkeye aktaran medreseler, yargı, eğitim ve diyanet alanlarında kadı, müderris ve imam yetiştiren öğretim kurumları idi.

Ancak Batı'da 1500'den itibaren ortaya çıkan mekanistik evren tasavvurunun ürünü "tüzel kişilik" kavramı, hukuk başta olmak üzere bütün alanlarda olduğu gibi eğitim alanında da insanlar-arası geleneksel ilişki tarzını kökten değiştirecekti. Batı'da öğrenciler, bilgi yetkisini artık ucu tâ Allah'a çıkan bir silsilenin son halkasını teşkil eden hocasından değil,

loncalar gibi tüzel kişilik kazanan üniversitelerden, gayr-i şahsi, nominal bir merciden alacaklardı. Eğitimdeki bu devrim, aslında epistemolojik bir devrim mânâsına geliyordu. Batılı bilgi, böylece nitel olarak sahiciliğini kayb ederken üniversiteler sayesinde nicel olarak hızla artmaya başladı. Aslını ve mânâsını kayb eden bir bilgideki artışın en önemli sonucu ise tabiatıyla kontrolden çıkmasıydı. Hakikat ve güzelliği hedefleyen geleneksel *nitel* bilgi (*knowledge*), giderek bilim (*science*) ve malûmat (*information*) denen *nicel* bilgiye dönüştü.

Modernizmin yeni bir dünya yaratma hedefi, maddî-doğal olduğu kadar manevî-beşerî dünyayı kapsayan bir "mühendislik" fikrini içeriyordu. Rönesans'tan beri bilim ve teknoloji yoluyla doğa üzerinde kurduğu denetimin verdiği güvenle Batılı insan, beşerî dünyayı da tasarımlayabileceği vehmine kapılmıştı. Bir kolektif mesihçilik olarak gerçekleşen Fransız Devrimi, bu tarihî mühendisliğin dönüm noktasını oluşturdu. Ardından kökten değişen sosyal düzen, daha doğrusu düzensizliğin yarattığı meşrûiyet krizinden doğan birçok siyasî ideoloji de, bu manevî mühendislik[1] amacını sürdürdü. XIX. asırda radikal siyasî ideolojilerin erken başarısızlığının ardından devreye giren pozitivizm gibi felsefi ideolojiler ise eğitim yoluyla sosyal mühendislik vizyonunu benimsedi. Siyaset yoluyla toplum ve siyaseti dönüştürme amacı, yerini eğitim yoluyla bizzat insanı dönüştürme amacına bıraktı ki XX. asır faşist rejimleri bu manevî mühendisliğin zirvesini oluşturacaktı.

Geleneksel dünyada geçerli elit politikasınca siyaset, formel olarak öncelik ve belirleyiciliğe sahipti. Formel olarak zira, elit politikasının formel gücü, depolitize halkın enformel, moral gücünden geliyordu. Oysa geleneksel elit politikasına has siyasetin bu formel önceliğine aldanan aydınlar, modern kitle politikası devrinde de bu yolla toplumu dönüştürebilecekleri vehmine kapılmışlar, ancak kısa sürede yanıldıklarını görmüşlerdir. Kolektif mesihçilik tarzında kitlesel bir politik hareket olarak Fransız Devrimi, ancak bir tepkinin boşalması olarak eski düzeni yıkmayı başarmıştı. Toplumu ortak değerler yönünde seferber edecek geleneksel entelektüel rehberliğin kayb olduğu kitle politikası devrinde radikal siyaset yoluyla sürdürülebilir yeni bir düzen kurma imkânı artık

[1] Daha çok pozitivizm ve faşizme ilişkin kullanılan yaygın "sosyal mühendislik" tabirinden daha genel olarak "manevî mühendislik" tabiri, çağımızda görülen "dil, kültür, toplum, tarih vs. mühendisliği" gibi bütün gayr-i maddî mühendislik tasarılarını kapsar.

kalmamıştı. Siyaset yoluyla toplumu dönüştürme amacı, böylece tâ temelde "eğitim yoluyla insanı dönüştürme" amacına yerini bıraktı, tabiî eğitime yeni bir mânâ ve misyon yüklenerek.

Batı'da yaşanan bu süreç Osmanlı ve İslâm dünyasını da ister istemez etkileyecekti. XIX. asırda amaç, Batı'da olduğu gibi yeni bir eğitim anlayışıyla modernist seçkinler ve modernliğe uyum sağlayacak kitleler yetiştirmekti. Bir taraftan mühendislik, hukuk ve basın gibi "yönetim için bilgi"yi sağlayan temel alanlarda modern devletin ihtiyaç duyduğu seçkinleri yetiştirecek formel, teknik eğitime, diğer taraftan modern dünyada ayakta kalmak için gerekli siyasî ve iktisadî katılım için halkın bilinçlenmesini sağlayacak formel (okullar) ve enformel (basın-yayın ve vaaz) eğitime ihtiyaç vardı. Artık eğitimin hedefi, "ahlaken kaliteli fertlerden oluşan istikrarlı bir topluluk" yerine "yeni bir politik bağlılık bilincini kazanacak fertlerden oluşan yeni bir toplum" yaratmaktı. Batı'da XIX. asra damgasını vuran pozitivizmin öngördüğü toplumsal mühendislikteki rolü açısından eğitim, böylece gerek Batı'da, gerekse Ortadoğu'da, özellikle seyahat veya tahsil yoluyla Batı'yı yakından tanıyan Müslüman aydınlar tarafından modernleşme sürecinin ana dinamiği olarak görülür hale geldi (Szyliowicz 1973). Bu yüzdendir ki özellikle Abduh gibi Mısırlı aydınlarda bu konuda nisbeten daha zengin bir entelektüel malzeme bulmak mümkündü.

Sultan Abdülhamid, Osmanlı Devleti'nde teknik, genel ve enformel eğitim alanlarında büyük bir atılım yapmıştı. Bu atılımın arkasında elbette devrin önde gelen aydınlarının eğitimin hayatî önemi hakkında Sultana rehberliği vardı. Mesela Avrupalı modernleşmenin dinamikleri hakkında ilk kez Osmanlı kamuoyunu bilgilendiren Tanzimat'ın ideologu Sâdık Rifat Paşa, kamuoyunun olduğu gibi eğitimin modernleşmedeki rolünü de vurgulayan öncü isim oldu. Paşa, Avrupa'da kalkınma dinamiklerinden bahs ederken "maârife önem verilir, dilini okuyamayan bir tebaanın varlığından söz etmek mümkün değildir" der (Ortaylı 1987: 76).

Aynı zamanda elit zihniyetince eğitimin dozu, amacına göre ayarlanmalıdır, Paşa'ya göre. Osmanlı Devleti'nde eskiden olduğundan çok daha geniş bir vatandaş kitlesine yönelik örgün bir eğitim sisteminin faydasına dikkat çeken Rifat Paşa, diğer taraftan bunun dozu ayarlanmadığı takdirde yol açabileceği olumsuz siyasî sonuçlara da dikkat çekmekten geri durmaz. O, "umum halka ... kendilerine faydası dokunmayan, onları itaatsizlik ve serkeşliğe sevk edebilecek bazı teferruatlı bilgiler" verme-

yi hedefleyen bir eğitim sistemine karşıdır (Mardin 1996: 211). Sultan Abdülhamid'in sansürcülüğünde bu tür bir mülahazanın da rol oynamış olduğu düşünülebilir.

Sultan Abdülhamid'in eğitim hamlesinin arkasında asıl bilge bir devlet adamı, Sadrazam Sait Paşa bulunuyordu. 1879'da muhafazakâr eğiliminden dolayı Sadarete getirilmişse de Paşa, 1885'e kadar görevde kaldığı altı yıl içinde Midhat Paşa'nın bazı reformist görüşlerini benimser hale gelmişti.[2] Meclis-i Mebusân'da geçen görüşmelerde imparatorluğun eğitim reformuna olan acil ihtiyacın vurgulanması, Osmanlı-Rus Harbi'nin de gösterdiği gibi bu reforma girişilmediği takdirde İmparatorluğu bekleyen kötü akıbetin teşhisi ve Berlin Kongresi'nde Osmanlı eğitim kurumlarının da tartışma gündemine gelmesi, onu, eğitim konusunu öncelikle ele almaya sevk etmişti. Sait Paşa, Sultan'a sunduğu 1878, 1879, 1881, 1886 ve 1892 tarihli beş lâyiha ile eğitim reformuna olan ihtiyacı ve yapılması gerekenleri anlatmıştır. 1879 tarihli, tafsilatlı ikinci lâyihasında İmparatorluğun çöküşünü maârifin inhitatına bağlayan Paşa, her şeyden önce genel eğitime önem verilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre adalet, savunma ve maliye alanlarında başarı gösterecek nitelikli kadrolar ancak eğitimle yetiştirilebilir. Medenî bir cemiyete layık surette yaşamak, hatta Hıristiyan tebaayı idare edebilmek için eğitim şarttır. Sözün kısası, Sait Paşa'ya göre eğitim hâkimiyeti sağlar, cehalet ise mahkûmiyete sebep olur (Karal 1988: 385).

Herhalde Sultan'a, eğitimin çağdaş dünyada kazandığı önemin bundan daha çarpıcı bir anlatımı olamazdı. Sait Paşa, bu fikirlerini geliştirmede muhtemelen devrinin önde gelen aydını Namık Kemal'den önemli ölçüde ilham almıştı. Kemal, eğitimin önemi hakkında diğer İslâm âlimleriyle hemfikirdir. Batılı kaynaklar açısından Abduh, Spencer'in *Eğitim*'ini, Yeni Osmanlılar ise Ziya Paşa'nın tercüme ettiği Rousseau'nun *Émile*'inden ilham alırlar (Mardin 1996: 381). Namık Kemal'in (2005: 110-113) atıf yaptığı Ebuzziya Tevfik'egöre her çeşit felaketin kaynağı eğitimsizliktir.[3] Kemal'e göre, "Maârif-i umûmiyenin

[2] Genç Türk liderlerinden Mizancı Murad, 1895'te yurt dışında çıkardığı ilk risalelerinden birinde, Genç Türklerin Sultan Abdülhamid döneminde onun inisiyatifiyle açılan kurumlardan yetişmiş olmasından dolayı Sait Paşa'nın "Genç Türklerin pîri" sayılması gerektiğini belirtir (Mardin 1983a: 69).

[3] Ebuzziya Tevfik, "Mektepsizlikten Görülen Bela ve Mekteplerin Vücub-ı Islâhı," *İbret* 15 (21 Haziran 1288).

fevâidinden bahs etmek güneşin vasfında kaside söylemek gibidir (...) maârif hususu, sahîhan âlemde mevcut olan mesâil-i siyasetin cümlesinden mühimdir."

Ona göre maddî ve manevî, ferdî ve içtimaî her türlü gelişmenin temelinde yatan ana dinamik, eğitim ve çalışmadır. "Terakkî" başlıklı yazısında Londra'da tecessüm eden modern Batılı medeniyetin olumlu karakteristik yönlerini hayranlıkla tasvir eden Kemal'in (2005: 219, 519) esas amacı, Osmanlıların bundan ibret almasını sağlamaktır. Ona göre birkaç sene içinde İstanbul'u Londra veya Rumeli'yi Fransa haline getirmek mümkün değildir. Ancak Avrupa terakkî dinamiklerini keşf ederek bu seviyeye toplam iki asır içinde geldiği için bizim de o yolu izleyerek kısa sürede amaca ulaşmamız mümkündür. Kalkınma, şümullü bir proje olarak alındığı takdirde Osmanlı'nın da hiç olmazsa iki asır içinde en medenî ülkelerin seviyesine çıkacağından şüphe yoktur. Bu amaca ulaşmak ise birçok engelin giderilmesine, birçok halin değiştirilmesine, birçok sebebin hazırlanmasına bağlı olmakla birlikte eğitim ve emekteki kusurun giderilmesine bir çare bulmak her işten önce gelir. Zira servet ve mamuriyetine gıpta ve özlemle baktığımız Avrupa'da iğneden ipliğe medeniyetin tüm ürünlerinin en büyük tezgâhı okul ve en birinci üstadı marifettir.

"Sanat ve Ticaretimiz" başlıklı bir yazısında ise Kemal (2005: 280), gene medeniyet-terakkî âlemine ayak uydurma, kalkınma için gerekli tedbirler hakkında, "gerek ticaret ve gerek sanatın üstadı mektep, araçları mektep, sermayesi gene mekteptir" der. "Servet/eğitim" arasındaki nedensellik ilişkisini tersinden kuran bazıları, "eğitim dâhil her türlü gelişme, servetle sağlanır. Bizde ise o yok. Bundan dolayı arzu edilen gelişmeyi sağlayamamakta mazuruz" diyerek kendilerini avuturlar. Hâlbuki Kemal'e göre (2005: 48, 520), eğitim ve gelişmeyi doğuran servet değil, bilakis serveti doğuran sebep, eğitim ve emektir. Aynı şekilde Ebuzziya Tevfik'e göre de eğitimin ilerlemesini zenginliğin artmasından beklemek doğru olamaz, çünkü zenginliğin kaynağı da gene eğitimdir (Agm). Kemal (2005: 49, 373), bu yüzden, devletin fonksiyonunu adalete hasr ederken eğitimi temelde sivil, halkın inisiyatifine ait bir alan olarak görür.

Namık Kemal'in (2005: 516-21) bu konuda diğer Müslüman düşünürlerden ayrıldığı kritik nokta, geleneksel anlayış uyarınca seçkinler yerine halkın eğitimine öncelik vermesidir. Nitekim onun "talim" veya

"terbiye" yerine "maârif" kavramını kullanması bunun içindir. Onun yazılarında sıkça kullandığı *marifet*, kendisini ve Allah'ı tanımak suretiyle insanı dünya ve âhiret saadetine götüren nitel bilgi, *maârif* ise Arapça edeb, Almanca *bildung* (Prange 2004) denen ahlakî eğitime yarayan "bilgi, kültür" mânâsına gelir. Kemal, bu kavramla, geleneksel, dar mânâda bir ahlak terbiyesinin ötesinde, gerek okullar gibi formel, gerekse de vaaz ve basın gibi enformel yollardan halkın bilinçlendirilmesine yönelik geniş şümullü bir kamusal eğitimi ifade eder.

Namık Kemal, elit zihniyetince önceden halkın eğitimsiz, bilinçsiz bırakılmasında bir beis görülmediğini, hatta bunun siyasî kontrolü kolaylaştırması açısından tercih edildiğini, ancak toplumsal kalkınma ve siyasî katılımı zorunlu kılan modern çağda böyle bir tutumun artık toptan yok olmayı göze almak mânâsına geleceğine inanır. Ona göre halkın bilgilenmesini devlete zararlı görenler, yok olmaya doğru gidiyorlar. Çünkü Avrupa'da ve bütün dünyada bilgi ve kültür, artık kamunun malı ve bekâ sebebi haline geldi. Oralarda okumak-yazmak, –Almanca *bildung* kavramının da anlattığı gibi– mekanik bir eylemin ötesinde insanların yaşadıkları dünyanın bilincine varmaları mânâsına gelmektedir. Batı'da aile bütçelerinde gazete, kitap, okul gibi bilgi araçlarına ayrılan para, diğer zaruri ihtiyaçlar için ayrılan miktarın denginde veya üstündedir. Hatta alfabe, yazı, imla, coğrafya, tarih, temel matematik gibi temel bilgiler, çocuklara daha ailelerinde öğretildiğinden okul müfredatlarına alınmıyor bile.

Kemal, bu bakımdan eğitimin amaçları ve reformu konusunda ülke şartlarına uygun gerçekçi bir siyasadan yanadır. Bu konuda henüz 1865 yılında Leskofçalı Gâlib'e yazdığı mektup önemlidir.[4] O bu mektubu yazmadan önce okuduğu Fransız eyalet okullarına ait yönetmeliği oldukça faydalı bulmakla birlikte pahalı olduğundan dolayı Osmanlı açısından fizibil görmemiş, bu yüzden evrensel ilkeler ile çağdaş ihtiyaçları birleştirerek somut, fizibil öneriler geliştirmiştir. Namık Kemal (2005: 113), eğitimde başarı için gerekli gerçekçi tutumun önemini başka yerlerde de belirtir. Ona göre eğitim seviyesini yükseltmek için benimse-

[4] Namık Kemal, bu mektubunu, Tuna vilâyetinde Midhat Paşa'nın yanında ve *Tuna* gazetesinde çalışan Leskofçalı Gâlib'e İstanbul'dan göndermiştir. Leskofçalı Gâlib, Kemal'e üç mektup göndererek Tuna vilâyetinde eğitim alanında yapılan bazı reformlar hakkında bilgi vermiş ve bu konuda onun önerilerini almak istediğini bildirmiştir (Tansel 1967: I/14).

necek yol konusunda çok farklı görüşler mevcuttur. Hâlbuki bu konuda ileri sürülecek fikirlerin parlaklığından çok tutulan herhangi bir yolun kararlılıkla uygulanması önemlidir. Eğitim atılımı konusundaki niyetler samimî ise, gerek devlet, gerekse de halk tarafından, büyük üniversiteler, öğretmen okulları, her köye okul açmak gibi uygulanması zor, iddialı projeleri zamana bırakarak önce yalnız İstanbul'da düzenli birkaç ilk ve ortaokul açılmalıdır.

Ona göre halk için eğitimin maddî ve manevî üç amaç ve işlevi vardır: fikrî gelişim, ahlakı güzelleştirme ve servet kazanımı. Diğer bir tabirle eğitimin amacı, bilinci, vicdanı ve mesleği geliştirmektir. Görüldüğü gibi Kemal (2005: 479), gene *bildung* kavramı uyarınca kişilik terbiyesini hedefleyen *eğitimi*, geçimi sağlayacak bir meslek kazandırmaya yönelik *öğretimden* ayırmaz. Eğitimde yapılacak reform, Tuna halkının Hıristiyanlar ve Müslüman unsurlarının ihtiyaçlarına göre ayrı ayrı ele alınmalıdır, ona göre. Müslümanlara gereken, kendi haklarını, siyasî sorumluluklarını ve vatandaşlık bağlarının türleri ile çağdaş gelişmelerin dinamiklerini mümkün olduğunca öğrenmektir. Bu da belirtilen faydaları elde edecek şekilde tarih ve coğrafyayı herkese okutarak ve mevcut kanunlara müracaatı öğreterek gerçekleşir. O, bir millet için istikbâli sağlayacak sivik bağların geliştirilmesi ve ideal birliğinin, yani ortak siyasî kültürün ancak eğitim sayesinde gerçekleştirilebileceği kanaatindedir.

Ulusal birliğin kurulmasında dil birliğinin öneminden dolayı Hıristiyan tebaanın çocukları için gerekli olan ise okullarında Türkçe eğitim vermek ve Rus ve Fransız papazlar yerine Polonyalı ve Macar öğretmenler atamak suretiyle fikirlerini bize uydurmaktır. Ahlakın güzelleştirilmesi ise yalnız eğitimle başarılacak bir şey olmasa da okullarda İslâm inançları ve ahlakî faziletleri anlatan iyi kitaplar okutmak ve bunu pratik olarak ilişkilerde göstermek bu yolda önemli işlev görür. Bunlardan başka iki evrensel kural da eğitimin zorunlu şartlarındandır. Birincisi, kadınların da eğitim kapsamına alınmasıdır. Zira anne olan kadınlar, geleceğin büyükleri çocukların kişiliğini şekillendiren ilk öğretmenlerdir; bu yüzden çocukların ve dolayısıyla gelecek toplumun kalitesi, onların kalitesine bağlıdır. Kemal (2005: 111), başka yerlerde de Batı'da eğitimli kadınların toplumsal hayatta oynadığı rolün önemini vurgular. Kadınların eğitimi, Ebuzziya Tevfik'in de adı geçen makalesinde önemle üzerinde durduğu bir meseledir.

Pozitivistik Eğitimin Çıkmazı

İslâm dünyasında eğitime yüklenen yeni misyona dair en belirgin tavırlar, İngiltere ve Fransa gibi merkez ülkeleri ziyaret eden Hintli ve Mısırlı aydınlarda görülür. Sir Seyyid Ahmed Han, Batılı medeniyetin kıblesi olarak gördüğü İngiltere'deki eğitim sisteminden oldukça etkilendiği için Hindistan'daki İslâmî reform hareketinde eğitimi merkeze aldı. Ona göre ne geleneksel İslâmî eğitim kurumları, ne de Hindistan'daki resmî İngiliz okulları, Müslümanların ilerlemesi için yeterliydi. Amacı, İslâmî bir rönesans için Batılı bilimlerin ve İngiliz dilinin Hint-Müslüman gençliğine aktarılmasıydı ki bu eğitim atılımı 1875'te Aligarh'ta ünlü İngiliz-Doğulu Kolej'in kurulmasıyla taçlandı. Ahmed Han, bu amaç doğrultusunda eğitimde önceliği, Hint Müslüman erkek gençliğin yüksek öğrenimine ve teknik eğitimden çok beşerî bilimlere (*liberal arts*) verdi. Çünkü durumun aciliyeti karşısında öncelikli hedef, aynı zamanda kendi geleneğine de aşina, evrensel bir vizyona sahip bir aydın neslinin yetiştirilmesiydi. Bu neslin önderliğinde ancak özlenen kültürel-toplumsal değişim sağlanabilirdi (May 1970: 41, 75-81, Siddiqi 1982: 211-7).

Sömürgeci Batı'ya muhalif bir aydın neslinin yetişmesini sağlayan bu eğitim siyasasını kendi açılarından hata olarak gören Lord Cromer, Mısır'da daha farklı bir vizyon benimsedi. Hedef, aydınların iğvalarına kapılmayacak "uslu vatandaşlar" yetiştirecek temel ve teknik eğitime ağırlık vermekti (Mitchell 1988). Dolayısıyla Mısır'da önemli olan, aydınların eğitim vizyonlarının bu sömürgeci vizyondan etkilenme, onunla örtüşme ve ondan ayrılma derecesinin tespitiydi.

Mısır gibi geri-kalmış bir toplumda aydınların eğitime hayatî bir önem atf etmesi tabiiydi. Bu konuda da önce Abduh'un mübeşşiri Rifâ'a Tahtâvî'nin görüşlerine bakmak yerinde olacaktır. Tahtâvî, Mısır'ın otokratik geleneği uyarınca geleneksel elit politikası telakkisini sürdürse de, Osmanlı'da olduğu gibi modernleşme sürecinin geleneksel siyasî sadakat sembollerini aşındırarak ve yönetim işini bürokratik bir mekanizmaya aktararak şeffaf hale getirdiğini, bunun da halk tarafından siyasî seferberlik ve katılımı gerektirdiğini görüyordu. Bu ise yönetim sürecinde meşrûiyetin kontrolü için kamuoyunun kendini duyurmasını ve bu da siyasî eğitim yoluyla halkın bilinçlenmesini gerektiriyordu. Modern dünyada yönetimin hem karmaşık ve hem şeffaf hale gelmesi, siyasî eğitimin önemini arttırmıştır. Bu sebeple Tahtâvî'ye göre öncelikle yönetim

katında memurlar hakkıyla eğitilmelidir, zira bir köy muhtarı olmak için bile eğitim gerekmektedir. Diğer taraftan doğrudan hükümet görevlisi olmayan halk da, hak ve sorumluluklar dengesine dayalı vatandaşlık bilincini kazanmak için gerekli siyasî eğitimi almalıdır (Altman 1976: 243-61, Hourani 1993: 76).

Tahtâvî'nin bu görüşlerinin, Namık Kemal'in (2005: 199-205) mesela "Efkâr-ı umûmiye" başlıklı yazısında savunduğu görüşlerden pek farklı olmadığı görülür. Ancak onun ayrı medeniyet-modernlik kavramlaştırması uyarınca ulemâya yüklediği yeni rol, farklı bir eğitim zihniyetini haber verir. Osmanlı'da olduğu gibi Mısır'da da cemaatin moral önderliği yanında ulemânın temel siyasî işlevi, halk ile hükümet arasında aracılık yaparak İslâmî meşrûiyetin sürdürülmesini denetlemekti. Ancak "devlet"le mütemayiz modern siyasetin ihtiyaç duyduğu yeni meşrûiyet, daha doğrusu "yasallık" ve modern eğitimle yetişen rakip aydın sınıfının zuhuru, ulemânın geleneksel konum ve işlevini de etkilemişti, Tahtâvî'ye göre. Modern toplum ve siyasette İslâmî meşrûiyetin ve dolayısıyla kendi geleneksel statüsünün tamamen kaybını önlemek için ulemâ, aydın sınıfıyla işbirliği yapabilir hale gelmek için formasyonunu geliştirmelidir.

Ona göre İslâm hukuk hükümleriyle modern Avrupa anayasalarının dayandığı "tabiî hukuk" hükümleri arasında pek fark yoktu. Bu yüzden modern çağın şartlarına uyumunu göstermek için İslâm hukukunun yeniden yorumlanması gerekiyordu. Bunu yapabilmek içinse ulemâ, modern bilimleri kazanmak zorundaydı (Tafsilat, Livingston 1996). Ulemâ bu yeni formasyona ulaştıktan sonra, doktor, mühendis gibi aydın teknokratlarla işbirliği yaparak devlete hizmet edebilecekti. Burada Hourani'nin (1993: 76) vurguladığı gibi Tahtâvî, Saint-Simoncu bir vizyonu yansıtır. Teoloji veya sosyoloji, her bilgi türü, kendine has bir taşıyıcı aydın sınıfı üretecekti. XIX. asır sosyalizm ve pozitivizminin öncüsü Comte de Saint-Simon (1760-1825), sefaletin yok edildiği ve rasyonalizmin dinin yerini aldığı teknokratik bir toplum tasarlamıştı. İşte Tahtâvî'nin gözünde ulemâ, bir tür rasyonel-teknokratik toplumda meşrûiyeti sağlayacak Saint-Simoncu "bilimlerin papazları" işlevini görecekti.

O, Batı medeniyetinin karakteristiği olarak gördüğü terakkî veya kalkınmanın temelde eğitim sayesinde gerçekleştirileceğine inanır. Ona göre milli servet, faziletin, fazilet de eğitimin ürünüdür (Wendell 1972: 128). Bu şekilde Tahtâvî, kalkınmanın eğitimden kaynaklandığı görüşünde Kemal ile uyuşur. Bu yüzden onun hayatının çoğu öğretmenlik

veya eğitim kurumlarının tesisiyle geçti. Eğitim hakkında müstakil bir eser de veren Tahtâvî'ye göre eğitim-öğretim, modern çağın ihtiyaçlarını dikkate almalıdır. İsmail'in modernleşme projesi uyarınca kız ve erkekleri kapsayan bütün vatandaşların eğitimini savunan düşünüre göre eğitimin amacı, bir şahsiyet inşâsı olmalıdır (Mitchell 1988: 88-90, 103, 108, 119).

Bu ise kuru bir bilgi manzumesinin aktarılmasından çok beden sağlığı, aile ve görevlerinin, arkadaşlığın ve hepsinden önemlisi vatanperverliğin öneminin aşılanmasını gerektirir. Tahtâvî, vatandaşların ülkesine karşı birlik, itaat, fedakârlık gibi ödevlerinden sonra hak ve özgürlüklerini sayarak siyasî ahlak eğitimi için bir çerçeve oluşturmaya çalışır. Namık Kemal gibi, mistik-ontik bir mânâ taşıyan "Vatan sevgisi imandandır" mealindeki hadis-i şerife dayanan "hubbü'l-vatan" kavramını vurgulayarak ulusal bütünleşme için yeni, kapsayıcı bir siyasî bağ, Halduncu terimle *asabiye* geliştirmeyi amaçlar (Altman 1976: 4-96).

Muhammed Abduh da Tahtâvî gibi eğitim konusunda pozitivistik bir anlayış benimser. Okuduğu kitapları gösteren şahsî kütüphanesi, Rousseau'nun *Émile*'i yanında, Herbert Spencer'in *Education* adlı eserini kapsıyordu (Hourani 1993: 135). Abduh, Mısır okullarının reformu planlarında şahsen yararlanmak üzere "sosyal filozofların başı" saydığı Spencer'in *Eğitim* kitabını, iyi bildiği Fransızca bir versiyonundan Arapçaya tercüme etmiş ve muhtemelen bu yüzden yayınlamamıştı (Adams 1968: 95, 167). Somut, pratik eğitim reformları peşindeki Abduh, muhtemelen pozitivistik anlayışı Anglo-Sakson pragmatizmiyle birleştiren Spencer'ı amacına daha uygun olduğu için benimsemişti.

Comte, Fransız Devrimi'nden sonra eski düzene dönme yanlısı muhafazakâr ile ferdî beşerî yargılardan başka otorite kabul etmeyen devrimci kanat arasında ortaya çıkan kutuplaşma ve anarşi riskine karşı bir denge ve uzlaşma bulmaya çalışıyordu. Bunun için o, Saint-Simon gibi aradığı rasyonel, sosyolojik dinin uygulanmasına nezaret edecek bir aydın zümresini bu iki uç kanat arasında bir orta grup olarak düşünmüştü. Muhafazakâr Müslümanlarla çağdaş dünyada İslâm'ın kifayetinden şüphe duyan aydın grubun arasını bulmaya çalışan Abduh da, Tahtâvî gibi orta grubu oluşturacak yeni bir ulemâ tipinin yetiştirilmesinden yanaydı. Onun eğitime büyüsel bir önem atfetmesi, bu yüzdendi (Hourani 1993: 140, Safran 1981: 70).

Afgânî ve Abduh'un (1980: I/37) toplu eserlerini yayına hazırlayan Muhammed 'Imâra, toplumsal dönüşüm için benimsedikleri yol açısından iki ismi karşılaştırırken, birincisini "devrimci", ikincisini ise "evrimci" olarak kategorize eder ki bu tespit genel olarak doğrudur. Afgânî, devrim ve şiddet yoluyla radikal bir sosyal dönüşümü hedeflerken Abduh, eğitim ve bilinçlenme yoluyla uzun vadeli, tedricî bir sosyal dönüşüm anlayışını benimser. Belki de Afgânî ile kısa süreli, başarısız siyasî faaliyetlerinin doğurduğu hayal kırıklığı, Abduh'un (1980: I/155) giderek eğitime idealistik bir rol atfetmesine yol açmıştı.

O, bir yazısında Müslüman aydın ve gazetelerin bütün ilgilerini siyasete yönelterek her işin temeli olan eğitimi ihmal etmelerinden duyduğu hayreti dile getirir. Ona göre İslâm dünyasında büyük bir nüfuz sahibi olan Cemâleddîn Afgânî, eğer bu potansiyelini eğitim yolunda harcasaydı İslâm'a en büyük hizmeti yapardı. Abduh (1980: III/7-198) siyasetten çok pozitivistik bir eğitim yoluyla toplumun dönüştürülebileceğini öngördüğü için eğitim alanında reform projeleri üzerinde yoğunlaşmıştı (Tafsilat, Shafie 2005, Kaloti 1974). Onun toplu eserlerinin neredeyse iki yüz sayfalık bölümünün doğrudan eğitimle ilgili fikir ve projeleri kapsaması, bu konuya verdiği önemi göstermektedir. Tabiatıyla burada amacımız, onun eğitim konusundaki fikirlerini tafsil etmekten çok eğitim anlayışını tespittir. Bu konudaki kritik soru, modern dünyada eğitimin ne tür bir işlev göreceğiydi.

O, yalnız teorik değil, eğitimle ilgili fikirlerini hayata geçirmek için pratik alanda da elinden geleni yaptı. 1879'da Ezher'e alternatif olarak açılan modern üniversitenin nüvesi Dâru'l-'Ulûm'a hoca olarak atanan Abduh, diğer taraftan Ezher, vakıflar ve şer'î mahkemeler gibi geleneksel kurumların reformu için de ciddî çaba harcadı. Hatta onun bu konudaki çabaları Mısır'la da sınırlı kalmadı. Muhammed Abduh (1980: III/71-101), Beyrut'ta sürgünde bulunduğu sırada Sultan Abdülhamid'in 1887'de medreselerin ıslâhı için çalışacak ilmî bir komisyonun kurulmasını emr ettiği haberini alınca hemen hazırladığı bir "Osmanlı Eğitim Reformu Tasarısı"nı payitahta gönderdi.

Abduh'un eğitim görüşü, pozitivistik bir toplum ve ahlak görüşüne dayanıyordu. Comte'a göre davranış tarzı, inanç tarzına, iyi kurumlar da iyi insanlara dayanıyordu. Ahlakî bağ, toplumun temeliydi; bu yüzden toplumsal reform, insanlara yön verecek yeni bir âmentüye dayanacaktı. İlk bakışta geleneksel dünyagörüşünü yansıtan bu düstur, pozitivistlerin

"deneysel bilimin hakikate giden yegâne yol" olduğu şeklindeki sloganıyla çelişir görünüyordu. Ancak yakından bakıldığında pozitivistlerin din ve felsefeden bağımsız olarak herkes için bağlayıcı bir pozitif ahlak arayışı içinde oldukları görülecekti. Bu ahlak, deneysel bilim yerine pozitif sosyal bilim sayesinde keşf edilecekti. Açarsak, pozitif, sistematik ahlak iki yolla keşf edilecekti; tarihî müşahede ve sağduyu. Tarihî müşahede yoluyla insanlığın ahlakî terakkîsini sağlayan ilkelerin keşfi mümkün olacaktı (Chadwick 2000: 229-37).

Eğitim konusunda da Muhammed Abduh ile Namık Kemal'in fikirleri arasında kısmen benzerlik görülür. Kemal'e göre (2005: 48) eğitim ve gelişmeyi doğuran servet değil, serveti doğuran, eğitim ve eylemdi. Abduh da (1980: III/20) aynı şekilde devletin ticaret ve zanaatı olmadığı, servetinin ancak halkının serveti olduğunu, halkın ise aralarında kazanç yollarını öğretecek ilimlerin yayılmasıyla ancak gerekli servete ulaşabileceğini savunur. Bu sivil anlayışla o da tıpkı Namık Kemal gibi, eğitim hamlesinin hükümetten çok gönüllü zengin Müslümanların uhdesine düştüğüne inanır. Böylece eğitimi sosyal gelişim sürecinde "ilk sebep" olarak almada Abduh'un Kemal ile zâhiren uyuştuğu söylenebilir, ancak yakından bakıldığında farklı paradigmaları uyarınca aralarında kritik bir fark görülür. Abduh, Kemal gibi eğitimi geleneksel anlayışla bir "karakter terbiyesi"nden çok "yeni bir zihniyet" yaratma aracı olarak görür.

Bu fark, Osmanlı pozitivisti Ahmed Rıza'nın Abduh'unkiyle örtüşen eğitim görüşüyle daha iyi anlaşılır. Eğitim, Rıza için hümanistik mânâda insanın kendi kendisini bulmasına yarayacak bir araçtan çok "ferde toplum içindeki görevlerinin nelerden ibaret olduğunu" gösterecek bir araçtı. Ayrıca o, özellikle Tahtâvî'ye uyan Saint-Simon-Comte çizgisinde "bir uzmanlar zümresi var olmaksızın hükümet etme ilminin gereklerinin yerine getirilemeyeceği"ni savunur (Mardin 1983a: 134-5, 141, 155). Abduh'un eğitimden beklediği de temelde modernleşme lehinde köklü bir zihniyet reformu idi. Hedef, medeniyet adı verilen modern hayat tarzına ulaşmaktı. Politik değişim yoluyla ulaşılacak "iyi yönetim" bu hayat tarzının karakteristiğiydi. Ancak bu değişim, radikal, tepeden-inme yöntemlerle gerçekleştirilebilir değildi. Basitleştirecek olursak ona göre politik değişimin arkasında sosyal, bunun da arkasında kültürel ve bunun da temelinde eğitimsel bir değişim yatıyordu.

Abduh (1980: III/18), Avrupalıların ulaştığı servet ve kuvvetin yegâne dinamiği olarak aralarında eğitim ve bilimlerin gelişmesini görür. Bu yüzden ona göre ilk iş, tüm güçle bu bilimleri ülkede yaymaya çalışmaktır (Adams 1968: 135). Guizot gibi Comte'un gözünde de entelektüel ve ahlakî terakkî birbirine bağlıdır. Biz daha çok bildikçe şeyler arasındaki ilişkiyi daha iyi görürüz; daha bilgili oldukça daha ahlaklı oluruz (Chadwick 2000: 229-37). Abduh (1980: I/648-51, III/331), örtük ve dinî bir söylemle de olsa çeşitli yerlerde çağdaş medeniyetin bilimsel bir zihniyete dayandığını ve Müslümanların yeni bir eğitim yoluyla bu zihniyete götürecek ahlakı benimsemek zorunda olduğunu vurgular. Gene Comte'un öngördüğü gibi, Avrupa medeniyetinin dayandığı ve İslâm dünyasının edinmek zorunda olduğu bu bilim, teknik veya deneysel bilimden çok pozitif ahlakî ilkelerin keşfine yardım edecek sosyal-beşerî bilimdir (*'ılmü'l-hayâti'l-beşeriyye*).

Ona göre tüm ulusu daha yüksek bir kültür ve eğitim seviyesine çıkarmak, kendilerini eğitimli sayan insanların zannettiği kadar basit bir mesele değildir. O, modern bilimlerin sathî olarak naklinin veya Avrupalı hayat tarzının taklidinin ötesinde derin tazammunları olan bir hedeftir. Eğitim hakkında bu tür sathî görüşlerin beslendiği çoğu durumda sonuç, Avrupalıları âdetlerinde, binalarında, elbise, mobilya ve lüks eşyalarında taklit olmuştur; bu taklitçilik ise gerçek görkem ve zâtî haysiyete giden yolu göz ardı eden bir ruhun yaratılmasına yol açmıştır. Hâlbuki ulusun yükseltilmesi, ancak fertlerin yükseltilmesine giden yolun izlenmesiyle başarılabilir. En basit değişikliklerle başlayarak âdetler tedricen değiştirilmelidir. Halkın karakter, fikirler ve eylemlerinin ıslâhı, en önemli ulusal iştir. Bu olmaksızın reform mümkün değildir. Uzun bir zaman gerektiren bu süreç, eğitimin ıslâhıyla başlar (Adams 1968: 49).

Böylece Abduh'un zincirleme siyasal, sosyal ve kültürel değişimin temelinde eğitimi görmesi, çağdaşı entelektüellere göre belki ileri bir vizyonu simgeliyordu. Ancak onun yaptığı gibi bütün sosyo-kültürel değişim sürecini eğitime bağlamak, bir idealistik indirgemecilik mânâsına geliyordu. Zira onun eğitimle başarmayı hedeflediği zihniyet değişikliği, Avrupa'da birbirlerine paralel seyr eden uzun bir sosyo-ekonomik ve zihnî dönüşüm sürecinden, hayat ve inanç tarzının etkileşim halinde kökten değişmesinden kaynaklanmıştı. Mesela Marx'ın terimleriyle "sınıf konumu" ile "sınıf bilinci" arasındaki etkileşimin yönü, çoğu kez yumurta/tavuk ilişkisine benzetilerek tartışılmıştır.

Bu bakımdan Comte'un hedefi, muallak sosyal değişimin bir denge durumuna erişmesini sağlayacak modernliğe has bir pozitif ahlakın keşfi ve bunun eğitimle fertlere kazandırılmasıydı. Pozitif ahlakı keşf edecek pozitif sosyal bilim de Batılı sosyal şartlardan doğmuştu. Şu halde Abduh'un zannettiği gibi pozitivistik eğitim, modernleşme sürecinde birincil sebep olmaktan çok aslında ikincil sebepti. Buna karşılık Namık Kemal'in birincil sebep olarak gördüğü eğitim, modern bir toplum yaratacak pozitivistik değil, esasında toplumun modern dünyaya uyumunu ve bekâsını sağlayacak geleneksel, ahlakî bir eğitimdi. Abduh'un kullandığı *'ulûm* (bilimler) kavramıyla Kemal'in kullandığı *maârif* kavramları, öngördükleri eğitim arasındaki kritik farkı göstermeye yeterdi.

Kader Konusuna Dönüş

Buraya kadar XIX. asır Osmanlı ve Mısırlı Müslüman aydınların benimsedikleri farklı paradigmalar uyarınca siyaset, iktisat ve eğitim alanlarında nasıl bir insan ve toplum tasarladıklarını gördük. Müslüman aydınlar bir şekilde siyaset gerçeğinin altında iktisat ve onun da altında eğitim gerçeğinin yattığını görmüşler ve bu yüzden eğitime olağanüstü bir önem atf etmişlerdi. Eğitimin nihaî hedefi ise "kişiliği işlemek"ti. Özellikle XIX. asır Osmanlı aydınlarının gözünde taşıdığı mânâda eğitimin nihaî amacı, "modern dünyayla başa çıkabilecek, isteyen ve yapan" bir fert yetiştirmekti. Buraya kadar yeri geldikçe değinsek de öneminden dolayı bu amacı ayrıca ele almak yerinde olacaktır.

XIX. asır Müslüman aydınlarının önemini anlatmak için çırpındığı, siyasî veya iktisadî katılım fikrinin arkasında derin bir felsefî gerçek yatıyordu. Modern dünyada siyasî katılım, yönetimin kalitesini arttırmanın ötesinde, sonu belirsiz ve tehlikeli bir değişim sürecinde bekâ yönünde tercih yapmak mânâsına geliyordu. İnsanları birbirine bağlayan ilişki tarzlarının kökten değiştiği modern dünya, herkesi kaderine ve kimliğine sahip çıkmaya zorluyordu. Yeni Osmanlılar, âdil bir siyasî düzenin kurulması ve siyasî katılımın formel yollarının geliştirilmesi için ellerinden gelen çabayı harcarken son tahlilde fertleri, kendi mukadderatına sahip çıkmak üzere iradelerini kullanmaya çağırmaktadırlar.

Bu arada "kaderine sahip çıkma" tabirinin mânâsı, Batılı ve Müslüman dünyaya göre değişecektir. Kader, dinin ezelî, kilit konularından biridir. Dipsiz bir kuyuyu andıran bu konuda gene de "irade-i külliye ve irade-i

cüz'iye" kavramları etrafında bir fikir verilebilir. Bilindiği gibi birincisi, Tanrı'nın her şeyi belirleyen mutlak iradesine, ikincisi ise insanları yaptıklarından sorumlu kılan sınırlı beşerî iradeye atıf yapar. Özellikle dinin öngördüğü Tanrı/insan uyumuna bağlı olarak özünde bunlar da uyum içinde kabul edildiği için Tanrı/insan uyumunun bozulması, küllî ve cüz'î iradelerin uyumunun da bozulmasına yol açacaktı. Zamanla bunlardan birine vurguyla küllî ile cüz'î iradeler arasındaki uyumun bozulmasıyla Batılı ve Doğulu dünyalar uçlara düşecekti.

İslâm'da *teodise* probleminden doğan kader, kelâm ilminin en zorlu meselelerinden biri olarak kadim İslâm âlimlerini hayli meşgul ettikten sonra bir çözüme bağlanmıştı. Ehl-i sünnet kelâmının kurucusu Ebu'l-Hasen Eş'arî, hayli sofistike *kesb* kavramıyla, kader konusunda uçları temsil eden Cebriye ile Mu'tezile arasındaki gerilimi çözmüştü. Bundan sonra iş, meseleyi yeniden tahkik ederek çağın anlayışına tercüme etmekti. Muhtemelen bu konuda *Şifâü'l-'Alîl* adlı son büyük eseri veren İbnü'l-Kayyım Cevziyye'den sonra kader konusu İslâm dünyasında tabir caizse rafa kaldırılmıştı.

Ancak modern İslâm dünyası, Batı medeniyetinin tahaddîsi karşısında bu kritik meseleyle yeniden yüzleşmek zorunda kaldı. Müslümanların Batı karşısında geri kalmasına yol açan zihniyetin sorgulanması, ister istemez bu zihniyetin arkasında yattığı farz edilen kader inancının da yeniden tahkiki ihtiyacını doğurdu. Kültürel olarak Namık Kemal ve diğer İslâm aydınları, yanlış anlaşılan kader ve tevekkül inancının aslî, dinamik mânâsını hatırlatarak Müslümanlara tekrar aktivizm ruhunu kazandırmaya çalışmışlardır. İlmî olarak ise Afgânî ve Abduh'tan sonra Şeyhülislâm Mustafa Sabri (2008) bu konuyu ele alarak kökten gözden geçirmiştir.

Ahmed Cevdet ve Mustafa Sabri gibi büyük âlimlerin eserlerinde övgüyle andıkları İsmaîl Gelenbevî'ye (1730-1790) "Muhakkık-ı Rûm" lakabı verilmiştir. Şeyhülislâm Mustafa Sabri ise İslâm dünyasında "Hâtimetü'l-Muhakkıkîn" lakabını almaya layıktır. Nitekim Sultânu'l-'Ulemâ Ermenekli Saffet onu "Beş asırdır kelâm ilminde misli gelmemiş bir âlim" olarak tanımlamıştır. Bunu çağımızda kelâmda içtihat seviyesine çıkarak kader konusunu tahkikinde görmek mümkündür. O, girişinde kendini kitabı yazmaya iten sebepleri açıklar. Kaza ve kader meselesinde mezheplerin en doğrusu, Ehl-i sünnet imâmı Ebu'l-Hasen Eş'arî'ninkidir. Görüşü kadere iman akidesine son derece uygun olduğundan dola-

yı kelâmcıların çoğu bu konuda ona uymuştur. Hatta "Hâzâ edakk min kesbi'l-Eş'arî"[5] sözü onlar arasında darbımesel olmuştur.

Bu durum, Batı medeniyetinin hamlesi karşısında Müslümanların inançlarının temelden sarsıldığı modern zamanlara kadar devam etti. Bu uğursuz günlerden beri kader inancının Müslümanları pasifizme sevk ederek gerilemesine sebep olduğu ithamı şüyû bulmuştur; Mustafa Sabri'ye göre (2008: 10). Mesela Abduh'un polemiğe girdiği M. Gabriel Hanotaux (1853-1944), Müslümanlara geri kalmalarının ana sebebinin kader inancı olduğu ithamını yöneltmişti.

Mustafa Sabri'ye göre (2008: 10, 21, 26) günümüzde kadere iman konusunu ağzında sakız yapan bazı cahil Müslümanlar da artniyetli Batılıların tuzağına düşerek bu ithamı birbirlerine yöneltiyorlar. Bu gaflet, Frengiden bile daha tehlikeli olan Batı taklitçiliği hastalığının sonucudur. Bu itham karşısında öz güvenlerini kayb ederek savunmaya geçen Müslümanlar ise sözde İslâm'ı bu töhmetten kurtararak mensuplarını aktivizme sevk etmek için ya Mu'tezilî, ya da Mâtürîdî pozisyona kaymış, kader inancını teville aslında fiilen inkâr yoluna gitmişlerdir.

Mesela Mısır'da *'Ilmü'l-Kaza ve'l-Kader ev Sırru Teahhuri'l-Müslimîn* (علم القضاء والقدر او سر تاخر المسلمين -Kaza ve Kader İlmi veya Müslümanların Gerilemesinin Sırrı) adlı bir kitabın yazarı, bu konuda geçmiş bütün büyük İslâm âlimlerini karalayarak hayranı olduğu Batılıların söylemiyle "İslâm'da kader, ters anlaşılmış bir akidedir; doğrusu kaderin insana değil, insanın kadere hâkim olması gerekir" diye batıl bir hüküm vermiştir. Hâlbuki Müslümanların gerilemesine yol açan kadere inanç değil, tam aksine cehaletin gittikçe artması sonucu kadere gerçek inancın zayıflaması ve ahlakî yozlaşmadır, Sabri'ye göre (2008: 10, 21, 26).

Ona göre kader konusunda İslâm'ı sözde Batılı ithamlardan aklamaya yönelik bu tür apolojetik tavırlar, asla çözüm değildir. Zira Mu'tezile mezhebine kayarak kader inancı tevil edilse ve bu suretle güya İslâm aklansa bile Batılılar bunun kendi tenkitleri sonucu yapıldığını iddia edecekler ve böylece Müslümanların kendileri kurtulsa bile İslâm bu ithamdan kurtulamayacaktır. Dolayısıyla Müslüman âlimler, bu tür apolojetik tutumlarla işin kolayına, tevil yoluna sapmaksızın bu çetin meseleyi ilmî olarak göğüslemek zorundadırlar.

---

[5] Kadere bağlı kulların fiilleri hakkında kilit kavram olan "kesb"i (kazanmak) Eş'arî o kadar sofistike bir şekilde açıklamıştır ki bu "Hâzâ edakk min kesbi'l-Eş'arî"(Bu, Eş'arî'nin kesbinden daha ince) şeklinde bir deyime dönüşmüştür.

Kader inancı, modern çağda kadın meselesinden sonra İslâm ve Müslümanlar hakkında en çok tenkide yol açan ve haddizatında araştırmacıyı en zorlayan meseledir. Meselenin ilmî zorluğu, manevî vebaliyle katlanmaktadır. Zira bir hadisinde Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm "Ahir zamanda kader hakkında konuşmak, ümmetimin kötülerine bırakıldı" (Müttakî 2004: I/74) buyurur. Ancak kadere imanda şüphe gibi problemlerin Batı'dan tercüme edilen kitaplarla geldiğini gören ve bunlarla mücadele etmeye karar veren peygamber varisi bir âlim olarak Mustafa Sabri (2008: 28-29), dinin zaruretlerinden biri olarak kadere imanı tahkik ve teyit etmeyi hakkı olarak görmektedir.

Onun belirttiği gibi, Batılıların ithamlarının Müslümanların kadere imanlarını sarstığının misali, Abduh'un Hanotaux ile giriştiği polemiktir. Tarihte kader konusunda iki zıt yaklaşımın varlığından bahs eden Hanotaux, insanın tamamıyla ilâhî takdirin esiri sayıldığı *cebir* anlayışı sahiplerine örnek olarak Hintli Budistleri, insanın, Tanrının verdiği hür iradeyle eylemlerinin sahibi olarak görüldüğü aktif *kader* anlayışını benimseyenlere örnek olarak da kadim Yunanlıları verir. İslâm ve Hıristiyanlık, ona göre bu iki zıt inancı temsil eder. İslâm, insanları mutlak ilâhî irade karşısında acze ve atalete, dolayısıyla kolektif, ulusal olarak geri kalmaya sevk eden birinci *cebir* inancını, Hıristiyanlık ise, insanları hür iradeyle aktivizm ve ilerlemeye sevk eden ikinci, *hürriyetçi* anlayışı temsil ediyordu.

Abduh ise ırklar hakkında olduğunda gibi Hıristiyanlık konusunda da bu tür bir genellemeye itiraz eder. Ona göre kader ve irade hürriyeti konusunda Hıristiyanlık da kendi içinde bölünmüş durumdadır. Mesela Hıristiyanlar içinde cebri savunan Aquinas ile hürriyet taraftarı olan Dominiken mezheplerinin her ikisine de bağlananlar mevcuttur. Bu bakımdan ona göre Cebriye, Sâmî değil, Ârî kökenlidir. Kur'ân'ın, kulların fiillerindeki kesb ve ihtiyarını beyan ettiğini vurgulayan Abduh (1980: III/206-11, Adams 1968: 87), Müslümanları pasifizme sevkeden kaderciliği, Ârî, Hint ve İran kaynaklı mistik zihniyete bağlar.

Mustafa Sabri (2008: 36) çalışmasında eski ve çağdaş birçok âlimin olduğu gibi Muhammed Abduh'un görüşlerini de tartışarak adamakıllı eleştirir. Ona göre Abduh'un (1980: III/382-9) başlıca *Risâletü't-Tevhid* adlı eserinde dile getirdiği kader konusundaki görüşleri, hiçbir mezhebe uymayan, eklektik ve çelişkilerle dolu görüşlerdir. Mesela onun, Allah'ın iradesinin kulların ihtiyarî fiillerini ve bu fiillere tekaddüm eden

iradelerini ihata ettiğini kabul etmesi, Mu'tezile mezhebine uymaz. Diğer taraftan Abduh, cüz'î iradeye dayalı insan hürriyetini yok saydıkları gerekçesiyle Cebriye'den çok Eş'arî mezhebini itham eder. Çünkü Sabri'nin de (2008: 42) dikkat çektiği gibi Cebriye mezhebinin artık taraftarı kalmadığı halde Eş'ariye, resmî bir mezhebin ötesinde Gazâlî sayesinde İslâm dünyasında anadamar inanç tarzı ve zihniyet haline gelmiştir.

Tabiatıyla buradan onun orta yol olarak bilinen Mâtürîdiye mezhebini benimsediği sonucu çıkar. Ancak onun tavrı, bu mezhebe de isnat edilemez. Zira Abduh'a göre (1980: III/388) kul, saadetine vesile olan şeyi kudret ve iradesiyle kazanır. Bu görüşten onun, kulların cüz'î iradelerine bağlı fiillerin *kesbinde* mutlak özerk olduklarını kabul ettiği sonucu çıkar. Böylece Mustafa Sabri'nin de dikkat çektiği gibi, kulların fiilleri meselesinde gizli bir Mu'tezilî olarak davranan Abduh, *kesb* ile aslında Mu'tezile'nin *halk* ve *icad* dediği şeyi kasd eder ve sonuçta bu mezhebin *tefviz* (kulların fiillerini kendilerine havale etmek) inancına varır (Kerr 1966: 111).

Ancak daha da yakından bakıldığında görülür ki Abduh'un beşerî hürriyet konusundaki tavrı, aslında Mu'tezile'ye de uymaz. Zira insanı fiillerinin ve iradesinin mucidi olarak gördüğü halde fiilleri iradesine, iradesini de Allah tarafından yaratılan bir *dâ'iye*ye tâbi' kabul ettiğinden dolayı bu mezhep bile Mâtürîdiye'den daha çok *cebr*e (determinizm) yakın düşer. Nitekim M. Watt (1998: 209) gibi oryantalistlerin, zamanla daha yakından incelendiğinde Mu'tezile'nin başta sanılandan daha dogmatik olduğunun anlaşıldığını söylemesi de bu tespiti destekler. Mustafa Sabri'ye göre (2008: 152-53) kader meselesinde mutlak mânâda bir orta yol bulmak mümkün değildir; ya *cebir*, ya da *tefviz* tarafına kaymak kaçınılmazdır. Buna göre yaygın kanaatin aksine Mu'tezile *cebre*, Mâtürîdiye ise *tefviz*'e yakın düşer. Eş'ariye ve belki bazı terminolojik farklara rağmen Mu'tezile'nin benimsediği anlayış, bu bakımdan cebre daha yakın düşen, "İnsan fiillerinde muhtâr, ihtiyarında mecbur" olarak ifade edilen "orta cebir" olarak adlandırılır. Taftazânî gibi muhakkıklar ise bunu "İnsan, muhtâr suretinde mecburdur" diye ifade etmişlerdir.

Bu bakımdan görüşleri hiçbir klasik İslâmî mezhebe uymayan Abduh, bu arada İbni Rüşd'den esinlenerek kader konusunun kelâmî ve felsefî boyutlarını birbirine karıştırır. İbni Rüşd, Gazâlî'ye karşı *Tehâfüt* reddiyesinde felsefî olarak savunduğu nedensellik kavramını, inanç alanındaki bid'atleri düzeltme amacıyla kaleme aldığı *el-Keşf 'an Menâhi-*

ci'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille adlı eserinde kader konusuna uyguladı. Ona göre kader, gerek tabiî, gerekse de insanın ihtiyarî eylemlerinin gerçekleştiği beşerî dünyada şaşmaz bir nedenselliğin mer'iyeti mânâsına gelir. Bu bakımdan Allah'ın takdiri veya kader denen şey, aslında gerek dış, gerekse de iç dünyasındaki sabit sebeplerin insanın irade ve fiilleriyle uyuşmasından ibarettir (Sharif 1983: 550).

Görüldüğü gibi İbni Rüşd, bu tür monistik bir nedenselliği, evren ve insanı kapsayan ortak bir *tabiat* kavramına dayandırır. Geleneksel Eş'arî anlayışa kısmen uygun bir şekilde sonuçta cebre çıksa da bu nedensellik, *ilâhî*den çok *tabiî* bir determinizmi belirtir. Gazâlî'nin İbni Sînâ'ya dair eleştirdiği gibi, son tahlilde mutlak ilâhî iradeyi, rubûbiyeti gölgelediğinden dolayı İbni Rüşd'ün bu tezi kelâmcılar arasında itibar bulmamıştır. Diğer taraftan benzer formülün Avrupa'da Thomas Hobbes ve David Hume tarafından da savunulduğunu görmek ilginçtir (Zarka 2001, Harris 2003).

Abduh, muhtemelen İbni Rüşd'den ilhamla, ancak ondan bir noktada ayrılarak kader sırrını açıklamaya çalışır; böylece bu konuda, yukarıda geçen kelâm mezhepleriyle ilgili *üç çelişkisine* ilaveten başlıca *üç çelişkisi* daha ortaya çıkar. Küllî ilâhî ile cüz'î beşerî iradeyi telif için İbni Rüşd'ün benimsediği monistik nedensellik kavramına karşılık Abduh, Batı'da olduğu gibi düalistik bir yaklaşımla bunların meriyet alanlarını ayırır. O, bu görüşünü önce 1884'te (Afgânî 1980: 89-98) *el-'Urvetü'l-Vüskâ*'da yayınlanan "el-Kazâ ve'l-Kader" başlıklı makalesinde, daha sonra *Risâletü't-Tevhid* adlı eserinde, daha sonra da 1900'da Hanotaux ile giriştiği polemikte ifade eder.

Kısaca Abduh[6] *cebriye*, yani ilâhî determinizmi *makro* diyebileceğimiz, tabiî-içtimaî dünyaya (*el-ekvân*), beşerî hür iradenin geçerliğini ise *mikro*, beşerî-ahlakî ameller (*el-ef'âl*) dünyasına hasr eder, böylece tabiri caizse ilâhî ve beşerî iradenin geçerlik alanlarını ayırmak suretiyle uzlaştırmayı hedefler: "Her akıl sahibi, kulun eylemlerindeki ihtiyarı meselesiyle mutlak ilâhî kudretin toplumların ahlak ve mizaçları üzerindeki etkisi arasındaki apaçık farkı görür. Zira kulun eylemlerinde geçerli iradesi sağduyunun kabul ettiği bir şeydir ki bunu ancak kendini bilmeyen biri inkâr eder. Ancak toplumların tabiat, karakter ve mizaç itibariyle arz ettikleri farklılıkta Allah'ın yarattıklarının hiçbirinin ihtiyarı yoktur. Bunu da yerler ve gökler ile aralarındaki varlıkları yarattığı gibi yaratmıştır."

[6] Abduh 1980: III/209, 386-9, Kerr 1966: 111-13, Sharif 1983: II/1498.

Görüldüğü gibi Abduh, nedenselliği makro dünyaya hasr ederek ve mikro dünyada beşerî iradeye yer açarak İbni Rüşd'den ayrılır. Böylece İbni Rüşd'ün benimsediği monistik nedenselliğin kendi içindeki tutarlılığına karşılık Abduh kaçınılmaz bir çelişkiye düşer. Maniheik vizyonun izdüşümü bu tür düalizm, daha doğrusu dikotomileri Batı tarihinde Paul'dan Augustinus'a, Descartes'tan Hegel'e birçok isimde görmek mümkündü. Abduh da "iman ile akıl, irade ve bilim" ilişkileri gibi birçok konuda bu tür dikotomileri İslâm dünyasına taşımıştı. Bu, Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin de (2008: 36) dikkat çektiği gibi, Batı'daki emsallerine göre eleştiriye bile değmeyecek kadar zayıf bir tevildir. Zira Nasîreddîn Tûsî'nin benzer tezine yapılan itirazda olduğu gibi (Ceylan 1996: 159), kelâmın konu aldığı kader meselesi, kesbî veya iradî eylemler (*voluntary actions*) alanına dairdir; dolayısıyla insan iradesinin ötesinde kalan tabiat ve tarihin akışını belirleme veya müdahalenin bu meseleyle ilgisi yoktur. Şu halde Abduh, bu iradeleri karıştırarak meseleyi saptırmaktadır.

Abduh'un bu konudaki *ikinci* çelişkisi, buna bağlı *hüsn ü kubh* konusuyla ilgilidir. Aralarındaki bağlantıdan dolayı kitabında hemen kaderin arkasından gelen bu konuda Abduh'un düştüğü çelişki ilginçtir. O, insanın ahlakî eylemlerinin ölçütünü oluşturan ana *güzellik/çirkinlik* değerlerinin belirlenmesinde beşerî fakültelerin kifayetini savunuyordu. İnsan, akıl ve duyu gibi fakülteleriyle varlık dünyasında (*el-ekvân*) *güzellik/çirkinliği* ayırt edebildiğine göre varlığın bir parçası olan beşerî eylemlerdeki (*el-ef'âl*) *güzellik/çirkinliği* de ayırt edebilir, Abduh'a göre (1980: III/390-1). Bu durumda daha önce kader konusunda savunduğu *varlık/eylem* dünyası ayırımına ne olduğu sorusu akla gelir. Daha önce aralarında mahiyet farkı gördüğü bu alanlar, hemen birkaç sayfa içinde nasıl birleşmektedir?

Bunun kadar vahim *üçüncü* bir çelişki de nedensellikle ilgilidir. Abduh, pozitivizm uyarınca insan aklının *sünnetullâh* olarak adlandırdığı doğal ve sosyal kanunları keşf edebileceğini öngörüyordu. Modern Batılıda olduğu gibi doğal ve sosyal bilimler sayesinde yasalarını keşf etme, en geniş mânâda "mühendislik" deyimiyle ifade edilen tabiat ve tarihi kontrol iddiasını da beraberinde getirecekti. Hâlbuki Abduh tabiat yasalarını keşif gücüyle onu kontrol gücünü birbirinden ayırarak ve kontrol gücünü Allah'a tahsis ederek apaçık bir çelişkiye düşer.

Sonuçta Abduh'un geldiği nokta, Mustafa Sabri'nin de belirttiği gibi, fiilen sünnî kader inancının inkârı mânâsına gelen, Batılı görüşe uygun cüz'î iradede temellenen bir insan hürriyeti anlayışıydı. Ancak bu, ne tam bir Batılı felsefeye, ne de bir İslâmî mezhebe uyan çelişkilerle dolu bir apolojetik tavır olarak kaldı. Osman Amin'e göre (1955: 112) onun kader konusuna yaklaşımında William James ve F. C. Schiller'in pragmatik felsefesinin izi görülür. Kader konusundaki görüşü, klasik ekollerden Mâtürîdîliğe en yakın düşse de Abduh (1980: III/386-89), Mu'tezile'nin girdiği ihtilatlardan uzak kalmak için genelde olduğu gibi metafiziksel agnostisizme dayalı bir pozitivistik ve pragmatik tutum benimsedi. İnsanın fiillerinin oluşumunun ontolojik açıklamasına girmekten kaçınan Abduh, beşerî ile ilâhî iradenin çeliştiği durumlarda yarı-agnostik kalmıştır (Adams 1968: 153-4).

Ona göre Allah'ın mutlak ilim, kudret ve iradesiyle insanın açıkça görülen ihtiyarî fiillerini bağdaştırmaya çalışmak, künhüne varılması imkânsız kader sırrının peşine düşmek, kısır ve tehlikeli bir uğraşa girişmek demektir. Bu konuda iki temel ilke, beşerî amellerin ve mutluluğun dayanağını oluşturur: Birincisi kul, mutluluğuna vesile olacak amelleri irade ve kudretiyle işleyebilir. İkincisi, Allah'ın mutlak kudreti, tüm olup-bitenlerin merciidir ki bu kudretin izleri, kulun istediği şeyi yapmasına engel olan faktörlerde görülebilir. Kulun istediğini yapmakta aciz kaldığı durumlarda Allah'tan başka yardımına koşabilecek bir varlık yoktur. Kısaca Abduh (1980: III/387), *cebir* ve *tefviz* anlayışlarının mekanik bir telifine çalışır. Hâlbuki İslâm âlimlerine göre bu mümkün değildir; iki taraftan birine kaymak kaçınılmazdır.

Çoğu kez yaptığı gibi Abduh'un ilâhî kudret hakkındaki belagati, argümanlarının özündeki modernizmi kamuflaj içindi. O, dili bakımından muhafazakâr görünürken çoğu öğretisinin tazammunları bakımından radikal idi (Kerr 1966: 105). Abduh, İbni Rüşd ve Fahreddîn Râzî'nin *determinizm* görüşlerine dayanarak *cebri* tabiî, *tefvizi* beşerî dünyaya tahsis etti. Bu arada bu tür bir görüşe gelecek *şirk* ithamlarına karşı modern dünyada daha tehlikeli olan gizli (*hafî*) türünü göz ardı ederek şirki putperestlik gibi açık (*celî*) türüne indirgedi. Bu, deizmden başka bir şey değildi. Diğer taraftan o, Safran'ın (1981: 70) seküler bir perspektiften eleştirdiği gibi, insanları geleneksel dinin kaderci kayıtlarından kurtararak ve beşerî ahlakî sorumluluğu yeniden vurgulayarak miskinlik ruhuna darbe indirmişse de hürriyet kavramını, İslâm'ın yeniden yorumlanma-

sında kılavuz bir prensip ve siyasî alanda da evrensel bir hak doktrininin temeli kılma fırsatını kaçırmıştı. Sonuçta Abduh, avamî tabiriyle ne mümine, ne kâfire yaranabildi.

Bu arada *nedensellik* prensibi bakımından kader konusunu daha iyi anlamak için İbni Rüşd (1126-1198) ve Abduh'un tutumlarını, çağdaşları Fahreddîn Râzî (1149-1209) ve Ahmed Cevdet'inkilerle karşılaştırmak yerinde olur. Resmen Eş'arî ekolüne intisap ettiği halde güçlü ilmî ve eleştirel zihniyeti sayesinde gerektiğinde mezhebin resmî tutumundan ayrılan Râzî, kader konusunda da kendine has bir görüş ortaya koymuştur (Ceylan 1996: 155-66). Kader konusunda mezhebin direkleri sayılan Eş'arî ve Bakıllânî'nin bazı temel görüşlerine itiraz eden Râzî, İbni Sînâ ve İbni Rüşd'ün *illiyet* görüşlerine dayanarak cebre yakın bir görüşü savunur.

Mutlak ilâhî takdiri savunan tam veya orta cebir taraftarları açısından kader konusunun püf noktası, ilâhî iradenin beşerî iradeyi etkileme tarzıydı. Eş'arîlere göre kulların ihtiyarındaki mecburiyet, ya Allah'ın doğrudan ihtiyarı yaratması, ya da sebep sayesinde yönlendirmesiyle kendini gösterir (Mustafa Sabri 2008: 151, 155). Bu noktada işin içine felsefî nedensellik kavramı girer. Râzî'ye göre Allah, gerçekte özerk fail olsa da yaratmayı istediği bir şeyin önce sebebini, sonra bu sebebe bağlı sonucunu yaratır. Mesela gökyüzünde bulutlanma ortaya çıktığında yağmurun yağması muhakkaktır, zira Allah yağmur yağmasını istemeseydi bulutlanmaya izin vermezdi. Bu bakımdan kulların eylemleri, *dâ'iye* (drive) denen sebeplerce belirlenmektedir. Râzî, böylece cebri ilâhî ve beşerî iradelere teşmil etmiştir (Ceylan 1996: 163, 166). Rubûbiyeti zedeleyen bu tür bir determinizm, Gazâlî gibi Eş'arîler tarafından asla kabul edilemezdi.

Bu noktada Ahmed Cevdet de atıf yaptığı Râzî'den ayrılır. Ona göre Allah, önce Gazâlî'nin dediği gibi, insanlar için âdî (olağan) sebepleri, ardından sonuçlarını yaratır, arada zorunlu, nedensel bir ilişki yoktur, Allah, her an olayların akışına müdahale ederek sonuçları ortadan kaldırabilir veya değiştirebilir. Sebeplerle sonuçların çoğunlukla uygunluğu, gerek Allah, gerekse de insan zihni hakkında kullanılan bir kavramla *âdet*, alışkanlığın eseridir. Şu halde takdiri mutlak ilâhî iradeye bağlı sonuçların nihaî yönünü bilemediği için insana düşen, alışılagelmiş sebep/sonuç ilişkisince umulan olumlu sonuca ulaşmak için cüz'î iradesiyle sebeplere sarılarak çalışmaktır (Neumann 1999: 162, Sözen 1998: 158-9).

"Önce deveni bağla, sonra tevekkül et" hadisinin belirttiği üzere, insan ancak cüz'î iradesini kullanarak sebeplere sarıldıktan sonra Allah'a tevekkül ederek kaderine razı olacaktır. Cevdet, bu şekilde Gazâlî'ye dayanarak Râzî'nin görüşünde yaptığı tadilatla iki taraflı cebri kaldırmış ve bir yandan ilâhî otoriteyi, öte yandan da beşerî sorumluluğu teyit etmiştir.

Konuyu özetleyecek olursak, nihaî mânâda hür bir beşerî irade yoktur; küllî ilâhî iradenin cüz'î beşerî iradeyi etkileme tarzı ise ilelebet çözülemeyecek bir sır olacak kalacaktır. Ancak İslâm, Hıristiyan öğretiden ayrıldığı dört hususla izafî beşerî hürriyeti sağlar. *Birincisi*, Hıristiyanlığın aslî günah dogmasına karşı İslâm insanın doğuştan masumiyetini, *ikincisi* Hıristiyanlığın kurtuluşsal elitizm (Robertson 1970: 170) anlayışına karşı İslâm, kurtuluşsal demokrasiyi, ferdî kurtuluş imkânını kabul eder. *Üçüncüsü*, Hıristiyanlığın din ile dünya, dolayısıyla dinî ile dünyevî kurtuluş arasında yaptığı katı ayırımdan kaynaklanan gerilime karşı İslâm, dünyanın âhiretin tarlası olduğunu, *dördüncüsü*, Hıristiyanlığın Kilise realizmine karşı İslâm, insanın akıl sayesinde dünyevî eylemlerinden sorumluluğunu öngörür. Hürriyeti, çağdaş psikoloji açısından bile gizemli, metafiziksel bir *beşerî irade* kavramı yerine ilâhî yasanın kılavuzluğuna tâbi' beşerî aklî sorumlulukta temellendirmek çok daha makûldür. Hıristiyanlık'tan ayrıldığı bu dört temel noktayla İslâm, aşağıda Ziya Gökalp'ın ifade edeceği gibi, Allah'a teslim olarak sorumluluğunu yerine getiren insanları hemcinsleri karşısında hür kılar.

Sonuç olarak görülen, Osmanlı aydınlarında geleneksel kader inancının teyidi, Abduh'un şahsında Mısır'da ise fiilen inkârıdır. İslâm'da kaderin, Cevdet tarafından yapılan en makûl yorumuna nisbetle Batılı Protestan kader yorumuna bakmak yerinde olur.

Kader inancı, kâinatta olup-bitenlerin mutlak belirleyicisi ilâhî küllî iradeye bağlı olsa da cüz'î irade sayesinde insanın, imtihan mantığınca eylemlerinden sorumluluğunu öngörür. Ancak Âdem ile Havva'dan tevarüs ederek doğuştan dünyaya getirdiği aslî günahın insanın tarihî kurtuluş imkânını elinden aldığını öngören geleneksel Katolik doktrini formül eden Augustinus, insanın cüz'î iradeye bağlı kurtuluş umudunu yok etmişti. Ona göre kurtuluş, sadece tövbe ve imanı kolaylaştıran ilâhî fazla (*divine grace*) bağlıydı. Rönesans ile başlayan *hümanizm*, Batılı insanın atıl cüz'î iradesini kullanarak kaderine sahip çıkma, makûs talihini değiştirme teşebbüsünü simgeliyordu. Başlıca Descartes'tan itibaren bütün

modern düşünce, aslında Augustinus'un teolojisinden çıkış arayışından kaynaklanan bir "karşı-teoloji" olarak görülebilirdi.

Calvin, Descartes ve Newton'ın bu yöndeki felsefî ve bilimsel arayışına teolojik açıdan katıldı. Augustinus ve Luther'in günahkâr insanın çaresizliği anlayışını paylaşmakla birlikte Calvin, *genel fazl* ile *fazl* kavramına, kişinin iyi bir insan olma yolundaki tüm olumlu dünyevî eylemlerinin değerlendirilmesine imkân veren, genel, dinamik bir mânâ kazandırdı. Böylece kurtuluşun yalnızca Tanrı'nın bir hediyesi olduğunu öngörerek insanların elini kolunu bağlayan geleneksel Katolik kadercilik dogmasından bir çıkış yolu sağladı. Calvin'in halefi Richard Baxter bu umudu daha da geliştirdi.

Ona göre de insan, âhirette "seçilmişlerden mi, kovulmuşlardan" mı olacağını bilemez, ancak dünyevî performansından uhrevî akıbetinin yönünü kestirebilir. Zira Tanrı, herkese nihaî kaderine bakmaksızın bu dünyada iradesinin hayata geçirilmesini emr etmektedir. Bu yüzden herkes, seçilmişler zümresinden olacağı inancıyla Tanrı'nın emr ettiği şekilde bir meslek tutmak zorundadır (Tillich 1968). Bu dünyada çalışarak başarılı olması, bir kişinin uhrevî kurtuluşunun ipucu olarak görülebilirdi. Zira mutlak ilim ve kudret sahibi Tanrı, muhakkak ki kovulmuşlardan birinin asla kendi şânına hizmet etmesine izin vermeyecekti.

Bu anlayış, Hıristiyanlara kısmî bir hürriyetle İslâmî tabirle "sebeplere sarılarak", çalışarak kaderini belirleme imkân ve umudunu verdi. Fakat burada kritik nokta, dünya/âhiret ilişkisi bakımından çalışmaya yüklenen mânâ ve sonuçlarıydı. Bu püriten öğretiye uyan Hıristiyan, aslında kadersel bir seçim yaparak dönülmez bir yola girmiş, dünyevî kurtuluş yolunu seçerek, geleneksel, uhrevî kurtuluş alternatifini kayb etmiştir. Calvinist, en küçük bir hatayla tekrar günaha düştüğü takdirde artık Katolikler için olduğu gibi itiraf veya dinî iyi amellerle ilâhî *fazla* nailiyet şansını bulamayacaktır. Bu derin gerilim, püritenlerde sıkı ve disiplinli çalışma, "çok çalışıp az yeme" formülüne dayalı bir riyazet psikolojisiyle çok çalışarak ve kazandıklarını harcamadan biriktirme âdetine yol açmıştır. Bu ethos, Weber'in saptadığı gibi zamanla kapitalizmin arkasındaki teşebbüs ruhuna dönüşmüştür.

Şimdi tabiatıyla şu soru gündeme gelmektedir: İslâm ile Calvinci Hıristiyanlık arasındaki sebeplere sarılma konusundaki bu ortak anlayışa karşılık Batı ve İslâm dünyaları tarihî olarak niçin çok farklı noktalara vardılar? Batı dünyasında maddî bir atılıma karşılık manevî bir dü-

şüş, buna karşılık İslâm dünyasının maddeten zaafa düşmesi. Bunun en basit açıklaması, beşerî cüz'î iradelerin kullanımı konusunda Hıristiyan ile İslâm dünyasının zamanla iki uca düşmesi olacaktır. Batılı insan, püriten ruhban sayesinde Katolik Hıristiyanlığın aslî günah dogmasıyla hükümsüz kılınan cüz'î irade ve kaderine sahip çıkma arayışına girdi. Ancak Tanrı gerçeğinin tedricî kaybından dolayı bu arayış, zamanla çığırından çıkarak kaderine, fiziksel ve beşerî tabiat ve tarihe hâkimiyet amacına kadar vardı. Böylece araçlar haddizatında amaç haline gelmiş, kaçınılmaz olarak Calvin'in de sürdürdüğü, Hıristiyanlığın mesihçi doğasının karakteristiği, din ile dünya, dinî ile dünyevî kurtuluş arasındaki katı ayırımın tesiriyle Batılı insan sonunda olumsuz mânâda dünyanın kucağına düşmüştür.

Batılı insan, böylece cüz'î iradesini küllî irade haline getirerek, bir mânâda Hobbes'un *imitatio dei* kavramıyla kasd ettiği gibi Tanrı'nın makamına geçmeye çalışarak aslında cüz'î iradesini, yani küllî iradece belirlenen nihaî değerlerin kılavuzluğunda ontik failiyet şansını kayb etmişti. Bu, şeytan veya insan, kovulmuşların (*the damned*) doğal tepkisiydi. Cennetten kovulan Şeytan'ın Kur'ân'da geçen ifadesi bunu gösteriyordu.[7] Modernizm, dünyanın yeniden kurulmasını öngörüyordu ve bunun için Hobbes *yeniden-yaratıcı* olarak filozofların işini Yaratıcı'yı taklit olarak görüyordu (Miller 1999).

Şeytan'ın insanlara Allah'ın yarattığını değiştirmelerini emr edeceği iddiasının tecellisini burada görmek mümkündü. Doğulu insan ise tam aksine, siyasî ve manevî üstünlüğün verdiği özgüven ve üstünlük duygusuyla zamanla tevekkülün mânâsını aşırı genişleterek cüz'î iradesini kullanamaz hale gelmiş ve böylece Batılı insanla arasında bir tezat, uçurum oluşmuştu. Bu uçurumu en net Osmanlı tarihçisi Vâsıf Efendi'nin müşahedesinde görmek mümkündü.[8] Hâlbuki cüz'î ile küllî iradeleri bü-

---

[7] "O'nu bırakıp da sade dişilere tapıyorlar ve sade kaypak bir Şeytan'a tapıyorlar ki Allah onu lanetledi, o da şöyle dedi: "Celâlin hakkı için kullarından bir mukadder pay alacağım ve muhakkak onları sapıtacağım, heveslere düşüreceğim ve muhakkak onlara hayvanların kulaklarını dilemelerini emr edeceğim ve şüphesiz onlara **Allah'ın yarattığını değiştirmelerini emr edeceğim**" (Nisâ, 4/117-119, vurgu, BG).

[8] Tarihçi Vâsıf Efendi, 1783-1784 yılları arasında Osmanlıları modern savaş usûlleri konusunda eğiten bir Fransız'a şu tepkiyi vermişti: "Bu adamlar (Avrupalılar), bazı filozoflar tarafından teşvik olunan, yüce yaratıcının (hâşâ) ümûr-ı cüz'iye üzerinde hiçbir tesirinin bulunmadığı ve harbin kaderi bu cüz'î

tünleştirebilen bir insan ancak gerçek mânâda fail olabilirdi. Bu yüzden Osmanlı-İslâm aydınlarının hedefi, halka cüz'î iradenin önemini, kullanımını hatırlatmaktı.

Kader İnancı Hürriyet Değeri

Kadim tartışmalardan sonra çağdaş İslâm dünyasında kaderin yeniden yoğun bir tartışma konusu haline gelmesi, ciddî bir buhranın göstergesidir. Yaşanan krizin çapı, tahkikatın çapından anlaşılır. Tarihî tecrübeye yön veren *hürriyet* gibi ana değerler=idealler, *kader* inancına dayanır. Teodise denen ilahî adalet meselesinde bu inanç/değer münasebeti açığa çıkar. Bu tür derin kriz zamanlarında inançlarla birlikte değerler, kader inancına bağlı olarak hürriyet değeri de yeniden tahkikata açılır. XIX. asırda olduğu gibi, inançların ve değerlerin derin bir tahavvül sürecinden geçtiği yabancı, Batılı bir kültürün tesiri altında bu tahkikat çok daha sancılı hale gelir.

Weber'in gösterdiği gibi, değerlerin, meşrûiyet ve akliyete tekabül eden *özsel* ve *araçsal* veya *apriorik* veya *aposteriorik* olarak iki türünü ayırt etmek gerekir. Vahy edilmiş dinde beşerî tecrübeye mânâ verecek aşkın değerler hükümlerde tecessüm ederken, vahy edilmiş dinin zamanla kayb olduğu Avrupa gibi yerlerde tarihî tecrübeyle şekillenir. Çağımızda *begriffsgeschichte* (kavram tarihi) disiplininin de tespit ettiği gibi, bazen terimlerin mânâları değişir, modern kavramlara dönüşebilirler, bazen yeni kavramlar, yeni terimlere, lafızlara kavuşabilirler. Asıl iş, lafzen değişmeyen terimlerin uğradığı semantik değişmeyi, kazandığı yeni mânâları tespittir. Bu bakımdan dünyagörüşleri bakımından gerçek ayırım, modernlerin sandığı gibi Doğu/Batı, İslâm/Hıristiyan gibi *dikey* değil, geleneksel/modern gibi *yatay* ayırımlardır.

Geleneksel dünyagörüşünde özgürlüğün iki boyutu vardır; *ontik=ilâhî* ve *politik=medenî*. İnsanlar, Allah ile yaptıkları ezelî ahitle diğer insanlar karşısında kazandıkları ontik hürriyeti medenî hayat sayesinde korurlar; buna *sivik=medenî özgürlük* denir (Patterson 1991: 4, Burke 1955: 110). Bu bakımdan *hürriyet*, geleneksel organizmik toplum görüşünün dayandığı *adalet=eşitlik* kavramında temellenen bir mefhumdur. Adalet sebep,

---

şeyler arasında bulunduğundan, harbi sürdürme vasıtaları bakımından üstün olan tarafın diğerine galip geleceği şeklinde yanlış bir inanç taşır" (Aktaran, Mardin 1996: 195).

hürriyet sonuç olarak görülebilir. Kadim dünyada şeyler ile onları ifade eden kavramlar arasında titiz bir hiyerarşi vardır. Hürriyet adalette, adalet refahta tecessüm eder.

Bu münasebet, *freedom* kelimesinin etimolojisinden de anlaşılabilir. Kelimenin sıfatı *free* (hür), Eski İngilizcede *sevmek* mânâsına gelen *fréon* ve dolayısıyla *arkadaş* mânâsına gelen *friend*'den gelir. Kavramın *arkadaşlık* olarak telakkisi, Epicurus ve Aristo'dan ortaçağ İskoç filozofu John MacMurray'a kadar birçok düşünürde görülür. Bu, komünal yaşayışta tecessüm eden organik, eşitlikçi hürriyet fikri, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesince de sürdürülmüştü (Read 1954: 165, Patterson 1991: 19, 382, 399). Nitekim Locke veya Rousseau gibi Hegel de ferdî özgürlüğün psikolojik ve sosyolojikten çok ahlakî ve siyasî yönleriyle ilgiliydi. Ona göre özgürlük, içtimaî bir olgu, cemaatin ahlakî gelişimiyle şekillenen sosyal sistemin bir ürünü olarak anlaşılmalıydı (Sabine 1959: 654).

Ancak asırlar içinde hürriyetin mânâsı başlıca üç merhaleden geçerek kökten değişti. Batı tarihinde hürriyet, adalete bağlı organizmik bir mânâdan iradeye dair hümanistik ve bilahare ferdiyetçiliğe dayalı mekanistik bir mânâya doğru radikal bir semantik değişim sürecinden geçmiştir. Kilise'nin Tanrı adına bir iktidar odağı haline gelmesi, Avrupa'da organik toplum görüşünün çözülerek zorlu bir hürriyet arayışının başlamasına ve sonuçta hürriyetin hem *ontik*, hem *politik* mânâsının kökten değişmesine yol açtı. Batılı insanın kahhâr bir Tanrı tasavvurunu dayatan Kilise'ye itirazı, bilahare Rönesans ile *hümanizm* denen cüz'î iradesine sahip çıkma arayışına yol açtı. Böylece hürriyet, küllî irade sahibi Tanrı karşısında İnsanın cüz'î iradesini öne sürmesi, hür irade mânâsını kazandı.

Cüz'î irade, aslında Allah karşısında ubûdiyet idraki, farktan cem'e geçişi sağlayacak mevt-i iradî için insana verilmişti; Allah karşısında *'ubûdiyet* şuuru sayesinde kullar karşısında *hürriyet* şuuruna erişilebilirdi. Ziya Gökalp'in (1976: I/58-9) vurguladığı gibi, Hakk'a tam *kul* olanlar ancak Halk'a karşı tam *hür* olabilirdi; Allah'a kul olmayanların kula kul olması kaçınılmazdı. Hümanizm ile *'ubûdiyet*/*hürriyet* ilişkisi tersine döndü. Hakk'a karşı *hürriyet* arayışı, Halk'a *'abdiyet*, kula kulluk tehlikesini doğurunca Hakk'a karşı *hürriyet* mücadelesinin yerini Halk'a karşı *serbestî* mücadelesi aldı.

Böylece *politik hürriyet* mücadelesi, insanın hemcinslerine karşı bir *serbestî* arayışına, Kilise ve Devlet gibi iktidar aygıtlarına karşı fiziksel

özgürlük alanının genişletilmesi ve korunması mücadelesine dönüştü; buradan *negatif/pozitif özgürlük* ayırımı çıktı. *Negatif özgürlük*, fertler için yasak ve kayıtların yokluğunu, *serbestîyi* belirtir. Çağımızda Isaiah Berlin'in kavramsallaştırdığı gibi, medenî bir varlık olarak insanlardan oluşan topluluklara atf edilen *pozitif özgürlük*, kişinin hayatını kontrol edecek ve temel amaçlarını gerçekleştirecek şekilde hareket imkânına delâlet eder.

Kilise ve Devlet gibi otoritelere karşı bu negatif hürriyet arayışı, daha sonra liberalizm ve kapitalizmin ethosu haline getirildi. Fransız Devrimi'nin ardından Sanayi Devrimi ile gücünün zirvesine çıkan burjuva sınıfının Monarşi, Kilise ve Devlet gibi geleneksel mercilere karşı kazanımlarını korumak için ferdiyetçilik felsefesini dayatması, kavramın aklîleştirilmesi ihtiyacını doğurmuş, böylece *özgürlük/freedom* liberalizmin dayandığı temel değer konumuna yükseltilmiştir. Ancak bir ekonomik sistem olarak kapitalizme vücut veren bu liberalistik, negatif özgürlük anlayışı, tabiatıyla sermayenin iktidarıyla başka bir tahakküm riski taşır.

Batılı hümanizm geleneğini sürdüren Marksist veya anarşistler bu yüzden Kilise ve Devlet kadar onları ayakta tutan ekonomik iktidar mekanizmalarına da karşı çıkarak insanın tam özgürleşmesini savunurlar. Marksist ve anarşist ile diğer akımların bu konudaki ihtilâfı temelde *pozitif özgürlüğü* sağlayacak ortamın devlet ve cemaat mercilerinden hangisi tarafından hazırlanacağı meselesinden kaynaklanır. Böylece modern Batı'yı karakterize eden özgürlük mücadelesi tarihinin üçüncü ve son aşamasında, *kolektivistik* olana karşı *individüalistik* olarak tanımlanabilecek *pozitif* ve *negatif özgürlük* anlayışları arasında bir kutuplaşma ortaya çıkmıştır.

Herbert Read'in (1954: 161-87) İngilizcede kullanılan *liberty* ve *freedom* kelimeleriyle yaptığı türden kavramsal bir araştırma, hürriyet kavramının iki temel mânâsını ayırt etmeye yarar (Ayrıca, Cranston 1953). İngilizce/Türkçe karşılıklarıyla *liberty/hürriyet*, ontik iradî özgürlüğü, *freedom/serbestî* ise dıştan dayatılan fiziksel-yasal kayıtlardan kurtuluş mânâsında negatif özgürlüğü anlatır. Belki en açık Fichte'de (Moltmann 1965) bulunan bu ayırım, "dâhilî/hâricî özgürlükler" olarak da ifade edilebilir (Tafsilat, Patterson 1991: 146-7). Buna göre *hürriyet* kazanılan, *serbestî* ise verilen bir şey olarak görülebilir. Muhafazakârlığın babası Edmund Burke'ün (1955: 39, 289) kullanımı da bu şekildedir: "Bu saye-

de bizim serbestîmiz asil bir hürriyet olur." Bu bakımdan mesela, hapiste olduğu için hâricî özgürlüğünden (*serbestî*) mahrum biri pekâlâ dâhilî olarak hür olabilir.

Fransızca ve Almancanın kavramın modern iki mânâsına dair *liberté* ve *freiheit* terimlerinden birine sahip olması, Read'in (1954: 162) öne sürdüğü gibi kelime fakirliği olarak görülemez. Dil, dünyanın aynası olduğuna göre kelimelerin mânâları, çıktıkları ülkelerin tarihî tecrübeleri tarafından belirlenir. İki farklı İngilizce kelimeyle ifade edilen özgürlüğün türleri arasındaki ayırım, modern tarihte ortaya çıkmıştır. Fransızca *liberté* ve Almanca *freiheit* kelimelerinin, muhtemelen ortak olan geleneksel mânâsı zamanla bu ülkelerin modern tarihî tecrübelerine göre daralmış ve ayrışmıştır.

Bilindiği gibi Fransa tarihi, Kilise ve Devlete karşı serbestî, Alman tarihi ise iradenin tarihe yansıtılması, hürriyet arayışıyla temayüz ettiği için özgürlük ile ilgili tek kelimeleri, bu mânâlardan birine inhisar etmiştir. İngilizcede kavrama dair iki farklı terimin varlığı ise, İngiltere'nin her iki türden bir arayışa sahne olduğunu gösterir. Bu farkı, belki de en açık Fichte ifade etmişti. O, kendi felsefî sisteminin hürriyet sistemi olduğunu söyler. Ona göre Fransa, Devrim sayesinde insanı dış zincirlerinden kurtarırken (*serbestî*) kendi sistemi, aslen hür bir varlık olarak tasavvur ettiği insanı haddizatında eşyanın esaretinden kurtarır (*hürriyet*) (Moltmann 1965).

Batı'da XVIII. ve XIX. asırlarda yükselen *serbestî* kavramı karşısında artık *adalet* ideali rafa kaldırılmıştır. Mesela Sabine'in (1959: 654, 923) eserinin içindekiler kısmına bakıldığında *adalet* kavramını ele alan Batılı filozofların David Hume ile son bulduğu, bu konuda artık belli başlı bir filozofa atıf yapılmadığı görülür. Hume da *adalet* kavramını, yükselen burjuva sınıfının ekonomik ihtiyaçları doğrultusunda mülkiyet kavramı bakımından yorumlamıştır. Diğer taraftan XIX. asrın önde gelen filozofu Hegel de (1770-1831) çağdaşı Fichte (1762-1814) gibi felsefesini, *adalet* yerine hürriyet kavramına dayandırır. Namık Kemal gibi gelenekselciler, hükümdar-hükümeti temelde adaleti gerçekleştirmenin faili olarak alırken, Hegel, organik devleti özgürlüğü gerçekleştirmenin ajanı olarak alır. Ona göre devlette öz-iradenin negatif özgürlüğünün yerini vatandaşlığın hakikî özgürlüğü almıştır.

A. Adaletten Hürriyete

Fıkıhta "hür, köle olmayan" şeklinde formel bir mânâya sahip olan *hürriyet*, tasavvufta derin onto-teolojik tarifine kavuşur. Tasavvufta *hürriyet* birincisi, Aristo'nun da anladığı şekilde "kötü huylarını bastırarak kendine hâkim olma" ve "kişinin başkalarına karşı hür olmasını sağlayan Allah'a has kulluk haklarını tam olarak yerine getirmesi makamı", kısaca "nefsinin ve insanların esaretinden kurtuluş" mânâsına gelir (Münâvî 2002: 273, Rosenthal 1960). Dolayısıyla İslâm dünyasının da dâhil olduğu geleneksel dünyada modernizmde görüldüğü gibi ne Hakk'a karşı *hürriyet*, ne de bundan dolayı Halk'a karşı *serbestî* mücadelesi vardı. Ancak XIX. asırda modernleşme sürecinde modern devletin zuhuru, İslâm-Osmanlı dünyasında da hürriyet mücadelesine yol açtı.

Kişiselci siyaset anlayışının hâkim olduğu geleneksel çağda adalet mücadelesi, hükümdarın adaletinin sorgulanmasına odaklanıyordu. Yeni Osmanlılar da önceleri Abdülaziz ve Âlî ve Fuâd Paşalar gibi devlet ricalinin zulmünün tenkidine dayalı bir adalet mücadelesi vermişlerdi. Ancak zamanla problemin daha derinde yattığını gördüler. Tanzimat sürecinde devlet, tüzel kişilik atf edilerek Batı'daki gibi hükümdarın şahsından bağımsız bir iktidar aygıtına dönüşmeye başlamıştı. Bu yüzden adalet davasının ötesinde hürriyet davasının yattığını görmeleri, Yeni Osmanlıları mücadelelerinin merkezine hürriyeti geçirmeye ve siyasî eleştiriden sekülerizm eleştirisine geçmeye sevk etti. O güne kadar fıkıhta *köle* karşılığı yasal bir terim olarak kullanılan *hür* sıfatı, XIX. asırda Yeni Osmanlılar tarafından, 1868'de Londra'da çıkarılan aynı isimli gazeteyle Fransızca *liberté*'nin karşılığı olarak *hürriyet*'e dönüştürülerek terviç edildi.[9]

---

[9] 1561'de vefat eden Mustafa b. Şemseddin Karahisârî'nin (Ahterî 1310: 1/228) *Ahterî Kebîr* isimli ünlü Arapça-Türkçe sözlüğünde *hür*, "azatlı kimse ki *'abd*in(köle) zıddıdır" olarak tarif edilirken *hürriyet* kelimesi geçmez. 1831 tarihli bir Fransızca-Türkçe sözlük, *hürriyet*'i *liberté*'nin beşinci mânâsı olarak verir. 1850 tarihli bir Fransızca-Türkçe sözlüğe göre ise *hürriyet*, köle olmayan birinin hukukî konumunu tanımlamak için kullanılmaktadır. Aynı kaynak, *civil liberty*'nin çağdaş Türkçe muadilinin *ruhsat-ı şer'iye*, yani kanuna tecavüz etmeksizin yapılacak şey olduğunu göstermektedir (Aktaran, Mardin 1996: 316). Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin kurulduğu 1865 yılında çıkan Hacı Halil isimli müellife ait *Kitâb-ı Müntehabât-ı Lügât-i Osmâniye* adlı sözlükte *hürriyet*, "serbestiyet, âzadelik" olarak tarif edilir. Yeni Osmanlılar tarafından ilk sayısı 29 Haziran 1868'de Londra'da çıkarılan *Hürriyet*'in logosunun altında paran-

Adalet/hürriyet münasebeti, bir sebep/sonuç münasebeti olarak görülebilir demiştik. Batı'da modernleşme sürecinde bu kavramların muhtevaları da değişmiştir. Hobbes'tan itibaren mekanistik bir düzen fikrinin galebesiyle adalet kavramı Batı'da gözden düşmeye başlamışsa da hürriyet, Batılı aydınlar tarafından ezelî bir ideal olarak savunulmaya devam etmiştir. Böylece Yeni Osmanlılar, hürriyet mücadelesinde evrensel bir ortak zemin yakalamış oluyorlar, hürriyet adına Osmanlı hükümeti üzerinde uluslararası kamuoyunun baskısını sağlamaya çalışıyorlardı. Hürriyet mücadelesinin siyasî hedefi, vatandaşların modern devletin totalitarizminden korunması, kültürel hedefi ise iradelerine hitap ederek fertleri adalet uğruna aktivizme sevkti.

Ancak bu kültürel hedef daha zorluydu. Zira Tanzimat ile gelen devlet-kaynaklı baskı, halkın yeni tanıştığı bir olgu olduğu için buna karşı Yeni Osmanlılar tarafından terviç edilen *hürriyet* de nisbeten yabancı bir kavramdı. Bu, âdil hükümdara itaatin mutlak bir norm sayıldığı geleneksel Osmanlı siyasî kültürüne sivil itaatsizlik kadar yabancı bir kavramdı. Geleneksel dünyada padişahın temsil ettiği devlet, halkın adalet talebinin muhatabı merci iken, şimdi gayr-i şahsîleşmiş devlet bizzat hürriyet mücadelesinin hedefi haline gelmişti. Namık Kemal, Türkiye'de Cumhuriyet devri okul kitaplarında bir "vatan ve hürriyet şairi, kahramanı" olarak popülerleştirilmiş ve ana kavramı *hürriyet*, derin felsefi muhtevası ihmal edilerek daha çok hamaset kavramı olarak alınagelmiştir. Aslında o bizzat, kavramın hamasî-stratejik kullanımını eski sözlüklerde istişhâd edilen ünlü beytinde dile getirir: "Ne efsunkâr imişsin âh ey dîdâr-ı hürriyet / Esîr-i 'aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten." Şerif Mardin'in de (1996: 316) belirttiği gibi, onun, geleneksel Osmanlı değerlerine zıtlığından dolayı hürriyet fikrini tervicinin imparatorluğun modernleşmesine katkısının önemi pek anlaşılmamıştır.

Geleneksel dünyagörüşüne göre ezelî ilâhî sözleşmenin uzantısı ikinci bir dünyevî sözleşmeyle kurulan organizmik toplumda temellenen hürriyetin *ontik* ve *politik* olarak iki boyuta sahip olduğunu belirtmiştik. Yeni Osmanlılar, daha çok kullandıkları *hürriyet* kavramıyla ontik bakımdan Allah'a tam teslimiyetle kula kulluğun önlenmesi için mücadele ederken vatandaşların modern devletin totalitarizminden korunması-

---

tez içinde "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" ve yanında da Latin harfleriyle "DU HURRIYETE" ve onun da altında parantez içinde (*LA LIBERTÉ*) ifadesi yer almaktadır.

nı öngören negatif özgürlük (*serbesti/freedom*) için mücadeleden de geri durmamışlardır. XIX. asır İslâm dünyasında Batı'nın eleştirisiyle geleneksel, ontik hürriyet anlayışını en net Ali Suavi ifade eder.

Avrupa'da artan ateizme bakarak Suavi, modern insanın ontik hürriyet ve failiyet iddiasıyla alay eder: "Ne şaşkın herifler! Bir yandan hukuk ve hürriyetten bahs eder, diğer taraftan Fâil-i Muhtâr'ı inkâr eder Cebrîlerdir. Benim bildiğim şudur ki, hukuktan bahs etmek, adalet ve zulüm taharrî etmek, Fâil-i Muhtâr'a inanmış müminlere sezâdır" (Çelik 1994: 595). Ona göre insan ancak nisbî olarak başkalarına karşı hâkim (*sovereign*) ve hür olabilir. İnsan, ne akıl, ne irade ve ne de bunlardan kaynaklanan fiiller bakımından diğer insanlara tâbi' ve mahkûm, –yani kula kul– değildir (Kaplan 1974: II/525-26).

Bu anlayışı, Namık Kemal'in halefi, Türkiye Cumhuriyeti'nin ideologu Ziya Gökalp (1976: I/58-9), daha da netleştirir. Ona göre Yaratan'a kul olanlar ancak, yaratılanlara karşı hür olur: "Hürriyet, Allah'tan başka hiçbir kimsenin kulu olmamaktır. Cenab-ı Hak'tan başkasına kul olmamaya Rûz-i Elest'deki yeminimizle söz vermişiz. Bu yemin, Yaratan ile Yaratılan arasında yapılmış bir dinî sözleşmedir. Ezellerin ezelinde akdolunan bu mukaddes sözleşme ebediyen geçerli kalacaktır... Müminler, "Müminler hürdür" hadis-i şerifi gereğince hürdürler. Hürriyet, canlı, cansız hiçbir mahlûkun kulu, esiri olmamaktır."

Gökalp'e göre İslâm dini, mensuplarını hâricî kayıtlardan arındıran bir hürriyet-perver dindir. İslâm'ın en temeli olan tevhîd, yalnız Bir Rabb'e kul olmak, başka rabler tanımamak demektir. Hür dünyaya geldiği halde Rabbiyle yaptığı ezelî sözleşmeyi unutarak kendi rızasıyla bir zâlimin emrine girenler, siyasî esirler, nefsinin emrine girerek Allah'a karşı kulluk vazifelerini ihmal edenler ise ahlakî esirlerdir. "Sözün kısası, bizim iki büyük dinî vazifemiz vardır ki birincisi, Yaratan'a karşı kul vazifesinde, ikincisi, yaratılanlara karşı hür halinde bulunmaktır. O halde İslâm ehlinin ibadetten sonra en büyük şiarı hürriyettir" (Sadeleştirerek).

Önde gelen Genç Türk aydınlarından Ahmed Rıza da *hürriyet* ile *serbestî* arasındaki farkı net bir şekilde ifade eder. Bu, ne kadar seküler-yönelişli olsalar da yetiştikleri İslâmî kültür çevresinin zihniyetlerini kaçınılmaz olarak etkilediği Osmanlı aydınlarının, Batı'da oldukça karışan hürriyetin iki boyutu arasındaki farkın tam bilincinde olduklarını göstermesi açısından ilginçtir: "Ulûm ve maârif sayesinde hürriyet-i vicdan ve efkâra mâlik olan millet kanun müsait olmasa da hürdür. Hâlbuki

en serbest bir kanuna tâbi' ahalinin, eğer cahil ise esirden farkı yoktur" (Mardin 1983: 141).

Namık Kemal de (1327: 165) hürriyet fikrini, ontik olarak Allah ile insanlar arasındaki ezelî *elest* sözleşmesinde temellendirir; buna göre Tek Rabbi olarak Allah'a teslim olan insan, ebediyen kula kul olmaktan kurtularak mutlak hürriyeti kazanır. "İnsan ki kudretten hürriyetle mefturdur, bi't-tab' o 'atâ-yı ilâhiden istifadeye mecburdur." Burada "istifadeye mecburdur" ifadesindeki kritik nüans dikkat çekicidir. Kemal, bununla hürriyetin, Allah tarafından bahş edilen, insanın fıtratında içkin, devredilemez bir hak olduğunu vurgular. Dolayısıyla Gökalp'ın daha net ifade ettiği gibi, bir insanın Allah ile yaptığı sözleşmeyle kazandığı hürriyeti devretmeye, isteyerek başkalarına kul olmaya, gönüllü esarete hakkı yoktur; ancak Allah'a kullukla bu hürriyetinden yararlanmaya mecburdur. Gerek Kemal'in, gerekse de Gökalp'ın endişesi, modern dünyada Allah'a dolaylı şirk koşulmasıyla ontik beşerî hürriyetin kayb edilmesidir.

Namık Kemal'in (1327: 181) Tanzimat ile gelen seküler yasama hareketine yönelttiği eleştirilerin tâ temelinde, bu ilâhî-kaynaklı, ontik hürriyetin kaybı endişesi yatıyordu. O, bu eleştiriyle Batılı insanın tedricen ilâhî otoriteyi kayb etmesi sonucu insan aklının otoritesine tâbi' kılınan sosyal düzenin ortaya çıkardığı "kula kulluk" durumuna karşı çıkıyordu aslında. Hayatının son yazısı "Hikmetü'l-Hukuk"ta vurguladığı gibi Namık Kemal, nihaî olarak akıl ve his gibi beşerî fakülteleri, hukukun epistemolojik temelini keşiften aciz görür ve sorar: Böyle her zamanda, her mekânda, her toplulukta, her ailede, hatta her ferde göre sürekli çeliştiği görülmekte olan şeylere nasıl hakikat denebilir? Hangi asrın, hangi şehrin, hangi topluluğun, hangi ailenin sözüne güvenelim? Sürekli değişmekte olduğunu gördüğümüz fikrî yargılarımızın hangisini doğru bilelim? (Kaplan 1974: II/206-212).

Bu yüzden o, değişmez, şaşmaz şer'î kanunların, değişmeye ve yanılmaya mahkûm seküler kanunlara mutlak üstünlüğünü vurgular: "Çünkü benim iktidarımca efrâdından bulunduğum ümmet-i Osmaniye hürriyet ister; fakat o cevherin bir atâ-yı ilâhî olduğunu unutur da şunun bunun inâyetinden isterse hem şânını muhil, hem menfaatine muzır olur. Ben hür doğmuş iken niçin 'utekâdan olduğumu tasdik edeyim? Niçin beni esir eden hareketlerin meşrûiyetini kabul ile avdetine zımnen cevaz göstereyim. Şeriat gibi tagayyürden mâsûn bir esas varken niçin inkılâbı zarûriyâttan olan ef'âl-i insaniyeye isnâd-ı hukuk eyleyeyim?" Kısaca,

mektuplarında da vurguladığı gibi o (Tansel 1967: IV/644), ancak Yaratıcı'nın emrine uyacaktır; kendisi gibi yaratılmışların değil.

Namık Kemal (2005: 521), tabiatıyla Ahmed Cevdet benzeri bir âlim gibi hürriyeti, teknik, kader konusu bakımından ele almaz. Ancak "Hürriyet-i Efkâr" başlıklı makalesinde bu konuda bir ipucu verir. Ona göre "insanın hürriyeti, muhtâr olduğundan, ihtiyârı ise sâhib-i fikr bulunduğundan gelir. Bu bedâhat göz önüne alınınca tamamıyla teslim olunmak iktizâ eder ki her türlü havâss-ı beşeriyeye olduğu gibi hürriyete dahî esâs, kuvve-i müfekkiredir." Bununla Kemal, beşerî hürriyeti, gizemli bir *irade* kavramı yerine İslâm'da sorumluluğun medârı sayılan *akıl* ve *fikir* melekesinde temellendirir.

"Kula kul olmama" olarak ifade edilen *ontik* hürriyet, saf olarak insanların doğuştan olduğu gibi Allah karşısında mutlak eşitliği mânâsına gelir. Bir babanın çocukları arasında olduğu gibi özgürlükte *eşitlik*, tabiatıyla insanlar arasında *sevgi* ve *arkadaşlığa* dönüşür. Ancak birbirleriyle çatışan çıkarlarına rağmen toplu yaşamak zorunda olan insanlar arasında kurulan özgürlükte eşitliğin *adalet* yoluyla korunması için ikinci bir sözleşmeyle politik örgütlenmeye ihtiyaç duyulur. Formüle edecek olursak *adalet*, özgürlükte eşitlik hakkının ifası demektir. Namık Kemal (1327: 98, 165, 169, 210, 422), bu *ontik* ve *politik* boyutlarıyla hürriyeti şöyle ifade eder:

"İnsan ki kudretten hürriyetle meftûrdur, bi't-tab' o 'atâ-yı ilâhiden istifadeye mecbûrdur. Hürriyet-i âmme, cemiyet içinde muhafaza olunur. Çünkü ferdi ferdin taarruzundan emin edecek bir kuvve-i gâlibeyi cemiyet hâsıl edebilir." Şu halde kamu otoritesinin esas işi, kamu düzenine asla feda edilemeyecek ferdî hürriyeti korumaktır. Bu yüzden kamu düzeninin korunması gerekçesiyle ferdî hürriyetlerin ihlali kabul edilemez; kanunun önemli tarafı, fertlerin hürriyetlerini mümkün olduğunca az sınırlandırmasıdır.

Ahmed Cevdet de (1986: IV/263) hürriyete aynı şekilde sosyolojik açıdan yaklaşır: "Tedbir-i mülk ve emr-i idâre hakkında mevzu' olan kavâ'id ve şerâit-i İslâmiyeye nazar-ı im'ân ile bakılır ise görülür ki bu kavâ'id ü şerâite tamâmıyla tevfik-i hareket eyleyen devlet bir taraftan adalet ü hakkaniyete en muvâfık vechile hürriyet esaslarını müştemil ve diğer taraftan hükümet-i mutlakaya mahsus olan inzibat ve iktidarı..."

sağlar.[10] Buradaki "adalete uygun hürriyet" ifadesi, Hegel'in de sürdürdüğü geleneksel vizyonu özetler. Batı'da adalete uygun olmayan, modern mânâda hürriyet özlemi ise Fransız Devrimi ile zirvesine çıkmıştır. Monarşinin asırlardır tebaa üzerinde uyguladığı baskı ve zulme tepki olarak hürriyet ve cumhuriyet iddiasıyla yapılan Fransız Devrimi ile hürriyet, çarpık bir mânâ kazanmıştır, Cevdet'e göre (1309: I/173-84, VI/148-49).

Tunuslu (1986: 98) Hayreddin'in hürriyet kavramına bakışı da İbni Haldun ve Ahmed Cevdet'inki gibi geleneksel dünyagörüşüne uygundur (Tafsilat, Tlili 1972). O da adalette tecessüm eden hürriyeti, *ümran* olarak ifade edilen sosyal gelişmenin temeli olarak görür: "Avrupalıların üstünlüğü, adalet ve hürriyet üzerine kurulu tanzimattır." Hayreddin, belki de XIX. asır İslâm dünyasında Avrupa'daki ana ideolojiler *liberalizm* ve *konservatizm*i karşılaştırarak değerlendiren tek düşünürdü. Ona göre *liberalizm* terimi *serbesti* mânâsına gelir. Serbestî ve hürriyet ise herkese cazip gelen hususlardır. Ancak bu kavramın Avrupalılar tarafından çok farklı mânâlarda kullanışı tehlikeli suiistimallere yol açmıştır. Bu yüzden şeriat hükümleriyle değerlendirilerek Osmanlı halkının tabiat ve yapısına uyarlanmadıkça bu ideolojinin yıkıcı sonuçlar vermesi kaçınılmazdır (Çetin 1999: 538-42).

Muhammed Abduh'un öncüsü Rifâ'a Tahtâvî, XIX. asırda Arapça literatürde modern Avrupalı mânâda *hürriyet* kavramını ilk kullanan düşünürdü (Newman 2004: 196, Ayalon 1987; 1989, Zolondek 1964). O da İbni Haldun, Ahmed Cevdet ve Tunuslu Hayreddin gibi, adalette tecessüm eden hürriyetin sosyal gelişmenin temeli sayıldığı geleneksel vizyonu sürdürür. Tahtâvî, Paris seyahatnamesinde Fransız anayasasını tanıtırken, kanun önünde eşitlik ve ferdî hürriyet kavramlarını adalet bakımından ele alır. Ona göre Fransızların hürriyet (*liberty*) dedikleri ve kavuşmaya can attıkları şey, Müslümanların *adalet* ve *hakkaniyet* dediği şeydir. Fransızların medenî hayat tarzında yakaladıkları yüksek terakkî derecesi, onların aralarındaki adaletin göstergesidir, ona göre. Diğer taraftan Tahtâvî, Fransa'da dinden bariz bir uzaklaşma gözler. Ona göre burada din, iyi ile kötü olanı ayırmak için aklı kullanan grupların veya akıl tarafından caiz görülen tüm eylemlerin doğru olduğunu iddia eden

[10] İngiliz müşterek hukukundaki *equity* kavramı Ahmed Cevdet'te olduğu gibi *hakkaniyet* olarak karşılandığı gibi Rifâ'a Tahtâvî'de olduğu gibi *insaf* kavramıyla da karşılanır (Newman 2003: 194).

ibahîlerin (*libertarians*) çeşnisidir (Newman 2003: 126). Görüldüğü gibi Tahtâvî de Ahmed Cevdet gibi *libertaryanizm* terimini, pejoratif mânâda sapkın bir özgürlük taraftarlığı olarak kullanır.

Osmanlı aydınları gibi Abduh da (1980: III/441-42) ancak tavizsiz tevhit inancının insana hakikî ontik hürriyeti kazandırdığını vurgular. Ona göre İslâm getirdiği tevhit inancıyla kula kul olmaktan kurtararak insana tekrar haysiyetini kazandırdı. Böylece artık hiç kimsenin önünde eğilmeksizin yalnızca yerlerin ve göklerin yaratıcısı ve bütün insanların Rabbi olan tek ilah Allah'a inanmaya başladı. Diğer taraftan Kemal gibi Abduh, tevhit inancının bütün insanlara hürriyette eşitlik hakkını bahş ettiğini ve zımnen bu hakkın siyasî adaletle korunacağını belirterek *adalet*in, hürriyette eşitlik hakkının ifası mânâsına geldiğini bir kez daha dile getirir. O, böylece Osmanlı aydınları gibi prensipte geleneksel İslâmî hürriyet anlayışını savunur. "Prensipte" diyoruz, zira yakından bakıldığında onun bu konudaki muhakemesinin farklı bir mecraya kaydığı görülür. Bu kayma ise onun ülkesine has tarihî tecrübenin sevk ettiği bir tür esaret hissinden kaynaklanır. Kısaca kula kulluğu nefyeden ontik hürriyeti savunurken Kemal, Osmanlı'yı da içeren modern dünyayı etkilemeye başlayan Batı dünyasını, Abduh ise İslâm dünyasını göz önüne alır.

Abduh (1980: III/441-44) İslâm'ın tevhit inancı sayesinde insana kazandırdığı hürriyetle kula kulluğu önlediğini vurgularken dinî ve siyasî otoriteleri hedef alır. Ona göre İslâm sayesinde insan, kul ile Allah arasına giren ve iradelerinin ilâhî iradeden kaynaklandığı iddiasıyla insanlara hükm etmeye çalışan, kurtuluş ticareti yapan dinî ve siyasî liderlere esaretten kurtularak hakikî hürriyeti kazanır. Münferit istismarlar dışında İslâm'da Batılı ruhban gibi kul ile Allah arasına giren bir ulemâ sınıfının olmadığı malûmdur. Dolayısıyla Abduh'un bu eleştirisinin İslâm dünyasıyla bir alakası olmadığı, halkın iradesini hiçe sayan Kilise ve ruhbana tepkiyle hürriyet mücadelesinin başladığı Batı örneğine uyduğu açıktır. Anlaşılan Mısır'daki ulemânın otoritesine duyduğu tepki, onu Batılı bir tarzda bir hürriyet arayışına sevk etmişti. Bu tür bir hürriyet arayışının karakteristiği, Batı'da olduğu gibi beşerî irade ve akla vurguydu.

Abduh (1980: III/444), ismini vermeden, üstadı Afgânî'nin teşvikiyle *L'Histoire de la Civilisation en Europe* [1828] adlı eseri 1877 yılında Arapçaya çevrilen François Guizot'nun (1787-1874) Avrupa medeniyetinin entelektüel dinamiklerine dair tespitlerini aktarır. Filozofa göre,

Abduh aktarır, Avrupa medeniyetinin doğuşu, iki temele dayanır: İrade bağımsızlığı ve görüş ve düşünce bağımsızlığı, kısaca irade ve fikir hürriyeti. Bunlar, İngilizcede *liberty* ve *freedom* kelimeleriyle ayırdığımız iki hürriyet kavramına tekabül eder. Ancak çok sayıda kişi bu sayede kendisini bulduktan ve ihtiyarlarını kullanmaya ve akıllarıyla hakikatlere ulaşmaya hakları olduğunu anladıktan sonra eyleme geçmiş, araştırma ve düşünce sürecine girmiştir. İnsanların ancak XVI. asırdaki Reformasyon devrinde bu irfan seviyesine ulaştığını söyleyen Guizot, Abduh'un nakline göre, bunda, Endülüs ve Haçlı savaşları sayesinde Avrupa'nın İslâm kültürüyle kurduğu temasın önemli rolü olduğunu belirtir.

Abduh (1980: III/444), *hür düşünce* de (*free thinking*) denen Batı'ya has bu irade ve fikir hürriyetini, böylece ortogenez teviliyle İslâm dünyasına mâl etmeye çalışır. Ona göre daha önce mahrum oldukları, İslâm'ın getirdiği iki büyük, irade ve fikir hürriyeti ilkeleriyle insanlık kemale ermişti. Bu iki ilkeyle insan, Allah tarafından yaratılan doğasına uygun mutluluğa ulaşabilir hale gelmiştir. Onun Batı'da olduğu gibi insan hürriyetini sağlamak için beşerî cüz'î iradeye yaptığı vurgu, fiilen geleneksel kader inancının inkârıyla neticelenmişti. Vatikiotis (1957) gibi bazı oryantalistler bu tutumu bir "İslâmî *hümanizm* arayışı"ndan kaynaklanmış görür. İrade hürriyeti yanında fikir hürriyeti için de akla vurgu yapan Abduh, Kur'ân'ın insanları özgürleştiren, akıllarıyla doğru yolu bulmaya teşvik eden âyetlerini zikr ettikten sonra şöyle der: "Böylece İslâm, aklın otoritesini, bütün kayıtlarından hür kıldı, onu esir alan bütün geleneklerden kurtardı ve onu kendi hüküm ve hikmetiyle karar vereceği hükümranlık alanına yönlendirdi."

Fazlur Rahman da (1984) Abduh tarafından aklın rolüne vurguyu "ümmetin kolektif sorumluluk" anlayışını destekleme maksadıyla yapılan, epistemolojikten çok ahlakî, stratejik bir vurgu olarak görür. "Karizmatik ümmet" kavramının da belirttiği gibi nübüvvetin geçişinden sonra ilâhî hidâyetin anlaşılması, peygamber yerine artık onu izleyen ümmetin tamamına düşer. Ancak unutulmamalıdır ki kolektif sorumluluk, Afgânî dâhil XIX. asır âlimlerinin bunalımın teşhisi için en çok zikr ettikleri "... muhakkak Allah, bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekini değiştirinceye kadar değiştirmez. Allah bir kavme kötülük isteyince de onu giderme çaresi bulunamaz" (Ra'd, 13/11) âyetinde geçen *enfüs* kelimesinin gösterdiği gibi beşerî aklı aşan bir iradeye atf edilmiştir.

Abduh'un (1980: III/327-45) öngördüğü bu irade ve fikir hürriyetinin kullanılışına gelince Mısır'ın siyasî gerçeğinden kaynaklanan kısıtlamalar devreye girer. Bu noktada Abduh (1980: I/336-342), 9 Kasım 1881 tarihli *el-Vekâi'u'l-Mısriyye*'de çıkan "Siyasî Hayat" başlıklı yazısında Roma siyasî geleneğine yaptığı atıftan da anlaşılabileceği gibi demokratikten çok cumhuriyetçi bir hürriyet anlayışını benimser. Ona göre hürriyet, toplumca bildirilen vazifenin icabını ifa hakkıdır; bu bakımdan siyasî hürriyet, ferdî ile kamusal hürriyet arasındaki dengeyi ifade eder. Abduh'a (1980: I/339) göre siyasî hürriyetler, başlıca düşünce, ifade ve seçim (re'y, kavl, intihâb) hürriyetlerine şamildir. Bunların hepsi ancak "temiz olanların el sürebileceği" kerim ve mukaddes haklar olsalar da istismar edilmeden kullanılabilmeleri için bazı kayıtlara riayet edilmelidir. Düşünce hürriyetinin sınırı, kıyasa (mantığa) mebnî, hikmete muvafık, doğruya mutabık olmasıdır. İfade hürriyetinin sınırı, hayır istenmesi, kamusal menfaat ve evrensel ahlakın haddinin aşılmaması, kişilik haklarının gözetilmesi ve kesin bilgiye dayanmasıdır. Seçim hürriyetinin sınırı ise, ancak vatanın aziz maslahatının istenmesidir.

Onun bu normatif, cumhuriyetçi kayıtlarının liberal bir insan hakları ve hürriyet kavramıyla ne derece bağdaştığı tartışmaya açıktır. Ona göre, Avrupa'da olduğu gibi cumhuriyetçi bir mantık uyarınca gerekli vatandaşlık eğitiminden geçirildikten, onları istismar etmeksizin kullanabileceği bir noktaya getirildikten, hazm ettirildikten sonra ancak halka hürriyetler verilmelidir. Abduh, halk bu noktaya ulaşıncaya kadar hürriyetten çok sorumluluk ve vazife ahlakına dayalı bir vatandaşlık âdâbını savunur.

İradeye Çağrı

Namık Kemal'in de (2005: 69) vurguladığı gibi, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak insan tarihin öznesi olduğu için, sosyal değişimin tâ temelinde beşerî zihnî bir değişim yatar. I. Wallerstein (1995: 135-148), F. Braudel'in eseri ışığında gözden geçirdiği XIX. asır sosyal bilim paradigmalarının yetersiz kaldığı sosyal değişimin açıklamasında *kairos* denen teolojik zaman kavramına başvurur. Ona göre okuyanlar, tarihî sosyal bilimcilerin bu teolojik kavramla ne işi olabilir diye sorabilirlerse de sosyal bilimin zaman felsefeleri, bu dinî kavramlarda gömülüdür, onların yaptığı, sadece bunları seküler bir kılığa sokmaktır. Önde gelen Hıristiyan teolog Paul Tillich'in çağımızda yeniden gündeme getirdiği "nicel

zaman" olarak *chronos*a karşı "nitel zaman" *kairos*, tarihte köklü bunalım ve dönüşüm durumlarında insanların temel ahlakî tercihler yaptıkları "hak zaman ve mekân"ı belirtir. *Ân-ı dâim* ve *bast-ı zaman* gibi İslâm tasavvufundaki zaman kavramlarını düşünerek buna "kader ânı" (*fatal moment*) diyebiliriz.

Bu kritik ânın başlattığı köklü değişim ise uzaysal-çevrimsel bir hareketi belirten *tahavvül* (*transformation*) kavramıyla anlatılabilir. Tahavvül, olumlu, *tekâmül* yönünde olursa makamlarda (*stations*) *yükselme*, olumsuz, *yozlaşma* yönünde olursa *alçalma* (*tedennî*) olarak kendini gösterir. Nitekim cennetten dünyaya *düşüş* (*fall*) kavramı da bu tür uzaysal bir alçalma, tasavvufta *sülûk* (*journey*) kavramıyla anlatılan manevî yolculuk ise dünyadan tekrar cennete doğru uzaysal bir *yükselme* (*terakki*) hareketini belirtir. I. Wallerstein (1995: 147) *kairos*un başlattığı değişimi, *transformasyonel zamanuzay* olarak adlandırır. *Kairos*, uzaydan bağımsız nicel bir değişim boyutunu değil, esasında uzaysal, çevrimsel devirleri başlatan temel bir ahlakî karar anını simgeler. Bu, hür iradenin mümkün ve aynı zamanda hayli zor olduğu nadir bağlamlardandır. Tarihte krize giren bir sistemin sonunun geldiği çok nadir durumlarda gündeme gelen dönüşüm ihtiyacı, insanları temel bir ahlakî tercihe zorlar; ancak zorluğundan, hatta çoğu zaman imkânsızlığından dolayı insanlar bu tercihe direnir. Direnseler de sonuçta kolektif olarak iyi ya da kötü, açık ya da örtük olarak yeni bir düzen yönünde tercih yaparlar.

Demek ki sosyo-ekonomik veya politik görünen değişimin tâ temelinde kritik bir ahlakî tercih değişikliği yatar. Bu bağlamda XIX. asırda Osmanlı, Mısırlı, Hintli neredeyse bütün Müslüman âlimlerin bunalımı açıklamak için atıf yaptıkları (Afgânî 1980: I60, 169) bir âyetin mânâsını düşünmek ilginç olacaktır: "... muhakkak Allah, bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekini değiştirinceye kadar değiştirmez. Allah bir kavme kötülük isteyince de onu giderme çaresi bulunamaz" (Ra'd, 13/11, Kınalızâde 2007, 462.). Âyette geçen "nefislerindeki" kelimesini, *zihniyet* olarak alırsak, "zihniyetlerini değiştirinceye" veya daha genel açıdan "özlerini değiştirinceye" diyebiliriz. Zira görüldüğü gibi âyet, aslında genel mânâda insan tarafından hür iradeyle yapılan ahlakî bir tercihten çok, bir topluluğun aslî bir olumlu durumdan sapma olarak arızî bir durumunu, olumsuz bir zihnî-ahlakî değişimi anlatmaktadır.

Weber'in Protestan ahlakı tezine karşı yapılan itirazda olduğu gibi, indirgemeci, idealistik bir yaklaşımla sosyal değişimi sadece zihnî değiş-

şimle açıklamak mümkün değildir. Zira sosyal ile zihnî değişim arasındaki etkileşimin yönünü tayin hayli zordur. Gazâlî gibi İslâm âlimlerinin nedensellik kavramına karşı vurguladıkları gibi, her an mutlak ilâhî iradenin tasarrufu altında tabiî ve beşerî her şeyin birbirine bağlı işlediği dünyada, yumurta/tavuk ilişkisi benzetmesinden de anlaşılacağı gibi, çoğu zaman neyin sebep, neyin sonuç olduğunu kestirmek mümkün değildir. Sözgelimi Osmanlı'da klasik-sonrası devirde yazılan Islâhatnamelerde en çok üzerinde durulan sebeplerden biri olan rüşvetin, çözülüşün sebebi mi, yoksa sonucu mu olduğu tartışmaya açıktır. Acaba yumurta/tavuk ilişkisine benzer şekilde tımar sistemindeki çözülme mi insanlarda ahlakî-zihnî bir yozlaşmayla rüşvet ve çözülüşe yol açmış, yoksa aslında ikincisi, yozlaşma mı tımar sistemini yaralayarak zincirleme bir çöküşü hazırlamıştır?

Sosyal dünyada buna benzer pek çok örnek verilebilir. Buna göre iş, nedensellik kavramınca *açıklama* yerine hermenötik yardımıyla dünya/toplum kitabını *okumak*'tır. Wallerstein'ın ifade ettiği kader anlarının dayattığı temel ahlakî tercihin gizemliliği, böyle çok-boyutlu bir okumayı kaçınılmaz kılar: "Doğrudur ki neredeyse bütün yaptıklarımız, bizim sosyal biyografilerimiz tarafından belirlenmektedir ki bundan kasdımız, bizim zihnimizin tâ derinliklerine kadar kayıtlandığımızdır." İlginçtir ki Fahreddîn Râzî gibi İslâm âlimleri de kader tartışmasında, hür iradenin imkân derecesini tartışırken aynı noktaya dikkat çekmişlerdir. Ona göre de irade konusunda insanın kanaatlerinin belirlenmesinde rol oynayan çevresel ve irsî bütün faktörler hesaba katılmalıdır. Bunlar, örf ve âdetler, öğretilen inançlar, eğitim, psikolojik yapı, zihnî kabiliyet, biyolojik karakteristikler vs.dir (Ceylan 1996: 161).

Bu bağlamda George Santayana'nın sosyal belirleyici olarak aldığı *psyche*, kanaatimce, söz konusu âyette sosyal değişimin dinamiği olarak geçen *nefs* kavramının karşılığı olarak alınabilir (Yolton 1952). İlginçtir ki söz konusu âyette nefsin çoğulundan da (*enfüs*) tekil etkiye sahip olarak söz edildiği görülür. İslâm'da olduğu gibi geleneksel dünyagörüşüne göre tek bir candan yaratıldığı için insan topluluğu tek bir beden sayılmıştır (Barkan 1975). O tek can Hz. Âdem'in işlediği günah, insanların tek beden olarak komünal tarihî tecrübesiyle telafi veya idame edilecektir. Cemaat, optimal bir ahlakî denetim seviyesine ulaştığı takdirde ferdî kusurları telafi edecek bir katalizör işlevi görecek, aksi takdirde ferdî masumiyetin de mânâsını kayb ettiği cemaatin harabı mukadder olacaktır.

Nitekim Kur'ân'da "Sizden sadece zulm edenlere isabet etmeyecek bir fitneden sakının" (Enfâl/25) diye buyrulur.

XIX. asır Müslüman âlimlerine göre *enfüs* âyeti, olumsuz olduğu kadar olumlu içtimaî değişimin de kolektif bir zihnî değişimden kaynaklandığına işaret ediyordu. Bu yüzden onlar bunalımın teşhisi kadar tedavisini de bu âyete atıfla yapmışlar, ahlakî bir silkiniş, olumlu kolektif bir zihniyet dönüşümü maksadıyla Müslümanların iradelerine çağrı yapmışlardı. Onlar görmüşlerdi ki İslâm geleneğinde *tecdit* denen entelektüel yenilenme, *ıslâh* adı verilen ahlakî yenilenmeyle tamamlanmadıkça amacına ulaşamazdı, zira ne kadar parlak içtimaî projeler geliştirilirse geliştirilsin, sonuçta bunlar ancak insan iradesi ve ameliyle benimsenerek hayata geçirilecekti. Mesela modern İslâm dünyasında ayakta kalmayı sağlayacak ana hedef kalkınma, uzun vadeli, zorlu, zincirleme bir değişim sürecini gerektiriyordu. Önce eğitim, ardından iktisadî teşebbüs ve gelişim, ardından umumî mânâda medeniyetin gelişimi. Ancak öncelikle herkesin ferden mevcut durumunun şuuruna vararak bunu değiştirmeyi istemesi lazımdı. En başta ilk kıvılcımın çakılması gibi bu iradenin harekete geçmesiyle zincirleme olarak hedeflenen dönüşüm gerçekleşecekti.

Nitekim Namık Kemal (2005: 219), Londra'nın temsil ettiği Avrupa medeniyetini tasvirden sonra onların geldiği noktaya ulaşmanın hiç de imkânsız olmadığını, topu topu iki asırlık bir sürecin bu amaca ulaşmaya yeteceğini belirterek ekler: "Bu maksada vusûl ise birçok mevâni'in def'ine, birçok hâlâtın tağyîrine, birçok esbâbın ihzârına tevakkuf ederse de esasen, marifet ve sa'yde olan noksanımızın ıslâhına bir çare bulmak her işe mukaddemdir." Onun ve arkadaşlarının bütün gayreti, matbuata dayalı enformel bir eğitimle *marifet* denen popüler bilinçlenmeyi sağlamak ve değişimi başlatacak iradeyi harekete geçirmekti. Diğer taraftan Ahmed Cevdet (1986: IV/219), Osmanlı'da ıslah teşebbüslerinin bugüne kadar niçin akim kaldığını sorgularken her eylemin başarıya ulaşmasının üç şarta bağlı olduğunu belirtir: İlim, irade ve kudret. Bunların üçüne de sahip olan bir şahıs ya da müessesenin başaramayacağı şey yoktur. Böylece temelde iradeye çağrı yapan Kemal de, Cevdet de *volontarist* sayılabilir.

Bu zihniyet değişimi, tanrı-merkezliden insan-merkezli bir dünyagörüşüne geçiş olarak görülebilirdi. Reinhard Schulze (1996), XVIII. asrın yeni-sûfî vizyona dayalı bir "İslâmî aydınlanma" çağı olarak XIX. asır

İslâm modernistlerinin ilham kaynağını oluşturduğunu tespit etmiştir. Onun gibi Batılı araştırmacılar, İslâm dünyasının XVIII. asrını, tanrı-merkezliden insan-merkezli bir dünyagörüşüne geçilen Batılı Aydınlanma çağının az-çok karşılığı olarak almışlardır. Schulze (1996) insan-merkezcilikle, mistiğin yaratıcı tahayyülünün insanın kendine has düzeni yaratma kabiliyetine dönüşmesini kasd eder. *Tanrı-merkezcilik* ile *insan-merkezcilik*, tasavvufî terimlerle Allah'a *aşkın* ve *içkin* olarak iki yaklaşma anlayışını ifade eder. Tasavvufta birinci *aşkınlık* anlayışı, *fenâ fillâh* (Allah'ta yok olma), ikinci *içkinlik* anlayışı ise *halvet der-encümen* (*Halk içinde Hakla beraberlik*) veya *celvet* tabirleriyle ifade edilir. Walter Rauschenbusch adlı yazar misalinde aynı tasavvur Batı'da da görülebilir (Lyman 1928: 176-77).

Bu itibarla *insan-merkezcilik* ile *hümanizm* terimleri müteradif sayılabilir. Öncü İtalyan hümanist Pico della Mirandola'ya göre insanoğullarına kendi kendilerine tercihte bulunma yegâne kabiliyeti verilmiştir. Bu anlayışın orta çağ dünyasının büyüsünü kayb ettiği Rönesans çağında doğması tesadüf değildir. Şu halde *hümanizm*, aslında Batı'da belirgin olarak Duns Scotus (1266-1308), William Ockham (1280-1349) ile başlayan, tasavvuf sayesinde, büyüsünü kayb eden bir dünyanın yeniden kurulmasını sağlayacak Tanrı'nın iradesine vurgu mânâsına gelen *volontarizmin* uzantısı olarak belirir. Hans Baron ve J. G. A. Pocock, *ilâhî* ve *padişahî* volontarizme bağlı bir beşerî volontarizm mânâsına gelen bu hümanizmi, *sivik hümanizm* olarak adlandırmıştır (Engster 2001: 4-12). Büyüsünü kayb etmiş XVIII. asır İslâm dünyasında da bu üç-katlı volontarizmin tecellisini görmek mümkündü.

İslâm'da mistik hümanizm, insanın Allah karşısında ve ontik hiyerarşideki seçkin konumunun vurgulanması olarak belirir. Allah'ın kendi ruhundan üflediği ve kendi suretinde yarattığı insan, *halifetullâh fi'l-arz* (Allah'ın yeryüzündeki halifesi), *zübde-i kâinat* (kâinatın özeti) ve *eşref-i mahlûkat* (yaratılmışların en şereflisi) olarak temayüz eder. Mesela Mevlânâ, Yunus Emre ve İbrahim Hakkı'da vurgulanan bu anlayış, kritik bir konjonktürde, Nizam-ı Cedit devrinde yaşayan Şeyh Gâlib'de (1994: 180, 192) *sivik hümanizm*e dönüşür: "Tedbirini terk eyle, takdir Hudâ'nındır/Sen yoksun o benlikler hep vehm ü gümânındır."

Bu, felsefî bakımdan beşerî iradeyi ilâhî iradeye tam bağlayarak hakikî ontik hürriyeti kazanmaya çağrı, siyasî bakımdan ise beşerî volontarizm olarak sivik hümanizmi temellendirme olarak belirir: "Hoşça bak

zâtına kim zübde-i 'âlemsin sen / Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen" (Ayrıca, Holbrook 1994). İlk bakışta zannedilebileceği gibi bu tür ilâhî ile beşerî iradeye vurgu veya *fatalizm* ile *hümanizm* arasında çelişki yoktur. Zira Batı'da Scotus ve Ockham'ın yaptığı gibi ancak ilâhî volontarizme vurguyla Rönesans devrinde padişahî ve sivik volontarizm/hümanizm doğmuştur. Bu açıdan İslâm ve Osmanlı dünyasının geçtiği kritik değişim devirlerinde yazılan irade-i cüz'iye risalelerinin özel bir mânâsı vardı. Hâlid Bağdâdî'nin yazdığı irade-i cüz'iye risalesi de XIX. asır İslâm dünyasındaki Nakşibendî aktivizmin itici gücünü gösterir (Bruckmayr 2011). Sultan II. Abdülhamid'in samimî bağlılarından Giritli Sırrı Paşa'nın (1324) *Nakdu'l-Kelâm fi 'Akâidi'l-İslâm* adlı kelâm eserinin sonunda yer verdiği "Fazilet-i Beşer (İnsanın Üstünlüğü)" konusu da devrin ruhuna uygun olarak sivik hümanizmin ilmen tahkiki teşebbüsü olarak görülebilir.

Batılı ve Abduh gibi Doğulu modernistler, Osmanlı aydınlarının kurduğu gibi bu ilâhî ve beşerî volontarizm münasebetini kurmakta aciz kalmışlardı. Onların hümanizm adına beşerî iradeye yaptıkları vurgu, beşerî failiyetin kazanılması yerine tam aksine kaybına yol açacaktı. Bunun en çarpıcı misali, Abduh'un *enfüs* âyetine eklektik atfıdır (Vatikiotis 1957: 59, Kerr 1966: 130). *el-Urvetü'l-Vüskâ*'daki makalelerinde sıkça atıf yaptığı âyeti Abduh, "Sarhoşken namaza yaklaşmayın" âyetinin yalnızca "namaza yaklaşmayın" kısmını alan Bektâşî tarzında maksadına uygun olarak eksik aktarır: "... muhakkak Allah, bir kavme verdiği (nimeti) ni, onlar nefislerindekini değiştirinceye kadar değiştirmez" (Ra'd, 13/11). Hâlbuki âyet, "Allah bir kavme kötülük isteyince de onu giderme çaresi bulunamaz" cümlesiyle devam etmektedir. Bu, Osmanlı aydınlarının algıladığı gibi, sorumlu tutulsa da beşerî iradenin üzerinde ilâhî iradenin mutlak hâkimiyetini belirtir; zira insanı sorumlu tutan da bu iradedir. Abduh, birinci kısımda belirtilen eylem hürriyetini neredeyse hükümsüz kıldığı için âyetin bu ikinci kısmını hazf etmeyi uygun görmüştü.

Annemarie Schimmel'in (1989) gösterdiği gibi, insanın ontik değer ve kapasitesinin vurgulandığı bu hümanistik vizyon, İslâm'da özellikle İran kökenli tasavvufta içkindi. Gâlib'inki gibi kritik zamanlarda bu vizyon inkişaf edecekti. Köklü değişimle büyüsünü kayb etmeye başlayan bir dünya büyülenmiş bir dünyanın münzevi insanını halife olarak tekrar dünyaya inerek inisiyatif almaya, kaderine sahip çıkmaya çağırıyordu.

Namık Kemal, başlıca beş yolla insanları irade ve eyleme sevk etmeye çalışır. Bu konuda doktrinal tutumuyla çelişen bir stratejik tutumla iktisadî liberalizm ve hür iradecilik gibi modernizmi andıran temalara dayalı bir söylem kullanır. *Birincisi*, geleneksel ve modern söylemin içiçe geçtiği bir *hümanistik söylem* sayesinde. Kemal (2005: 69, 516), bir divan edebiyatı antoloji projesi için tavsiye ettiği şairler arasında Şeyh Gâlib'i şaheseri *Hüsn ü Aşk*'a özel atıfla anar (Tansel 1967: II/441).

"Nüfus" ve "Maârife Dair Bir Makale" başlıklı makalelerinde olduğu gibi insanın muazzam entelektüel ve pratik kapasitesini vurgular: "İnsan şu kürre-i zemin dediğimiz vücud-ı müteharrikin ruhudur denilebilir. Zira ki kışrın haricinde her ne hareket görülüyorsa hep onun sayesinde zuhur ediyor. Tabiatın fevkinde ne eser müşahede olunuyorsa hep onun himmetiyle hâsıl oluyor (...) Öyle bir mahlûk-ı zaîf, rûy-ı zemine hâkim ve tabiat-ı külliye irâde-i cüz'iyesine hâdim olmuştur." Batılı insan misalinde beşerin, fiziksel ve beşerî tabiatı kontrol altına almada kayd ettiği başarı çarpıcıdır, ona göre. Ancak bu, tarihin öznesi değil, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan bir insanın başarısıdır, Kemal'e göre. Bu ontik hümanizmin mesajı, Osmanlı insanının kendinde meknûz büyük gücün bilincine varmasıdır.

İkincisi, bu ontik hümanizm uyarınca paternalistik bir zihniyete sahip Osmanlı Müslümanı'nı cüz'î iradesini kullanarak sa'ye teşviktir. Batılı medeniyet atılımı, Kilise sayesinde yozlaşmış paternalizme tepkiden doğmuştu. Tam aksine Osmanlı dâhil Doğu'da yanlış algılanmış paternalizm, fertlerde öz-güven ve öz-teşebbüs ruhunu köreltmiş, velisi saydıkları baba, padişah veya Allah'a işlerini havale etme alışkanlığı yaratmıştı: "Biz her ne arzumuz var ise husûlünü ibtidâ hükümetten ve olmaz ise Cenab-ı Hak'tan bekliyoruz." Hâlbuki amansız bir rekabetin hüküm sürdüğü modern dünya, komünal bekâ için kendi ayakları üzerinde durabilen insan tipi istiyordu. Kemal'e göre hükümete düşen, temelde adalet dağıtmaktır, refah sağlama ise lüksüdür. Bu bakımdan o, iktisadî hürriyeti Batılı mânâda bir liberalizmden çok fertlerdeki teşebbüs ruhunu harekete geçirmeye yönelik stratejik bir ilke olarak savunur.

Kemal (1327: I/27; 2005: 49, 550, Mardin 1996: 357), akıl ve fikir sahibi bir varlık olarak insanın sorumluluğunu ve dolayısıyla iyiliği için öz çabasının önemini vurgular. Allah, insanları eğiterek dünyayı mamur hale getirmek zorunda değildir. Çünkü Cenab-ı Hakk'ın meşiyeti insanları bu imtihan yurduna getirmiş, sonuçları sebeplere bağlı yaratmış

ve duyular âlemini gözleyerek sebep/sonuç ilişkisini keşf etme iktidarı vermiştir. Biz de bu ilişkiyi keşf ederek atılım yapan Batı medeniyetinden ibret almalıyız: "Biraz da esbâbın tayin ve teşebbüsünde iktidarımızı tecrübe edelim. Biraz da nefsimizi, veli ve vasi ihtiyacından vareste bilelim. Âyetle, hikmetle, icmâ ile, rivâyetle, tecrübe ile, ibretle müsbettir ki, insan için her ne hâsıl olursa sa'y ile olur, insan her neye vâsıl olursa sa'y ile olur." İnsanın "veli"si artık kendisidir, Kemal'e göre.

Üçüncüsü, hürriyet ve bağımsızlık aşkı. Namık Kemal'de (2005: 528-9) hürriyet, insanları kolektif eyleme sevk için adaletten daha güçlü bir güdüyü simgeler, zira zulme göre *esaret*, Kemal'in kullandığı *esâret-i siyâsiye* tabirinden de anlaşılacağı gibi *istiklalin* zıddı olarak güçlü bir kolektif ton taşır. Sıradan bir Osmanlı mümini, pasif bir tevekkül anlayışıyla "bu dünyada adalet nerede, elbette bir gün Mahkeme-i Kübra kurulacak" diyerek kaderine rıza gösterebilirdi. Ancak ferdî ve ulusal olarak esarete rıza, dünyada ve âhirette asla kabul edilemeyecek bir şeydi, Kemal'e göre: "...dünyada ne kadar büyük millet görülmüşse terakkîlerinin zuhûr ve devamına en büyük sebep, istiklâl-i zâtîye meftûniyet ve yahut tabir-i âharla esâret-i siyâsiyeden nefrettir. Bu nefretin fıkdânı halinde halkın bekâ-yı saadetine ne marifet, ne medeniyet, ne servet, ne şecaat, ne muntazam kanun, ne mükemmel mahkeme, ne hüsn-i idare kifayet eder."

Şu halde komünal hürriyetin mânâsı, çağdaş medenî milletlere karşı ulusal bağımsızlıktır: "Bir de insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır. Bu kadar milel-i mütemeddineye karşı kâbil midir ki akvâm-ı gayr-i mütemeddine hürriyetlerini muhafaza edebilsinler?" Çağdaş dünyanın gereği değişime direnerek Hintliler, Cezayirliler gibi yabancıların tahakkümü altında hürriyeti kayb etmek Kemal'e göre (2005: 360), insanlığın şanına asla yakışmayan şeylerdendir.

Dördüncüsü, Osmanlıları tarihin aktörleri kılan "gazâ ruhu"nun dirilişi. Namık Kemal (1327: IV/291-5; 2005: 48, 528-30, Mardin'in 1996: 364-5) "Biz İstemesek Zelil Olmazdık" başlıklı yazısı, Osmanlı'nın gerilemesini, zamanında Osmanlıları cihan hâkimi yapan esaret nefreti ve istiklal tutkusunun kaynaklandığı gazâ ruhunun kaybına bağlar: "Biz hâlâ ecdadımız olan abalı kebeli Türklerin, mevki gibi, ahlak gibi elimize geçen mirasları sayesinde yaşıyoruz. Osmanlı şânı, terakkî fikri bunu mu iktiza eder?"

Beşincisi, Aydınlanma'dan mülhem görünen bir *ilerleme* felsefesi. Namık Kemal (2005: 69, 516) bunu en net "Maârife Dair Bir Makale" baş-

lıklı makalesinde dile getirir: "Zamanımız durulacak zaman değil. Bütün cihân-ı medeniyet kemal-i şevk ü şitâb ile tarîk-i terakkîde kat'-ı mesâfâta başladı. Teveccüh olunan kâbe-i kemâlât ise bu dâr-ı mihnet içinde bir diyâr-ı saadettir. Bu diyâr-ı saadete vusûl için azm ü ikdam etmek her âkıle göre farîza-i zimmettir. Farîza-i zimmet bu iken vay o kavme ki betâlet döşeğinde me'lûf-i hâb-ı gaflettir. Hâb-ı gaflette kalan halkın elbette karargâhı sahrâ-yı vahşettir. Sahrâ-yı vahşetin her mahsûlü bir nev'-i zehr-i meşakkattir. Zehr-i meşakkatin netice-i tesiri bi't-tab' helâk ü nedâmettir. Helâk ü nedâmetten bir cemiyeti tahlîs edecek vasıta ise mücerred gayret ve marifettir. Âkıl isek biz de bu yolda kimseden geri kalmamağa gayret edelim. Gayret edelim ki bir saat evvel, bir kadem ileri gidelim."

Kemal'in burada dile getirdiği, görünüşte modern ilerleme fikri, Şerif Mardin'in (1995: 61) Tanzimat reformcularında gözlediği "farazî gelecek"in ifadesinden başkası değildi. Bir başka yazısında daha açık ifade ettiği gibi Kemal'in (1327: 126) geleceğe işaretle esas niyeti bugün için çalışmaya tahrikti: "(...) Şurasını da unutmayalım ki, insan ecdadının kemâl ve ulviyetiyle iftihar eder, lakin evlâdını ecdâdına faik etmeğe çalışmaz ise ahlâf nazarında, eslâfının mahsûl-i ömrü olduğuna liyakatsizliğini göstermiş olur. Şunu da düşünelim ki, adam gününün hoş geçmesini arzu etmekte mazurdur. Fakat himmetini o maksada hasr ederse, neticesinde yine o maksattan mahrum kalır. Zira dünyada bir mes'ûd gün yoktur ki, saadeti dünden hazırlanmış olmasın."

Hümanizm ve Şeref

Muhammed Abduh'un özellikle isimsiz olarak *el-'Urvetü'l-Vüskâ* dergisinde yazdığı makaleler, ahlakî bir silkiniş çağrısına odaklanmıştır. Bunların bir kısmını Mehmed Âkif Ersoy (1983) Türkçeye çevirerek *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayınlamıştır. Köklü bir değişim çağında insanları irade ve eyleme sevk edecek hümanistik bir söylem Abduh'da da bulunur. O, İslâm'a göre dinin haddizatında amaç olmadığını, onun varlık sebebinin insan ve hayat olduğunu vurgular. Ona göre bedenlerin sıhhati, dinlerin sıhhatine tekaddüm eder. İslâm, zühd ve ibadet adına insanlara eziyet etmez, kaldıramayacakları yükü yüklemez. Kemal gibi Abduh, bu hümanistik söylemini Allah'ın yeryüzünü insanın faydalanması için yarattığını belirten âyetlerle destekler (Kerr 1966: 117).

Burada amacımız Namık Kemal'de olduğu gibi, onun, yuvarlak öğütlerin ötesinde somut olarak hangi ideal ve temalar bakımından insanları motive etmeye çalıştığını tespittir. Özünde ahlakî bir yozlaşmadan kaynaklanan bunalımı aşmak için gerekli *ümit, azim* ve *sa'y*, bütün düşünürlerde bulunabilecek genel, stratejik değerlerdir; fark, daha güzel bir topluma yönelik özlem ve gayretlerin kaynaklandığı temel değerde ortaya çıkar. Ancak meşrûiyet/akliyet ayırımına göre *apriorik* ve *aposteriorik* olarak iki tür değer de temel değer olabilirdi. Tarihî beşerî tecrübenin aşkın değerler tarafından yönlendirilmekten kesildiği kriz durumlarında *bekâ* gibi psikolojik güdüler de *aposteriorik* temel değer konumuna yükselebilirdi.

Bu açıdan *değer*, "insanların sahip olmayı istediği şey veya ilişkiler" olarak tanımlanmıştır. Harold Laswell, modern dünyada politik olarak insanların izlediği sekiz temel değer saptamıştır: *güç, aydınlanma, servet, refah, beceri, tesir, istikamet, hürmet* (Deutsch 1970: 12). Batı'da modernleşmeyi açıklamaya yönelik orta boy teorilerden birini ortaya koyan *The Achieving Society* adlı eserinde David McLelland, modernleşme sürecine vücut veren temel değer olarak "başarı"yı (*achievement*) tespit eder. *Rekabet, kazanma* ve *başarı* gibi Batılı yaşayış, duyuş ve düşünüş tarzını karakterize eden değerler, kültürel muhtevaları itibariyle antropolojinin inceleme konusunu oluşturlar. Bu noktada değerler bakımından *apriorik/aposteriorik* ayırımı zorlaşır. *Hürriyet* ve *şeref* gibi Osmanlı ve Arap kültürünü karakterize eden *apriorik* değerler, kriz anlarında insanları mobilize etmek için Kemal ve Abduh gibi aydınlar tarafından *aposteriorik* değerler olarak da kullanılabilirler.

Antropolojik açıdan bakıldığında *şeref*, Arap kültürünün temel değeri olarak belirir. İbni Haldun'un da (1954: I/401-11) işaret ettiği gibi bu değer, muhtemelen ilkel çöl ortamında "serazat" yaşayan Arapların hayat tarzından kaynaklanır. *Şeref*e bağlı, onu arttıran temel değerlerden biri de *kerem* (cömertlik)dir. Rifâ'a Tahtâvî, Paris müşahedelerinde *çalışma* ve *başarı*ya atf ettikleri önemi vurgularken, Fransızları Araplara has bir vasıf saydığı *kerem*'den çok uzak olmakla eleştirir (Newman 2003: 89, 125, 176, 238). Diğer taraftan o, *şerefi*, beş parçaya ayırdığı dünya ülkelerinin derecelendirilme ölçütü olarak alır. Meskûn dünyanın beş parçası, İslâm'a bağlılık derecesine göre değer kazanır ona göre. Tahtâvî, biraz aşağıda ülkeleri değerlendirmede kullanılan ölçütün *şeriat* ve *şeref*ten oluştuğunu belirtir. Ülkelerin şerefi, şeriata bağlılık yanında, mede-

niyet alanındaki başarılarını kapsayan *fazilet* ile ölçülür. Ona göre şerefin büyük ölçüde medenî üstünlüğe dayandığını kimse iddia edemez, zira bizzat –maddî– üstünlük, bir ulusu –manevî– üstünlüğe (meziyet ve fazilete) götürmez.

Üstadını izleyen Abduh, şerefi kolektif bir ideale dönüştürerek Arap Müslümanlara eylem ruhu kazandırmaya çalışır. Özellikle "el-Fezâil ve'r-Rezâil ve Eseruhümâ (faziletler, Rezaletler ve Etkileri), el-Emel ve Talebü'l-Mecd (Ümit ve Mecd İsteği) ve Şeref" başlıklı yazılarında Abduh (Afgânî 1980: I20, 139), geleneksel, ferdî mânâsını genişleterek şerefi kolektif, ulusal bir ideale dönüştürmeye çalışır. Geçmişte yaşadıkları şeref çağlarından ahlakî yozlaşma yüzünden uzaklaştıklarını belirten Abduh, Müslümanların bu şerefe yeniden kavuşmak için asla ümitsizliğe düşmeksizin var güçleriyle çalışmak zorunda olduklarını vurgular. O, özellikle ilk yazısında insanları irade ve eyleme sevk etmek için dinî, psikolojik ve sosyolojik bütün argümanları kullanır. Allah, insanların fıtratında bir yücelme güdüsü yaratmıştır, Abduh'a göre. Kendine dönüp, sinende olanın çağrısına kulak verdiğinde, seni mecd talebine, hemcinslerinin gözünde yüce bir makama ulaşma idealine iten şiddetli bir tutku, güçlü bir eğilim olduğunu görmemen mümkün değildir.

Ona göre sıradan bir insandan yöneticilere kadar bütün insanlarda önce emsallerine yetişme, sonra da onları geçme dürtüsü vardır. Bu, sınırsız bir yücelme eğilimidir. Burada Namık Kemal'in (1327: 126) görüşleriyle benzerlik görülür. Ancak Abduh, aslında İslâm'daki "insan-ı kâmil" olmaya yönelik manevî gelişme hedefini aydınlanmanın sonsuza ilerleme vizyonuna dönüştürür. Ona göre bu şeref, hayatın mânâsıdır. İnsanlar arasındaki hayat mücadelesi, aslında şeref kazanma mücadelesidir. Burada Abduh, çeşitli yazılarında savunduğu evrim teorisinin "varlık mücadelesi" mefhumunu, "şeref mücadelesi" kavramına dönüştürür; zira modern dünyada öncelikle başkalarına yetişme mânâsında şeref, zaten bekâ mânâsına gelir. Fertlerle sınırlı kalmayan şeref kazanma mücadelesi, diğer insanların da katılımıyla kolektif bir şeref arayışına dönüşür. Din, sadece ferdî şerefi değil, Batı'da olduğu gibi bir çalışma ahlakının ürünü medeniyet sayesinde kolektif şerefi de sağlayabilir, Abduh'a göre.

Böylece Abduh, modern dünyada komünal birlik ve eylem yolunda dinî kadar etnik kaynaklı kültürel engelleri de aşmaya çalışır. İbni Haldun'un dikkat çektiği gibi kültürel olarak Araplar, şeref kazanma mücadelesinden dolayı uzlaşmadan çok çekişmeye eğilimlidir. Abduh (Af-

gânî 1980: 62), bunu, Arapların İslâm'ın gelişinden önceki durumunu tasvirde belirtir. Geldikten sonra İslâm, aralarında bir birlik bağı yaratarak Arapları tarihte görülmemiş bir süre içinde medeniyet atılımına sevk etmiş, ancak bilahare İslâm'dan uzaklaştıkça Müslümanlar-Araplar birlik ruhunu ve kolektif eylem kabiliyetini kayb etmişlerdir. Şimdi Müslümanlar, aralarında rekabet, çekişme ve çözülmeye yol açan şeref kazanma mücadelesini kendilerine meydan okuyan bir dünyaya karşı şeref kazanma mücadelesine çevirmek, böylece İbni Haldun'un terimiyle bir *asabiye*, psikolojik bağ sayesinde ortak eyleme girmek zorundadırlar.

Bu yolda insana her türlü çile ve fedakârlığa katlanma gücü veren şey ise tek kelimeyle ümittir. Burada kasd edilen pasif değil, aktif ümittir. Aktif ümit, insanın pasif bir tevekkülle, sebeplere sarılmadan Allah'tan isteklerine kavuşmasını beklemesi değil, uğruna hayatını vakf edeceği bir azim mânâsına gelir. Abduh, nisbeten modern *ideal* terimini böylece kavramsal olarak ifade ederken bilahare Ziya Gökalp, bunu *mefkûre* gibi yeni bir kelime uydurarak ifade edecekti. İlk anda *real* ile bir gerilimi îhâm eden *ideal*, "gelecek güzel hayat" esprisine dayalı modern, Batılı eskatolojik dünyagörüşünün ürünü olarak realizmle karakterize geleneksel dünyagörüşüne yabancı bir kavramdır. İslâm'da olduğu gibi geleneksel dünyada *takva* ve *kemal* gibi ahlakî kavramlar ideal alınıyordu. Hâlbuki Abduh'un veya Gökalp'ta olduğu gibi modern dünyada daha güzel bir toplum kurma projesi olarak ideolojilerin arkasında yatan *itibar* gibi kolektif, politik kavramlar, ideal haline gelmişti.

Abduh'a göre tabir caizse tarihin motoru olan ideal, birey ve toplumların hayatlarına mânâ ve istikamet veren ana güdüdür. Ancak tarih boyunca idealler uğruna birey ve topluluklar tarafından verilen amansız mücadeleyle gelen başarısızlık, yılgınlığa yol açabilir. Bu ümitsizlik ve yılgınlık sonucunda ise o milletin fertleri kendilerini üstün milletler karşısında aciz hissederek zillete düşerler. Çağdaş dünyada Müslümanların Batı karşısında düştüğü zillet, Namık Kemal'in de (2005: 529) içini yakan bir durumdur; ancak derinden bakıldığında ikisinin savundukları ideallere göre zillete verdikleri mânânın değiştiği görülür. Kemal için zillet, tutsaklık, Abduh içinse bayağılık demektir. Çünkü Kemal için yaşamak, *hürriyet*, Abduh içinse *şeref* içinde yaşamaktır. Bu acz psikolojisini aşmanın tek yolu, mutlak ilâhî kudrete imanı tazelemektir, Abduh'a göre. Böylece insan, sınırlı irade ve kudretini aşan bütün güç dengelerini dilediği takdirde bir anda değiştirebilecek sınırsız ilâhî kudrete tevekkül

ettiğinde yeniden çalışma azmi ve şevki kazanacak, kendi gayreti ve Allah'ın yardımıyla tedricen bu çıkmazdan kurtulacaktır. Dolayısıyla bütün mesele, ümidi kayb ederek bu zilleti kabullenmemektir.

O, böylece Şeyh Gâlib gibi Osmanlı aydınlarında görülen kadere imanın psikolojik gücü anlayışını dile getirir. Bu, onun kader konusundaki doktrinal görüşleriyle çelişir görünür. Bu çelişki, ancak onun temel reform vizyonu hatırlandığında çözülür. Kemal, Abduh gibi XIX. asır Müslüman aydınlarının birincil hedefi politik seferberliğe hizmet edecek her kavramı kullanır. Normalde birbirlerine zıt evrimsel "hayat mücadelesi"ile "kadere iman" kavramları, temelde aynı amaçla politik seferberliğin stratejik araçları olarak kullanılır. Ancak iş, uzun vadeli bekâyı sağlayacak İslâm'ın ideolojileştirilmesi ikincil hedefine gelince Abduh, Kemal'den farklı olarak İslâmî paradigmayı modern dünyaya uyacak şekilde değiştirir. Bu noktada evrim teorisini savunurken geleneksel kader inancını bilkuvve reddeder.

SONUÇLAR

Bu uzun çalışmamızın sonuçları, konunun merkezilik, genişlik ve karmaşıklığından dolayı "özet, sonuçlar ve projeksiyonlar" karışımı bir değerlendirmeye dönüştü. İslâm modernizmi, İslâm dünyasının Batı'nın sert ve yumuşak sömürgeciliğine uğradığı XIX. asırda doğsa da İslâm dünyasının Batı ile karşılaşmasıyla başlayan dönüşüm süreci halen devam etmektedir. Dolayısıyla bugün bu gelişmeyi geriye bakarak daha soğukkanlı bir şekilde değerlendirmek mümkündür. Artık dünyanın miadının dolmak üzere olduğu kanaatinin yaygınlaştığı günümüzde genel bir "-sonrası" devrini yaşıyoruz. Dünya çapında yerleşen *postmodernizm*, *postsekülerizm* ve *postkolonyalizm* deyimleri, modernizm, sekülerizm ve kolonyalizme dayalı Batı üstünlüğü devrinin son bulduğunu gösteriyor. Sonu belirsiz bu süreç, aynı zamanda tüm tarafların aydınlarına "ne yanlış gitti?" sorusuna cevap olarak geçmişin muhasebesini yapma fırsatı veriyor.

Bu sürecin ortak karakteristiği, "dinin çekilişi"nin ardından gelen "dinin dönüşü." Bir zamanlar dinin çekilişi ne kadar sancılı olduysa, dönüşü de o kadar sancılı oluyor. Tahakküm ilişkisinin taraflarını oluşturan gerek sömüren Batı, gerekse de sömürülen Doğu'da dinin dönüşünün, *fundamentalizm* olarak adlandırılan ortak bir tezahürü gözlenebilir. Bu,

"dinin çekilişi ve dönüşü" mânâsına gelen sekülerizm ve fundamentalizmin tâ temelinde özgürlük arayışının yattığını açıkça gösteriyor.

Zamanla ilâhî otoritenin kayb olduğu Batı dünyasında insanlar birbirlerine itaatten, "kula kulluktan" kaçınmak için tüzel kişilik atf ederek *devlet* gibi gayr-i şahsî merciler icat etmişti. Ancak bu Leviathan, ehven-i şerreyn canavarlar, makineler olarak tasarlanan nominal merciler, Weber'in "demir kafes" deyimiyle anlattığı gibi, insanlar üzerinde daha sinsi ve nâfiz bir tahakküme yol açmıştı. Çağımızda başlıca İtalya ve Almanya'da patlak veren faşizm, insanın kendi kendisinin efendisi olması özlemiyle başlayan modernleşmenin varacağı son, doğal durağı belirtiyordu. Kant'ın "ödev ahlakı"na dayalı *otonomi* projesi, "insanın kendi kendisinin efendisi" olması özlemi, 1922 ve 1933'te suya düşmüştü. Modernizm ile şiddet ve faşizm arasındaki bu bağıntıyı çağımızda, Arendt, Adorno, Foucault ve Bauman gibi düşünürler değişik açılardan ortaya koymuşlardır. Ünlü İngiliz şair T. S. Eliot (1951: 63) ise "Tanrı edinmediğin takdirde Hitler veya Stalin'e hürmetlerini sunacaksın demektir" sözüyle kula kulluğun sistemleştirildiği faşizmi eleştirmişti.

Bu gerçeği ilk kez Namık Kemal ve Ziya Gökalp gibi İslâm dünyasında imparatorlukları ulus-devletlerine bağlayan Müslüman aydınlar görmüştü. Kemal, Tanzimat sürecinde Batı-kaynaklı mevzuat ile gelen sekülerizmin doğasında faşizmin yattığını fark etti. Hayatının son yazısı "Hikmet-i Hukuk"ta nihaî olarak akıl ve his gibi beşerî fakültelerin hukukun epistemolojik temelini keşfinde aciz kaldığını vurgulayan Kemal'e göre insan, ancak yaratıcısının koyduğu ebedî yasaya bağlılıkla hakikî hürriyeti kazanabilirdi. Onun varisi Ziya Gökalp ise daha net ifadelerle hürriyeti, "Allah'tan başkasına kul olmamak, Allah'tan başkasının sözünü dinlememek" olarak tanımladı.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu M. Kemal'in "Hissimin babası Namık Kemal, fikrimin babası Ziya Gökalp" sözüne (Gencer 2000a) göre bu iki aydın, imparatorluktan ulus-devletine geçiş gibi yaşadığı büyük dönüşümlere karşılık temel karakterini hep koruyan bir milletin hissiyatına tercüman olarak görülebilirdi. Onların dile getirdiği gibi Türkler, İslâm ile ontik ve politik hürriyeti, hakikî bağımsızlığı kazanmıştı. İbni Haldun'un terimleriyle *nesep asabiyeti* en kuvvetli topluluklardan biri olan Türkler, bunu, *nizâm-ı âlem* denen kozmopolis idealine dayalı güçlü bir *sebep asabiyeti*ne dönüştürerek *Türk* ile *Müslüman* kelimelerini eşanlamlı hale getirmişlerdi. Onlar, kısa sürede şampiyonluğunu ele ge-

çirdikleri İslâm'da *i'lâ-yı kelimetillâh* (*Allah adının yüceltilmesi*) olarak ifade edilen kozmopolis ideali doğrultusunda İstanbul'un ardından Avrupa'yı fethe yönelmişlerdi. Ancak akamete uğrayan İkinci Viyana kuşatmasından sonra giderek yükselen Batı karşısında savunmaya geçtiler. Bu sürecin zirveye çıktığı XIX. asırda artık üstün duruma geçen Batılı ülkelerin doğrudan veya dolaylı baskılarına rağmen ülkenin bekâsı ve bağımsızlığı uğruna başlattıkları Tanzimat denen reform hareketini temelde bu bağımsızlık duygusu içinde yürüttüler.

Türk tarihinde organik entelektüeller daima bu kozmopolitan idealin bilincinde olmuşlardır. Ziya Gökalp'ın yanlışlıkla Pantürkizm idealinin ifadesi olarak okunan ünlü "Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan/ Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir Turan" şiiri aslında *kızıl elma* ile simgelediği Türk kozmopolis idealinin ifadesinden başka bir şey değildi. Ancak ulus-devletleri devrinde bu idealin uygulanabilirlikten uzaklığından dolayı Gökalp, zarureten hedef küçülterek Türk ülkesinin bekâsına vurgu yaptı. Bu kozmopolis idealinin geçici olarak rafa kaldırıldığı ulus-devletleri devrinde hayatta kalma kaygısı, Türk kimlik tanımını belirledi. Buna göre "Türk/Müslüman kimdir?" sorusu "her hâlükârda hayatta kalabilen" şeklinde cevaplandırılır oldu. Tarihinde Türkler, kozmopolitanizm misyonuna bağlı esas, *aktif kimlik* tanımının sürdürülmesi için zaman zaman bu tür, psikolojik, içgüdüsel bekâ kaygısınca *pasif bir kimlik* tanımı benimsemek zorunda kalmıştı.

Türklerin mekanik sekülerleşmesi de ancak bu ulus-devletleri devrindeki bekâ kaygısıyla açıklanabilirdi. Avrupa'da Westphalia Antlaşması ile din ve politikanın kurumsal ayrılması mânâsında *sekülerlik*, daha sonra bizzat dinin dönüştürüldüğü *normatif bir sekülerleşme* ile XIX. asırda *sekülerizm* denen bir dünyagörüşüne dönüşmüştü. Türkiye gibi Batı-dışı, Müslüman dünyada ise bu tür *organik bir sekülerleşme* değil, yerli, İslâmî kanun ve düzen yerine seküler Batılı kanun ve düzenin ithali şeklinde *mekanik bir sekülerleşme* gerçekleşmişti. Türk İnkılâbı misalinde *sekülerlik*, basitçe anayasal "din ve devlet işlerinin ayrılması" ilkesi *laiklik* ile ifade edilebilirdi.

Batı'daki gibi *sekülerizm*, açıkça belli bir kişinin iradesine atf edilemeyecek uzun bir sürecin ürünü olarak görülse de *laiklik*, belli bir liderin iradesiyle, zorla gerçekleştirilebilecek bir şey olarak görülebilir. Türk laikleşmesi resmen M. Kemal'e atf edilse de, onun "Hissimin babası Namık Kemal, fikrimin babası Ziya Gökalp" sözü, bu süreci entelektüel

olarak açıklamasız bırakır; zira ikisi de tevhid ve rubûbiyet inancında temellenen ontik hürriyet anlayışınca sekülerizmin bağrında faşizmin yattığı kanaatini açıkça dile getirmişlerdi. Onlara göre beşerî iradeden çıkan kanunların, sonunda *faşizm* denen bir sisteme dönüşen insanın insana tahakkümüne, kula kulluğa yol açması kaçınılmazdı. Nitekim Türkiye'de özellikle 1960'tan sonra laikliğin, Batı'da çıkış sebebinin tam aksine, inançlar üzerindeki dayatmaları önleme yerine "çağdaş hayat tarzı" diye *laikçilik* denen bir ideolojiye dönüştürülerek bir tahakküm aracı haline getirilmesi, Kemal ile Gökalp'ın kehanetlerinin tecellisi olarak görülebilirdi.

Şu halde Türk sekülerleşmesi, ancak bu ideallerin aleyhine işleyen tarihî dinamiklerle açıklanabilirdi ki bu konuda Cumhuriyet devri boyunca yapılan onca çalışmaya rağmen henüz doyurucu bir açıklamanın yapılabilmiş olduğunu söylemek zordur. Bizim tespit ettiğimiz gibi Türkiye'de laikleşme, ulus-devletine doğru tarihî akışın kaçınılmaz sonucu olarak gerçekleşmiştir (Gencer 2000a).

"Ulus-devleti" (*nation-state*) tabirinin iki bileşeni "ulus" ve "devlet", evrensel olarak sekülerleşmenin ana dinamiklerini belirtir. Tarih boyunca "kabile, aşiret, klan veya ulus" gibi isimler alan etnik topluluklar, İbni Haldun'un *nesep asabiyeti* dediği birincil bağlılık hissiyle kurulur ve işler. Hâlbuki tarihte "imparatorluk, komonvel veya federasyon" gibi isimler alan daha yüksek topluluklar, birbirinin türevi *din* ve *medeniyet* kavramlarının da gösterdiği gibi, İbni Haldun'un *sebep asabiyeti* dediği, birincil bağlılıkları aşan ikincil bağlılık duyusuyla kurulur ve işlerler. Şu halde *sekülerleşme*, dinî ve medenî bağların kopmasıyla "sebep asabiyetinin nesep asabiyetine dönüşümü" mânâsına gelir.

Baş tüzel kişi olarak *devlet* ile *sekülerleşme* arasındaki ilişki ise daha açık görülür. İslâm, Çin, Roma, İngiliz hukuku gibi teistik olsun olmasın bütün geleneksel yasalar, Fransızca *droit*'da olduğu gibi "hukuk"un tekili, insan gibi canlılara ait "hak" kavramıyla özdeştir. Oysa modern Batı'da önce Kilise, sonra Devletin zuhuruyla hakkın atf edileceği soyut, tüzel kişilik kavramı ortaya çıkmıştı. Bunlara sadece kâğıt üzerinde insanlara ait hak atf edilebilirdi, gerçekte tüzel, nominal bir varlık olarak devlet, insanların haklarını korumak için gelen herhangi bir yasayla olduğu gibi ilâhî yasa şeriatla da bağdaşamazdı. Çağımızda Çin bile ancak 1986'daki medenî kanun değişikliğinden sonra ve o da ciddî çekincelerle tüzel kişilik kavramını benimseyerek sekülerleşmişti.

Geleneksel olarak Osmanlı'da devlet, organik olarak halkı da kapsayan *ülke* mânâsında kullanılıyordu. Nitekim Namık Kemal'in "devletin necâtı" sözüyle kasd ettiği, "ülkenin kurtuluşu" idi. Osmanlı'da İmparatorluklar devrine has *devlet*, bürokratik heyete dayalı yarı-tüzel bir kişiliğe sahip olsa da son tahlilde İngiltere'de olduğu gibi meşrûiyetin ajanı padişahın şahsında temsil olunuyordu. Resmî fıkhın yanında gayr-i resmî, seküler kanunun varlık sebebi, Osmanlı devletinin bu yarı-tüzel kişiliğiydi. Ancak Tanzimat sürecinde devlet, Batı kaynaklı modernleşmenin tesiriyle sultanın şahsından tamamıyla bağımsızlaşarak tam tüzel bir kişiye, iktidar aygıtına dönüşmeye başladı.

Sultan Abdülhamid, Osmanlı'nın bekâ kaygısını zirveye çıkaran '93 Harbi'nin ardından atalarından kalan en mukaddes emanet olarak gördüğü ülkenin kurtarılması için devletin tüzel kişiliğini tescilleyecek modernleştirmeye kendini adadı. Bu, çok derinde, M. Kemal'in "hissimin/fikrimin babası" ayırımında olduğu gibi, his ile fikrin ihtilâfı durumunda ehven-i şerreyni gösteren fikrin tercihi mânâsına geliyordu. Zira tüzel bir kişi olarak sekülerizme mahkûm devlet, *hak* (şeriat) ve hak sahipleri Müslüman cemaatin kimliği ile bağdaşamazdı; fakat ancak o, ulus-devletleri dünyasında Müslüman halkın varlığının temelini sağlayabilirdi.

Bu yüzden ulus-devletine doğru politik modernleşme, zarureten çağdaş dünyada şeriatın kifayeti hakkında şüphe doğuracaktı. Buna karşı Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılar, Abduh gibi apolojetlerin yaptığı gibi son din olarak İslâm'ın yasasının zâtî kifayetini ispatlamaya veya onu modern dünyaya uyarlamaya çalışmak yerine *öncelikle* meşrûiyet krizine yol açan modernliği bizzat eleştirme yoluna gitti. Sekülerleşme ile devlet ve tüzel kişilik arasındaki zorunlu ilişkiyi ilk gören Kemal, *hak* müdafaasını bunların eleştirisine dayandırdı. O, Sultan'ın geleneksel, *ülke* mânâsında devletin kurtarılması teklifine olumlu cevap verse de bunun hak gâsıbı bir Leviathan olarak eleştirdiği modern devlete dönüştürülmesi hareketine, sekülerleşmeye destek veremezdi. Ancak artık modernleşme sürecini geri çevirmek mümkün değildi.

Bunun üzerine *ikinci* olarak, Namık Kemal ve Ahmed Cevdet gibi aydınlar yazılı anayasa ve medenî kanun gibi modernizme taviz mânâsına gelen bazı şeklî yeniliklerle fıkhın kifayetini göstermeyi denediler. Kemal'in aksine Cevdet, İslâmî dünyagörüşüne mugayir olduğu için bir icat olarak devletten doğan yazılı anayasa projesini reddetmişse de kazuistik fıkhın tabiatına aykırı *Mecelle* ile modernliğe taviz vermişti. Her-

kesçe takdir edilen başarısına rağmen *Mecelle*'nin fiilî ömrünün kısa olmasının sebebi, ihtiva ettiği hükümlerin kifayetsizliğinden çok hitap ettiği dünyanın anormal şekilde değişmesiydi.

İlahî yasa olarak şeriat, "hak"kın, ana-yasa ise "ana-hak" olarak "hürriyet"in ifadesiydi. Fıkıh gibi insanlara hitap eden bir geleneksel hukukun, devlet gibi tüzel kişilerle işi olamazdı. Dolayısıyla onlar gibi inanmış aydınların şeriat/fıkhın kifayetini göstermek için verecekleri tavizin bir sınırı vardı. Yeni Osmanlıların ana başarısı, ulus-devletleri çağında çekilecek şeriatın *hürriyet* idealine dayandığını göstermekti. Artık kontrolden, şer'an anlamlandırılabilir çerçeveden çıkan bir gerçekliğe karşılık veremeyecek şeriatın yapacağı şey, ulemâ vasıtasıyla çekilmekti. Kemal (2005: 142, uyarlayarak), "Batı dünyası ile ilişkiye geçtiğimiz zamanlarda bir takım cahillere hazırlatılan sözde yeni kanunlar ile sanki Devlet-i 'Aliyye'nin dünyevî hükümetini dinî hükümetinden ayırmaya kapı açıldığı ve böylece Osmanlı ülkesi çağdaş medeniyet çevresine sokulmuş gibi gösterilmek istendiği" sözleriyle zaten sekülerleşme sürecinin başlamış olduğunu anlatıyordu.

Bu süreç ise yine onun öngördüğü gibi şeriatın askıya alınmasıyla sonuçlanacaktı. Ona göre şeriatta ifadesini bulan tabiî hukuk ilâhî adaletin tâ kendisidir ki Kur'ân-ı Kerîm tayin etmiştir. "Nâm-ı ehadiyetin sâye-i himâyesinde bulunduğu için en büyük mütegallipler bile onu tatil eder, tağyir edemez" (Sungu 1940: 803). Kemal, adeta bir kâhin gibi tarihî gidişatı öngörmüştü. Rosenthal'in de (1965: 33) belirttiği gibi Namık Kemal'in kehaneti doğru çıkmış, M. Kemal'in başkanlığındaki TBMM, gerçekten şeriatı tağyire girişmeksizin sadece tatil etmişti.

Bu tarihî organik süreç bakımından M. Kemal, Türkiye'de zıt kesimler tarafından hep yapıldığı gibi Türk sekülerleşmesinin ne kahramanı, ne sergerdesi olarak görülebilirdi. Film, aslında 1856'da kopmuştu. Hoca Sâdık'ın (-1873) bu yüzden İstanbul'u *dâru'l-harb* olarak tanımlamasından da anlaşılabileceği gibi, 1923'ten önce 1856'da müslim ve gayr-i müslim tebaanın eşitliği hükmünü getiren Islâhat Fermanı'nın ilanıyla asıl sekülerleşme başlamıştı. Ömründe dört padişah gören ve Sultan Abdülhamid'in iltifatlarına da mazhar olan ünlü dersiam Ahıskalı Ali Haydar (1870-1960), 1916'dan 1922'ye kadar baş-muhatap olarak bulunduğu, Batumlu Abdüllatif Efendi'nin mukarriri olduğu Huzur Dersleri'nin birinde "Allah'ın indirdikleriyle hükm etmeyenler kâfirlerin, zâlimlerin, fâsıkların tâ kendileridir" (Mâide, 5/44, 45, 47) âyetlerine atıfla

Sultan V. Mehmed Reşad'ı (1909-1918) eleştirme cesaretini gösterebilmişti (Mardin 1966: II-III/766).

M. Kemal Paşa, M. Reşîd Paşa'nın doğal takipçisi idi. M. Reşîd, Sultan Abdülhamid ve M. Kemal, hepsi mukadder bir tarihî süreci sürdüren isimlerdi. İkisinin modernleşme hareketleri arasındaki süreklilik, Enver Ziya Karal'ın ardından yapılan çağdaş araştırmalarla ortaya koyulmuştur. Bir süreklilik içinde Osmanlı ve Türk modernleşmesine yön veren milliyetçi ideolojinin karakterini belirleyen, tarihî, devletin bekâsı kaygısıydı. Bu bakımdan Batı'dakinden farklı olarak *ulus*tan çok *devlete* vurgu, Türk laikleşmesinde rol oynamıştır.

Batı'daki *ulus*'u (*nation*) tarihteki emsali etnik topluluklardan ayıran şey, *kurgusal*, Benedict Anderson'ın deyimiyle *hayali* (*imagined*) olmasıydı. Batı'da tüzel kişilik kavramıyla birlikte ortaya çıkan *ulus*, *devlet* ve *toplum*, kurgusal kolektiviteler olarak birbirlerini bütünlemişlerdi. Türk modernleşmesinin odağında ise bu tür, kültürel milliyetçiliğe dayalı, *hayalî cemaat* mânâsında bir ulus değil, tüzel kişilik kazanan devlet vardı. Ziya Gökalp, Batı'da olduğu gibi kültürel değil, politik bir milliyetçilik geliştirdiği için Türkiye'de, kökü Rousseau'ya kadar giden *sivil din* kavramı gereğince *normatif bir sekülerleştirme* (*sekülerizm*) yerine sadece devletin fıkıhtan arındırılarak pozitif seküler mevzuata dayandırılması şeklinde *mekanik bir sekülerleşme* (*laiklik*) gerçekleşti.

Fıkıhtan bu feragat ise bizzat İslâm'dan feragat mânâsına gelmediği gibi paradoksal görünen bir şekilde İslâmî idealizm adına yapılmıştı. Türkiye'nin şeriatın temellerine dokunmadan böyle radikal bir laikleşmeye gitmesi, köklü İslâmî idealizm uyarınca her hâlükârda varlığını koruyarak İslâm adına tarihi sürdürme azminden kaynaklanıyordu. Yani geleneksel dünyagörüşünce Türk realizmi, aslında idealizmden geliyordu. Nitekim W. C. Smith (1977: 163), Türklerin İslâm dünyasında ne istediğini bilen yegâne halk olduğunu ve onların İslâm'dan feragat etmiş oldukları yolundaki Arap-kaynaklı iddianın geçersizliğini belirtir.

1258'de Bağdat'ın Moğollara düşmesinden sonra İslâm dünyasında hilâfetin yerini *gazâ* misyonu almış, kozmopolis idealinin ajanı *halife*, *İslâm yolunda savaşan* mânâsına gelen *gâzî*'ye dönüşmüştü. İslâm'da *gazâ* dar mânâda "ümmetin silahlı korunması", geniş mânâda ise *i'lâ-yı kelimetillâh* olarak ifade edilen kozmopolis idealinin takibi mânâsına geliyordu. Türk tarihindeki sürekliliği bu unvanda görmek mümkündü. Ulus-devletleri devrinde *hilâfet*, "TBMM'nin şahs-ı manevîsinde mün-

demiçtir" diye ilgâ edilirken onun yerine *gazâ* misyonu resmen de olsa sürdürülüyordu.

Osmanlı gibi imparatorluklar, seküler kanunun egemenliği altındaki emperyal hükümet ile fıkıh hükümlerine tâbi' Müslüman cemaatin net bir ayırımla bir arada yaşamalarına imkân verirken Türkiye gibi ulus-devletleri buna imkân vermeyecekti. Bu süreçte Namık Kemal'in ifadesiyle şeriatın "tağyir edilmesi" mânâsına gelecek normatif boyutta sekülerleşme girişimleri, 1932'de ezanın Türkçeleştirilmesinin ötesine geçemedi ki bu da daha sonra aslına döndü. Cumhuriyet devrinde zaman zaman gündeme gelen "Türk İslâmı", sivil bir din anlayışını değil, Türk liderliğindeki kozmopolitan-yönelişli Sünnî İslâm mânâsına gelmektedir. Unutulmamalıdır ki İslâm tarihinde Sünnî İslâm, Bağdat Selçukluları ve Gazâlî zamanında şekillenmişti. Nitekim gerek son Osmanlı, gerekse de Cumhuriyet devrinde devlet alanında modernleşme ve sekülerleşme hızlanırken sivil alanda milleti bir arada tutan ortak sünnî inancın tahkimine itina gösterilmişti.

Cumhuriyetle gelen harf inkılâbı, Osmanlı kültür mirasından ani bir kopuşa yol açtığı için M. Kemal, Latin alfabesiyle "doğru İslâm" bilincini geliştirecek güvenilir eserlerin yayınını hedefledi. Yeni rejimin talebi üzerine Elmalılı Hamdi Yazır ve Babanzâde Ahmed Naim tarafından tefsir ve hadis alanlarında Türkçe iki abidevî eser ortaya çıktı. Bunlara kelâm alanında İzmirli İsmail Hakkı ve daha sonra fıkıh alanında Ömer Nasuhi Bilmen'in eserleri eklendi. Büyük Osmanlı ilim geleneğinin son örneklerini oluşturan bu eserler, Türkiye'de olduğu gibi dünyada bile aşılamadı. Bilmen'in (1974) eserinde ayırdığı yerden de anlaşılacağı gibi, güçlü tefsiriyle Elmalılı, Osmanlı tarihinde Ebus-Suud ve İsmail Hakkı Bursevî'nin tefsirlerinden sonra belki de üçüncü büyük eseri verdi.

Özgürlük ve Sekülerizm

Tarih boyunca *modernizm* denen alternatif dünya vizyonunu gerçekleştirecek *teoloji* veya *ideoloji*, dinî topluluklar içindeki muhalif gruplarca hissedilen, *teodise* denen *ilâhî adalet* probleminin yol açtığı meşrûiyet krizinden doğar. Ancak XIX. asır gibi Batı medeniyetinin dünya çapında yükselişe geçmesiyle tahakküm ilişkilerinin ve teodise probleminin doruğa çıktığı çağlarda dinî topluluklar içindeki muhalif grupların aydınları, dinlerine inançlarını kayb ederek alternatif, evrensel bir meşrûlaştır-

ma arayışına girerler. Geleneksel olarak zâlim Sünnî otoriteye karşı mazlûmiyet hissiyle meşbû' bir Şî'î Müslüman aydın olarak Afgânî de zulme batmış modern dünyada sadece Sünnî teolojiye değil, vahy edilmiş bir din olarak İslâm'a inancını kayb etmişti. İslâm topluluğu içinde en güçlü fırka bilincine sahip bir Şî'î olarak o, iki medeniyet olarak Batı ile Doğu'nun tarihî karşılaşmasını ilk fark eden ve Şî'î teoloji/ideolojiden hareketle bizzat İslâm'ı Batılı medeniyete karşı Doğulu medeniyet ideolojisine dönüştürme ihtiyacını ilk hisseden Müslüman aydın oldu.

Cemâleddîn Afgânî, bu mânâda İslâm modernizminin gerçek babası idi. Modern Batılı tehdidin vahametini daha da arttıran, 1258'den sonra Şî'î dünya gibi Sünnî Arap dünyasının da yaşadığı tarihî geri çekilmeden kaynaklanan kader birliği, onu Muhammed Abduh ile iş birliğine sevk etti. İki aydının temsil ettiği Şî'îler ve Araplar, bu ortak tarihî geri çekilme hissinden dolayı "ideal İslâm'ı biz yaşadık, biz yaşayacağız" anlayışıyla *diyaneti* ihmal ederek kendilerini bizzat *din* ile özdeşleştirmişlerdi. Diyanet yerine dinle özdeşleşme ise sonuçta aynı kapıya çıkan modernizm ve fundamentalizm olarak iki uç tavra yol açacaktı.

Afgânî ve Abduh gibi aydınlar, Batılı tehdit karşısında öz varlıkları ile dinleri arasında tercih durumunda kaldıklarında öz varlıklarını korumak için dini gözden çıkarmışlardı. Buna karşılık modernizmde aradıkları mutluluğu bulamayan çağımızdaki gibi fundamentalistler ise bir tür Maniheik şahadet psikolojisiyle öz varlıklarını dine feda edeceklerdi. Osmanlı-dışı Müslüman dünyanın maruz kaldığı sömürgeciliğin sarsıcı etkisi sonuçta aynı kapıya çıkan Batı'ya karşı tavırlarda da görülebilirdi. Geleneksel İslâm'ın feda edilmesinde buluştukları halde sömürgecilik, Cemâleddîn Afgânî'de radikal bir Batı karşıtlığına, Ahmed Han gibi Hintli aydınlarda ise bir tür Batı teslimiyetçiliğine yol açmıştı.

Abduh, Şî'î ile Sünnî İslâm dünyası arasındaki gayr-i resmî köprülük konumundan dolayı XIX. asır İslâm dünyasında "apolojetik şampiyonu" olarak belirdi. O, muhafazakâr kesime modern dünyada geleneksel İslâm'ın kifayetsizliğini, modernist kesime ise İslâm'ın potansiyel kifayetini gösterme misyonunu üstlenmişti. Ancak bir süre sonra bu çifte apolojetiğin birlikte sürdürülmesinin imkânsızlığı ortaya çıkacaktı. *Birincisi*, bu çifte apolojetiğin gerektirdiği aşırı eklektik düşünce tarzı, Abduh'un fikirlerini cidden zaafa uğrattı. O, yerine göre geleneksel, yerine göre modern, yerine göre dogmatik, yerine göre septik, yerine göre agnostik, kimi zaman rasyonalist, bazen pozitivist davranmakla ne Mu'tezile gibi

bizzat İslâm düşüncesi, ne de Batı düşüncesi içinde tutarlı bir alternatif düşünce geliştirebilmiş, sonuçta hiçbir tarafa yaranamamıştır.

İkincisi, Abduh modernizmi apolojetiğin *psikolojik* çıkmazını yaşamıştır. İnsan benliği, *ihlâs* dediğimiz ilim/amel bütünlüğüyle gerçekleştiğine göre tedeyyüne dönüşmeyen dinin sonunda kayb olması mukadderdir; "inandıkları gibi yaşamayanlar, yaşadıkları gibi inanırlar" düsturundan anlaşılacağı gibi. Abduh'un namaz gibi en temel dinî vecibelerin ifasında gösterdiği kusurla Batılı arkadaşı W. S. Blunt'ın günlüklerinde, "Korkarım ki onun İslâm'a, benim Katolik Kilisesine duyduğum kadar az inancı var" sözleriyle tanıklık ettiği inanç alanındaki şüpheleri birbirlerine bağlı görülebilirdi (Hourani 1993: 141-2).

Bu şüphecilik ise kendini ve başkalarını doğruluğuna ikna için dini savunma arayışına yol açar. Demek ki dini savunma ihtiyacı, onu bizzat inanarak yaşama kusurundan kaynaklanan bir şüphecilikten doğar; geleneksel literatürde kelâmın aleyhine aktarılan bir anekdotta, "Allah'ın varlığı hakkında doksan dokuz delilim var" diyen bir kelâmcıya birinin, "demek Allah hakkında doksan dokuz şüphen var" tepkisinde tipik olarak görüldüğü gibi. Bunun içindir ki bir ömür boyu süren yoğun apolojetik uğraştan yorgun düşen Gazâlî'nin hocası Cüveynî gibi İslâm âlimleri sonunda "Ben kocakarıların dini üzere ölüyorum" diyerek bu dünyadan göçmüştü.

Daha teknik, teolojik konularda şüpheleri gidermeye çalışan Cüveynî gibi klasik kelâmcılar, en sonunda kocakarı imanına sığınarak kurtulabiliyorlardı. Oysa Abduh gibi çağdaş apolojetlerin bir dünyagörüşü ve hayat tarzı olarak İslâm'ın çağdaş dünyadaki geçerliğini ispat girişiminin psikolojik yükü, kocakarı imanına sığınmakla kaldırılamayacak kadar büyüktü. Batı'da Descartes ile başlayan sübjektivizmde olduğu gibi bilgiyle öznenin, İslâm ile Müslüman'ın ayrılması sonucu, hayatı, tecrübeden çok münhasıran entelektüel yoldan İslâmîleştirme, meşrûlaştırma arayışı bir noktada tıkanacaktı.

İdeal dini savunmak, aslında onu yüklenmek demekti ve tam yaşanmadan yük olarak taşınan her şey gibi İslâm da bir gün kaçınılmaz olarak "ya hep, ya hiç" mantığıyla "sırttan atılma" noktasına gelecekti. Afgânî ve Abduh gibi aydınlar, zamanla Aydınlanma düşünürleri gibi doğrudan veya dolaylı olarak "Din araç mı, amaç mı, o mu bizi, yoksa biz mi onu taşımak zorundayız?" türünden kritik bir soruya gelmişlerdi. İslâm rüyasının tarihte niçin gerçekleşmediğine dair sancılı sorgulama, sonun-

da onları bizzat rüyada yanlışlık olup olmadığı kuşkusuna götürdü. Batı'da Katoliklik misalinde sonunda bizzat Hıristiyanlık'tan ümit kesildiği gibi savunma süreci, Afgânî ve Abduh gibi aydınları, Sünnî İslâm misalinde bizzat İslâm'ın özgür bir tarihî aktör olmaya elvermediği sonucuna götürdü. Abduh'un görünüşte beşerî iradeyi harekete geçirmeye yönelik hümanistik söyleminde sonunda vardığı hayat görüşü de okunabilirdi. Ona göre İslâm'da hayat, dine tekaddüm eder, din, kendisi için değil, insan ve hayat için vardır (Kerr 1966: 117).

Böylece onlar dini müdafaa mânâsına gelen *ön modernizm*den dinin itibarının sarsılması mânâsına gelen *pasif modernizm*e geçtiler. Zaten din hakkında şüphecilikten güdülenen apolojet için dinin savunması ile eleştirisi arasındaki ince sınırın ilelebet kollanması imkânsızdı; dinin savunmasının ağır bir külfete dönüştüğü noktada yıkıcı eleştiriye kaymak kaçınılmazdı. Renan ve Antun'a karşı polemiklerinde Afgânî ve Abduh'un, muhataplarının tezlerini görünüşte eleştirirlerken aslında doğrudan veya dolaylı olarak destekleme stratejisi izlemeleri bunun içindi. Böylece onların İslâm ile Müslüman'ı net olarak birbirlerinden ayırarak aslında polemikle İslâm'dan çok Müslüman kimliğin müdafaasını hedefledikleri anlaşılacaktı. Tamamıyla kültürel bir kimliğe indirgenen "Hıristiyan" mânâsında Batılı aydının yıkıcı eleştirileri karşısında kimliğin dinî kaynağı İslâm, Afgânî ve Abduh tarafından kültürel bir kimliğe indirgenen "Müslüman" mânâsında Doğulu uğruna gözden çıkarılacaktı.

Dinin savunmasını izleyen eleştiri ise yapıcı değil, Aydınlanma'da olduğu gibi yıkıcı olacaktı; zira ruhban veya ulemâya karşı öfke, tabiatıyla onların şahsında bizzat dine yönelecekti. Sylvia Haim (1974: 19), Afgânî ve Abduh'un başlıca tesirinin Müslümanlar arasında İslâm hakkındaki şüpheleri arttırmak olduğunu belirtir. Abduh'un yaptığı gibi, İslâm'ın eleştirildiği boyut karıştırıldığı takdirde tâ dinin dayandığı temeller sarsılacaktı. Afgânî ve Abduh, normatif dini temsil eden *sünneti*, pejoratif bir mânâ yükledikleri *taklid*e indirgeyerek hükümsüz kılmışlardı.

Sünnette tecessüm eden normatif İslâm'ın terki, Batı'da adlandırıldığı gibi "merkezin kaybı" demekti. Bu merkez veya ölçütün kaybından sonra, neyin İslâm'a uygun olup olmadığını belirleme imkânı kalmayacak, böylece İslâm dininin modernliğin bütün değer ve pratikleri tarafından işgaline kapı açılacaktı. Abduh, muhtemelen İslâm'da sekülerizme karşı bir duvar oluşturmayı hedeflemiş olsa da gerçekte sekülerizmin rahatça geçebileceği bir köprü kurmuştu. Bu yüzden bir grup müridinin

daha sonra onun doktrinlerini tam sekülerizm yönünde geliştirmesi tesadüf değildir (Hourani 1993: 144-5).

Ancak Abduh'un izleyicileri gibi İslâm dünyasındaki modernist aydınların başardığı, İslâm'da *normatif* değil, doğrudan Batılı dünyagörüşünü benimseme şeklinde *mekanik* bir sekülerleşmeydi. Batı'da Marx, daha çok Hıristiyan geleneğin itibarının sarsılmasını sağlayan Aydınlanma'nın *pasif modernizm* ve Hegel'in *aktif modernizm* olarak tanımlanabilecek *sekülerizm* mirasına dayanarak iyice eleştirdiği dini total bir ideolojiye dönüştürmüştü. Afgânî'nin nihaî hedefi de buydu. O ve müridinin bunda aciz kalması, H. A. R. Gibb (1978) ve Fazlur Rahman (1970) gibi oryantalist ve modernistlerin yaptığı gibi temenniler veya eseflerle açıklanamazdı.

Onlara göre klasik İslâm modernistleri iddialı bir şekilde yola çıktıkları halde muhafazakâr baskılar yüzünden Batılı tarzda bir sekülerizme varacak dogmatik boyutta bir dinî reforma girişme fırsatını asla bulamamışlar, yenilik arayışları dinin yüzeyinde kalarak akamete uğramıştır. Fazlur Rahman, ulusal devletler devrinde Türkiye gibi Müslüman ülkelerin normatif bir sekülerleşmeyi başaramaksızın laikleşmeye gittiğine, herhangi bir reforma girişmeksizin basitçe İslâm'ı bir yana bırakarak Batılı kanun ve kurumları aldığına hayıflanır.

Bu öznel perspektifte, sebeplerle sonuçların birbirlerine karıştırıldığı görülür. Osmanlı, zamanında Avrupa'ya dinin medeniyete, ümmetin ulusa dönüştürüldüğü sekülerleşmeye zorlayan bir tehdit arz etmiş olabilirdi; ancak bu, doğrudan sebep olarak görülemezdi. Esas, asırlar boyunca Hıristiyanlığın yozlaşmasından kaynaklanan dâhilî teodise problemine uğraması, Avrupa'yı Osmanlı etkisine açık hale getirmişti. Buna karşılık İslâm, teodise problemini çözecek mekanizmaları geliştirerek kendi içinde bu tür bir yozlaşmaya izin vermediği için modern Avrupa'nın hâricî tehdidi İslâm dünyasında normatif değil, en fazla mekanik bir sekülerleşmeye yol açabilirdi.

Osmanlı, İslâm sayesinde tarihî tecrübeyle ontik ve politik hürriyeti başarmıştı. Bu yüzden en çarpıcı Keçecizâde İzzet Molla'da görüldüğü gibi, Batı karşısında tedeyyünle şekillenen kimliklerini tehdit altında gören Osmanlı aydınları, asla Mehdî'ye sığınma veya zaten ilâhî koruma altındaki dini doğrudan savunma ve dönüştürme gereğini duymadılar. Osmanlı, İslâm dünyasıyla Batı medeniyeti karşısında kültürel yenilgi duygusunu paylaşsa da siyaseten asla sömürgeye uğramadığı için serbes-

tî arayışının ürünü *örtük* (mesihçilik) veya *açık* (pasif veya aktif) bir modernizme de kaymamıştı. İslâm, Yeni Osmanlılar misalinde Batı'nın ilk tahaddîsine karşı ancak Müslüman kimliğin korunmasına yetecek kadar *diskörsif modernizm* dediğimiz yumuşak bir ideolojileşmeye izin vermişti.

Afgânî ve Abduh ise Aydınlanma'da olduğu gibi *pasif modernizm* olarak tanımlanabilecek *eksik sekülerizm* mânâsına gelen örtük veya açık bir deizme kaymıştı. İslâm'da deizmin karşılığı, bazen *ateizm* olarak da tercüme edilen *ilhad*'dır. İlhad ile küfür, aynı şeyin farklı isimleri olduğundan birini ilhada nisbet, küfre nisbet, tekfir demektir. Özellikle Abduh için tevil ve tevbe ihtimallerinden dolayı bu kadar riskli bir yola başvurmaya cüret etmemiz düşünülemez. Nitekim filozofların hesap gününü inkâr ve Allah'ın azabından korkmadıkları yolundaki görüşlerini Gazâlî tekfir sebebi, buna karşılık İbni Kemal, tevil konusu olarak alır. Keza Cevdet Paşa da Sultan'a sunduğu arizada Müslüman kamuoyunu galeyana getiren "nübüvvet sanatı" tabirini tevil yoluna giderek Afgânî'yi mazur göstermişti. Biz de burada Abduh'un hayatının bir merhalesindeki görüşlerinin ilhada vardığı tespitini yapıyoruz.

Vahy edilmiş dinde deizm, ateizm demekti. Onun dışında deizm, *aktif modernizm* olarak tanımlanabilecek *tam sekülerizme* basamak oluşturuyordu ki onların buna geçebildiklerini söylemek mümkün değildi. Afgânî ve Abduh'un asıl işlevi, Voltaire'in yaptığı gibi pasif bir modernizm ile Müslümanları dinin normativitesinden "kurtarmak" suretiyle mekanik bir sekülerizme zemin hazırlamak olmuştur. Sünnetten kopuk soyut bir İslâm anlayışının, bir elmanın iki yüzünü temsil eden *fundamentalizm* ve *modernizm*, ya pür ideal veya pür real İslâm uçlarına düşmesi mukadderdi. Abduh'da Araplıkla özdeş sivil bir din mânâsına gelen "ideal" İslâm arayışı, zamanla Batı'da olduğu gibi *yararlık* değerine dayalı "real" bir İslâm arayışına dönüşecek, böylece *din*, onun gözünde Batı'da olduğu gibi *medeniyet* ve kültüre indirgenecekti.

Abduh'unki, temelde tedeyyünün zayıflığından kaynaklanan kasd edilmemiş bir sekülerizm olarak görülebilirdi. Oysa benzer şekilde Batı'ya karşı özgürlük arayışı, Seyyid Ahmed Han'ı daha bilinçli bir sekülerizme götürmüştü. Çünkü Batı medeniyetinin daha bilinçli bir değerlendirmesinin yanında o, canlı bir İslâmî geleneğe dayanıyordu; bu hareketin "Yeni-Mu'tezile" olarak adlandırılması da bu yüzdendi. Son tahlilde Müslümanların Batı medeniyetiyle bütünleşmesinin kaçınılmazlığını savunan ve tabiat kanunları ile aklı, İslâmî inanç ve hükümlerin uyacağı

ölçüt olarak alarak açık natüralizm/deizme kayan Ahmed Han, hâlâ İslâm dâiresi içinde sayılabildiği takdirde sekülerizmin son noktasına varmış görülebilirdi.

Şu halde Fazlur Rahman'ın (1970; 1992: 218) özlediği sekülerizme en yaklaşan Seyyid Ahmed Han olmuştur. Abduh'un kaba eklektisizmden kaynaklanan çelişkilerle dolu düşüncesine karşılık Ahmed Han, İslâm açısından daha radikal olmakla birlikte daha tutarlı bir düşünce geliştirebilmişti. Bilahare Mısır ve Pakistan gibi İslâm ülkelerinde de İbni Rüşd ve İbni Haldun gibi yerli kaynaklara dayanarak az-çok İslâm içinde bir sekülerizm geliştirmeye çalışan düşünürler çıkmıştı ki Ziya Gökalp'ın akranı Sâtı' (Bey) Husrî bunlardan biriydi. Hâlbuki Türkiye'de resmî kararla gerçekleşen laikleşmeyi temellendirecek herhangi bir düşünür çıkabilmiş değildi. Bu, İslâm'ın doğasının elverişsizliği kadar ulus-devletlerinin doğasında yatan totalitaryanizmin ürünü bir entelektüel kısırlığa da bağlanabilirdi.

Bu bakımdan İran dışında Sünnî İslâm dünyasında Osmanlı, Mısırlı ve Hintli olarak üç ana İslâm yorumuna bağlı üç ana sekülerleşme örüntüsü tespit edilebilir. Bu sekülerleşme örüntüleri, ana terimlerin kullanılış tarzındaki mukayesede en net görülebilir. Bu mukayeseye göre çağdaş dünyada İslâm düşüncesinin *beş* varyantını tespit edebiliriz. *Birincisi*, Ahmed Cevdet gibi gelenekselci âlimler, *adalet* gibi İslâmî kavramları tamamıyla geleneksel mânâlarında kullanmışlardır. *İkincisi*, Namık Kemal gibi gelenekselci aydınlar, bu kavramları destekleme stratejisiyle *terakkî ve hürriyet* gibi modern esprili kavramları da kullanmışlardır. *Üçüncüsü*, Abduh gibi modernist ulemâ ise tam aksine *refah, içtihat, maslahat, şûrâ, icmâ* gibi geleneksel kavramlara modern mânâlar yüklemişlerdir. *Pasif modernizm* mânâsına gelen bu tutum, sadece kavramların geleneksel muhtevalarını boşaltarak, geleneğin itibarını sarsarak mekanik bir sekülerizme zemin hazırlamıştır.

Dördüncüsü, Seyyid Ahmed Han gibi Hintli modernistler, Mısır modernistleri gibi geleneksel İslâmî kavramlara modern mânâlar yükleme yanında aynı zamanda doğrudan modern kavramları da kullanarak İslâm'da normatif bir sekülerizme az-çok yaklaşmışlardır. *Beşincisi*, Osmanlı'da Mısır modernistlerinin karşılığı olarak alınabilecek Genç Türkler de Osmanlı ulemâsı ve Yeni Osmanlılar gibi sömürge psikolojisinden uzak olarak İslâm'da pasif veya aktif modernizm mânâsına gelecek bir eksik veya tam normatif sekülerizme yönelmemişler, sözgelimi

terakkî gibi modern, Batılı kavramları kullanarak mekanik bir sekülerizme kaymışlardı. Çağdaş Arap dünyasında da *'almâniyye* (laiklik), *hadâse* (modernlik), *tenvir* (aydınlanma) gibi doğrudan modern kavramlar uydurularak tedavüle sokulmuştu.

Çağdaş İslâmî oluşumlar, W. C. Smith'in (1977) az-çok yaptığı gibi ancak bu arkaplana göre analiz edildiğinde anlaşılabilir. Geleneksel olarak Batı'nın bilincinde İslâm, bir türlü yenemediği Türk ile özdeşti. Fakat Batılı oryantalizm XIX. asırdan itibaren İslâm'ı, yenilgiye, sömürüye uğrattığı Araplar ile özdeşleştirerek "Türk İslâmı"nın yerine "Arap İslâmı"nı geçirdi. Bu doğrultuda bugün Batılı bilim, çağdaş İslâmî oluşumları, sömürge-sonrası paradigmaya göre *fundamentalizm* yaftası altında toplayarak incelemeyi alışkanlık haline getirmiştir. Dünyada incelemeler, çağdaş İslâmî oluşumların merkez üssünü temsil eden Türk İslâmının ihmaliyle temelde bu "sömürgecilik-sonrası Arap İslâmı" şablonuna göre yapıldığı için İslâm dünyasının mukadderatına dair analiz ve projeksiyonlar havada kalmaktadır. Şerif Mardin (2005), dinin çağdaş dirilişi hakkında geçerli Batılı kavramsallaştırmaların *sui generis* Türk İslâmının anlaşılmasında yetersiz kaldığı tespitinde haklıdır.

Aydından Tekrar Âlime

XIX. asırdan itibaren İslâm'ın dönüşümü, İslâmî bilginin taşıyıcısı sınıfın dönüşümüne bağlı olarak gerçekleşmiştir; bugün İslâm'ın mukadderatı da bu sınıfın mukadderatı demektir. Buradaki kasd edilen, ne İslâm'ın, ne de ajanı ulemânın özsel bir dönüşümüdür, kasd edilen, bunların şu ya da bu şekilde geri çekilişidir. Zira İslâm'da *ilim* denen bilginin esas ajanı, ulemâdır. *Edep*, *ilme* alternatif olmadığı gibi, *üdebâ* veya modern dünyadaki karşılığı sayılabilecek sosyolog veya ideolog aydınlar da *ulemâya* alternatif olamaz. Tarihte zaman zaman olduğu gibi kriz anlarında *üdebâ*, ulemânın misyonunu *ikame* değil, fakat boşluğunu *telafi* işlevi görmüştür. Mısır'da daha çok ulemâ heyetinin kendi içinde pasif muhafazakâr ile Abduh'un temsil ettiği modernist ulemâ arasında bir ayrışma yanında tamamıyla modern eğitim ve zihniyetli aydınların zuhuruyla bir kutuplaşma gerçekleşti. Oysa Osmanlı'da *ulemâ*, Ahmed Cevdet gibi aktif bir isim çıkarabildiği gibi modernliğe direnişte Namık Kemal misalinde *üdebâdan* da kritik bir stratejik destek alabilmişti. Mısır'ın mahrum olduğu bu entelektüel çeşitlilik, Osmanlı İslâmına ciddî güç sağladı.

Osmanlı Devleti, ortak bir zemin olarak tekkede Mâverdî'ye ait *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* gibi eserler sayesinde, bir taraftan siyasî sistemi oluşturan avam ve havas, yöneten ve yönetilenler, diğer taraftan hükümet sistemini oluşturan *ümera*, *ulemâ* ve *üdebâ* gibi farklı meşrep ve vizyondan elit grupları birbirine bağlayacak ortak bir İslâm kültürü geliştirmeyi başarmıştı. *Üdebâ* da *ulemâ* gibi İslâmî idealizme, İslâm sayesinde tarihî aktivizm hissine sahipti. Dolayısıyla iki kesim de bu ortak his sayesinde Tanzimat ile gelen meşrûiyet krizini fark etmekte gecikmedi. Ancak bu ortak algılamaya karşılık iki kesim, farklı arkaplanları uyarınca modernleşmeye az-çok farklı tepkiler verdi. Genel olarak ulemâ, artık idareye katılma ve politik eylem kadar modernliği gereğince eleştirme yoluyla İslâm'ı savunma imkânını da kayb etmişti. Bu kadar güçten düştüğünü hisseden ulemânın yapabileceği tek şey, geleneksel "şeriat elden gidiyor" söylemiyle değişen dozlarda siyasî sisteme muhalefetti.

Ulemâ içinde istisnaî yetişme şartlarından dolayı Ahmed Cevdet, eylemci bir âlim olarak öne çıktı. Onu aktivizme sevk eden güdü, hikmet-i hükümet, Müslüman cemaatin varlığının temeli olarak görülen mülkün bekâsıydı. Gayesi, bu uğurda yapılan modernleşme sürecinin İslâm adına en az zararla atlatılması için elden geleni yapmaktı. Cevdet, zamanla bu denge arayışının bir sınırı olduğunu gördü. Ancak tarihin İslâm aleyhine kaçınılmaz gidişatını sezse de o, halen bağımsız, hâkim bir Müslüman ülkeye mensup bir âlimin özgüveni ve bir din olarak ebedî hayatiyetine olan sarsılmaz inancıyla asla İslâm'ı savunma gereğini duymadı.

Modernliğin eleştirisi eşliğinde İslâm'ın savunması, Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılara kaldı. Ancak onlarınki, Abduh gibi Mısır modernistlerinin yaptığı türden bir savunma değildi. *Birincisi*, onların İslâm'ı savunması, İslâm'ın özsel kifayetine dair bir şüpheden değil, bürokratik despotizme muhalefet güdüsünden doğdu. Ancak zamanla modernleşen bir dünyada şahsî statü kaybının ötesinde bütün bir toplumsal kimliğin kaybının söz konusu olduğunu anlayan Namık Kemal ve arkadaşları, cemaatin sözcülüğünü üstlenerek bu kişisel muhalefeti komünal bir muhalefete dönüştürdüler. *İkincisi*, Abduh'un yaptığı, bizzat duyduğu özsel kifayetinden şüpheden dolayı İslâm'ı savunmaktı. Hâlbuki Yeni Osmanlılarınki, resmî ihmale karşı önce ebedî kifayetine inandıkları fıkhın *daha iyi uygulanması*, ilerleyen sekülerleşme karşısında ise *sadece uygulanması* talebiydi. *Üçüncüsü*, Yeni Osmanlılar, İslâm'ın savunmasını giderek modernliğin eleştirisi yoluyla doğrudan değil do-

laylı yaptılar. *Dördüncüsü*, sonunda onlar savunmasını tamamıyla bırakarak anormal değişen bir dünyada İslâm/şeriatın geri çekileceği ültimatomunu verdiler.

Abduh'a benzer şekilde Namık Kemal de İslâm hakkında Müslüman kitle, muhafazakâr ulemâ, Batıcı seçkinler ve yöneticiler dâhil birden fazla tarafı ikna etmeye çalıştı. Ancak Abduh'un aksine bu çabada doktrinal değil, stratejik bazı zâhirî çelişkilere düştü; asıl paradigmasındaki tutarlığı sonuna kadar korudu. Diğer taraftan Yeni Osmanlı aydınları arasında görülen çelişkiler de temelde entelektüel bir ihtilâftan çok patronları Mustafa Fâzıl Paşa'nın sarayla uzlaşarak kendilerini yüzüstü bırakmasından sonra açığa çıkan ferdî mizaç ve meşrep ihtilâfından kaynaklanıyordu. Aralarında bazı temel konularda fikrî mutabakat sağlama ve dolayısıyla etkin bir devrimci akım yaratma zaafları, hedeflerine varmayı önledi. Bu etkin bir organizasyonel temel sağlama zaafına bağlı olarak mevcut kurumlar içinde güç kazanmadaki kusurları da Yeni Osmanlı programını akamete uğrattı (Findley 1982: II/153).

Yeni Osmanlıların önerdikleri reçeteler, Osmanlı vatandaşlarının önemli bir kesimi tarafından kabul görmemiş olabilirdi; gerçekten Namık Kemal, hayatı boyunca bunun tezahürlerine şahit oldu. Bu durumda teklif ettiği çarelerin uygulanmasını da bekleyemezdi. Ancak onun öne sürdüğü fikirlerin toplumda er-geç karşılığını bulacağına dair umudunu koruması, bir kez siyasî katılım sağlandıktan, eyleme geçtikten sonra insanların kendi yollarını bulabileceğine dair naif inançtan kaynaklanıyordu. Bu itibarla Şerif Mardin'in de (1996: 94, 338-9, 448-54) belirttiği gibi, onların esas katkısı entelektüelden çok kültürel alandadır.

Temel başarıları, Türkiye'de bir meşrû muhalefet ve eleştiri kültürünün oluşumuna katkıda bulunmuş olmalarıdır. Nitekim ferdî olarak bakıldığında Yeni Osmanlılar içinde bu dünyadan en mutmain giden muhtemelen Namık Kemal olmuştur. XIX. asır Müslüman aydınlarının çoğu gibi bir misyon duygusuyla hareket eden Kemal, mektuplarının birinde üzerine düşeni yaptığını belirtir. 48 yıllık bir hayata bu kadar eser ve faaliyet sığdırabilmek gerçekten dünya tarihinde de nadir görülen bir olaydır. Diğer taraftan Ziya Paşa'nın daha çok kişisel sebeplerle mücadele ettiği Âlî Paşa'nın vefatından sonra mezarına gidip af dileyecek kadar yaşadığı pişmanlık da, Çırağan Vak'ası'nda öldürülen Ali Suavi'nin trajik sonu da ibret vericidir.

Şerif Mardin (1996: 94, 448-54), Yeni Osmanlı düşüncesine dair öncü çalışmasında "eğer Yeni Osmanlı teorilerinin modernleşme ruhuna en uygun kısmı olan aktivizmleri, önermek zorunda olduklarından daha pürüzsüz bir kavramsal şema ile bütünleştirilmelerine izin verilmiş olsaydı, hakikî bir modernist İslâmî sentez ile neticelenebilirdi" sonucuna varmıştır. Kanaatimizce zaman ve şartların elverişsizliği, Yeni Osmanlıların böyle bir senteze ulaşmadaki aczlerinin ana sebebi olarak görülemez. Çünkü modern dünyada eleştirmeyi aydın üstlense de öğretmek, âlimin işidir. Öğretmek için gerekli İslâmî ilmî cephanelikten yoksun oldukları için Yeni Osmanlılar daha fazlasını yapamazlardı. Namık Kemal ve arkadaşları, bu konuda pekâlâ hadlerini bilerek üzerlerine düşeni yapmışlardı. Kemal, üdebâ olarak, ulemânın modern dünyanın tahaddîsi üzerine bıraktığı boşluğu nihaî değil, ancak geçici olarak doldurduklarını itiraf ediyordu (Tansel 1967: I/415). Nitekim sınırlı bile olsa ilişkileri, Kemal'in Cevdet'in entelektüel üstünlüğünden çekinmekte haklı olduğunu göstermiştir.

Bu durumda yapılabilecek şey, üdebânın gerektiğinde ulemâ ile konjonktürel bir işbirliğine girmesiydi. Ancak ulemânın yaşadığı *ambivalanstan* dolayı bu da pek gerçekleşmedi. Geçici politik mağlubiyetlerine rağmen ulemâ, temsil ettikleri ilmin ve dolayısıyla sahip oldukları sosyal konumun mutlak üstünlüğüne inançla aydınlara daima küçümsemeyle bakarak temel bir işbirliğini reddetmişti. Aslında Türkiye'de İmparatorluğun son günlerine, hatta Ömer Nasuhi Bilmen gibi Cumhuriyet'in ortalarına kadar gelen, bugün için isimleri bilinen ve bilinmeyen dünya çapında birçok büyük âlim vardı; ancak bunların sahip olduğu ilmin karşılığını bulacağı ortam yoktu. Bu ortamı bularak ülkenin kurtarılması hareketinde politik işbirliğini kabul eden ulemâdan Cevdet, Kemal gibi aydınlarla işbirliğine pek yanaşmamıştı. Sarıyerli Hoca Sâdık dışında Yeni Osmanlı hareketine katılan bir âlim olarak Ali Suavi'nin mücadelesi ise muhtemelen kişisel meşrebinden dolayı her iki kesim tarafından da kabul görmediğinden bir mânâda boşa gitmişti.

III. Selim'den II. Abdülhamid'e sultanlar, inancın bekçiliğini yapma liyakatlerini gittikçe kayb ettiklerini gördükleri ulemâyı işlevsiz kılmaya yöneldiler. Artık giderek ulemânın meşrûlaştırma işlevinden müstağni hale gelen devletin kurtarılması işinin aciliyet ve öncelik kazanması, diğer taraftan dinin ve cemaatin bu tür "ruhban"a ihtiyacı olmadan da yaşayabileceğine inanılması, ulemâya bu sırt çevirme tutumunu açıklaya-

bilirdi. Özellikle Sultan Abdülhamid, aydınlar ile ulemâ arasındaki bağlantı noktalarını yok etmek için elinden geleni yaptı. 1908 Genç Türk devriminde ulemâ, Şerif Mardin'in deyimiyle "entelektüel bir zindana" hapsedilmişti. İmparatorluktan Cumhuriyete geçişteki kritik devri oluşturan II. Meşrûtiyet, aydınlarla işbirliği yoluyla etkinlik kazanmak için ulemâya yeni fırsatlar vermişti. Ancak bu nisbi özgürlük ortamına karşılık ulemânın varlık sebebini oluşturan İslâmî hayat tarzıyla birlikte entelektüel bir işbirliği ve mutabakat zemini de hızla aşındı.

İstibdat rejimine muhalefette işbirliği fırsatı bulan farklı inanç ve meşrepten aydın ve âlimler, iş tasarladıkları düzene gelince Türkçülük, Batıcılık ve İslâmcılık gibi farklı akımlar altında ayrışarak kıyasıya bir rekabete girişecekti. Ufuktaki ulus-devletinin yükselen ideolojileri, Türkçülük ve Batıcılıktı; bu yüzden Türkçü ve Batıcı aydınlar, yerli ve yabancı kaynaklardan yararlanmada daha aktif bir tutum gösterdiler. II. Meşrûtiyet devrinde Abduh gibi Mısır modernistlerinden esas ilham alanların, İslâmcıdan çok Abdullah Cevdet gibi Türkçü ve Batıcı aydınların olması bir tesadüf değildi (Hanioğlu 1981: 176, 335-38). Bu sebeple devrin ulemâsı, temel siyasî problemlerin işlenişinde Yeni Osmanlıların gösterdiği performansın gerisinde kaldı ve İslâmcılığın ideologu olarak da gene ulemâ dışında bir isim, Said Halim Paşa öne çıktı.

İslâm'da ilim/edep, Batı'daki teoloji/edebiyata tekabül ediyordu; Batı'da olduğu gibi Doğu'da da sosyal bilimler, modernleşme denen değişim sürecine yön verme ihtiyacına karşılık olarak edebiyattan doğmuştu. M. Kemal'in "hissinin babası" Kemal, artık miadı dolan bir İslâm imparatorluğundan ilk *sosyal teorist*, onun gibi edebiyat arkaplanına sahip "fikrinin babası" Gökalp, doğan bir ulus-devletini temellendiren ilk *sosyal bilimci* olarak çıktı. Hegel olmadan Marx olamayacağı gibi, Kemal olmadan da Ziya olamazdı, nasıl Marx, bu sosyal bilimi ideolojiye dönüştürmüşse Gökalp de öyle yapmış, böylece o, Türkiye'nin ilk sosyal bilimcisi olma yanında aynı zamanda ilk aydını olmuştu. Dahası o, Kemal'den daha avantajlı olarak ulemâ ile de işbirliği fırsatını yakaladı. Gökalp, özellikle sosyal bilimlerin İslâmî karşılığı olarak "içtimaî usûl-i fıkıh" kavramının geliştirilmesinde İzmirli İsmail Hakkı'dan ilham aldı.

Ülkenin ve milletin bekâsı için Milli Mücadele'ye genelde tam destek veren ulemâyı, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra tam bir mihnet bekliyordu. Genç Türklerle işbirliği yaparak "İslâmcı padişah" II. Abdülhamid'i sonunda alaşağı eden Müslüman ulemâ, ulus-devleti devrinde

tarihî bir trajedi yaşayacaktı. Yeni rejimde uçsuz bucaksız bir hicran yaşayan bütün ulemânın üzerinde hal' edilen II. Abdülhamid'in âhı vardı. Özellikle, aynı zamanda güçlü bir hattat olarak Sultan Abdülhamid'in hal'fetvâsını yazan elleri terbiye etmek istercesine tefsirini nefis bir hatla yazan Elmalılı Hamdi, kimliğinin sembolü sarığını başından çıkarmamak için ömrünün sonuna kadar, 17 yıl evine kapanma trajedisini yaşayacaktı.

Öte yandan Namık Kemal'in izinde, Mehmed Âkif Ersoy'dan sonra Necip Fâzıl Kısakürek ve Sezai Karakoç gibi şairler, şiir ve nesir alanındaki eserleriyle bir medeniyet olarak İslâm'ı savunmaya devam ettiler. Bu arada 27 Mayıs 1960 devriminden sonra yeni bir ivme kazanan demokratikleşme sürecinde sağ ve sol kutuplara ayrılan ideolojik politika başladı. Şehirleşme ve modernleşme gibi sosyal süreçlerin eşlik ettiği bu süreçte laikliğin eleştirisine dayalı İslâmî kimlik arayışı hızlandı ve Kemal, Akif, Kısakürek ve Karakoç gibi üdebâ aydınlardan farklı olarak sosyal bilim ve ilahiyat formasyonlarına sahip Müslüman aydın tipleri ortaya çıktı. Taşradan Ankara ve İstanbul gibi büyük şehirlere gelerek sosyal bilim alanında tahsil yapan ve kısmen bürokraside görev alan Müslüman aydınlar, özelde Türk modernleşmesi ve genelde modern dünyaya yönelik deneme tarzında eleştirileriyle belli bir kamusal İslâmî bilinç yaratmayı başardılar.

Böylece Batı'da ve İslâm dünyasının geri kalan kısmında olduğu gibi, Türkiye'de de *âlim* dışında *ideolog*, *sosyolog* ve *teolog* olarak yeni Müslüman aydın tipleri ortaya çıktı. Âlimin (Idriz 2007), Allah ile biten öğreticiler silsilesine dayalı bir icazetle ancak bilgi yetkisi kazandığı hatırlandığında bunların nihaî olarak âlimin yerini tutamayacağı anlaşılacaktır. Bu tür geleneksel icazetle âlim yetiştiren medreseler, çağımızda Mısır, Hindistan, Pakistan gibi belli başlı İslâm ülkelerinde olduğu gibi (Hefner 2007, Zaman 2002) Siirt, Bitlis gibi Türkiye'nin doğusundaki medreselerde gayr-i resmî olarak devam etti. Ancak genelde Kürt kökenli bu âlimler, etnik ve ideolojik olarak dışlandıklarından dolayı kamusal bir hayat alanı bulamadılar. Diğer taraftan İstanbul'da Ali Haydar, Ömer Nasuhi (1883-1971), Hüsrev Aydınlar (1884-1953), Cemal Öğüt (1887-1966), Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974), Mehmet Rüşdü Aşıkkutlu (1901-1980), Abdülhalim Akkul (1913-1995) gibi Osmanlı kökenli âlim neslinin tükenmesiyle şer'î icazetli âlim geleneği de kesilmeye yüz tuttu.

Türkiye'de Fatih zamanında kadim Yunan geleneğinden mülhem, evrensel bir bilgi vizyonuyla kurulan medreselerin bıraktığı boşluk, bugün değil İslâmî, sosyal bilimler alanında bile hissedilmektedir. Objektif olarak bakıldığında Osmanlı medreselerinin *ne* öğrettiği eleştirilebilir, ancak *nasıl* öğrettiği eleştirilemezdi; zira medreseler, âlet ilimleri denen gramer, mantık, belagat sayesinde öğrettiğini oldukça sağlam öğretirdi. Batı'da bilimsel devrim, öncelikle Aristo'nun geliştirdiği tümdengelim yerine tümevarıma dayalı bir mantık ile mecâzîden uzak formel bir dil geliştiren Bacon'ın metodolojik devrimiyle başladı. Bugün postmodern dünyada ise tekrar Aristo metoduna dönüş başladı. Bugün diyelim Harvard Üniversitesi'nde "rhetorical turn" veya "linguistic turn" deyimleriyle anlatılan geleneğe dönüş yönündeki metodolojik devrimin Türkiye'nin doğusunda perişan vaziyetteki medreselerde sürdürülmesi, modern dünyanın yaman ironilerinden sayılsa gerektir.

Bilhassa çağımızda esas ilimleri gölgelediği gerekçesiyle medreselerin müfredatlarında alet ilimlerine ağırlık vermesi eleştiri konusu olmuştur. Bu, aslında esas aklî ve naklî ilimlerin giderek gerçek dünyayla bağlarının kopmasından, işlevsiz kalmasından kaynaklanan bir entelektüel kaçış tarzı olarak görülebilirdi. Bu ilimlerin büyük ölçüde işlevsiz kaldığı Türkiye, diğer taraftan Nizam-ı Cedit ile başlayan çöküş süreci sonunda medreselerin kapanmasıyla bu köklü metodoloji geleneğinden mahrum kaldığı gibi, Ziya Gökalp-sonrası entelektüel kısırlığın da gösterdiği gibi, üniversitelerinde modern Batılı bir metodoloji yerleştirmekte de başarısız kalmıştır.

Erken modern İslâm dünyasında üç belli başlı siyasî tecrübeye bağlı olarak üç ana İslâm yorumu ortaya çıkmıştı ki Osmanlı İslâm yorumu, bunların en dinamiği olarak çıktı. Dolayısıyla çağdaş İslâm dünyasında Türk, Mısırlı, Hintli veya İranlı gibi belli başlı Müslüman toplulukların aydınları, ancak yerli İslâmî geleneklerine dayanarak çağdaş sorunlara çözüm bulabilirlerdi. Diğer bir tabirle geleneğin dikey boyutunu temsil eden klasik İslâm düşüncesine ancak yatay boyutunu temsil eden yerli İslâm düşüncesi kanalıyla bağlanmak mümkündü. Oysa sömürgeci Batı, XIX. asırda oryantalizm vasıtasıyla din olarak Türk İslâmının yerine medeniyet olarak Arap İslâmını geçirmişti.

Böylece ulus-devletleri devrinde neredeyse bütün Batı ve İslâm dünyası gibi gittikçe Osmanlı geleneğinden kopan Türk ilahiyat camiası da sömürgeciliğe tepkiden doğan genelde Arap, özelde Mısır düşüncesinin

etkisine açıldı. Osmanlı geleneğiyle bağını koparmış Türkiye'de 27 Mayıs 1960 darbesiyle açılan ideolojik politika devrinde, özellikle '70'li ve '80'li yıllarda sömürgecilik mağduru Mısırlı ve Pakistanlı yazarlardan yapılan tercümelerle sağlıksız bir İslâm anlayışı revaç bulmaya başladı; bizim, '80'li yılların ortalarından itibaren yazdığımız yazılarla uyardığımız gibi (Gencer 1986; 1988).

Anadamar Gazâlîci çizgiyi sürdüren, gerek son İmparatorluk, gerekse Cumhuriyet devri Türk âlimleri, Afgânî ve Abduh gibi modernistlere itibar etmemiş, onlardan daha çok Türkçü, Batıcı ve modernist İslâmcı aydınlar etkilenmişti. 1980 öncesinde Erzurum'daki İslâmî İlimler Fakültesi veya Yüksek İslâm Enstitüleri, son Osmanlı kökenli hocaları sayesinde geleneksel-Osmanlı İslâm anlayışını az-çok sürdürdüler. Bunlar yerli gelenekten koptukça modernizme kaydılar; daha sonra Ankara'daki gibi ilahiyat fakültelerine dönüştürülünce Mısır kaynaklı modernizmin tesirine açıldılar. Türk ilahiyatçıları, kelime karşılığıyla Batılı teologların yaptığı gibi Mısır modernistlerinin ortaya attığı "Kur'ân'ın tarihselliği" gibi "meleklerin cinsiyeti" türünden sanal meseleleri hararetle tartışır hale geldiler! Ankara İlahiyat Fakültesi çevresi ve Marmara İlahiyat Fakültesi'nden Hayrettin Karaman gibi isimler, Muhammed Abduh ve Fazlur Rahman gibi modernistlerin İslâm anlayışını savundular. Belli ki bu ilahiyatçılar, Ahmed Hamdi Akseki gibi bir gençlik hevesiyle tuttukları modernistlerin yolundan dönmeyi başaramamışlardı.

Çağdaş İslâm dünyasının bunalımı, bu "İslâm'ın teolojikleştirilmesi" sürecinden kaynaklanmaktadır. *Birincisi*, Batı gibi İslâm dünyasının yaşadığı da özünde *epistemolojik* değil, *etik* bir krizdir. İbni Miskeveyh, bilgiye öncelik veren hocası Fârâbî'ye karşı ahlakın önceliğini hatırlatmıştı; ahlaklı olmadan âlim olmak mümkün değildi. Batılı filozoflar da postmodern çağda, *hakikat politikası*yla karakterize modernizmin yaşadığı *epistemolojik krizin* tâ temelinde *ahlakî bir krizin* yattığını nihayet keşfetti. Çağımızda Martin Heidegger metafiziğin, Richard Rorty epistemolojinin sonunu ilan etti. Zira bunların öne çıkması esas hedef etiğe giden yolu tıkamıştı. Diğer taraftan Emmanuel Levinas ve Alasdair MacIntyre doğrudan ahlakın önceliğini ilan etti. XIX. asır Müslüman aydınları da, "tağyir-i enfüs" âyetine atıfla kültürel krizin özünde ahlakî krizin yattığını keşf etmişlerdi. *Âlim*e alternatif *ideolog*, *sosyolog* ve *teolog* gibi Müslüman aydın tiplerinin hepsi, aslında din ile politika ve bilgi ile ahlakın ayrıştığı sekülerleşme sürecinin sonucunda ortaya çıkmıştı. Do-

layısıyla bugün ancak İmâm-ı A'zam gibi özüyle sözü bir âlimlerle krizden çıkmak mümkündür.

İkincisi, İslâm dünyasının yaşadığı *epistemolojik* kriz, Batı dünyasının yaşadığı gibi doğru bilginin *bulunması* değil, vahye dayalı doğru bilginin geleneksel icazete sahip âlimler sayesinde *korunması* problemiyle ilgili *pedagojik* bir krizdir. Modern dünyada İslâm'ın çekilişi veya epistemolojik kriz denen şey, bir hadisin anlattığı[1] ve Cüveynî'nin (2003: 240) açıkladığı gibi, bu ulemânın kaybıdır. İlim ve âlimin, dolayısıyla İslâm topluluğunun bekâsı, bu icazet geleneğinin yaşatılmasına bağlıdır, ancak ne yazık ki çağdaş İslâm dünyasında bu hayatî gerçeğin farkına varıldığını bile söylemek zordur. Modern çağda Batı'da John Henry Newman gibi, İslâm'daki gibi geleneksel kişisel eğitimin önemine dikkat çeken aydınlar olmuştur.

Newman'ın da Batılı Hıristiyan geleneği için belirttiği gibi, anonim bir merci olarak bilgi yetkisi veren üniversitelerin kadim küllî ilim anlayışına sahip âlim yetiştirmesi imkânsızdır. İlahiyat fakülteleri, modern akademik ihtisas uyarınca fıkıh, tefsir, hadis, kelâm mütehassısları yetiştirebilirse de klasik tarzda küllî ilme sahip bir âlim yetiştiremez. Günümüzde ilahiyatçılar tarafından çeşitli İslâmî ilim dallarına dair orijinal sayılabilecek birçok araştırma yapılsa da bunların yerleştirileceği, İslâmî dünyagörüşünün dayandığı küllî ilim vizyonu kayb olmuştur. Bu yüzden İslâmî dünyagörüşünü oluşturan "rab, din, hikmet, millet, fıkıh, şeriat, hadis, sünnet, örf, adalet, kıst, ihsan, mülk," gibi temel kavramların mânâları iyice bulanmıştır. Şüphesiz ki Namık Kemal, "şeriat ile fıkıh" arasındaki nüansı, günümüz ilahiyat profesörlerinden çok daha iyi biliyordu.

Çağımızda en iyi akademik şartlarda da yetişmiş olsa, aydın, düşünür veya akademisyen, Namık Kemal'in baştan itiraf ettiği gibi, asla âlimin yerini tutamaz. H. A. R. Gibb'in de (1978: 122-3) belirttiği gibi nihaî olarak İslâm'ın geleceği, geçmişte dayandığı yere dayanmaktadır; ulemânın dirayetine, yeni meseleleri geleneğin birikiminden yararlanarak çözme kabiliyetine. Çünkü hiçbir din, eylem ile ideal arasındaki çelişkiye ilelebet dayanamaz.

---

[1] Muhakkak Allahü Teâlâ, size verdikten sonra ilmi bir seferde çekmez, ancak ulemâyı alır ve geriye cahiller kalır. Bunun üzerine onlara soru sorulur, hüküm verirler, sapıtırlar ve saptırırlar" (Müttakî 2004: X/63).

Bugün İslâm dünyasının en çok eksikliğini hissettiği, klasik ve klasik -devir sonrası ulemâda somutlaşan türde bir geleneksel-organik entelektüalizmdir. Bu entelektüel türünün karakteristiği, dünyayı reel ve ideal diye birtakım kompartımanlara ayırmadan geçmiş ve gelecek tarih arasında, toplumsal ideal ile gerçeklik arasında bağ kurabilmesidir. Bunlar, belli bir siyasî düzeni savunan bir grup ideolog olarak değil, fakat medeniyet sürecinin yorumcuları olarak bilinirler. Ancak şimdi, siyasetin entelektüelleştirilmesinden ve entelektüel hayatın siyasîleştirilmesinden dolayı geleneksel entelektüelleri temsil eden ulemâ, sahneden inmiştir (Cuayyit 1995: 91).

Ancak ulus-devletleri çağında sahneye çıkan aydınlar da ulemânın bıraktığı boşluğu doldurarak İslâm topluluğunun müzmin sorunlarını ve meşrûiyet krizini çözmeyi başaramamıştır. Modernist aydınlar, geleneğin otoritesini savunan ulemânın tavrını "gerici ve muhafazakâr" diye eleştirirken, ulemâ da onları, ortaya koydukları argümanlar cehalet ve batıl yargılara dayalı diye itham etmektedir (Gibb 1978: 122-3). Modern devrin getirdiği kimlik bunalımı sonucu kitleler, bir umut ideolojisi olarak gittikçe İslâm'a sarılırken, siyasî ve entelektüel seçkin tabaka ise hızla ondan uzaklaşmaktadır. Bu yüzden aydınlar, gençler ve karar-alıcı yönetici gruplar üzerinde etkili olurken, ulemâ da Müslüman kimliğe sarılan kitlelerin, halkın dayanağı olmaya devam etmektedir. Eğer siyasî liderler, İslâm'a ve ulemâya hâlâ belli bir saygı gösteriyorlarsa bunun sebebi, açıkça yığınlardan kopma korkusudur (Cuayyit 1995: 90).

Bugün İslâm dünyasının en hayatî ihtiyacı, Gazâlî'nin misyonunu sürdürecek âlimleredir. Modern çağda Gazâlî'nin misyonunun ilmî ve fikrî ağırlıklı olarak Osmanlı bakıyesi iki Türk âlimi tarafından paylaşılması anlamlıdır. Çağdaş İslâm dünyasında "asrın müceddidi" veya "asrın Tahâvî'si" olarak adlandırılan M. Zâhid Kevserî (1879-1952) ilmî, Ali Yakub Cenkçiler'in (1913-1988) "asrın Gazâlî'si", Sultânu'l-'Ulemâ Ermenekli Saffet'in "Beş asırdır kelâm ilminde misli gelmemiş bir âlim" olarak tanımladığı Mustafa Sabri (1869-1954) ise fikrî ağırlıklı tecdidin bayraktarları olmuşlardır. İslâm dünyası için tam bir bunalım çağında tarih sahnesine çıkan bu isimlerden özellikle Mustafa Sabri'nin cihadı ibret vericiydi. Onun yaşadığı, emperyal devletlerden ulusal devletlere geçiş sürecinde aşırı siyasallaşmak zorunda kalan bir idealist âlimin trajedisiydi.

Sabri, İslâm ümmetinin talihinin ters döndüğü modern zamanlarda hep muhalif ulemânın prototipini oluşturur; her devirde, önce Hamîdî, sonra İttihatçı, sonra Kemalist rejime, daha sonra Mısır modernistlerine muhalif. Onun tavizsiz hakperestliği zaman zaman en yakın dava arkadaşı Kevserî ile bile ters düşmesine yol açacaktı. Peygamber varisi bir âlim olarak varlık sebebini yok eden seküler bir ulus-devletinin kuruluşundan sonra göçtüğü Mısır'da karşılaştığı dinî entelektüel yozlaşma, onu derin bir infiale sevk etti. Ancak siyasî başarısızlığına rağmen derin ilmi ve ihlâsı, sarsılmaz İslâmî idealizmi, onu çağımızın örnek Müslüman âlimi kılmaya yetti. Çağdaşı Mısırlı yazarlara meydan okurcasına klasik Abbâsî üslubuyla (Hüseyn 1980: II/69) yazdığı Arapça eserlerle çağdaş İslâm düşüncesine damgasını vurdu. Apolojetik üslup, yüksek ilmî kalitesine rağmen *Mevkıfu'l-'Akl* (2007) gibi hacimli eserlerini güçten düşürse de özellikle kader konusuna dair *Mevkıfu'l-Beşer* (2008) isimli eserinde, kelâm ilminde tahkik, hatta içtihat derecesine varan ilmî kudretini gösterdi.

Özellikle bu eserinde Sabri, Eş'ariye'yi, bir kelâm ekolünün ötesinde İslâm düşüncesinin paradigması haline getiren Gazâlî gibi, şüpheciliğin tekrar yaygınlaştığı modern çağda Eş'arî paradigma yoluyla imanı tahkime çalıştı. Ancak çağdaş İslâm düşüncesi açısından taşıdığı merkezî öneme rağmen Sabri, bir takipçiler kitlesi bulamadığı için Türk, İslâm ve Batılı entelektüel dünyada adeta nisyana terk edildi. Cumhuriyet rejimine muhalefetinden dolayı uzun süre eserlerinin Türkiye'ye girişi yasaklandı. Batılı bilim, daha marjinal birçok İslâmî simayı araştırma konusu yaparken diğer geleneksel aydınlara dair olarak belirttiğimiz sebeplerle onu incelemeyi ihmal etti. Dahası, tek-tük örnekler dışında Türkiye'de ilahiyatçı camia, gerek siyasî endişeler, gerekse de Osmanlı kompleksinden dolayı ona yaklaşmaktan kaçındı.

Dâru's-Sünne ve Beytü'l-Hikmeyi Yeniden Kurmak

Din, *sünnet* başta olmak üzere tikel/tümel, isimli/isimsiz olarak ayrılan *hikmet* demektir. Sahâbe-i kirâm 'aleyhimü'r-rıdvânın hicretten sonra Medine-i Münevvere'ye Dâru's-Sünne (Sünnet Yurdu), Abbasî Halifesi Me'mûn'un da (813-833) Bağdat'ta kurduğu akademiye Beytü'l-Hikme (Hikmet Evi) adını vermesi, bu açıdan anlamlıdır. Medine-i Münevvere'ye verilen Dâru's-Sünne (Sünnet Yurdu) ve müceddidlere verilen Muh-

yi's-Sünne (Sünnetin Dirilticisi) lakaplarının da gösterdiği gibi din, genel adı "tarikat" olan "sünnet"te mütecessimdir.

İslâm dünyasında sünnet ile bid'at mücadelesinin kızıştığı modernleşme sürecinde iki tarikat, Meşrık'da Nakşibendîlik, Mağrib'de ise Şâzelîlik, sünnetin bayraktarları olarak öne çıktı. Sultan Abdülhamid, Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî ve Muhammed Zâfir el-Medenî sayesinde her iki tarikatı şahsında toplamıştı. İslâm dünyası, onun şahsında topladığı bu iki tarikat sayesinde modernliğe karşı mücadele verdi. XIX. asırda özellikle Devr-i Hamîdî'de Nakşibendîlik, ortodoks İslâm'ın temsilcisi olarak heterodoks İslâm anlayışlarını temsil eden Bektâşîliğe galebe çaldı ve bu devirde Bektâşîlikten Nakşibendîliğe geçerek sünnetin bayraktarı olan Namık Kemal gibi çarpıcı örnekler çıktı. Son emperyal devirdeki bu hezimete karşı hep rövanş fırsatını kollayan Bektâşîlik, ulusal devletler devrinde aradığı fırsatı buldu. Nakşibendî şeyhi M. Es'ad Erbilî'ye Menemen Vak'ası'nda kurulan komploda da görüldüğü gibi Cumhuriyet İnkılâbı, aslında Bektâşîliğin Nakşibendîlikten rövanşıydı.

İnceleme konumuz iki ana Müslüman ülkeden Türkiye'de Nakşibendîlik, Mısır'da ise Şâzelîlik, benzer kaderleri paylaştı. Modern Mısır'ın kurucusu sayılan Mehmed Ali Paşa Bektâşî iken, çağdaş İslâm dünyasının en önemli İslâm hareketi İhvân-ı Müslimîn'in lideri Hasan Bennâ Şâzelî idi. Modern dünyada Nakşibendîlik ile Şâzelîlik, sünnetin müdafaası için mücadele vermeye devam ederken Bektâşîlik, Kemalizm ve Nasırizm gibi politik dinlere dönüştü. Bu açıdan çağdaş Türkiye ve İslâm dünyasında "İslâm/sekülerizm" arasında geçtiği sanılan kültür mücadelesi, aslında Bektâşîliğin dönüştüğü politik dinlerin Sultan Abdülhamid'in şahsında Nakşibendîlik ve Şâzelîliğe karşı mücadelesiydi.

Bu tarikatların mücadelesi, maalesef sünnet ve hikmeti korumaya kifayet etmemiş, İslâm dünyasında hızla ilerleyen modernleşme, sünnetin, sekülerleşme ise hikmetin kaybına yol açmıştır. Dolayısıyla modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin birleştiği Türkçede yanlışlıkla *medeniyet* denen *medenileşme=civilization*, modern dünyada hikmetin (sünnet) yerini alan ana kavram olmuş, Müslümanlar, hikmet yerine medeniyet gibi sahte ideallerin peşine düşmüşlerdir. "İslâm Medeniyetinde Kölelik" başlıklı bir kitabın da belirttiği üzere, tasvirî, tarihî bakımdan "İslâm medeniyeti", kısaca "diyanet" diyebileceğimiz, İslâm'ın zaman ve mekânda tezâhür tarzı, çeşitli coğrafyalarda geçirdiği tarihî tecrübesi demektir.

Buna göre geçmişte belli bir zaman ve mekânla kayıtlı cüz'î diyanet (medeniyet)in küllî din gibi gelecekte ihyâ edilemeyeceği anlaşılır. Bu tarihî tecrübeyi medeniyet diye normatifleştirmek, şeriat ile hikmeti kayb eden Batı'nın Westphalia-sonrası devirde sürüklendiği üniversalizm kılıklı bir paganizme teslimiyet demektir. İçine ne atılırsa alacak bir çuval haline gelen medeniyet, Müslümanların hikmet ve sünnet gibi sahici kavramları ideal edinmesini önlemektedir. Bugün medeniyet, özellikle genç Müslümanlara modern romantik bir kavram olarak cazip gelirken, hikmet, egzotik, sünnet ise arkaik gelen kavramlar haline gelmişlerdir.

Batı, Paul ile birlikte önce şeriatı, sonra hikmeti kayb etti. İslâm dünyası ise ilâhî koruma altındaki şeriatı elinde tutarken hikmeti kayb etti, bunun sonucunda hikmetlerle hurafeler birbirine karıştı. Buna ilginç bir örnek olarak burçlar konusuna modern Müslüman yaklaşım verilebilir. Bazı modern Müslüman aydınlar, Gazâlî'den İbnü'l-'Arabî'ye, Fahreddin Râzî'den İbrahim Hakkı'ya hemen hemen bütün İslâm âlimlerinin insan karakterini tanımayı sağlayan hikmetin parçası olarak kabul ettikleri ilm-i nücûm=burçları hurafe olarak görürken, "bilim-felsefe-sanat alanındaki başarılardan" oluşan medeniyet gibi modern hurafelere hikmet diye sarılmaktadırlar! Allahü a'lem, bulundukları makamda Gazâlî gibi âlimler, Müslüman aydınların bu hâlini ibretle seyr ediyordur. Çağdaş dünyada Gandhi gibi ender isimler, insanlığa kayb ettiği isimsiz hikmeti hatırlatmış, İslâm dünyasında ise Mustafa Sabri isimsiz, Zâhid Kevserî ise isimli hikmetin bayraktarı olmuşlardır.

Medeniyet kavramının, Batı'da 1800'den itibaren iki asırlık bir geçmişi vardır. Batı'da medeniyetçilik, ulusal-üstü birliğin kaynağı olarak bir ulus-devleti ideolojisi olmuş, "Hıristiyan ümmeti" idealinin yerini "Hıristiyan, Avrupa, dünya medeniyeti" ideali almıştır. Aynı şekilde İslâm dünyasında da hilâfetin fiilen bittiği Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı 1914'ten sonra bir asırlık devirde medeniyetçilik, Batı'da olduğu gibi ulusal-üstü birliğin kaynağı olarak bir ulus-devleti ideolojisi olmuştur. XIX. asırda eşzamanlı olarak bir taraftan İngiliz oryantalizmi Arap hilâfeti, diğer taraftan Fransız oryantalizmi Arap medeniyeti propagandasına girişmişti; her iki girişimin de hedefi, Osmanlı hilâfetiydi. Sonuçta yıkılan "İslâm hilâfeti"nin yerini ütopik "İslâm medeniyeti" kavramı almış, Müslüman aydınlar, hilâfetin tarihe karışmasından sonra onun yerine İslâm dünyasını birleştirebilecek bir ulusal-üstü kimlik kaynağı olarak oryantalizmin icat ettiği İslâm medeniyeti kavramına sarılmış-

tır. İslâm medeniyeti, hilâfetin tarihe karıştığı ulus-devletleri devrinde ulusallaşma ve ulusal-üstüleşme şeklinde zıt işlev görecekti. Türk-İslâm medeniyeti terkibinde ulusal, bizzat İslâm medeniyeti tabirinde olduğu gibi ulusal-üstü bir kimlik arayışına kaynaklık edecekti.

Dolayısıyla bugün İslâm dünyasında hikmetin yeniden keşfi, onun yerine medeniyetin ideoloji haline geldiği siyasî konjonktürün değişmesine, Abbâsîler devrinde olduğu gibi ulusal-üstü, kozmopolitan bir siyasî şuurun doğmasına, ulus-devleti yerine İslâm hilâfeti fikrinin gündeme gelmesine bağlıdır. Ulus-devletinin çözülmesinden sonra bütün dünyada olduğu gibi İslâm dünyasında da İslâm hilâfeti gibi ulusal-üstü birleşmelere ve bunun kaynağı olarak hikmete olan acil ve hakikî ihtiyaç ortaya çıkacaktır. Yoksa bugün Türkiye'nin sadece İslâm hilâfetine değil, Ortodoks ekümenikliğe duyduğu tepki ve ürküntü de aynı şekilde bir ulus-devleti refleksinden kaynaklanıyor.

Aynı coğrafyadan geçmişte Bîrûnî, çağımızda ise Gandhi'nin temsil ettiği hikmetin keşfiyle ancak kalıcı bir barış ümidi doğacaktır. Bugün geldiği noktada insanlık, kısır ideolojik tikelleri tümelleştirme mücadelesinden fütura düştü. Bu yüzden tikel/tümel dengesini "Batı medeniyeti/İslâm medeniyeti" yerine "şeriat/hikmet" olarak kurduğumuz takdirde ancak Müslümanlar dâhil insanlığa selamete giden yolu açabileceğiz. Lafzen "barıştırmak" mânâsına gelen İslâm'ın mensuplarına düşen, ütopik bir İslâm medeniyetini değil, Dâru's-Sünne ve Beytü'l-Hikme'yi yeniden kurmaktır.

وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, İbrahim (1951) *Tatavvuru's-Sıhâfeti'l-Mısriyye, 1798-1951.* Kâhire: el-Matbaatü'n-Nemûzeciyye.

Abduh, Muhammed (1980) *el-A'mâlü'l-Kâmile*, I-III. Muhammed 'Imâra (yay.), Beyrût: el-Müessesetü'l-'Arabiyye.

—— (1966) *The Theology of Unity* (*Risalat Al-tawhid*). Ishaq Musa'ad-Kenneth Cragg (trs.), London: Allen & Unwin.

—— -Reşîd Rıza, Muhammed (1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, I-XII. Kâhire: Dâru'l-Menâr.

Abdurrahman Şeref (1339) *Tarih Musâhabeleri.* İstanbul: Maârif Vekâleti.

Abercrombie, Nicholas-Hill, Stephen-Turner, Bryan S. (eds.) (2000) *The Penguin Dictionary of Sociology.* Harmondsworth: Penguin.

Aberle, David F. (1965) "A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements," *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, 2nd ed., William A. Lessa-Evon Z. Vogt (eds.), 537-541, New York: Harper & Row.

Abu-Bakar, Ibrahim (1994) *Islamic Modernism in Malaya: The Life and Thought of Sayid Syekh Al-Hadi 1867-1934.* Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Abu-Lughod, Ibrahim (1963) *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounter*. Princeton: Princeton UP.

Abu-Manneh, Butrus (1973) "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi," *Middle Eastern Studies* 15/2 (May): 131-53.

—— (1994) "The Islamic Roots of Gülhane Rescript," *Die Welt des Islams* 34/2 (November): 173-203.

—— (1992) "Shaykh Ahmed Ziya'uddin El-Gümüshanevi and the Ziya-i-Khalidi Suborder" *Shi'a Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methotological Considerations*, Frederick de Jong (ed.), 105-17, Utrecht: M.Th. Houtsma Stichting.

Abu-Rabi', Ibrahim M. (1996) *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York Press.

el-'Aclûnî, İsmail İbni Muhammed (2006) *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'Amme'ştehere mine'l-Ehâdîsi 'alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II. Abdülhamid Hindâvî (ed.), Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye.

Adamovsky, Ezequiel (2005) "Euro-Orientalism and the Making of the Concept of Eastern Europe in France, 1810-1880," *The Journal of Modern History* 77/3 (September): 591-628.

Adams, Charles C. (1968) [1933] *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. New York: Russel & Russel.

Adams, Charles J. (1976a) "Islamic Religious Tradition," *The Study of the Middle East*, Leonard Binder (ed.), 29-95, New York: John Wiley.

—— (1976b) "The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims," *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, Donald P. Little (ed.), 25-47, Leiden: Brill.

el-Afgânî, Cemâleddîn (1955) *er-Redd 'ale'd-Dehriyyîn*. Muhammed Abduh (trc.), Kâhire: Mektebetü'l-Hancı.

—— (1968) *el-A'mâlü'l-Kâmile li-Cemâleddîn el-Afgânî*, I-III. Muhammed 'Imâra (yay.), Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

—— (1987) *Silsiletü'l-A'mâli'l-Mechûle*. Ali Şeleş (yay.), London: Riad Al-Rayyes.

—— -Abduh, Muhammed (1980) *el-'Urvetu'l-Vüskâ*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Ahmad, Aziz (1967) *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*. London: Oxford UP.

—— (1969) *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh UP.

—— -Grunebaum, G.E. von (eds.) (1970) *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Ahmad, Jamal Mohammed (1968) *The Intellectual Origins of the Egyptian Nationalism*. London: Oxford UP.

Ah med Cevdet Paşa (1309) *Târih-i Cevdet*, Tertib-i Cedid, I-XII. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye.

—— (1980) *Ma'ruzât*. Yusuf Halaçoğlu (yay.), İstanbul: Çağrı.

—— (1986) *Tezâkir*, I-IV. Cavid Baysun (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1998) *Mi'yâr-ı Sedâd. Âdâb-ı Sedâd*. Kudret Büyükcoşkun (yay.), İstanbul: İşaret.

Ahmet Cevdet Paşa, Vefatının 100.Yılına Armağan (Sempozyum 9-11 Haziran 1995) (1997). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Ahmed Emîn (1952) *Yevmü'l-İslâm*. Kâhire. Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye.

—— (t.y.) *Zu'amâü'l-Islâh fi'l-Asri'l-Hadis*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Ahmed, Hussein (2001) *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*. Leiden: Brill.

Ahmet Midhat (1294) *Üss-i İnkılâb*, I-II. İstanbul: Takvimhâne-i Amire.

Ahmed Rifat (1309) *Tasvîr-i Ahlâk*. Derseadet: Mahmut Bey Matbaası.

Ahmed Rıza (1897) *Tolérance Musulmane*. Paris: Clamaron-Graff.

—— (1907) *La Crise de l'Orient: ses Causes et ses Remèdes*. Paris: Comité Ottoman d'Union et de Progrès.

—— (1988) [1922] *The Moral Bankruptcy of Western Policy towards the East*. Ziyad Ebuzziya (ed.)-Adair Mill (trs.), Ankara: Ministry of Culture and Tourism.

Ahterî, Mustafa İbni Şemseddin el-Karahisârî (1310) *Ahterî Kebîr*, I-II. İstanbul: eş-Şirketü's-Sıhâfiyye.

Akarlı, Engin Deniz (2006) "Ottoman Encounters with the West and Problems of Westernization," *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 26/3: 353-366.

Akçura, Yusuf (1909) "Rusya'da Sâkin Türklerin Hayât-ı Medeniye, Fikriye ve Siyâsiyelerine Dâir," *Sırât-ı Müstakîm* 2/39 (1325): 202-203.

Akhavi, Shahrough (2003) "Sunni Modernist Theories of Social Contract in Contemporary Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 35/1 (February): 23-49.

Akün, Ömer Faruk (1972) *Namık Kemal'in Mektubları*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.

Alaaddin, Bekri (1995) *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablûsî: Hayatı ve Fikirleri.* Veysel Uysal (trc.), İstanbul: İnsan.

Albayrak, Sadık (1977) *Şeriat'ten Laikliğe.* İstanbul: Sebil.

Algar, Hamid (1969) *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period.* Berkeley: University of California Press.

—— (1973) *Mirza Malkum Khan: A Biographical Study of Iranian Modernism.* Berkeley: University of California Press.

—— (1976) "The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance," *Studia Islamica* 44: 123-152.

—— (2007) *Nakşibendîlik.* A. Cüneyd Köksal (yay.), İstanbul: İnsan.

Ali Suavi (1868a) "Usûl-i Meşveret," *Muhbir* 34 (14 Mars).

—— (1868b) "Hutbe," *Muhbir* 34 (13 Mai).

—— (1869a) "el-Hâkimü Hüvellâhü," *'Ulûm* 1: 18-30.

Ali, Syed Ameer (t.y.) [1891] *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam With a Life of the Prophet (PBUH).* Lahore: Sang-e-Meel.

Aljunied, Syed Muhd Khairudin (2005) "Western Sociology and the Muslim World: Syeikh Muhammad Abduh's Ideas on Societal Reform," *Asia-Europe Journal* 3/3 (October): 421-27.

Alkan, Mehmet Ö. (2000) "Modernization from Empire to Republic and Education in the Process of Nationalism," *Ottoman Past and Today's Turkey*, Kemal H. Karpat (ed.), 29-46, Leiden: Brill.

Alperen, Abdullah (1998) *Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri* (Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi).

—— (2003) *Türkiye'de İslam ve Modernleşme: Sosyolojik Açıdan.* Adana: Karahan.

Altman, Israel (1976) *The Political Thought of Rifâ'ah Râfi' al-Ṭahṭâwî: A Nineteenth Century Egyptian Reformer* (Doctoral Dissertation, University of California, Los Angeles).

Alwan, Mohammed Bakir (1970) *Ahmad Fâris Ash-Shidyâq and the West* (Doctoral Dissertation, Indiana University).

Amanat, Abbas (1989) *Resurrection and Renewal: The Making of the Bâbî Movement in Iran, 1844-50.* Ithaca: Cornell UP.

—— -Bernhardsson, Magnus T. (eds.) (2002) *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America.* London: I. B. Tauris.

Amend, Victor E.-Hendrick, Leo T. (eds.) (1970) *Readings from Left to Right.* New York: Free Press.

Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Apter, David E. (1968) *Some Conceptual Approaches to the Study of Modernization*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Arjomand, Said Amir (1985) "The Clerical Estate and the Emergence of a Shiite Hierocracy in Safavid Iran: A Study in Historical Sociology," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28/2: 169-219.

Armstrong, A. C. (1906) "Herder and Fiske on the Prolongation of Infancy," *The Philosophical Review* 15/1 (January): 59-64.

Arnason, Johann P.-Eisenstadt, S. N.-Wittrock, Björn (eds.) (2005) *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.

Arslan, el-Emîr Şekîb (1971) *Hâzıru'l-'Âlemi'l-İslâmî*, I-II. Beyrût: Dâru'l-Fikr.

Arvidsson, Stefan (2006) *Aryan Idols: The Indo-European Mythology as Ideology and Science*. Chicago: University of Chicago Press.

Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford UP.

Asiltürk, Baki (2000) *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*. İstanbul: Kaknüs.

Atai, Mohammad Farhad (1992) *The Sending of Iranian Students to Europe, 1811-1906* (Doctoral Dissertation, The University of California, Berkeley).

Atay, Falih Rıfkı (1980) *Çankaya*. İstanbul: Bateş.

Atay, Hüseyin (1983) *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh.

Auchterlonie, Paul (2001) "From the Eastern Question to the Death of General Gordon: Representations of the Middle East in the Victorian Periodical Press, 1876-1885," *British Journal of Middle Eastern Studies* 28/1 (May): 5-24.

Avineri, Shlomo (1972) *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge UP.

Ayalon, Ami (1987) *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Arabic Political Discourse*. New York: Oxford UP.

—— (1989) "Dimuqratiyya, Hurriyya, Jumhuriyya: The Modernization of the Arabic Political Vocabulary," *Asian and African Studies* 23/1: 23-42.

—— (1995) *The Press in the Middle East: A History*. Oxford: Oxford UP.

Aydın, Mehmet (1989) *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Konya: Selçuk Üniversitesi.

Aydın, Mehmet Akif (1996) *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz.

Aytürk, İlker (2004) "Turkish Linguists against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Atatürk's Turkey," *Middle Eastern Studies* 40/6 (November): 1-25.

Al-A'zami, Muhammad Mustafa (2003) *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*. Leicester: Islamic Academy.

Al-Azmeh, Aziz (2009) *Islam and Modernities*. 3rd edition, London: Verso.

Badawi, M. A. Zaki (1978) *The Reformers of Egypt: A Critique of Al-Afghani, 'Abduh and Rida*. London: The Muslim Institute.

Bagader, Abubaker A. (ed.) (1983) *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State*. Kuala Lumpur: MYMOM.

Al-Bagdadi, Nadia (1999) "The Cultural Function of Fiction: From Bible Translation to Libertine Literature, Social Critique and Historical Criticism in Ahmad Faris ash-Shidyaq," *Arabica* 46: 375-401.

Bakhshayeshi, Aqiqi (1985) *Ten Decades of Ulama's Struggle*. Alaedin Pazargadi (trs.), Tehran: IPO.

Baljon, Jon M. S. (1961) *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. Leiden: Brill.

Barber, Bernard (1965) "Acculturation and Messianic Movements," *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. 2nd ed. William A. Lessa-Evon Z. Vogt (eds.), 474-478, New York: Harper & Row.

Barkan, Leonard (1975) *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World*. New Haven: Yale UP.

Barlas, Cafer (2014) *Şeyh Şerefeddin Zeynel Abidin*. İstanbul: Dağıstan Kitabevi.

Barr, James (1985) "The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity," *Journal of the American Academy of Religion* 53/2 (June): 201-235.

Bayat, Ali Haydar (1988) *Hekim-Devlet Adamı Keçecizade Mehmet Fuat Paşa*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Bayat, Mangol (1982) *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*. Syracuse: Syracuse UP.

Bearman, Peri-Peters, Rudolph-Vogel, Frank E. (eds.), (2005) *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge: Harvard UP.

el-Bedevî, Abdurrahman (1993) *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*. Kâhire: es-Sinâ.

el-Behî, Muhammed (1989) el-*Fikrü'l-İslâmiyyü'l-Hadîsü ve Sılatühü bi'l-İsti'mâri'l-Ğarbi*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif.

Belgesay, Mustafa Reşit (1947) *Mecellenin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri*. İstanbul: İ. Ü. Hukuk Fakültesi.

Belkeziz, Abdelilah (2009) *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*. Abdullah Richard Lux (trs.), London: I. B. Tauris.

Bellah, Robert Neelly (1976) "Islamic Tradition and the Problems of Modernization," *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, 146-166. New York: Harper & Row.

Bennett, Clinton (1992) *Victorian Images of Islam*. London: Grey Seal.

Berdine, Michael Denis (2004) *The Accidental Tourist: Wilfrid Scawen Blunt and the British Invasion of Egypt in 1882*. New York: Routledge.

Berger, Peter L. (1969) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday & Anchor.

—— (1977) *Facing up to Modernity: Excursions in Society Politics and Religion*. New York: Basic Books.

Berkes, Niyazi (1975) *İslâmcılık Ulusçuluk Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler*. Ankara: Bilgi.

—— (1978) [1964] *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı.

—— (1984) *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam.

—— (1985) *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*. İstanbul: Adam.

Berkey, Jonathan (1992) *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton UP.

Bilgegil, M. Kaya (1976) *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar*. Ankara: A.Ü. Edebiyat Fakültesi.

—— (1980) *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar: Müteferrik Makaleler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

—— (1977) "Cemâleddin Afgânî ve Türkiye," *Kubbealtı Akademisi Mecmuası* 4/3 (Temmuz): 54-67; 4/4 (Ekim): 53-66.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1967) *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu*, I-VIII. İstanbul: Bilmen.

—— (1974) *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II. İstanbul: Bilmen.

Birinci, Ali (2001) *Tarih Yolunda*. İstanbul: Dergâh.

Bisaha, Nancy (2004) *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Blunt, Wilfrid Scawen (1907) *Secret History of the English Occupation of Egypt.* London: Unwin.

—— (2002) *The Future of Islam.* Riad Nourallah (ed.), London: Routledge Curzon.

Boas, George (1928) "Types of Internationalism in Early Nineteenth-Century France," *International Journal of Ethics* 38/2 (January): 141-152.

Boeck, Filip De (1991) "Therapeutic Efficacy and Consensus among the Aluund of South-Western Zaire," *Africa: Journal of the International African Institute* 61/2: 159-185.

Boer, Pim den (2005) "Civilization: Comparing Concepts and Identities," *Contributions to the History of Concepts* 1/1 (March): 51-62.

el-Bosnevî, Alî Dede (2002) *Havâtimü'l-Hikem ve Hallü'r-Rümûz ve Keşfü'l-Künûz*, I-II. İmam Hanefî Nasrullah-Mahmud Nassar (yay.). Kahire: Dâru'l-Âfâkı'l-'Arabiyye.

Boss, Ronald I. (1974) "The Development of Social Religion: A Contradiction of French Free Thought," *Journal of the History of Ideas* 34/4 (October-December): 577-589.

Boudon, Raymond (1989) *The Analysis of Ideology.* Malcolm Slater (trs.), Cambridge: Polity.

Braudel, Fernand (1995) *A History of Civilizations.* Richard Mayne (trs.), New York: Penguin.

Brinton, Crane (1963) *Ideas and Men: The Story of Western Thought.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Brown, Daniel (1996) *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge UP.

Brown, Leon Carl (1967) *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth Century Muslim Statesman.* Cambridge: Harvard UP.

—— (1974) *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855.* Princeton: Princeton UP.

—— (1984) *International Politics and the Middle East: Old Rules Dangerous Game.* London: I. B. Tauris.

—— (ed.) (1996) *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East.* New York: Columbia UP.

Brown, Richard Harvey (1992) *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality.* Chicago: University of Chicago Press.

Browne, Edward Granville (1910) *The Persian Revolution of 1905-1909*. Cambridge: Cambridge UP.

Bruckmayr, Philipp (2011) "The Particular Will (al-irādat al-juz'iyya): Excavations Regarding a Latecomer in Kalām Terminology on Human Agency and its Position in Naqshbandi Discourse," *European Journal of Turkish Studies* 13.

Bube, Richard H. (1995) *Putting it All Together: Seven Patterns for Relating Science and the Christian Faith*. Lanham: University Press of America.

el-Buhârî, Abdülazîz (1991) *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli'l-Pezdevî*, I-IV. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

el-Buhârî, 'Alâüddîn Ebû 'Abdillâh (1985) *Mehâsinü'l-İslâm ve Şerâ'iu'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Buheiry, Marwan R. (ed.) (1981) *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*. Beirut: American University.

Burke, Edmund (1969) *Reflections on the Revolution in France*. Conor Cruise O'Brien (ed.), Harmondsworth: Penguin.

—— (1955) *Reflections on the Revolution in France*. Thomas H. D. Mahoney (ed.), New York: The Liberal Arts.

Burkert, Walter (1992) *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard UP.

Burlamaqui, Jean-Jacques (2006) *The Principles of Natural and Politic Law*. Thomas Nugent (trs.). Indianapolis: Liberty.

Bursalı, Mehmed Tahir (1972) *Osmanlı Müellifleri*, I-III. İstanbul: Meral.

Bursevî, İsmail Hakkı (1997) *Kitâbü'n-Netice*, I-II. İmdat Yavaş (yay.). İstanbul: İnsan.

—— (2004) *Mesnevî Şerhi*. İsmail Güleç (yay.), İstanbul: İnsan.

Bush, George (1830) *The Life of Mohammed: Founder of the Religion of Islam, and of the Empire of the Saracens*. New York: J. & J. Harper.

Calhoun, Craig (1997) *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Canivez, Patrice (2004) "Jean-Jacques Rousseau's Concept of People," *Philosophy and Social Criticism* 30/4 (June): 393-412.

Capen, Edward Warren (1911) "Sociological Appraisal of Western Influence in the Orient," *The American Journal of Sociology* 16/6 (May): 734-760.

Carleheden, Mikael-Jacobsen, Michael Hviid (eds.) (2001) *The Transformation of Modernity: Aspects of the Past Present and Future of An Era*. Hampshire: Ashgate.

Cashdollar, Charles D. (2014) *The Transformation of Theology, 1830-1890: Positivism and Protestant Thought in Britain and America*. Princeton: Princeton UP.

Caspar, Robert (1957) "Un Aspect de la Pensée Musulmane Moderne le Renouveau du Mo'tazilisme," *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 4: 141-202.

Casper, Gerhard (1989) "Changing Concepts of Constitutionalism: 18th to 20th Century," *The Supreme Court Review*: 311-332.

Celal Nuri (1331) *Havâic-i Kânuniyemiz*. İstanbul: İctihad.

Cerrahoğlu, Ahmet (1994) *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*. İstanbul: İletişim.

Cerrahoğlu, İsmail (1993) *Tefsir Usulü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

Ceylan, Yasin (1996) *Theology and Tafsīr in the Major Works of Fakhr Al-Dīn Al-Râzī*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Chadwick, Owen (2000) *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Cambridge: Cambridge UP.

Chaghatai, M. Ikram (ed.) (2005) *Jamâl Al-Dīn Al-Afghânī: An Apostle of Islamic Resurgence*. Lahore: Sang-e-Meel.

Chamberlain, M. E. (1972) "Lord Cromer's "Ancient and Modern Imperialism": A Proconsular View of Empire," *The Journal of British Studies* 12/1 (November): 61-85.

Chambers, Richard L. (1968) "Notes on the Mekteb-i Osmanī in Paris, 1857-1874," *Beginnings of Modernization in the Middle East*, William R. Polk-Richard L. Chambers (eds.), 313-29, Chicago: University of Chicago Press.

—— (1973) "The Education of a Nineteenth-Century Ālim: Ahmed Cevdet Paşa," *International Journal of Middle East Studies* 4/4 (October): 440-64.

Chau, Wai-Shing (1995) *The Letter and the Spirit: A History of Interpretation from Origen to Luther*. New York: Peter Lang.

Chignell, Andrew (2007) "Kant on the Normativity of Taste: The Role of Aesthetic Ideas," *Australasian Journal of Philosophy* 85/3 (September): 415-433.

Christie, William (1810 [1784]) *Discourses on the Divine Unity*. third ed. London: D. Eaton.

Cici, Recep (2001) *Osmanlı Devri İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar*. Bursa: Arasta.

el-Cisr, Hüseyin İbni Muhammed et-Tırablûsî (1998) *er-Risâletü'l-Hamîdiyye fi Hakîkati'd-Diyâneti'l-İslâmiyye ve Hakîkati'ş-Şerî'ati'l-Muhammediyye*. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî (yay.), Trablus: Dâru'l-İmân.

Clark, Christopher-Kaiser, Wolfram (eds.) (2003) *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge UP.

Cleveland, William (1971) *The Making of An Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Satı' Al-Husri*. Princeton: Princeton UP.

—— (1979) "Sources of Arab Nationalism: An Overview," *Middle East Review* 11/3 (Spring): 25-33.

—— (1985) *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. Austin: University of Texas Press.

—— (1991) *Batı'ya Karşı İslâm: Şekib Arslan'ın Mücadelesi*. Selahattin Ayaz (trc.), İstanbul: Yöneliş.

—— (1994) *A History of the Modern Middle East*. Boulder: Westview.

Cohn, Norman (1990) *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, 2nd ed. New York: Oxford UP.

—— (1995) *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven: Yale UP.

Cole, Juan Ricardo (1980) "Rifa`a Al-Tahtawi and the Revival of Practical Philosophy," *The Muslim World* 70 (January): 29-46.

—— (1992) "Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the Nineteenth Century," *International Journal of Middle East Studies* 24/1 (February): 1-26.

—— (2000) "New Perspectives on Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani in Egypt," *Iran and Beyond: Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*, Rudi Matthee-Beth Baron (eds.), 13-34, Costa Mesa: Mazda.

Collins, Randall (1998) *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard UP.

Commins, David Dean (1990) *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford UP.

Comte, Auguste (2000) *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, I-III. Harriet Martineau (trs.), Kitchener: Batoche.

Cook, Michael (2002) *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge UP.

Coomaraswamy, Ananda K. (1943) "Eastern Wisdom and Western Knowledge," *Isis* 34/4 (Spring): 359-363.

Corbin, Henry Eugenie (1993) *History of Islamic Philosophy*. Liadain Sherrard (trs.), London: Kegan Paul.

Coşkun, Ali (2004) *Mehdilik Fenomeni: Osmanlı Devri Dini Kurtuluş Hareketleri Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*. İstanbul: İz.

Crabbs, Jack A. Jr. (1984) *The Writing of History in Nineteenth-Century Egypt: A Study in National Transformation*. Detroit: Wayne State UP.

Cragg, Kenneth (1965) *Counsels in Contemporary Islam*. Edinburgh: Edinburgh UP.

—— (1985) *The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an*. London: Allen & Unwin.

Cranston, Maurice (1953) *Freedom: A New Analysis*. London: Longmans.

Crecelius, Daniel (1983) "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State*, Abubaker A. Bagader (ed.), 97-140, Kuala Lumpur: MYMOM.

Cristi, Marcela (2001) *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo: Wilfred Laurier UP.

Cuayyit, Hişâm (1995) *Evruba ve'l-İslâm: Sıdâmu's-Seqâfe ve'l-Hadâse*. Beyrût: Dâru't-Talî'a.

Cündioğlu, Dücane (1996) "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı," *Divan* 2/1-94.

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (2003) *Kitâbü't-Ta'rifât*. M. Abdurrahman el-Mar'aşlı (yay.), Beyrût: Dâru'n-Nefâis.

el-Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik (2003) *Ğıyâsu'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Çelik, Hüseyin (1994) *Ali Suavi ve Dönemi*. İstanbul: İletişim.

—— (2002) *Bir Medeniyet Analizi: Türk Yanlısı İngilizlerin Osmanlı'ya Bakışı*. İstanbul: Ufuk.

Çetin, Atilla (1999) *Tunuslu Hayreddin Paşa*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Çetin, Rabiye (2013) "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları," *Dinî Araştırmalar* 16/42 (Ocak-Haziran): 9-38.

Çırakman, Aslı (2001) *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*. New York: Peter Lang.

Çiçek, Nazan (2010) *The Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*. London: Tauris.

Dabashi, Hamid (1993) *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New York: New York UP.

Daftary, Farhad (1995) *The Ismâilis: Their History and Doctrines.* Cambridge: Cambridge UP.

Dallal, Ahmad (2000) "Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought," *Islamic Law and Society* 7/3 (October): 325-358.

Daniel, Elton L. (1977) "Theology and Mysticism in the Writings of Ziya Gökalp," *The Muslim World* 67/3 (July): 175-84.

Davison, Roderic H. (1963) *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.* Princeton: Princeton UP.

—— (1988) "Jamal Al-Din Afghani: A Note on His Nationality and on His Burial," *Middle Eastern Studies* 24/1 (January): 110-2.

—— (1990) *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West.* USA: Saqi.

Davudoğlu, Ahmed (1997) *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri.* İstanbul: Bedir.

Dawn, C. Ernest (1993) *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism.* Michigan: University of Michigan Press.

Delanoue, Gilbert (1982) *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Egypte du XIXème Siècle, 1798-1882,* I-II. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

Demiraj, Voltisa (2001) *Newman and the Ottoman Turks* (Master Thesis, Bilkent University).

d'Entréves, Alexander Passerin (1972) *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy.* London: Hutchinson.

Derin, Fahri Ç. (1990) "Cemâleddîn Efgani Hakkında İki Vesika," *Tarih ve Toplum* 84 (Aralık): 373-376.

Deringil, Selim (1991) "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II," *International Journal of Middle East Studies* 23/3 (August): 345-359.

—— (1993) "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808-1908," *Comparative Studies in Society and History* 35/1 (January): 3-29.

—— (1999) *Well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909.* London: I.B. Tauris.

—— (2003) "They Live in a State of Nomadism and Savagery": Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate," *Comparative Studies in Society and History* 45/2 (April): 311-342.

Deutsch, Karl Wolfgang (1969) *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Social Control*. New York: The Free Press.

—— (1970) *Politics and Government: How People Decide Their Fate*. Boston: Houghton-Mifflin.

Dicey, Albert Venn (1915) *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. London: Macmillan.

Dickinson, Sarah (2002) "Russia's First "Orient": Characterizing the Crimea in 1787," *Kritika* 3/1 (Winter): 3-25.

ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh (2010) *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I-II. Seyyid Ahmed Bâkinbûrî (yay.), Beyrût: Dâru İbni Kesîr.

Dilbaz, Mahmut (2014) *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası: Es'ad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmûd Tercümesi*. İstanbul: Dergâh.

Donini, Pierlugi (1988) "The History of the Concept of Eclecticism," *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*, John M. Dillon-A. A. Long (eds.), 15-33, Berkeley: University of California Press.

Doxtader, Erik W. (2000) "Characters in the Middle of Public Life: Consensus, Dissent, and Ethos," *Philosophy and Rhetoric* 33/4: 336-369.

Drury, S. B. (1985) "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss," *Political Theory* 13/3 (August): 315-37.

Dudoignon, Stéphane A.-Hisao, Komatsu-Yasushi, Kosugi (eds.) (2006) *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. London: Routledge.

Duffel, Siegfried Van (2004) "Natural Rights and Individual Sovereignty," *Journal of Political Philosophy* 12/2 (June): 147-162.

Duguit, Léon (1917) "The Law and the State," *Harvard Law Review* 31/1 (November): 1-185.

Dupré, Louis (1959) *Marx's Social Critique of Culture*. New Haven: Yale UP.

Durant, Will (1953) *The Pleasures of Philosophy: A Survey of Human Life and Destiny*. New York: Simon & Schuster.

Ebû Hamdân, Semîr (1992) "el-Fikru's-Siyâsî 'ınde'l-Afgânî," *el-İctihâd* 4/14 (Şitâ): 94-121.

Ebüzziya Tevfik (1973) *Yeni Osmanlılar Tarihi*, I-III. Ziyad Ebüzziya (yay.), İstanbul: Kervan.

Eickelman, Dale F.-Piscatori, James (ed.) (1990) *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. London: Routledge.

Eliade, Mircea (1974) *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*. Princeton: Princeton UP.

Eliot, Thomas S. (1951) *The Idea of Christian Society*. London: Faber.

Ellingsen, Mark (1983) "Luther as Narrative Exegete," *The Journal of Religion* 63/4 (October): 394-413.

Elliot, Henry George (1922) *Some Revolutions and Other Diplomatic Experiences*. London: J. Murray.

Elshakry, Marwa (2014) *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Elster, Jon-Slagstad, Rune (eds.) (1993) *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge UP.

Enayat, Hamid (1982) *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press.

Engelhardt, Ed. (1328) *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islâhatı: 1826-1882*. Ali Reşad (trc.), İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.

Engster, Daniel (2001) *Divine Sovereignty: The Origins of Modern State Power*. Dekalb: Northern Illionis UP.

Erdem, Sami (1998) "Ali Suavi'nin Usûl-i Fıkha Dair Bir Risalesi: "Arabî İbâre Usûlü'l-Fıkh Nâm Risâlenin Tercümesi" *Divan* 5/2: 283-296.

Erdmann, Carl (1977) *The Origin of the Idea of Crusade*. Marshall W. Baldwin-Walter Goffart (trs.), Princeton: Princeton UP.

Ergin, Osman Nuri (1942) *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, Hayatı ve Şahsiyeti*. İstanbul: Kenan Basımevi.

—— (1977) *Türk Maârif Tarihi*, I-V. İstanbul: Eser.

Ersoy, Mehmed Âkif (1983) *Modernleşmek mi İslâmlaşmak mı?* Ziya Çil (yay.), İstanbul: İhya.

Esposito, John L. (1988) *Islam: the Straight Path*. New York: Oxford UP.

Etzioni-Halevy, Eva (1985) *Bureaucracy and Democracy: A Political Dilemma*. London: Routledge and Kegan Paul.

Euben, Roxanne (1999) *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton: Princeton UP.

Evtuhov, Catherine (2002) "Guizot in Russia," *The Cultural Gradient: The Transmission of Ideas in Europe, 1789-1991*. Catherine Evtuhov and Stephen Kotkin (eds.), 55-72, Lanham MD: Rowman & Littlefield.

Ezzati, Ali (2002) *Islam and Natural Law*. London: I.B. Tauris.

Fakhry, Majid (1958) *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas.* London: Allen & Unwin.

—— (1983) *A History of Islamic Philosophy.* London: Longman.

Fârâbî, Mehmet (1986) *İlimlerin Sayımı.* Ahmet Ateş (trc.), İstanbul: MEB.

Faruqi, Burhan Ahmad (1979) *The Mujaddid's Conception of Tawhid.* Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Fatma Aliye (1332) *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı.* Derseadet.

Fawaz, Leila Tarazi-Bayly, C. Ajh (eds.) (2001) *Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean, 1890-1920.* Columbia: Columbia UP.

Fazlur Rahman (1970) "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies* 1/4 (October): 317-33.

—— (1979) *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy.* Chicago: University of Chicago Press.

—— (1984) *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.

—— (1992) *Islam,* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

—— (1995) *Islamic Methodology in History.* Islamabad: Islamic Research Institute.

Federspiel, Howard M. (2002) "Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination," *The Muslim World* 92/3-4 (September): 371-386.

Ferngren, Gary B. (ed.) (2002) *Science and Religion: A Historical Introduction.* Baltimore: Johns Hopkins UP.

Fındıkoğlu, Ziyaettin Fahri (1941) "Türk Hukuk Tarihinde Namık Kemal," *İş* 2: 41-87.

Filibeli, Ahmed Halil Fevzi (1976) *Afgani'ye Reddiye.* Sadık Albayrak (yay.), İstanbul: Sabah Gazetesi.

Findley, Carter Vaughn (1980) *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire.* Princeton: Princeton UP.

—— (1982) "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East," *Studia Islamica* Part I, 55/143-169; Part II, 56/147-180.

—— (1995) "Ebū Bekir Rātib's Vienna Embassy Narrative: Discovering Austria or Propagandizing for Reform in Istanbul?" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 85: 41-80.

Fisher-Galati, Stephen A. (1959) *Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521-1555.* Cambridge: Harvard UP.

Fleischer, Cornell H. (1992) "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymān," *Süleymân the Magnificent and His Time*, Gilles Veinstein (ed.), 159-174, Paris: Documentation Française.

Floor, Willem M. (1980) "Revolutionary Character of the Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?" *International Journal of Middle East Studies* 12/4 (December): 501-524.

Fortna, Benjamin C. (2000) "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools," *International Journal of Middle East Studies* 32/3 (August): 369-93.

—— (2002) *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. London: Oxford UP.

Foster, Frank Hugh (1909) "The Theology of the New Rationalism," *The American Journal of Theology* 13/3 (July): 405-413.

Fraser, A. Campbell (1896) "Philosophical Faith," *The Philosophical Review* 5/6 (November): 561-75.

Freeman, Edward Augustus (1877) *The Ottoman Power in Europe: Its Nature, Its Growth, and Its Decline*. London: Macmillan.

Freund, Julien (1969) *The Sociology of Max Weber*. Mary Ilford (trs.), New York: Vintage.

Friedmann, Johannan (1971) *Shaykh Ahmad Sirhindi*. Montreal: McGill-Queens UP.

Friedrich, Carl J. (1964) *Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism*. Durham: Duke UP.

Furnish, Timothy R. (1997) "Ibn Khaldun on the Mahdi: Skeptic or Believer?" *Journal of the Association of Graduates in Near Eastern Studies* 7/1 (Fall-Winter): 16-22.

Gardet, Louis (1972) "Signification du 'Renouveau Mu'tazilite' dans la Pensée Musulmane Contemporaine," *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, S. M. Stern-Albert Hourani-Vivian Brown (eds.), 63-75, Oxford: Cassirer.

Gawrych, Geoge W. (1987) "Şeyh Gālib and Selim III: Mevlevism and the Nizam-ı Cedit," *International Journal of Turkish Studies* 4 (Summer): 91-114.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed (1993) *Tehâfütü'l-Felâsife*. Gerard Cihâmî (ed.), Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî.

—— (1997) *el-Mustasfâ min 'Ilmi'l-Usûl*, I-II. Muhammed Süleyman el-Aşkar (yay.), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gelibolulu, Mustafa 'Âlî (1975) *Mustafa 'Âlî's Description of Cairo of 1599*. Andreas Tietze (ed.), Vien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Gellner, Ernest (1982) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge UP.

Gen, Kasuya (2006) "The Influence of Al-Manār on Islamism in Turkey: the Case of Mehmed Âkif," *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*, Stéphane A.Dudoignon-Komatsu Hisao-Kosugi Yasushi (eds.), 74-84, London: Routledge.

Gencer, Bedri (1986) "Tercüme Tekniği," *İlim ve Sanat* 5 (Ocak–Şubat): 95-97.

—— (1988) "Bir 'Çeviri Sosyolojisi' Denemesi," *Kitap Dergisi* 20-21 (Ekim-Kasım): 23-28.

—— (1993) *Cumhuriyet Öncesi İslâmcı Akımın İktisadi Görüşleri* (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi).

—— (1998) "Reform within Islam," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 15/1 (Spring): 142-144.

—— (1999-2000) "On Dokuzuncu Asırda Medeniyetlerin Kutuplaşması." *Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Kasım-Aralık-Ocak): 65-84.

—— (2000a) "Türkiye'de Laikliğin Tarihî Dinamikleri." *Toplum ve Bilim* 84 (Bahar): 151-171.

—— (2000b) "Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal," *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/4-5 (Şubat-Temmuz): 103-154.

—— (2000c) "The Egyptian Question (1831-1841)," *Turkish Studies* 1/1 (Spring): 214-215.

—— (2004a) "Çoğulculuk ve Meşruiyet Krizi," *Sivil Toplum* 2/5 (Ocak-Şubat-Mart): 7-18.

—— (2004b) "Osmanlı'da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu," *İstanbul Üniversitesi SBF Dergisi* 30 (Mart): 65-100.

—— (2004c) "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839-1909)," *New Perspectives on Turkey* 30 (Spring): 115-154.

—— (2005a) "Namık Kemal'in Modern Devlete Karşı Hak Arayışı," *İnsan Hakları Araştırmaları* 3/5 (Temmuz Aralık): 135-146.

—— (2005b) "XIX. Asır İslâm Dünyasında Hürriyet Telakkisi", *Liberal Düşünce* 40 (Güz): 171-190.

—— (2006) "Siyasetin Akıbeti: İdeoloji ve Ütopya," *Marmara Üniversitesi SBE Öneri Dergisi* 12/25: 167-173.

—— (2007a) "Dinden Medeniyete Batı'dan Doğuya," *AyVakti Medeniyet Özel Sayısı* 7/82-83-84 (Ocak): 53-68.

—— (2007b) "Osmanlı Kozmopolitanizmi İçin Tabiî Hukuk Teorisi: Sava Paşa," *Bilimname* 13/2: 7-36.

—— (2008) "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet," *Muhafazakâr Düşünce* 4/15 (Kış): 123-147.

—— (2009a) "Son Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Akültürasyon," *100. Yılında II. Meşrutiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, Zekeriya Kurşun (yay.), 67-94, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı-Marmara Üniversitesi.

—— (2009b) "Hıristiyanlaştırmadan Medenîleştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü," *Muhafazakâr Düşünce* 6/21-22 (Yaz-Güz) 9-40.

—— (2010a) "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 (June): 323-339.

—— (2010b) "Seküler Gelenekten Seküleristik Modernliğe," *Rıhle* 3/10 (Temmuz-Eylül): 21-28.

—— (2010c) "Osmanlı İslâm Yorumu," *DoğuBatı* 13/54: 61-95.

—— (2011a) *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*. İstanbul: Kapı.

—— (2011b) "Son Osmanlı Düşüncesinde Hâkimiyet ve Hürriyet," *Düşünen Siyaset* 27: 13-36.

—— (2012) "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh," *Mostar* 84 (Şubat): 34-39.

—— (2013) "Liberalizmin Kalbine Yolculuk," *Liberal Düşünce* 69-70 (Kış-Bahar): 245-268.

—— (2014) "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak): 21-57.

—— (2015a) "Teodiseyi Aşan Gazâlî," *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Bayram Ali Çetinkaya (yay.), İstanbul: İnsan.

—— (2015b) "Dinî Düşünce Olarak Fıkıhtan Küllî İlim Olarak Hikmete," *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Bayram Ali Çetinkaya (yay.), İstanbul: İnsan.

Gentile, Emilio (2006) *Politics as Religion*. George Staunton (trs.), Princeton: Princeton UP.

Gesink, Indira Falk (2010) *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunnī Islam*. London: Tauris.

Ghazal, Amal Nadim (1999) *Beyond Modernity: Islamic Conservatism in the Late Ottoman Period* (Master Thesis, University of Alberta).

—— (2001) "Sufism, Ijtihad and Modernity, Yusuf al-Nabhani in the Age of 'Abd al-Hamid II," *Archivum Ottomanicum* 19: 239-272.

Gibb, Hamilton Alexander Ruskeen (ed.) (1932) *Whither Islam: A Survey of Modern Movements in the Moslem World*. London: Victor Gollancez.

—— (1978) [1947] *Modern Trends in Islam*. New York: Octagon.

—— -Bowen, Harold (1963) *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, I-II. Oxford: Oxford UP.

Gillespie, Michael Allen (2008) *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Girardi, Giulio (1988) "Marxism Confronts the Revolutionary Religious Experience," *Social Text* 19/20 (Autumn): 119-151.

Giridî, Sırrı (1324) *Nakdu'l-Kelâm fi 'Akâidi'l-İslâm*. İstanbul: Dersaadet.

Gladstone, William E. (1876) *The Bulgarian Horrors and the Question of the East*. London: John Murray.

Glaser, John F. (1958) "English Nonconformity and the Decline of Liberalism," *The American Historical Review* 63/2 (January): 352-363.

Glaudell, Kenneth Ray (1996) *An Afghan of Unknown Views: Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani and the Role of Shi'ism in Islamic Political Thought* (Doctoral Dissertation, The University of Wisconsin).

Glock, Charles Y. (1964) "The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups," *Religion and Social Conflict*, Robert Lee-Martin E. Marty (eds.), 24-36, New York: Oxford UP.

Goldziher, Ignaz (1981) *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton UP.

Goodman. Dena (1994) *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca: Cornell UP.

Göçek, Fatma Müge (1996) *Rise of the Bourgoisie Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford UP.

—— (ed.) (2002) *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*. Albany: State University of New York Press.

Gökalp, Ziya (1329) "İctimâ'î Usûl-i Fıkıh," *İslâm Mecmuası* I/3 (28 Şubat): 84-87.

—— (1973) *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*. İstanbul: MEB.

—— (1976-1980) *Makaleler*, I-IX. İstanbul: Kültür Bakanlığı.

—— (1977) *Malta Konferansları*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Graham, William A. (1993) "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation," *Journal of Interdisciplinary History* 23/3 (Winter): 495-522.

Gray, John N. (1977) "On the Contestability of Social and Political Concepts," *Political Theory* 5/3 (August): 331-348.

Green, Arnold Harrison (1978) *The Tunisian 'Ulama: Social Structure and Response to Ideological Currents 1873-1914*. Leiden: Brill.

Grey, Thomas C. (1984) "Constitution as Scripture," *Stanford Law Review* 37/1 (November): 1-25.

Griffel, Frank (2002) "The Relationship Between Averroes and Al-Ghazālī: As it Presents Itself in Averroes' Early Writings, Especially in His Commentary on Al-Ghazâlî's Al-Mustasfâ," *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*, John Inglis (ed.), 51-63, Richmond: Curzon.

Groarke, Leo-Solomon, Graham (1991) "Some Sources for Hume's Account of Cause," *Journal of the History of Ideas* 52/4 (October-December): 645-63.

Gross, Michael B. (2004) *The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Grunebaum, Gustave E. von (1962) *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. Berkeley: University of California Press.

Guizot, François Pierre Guillaume (1997) [1828] *The History of Civilization in Europe*. William Hazlitt (trs.)-Larrry Siedentop (ed.), London: Penguin.

Gurr, Ted Robert (1970) *Why Men Rebel*. Princeton: Princeton UP.

Guyer, Paul (2002) "Beauty and Utility in Eighteenth-Century Aesthetics," *Eighteenth-Century Studies* 35/3 (Spring): 439-453.

Gündüz, İrfan (1984) *Gümüşhânevî Ahmed Ziyaüddin: Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarikatı*. İstanbul: Seha.

—— (1989) *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha.

Gür, A. Refik (1975) "İslâm Hukuku Üzerine Düşünceler ve Sava Paşa," *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6/1-2: 1-36.

Gürer, Ahmet Şamil (2003) *Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrûtiyet Şeyhülislâmı: Mûsâ Kâzım Efendi (1861-1920)* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi).

—— (2014) "Tanzimat Devrinde Sarıyerli Hoca Sâdık Efendi Vakası," *Türkoloji Araştırmaları* 9/7: 41-50.

Haakonssen, Knud (1989) *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge UP.

Haarmann, Ulrich W. (1988) "Ideology and History, Identity and Alterity: the Arab Image of the Turk from the Abbāsids to Modern Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 20/2 (May): 175-196.

Habermas, Jürgen (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.

Hacker, Barton C. (1977) "The Weapons of the West: Military Technology and Modernization in 19th-Century China and Japan," *Technology and Culture* 18/1 (January): 43-55.

Haddad, Yvonne Yazbeck (1982) *Contemporary Islam and the Challenge of History*. Albany: State University of New York Press.

Hadfield, J. A. (1936) *Psychology and Morals: An Analysis of Character*. London: Methuen & Co.

Hahm, Chaihark (2000) "Conceptualizing Korean Constitutionalism: Foreign Transplant or Indigenous Tradition?" *Journal of Korean Law* 1/2: 151-196.

Haim, Sylvia G. (1974) *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley: University of California Press.

Halil Halid (1994) *Türk ve Arab*. M. Ertuğrul Düzdağ (yay.), İstanbul: Selam.

Hallaq, Wael Bahjat (2002) *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usūl Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge UP.

—— (1984) "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16/1 (March): 3-41.

Hallowell, John H. (1942) "The Decline of Liberalism," *Ethics* 52/3 (April): 323-349.

—— (1950) *Main Currents in Modern Political Thought*. New York: Holt Rinehart & Winston.

Hamed, Raouf Abbas (1990) *The Japanese and Egyptian Enlightenment: A Comparative Study of Fukuzawa Yukichi and Rifaah al Tahtawi*. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.

Hanioğlu, Mehmet Şükrü (1981) *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal.

—— (1986) *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*. İstanbul: İletişim.

—— (2001) *Preparation for A Revolution: The Young Turks, 1902-1908*. New York: Oxford UP.

Hanna, Sami A. (1967) "Al-Afghānī: A Pioneer of Islamic Socialism," *The Muslim World* 57/1 (January): 24-32.

Haq, Mahmudul (1970) *Muhammad `Abduh: A Study of a Modern Thinker of Egypt*. Aligarh: Aligarh Muslim University.

Harold, James (2005) "Between Intrinsic and Extrinsic Value," *Journal of Social Philosophy* 36/1 (March): 85-105.

Harris, James A. (2003) "Hume's Reconciling Project and 'the Common Distinction betwixt Moral and Physical Necessity'," *The British Journal for the History of Philosophy* 11/3 (August): 451-471.

Harris, Khalif Mu'ammar A. (2003) *The Concept of Al-Hakimiyyah li Allah (the Sovereignty of God) in Contemporary Islamic Political Thought* (Master Thesis, Kuala Lumpur: ISTAC).

Harris, Marjorie S. (1930) "Beauty and the Good," *The Philosophical Review* 39/5 (September): 479-490.

Harrison, Victoria S. (2007) *Religion and Modern Thought*. London: SCM.

Hasan, Ahmad (2003) *The Doctrine of Ijmâ': A Study of the Juridical Principle of Consensus*. New Delhi: Kitab Bhaban.

Hatiboğlu, İbrahim (2010) *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kıtası, Mısır Ve Türkiyede Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İz.

Hayrullah Efendi (2002) *Avrupa Seyahatnamesi*. Belkıs Altuniş-Gürsoy (yay.), Ankara: Kültür Bakanlığı.

Hayta, Necdet (2002) *Tarih Araştırmalarında Kaynak Olarak Tasvir-i Efkâr Gazetesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Heeren, John (1971) "Karl Mannheim and the Intellectual Elite," *The British Journal of Sociology* 22/1 (March): 1-15.

Hefner, Robert W.-Zaman, Muhammad Qasim (eds.) (2007) *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton UP.

Hemming, Laurence Paul (2000) "Unreasonable Faith," *New Blackfriars* 81/956 (September): 389-400.

Henking, Susan E. (1993) "Sociological Christianity and Christian Sociology: The Paradox of Early American Sociology," *Religion and American Culture* 3/1 (Winter): 49-67.

Hentsch, Thierry (1992) *Imagining the Middle East*. Fred A. Red (trs.), Montreal: Black Rose.

Herzfeld, Michael (1982) *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. Austin: University of Texas Press.

Herzog, Christoph-Motika, Raoul (2000) "Orientalism alla Turca: Late 19th/Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim Outback," *Welt des Islams* 40: 139-195.

Heyd, Uriel (1993) "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *The Modern Middle East*, Albert Hourani-Philip S. Khoury-Mary C. Wilson (eds.), 23-28, London: I. B. Tauris.

Heyworth-Dunne, James (1938) *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. London: Luzac & Co.

Hildebrandt, Thomas (2002) "Waren Gamāl Ad-Dīn Al-Afgānī und Muhammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten?" *Die Welt des Islams* 42/2 (August): 207-262.

Hillar, Marian (2012) *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*. Cambridge: Cambridge UP.

Himmelfarb, Gertrude (1995) *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*. New York: Knopf.

Hitti, Philip K. (1970) *Islam: A Way of Life*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hobbes, Thomas (1996) *Leviathan*. Oxford: Oxford UP.

Hobsbawm, Eric J. (1971) *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Manchester: Manchester UP.

—— (1980) *The Age of Revolution, Europe 1789-1848*. London: Abacus.

—— -Ranger, Terence (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP.

Hodgkin, Thomas (1980) "The Revolutionary Tradition in Islam," *History Workshop* 10 (Autumn): 138-50.

Hodgson, Marshall G. S. (1977) *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization*, I-III. Chicago: University of Chicago Press.

—— (1996) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. New York: Cambridge UP.

Holbrook, Victoria Rowe (1994) *The Unreadable Shores of Love: Turkish Modernity and Mystic Romance*. Austin: University of Texas Press.

Holt, Peter Malcolm (ed.) (1968) *Political and Social Change in Modern Egypt*. London: Oxford UP.

Horkheimer, Max (1974) *Eclipse of Reason*. New York: Seabury.

Hourani, Albert Habib (1991) *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge UP.

—— (1993) [1962] *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge UP.

Housley, Norman (2005) "The Crusades and Islam," The Crayenborgh Lecture Series Europe and Islam http://history.leidenuniv.nl/content_ docs/crayen borgh/ brochure_2005.pdf

Howell, David L. (2005) *Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan*. Berkeley: University of California Press.

Howland, Douglas (2002) *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Hoyle, Mark S. W. (1986) "The Origins of the Mixed Courts of Egypt," *Arab Law Quarterly* 1/2 (February): 220-230.

Hsiao, Kung Ch'uan (1927) *Political Pluralism: A Study in Contemporary Political Theory*. London: Kegan Paul.

Hudson, Leila (2004) "Reading Al-Sha'rānī: The Sufi Genealogy of Islamic Modernism in Late Ottoman Damascus," *Journal of Islamic Studies* 15/1 (January): 39-68.

Humphrey, John P. (1946) "The Theory of the Separation of Functions," *The University of Toronto Law Journal* 6/2: 331-360.

Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

Husry, Khaldun S. (1966) *Origins of Modern Arabic Political Thought*. New York: Caravan.

Hüseyn, M. Muhammed (1980) *el-İtticâhâtü'l-Vataniyye fi'l-Edebi'l-Mu'âsır*, I-II. Kâhire: el-Merkezü'l-İslâmî.

—— (1986) *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*. (trc.) Sezai Özel, İstanbul: İnsan.

Hwang, Kyung Moon. (2000) "Country or State? Reconceptualizing Kukka in the Korean Enlightenment Period, 1896-1910," *Korean Studies* 24: 1-24.

Ibrahim, Yasir S. (2004) *The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform: Maqâsid Al-Shari'a in Muhammad 'Abduh and Rashid Ridâ's Legal Thought* (Doctoral Dissertation, Princeton University).

—— (2007) "Muhammad 'Abduh and Maqāsid Al-Sharī'a," *The Maghreb Review* 32/1: 2-30.

Idriz, Mesut (2007) "From a Local Tradition to a Universal Practice: *Ijāzah* as a Muslim Educational Tradition (With Special Reference to a 19th Century Idrīs Fahmī b. Sālih's *Ijāzah* Issued in the Balkans and Its Annotated English Translation)," *Asian Journal of Social Science* 35/1 (March): 84-110.

Iggers, Georg G. (1983) *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. 2nd rev. ed., Middletown: Wesleyan UP.

Ihalainen, Pasi (2005) *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685-1772*. Leiden: Brill.

Ikenberry, G. John-Kupchan, Charles A. (1990) "Socialization and Hegemonic Power," *International Organization* 44/3 (Summer): 283-315.

'Imâra, Muhammed (1984) *Cemâlüddîn el-Efgânî: Mûqızu'ş-Şarq ve Feylesûfu'l-Islâm*. Beyrût: Dâru'l-Vahde.

—— (1988) *el-İmâm Muhammed Abduh*. Amman: Dâruş'ş-Şurûk.

Imber, Colin (1997) *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh: Edinburgh UP.

Itzkowitz, Norman (1980) *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Ivanyi, Katharina A. (2007) "God's Custom Concerning the Rise and Fall of Nations: The Tafsīr Al-Manār on Q 8: 53 and Q 13: 11," *The Maghreb Review* 32/1: 91-103.

Iyigun, Murat (2006) "Ottoman Conquests and European Ecclesiastical Pluralism," *IZA Discussion Papers* 1973, Institute for the Study of Labor (IZA).

İbni Haldun (1954) *Mukaddime*, I-III. Zakir Kadiri Ugan (trc.), Ankara: MEB.

—— (2004) *Mukaddime*, I-II. Abdullah Muhammed Derviş (yay.), Dımaşk: Dâru Ya'rib.

İbni Hazm, Ebû Muhammed Ali (1996) *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-III. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

İbni Teymiyye, Takiyyeddîn Ahmed (1996) *İqtizâu's-Sırâtı'l-Müstaqîm Muhalefete Ashâbi'l-Cahîm*. Hâlid 'Abdullatîf es-Seb'u'l-'Alemî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (2006) *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları: Mehmed Ali Paşa'dan Günümüze Basılı Türk Kültürü Bibliyografyası ve Bir Değerlendirme*. İstanbul: IRCICA.

İnalcık, Halil (1964) "The Nature of Traditional Society: Turkey," *Political Modernization in Japan and Turkey*, R. E. Ward–Dankwart Rustow (eds.), 42-63, Princeton: Princeton UP.

—— (1986) "Arab-Turkish Relations in Historical Perspective (1260-1914)," *Studies on Arab-Turkish Relations* 1: 148-157.

—— (1997) *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600*. London: Phoenix.

—— (1993) "State, Sovereignty and Law during the Reign of Suleyman," *Suleyman the Second and His Time*, Halil İnalcik-Cemal Kafadar (eds.), 59-67, Istanbul: ISIS.

el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Râğıb (1980) *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

İşcan, Mehmet Zeki (1998) *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*. İstanbul: Dergâh.

İzmirli İsmail Hakkı (1981) *Yeni İlm-i Kelâm*. Sabri Hizmetli (yay.), Ankara: Umran.

Jadaane, Fehmi (1973) "Les Conditions Socio-Culturelles de la Philosophie Islamique," *Studia Islamica* 38: 5-60.

—— (1981) *Üsüsü't-Tekaddüm 'ınde Müfekkiri'l-İslâm fi'l-'Asri'l-Hadis*. Beyrût: el-Müessesetü'l-'Arabiyye.

Jameelah, Maryam (1966) *Islam and Modernism*. Lahore: Mohammad Yusuf Khan.

Joas, Hans (2000) *The Genesis of Values*. Cambridge: Polity.

Jodock, Darrell (ed.) (2000) *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*. Cambridge: Cambridge UP.

Johnson, Aaron S. (2012) *A Revolutionary Young Ottoman: Ali Suavi (1839-1878)* (Doctoral Dissertation, Institute of Islamic Studies. McGill University).

Kalberg, Stephen (1980) "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History," *American Journal of Sociology* 85/5 (March): 1145-1179.

Kaloti, Sami Abdullah (1974) *The Reformation of Islam and the Impact of Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh on Islamic Education* (Doctoral Dissertation, Marquette University).

Kanlıdere, Ahmet (1997) *Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809-1917): Conciliation or Conflict?*. İstanbul: Eren.

Kaplan, Mehmed (1948) *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.

—— v.d. (yay.) (1974-1979) *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, I-III. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.

—— (1976) *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*. İstanbul: Dergâh.

Kaplan, Mordecai M. (1967) *Judaism as a Civilization: Toward Reconstruction of American-Jewish Life*. New York: Schocken.

Kara, İsmail (1987) *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler-Kişiler*, I-II. İstanbul: Risale.

—— (1994) *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz.

—— (2001) *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh.

—— (2002-2005) *İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilâfet Risâleleri*, I-V. İstanbul: Klasik.

—— (2012) *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh.

Karal, Enver Ziya (1946) *Selim III'ün Hatt-ı Hümâyûnları-Nizam-ı Cedit 1789-1807*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1976) *Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, VI. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1988) *Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, VIII. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1996) *Osmanlı Tarihi: İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1876-1907)*, IX. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Karpat, Kemal Haşim (ed.) (2000) *Ottoman Past and Today's Turkey*. Leiden: Brill.

—— (2001) *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity State Faith and Community in the Late Ottoman State*. Oxford: Oxford UP.

el-Kâsımî, Cemâleddîn (1990) *Mev'ızatü'l-Mü'minîn min İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis.

Kâtib Çelebî (1994) *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-VI. M. Şerafeddîn Yaltkaya (yay.), Beyrût: Dâru'l-Fikr.

—— (1980) *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk*. Orhan Şaik Gökyay (yay.), İstanbul: Tercüman.

Kavak, Özgür (2004) "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı," *Dîvân İlmî Araştırmalar* 17: 117-145.

Kaynar, Reşat (1985) *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

el-Kazvînî, Zekeriya İbni Muhammed (1985) *Müfîdü'l-'Ulûm ve Mübîdü'l-Hümûm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Keddie, Nikki R. (1959) "Western Rule versus Western Values: Suggestions for Comparative Study of Asian Intellectual History," *Diogenes* 7/6: 71-96.

—— (1963) "Symbol and Sincerity in Islam," *Studia Islamica* 19: 27-63.

—— (1969) "Pan-Islam as Proto-Nationalism," *The Journal of Modern History* 41/1 (March): 17-28.

—— (1972) *Sayyid Jamal Al-Din "Al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.

—— (ed.) (1973) *Scholars Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*. Berkeley: University of California Press.

—— (1983) *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Al-Din "Al-Afghani."* Berkeley: University of California Press.

Kedourie, Elie (1966) *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Frank Cass.

—— (1992) *Politics in the Middle East*. Oxford: Oxford UP.

Keener, Frederick M. (1983) *The Chain of Becoming: The Philosophical Tale, the Novel, and a Neglected Realism of the Enlightenment*. Columbia: Columbia UP.

Kefeli-Clay, Agnes (2001) *Krashen Apostasy: Popular Religion, Education and the Contest Over Tatar Identity (1856-1917)* (Doctoral Dissertation, Arizona State University).

Keklik, Nihat (1990) *Muhyiddin İbn'ül Arabi el-Fütûhât el-Mekkiyye*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Kennedy, Emmet (1978) *A Philosophe in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*. Philadelphia: American Philosophical Society.

Kenny, L. M. (1966) "Al-Afghānī on Types of Despotic Government," *Journal of the American Oriental Society* 86/1: 19-27.

Kerr, Malcolm H. (1957) "Islam and Natural Law," *Middle East Forum* 32/8 (Summer): 22-43.

—— (1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. Los Angeles: University of California Press.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid (2008) *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kâhire: Dâru's-Selâm.

Khadduri, Majid (1970) *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

—— (2002) *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Khalid, Adeeb (1999) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.

Khalid, Detlev (1969) "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism," *Islamic Studies* 8: 319-347.

—— (1972) "Theocracy and The Location of Sovereignty," *Islamic Studies* 11/3 (September): 187-209.

Khalifa Abdul Hakim (1951) "The Natural Law in the Muslim Tradition," *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings V*, Edward F. Barrett (ed.), 29-65, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

—— (1993) *Islamic Ideology*. Lahore: Institute of Islamic Culture.

Khan, Sarfran (2000) *Muslim Reformist Political Thought: Revivalists Modernists and Free Will*. England: Curzon.

Khan, Shahadat H. (2007) *The Freedom of Intellect Movement (Buddhir Mukti andolan) in Bengali Muslim Thought, 1926-1938*. Lewiston: Edwin Mellen.

Khoury, Nabil Abdo (1976) *Islam and Modernization in the Middle East: Muhammad Abduh, An Ideology of Development* (Doctoral Dissertation, State University of New York at Albany).

Khuri, Raif (1943) *el-Fikrü'l-'Arabiyyü'l-Hadîs: Eserü's-Sevrati'l-Firensiyye fî Tevcihihi's-Siyâsî ve'l-İctimâ'î*. Beyrût: Dâru'l-Mekşûf.

—— (1986) *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*. Ihsan Abbas (trs.), Princeton: Kingston.

Kılıç, Rüya (2006) "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşbendi İlişkisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 17 (Temmuz-Aralık): 103-119.

Kınalızâde Ali Çelebî (2007) *Ahlâk-ı 'Alâî*. Mustafa Koç (yay.), İstanbul: Kaynak.

Kırlı, Cengiz (2000) "Kahvaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol," *Toplum ve Bilim* 83 (Kış): 58-79.

Kieser, Hans-Lukas (ed.) (2002) *Aspects of the Political Language in Turkey: 19th-20th Centuries*. Istanbul: Isis Press.

Kireççi, Mehmet Akif (2007) *Decline Discourse and Self-Orientalization in the Writings of Al-Ṭahṭāwī, Taha Ḥusayn and Ziya Gokalp: A Comparative Study of Mo-*

dernization in Egypt and Turkey (Doctoral Dissertation, University of Pennsylvania).

Knysh, Alexander D. (1999) *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition: the Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press.

Koca, Ferhat (2005) "Osmanlılar Devrinde Gayr-i Müslim Bir İslâm Hukukçusu: Sava Paşa (ö. 1901) Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukukuna Dair Görüşleri," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6: 93-114.

Koçi Bey (1985) *Koçi Bey Risalesi*. Zuhuri Danışman (yay.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Kodaman, Bayram (1990) *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Koditschek, Theodore (2011) *Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination: Nineteenth-Century Visions of a Greater Britain*. Cambridge: Cambridge UP.

Koebner, R. (1951) "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term," *Journal of Warburg and Courtauld Institutes* 14/3-4: 275-302.

Koloğlu, Orhan (1998) *Avrupa'nın Kıskacında Abdülhamit*. İstanbul: İletişim.

Kortepeter, Carl Max (1972) *Ottoman Imperialism During The Reformation: Europe and The Caucasus*. New York: New York UP.

Koskenniemi, Martti (2001) *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960*. Cambridge: Cambridge UP.

Köksal, İsmail (2002) "İmam Efendi (ö. 1924)'nin Fıkhî Yönü ve Bazı Görüşlerinin Tedkiki," *Tasavvuf* 9: 129-145.

Köprülü, M. Fuat (1983) *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken.

Körner, Felix (2005) *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam*. Würsburg: Ergon.

Krawietz, Birgit (2002) "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq," *Die Welt des Islams* 42/1: 3-40.

Kucich, John (2006) *Imperial Masochism: British Fiction Fantasy and Social Class*. Princeton: Princeton UP.

Kudsi-Zadeh, A. Albert (1970) *Sayyid Jamal Al-Dīn Al-Afghāni: An Annotated Bibliography*. Leiden: Brill.

—— (1971) "Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghānī," *The Muslim World* 61/1 (January): 1-12.

—— (1972) "Afghānī and Freemasonry in Egypt," *Journal of the American Oriental Society* 92/1: 25-35.

Kuhn, Philip A. (1995) "Ideas behind China's Modern State," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55/2 (December): 295-337.

Kulenkampff, Jens (1990) "The Objectivity of Taste: Hume and Kant," *Nous* 24/1 (March): 93-110.

Kuntay, Mithat Cemal (1944-56) *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, I-III. İstanbul: Maârif.

Kurtz, Lester R. (1986) *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism*. University of California Press.

Kurzman, Charles (ed.) (2002) *Modernist Islam, 1840-1940: A Source-Book*. New York: Oxford UP.

—— -Browers, Michaelle (eds.) (2004) *An Islamic Reformation?* Lanham, MD: Lexington.

Kushner, David (1977) *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*. London: Frank Cass.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım (2003) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'Ilmi't-Tasavvuf*. Abdülhalîm Mahmûd (yay.), Dımaşk: Dâru'l-Hayr.

Kutluoğlu Muhammed H. (1998) *The Egyptian Question (1831-1841): The Expansionist Policy of Mehmed Ali Paşa in Syria and Asia Minor and the Reaction of the Sublime Porte*. Istanbul: Eren.

Kütükoğlu, Mübahat (yay.) (1986) *Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985)*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi.

Lackner, Michael-Amelung, Iwo-Kurtz, Joachim (eds.) (2001) *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden: Brill.

Lambe, Patrick J. (1988) "Critics and Skeptics in the Seventeenth-Century Republic of Letters," *The Harvard Theological Review* 81/3 (July): 271-296.

Lambton, Ann K. S. (1962) "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship," *Studia Islamica* 17: 91-119.

—— (1974) "Islamic Political Thought," *The Legacy of Islam*, Joseph Schacht-C. Edmund Bosworth (eds.), 176-192, Oxford: Clarendon.

Landau, Jacob M. (1994) *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford: Clarendon.

Landau-Tasseron, Ella (1989) "The "Cyclical Reform": A Study of the Mujaddid Tradition," *Studia Islamica* 70: 79-117.

Lanternari, Vittorio (1963) *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. New York: Mentor.

Lapidus, Ira M. (1991) *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge UP.

Laroui, Abdallah (1977) *Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain (1830-1912)*. Paris: Maspero.

Lathion, Stéphane (org.) (2005-2006) *Réformisme dans les Trois Religions Abrahamiques: Approche Historique et Analyse Comparée*. Séminaire, Université Fribourg.

Lawrence, Bruce. B. (1983) "Ibn Khaldun and Islamic Reform," *Journal of Asian and African Studies* 18/3-4 (June): 221-240.

Leaman, Oliver (2002) *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP.

Le Bon, Gustave (2004) *The Psychology of Revolution*. New York: Dover.

Lepenies, Wolf (1988) *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge UP.

—— (2006) *The Seduction of Culture in German History*. Princeton: Princeton UP.

Levin, Harry (1969) *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*. Bloomington: Indiana UP.

Levy, Avigdor (1983) "The Ottoman Ulema and the Military Reform of Sultan Mahmud II," *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State*, Abubaker A. Bagader (ed.), 29-53, Kuala Lumpur: MYMOM.

Lewis, Bernard (1962) *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford UP.

—— (1965) "The Impact of the French Revolution on Turkey," *The New Asia: Readings in the History of Mankind*. Guy S. Métraux-François Crouzet (eds.), 31-58, New York: Mentor.

—— (1967) *The Arabs in History*. New York: Harper & Row.

—— (1987) *History Remembered Recovered Invented*. New York: Simon & Schuster.

—— (1988) "Ibn Khaldun in Turkey," *Studies on Turkish-Arab Relations* 3: 108-9.

—— (1993) *Islam and the West*. New York: Oxford UP.

—— (1994) *The Muslim Discovery of Europe*. London: Phoenix.

—— (1998) *The Middle East: 2000 Years of History From the Rise of Christianity to the Present Day*. London: Phoenix.

Lewy, Guenter (1974) *Religion and Revolution*. New York: Oxford UP.

Lichtenstadter, Ilse (1958) *Islam and the Modern Age: An Analysis and an Appraisal*. New York: Bookman Associates.

Livingston, John W. (1996) "Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifa'a Al-Tahtawi," *International Journal of Middle East Studies* 28/4 (November): 543-564.

Locke, John (1965) *Two Treatises of Government*. New York: Mentor.

Louca, Anouar (1970) *Voyageurs et Ecrivains Egyptians en France au XIXémé Siècle*. Paris: Didier.

Loughlin, Martin (2003) *The Idea of Public Law*. Oxford: Oxford UP.

Lütfî Paşa (1341) *Tevârîh-i Âl-i Osmân*. Âsâr-ı Atîka Müzesi ve Kütüphanesi Müdürü Âlî (yay.), İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Lybyer, Albert Howe (1966) *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*. New York: Russel & Russel.

Lyman, Eugene W. (1928) "Mysticism, Reason, and Social Idealism," *The Journal of Religion* 8/2 (April): 169-187.

Macridis, Roy C.-Hulliung, Mark L (1996) *Contemporary Political Ideologies*. New York: Harper & Collins.

Maddox, Graham (1982) "A Note on the Meaning of `Constitution'," *The American Political Science Review* 76/4 (December): 805-809.

el-Mağribî, Abdülkadir (1948) *Cemâleddîn el-Afğânî*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif.

Mah, Herold (1987) *The End of Philosophy the Origin of Ideology: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians*. Berkeley: University of California Press.

Mahcer, M. Lotfi, (2005) *Les Idées de Muhamed Abduh* (Doctoral Dissertation, Université De Paris X).

—— (2007) "'Abduh: l'Esprit et la Lettre," *The Maghreb Review* 32/1: 48-75.

Mahdi, Muhsin S. (1957) *Ibn Khaldūn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: Allen & Unwin.

—— (2001) *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

el-Mahzûmî, Muhammed Paşa (1980) *Hâtırâtu Cemâliddîn el-Efğânî el-Hüseynî*. Beyrût: Dâru'l-Hakika.

Makdisi, George (1991) *Religion Law and Learning in Classical Islam*. Hampshire: Variorum.

—— (1997) *Ibn 'Aqīl: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh UP.

Makdisi, Ussama (2002) "Ottoman Orientalism," *The American Historical Review* 107/3 (June): 768-796.

Malik, Hafeez (1980) *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*. New York: Columbia UP.

Mandelbaum, Maurice (1971) *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Mannheim, Karl (1960) *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.

el-Mar'aşlı, Muhammed Abdurrahman (2009) *el-Hilâf Yemne'u'l-İhtilâf*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis.

Maraş, İbrahim (2002) *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*. İstanbul: Ötüken.

Mardin, Ebul'ula (1946) *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi.

—— (1966) *Huzur Dersleri*, **II-III**. İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi.

Mardin, Şerif (1983a) *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*. İstanbul: İletişim.

—— (1983b) *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim.

—— (1989) *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York.

—— (1990) *Siyasal ve Sosyal Bilimler*. İstanbul: İletişim.

—— (1991) *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim.

—— (1991a) "The Just and the Unjust," *Daedalus* 120/3 (Summer): 113-129.

—— (1992) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.

—— (1995) *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.

—— (1996) [1962] *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. M. Türköne-F. Unan-İ. Erdoğan (trc.), İstanbul: İletişim.

—— (2005) "Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes," *Turkish Studies* 6/2 (June): 145-165.

Mardin, Yusuf (1974) *Namık Kemal'in Londra Yılları*. İstanbul: Milliyet.

Marlow, Louise (2002) *Hierarchy and Egalitaranism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge UP.

Marsot, 'Afaf Lutfi Al-Sayyid (1968) "The Role of the 'Ulamā in Egypt during the Early Nineteenth Century," *Political and Social Change in Modern Egypt*, Peter M. Holt (ed.), 264-80, London: Oxford UP.

—— (1969) *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations.* New York: Praeger.

—— (1971) "Die Ostarabische Welt von Ägypten bis zum Irak Einschließlich des Sudan," *Die Islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel*, Gustave E. von Grunebaum (ed.), 325-391, Frankfurt: Fischer Verlag.

—— (1972) "The 'Ulamā of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," *Scholars Saints and Sufis*, Nikki R. Keddie (ed.), 149-65, Berkeley: University of California Press.

—— (1977) "The Wealth of the 'Ulamā in Late Eighteenth Century Cairo," *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Thomas Naff-Roger Owen (eds.), 205-216, Carbondale: Southern Illinois UP.

—— (1984) *Egypt in the Reign of Muhammad Ali.* Cambridge: Cambridge UP.

Martin, Richard C. et. al. (1997) *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilisim from Medieval School to Modern Symbol.* Oxford: Oneworld.

—— (ed.) (2001) *Approaches to Islam in Religious Studies.* Oxford: Oneworld.

Martin, Vanessa (1989) *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906.* London: I.B. Tauris.

Masroori, Cyrus (1999) *The Conceptual Foundations of Radical Political Action in Modern Iran* (Doctoral Dissertation, University of California, Riverside).

Massignon, Louis (1922) "What Moslems Expect. An Introductory Study of Moslem Demands," *The Muslim World* 12/1 (January): 7-24.

Masuzawa, Tomoko (2005) *The Invention of World Religions: or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism.* Chicago: University of Chicago Press.

Maududi, Abul-A'la (1998) *A Short History of Revivalist Movement in Islam.* Lahore: Islamic Publications.

May, Lini S. (1970) *The Evolution of Indo-Muslim Thought After 1857.* Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Mazlish, Bruce (1993) *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology.* Pennsylvania: Penn State UP.

McAdam, James I. (1963) "Rousseau and the Friends of Despotism," *Ethics* 74/1 (October): 34-43.

McCullagh, Francis (1910) "Modernism in Islam," *Dublin Review* 146: 292/293 (January): 272-297.

Meadowcroft, James (1995) *Conceptualizing the State: Innovation and Dispute in British Political Thought, 1880-1914*. Oxford: Clarendon.

Meinecke, Friedrich (1972) *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*. J.E. Anderson (trs.), London: Routledge & Kegan Paul.

Mendes, Philip (1999) "The Rise and Fall of the Jewish/Left Alliance: An Historical and Political Analysis," *Australian Journal of Politics & History* 45/4 (December): 483-505.

Menocal, Maria Rosa-Scheindlin, Raymond P.-Sells, Michael (eds.) (2000) *The Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of Al-Andalus*. Cambridge: Cambridge UP.

Merad, Ali (1967) *Le Réformisme Musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'Histoire Religieuse et Sociale*. Paris: Mouton.

—— (1977) "Reformism in Modern Islam," *Cultures* 4: 108-27.

Meriç, Cemil (1980) *Mağaradakiler*. İstanbul: Ötüken.

Meriç, Ümit (1979) *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Ötüken.

Mestrovic, Stjepan G. (1985) "Anomia and Sin in Durkheim's Thought," *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/2 (June): 119-136.

Meyer, Alfred G. (1969) *Marxism: The Unity of Theory and Practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Meyer, Eric (1991) "Romantic Orientalism in the Eye of the Other," *ELH* 58/3 (Autumn): 657-699.

Meyer, Michael A. (1988) *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. New York: Oxford UP.

Midhat Pasha (1878) "The Past, Present and Future of Turkey," *Nineteenth Century: A Monthly Review* 3: 16 (June): 981-1000.

Miller, Barnette (1941) *The Palace School of Muhammad the Conqueror*. Cambridge: Harvard UP.

Miller, Ted H. (1999) "Thomas Hobbes and the Constraints that Enable the Imitation of God," *Inquiry* 42/2 (June): 149-176.

Milson, Menahem (1968) "The Elusive Jamāl Al-Dīn Al-Afghānī," *The Muslim World* 58/4 (October): 295-307.

Minar, David W. (1960) "Public Opinion in the Perspective of Political Theory," *The Western Political Quarterly* 13/1 (March): 31-44.

Mitchell, Timothy (1988) *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press.

Moaddel, Mansoor (2001) "Conditions for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran," *Theory and Society* 30 (October): 669-731.

—— (2002) "Discursive Pluralism and Islamic Modernism in Egypt," *Arab Studies Quarterly* 24/1 (Winter): 1-31.

—— (2005) *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse.* Chicago: University of Chicago Press.

—— -Talattof, Kamran (eds.) (2000) *Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought.* New York: St. Martin's Press.

Moltmann, Jürgen (1965) *Theology of Hope.* New York: Harper & Row.

Momen, Moojan (1985) *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi`ism.* New Haven: Yale UP.

Moore, Wilbert E. (1963) *Social Change.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Moore, Barrington, Jr. (2000) *Moral Purity and Persecution in History.* Princeton: Princeton UP.

Moussavi, Ahmad Kazami (1996) *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'.* Kuala Lumpur: ISTAC.

el-Muhâfaza, 'Alî (1987) *el-İtticâhâtü'l-Fikriyye 'ınde'l-Arab fi 'Asrı'n-Nehza 1798-1914: el-İtticâhâtü'd-Dinıyye ve's-Siyâsiyye ve'l-İctimâ'ıyye ve'l-'Ilmiyye.* Beyrût: el-Ehliyye.

Muir, William (1891) *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall from Original Sources.* London: The Religious Tract Society.

Mukbil, Fahmi Tawfiq (1983) *The Development of Reform Concepts in Nineteenth-century Egypt with Special Emphasis on Shaykh Muhammad Abduh and His Group* (Doctoral Dissertation, University of Manchester).

Murphy, Timothy (1997) *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity.* New York: Oxford UP.

Murray, Williamson-Lacey, Jim (eds.) (2009) *The Making of Peace: Rulers, States, and the Aftermath of War.* Cambridge: Cambridge UP.

Murshid, Tazeen M. (1995) *The Sacred and the Secular: Bengal Muslim Discourses, 1871-1977.* Calcutta: Oxford UP.

Musa Kazım, Şeyhülislâm (1336/1917) *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kazım: Dinî, İçtimâî Makaleler.* İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası.

Mustafa Sabri (1335-1337) *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i 'Ilmiyyesi.* Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye: Evkaf-ı İslamiye Matbaası.

—— (1984) *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Mes'eleler*. O. Gürsoy (yay.), İstanbul: Sebil.

—— (2008) *Mevkıfu'l-Beşer tahte Sultâni'l-Kader*. Kâhire: Dâru'l-Besâir.

—— (2007) *Mevkıfu'l-'Akl ve'l-'Ilm ve'l-'Âlim min Rabbi'l-Âlemîn ve 'Ibâdihi'l-Mürselîn*, I-IV. Beyrût: Dârı İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.

el-Münâvî, Muhammed Abdurrauf (2002) *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâti't-Te'ârîf*. M. Rıdvan ed-Dâye (yay.), Beyrût: Dâru'l-Fikr.

el-Müttakî, 'Alâeddîn 'Alî (2004) *Kenzü'l-'Ummâl fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyyye.

Mzali, Muhammed Salah-Pignon, Jean (yay.) (1971) *Khérédine Homme d'Etat, Documents Historiques Annotés*. Tome I: Mémoires. Tunis: Maison Tunisienne de l'Edition.

—— (1997) *Tunuslu Hayreddin Paşanın Hatıraları*. Belma Aksun (trc.), İstanbul: Nehir.

Al-Nabhan, Muhammad Farouq (1986) "The Islamic View of the Legislative Role of the State," *Arab Law Quarterly* 1/5 (November): 557-561.

Naff, Thomas-Owen, Roger (eds.) (1977) *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. Carbondale: Southern Illinois UP.

Najjar, Fauzi M. (1961) "Farabi's Political Philosophy and Shi'ism," *Studia Islamica* 14: 57-72.

Namık Kemal (1326) *Renan Müdâfa'anâmesi*. İstanbul.

—— (1327) *Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye*. İstanbul.

—— (1957) *Namık Kemal'in Şiirleri*. Vasfi Mahir Kocatürk (yay.), Ankara: Buluş.

—— (1999) *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*. Önder Göçgün (yay.), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

—— (2005) *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. Bütün Makaleleri 1. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara (yay.), İstanbul: Dergâh.

Napoléon (1961) *The Mind of Napoléon: A Selection from His Written and Spoken Words*. J. Christopher Herold (ed. and trs.), New York: Columbia UP.

Nashat, Guity (1982) *The Origins of Modern Reform in Iran, 1870-1880*. Urbana: University of Illinois Press.

Nasr, Seyyed Hossein (1973) "The Meaning and Role of "Philosophy" in Islam," *Studia Islamica* 37: 57-80.

—— (1981) *Knowledge and the Sacred*. Edinburgh: Edinburgh UP.

—— (1988) *Traditional Islam in the Modern World.* Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies.

—— (1992) *Science and Civilization in Islam.* New York: Barnes & Noble.

Neilson, Francis (1945) "The Decay of Liberalism," *American Journal of Economics and Sociology* 4/3 (April): 281-310.

Nekerî, Kadı Ahmed (2000) *Düstûru'l-'Ulemâ ev Câmi'u'l-'Ulûm fi Mustalâhâti'l-Fünûn*, I-IV. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Neumann, Christoph K. (1999) *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Mânâsı.* İstanbul: Tarih Vakfı.

—— (2005) "Whom did Ahmed Cevdet Represent?" *Late Ottoman Society: the Intellectual Legacy*, Elisabeth Özdalga (ed.), 117-134, London: Routledge Curzon.

Neusner, Jacob (1975) "The Study of Religion as the Study of Tradition: Judaism," *History of Religions* 14/3 (February): 191-206.

Newman, Daniel L. (2001) "Arab Travellers to Europe until the End of the 18th Century and Their Accounts: Historical Overview and Themes," *Chronos* 4: 7-61.

—— (trs. and ed.) (2004) *An Imam in Paris: Al-Tahtawi's Visit to France (1826-31).* London: Saqi.

Nisbet, Robert (1980) *History of the Idea of Progress.* New York: Basic Books.

Noer, Deliar (1973) *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942.* London: Oxford UP.

Ocak, Ahmet (2002) *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092).* İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999-2000) "Kutb ve İsyan: Osmanlı Mehdîci Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Bazı Düşünceler," *Toplum ve Bilim* 83 (Kış): 58-57.

Okay, Orhan (1989) *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi.* İstanbul: MEB.

O'Malley, John W. et. al. (eds.) (1999) *The Jesuits: Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773.* Toronto: University of Toronto Press.

Oosterhoff, Frederika (2001) *Ideas Have a History: Perspectives on the Western Search for Truth.* Lanham: University Press of America.

Opwis, Felicitas (2005) "*Maslaha* in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12/2 (August): 182-223.

Ormsby, Eric L. (1984) *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazâli's "Best of All Possible Worlds."* Princeton: Princeton UP.

Ortaylı, İlber (1987) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil.

Osman Amin (1953) *Muhammad 'Abduh*. Charles Wendell (trs.), Washington: American Council of Learned Societies.

—— (1955) *Râidü'l-Fikri'l-Mısrî: İmâm Muhammed Abduh*. Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye.

—— (1958) *Lights on Contemporary Moslem Philosophy*. Cairo: The Renaissance Bookshop.

Osmanoğlu, Ayşe (1984) *Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım*. İstanbul: Selçuk.

Ostrorog, Count Leon (1972) *Ankara Reformu*. Yusuf Ziya Kavakçı (trc.), İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.

Otten, Willemien (1995) "Nature and Scripture: Demise of a Medieval Analogy," *The Harvard Theological Review* 88/2 (April): 257-284.

Özervarlı, M. Sait (1998) *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM.

Öztürk, Osman (1973) *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: İİAV.

Pagani, Samuela (2004) "The Meaning of the Ikhtilāf Al-Madhāhib in 'Abd Al-Wahhāb Al-Sha'rānī's Al-Mīzān Al-Kubrâ," *Islamic Law and Society* 11/2 (April): 177-212.

Pakalın, Mehmet Zeki (1943) *Safvet Paşa*. İstanbul.

—— (1993) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III. İstanbul: MEB.

Palonen, Kari (1999) "Rhetorical and Temporal Perspectives on Conceptual Change," *Redescriptions Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 3: 41-59.

Parker, C. J. W. (1981) "Failure of Liberal Racialism: The Racial Ideas of E. A. Freeman," *The Historical Journal* 24/4 (December): 825-846.

Parker, Geoffrey (1988) *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge UP.

Parry, J. P. (1989) *Democracy and Religion: Gladstone and the Liberal Party, 1867-1875*. Cambridge: Cambridge UP.

Patterson, Orlando (1991) *Freedom in the Making of Western Culture*. New York: Basic Books.

Peacock, James L. (1978) *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley: University of California Press.

Pearson, Samuel C. Jr. (1978) "The Religion of John Locke and the Character of His Thought," *The Journal of Religion* 58/3 (July): 244-62.

Pecora, Vincent P. (2006) *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Perkins, Mary Anne (1991) "Logic and Logos the Search for Unity in Hegel and Coleridge," *Heythrop Journal* 32/2: 192-215.

—— (1994) *Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle*. Oxford: Oxford UP.

—— (2004) *Christendom and European Identity: The Legacy of a Grand Narrative since 1789*. Berlin: Walter de Gruyter.

Peters, Francis E. (1991) "The Quest of the Historical Muhammad," *International Journal of Middle East Studies* 23/3 (August): 291-315.

Peters, Rudolph (1986) "Religious Attitudes towards Modernization in the Ottoman Empire: A Nineteenth Century Pious Text on Steamships, Factories and the Telegraph," *Die Welt des Islams* 26/1/4: 76-105.

—— (2005) "What Does it Mean to Be an Official Madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire," *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution and Progress*, Peri Bearman-Rudolph Peters-Frank E. Vogel (eds.), 147-58, Cambridge: Harvard UP.

Petkov, Kiril (1997) "The Rotten Apple and the Good Apple: Orthodox, Catholics and Turks in Philippe de Mézière's Crusading Propaganda," *Journal of Medieval History* 23/3: 255-270.

Petuchowski, Jakob J. (1983) ""Immortality: Yes; Resurrection: No!" Nineteenth-Century Judaism Struggles with a Traditional Belief," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 50: 133-147.

Phillips, Norman R. (1956) "The Conservative Implications of Skepticism," *The Journal of Politics* 18/1 (February): 28-38.

Picard, Maurice (1939) "Intrinsic Value and Intrinsic Good," *The Journal of Philosophy* 36/10 (May): 253-263.

Picard, Max (1989) *The World of Silence*. Stanley Godman (trs.), Chicago: Henry Regnery.

Pitts, Jennifer (2005) *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton: Princeton UP.

Polk, William R.-Chambers, Richard L. (eds.) (1968) *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.

Pollock, Frederick (1901) "The History of Law of Nature: A Preliminary Study," *Columbia Law Review* 1/1 (January): 11-32.

Prange, Klaus (2004) "Bildung: A Paradigm Regained?" *European Educational Research Journal* 3/2: 501-509.

Pratt, Kenneth J. (1965) "Rome as Eternal," *Journal of the History of Ideas* 26/1 (January-March): 25-44.

Preus, J. Samuel (1987) *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale UP.

Purvis, Trevor, Alan Hunt (1993) "Discourse Ideology Discourse Ideology Discourse Ideology..." *The British Journal of Sociology* 44/3 (September): 473-499.

Rafeq, Abdul-Karim (1999) "Relations between the Syrian 'Ulama and the Ottoman State in the Eighteenth Century," *Oriente Moderno* 18/1: 67-95.

Ratnapala, Suri (1993) "John Locke's Doctrine of the Separation of Powers: A Re-evaluation," *American Journal of Jurisprudence* 38: 189-220.

Read, Herbert (1954) *Anarchy and Order: Essays in Politics*. London: Faber & Faber.

Reid, Donald M. (1975) *The Odyssey of Farah Antun: A Syrian Christian's Quest for Secularism*. Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica.

Reill, Peter Hanns (1975) *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Berkeley and London: University of California Press.

Reinhart, Kevin A. (1983) "Islamic Law as Islamic Ethics," *Journal of Religious Ethics* 11/2 (Fall): 186-203.

Renan, Joseph Ernest (1896) "Islamism and Science," *The Poetry of the Celtic Races and Other Studies*. William G. Hutchison (trs.), 84-108, London: Walter Scott.

Rentto, Juha-Pekka (1994) "Natural Law and Natural Rights Revisited (On [Dis] connecting Different Juridical Traditions)," *Persona y Derecho: Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 30: 277-320.

Reşîd Rıza, Muhammed (1931) *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*. Kâhire: el-Menâr.

—— (1996) "Muhâverâtu'l-Muslihi ve'l-Mukallidi," *Gerçek İslâm'da Birlik*, Hayrettin Karaman (trc.), 171-318, İstanbul: Nesil.

Reventlow, Henning Graf-Farmer, William (eds.) (1995) *Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850-1814*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Richards, Peter Judson (2002-2003) "The Law Written in their Hearts"?: Rutherford and Locke on Nature, Government and Resistance," *Journal of Law and Religion* 18/1: 151-89.

Richardson, Charles (1838) *A New Dictionary of the English Language, I-II*. London: William Peckering.

Richter, Melvin (2005a) "A Family of Political Concepts Tyranny, Despotism, Bonapartism, Caesarism, Dictatorship, 1750-1917," *European Journal of Political Theory* 4/3: 221-248.

—— (2005b) "More than a Two-way Traffic: Analyzing, Translating, and Comparing Political Concepts from Other Cultures," *Contributions to the History of Ideas* 1/1 (March): 7-20.

Riedler, Florian (2003) *Opposition to the Tanzimat State: Conspiracy and Legitimacy in the Ottoman Empire, 1859-1878* (Doctoral Dissertation, The University of London, School of Oriental and African Studies)

Ringer, Fritz (1990) "The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge," *Theory and Society* 19/3 (June): 269-294.

Ringer, Monica M. (2001) *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*. Costa Mesa: Mazda.

Rippin, Andrew (1993) *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices II: The Contemporary Period*. London: Routledge.

Ritter, Hellmut (1948) "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun," *Oriens* 1/1 (June): 1-44.

Roach, John (1957) "Liberalism and the Victorian Intelligentsia," *Cambridge Historical Journal* 13/1: 58-81.

Robertson, Ritchie (2001) *The "Jewish Question" in German Literature, 1749-1939: Emancipation and Its Discontents*. Oxford: Oxford UP.

Robertson, Roland (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.

Robinson, Francis (1996) "Knowledge, Its Transmission and the Making of Muslim Societies," *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, Francis Robinson (ed.), 208-249, Cambridge: Cambridge UP.

Robinson, James A. (1957) "Newtonianism and the Constitution," *Midwest Journal of Political Science* 1/3-4 (November): 252-66.

Robinson, O. F.-Fergus, T. D.-Gordon, W. M. (2000) *European Legal History*. London: Butterworths.

Rodinson, Maxime (1979) "The Western Image and Western Studies of Islam," *The Legacy of Islam*, Joseph Schacht-C. Edmund Bosworth (eds.), 9-62, Oxford: Oxford UP.

Rosenthal, Erwin Isak Jakob (1958) *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge UP.

—— (1965) *Islam in the Modern National State*. Cambridge: Cambridge UP.

Rosenthal, Franz (1960) *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*. Leiden: Brill.

—— (1970) *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.

Rossi, John P. (1978) "The Transformation of the British Liberal Party: A Study of the Tactics of the Liberal Opposition, 1874-1880," *Transactions of the American Philosophical Society* New Series 68/8: 1-133.

Al-Rouayheb, Khaled (2006) "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century," *International Journal of Middle East Studies* 38/2 (May): 263-281.

—— (2015) *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge UP.

Rouillard, Clarence Dana (1938) *The Turk in French History, Thought and Literature, 1520-1660*. Paris: Boivin et Cie.

Rousseau, Jean-Jacques (1967) *The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality*. Lester G. Crocker (ed.), New York: Pocket Books.

—— (1991) *Emile or on Education*. Allan Bloom (trs.), Harmondsworth: Penguin.

Rowbotham, Judith (2000) " "Soldiers of Christ": Images of Female Missionaries in Late Nineteenth-Century Britain: Issues of Heroism and Martyrdom," *Gender and History* 12/1 (April): 82-106.

Ruffing, Janet K. (ed.) (2001) *Mysticism and Social Transformation*. Syracuse: Syracuse UP.

Ruggiero, Guido De (1959) *The History of European Liberalism*. R. G. Collinwood (trs.),Boston: Beacon.

Ruprecht, Louis A. Jr., (2002) *Was Greek Thought Religious? On the Use and Abuse of Hellenism from Rome to Romanticism*. New York: Palgrave.

Rutherford, Bruce K. (1999) *The Struggle for Constitutionalism in Egypt: Understanding the Obstacles to Democratic Transition in the Arab World* (Doctoral Dissertation, Yale University).

Ryad, Umar (2009) *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍā and His Associates (1898-1935)*. Leiden: Brill.

Sabine, George H. (1959) *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt & Company.

Saeed, Javaid (1994) *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt, and Turkey*. New York: Praeger.

Safi, Omid (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Safran, Nadav (1981) *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*. Cambridge: Harvard UP.

Said, Edward (1978) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Andover: Routledge & Kegan Paul.

Said Halim Paşa (1991) *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. M. Ertuğrul Düzdağ (yay.), İstanbul: İz.

Saîdî, Abdülmüte'âl (1962) *el-Müceddidûne fi'l-İslâm*. Kâhire: Mektebetü'l-Adâb.

Saleh, Fauzan (2001) *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia*. Leiden: Brill.

Salzmann, Ariel (1999) "Citizens in Search for a State: the Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire," *Extending Citizenship Reconfiguring States*, M. Hanagan-Charles Tilly (eds.), 37-66, Lanham: Rowman and Littlefield.

—— (2004) *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State*. Leiden: Brill.

Salvatore, Armando (1997) *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading: Ithaca.

—— (2005) "The Euro-Islamic Roots of Secularity: A Difficult Equation," *Asian Journal of Social Science* 33/3 (September): 412-437.

Sartori, Giovanni (1962) "Constitutionalism: A Preliminary Discussion," *American Political Science Review* 56/4 (December): 853-864.

Sava Paşa (1955-1956) *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, I-II. Baha Arıkan (trc.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

es-Savlebî, Hamîd (2010) *Nazariyyetü't-Tahdîs fi'l-Fikri'l-Mağribî (1844-1944)*. Beyrût: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî.

Sayar, Ahmet Güner (2000) *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*. İstanbul: Ötüken.

Schacht, Joseph (1960) "Problems of Modern Islamic Legislation," *Studia Islamica* 12: 99-129.

Scharbrodt, Oliver (2007) "The Salafiyya and Sufism: Muhammad 'Abduh and his *Risalat Al-Waridat* (Treatise on Mystical Inspirations)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70/1 (February): 89-115.

Schein, Louisa (1997) "Gender and Internal Orientalism in China," *Modern China* 23/1 (January): 69-98.

Schimmel, Annemarie (1989) "Man of Light or Superman? A Problem of Islamic Mystical Anthropology," *Diogenes* 37/6: 124-140.

Schmitt, Carl (1988) [1922] *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 2nd ed. George Schwab (trs.), Cambridge: MIT Press.

Schneider, Jane (ed.) (1998) *Italy's 'Southern Question': Orientalism in One Country.* New York: Berg.

Schor, Naomi (2001) "The Crisis of French Universalism," *Yale French Studies* 100: 43-64.

Schulze, Reinhard (1996) "Was Ist Die Islamische Aufklarung?" *Die Welt des Islams* Islamic Enlightenment in the 18th Century? 36/3 (November): 276-325.

Schuon, Frithjof (1976) *Islam and the Perennial Philosophy.* J. Peter Hobson (trs.), World of Islam Publishing Company.

Schwartz, Hillel (2005) "Millenarianism: An Overview," *Encyclopaedia of Religion*, Second Edition, Mircea Eliade-Lindsay Jones (eds.), IX/6028-6038, Detroit: Thomson Gale.

Schwartz, Louis B. (1987) "Justice, Expediency, and Beauty," *University of Pennsylvania Law Review* 136/1 (November): 141-182.

Schwartz. Regina M. (1997) *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism.* Chicago: University of Chicago Press.

Schwarz, Hans (2000) *Eschatology.* Grand Rapids: Eerdmans.

Schott, Jeremy M. (2008) *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Scott, Joan Wallach (2005) "Against Eclecticism," *Differences* 16/3: 114-137.

Scruton, Roger (2001) *The Meaning of Conservatism.* Hampshire: Palgrave.

Seferta, Yusuf H. R. (1986) "The Concept of Religious Authority According to Muhammad Abduh and Rashīd Ridā," *The Islamic Quarterly* 30: 159-164.

Seliger, Martin (1976) *Ideology and Politics.* London: Allen & Unwin.

Seung, Thomas Kaehao (1991) "Virtues and Values: A Platonic Account," *Social Theory and Practice* 17/2 (Summer): 207-249.

Sevük, İsmail Habib (1998) *Açıksöz'deki Yazıları.* Mustafa Eski (yay.), Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Shafie, Ahmad Bazli (2005) *The Educational Philosophy of Al-Shaykh Muhammad 'Abduh.* Kuala Lumpur: ISTAC.

Shahin, Emad Eldin (1993) *Through Muslim Eyes: M. Rashid Ridā and the West.* Herndon: IIIT.

Shankland, David (1997) "Old Ideas in New Forms: Millennial Movements in The Republic of Turkey," *The Coming Deliverer: Millennial Themes in World Religions,* Fiona Bowie-Christopher Deacy (eds.), 224-237, Cardiff: University of Wales Press.

Shapiro, Sheldon (1976) "Morality in Religious Reformations," *Comparative Studies in Society in History* 18/4 (October): 438-457.

Sharabi, Hisham (1970) *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914.* Baltimore: Johns Hopkins UP.

Sharif, M. M. (ed.) (1983) *A History of Muslim Philosophy*, I-II. Karachi: Royal Book Company.

Shaw, Charles Gray (1901) "The Theory of Value and Its Place in the History of Ethics," *International Journal of Ethics* 11/3 (April): 306-320.

Shaw, Stanford (1962) *Ottoman Egypt in the Eighteenth Century.* Cambridge: Harvard UP.

—— (1971) *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III 1789-1807.* Cambridge: Harvard UP.

Sheehi, Stephen (2004) *The Foundations of Modern Arab Identity.* Gainesville: University Press of Florida.

Shepard, William E. (1987) "Islam and Ideology: Towards a Typology," *International Journal of Middle East Studies* 19/3 (August): 307-335.

Shibutani, Tamotsu (1972) "Reference Groups and Social Control," *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach*, Arnold M. Rose (ed.), 128-147, London: Routledge & Kegan Paul.

Shils, Edward (1963) "The Intellectual between Tradition and Modernity," *West and Non-West*, V. M. Dean-Harry D. Harootunian (eds.), 317-23, New York: Holt Rinehart & Winston.

—— (1966) "The Intellectuals in the Political Development of the New States," *Political Development and Social Change*, Jason L. Finkle-Richard W. Gable (eds.), 338-364, New York: John Wiley & Sons.

—— (1981) *Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.

Shimogaki, Kazuo (1988) *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr.Hasan Hanafi's Thought: A Critical Reading.* Tokyo: The Institute of Middle Eastern Studies.

Shissler, A. Holly (2003) *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*. London: I. B. Tauris.

Siberry, Elizabeth (2000) *New Crusaders: The Images of the Crusades in the 19th and Early 20th Centuries*. Aldershot: Ashgate.

Siddiqi, Mazheruddin (1982) *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. Islamabad: Islamic Research Institute.

—— (1993) *The Qur'ānic Concept of History*. Islamabad: Islamic Research Institute.

Silvera, Alain (1980) "The First Egyptian Student Mission to France under Muhammad Ali," *Middle Eastern Studies* 16/2: 1-22.

Skeat, Walter W. (1974) *An Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford: Clarendon.

Skinner, Quentin (1989) "Language and Political Change," *Political Innovation and Conceptual Change*, Terence Ball-James Farr-Russell L. Hanson (eds.), 6-23, Cambridge: Cambridge UP.

—— (1974) "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action," *Political Theory* 2/3 (August): 277-303.

Skovgaard-Petersen, Jakob (2001) "Portrait of the Intellectual as a Young Man: Rashīd Ridā's *Muhāwarāt Al-Muslih wa-Al-Muqallid* (1906)," *Islam and Christian-Muslim Relations* 12/1 (January): 93-104.

Slotten, Ralph (1977) "Exoteric and Esoteric Modes of Apprehension," *Sociological Analysis* 38/3 (Autumn): 185-208.

Smith, Anthony D. (1999) "Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals," *Nations and Nationalism* 5/3 (July): 331-356.

Smith, Jeffrey A. (2006) "Nature, Nation-building and the Seasons of Justice in Rousseau's Political Thought," *The Review of Politics* 68/1 (Winter): 20-48.

Smith, Wilfred Cantwell (1965) "The Concept of Shari'a among Some Mutakallimun," *Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, George Makdisi (ed.), 581-602, Leiden: Brill.

—— (1968) "The Intellectuals in the Modern Development of Islamic World," *Social Forces in the Middle East*, S. N. Fisher (ed.), 190-204, New York: Greenwood.

—— (1969) [1946] *Modern Islam in India: A Social Analysis*. Lahore: Sh Muhammad Ashraf.

—— (1977) [1957] *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton UP.

—— (1991) *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress.

—— (1998) *Faith and Belief: The Difference between Them*. Oxford: Oneworld.

Snyder, David C. (1986) "Faith and Reason in Locke's Essay," *Journal of the History of Ideas* 47/2 (April-June): 197-213.

Somel, Selçuk Aksin (2001) *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy and Discipline*. Leiden: Brill.

Sonyel, Salahi R. (1993) *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Sözen, Kemal (1998) *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*. İstanbul: MÜ İFAV.

Stanlis, Peter James (2003) *Edmund Burke and the Natural Law*. New Brunswick: Transaction.

Stark, Rodney (2003) *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton: Princeton UP.

Steenbrink, Karel (2004) "Christianity and Islam: Civilizations or Religions? Contemporary Indonesian Discussions," *Exchange* 33/3: 223-243.

Stratton, Lawrence M. (2004) "Tory Muslim: the Conversion of Marmaduke Pickthall," *Koinonia* 16: 78-100.

Strauss, Johann (2002) "Turkish Translations from Mehmed Ali's Egypt: A Pioneering Effort and its Results," *Translations: Reshaping of Literature and Culture*, Saliha Paker (ed.), 108-47, İstanbul: Boğaziçi UP.

—— (2003) "Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th Centuries)," *Arabic Middle Eastern Literatures* 6/1: 39-76.

Strayer, Joseph R. (1970) *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton: Princeton UP.

Sungu, İhsan (1940) "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar," *Tanzimat I*, 777-857, İstanbul: Maârif Vekâleti.

Süleyman Nazif (1340) *Namık Kemal*. Dersaadet: İkdam Matbaası.

—— (1343) *Nâsıru'd-dîn Şâh ve Bâbîler*. İstanbul: Kanaat.

Sylla, Richard-Toniolo, Gianni (eds.) (1992) *Patterns of European Industrialization: The Nineteenth Century*. London: Routledge.

Szyliowicz, Joseph S. (1973) *Education and Modernization in the Middle East*. Ithaca: Cornell UP.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm (1997a) *el-İ'tisâm*. Mahmûd Ta'me Halebî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.. Mahmûd Ta'me Halebî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Ma'rife."

—— (1997b) el-*Muvâfakât fi Usûli'ş-Şeri'a*, I-II. Abdullah Derrâz (yay.), Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed (1998) *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.

Şemseddin Sami (1302) *Medeniyet-i İslâmiye*. İstanbul: Cep Kütüphanesi.

Şentürk, Recep (1996) *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*. İstanbul: İz.

Şeşen, Ramazan (yay.) (1998) *Osmanlı Astronomi Literatürü*. İstanbul: IRCICA.

Şeyh Gâlib (1994) *Şeyh Gâlib Divanı*. Muhsin Kalkışım (yay.), Ankara: Akçağ.

Şinasî, İbrahim (2005) *Bütün Eserleri*. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin (yay.), Ankara: Ekin.

Talmon, Jacob Leib (1960) *Political Messianism. The Romantic Phase*. New York: Praeger.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969) *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: MEB.

—— (1988) *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan.

Tansel, Fevziye Abdullah (1973) *Mehmed Âkif: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İrfan.

—— (1967-1986) *Namık Kemal'in Mektupları*, I-IV. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Tanzimat I (1940). İstanbul: Maârif Vekâleti.

Taşköprîzâde, Ahmed İbni Mustafâ (1985) *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-'Ulûm*, I-III. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Taylor, Dennis-Beauregard, David N. (eds.) (2003) *Shakespeare and the Culture of Christianity in Early Modern England*. New York: Fordham UP.

Taylor, Robert H. (ed.) (2003) *The Idea of Freedom in Asia and Africa*. Stanford: Stanford UP.

et-Tehânevî, Muhammed 'Ali (1998) *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, I-IV. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

TDVİA (1988-2013) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Tekeli, İlhan, Selim İlkin (1993) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Thompson, E. P. (1971) "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *Past and Present* 50 (February): 76-136.

Tibi, Bassam (1981) *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*. New York: St. Martin's Press.

Tignor, Robert L. (1963) "Lord Cromer: Practitioner and Philosopher of Imperialism," *The Journal of British Studies* 2/2 (May): 142-159.

—— (1966) *Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914*. Princeton: Princeton UP.

Tillich, Paul (1968) *A History of Christian Thought*. New York: Harper & Row.

Tlili, Béchir (1972) "Autour du Réformisme Tunusien du XIXe Siécle. Le Notion de Liberté dans la Penseé de Hayr ad–Din (1810-1889)," *Cahiers de Tunisie* XX/77/78: 59-85.

Toulmin, Stephen (1992) *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Toynbee, Arnold Joseph (1962) *Civilization on Trial and the World and the West*. New York: Meridian.

—— (1992) *Change and Habit: the Challenge of Our Time*. Oxford: Oneworld.

Trimingham, J. Spencer (1971) *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford UP.

Troeltsch, Ernst (1958) *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Boston: Beacon.

Troll, Christian W. (1978) *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Vikas.

Tucker, Judith E. (1985) *Women in Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge: Cambridge UP.

Tucker, Robert (ed.) (1978) *The Marx-Engels Reader*. New York: W.W. Norton.

Tunaya, Tarık Zafer (1991) *İslâmcılık Akımı*. İstanbul: Simavi.

Tunuslu, Hayreddin (1986) [1868] *Akvemü'l-Mesâlik fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik*. Munsıf İşnûfî (yay.), Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye.

Turner, Bryan S. (1999) *Classical Sociology*. London: Sage.

Turner, Frank (1986) "British Politics and the Demise of the Roman Republic: 1700-1939," *The Historical Journal* 29/3 (September): 577-599.

Türköne, Mümtaz'er (1994a) *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim.

—— (1994b) *Cemâleddîn Afgani*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Twine, Nanette (1983) "Toward Simplicity: Script Reform Movements in the Meiji Period," *Monumenta Nipponica* 38/2 (Summer): 115-132.

Unghváry, Alexandor Sándor (1989) *The Hungarian Protestant Reformation in the Sixteenth Century Under the Ottoman Impact: Essays and Profiles*. Lewiston: Edwin Mellen.

Urry, John (1973) *Reference Groups and the Theory of Revolution*. London: Routledge & Kegan Paul.

'Uşşâkî, Abdullah Salâhuddîn (2015) *Tavâli'u Menâfi'i'l-'Ulûm fi Metâlibi Mevâki'i'n-Nücûm*, I-III. Muhammed Edîb el-Câder (yay.), Dımaşk: Dâru Nîneve.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1984) *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ülken, Hilmi Ziya (1979) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken.

—— (1995) *İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*. İstanbul: Ülken.

—— (1997) *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken.

Valyi, Felix (1925) *Spiritual and Political Revolutions in Islam*. London: Kegan Paul.

Varol, Muharrem (2015) "Kahramanlıktan Kalebendliğe: Kuleli Vak'asının Baş Aktörü Süleymaniyeli Şeyh Ahmed'e Dair Bilinmeyenler," *Tasavvuf* 35/1: 97-143

Vassâf, Hüseyin (2006) *Sefine-i Evliyâ*, I-V. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (yay.), İstanbul: Kitabevi.

Vatikiotis, P. J. (1957) "Muhammad 'Abduh and the Quest for a Muslim Humanism," *Arabica* 4/1 (January): 55-72.

—— (1985) *The History of Egypt: From Muhammad Ali to Mubarek*. London: Weidenfeld & Nicolson.

—— (1991) *Islam and the State*. London: Routledge.

Vidler, Alec R. (1934) *The Modernist Movement in the Roman Church: Its Origins and Outcome*. Cambridge: Cambridge UP.

Voll, John Obert (1983) "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islāh," *Voices of Resurgent Islam*, John L. Esposito (ed.), 18-47, New York: Oxford UP.

—— (1994) *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. 2nd ed., Syracuse: Syracuse UP.

Wallerstein, Immanuel (1995) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Cambridge: Polity.

Walzer, Richard (1950) "The Rise of Islamic Philosophy," *Oriens* 3/1 (June): 1-19.

—— (1957) "Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination," *The Journal of Hellenic Studies* 77/1: 142-148.

Wasti, Syed Tanvir (1993) "Halil Halid: Anti-imperialist Muslim Intellectual," *Middle Eastern Studies* 29/3 (July): 559-579.

Waterfield, Gordon (1963) *Layard of Nineveh*. London: John Murray.

Watson, Geoff (2002) "Representations of Central Asian Ethnicities in British Literature c.1830-1914," *Asian Ethnicity* 3/2 (September): 137-151.

Watson, Stephen H. (1997) *Tradition/s: Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought*. Bloomington: Indiana UP.

Watt, W. Montgomery (1960) "The Conception of the Charismatic Community in Islam," *Numen* 7/1 (January): 77-90.

—— (1994) *The Influence of Islam in Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh UP.

—— (1998) *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford: Oneworld.

Weismann, Itzchak (2001) *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill.

—— (2007) "The Sociology of 'Islamic Modernism': Muhammad 'Abduh, the National Public Sphere and the Colonial State," *The Maghreb Review* 32/1: 104-121.

Wendell, Charles (1972) *The Evolution of the Egyptian National Image: From its Origins to Ahmad Lutfi Al-Sayyid*. Berkeley: University of California Press.

Whitehead, Alfred North (1979) *Process and Reality*. New York: Free Press.

Whitton, Brian J. (1988) "Herder's Critique of the Enlightenment: Cultural Community versus Cosmopolitan Rationalism," *History and Theory* 27/2 (May): 146-168.

Wilde, Norman (1894) "Kant's Relation to Utilitarianism," *The Philosophical Review* 3/3 (May): 289-304.

Willey, Basil (1942) *The Seventeenth Century Background*. London: Chatto & Windus.

Willis, John Ralph (1967) "Jihād fī Sebīl Allah-Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth-Century West Africa," *The Journal of African History* 8/3: 395-415.

Wilson, Samuel Graham (1916) *Modern Movements among Moslems*. New York & Toronto: F.H. Revell.

Winter, Michael (1982) *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd Al-Wahhab Al-Sharani*. New Brunswick: Transaction.

Wissa, Karim (1992) "Freemasonry in Egypt from Bonaparte to Zaghloul," *Turcica* 24: 109-132.

Wokler, Robert (1987) "Saint-Simon and the Passage from Political Science to Social Science," *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Anthony Pagden (ed.), 325-338, Cambridge: Cambridge UP.

Wolfe, Bertram D. (1958) "Nationalism and Internationalism in Marx and Engels," *American Slavic and East European Review* 17/4 (December): 403-417.

Wolin, Sheldon S. (2003) *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton: Princeton UP.

Woolf, Stuart (1992) "Construction of a European World-View in the Revolutionary-Napoleonic Years," *Past and Present* 137 (November): 72-101.

Worringer, Renée (2004) " "Sick Man of Europe" or "Japan of the Near East"?: Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turks Eras," *International Journal of Middle East Studies* 36/2 (May): 207-230.

Yalçınkaya, Alaeddin (1995) *Cemaleddin Efgani*. İstanbul: Sebil.

Yared, Nazek Saba (1996) *Arab Travellers and Western Civilization*. London: Saqi.

—— (2002) *Secularism and the Arab World: 1850-1939*. London: Saqi.

Yıldırım, Selahattin (1994) *Osmanlı Devri Anadolu Muhaddisleri: Hicri VII-IX. Asır* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi).

Yıldız, Şerafettin (2012) *Seydişehirli Hacı Abdullah Efendi (1807-1903)*. Konya: Aybil.

Yılmaz, Necdet (yay.) (1996) *Muhammed Zâhid el-Kevseri: Hayatı-Eserleri-Tesirleri*. Ankara: Seha.

Yılmaz, Ömer (2014) *Osmanlı Devrinde Tavaslı Bir Kazasker Kureyşizade Mehmet Fevzi Efendi*. Tavas: Tavas Belediyesi.

Yinger, J. Milton (1967) *Religion Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*. New York: Macmillan.

Yücer, Hür Mahmut (2004) *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan.

Yolton John W. (1952) "The Psyche as Social Determinant," *The Journal of Philosophy* 49/7 (March): 232-239.

Zaman, Muhammad Qasim (2002) *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton UP.

Zarka, Yves Charles (2001) "Liberty, Necessity and Chance: Hobbes's General Theory of Events," *The British Journal for the History of Philosophy* 9/3 (October): 425-437.

Ze'evi, Dror (2004) "Back to Napoléon Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East," *Mediterranean Historical Review* 19/1 (June): 73-94.

Zeine, Zeine N. (1966) *The Emergence of Arab Nationalism: With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*. Beirut: Khayats.

ez-Zevâhirî, Muhammed İbni İbrahim (1964) *Târihu'l-Ezher ve Tatavvuruhû*. Kâhire: Vizâratü'l-Evkâf.

Ziadat, Adel A. (1986) *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860-1930*. London: Macmillan.

Zilfi, Madeline C. (1986) "The Kadızādelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45/4 (October): 251-269.

—— (1988) *The Politics of Piety: The Ottoman Ulemâ in the Postcolonial Age (1600-1800)*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

Zilsel, Edgar (1942) "The Genesis of the Concept of Physical Law," *The Philosophical Review* 51/3 (May): 245-279.

Zolondek, Leon (1964) "Al-Tahtāwī and Political Freedom," *The Muslim World* 54: 90-97.

Zubaida, Sami (1993) *Islam the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. London: I. B. Tauris.

Zwemer, Samuel M. (1944) "The Clergy and the Priesthood of Islam," *The Moslem World* 34/1 (January): 17-39.

—— (1946) *Heirs of the Prophets: An Account of the Clergy and Priests of Islam, the Personnel of the Mosque and "Holy Men."* Chicago: Moody.

Dizin

A

Abbas, Mısır Hıdivi 210, 212, 249, 270
Abbâsî 77, 81, 82, 91, 138, 200, 220, 221, 238, 332, 398, 421, 548, 549, 791
Abbott, Nabia 618
Abduh, Muhammed 13, 14, 15, 18, 33, 34, 35, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 136, 142, 212, 213, 214, 228, 229, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 256, 259, 263, 264, 279, 284, 286, 289, 292, 293, 294, 298, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 315, 316, 327, 328, 334, 335, 344, 345, 350, 357, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 369, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 385, 424, 437, 440, 443, 455, 467, 469, 475, 479, 482, 483, 484, 486, 487, 488, 492, 494, 498, 502, 503, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 535, 536, 540, 541, 542, 543, 544, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 567, 568, 569, 570, 571, 573, 574, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 587, 588, 589, 590, 591, 596, 597, 598, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 616, 617, 619, 620, 621, 623, 624, 626, 628, 630, 631, 633, 672, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 697, 698, 699, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 712, 713, 714, 715, 716, 719, 720, 724, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 751, 752, 753, 754, 759, 762, 763, 764, 765, 766, 771, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 785, 788,
Abdullah Cevdet 306, 482, 589, 785
Abdurrrâzık, Mustafa 482

Abdülaziz Çavuş 526
Abdülaziz, Sultan 177, 185, 187, 189, 418, 429, 430, 661, 662, 669
Abdülhamid, Sultan II. 41, 77, 140, 157, 164, 165, 167, 168, 169, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 187, 188, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 210, 212, 213, 214, 227, 275, 276, 284, 286, 287, 290, 292, 301, 314, 322, 323, 324, 365, 391, 395, 401, 405, 409, 416, 417, 418, 421, 426, 432, 433, 438, 441, 444, 459, 460, 467, 468, 482, 529, 530, 531, 532, 534, 537, 538, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 637, 653, 654, 662, 668, 669, 670, 678, 685, 687, 694, 719, 720, 727, 759, 771, 772, 773, 784, 785, 786, 792
Abdülhamid Hamdi, Harputlu 292
Abdüllatif Paşa 427
Abdülmecid, Sultan 177, 190, 225, 274, 386, 427, 431, 432
Abdülvehhâb 99, 289, 520, 533
Aberle, David F. 471
Abu-Manneh, Butrus 162, 433
Accolas, Emile 241
Acton, John 122
âdâb 238, 239, 717
adalet 29, 46, 47, 65, 66, 74, 93, 95, 152, 169, 208, 220, 239, 246, 258, 269, 272, 273, 295, 315, 333, 334, 335, 336, 337, 346, 347, 353, 355, 357, 359, 420, 421, 434, 435, 446, 453, 454, 500, 511, 573, 599, 600, 603, 604, 605, 612, 613, 622, 626, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 646, 657, 673, 678, 683, 700, 707, 710, 711, 712, 720, 742, 743, 745, 746, 747, 748, 750, 751, 760, 761, 774, 780, 789
adaletnâme/ler 162, 239, 353, 636, 663, 677
Adıvar, Halide Edip 150
Afgânî, Cemaleddîn 14, 15, 18, 35, 40, 44, 48, 62, 125, 142, 144, 213, 214, 229, 244, 248, 256, 257, 259, 263, 264, 286, 289, 292, 294, 299, 300, 304, 305, 306, 307, 308, 327, 328, 334, 335, 336, 337, 344, 345, 357, 359, 360, 361, 362, 374, 375, 378, 379, 380, 391, 399, 424, 425, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 448, 449, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 501, 512, 513, 514, 515, 517, 518, 523, 524, 525, 536, 546, 548, 554, 555, 556, 558, 559, 570, 580, 582, 583, 588, 592, 613, 619, 620, 627, 628, 668, 684, 689, 703, 727, 731, 735, 752, 753, 755, 764, 765, 775, 776, 777, 778, 779, 788
Afrika 111, 199, 210, 248, 293, 438, 452, 454, 495, 681, 715
Afyon 427
Afyon Mevlevîhanesi 427
Agâh Efendi 181
agnosticism 130
agnostisizm 27, 284, 372, 562, 567, 568, 569, 608, 737
Ağaoğlu, Ahmed 306, 461, 486
Ahîlik teşkilatı 433
ahit 643, 647, 653
Ahlâk-ı Alâî 95
Ahlâk-ı Celâlî 238
Ahlâk-ı Kâşifî 238
Ahlâk-ı Nasîrî 238
Ahmed Asım, Gümülcineli 291, 509
Ahmed Atıf, Reisü'l-Küttâp 160
Ahmed Cevdet 17, 28, 34, 38, 44, 148, 155, 163, 171, 172, 177, 178, 224, 226, 227, 228, 229, 240, 245, 265, 291, 292, 297, 315, 316, 319, 320, 347, 349, 352, 384, 387, 389, 400, 403, 405, 407, 408, 411, 412, 413, 415, 416, 419, 420, 431, 443, 444,

456, 509, 523, 530, 539, 540, 588, 631, 633, 634, 638, 641, 643, 656, 664, 667, 677, 678, 679, 731, 738, 750, 751, 752, 757, 771, 780, 781, 782
Ahmed Hamdi, Çarşambalı 291, 509
Ahmed Kudsî, Kadınhanlı Topbaşzâde 432
Ahmed Midhat 178, 179, 181, 182, 188, 190, 194, 212, 229, 230, 236, 237, 243, 346, 356, 368, 405, 459, 537, 577, 662, 664, 679, 711
Ahmed Naim, Babanzâde 292, 572, 579, 583, 774
Ahmed Rıza 137, 139, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 316, 345, 346, 637, 706, 710, 728, 748
Ahmed Rifat, Kânî Paşâzâde 50, 598
Ahmed Şakir, İstanbullu 291
Ahsâî, Şeyh Ahmed 461, 462, 466, 523
Ahsen, Abdullah 304
Ahteri-i Kebir 223
Akarlı, Engin Deniz 165
Akçura, Yusuf 306, 541
akıl 15, 37, 45, 46, 57, 61, 62, 74, 81, 98, 110, 143, 225, 234, 256, 265, 269, 273, 282, 287, 315, 338, 363, 367, 369, 377, 383, 387, 408, 415, 417, 437, 444, 467, 480, 482, 489, 493, 495, 501, 502, 503, 504, 507, 508, 512, 524, 525, 548, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 561, 562, 565, 566, 567, 568, 569, 571, 572, 573, 574, 575, 578, 579, 580, 582, 584, 585, 588, 590, 592, 594, 596, 602, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 624, 632, 663, 676, 684, 694, 735, 736, 739, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 760, 768, 779 → tabiî vahiy
akit 172, 647, 648, 653
Akkâ Kalesi 427, 430
Akkul, Abdülhalim 786
aklîleştirme 62, 241, 326, 343
akliyet 12, 15, 37, 43, 45, 62, 100, 152, 337, 338, 339, 340, 341, 357, 500, 632, 763 → meşruiyet
Akseki, Ahmed Hamdi 629, 788
Akseki, Naciye Hamdi 329
Akşitoğulları 200
aktif modernizm 371, 372, 375, 778, 779, 780 → pasif modernizm
aktivizm 44, 98, 236, 315, 432, 436, 437, 731, 733, 782
akültürasyon 11, 14, 49, 102, 144, 226, 251, 295, 455, 470, 472, 473, 499, 576, 594, 663
Akvemü'l-Mesâlik 234, 299, 416, 417, 418, 419, 530
Al-Azmeh, Aziz 141, 254, 288, 304, 516, 558, 575, 582, 583, 589, 596, 597, 617, 619, 620, 624, 628, 631
Algar, Hamid 293, 431, 432, 669
Ali Çelebî 95, 238
Ali Haydar 13, 434, 523, 772, 786
Ali İbni Zeynelabidin, Alasonyalı 291, 509
âlimler 26, 75, 76, 78, 83, 88, 177, 218, 224, 226, 232, 267, 275, 281, 284, 291, 292, 387, 407, 426, 432, 495, 521, 522, 523, 549, 620, 622, 625, 631, 693, 732, 780, 785, 786, 789, 793
Ali Muhammed Şîrâzî 455
Âlî Paşa 157, 164, 171, 172, 175, 186, 210, 256, 409, 414, 416, 418, 430, 459, 675, 678, 783
Ali Suavi 26, 137, 177, 182, 185, 187, 228, 229, 233, 237, 248, 250, 251, 299, 302, 336, 347, 354, 366, 392, 418, 453, 474, 506, 507, 528, 600, 613, 647, 648, 649, 650, 652, 654, 656, 662, 664, 666, 679, 680, 683, 687, 695, 696, 699, 709, 748, 783, 784
Ali Şahbaz 401
Almond, Gabriel 673
altın çağ 65, 72, 127, 137, 138, 318, 353, 483, 484, 514 → ilkel çağ

Âlûsî, Şihâbeddîn Mahmûd 426
Âmirî, Ebu'l-Hasen 329, 592
Anabaptizm 68
anakronizm 80
anarchism 130
anayasa 14, 168, 172, 254, 265, 273, 352, 467, 528, 643, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 670, 694, 771
anayasalcılık 15, 46, 153, 195, 249, 379, 384, 449, 664, 665, 666, 668, 669, 683
Anderson, Benedict 773
Anglikan Kilisesine Cevap 284
anomi 61, 62, 347, 605
anti-klerikalizm 118
antisemitizm 142, 145
Antun, Farah 364, 548, 581, 686, 689, 777
apolojetik 39, 45, 81, 188, 189, 194, 266, 269, 276, 278, 279, 282, 284, 288, 295, 361, 362, 371, 375, 393, 398, 412, 488, 534, 536, 548, 580, 577, 583, 591, 600, 686, 732, 737, 775, 776, 777
Apter, David E. 403
Aquinas, Thomas 79, 115, 261, 564, 565, 566, 567, 579, 585, 588, 594, 595, 596, 648, 649, 686, 700, 733
Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939 303
'Arabî İbare Usûlü'l-Fıkh Tercümesi 233
Arabizm 126
araçsal siyaset 66, 79, 334
Arap milliyetçiliği 542, 545, 546
Arap ve Türk 96, 191, 527, 538, 547
arcana imperii 645
Arendt, Hannah 646, 768
Ârî 134, 141, 142, 143, 144, 145, 187, 398, 444, 454, 488, 550, 551, 552, 733
Arif Efendi, Murad Molla Tekkesi şeyhi 456
Arif Hikmet, Şeyhülislam 509, 523
Aristo 52, 58, 76, 94, 95, 237, 238, 241, 248, 272, 346, 467, 480, 489, 492, 504, 564, 566, 569, 570, 580, 585, 595, 596, 602, 634, 635, 643, 645, 646, 673, 679, 704, 743, 746, 787
Aristocles, Jean 456
Arnold, Matthew 340
Arnold, Thomas W. 191
Aron, Raymond 231, 232
Arslan, Şekib 44, 185, 315, 400, 435, 436, 437, 438, 439, 443, 444
Arthur, William 126, 141, 187
asabiyet 451, 477, 485, 489, 490, 498
asimilasyon 114, 172
Askerî, Muhammded Mehdî b. Hasan 158, 449
asrın Gazâlî'si 26, 285, 790
asrın Tahâvî'si 790
Asr-ı Saadet 65, 72, 73, 200, 271, 276, 331, 332, 484, 514, 515, 516, 521, 522, 548
A Study in English Turcophobia 191
Asya 111, 113, 199, 224, 248, 293, 352, 367, 396, 432, 446, 496, 552, 554, 629
aşağı eleştiri 262
Aşıkkutlu, Mehmet Rüşdü 786
Atçalı Kel Mehmet 453
ateizm 130, 372, 464, 562, 565, 567, 698, 779 → deizm
atheism 130
Attâr, Hasan 212, 255, 291
Augsburg Barışı 121
Augustine 592
Augustinus 78, 94, 115, 402, 446, 502, 565, 566, 579, 588, 592, 595, 596, 609, 649, 736, 739, 740
Augustus 81, 131
Austin, John L. 376
axiomatic sciences 242
aydın despotizmi 164, 165, 173, 174, 383, 635, 671, 704
Aydınlanma 14, 52, 57, 59, 66, 94, 104, 106, 115, 117, 141, 148, 186, 193, 232, 236, 237, 243, 250, 260, 261, 313, 317, 341, 342, 355, 357,

359, 371, 372, 375, 384, 415, 447, 448, 478, 479, 488, 490, 492, 500, 504, 520, 522, 525, 565, 566, 567, 572, 581, 627, 681, 758, 761, 776, 777, 778, 779
Aydınlar, Hüsrev 157, 243, 786
âyet 37, 245, 327, 419, 626, 693, 755, 759
aynıyla insan 235, 376
A'zamî, M. Mustafa 618

B

Bâbîler/Bâbîlik 428, 455, 461, 462
Babür 87
Bacon, Francis 59, 60, 248, 283, 341, 447, 566, 580, 583, 593, 787
Bâcûrî, İbrahim 291
Bağdâdî, Cüneyd 75
Bağdâdî, Hâlid 44, 289, 425, 426, 427, 432, 759
Bağdat 84, 91, 92, 96, 135, 140, 200, 202, 227, 276, 332, 431, 432, 449, 462, 531, 541, 773, 774, 791
Bahaeddîn Şakir 191, 196
Bahît, Muhammed 291
Bâkıllânî, Kadı 281, 561, 585
Baltalimanı Ticaret Muahedesi 433
barbar/barbarlık 121, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 139, 144, 186, 187, 199, 397, 538
Barbeyrac, Jean 652
Baron, Hans 135, 758
basın 167, 178, 180, 195, 205, 211, 212, 213, 243, 251, 253, 308, 376, 545, 638, 662, 678, 692, 703, 719, 722
Basrî, Ebu'l-Hasen 563, 624
Bastille Kalesi 106
Batı medeniyeti 95, 109, 111, 112, 143, 149, 182, 198, 202, 309, 342, 346, 347, 357, 369, 374, 375, 475, 551, 647, 778, 794
Batumlu Abdüllatif Efendi 772
Baumgarten, Alexander G. 607
Baxter, Richard 338, 339, 377, 740
Bâyezid Medresesi 427
Beckett, Samuel 317
Bedevî, Abdurrahman 464, 481, 488, 523, 568, 627
Bediuzzaman, Said Nursî 583
begriffsgeschichte 15, 49, 64, 742
Bekkine, Abdülaziz 26, 434, 435
Bektâşî/ler, Bektâşîlik 324, 334, 404, 405, 425, 426, 427, 430, 457, 458, 759, 792
Belgesay, Mustafa Reşit 414
Bellah, Robert N. 52
Bennâ, Hasan 424, 629, 792
Bereketzâde İsmail Hakkı 583
Berger, Peter L. 52, 53, 55, 62, 69, 70, 95, 572
Berkes, Niyazi 95, 163, 164, 170, 171, 178, 180, 181, 182, 246, 249, 302, 303, 306, 310, 349, 356, 414, 457, 458, 459, 532, 537, 538, 540, 576, 636, 667, 668, 675, 680, 708, 709
Berlin, Isaiah 744
Berlin Antlaşması 128, 139, 150, 530
Berlin Kongresi 535, 720
Betti, Emilio 501, 502
Beyânü'l-Hak 434
Beytü'l-Hikme 48, 81, 791, 794
Beyzâvî, Kâdı 79, 97, 276, 419, 430
Bezirgân, Mehdî 496
Bezm-i Elest 648, 652
biat 654, 655, 658, 673, 685, 687, 695
biat hakkı 654
bid'at 13, 56 → sünnet
Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid 83
bildung 15, 227, 722, 723
Bilge Kağan 90
Bilge Tonyukuk 90
bilim 13, 16, 34, 45, 53, 59, 67, 84, 101, 107, 111, 116, 119, 137, 138, 139, 181, 231, 233, 236, 241, 242, 243, 244, 247, 279, 282, 285, 286, 288, 294, 329, 340, 341, 343, 344, 347, 357, 358, 361, 362, 363, 364,

365, 367, 369, 370, 373, 374, 397, 457, 482, 487, 488, 503, 504, 512, 515, 548, 551, 553, 554, 563, 575, 577, 578, 579, 580, 581, 583, 584, 585, 590, 591, 592, 593, 594, 608, 613, 619, 632, 673, 707, 718, 728, 729, 730, 736, 754, 781, 786, 791, 793 → ilim
Bilmen, Ömer Nasuhi 97, 285, 292, 434, 518, 523, 526, 606, 607, 621, 625, 626, 774, 784
1001 Gece Masalları 139
Birgivî, Muhammed 75, 99, 224, 225, 289, 290, 291, 321, 322, 323
Birinci Dünya Savaşı 63, 140, 190, 197, 199, 215, 246, 436, 544, 545, 546, 793
Bîrûnî 794
Bismarck, Otto von 117, 125
Bîtâr, Abdurrezzak 244
Bitlisî, İdris 451
Blumenberg, Hans 260
Blunt, Wilfrid Scawen 140, 190, 441, 443, 444, 445, 459, 531, 541, 542, 544, 546, 547, 548, 555, 613, 614, 683, 685, 686, 688, 776
Bodin, Jean 642, 649, 651, 655
Boehme, Jacob 14, 424
Bolayır, Ali Ekrem 237
Borzecki, Constantin (Mustafa Celaleddîn) 187
Bosna 131
Bostan ve Gülistan 236
Boudon, Raymond 68, 69, 174, 372, 373
Bozkırî, Muhammed Kudsî 427, 432, 433
Brahman/Brahmanizm 464
Braudel, Fernand 59, 754
Brinton, Crane 59, 447, 565, 567, 573
Brown, L. Carl 113, 203, 205, 235, 293, 419, 616, 618
Browne, Edward Granville 293, 441, 443, 469
Brucker, Johann 560
Budizm 51, 90, 142, 262, 329, 333
Buhara 416
Buharalı Abdülvâhid Efendi 427
Buhârî, Alâeddîn 223, 267, 275, 425, 616, 617
Buhârî, Ebû Bekr
Bukhsh, S, Khuda 136
Bulgarian Horrors and the Question of the East 131
Bulgaristan 258, 406, 429
burjuvazi 65, 476, 679
Burke, Edmund 6, 17, 28, 130, 407, 444, 595, 633, 648, 654, 670, 679, 699, 700, 742, 744
Burke, Kenneth 235, 372
Burlamaqui, Jean-Jacquez 595, 652
Bursevî, İsmail Hakkı 271, 289, 291, 634, 774
Burton, Richard Francis 139
Bustânî, Butrus 492, 493, 545
Bush, George 329
buyurma hakkı 153, 562, 646, 659
Büchner, Lüdwig 457
Büzürcmihr 492
Byron, Lord 127

C

Câbertî, Abdurrahman 202, 362, 368, 369, 388
Caesar 106
Caetani, Leone 145
Caferî/ler, Caferîlik 629
Cafer Sâdık 466, 498
cahiliye 74
Cahun, Léon 187, 188
Calder, Norman 402
Calvin, John 66, 87, 147, 260, 266, 338, 371, 377, 478, 504, 740, 741
Camasp 492
Cambridge Üniversitesi 191, 258
Câmî, Mola Abdurrahman 79
Canning, Stratford 132, 172
Capen, Edward Warren 258
Carlyle, Thomas 126, 133

ceberût 173
cebir 733, 734, 737, 738
Cebriye 731, 733, 734
Cefr 466, 467, 498
Celal Nuri 306, 316, 413
celb-i menâfi'den evlâ 321
celî kıyas 626 → hafî kıyas
celvet 758
Cemâlîliğe 430
Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye 434
Cenkçiler, Ali Yakup 26, 285, 790
Ceride-i Havâdis 180
Cevherî, Tantavî 582, 583
Cevziyye 275, 731
ceza hukuku 514, 515
Cezâirî, Tâhir 291, 545
Cezayir 191, 298, 391, 396
Chambers, Richard L. 258, 406, 457
Charlemagne 106, 151, 420
chivalry 353, 423
Christie, William 260
Churchill, William 180
Churchill, James 737
Churchill, Winston 140, 374
Cicero 53
cihat 109, 140, 423, 433, 437, 449, 450, 453, 454, 487, 495, 531, 693
Cisr, Hüseyin 285, 286, 287, 288, 290, 291, 424, 519, 582
Cizvit/ Cizvitlik 32, 115, 116, 117, 138, 142, 143, 144, 145, 194, 262, 338, 444, 577, 614, 615
clergy 226, 232, 236, 481, 524, 525
Cleveland, William 201, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 246, 247, 296, 436, 437, 438, 444, 545, 672
Cohen, Hermann 263, 344
Coleridge, Samuel T. 261
communism 130
Comte, Auguste 52, 58, 129, 193, 198, 231, 243, 261, 339, 343, 344, 345, 358, 360, 370, 381, 464, 555, 556, 563, 566, 567, 569, 574, 604, 610, 725, 726, 727, 728, 729, 730
Condillac, Etienne 254
Condorcet, Mrquis de 116
conscience 574, 605
Constantin Borzecki 187
constitutional monarchy 666
Contributions to the History of Islamic Civilisation 137
Coşkun Dede 427
Coulanges, Fustel de 403
Cousin, Victor 561
Cragg, Kenneth 293, 310, 311, 312, 714
Cromer, Lord 42, 172, 215, 216, 443, 671, 724
cuius region, cuius religio 121
Culture and Anarchy 340
Cürcânî, Seyyid Şerif 217, 237, 564, 572, 594, 683
Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn 78, 217, 687, 776, 789
cüz'î irade, irade-i cüz'iye 274, 731, 734, 737, 738, 739, 741, 742, 743, 753, 759, 760

Ç

Çantay, Hasan Basri 276
Çarşamba 430, 431
Çelebî Mehmed 252, 452
Çerkeşli Mustafa Efendi 190
çirkinlik 45, 605, 606, 608, 609, 612, 736

D

d'Ohsson, Ignatius Mouradgea 392, 394, 445, 688
Dâğıstân 434
Dâğıstânî , Ömer Ziyâeddîn 434
Dahlân, Ahmed b. Zeynî 189
Daily News 131
Dâiretü'l-Me'arif 492
Dallal, Ahmad 288
Darphâne-i Âmire 466
Dâru'l-'Ulûm 212, 244, 727
dâru'l-harb 163, 430, 772
Dâru's-Sünne 48, 791, 794

Dârulmesnevî Tekkesi 431
Dârülfünûn 180, 249, 300, 391, 456, 457, 458, 459
Darwin, Charles R. 58, 287, 555, 567, 577, 578, 579, 582, 614, 714
Davenport, John 133
Davids, Arthur L. 187
Davison, Roderic H. 147, 163, 171, 223, 228, 249, 254, 293, 296, 351, 391, 404, 427, 441, 528, 666, 670, 678
Davudoğlu, Ahmed 35, 327, 630
Debûsî, Ubeydullah 13, 78, 275
Deccal 120, 121
decorum 15, 227, 235
def'-i mefâsid, celb-i menâfi'den evlâdır 413, 423
Degérando, Joseph-Maric 560
değerleme 612
değerler 152, 182, 258, 272, 273, 278, 325, 339, 357, 403, 405, 501, 502, 567, 574, 603, 605, 606, 608, 611, 612, 613, 718, 742, 763 → hüsn ü kubh
dehrîlik/dehrîye 287
deizm 18, 27, 130, 284, 372, 464, 555, 562, 565, 567, 568, 585, 627, 628, 698, 779
Delîlü'l-Mütehayyirîn 523 → ateizm
De Jure Naturae et Gentium 652
demokrasi 50, 515, 648, 650, 658, 659, 660, 664, 665, 690, 697, 698, 700, 703
Demombynes, Gaudefroy 400
d'Entréves, Alexander Passerin 593
Derdîr, Ahmed 291
Deringil, Selim 165, 166, 167, 174, 225, 323, 365, 432, 529, 531
Derrida, Jacques 118, 339
Descartes, Rene 57, 59, 60, 63, 116, 117, 118, 248, 283, 338, 565, 566, 572, 575, 593, 639, 736, 739, 740, 776
despotizm 173, 174, 186, 397, 671
determinizm 585, 589, 595, 734, 737, 738
devlet 15, 16, 41, 46, 50, 77, 89, 122, 144, 154, 158, 168, 169, 170, 174, 175, 176, 179, 193, 196, 201, 218, 220, 222, 223, 224, 225, 237, 238, 240, 246, 249, 254, 282, 296, 315, 322, 323, 354, 355, 361, 376, 378, 386, 391, 396, 404, 405, 407, 408, 410, 431, 462, 506, 511, 528, 529, 533, 536, 547, 576, 577, 635, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 650, 654, 657, 659, 660, 666, 668, 670, 675, 676, 699, 709, 711, 720, 723, 725, 744, 746, 747, 750, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774
Devlet-i 'Aliyye 354, 411, 510, 544, 661, 665, 667, 668, 696, 772
Devr-i Hamîdî 42, 176, 177, 305, 322, 792
devrim 69, 106, 123, 182, 204, 206, 318, 345, 379, 424, 449, 472, 495, 497, 498, 662, 718, 727, 787 → devrimcilik
devrimcilik 14, 15, 40, 44, 182, 318, 319, 448, 449, 453, 470, 496, 497, 668, 669 → devrim
Devvânî, Celaleddîn 238, 284, 409, 638
Dewey, John 243, 612
Dicey, Albert V. 643, 667
Diderot, Denis 236
Dihlevî, Şâh Veliyyullâh 75, 88, 272, 275, 276, 287, 289, 291, 292, 299, 325, 391, 394, 425, 505, 521, 615, 623, 624
din 12, 18, 27, 33, 34, 40, 41, 43, 45, 51, 52, 53, 55, 60, 62, 66, 67, 69, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 130, 134, 137, 138, 141, 142, 143, 145, 146, 151, 160, 168, 170, 171, 179, 183, 185, 188, 194, 198, 220,

226, 231, 262, 263, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 276, 277, 279, 280, 282, 283, 285, 286, 288, 299, 301, 310, 311, 312, 317, 320, 322, 323, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 336, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 350, 353, 361, 364, 365, 369, 371, 373, 374, 375, 389, 390, 393, 396, 397, 398, 399, 402, 404, 405, 407, 408, 415, 422, 435, 452, 458, 463, 470, 472, 473, 474, 476, 477, 478, 480, 481, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 492, 493, 494, 495, 498, 501, 502, 503, 512, 515, 516, 518, 519, 520, 523, 524, 525, 531, 533, 535, 538, 539, 545, 546, 548, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 557, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 567, 568, 569, 570, 573, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 590, 591, 592, 593, 594, 597, 603, 610, 616, 624, 627, 628, 638, 663, 669, 683, 698, 699, 701, 712, 728, 739, 741, 751, 769, 770, 771, 773, 774, 775, 777, 779, 782, 787, 788, 789, 792, 793
din-i mübîn-i İslâm 328, 329 → tedeyyün
Diogenes 181
Diplock, Lord 643
Discourses on the Divine Unity 260
diskörsif modernizm 372, 373, 377, 779 → paradigmatik modernizm
Disraeli, Benjamin 131
dissimulation 328, 495
Divân-ı Def'-i Mezâlim 409
Divânü Lügati't-Türk 90, 91
Diyanet İşleri Başkanlığı 276, 629
Diyojen 181
Dodd, Charles H. 447
dogmatisizm 563, 569, 575, 608
Doğrul, Ömer Rıza 191
'93 Harbi 128, 150, 173, 176, 433, 771
Donatistler 94, 447
Doughty, Charles Montagu 139
Draper, John William 188, 577
Duguit, Leon 656
Dupré, Louis 260, 476
Durkheim, Émile 52, 60, 61, 62, 230, 232, 247, 347, 565, 589, 604
düalizm 686, 736
dünya dini 142, 262, 329
Dürerü'l-Hukkâm 290
Düvel-i Muazzama 42, 210, 296, 708

E

ebedî yasa 768
ebedî yasa 588, 595, 596
Ebubekir Râtib 348, 364, 383, 385, 554
Ebû Haldun 247
Ebû Hanife, İmâm-ı A'zam 74, 78, 553
Ebu'l-Vefâ, Şeyh 622
Ebus-Suud 92, 97, 98, 224, 225, 332, 525, 526, 622, 658, 774
Ebû Yusuf 630
Ebû Zehra, Muhammed 618
Ebuzziya Tevfik 598, 669, 720, 721, 723
Ebüzziya Tevfik 237, 431
Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn 782
edeb/edep 15, 29, 92, 104, 178, 227, 229, 235, 236, 238, 239, 267, 268, 351, 592, 603, 624, 722, 785
Edirne Kazaskerliğini 452
Eflatun 18, 76, 217, 219, 227, 238, 465, 480, 492, 497, 560, 595, 605, 633, 635, 637, 673 → Platonik
eğitim 40, 42, 46, 47, 116, 167, 168, 169, 176, 177, 178, 179, 180, 206, 207, 210, 211, 212, 216, 218, 220, 227, 235, 243, 246, 249, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 308, 315, 365, 385, 408, 436, 443, 456, 458, 516, 517, 529, 579, 582, 637, 702, 703, 704, 705, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 756, 757, 781

ehl-i sünnet ve cemaat/ ehlü's-sünneti ve'l-cemaat 55, 66, 74, 80, 91, 268, 323, 474, 532
ehlü'l-halli ve'l-akd 690
Einstein, Albert 59, 591
Ekberîlik 426, 427
eklektisizm 363, 367, 561, 570, 610, 627, 630
el-Buhârî, 'Alâüddîn 223, 275
el-Cemâlü'd-Deyyânî 'ale'l-Celâli'd-Devvânî 284
el-Cevâbü's-Sedîd fi Beyâni Dini't-Tevhîd 284
el-Ehrâm 214, 359, 550
el-Emedü'l-Aksâ 78, 275
el-Eşbâh ve'n-Nezâir 234
el-Fethu'l-Kadîr 517
el-Hadîkatü'n-Nediyye 290
el-Hamra Sarayı 151
el-Hikemü'l-İlâhiyye fi Hakâiki'ş-Şerî'ati'l-Muhammediyye 276
Eliade, Mircea 52, 58, 111, 445
el-İktisâd fi'l İ'tikâd 74
el-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm 329
Eliot, Thomas S. 52, 340, 768
el-İslâm ve'n-Nasrâniyye 582
el-İ'tisâm 267, 625
elit politikası 170, 724
el-Kâmûsu'l-Muhît 223
el-Kavlu'l-Müfid fi Edilleti'l-İctihâdi ve't-Taklid 517
el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fi 'Akâidi'l-Mille 734
el-Kevkebü'l-Mes'ûd fi Kevkebeti'l-Cünûd 298
Elmalı 434
el-lâmezhebiyye kantaratü'l-lâdiniyye 628
Elliot, Henry 662
el-Medenî, Muhammed Zâfir 792
el-Menâr 214, 308, 470, 482, 513, 548, 619, 629, 688
el-Mes'eletü'ş-Şarkıyye 547
el-Milel ve'n-Nihal 82
el-Mustasfâ 83, 273, 391
el-Mu'temed 624
el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şeri'a 267, 391
el-Müeyyed 550
el-Müstatref fi Külli Fennin Müstazraf 183
el-'Akâidü'l-Hayriyye 291, 308
el-'Urvetü'l-Vüskâ 214, 483, 735, 762
el-Vekâi'u'l-Mısriyye 180, 212, 214, 689, 703, 712, 754
Emerson, Ralph Waldo 165
Émile 570, 573, 720, 726
emperyalizm 109, 110, 114, 125, 196, 215, 216, 709, 717 → mazoşizm, sağlıklı emperyalizm, sömürgecilik
emperyal mazoşizm 110, 127
empirisizm 246, 574, 575, 610
emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i 'ani'l-münker 422, 424, 685, 687, 693, 694, 696, 697
Enbâbî, Muhammed 244
encyclopaedia 592
Enderun Mektebi 170, 227
Endülüs 82, 83, 88, 136, 138, 151, 188, 267, 367, 507, 537, 753
Endülüs Tarihi 136, 188
Engelhardt, Ed. 162, 163, 164, 418, 656
engizisyon 105, 188, 199,
Engizisyon Tarihi 188
Envâr, Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl 97
Erasmus 116
Erdem, Hasan Hüsnü 234, 786
erkân-ı erba'a 54
Ermenekli Saffet 285, 434, 731, 790
er-Redd 'ale'd-Dehriyyîn 487, 488, 489
er-Risâletü'l-Hamîdiyye 285, 286, 519
Ertuğrul, İsmail Fenni 285
Ervâdî, Süleyman 432
Erzincanî, Abdullah Mekkî 432
Erzincanlı Muhammed Sâdık Efendi 430
Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi 788
Erzurumî, Osman Bedreddin 435
Esad Efendi 183, 184, 416

eskatoloji 27, 447, 448, 483, 484, 496
Esposito, John L. 312, 314
esrâr-ı devlet 645
Esrâru'ş-Şerî'a 275
es-Sa'yü'l-Mahmûd fi Nizâmi'l-Cünûd 298
Eş'arî, Eş'ariye 13, 74, 77, 78, 286, 394, 503, 553, 554, 558, 562, 563, 585, 590, 606, 607, 611, 612, 613, 625, 731, 732, 734, 735, 738, 791
eşitlik 65, 66, 138, 153, 160, 161, 162, 172, 209, 258, 282, 453, 528, 661, 742, 750, 751, 752
Eşmûnî, Nureddîn 'Alî b. Muhammed 245
et-Tarikatü'l-Muhammediye 290, 522
evaluating 612
Evliya Çelebî 98, 167, 533
evolutionism 130
evrensel duruşnoktası 470, 476
evrim teorisi 282, 578, 579, 582
Ezher 99, 200, 201, 205, 207, 212, 220, 229, 244, 245, 254, 255, 297, 357, 385, 419, 522, 525, 549, 582, 671, 698, 727
ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a 78, 275

F

Fakhry, Majid 570, 590
fakih 219, 517
Fanton, F. A. 241, 258, 576
Fârâbî 22, 82, 84, 462, 465, 466, 467, 479, 480, 483, 488, 489, 490, 494, 507, 533, 538, 539, 556, 559, 571, 581, 588, 595, 598, 638, 714, 788
farazî gelecek 356, 762
Farrére, Claude 139
Farsça 18, 92, 98, 211, 346, 427, 457, 459
Fârûk-ı A'zam 454
faşizm 768, 770 → sekülerizm, kula kulluk
fatalizm 759
Fatımî, Fatımîler 200, 486, 495
Fatih 23, 29, 38, 77, 99, 105, 148, 164, 227, 322, 406, 419, 430, 431, 466, 787
Fatma Zehra Hanım 427
Fazlur Rahman 72, 244, 280, 293, 294, 299, 303, 304, 374, 440, 501, 502, 503, 504, 513, 571, 590, 591, 616, 617, 618, 620, 753, 778, 780, 788
feindbild 121
felsefe 45, 53, 67, 69, 71, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 106, 111, 116, 135, 137, 138, 161, 181, 183, 201, 218, 233, 239, 240, 245, 261, 275, 279, 283, 285, 294, 329, 341, 362, 373, 374, 376, 399, 457, 461, 465, 470, 477, 478, 479, 480, 488, 492, 495, 498, 512, 521, 553, 554, 556, 560, 563, 564, 585, 592, 610, 632, 649, 712, 793
Felsefî Asır 261
fenâ fillâh 758
Fenârî, Molla Şemseddîn 13, 79
Fénelon, François 181, 239, 240, 429, 638
fenomen 18, 52, 312, 566, 569 → nomen
fetih 109, 110, 113, 146, 148, 149, 153, 198, 343, 422, 423, 543
Feuerbach, Ludwig 141, 262, 478
fıkıh 13, 38, 40, 42, 51, 54, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 83, 97, 134, 137, 138, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 232, 233, 234, 235, 266, 267, 270, 271, 273, 275, 276, 279, 283, 290, 291, 292, 305, 312, 323, 330, 344, 345, 366, 375, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 402, 410, 412, 413, 414, 419, 425, 432, 502, 504, 505, 509, 510, 511, 513, 514, 515, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 602, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 626, 646, 651, 677, 681, 683, 698, 701, 774, 785, 789
fıkıh usûlü → usûl-i fıkıh

fırka bilinci 470, 473
Fichte, Johann Gottlieb 115, 246, 247, 293, 444, 486, 744, 745
Filibeli, Ahmet Hilmi 285, 462, 463, 46
Filistin 113, 430
Filmer, Robert 647
Findley, Carter V. 170, 304, 348, 349, 783
fitne 150, 160, 161, 197, 441, 619, 688
Fleischer, Cornell 77, 451
Flügel, Gustav 145
Fodio, Osman don 454
Forster, Charles 133, 189
Foster, Frank Hugh 565
Foucault, Michel 343, 361, 373, 768
Franklar 121
Franklin, Benjamin 449, 488, 558, 559
Fransız Devrimi 41, 58, 63, 67, 104, 105, 106, 139, 159, 161, 193, 230, 258, 334, 343, 347, 379, 387, 407, 424, 445, 448, 449, 452, 473, 525, 528, 668, 679, 692, 700, 718, 726, 744, 751
Frédault, Félix 578
Freeman, Edward Augustus 131, 144
freiheit 745
Friedmann, Johannan 77
Fuâd Paşa, Keçecizâde 211, 296, 391, 457, 669, 670
fundamentalizm 29, 264, 289, 311, 312, 314, 317, 318, 319, 453, 483, 512, 514, 518, 521, 767, 775, 779, 781
Funkenstein, Amos 260
furkan 219
fütüvvet 353, 423

G

Gadamer, Hans-Georg 52, 260, 500, 501, 502, 504
Galata 163
Galatasaray Lisesi 249
Galilei, Galileo 577
Gallie, W. B. 50
Gandhi, Mahatma 793, 794
Gardet, Louis 402, 554
Gasset, Jose Ortega y 680
Gauchet, Marcel 260
Gautier, Émile Félix 135
gâvur 40, 41, 42, 163, 171, 176, 204, 209, 265, 374, 376
gazâ 91, 98, 154, 156, 351, 422, 423, 531, 607, 761, 773, 774
Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed 26, 38, 70, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 183, 220, 235, 244, 269, 272, 273, 278, 279, 281, 285, 289, 316, 317, 323, 334, 366, 389, 390, 391, 419, 421, 424, 479, 495, 505, 512, 526, 562, 564, 585, 586, 587, 590, 591, 595, 602, 622, 624, 625, 638, 654, 663, 709, 734, 735, 738, 739, 756, 774, 776, 779, 790, 791, 793
gazetecilik 181, 196, 233, 240, 243, 250, 251, 376, 581, 680
gâzî 98, 531, 654, 687, 773
Gazi Ahmed Muhtar Paşa 583
Geertz, Clifford 52, 67, 372, 373, 374
Gehlen, Arnold 260, 372
Geiger, Abraham 145, 263, 344, 615
Gelenbevî, İsmail 291, 731
geleneğin icadı 477, 491
gelenek 33, 40, 45, 51, 52, 53, 55, 56, 60, 93, 107, 134, 205, 230, 244, 257, 299, 311, 314, 318, 320, 331, 344, 376, 380, 386, 404, 421, 479, 495, 500, 505, 506, 507, 512, 515, 524, 526, 550, 555, 565, 632, 633
gelenekselcilik 21, 33, 43, 302, 311, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 324, 325, 403, 633
Gellner, Ernest 139
Gencer, Bedri 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 23, 29, 37, 38, 70, 71, 76, 78, 89, 92, 93, 94, 95, 103, 108, 134, 176, 184, 204, 222, 236, 275, 316, 319, 320, 330, 358, 404, 407, 588, 636, 637, 644, 649, 652, 654, 655, 656,

657, 666, 667, 674, 677, 679, 707, 710, 768, 770, 788
Genç Türkler 158, 188, 193, 195, 258, 355, 356, 379, 448, 780
General Ignatiev, Rusya Sefiri 459
Gibb, E. J. W. 187, 191, 202, 222
Gibb, H. A. R. 289, 293, 310, 311, 312, 534, 778, 789, 790
Gibbon, Eward 135
Gladstone, William E. 129, 130, 131, 132, 133, 186, 197
Gobineau, Joseph-Arthur de 141, 142, 143
Goethe, Johann Wolfgang von 139
Goldmann, Lucien 479
Goldziher, Iznak 94, 145, 397, 398, 450, 615, 616, 617, 618, 626
Gökalp, Ziya 14, 18, 26, 56, 90, 91, 234, 236, 246, 247, 248, 283, 289, 292, 301, 306, 316, 325, 347, 424, 534, 589, 604, 648, 739, 743, 748, 749, 765, 768, 769, 770, 773, 780, 785, 787
Göktürkler 90
görünmez el 612
Gramsci, Antonio 129, 224
Grunebaum, Gustave von 293, 311
gubernaculum 656
Guizot, François 117, 119, 134, 135, 136, 137, 141, 262, 319, 343, 358, 359, 476, 486, 488, 501, 729, 752, 753
Gûrânî, İbrahim 425
Gülhane Hattı 158, 162, 348, 382, 506, 528, 665, 667 → Tanzimat Fermanı
Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn 14, 176, 178, 321, 425, 426, 430, 432, 433, 434, 435, 792
Günaltay, M. Şemseddin 280, 306, 307
Güneyköy 434
güzellik/çirkinlik 29, 45, 108, 337, 374, 602, 603, 605, 606, 608, 609, 611, 612, 736

H

Habermas, Jürgen 60, 260, 340, 372, 447, 605, 680, 682, 707
Hacı Bektâş-ı Velî 425
Hacı Halil 746
Haçlı Seferleri 112, 120, 150, 151
Hâdimî, Ebû Said Muhammed 393, 394, 522
hadis 37, 71, 74, 75, 88, 99, 150, 217, 245, 271, 274, 275, 291, 292, 327, 328, 355, 390, 419, 429, 450, 513, 519, 522, 555, 568, 615, 616, 617, 618, 619, 625, 626, 681, 683, 726, 748, 774, 789
hafî kıyas 626 → celî kıyas
Haim, Sylvia 489, 512, 549, 777
hakikat ekonomisi 328, 373, 494
hakikat politikası 43, 328, 373
hâkimiyet 109, 110, 313, 322, 381, 396, 527, 640, 641, 642, 644, 646, 647, 649, 650, 651, 652, 654, 655, 657, 659, 660, 667, 674, 741 → halkın hâkimiyeti
hâkimiyet-i ahâlî 654
haklı iktidar 646, 649
Halebî, İbrahim 323, 392, 394, 412
Hâlidî → Nakşibendî-Hâlidî
halife 76, 220, 322, 331, 423, 450, 531, 619, 653, 654, 686, 687, 688, 695, 759, 773
Halife Abdülmelik 634
Halil Fevzi, Filibeli 462, 463
Halil Halid 190, 191, 192, 194
halkçılık 336, 474
halkın hâkimiyeti 651, 655 → hâkimiyet
Hallaq, Wael B. 390, 402, 614, 621, 622, 624, 625, 685
halvet der-encümen 758
Halvetîlik 320, 423, 425, 430
Hamdi Yazır, Elmalılı 276, 434, 523, 583, 774
Hanbelî, Hanbelîlik 267, 423, 513, 625, 629

hane ekonomisi 241
Hanefî, Hanefilik 74, 208, 225, 267, 366, 393, 394, 395, 411, 413, 440, 533, 625, 626, 629, 630, 631, 701
Hanotaux, M. Gabriel 135, 536, 543, 550, 551, 686, 687, 704, 732, 733, 735
Hâricî 227, 647
Harputî, Abdurrahman, Kürt Hoca 430, 432
Harputî, Abdüllatif 285
Harvard Üniversitesi'nde 787
Hasan Fehmi, Şeyhülislam 459, 462
Hasan Hanefî 440
Hasan Hilmi Efendi 276
Hasan Tahsin, Hoca 457
Hasenî, Bedreddîn 291
Hatîbü'l-Müfessirin 98
Hâtimetü'l-Fukahâ 426
Hâtimetü'l-Muhaddisîn 426
Hâtimetü'l-Müfessirîn 426
Hâtimetül'l-Evliyâ 426
hayat mücadelesi 582, 714, 764, 766
Hayreddin, Tunuslu 44, 88, 137, 185, 234, 255, 256, 295, 297, 298, 299, 315, 316, 347, 361, 362, 363, 365, 366, 370, 384, 407, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 443, 462, 529, 530, 534, 540, 588, 635, 637, 682, 699, 706, 751
Hayrullah Efendi 99, 253, 255, 256, 540
Hâzıru'l-'Âlemi'l-İslâmî 438
Hebraizm 125
Hegel, George W. F. 58, 59, 60, 94, 106, 116, 118, 137, 139, 260, 261, 344, 372, 473, 478, 479, 484, 486, 560, 640, 643, 736, 743, 745, 751, 778, 785
hegemonya 152
Heidegger, Martin 260, 478, 500, 501, 504, 521, 560, 564, 788
Helenizm 125, 126, 127
Herder, Johann Gottfried 115, 143, 486
Hermenötik 87, 350, 500, 503
herodianizm 264, 321
heroizm 125, 126
Herzfeld, Michael 126
Heyd, Uriel 225, 297, 351, 352, 386, 387, 405, 453, 708
Higgins, Godfrey 133
hikmet 15, 26, 38, 39, 40, 43, 48, 54, 70, 71, 72, 73, 76, 79, 97, 172, 217, 218, 219, 224, 225, 227, 238, 260, 261, 262, 265, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 287, 292, 324, 325, 327, 339, 368, 386, 387, 389, 391, 406, 410, 414, 432, 463, 465, 480, 508, 536, 557, 564, 575, 581, 586, 590, 592, 606, 638, 644, 645, 693, 782, 789, 791, 792, 793, 794
hikmet-i ameliye 270
hikmet-i hükümet 172, 224, 225, 265, 386, 387, 406, 410, 644, 645, 782
hikmet-i nazariye 218, 270
hikmet-i teşrîiye 79, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 287, 324, 325, 389, 391, 432
hilâfet 140, 190, 191, 200, 203, 269, 324, 331, 333, 354, 425, 531, 539, 652, 653, 657, 684, 686, 773
Hillar, Marian 260
Hindî, Rahmetullah 189
hisbe 424, 693
History of the Conflict Between Religion and Science 188
History of Turks and their Relation to Europe 129
hiyerarşik tevhîd 79
hiyerarşik toplum 79
Hobbes, Thomas 60, 116, 239, 240, 261, 371, 576, 597, 612, 639, 641, 645, 647, 649, 654, 735, 741, 747
Hobsbawm, Eric J. 448, 491, 560, 576, 612
Hodgson, Marshall G. S. 89, 91, 92, 111, 146, 148, 155, 311, 313, 345, 536
Hooker, Richard 319, 658

Horkheimer, Max 503, 566
Horn, Paul 187
Hourani, Albert H. 110, 133, 135, 204, 254, 256, 293, 299, 303, 311, 327, 335, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 369, 370, 381, 385, 467, 487, 498, 501, 515, 541, 542, 547, 548, 558, 561, 570, 581, 582, 588, 597, 610, 614, 631, 683, 684, 703, 712, 713, 725, 726, 776, 778
Huart, Clément Imbauld 135, 465
Huccetullâhi'l-Bâliğa 272, 275, 276, 391, 623
Hudson, Leila 99
hukuk devleti 164, 254, 640, 643, 644
hukuk düzeni 410, 644, 664, 666
Humboldt, Alexander von 237
Hume, David 60, 63, 129, 130, 261, 339, 371, 504, 566, 569, 587, 604, 609, 735, 745
Humeynî 497
Huntington, Samuel 112
Hurgronje, Snouck 145, 398
Husrî, Sâtı' Bey 246, 247, 780
Huxley, Thomas H. 567
Huzur Dersleri 419, 429, 772
hüccet-i şer'iyye 386
hümanizm 14, 45, 177, 236, 274, 473, 739, 743, 744, 753, 758, 759, 760
hürriyet 47, 48, 251, 320, 335, 336, 337, 433, 681, 742, 744, 746, 747, 748, 763, 772, 780
Hüseyin Cahid 541
Hüseyin Rıza, Ramazanoğlu 392
hüsn ü kubh 29, 282, 381, 398, 463, 603, 605, 606, 611, 612, 736 → değerler
Hz. Ali 218, 331, 366, 450, 466, 469, 496, 619
Hz. Muhammed (aleyhi's-salâtü ve's-selâm) 55, 56, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 88, 89, 97, 99, 150, 161, 189, 218, 219, 226, 267, 268, 287, 322, 323, 332, 342, 351, 366, 395, 397, 415, 420, 421, 424, 450, 452, 464, 465, 466, 494, 495, 512, 516, 519, 524, 533, 544, 548, 556, 557, 568, 573, 584, 615, 616, 617, 618, 648, 653, 680, 689, 690, 693, 697, 704, 733

I

'Imâra, Muhammed 475, 541, 582, 688, 713, 715, 727
Ignatius Loyola 116
Ihalainen, Pasi 124, 334, 486
Ikenberry, G. John 153
Introduction a l'Histoire de l'Asie, Turcs, et Mongols, des Origines à 1405 188
'Ilmü Esrâri'd-Dîn 275
Isaac Taylor 286, 519
Islâhât Fermanı 41, 101, 102, 129, 158, 162, 163, 164, 171, 172, 176, 184, 209, 322, 382, 384, 427, 429, 431, 506, 507, 528, 530, 531, 636, 661, 662, 663, 678, 700, 708, 772,
Isfahânî, Râğıb 78, 79, 82, 275
ıslâh 23, 41, 73, 76, 198, 272, 287, 295, 296, 314, 321, 322, 323, 327, 355, 382, 383, 384, 385, 389, 423, 424, 425, 426, 435, 641, 674, 757 → ihyâ
Islamic Ideology 326
Itzkowitz, Norman 54, 635
ıztırâr-ı düvelî 645

İ

İbni Abbâs, Abdullah 429
İbni Abdilvehhâp, Muhammed 513, 514, 625
İbni Abdülaziz, Ömer 76, 77, 220
İbni Abdülğanî, İsmail 290
İbni 'Âbidîn 291, 366, 419, 426, 630
İbni 'Acîbe, Ahmed 289
İbni 'Akîl 419
İbni Bâcce 479
İbni Haldun 16, 33, 44, 76, 86, 89, 90, 92, 96, 97, 98, 136, 138, 143, 183, 221, 240, 244, 246, 247, 290, 292,

315, 403, 419, 421, 429, 430, 448, 451, 465, 469, 484, 485, 488, 489, 495, 496, 497, 498, 522, 525, 529, 533, 539, 549, 588, 635, 637, 673, 699, 707, 751, 763, 764, 765, 768, 770, 780
İbni Haldun'un Mukaddimesi Üzerine Araştırmalar 247
İbni Hanbel, Ahmed 450, 513
İbni Hazm 82, 88
İbni Kemal 237, 272, 525, 526, 779
İbni Mehdî, Abdullah 495
İbni Meymûn 523
İbni Miskeveyh 238, 788
İbni Mübarek, Abdullah 423
İbni Nüceym 234
İbni Rüşd 82, 83, 84, 538, 539, 581, 585, 586, 587, 649, 734, 735, 736, 737, 738, 780
İbni Selâme, Sehl 423
İbni Sînâ 22, 82, 84, 237, 244, 292, 465, 479, 538, 539, 564, 571, 585, 588, 595, 649, 735, 738
İbni Teymiye 74, 75, 77, 267, 268, 289, 290, 391, 505, 512, 513, 526, 548, 549
İbni Zekeriya, Şeyhülis¬lâm Yahya 290, 464, 481, 488, 523, 555, 568, 627
İbnü'l-'Annâbî 298
İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn 14, 75, 79, 84, 274, 290, 291, 424, 426, 427, 451, 512, 562, 793
İbnü'l-Kayyım, Cevziyye 275, 419, 513, 625, 731
İbrahim Edhem 136
İbrahim Hakkı, Eğinli 292, 509, 758, 793
İbşîhî, Behâüddîn 183, 184
îcâb-ı şer'î 224
icazet 218, 219, 425, 429, 437, 789
icmâ-yı ümmet 519, 680 → kamuoyu
İçerenköy 285
içtihat 13, 46, 70, 73, 74, 76, 220, 224, 234, 260, 271, 272, 282, 324, 345, 378, 384, 389, 399, 412, 413, 423, 487, 494, 502, 503, 505, 513, 515, 517, 518, 519, 522, 523, 525, 546, 613, 614, 620, 621, 622, 623, 625, 626, 627, 628, 630, 631, 731, 780, 791
ideal 43, 45, 58, 72, 76, 79, 81, 83, 90, 92, 93, 95, 129, 164, 219, 220, 224, 225, 229, 233, 239, 250, 264, 313, 324, 325, 326, 331, 342, 346, 353, 357, 375, 380, 419, 432, 446, 450, 451, 467, 483, 484, 504, 505, 517, 527, 530, 548, 553, 593, 600, 601, 603, 620, 621, 623, 639, 667, 707, 723, 747, 763, 765, 775, 779, 789, 790, 793
idealizm 236, 294, 673, 773 → realizm
ideal tip 331, 530
İdeolocya Örgüsü 379
ideoloji 40, 43, 50, 51, 53, 62, 65, 66, 67, 68, 81, 82, 94, 125, 126, 130, 173, 193, 194, 230, 231, 261, 270, 273, 298, 301, 302, 314, 316, 319, 320, 324, 325, 326, 330, 336, 343, 344, 345, 371, 372, 373, 374, 379, 403, 405, 422, 448, 470, 472, 476, 484, 492, 493, 494, 496, 497, 530, 718, 774, 794
İdeoloji Çağı 261
ihlâs 43, 328, 776
İhsanoğlu, Ekmeleddin 304
ihtilaf 78, 275, 450
İhvân-ı Müslimîn 435, 629, 792
İhvânü's-Safâ ve Hıllânü'l-Vefâ 466
ihyâ 23, 41, 44, 48, 73, 74, 76, 77, 287, 314, 322, 323, 324, 342, 389, 423, 424, 426, 435, 505, 578, 618, 793 → ıslâh
İhyâu 'Ulûmi'd-dîn 79, 183, 427
İkbal, Muhammed 14, 22, 424
iki hakikat 566, 580, 581, 584
İkinci Dünya Savaşı 33, 192, 247, 307, 309, 374, 440, 673
i'lâ-yı kelimetillâh 76, 221, 769, 773
İlcâmu'l-'Avâm 'an Ilmi'l-Kelâm 74

ilerleme 12, 58, 117, 118, 119, 132, 133, 134, 144, 152, 236, 262, 263, 278, 338, 346, 355, 356, 358, 362, 363, 368, 397, 420, 447, 448, 514, 515, 551, 710, 761, 762, 764 → terakki
ilim 18, 26, 27, 28, 37, 38, 53, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 82, 89, 97, 98, 101, 135, 186, 187, 217, 218,219, 226, 227, 231, 234, 239, 242, 269, 270, 271, 275, 279, 280, 281, 282, 284, 287, 288, 291, 295, 299, 306, 315, 327, 328, 331, 339, 365, 375, 390, 391, 394, 400, 401, 402, 409, 422, 433, 435, 460, 480, 502, 504, 508, 509, 524, 562, 571, 572, 573, 576, 579, 581, 583, 588, 590, 592, 728, 731, 737, 740, 774, 776, 781, 784, 785, 789, 790, 791 → bilim
İlimlerin Sayımı 466
ilkel çağ 127, 318, 355 → altın çağ
ilm-i tedbir-i menzil 241, 242
imamet 75, 282, 331, 497, 619, 648, 652, 653, 656, 688
İmâm-ı A'zam 395, 562
İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârûkî Sirhindî 44, 77, 88, 290, 299, 322, 425, 426, 432
İman 38
imitatio dei 741
İrşâdü'l-'Akli's-Selîm 97
İsa'nın Hayatı 142
İskilipli Âtıf 434
İslâm 6, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 22, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 54, 56, 58, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 171, 172, 174, 176, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 200, 201, 203, 204, 207, 208, 209, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 238, 240, 244, 245, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 341, 344, 345, 347, 350, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 369, 370, 374, 375, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 423, 425, 426, 429, 430, 431, 432, 435, 436, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 473, 474, 475, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 498, 499, 500, 501, 502, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 521, 522, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554,

557, 560, 561, 562, 563, 564, 566, 568, 569, 570, 571, 573, 575, 577, 578, 579, 581, 582, 583, 585, 587, 588, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 599, 602, 603, 604, 605, 606, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 633, 637, 640, 643, 644, 646, 647, 648, 649, 650, 652, 653, 654, 656, 657, 662, 664, 668, 669, 680, 682, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 691, 693, 694, 695, 697, 698, 699, 700, 701, 709, 713, 714, 717, 719, 720, 723, 724, 725, 726, 727, 729, 731, 732, 733, 734, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 746, 748, 750, 751, 752, 753, 755, 756, 757, 758, 759, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794,
İslâm dini 97, 108, 132, 138, 182, 329, 487, 550, 593, 748
İslâm Düşüncesi 69
İslâm Hukuku 399 → fıkıh
İslâm, mâni'-i terakkîdir 12, 43, 133, 188, 265, 269, 276, 506
İsma'iliye 449
İslâm medeniyeti 96, 134, 137, 138, 140, 181, 200, 330, 394, 536, 538, 539, 792, 793, 794
İsmâilî/ler, İsmâilîlik 466, 495
İsna'aşeriye 449
İsmail Vehbi 466
İstanbul Hukuk Mektebi 190
istibdat 173, 196, 675, 692, 696, 698
ittihâd-ı anâsır 395, 529, 530
İzhâru'l-Hakk 189
İzmirli, İsmail Hakkı 75, 234, 268, 277, 280, 281, 283, 285, 292, 306, 344, 434, 494, 512, 553, 554, 558, 561, 564, 567, 571, 572, 583, 585, 606, 774, 785,
İznik Konseyi 245
İzzet Molla, Keçecizâde 225, 297, 387, 453, 708, 778

J

Jackson, Sherman 402
James, William 199, 737
Jaspers, Karl 103
Jefferson, Thomas 567, 674
Johansen, Baber 402
Judentum 474
jurisdictio 656

K

Kabakçı İsyanı 386
kader 13, 47, 105, 269, 273, 282, 292, 335, 477, 484, 551, 562, 568, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 742, 750, 753, 755, 756, 766, 775, 791 → cebir, kesb, tefviz, tevekkül
Kâdı Mîr Meybûdî 508
Kadıyânîlik 455
Kadızâdeli/ler 321, 424
Kahire Hukuk Mektebi 209, 249
Kâim 466, 495
kalemiye 168, 170, 178, 223, 224, 227, 229, 364, 385, 387, 404, 405, 408, 653, 658
kameralizm 635, 704
kamuoyu 14, 46, 51, 176, 178, 179, 180, 181, 198, 213, 214, 243, 249, 250, 251, 254, 398, 399, 404, 430, 437, 677, 678, 679, 680, 681, 683, 692, 696, 700, 702, 703
kamusal alan 236, 679, 680, 681
Kanada 310
Kandehlevî, M. Zekeriya 618
Kant, Immanuel 60, 115, 339, 340, 372, 447, 566, 569, 573, 608, 609, 610, 612, 664, 768
kanun devleti 644
Kânûnî, Sultan Süleyman 77, 81, 92, 97, 99, 156, 175, 202, 224, 225, 227,

332, 412, 451, 525, 635, 649, 658, 674, 707
kapitalizm 45, 157, 158, 236, 679, 707, 714
Kaplan, Mordecai M. 344
Kaptan Paşa Câmii 429, 430
Karâfî, Şihâbeddîn 419
Karahisârî, Mustafa b. Şemseddîn 746
Karakoç, Sezai 786
Karal, Enver Ziya 163, 164, 165, 167, 173, 179, 251, 324, 349, 365, 385, 405, 417, 529, 534, 541, 673, 678, 720, 773
Karânî, Üveys 77
karizmatik ümmet 79, 334, 450, 481, 525
Karpat, Kemal 140, 150, 165, 167, 176, 181, 182, 185, 188, 191, 323, 405, 433, 461, 529, 531, 534, 535, 545, 679
Kars 427, 428
Kartezyen 279, 293, 294, 565, 578
Kâsımî, Cemâleddîn 13, 75, 244, 291, 424, 435
Kaşgarlı Mahmud 90, 91
Kâtib Çelebî 83, 92, 98, 226, 321, 390, 420, 533
Katolisizm 118, 125, 338
Kavakçı, Yusuf Ziya 285
kavramlar 29, 33, 40, 49, 50, 51, 57, 67, 72, 101, 117, 123, 152, 161, 251, 314, 315, 317, 376, 377, 398, 470, 471, 576, 603, 633, 644, 683, 685, 742, 743, 765, 781, 793
Kazvînî 516
Keddie, Nikki R. 293, 334, 352, 360, 361, 399, 441, 442, 443, 444, 455, 456, 458, 459, 461, 462, 464, 466, 467, 468, 469, 476, 477, 479, 480, 482, 483, 487, 488, 489, 491, 493, 495, 496, 498, 523, 556, 581, 703
Kedourie, Elie 293, 328, 379, 437, 441, 443, 446, 448, 450, 461, 466, 468, 469, 477, 480, 482, 483, 487, 488, 489, 495, 496, 581, 627, 668, 671, 672
Keener, Frederick M. 236
kelâm 29, 70, 71, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 218, 234, 269, 270, 271, 273, 274, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 292, 298, 306, 344, 381, 390, 402, 463, 469, 512, 513, 514, 518, 522, 553, 554, 564, 603, 629, 646, 731, 735, 759, 774, 789, 790, 791
Kemalizm 792
Kenzü'l-'Ummâl 37
Kerr, Malcolm H. 293, 381, 384, 512, 518, 560, 594, 597, 610, 614, 617, 624, 625, 686, 691, 703, 734, 735, 737, 759, 762, 777
kesb 562, 584, 731, 732, 733, 734 → cebir, kader, tefviz, tevekkül
Kevâkibî, Abdurrahman 444, 445, 541, 542, 544, 546, 547, 548, 583
Kevserî, Mehmed Zâhid 57, 73, 351, 544, 563, 618, 621, 624, 625, 628, 630, 790, 791, 793
Khalifa Abdul Hâkim 379, 594
Khoury, A. Nabil 246
Kınalızâde, Ali Çelebî 95, 238, 272, 422, 635, 638, 755
Kırım Savaşı 128, 129, 186, 295, 428, 662, 678
Kısakürek, Necip Fazıl 379, 629, 630, 786
kızıl elma 90, 769
Kilise ve Dünya 94, 447
kimlik 15, 44, 55, 56, 61, 80, 81, 82, 91, 98, 103, 106, 107, 114, 115, 116, 124, 125, 126, 128, 130, 137, 140, 143, 151, 162, 171, 184, 192, 193, 209, 257, 272, 302, 310, 311, 313, 336, 337, 384, 470, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 485, 486, 489, 490, 491, 493, 500, 507, 526, 528, 529, 530, 531, 532, 541, 545, 699, 704, 769, 786, 790, 793, 794 → kimlik krizi

kimlik krizi 470, 472 → kimlik
Kitâb-ı Müntehabât-ı Lügât-i Osmâniye 746
Kitâbu'l-'Iber 96
Kitâbu'l-Fiten 150
kitle politikası 67, 178, 496, 678, 702, 718
kocakarı imanı 522
kolektif mesihçilik 495, 692, 718
kompartımancılık 566, 569, 580
komünalizm 138, 674
Konevî, Sadreddîn 290
Koniçe 427
konuşma eylemi 376
konvansiyonalizm 587
Koselleck, Reinhart 14, 15, 49, 102, 260, 309, 377, 504
Koskenniemi, Martti 153
Kotku, Mehmed Zahid 434, 435
kozmopolis 11, 14, 32, 80, 90, 91, 103, 104, 114, 116, 123, 124, 126, 221, 227, 331, 396, 449, 768, 769, 773
kozmopolitanizm 41, 109, 123, 124, 125, 138, 264, 393, 473, 549, 769
Köprülü, M. Fuat 398, 430, 537
Köroğlu 148
kör taklit 517, 523, 524
kralların ilâhî hakkı 648
Kremer, Alfred Von 136
kronopolitik 166, 167
Kucich, John 110, 127
Kuhn, Thomas 561, 676
kula kulluk 333, 335, 743, 749
Kuleli Vak'ası 177, 426, 427
Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen 136, 137
Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams 136
Kuntay, Mithat Cemal 236, 249
Kur'ân 46, 51, 55, 72, 74, 75, 76, 81, 97, 108, 147, 160, 186, 189, 217, 218, 219, 226, 270, 277, 283, 288, 350, 362, 363, 381, 402, 420, 422, 455, 458, 461, 464, 465, 466, 490, 493, 495, 502, 503, 513, 515, 517, 518, 519, 521, 522, 524, 533, 555, 557, 561, 581, 582, 583, 584, 587, 588, 589, 590, 601, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 634, 648, 662, 680, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 697, 699, 710, 715, 716, 733, 741, 753, 757, 772, 788
Kur'ân'ın tarihselliği 619, 788
Kur'ân-ı Kerim 46, 51, 55, 74, 76, 219, 226, 277, 422, 464, 465, 495, 601, 697, 699
Kuşadalı İbrahim 430, 431, 434
Kuşadavîlik 430
Kuşeyrî, Abdülkerîm 274
Kuşeyrî, İmâm-ı 274
Kutadgu Bilig 635
Kutub, Seyyid 38, 629
Kûtü'l-Kulûb 78
Küçük Kaynarca 128, 149, 156
Küçük Kaynarca Antlaşması 149
kültür 12, 13, 22, 23, 26, 34, 42, 43, 49, 50, 53, 55, 56, 64, 85, 92, 105, 110, 114, 115, 117, 118, 121, 133, 134, 139, 141, 143, 157, 183, 184, 185, 186, 187, 192, 194, 203, 204, 207, 211, 239, 246, 251, 254, 258, 265, 269, 289, 290, 315, 319, 333, 336, 338, 340, 351, 358, 361, 368, 392, 418, 430, 431, 471, 472, 475, 476, 477, 482, 494, 500, 528, 529, 534, 536, 539, 546, 549, 552, 598, 629, 637, 673, 675, 683, 702, 705, 706, 718, 722, 729, 748, 774, 792

L

L'Intransigeant 468
Lactantius 53
Lafitte, Pierre 193, 198
laikçilik 770 → laiklik
laiklik 47, 282, 527, 576, 630, 640, 648, 649, 700, 769, 770, 773, 781, 786 → laikçilik
Lale Devri 183, 295

Lamennais, Felicité Robert de 578, 640
Lammens, Henri 145, 615
Landau, Jacob 73, 191, 272, 530
Lane, Edward William 135, 139
Lanternari, Vittorio 471
Laoust, Henri 402
Laski, Harold J. 640
Laswell, Harold 763
Lavallée, Théophile 188
Laveleye, Émile de 119
Law of Nations or Principles of the Law of Nature 600
Lawrence, Thomas E. 127, 139, 140, 245, 546
Layard, Henry 670
Laz Hasan 509
Leaman, Oliver 83, 84, 483, 586
Le Bon, Gustave 135, 136, 188, 198, 424, 523, 680
Leibniz, Gottfried Wilhelm 116
Le Journal de Paris 550
Leknevî, Abdülhayy 291
lengüistik eylem 376
Lepenies, Wolf 114, 236
Les Aventures de Télémaque 240, 429
Lessing, Gotthold Ephraim 448
Les Turcs Anciens et Modernes 187
Lewis, Bernard 89, 96, 113, 154, 160, 161, 181, 182, 201, 220, 247, 345, 349, 446, 450, 587
liberalizm 15, 45, 130, 168, 249, 264, 274, 319, 324, 345, 384, 421, 711, 715, 744, 751, 760
Liberal Parti 131
liberté 745, 746
liberty 319, 744, 746, 751, 753
Life of Mahomet 140
limited rule 666
linguistic turn 372, 521, 787
Liverpool Katolik Enstitüsü 129
Locke, John 59, 60, 129, 138, 168, 239, 301, 319, 320, 339, 371, 565, 566, 567, 568, 569, 576, 597, 647, 648, 651, 652, 653, 654, 656, 657, 658, 659, 660, 743
Lofça 406
logos 71, 217, 260, 261, 339, 396, 503, 592
logosentrik, logosentrisizm 118, 339, 503
Loisy, Alfred Firmin 263, 344
Londra 133, 186, 190, 191, 203, 233, 241, 249, 256, 257, 258, 305, 346, 347, 348, 357, 368, 384, 399, 444, 459, 576, 721, 746, 757
Londra Antlaşması 203
Lord Herbert 558
Louis, XIV, Fransa kralı 112, 135, 136, 240, 260, 402, 531, 598, 639, 687
Lowry, Joseph E. 402
Löwith, Karl 260, 472, 478, 479
Luria, Isaac 14, 424
Luther, Martin 87, 141, 260, 266, 371, 408, 478, 487, 500, 501, 502, 504, 517, 525, 580, 618, 619, 689, 740
Lütfî Paşa 76, 77

M

Maccoll, Malcolm 190
Machiavelli, Machiavellici 60, 67, 204, 230, 238, 239, 240, 328, 377, 612, 645, 649, 705
Machiavelli, Niccolo 60, 67, 204, 230, 238, 239, 240, 328, 377, 612, 645, 649, 705
MacIntyre, Alasdair 52, 260, 479, 603, 788
MacMurray, John 743
Madde ve Kuvvet 457
Madkour, İbrahim 465
Magna Carta 663, 667
Mağribî, Mustafa b. Ahmed 286, 462, 487, 619
Mahmud Hamza 291
Mahometanism Unveiled 133
Maine, Henry James Sumner 199
Makâsıdü'l-Felâsife 83

Makdisi, George 166, 167, 390, 391, 402
Malebranche, Nicholas 587
Mâlikî, Mâlikîlik 88, 267, 366, 391, 623, 629
Malkum Han 399, 669
Malta Konferansları 90
Malthus, Thomas R. 241, 242
Manastırlı İsmail Hakkı 286, 326, 583
Manent, Pierre 260
Mannheim, Karl 63, 64, 65, 68, 130, 248, 250, 309, 313, 325, 372, 379, 496
Mansurizâde Said Bey 414
Mardin, Ebu'lula 406
Mardin, Şerif 16, 26, 36, 37, 165, 167, 302, 303, 356, 383, 384, 601, 653, 668, 674, 675, 747, 762, 781, 783, 784, 785
Margoliouth, David S. 145, 615
Marigny, Abbé Francois Augier de 135
Marksizm 68, 69, 194, 231, 263, 345, 448, 478, 479, 485, 492, 715
Marrash, Francis Fethullah 288, 582
Marx, Karl 15, 40, 44, 59, 60, 61, 68, 69, 94, 102, 230, 241, 246, 261, 263, 326, 336, 339, 343, 344, 372, 440, 449, 470, 472, 473, 474, 475, 476, 478, 479, 480, 481, 483, 484, 489, 491, 494, 496, 497, 498, 567, 605, 729, 778, 785
Mary Tudor 199
maslahat 13, 15, 46, 234, 267, 268, 378, 469, 515, 543, 563, 620, 623, 624, 625, 626, 641, 642, 644, 646, 780 → yararlık, yararcılık
maslahat-ı mürsele 625
maslahat-ı mürsele 268, 625
masonluk 125, 559
Massignon, Louis 392, 402, 444, 531, 687
materyalizm 284, 287, 482, 565
Mâtürî/ler, Mâtürîdîlik, Mâtürîdîye 394, 558, 606, 607, 611, 737
Mâtürîdî, Ebû Mansûr 503, 608, 732
Maurice, Frederick Denison 133
Mâverâünnehir 91, 137, 186
Mâverdî, Ebû'l Hasan 419, 782
mazoşizm 110, 127 → emperyalizm
Mazzini, Giuseppe 448, 449, 497, 498
McGill Üniversitesi 310
McLelland, David 763
Me'mûn, Abbasî halifesi 81, 791
Meadowcroft, James 640
Mecâmi'u'l-Hakâik 394
Mecelle 208, 232, 233, 234, 283, 287, 292, 323, 384, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 423, 509, 523, 526, 621, 631, 668, 683, 691, 771, 772
Meclis-i Maârif-i Kebîr 456
Meclis-i Mebusân 191, 541, 720
Meclis-i Şûra-yı Ümmet 367
medenileşme 104 → medeniyet
medeniyet 12, 27, 28, 34, 41, 43, 44, 48, 50, 53, 80, 81, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 98, 102, 103, 104, 105, 107, 110, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 143, 144, 184, 185, 187, 190, 198, 199, 200, 221, 254, 257, 282, 315, 319, 329, 330, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 353, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 396, 398, 402, 420, 473, 476, 477, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 501, 506, 525, 532, 533, 535, 536, 538, 539, 550, 551, 552, 577, 587, 686, 690, 710, 711, 721, 725, 728, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 770, 772, 775, 779, 786, 787, 790, 792, 793 → medenileştirme
Medine-i Münevvere 791
medrese/ler 26, 99, 177, 179, 190, 194, 206, 207, 212, 218, 219, 220, 227, 229, 235, 283, 289, 290, 394, 404, 406, 427, 429, 433, 457, 461, 507,

508, 509, 543, 662, 717, 727, 786, 787
mefkûre 325, 765
Mehâsinü'l-İslâm ve Şerâ'iu'l-İslâm 275
Mehdî 76, 77, 264, 311, 317, 387, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 459, 461, 466, 468, 469, 470, 475, 495, 496, 497, 498, 669, 697, 778
Mehmed Âkif, Ersoy 23, 306, 307, 316, 319, 320, 365, 583, 762, 786
Mehmed Ali Paşa, Kavalalı 113, 149, 180, 201, 203, 204, 205, 209, 211, 254, 257, 297, 677, 713, 792
Mehmed Arif 225, 386
Mehmed Ataullah, Şeyhülislâm 386
Mehmed Emin, ayaklı kütüphane 431
Mehmed Emin Namık Paşa 431
Mehmed Emin, Oflu 291, 321, 322
Mehmed Emin, Ûfî 321
Mehmed Fevzi 284, 287, 291, 433
Mehmed Muhyiddîn, Dâğıstânîzâde 291, 509
Mehmed Murad, Muradzâde 386, 431
Mehmed Münib 386
Mehmed Seyyid 225
Mehmed Süreyya 441
Mehmed Şakir, Tokatlı 291, 509
Mehmed Tahir 189
Mehmed Vehbi, Konyalı 287, 291, 308
Mehmed, Yirmisekiz Çelebî 252
Meiji 167
Mekkî, Ebû Tâlib 78, 432
Mekteb-i Mülkiye 170
Melâmî-meşrep 430
Melanchthon, Philipp 141
Melchert, Christopher 402
Memluklar 202
Menâhicü'l-Elbâbi'l-Mısriyye 212, 298, 299, 369, 712
Meriç, Cemil 406, 588, 591, 656
meritokrasi 698
merkezin kaybı 777
Mesih 106, 120, 121, 335, 437, 445, 446, 447, 448, 449, 452, 468, 469, 492, 498, 692
mesihçilik 15, 40, 44, 58, 63, 106, 263, 314, 318, 331, 333, 379, 440, 445, 446, 447, 448, 449, 452, 453, 454, 461, 470, 471, 472, 473, 478, 485, 495, 496, 497, 668, 669, 692, 718, 779
mesiyanistik, mesiyanizm 120, 121, 124, 317, 331, 339, 445, 450, 495, 497
Mesnevî 236, 238, 427, 431
mesure administrative 645
Meşruiyet 316 → akliyet
meşruiyet krizi 41, 62, 84, 94, 170, 173, 193, 321, 339, 374, 661, 697
meşrutiyet 34, 136, 170, 177, 214, 249, 320, 374, 383, 665, 666, 667
Meşrutiyet, II. 157, 189, 234, 292, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 326, 356, 364, 413, 434, 489, 491, 540, 541, 557, 558, 629, 685, 691, 694, 701, 710, 785
Meşrutiyet, I. 304, 305, 306
meşrûlaştırma 42, 54, 66, 129, 130, 165, 174, 175, 176, 178, 211, 224, 241, 265, 266, 317, 320, 323, 326, 340, 346, 375, 377, 387, 405, 472, 474, 560, 653, 774, 776, 784
meşveret 544, 662, 665, 666, 667, 676, 696, 698
metafizik 246, 279, 313, 343, 564, 565, 566, 570 → ontoloji
Metternich, Prens Klemens von 383
Mevdûdî 326
Mevkıfu'l-'Akl 278, 286, 791
Mevkıfu'l-Beşer 791
Mevlânâ 92, 236, 238, 329, 427, 431, 432, 758
Mevlânâ Muhammed Ali 329
Mevlevî/ler, Mevlevîlik 92, 229, 290, 404, 423, 425, 426, 427, 430 431, 473

Mevvâk, Muhammad b. Yusuf 'Abdarî 366, 419
Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i 629
Mézière, Philippe de 120, 353
Mısır 12, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 98, 99, 105, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 120, 122, 127, 128, 134, 135, 139, 149, 151, 158, 160, 161, 165, 167, 171, 180, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 220, 229, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 264, 265, 266, 267, 279, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 315, 326, 328, 331, 332, 333, 335, 341, 342, 345, 357, 358, 359, 360, 368, 369, 370, 374, 375, 378, 379, 380, 385, 387, 389, 412, 413, 414, 416, 440, 441, 454, 457, 459, 465, 466, 467, 474, 475, 479, 482, 491, 495, 500, 505, 507, 518, 526, 527, 541, 542, 543, 545, 546, 547, 550, 554, 563, 580, 582, 583, 587, 595, 597, 600, 611, 613, 615, 616, 618, 619, 620, 623, 624, 628, 629, 630, 631, 632, 661, 671, 672, 673, 677, 682, 683, 684, 690, 694, 696, 697, 701, 706, 708, 712, 713, 715, 724, 725, 726, 727, 732, 739, 752, 754, 780, 781, 782, 785, 786, 787, 788, 791, 792
Mızraklı İlmihal 522
Midhat Paşa 15, 385, 431, 662, 668, 669, 670, 720, 722
Miftâhu Dâri's-Se'âde ve Menşûru Vilâyeti Ehli'l-'Ilmi ve'l-İrâde 275
Miftâhu'l-'Ârifin 276
Miftâhu'l-Cenne 323
Milaslı İsmail Hakkı 583
milel 163, 284, 287, 478, 493, 761
Mill, John Stuart 130, 241, 567, 610
millet 15, 23, 51, 55, 125, 159, 162, 163, 171, 175, 176, 220, 322, 365, 474, 491, 528, 530, 547, 597, 599, 642, 690, 699, 705, 723, 748, 761, 789
millet-i hâkime 162, 163, 171
Milli Mücadele 150, 785
milliyetçilik 125, 126, 156, 161, 187, 193, 213, 214, 246, 247, 253, 301, 345, 438, 444, 490, 491, 492, 528, 530, 540, 542, 544, 545, 546, 684, 773
Minorsky, Vladimir 187
Miralay Nuri Bey 406
Mirandola, Pico della 758
Mîr Dâmâd 79, 479
Mir'âtu'l-Usûl 393
misak 162, 649
misilleme 41, 50, 154, 166, 192, 263, 296, 323, 329, 330, 345, 346, 350, 351, 352, 365, 708
Mitchell, Timothy 216, 240, 724, 726
Mi'yâr-ı Sedâd 245, 305
moderncilik/modernizm 32, 33, 35, 43, 45, 46, 48, 57, 58, 59, 60, 102, 116, 192, 263, 264, 295, 299, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 344, 371, 372, 373, 375, 377, 378, 380, 385, 398, 403, 444, 453, 483, 514, 521, 554, 567, 575, 633, 767, 774, 775, 778, 779, 780
Modern Egypt 671
modernite/modernlik 12, 15, 33, 40, 51, 52, 56, 57, 59, 60, 61, 192, 216, 229, 230, 267, 295, 314, 315, 321, 331, 338, 343, 345, 382, 500, 505, 506, 633, 653, 725, 781
modernleşme 11, 12, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 32, 33, 35, 39, 40, 41, 42, 46, 47, 48, 51, 52, 57, 62, 69, 100, 101, 102, 103, 105, 154, 155, 156, 158, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 177, 179, 180, 182, 193, 204, 205, 207, 226, 228, 252, 254, 262, 263, 265, 278, 295, 296, 297,

301, 311, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 334, 350, 351, 361, 365, 382, 383, 384, 387, 388, 389, 410, 420, 421, 426, 430, 431, 457, 508, 511, 527, 576, 645, 647, 660, 661, 674, 675, 704, 719, 724, 726, 728, 730, 746, 747, 763, 771, 773, 774, 782, 784, 785, 786, 792
Moğol 77, 98, 150, 151, 200, 221, 222, 410, 511
Molla Câmî 79
Molla Fenârî 13, 79
Molla Hüsrev 290, 393, 394, 526
Molla Sadra 79, 479, 571
Moltmann, Jürgen 321, 447, 744, 745
monarşik nübüvvet 464
monizm 80
Montaigne 116, 138
Montesquieu, Charles 60, 86, 116, 173, 239, 254, 449, 576, 595, 596, 597, 598, 599, 601, 602, 623, 637, 651, 655, 656, 657, 659, 673, 699, 701
moral ekonomi 241, 707
Mu'tasım, Abbasî halifesi 200, 548
Mu'tezile/Mu'tezilî 562
muhafazakârlık 21, 154, 264, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 403, 415
Muhakkık-ı Rûm 291, 731
Muhammed Kâim 495
Muhammed Kâzım Ali 189
Muhammed Kerim Han Kirmânî 523
Muhammed Saîd 276
Muhâverâtü'l-Muslihi ve'l-Mukallid
Muir, William 133, 140, 145, 189, 445, 531, 547, 615, 618
Mukaddime 76, 183, 244, 247, 417, 418, 419, 420, 429, 430, 598, 637
mukallit 219, 220
Murad Molla Tekkesi 26, 431, 456
Musa Cârullâh 266, 525, 629
Musa Çelebî 451
Musa Kazım, Şeyhülislâm 18, 285, 306, 350, 434, 557, 583, 584, 628
Muslihuddîn Mustafa, Bursalı Hocazâde 622
Mustafa Âlî 98, 99, 532
Mustafa Celaleddin → Borzecki, Constantin
Mustafa Celaleddin Paşa → Constantin Borzecki
Mustafa Fâzıl, Paşa 228, 250, 783
Mustafa Kâmil 547, 684
Mustafa Sabri, Şeyhülislam 13, 18, 26, 33, 278, 282, 284, 285, 287, 292, 306, 309, 400, 401, 434, 437, 438, 439, 487, 503, 554, 562, 575, 584, 618, 628, 630, 694, 731, 732, 733, 734, 736, 737, 738, 790, 793
Mustafa, Çerkeşli 190
Mutlak mahrumiyet 471 → nisbi mahrumiyet
mutlakıyet 173, 418, 692
Müceddidîlik 431
müceddit 72, 76, 77, 219, 266, 272, 317, 322, 451, 454, 520, 525
müçtehit 74, 219, 272, 520, 630, 681, 688
mülkiye 169, 170, 176, 178, 180, 249, 404, 408, 654, 676
Müller, Friedrich Max 142, 143, 144, 491
Münif Paşa 182, 237, 457, 458
münker 422, 423, 505, 595, 685, 687, 693, 694, 696, 697
Müslim 468, 532, 616, 626

N

Nâblusî, Abdülğanî 75, 275, 289, 290, 291, 323, 325, 395, 425, 505, 522
Nadir Şah 629
Najjar, Fauzi M. 465, 466, 480, 494, 581
Nakdu'l-Kelâm fi 'Akâidi'l-İslâm 284, 759
Nakşibendî, Nakşibendîlik, Nakşibendiye 44, 163, 275, 276, 291, 321, 325, 404, 405, 423, 425, 426, 427,

429, 430, 431, 432, 433, 434, 636, 759, 792
Nakşibendî-Hâlidî 276, 427, 429, 430, 433
Nakşibendî-Ziyâî 434
namaz 57, 114, 168, 218, 284, 323, 327, 330, 458, 506, 517, 518, 607, 608, 621, 622, 623, 625, 641, 659, 678, 741, 753, 755, 759, 776, 778, 789
Namık Kemal 14, 15, 16, 26, 33, 34, 35, 38, 40, 44, 45, 46, 47, 77, 79, 125, 137, 178, 181, 182, 183, 187, 228, 229, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 257, 258, 259, 264, 272, 274, 283, 289, 294, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 315, 316, 319, 320, 325, 327, 328, 334, 335, 336, 337, 346, 347, 349, 353, 354, 355, 357, 366, 367, 368, 375, 376, 379, 380, 381, 385, 389, 391, 398, 400, 404, 405, 407, 412, 415, 416, 418, 419, 420, 424, 426, 427, 428, 429, 430, 440, 443, 454, 457, 480, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 524, 530, 533, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 561, 571, 573, 574, 575, 576, 578, 579, 590, 591, 592, 598, 599, 600, 601, 603, 604, 612, 613, 621, 628, 631, 632, 633, 634, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 652, 654, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 664, 665, 666, 667, 668, 670, 673, 674, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 687, 688, 690, 691, 692, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 720, 721, 722, 725, 726, 728, 730, 731, 745, 747, 748, 749, 750, 754, 757, 760, 761, 763, 764, 765, 768, 769, 771, 772, 774, 780, 781, 782, 783, 784, 786, 789, 792
Napoléon 41, 42, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 119, 122, 125, 127, 128, 134, 135, 149, 151, 159, 160, 161, 171, 174, 186, 201, 202, 203, 204, 205, 210, 253, 262, 265, 296, 335, 341, 342, 345, 352, 357, 387, 388, 411, 414, 415, 448, 511, 525, 539, 645
Nasırizm 792
Nasîreddîn, İran Şahı 54, 66, 79, 82, 238, 239, 443, 462, 469, 479, 496, 736
Nasr, Seyyid Hüseyin 82, 442, 452, 514
natüralizm 284, 563, 568, 780
Necâtü'l-Mü'minîn 323
Needham, Joseph 578
nefis 70, 218, 253, 274, 281, 422, 559, 561, 570, 571, 573, 603, 746, 748, 756 786
nefs-i nâtıka 170, 561, 572
nehy-i 'ani'l-münker 422, 423, 505, 685, 687, 693, 694, 696, 697
neo-sufizm 432
Neumann, Christoph K. 156, 352, 406, 408, 738
Neusner, Jacob 344, 524
Nevâmis-i Tabîiye 600
Newman, John Henry 125, 129, 131, 132, 252, 254, 255, 257, 258, 350, 353, 357, 358, 359, 364, 369, 370, 444, 591, 595, 597, 699, 751, 752, 763, 789
Newton, Isaac 58, 59, 147, 157, 218, 243, 248, 449, 580, 591, 639, 740
Nikomakos Ahlakı 94, 241
Niebuhr, H. Richard 86
Nietzsche, Friedrich 260, 340, 372, 486, 567, 605
nihal 284, 287, 478, 493
nihilizm 567, 604
Nikomakos Ahlakı 94, 241
Nineteenth Century 669
Nisbet, Robert 52, 117

nisbî mahrumiyet 17, 50, 180, 274, 368, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 651, 652, 657, 709, 748 → mutlak mahrumiyet
nizam-ı âlem 452
Nizam-ı Cedit 41, 154, 157, 183, 324, 346, 349, 385, 386, 388, 403, 405, 425, 457, 758, 787
nomen 566, 569 -→ fenomen
nomisizm, nomisistik 27, 94, 317, 331, 339, 495
nomokrasi 665, 698
nomos 53, 54, 57, 171, 317, 590, 593, 594, 596, 602, 634
nomo-sentrisizm 334
Nöldeke, Thedor 145, 615
Nu'mân-ı Sânî 92
Nuri Efendi, Kütahyalı 392, 393
Nuri, Yeni Osmanlılardan 249
Nursî, Said 583
Nûru'l-'Arabî 274, 453
nübüvvet 282, 450, 460, 464, 479, 495, 555, 556, 557, 617, 648, 779

O

obscurantism 117, 130, 232, 525
Ocak, Ahmet Yaşar 91, 430, 431, 452, 458, 529
Ockham, William 408, 566, 568, 580, 649, 758, 759
Ockley, Simon 135
Octavian 81
okezyonalizm 585, 587
omnis potestas a Deo per populum 649, 700
On the Origin of Species 577
ontoloji 564, 603, 607, 611 → metafizik
Orhun Kitabeleri 90
Ortaylı 154, 155, 157, 162, 163, 165, 167, 170, 179, 296, 304, 410, 719
orthodoxy 55
orthopraxy 55
ortogenez 27, 352, 353, 361, 363, 369, 753
oryantalizm 104, 166, 309, 402, 781, 787
Osman Amin 574, 737
Osmanlıcılık 419, 530, 541
Osmanlılık 162, 528, 530
Osmanlı Müellifleri 189
Ostrorog, Leon 89, 96
otantisite 615
otokrasi 173
otonomi 225, 340, 372, 545, 768
Ottoman citizen 528
Ottoman patriot 528
Öğüt, Mehmed Cemal 786
Ömer Hilmi, Karinâbâdî 411
Ömer İbni Abdülaziz 76, 77, 220
özel metafizik 564, 570

P

Padua, Marsilius 649
paedia 592
Paine, Thomas 567
Pal Mal Gazette 496
Palmerston, Lord 131, 384, 661
Panislâm, Panislâmizm 314, 324, 392, 444, 445, 530, 531, 541
paradigmatik modernizm 371, 375 → diskörsif modernizm
Paris Antlaşması 129, 164
Parsons, Talcott 403
partikülarizm 80
Pasarofça Antlaşması 153
pasif modernizm 46, 48, 371, 372, 375, 378, 778, 779 → aktif modernizm
paternalistik/ paternalizm 216, 760
patrimonyalizm 707
Patterson, Orlando 742, 743, 744
Paul, Saint 78, 187, 260, 339, 402, 417, 447, 520, 578, 594, 595, 598, 604, 614, 686, 736, 754, 793
Peirce 339
Peygamber 55, 56, 72, 73, 75, 76, 88, 89, 218, 219, 226, 267, 287, 322,

332, 342, 351, 397, 415, 421, 450, 452, 464, 465, 466, 512, 519, 533, 584, 615, 616, 617, 618, 648, 653, 683, 693, 697, 704, 733, 791
Pfander, Karl Gottlieb 189
Phillips, Norman R. 575
philosophes 236
Picard, Max 328, 606, 611, 612
Pickthall, Muhammed Marmaduke 190
Pirîzâde Mehmet Sâhib, Şeyhülislam 183, 430
Pisagor 492
Pitt, William 128
Pitts, Jennifer 130
Platonik 70, 157, 168, 217, 330, 562, 599, 605, 607, 638, 707, 709, 716
plüralizm 80
Pocock, J. G. A. 758
politik din 374, 484, 485, 492, 570
Popper, Karl R. 583
positivism 130
pozitif hukuk 45, 70, 233, 390, 397, 411, 510, 518, 563, 593, 594, 597, 598, 599, 602, 632, 640
pozitivizm 45, 63, 125, 193, 231, 284, 345, 563, 565, 568, 569, 571, 593, 598, 599, 611, 718, 736
Pradier-Fodéré, Paul Louis Ernest 598, 599, 603
pragmatizm 383
Prencipes Généraux de Droit de Politique et de Législation 598
Prens Sabahattin 196
Preus, J. Samuel 53
progressivism 130
proletarya 476, 491
Protestan/Protestanlık 12, 15, 32, 52, 66, 86, 92, 105, 108, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 138, 142, 143, 144, 145, 188, 190, 262, 263, 264, 265, 312, 338, 339, 340, 347, 348, 355, 368, 371, 372, 440, 441, 443, 473, 476, 478, 486, 490, 500, 501, 538, 545, 565, 576, 577, 605, 615, 648, 739, 755
Protestan ahlakı 66, 264, 312, 486, 755
psyche 756
Public Opinion 186
Pufendorf, Samuel von 641, 652
püriten, püritanizm 424, 513, 649, 740, 741

Q

Queen's House 464

R

radikalizm 441
Radloff, Friedrich Wilhelm 187
Rahmetullah 189
raison d'état 645
rasyonalite 225, 338, 344
rasyonalizm 118, 161, 278, 318, 338, 344, 565, 567, 569, 574, 575, 610, 611
ratio 261
Rauschenbusch, Walter 758
Râzî, Fahreddîn 79, 97, 271, 278, 737, 738, 739, 756, 793
Râzî, Muhammed b. Zekeriya 464, 481, 488, 523, 555, 568, 569, 627
Read, Herbert 743, 744, 745
realizm 56, 59, 294 → idealizm
reason 15, 71, 261, 339, 565, 592, 644, 645
reason of state 644, 645
Reddü'l-Muhtâr 366
reformizm 311, 382, 384, 385
Reinhart, Kevin A. 14, 15, 49, 102, 260, 309, 312, 402, 504
relative deprivation 471
religion 53, 60, 85, 103, 340, 479, 576
Religions of the World and Their Relations with Christianity 133
Renan, Joseph Ernest 116, 117, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 190, 194, 195, 198, 262, 269, 278, 362, 398, 444, 482, 487, 488, 491, 492, 493,

495, 535, 536, 537, 538, 548, 551, 577, 579, 581, 590, 591, 592, 596, 614, 615, 627, 684, 777
Renan Müdâfa'anâmesi 537, 590, 600
Resâilü İhvâni's-Safâ 466
respublica Christiana 119
respublica litteraria 235
Reşad, Sultan 140, 249, 434
Reşad, Yeni Osmanlılardan 249
Reşadiye 434
Reşîd Paşa, Mustafa 163, 258, 342, 384, 406, 457, 506, 510, 677, 696, 773
Reşîd Rıza 214, 286, 308, 437, 469, 470, 479, 782, 514, 517, 518, 519, 521, 524, 542, 548, 555, 597, 615, 617, 619, 623, 624, 625, 626, 629, 630, 631, 688, 691, 716
Revue Occidentale 193, 195
rhetorical turn 787
Ricardo, David 241
Ricœur, Paul 260
Rippin, Andrew 312, 314
Risâle-i Birgivî 323
Risâle-i Kuşeyriyye 274
Risâletü't-Tevhîd 363, 381, 569
Robert Kolej 258
Roma 49, 81, 91, 105, 108, 111, 118, 119, 123, 124, 125, 135, 139, 146, 147, 149, 160, 171, 172, 186, 215, 221, 238, 332, 347, 348, 393, 396, 397, 400, 401, 403, 414, 415, 481, 492, 600, 614, 639, 643, 645, 686, 754, 770
romantisizm 115, 118, 318, 338, 572, 610
Rorty, Richard 260, 788
Rosenthal, Erwin I. J. 72, 293, 311
Rosenthal, Franz 334, 530, 579, 746, 772
Rouayheb, Khaled 291
Rousseau, Jean-Jacques 60, 61, 115, 138, 160, 236, 237, 239, 243, 254, 358, 359, 372, 476, 485, 490, 559, 560, 567, 570, 573, 576, 578, 641, 644, 650, 651, 654, 655, 657, 658, 659, 660, 690, 695, 720, 726, 743, 773
Roussel, Napoleon 119, 262
rubûbiyet 47, 648, 652, 770
Rudânî, Muhammed 291
Ruggiero, Guido De 338
ruh 18, 66, 198, 287, 384, 424, 500, 517, 561, 564, 570, 572, 574, 581, 618, 686
ruhban 65, 66, 118, 119, 130, 131, 217, 220, 226, 230, 231, 232, 236, 311, 408, 415, 481, 486, 524, 525, 689, 741, 752, 777, 784 → ulema
Runciman, Walter G. 471
Rutherford, Samuel 647, 671

S

Sabbân, Muhammed b. 'Alî 245
Sabine, George H. 650, 686, 743, 745
Sâdık Rifat, Paşa 297, 345, 348, 383, 637, 675, 679, 680, 699, 719
Sadru'ş-Şeri'a 622
Saffet Paşa 391, 456, 457, 460
Safran, Nadav 204, 205, 206, 207, 210, 214, 583, 588, 673, 686, 690, 726, 737
sağlıklı emperyalizm 215
sâhib-i zuhûr 454
Said, Edward 109, 135, 142, 209, 210, 212, 258
Said Halim Paşa 302, 315, 356, 785
Saint-Simon 231, 725, 726, 728
Salzmann, Ariel 165, 675
Sâmî 134, 142, 143, 144, 255, 398, 444, 487, 538, 550, 551, 552, 733
Sami Şevket 247
Santayana, George 756
sapientia 592
Saraken 120, 121, 135, 138, 380, 476
saray devrimleri 204
Sava Paşa 44, 276, 292, 315, 316, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 405, 407,

412, 445, 521, 602, 606, 607, 620, 621, 622, 688
Sayyâdî, Ebu'l-Hüdâ 459, 542, 545, 684
Sayyid Ali Hasan 189
Schacht, Joseph 145, 615, 657, 658
Schelling, Friedrich 115
Schiller, F. C. 737
Schimmel, Annemarie 759
Schleiermacher, Friedrich 141, 500
Schlözer, August Ludwig von 142
Schmitt, Carl 260, 490
Schulze, Reinhard 14, 289, 757, 758
Schuon, Frithjof 55
Schwartz, Regina M. 114
scientism 130
Scott, Joan Wallach 561
Scotus, Duns 566, 568, 580, 758, 759
Sebilürreşâd 629
Sebzevârî, Hâdî 22
secularism 130
Sédillot, Louis Amélie 135, 198
Sekkâ, İbrahim 291
sekülerizm 28, 47, 48, 56, 93, 94, 95, 116, 130, 160, 161, 194, 261, 262, 263, 282, 295, 312, 314, 324, 329, 344, 349, 362, 371, 372, 447, 458, 474, 478, 482, 492, 554, 560, 567, 576, 597, 599, 619, 640, 686, 687, 688, 700, 746, 767, 768, 769, 770, 771, 773, 774, 777, 778, 779, 780, 781, 792 → faşizm, kula kulluk
sekülerlik/sekülerizm 28, 47, 48, 56, 93, 94, 95, 116, 130, 160, 161, 194, 261, 262, 263, 282, 295, 312, 314, 321, 324, 329, 344, 349, 362, 371, 372, 447, 458, 474, 478, 482, 492, 554, 560, 567, 576, 597, 599, 619, 640, 686, 687, 688, 700, 746, 767, 768, 769, 770, 771, 773, 774, 777, 778, 779, 780, 781, 792
sekülerleşme 11, 12, 16, 22, 28, 32, 39, 44, 45, 48, 55, 60, 62, 94, 100, 101, 102, 103, 105, 114, 116, 134, 166, 179, 182, 183, 221, 226, 261, 262, 265, 279, 295, 297, 317, 318, 319, 340, 341, 349, 387, 402, 554, 567, 569, 576, 593, 596, 605, 610, 685, 686, 688, 690, 698, 769, 770, 772, 773, 774, 780, 782, 788, 792
Selanik 131, 427
selefî, selefiye 311, 373, 512, 515
Selim, I. Yavuz 76, 77, 87, 211, 324, 629, 696
Selim, III. 153, 157, 169, 183, 297, 346, 348, 383, 385, 404, 405, 425, 695, 784
senkretizm 91
Sergüzeşt-i Télémaque 240, 638
Seriyyü's-Sekati 75
Sevi, Sabetay 452
seyahat 42, 252, 253, 254, 255, 298, 358, 579, 717, 719
Seydişehir 433
Seydişehirli Abdullah 432, 433
Seyyid Ahmed Han 14, 88, 249, 256, 258, 280, 294, 295, 298, 299, 374, 424, 488, 514, 583, 590, 591, 724, 779, 780
Seyyid Kâzım Raştî 461, 464, 523
Seyyid Mustafa 255, 457
Seyyid Rahman Ali 189
Seyyidü't-Tâifeteyn 75
Sezgin, Fuat 618
Shakespeare 86
Shapiro, Sheldon 382, 423
Shaw, Stanford 348, 349, 386, 604
Shepard, William E. 314
Shibutani, Tomotsu 471
Shils, Edward 52, 55, 111, 228, 229, 248, 249, 250, 251, 448, 468
Sıddık Hasan Han 291
Sırât-ı Müstakim 191, 307, 762
Sırrı Paşa, Giritli 190, 284, 287, 291, 759
Sibaî, Mustafa 618
Sicill-i Osmani 441
Silistreli Feyzullah 432
Sînâ Dağı 594
Sistova Antlaşması 348, 385

sivil din 12, 124, 301, 374, 473, 484, 485, 486, 488, 559, 773
siyaset 40, 46, 54, 66, 68, 79, 87, 101, 161, 221, 222, 225, 230, 233, 238, 239, 240, 248, 251, 322, 325, 327, 333, 334, 359, 406, 408, 409, 419, 448, 468, 543, 550, 551, 593, 599, 617, 628, 632, 633, 635, 637, 639, 645, 649, 670, 674, 684, 687, 694, 697, 707, 710, 718, 730, 746
siyasî kültür 239, 683
Siyonizm 125, 126
Skinner, Quentin 309, 376, 377, 378, 504
Smith, Adam 130, 241, 243, 256, 258, 277, 278, 293, 607, 612
Smith, Wilfred C. 89, 310, 311, 312, 333, 452, 490, 527, 549, 593, 773, 781
Sneyd, Henry 132
Sokrates 237, 492
sosyalizm 230, 345, 402, 715, 725
sosyoloji 52, 53, 60, 166, 218, 230, 231, 232, 236, 243, 329, 371, 379, 725
sömürgecilik 38, 47, 108, 109, 109, 110, 114, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 192, 197, 199, 216, 265, 299, 308, 379, 441, 455, 491, 576, 767, 774, 767, 775, 781, 787, 788
söylem 46, 131, 204, 225, 304, 372, 373, 375, 376, 495, 760, 762
spekülasyon 71, 78, 293, 494, 564, 566, 570, 575, 603, 610, 639
Spengler, Oswald 59
Star, Rodney 114
Stoacı, Stoacılık 81, 123, 396, 594
Strauss, David Friedrich 141, 142, 181, 262, 304, 494, 614, 615
St. Petersburg 113
Strayer, Joseph R. 640
Sultan Beyazıd Medresesi 190
Sultânu'l-'Ulemâ 285, 731, 790
Sühreverdî 462, 464, 479, 492
Süleyman Nazif 428, 469
Sünenü'l-Mühtedîn 366
sünnet 13, 39, 40, 46, 51, 53, 54, 55, 56, 66, 74, 76, 78, 80, 85, 91, 93, 219, 220, 267, 268, 281, 283, 321, 323, 324, 328, 329, 351, 366, 375, 422, 430, 431, 432, 433, 435, 474, 502, 512, 524, 532, 553, 554, 589, 606, 617, 618, 622, 731, 789, 791, 792, 793 → bid'at
sünnetullâh 55, 282, 419, 556, 585, 588, 589, 596, 714, 736
Süyûtî, Celâleddîn 272
Şâbânîlik 430
Şâfi'î, İmam Muhammed 74, 76, 271, 390, 626
Şâfi'î/Şâfi'îlik 74, 271, 272, 390, 413, 533, 626, 629
Şa'rânî, Abdülvehhâb 75, 99, 289, 533
Şa'rânî 520
Şark Meselesi 113, 131, 149, 188, 203, 529, 543, 547
Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim 88, 267, 268, 275, 277, 391, 394, 424, 520, 521, 624, 625
Şehristânî, Ebu'l-Feth 54, 82, 174, 478
Şeker, Mustafa 285
Şemseddin Sami 188, 316, 530, 538
şeref 428, 690, 763, 764, 765
Şeref, Abdurrahman 163, 171
Şerefeddin, Zeynelâbidîn Dâğıstânî 434
Şerh-i 'Akâid 284
Şerhu Hidâyeti'l-Hikme 508
şeriat 13, 38, 40, 51, 53, 54, 69, 70, 73, 74, 79, 85, 90, 94, 134, 171, 204, 221, 223, 225, 270, 271, 312, 317, 319, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 349, 354, 386, 390, 403, 404, 410, 412, 421, 425, 426, 431, 435, 463, 502, 504, 505, 509, 510, 511, 512, 514, 515, 516, 518, 519, 520, 522, 557, 559, 571, 584, 593, 597, 599, 601, 607, 613, 636, 663, 664, 665, 666, 667, 680, 690,

691, 692, 698, 751, 763, 771, 772, 782, 789, 793, 794 → fıkıh
Şeriatî, Ali 379, 496
Şerif Hüseyin 140, 541
Şevkânî, Muhammed 291, 513, 517, 524
şeyh 75, 99, 219, 389, 427, 436 → ulemâ/âlim
Şeyh Ahmed 177, 427, 428, 429, 430, 453, 461, 466
Şeyh Bedreddîn 451, 452, 454
Şeyh Edebali 425
Şeyh Gâlib 14, 404, 425, 758, 760, 766
Şeyhî/ler 462, 464, 523, 558, 627
Şeyhî/ler, Şeyhîlik 458, 461, 464, 465, 479, 494
Şidyâk, Ahmed Fâris 141, 185, 212, 255, 368, 535
Şifâü'l-Alîl 731
Şî'î/Şî'îlik 35, 44, 150, 200, 296, 317, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 393, 436, 440, 441, 442, 443, 445, 449, 450, 460, 461, 462, 469, 473, 474, 475, 478, 481, 482, 483, 486, 487, 494, 495, 496, 497, 514, 517, 523, 525, 619, 627, 628, 648, 775
Şinasî, İbrahim 181, 182, 243, 251, 300, 302, 342, 367, 613, 638, 679, 680
Şîrâzî, Ali Muhammed 455
Şîrâzî, Mirzâ Muhammed Sâlih 254
Şîrâzî, Sa'dî 236
Şîrâzî, Sadreddîn 512
Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü 407
şura 254, 547, 762 → demokrasi, meşveret
Şûrâ-yı Devlet 431, 456, 660, 676, 701

T

taassup 515, 516, 525
Tabâi'u'l-İstibdâd 548
tabiî din 555, 563, 594 → deizm, ateizm
tabiî ekonomi 563, 612
tabiî hukuk 233, 251, 282, 381, 390, 392, 393, 395, 396, 414, 518, 563, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 608, 612, 632, 664, 725, 772
tabiî vahiy 565, 566 → akıl
Tableau Général de l'Empire Ottoman 392
Taftazânî, Sa'deddîn 235, 271, 281, 284, 392, 734
Tahlîsü'l-İbrîz ilâ Telhîsi Paris 299
tahaddî ve karşılık 14, 263
Tahkik 270, 271, 324
Tahtâvî, Rifâ'a Râfi' 99, 212, 213, 240, 249, 254, 255, 256, 257, 258, 295, 298, 299, 300, 305, 349, 353, 357, 358, 359, 360, 361, 364, 369, 370, 444, 540, 554, 590, 591, 595, 596, 597, 699, 703, 712, 713, 724, 725, 726, 728, 751, 752, 763
Taine, Hippolyte 577
takiyye 483, 493, 494
taklit 13, 45, 113, 204, 211, 271, 351, 366, 367, 378, 401, 487, 500, 506, 512, 513, 515, 517, 523, 524, 525, 548, 671, 729, 741 → kör taklit
takva 147, 420, 765
Takvîm-i Vekâyi 180, 458
Takvîmü'l-Edille 78
tamamlayıcılık 566, 579, 580
Tanpınar, Ahmet Hamdi 237, 240, 376, 405, 406, 409, 410
Tansel, Fevziye Abdullah 77, 236, 237, 240, 241, 243, 307, 327, 334, 355, 416, 418, 424, 427, 429, 469, 508, 537, 540, 562, 573, 574, 578, 598, 599, 601, 604, 622, 634, 654, 659, 666, 679, 682, 722, 750, 760, 784
Tanzimat 33, 34, 41, 101, 105, 136, 149, 154, 155, 157, 158, 162, 163, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 179, 180, 182, 183, 193, 196, 207, 208, 209, 210, 224, 225, 226, 227, 228, 236, 239, 240, 248, 255, 258, 274, 292, 294, 296, 297,

301, 335, 342, 346, 348, 349, 353, 354, 356, 374, 382, 383, 384, 387, 403, 404, 405, 409, 410, 412, 414, 416, 418, 425, 431, 432, 456, 457, 506, 507, 510, 511, 528, 543, 635, 636, 638, 642, 666, 668, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 681, 699, 708, 709, 719, 746, 747, 749, 762, 768, 769, 771, 782
Tanzimat Fermanı 33, 41, 105, 162, 163, 164, 255, 349, 353, 507, 511, 635, 668
Tanzîr-i Telemak 430 → Gülhane Hattı
Tarde, Gabriel 399, 523
tarih felsefesi 58, 133, 415, 419
Tarihî Asır 261
tarihin hızlanması 111
Târihu't-Temeddüni'l-Islâmî 136
tarikat 53, 73, 85, 321, 324, 328, 329, 425, 426, 430, 434, 435, 494, 532, 628, 792
Tarik gazetesi 544
tasavvuf 47, 71, 73, 75, 78, 79, 80, 227, 244, 271, 273, 274, 275, 279, 328, 406, 422, 424, 425, 427, 434, 435, 454, 512, 514, 758
Tasvîr-i Efkâr 181, 300, 600
Taşköprîzâde Ahmed 70
Tatarcıkzâde Abdullah 385, 386
Taylor, Charles 86, 260
te'vilü muhtelifi'l-hadis 555
tecdit 18, 43, 44, 72, 73, 74, 76, 77, 266, 270, 272, 275, 279, 280, 285, 292, 311, 314, 317, 322, 389, 392, 398, 407, 425, 426, 451, 454, 494, 505, 525, 618, 757
tedeyyün 13, 40, 51, 53, 55, 85, 86, 316, 317, 318, 331, 350, 453, 483, 487, 512, 526, 548 → din
tefviz 555, 562, 734, 737 → kader
Tehâfüt (Tehâfütü'l-Felâsife) 83, 734
Tehânevî, Muhammed Ali 53, 70, 291, 374, 606
Tehzibü'l-Ahlâk 238
tekke 26, 99, 178, 229, 336, 406, 431, 434, 435
Teknik Çağ 111, 112, 148, 149 → teknikalizm
teknikalizm 111, 157 → teknik çağ
telfik 13, 521, 623, 627, 628, 629, 630, 631
teodise 12, 27, 65, 66, 77, 78, 79, 121, 269, 271, 276, 316, 317, 333, 334, 445, 563, 564, 565, 568, 569, 605, 628, 646, 649, 731, 774, 778
Teodor Kasap 181
teoloji 44, 52, 53, 60, 66, 67, 69, 78, 95, 130, 134, 230, 231, 233, 235, 236, 240, 261, 270, 279, 298, 316, 344, 373, 402, 477, 478, 485, 486, 565, 577, 740, 774, 775, 785
teo-sentrisizmden 79
terakki
Tercümân-ı Ahvâl 181
Tercümân-ı Hakikat 188
Tercüme Odası 237
terfih 636
terfih-i raiyyet 635
Tessier, Jean-Paul 578
Tevârih-i Âl-i Osmân 76
tevekkül 273, 472, 495, 731, 739, 761, 765 → kader
Tevfik, Mısır Hıdivi 189, 214, 237, 431, 598, 669, 671, 672, 720, 721, 723
Tevhit, tevhid 47, 70, 71, 79, 91 95, 143 273, 334, 398, 451, 512, 518, 520, 551, 552, 557, 693, 752, 770
tevkil 658, 695
The Achieving Society 763
the Bulgarian Atrocity 131
The Bulgarian Horrors and the Question of the East 131
The Calcutta Review 189
The Development of Secularism in Turkey 303
The Future of Islam 541, 546
The History of Turks and their Relation to Europe 129

the impact of the West 112
The Life of Jesus Critically Examined 262
The Mohammadan Controversy 189
The Opium of the Intellectuals 231
The Orient under the Caliphs 137
The Religion of Islam 329
The Religions of the World and Their Relations with Christianity 133
The Turkish Ordeal 150
Thomasius, Chiristian 14, 424
Thompson, E. P. 241
Ticânîlik 455
Tierney, Brian 649
tikelleştirme 329
Tillich, Paul 740, 754
Timur 87, 91, 92, 432, 454, 629
tiqqun ha-olam 424
tiranlık 173
Tisdall, Clair 145
Tocqueville, Alexis de 130, 319, 673
Toland, John 645
tolerans 161
Tolunoğulları 200
Toulmin, Stephen 14, 32, 103, 116, 118, 231, 449
Toynbee, Arnold J. 14, 59, 105, 111, 121, 123, 149, 263, 318, 321, 352
Tracy, Destutt de 67, 230, 343, 344
tradisyonalizm 274, 303, 315, 319
triniteryanizm 260
Troeltsch, Ernst 86, 117, 119, 231
Tûfî, Necmeddîn 625
Turan, Osman 144, 187, 769
Turcophobia 191
Tûsî, Nasîreddîn 54, 66, 79, 82, 83, 238, 479, 638, 736
Tursun Bey 322
Tübingen Okulu 262
tümelleştirme 329, 794
Türk'ün Ateşle İmtihanı 150
Türk Yurdu 307, 489, 491
Tyrrell, George 263, 344

U

ubûdiyet 274, 743
ukûbat 624
ulemâ 42, 75, 76, 92, 163, 169, 177, 178, 179, 184, 190, 207, 217, 220, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 250, 258, 265, 266, 274, 291, 303, 380, 384, 385, 386, 387, 388, 403, 404, 406, 407, 408, 409, 411, 413, 415, 429, 430, 451, 457, 459, 473, 481, 497, 505, 507, 508, 509, 523, 524, 525, 533, 539, 547, 557, 571, 651, 654, 657, 682, 684, 685, 690, 699, 708, 725, 726, 752, 772, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 790
'ulûm-ı mütearife 242, 245
'Urabî, Ahmed 671, 672
urbs et orbis idem 147
Urquhart, David 185, 186, 506, 510, 661, 662, 670
usûl-i fıkıh 80, 83, 234, 267, 271, 273, 275, 276, 279, 292, 375, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 400, 402, 419, 504, 517, 622, 623, 626, 683, 785
Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar 251, 305, 650
usûlü'd-dîn 51, 70, 291, 519, 626
utilitarianism 130
Üç Pınarlar Medresesi 433
Üç Tarz-ı Siyaset 541
üdebâ 178, 227, 229, 231, 236, 237, 243, 248, 336, 380, 430, 781, 782, 784, 786
Ülken, Himi Ziya 136, 183, 246, 280, 293, 306, 577, 714
ümmet-i merhûme
üniteryanizm 260, 565
üniversalizm 80, 473, 793
Üryanîzâde Ahmed Es'ad Efendi 544
Üsküdar 298
Üslûb-ı beyan, aynıyla insan 235, 376
Üss-i İnkılâb 459

ütilitaryanizm 714, 715 → yararcılık
ütopya 68, 69, 130, 301, 325, 326, 379, 403, 447, 470, 496

V

vahdet-i imamet 65
vahdet-i vücut 79
Vahîdeddin, Sultan 434
vahiy 45, 53, 62, 72, 143, 218, 219, 226, 269, 463, 464, 554, 556, 561, 565, 566, 568, 569, 579, 584, 590, 619, 643
Vaizzâde Seyyid Mehmed Hâmid 427
Vak'a-yı Hayriye 158, 386, 677
valuing 612
Vambéry, Arminius 187
Vasiyetname 522
Vassâf, Hüseyin 276, 322, 424
vatan 173, 249, 251, 274, 275, 396, 459, 528, 545, 551, 613, 703, 726, 747
Vatan Partisi 542, 547, 697
Vatikiotis, P. J. 254, 451, 753, 759
Vattel, Emerich de 600
Vattimo, Gianni 260
Vaux, Baron Carra de 135
velâyet-i fakih 497
velinimet 635
Viardot, Louis 135, 136, 188, 198
vicdan 45, 525, 569, 570, 572, 573, 574, 590, 604, 609, 748
Vidinli Tevfik Bey 237
Villey, Michel 649
Virchow, Rudolf 117
Voegelin, Eric 260, 479
Volney, Constantin François de Chassebœuf 458, 600
volontarist/volontarizm 757, 758, 759
Voltaire, François 59, 116, 117, 160, 236, 243, 254, 371, 488, 525, 567, 577, 578, 779
vox populi, vox Dei 198, 648, 649, 679, 680

W

Wallerstein, Immanuel 754, 755, 756
Watt, W. Montgomery 71, 94, 268, 269, 450, 481, 525, 734
Wavell, Colonel 152
Weber, Max 14, 33, 34, 52, 54, 59, 60, 61, 66, 86, 100, 101, 119, 129, 152, 164, 246, 312, 326, 337, 338, 340, 341, 452, 485, 486, 500, 572, 605, 622, 688, 689, 707, 740, 742, 755, 768
Weiss, Bernard 402
Wellhausen, Julius 145, 615
Westphalia Antlaşması 107, 121, 769
Wheeler, Brannon M. 402
Whitehead, Alfred N. 560
Wolff, Christian von 564, 569
Wordsworth, William 448

Y

Yahya Kemal 19, 136, 319, 320
Yalova 434
Yaltkaya, Şerafeddîn 227
Yanya 411, 427
yapısal uzayzaman 59
yararcılık 610, 612 → ütilitaryanizm
yararlık 45, 129, 515, 607, 623, 624, 625, 626, 691, 698, 779
yekpare kimlik 56, 61
Yeniçeri/ler, Yeniçerilik 158, 169, 204, 383, 430, 470 507, 696
Yenikapı Mevlevîhanesi 434
Yeni Osmanlılar 158, 170, 175, 181, 187, 193, 195, 208, 227, 228, 229, 232, 238, 243, 249, 250, 256, 259, 277, 294, 295, 300, 301, 302, 303, 304, 316, 324, 376, 379, 381, 398, 412, 418, 419, 420, 421, 448, 505, 506, 507, 510, 511, 529, 530, 560, 598, 613, 636, 654, 676, 678, 694, 709, 710, 720, 730, 746, 747, 771, 779, 780, 782, 783, 784
Yesevî, Ahmed 425
Yesevîlik 423

yiğitlik 29, 423
yobazlık 117, 118, 134, 232, 509, 684
Yuan, Wei 352
Yunus Emre 758
Yurdakul, Mehmed Emin 306, 307, 491
Yusuf Ziyaeddîn, Tikveşli 291, 509
yüksek eleştiri 262
Yüksek İslâm Enstitüleri 788

Z

zealotizm 264, 318, 321
Zebîdî, Murtaza 291, 425
Zemahşerî, Mahmud 97
Zeno 396
Zerdüştlük 333, 450
Zeydân, Corci 136, 443, 455
Zeydiye 449, 517
zıllullâh fi'l-'âlemîn 653
zıllullâh fi'l-arz 653
Ziyâü'l-Hâfikayn 399
zimmî 209, 396, 410, 528, 531, 532, 677, 697, 699
Ziya Paşa 136, 188, 294, 412, 506, 510, 537, 638, 664, 669, 677, 720, 783
Zubaida, Sami 514
zübde-i kâinat 57, 758
Zwemer, Samuel M. 145, 481, 525

Bu eser, çağımızda sayısız araştırmaya konu edilen İslâm'da modernleşme hakkında bugüne kadar yapılmış en şümullü ve derinlikli incelemedir. "Hıristiyanlaştırmadan medenileştirmeye Batılı kozmopolis projesinin sekülerleşmesinin modern Batı/Doğu karşılaşmasını nasıl etkilediği" merkezî sorusundan hareket eden eser, İslâm dünyasında modernleşmeyi ilk kez Batı ile Doğu'nun bu büyük karşılaşması bakımından ele alıyor. Eser, Batı ile İslâm, geleneksel ile modern İslâm ve Osmanlı ile sair İslâm arasında çok-katlı bir mukayese yoluyla Batı'nın geçtiği modernleşme sürecinin İslâm dünyasını nasıl etkilediğini vukufla gösterdikten sonra bunun yol açtığı sekülerleşme sürecini derinlemesine inceliyor.

Çalışmada on dokuzuncu asır İslâm dünyasında modernleşmeye karşı alınan bütün tavırlar modern İslâm incelemelerinde kullanılacak analitik bir çerçeve oluşturmak üzere kategorileştiriliyor ve İslâm düşüncesindeki değişimin mahiyetini göstermek için Osmanlı ve Mısır İslâm düşüncesinin temsilcileri olarak alınan Namık Kemal ve Muhammed Abduh örneklerinde "gelenekselcilik/modernizm" olarak iki ana tipe dönüştürülerek karşılaştırılıyor. Farklı İslâm yorumlarının, özellikle sömürge-sonrası paradigmalara meydan okuyan tek örnek olarak Osmanlı İslâm yorumunun modernizmle hesaplaşmadaki etkisini vukufla gösteren eser, modern İslâm incelemelerine yepyeni bir boyut getiriyor.

Bedri Gencer, ilk elden kaynaklara dayanarak bir bütün olarak modern İslâm dünyasındaki değişim sürecini tasvir ederken sağlam bir muhakeme ve akıcı bir dille problematik durum ve fikirlere doyurucu açıklamalar getiriyor. Eser, böylece bugün İslâm dünyasının yaşadığı müzmin problemlerin kaynağına inerek bu problemleri aşmak için çağdaş İslâm düşüncesinin taşıdığı potansiyeli ortaya koyuyor. Modern İslâm hakkında çığır-açıcı bir inceleme olarak Türkiye'de geniş yankı bulan eserin tamamen tadil ve tekmil edilmiş dördüncü yayınını sunuyoruz.

ISBN: 978-975-8717-84-2