

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİNDE
‘İNHİTAT’ SÖYLEMİ:
FELSEFİ VE TARİHSEL BİR DEĞERLENDİRME

Hümeyra OKUYAN
2502180744

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Cahid ŞENEL

İSTANBUL – 2024

ÖZ

OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİNDE 'İNHİTAT' SÖYLEMİ: FELSEFİ VE TARİHSEL BİR DEĞERLENDİRME

Hümevra OKUYAN

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin son dönem tarihsel krizini temsil eden inhitat söylemini ele almaktadır. “Nerede hata yaptık” sorusunu merkeze alan bu söylem, aynı zamanda modernleşmeye ve reform hamlelerine zemin hazırlamıştır. Bu noktada tezin temel iddiası dönem düşünürlerinin tarihe bir kriz bilinci atfetme; anlatı oluşturma; tarihsel birikimi temellük modern bilinci tahayyül ederek hem budayan hem de inşa eden bir inhitat söylemi meydana getirdiğidir. Özellikle I. Meşrutiyet'in ilanından Cumhuriyet'in kuruluşuna giden süreçte inhitata dair sorunların tespitini, yargılara dönüşümünü ve bekayı inşa edecek kavramların inşasının dönüşümünü içeren söylem, dönem düşünürlerinin muhayyilesindeki kriz nosyonunu açığa çıkarmaktadır. İnhitata dair sebeplerin ve gerekliliklerin oluşturduğu olgulardan hareketle tespit, yargı ve vargıyı kapsayan bir anlatı ortaya çıktığı tespit edilmektedir. Edmund Husserl'in “kriz” ve “yaşam-dünyası” kavramları ile inhitat söylemi tarihe bir bilinçlilik atfetme faaliyeti olarak ele alınmakta; Paul Ricoeur'ün “temellük”, “tahayyül” ve “söylem” tanımından hareketle inhitatın söylem olarak değeri ortaya konulmaktadır. Tanzimat'tan kuruluşu dek süregelen modernleşme hamlelerinin inhitat söyleminin zarurîyeti ile ilişkisine işaret edilmekte; tarihsel krizin eşiğindeki bu dönem Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliği bağlamında ele alınmaktadır. Böylece Osmanlı'nın son dönem düşüncesinde inhitat kavramına felsefî ve tarihsel bir değerlendirme olarak yaklaşmanın imkanları aranmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Osmanlı Devleti, İnhitât, Gerileme, Modernleşme, Kriz, Söylem, Temellük, Tahayyül

ABSTRACT

THE DISCOURSE OF THE ‘INHITAT’ IN THE LATE OTTOMAN STATE: A PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL EVALUATION

Hümeýra OKUYAN

This study focuses the discourse of inhitat, which represents the historical crisis of the late-Ottoman State. This discourse, which centers on the question “where did we go wrong?”, also paved a way for modernization and reform moves. At this point, the main claim of the thesis is that thinkers of the period created a discourse of inhitat that both prunes and constructs by attributing a crisis consciousness to history, creating a narrative, and imagining a modern consciousness that appropriates historical accumulation. Especially in the process from the declaration of the First Constitutional to the establishment of the Republic, the discourse that includes the identification of the problems of decline, its transformation into judgments and the transformation of the construction of the concepts that will build survival reveals the notion of crisis in the imagination of the thinkers of the period. It is determined that a narrative that encompasses determination, judgment and conclusion emerges based on the facts formed by the causes and necessities of decline. Edmund Husserl's concepts of “crisis” and “lebenswelt” and the discourse of inhitat are analyzed as an activity of attributing consciousness to history; Paul Ricoeur's definition of “appropriation”, “imagination” and “discourse” is used to reveal the value of decline as inhitat. The relationship between the modernization moves from Tanzimat to the foundation and the necessity of the inhitat discourse is pointed out; this period on the brink of historical crisis is discussed in the context of the Ottoman-Republican continuity. Thus, the discourse of inhitat in the late-Ottoman thought is approached as a philosophical and historical evaluation.

Keywords: Ottoman State, Inhitat, Decline, Modernisation, Crisis, Discourse, Appropriation, Imagination

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Türkiye'nin Cumhuriyet'in kuruluşundan beri çözilemeyen yapısal sorunlarına ilişkin ilk gençlik yıllarımdan bu yana taşıdığım kaygıların akademik alana taşınma denemesidir. Yüz yıldır aynı kavşaklarda düğümlenen, yaşama doğan her kuşağı aynı sorulara muhatap kılan tarihsel deneyimlerimizin kökenlerini arama denemesidir. Bu arayış beni Osmanlı Devleti'nin son yıllarında kriz nosyonunu derinleştiren ve kuruluşta tevarüs edilen düşünsel miras olarak inhitat söylemine götürdü. Bu anlamda çalışma, inhitat söyleminin neyi açığa çıkardığı, bugüne ne söylediği ve tarihsel mirasımızı temellük etme çabası etrafında meydana geldi.

Hiçbir yol tek başına yürünmüyor. Ben de bu yolu yürürken benimle birlikte yürüyen, kaygılarıma omuz, sorularıma yanıt olan güzel insanlarla karşılaştım; hepsine şahitliği için müteşekkir olduğumu bildirmek isterim. Öncelikle bu tezin tamamlanmasında nezaketi ve anlayışı ile her daim beni destekleyen tez danışmanım Doç. Dr. Cahid Şenel'e teşekkür ederim. Doktoraya ilk başladığım zamanlardan itibaren kaygılarımı paylaştığım ve bu kaygıları felsefileştirmememde yol gösteren, yolun büyük kısmını birlikte yürüdüğümüz, anlattığım her şeyi nezaketle dinleyen, anlayan bilge hocam Prof. Dr. Ayhan Bıçak'a teşekkürü bir borç bilirim. Tezin ilk kurgulanma anından itibaren fikir, öneri ve desteklerini esirgemeyen tez izleme komitesi üyeleri Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş ve Doç. Dr. Egemen Kuşçu'ya teşekkür ederim. Tezin ortaya çıkardığı soruları derinleştirme ve felsefileştirme hususunda desteklerini esirgemeyen, eleştirileri ile tezin daha da olgunlaşmasını sağlayan Dr. Emine Canlı ve Dr. Ahmet Emre Polat'a çok teşekkür ederim. Yalnızca akademik süreçlerde değil yaşama dair her konuda muhabbeti paylaştığımız Ferdağ Sezer, Rumeysa Hafizoğlu, Emre Gülsever, Fatma İlhan ve Burhanettin Kanlıoğlu'na dostluklarını benden esirgemedikleri için teşekkür ederim. Çocuk yaşımdan itibaren kendilerini her daim okurken ve yazarken gördüğüm, düşünmenin sorumluluğunu ve konuşmanın korkusuzluğunu kendilerinden öğrendiğim babam Mustafa ve annem Yasemin İslamoğlu'na; bu hayatta kardeş olmanın en büyük şans olduğunu bana her gün yeniden hatırlatan biricik kardeşlerim Sami, Hatice, Ömer ve Ahmet'e teşekkürü

bir borç bilirim. En büyük teŖekkr ise kendi tarihime doğru yürürken daima yanımda duran, neŖesini, sevgisini ve desteğini bir an olsun benden esirgemeyen, yanında ömrümün uzadığını hissettiğim canım eŖim Dr. Ahmet Selim Okuyan’a borçluyum.

Bu tezi yaŖadıėım ülkenin ve ağımın gerçeklerine karŖı her daim tutkumu, aŖkımı ve öfkemi bileyen, yanmıŖ ellerimle ateŖin doğası üzerine yazmayı öğreten canım kardeŖim mer’e ve Hareket ve İŖaret dostlarına ithaf ediyorum.

Hümeyra Okuyan

İstanbul, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İNHİTAT: KAVRAMSAL-TARİHSEL ÇERÇEVE VE SORUNLARIN TESPİTİ

A. İNHİTAT: KAVRAMSAL-TARİHSEL ÇERÇEVE	18
B. İNHİTAT SÖYLEMİNİ OLUŞTURAN SORUNLARIN TESPİTİ	36
1. KADERCİLİK	36
a. Kaderciliğin Sebepleri.....	37
b. Kaderciliğe Yönelik Eleştiriler.....	48
c. Kaderciliğe Yönelik Çözümler: Sünnetullah ve Sa'y u Gayret.....	58
i. "Sünnetullah" Kavramı	62
ii. Sa'y u Gayret	66
2. TEMBELLİK	70
a. Tembelliğin Sebepleri.....	70
b. Tembelliğe Yönelik Eleştiriler	77
c. Tembelliğe Yönelik Çözümler: Sa y' u Gayret ve Vazife.....	78
3. İSTİBDAT	81
a. İstibdadın Sebepleri ve II. Abdülhamid'e Muhalefet Söylemi.....	82
b. İstibdat'a Yönelik Eleştiriler	90
c. İstibdata Yönelik Çözümler: Meşrutiyet ve Hürriyet.....	97
i. Meşrutiyet	97
ii. Hürriyet.....	101
4. HİLAFET	113
a. Hilafet Kurumuna Yaklaşımlar.....	114
i. İttihad-ı İslam Siyaseti	122
ii. II. Abdülhamid'in Halifelik Portresi	127
iii. Hilafet ve Kanun-i Esasi	132
iv. Hilafetin İlgası Tartışmaları.....	135
v. Hilafet ve Meşrutiyet Tartışmaları.....	142

b. Hilafeti Hizaya Çekici Bir Olgu Olarak Meşrutiyet	145
i. Meşrutiyet'e Tenkitler	148
5. İKTİSAT	153
a. İktisadi İnhitatın Sebepleri	155
b. İktisadi Hürriyet ve Serbest Mübadele.....	166
c. İttihat-ı Anasır'ın Çöküşü ve "Millî" Ekonomi Söylemi.....	170
6. EĞİTİM.....	189
a. Medrese ve Ulemanın İnhitatının Sebepleri.....	190
b. Meşrutiyet Yıllarında Eğitime Yönelik Eleştiriler	205
c. Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Eğitimdeki Islah ve Reform Hareketleri ..	213
d. Eğitimin Niteliğine ve İçeriğine İlişkin Çözüm Önerileri: "Nasıl bir terbiye?"	222
7. FELSEFE	233
a. Tanzimat Döneminde Felsefenin Seyri ve Sorunları.....	234
b. Meşrutiyet Yıllarında Felsefenin Genel Seyri.....	242
i. Felsefe Tanımlarında Belirsizlik	246
ii. Felsefe ve Din Çatışması	254
iii. Nazım'dan Nesire Geçiş	258
iv. Yöntem Sorunu.....	260
v. Filozof Yoksunluğu	263
8. TEFRİKA	266
a. Tefrikanın Sebepleri	267
i. İslamlaşan Medeniyetlerin Geçmiş Kültür ve Mazilerini Terk Edememeleri	267
ii. Mezhep Kaynaklı Tefrika.....	271
iii. Asabiyet ve Taassuba Dayalı Ayrışmalar	275
b. Tefrikaya Yönelik Eleştiriler: Da'vâ-yı Kavmiyyet ve Da'va-yı Milliyet Tartışmaları	278
c. Tefrikaya Yönelik Çözümler: İttihat, Müsâvat ve Uhuvvet	287
i. İttihat Fikri Üzerine.....	290
ii. Siyasi İttihat: Uhuvvet ve Müsâvat.....	294
iii. Tefrika'ya Karşı "İttihat" Denemeleri.....	298

İKİNCİ BÖLÜM

İNHİTAT SÖYLEMİNDE İNŞA: KİMLİK, DEVLET VE MODERNLEŞME

A. KİMLİK	302
1. Osmanlı Klasik Döneminde Kimlik Kavrayışı	304
2. Tanzimat'ta Kimlik Kavrayışı: "Vatan"	311
3. II. Meşrutiyet'te Kimlik Kavrayışı: "Millet"	321
4. Eve Dönüş: Anadolu'yu "Milli Vatan" Haline Getirmek.....	328
B. DEVLET.....	330
1. Klasik Dönemde Devlet Olgusu: Merkezi Devlet ve Adab Geleneği.....	330
2. Devleti Kurtarmak: Çözülmenin İzleri.....	335
3. Modern Devlet: Ulusa Dönüş.....	338
4. "Bir Ulus-Devlet Kurmak"	343
C. MODERNLEŞME.....	348
1. Batılılaşma.....	349
2. Terakki.....	363
3. Teknik.....	371
4. Ulûm ve Fünûn.....	375
5. Modernlikle Hesaplaşma yahut Köken Krizi.....	382
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
SÖYLEM OLARAK OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİNDE	
İNHİTAT DÜŞÜNCESİ	
A. TARİHE BİLİNÇ ATFETME: KRİZ VE İNHİTAT	391
B. ANLATI OLARAK OSMANLI İNHİTATI	416
a. Tespitler	422
b. Yargılar	425
c. Vargılar	426
C. SÖYLEMİN ÖNKOŞULU: TEMELLÜK VE TAHAYYÜL	442
C. OSMANLI İNHİTATININ SÖYLEM OLARAK DEĞERİ	453
D. CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDA İNHİTAT SÖYLEMİNİN YERİ	469
SONUÇ.....	485
KAYNAKÇA.....	495
ÖZGEÇMİŞ.....	530

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA.	: Diyanet Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İTC.	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
Nşr.	: Neşriyat
S.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SBF	: Sosyal Bilimler Fakültesi
SS.	: Sayfadan Sayfaya
Sy.	: Sayı
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Tercüme
TTK	: Türk Tarih Kurumu
Uni.	: University
Üni.	: Üniversite
Vd.	: Ve diğerleri
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayınları
YEK	: Yazma Eserler Kurumu

GİRİŞ

Bir toplum kendisini sona hazırlayan krizi hissettiğinde akla gelen ilk soru “bunu bize kim yaptı?” sorusudur. Toplumların tarihinde başa gelen musibetleri anlamlandırmak, açıklamak ve yüzleşmek açısından sorumluyu dışarda aramak, kendini muaf tutmak, kötü yazgıyı kadere ve yönetici sınıfların idari başarısızlıklarına yaslamak yaygın bir tutumdur. Ancak bu yaygın tutumun aksine Osmanlı aydınları, XIX. yüzyılda tarihlerindeki büyük badirelerle karşılaştıklarında farklı bir soru sormaya cesaret ettiler: “Biz nerede hata yaptık?”¹ Sorunun dile getirilmesi kadar cevaplanmasında da bir cesaret sergileyen son dönem aydınları, verdikleri cevaplarla yalnızca felsefi bir çerçeve üretmekle kalmadılar, aynı zamanda bu çerçeveyi siyasete ve kurumlarına uyarlayarak pratik hale getirdiler. XVI. yüzyıldan itibaren bürokrasideki bozulmaları dile getiren nasihatnâmelerin başlattığı öz eleştirel tutum, XIX. yüzyıla gelindiğinde inhitat söylemi etrafında toplumun bir bütün olarak “ethos”unu temsil ediyor ve hayata geçirilen reformlar sorunun somut cevaplarına dönüşüyordu.

Mütercim Asım *Kâmûsu'l-Muhîr*'te inhitat kavramına “devenin bir yanı üzere yularına çöküp dayanarak yürümesi”² manasını verir. Dönemin siyasi hâlet-i rûhiyyesi de toplum ve aydınların bakışında bu yürüyüşü andırır vaziyettir. Düşmekle düşmemek arasındaki bu yürüyüş bakanlara bir tedirginlik yaşatmakla birlikte böyle devam ettiği takdirde düşme ihtimalinin artacağı öngörülmektedir. Bu ihtimalleri gören dönem aydınlarını bir kuşak bütünlüğünde buluşturan da müdahalesiz bir endişeden öteye geçerek düşmenin engellenmesi arzusunun ve ihtimallerinin dile getirilmesidir. Düşmek üzere olanla benzeştirilen inhitat, hem düşmenin yüksek ihtimalini hem de toparlanmanın ve ayağa kalkmanın arzusuyla bitleştirilmiş ihtimallerini ortaya koyar. İşte bu arzu ve ihtimal birliği tepkiler ve ifadelerde kendisine yankı bularak bir söylem halinde ortaya çıkmasını sağlamıştır. Söylem bir yanı ile şimdiye/hale, bir yanı ile geleceğe/istikbale dayanmakta; geçmiş

¹ Bernard Lewis, **What Went Wrong?**, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 26.

² Mütercim Asım, “el-inhitat”, **Kâmûsu'l Muhîr**, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, C. IV, İstanbul, Türkiye YEK. Yayınları, 2014, s. 3096.

ise şimdide cereyan etmektedir. Bu bakımdan söylem üç ayrı zamanı söylemin sahibi ve muhatapları nezdinde bir “şimdi”de bir araya getirir.

XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı’nın siyasi konumu zayıflarken “çözülme” kavramının mevcut durumu yansıtmaya yetmemesi ve “çözülme” kavramından hareketle alınan aksiyonların da yeterli bir ilerleme kaydedememesinin anlaşılmasıyla birlikte kriz, soyut-somut bir gerilemeye işaret eder biçimde “tedenni” ve “inhibitat” kavramlarıyla ifade edilmeye başlanmıştır. İmparatorluğun sonuna kadar bu kavramsallaştırma tüm politik ve kültürel tartışmaların ana gövdesini oluşturur. İslah ya da tecdid artık çözülen bir devlet için değil, gerilemekte/bozulmakta olan bir devlet için kullanılan kavramlardır. Zamanla içeriği güçlenerek kendi anlatısını ve zamanını oluşturarak söyleme dönüşen inhibitat düşüncesi, var olan yaşam dünyasının kavramlarına ve değer dünyasına bağlı olmakla birlikte siyaseten nizam-ı aleme geri dönüş öneren gerileme paradigmasından bir kopuşu temsil eder. XIX. yüzyılın inhibitat anlayışı için eski nizamın ve modern paradigmaların kaotik bir birleşiminden bahsedilebilir. Bu anlamda Osmanlı’da izleri sürülen gerileme anlatısının dönemleri doğrusal ilerleyen bir yapıda değildir. Her kuşak kendi tarihini kaleme almaktadır.

Batı düşüncesi “aydınlanma” ve “ilerleme” anlayışına bir takım tarihsel dönüşümlerin ve epistemolojik paradigma değişimlerinin sonunda ulaşmıştır. Osmanlı Devleti’nde aydınlanmanın ussal bir arka plana dayanmaması tarihsel deneyimde aklın benzer dönüşümleri geçirmemesinden kaynaklanır. Tarihte “ilerleme”ye dayalı bir tekâmül arama tutumu Türk düşüncesinde XIX. yüzyılda inhibitatın saptanması ve tanımlanması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu saptamanın en temel sorusu devletin ve toplumun inhibitattan nasıl kurtarılabilceğidir. Bu yüzden düşünsel üretimin budayan ya da inşa eden her tutumu, fikri, bulgusu da bu soruya hizmet etmekte; tarihsel gerçekler bu cevaplar içinde doğrular ve yanlışlara dönüşmektedir. Bu yüzden Osmanlı’nın son dönemindeki modernleşme ve terakki serencamına bakmak için öncelikle bunu neyin gerektirdiğine, yani inhibitata bakmak ortaya çıkan bulgular açısından daha bütüncül sonuçlar ortaya koyacaktır. “Nerede hata yaptık?”, “Neden bozulduk?” ya da “Neden geriledik?” soruları Osmanlı’nın XIX. yüzyılından Cumhuriyet’in ilanına kadar sürececek bir tarihsel durum tasvirini;

siyasi, hukuki, iktisadi, dini ya da felsefi düşünce alanlarına sirayet eden inhitat söylemini ortaya çıkarmaktadır. Son dönem düşünürlerini nicel ve nitel açıdan güçlü entelektüel faaliyetlere iten edim bu soruda içkindir.

XIX. yüzyılla birlikte dönemin “ethos”unu ve düşünsel içeriğini oluşturan inhitata dönem düşünürleri tam bir başlangıç atfetmemekle beraber sebepler dairesi içerisinde özellikle askeri güçsüzlüğe, bürokrasideki yetersizliğe ve milliyetçi hareketlenme tehdidine yer vermektedirler. Onların tarihsel deneyiminde inhitat fikri ya Osmanlı’nın ya da İslam tarihinin güçlü zamanlarına atıfla kurulur. Dönemde bir “inhitat” saptayan metinler tarihselliklerini XVI. yüzyılda ortaya çıkan gerileme paradigmasına dayandırmamakta, kendi kuşak anlatıları ve zamanlarının bağlamı üzerinden bir inhitat değerlendirmesi yapmaktadırlar. Ancak genel anlamda Osmanlı’yı XIX. yüzyılın son çeyreğine yani bir söylem olarak inhitat düşüncesinin oluşumuna taşıyan harici ve dahili kırılmalardan bahsedilebilir. 1699 Karlofça Antlaşması, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rusların Osmanlı toprakları üstünde yaşayan Hristiyanlar üzerindeki hakimiyetinin kabulü, 1789’da Napolyon’un Mısır seferi ile Mısır’ın özerkliği, Batı’da buharın keşfi ile sağlanan teknik ve sınai yenilikler, Kuzey Afrika toprakları üstündeki sömürgecilik hareketleri ve Balkanlar’da Avrupa’nın desteği ile güçlenen bağımsızlıkçı ulus hareketleri XIX. yüzyılda inhitat söyleminin tarihi dayanaklarını oluşturma açısından önemli fay hatlarıdır. Bu fay hatlarının ortak tarafları Batı’nın siyasi, askeri, ekonomik gücündeki artışın ve yaklaşan milliyetçi hareketlenmenin nüvelerini içinde barındırmasıdır. Bu anlamda erken modern dönemde merkezîyetçi devlet politikaları XIX. yüzyıla gelindiğinde paradoksal bir biçimde inhitatın sebepler dairesine dahil edilmektedir. Diğer yandan XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren düşünürlerin, tüccarların ve bürokratların çeşitli karşılaşmalar sonucunda Avrupa’nın ekonomik ve kültürel bakımından üstünlüğü izlenimi yaygınlaşmaya başlamıştır. Tüccarların yerli ekonomi içerisinde yabancı tüccarlar kadar imtiyazlar elde edememesi gibi unsurlar devlete sadakati sekteye uğratmaktadır. Bu da aydınlanma hamlelerinin kültürel ve siyasi yönelimini Batı’ya hasretmekte; Avrupa’nın toplum modelinin daha müreffeh bir model olduğu konusunda yaygın bir kanaati ortaya çıkarmaktadır. XIX. yüzyılda bu algıyı Avrupa’nın askeri ve teknik gelişimiyle birlikte Osmanlı’nın iç işlerine

müdahale etme, Osmanlı topraklarındaki azınlıkları tetikleme gibi bir güce sahip olması da etkilemiştir. Tanzimat ve I. Meşrutiyet, milliyetçi hareketlilikler, ekonomik gerilik ve idari aygıttaki bozulmaların güdümünde güven kırılması yaratmış ve kaygı ortamını tetiklemiştir. Ancak bu düzen talebinin istikameti daha önceki tespitlerin aksine bir kadim nizama ya da eski düzene dönüşü değil; ebed-müddet devletin modern ve kurumsal yapılarla dönüştürülmesi, tanzim edilmesi talebidir. Dolayısıyla Tanzimat, Osmanlılık siyasası altında birleşen anayasacılığı, anayasanın ve Osmanlıcılığın unsuru olmak bakımından vatanın parçası haline getirilen tebaanın aydınlanmasını kendisine şiar edinmiştir. Tanzimat'ın yarattığı bu siyasi ethos anayasalı mutlakiyetçilikle iktidara gelen II. Abdülhamid yönetimi tarafından okunamadığı gibi, dünyada yükselişe geçen milliyetçi yükseliş de onun hilafetin temsil gücüne dayandığı İttihad-ı İslam idealine ikame olamamıştır. Osmanlı'da milliyetler üstü imparatorluk ideali kuruluşa değin tam manasıyla yitirilmemiştir.

Elbette inhitatın saptanması ve kabulü de XIX. yüzyılın ani ve öncesiz bir belirlenimi değildir. Osmanlı bürokrasisinin nasihatnâmelerle ortaya koyduğu üzere XVI. yüzyılın sonlarından itibaren devlette seyfiye, kalemiye ve ilmiyede kadim düzen çözülmüş ve “nizâm-ı âlem-e hâlel geldiği” tespit edilmiştir. Erken dönem düşünürlerinin bu çözülmeye önerileri “ıslah”tır ancak onların “ıslah” anlayışları da kendi içinde bir geriye dönüşe işaret etmektedir: “Kanun-i kadim”e geri dönülmeli ve “nizam-ı âlem” yeniden teşkil edilmelidir. XIX. yüzyıldaki somut dönüşümler kendilerinden önceki kuşağın vargılarından bir kopuşu temsil edecek bir biçimde kadim düzene geri dönüşü değil; kadim düzenin yenilenmesine yani “tecdit”e işaret etmiştir. XVII. yüzyılda yapılan “Nizam-ı Cedit” reformları yeni düzene geçişin işaretleridir. Tecdit kavramına yapılan vurgu, 1839'da Gülhane Hattı'nın ilanı ve sonrasında 1876 Kanun-i Esasi'nin ilanına kadar olan süreçte somut adımlar ve eski ile arasına mesafe koyan bir reform süreci olarak Tanzimat şeklinde isimlendirilmiştir. “Islah”, “tecdid” ve “Tanzimat” kavramlarından hareketle gerilemenin krizi çözülmenin tespitiyle başlamış; geriye dönüş, yenilenme ve yeniden kurmanın sürekliliği ile ilerlemiştir. Son noktada inhitat söylemi ise bekayı sağlama çabası olarak kuşatıcı bir ıslah önermektedir.

Türk Düşünce Tarihi'nde inhitat kavrayışı düşünürlerin kendi çağının ve yurtlarının durumuna dair tespitleri şeklinde geçirtilmekte ve bu düşüncenin sonuçlarına odaklanılmaktadır. XIX. ve XX. yüzyıl Osmanlı tarihi arka plandaki bu sorudan, krizden, düşünsel deneyim ve yaşam-dünyasından sıyrılarak bir ilerleme, aydınlanma ve modernleşme anlayışına dahil edilerek okunmaktadır. Devletin inhitatına dair anlatılar savaşlar, bürokrasinin durumu, düzen tartışmaları, dış siyaset gibi genel tarih okuması çerçevesinde yürütülmekte; inhitata dair ortaya konulan entelektüel literatür modernleşme bağlamı dışında okunmamaktadır. Sebepler ve süreçlerden yoksun bırakılarak yapılan bu okumada dönem arka plansız ve kökensiz bir dizi ıslahatlar tarihi olarak resmedilmekte, bu da mikro ölçekte Osmanlı ve Cumhuriyet arasındaki süreklilikte birtakım boşluklar meydana getirmektedir.

İnhitat söylemi gerileme paradigmasından daha güçlü ve sorunları içermeye açısından daha geniş bir gerilemeyi faş ederken, söylemin inşa tarafında yapılan modernleşmecî reformlar dönemi tam bir “çöküş” olarak nitelendirmenin de önüne geçmektedir. Cumhuriyet sonrasında resmi tarih anlatısı Osmanlı'nın son dönemini “çöküş”ün alanına dahil ederek Osmanlı tarihinden bütüncül bir kopuşla ilgilenmektedir. Osmanlı ile bağ kurmak isteyenler içinse son dönemin yegâne tarihsel deneyimi modernleşmeden mülahazâ görülmekte ve rejim değişikliğinin modernleşme hamlelerinin başarılı sonucu olduğuna ulaşılmaktadır. Birçok literatüre konu olmuş ve halihazırda Türkiye'nin aktüel siyasetinde hala etkin olan bu okuma biçimleri, son dönemin kendi tarihsel ve felsefî dinamiklerinin gözden kaçırılmasına sebep olmaktadır. Bu anlamda dönem düşünürlerinin içinde bulundukları krizi toplumsal ve tarihsel dinamiklerden hareketle “inhitat” olarak isimlendirmeleri ve modernleşmeyi inhitat karşısında bir zaruret/gereklik olarak görmelerinden hareketle inhitat söyleminin Osmanlı'nın son dönem muhayyilesinin başat temsilini ortaya koyduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Geleneksel anlatıda Osmanlı'nın tarihsel süreci kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve çöküş dönemleri olarak sınıflandırılır. Genel hatlarıyla XIV ila XVI. yüzyıllar kuruluş ve yükseliş, XVII ila XX. yüzyılın ilk çeyreği duraklama, gerileme ve çöküş dönemlerine tekabül eder. XVII. yüzyıl sonlarından itibaren

fetihlerin durması, ekonomideki sorunlar, ordudaki gerilemeler, vergi krizi, başarısız padişahlar gibi unsurlar klasik dönemde yükselen başarılı gidişata nispetle bir “duraklama” ve “gerileme” dönemi olarak okunmuştur. Resmi anlatıda kendisine yer bulan Osmanlı tarihini dönemlendirme ve Osmanlı’nın son 350 yılını gerileme şeklinde nitelendirme yaklaşımı, son yirmi yılda bazı Osmanlı tarihçileri tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Fernand Braudel, Osmanlı’nın XVI. yüzyılla başlatılan gerileme dönemlendirmesi ile ilgili *Medeniyet ve Kapitalizm* eserinde “XIX. yüzyılın ilk dönemlerinden önce Türklerin gerilemesinden tam olarak bahsedilemeyeceğini” ifade eder.³ Özellikle 1970’lerden itibaren gerileme paradigmasının toplumun ve devletin gerçekliğini yansıtmadığı yönündeki eğilimler artmış hatta reddedilme noktasına gelmiştir. Cemal Kafadar’a göre kelimenin hor görülmesinin sebebi “yanlış bir şey söylüyor gibi görüldüğü içindir.”⁴ Ancak Kafadar metnin devamında İmparatorluğun neden gerilediğine ilişkin sorunun cevabının yalnızca Avrupalılara ait bir gözlem yahut tarihyazıcılığına indirgenemeyeceğini, çünkü gerileme fikrinin aynı zamanda Osmanlıların kendi tarihsel bilinçlerinin ortaya çıkardıkları bir anlayış olduğunu öne sürmektedir.⁵

Tarih yapma deneyimi modern toplumlara geçmişlerine yönelik bir amaçlılık atfetmeyi mümkün kıldığından beri geçmişin bugünün söylem dairesine bağlanarak değerlendirilmesi gibi bir tutum ortaya çıkmıştır. Gerileme ifadesinin “yanlış bir şey söylüyor gibi” görünmesinden hareketle dönemlendirmenin yanlışlanması, tarihin modern paradigma tarafından biçimlendirilmesine ve mikro deneyimlerin göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir. Gerileme-ilerleme tartışmalarının temel sorunu dönem düşünürlerinin kavramsal kullanımlarından tam olarak neyin anlaşıldığının tespit edilmemesi ve “ilerleme”, “terakki” şeklindeki algının tersi olarak okunmasıdır. Modern tarihçilerin 1970’ler sonrası karşıt oldukları tutum lineer, çizgisel tarih okumasında ilerleme yahut gerileme kıstaslarının ne olduğu ortaya çıkarılmadan devletlerin bir kader çizgisine topyekûn hapsedilmesidir. Bir devletin

³ Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol. 3: **The Perspective of the World**, çev. S. Reynolds, New York, Harper and Row, 1984, s. 482; Aktaran Cemal Kafadar, “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”, **Osmanlı Geriledi mi?**, haz. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2007, s. 105;

⁴ Cemal Kafadar, “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”, **Osmanlı Geriledi mi?**, s. 106.

⁵ Cemal Kafadar, “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”, **Osmanlı Geriledi mi?**, s. 107.

tarihinin yarı süresi için bir gerilemeden bahsedilebilir mi? Bu bir gerilemeye ne den son bulması üç asırdan fazla sürmektedir? Bu sorular dönemlendirme tartışmalarındaki eleştirel okumaları haklı kılmakla birlikte dönem düşünürlerinin kendi tarihsel krizlerini tanımlarken neden menfi kavram çerçevesi kullandıkları sorusunu yanıtlamamaktadır. Bu anlamda bu tezin inhitatı bir söylem şeklinde kavramaya çalışmakla birlikte ele almaya çalıştığı soru onun son dönem Osmanlı'sı için hangi anlama geldiğini açıklama çabasıdır. Sözgelimi Namık Kemal, Mehmet Akif, Ziya Gökalp ya da Abdullah Cevdet bugün hayatta olsalar tarihsel durumlarını açıklarken inhitat kavramının yerine neyi koyacaklardı? Gerileme mi diyeceklerdi ona, çöküş mü, çürüme mi, yaşlılık mı yoksa bozulma mı? İşte bu soruya verilmemiş her net cevabın iki tarihsel sonucu karşımızda durmaktadır: Birincisi bütün bu tarihsel deneyimi Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyıla kadar süren yükselişinin ardından Batı'ya kıyasla devletin kalan ömrünü bir gerilemeye hapsetmek, buradaki düşünsel üretimleri gözden kaçırmak ve temellük edememek; ikincisi ise bugün Türkiye'nin tarihsel ethosuna sinmiş Osmanlıcılık ve Cumhuriyetçilik arasındaki ikircikliğin dönemde inhitatın alımlanış biçimleri arasındaki farklarla ilişkisini görememektir. Türkiye nazarından bu okuma Osmanlı ile Cumhuriyet arasında sonu gelmeyen süreklilik ve kopuş tartışmalarında düğümlenmektedir. Diğer yandan gerilemeye dahil etmemek için yalnızca ilerlemeye dahil edilen son dönem tarihi de yalnızca modernleşmeye odaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı'nın son dönem düşünürlerinin kendi yazın ve yapıt faaliyetlerinde tarihsel durumlarına atfettikleri amaçlılık inhitattır. Bu tezde “inhitat” kavramının “gerileme”/“decline”, “çöküş”/“collapse”, “yıkım” gibi terimlerle doğrudan karşılanmaması kavramın kendine özgü dönemsel anlatı ve deneyim niteliğinin dışında ona bir tarihsellik atfetmeme çabasıdır. Çünkü inhitat kendi içinde olumsuz bir gidişata, bir *decadence*'a işaret ederken aynı zamanda bir inşaya işaret etmektedir. Ancak bunu yaparken düşünürlerin inhitatı kendi bakış açılarından nasıl yorumladıkları ve bu yorumlardan Cumhuriyet tarafından tevarüs edilenin ne olduğunu ortaya çıkarmak önem taşımaktadır. Öyleyse mesele de tarih yazımının atfettiği amaçlılıktan ziyade yaşam dünyasıyla ilişkilenen düşünsel mirasa odaklanmak; bu mirasın felsefesinde ussallaştırılabilir ve nesnelleştirilebilir olan hususlara dikkat çekmektir.

Tarihsel krizin meydana getirdiği Tanzimat ve Meşrutiyet'in karar kuşakları düşüncenin tarihi, tarihinse düşüncüyü biçimlendireceği inancıyla hareket etmiş; söylemi eyleme, eylemi ise söyleme tevdi etmişlerdir. Çünkü siyasal düzlemdeki her eylem, bir düşünce ve düşünme biçimine yaslanır. Devletlerin siyasi tarihlerinde eylemi söylemden ayırmak mümkün olmadığı gibi, eyleme söylem dışı bir tabiat inşa etmek de mümkün değildir. Tarihsel yaşam içinde söylemin amacı, verili gerçekliği doğru ve yanlışlara yani yargılara dönüştürebilmektir. Yargı, düşünen/eyleyen bir varlık olarak insana verili gerçekliğin makus talihine sığınmaktan başka, kendisini tarihsel bir varlık haline getirme imkânı sunar. Bu sayede insan şeyleri anlama, yorumlama, anlamlandırma ve konumlandırma gücüne sahip olur. Yargının müellifi haline gelir. Yargı, tarihsel deneyimini anlamlandığı, dilde bir gönderim haline geldiği, kendi zamanını yarattığı vakit söyleme dönüşür. Tarihsel olguları biçimlendirme kuvveti, söyleme şeyleri budama ve inşa etmenin yöntemini verir. Budanan ya da inşa edilen eylemin tarihe bahşedeceği her anlam kendisini bir söyleme dayandırmak zorundadır. Bu anlamda eylem ve söylem birbirlerine temas etmeyen bağımsız uğraklar değildir. Bu tezde amaçlanan inhitatın yalnızca söylemsel mirası, yani üretilen düşüncelerin bir değerlendirmesini yapmaktan öte eylemde ortaya çıkana da kapsayarak düşünce üzerine reflektif bir değerlendirme ortaya koymaktır. Dağınık bir şekilde duran, gerilemeden ya da ilerlemeden başka bir kıstasla değerlendirilmeyen inhitat düşüncelerini kendi tarihsel bilincine yaslayarak anlama çabası bizi inhitat söylemine ulaştırmaktadır.

Modern dünya arefesinde devletlerin büyük çoğunluğunun sistem değiştirdiği, çöktüğü, dönüştüğü bir yüzyılda Osmanlı'nın inhitatını onlardan farklı hale getiren deneyimleri anlamak gerekir. Ancak bu deneyimlerin odak noktası siyasetin, toplumun ve kurumların modernleştirilmesi değil; bu modernleşme pratiklerini zorunlu kılan tarihsel gerekliliklerin açığa çıkarılmasıdır. Tanzimat'la birlikte Osmanlı'da hem beka hem de modernleşme meselesi bir aydınlar kuşağında temsil edilir; Tanzimat öncesi devlet çatısı altında yürütülen entelektüel edim sarayın dışına taşmakta, gazetelerle, matbu yayınlarla, konferanslarla vülgarize bir ansiklopedizmi yaygınlaştırmaktadır. Geç dönem Osmanlı aydını için modernleşme

inhitatın ve kurtuluşun zarurîyeti ve bu zarurîyetle ilişkili olarak meşruiyetini simgelemektedir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki ıslahat hareketleri, dinle devlet arasına kategorik bir mesafe koymaktan ziyade, kültürel olarak birbirinden ayrı okunmayan bu iki damarı yeni şartlarda ve yeni içtihatlarla biçimlendirerek hem devletin hem de dinin kurtarılmasına dayanmaktadır. Meşrutîyet düşünürleri nezdinde İslam tarihinin “asr-ı saadet” yılları adil, barışçıl, hür ve refah tecrübenin pratik karşılığıdır. Batı’da terakkiyi mümkün hale getiren pek çok kavram, o dönemde peygamber ve ashabın uygulamalarında mevcuttur. Sonraki yıllarda despotik ve zalim yönetimlerini sürdürenler mevcut ahkama yüz çevirerek iktidarlarını mutlaklaştırma amacı gütmüşlerdir. Bu sebeple tarihsel devamlılık ve referans asr-ı saadet yılları üzerinden kurulmalıdır. İçinden geldikleri gelenekle ve yaşam-dünyasıyla ilişkilenerak, dönemin acil ve zorunlu icbarları çerçevesindeki çözüm arayışlarında meşrulaştırma arayışı olarak nitelendirilebilecek bu tutum, bir yandan da Meşrutîyet aydınının kökenle organik biçimde ilişkilene denemesidir.

Meşrutîyet düşünürlerinin büyük bir kısmı 1800’lerin ikinci yarısında dünyaya gelmiş; dünya görüşleri ve sahip oldukları mefkureler açısından belli ortak kabullerle donatılmışlardır. Yaşadıkları toprakların tarihsel hafızasında meskûn olan bu kabuller, -nasıl bir halkın ruhunu oluşturan etkenlerse-, düşünürlere de bu ruhtan bir pay, bir ortaklık ve tasavvur vermiştir. XIX. yüzyılın Osmanlı’sında dünyaya gelmiş ve düşünme pratiklerini de ait olduğu topraklarda geliştirmiş olan bir düşünürün yaşam-dünyasını oluşturan temel bileşenlere baktığımızda karşımıza üç tür olgu çıkar. Bunlar, din, gelenek ve din ü devlettir. Tanzimat ile başlayan tartışmalar din ile geleneğin, din ile devletin ve devlet ile halkın arasındaki ilişkileri yeniden tanzim ederken, sahip oldukları ortak mefkure ve tarihin bu ıslaha nasıl adapte edileceği sorusunu merkeze alır. Gelenek ve modernleşme arasındaki gerilimi azaltan en büyük olgu inhitatın kendisidir; çünkü bir toplumun inhitatı çürümüşleri atmak, yenilerini inşa etmek adına zaruretlere prensibini açığa çıkartır. Bu anlamda inhitat söyleminde düşünmenin yöntemi budama ve inşayı aynı anda içinde barındırır. Bekayı mümkün hale getirmek zaruretlere imkân tanımaktan; daha da

ötesi onun zorunluluğunun altını çizmekten geçer. Bu saikle köhnemiş devlet geleneği kutsallarla örülüyken, onu örülü olduğu kutsalından ayrı yerde konuşlandırarak ve yine kutsaldan meşruiyet kazandırarak insanın öznesi kılmak da artık zaruretin bir parçasıdır. Bu yüzden Meşrutiyet yıllarının ethosu “Modernleşerek İslam kalmak” olmuştur.

Bu yaklaşımdan hareketle bu tez en genel hatlarıyla Osmanlı Devleti'nin inhitatına dair ortaya konulan sebeplerin, yargıların ve vargıların açığa çıkarılması, belirli kavramların takibi, birbirleriyle bağıntılı tarihsel süreci felsefi olarak temellendirme ve söylem olarak değerini inceleme çabasıdır. Osmanlı Devleti'nin son dönemine dair kaynak metinlerden yola çıkarak inhitat fikrinin somutlaştığı siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel ve hukuki yapıların referans noktaları saptanmaya çalışılacak; bu noktaların işaret ettiği teokrasi ve ulus devlet arasındaki ilişkiselliğe işaret edilecek ve ikame edilen dönüşümlerin meşruiyet düzleminin hem devlet hem de halktaki karşılıklarının altı çizilmeye çalışılacaktır. Bu bağıntılar dairesinde açığa çıkan soru şu olacaktır: İnhitat düşüncesinin son dönemdeki gücü, bu düşüncenin özgün tarafları, açığa çıkardığı tarihsel deneyim ve anlatıda bir söylem bulunabilir mi?

Ortaya konulan soruya cevaben bu tez, Osmanlı inhitat tartışmalarının özellikle I. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in ilanına kadar geçen süreçteki dönüşümünü incelemeyi amaçlamaktadır. Bu dönüşüm, inhitatı meydana getiren sorunlar ve onu önleyecek çözümler etrafında oluşmaktadır. Hâkim kriz ortamının doğurduğu aydınlar ve düşünürler kuşağı, Osmanlı'da tarihsel söylem bakımından güçlü bir entelektüel devinime işaret eder. Düşünürlerin kaleme aldığı metinlerin çoğu kendi tarihselliklerini onaylayacak biçimde devletin ve toplumun yapısına, sorunlarına ve geleceğine dairdir. Bu tezde inhitata dair kaleme alınan metinler, köşe yazıları, makaleler, şiirler, resmi belgelerden oluşan müktesebat, kadim düzenin nasıl işlediği, inhitata nelerin sebep olduğu, nasıl kavramsallaştırıldığı, geleneğin modernleşme ve inhitat söylemiyle nasıl yeni bir forma sokulduğu ve modernleşme dilinin nasıl oluşturulduğu soruları ekseninde incelenmektedir. Bu sorular Tanzimat ve Meşrutiyet çağının sorularıdır ve ister olumlu bir ilerleme ister olumsuz bir gerileme şeklinde

okunsun dönemdeki tarihsel dönüşümün ana hatlarını çizmektedir. Metinlerde, modernleşmenin Osmanlı-İslam geleneğinde neye tekabül ettiği; Batı'dan gelen fikir hareketlerinin etkisi, yeni düzenin kurumsal yansımaları, dini normlarla kurulan diyalektiğin nasıl bir anlatıya dönüştüğü de incelenmektedir. Bu incelemelerin sonucunda Paul Ricoeur'ün temellük ve tahayyül kavramları üzerinden söylemin önkoşulu olarak tarihsel olguların nesnel ve felsefî bir zemine çekilme imkânı tartışılmakta ve "söylem" tanımından hareketle inhitatın bir söylem olarak değer ve niteliği ortaya konulmaktadır. Burada amaç, inhitatı bir söylem olarak tanımlayarak var olan krizi tarihsel bağlam içindeki olumlu-olumsuz sonuç odaklı okumalardan sıyrarak ortaya çıkardığı düşünsel deneyimin tarihsel ve felsefî vurgularına odaklanmaktır. Aksi takdirde son dönem düşünürlerinin yazınlarını hizmetine sunduğu inhitat anlatısı yalnızca zorunlu bir süreklilikler bütünü'nün parçası olarak kalacak, düşünürlerin kriz karşısında oluşturmaya çalıştığı söylem beyhude bir çaba olarak okunacak ve XX. yüzyıl gelişi birkaç yüzyıl önceden adı konulmuş gerilemenin determinist bir sonucu olacaktır. Oysa bu tezin aradığı cevap, son dönemde inhitat bağlamında oluşturulan söylem dairesinin hangi mantıkla, hangi sebepler, yargılar ve sonuçlar dairesine işaret ettiği; bu işareten Türkiye'nin ruhuna neyin kaldığı hakkındadır.

Modern tarih yazımlarının birçoğu Osmanlı Devleti'nin son yüzyılını modernleşme deneyimine tabiiyet süreci olarak okur. Bu bağlamda kurulan anlatı da gerileme ve modernleşme arasındaki keskin ikiliğe dayanmakta; ya tam bir siyasal çöküş ya da reformlarla yeni rejimin altyapısını hazırlayan modern bilincin ortaya çıkarılmasına yönelik teleolojik okumalar yapılmaktadır. Dönem tarihlendirmesi ve entelektüel üretimin konu edinilmesi bakımından öne çıkan metinler Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bernard Lewis'in *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Erik Van Zürcher'in *Modern Türkiye'nin Tarihi* metinleridir. Bu metinlerdeki paydaş tutum, Osmanlı'nın son dönem tarihini Batı'nın tarihsel deneyimine uyarlayarak çizgisel-kronolojik bakış açısıyla okumakta ve tüm bu süreçlere yeni rejimin öncülleri olan modernleşme isteminin hamleleri şeklinde yaklaşmaktadır. Süreçleri "modernleşme", "sekülerleşme", "çağdaşlaşma" şeklinde kavramsallaştıran bakış açısının sorunu, sonuçların sebepleri saklayacak biçimde genişletilmesidir.

Batılılaşmanın son dönem Osmanlı düşüncesindeki rolü ile inhitattan kurtuluşun zaruri temsili olması arasındaki ayrımın yapılmaması; ıslah çabalarının yalnızca modernliği idealleştirerek istem hale getirilmesi şeklinde yansıtılmaktadır. Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* metni son dönem Osmanlı düşünürünün durumunu kendi öznel deneyimleri üzerinden yansıtarak mikro bir tarih çerçevesi sunmakta, bu anlamda düşünürlerin yaşam dünyasını ve özellikle tartışmaların arka planındaki felsefi değerlendirmelere yer vermesi bakımından önem taşımaktadır. İsmail Kara'nın *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet* ve *İslamcıların Siyasi Görüşleri 2: Hürriyet, Müsâvat, Uhuvvet* metinleri de bu tezin başvurduğu önemli kaynaklardan biri olarak II. Meşrutiyet İslamcı düşünürlerinin modern tartışmalara ilişkin zihinsel portresini ortaya çıkarmaktadır. Ancak Berkes, Lewis, Tunaya gibi isimlerde son dönemi modernleşme/ilerleme paradigmasına yaklaştırarak müspetleştirme eğilimi; Kara da gerileme ve modernleşme arasındaki ilişkinin zaruri niteliğiyle çizilmekle beraber, sebepler sonuçların önüne geçmekte ve sonuca menfi bir anlam atfedilmektedir. Bu tezin, bu tip tarihyazımlarından ayrıştığı nokta modernleşmeye yahut gerilemeye müspet ya da menfi bir anlamın atfedilmesine değil; dönem düşünürlerinin muhayyilesindeki inhitat ve kriz kavrayışına odaklanmasıdır. Odaklanmanın inhitatı temel almasında iki temel amacın öne çıktığı söylenebilir: Birincisi, Batı odaklı lineer tarih okumasının dönemi düzleştiren yaklaşımından kaçınmaktır. Burada İslami bir kökenden gelen toplumların ilerlemeci tarih anlayışına ne kadar dahil edilebileceği sorusu da ortaya çıkar. İkincisi, dönem tarihini nesnel ve tinsel olanı aynı anda gözeterek okuma çabasıdır. Her toplumun bir köken üzere kurulması tinselliğe bağlı kültürü biricikleştirir. Tarihsel okumalar bu tinsellikten sıyrılarak okunduğunda determinizme dönüşme tehlikesi ortaya çıkmaktadır.

XIX. yüzyılda Osmanlı'da yaşanan dönüşümü doğrusal bir ilerlemeden ziyade kendi içerisinde çok parçalı; kökenle ilişkisini tamamen koparmadan zorunlu bir modernleşme süreci olduğunu ileri süren isim Şerif Mardin'dir. Mardin'e göre bu dönüşüm, amaçlanan bütüncül bir politik değişim ya da devletin modernleşme aşamalarında sürekli olarak belirli görüşler etrafında motive edilmiş bir süreç

değildir.⁶ Bu yaklaşım tezin odağına yerleşmekte, modernleşme bir başlangıç yahut politik bir karar olmaktan ziyade inhitat sürecinin zorunlu getirilerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Osmanlı'nın modernleşme serencamı modernleşmeyle değil; inhitatla başlamaktadır. Reformların yakalamaya çalıştığı çağcıl uyumun arka planına bir zorunluluk, bir kriz bilinci atfedilmekte; modernleşmenin aşamaları olarak reformlardan ziyade sorunların saptanmasına odaklanmaktadır.

Osmanlı'nın son yüzyılı bir kriz yüzyılıdır. Kriz saptanmadan sonuçları ve zorunlulukları saptanamaz. Bu bağlamda tezde dönem aralığı 1876 I. Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi'nin ilanından 1923'de Cumhuriyet İlanı'na kadar olan süreçle sınırlandırılmıştır. II. Meşrutiyet yıllarının yazın niceliği düşünüldüğünde tezde bu döneme ayrıntılı yer verilmekte ve dönem düşünürlerinin “inhitat” olarak adlandırdığı krizin nasıl söylem haline geldiği incelenmektedir. İnhitat söyleminin kendi içinde barındırdığı budama ve inşa mantığından hareketle önce sorunların tespitine, tespitlerin yargıya ve yargıların vargıya dönüşme süreçlerine odaklanılmaktadır. Bu bağlamda adı konulmuş krizin sorun saptayarak budadığı ve sonrasında yeni önerilerle doldurduğu inhitatın anlatı konusunda nasıl kolektif bir tarihsel duruma işaret ettiği ortaya çıkarılmaktadır. Bu anlamda tez inhitatı bir söylem olarak temellendirmeye odaklanmaktadır. Tarihsel kriz ve söylem arasındaki ilişki Edmund Husserl'in “Kriz” kavrayışıyla ilişkilendirilmekte ve söylem temellendirilmesi Paul Ricoeur'ün “söylem” tanımına atıfla kurulmaktadır. Bu sayede tarihte tüm toplumların yaşadığı kriz dönemleri ile düşünce üretimleri arasındaki doğrusal artış, krizin düşünce üretimini nasıl tetiklediği ortaya konulmakta ve son dönem krizi de bu bağlamda değerlendirilmektedir.

Her tarihsel kriz bir karar kuşağı yaratır. İnhitatın krizi de kendi karar kuşağını meydana getirmek bakımından benzer bir deneyime sahiptir. Bu kuşaklar fikrîsel ayrılıklarına rağmen krizi belirginleştirme ve çözümleme noktasında ortaklaşırlar. Ancak Türk Düşünce Tarihi'nde Osmanlı'nın son dönemi çeşitli dünya görüşü temaları etrafında okunduğu için dönem düşünürlerinin tasniflendirilmesi

⁶ Şerif Mardin, “The Mind of the Turkish Reformer 1700-1900”, *Western Humanities Review*, 14, 1960, s. 413.

büyük bir önem taşır. Osmanlıcı, Batıcı, Türkçü yahut İslamcı şeklinde sınıflandırılan dönem düşünürlerinin düşünceleri de benzer sınıflandırmalar etrafında ele alınır. Ancak bu tezde inhitatın tarihsel bir kriz; bu inhitatı saptayanlarınsa krizin karar kuşakları olduğu fikrinden hareketle düşünürler arasında derinleştirilen bir tasniflendirme güdülmemiştir. Tartışmaların bağlamında yerine göre dönem düşünürlerinin bağlı bulunduğu dünya görüşüne, kamusal rollerine, temsil ettiği ideolojiye, inhitatı nasıl anlamlandırdığına yer verilmiştir. Ancak tezin genel yaklaşımı düşünürleri müşterek kılan tutumun tarihsel kriz karşısında kolektif bir belirginlik kazanmasıdır. Bu bağlamda düşünürlerin görüşlerine ideolojik sınıflandırmadan ziyade bir kuşak ve söylem bütünlüğü çerçevesinde yer verilmektedir.

Bu çalışmanın amacı doğrultusunda tezin tarih sınırları 1876 Kanun-i Esasi ve I. Meşrutiyet'in ilanından 1923'de Cumhuriyet'in ilanına geçen süreci ele almakta; ancak söylemde içerilen tartışmaların çoğunluğu köken bakımından Tanzimat'a dayandığı için başlıkların bir kısmında alan genişletilmekte ve geriye götürülmektedir. İnhitat söylemini kuşatan alanlar içinde reformlar yüzyılı olarak Tanzimat'tan Cumhuriyet'e giden süreçte üretilen yazın yoğunluğu düşünüldüğünde, düşünsel bağlamda inhitat söylemini temellendiren ve tasvir eden metinlere yer verilmiş; konu bakımından ilgili görülen metinler kullanılmıştır. Kullanılan birincil kaynaklar son dönem Osmanlı düşünürlerinin inhitata ilişkin metinlerine dayanmaktadır. Bu metinler yalnızca yazınsal nesri kapsamamakta, aynı zamanda süreli yayınlara, bildirilere, vaazlara, şiirlere ve bazı resmi belgelere de yer verilmektedir. İnhitata kuramsal perspektiflerden genişçe yer vermeleri bakımından Filibeli Ahmet Hilmi'nin *Tarih-i İslam*; Celal Nuri'nin *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye*; Said Halim Paşa'nın *İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye, İslamlaşmak, Buhranlarımız*; Mehmet Akif Ersoy'un *Safahat*; Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*; Prens Sabahattin'in *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* metinlerine genişçe yer verilmiş; ayrıca Namık Kemal, Ahmet Mithat, Yusuf Akçura, Babanzade Ahmet Naim, Kılıçzade İsmail Hakkı, Abdullah Cevdet, Ahmet Ağaoğlu, Seyyid Bey gibi isimlerin metinleri, gazete yazıları, vaazları yahut haklarında yazılan ikincil literatüre de yer verilmiştir. Ayrıca dönemin

resmedilmesinde yalnızca birincil kaynaklar değil; ikincil kaynaklardan da yararlanılmaktadır. Son dönem Osmanlı tarihi için genel bir tarih ve yapı çözümlemesi bakımından Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma*; Bernard Lewis'in *Modern Türkiye'nin Doğuşu*; Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*; François Georgeon'un *Osmanlı Türk Modernleşmesi 1900-1930*, Şerif Mardin'in *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* metinleri tezin özellikle tarihsel değerlendirme kısmında kullanılan kaynaklardandır. Bu eserler son dönem Osmanlı düşüncesini çizgisel bir modernleşme şeklinde tasvir etmiştir ancak tarihsel durumu ve dönemin panoramasını anlamak/anlamlandırmak açısından etraflı bir portre çizmektedirler. İsmail Kara'nın Türk Düşünce tarihinde kendi anlatısını kurmak ve kenarda köşede kalmış isimleri bu anlatıya dahil etmek bakımından ortaya koyduğu metinler bu tez için önem teşkil etmektedir. Özellikle *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1-2*; *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* metinlerinden faydalanılmış; son dönem İslamcı düşünürlerinin inhitatla ilişkilene biçiminin incelenmesi bakımından önemli görülen yerler iktibas edilmiştir. Şükrü Hanioğlu'nun *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet* ve inhitat söylemini cumhuriyetle ilişkilendirme bakımından önem teşkil eden *Atatürk: Entelektüel Biyografi* metinleri de tezin derinlikle faydalandığı eserlerdendir. Özellikle *Atatürk: Entelektüel Biyografi* metni inhitat ve modernleşme deneyiminde Batı'dan tevarüs edilen düşüncelerin alımlanması, nasıl anlaşıldığı ve bunların kuruluşa hangi kurumsal inşalara dönüştüğü ile ilgili alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Bu çalışma Tanzimat ve I. Meşrutiyet yıllarında ivmesi artan inhitat kavrayışını söylem olarak temellendirmek bakımından üç bölümle sınırlandırılmıştır. İnhitat söyleminin sahip olduğu kriz mantığının bir bütünü tamamlayan iki aracı vardır: Budama ve inşa. Söylemi inşa eden sebepler dairesinin tespit edilmesi ve tespit edilen sorunların elimine edilmesi budama mantığına, krizin ve sorunların üstesinden gelecek çözümlerin yapılandırılması ise inşa mantığına dayanmaktadır. Bu sebeple tezin ilk kısmı, inhitatın kavramsal ve tarihsel çerçevesini, anlam örgüsünü ve dönem düşünürlerinin inhitatın sebebi olarak saptadıkları, tartışmaya açtıkları olguları ve bunların tarih deneyimine yansımalarını konu edinmektedir. Bu

olgular toplumsal, ahlaki, siyasi, iktisadi ve dini konulardan en fazla üzerinde durulan sekiz başlıkla sınırlandırılmıştır. “Kadercilik”, “Tembellik”, “İstibdat”, “Hilafet”, “İktisat”, “Eğitim”, “Felsefe” ve “Tefrika” başlıkları ile inhitat söyleminin ana hatlarını oluşturan sorunlar tartışmaya açılmıştır. Her başlık inhिता dair olgunun sorun tespitini, tarihsel arka planını, ulaşılan yargıyı, eleştirileri, ıslahını, çözüm önerilerini ve pratikteki yansımalarını ele almaktadır.

İkinci bölüm, inhitat söyleminin inşa mantığını oluşturan unsurlara odaklanmaktadır. Son dönem düşüncesi inhitat söyleminde krizi açığa çıkarmaktadır. Ancak bu kriz aynı zamanda “ıslah”, “tecdid” ve “nizam” kavramları etrafında inşa süreçlerini de beraberinde getirmektedir. İnhitat söylemi Osmanlı’da klasik nizam ve klasik paradigmadan modern nizama ve modern paradigmaya geçişi de bu anlamda temsil etmektedir. Bu tezde insanın öznesi olarak görülen inhitat söylemi, klasikten moderne geçiş anlamında düşünsel ve tarihsel deneyimi üç temel hususta bir araya getirmektedir. Bunlar, din ü devlet, vatan, millet, cumhuriyet kavramlarıyla kimlik kavrayışının inşası; adab, hürriyet, meşrutiyet, ulus kavramlarıyla devlet kavrayışının inşası ve terakki, teknik, fen, ulum kavramlarından hareketle modernleşmenin inşasıdır. “Kimlik”, “Devlet” ve “Modernleşme” başlıklarını içeren “İnhitat Söyleminde İnşa” bölümü inşaya bütüncül yaklaşmak açısından kavramları klasik dönemden başlayarak ele almakta ve cumhuriyete kadar genel bir izlek çıkarmaktadır. İzleğin klasik dönemden başlayarak ele alınmasının sebebi inhitat söyleminin klasik dönem kavrayışındaki hangi unsurları değişime uğrattığını ve kriz mantığının yarattığı dönüşümü görmeyi amaçlamaktadır.

Üçüncü bölümde Osmanlı Devleti’nin son dönem inhitat düşüncesinin kriz nosyonu ile ilişkisi ve söylem olarak niteliği ele alınmaktadır. İnhitat söyleminin tarihe bir bilinçlilik atfetme deneyimi olmasından hareketle Edmund Husserl’in fenomenoloji ile kriz kavramı arasında kurduğu diyalektik ve Avrupa’nın gerileme fenomenini kriz olarak saptadığı *Kriz* ve *Avrupa Bilimlerinin Krizi* metinleri incelenmektedir. Toplumların kriz dönemlerinde söylem ve entelektüel edimle kurdukları ilişkinin yoğunluğuna dikkat çekilerek Osmanlı’nın son dönem krizinin inhitat söylemi ile ilişkisi ele alınmaktadır. Husserl üzerinden kriz nosyonunun

inhibitat söylemindeki hususiyeti ve zaruriyetleri açıklanmakta; son dönem Osmanlı düşünürlerinin oluşturduğu karar kuşaklarının yaşam-dünyası Husserl'in tarihsel krizi çözümleme adına öne sürdüğü yaşam-dünyası (lebenswelt) kavramı ile anlamlandırılmaktadır. İnhibitatın kendi içerisinde bütüncül bir anlatı oluşturduğuna değinilerek bu anlatının “tespit”, “yargı” ve “vargı” boyutları ele alınmaktadır. Söylemin neliği ve kıstaslarının açıklanması için Paul Ricoeur'ün anlatı, temellük, tahayyül ve söylem tanımına başvurulmaktadır. Söylemin temellendirilmesi için Ricoeur'e başvurulmasının sebebi temellük kavramı ile geçmişteki felsefi ve tarihsel birikimin yeniden canlandırılması imkanını içerisinde barındırmasıdır. Bu anlamda temellük ve tahayyül kavramlarının inhibitatın önkoşulu olarak tarihsel olguları nesnelleştiren ve felsefileştiren zemini incelenmektedir. Ricoeur'ün söylem tanımı üzerinden inhibitat düşüncesinin hangi kıstaslarla söylem olarak tanımlandığı ve söylem olarak Osmanlı'da inhibitat düşüncesinin niteliği değerlendirilmektedir. Son olarak inhibitat söyleminde içerilen anlatı, yöntem ve kümülatif birikimin Cumhuriyet'in kuruluşunda ve kurucu figür olarak Mustafa Kemal'in muhayyilesi üzerindeki etkisi ele alınmaktadır. Bu saikle son dönem Osmanlı düşüncesinde inhibitatı bir söylem olarak tanımlamanın süreklilik temasına katkısı ve tarihsel olguları temellük ve tahayyül etmenin alternatif bir bakış açısı ortaya koyduğu vurgulanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNHİTAT: KAVRAMSAL-TARİHSEL ÇERÇEVE VE SORUNLARIN TESPİTİ

A. İNHİTAT: KAVRAMSAL-TARİHSEL ÇERÇEVE

İnhitat kavramının Osmanlı ve İslam dünyasında toplumsal ve tarihsel krizi açıklama adına yaygın bir biçimde tedavüle girmesi özellikle XIX. yüzyılda gerçekleşir. XVI. yüzyılda başlayan nasihatnâme geleneğinde de devletin inhitatına dikkat çekilmekle birlikte kavramın kalem ricalinin dışına çıkarak yaygınlaşması Tanzimat yıllarına denk gelir. Özellikle devletin, askeri ve ekonomik nizamın kaleme alındığı metinlerde yaygınlaşan inhitat, menfi anlamlara yaslanarak açıklanmaktadır. Kavramın dönemde yaygınlaşmasının Osmanlı Devleti ve diğer İslam coğrafyalarının içinde bulundukları siyasi ve iktisadi durumun etkisiyle birlikte, Batı’da cereyan eden değişim ve dönüşümlerin, tabiattaki yasalılığın insanlık için de geçerli olduğu ve insanlığın daima iyiye doğru çizgisel bir biçimde ilerlediği gibi kabullerin de etkisi vardır. Kelimenin ıstılahî anlamlarına tez içerisinde çeşitli başlıklar altında atıfta bulunulacağı için burada sözlük anlamları ve genel tarihsel çerçevesi ele alınacaktır.

İnhitat, Arapça kökenli bir kelimedir ve genellikle “çöküş”, “gerileme”, “azalma” anlamlarında kullanılmaktadır. İnhitat Arapça “ha-ta-ta” kökünden türetilmiş infial babında bir mastardır. İnfial babı failin fiilinin sonucunun mef’ule etki etmesine delalet eder. Kavram, en genel anlamda bir şeyin aşağı doğru hareket etmesi, belirli bir seviyeden düşmesi gibi manalara işaret etmektedir. Mütercim Asım’ın *Kâmûsu’l Muhîr* sözlüğünde “el-hitât” sözcüğü “deve yürürken bir yanı üzere yulara zor verip dayanmak”⁷ manasında tanımlanmaktadır. İnhitat ise “hatt” kelimesinden mütâvidir ve infial babında “devenin bir yanı üzere yulara çöküp dayanarak yürümesi”⁸ manasındadır. Kavramın fiziksel düşüş anlamı zamanla genişleyerek siyasi, kültürel, sosyal bozulma ve gerilemelere de işaret eder hale gelir.

⁷ Mütercim Asım, “el-hitât”, *Kâmûsu’l Muhîr*, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, C. IV, İstanbul, Türkiye YEK. Yayınları, 2014, s. 3096.

⁸ Mütercim Asım, “el-inhitat”, *Kâmûsu’l Muhîr*, s. 3096.

Ebuzziya Tevfik'in *Lügat-ı Ebuzziya* sözlüğünde inhitat "inmek, aşağılamak"⁹ gibi genel anlamlarıyla karşılanmıştır. *Lugat-ı Remzi*'de ise "aşağı inmek, aşağılanmak" gibi anlamlarda çevrilirken, kavrama "tenzil" ve "tedenni etmek" anlamları da verilmektedir.¹⁰

Şemseddin Sami'nin 1899'da yayımladığı *Kamus-ı Türki* sözlüğünde "düşme, aşağılama, alçalma"; tedenni "iradenin inhitatı"; sinn-i inhitat (inhitat çağ) ise "ihtiyarlık, çökkünlük çağ, kuvvetten düşme, bir şişin inmesi" gibi anlamlarla genişletilmektedir. Sözlükte kavramın "decadence" olarak Fransızca karşılığına da yer verilmektedir.¹¹ *Kamus-i Osmani*'de inhitat, "aşağı itmek, aşağılamak"; "sinn-i inhitat" ise "kocalmak çağ, ihtiyarlamak zamanı" olarak tanımlanmış ayrıca "Selçukluların satvet ve kudretlerini kıran inhitat"a atıf yapılmıştır.¹²

Kamus-u Fransevi sözlüğünde inhitatın Fransızca karşılığı olarak "descente"/"iniş", "decadence", "degradation"/"bozulma" kavramlarına yer verilmiş; fiil formunda ise "declin"/"gerileme", "abaissement"/"indirme", "depression de l'horizon"/ "ufuk çizgisinin depresyonu" şeklinde anlamlandırılmıştır.¹³ 1880 yılında yayımlanmış *Redhouse Sözlüğü* "inhitat"ı şu terimlerle tanımlamaktadır: "Alçalma, iniş; alçaltma, eksiltme veya küçültme; azalma, bozulma, düşüş; bir yere atılma veya fırlatılma, depresyon; bir hastalığın düzelmesi ve azalması; ufukun altı; bir hastalıkta şiddetin kısmen düzelmesi; bir hastalığın tamamen düzelmesi veya kesin olarak sonlanması."¹⁴ Kavramın İngilizce karşılığı için sözlüklerde sıkça geçen karşılıklar "descent", "decline", "degradation" gibi "gerileme" manalı terimlerken "çöküş"ü karşılayacak biçimde "collapse" terimi geçmemektedir.

⁹ Ebuzziya Tevfik, *Lügat-ı Ebuzziya*, Konstantiye, Matbaa-i Ebuzziya, 1888, s. 181.

¹⁰ Hüseyin Remzi, *Lügat-ı Remzi*, İstanbul, Hüseyin Remzi Matbaası, 1887, s. 128.

¹¹ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, İstanbul, Dersaadet-i İkdâm Matbaası, 1899, s. 174.

¹² Mehmet Salahî, *Kamus-ı Osmani*, İstanbul, Mahmûd Bey Matbaası, 1895-1904, s. 468.

¹³ Şemseddin Sami, *Kamus-u Fransevi*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1882, s. 155.

¹⁴ "A descending, descent; A being lowered, diminished or degraded, diminution, degradation, decline; A being put or thrown down, a being paid down; a being depressed, depression; A disease's remitting and diminishing; Dip of the horizon; A partial remission of violence in a disease; The total remission or final termination of a disease." J. W. Redhouse, *Redhouse's Turkish Dictionary*, London, 1880, s. 215.

Çağdaş Türkçe sözlüklerde inhitat için en yaygın kullanılan anlam “son bulma, yıkılıp dağılma” yahut “güçten düşme, yaşlanma, inginlik” anlamlarıdır. *TDK* sözlüğünde kavramın tanımı Tevfik Fikret’in “Yükselmeyen düşer, ya terakki ya inhitat” dizelerine atıfta bulunularak bir “ilerleme”, “gelişme” anlamının zıttı şeklinde yorumlanırken, Abdülhak Şinasi Hisar’ın “Evvelce pek meşhurken artık sesinin bozulmaya başladığı, inhitat zamanlarına geldiği söylenirdi” örneği ile “yaşlılık, güçten düşme” anlamlarına vurgu yapılmaktadır.¹⁵

Bütün bu tanımlamalar inhitatın sözlük anlamlarına dair bir genel bir çerçeve ortaya koymakla birlikte, kavramın XVI. yüzyıldan başlayarak XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürecek kullanımında bir anlam sürekliliği saptamak mümkün değildir. Genel anlamıyla inhitat devletin içinde bulunduğu tarihsel krize ilişkin bir saptamadır, ancak bu saptamanın hangi anlamı kuşattığı konusunda farklar mevcuttur. İnhitata dair en temel saptama devletin bir bozulma yahut gerileme krizi içinde olduğudur. Ancak bu krizin yapısal niteliği için kolektif bir algıdan bahsedilemez; çünkü inhitatın “çöküş”, “gerileme”, “bozulma”, “çürüme”, “yaşlılık”, “güçten düşme” gibi çeşitli ıstılahî anlamları bünyesinde barındıran genişliği mevcut krize yaklaşımları da farklılaştırmaktadır. Bu yaklaşım tarihsel kriz bağlamı içerisinde inhitatın tarihsel serüvenine bakıldığında kendisini göstermektedir.

Osmanlı Devleti tarih yazımında XX. yüzyıla kadar etkisini sürdüren gerileme anlayışı, Kanuni Sultan Süleyman’dan sonraki dönemleri tasvir eden etkili kavramlardan biridir. İdari ve ekonomik sorunların etkili olduğu gerileme paradigması kendi içinde de dönemlere ayrılmaktadır. Bu dönemler, 1579’da Sokullu Mehmed Paşa’nın ölümünden 1699 Karlofça Antlaşması’na kadar olan durağanlık dönemi; 1792’deki Yaş Antlaşması’na dek süren gerileme dönemi ve Birinci Dünya Savaşı’nın sonuna dek sürecek olan çöküş dönemidir. XIX. yüzyıl ortalarında Osmanlı tarihini İslam siyaset felsefesine dayanarak ayırmaya çaba sarf eden ilk Osmanlı tarihçileri Cevdet Paşa ve Mustafa Nuri Paşa’dır. Mustafa Nuri Paşa yalnızca siyasi değil kurumlar tarihine de dayandırdığı sınıflandırmasında üçüncü dönem olarak XVI. yüzyılda lükse düşkünlüğün arttığını, ahlaki değerlerin

¹⁵ Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük-I**, Ankara, TDK Basımevi, 1998, s. 1086.

kaybolduğunu ve çöküşün ilk işaretlerinin başladığını belirtmiştir. Ancak ona göre gerçek çöküş 1683 Viyana Bozgunu'ndan sonra başlamış ise de 1595-1683 arasındaki safha olgunluk dönemine dahil edilmelidir. Osmanlı tarihinin büyüme, olgunluk ve çöküşten oluşan bu insanbiçimli ayrımı, Abrurrahman Şeref ve Yusuf Akçura vasıtası ile günümüze dek ulaşmaktadır.¹⁶ Ancak bu dönemlendirme, XX. yüzyıl tarihçileri tarafından teleolojik olduğu ve dönemde gerilemenin yalnızca Osmanlı'da vuku bulmadığından hareketle eleştirilmiştir.¹⁷ Diğer yandan alternatif bir dönemlendirme yapılabilmesi için gerileme tarihine atfedilen kavramların, yapıların ve tartışmaların kendi dönemleri bağlamında incelenmeleri, hangi anlama geldiklerinin belirlenmesi ve ortaya koydukları düşünsel birikimin hangi söyleme hizmet ettiğinin ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Osmanlı'da gerileme paradigmasının kökeni XVI. yüzyıla dayanır. XVI. yüzyıl devlet ricali kaleme aldıkları nasihatnâmelerde devletin gerilemesine, düzendeki bozukluklara işaret etmekte ve “Kanun-i Kadim’e geri dönüş önerisi sunmaktadırlar. 1542’de Lütü Paşa’nın kaleme aldığı *Asafnâme* ile başlayan bu literatür, “düzenin bozulması” teması etrafında oluşmakta, devletin idari sistemindeki sorunlara dair şikayetler Gelibolulu Mustafa Âli, Hasan Kâfi Akhisari, Koçi Bey, Katif Çelebi, Hezarfen Hüseyin Efendi gibi kalem eşrafı tarafından dile getirilmektedir.¹⁸ Ancak burada gerileme paradigması bütüncül bir beka tehdidinden ziyade kurumlardaki bozulmaya, yozlaşmaya ve kadim nizamın unutulmasına işaret

¹⁶ Halil İnalçık, “Osmanlı Tarihinde Dönemler”, **Osmanlı Geriledi mi?**, haz. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2007, s. 86.

¹⁷ Dönemlendirme literatürü ve bu dönemlendirmeye ilişkin daha geniş tartışmalar için bkz. Halil İnalçık, “Periods in Ottoman History”, **Essays in Ottoman History**, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1998; Rifa’at Ali Abou El-Haj, **Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu**, çev. Oktay Özel-Canan Şahin, İstanbul, İmge Yayınları, 2018; Mustafa Armağan, **Osmanlı Geriledi mi?**, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2007; Suraiya Faroqhi, Halil İnalçık (ed.) with Donald Quataert, **An Economism and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914**, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

¹⁸ 16. Yüzyıl gerileme literatürüne dair daha geniş okumalar için bkz. Rifa’at Ali Abou El-Haj, **Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu**, çev. Oktay Özel-Canan Şahin, İstanbul, İmge Yayınları, 2018; Ayhan Bıçak, **Türk Düşüncesi I**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019; Mehmet Öz, **Kanun-ı Kadimin Peşinde**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021; Cornell H. Fleischer, **Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati (1541-1600)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999; Alp Eren Topal, “From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600-1876”, Basılmamış Doktora Tezi, Graduate School of Economics and Social Sciences of Ihsan Doğramacı Bilkent University, 2017.

etmektedir. Nasihatnâme yazarları bu bozulmayı “fesat”, “ifsat” kavramlarıyla tanımlamakta; kadim nizama geri dönüldüğü takdirde bu fesatlığın giderebileceğini ifade etmektedirler.¹⁹ XIX. yüzyılda Osmanlı’da matbaanın yaygınlaşması ve devletin bekasına dair tartışmaların alevlenmesi ile birlikte XVI. yüzyılda kaleme alınan bu nasihatnâmeler yeniden basılmıştır. Bu durum, Osmanlı tarihsel bilincinde kanonik bir yapı olduğunu ortaya koymakla birlikte, dönem düşünürleri için kullanışlı bir perspektif de sunmamıştır. Çünkü devlet artık bürokrasi ve resmî kurumlar içerisindeki yapısal bozulmalardan çok daha büyük sorunlarla yüz yüzedir. Bu sebeple XIX. yüzyıl ve sonrasında devletin krizini saptamada ve ifşa etmede gerileme literatürü yetersiz kalmakta, Batı’da modern paradigmanın “ilerleme” ve “terakki” idealinin de etkisi ile krizin adı “inhitat” konulmaktadır.

İnhitatın siyasi yapıda kendi anlamına atıf yapacak şekilde erken dönem kullanımlarından biri Kâtip Çelebi (1609-1657)’nin 1653 yılında kaleme aldığı *Düstur* metninde geçmektedir. İbni Halduncu perspektifin etkileri görülen metinde, siyasi yapılar insan bedenindeki organizmalara benzetilmekte ve devletlerin yaşam-dünyasına bir canlılık atfedilmektedir. Devlet düzeninde bozulma belirtilerinin görülmeye başladığı ve bu gidişatın insan topluluklarının doğasına aykırı olmadığı ifade edilmektedir. Bedensel organizma ile doğal çöküş süreci arasında kurulan analogiden hareketle devletler de doğum ve ölüm arasında bir süreç takip etmektedirler. Bireysel insanın bedeninin gençlik (sinn-i nümûv), yetişkinlik (sinn-i vukûf) ve yaşlılık (sinn-i inhitât) aşamalardan geçmesi gibi insan toplumları ve devletler de bu aşamaları takip ederler. Bu dönemlerin süreleri tıpkı kişilerin bünyeleri gibi devletlerin bünyelerinin gücüne nispetle uzar yahut kısılır. Bazı devletler bu süreçleri kısa zamanda atlatırken, bazıları bu aşamalardan daha yavaş geçerler.²⁰ Bu perspektiften hareketle Kâtip Çelebi, Osmanlı Devleti’nin mevcut

¹⁹ Bernard Lewis XVII. yüzyıl itibarı ile inhitatın sebep, amil ve belirtilerinin (1) devlet idaresi, (2) iktisadi ve içtimai hayat, (3) manevî, ahlakî, kültürel ve entelektüel değişikliklerle ilgili olanlar şeklinde üç başlık altında ortaya çıktığını ifade eder. Bernard Lewis, “Osmanlı İmparatorluğu’nun İnhitatı Üzerine”, **Osmanlı Geriledi mi?**, der. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2007, s. 61.

²⁰ Katip Çelebi, “Düstûrü’l-Amel li-İslâhi’l-Halel.” **İş Ahlakı Dergisi**, 3/2, 2010, s. 137-138; Alp Eren Topal, “From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600-1876”, Basılmamış Doktora Tezi, Graduate School of Economics and Social Sciences of Ihsan Doğramacı Bilkent University, 2017, s. 49.

durumunun “yaşlılık” evresi olduğunu belirtir ve bu yaşlılığın sebeplerini Celali İsyanları, kırsal bölgelerde vergi artışı, köylünün yoksullaşması, köylülerin kentlere kitlesel göçü gibi sebeplere dayandırır.²¹

Gerileme çağı yani “sinn-i inhitat” kavramını kullanan diğer bir Osmanlı erken dönem düşünürü Ahmet Resmi Efendi (1700-1783)’dir. 1768-1774 Rus seferinin tebaasının çoğunluğu Müslüman olan Kırım’ın kaybedilmesi ile sonuçlanması, yenilgiyi içtimai açıdan daha kritik bir hale getirmektedir. Osmanlı ordusunun sayıca üstünlüğe sahip olmasına rağmen Rus birliklerine karşı koyamaması, yenilgi ile hesaplaşmak ve devletin genel gidişatına dair değerlendirme yapmak bakımından ortaya konulan yazınsal literatürü genişletmektedir. Üst düzey kalemiyeden olan Ahmet Resmi Efendi, Rusya’ya karşı savaşı kışkırtan ulema ve saray eşrafına ciddi eleştiriler yöneltir. Mitolojik unsurlara dayandırılarak yapılan savaş çıkırtkanlığının Osmanlı’nın ömründen alacağını; tarih okuyan her akıllı insanın devletin ömrünü uzatmak adına savaşı değil barışı seçerek tebaasına rahat ve güvenli bir ortam yaratacağını ifade eder. Resmi Efendi’ye göre akıl dışı okumalarla savaş çıkırtkanlığı yapılması nizam-ı alemin ortaya koyduğu toplumsal yapıyı sekteye uğratmakta ve bu tip denemeler devletin inhitatını hızlandırmaktadır.²² İbni Haldun’un döngüsel tarih anlayışının tevarüsünü Resmi’de de görmek mümkündür. Özellikle savaş sonrası durumun resmedilmesinde Osmanlı’nın mevcut durumu “sinn-i inhitât” olarak açıklanmakta ve “düzenlilik” unsurunun tehlikeye girdiği ifade edilmektedir.²³

Resmi’nin tarih yazımı konusunda akla dayalı perspektifi dünyadaki değişen düzeni anlama ve anlamlandırma konusunda da öncül bir çerçeve ortaya koymasını sağlamıştır. Nemçe (1757) ve Prusya (1763) elçiliği de yapan Resmi’nin burada gözlemlediklerini sefaretnamelerle ortaya koyması, bu sayede dünyadaki yeni düzenin yakın bir şahidi olması da akla dayalı tarih yaklaşımının oluşmasında

²¹ Mehmet Öz, **Kanun-ı Kadim’in Peşinde**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021, s. 94.

²² Ahmed Resmi, **Hülâsatü’l-İtibâr: A Summary of Admonitions**, ed. Ethan L. Menchinger, İstanbul, Isis Press, 2011, s. 91; Alp Eren Topal, “From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600-1876”, s. 71-73.

²³ İsmet Parmaksızoğlu, “Bir Türk Diplomatının Onsekizinci Yüzyıl Sonunda Devletler Arası İlişkilere Dair Görüşleri”, **Belleten**, 47, 1983, s. 527-535.

etkilidir.²⁴ Klasik dönemde devleti “fetih” ve “cihat” unsurlarına dayalı sınır genişletme idealine dayandıran yasalılık, Resmi’de iç istikrarı, refahı ve idari verimliliği vurgulayan nizam ideali etrafında özgün bir perspektif olarak sunulmaktadır. Resmi’nin ortaya koyduğu bu perspektif XVIII. yüzyılda yeni düzen çağrısının temsilcisi olarak vakanüvis Ahmet Vefik Paşa tarafından tevarüs edilerek devletin resmi tarih anlatısına dahil edilmiştir. Bu katipler aracılığıyla efsanevi hikayelere dayandırılan cahil haçlı zihniyeti elimine edilmekte ve yerine askeri-idari reformların gerekliliğine dayanan rasyonel bir tarih okuması öne sürülmektedir.²⁵

İnhitat kavramının zamansal bir yaklaşımla çerçevelendirilmesi “vakt-i inhitat” şeklinde Keçecizade İzzet Molla (1786-1829)’da geçmektedir. Keçecizade bozulmanın öncelikle devlet aygıtı içerisindeki idari kısımda başladığını, zamanla üç grup olarak ulema, devlet adamları ve kışlaların bozulduğunu, ulema ve devlet adamlarının bu bozulmanın öz eleştirisini sultana yaptıklarını ancak kışlalardaki bozulmanın süregittiğini ve bunun da çeşitli felaketlere ön ayak olduğunu ifade eder. Keçecizade’ye göre bürokrasi ve orduda yapılacak bir dizi düzenlemelerle nizamın yeniden teşkil edilmesi öncelikle idari kadroların bu düzeni benimsemesinden geçmektedir. Keçecizade’nin yeni nizam anlayışı Osmanlı’nın eski rejimini bozulmalar ve yozlaşmalardan arındırarak Avrupa’nın rasyonel uygulamalarıyla uyumlu olan şeriat prensiplerine dayalı yeni bir düzeni inşa etme amacı taşımaktadır.²⁶ Keçecizade’de inhitat kavramı “devletin yaşlılık zamanı” şeklinde tanımlanmakta ve bu yaşlılığın rasyonel tedbirlerin ve nizamın inşasını gerekli kıldığının altı çizilmektedir:

“Bu eski dünyaya düzen vermenin, başından itibaren var olmayı geri getirmek anlamına gelip gelmediğini sorarsanız, cevap veririm: Habsburglar, iki bin yıldır rasyonel tedbirlerle ve düşmanlarıyla konuşarak, hatta kafir olmalarına ve bu nedenle Allah’ın nimetinden uzak olmalarına rağmen, devletlerini yönetiyorlar. Gerçekten de, başkentleri iki kez işgale uğradı, ancak ‘Devletimizin yaşlılık zamanı [vakt-i inhitât] ve

²⁴ Ahmed Resmi Efendi, **Ahmed Resmi Efendi’nin Viyana ve Berlin Sefaretnameleri**, sad. Bedriye Atsız, İstanbul, Tercüman Gazetesi Yayınları, 1980.

²⁵ Ahmed Resmi, **Hülâsatü’l-İtibâr: A Summary of Admonitions**, s. 25; Alp Eren Topal, “From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600-1876”, s. 74.

²⁶ Alp Eren Topal, “From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600-1876”, s. 107.

çöküşü, artık herhangi bir tedbir için yer yok, bakalım şans ne getirir’ demediler; yeniden güçlü bir devlet olarak ortaya çıktılar.”²⁷

Dönemde yalnızca devletin durumu değil, Osmanlı’nın azami genişleme sınırlarına ulaştığı ve orduların eski gücünü kaybettiği düşüncesi de inhitat düşüncesini beslemektedir. Küçük Kaynarca Muharebesi’nin ardından Trabzon Valisi Ali Paşa’nın kaleme aldığı bir yazıda Osmanlı silahlı kuvvetleri ve askerin eski gücünden yoksun olduğuna dikkat çekilir. Bir zamanlar “Avrupa’nın dehşet ve korku ile karşıladığı Osmanlı orduları kendi kumandanları ve bizzat kendi sivil halkına karşı müstesna olmak üzere savaşmayı kesmiş ve artık eskiden terzil edilip küçümşenen düşman orduları karşısında birbiri arkasına utanç verici mağlubiyetlere uğramaktadır.”²⁸ Ali Paşa’nın düşüncelerinde inhitata dair iki soru önem taşımaktadır: Niçin devlet bir zaman bu derece kuvvetli ve azametli iken şimdi bu kadar hastadır? Onun yeniden ilk şekline bürünebilmesi için ne yapılmalıdır?²⁹

Böylelikle XIX. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde inhitat kavramı devletlerin yaşlanması, bozulmaya yüz tutması, çöküşten önceki dönemleri şeklinde bir içerik kazanmakta ve beka için nizam zarurietini kapsamında kullanılan bir kavram halini almaktadır. Vakanüvislerin ve kalemiyenin mevcut durumun tasviri kapsamında “inhitat” kavramını kullanmaları yaklaşan çöküş tehlikesine karşı bir uyarı niteliği taşımaktadır. Çoğu İbni Halduncu “döngüsel tarih anlayışına” yaslanan bu kümülatif birikim, devletlerin çöküş evresine gelmeden önceki son basamağıdır. Bu anlamda kavramın dönemde “yaşlılık” ve “güçten düşme” gibi anlamları kuşattığını ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla bu yaşlılık döneminin nizama tabi tutularak uzatılabileceği yönünde yaygın bir kanaat ortaya çıkmakta ve “inhitat” kavramının kullanımı tıpkı XIX. yüzyıl ıslahatlarına bakışta olduğu gibi nizam isteminin meşruiyetini sağlamaktadır.

²⁷ Lütfi Doğan, “Keçecizâde İzzet Molla’nın Islah-ı Nizâm-ı Devlete Dâir Risâlesi Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Edisyon Kritiği”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE., 2007, s. 7.

²⁸ Lewis, “Osmanlı İmparatorluğu’nun İnhitatı Üzerine”, **Osmanlı Geriledi mi?**, s. 63.

²⁹ Lewis, “Osmanlı İmparatorluğu’nun İnhitatı Üzerine”, **Osmanlı Geriledi mi?**, s. 63.

Ancak XIX. yüzyılda inhitata bakışta paradigmatik bir dönüşüm meydana gelmiştir. Bu yüzyılda inhitat kavramı deterministik bir tarih tezi olmaktan çıkarılarak, devlet aygıtını tanzim edecek şekilde bütüncül ilerleme ve ıslahı sağlayacak tedbirler konulduğunda devletin bekasının çökme yazgısından kurtarılabilceği şeklinde bir devamlılık idealine dönüştürülmüştür. Nasihatnâme yazarlarının inhitat anlayışı, Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar tarafından tevarüs edilerek XIX. yüzyıla taşınmakta ve devlet aygıtında anayasal ve meşrutî bir nizam önerisine evrilmektedir.³⁰ Namık Kemal, gerileme kavrayışı ile Tanzimat dönemi arasında kavramsal çerçevelerin dönüştürülerek yeni nizam anlayışlarına geçilmesi hususunda son dönem Osmanlı düşüncesi için son derece kilit bir figürdür. Namık Kemal'i inhitat söyleminde öncül bir figür haline getiren en önemli yaklaşım, önceki yüzyıllarda İbni Halduncu perspektife yaslanan inhitatın mutlak bir sonuç olduğu ancak kadim nizama dönülerek devletin yaşlılık evrelerinin sürdürülebileceği konusundaki ıslahat yaklaşımlarını tersine çevirmesidir. Osmanlı Batı'nın isimlendirmesi ile "hasta adam"dır; ancak her hasta gibi o da iyileşme imkanına sahiptir.³¹ Namık Kemal'e göre organik bir yapı olarak devletin sınırlı bir yaşam süresi yoktur; devlet, ruhsal bir varlık olup sonsuz şekilde iyileştirilebilir: "Biz bu müzmin illetleri düşünelim de hastamızın hayâtından kat'-ı ümmîd mi edelim? Hâyır, devlet bir şahısdır; amma şahs-ı manevîdir; İbn-i Haldun'un dediği gibi öyle ömr-i tabîyesî filânı yokdur."³² Yeni Osmanlılar'ın tarih perspektifine yansıyan bu yaklaşım inhitatın sebeplerini somut dönüşümlerin yoksunluğu ve yönetimin meşruiyetine yaslayarak gündeme getirmekte ve buradan yola çıkarak tekâmül ve terakkinin mümkün olduğunun altı çizilmektedir. Bu anlamda erken dönem gerileme literatüründe inhitat, çökeceği kabul edilen organik devlet modelinde siyasi

³⁰ Ahmed Vefik Paşa da benzer bir yaklaşımla 1863'de kaleme aldığı *Hikmet-i Tarih* metninde farklı devletlerin tarih okumasında da gençlik, olgunlaşma, durağanlık ve gerileme kategorilerini içeren yaşam evreleri geçirdiğini ifade eder. "Sinn-i İnhitat" kullanımı burada "gerileme"ye tekabül etmekte ve yeni düzene geçemeyen tüm devletlerin bu kaderi paylaşacakları konusunda evrensel bir perspektif çizmektedir. Ahmed Vefik Paşa, *Hikmet-i Tarih*, ed. Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku, Konya, Çizgi Yayınları, 2013, s. 29-38.

³¹ "'Hasta Adam' ta'biri Fransızlar beyninde öyle bir vücûd-ı ma'nevîye alem olmuşdur ki, başı, Avrupa dediğimiz devlethâne-i medeniyetin en güzel bir noktasına yaslanmış ve kendi üç kıt'anın en mühim mevkilerine uzanmış genç, dinç, güzel, dünya durdukça yaşamağa müsta'id bir koca yiğit iken can çekişip yatıyor, biçarenin nâmı ise Devlet-i Aliyye'dir." Namık Kemal, "Hasta Adam", *Hürriyet*, Nr. 24, 1868, s. 1-2.

³² Namık Kemal, "Hasta Adam", *Hürriyet*, s. 1.

bozulmalardan kaynaklı “yaşlılık evresine” tekabül ederken, XIX. yüzyılda kavram “hastalanma”, “bozulma”, “güçten düşme”, “decadence” gibi anlamlarda kullanılmakta ve doğru reçeteler uygulandığı takdirde güçten düşenin iyileşebileceği şeklinde bir anlama kavuşmaktadır: “O ‘Hasta Adam’ yalnız muktezâ-yı tabî’ata göre hareket etse hem sıhhat bulur, hem kuvvetlenir, hem dünyâ durdukça ömrü sürer.”³³ Bu anlamda iki dönemdeki inhitat kavrayışı arasındaki fark şudur: İlkinde devletteki yaşlılığın geri döndürülemez ancak ömrü uzatılabilir olduğu; ikincisinde ise yaşamının bir kısmında hastalanmış olan devletin iyileştirilebilme ihtimaline sahip olduğu şeklinde bir kavrayış mevcuttur. İlkinde devletin kaderine dair sona ilerleyen bir mutlaklığa, ikincisinde ise toplumların iradi müdahaleleri ile kaderini tayin eden tarihselliğine atıf yapılmaktadır. Bu fark, Osmanlı’nın son dönemlerinin bütüncül bir gerileme paradigmasına dahil edilemeyeceğinin dayanaklarından biridir.

Tanzimat yıllarında inhitat söylemini önceki dönemlerden farklılaştıran tek husus kavrama biçilen anlam yükü değildir. İnhitatın kabulü ile birlikte reform tartışmalarına merkezi bürokrasi de dahil olmakta ve süreç Yeni Osmanlılar ile merkezi bürokrasi arasında süregiden bir dizi soyut-somut dönüşümleri meydana getirmektedir. “Aydınlanma” ve “ilerleme” anlayışlarının dönemin inhitat algılaması ve reformlarında merkezi düşüncüyü temsil etmesinde Yeni Osmanlılar kadar merkezi bürokrasinin Batı’ya bakışının etkisi vardır. Bu aşamada XIX. yüzyıldaki inhitat söylemini Avrupa kültür ve ilerlemesine nispetle okumak gibi geçmişten ayrılan yeni bir boyut ortaya çıkmaktadır. Bu boyutun siyasi ve toplumsal idare mekanizmalarında somut reformlara; örneğin Tanzimat ve Islahat Fermanı’na bakılarak okunması mümkündür. Ancak arka planda Yeni Osmanlıların yürüttüğü kültürel ve siyasi tartışmalarda düzen kavramı yalnızca topluma değil, idarenin kendisinde yapılacak meşruti bir yönetim idealine de uzanmaktadır.

Niyazi Berkes, Namık Kemal’in bütün düşüncesinin şu sorulara cevap verme çabası olduğunu ifade eder: “1) Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküş nedenleri nelerdir? 2) Bu çöküş sürecini tersine çevirmenin yolları nelerdir? 3) Bunun için

³³ Namık Kemal, “Hasta Adam”, **Hürriyet**, s. 1.

gerekli olan reformlar ne olmalıdır?”³⁴ Berkes’in “çöküş” kelimesini tercih ederek yaptığı bu özet Namık Kemal’in ıslah çabalarıyla okunduğunda onun tarafından tarihsel durumun tasvirinin tam bir çöküşten ziyade, tersine döndürülebilir bir “bozulma” olduğu şeklindedir. Namık Kemal’in yirmi beş yıllık yazı hayatı boyunca vermeye çalıştığı cevapların çoğunluğu “bozulmaların” sebeplerine uygulanabilecek “reformlar” denemesidir: “1) Nedenler siyasal ve ekonomiktir; 2) Yollar eğitim yollarıdır; 3) Gerekli ilk reformlara, anayasalı merkeziyetçi bir devlet rejimi kurmakla başlanabilir.”³⁵ Ona göre, “Hastalığın hakikati killet-i [azlık] ricâl, killet-i mâl, killet-i asker, killet-i esbâb, ve’l-hâsıl killet, killet, her şeyde killet. Onun menşei ise istibdâd-ı hükûmetdir.”³⁶ Namık Kemal’in inhitata dair sorular ve cevapları çökmekte olana uygulanabilir reformlar değil; içerisinde düzelme umudu barındıran bir “hastalık”/“decadence” durumuna uygulanabilir unsurlardır. Nitekim Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar’ın “vatan” olgusuna bağlı bir vatandaşlık perspektifi çizerek Osmanlı’da yaşayan tüm tebaanın birlik olacağı ve devletin de bu vatandaşlığı gözeterek meşruti bir düzen tesis edeceği şeklindeki üretimleri romantik-ütöpik bir yaklaşım olarak görülmüştür.

Fakat diğer yandan gerek Kanun-i Esasi’nin ilanı gerekse I. Meşrutiyet’in yapılandırılmasında Yeni Osmanlılar’ın inhitatla kurduğu bu ütöpik perspektifin büyük katkıları vardır. “İlerleme”, “ittihad”, “meşrutiyet”, “vatan” Tanzimat’ın inhitata yaklaşımının temel parametrelerini oluşturmaktadır. XVIII. yüzyıl sonuna dek devleti “eskiyi ihya ederek” yeniden yapılandırma önerileri getiren söylem, XIX. yüzyılla birlikte yerini “eskiyi ihya ederek yeni bir düzen yaratma” söylemine bırakmıştır. Geleneksel cemaat sisteminin çözülmeye başlaması, ekonomik ve mali güçlüklerin meydana gelişi adalet ve müsâvatı öne çıkarmakta, “hürriyet” ve “meşrutiyet” bütün problemleri çözecek büyülü kavramlar haline gelmektedir. 1839’da Gülhane’de okunan Tanzimat Fermanı, söylemdeki kırılmanın devletin inhitatı kabulü ve bunu resmiyete dönüştürerek özeleştirii yapması, iktidarın kendi üstünlüğünü sınırlandırması (*auto limitation*) bakımından bir milattır. Ferman’da

³⁴ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 288.

³⁵ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 288.

³⁶ Namık Kemal, “Hasta Adam”, **Hürriyet**, s. 1.

resmedildiği şekliyle kuruluşundan beri kuvvet ve kudreti süregelen saltanat son yüz elli sene içerisinde çeşitli kanunlara bağlı kalınmaması, uygun hareket edilmemesinden dolayı evvelki kuvvet ve gelişmişlik bilakis zayıflık ve fakirliğe dönüşmüştür.³⁷ Ferman metninde “inhibitat” kelimesi geçmezken devletin halihazırdaki durumu “evvelki kuvvet ve ma’ûriyyet bilakis za’f u fakra mübeddel olmuş” şeklinde bir ifadeyle yansıtılmaktadır. Zayıflayan idari anlayışın düzenlenme talebi ise her millet ve dinden insanın kanunlar karşısında müsavi olduğu, kişi hak ve özgürlüklerinin dokunulmazlık, mal mülk güvenliğine tabi tutulmuştur. 17 sene sonra 1856’da ilan edilen Islahat Fermanı ise Tanzimat’ın “her din ve mezhepte bulunan Osmanlı halkı hakkında istisnasız, can ve mal emniyeti ve namusun korunması için”³⁸ verilen teminatı kuvvetlendirme hamlesi olarak ortaya konulan reformların unutulmadığını ve süregittiğini işaret etmekte ve kurumlar adına yeni reformlar önermektedir. Osmanlı çatısı altında yaşayan tüm unsurların devlet karşısında müsaviliği eğitim, iktisat, sosyal alanlarda genişletilmekte ve devlete tabiiyet bağı öne çıkarılmaktadır.

Tanzimat ve Islahat Fermanları’nın son dönem düşüncesi için önemi “inhibitat söylemi”nin ilk defa devlet tarafından resmi şekilde kabul edilmesi, görülmesi ve öz eleştirel mahiyette yeni düzenlemelere erişmesidir. Resmi metinlerde inhibitat kavramının görünüşü 1876 Kanun-i Esasi’sinde “Suret-i Münife-i Hattı Hümayun” başlığı altında II. Abdülhamid tarafından veziri Midhat Paşa’ya takdim kısmında gerçekleşir:

Devlet-i aliyyemizin bir zamanlardan beri kuvvetine ariz olan tedenniyat gavail-i hariciyeden ziyade dahilen idare-i umurda tarik-i müstakimden inhiraflar olunmasından ve tebaanın hükümet metbualarından emniyetlerine

³⁷ “Cümleye ma’lûm olduğu üzere Devlet-i Aliyyemiz’in bidâyet-i zuhûrundan beri ahkâm-ı celile-i Kur’âniyye ve kavânîn-i şer’iyyeye kemâliyle riâyet olunduğundan saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve miknet ve bi’lcümle tebe’asının refâh u ma’ûriyyeti rütbe-i gâyeteye vâsıl olmuş iken yüz elli sene vardır ki, gavâ’il-i müte’âkibe ve esbâb-ı mütenevviaya mebnî ne şer-i şerîfe ve ne kavânîn-i münîfeye inkıyâd ü imtisâl olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve ma’ûriyyet bilakis za’f u fakra mübeddel olmuş ve halbuki kavânîn-i şer’iyye tahtın-da idâre olunmayan memâlikin pâyedâr olamayacağı vâzihâttan bulunmuş olup (...)”, “Tanzimat Fermanı”, **Osmanlı’dan Günümüze Türk Anayasa Metinleri**, Ankara, TBMM Basımevi, 2023, s. 11.

³⁸ “Islahat Fermanı”, **Osmanlı’dan Günümüze Türk Anayasa Metinleri**, Ankara, TBMM Basımevi, 2023, s. 17. “Şöyle ki Gülhâne’de kırâat olunan Hatt-ı Hümayûnum ile ve Tanzimât-ı Hayriye mücibince her din ü mezhepte bulunan kâffe-i tebe’a-i şâhânem hakkında bilâ-istisnâ-i emniyet-i cân ü mâl ve mahfûziyet-i nâmus için taraf-ı eşref-i pâdişâhanemden va’d ve ihsan olunmuş olan teminat (...)” “Islahat Fermanı”, **Osmanlı’dan Günümüze Türk Anayasa Metinleri**, s. 17.

kefalet edecek esbabın mail-i inhitat olmasından neş'et etmekle valid-i macidim merhum Abdülmecid Han mukaddeme-i ıslahat ve ahkâm-ı mukaddese-i şer'i şerife muvafık olarak umumun emniyet-i can ve mal ve ırz ve namusunu mulin olmak üzere Tanzimat Hattını ilân etmiş idi.³⁹

Hümayunda “mail-i inhitat” ifadesi çökmeye/bozulmaya yüz tutmuş Osmanlı iç siyasetini temsil etmektedir. Padişah Abdülmecit'in Tanzimat'ı ilan ederek tebaanın hak ve hukukunu güvenlik altına alması ıslahatların bir nevi önsözüdür ve şimdi Kanun-i Esasi ile devamı gelmektedir. Ayrıca “devlet-i aliyyemizin bir zamanlardan beri kuvvetine arız olan tedenniyat” ifadesinde mevcut zamanın bir “tedenniyat” yani “gerilemeler” zamanı olduğu da kabul ve beyan edilmektedir. Bu kabulün lüzumu üzerine Kanun-i Esasi'nin ilan edildiğini duyuran padişah daha önceki fermanlarla bir süreklilik zemininde beyan edilen hak ve hukukların anayasal zemine çekildiğini duyurmaktadır.

II. Abdülhamid'in 1878'de meclisi kapatarak Meşrutiyet deneyimine son vermesi kümülatif birikim içinde süregelen ıslahat hareketlerinin bir fetret dönemine girmesine neden olmuştur. Meclisin feshinden II. Meşrutiyet'in ilanına kadar geçen süre son dönem düşünürünün muhayyilesinde inhitatın düşünsel krizinin yanına duygusal krizi de eklemiştir. II. Abdülhamid dönemine dek bir şekilde resmi söylemle kesiştirilen ıslahatlar, dönemde “muhalif” entelektüel edimlerle yürütülmüş ve saltanat karşısında kaybedilen meşruiyete şer'ileştirme arayışları sağlanmaya çalışılmıştır. Kanun-i Esasi'nin kaldırılmasına dek ıslahatlarla ve reformlarla üstesinden gelineceği düşünülen inhitat söylemi yerini daha yapısal ve tarihsel bir söyleme bırakmıştır.

Dönem düşünürleri inhitat düşüncesi etrafında tespitler ve yargıların oluşturduğu anlatılar noktasında ortaklaşmakta, bir kısım çözümlerde ayrışmaktadırlar. Özellikle II. Abdülhamid iktidarını “istibdad” olarak nitelendirerek muhalefet üretmek ve meşruti bir yönetimin gerekliliği tüm cephelerden düşünürleri kuşatacak bir ortaklıktır. Anlatıda vargılardaki ayrışmanın kökeni ise dönem düşünürlerinin inhitat kavramını alımlama biçimlerine dayanmaktadır. 1876 sonrası

³⁹ “1876 Kanun-ı Esasi”, **Osmanlı'dan Günümüze Türk Anayasa Metinleri**, Ankara, TBMM Basımevi, 2023, s. 25.

tarihsel krizi merkeze alarak “inhibit” üzerine öne çıkan metinlerin başlıcaları şunlardır: Filibeli Ahmet Hilmi, *Tarih-i İslam*⁴⁰; Said Halim Paşa, *İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîye*⁴¹; Celal Nuri, *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye*⁴²; Satı el Husri, *Niçin Geri Kaldık?*⁴³; M. Şemsettin Günaltay, *Hurafattan Hakikate*⁴⁴. Dönemde entelektüel ürünlerin hemen hepsinde devletin ve toplumun inhibitat krizi konu edinilir; ancak zikredilen bu eserler tamamen inhibitat üzerine odaklanarak tarihsel bir okuma yapma bakımından diğerlerinden ayrışır.

Tarihsel krizi saptama, hesaplama ve çözümleme açısından inhibitat, düşünürleri söylemde ortaklaştırmaktadır. Ancak kabul edilen inhibitatın ne olduğu, nasıl olduğu, kaynağı ve icbarları farklılık göstermektedir. Cumhuriyetin kurucu felsefesini de etkileyecek olan alımlama biçimi inhibitatı Osmanlı Devleti’nin çöküşü olarak görme eğiliminde iken; ırka müstenid bir yapıda meşruti bir yönetimle devletin beka ve devamlılığını sağlayabileceği yönündeki kanı inhibitatı bir “hastalık”, “bozulma” süreci olarak görmekte ve şartların değiştirilerek iyileştirilebileceğini düşünmektedir. İnhibitatın sebeplerini din-devlet ikiliğinde gören bakış açısı çözümleri de daha keskin, köktenci reformlarda aramakta ve inhibitatı geri dönüşsüz bir “gerileme” portresi olarak çizmektedir. Örneğin Celal Nuri’ye göre Türklerin Anadolu’yu yurt edindikten sonra fetihlerle topraklarını genişletmesi, ancak ardından ilk geldiği noktaya geri dönüşü inkar olunamaz bir inhibitat, bir tedennidir:

Tarihi açınız: Turan yaylalarından gelmiş bir takım Türk-Moğol ‘aşâirinin mülk-i Rûma [Anadolu’ya] istilasını, Konya Selçukîlerinin inkırazı üzerine, Karaman hükümetini, bütün Selçuklu bakâyâsını [kalıntılarını], Şarkî Roma İmparatorluğu’nu, muhtelif ve mütevenni Slav hükûmâtını, Macar devletini mahvedip Beç [Viyana] kapılarına, Herkül sütunlarına, Moskof içlerine, hatt-ı istiva menâtıkına, Hind denizlerine, İran’ın göbeğine, Otranto boğazına, Malta mevki-i askerîsine dayandığını, sonra yavaş yavaş fakat kat’i adımlarla gerilediğini, Macaristan’ı, Kırım’ı, Avrupa’daki memâlikinin bir kısm-ı mühimmini tahliye ile Tuna’yı, sonra Balkanları aştığını, adeta geldiği yere gider gibi müteheyyi-i rihlet

⁴⁰ Filibeli Ahmet Hilmi, *Târîh-i İslâm*, İstanbul, Hikmet Matbaası, 1910.

⁴¹ Said Halim Paşa, *İnhitat-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîye*, İstanbul, Matbaa-i Amire Matbaası, 1918.

⁴² Celal Nuri, *Târîh-i Tedenniyât-ı Osmâniyye Muadderati Tarihiye*, İstanbul, Yeni Osmanlı Matbaası, 1914.

⁴³ Satı Bey, *Niçin Geri Kaldık?*, Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası, 1908, 1(2), s. 37-46.

⁴⁴ M. Şemseddin Günaltay, *Hurafattan Hakikate*, İstanbul, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1916.

olduğunu görürsünüz. Bu tedenni, bu sükut, bu izmihlâl ve inhitât vâkıdır. İnkâr olunamaz.”⁴⁵

Celal Nuri’nin bu yaklaşımında inhitat açıkça bir “gerileme” olarak okunmaktadır; çünkü inhitat olgusunun kaynağında fetihlerin durması ve toprakların daralması durmaktadır. Osmanlı’nın tedennisini konu aldığı metinde gerilemedeki tesirleri dahili, unsuri, idari, mali, dini, fikri, hissi, terbiyevi, hususi ve harici başlıklar altında ele alır. Osmanlı’nın “tedennisini” hakkında düşünülürken öncelikle cevap verilmesi gereken soruları şunlar olarak belirler: “Batı’nın ilerlemesinin sebepleri nelerdir? Doğu’nun gerilemesi neden kaynaklanmıştır? Genelde Doğu’nun gerilemesi ile Osmanlı’nın gerilemesi arasındaki münasebet nedir?”⁴⁶ Celal Nuri bu sorulardan hareketle Doğu toplumlarının geri kalmasını menkulât, istibdat, keyfi idare, İlk ve Ortaçağ usullerinin etkisini uzun yıllar sürdürmesine bağlamaktadır. 1914 yılında metni kaleme alan Celal Nuri, bu darbelerden hala uyanılmadığını, idari yapıda halen bir değişim olmadığını, kangrenin devam ettiğini, cehalette, idaresizlikte, intizamsızlıkta plansız ve programsız hareket edildiğini öne sürmektedir.⁴⁷ Rumeli ve Balkanların kaybedilmesine rağmen Osmanlı idaresi hala bunlardan ders almamaktadır. Milleti kurtarma imkânı halen bakidir ancak kangreni insafsızca temizlemek ihtilâlkarâne değil inkılâbkarâne bir yöntemle yapılmalıdır.⁴⁸

İnhitatın “gerileme” ve “çöküş” anlamlarını muhafaza ederek içinde bulunulan krize daha kökenci eleştiriler getiren diğer bir isim Abdullah Cevdet’tir. İslam hakkındaki olumlu düşüncelerine karşın Abdullah Cevdet ister içeriği ister yorumu sonucunda olsun dinin Osmanlı ve tüm İslam toplumlarının geriliğinin bir nedeni olduğu sonucuna varmakta ve oryantalistlerin “İslam’ın terakkiye mani olduğu” yargısını sürdürmektedir.⁴⁹ Vardığı bu sonuçtan hareketle Abdullah Cevdet bütün çabasını Müslümanları gerilikten kurtarmanın yolları üzerine inşa etmektedir. *İctihad* dergisinin ilk sayısı onun ve hatta dönem düşünürlerinin zihinsel yapısını tasvir eder niteliktedir: “1. Âlem-i İslâm’ın inhitatını mucib olan esbab-ü ahvâl

⁴⁵ Celal Nuri, *Târih-i Tedenniyât-ı Osmâniyye Muadderati Tarihiye*, s. 5.

⁴⁶ Celal Nuri, *Târih-i Tedenniyât-ı Osmâniyye Muadderati Tarihiye*, s. 75-76.

⁴⁷ Celal Nuri, *Târih-i Tedenniyât-ı Osmâniyye Muadderati Tarihiye*, s. 43-44.

⁴⁸ Celal Nuri, *Târih-i Tedenniyât-ı Osmâniyye Muadderati Tarihiye*, s. 46-47.

⁴⁹ Şükrü Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s. 139.

nelerdir? 2. Müslümanlara bir hayât-ı taze vererek âlem-i İslâmı inkıraz-ı külliden kurtarmak için en müesser tedbir nedir?”⁵⁰ Abdullah Cevdet kendi nazarından bu sorulara şöyle cevap verir: “Geç kalışımızın nedeni Asyalı kafamız, yozlaşmış geleneklerimizdir. Bizi yenen güç, bizim görmek istemeyen gözlerimiz, düşünmek istemeyen kafalarımızdır. Bizi geride bırakan, bırakmaya devam edecek, gelecekte de bırakacak olan güç dünya işlerini hükmü altına alan din-devlet bileşimi sistemidir.”⁵¹

Skolastik zihniyetin terakkiyi geciktirerek Osmanlı’nın inhitatına sebep olduğu şeklindeki yaklaşım özellikle XIX. yüzyılın son çeyreğinde İslamcı, Türkçü ve Garpcı tüm düşünürler tarafından paylaşılmış; ancak Abdullah Cevdet gibi düşünürler İslam’ı terakki, ulum ve fennin önünde engel olarak görürken, Said Halim Paşa, Filibeli Ahmet Hilmi, Elmalılı Hamdi Yazır gibi düşünürler dinin önerdiği tefekkürü ve tekemmülü terk ederek hurafelere ve kaderciliğe yaslanan, değişen şartlara karşı çalışmayan ve içtihat etmeyen Müslümanlar olduklarını ifade etmişlerdir. Burada açığa çıkan paydaş tutum dinin kendisi ile yaşanış biçimi arasında kategorik ayırım yaparak İslam’ın tarihselliğin etkisiyle dönüştüğü biçimlerin reddidir. Düşünülere göre İslam, hurafelerden, efsanelerden, aklın reddedeceği ve tiksineceği gerçek dışı hikayeler ve asılsız durumlardan uzak, insan vicdanı ve aklını doyurmaya yeten bir dindir. O halde ilerlemeyi sağlamak “Dinde olmadığı hâlde din namına ileri sürülen çürük fikirler ile dinde olduğu halde terk edilmiş ve gizli kalmış hakikatler arasında”⁵² doğru seçimleri yapmak gerekir.

Bu yaklaşımın önemli bir temsili olarak Filibeli Ahmet Hilmi, inhitatın sebeplerini yalnızca siyasi bozulmadan kaynaklı sebeplerde görmemektedir. Ahlak, cehalet, akli âtil bırakma gibi unsurlar da inhitatın sebeplerindendir. “Osmanlı gerilemesinin ve çöküşünün sebepleri, tabiatıyla geçmiş bütün kavimleri çöküşe sevk eden sebeplerin aynısıdır: Cehalet ve ahlaksızlık.”⁵³ İhtimai alanda meydana gelen bu bozulmaların düzeltilmeden, yani toplumu belirli noktalar açısından hizaya çekmeden devlette yapılacak tekil ıslahatların yetersiz olduğunun altını çizmektedir.

⁵⁰ Abdullah Cevdet, “Tahkikat-ı İlmiyye”, **İctihad**, no.1, 1904, s. 16.

⁵¹ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 412.

⁵² Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, sad. Havvanur Ünver Altun, İstanbul, Elips Kitap, 2022, s. 24.

⁵³ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 541.

Nitekim Filibeli’de inhitatın öznesi yalnızca devlet idaresi değildir. Toplumun, ulemanın, düşünürlerin, medreselerin de mükellefiyetlerini yerine getirmemesinden kaynaklı olarak gelen noktada payları vardır: “Osmanlılar’ın gerileme ve çöküşe düşmesinde âlimlerin, şeyhlerin ve onlara tabi olanların katkısı büyüktür. Fatih devrinden sonra, alimlerin çoğunun duraklamayı severcesine yaşayış yolunu seçmeleri, şeyhler arasına karışan kişilerin İslam ahlakına vurdukları darbe, istila devrinden sonra gerileme ve çöküş devrini açmıştır.”⁵⁴ Ancak Filibeli’de gerileme durdurulamaz ve mutlak bir süreç olarak görülmemekte; toplumsal ahlakın ikame edilmesi adına önerilen müdahale ve ıslahlarla gerileme tersine çevirebilir bir durum olarak ele alınmaktadır.

Said Halim Paşa’ya göre inhitat tartışmalarında Batı’nın sebep olarak İslam’ı işaret etmesi; yerli düşünürlerinse bunu bir takım içtimai ve iktisadi nedenlerde araması ortaya karmaşık ve çok çeşitli bir anlatının çıkmasına sebep olmakta ve bu çeşitliliğin kendisi dahi düşünce üzerindeki gölgeleriyle kendi inhitatını tanıma ve ayırt etmeye olumsuz etki etmektedir. Bu anlamda Said Halim Paşa’nın düşünürlerin inhitatın kaynağına dair bulgularını değerlendirmesi inhitat söyleminin felsefi ve tarihsel zemini açısından önem taşımaktadır:

“Batılılar, Müslüman toplumların, dinlerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak çöktüklerini öne sürerek soruna dini ve mezhebi bir karakter kazandırdılar. Müslümanlar buna şiddetle karşı çıktılar, reddettiler. Batılılar ise, aynı şiddetle iddia ve suçlamalarını sürdürdüler. (...) İslam dünyasının çöküşü konusunda çıkan tartışmalara, ortaya çıkışından beri hakim olan bu fikri karmaşa, sürekli konunun tarafsız biçimde ele alınmasını engelledi ve durumun büyük bir önem taşıyan tarihsel ve toplumsal bir olayın gerektirdiği biçimde değerlendirilememesine neden oldu. Bununla birlikte, bu tartışmalar sayesinde, sorunun önemini nihayet anlamayı başardık. Böylece, içimizden kimileri, onu daha nesnel ve daha yansız biçimde incelemeye başladılar. Ama bunlar da sorunu büyük boyutlarıyla kuşatmayı bir türlü başaramadılar; ayrıntılar arasında yollarını yitirdiler. İslam dünyasının çöküşünün getirdiği sonuçları, çöküş etken ve nedenleri gibi anladılar. Kimi, bu çöküşü yöneticilerimizin despotluğuna; kimi, din bilginlerimizin cehaletine; kimi de yöneticilerimizin güçsüzlüğüne bağladı. (...) Bütün bu düşünce ve değerlendirmelerde görülen çelişkiler ve sonsuz çeşitlilik, bize tek şey öğretti. O da, düşüncelerimize egemen olan anarşinin, çöküşümüzün nedenlerini tanıma ve ayırt etme gücümüzü yok ettiğiydi.”⁵⁵

⁵⁴ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 542.

⁵⁵ Said Halim Paşa, “İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme” (1918), **Bütün Eserleri**, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2019, s. 130-131.

Said Halim Paşa metnin devamında Müslüman ulusların çöküşünü halen etkisinden kurtulamadıkları İslam öncesi hayatlarına, zamanın değişmesiyle doğan güncel ihtiyaçların anlaşılmaması ve karşılanmamasına, taklitle sorunları hızlı şekillerde çözebilecekleri sanısına, entelektüellerin tarihsel değerlere yabancılaşmasına, toplumun bilgi ve aydınlanmadan yoksun bırakılmasına bağlamaktadır.⁵⁶ Dönem düşünürlerinin muhayyilesini yansıtmak bakımından Said Halim Paşa tarihsel krizin yarattığı keşmekeş karşısında sarih ve hikmetli düşünme gerekliliğine işaret etmektedir. Benzer bir tutumu Prens Sabahattin'in "Adem-i merkeziyetçi" bir model önerdiği *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* metninde de görmek mümkündür. II. Meşrutiyet döneminde kaleme alınan bu metinde halihazırdaki krizi gören ve somut adımlar atan iki tür yaklaşımdan söz edilmektedir. Birincisi, genel kuramlardan, kişisel kanılardan; ikincisi ise bilimsel çözümlemelerden, sosyal yasalardan çıkmaktadır. Birinci tepki baskıcı yönetimin tüm suçunu tek bir kişiye yükleyerek mutlakiyet yerine meşrutiyetin yani kamu erkinin savunusunu her derde deva sanma yanılgısına düşmektedir. Fakat bu yaklaşım şekli doğuran aslı kavramak gereğini anlamamakta ve siyasi baskı unsurlarının sosyal yaşamın zayıflığından kaynaklandığını görememektedir.⁵⁷ Prens Sabahattin'e göre bu yanlış tutum ıslahat ve meşrutiyet adı altında eski günleri aratacak zulüm ve felaketler yaratmaktadır. İnhitatın tanısı bilimsel bir zeminde yapılmadıkça çare de bulunamayacaktır.⁵⁸ Jön Türklerin "meşrutiyet" ve "ıslahat" yaklaşımını da inhitata eklemleyen Prens Sabahattin, metnin devamında ferdiyetçiliğe dayalı bir kurtuluş programı önermektedir.

İnhitattan kurtuluşun inşa edileceği dinamiklerin tartışılması, beraberinde vazgeçilmesi ve dönüştürülmesi gereken olguların da neler olduğunu ortaya sermektedir. Bu yüzden "İnhitatın sebebi nedir?" sorusuna bakan düşünürlerin ilk

⁵⁶ Said Halim Paşa, "İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme", **Bütün Eserleri**, s. 134-149.

⁵⁷ Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, çev. Fahri Unan, İstanbul, Bilgesu Yayıncılık, 2021, s. 10-11.

⁵⁸ "Sosyal hastalığımızın bilimsel bir tanısı konmadıkça da yenileşme hakkında ileri sürülecek fikirlerin tamamı bu yanlış, baştan çıkarıcı ve yıkıcı bakış açılarını çoğaltacak; ve bunları izleyen devlet adamları veya siyasi partiler -büyük bir iyi niyetle de donanmış olsalar- memleketin çöküşünü hızlandırmaktan başka bir şey yapmış olmayacaklar." Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, s. 11.

gördüğü gerçek budanması ve inşa edilmesi gereken olguların, toplum ve tarih nezdinde nasıl meşruiyet kazanacağı ve din ü devletle nasıl uyumlu hale getirilebileceğidir. Tespitler, yargılar ve vargılar etrafında kurulan bu diyalektik son dönem düşüncesinde bir meşruiyet faaliyeti olarak kendisini gösterecektir.

B. İNHİTAT SÖYLEMİNİ OLUŞTURAN SORUNLARIN TESPİTİ

Bir yanı devlete, bir yanı dine, bir yanı topluma, bir yanı ise Batı düşüncesine uzanan “esbâb-ı tedennîyata” dair tartışmalar, son dönem aydınının ethosunu ve yaşam-dünyasını oluşturmaktadır. Çünkü XX. yüzyıl başında Osmanlı’da varlığını sürdüren her düşünür çökmekte olan bir devlete muhataptır. Hiçbiri bu sorunun dayattığı tarihsel gerçeklikten kendisini kurtaramamış ve pek çoğu da düşünsel yolculuklarını büyük ölçüde inhitat sorunuyla ilişkilendirmek zorunda kalmışlardır. Konuya ilişkin üretilen müktesebatın genişliği, belirli bir kavramsal çerçeve içinde yürütülmesi, sorunların ve soruların ortaklaştırılması, inhitatı bir söylem olarak ele almamıza imkân tanır. İnhitat söyleminin kuramsal niteliğini tartışabilmek için ise öncelikle onu oluşturan spesifik sorunlar, sorular, kavramlar ve olguların açığa çıkarılması gerekir. Bu bağlamda birinci bölümde inhitata ilişkin sorunların tespiti ve tanımlanmasını uygun gördük. Meşrutiyet döneminde inhitat söylemini besleyen sorunları “Kadercilik”, “Tembellik”, “Tefrika”, “İstibdat”, “Hilafet”, “İktisat”, “Eğitim”, “Felsefe” ve “Tefrika” başlıkları altında sınıflandırdık. Dönemdeki tartışmaların iç içeliği ve katmanlı yapısını göz önünde bulundurarak kavramlar ve tamamlayıcı tartışmaları da geçişken bir biçimde yürüttük. Düşünürlerin inhitat bağlamında tespit ettikleri sorunları nasıl tanımladıklarını, sorunlarla ilişkilendirilen kavramsal çerçeveyi, yerleşik nizam ve kurumlarla bağını ve bu sorunlar karşısında önerilen çözümleri bu bölümde incelemeye çalıştık.

1. KADERCİLİK

Son dönem Osmanlı düşüncesine hâkim olan geri kalmışlık hissiyatı, tekâmül, terakki, tecdid gibi devletin bekasını inşa edecek modernleşmeci fikirlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu süreçte ortaya çıkan metinlerde İslam ve modernleşme arasında kurulan yakınlık tecrübesinin farklı görünüşleri ortaya çıkar.

II. Meşrutiyet aydınlarının kaleminde değişim ve dönüşümün nesnesi klasik insan tipinden hareketle din içerisinde dönüşümleri mümkün kılacak ıslah arayışlarıdır. “Dinin terakkiye mâni olup olmadığı” tartışmasının gündemi oldukça meşgul ettiği bu süreçte, düşünürlerin Batılı oryantalist tasavvur karşısında dini alanı tarihsel alandan arındırma çabası da göze çarpar. Bu çaba beraberinde ıslah arayışları ile bağlantılı olarak din ve bilim ilişkisi, kadının durumu, hürriyet, müsâvat, hurafe, bidat, içtihat gibi hususları da tartışmanın parçası haline getirir. İnhitat sorunu bağlamında tartışmaya açılan ve mevcut durumun müsebbibi olarak görülen problemlerden bir tanesi de kader ve irade bahsidir. Düşünürlerin kader meselesi çerçevesinde yaptıkları eleştiriler ve değişim arzuları tarihin kendilerine biçtiği rolü bir yazgı olarak kabullenen ve mevcut durumu değiştirme kudretini kadere yaslayarak yitiren anlayışa yöneliktir. Müslümanlar her şeyi Allah’tan bekledikleri için ikbal ve kudret uğruna teşebbüste bulunma güçlerini kaybetmişlerdir.⁵⁹ Geçmişin meselelerini ilahi bir kudretin gölgesinde izah etme tarzı reddedilmelidir. Dinin, özünde, eylemden yoksun bir kaderciliği değil; irade eden bir tevekkülü öne çıkardığını işaret eden düşünürlere göre kaderci bakış atalet ve sinizmin kullanışlı bir bahanesi haline getirilmiştir.⁶⁰

a. Kaderciliğin Sebepleri

Modernleşme öncesinde irade kavramı, hürriyet, karar alma gibi bir kavramsallaştırmadan ziyade mezheplerin itikadi yaklaşımlarına ilişkin ya da hür ile köle arasındaki sınırı belirten bir kavramdır. Fakat özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kader ve irade kavramları modernleşme ile ilgili soru ve sorunlar çerçevesinde siyasi bir veçheye bürünmüştür.⁶¹ Kadere yüklenen içeriklerin

⁵⁹ Namık Kemal, **Renan Müdâfaanâmesi**, haz. Abdurrahman Küçük, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 80.

⁶⁰ “Kadercilik boynumuza zincir geçirdiyse, zorbaların kahrına katlanarak tahakkümü oldu bitti gibi kabul etmekten ve Mehdi’yi bekler gibi kaderin son sözünü söylemesini, son perdenin oynanmasını beklemekten başka yapacak ne kalmıştır? Afrika klanları arasında ruh hürriyeti duyulamaz, fakat bir devir yapmış ve bir medeniyet geçirmiş ülkelerde *yağmur duasına çıkar gibi makinenin büyük eserini beklemek miskinçe kadercilik değil de nedir? Biz kör kuvvetlere kul olmak istemiyoruz.*” Hilmi Ziya Ülken, **Aşk Ahlakı**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2020, s. 127.

⁶¹ Kelami eserlerde Allah-kul ilişkisini ifade etmek için irade, ihtiyar, irade-i cüz’iyye, kesb, istitaat gibi kavramlara başvurulurken özgürlük manasında hürriyet kelimesine rastlanmamaktadır. Modernleşme ile beraber İslam’a yöneltilecek tenkitlerden birinin konusunu da “kölelik” bahsi oluşturmaktadır. Tanzimat sonrasında ilk olarak Şemseddin Sami “hürriyet” kelimesini “köle

yenilenmesi hem bir devlet tecrübesi hem de siyasi mücadelelerin içinde kazandığı yeni anlamlarla modernleşme tartışmalarına yeni kapılar açmıştır. Hürriyet, adalet, müsâvat gibi kavramlar da bu tartışmaların odağındadır. Nitekim II. Meşrutiyet ortamında tartışmaların merkezindeki hürriyet kavramı “bütün sorunları çözecek büyümlü bir kelime”⁶² haline gelmiştir. İnsanın kendi üzerinde fail olup olmadığı sorunu hürriyet bahsini kader ve iradeye yönelik bakışın değişmesinde en temel etkenlerden birisi kılmıştır.

Meşrutiyet aydınlarının kaderciliğin kaynağı ile ilgili görüşlerini irdelediğimizde hem kavramsal hem de dönemsel olarak üç temel nedenin meselenin özünü oluşturduğunu görebiliriz:

Birincisi, Meşrutiyet düşünürleri Allah-insan ilişkilerinden müteşekkil klasik İslam tarih geleneği ve mezheplerindeki kader anlayışını sorunsallaştırarak yoruma açık hale getirmişlerdir. Eş’ârîlik, Mâtürîdîlik ve Mu’tezile’nin klasik kader anlayışı bir yandan oryantalist vurguların bir yandan da hürriyet anlayışının etkisi ile farklı bağlamlarda tartışmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Osmanlı dünyasında baskın mezhep olan Mâtürîdîliğin, Eş’ârîlikten farkları ortaya konularak kaderci anlayıştan arındırılmaya çalışılmıştır. Dönemde yaygın kanaat Eş’ârîliğin kader yorumunun Cebriyyeci anlayışın fatalizmine yakın olduğudur.

Kadercilik anlayışının kelam tarihindeki yeri 630’larda Cehm Bin Safvan ile kurumlaştırılmış ve “Cebriyye” ismini almıştır. Cebriyye mezhebinin temel düşüncesi insanda ne fiil ne ihtiyar ne de kudret olduğudur. Fâil ve kâdir olan yalnızca Allah’tır. Kul, iyilik (tâat) ve kötülükte (mâsiyet) mecburdur. “İrade” ve “muhabbet” bir olduğundan Allah’ın istediği ve takdir ettiği şey, yani zaten eyleme gelen şey, Allah’ın sevdiği şeydir. Eş’ârî bu görüşü biraz daha ılımlı bir hale getirerek kulda kudret varsa da tesiri yoktur; kuldaki sonradan olan kudret, takdir edilenle

olmayan” şeklinde kullanır. Hürriyetin sahip olduğu yeni anlam içeriğini ise “kendine mâlik ve müstakîl olma, azâdelik: mezheb-i şahsiye ve hürriyet-i mezhebiye” şeklinde ifade eder. Şemseddin Sami, **Kâmus-i Türkî**, s. 546.

⁶² Yusuf Hikmet Bayur, “II. Meşrutiyet Üzerine Bazı Düşünceler”, **Belleten**, XXI-II/90, Ankara, 1959, s. 267-268.

bağlantılıdır şeklinde yorumlamıştır.⁶³ Yine o, insanı fâil değil sadece hâdis irade ve kudretiyle fiili *kesb* eden bir unsur olarak kabul ederken, Mâtûrîdî onun hem kâsib hem de fâil olduğu ve fiilin meydana gelmesine tesir eden cüz'î iradesinin Allah tarafından yaratılmadığı görüşündedir.⁶⁴ Eş'ârî'nin eylemi kesb üzerinden kaderle ilişkilendirerek ferdin iradesini münfail kılması sünni itikatta kabul edilmiş ve kökleşmiştir. Osmanlı'nın klasik döneminde kelami açıdan baskın olan Eş'ârîlik ve yaşama kültürü üzerindeki tasavvuf etkisi fert nezdinde kader ve irade anlayışını etkileyen iki temel unsurdur.

İkincisi, Osmanlı'da içtimâî hayatın müesseselerinde ve halkın yaşam biçiminde etkin olan tasavvufî yaşam modelinin Meşrutiyet düşünürleri tarafından sorunsallaştırılmasıdır. Tasavvufun farzîyetleri olarak bu dünyanın reddi, dünyaya değer vermeme, dünya nimetleri ile sınırlı bir ilişki kurma, başına gelenleri sabır ve tevekkülle karşılama, arzu ve isteklerini sınırlama, teslimiyetçilik, zühd ve takva sahibi olma gibi unsurların toplum tarafından yanlış yorumlanarak tembellik, atalet, kadercilik, sorumsuzluk gibi sorunlara yol açtığına işaret edilmiştir. Burada olumsuzlanan insan tipi eyleme geçme, karar alma, yaptığı seçimlerin sonuçlarını üstlenme sorumluluğundan yoksun, kaderci insan figürüdür. Eleştirilen de tasavvufun kendisinden ziyade; onun yaşam biçimini tembellik, kadercilik gibi meselelerde meşrulaştırıcı unsur haline getiren bireylere yöneliktir. Modernleşme ile birlikte düşünürlerin eleştirileri bu insan prototipine yönelik hale gelir: Terakkiye mâni fatalist insan tasavvuru artık miadını doldurmuştur. Onun yerine aktif irade ve mümeyyiz akıl sahibi bireyler toplumu inşa etmelidir. Burada amaç, “cihad, sa'y, gayret gibi kavramları öne çıkararak; tevekkül, fakr, dünya, zühd gibi kavramları da muhtevalarını değiştirecek şekilde yeniden yorumlayarak aktif bir insan tipi ve hareketli bir toplum modeli ortaya çıkarmaktır.”⁶⁵

⁶³ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 119.

⁶⁴ Rıdvan Özdiç, **Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013, s. 119-124.

⁶⁵ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020, s. 21.

Üçüncüsü ise, zorlu geçen inhitat dönemi ve Balkan Harbi yıllarının halk ve düşünürler üstündeki etkisidir. Aynı anda Rusya, İtalya, Karadağ, Sırbistan, Bulgaristan ve Yunanistan gibi ülkelerle farklı cephelerde savaşan; topraklarında salgın ve maddi yoksullukla boğuşan Osmanlı halkı için bu dönemler tarihi bir kırılma noktasıdır. Savaş, göç, fakirlik, sefalet gibi felaket unsurları Osmanlı tebaası açısından büyük bir yıkımdır. Bu yıkımın halk nezdindeki büyüklüğü, yeniden harekete geçmeye olan umudu ve inancı yok etmiş; yerine ise yorgun bir teslimiyeti koymuştur. Mevcut iktidarın savaş yılları sürecinde teknik ve askeri yetersizliği, alınmayan önlemler gibi hususlar da halk nazarında kaderin mevcut durumu kabullenme adına dini bir meşruiyet aracı olarak görülmesine yol açmıştır.

Yıkımın eşiğine gelmiş bir devleti kurtarmanın yollarını arayan düşünürler en hızlı ve acil çözümlere yönelmişlerdir. Mevcut düzenin değişmesi, mevcut insanın da değişmesi demektir. Umutsuz, tembel, sinik zihinler yerine modern hukukun ve hayatın öznesi olacak aktif bir zihin inşası inhitattan kurtulmanın ve modernleşmenin gereğidir. Her modernleşme süreci aynı zamanda yeni bir insan modeli arayışıdır. İrade ve karar alma kavramlarının insan merkezli yorumlanmasında da bu dönemin etkisi vardır. Câhız müstearı ile dönemde kaleme alınan bir makalede inhitat ve Müslümanların geri kalması ile ilgili sebeplere işaret edilir ve bu sebeplerden ikisi kader meselesi ile ilgilidir: “1. Avâm sınıfından olup fukahâdan geçinenlerin tazyîkâtı. 2. Müttekellimînin irâde-i insâniye hakkında kararsızlıkları. 3. Kadere edilen bühtân. 3. Yanlış tekke fikirleri.”⁶⁶ Abdullah Cevdet de inhitat-ı müdhîş’in dört sebebini açıklarken sebeplerden birini “akîde-i kaderin fehmi galâtı” olarak ifade eder.⁶⁷

⁶⁶ Câhız, İslâmiyetin İnhitâtının Bazı Sebepleri”, **Bilgi Mecmuası**, I/2, 1913, s. 169. Rıdvan Özdiç, “Bilgi Mecmuası”nın diğer yazarlarıyla ilişkisi ve dergide Arap edebiyatına dair yayınlanan metinleri sebebiyle bu müstear ismin M. Şerafettin Yaltkaya olduğunu ifade etmektedir. Özdiç, **Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi**, s. 144-145.

⁶⁷ Abdullah Cevdet’in inhitatın sebeplerine dair sıraladığı maddelerin tamamı şu şekildedir: “Biz âlem-i İslâmın mübtelâ olduğu maraz-ı inhitatın esbabını, teşhisini, inzârını senelerce taharri ve mülâhazadan sonra başlıca esbab-ı maraz olarak şunları bulduk: 1. İslam hükümdarlarının istibdadı, 2. Gaflet veya mümaşât-ı ulema-yı din, 3. Mestûriyet-i nisvanın aldığı suret-i garibe-i gayri meşrûa, 4. Akîde-i kaderin fehmi galâtı, 5. Teşekkül-i ictimai.”⁶⁷ Abdullah Cevdet, “Cihan-ı İslâm’a Dâir”, **İctihâd**, No: 3/26, 1911, s. 763.

İrade ve kader meselesinin “kadercilik” eleştirisi ekseninde yeniden yorumlanmasında XVIII. yüzyılla birlikte başlayan ve İslam topraklarına yönelen sömürgeci ve oryantalist fikriyatın etkisi de göze çarpar. İslam toplumlarında yaygınlaşmış kadercilik anlayışı, sömürgeci ve oryantalist yaklaşım tarafından İslam’ın kendisini tenkit etme aracına dönüşmüştür. Abduh tarafından *Sırât-ı Müstakîm*’de kaleme alınan ve Mehmet Akif tarafından çevrilen bir makalede bu oryantalist tenkitler şu şekilde özetlenir:

“Yine o garblıların itikadınca kaza ve kadere iman ile (...) mezheb-i cebrî arasında hiçbir fark yoktur. Öyle tevehhüm ediyorlar ki Müslümanlar kaza ve kadere itikatları iktizasınca kendilerini havada muallak tüy parçası gibi görüyorlar. Rüzgar istediği tarafa sevk ediyor. Hâlbuki bu kavim kendisinin kavilde, fi’ilde, harekette, sükûnda hiçbir ihtiyârı olmadığına, bütün bunların bir kuvve-i cebriyye tarafından vukû’a geldiğine, elhâsıl bütün harekâtının kasrî (gayr-i ihtiyârî) olduğuna iyice kana’at ederse şüphe yoktur ki bütün kuvâsî âtıl kalır, kendisine mevhibe-i fitrat olan bütün havâs ve meşâ’irin faydası olmaz, kalblerde sa’y ü amele doğru bir hiss-i saik kalmaz. Artık böyle bir kitle-i âtıl için bu âlem-i cidd ü cehdden adem-âbâd-ı sükûna doğru gitmek pek muhiktir. İşte garblıların bir kısmı Müslümanlar hakkında şu zann-ı bâtili beslediği gibi şarkta da birçok beyinsizler onların bu sözlerini nefsu’l-emre mutabık olmak üzere telakki ediyorlar. Ben, bî-pervâ “Erbâb-ı zünûnun sözleri yalandır, ashâb-ı vehmin hatâları zâhirdir, bunların hepsi Allah’a, müslümanlara iftira ediyorlar” demekten hiç geri durmam. Şu zamanda Sünnî, Şîî, İsmâîlî, Vehhabî, Haricî... Hiçbir müslim yoktur ki cebr-i mahza kâil olsun da nefsinden ihtiyâr ve irâdeyi külliyyen selbetsin.”⁶⁸

Görüldüğü üzere Abduh bu pasajda İslâm’ın kader anlayışı ile Müslümanların kaderi kavrayışı arasındaki ayrımı yok sayan bir perspektife dayanan oryantalist tavrın yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Oryantalistlerin ortaya attığı bu iddialar Meşrutiyet düşünürlerini iki yönlü tavır almaya itmiştir. Birinci tavır, “İslam kaderci/fatalist bir dindir” yargısının düzeltilmesine yöneliktir. İslam’ın kaderci, fatalist ve sinik bir din olmadığını, insanı eylemleri ile sorumlu kıldığını, tarihteki Cebriyye gibi kelami mezheplerin İslam’dan beri olduğunu kanıtlama çabasıdır. Bu anlayışın bir temsilini Filibeli Ahmet Hilmi’nin İslam’ın Cebriyeci mantıktan uzak olduğu şeklindeki şu ifadesinde görmek mümkündür: “Lâkin cebr-i müfrit bir hakikat-i İslâmiye değildir. Yakın zamana

⁶⁸ Muhammed Abduh, “Kaza ve Kader”, çev. Mehmed Akif, *Sırât-ı Müstakîm*, II/35, 1909, s. 134-135.

kadar, bazı Avrupa mütefekkirleri dîn-i İslâmı ‘kaderiye, fatalizm’ ile itham ederlerdi.”⁶⁹ Filibeli’nin dile getirdiği bu ifadede olduğu gibi, fatalizm ithamının İslam’ın özünde vaki olmadığı öne çıkarılmaya çalışılmıştır.

İkinci tavır ise Müslümanların zaman zaman İslam’ın kader anlayışını yanlış yorumladığı üzerine kurulmaktadır. Müslümanların İslam’ı yanlış yorumlamaları, hatalarını ve ataletlerini İslam’a yaslamaya çalışmaları, mevcut durumu kurtarma güç ve iradesinden yoksun olduklarının altını çizmek; bu anlamda yanlış yorumlanan kaderciliği mevcut durumun sebeplerinden birisi olarak görmektir. Özellikle Mehmet Akif, Filibeli Ahmed Hilmi, Hoca Kadri, Seyyid Bey gibi isimlerin metinlerinde toplumun kadercilik anlayışı mevcut durumun sebeplerinden biri olarak ciddi tenkitlerin odağı olmuştur.

Dönemde kaleme alınmış tenkitlerin bir kısmında ise “kadere iman”ın ulema ve mezheplerin pratikteki yanlış yorumları sonucu kaderciliğe dönüştüğüne işaret edilmektedir. Nitekim bu noktada İslam tarihindeki yanlış yorumlamalara da atıflar yapılmaktadır. Filibeli’ye göre kadercilik itikadî mezheplerin bu yaklaşımı dini bir vecibe gibi göstermesi yüzünden daha yaygın bir hale gelmiştir:

“Cebriye mezhebi, özellikle halkın avam tabakası arasında yayılması halinde, felaket ve ahlaki çirkinliklere sebep olur. Diyebiliriz ki, İslam aleminin tamamen yok olup gitmesi sonucunu doğuran sebeplerin başlıcası, cebriye mezhebinin Ehl-i Sünnet avamı arasında yayılmasıdır. Bu mezhep, ne kulun sorumluluğu ne fazilet ne de çalışma sevgisi ve ahlakın takdiri fikirlerini bırakır.”⁷⁰

Mehmed Fehmi de cebri kader yaklaşımının toplumsal ahlakı bozduğunu ve toplumu fakirliğe ittiğini ifade etmiştir: “Dirler ki bu veçhile kaza ve kadere iman bir kavmin vicdanında yer tutarsa artık o kavimde izzet ve kuvvetten eser kalmaz. Ve onların yerine zaaf ve meskenet kâim olur. Buna binaendir ki Müslümanlar bu akideleri sebebiyle fakr u zaruret ve zillet ve felaket içinde kalmışlardır.”⁷¹ Bu yorumların büyük çoğunluğunda yanlış kader yorumlamalarının halkın ahlakını

⁶⁹ Filibeli Ahmed Hilmi, **Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye Müstenid Yeni İlm-i Akaid**, İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1914, s. 59.

⁷⁰ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 420.

⁷¹ Mehmed Fehmi, **Hikmet-i Hukuk-i İslâmiyye**, İstanbul, Matbaa-i Kütübhane-i Cihan, 1913, s. 37.

bozduğu, karakterini yanlış biçimde şekillendirdiği, mesuliyetini yitirerek atıllaştırdığı yönünde bir telakki vardır.

İslah hareketleri sürecinde ortaya çıkan başka bir yaygın yaklaşım da cebri unsurların ehli sünnet itikadı içerisinde özsel olarak bulunmadığı vurgusudur: “Ehl-i Sünnet’in küçük uleması -yani imam, müezzin, köy vaizi vesaire gibi- doğrudan doğruya halk ile bir araya gelen kişiler ile din görevlileri yanlış hareket etmiş, bu meselelerde Ehl-i Sünnet’in ince, ılımlı ve ölçülü sınırı korumayarak cebriye mezhebine düşmüştür.”⁷² Oryantalistlerin “fatalisme” olarak ifade ettikleri, İslam tarihinde ise kendine “cebriyye” mezhebi içinde yer bulmuş cebri tavır daha sonra Eş’ârîlikle eklemlenerek kitlelere ulaşmıştır. Filibeli’ye göre burada Ehl-i Sünnet uleması bir yorumlama ve uzlaştırma problemine düşmüşlerdir. Ona göre, Ehl-i Sünnet imamları, küllî irâde ile cüz’î irâdeyi, kaderle irâde hürriyetini uzlaştıramadıklarından amelen ve icmâlen Cebriye mezhebine bağlı sayılabilirler.⁷³

Osmanlı Devleti, “Fırka-i nâciye” esasına dayanarak Ehl-i Sünnet’i merkez mezhep haline getirirken, hukukî yapısını da Hanefilik üzerine inşa etmiştir. Hanefilik, itikadî bir mezhep olarak Türk-Osmanlı milletinin anane, gelenek, görenek ve ahlakında baskın bir konumdadır. Mahkeme uygulamaları, medrese müfredatları ve dini kurumlar da ağırlıklı olarak Sünnî-Hanefî anlayışa göre inşa edilmiştir.⁷⁴ Hanefî-Sünnî gelenek içerisindeki Osmanlı inanç konusunda Mâtürîdî bir çizgiyi takip etmiştir. Ulema tarafından kaleme alınan metinlerden pek çoğunda mezhepler konusunda kafa karışıklığı olmaması için “İtikatta mezhep sorulduğunda Mâtürîdî, amelde ise İmam-ı Azam Ebû Hanîfe demek gerekir.” şeklinde bir formül üretilmiştir. “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat” olarak ifade edilen bu söylem, Cumhuriyet döneminde de resmi akidenin bir temsili olmuştur.

Osmanlı’nın klasik döneminde ulema ve medreseler düzeyinde hem Eş’ârîliğe hem Mâtürîdîliğe ait eserler okutularak bu eserlere şerhler, haşiyeler

⁷² Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 420.

⁷³ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 419.

⁷⁴ Tahsin Özcan, “Osmanlılar”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C.33, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 538-541.

yazılmıştır. Nitekim “Ehl-i Sünnet ve’l Cemaat” isimlendirmesi de İslam tarihindeki mezhep tefrikalarının ortadan kaldırılarak ana akım bir yol ortaya konmasına sebep olmuştur. *Birgivi Vasiyetnamesi*’ne şerh yazan Kadızade’nin hem İmam Mâtürîdî’yi hem de İmam Eş’ârî’yi aynı şekilde taltif ve takdim ederek “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat” dairesi içinde değerlendirmesi mezhepler arasındaki ayrım ve nüansların fazla öneminin olmadığını ortaya koymaktadır.⁷⁵ Ehl-i Sünnet çizgisinin en temel yaklaşımı Allah’a ilişkin kurulan dilde saygı unsurunun kaybolmaması ve Allah’a beşer zihninin iradesine bağlı olarak herhangi bir mecburiyet atfetmekten uzak durulmasıdır. Allah ile münasebetini bu esas üzerinden kuran Ehl-i Sünnet yaklaşımının ulema ve halka dönük olarak tasavvuf ile ilişkisi “cebr” fikrinin müspet yahut menfi şekillerde Osmanlı’da vuku bulmasına sebep olmuştur. Son dönem Osmanlı entelektüellerine göre, hicri ikinci asırda Mu’tezile’ye karşıt olarak ortaya çıkan Cebriyyeci akım hicri dördüncü asırdan itibaren tarihe karıştıysa da kader inancı ile ilgili yaklaşımlarını Eş’ârîlik ve Mâtürîdîlik içerisinde sürdürmüştür. Aynı bir mezhep olarak mevcut olmasa da Osmanlı’daki tasavvufî yapıda ve ana akım Ehl-i Sünnet çizgideki pratik etkilerini gözlemlemek mümkündür. Bu pratik etkilerden bir kısmı Müslümanların içinde bulunduğu mevcut inhitatın müsebbipleridir. Yusuf Akçura’ya göre Osmanlı’daki Müslümanlar cebriyeyi resmi olarak temel itikat kabul etmeseler de kader tasavvuru ve pratiklerinde bu yaklaşımın etkisi olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Devlet-i Osmâniye dâhilindeki Müslümanlar, i’tikâdât-ı zahireleriyle Ehl-i Sünnet ve Cemâatten iseler de hakikatte ‘mezheb-i Cebriyye’ye mensubdurlar, denilebilir. Çünkü irade-i cüz’iyye ile onun neticesi olan ihtiyâr ve iktidâr-ı şahsiden ziyade Cebriyyûn’un kabulü veçhiyle kaderin, bütün irade, ihtiyâr ve iktidâr-ı şahsiyyeye mahal bırakmayacak suretteki kudret-i tâmmesine itikâd ederler. Bunun içindir ki bi’l cümle hâdisât-ı kâinât gibi devletlerinin inkirâzını [da], kendilerinin saadetsizliğini de kadere, mücerred kadere isnâd ederler. İ’tikâta mezhebi ehl-i sünnet ve cemâat olan bir Müslim için bu yolda bir i’tikad câiz değildir.”⁷⁶

Burada mevcut tenkitler de mezheplere değil; tasavvufun “sufî” hayat tarzının getirdiği teslimiyetçi, yaşamın kendisinden uzak, âtıl ve pasif yüzüne dönük olmuştur.

⁷⁵ Rıdvan Özdiñç, *Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, s. 76.

⁷⁶ Yusuf Akçura, “Kader”, *Şark Meselesine Dair ve Eski Şûra-yı Ümmette Çıkan Makalelerimden*, haz. Erol Kılınç, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2016, s. 91.

Osmanlı'da irade ve kader kavrayışının dayandığı iki temel unsur vardır. Bunlardan birincisi, siyasi ve hukuki yapıda baskın olan Hanefilik telakkisidir. İkincisi ise, içtimâî hayatın müesseselerine ve halkın yaşam biçimi üstünde etkin olan tasavvuf telakkisidir. Eş'ârî ve Mâtürîdî kaynaklardan beslenerek ortaya çıkan bu ikili yapı Osmanlı'nın dini tasavvurunda etkin olmuştur.⁷⁷ Kader ve irade meselesinde düşünürlerin ifade ettiği eleştirilerin büyük çoğunluğu tasavvuf ve Eş'ârîliğin birtakım pratiklerinde ortaya çıkan Cebriyeci tavra yöneliktir. Klasik dönemde etkin olan ve sorun teşkil etmeyen bu tasavvur, inhitat süreci ile birlikte tartışmaya açılmış ve mevcut çöküşün kökenindeki rolünün ne olduğu sorgulanmaya başlanmıştır. Bu anlamda toplumsal sorunlardan birisi olarak tespit edilen kaderciliğe dönük tenkitler de meselenin kökenindeki unsurları; yani tasavvufî hayat tarzı ve Eş'ârîlik mezhebini tartışmanın odağına taşımaktadır:

“(…) Bu durum gerek sanatlarda ve gerekse maddi ilimlerde Batılı Milletlerin terakkisi karşısında Müslümanların akidelerinin bir bir sarsıldığı günlere ulaşmaya kadar devam etti. İşte o günlerden beri kadere iman akidesi, Müslümanları tembelliğe iterek onları sa'y u amelden alıkoymak ve dünya hayatında Müslümanların geri kalmasına sebep olmakla itham edildi. Kadere iman aleyhinde söz söylemekten kaçınan kimse kulların fiilleri meselesinde Eş'ârîyye mezhebinden olmakla itham edilince ya Mâtürîdiyye mezhebinin desteğini arzulamış ya da Mu'tezile mezhebine yönelmiştir.”⁷⁸

Bu nokta klasik dönemdeki uyumluluğun aksine Eş'ârîliğe yönelik “geçmiş zihniyetin mümessili” olma tenkitlerinin inhitat söylemindeki yükselişle daha dikkat çeken bir noktaya ulaşmıştır. Zira buradan bakıldığında Avrupa'daki teknik gelişmeler ve Batı merkezli ilerleme anlayışı ışığında “artık” geçmiş ve geçersiz olan Eş'ârîliğin evren tasavvurudur.⁷⁹ Nitekim bu tavır; Eş'ârîlik yerine Mâtürîdîliğin Cumhuriyet'te resmi mezhep olarak kanıksanışına yol açmakta; bu da Meşrutiyet yıllarında oluşan inhitat tartışmalarının tarihsel süreklilikteki katkısını ortaya koymaktadır.

⁷⁷ Dönemde Osmanlı'da ana kelami akımın Mâtürîdî mi, Eş'ârî mi olduğu konusunda ortak bir karar mevcut değildir. Ancak Eş'ârî eserlerin yaygın olmasına rağmen, Mâtürîdî çizgideki eserlerin medrese müfredatları içinde daha resmi bir görünüm arz etmesi önemlidir. Fakat ortaya çıkan ilmi eserlerde bu iki mezhebin iç içe geçmiş yorumlarla devam etmesi de sorunun tek ve kesin bir cevabı olmadığına işaret etmektedir. Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, s. 83-85.

⁷⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1936, s. 6; Akt. Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, s. 88.

⁷⁹ Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, s. 89

Modernleşme dönemi düşünürleri nezdinde kaderciliğin kökeninde mezheplerin kader telakkisinin yanında, benzer dönemlerde ortaya çıkmış güçlü yorumların da etkisini görmek mümkündür. Eş'ârî'liğin İslam dünyasında hâkim olduğu dönemde aynı zamanda Gazzâlî'nin filozoflara yönelik tenkitlerinin denk düşmesi âtıl kader fikrinde her ikisinin de etkisi olduğu yönünde bir yaklaşımın oluşmasına sebep olmuştur. Şemseddin Günaltay'a göre İbni Rüşd'ün akılcı teşebbüsleri Gazzâlî ve Eş'ârîlik tarafından mağlup edilmiş, karşısında ise İslam dünyasında ana akım Eş'ârî-Gazzâlî çizgisi hâkim görüş haline gelmiştir. Eş'ârî-Gazzâlî tasavvurunun resmi siyasi söylemiyle örtüşen dönemlerinin İslam medeniyetinde ilmi, felsefî ve teknik anlamda epistemolojik kopuş yıllarına denk gelişi, kaza ve kader anlayışındaki yanlış tasavvuru bu döneme bağlayan yorumlama biçimini de ortaya çıkarmıştır.⁸⁰ Benzer yaklaşım Filibeli'de de mevcuttur. Ona göre “Gazzâlî ve Eş'ârî'den sonra muhit-i İslâm'da inhitat fikri başlamıştır.”⁸¹

Bu noktada Günaltay, Filibeli, Akif gibi “İslamcı” olarak bilinen isimlerin geleneksel epistemolojiden kopuş çabasında ortaklaşmasına bir parantez açmak yerinde olacaktır. Klasik İslam tarihi okuması Osmanlı medrese geleneğinde değişime uğramaksızın varlığını uzun yıllar sürdürmüştür. Şer'i ahkama bağlı hukuki yorumlar klasik kabullere göre yapılmakta, bu anlamda Osmanlı'da İslam düşüncesi belirli bir vasata bağlı şekilde yürütülmektedir. Bu klasik tedavülün durağan çizgisi inhitatın kabulü sonrasında sorguya açılmıştır. Ancak bu aşamada gerek devletin ve toplumun içinde bulunduğu aktüel sorunlar; gerekse geç modernleşmenin verdiği aciliyet duygusu birtakım unsurları sonuçculuk içinde ele almaya sebebiyet vermiştir. Bu anlamda Gazzâlî'ye yöneltilen eleştirileri de bu perspektiften okumak mümkündür. Çünkü Gazzâlî'nin felsefecilere yönelttiği eleştiriler dini normların

⁸⁰ “Gazzâlî'nin vefatından yarım asır sonra bütün İslam dünyasında kazandığı umumi hürmet ve sulta neticesi olarak münevver zümre arasında Eş'ârî-Gazzâlî sistemi haricinde düşünmek cesaretini gösterecek kimse kalmadı. Onun filozofları, lâik ilim taraftarlarını tekfir etmesi, ilim denilen şeyi Eş'ârî sisteminden ibaret göstermesi, münevver zümre arasında rasyonalizme olan temayülü kurutmuş, meydanı her şeyi Eş'ârî sistemi çerçevesinde görenlere bırakmıştır. Bir aralık Endülüslü İbni Rüşd Gazzâlî'nin sultasını kırmak maksadı ile *Tehafütü't-Tehafüt* aslı bir eser yazmışsa da hiçbir şeye muvaffak olamamış, Eş'ârî-Gazzâlî sultanı bütün kuvveti ile devam etmiştir.” Şemseddin Günaltay, “İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilâsı mıdır?”, **İkinci Türk Tarih Kongresi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1943, s. 362.

⁸¹ Filibeli Ahmed Hilmi, **Huzur-u Akl ve Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti**, Darü'l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1913, s. 118.

felsefenin alanına çekilmesine ilışkindir; ilerleme ve terakki karşısında aklın geri plana alınması şeklindeki vurgu ise meseleye Meşrutiyet yıllarında eklemelenmiştir. Ayrıca hürriyet, müsâvat gibi zamanın ruhunu açıklayan kavramlarla İslam tarihinin tamamını okumaya çabalayan düşünürlerde kimi zaman düşölen bir anakronik tavırdan bahsetmek de mümkündür.

Dönem düşünürlerinin kadercilik anlayışının kökeninde gördükleri sebeplerden bir diğeri ise “Allah’ın şerri yaratması” şeklindeki inançtır. Bu inancın toplumun eylem mekanizmalarının işlevsizliğini pekiştiren bir yaklaşım olduğu dönemde tartışmaya açılmaktadır. Abdullah Cevdet, Allah’ın şerri yaratması ve cüz’i irade arasındaki mevcut kabulün yanlış olduğunu ve toplumu atalete itenin bu yaklaşım olduğunu ifade eder: “İşte ‘titan’ların taptığı Allah! Nağmesinde terennüm, tebcil, tasvîr ve taabbüd ettiği Allah’tan ancak hayr sâdır olur. Allah, şerri arzu etmez, arzu etmediği şeyin hâlıkı olmaz. Binâenaleyh her şer bizim amelimiz veya netice-i amelimizdir. Alna yazı amelimiz icra olunduktan sonra yazılabilir.”⁸² Filibeli Ahmed Hilmi ise “şerrin de Allah’tan geldiği için tevekkül edilmesi” yönündeki cebri telakkinin insanı hangi yollarla pasifize ettiğine ilişkin şu ifadeleri dile getirir:

“Bu mezhep, ne kulun sorumluluğu ne fazilet ne de çalışma sevgisi ve ahlakın takdiri fikirlerini bırakır. Mademki hayır ve şer insanın elinde değil, mademki insan her ne yapıyorsa kaderinin gereğidir, yani yapmamak elden gelmez, mademki iş olacağına varır, şu halde vazife ve sorumluluğa, fazilet ve gayrete ne lüzum kalır?”⁸³

Allah’ın şerri yaratmadığına ve insanın ancak karar verip eyleme geçtikten sonra belli bir neden sonuç çerçevesinde şer ile karşılaşacağına, kader ya da alın yazısının ise ancak o kararın bitişiğinde insana ilişkin olabileceğine dair yaklaşım da Mu’tezili kader anlayışı ile benzerlikler taşır. Bu da Meşrutiyet döneminde ıslah çizgisindeki düşünürlerin niçin itikadî anlamda Mu’tezile’ye yakın açıklamalar yaptıklarının göstergesi sayılabilir. Bu anlamda Tanzimat’la ortaya çıkan yeni yaşam pratiklerinin ruhu, istibdat rejimine yönelik eleştiriler, aktif insan anlayışı gibi

⁸² Abdullah Cevdet, **Asrımızın Nusûs-u felsefiyesi: İfade-i Meram**, İstanbul, Matbaa-i İctihad, 1913, s. 11-12.

⁸³ Filibeli Ahmed Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 420. Başka bir pasajında Filibeli kişinin yaptığı eylemin mesuliyetinden sıyrılması ile ilgili şu örneği dile getirecektir: “Anzeli bir bedevi, kendi gibi bir adamı vurup yere serdiği vakit “Enâ dârib, vallahu çâtıl yani katil! - Ben vurdum, katil (öldüren) Allah’tır” diyor.” Filibeli, **Tarih-i İslam**, s. 420.

düşünceleri barındıran inhitat söylemi, dönemin ruhuna en uygun mezhep olarak Mu'tezile'ye yakınlaştırılmış; sert tarafları budanmış ve modernleşme döneminin terakki, tekâmül, ıslah, hürriyet, adalet gibi kavramları ile Mu'tezilî “akılcılık” arasında irtibatlar kurulmuştur.

b. Kaderciliğe Yönelik Eleştiriler

Meşrutiyetle birlikte kader meselesi Allah-insan ilişkisi ekseninde insan hürriyeti ve irade-i cüz'iyeye tartışmaları etrafında ele alınmıştır. Nitekim Fransız İhtilali ile bütün dünyaya yayılan hürriyet, müsâvat, uhuvvet ve adalet kavramları hem teoriye hem de yaşamsal pratiklere etki etmektedir. Meşrutiyet döneminde irade ve kadere yönelik en erken ve teferruatlı metin teşebbüsü Seyyid Bey (1873-1925) tarafından kaleme alınan *Usûl-i Fıkıh Dersleri*⁸⁴ metnidir. Dârülfünûn'daki derslerinin içerikleri ile dört farklı eser olarak oluşturulmuş bu metinlerde irade, kaza ve kader gibi meseleler etrafında yoğun tartışmalar yürütülmüştür. *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade, Kaza ve Kader* adıyla iki cilt olarak yayımlanan bu eserde irade, Mâtürîdî bir çerçevede fakat Mu'tezili bir yapıda ele alınır. Seyyid Bey kader meselesini, İttihat ve Terakki'de rol almasının etkisiyle geniş siyasi tartışmalar eşliğinde yürütmüştür.

Fransız Devrimi'nin ardından bütün dünyayı etkileyen “ihtilal” düşüncesi Osmanlı'da hukuki ve siyasi nizam tartışmalarının “hürriyet” kavramı etrafında şekillenmesine neden olmuştur. Tanzimat bürokrasisinin iktidarı bölüştürme ve hakları açığa çıkarma adına sahiplendikleri bu kavram, zamanla bütün talepleri ve yönelimi ifade edecek şekilde siyasi, dini, fıkri ve içtimai alanları da kapsar hale gelmiştir. İlerleyen süreçte istibdat yönetimiyle birlikte hürriyet, devletin klasik nizamı karşısında muhalefetin temel kavramlarından biri haline getirilmiştir. Nitekim hürriyet tartışmalarının en baskın tesirlerinden biri de irade ve kader kavramları üzerindedir. Klasik fikhın kader anlayışı modern hukuka uyum sağlayamamıştır; yenilenmek ve yeni bir içerik kazanmak durumundadır. Bunun en açık örneklerinden

⁸⁴ Mehmed Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade, Kaza ve Kader*, İstanbul, Kader Matbaası, 1922.

biri Seyyid Bey'in metnidir. Seyyid Bey'e göre irade meselesi ile ilişkilendirilen tartışmaların büyük çoğunluğu "hürriyet"e dairdir:

"...Kısmen felsefe-i hukuk demek olan ilm-i usul-i fıkha ve ilm-i hukuka da doğrudan doğruya taalluku vardır. Çünkü hukukun ve fıkhn müstenid olduğu umdelerin, esasların mebn-i aleyhi, ilk temel taşı bu irade meselesidir. Bu kaza kader meselesidir. Zira ukud ve fusûhdan, insanlar arasındaki muamelât ve münasebetten tevellüd edecek vaziyet-i hukukîyeyi ve medeni, cezâî, siyasî mesuliyetleri tayin edecek olan esaslar, her şeyden evvel bu irade ve kader meseleleridir. İnsanlarda irade denilen şey yoktur dersek hukukun, mesuliyetin manası kalmaz. Ol vakit hak ve adaletin, mesuliyetin esas menşei ve bir filin meşruîyyet ve gayr-ı meşruîyyetini, iyilik ve kötülüğü, hulasa hukuk ve ahlakî düsturları tetkik ve tayin edebiliriz. Aksi takdirde bunların cümlesi manasız, ruhsuz, kuru ve boş elfâz yığınının ibaret kalmış olur."⁸⁵

Bu ifadeler gelenekte hiçbir zaman bu denli siyasi bir cihet taşımamış olan irade ve kader meselesini dönemin şartları sebebi ile tüm siyasi, hukuki ve toplumsal yaşamın merkezine konulmasına neden olmuştur. Eylemsizliğin ve karar alma yoksunluğunun verdiği zararların sebebi olarak kaderciliğe işaret edilmiş; Mu'tezile'nin kader yorumu ekseninde irade hürriyetinin altı çizilmiştir. Bu yaklaşımın başka örneğini Hoca Kadri'nin Mu'tezili argümanlara yaslanarak terkip ettiği istibdat ve kadercilik anlayışına muhalefetine görmek de mümkündür:

"Zulm ve sû-i idare dahi mur'ad-ı ilâhidir. Hicaza giden birkaç hoca efendi arasında bir hocafendi Abdülhamid'in seyyiatından bahseden adama fena çıktı: 'Mısır, Tunus, Bulgarya, Bosna ve falan yerler gavurlara geçdi ise padişahın ne kabâhati vardır? Allah öyle takdir etmiş. Kim takdiri bozabilir? Kazaya rıza Müslümana lazımdır."⁸⁶

II. Abdülhamid yönetiminin saray içerisine sıkışmış yönetim anlayışındaki atalet dönemdeki başka düşünürler tarafından da eleştirilmiş ve kadercilik eleştirisine eklemlenmiştir. Bu minvalde kadere ilişkin avama yönelik tenkitlerden bir kısmı itikadî ve ilmî olmaktan ziyade, II. Abdülhamid yönetiminin mevcut politik duruşundan da hareketle siyasi ve içtimaidir. Bu tenkitlere göre mevcut yönetim, istibdadını kadere yaslayarak devamlı hale getirmiştir. Padişahın varlığının kader olarak algılanması ise onun karşısında durmanın bir çeşit din düşmanlığı, kaza ve kadere razı gelmemek olarak algılanmasına dönüşmektedir. Bu da muhalefet etmeyi

⁸⁵ Seyyid Bey, **Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade, Kaza ve Kader**, s. 125.

⁸⁶ Hoca Kadri Nâsuh, **Zulm ve Adl**, Paris, 1910, s. 185.

zorlaştıran bir unsur haline gelmektedir. Ahmet Ağaoğlu, Müslüman şarkta “ülû'l emr” kavramından hareketle varlığını Tanrı'nın iradesini dayayarak meşrulaştıran anlayışı şu şekilde tenkit eder:

“Hükümdar bir kere ‘zıllullah fi'l-alem’ bilinirse, bir çeşit yarı tanrı gibi telakki edilmiş olur ki, halkın ona karşı en küçük bir hareketi Allah’a isyan ve küfür sayılır. Şarkta böyle olmuştur. Kadere rıza, teslimiyet, tevekkül, aza kanaat adı altında sefaleti benimseme halkı sindirmiş, çalışma ve servet biriktirmeden menetmiştir. Böyle bir halkın üzerine tahakküm kolaydır, halka ise tahammül etmek düşer.”⁸⁷

İslam Tarihi'nde Emeviler tecrübesine denk düşen ve sonrasında da teokratik yönetimlerle süregelen siyaset anlayışı, Tanzimat'la birlikte itaat kültürünün yapısını ve inhitatla bağıntısını tartışmaya açmaktadır. Meselenin pratik zemininde de kadercilikle perdelenen sorunların tespitine rastlamak mümkündür. Örneğin Moltke, Osmanlı'da veba salgını sırasında tedavi için Kur'an okutturulmasını telkin eden ulema için “burada ulema oldukça veba da kalacaktır”⁸⁸ ifadesini dile getirmiştir.

Dönem düşünürlerinin bir kısmı inhitat süreci ile birlikte gerilemenin nedenlerine dair bir sebepler dairesine işaret etmektedir. Bu müktesebatın XVII. yüzyıl bürokrasisinin kaleme aldığı gerileme kavrayışından ayrılan tarafı yalnızca merkezi iktidarın çürüten tarafları üzerine değil; genel olarak İslam topraklarının geri kalışındaki ahlaki sebepler üzerine kurulu olmasıdır. XVII. yüzyılda ulema ve kalemiyeden isimlerin oluşturduğu gerileme paradigmasında sorunların kökeninde bürokrasideki açmazlar, ordudaki sorunlar ve gelir-gider dengesizliği vardır. Memurların iâşe derdine düşmesi, ulema, asker, tüccar ve reâyâ arasındaki koordinasyonsuzluk, giderin gelirden yüksek olması, reâyânın etkin olmaması, merkezi kontrolün zayıflaması gibi unsurlar duraklama ve gerilemenin sebepleri olarak belirtilmektedir. Tanzimat sonrasında oluşturulan inhitat söyleminde ise içtimai bozulmaları da içeren teorik bir çerçeve inşa edilmiştir. Aktüel gerçekliklerin

⁸⁷ Ahmet Ağaoğlu, “Medeniyette Vahdet”, *Türk Yurdu*, I/2, 1928, s. 18-20.

⁸⁸ Helmuth Von Moltke, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020, s. 90. Benzer bir yaklaşımı Akif 1847-1848 senesinde Osmanlı topraklarını saran Kolera salgını için dile getirmiştir. 1908 öncesi II. Abdülhamid döneminde gerçekleşen kolera salgını hakkında yazdığı “Koleraya Dair” başlıklı yazısında, hastalık için tıbbi/pozitif önlemler almak yerine sarayda dualar okutan devlet erkanına yönelik şu eleştirilerde bulunmuştur: “İyice bilmeliyiz ki, gerek münferid, gerek sâri ne kadar hastalık varsa, izalesi için tababetin tavsiye edeceği tehaffuzî, şifâî tedâbirden başka yapılacak bir şey yoktur. (...) Herkesçe malum olan bu hakaiki tekrardan maksadımız okumakla, üflemeyle hastalık müdâvâtına kalkışmak zannedildiği gibi dindarane bir usûl olmadığını, bizim dinimize asla böyle bir şey sığmayacağını söylemektir.” Mehmed Akif, “Hasbihal: Koleraya dair”, *Sırât-ı Müstakîm*, V/115, 1910, s. 162-163.

arka planındaki zihniyetin ifşası, düşünürleri yeni bir zihniyet tasarımının imkanını zorlamaya itmiştir. Bu da somut sorunlardan ziyade, yapısallaşmış unsurların arka planındaki telakkinin tartışmaya açılmasına sebep olmuştur. Bu anlamda gerileme paradigmasını pratik sorunların; inhitat paradigmasını ise teorik sorunların oluşturduğunu söylemek mümkündür. Meşrutiyet’te kader ve irade bahsinin inhitatın sebepler dairesine dahil edilmesi bu yaklaşıma örnek olarak verilebilir. Filibeli Ahmed Hilmi’ye göre toplumsal çözülmenin ve İslam medeniyetinin gerilemesinin altı temel nedeni bulunmaktadır. Bunlar; (1) Akıl, ilim ve fennin İslam’a aykırı olduğu gerekçesi ile bunlardan uzaklaşılması; (2) İlim ve ilerleme düşmanlığı; (3) Zühd ve ruhbanlık gibi yanlış anlayışlar; (4) Şekilperestlik; (5) Kader meselesi; (6) Toplumun havass ve avam olarak birbirinden ayrılmasıdır.⁸⁹ Filibeli, *Tarih-i İslam* metninde kader anlayışını ilerleme önünde bir engel olarak ele alırken toplumda oluşan başka birçok sorunun da kaynağı olarak görmektedir:

“Tembellik, cinayetler, sefaletle rıza, yanlış bir kanaat, zillet gibi müessif haller, hep “Kader meselesi”nin yanlış telâkki edilmesinden mütevellid şeylerdir. Bu nâzik akidenin hakkiyle avam tabakasına anlatılabilmesi zor olduğundan, yanlış anlaşılması mekruh bir “cebriye=fatalisme” mesleğini taammüm etmiştir. Bu meslek bir taraftan hürriyetin ve bilhassa fikir hürriyetinin yok edilmesini, diğer taraftan fiilî mesuliyetlerin yükselmesini göstermiştir. Her türlü şahsi ve sosyal musibetlere “kader böyle imiş” tesellisiyle mukabele eden bir topluluğun, kudretli olan ilk rakibiyle çarpışmasında kırılacağı meydandadır. Ferdî ve fikrî hürriyetin hâkim olmadığı kavimler, ilerleme enerjisinden veya ilerleme yolunda aslî kabiliyetlerden mahrum, yerinde saymaya ve çökmeye mahkûm demektir.”⁹⁰

Filibeli’nin cebriye anlayışını eleştirdiği bu meşhur pasajda yalnızca âtil insan figürü değil; aynı zamanda fikri hürriyet sorununa da işaret edilir. Ferdî ve fikri hürriyet yoksunluğu İslam toplumlarının terakkisi önünde engel olarak görülmektedir. Benzer bir yaklaşım Günaltay’da da mevcuttur. Günaltay, toplumdaki kadercilik ve yanlış din anlayışının müsebbibi olarak ulemanın egemen din yorumuna şöyle işaret eder: “Tevekkül ve kadere iman meseleleri ki, yanlış yorumlarla çıkırından çıkarılmışlardır. (...) Kader meselesini halka yanlış bir surette telkin ederek İslam ümmetini atâletten sefaletle, sefaletten inkıraza sevk eden cahiller,

⁸⁹ Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, s. 553-557. Bu başlıkta sadece kader meselesini irdelediğimizden dolayı konuya ilişkin diğer nedenleri diğer başlıklar altında ayrıca ele alacağız.

⁹⁰ Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, s. 556.

tevekkülü de izzet ve hakarete tahammül manasında anlatmışlardır.”⁹¹ Günaltay’a göre aktif ve kendi bekasını tayin edebilecek insan tasavvuruna ulaşmak için halk ile doğrudan ve organik bir ilişki kuran tarikatların, öte dünyacı ve salt tevekkül tasavvurlarını düzeltmek gerekmektedir.⁹² Çünkü düşünürlerin yanlış kader telakkisi ile ilişkilendirdikleri unsurlardan biri de baskın öte dünyacılık tasavvurudur. Müslümanlara telkin edilen bu dünyanın reddi fikrinden hareketle, dünya hayatının yalnızca acı, ıstırap ve imtihan olduğu vurgusu yapılmakta ve dünya yalnızca kendisine karşı “katlanılması” gereken bir yer haline gelmektedir. İnsanın başına gelen her şeyin Allah’tan geldiği kabulü, dünyada mücadele etmeyi ve eyleme geçmeyi zorlaştırmaktadır. Mehmet Akif batını tasavvurun yıkıcı tesirini *Safahat*’ta şöyle dile getirir: “Ne hükmü var ki, esasen yalancı dünyanın? Ölürsen, yan gelecek cennetinde Mevla’nın.”⁹³ Bu tavır öte dünyacılığa ve kaderciliğine sığınarak bu dünyada eylemeyen, mesuliyet üstlenmeyen ve ahlaki eyleminin sorumluluğunu almayanlara yönelik bir tenkidtir. Kılıçzade Hakkı da maddi dünyayı yok sayan öte dünya tasavvurunun Müslümanları zillete ve fakirliğe teslim ettiğini ifade eder.⁹⁴

Mehmet Akif’in içtimai düşüncesinde din, toplum ve devlet ilişkisinin yadsınamaz bir önemi vardır. Özellikle din ve toplum arasındaki bağın niteliği devletin bekasını etkileyecek kuvvettedir. Bu yüzden dini anlayışlarını ve pratiklerini kaybetmiş bir toplumun çöküşe gitmesini de muhtemel görmektedir. Fakat bu analojinin yanında Akif, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu gidişat ve

⁹¹ M. Şemsettin Günaltay, *Zulmetten Nura*, İstanbul, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1915, s. 329

⁹² “Evet, biz öyle bir devirdeyiz ki dinimizin sa’y ve ictihad hakkındaki evâmirini tekrar tekrar söylemek üzerimize farzdır. Biz bu farızayı eda etmezsek nüfusu bağlayan zincir-i ataleti kıramayız. Hâsılı irşad iddiasında bulunanların telkin eyledikleri zunûn-ı bâtilayı zihinlerden çıkaramayız. Halk irşadât-ı dinîye namına kendilerini çalışıp kazanmaktan tenfir eden, fakr ve ihtiyaç içinde yaşamayı hayat-ı mes’udâne suretinde gösteren müskünâne sözlerden başka bir şey duymuyor. Allah’ı severseniz söyleyin: bu gibi sözlerin, kulûbu en muvafık ilaç ile tedavi etmek suretinde hülâsa edilebilen hikmet-i nebevîye ile imkân-ı telifi var mıdır?” Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 90-91.

⁹³ Mehmet Akif Ersoy, “Fatih Kürsüsünde”, *Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 262.

⁹⁴ “Dünyanın asla ehemmiyeti olmadığı, yalnız ahiret için çalışmak lazım geldiği zenginliğin muzır olduğu, ahirette bütün o paraların sahiplerinin vücudlarına ateş halinde yapışacağı tasaddukun suret-i mahsûsada dervişlerle softalara elzem bulunduğu fakrın (yani züğürtlüğün) bir fazilet olduğu, aza kanaat etmek lâzım geldiği, hemen her şeyin günah olduğu ilh... gibi vaazlar biçare avâmı büsbütün insanlıktan çıkarmış ve âdeta kapana tutulmuş gibi kıvrnmaktan ve titremekten başka bir şey yaptırmamıştır.” Kılıçzâde Hakkı, *İtikadât-ı Bâtılıya İlan-ı Harb*, İstanbul, Sancakciyan Matbaası, 1913, s. 105.

dejenerasyonları determinist bir yapıda görmez, toplumsal iradenin bu durumu değiştirmek adına kullanılmasına işaret eder. Yani iradenin ontolojide yeniden işlevsel hale gelmesini çözümlerden biri olarak görmektedir. Dönüşümün imkanını sağlayacak olan iradenin ortaya konulması tümelden tikele değil, tikelden tümele doğru giden bir yapıdadır. Yani onun değişim anlayışı, Kur'an'da geçen “Şimdi bizi, içimizdeki beyinsizlerin yaptıkları yüzünden helâk mı edeceksin?”⁹⁵ ve “Allah bir kavme verdiğini, o kavim kendisini bozup değiştirmedikçe değiştirmez”⁹⁶ ilkesinden hareketle temellendirilmektedir. Toplum fertlerinden bağımsız olarak değişemez, toplumsal değişimin imkân yasası bireyin iradesindedir. Bireyin aklı ve hür iradesinin ön plana çıkarılması ile öngörülen ilerleme ve evrim düşüncesi Akif'in *Küfe*, *Seyfi Baba*, *Mahalle Kahvesi* gibi manzum şiirlerinde karşımıza çıkar. Mehmet Akif, Kur'an'a bağlı kalarak mutlak irade sahibi Allah'ın insanı irade-i cüziye sahibi kıldığını, dolayısıyla insanın, başıboş bırakılmadığı için sorumlu tutulacağına inanmaktadır. Bazı ayetler, irade hürriyetini, irade-i cüziye'yi kabul ederken, bazı ayetler de külli iradeyi öne çıkarmaktadır. Akif, cebri yaklaşımı Kur'an'ın “Allah dileseydi, ne biz ortak koşardık, ne de atalarımız ortak koşardı.”⁹⁷ ayetine sığınarak temellendirenleri eleştirmiştir.⁹⁸ Dolayısıyla o cebriyeci iradeyi kabul etmez.⁹⁹

Meşrutiyet dönemi düşünürleri, metinlerinde doğrudan yanlış kader telakkisine olduğu kadar, bu telakkinin sebebiyet verdiği yaşam tarzına ve ahlaki kavramlara da tenkitler yöneltmişler; bu anlamda “tahammül”, “sabır”, “tevekkül” gibi kavramların toplumu atalet, tembelliğe ve ümitsizliğe yönelttiğini ifade

⁹⁵ (A'râf Suresi 7/155)

⁹⁶ (Râd Suresi 13/11)

⁹⁷ (En'am Suresi 6/148)

⁹⁸ Muhammed Abduh'un kaleme aldığı şu satırları çeviren Akif, bu hususta Abduh ile benzer bir yaklaşımdadır: “Evet Müslümanlar arasında cebri inanca sahip bir zümre vardır. Bunlar insan her işini kendi iradesi dışında yapar inancına sahiptir: Bunlara göre, bir adamın yemek yerken ağzını oynatması ile soğğun şiddetinden çenelerin titremesi arasında bir fark yoktur. (...) Kaza ve kadere itikat ile, cebre inanmak arasında hiçbir münasebet, hiçbir benzerlik olmadığı gibi, bätıl bir zanna dayalı kaza ve kader itikadının, dini inançla da hiçbir ilgisi yoktur.” Muhammed Abduh, “Kaza ve Kader”, çev. Mehmet Akif Ersoy, **Modernleşmek mi İslamlaşmak mı?**, haz. İsmail Kazdal, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2017, s. 191.

⁹⁹ Ahmet Güner Sayar, **Çekiç ile Örs Arasında: Mehmet Akif Ersoy**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2021, s. 92.

etmişlerdir.¹⁰⁰ Tasavvufta önemli bir yere sahip olan bu kavramlar manaları itibari ile cebri bir karakter taşırlar. Klasik tasavvufi-ahlak literatürünün temel meselelerinden biri dünyadan el etek çekmek, fakir ve sade bir yaşam sürerek ibadete daha geniş yer vermektir. Modernleşme döneminde kader bahsinin yeniden tartışmaya açılması, klasik dönemde sorun arz etmeyen tasavvufi hayat modelini ve ona ilişkin kavramları da tartışmaya açmaktadır.¹⁰¹ Bu noktada modern tartışmalarda kavramların tenkiti öz olarak içerdiği tanımlamalardan ziyade, aktüel anlaşılma tarzlarının tembellik, sinizm, ümitsizlik, atalet gibi menfi yaşam biçimlerine dönüşmesine yöneliktir. Bunu en açık şekli ile Akif'in "Kanaati, tevekkülü, sabrı ... hepsini yanlış anladık."¹⁰² ifadesinde görmek mümkündür. Başına gelenleri kaderle, tevekkülle, sabırla açıklayan, halihazırdaki durumu değiştirmek için hiçbir çaba sarf etmeyen pasif bireyi eleştiren Akif, bu hususu ele alırken "sabır" kavramının içeriğine klasik İslam ahlak tasavvurundan farklı anlamlar yükleyecektir:

"Aman ya Rabbi! Kur'an ne söylüyor, biz ne anlıyoruz! Sabır katlanmak değil, göğüs germek demektir; hiçbir düşman, hiçbir tehlike karşısında metaneti elden bırakmamak manalarındadır; yoksa miskin miskin oturmak değildir... Neye göğüs germek? Sonunda katlanılmayacak acılara katlanmak ızdırına mahkûm olmamak için, önceden her türlü şedâide, her türlü mezhahime mertcesine, insancasına göğüs germek. Allah yolunda, hak yolunda, din uğurunda, millet uğurunda rahatını, uykusunu, malını, canını feda edivermek yok mu? İşte sabır budur. Yoksa bu fedakarlıkların semtine yanaşmayarak miskin miskin oturmak; sonra da hissesine düşecek rüşvalığa "kader böyle imiş tahammül etmeli!" diye hazma çalışmak hiçbir zaman sabır telif olunamaz. Hele de "tevekkül" (Allah'a bırakıp, kadere razı olma)... "Tevekkül", hiç bizim anladığımız mahiyette mi? Kur'an'ın gösterdiği, Hadis'in gösterdiği tevekkül, bütün esbaba sarıldıktan sonra olan tevekküldür. Biz cehaletimiz yüzünden, dinimizi bu hale getirdik. Din de bizi bu hale getirdi. İslam Dini, bir miskinlik (uyuşukluk) dini oldu."¹⁰³

¹⁰⁰ "Birçok efrâdımız ise gece gündüz iltizâm-ı atâletle pek ziyade miskinâne, gayet zelilâne yaşıyorlar, bunlar bir takım telkînat-ı fâsideye kapılarak bu hâl-i zillet ve sefaletle zühd ve tevekkül unvânını veriyorlar. Hâlbuki şer'-i pâk ve envarımızın sena ettiği zühd ve kanaat ve tergib eylediği tevekkül ve teslimiyet hiçbir suretle atalet ve mezellet içinde yaşamaya bâdi olacak manalara mahmul olamaz." Manastırlı İsmail Hakkı, "Vucûb-u İntibâh" **Sırât-ı Müstakîm**, VI/136, 1908, s. 85-86. Manastırlı aynı zamanda kainattaki düzen fikrinin, Allah-insan ilişkilerinde olduğu kadar kulun da yeryüzündeki yaşamda bir sebepler zincirine tabî olduğunu ifade eder: "Böyle iken hala birçoğu: 'Mikroplara inanmak günahıdır, hatadır, diyorlar; her şey Allah'ın kudretiyle olur' âmennâ! Onu kim inkar eder? Fakat sebepsiz ne olur? Hastalık da sağlık da bir sebeptir. Her şey esbâba merbuttur." Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz" **Sırât-ı Müstakîm**, II/28, 1909, s. 30. Sebep-sonuç ilişkisinin Allah'ın dilemesi haricinde mekanik bir şekilde işlediğini ifade eden bu yaklaşım Eş'ârî gelenek içinde yetişmiş Osmanlı düşünürü için modern sayılabilecek bir tutumdur.

¹⁰¹ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020, s. 20- 21.

¹⁰² Mehmet Akif, "Vaaz ve Mev'iza" **Sebilürreşâd**, IX/231, 1913, s. 394.

¹⁰³ Mehmet Akif Ersoy, **Mehmed Akif'in Kur'an'ı Kerim Tefsiri**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992, s. 64-65.

Burada sabrın ve tevekkülün tanımı klasik kaynaklardaki tanım ve tasvirlerden uzaklaşarak aktüel bir biçim alır. Dönemin talep ve icbarları doğrultusunda ‘aktif Müslüman fert/ toplum’ tipini inşa etmek için sabır kavramının sadece bir yönünün öne çıkarılarak diğer veçheleri ve klasik kabul arka plana atılır.¹⁰⁴ Bu nokta aktüel gerçekliğin dini normların anlam ve amaçlarını tartışmaya açma noktasında ne kadar etkin olduğunu göstermektedir.

Ulemanın savunduğu şekliyle tevekkülün esbaba ve kesbe mâni olmadığı gibi daha mutedil bir izah denemesi, yeni insan tipinin gerekleri olan dinamizmi sağlama adına geçmişle hesaplaşmaya evrilmektedir. Her ne kadar tevekkül, kanaat gibi kavramların geçmiş tecrübeye bu yönde anlamları olsa da modernleşme ile düşünürlerin metinlerinde tercih edilen vurgu bu manaların önüne çıkartılması gayretidir. Klâsik yapıda kesbe ve sa’ye mâni olmayan tevekkül yeni dönemle beraber icbara dönüşmüştür.¹⁰⁵ Bu izahlar neticesinde Meşrutîyet aydınları nazarında mesuliyeti geri plana iten bütün kavramlar tenkidin odağı haline gelmiştir.

Ulema bir taraftan kavramların sahip oldukları asıl anlamların dönemdeki aktüel anlaşılma tarzı olmadığını gösterirken, diğer yandan da mevcut düzendeki kader anlayışının dinin özüne uygun olmadığını -teknik izahlara da girerek- açıklama gayreti gütmüştür. Elmalılı Hamdi Yazır’ın tevekkül ile ittikâl kavramları arasında yaptığı ayrım semantik ve teknik izah gayretlerinden bir tanesidir:

“Tevekkül, acz ü meskenet değil, izzet ü faaliyettir. Faaliyete feyz-i ilâhiyi zahîr tanımaktır. Fakat ittikâl bunun zıddıdır. İttikâl: Beşeriyetin irâde ve ihtiyarını, vazife ve mükellefiyetini hesaba katmayarak kendisini salıp bırakıvermek ve her işi Allah doğrudan doğru yapıversin demektir. Ta’bîr-i aharla kendisini Allah’a ubudiyetten âzâde tanımak ve hattâ kendisinden vazgeçmektir. İttikâl, vazifede laubalilik ve Allah’a mağrûriyettir... İttikâl şer’an mezmumdur. Çünkü Allah’a mağrûriyettir, Allah’a mağrûriyet ise Kur’an ile memnudur. Zira Cenâb-ı Allah fâil-i muhtardır. Kullarına borçlu değildir. Akîde-i ehl-i sünnetde vücûb alallah yoktur. Lakin tevekkül, bâlâda arz olunduğu veçhile mağrûriyet, lâubalilik ve cebrîlik değil, Allah’dan korkarak îfâ-yı vazifeye şitâb ile beraber muvaffakiyetinde Allah’a îtimâd etmektir. Hâsılı tevekkül, menfi değil, müsbettir. Ademî değil, vücûdîdir. İttikâl ise bilakistir.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 197-198.

¹⁰⁵ Özdiç, **Akıllı İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi**, s. 293.

¹⁰⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi, “Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil Zâmin-i Terakkîdir”, **Sebilürreşâd**, XXII/551-2, 1923, s. 6-7.

Bu ayrıma göre “tevekkül”, kişinin eylemi sonrasında Allah’a güveni olarak tanımlanırken; “ittikâl” eyleme geçmeden Allah’a güvenmek ve aksiyon almadan Allah’ın inayeti ile bir işin olmasını beklemek şeklinde tanımlanmaktadır. Modernleşme süreciyle birlikte anlamları yeniden tartışmaya açılan bu kavramsallaştırmaların mevcut politik durum ve yeni insan anlayışına dayandırılarak okunduğu, belirli nüansların diğerlerinden daha öne çıkartıldığını görmek mümkündür.¹⁰⁷ Diğer yandan inhitat söylemi içerisinde yer alan sorunları bütünüyle bir kavramın ya da olgunun üzerine yıkmak gibi bir tutumun oluştuğu da görülmektedir. Bazı düşünürler halihazırdaki bu tavrın farkında olarak nüanslar arasında teknik ayrımlara giderken; bazı düşünürlerde topyekûn bir vazgeçiş görmek mümkündür. Bu minvalde Elmalılı Hamdi Yazır’ın *ittikal* ve *tevekkül* kavramları arasında sınır çekmesi, tevekkülün klasik tedavüldeki anlamını koruma çabası olarak okunabilir. Elmalılı, literatürde çok fazla kullanılmayan ittikal kavramını cebri kaderciliğe yaklaştırarak tevekkül kavramını korumaya almakta ve kavramın yanlışlanarak dışarıya itilmesinin önüne geçmeye çalışmaktadır. Dönemde teorik meselelerde özellikle zihniyeti düzeltme vurgusu ile yapılan toptancı girişimlere karşı, Elmalılı teknik izahlarla belirli kavramlardan vazgeçmek yerine kavram çerçevesini genişleterek çözüm üretmeye çabalamıştır. Bu da meselenin söylem boyutunda insanın sadece yapıcı değil aynı zamanda yıkıcı bir boyutu olduğunu göz önüne sermektedir.

Ahmet Hamdi Akseki de kişinin arzusunun gerçekleşmesi için tevekkül eden kimsenin bir takım mücbir sebepleri yerine getirmesi gerekliliğini, çünkü bir şeyin oluşunun kendi içinde bir nedensellik yasasına tabi olduğunu şu şekilde ifade eder:

“Mademki tevekkül, azimden sonra olacaktır şu halde biz Müslümanlar öyle kuru bir tevekkül ile memur değiliz. Evvelâ işimizi düşünüp taşınacağız; menfaat ve mazarrat cihetlerini iyice tedkik ve

¹⁰⁷ Kader ve tevekkül inancının tecessüs fikrini yok ettiği, insan iradesini zayıflatığı, insanın cüretini kırdığı, ferdi hayat ve olaylar karşısında mürereddit ve mücadeleden uzak, her fikre inanıp kabule açık bir halet-i ruhiyeye soktuğunu iddia eden yerli ve yabancı iddialara karşı özellikle ulema bu fikrin yanlışlığını savunmuş ve meselenin tam da bunun zıddı olduğunu İslam tarihine referansla izaha girişmişlerdir. Ulema içinde bu vurguyu ciddi olarak merkeze alan ve “muhafazakar” olarak nitelenen isimlerden en önde geleni Mustafa Sabri Efendi’dir. Elmalılı Hamdi Yazır’ın I. Dünya Savaşı sonlarına doğru kaleme aldığı metinler de bu tonda bir yaklaşımdadır. Said Nursi de tevekkül, sabır gibi kavramlara dönemdeki inhitat söylemine girmeden klasik manaları ile kullanan isimlerdendir. Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, s. 303.

muhakeme edeceğiz. Bircümle esbaba tevessül edip de yapmaya karar verildikten sonra mütevekkilen alellâh azmimizde sebat edip yürüyeceğiz. İşte hakikat-i tevekkül budur.”¹⁰⁸

Tevekkül tanımına ilişkin bu gibi yeniden tanımlamalarda da görüldüğü gibi, kavramın anlamlarından öne çıkarılan nüanslar genellikle insanı azme ve çabaya sevk etme, sorumluluk almaya teşvik etmekle ilişkilidir. Her şeyi kabul eden, olmuş olanı Allah’ın takdiri olarak gören bir bakış yazgısını değiştirmek için eyleme geçmekten ve sorumluluk almaktan da uzak kalacaktır. Artık kaybetmek alın yazısı, onu kabul etmek ise teslimiyettir. İçinde bulunduğu dünya ile tamamen pasif şekilde ilişkilenen bir insan ise orada fail değil; münfail durumunda kalacaktır. Tüccarzâde İbrahim Hilmi meseleyi bir adım ileri taşıyarak mesuliyet, hürriyet ve serbest fikir ameliyesinin ortadan kaldırıldığını ve bu yolla içtihat kapısının kapatıldığını ve halkın uyutulduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁹

Dönemin genel ruh halinin dini ahkam ve yorumlar üzerindeki dönüşümlerinde, II. Abdülhamid idaresi altında yaşatılan baskıların ve karşısında oluşturulan muhalif dilin de etkisi vardır. Nitekim mevcut toplumsal krizden rahatsız olan Yusuf Akçura, halkın eskiden “kader”e izale ettiği sorunların yerini şimdi “padişah”ın aldığını ifade eder: “(...) saadeti bulmak, devleti inkırazdan kurtarmak için irade-i cüz’iyyemize güvenerek sa’y etmek, yani kendimize, nefsimize müracaat etmek lâzımdır. Musîbet ve saadeti sa’y-i zatımızdan hâriç bir kuvvette, kaderde, pâdişahda ... arama(ma)lıyız. ‘Necat ve saadet kendimizdedir!’”¹¹⁰ İttihat ve Terakki Cemiyeti içerisindeki aktif düşünürler bu anlamda İslam tarihinde de örnekleri görülmüş, “ülü’l emre” itaat söyleminin arka planında da Emevilerin kadercilik anlayışının kalıntıları olduğunu ve bütün bunların zulüm ve istibdadın uzamasına sebebiyet verdiğine işaret etmişlerdir.

¹⁰⁸ Ahmet Hamdi Akseki, **Ahlak Dersleri**, Ankara, Öğüd Matbaası, 1924, s. 64-65.

¹⁰⁹ “Her İslâm kader ve tevekkül hikayeleriyle ve hayatını boşu boşuna öldüren i’tikâdât-ı sathîye ile düşüncesiz, kaygusuz, hissiz, intizamsız bir hayât-ı miskînâne ve mütevekkilâneye kapılıp gitti.” Tüccarzade İbrahim Hilmi [Çığırçan], **Avrupalılışmak Felaketlerimizin Esbâbı**, İstanbul, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1916, s. 25.

¹¹⁰ Yusuf Akçura, “Kader”, **Şark Meselesine Dair ve Eski ‘Şûray-ı Ümmet’te Çıkan Makalelerimden**, s. 7.

c. Kaderciliğe Yönelik Çözümler: Sünnetullah ve Sa'y u Gayret

Meşrutiyet yıllarında düşünürlerin kader meselesinde dini açıdan çözümlemeleri gereken üç problem ortaya çıkmaktadır: Birincisi oryantalist suçlamaların yanlışlığını izah ederek dini arındırma çabası; ikincisi kaderi ataletlerine mazeret olarak kullanan Müslümanların tenkidi; üçüncüsü ise devletin ve dinin bekası için kitleleri harekete geçirecek bir dil ve çözümler üretmektir. Bütün bunlar bir araya geldiğinde dini alanda ulemaya, Müslüman halka ve dinin yaşamsal pratiklerine yönelik tenkitler ortaya çıkmaktadır. Ulemanın dinin özünü ve pratiğini birbirinden ayırarak terakkinin önünde engel olanın pratikte içkin olduğu şeklindeki vurgusu hem uygulamaya yönelik bir tenkit hem de oryantalistlere karşı dini koruma teşebbüsüdür. Kaderin özel anlamı ile yaşandığında İslam'ın fenne ve bilime, yani ilerlemeye engel bir inanç değil aksine teşvik olduğu yönünde bir vurgu öne çıkarılmıştır. Dinin yanlış yorumlanmasına ilişkin mevcut tasavvur değişmezse terakkinin de mümkün olmayacağı ortak bir kabuldür. Fakat bu noktada problemin kaynağına dair ortak kanıya sahip olan düşünürler, çözüme dair vargılarda farklı yollara yönelmişler; İslamcı düşünürler tecdid hareketleri ile dini medeniyetten ayırıştırma çabasında iken Batıcı düşünürlerde bu yorumlamalar dini tenkit etmenin ve elimine etmenin aracı unsuruna dönüşmüştür. Bu açıdan bakıldığında Seyyid Bey, İzmirli İsmail Hakkı, Şemseddin Günaltay, Şerafeddin Yaltkaya, Hoca Kadri Nâsuh ve Filibeli Ahmed Hilmi gibi isimler inhitatın sebeplerinden biri olarak görülen kadercilik sorununun kaynağını mezheplerle ilişkilendirmiş ve sorunu kelami bağlamda değerlendirmişlerdir. Ayrıca dönemde kaderi merkeze alarak İslam'a karşı gerçekleşen oryantalist iddialar ve tenkitler bu yolla gündeme taşınmış ve kelam-ahlak ilişkisinin görünürleşmesine yol açmıştır. İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelam* eseri, artık çağının sorunlarına cevap vermeyen ve modernleşmenin yeni insan modeline uygun olmayan kelamı ilmi düzeyde tartışmaya açma girişimidir. Eserde meselenin içtimâî-ahlakî kavramlarının öne çıkarılması kelam tartışmaları açısından yeni bir tecrübedir.¹¹¹ Ancak, meseleye Mütেকaddîmûn dönemindeki kelam kitaplarına reddiye yazma mantığıyla yaklaşılmış ve Müteahhirûn dönemindeki kelimcilerin

¹¹¹ Özdiñç, *Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, s. 33-34.

yaptığı gibi derinlemesine ve ayrıntılı açıklamalar sunulmamıştır. Bu sebeple metin, yeni İslam kişi ve toplum kimliğinin nasıl şekillendirileceğine dair bir cevap üretmekten ziyade klasik usuldeki irade tartışmalarının tekrarıyla sınırlı kalmıştır.

Kadercilik, determinizm ve fatalizm tartışmalarında düşünürler bir yandan halkın, kader meselesinde sorumluluğu üzerinden atarak yorumladıkları bir hayat inşa etmelerini eleştirirken, diğer yandan da oryantalist zihniyetin İslam itikadını fatalist yapıya hapseden kanaatlerini düzeltme çabası gütmüşlerdir. Bu anlamda da düşünürlerin modernleşme ile din arasındaki uyumlulaştırma çabalarında sahiplenmeleri gereken üç problem açığa çıkmaktadır. Bunlar: (i) Oryantalistlerin “İslam’ın terakkiye mani olduğu” yönündeki yargılarının yanlışlığını izah ederek inanç ve dini yaşam arasında bir ayrıma gitmeleri; (ii) kadercilik, zühd, takva gibi kavramları atalet ve tembelliğe mazeret olarak yorumlayan aktüel aklı eleştirmeleri; (iii) devletin ve dinin bekasını mümkün kılacak ve bu uğurda bireye bir uyanış/*intibah* sağlayacak dil ve çözümleri üretme kaygısıdır. Bu üç düşünceden hareketle kader bahsini irade ve eylem yönünde harekete geçirecek çözüm arayışları ortaya çıkmıştır. Çözüm arayışlarında göze çarpan yaklaşımlar, neden-sonuç ilişkisini yeniden tesis etme; eylemlerin ve akıbetlerin çaba ve iradeyle ilişkisini hatırlatma üzerine kuruludur. Kader anlayışının kadercilikten çıkarılarak çaba ve irade yönünde tesis edilmesini temellendiren ve kadercilikten çıkış yolları olarak işaret edilen kavramsal çerçeve “mesuliyet”, “sorumluluk”, “sünnetullah” ve “sa’y u gayret” kavramları üzerinden ifade edilmektedir.

Babanzade Ahmed Naim’in Lahey’de toplanan *Ahlak Terbiyesi Kongresi*’nde sunulmak üzere kaleme aldığı ve 1921 yılında neşredilen *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* bu iki çabanın ürünü olarak yanlış telakki edilen kaderciliği açıklama gayreti taşır. Babanzade bu eserinde ahlakın temelinin hür iradeye dayandığının altını çizer. Ahlaki eylem, ancak insan hürse, eylemlerini hiçbir baskı ve cebir altında kalmadan yalnızca iyiyi/marufu hedef alarak yapıyorsa mümkündür. Bu minvalde eski ve yeni felsefede ahlak için keşfedilen en önemli şartlardan birisi de “ihtiyar”/“liberte”dir. Babanzade’ye göre İslam dinindeki kader anlayışı insanın hür iradesini ortadan kaldırmaz. Zira Müslümanlar hem hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine, yani kadere

iman ederken hem de vahyin işaret ettiği “maruf” ile “münker” arasında yaptıkları seçimleri kendi iradeleri ile yaptıklarına da iman ederler:

“Biz tarafgirlikten kurtulan her akıl sahibi ferdin şöyle bir muhakeme yürüteceğini sanırsınız. Dünyada hiçbir din tasavvur olunamaz ki bir taraftan ona mesuliyet vasfını yükleyip öte taraftan ona buyruklar ve yasaklar gösterebilir. İnsan irade ve ihtiyar sahibi değilse buyruklar ve yasaklar niçin var? İnsan, irade ve ihtiyardan mahrum ise, bir şeyi yapmaya müsaade etmenin, bir şeyi yasak etmeye uğraşmanın faydası ne olabilir? Herhangi bir din, o dinin mensuplarından mesuliyet fikrini kaldırırsa, idam kararını kendi kendine vermiş olur.”¹¹²

Bu bağlamda Babanzade, İslam’ın kader anlayışının ne fatalizm ne de determinizm ile bağdaştırılabileceğini, sorumlu kılınmanın mantıksal öncülünün kulun seçim yapabilme hürriyetinde olduğunun altını çizer. Müslümanlar, ilahi iradenin bütün kâinat hadiselerine, ilahi kudretin eseri olan beşerî fiilleri vücuda getirmek konusunda müstakil olduğuna, kâinatı yöneten külli kanunların gerektirdiği cüz’i hadiselerin Allah tarafından yaratıldığına ve Allah’ın sonsuz bir kudret sahibi olduğuna iman ederler. Fakat bu iman, kulun tercih ve iradesinin hakiki failinin Allah olduğu sonucunu çıkartmaz, ki bu sonuç kişinin şahsi mesuliyetini yok eden, tembelleştiren, sorumsuzlaştıran, hareketsizleştiren bir sonuçtur.¹¹³

İradenin, iyi ve kötünün, hüsün ve kubuhun kaynağına ilişkin farklı bir yaklaşım Ziya Gökalp’te ortaya konmaktadır. Gökalp’in insana ruh yüceliği, irade kuvveti ve hayata dayanma gücü veren, bir şifa kaynağı olarak insanı ruhsal hastalıklardan koruyan bir kavram olarak işaret ettiği mefkûre¹¹⁴, toplumun bizatihi kendisidir.¹¹⁵ İnsanı “içtimai bir mahluk”¹¹⁶ olarak kabul eden Gökalp’e göre, ahlakın kaynağı da içtimai mefkurenin bizatihi kendisidir. Ahlaka fizik ötesi bir kaynak arayan düşünme tarzları yanılmaktadır. Gökalp hem akıl-dışı hem de gerçek dışı olduğunu iddia ettiği¹¹⁷ mefkûreye kutsallık atfetse de bu kutsallığın kaynağı yine

¹¹² Babanzade Ahmed Naim, **İslam Ahlakının Esasları**, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, Yüksel Yayınevi, 1945, s. 44.

¹¹³ Babanzade Ahmed Naim, **İslam Ahlakının Esasları**, s. 36.

¹¹⁴ Ziya Gökalp, “Mefkûrenin Harikaları”, **Küçük Mecmua** I/12, 1922, s. 4-5.

¹¹⁵ Ziya Gökalp, “Mefkûre Nedir?”, **Küçük Mecmua**, I/8, 1922, s. 1.

¹¹⁶ Ziya Gökalp, “Limni ve Malta Mektupları”, **Ziya Gökalp Külliyyatı II**, haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s. 524.

¹¹⁷ Ziya Gökalp, “Ahlak Buhranı”, **Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlaka Dair Haftalık Dergi**, I/7, İstanbul, 1917, s. 124.

toplumdur. Toplum, mefkureyi, mefkure değerleri, değerler kurumları meydana getirmekte; toplumun ortaya koyduğu değer yargılarına göre hareket eden birey, hürce seçimler yaptığı yanılgısına sahip olmaktadır. Fertlerin ruh dünyasında kutsallık kazanan müşterek vicdan, mefkure olarak tecelli etmekte, tek tek fertlere sirayet ederek insanı mefkure ile manevi bir varlık haline getirmektedir. Mefkureyi bir iman konusu haline getirerek ilahi iradeye bağlayan ve kutsallık atfeden Gökalp, kötülükleri tabiata; iyilikleri ise mefkureye bağlamaktadır.¹¹⁸ Mefkure, Allah'ın yeryüzündeki vekili olan insanı zorlayıcı bir kudret, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve ebedi bir realite olarak tasvir edilmektedir. Bu anlamda Gökalp, mefkureyi Allah'a imanla yan yana koymakta ve kader kavramının karşılığı olarak kullanmaktadır: "Allah bir mimardır ki hilkat binalarını, tarih yapılarını ruhlardaki planlara göre inşâ eder. Kader, ruhlarda yazılı olan mefkûrelerdir."¹¹⁹ Nitekim mefkureyi hakikatle eşdeğer kılan bu yaklaşım da kaçınılmaz olarak toplumun kutsallaştırılması sonucunu doğurmaktadır. İyi-kötü değer yargıları şeylerin tabiatına değil, toplumsal vicdanın onlara atfettiği değerlere bağlıdır. Toplumun kendi içindeki değişimi, tekâmül sürecine tâbi olarak değer hükümlerini de değiştirmekte, iyi ve kötüyü toplumsal ihtiyaçlar belirlemekte ve iyi-kötü dogmatik-değişmez niteliğini kaybetmektedir.¹²⁰ Bu yaklaşım, Gökalp'in döneminde iyi ve kötünün kaynağına klasik kelami çerçevede yapılan yorumlardan ve inhitatın sebebini kaderciliğin iradenin önüne geçtiği yönündeki tenkitlerden ayırıştırarak farklı bir tasavvur ortaya koymasını sağlamıştır. Hüsün ve kubuh teorisini kelim düşünce ekseninde değil, fert-toplum ilişkisi çerçevesinde ele alarak toplumun birey üzerindeki hakimiyetine dikkat çekmiş; insanın insanlık vasfı kazanmasını da iyi-kötü değer yargılarına yönelik seçimleri çerçevesinde topluma bağlamıştır.¹²¹ Dönemindeki yaygın pozitivist felsefeden, evrim teorisinden etkilenen Gökalp, bir kurum olarak dini ve onun kutsallığını muhafaza eden sentezci bir yaklaşımın peşindedir. Dogmatikliği sekteye uğratılan dinin rolü bu anlamda daraltılarak, din sadece ibadet ve inanç alanı ile sınırlandırılmıştır. Bu da Gökalp'in dönemin ruhundan farklı olarak iyi ve kötünün

¹¹⁸ Ziya Gökalp, "Limni ve Malta Mektupları", **Ziya Gökalp Külliyyatı II**, s. 421.

¹¹⁹ Ziya Gökalp, "Limni ve Malta Mektupları", **Ziya Gökalp Külliyyatı II**, s. 577.

¹²⁰ Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", **Kitaplar 1**, haz. Sabri Koz, İstanbul, YKY Yayınları, 2019, s. 72.

¹²¹ Ziya Gökalp, "Kıymet Hükümleri", **İslam Mecmuası**, II/17, 1914, s. 470-471.

kaynağında akıl mı yoksa vahiy mi olduğu sorusundan ziyade, tartışmanın zeminini farklı bir boyuta taşıyarak toplumsal ve dini yeni bir kuramsal çerçeve ortaya koymasını sağlamıştır.

Son dönem Osmanlı düşünürleri, tarihsel durumlarındaki bozulmayı kendi yapıp etmelerinin bir sonucu olarak görür ve Allah'ın da kendi yaptıklarına muvafık olarak neticeyi takdir ettiği yönündeki klasik ananeye merbut kalarak meselelere bakarlar.¹²² İrade-i cüz'iyeye vurgusu, değişimin ancak insanın kendi eyleminden sadır olanlarla birlikte gerçekleşeceği ve kulun kesbi karşısında Allah'ın halk edeceği şeklindeki yaklaşımı pekiştirmektedir. Dönem düşünürlerinin kader mefhumuna bakışındaki değişiklik, tarih nazariyatında da belli değişimleri beraberinde getirmiştir. “Her ümmetin bir eceli olduğu” ile ilgili naslar ve bu içerikteki İbni Halduncu tarih okuması yerini insanın eylemin faili olarak sonucu etkileyebileceği yönündeki vurgulara bırakmaktadır. Bu noktada toplumdaki kaderci atalet karşısında insan iradesinin vurgulanması, mesuliyetin neden sonuçla ilgisi ve dönemdeki pratik icbarların gereği olarak sünnetullah ve say-u gayret kavramları kadercilik karşısında reçete olarak öne çıkarılmıştır.

i. “Sünnetullah” Kavramı

Modern İslam düşüncesinin önemli bir açıklama biçimi olarak tercih ettiği “Sünnetullah”, Meşrutiyet düşünürleri nazarından İslam dünyasının niçin geri kaldığı sorusunu cevaplayan kavramlardandır. XIX. yüzyıl düşünürlerinin yoğun olarak gündeme getirdikleri bu kavram, en genel anlamda Allah'ın tabiat ve toplum hayatında varlıklar için koyduğu değişmez kanunlar olarak tanımlanır.¹²³ Sünnetullah, Kur'an-ı Kerim'de farklı şekillerde 16 yerde, peygambere değil Allah'a nispetle geçer. Allah'ın toplumlara ilişkin koyduğu yasaya atıf yapan bir kavramdır. Kavram, Kur'an'da geçmiş kavimlerin helakları anlatılırken bir ikaz, bir kanun olarak kullanılmakta ve bu kanunun değişmeyeceği vurgulanmaktadır: “Allah'ın öteden beri gelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik

¹²² Özdiñ, Akıl, İrade ve Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi, s. 323.

¹²³ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 38, İstanbul, TDV Yay., 2010, s. 159.

bulamazsın.”¹²⁴ Hicri üçüncü asırdan itibaren felsefenin İslam dünyasına girmesiyle birlikte felsefeciler ve kelmacılar arasında alemin sahip olduğu düzenin mekanik/determinist kanunlara tâbi olup olmadığı, eğer tâbi değilse evrendeki nizamın nasıl açıklanacağı tartışmaları mevcuttur. Bu tartışmalarda kelmacılar, belirlenmiş işleyişin Allah’ın kudretini sınırlayarak deizme götüreceği endişesi ile “âdet” kelimesini kullanmışlardır. Literatürde sünnetullah kavramı yerine ikame edilen “âdetullah” kavramı ile tabiat kanunlarının zorunluluğu gerektirmediği ve tabiat üstü iradenin gerekliliği vurgusu ile mucizeye yer açılmış olmaktadır.¹²⁵

Sünnetullah kavramı, Modern İslam düşüncesinde hem ayette geçen bağlamdaki yasa anlamına atıfla hayatın işleyişinde mekanik bir yapının tasavvuru, hem de toplumsal ahlakın neden sonuç kanununa bağlı olduğu şeklinde ele alınır.¹²⁶ Avrupa’da özellikle XIX. yüzyılın sonuna doğru pozitivistimin determinizmi öne çıkaran evren tasavvuru ve buna mündemiç Allah’ın genel kaideler koyarak bu kaidelere uygun hareket ettiği şeklinde güçlü bir mesuliyet duygusunu barındıran anlayışın, bilimsel ilerlemelerle uyumlu hale getirilerek ele alınması, irade ve kader meselelerini de tabiat kanunları zaviyesinden okunmasını beraberinde getirecek modern bir okuma biçimidir. Bu okuma, tabiat bilimlerinde olduğu gibi sosyal olayların da kendine özgü kanunları olduğu vurgusunu taşır.¹²⁷

Tanzimat’la birlikte inhitat sorunlarına ilişkin gündeme gelen tartışmalarda Allah’ın alemin işleyişine koyduğu bu içtimâî-ahlâkî kanunlara Müslümanların uymadıklarına yönelik eleştiriler dile getirilir. Tarih sahnesinden çekilen milletler Allah’ın sünnetine uygun yaşamadıkları için ahlaki açıdan bozulmuşlardır. Bu açıdan çözüm, devletin ölümünü geciktirecek ya da engelleyecek çarelere gitmek için mesuliyet, çalışma, sünnetullah gibi kavramlarla toplumsal ahlakı yeniden inşa etmek, bekayı neden-sonuç ilişkisine tabi kılmaktır.

¹²⁴ (Fetih Suresi 48/23)

¹²⁵ Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, s. 159.

¹²⁶ Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, s. 326-329.

¹²⁷ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Kur’an ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbü’s-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara, 1998, s. 5-6; Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, 1986, s. 207-208.

Dönemin siyasi yönelimi ve hürriyet kavramı etrafındaki değişim arayışı, bir yandan cebri anlayışın sebebi olarak görülen Eş'ârîlikten ayrılırken, Mu'tezile ile uyumlu hale getirilmektedir. Mu'tezile'nin "insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu" yönündeki iddiası ile bireylerin kendi kaderlerini kendilerinin tayin etmesi yönündeki istek örtüşür. Bu irtibatın geç dönem Osmanlı'da birçok düşünür tarafından dile getirildiği söylenebilir. Özellikle Seyyid Bey döneminde öne çıkan "her millet kendi mukadderatına hakim olmalıdır" vurgusunun dine muhalif olmadığını; fertler gibi milletlerin de mukadderatlarını kendilerinin tayin ettikleri üzerinde durur. Mu'tezile ulemasının kişinin mukadderatına sahip olması ve ferdin fail olarak eyleminden mesul olması yönündeki düşüncelerinin itikadi bir çarpıklık olmadığını vurgular.¹²⁸ İnsanın kendi mukadderatına sahip çıkması ile ilgili olarak öne çıkan sünnetullah kavramı, toplumsal değişim imkanının irade ve karar yasasına bağlanarak okunmasını sağlar.¹²⁹ Burada klasik literatürde uyumlu hale getirilemeyecek mezhepsel düşünme biçimlerinin dönemin halihazırdaki ruh hali ve politik duruş ile ilgisi olduğu görülmektedir. Düşünürler belli bir dönemi paranteze alarak gerçekleşmesi gereken temel değişim için küçük nüansları göz ardı etmeye açıktır. Bu sebeple modernleşmeye imkân verdiği gerekçesi ile Eş'ârî ve Cebriyeci anlayış terk edilirken; Mu'tezile ve Mâtürîdîliğin kelami ve ahlaki yaklaşımları meşrulaştırılmaktadır. İrade meselesinde kişinin hür iradesi ve mesuliyetine sahip olması, bu anlamda sorumlu kılınması, sünnetullah kavramı üzerinden toplumun kendi mukadderatına sahip çıkması yorumuna yaygınlık kazandırır. Bu yorumun temellendirilmesinde Akif'in de çokça dile getirdiği şu ayet de oldukça etkilidir: "Hiç kuşkusuz bir toplumun bireyleri kendi iç dünyalarını değiştirmedikçe Allah o toplumun gidişatını (kendiliğinden) değiştirmez."¹³⁰

¹²⁸ "Mutezile alimlerinin, insan kendi mukadderatını kendi tayin eder; insanın kaderi kendi elindedir, gibi sözleri, zannedildiği gibi kaderi inkâr değildir. Onlar da kadere kail olurlar. Ancak onlar Cebriyye ve Eş'ariyye gibi düşünmezler. Nitekim İmamiyye'den Tusi, "Tecrid" adlı kitabında, Mutezile'den Zemahşeri, "Keşşaf"ında kaderi Maturidiler gibi tarif ve tefsir ediyorlar. Dolayısıyla irade ve kader meselelerinde Maturidiler ve Mutezile arasında yakınlık vardır." Seyyid Bey, **İrade, Kaza ve Kader**, s. 161.

¹²⁹ Özdiñç, **Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi**, s. 282-284.

¹³⁰ (Ra'd Suresi 13/11)

Babanzade Ahmed Naim, Kur'an'daki sünnetullah kavramını tabiat kanunları olarak ifade etmektedir. Bu yorum aracılığıyla iki önemli sorunla başa çıkmak istemektedir. Birincisi, yanlış anlaşılan tevekkül anlayışıdır. Babanzade'ye göre tevekkül, tabiat kanunlarının icaplarını gözden uzak tutmamak, tuttuğu takdirde kişinin başına gelen şeylerden günahını, taksiratını kadere atfetmemesidir.¹³¹ Müslümanların çağdaş dönemde çalışmadan, eylemde bulunmadan "tevekkel" diyerek her şeye rıza gösterip yoksulluk ve tembellikle uzlaşma tutumlarının yanlış olduğunu göstermek üzere tabiat kanunlarının iradi varlığına işaret eder. İkincisi ise din ve bilim arasında büyük çatışmaların yaşandığı görüşünün asılsızlığını kanıtlamak için Sünnetullah ve tabiat kanunları arasındaki müteakabiliyeti ileri sürmektir. Böylece İslam düşüncesinin tabiat yasaları sünnetullah'a yaslanır ve dinle bilim arasında ontolojik bir ilişkinin olduğu ifade edilir.¹³²

Meseleleri içtimai perspektiften ele alan Gökalp, sünnetullah üzerinden nassa yasladığı örf kavramını meşrulaştırarak ferdî iradeyi müstakil hale getirmektedir. Bu yolla toplumsal değişimin mümkün kılınacağını ifade etmektedir. Gökalp, sünnetullah kavramını ulemanın genelde fiziksel dünyaya ait bir durum olarak göstermelerini toplumsal değişimlere teşmil ederek örfü "adetullah" konumuna çıkararak kutsallaştırmakta ve bu yolla kanunların içtimai hayattaki geçerliliğini kanıtlamaya çalışmaktadır.¹³³ Dönemde sosyolojinin bir bilim olarak gelişmesinin de etkisi ile bu içtimai yasaya göre toplumların adetleri, alışkanlıkları, vicdanları, ahlaki, hukuki ve siyasi gelenekleri ferdin iradesine hakimdir. Bu noktadan hareketle Gökalp, "O halde örf de nass gibi hakiki ve sarîh bir surette değil, fakat zımnî ve mecâzî bir i'tibarla ilâhî bir mahiyeti haiz olmaz mı?"¹³⁴ sorusuyla örfe bir kutsiyet

¹³¹ Babanzade Ahmed Naim, **İslam Ahlakının Esasları**, s. 35.

¹³² "İslam dininde teşekkülün şartı, tabiat kanunlarının gereğini gözden uzak tutmamak, tuttuğu takdirde başına gelen şeylerden dolayı kendini kınayıp, günah ve hatasını kadere yüklememektir. Tabiat kanunlarından gaflet etmek, onları hiçe saymak ya Müslümanlığı bilmemekten ya da acizlik ve miskinlikten kaynaklanır. Hatta tabiat kanunlarının Kuran dilindeki adı sünnetullah'tır. Bu dünyada ne ilimler ne felsefe olmasaydı, Müslümanlar kâinatta hüküm süren birtakım kanunların -dini tabirle ilahi sünnetin- mevcut olduğunu yine bileceklerdi. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de "işte bu öteden beri gelip duran sünnetullah'tır. Sünnetullah'ın ise değiştirildiğini göremezsin (48/23); diğer bir yerde de "sünnetullah'ın değiştirildiğini göremeyeceğin gibi, değişime uğradığını da göremezsin" buyurulmuştur." Babanzade Ahmed Naim, **İslam Ahlakının Esasları**, s. 99.

¹³³ Ziya Gökalp, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh", **İslam Mecmuası**, I/3, 1914, s. 84-87.

¹³⁴ Ziya Gökalp, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh", s. 87.

atfederek ferdin iradesini ortadan kaldırmaktadır. “İmam Ebu Yusuf Hazretleri ‘nass örften mütevellid ise i’tibar örfedir’, diyor. Acaba dünyevî işlere ve ictimâî hayata ta’alluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellid denilemez mi?”¹³⁵ diye sorarak örfü de dini bir teamül olarak ele almaktadır.

ii. Sa’y u Gayret

Meselenin ahlakî zemin üzerinde mesuliyete dönüştürülmesinin hem oryantalist iddialara cevap vermek hem de ihtiyaç olan dinamizmi sağlamak için gerekli olduğunu fark eden ulema, sonraki dönemde iradenin hürriyetten ziyade mesuliyet üzerine bina edildiği fikrine yakın durmuşlardır.¹³⁶ İnhitatin başat sorumlularından biri olarak görülen tembellik ve atalet de mevcut metinlerde kader meselesinin bir devamı olarak tenkite tabi tutulmuştur. “İnsana ancak çabasının karşılığı kadarının olması”¹³⁷ ayeti ve insanın çalışmaya davet edilmesi Kur’an’ın ahkamlarından biridir. Kur’an insanın akıbetini çabasına bağlar ve ancak çalışana çabasının karşılığı olduğunu ifade eder. Tanzimat sonrası tecdid düşüncesi içerisinde tembellik ve atalet temel sorunlardan biri olarak işlenirken, ıslah için Kur’an’ın çalışma ilkesine, yani “sa’y u gayret”e atıflar yapılmıştır. “Sa’y u gayret”e ilişkin çağrılarının en başında da Batı’daki fen ve teknik gelişmeler karşısında açılan mesafenin çalışılarak kapatılması vardır. İnsanı içinde bulunduğu tembellik ve ataletten kurtararak aktif, sorumlu ve faziletli hale getirme çabaları, çalışma vurgusu ile hürriyet arasında bağ kurulmasına neden olmuştur. Oryantalistlerin kader inancı üzerinden İslam’a yönelttikleri tenkitleri cevaplandırma gayreti irade-i cüz’iyye ile temellendirilirken, İslam’ın çalışmaya verdiği önem ve teşvike ilişkin ahkâm öne çıkmakta ve dönemde kaleme alınan pek çok metinde bu ahkam hatırlatılmaktadır. İrade, hürriyet ve sa’y kavramları üzerinden terakkinin mümkün kılınabileceği fikrini Münif Paşa’da görmek mümkündür: “Hür olmayan adamın terakki ihtimali yoktur. Çünkü hür olmalı sa’y etmeli, esbabına teşebbüs eylemeli ki terakki olsun.”¹³⁸ Bu anlamda hürriyet merkezli çalışma/sa’y u amel anlayışı istibdat fikri ile birleştirilerek

¹³⁵ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, s. 87.

¹³⁶ Özdiç, **Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi**, s. 342.

¹³⁷ (Necm Suresi 53/39)

¹³⁸ Münif Paşa, “Hukuk-ı Hürriyet”, **Müntehabât-ı Bedâiy-i Edebiyye: Mensur Kısım**, der. Bulgurluzâde Rıza, İstanbul, Dersaadet Kütüphanesi, 1911, s. 364.

Meşrutiyet'in ruhunu ortaya koyan meselelerden biri haline getirilmiştir. Ahlakın merkezine vazife fikrinin yerleştirilmesi ve toplumsal dönüşüm için sa'y fikrinin ahkâma yerleştirilmesi karşısında tevekkül, sabır, kanaat gibi kavramların cebr'i tetiklediği yönündeki vurgu Akif'in yazı ve şiirlerinde çokça karşımıza çıkar. *Hakkın Sesleri* manzumesinde insanın aciz olduğunu kabulle birlikte, akıbetinin insanın çabasına bağlı kılındığı Kur'an'dan bir ayetle temellendirilmeye çalışılır. Bu ayet, "İnsana ancak çabasının karşılığı vardır"¹³⁹ ayetidir: "Cihan kanûn-i sa'yin, bak, nasıl bir hisle münkadı! Ne yaptın? 'Leyse li'l-insâni illa mâ'se'â' vardı!.." ¹⁴⁰ Ayetteki çaba vurgusunun arkasında kişinin kendisine ilişkin sorumluluk şuuru vardır. Akif, bütün İslam topraklarında bir hastalığa dönüşmüş olan tembellik ve ataletin "bulaşıcı" niteliğine de dikkat çeker. Çünkü fertlerin tekil ve kendi halinde iyi olmaları artık yetmemekte; pasif iyi, aktif olan kötünün tetikçisi olmaya müsait bir hale gelmektedir.

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumla ilişkili bir şekilde ortaya konulan sa'y u amel vurgusu halkın atalete dönük yüzü ve çabadan yoksunluğunun tespiti ile zamanla irade üzerinden İslam toplumlarının içinde bulundukları sefaletin sebeplerinden biri olarak işaret edilmiştir. Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar uzanan bu vurgu, memleketin istiklal ve istikbali için toplumu irade, cehd ve gayret içinde olmaya çağırmaktadır. Özellikle Kurtuluş Savaşı yıllarında milli mücadeleyi örgütleyen ve halkı cepheye gitmeye teşvik eden dilin yaratımında bu kavramlardan faydalanacaktır.

Sonuç olarak, Kadercilik meselesini modernleşme döneminde inhitat söylemi etrafında okuduğumuzda meselenin genel çerçevesini etkileyen yaklaşımları şu başlıklar altında özetlemek mümkündür: Modernleşmeye imkân verecek kavramsal bir çerçeveye sahip olması bakımından Mâtürîdî anlayış, Eş'ârîliğin yerine tercih edilmiştir. Mâtürîdîlik, Mu'tezileye ve selefi çizgiye yakınlştırılarak kadercilik karşısında bir çıkış yolu olarak görülmüş; tasavvuf, Cebriyye ve Eş'ârîlik tenkide açık hale gelmiştir. Bunların karşısına ise insan iradesini ve hürriyetini merkeze alan;

¹³⁹ (Necm Suresi 53/39)

¹⁴⁰ Mehmet Akif Ersoy, "Hakkın Sesleri", *Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 184.

akla önem veren kurum ve yapılar çıkarılmıştır. Tenkit edilen Eş'ârîlik geri plana atılarak hür iradeyi önceleyen Mu'tezile'ye dönüş teşebbüsleri ortaya çıkmıştır. Fakat Mu'tezile'nin kelim geleneğinde sahip olduğu mevki ve Mâtürîdîliğin Anadolu topraklarında daha yaygın olması bu dönüşü kısıtlamıştır. Mâtürîdîliğin “irade-i cüz'iyeye” kavramı etrafında geliştirdiği kelâmi yorum, düşünürlerce insanın mesuliyetinin içtimai cephesini ispat ve inşa edecek malzemeyi sağlamıştır. Kadercilik sorununu Mu'tezile ve Mâtürîdîliği aynileştirerek bu mezheplerin akılcı ve aktif insan merkezli yaklaşımlarını ön plana çıkaran yorumlar dikkate alındığında modernleşme ile gelen problemlerin yalnızca yaşantı/medeniyet düzeyinde değil; inanç düzeyinde de bir tecdide tabî tutulduğu görülecektir. Meseleyi kelami düzeyde tartışmak sorunun kaynakları açısından Eş'ârîliği ve Cebriyye'yi sorumlu ilan ederken; çözüm de bir kısım düşünürler nezdinde ancak kelami yaklaşımın yerine bir başkası konularak aşılmaya çalışılmıştır. Bu açıdan dönemin zihin yapısı modernleşmenin ve inhitatın etkisiyle yeni bir kader anlayışına duyulan ihtiyacı pekiştirmekte; bu da geleneksel İslam düşüncesinin ıslahını gerektirmektedir.

Fransız Devrimi ile bütün dünyayı etkisi altına alan hürriyet, müsâvat ve uhuvvet gibi kavramlar halihazırda inhitat ve istibdat tecrübesini yaşayan Osmanlı mütefekkirleri için hem kadercilik sorunundan kurtulma hem de devletin bekasını sağlayacak bir çare olarak görülmüştür. İrade tartışmalarını insana yeniden isnat bağlamı Yeni Osmanlılar'dan Meşrutiyet dönemine kadar süregelen “hürriyet ideası” ile birleşmiş; tarihsel durumun da etkisi ile toplumun parçası olarak bireyi hür, Tanrı'nın kulu olarak insanı irade sahibi kılmanın yolları aranmıştır. II. Abdülhamid yönetimine muhalefet amacıyla yola çıkan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin halktaki umutsuzluk ve atalet duygusunun yerine bir hürriyet ideali koyarak muhalefet dili üretilmesini sağlamıştır. Bu anlamda irade tartışmalarını siyasi ve içtimai bağlamdan bağımsız olarak okumak mümkün değildir. Kader anlayışının külli irade bağlamında halkı atalete, tembelliğe ve uyuşukluğa sevk eden yanlarından kavramın asıl anlamına ulaşma yolları aranmış, Kur'an'ın işaret ettiği kaderden “kadercilik” çıkarılamayacağı vurgulanmıştır. Ulema ve mütefekkirler, kaza ve kader meselesini iradenin mevcudiyeti ve insanın iradi mesuliyetinin içtimaî cephesini ispat etme üzerine kurmuşlardır. Bunun içinse klasik dönemde kader bağlamına içkin zühdi

ahlak anlayışı geri plana atılmış; irade kavramı sorumluluk, mesuliyet gibi kavramlar bağlamında yeniden üretilmiştir.

Tanzimat’la birlikte değer kazanan tekâmül fikri; dini literatürde Allah’ın kâinata ve varlığa dair koyduğu kanunlar bütünü olarak ifade edilen Sünnetullah’ın öne çıkarılması ile birleşerek içtimâî düzeyde yeni bir din dilinin kurulma imkanını sorgulamıştır. Sünnetullah kavramının literatürde kendisine genişçe yer bulduğu dönemde bu kurallar bütünlüğü aynı zamanda modern zamanın terakki anlayışına ilişkin medeniyet, fen, ilim, terakki gibi kavramların da tekâmül biçiminin klasik ahlak anlayışından farklılaşan yanını gözler önüne serer. Özellikle çalışma, gayret, vazife, Allah’ın yalnız çalışana karşılığını vereceği gibi söylemler, medeniyetin çalışma ve teknik ile ilişkisi göz önüne alındığında tekâmül fikrini daha cazip hale getirmiştir. İlerlemenin modern dünya açısından türlü türlü görünüşleri ile karşılaşan ve bütün bunlar karşısında geçmiş ve gelecek arasında bugünün nasıl inşa edileceği açısından bir eşik fikrini meşrulaştırma çabasında olan Meşrutiyet düşünürleri, evrenin bütününe bir kanuna, insanın eylemini ise sonuca bağlayarak sünnetullah yasasını kaderciliğe karşı bir çıkış yolu olarak ortaya koymuşlardır. Eylem ile sonuç arasındaki kanunluluk klasik literatürdeki teslimiyetçi şahsiyetin yerine eyleyen, aktif, hür özneyi koyma çabasıdır. Beka sorunu ile de ilişkilendirilebilecek bu durum, tekâmül ve terakki fikri çerçevesinde klasik anlamlara konulan şerhleri arttırmıştır. Kendi mukadderatına sahip çıkma arzusundaki bu çağrı tekil olarak ferdiyet bağlamında bir değişme arzusuna gönderme yapar. Bu aynı zamanda devlete ilişkin halife, ulema, tebaa, reâyâ gibi kavramlar üzerinden yerleşmiş kabullerin de tartışmaya açılması demektir. Osmanlı’da reâyâ terimi en geniş anlamda seyfiye, kalemiye ve ilmiyeden oluşan askerî sınıf dışında bütün halkı kapsar. Bunların büyük çoğunluğu vergileri ödeyen ve toplumsal statüde yönetimden muaftır. Toplumun reâyâ statüsünden hakları anayasa ile teminat altına alınan vatandaşlar topluluğuna dönüşmesinin temelleri irade ve kaderi de irdeleyen bu tartışmalara dayanır. İrade hürriyeti ve şahsın mesuliyeti üzerinde yapılan vurgular din-devlet ilişkisinin klasik muhtevadaki mevcut ve köklü denebilecek devlet kurgusunun temellerine ilişkin Tanzimat’la başlayan şüpheyi daha kuramsal bir hale dönüştürmüştür.

İnhitatın ahlaki boyutu olarak görülen meselelerin içtimâî bir tarzda ele alınması, bu yolla irade meselesi üzerinden ahlak vurgusunun üretilmesi İslam düşüncesi açısından “modern” denebilecek bir düşünme tarzıdır. Bu noktada üretilen metinler, tartışmalar ve malumatlar düşünürleri ortaklaştırırken, tebaanın bu açılımlara tamamen intibak sağladığı söylenemez. Dönemde halkın rağbeti yaygın şekilde dağıtımı devam eden ilmihal, nasihat kitapları ve ahlaki-tasavvufi eserlere yöneliktir. Bu minvalde Osmanlı’nın son dönemi için ulema ve düşünürler nezdinde dinin inhitat söylemi bağlamındaki çözümlemelerinin entelektüel düzeyde kaldığı söylenebilir.

2. TEMBELLİK

XIX. yüzyılın son çeyreğinde inhitata neden olan toplumsal sorunların sebeplerini irdeleyen Osmanlı düşünürlerine göre bu sebeplerden bir tanesi de tembellik ve miskinlik sorunudur. Toplumda halihazırda mevcut bulunan kahvehane ve oyun kültürü, ekonominin kötüleşmesi ile tetiklenmiş; genel umutsuzluk hali halktaki atalet ve tembelliği artırmıştır. İstibdat döneminin yarattığı tedirginlik ortamı, Tanzimat’ın iktisadi serbestiyet politikasının yerli sermayeyi güçten düşürmesi, dış ticaret açığının giderek büyüyen hacmi, rüşvet, riba gibi unsurların gözle görülür biçimde artışı kurumlar ve esnaf arasında çalışma şevkini azaltmış; okuma-yazma oranının azlığı ve devam eden kahvehane kültürü tembelliğin artmasına sebebiyet vermiştir. Batı’nın terakkisini kendisine teknik ve fenni yönden örnek almak isteyen düşünürler kurumlardaki tembelliğin önüne geçmek için çalışma ahkamındaki “kazanma” vurgusunun naslar tarafından desteklendiğini “say u gayret” kavramı çerçevesinde gündeme getirmişlerdir.

a. Tembelliğin Sebepleri

Modernleşmenin yeni insan modelini inşa etme çabasındaki Meşrutiyet düşünürleri için elzem ve acil çözümlerden biri modernleşmenin getirdiği yenilikler ve dinamizme ulaşmayı engelleyen marazların budanmasıdır. Tembellik, kadercî yaklaşım ve cehaletle birlikte toplumsal tekamülü sekteye uğratan sebeplerden biridir. Kişileri hem bireysel hem de toplumsal ilerleme adına kazanımlar ürettirecek

çalışma prensiplerinden yoksun bırakan tembellik sorunu, aynı zamanda Batı karşısındaki ilmi, teknik ve sınai yetersizliklerin de sebebidir. Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* metninde, Abdullah Cevdet ve Sait Halim Paşa örneklerinden hareketle gerilemenin sebeplerini Müslümanların kendilerinde aramaları, hakiki İslam’dan uzaklaşıp hakikatin değil hurafelerin tesirinde kalmaları ve tembellik üzerine kurulu bir yaşam sürdürmeleri şeklinde özetlemiştir.¹⁴¹ Dönemde kaleme alınan çeşitli köşe yazıları¹⁴², makaleler, şiirler, kısa öyküler üzerinden de dikkat çekilen bu sorunu perçinleyen üç temel sebep görülmektedir. Düşünürlerin çeşitli metinlerde tembelliğin sebebi olarak gördüğü olgular kadercilik¹⁴³, zühd, takva gibi öte dünya odaklı yaşam biçimlerinin yanlış yorumlanması ve mucize, mesih gibi kurtarıcı beklentisidir. Özellikle kader inancının zamanla kaderciliğe dönüşen, eylemden ve mesuliyetten muaf insan telakkisi tembelliğin yolunu açan en büyük etkenlerden birisi olarak ele alınmaktadır. Aktif eyleme, yapma, çalışma, düzeltme gibi faile ilişkin fiillerin tevekkül, sabır, imtihan gibi kavramlarla zıtlık arz ettiği şeklindeki okuma toplumdaki tembelliğin sebeplerinden görülmektedir.

Dönem metinlerinde halkın yaşam biçimlerine yönelik tenkitler zamanın ruhu açısından benzer yaklaşımları içinde barındırır. Tembelliğin toplumsal pratiklerdeki yeri çeşitli olumsuz retorik benzetmelere yakınlıştırılarak eleştirilere tabi tutulmuştur. Seyyid Abdullah Cemaleddin Efendi’nin *İslam’da İdare ve Siyaset* isimli eserinde tembellik ve çalışmamak bir zulüm çeşidi olarak nitelenirken¹⁴⁴,

¹⁴¹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 412-413.

¹⁴² “Tembellik En Büyük Günahtır”, *Halka Doğru* I/15, 1913, s. 113-116; “Çalışmak Müslümanlara Farzdır”, *Halka Doğru*, I/19, 1913, s. 146-148; Ahmed Reşid, “Tevekkül-Kesb”, *Ceride-i Sûfiyye*, III/85, 1914, s. 385-386; İskilipli Mehmet Âtîf, “Say ve Amel Kesilan ve Atalet”, *Beyânülhak*, V/125, 1911, s. 2269; İbnürrahmi Ali Tayyar, “İctimai Dertlerimizden: İslam’da Say ve İmar, Atalet”, *Ceride-i Sûfiyye*, II/13, 1913, s. 3; “Tembellik ve Cehalet”, *Ceride-i Havadis*, no.141, 1843; Muhammed Abduh, “Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar”, müt. Mehmet Akif Ersoy, *Sırât-ı Müstakîm*, I/26, 1909, s. 411-413; “Alem-i İslam ve Şayan-ı Teessür Bir Atalet-i Umumiye”, *Hikmet*, II/77, 1911, s. 3-5.

¹⁴³ Kadercilik meselesi ile tembellik arasındaki ilişkiyi “Kadercilik Sorunu” başlığı içerisinde yer verdiğimiz için burada detaya girmeyeceğiz.

¹⁴⁴ Seyyid Abdullah Cemaleddin Efendi, *İslâm’da İdare ve Siyaset*, haz. E. Bayraktar, A. K. Kabakçı, İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1995, s. 123.

Akif'in *Durmayalım* şiirinde atıl ve tembel insanlar leşe benzetilmektedir.¹⁴⁵ Baskın siyasi söylem "hürriyet" ve "terakki" fikri etrafında döndüğü için tenkitlerin büyük çoğunluğu da bunları sekteye uğrattığı düşünülen yaşamsal pratiklere yöneliktir. Ali Kemal'in *Peyam* dergisinde kaleme aldığı *Atâlet-i Fikriye* başlıklı makalesinde görünürde maddi kaynaklara yaslanan mağlubiyetin aslında manevi eksiklikler ve tembellik kaynaklı olduğu ifade edilmektedir:

"Mağlubiyetlerimiz suretde kâh ordumuzun vaktiyle toplanamamasından, kâh askerimizin yoluyla sevk edilememesinden, kâh eslihamızın noksanından, kâh diğer mücehhezât-ı harbiyemizin fıkdanındandır. Fakat o sebepler hep sûrî, hep teferruattandır. Sebeb-i hakîki-i hezimetimiz daima arz ettiğimiz gibi fikren hafifliğimiz, sadeliğimiz, geriliğimiz, ataletimizdir, artık ne dersiniz deyiniz..."¹⁴⁶

Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre toplumsal çöküşün temel sebeplerinden biri olan tembellik, kaderciliğin sonuçlarından birisidir. Filibeli'ye göre toplumsal açıdan olduğu kadar bireysel olarak gerçekleştirilecek davranışın vicdani sorumluluk açısından yaptırımı vardır. Avamın arasında yaygın kader telakkisi ise insandaki bu öz sorgulama yetisini ortadan kaldırmakta ve ataleti meşrulaştırmaktadır:

"Ferdin davranışlarından sorumlu olması, idare ve siyasetin, hükümet ve toplumsal yapının ruhudur. Fakat sorumluluğun yalnız dışa karşı olması yeterli değildir. Gereki olan odur ki yapılan davranışların sorumluluğu, o davranışı gerçekleştiren insanın vicdanınca da kesin bir şekilde gerçek manada inanılmış ve kabul edilmiş olsun. Kaldı ki kader inancının avam nazarında yaygın olarak kabul edilmiş şekli buna imkân bırakmaz. Sonra da bu çıkırından çıkarılmış inanç ile çalışma ve her şeye rağmen bir işte başarıya ulaşmak için direnip dayanma fikrinde birliktelik imkânı da yoktur. Bundan dolayıdır ki inancın bu şekline bağlı olanlarda gayret ve sebat, mantıksızlıktan başka bir şey olamaz."¹⁴⁷

Şemseddin Günaltay'a göre tarikatlar ve tekkeler geçmişteki klasik ilmi yapılarından uzaklaştığı; müfredatları ve öğrenci kalitesi düştüğü için hakiki şeyhlerin yetişmediği ve hurafelerin kol gezdiği yerlere dönüşmüştür. Düşünmeyi, çalışmayı, içtihiadı telkin etmekten uzak, ezber, tekrar ve onaya dayalı eğitim sistemi tarikatlar ve medreselerde yaygınlaşmış, fakirlik ve tembellik de tekkelerin tesiri ile

¹⁴⁵ Mehmet Akif Ersoy, "Durmayalım", *Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 24.

¹⁴⁶ Ali Kemal, "Atâlet-i Fikriye", *Peyam Gazetesi*, 168, 1914, s. 1; İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 301.

¹⁴⁷ Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, s. 556-557.

çoğalmıştır.¹⁴⁸ Günaltay’a göre klasik dönemde tekkelerin İslami öğretileri akıl ve çalışma prensiplerine yaslanmış ve hurafelerden uzak bir tasavvura sahipken, zamanla ahiret ve dünya arasında kurulan dengede ahiret hayatı öne çıkarılmış, tevekkül kavramı miskinlikle eş anlamlı hale getirilmiş ve “millette yaşamak ve çalışmak ruhunu öldürmüştür.”¹⁴⁹ Ahmed Rıfat ise atalet kavramı altında inziva ve uzlet fikirlerini tenkit ettikten sonra biraz da yavaş yavaş etkisini göstermeye başlayan çalışma fikrinden de hareketle “Zira dareynde tahsîl-i saâdet ictihâd ve gayret ile olur” diyerek tasavvufî manaları olan bu kavramları tenkit etmektedir.¹⁵⁰

Çalışma, dinin ahkamlarından biri olarak öne çıkartılırken dindeki telakkisi ile tasavvufî/ahlaki yapıdaki algılanışı arasında bir ayrım yapma gayreti göze çarpar. Miskinlik ve tembellik bazı düşünürler tarafından tasavvuf ile özdeşleştirilmekte yahut tasavvuf muhayyilesinin yaşam pratiği açısından tembelliğe sebep olduğu öne sürülmektedir. Ancak dönemde tasavvufî çevrelerin çıkardığı dergilerde de tembellik ve kadercilik eleştirisine rastlamak mümkündür: “Müslümanlar küşenliği, miskinliği muktezâ-yı şeâir-i takvâ-perestîden addetmişler. Lakin takvâyâ pek büyük hüürsîzlikde, atâleti bir kıymet-i mahsusa ile tebcîl etmek lütf-i inzârkarisinde bulunmuşlardır.”¹⁵¹ Yine dönemde muhafazakar olarak nitelendirilebilecek Mustafa Sabri Efendi de “Deveni bağla ve Cenab-ı Hak’ka tevekkül et” hadisinden hareketle çalışmanın tevekkülün karşıtı olarak değil, onunla mezcedilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁵² Benzer şekilde *Ceride-i Havadis* gazetesinde isimless olarak yayınlanan *Tembellik ve Cehalet* başlıklı yazıda rızkın Allah’tan geldiğine iman ettiğı için tembelliğı meşrulaştıran zihniyet şu şekilde eleştirilir:

¹⁴⁸ M. Şemseddin [Günaltay], **Zulmetten Nura: Bunalım Çağından İslam’ın Aydınlığına**, İstanbul, Marifet Yayınları, 1998, s. 194-195.

¹⁴⁹ M. Şemseddin [Günaltay], **Hurafattan Hakikate**, İstanbul, Marifet Yayınları, 1997, s. 287-288.

¹⁵⁰ Yağlıkçızade Ahmed Rifat Efendi, **Tasvîr-i Ahlâk**, Dersââdet, Mahmud Bey Matbaası, 1892, s. 297-298. Mesela modernleşme devrinde kaleme alınmış bir Mesnevî şerhinde dönemde kullanıldığı manayı çağrıştırır şekilde tevekkül kavramı çalışmayı, kabul edilmeyi hak eden işler yapmak olarak anlama eğilimi gösterir. Abidin Paşa, **Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif**, II, Dersââdet, Mahmud Bey Matbaası, 1889, 80-1. Mehmet Fehmi’nin Râzî tefsirinden yaptığı bir alıntıda tevekkülü yanlış anlayanlar eleştirilmektedir. Mehmed Fehmi, **Hikmet-i Hukûk-i İslâmiye**, İstanbul, Matbaa-i Kütübhaneye-i Cihan, 1913, s. 42.

¹⁵¹ İbnü’r Rahmi Ali Tayyar, “İctimai Dertlerimizden: İslâm’da Sa’y ve İmar, Atalet”, **Ceride-i Sûfiyye**, II/24-13, 1913, s. 4.

¹⁵² Mustafa Sabri Efendi, **Dînî Müceddidler**, İstanbul, Evkaf Matbaası, 1922, s. 108.

“İşte memalik-i İslâmiye halkı yakın vakitlere gelince, tahsil-i maarif ve sanayi edip hem halkın işine yaramak ve hem dahi kendisi âhara muhtaç olmayıp, hüneri ve san’atı sayesinde serbest geçinmek yoluna gitmeyip, ömürlerini beyhude yere geçirerek, fakat işte “Hak Teâlâ rezzaktır” deyip tembellik ederek... o vakit hak Teâlâ rezzaktır deyip, sabır tevekküle yapışmaz.”¹⁵³

Dönemde, İslam’ın emirleri ve yaşanan inanç arasındaki ayrımın bariz görüldüğü bu ilişkide zühd ve takva gibi tasavvufî kavramların irade çerçevesinde insanı sadece ahiret için değil dünyaya karşı da sorumlu olduğunu ihsas ettirir şekilde tarif etme gayretine girildiği söylenebilir. Dini literatürde temel ahkamların sıralaması yeniden şekillenirken, akideyi oluşturan inanç biçimlerinin de tecdide uğradığı görülmektedir: “Kulun mesuliyeti”, “kaza ve kaderin manası”, “iki alemde dinin maksadı”, “dünyevi ve uhrevi saadet”, “çalışmanın ve içtihadın gerekliliği”, “ilim ve idrakin kıymeti” artık bu ümmete anlatılmalıdır. Zira bunlar bir dinin “hayati unsurları” hükmündedir.”¹⁵⁴ Klasik literatürde öne çıkarılan “bu dünyanın imtihan dünyası” olduğu şeklindeki vurgu, bu dünyanın da kıymete haiz olduğu ve Müslümanın bu kıymetlere erişebilmek için gayret göstermesinin de dini vecibelerden birisi olarak öne çıkarılması dönemsel okuma biçimlerinden birisidir.

Babanzade Ahmed Naim, “Hayır ve şer davranışı yapmanın sorumluluğu fâiline aittir”¹⁵⁵ şeklinde özetlediği dinin hürriyet prensibine yaslanarak tesis ettiği mes’uliyet prensibinin hayır ve şerrin Allah’tan geldiği prensibi ile çelişmediğinin altını çizer. Ona göre, evreni yaratan kudrete inanmak ile “hakîkî fâil, yaratıcı Allah’tır” diyerek şahsi mes’uliyeti yok farz etmek hayat için gerekli şeyleri tedarikten kaçınmak, kendini tembelliğe vermek, tehlikeye karşı kendini müdafaaı lüzumsuz görmek başkadır.¹⁵⁶ Babanzade’nin buradaki “müdafaa” ifadesinden kastı, ölümü kaderin bir cüzü olarak kabul etmesi beklenen ve bu yüzden hastalıkla, yolsuzlukla, fakirlikle savaşmayı da bu ahkama karşı gelmek sanısında olanların ataletine yöneliktir: “Artık Müslümanları lâıykıyla bilmeyenler bilmelidir ki, kadere

¹⁵³ “Tembellik ve Cehalet”, **Ceride-i Havadis**, no.141, 1843, akt. Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974, s. 60-61.

¹⁵⁴ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 601.

¹⁵⁵ Babanzade Ahmed Naim, **İslâm Ahlâkının Esasları**, Haz. Fahrettin Gün, İstanbul, Beyan Yayınları, 2020, s. 97.

¹⁵⁶ Babanzade Ahmed Naim, **İslâm Ahlâkının Esasları**, s. 103.

olan îmânları, tembellik ve miskinlik sebebi değildir. Bütün kâinatta hâdiselerin birtakım kânunlar dairesinde cereyan ettiğini, hâdiseleri doğuran şeyin bir sebep ve sonuçlar silsilesi olduğunu Müslümanlar bilirler.”¹⁵⁷

Tanzimat’la birlikte yeni bir yön tayininin gerekliliğini gören Osmanlı aydınları toplumdaki inhitata ilişkin sorunları ele alırken bu davranış biçimine yol açan birtakım dini kavramların menfi yorumlamalarını tartışmaya açarlar. İslam’ın inanç sisteminde bir sorun teşkil etmeyen birtakım kavramlar, medeniyetin eriştiği aşamada terakkiyi sekteye uğrattığı gerekçesi ile tecdide tabi tutulur. İnanç olarak İslam ile medeniyet olarak İslam ayrımını bütün tartışmalarda içkin bir şekilde görmek mümkündür. Tasavvufa ilişkin zühd, takva, tevekkül, kanaat, sabır gibi kavramların halk nezdindeki yanlış telakkisi tembelliği yaygınlaştıran ve meşrulaştıran unsurlardandır. Örneğin modernleşme öncesi İslam kültüründe menfi anlam ve vurgular taşımayan “miskin” kelimesi Tanzimat sonrasında tersyüz edilerek atalet yönünde bir içerik kazanmıştır. Tasavvuf kültüründe “Miskin Yunus” gibi kullanımlardan görüldüğü üzere fakir, derviş ve sufi gibi anlamlara gelen ve tasavvufî bir mertebeyi ifade eden bu kavram, aktivist bir insan ve toplum projesi takip eden çağdaş Müslüman düşünürlerin, ulemanın yazılarında meskeneti, ataleti, miskinler tekkesini hatırlatan bir muhtevaya bürünmüştür.¹⁵⁸

Meşrutiyet düşünürlerine göre toplumsal bir sorun olarak tembellik, atalet ve miskinliğin kaynaklarından birisi de gelecekte Müslümanları içinde bulundukları buhrandan, sıkıntılardan kurtaracağına inanılan mucize, mehdi, mesih gibi kurtarıcı figürü beklentisidir. Dünyanın sonu fikrinden hareketle kıyamete ilişkin oluşan fıkhi yorumların bir kısmında insanlığın ahlaki olarak giderek daha çok bozulmaya uğrayacağı, bu bozulmadan gelecek olan kurtarıcının/kahramanın telkin ve ihsanları ile kurtulacağına dair inanış, toplumdaki mevcut durağanlığa zemin oluşturmuştur. “Nüzul-i İsa” yahut “Nüzul-i Mehdi” beklentisi toplumun bir parçası olarak bireyin katkısı ve emeğinden öte, topyekûn bir kurtarıcı fikri ile alt edilmeye çalışılmıştır. Hoca Kadri, Elmalılı Hamdi Yazır, Filibeli Ahmet Hilmi gibi isimlerce Kur’an’ın

¹⁵⁷ Babanzade Ahmed Naim, **İslâm Ahlâkının Esasları**, s. 111.

¹⁵⁸ İsmail Kara, **İslamcılarının Siyasi Görüşleri 1**, s. 23.

çalışma ahkamına işaret edilerek eleştirilen bu tutum, aynı zamanda tembelliğe dini bir meşruiyet oluşturduğu gerekçesi ile farklı fıkıh yorumlarına dönük olarak da gerçekleşmiştir. Hoca Kadri, *Zulm ve Adl* eserinde Müslümanların öte dünya tasavvurlarındaki kıyamet alametlerini beklemek, Allah'ın takdiri mutlak olduğu için tedbirin anlamsızlığı, mehdi beklentisi gibi hususların toplumsal tembelliği körükleyerek İslam toplumlarının Batı sömürgesi haline gelmesini de kolaylaştırdığını öne sürmüştür.¹⁵⁹

Elmalılı Hamdi Yazır, tabiat kanunlarını öncelikle müşahade, sonra tecrübe daha sonra istikra ile tespit olunan düzenli hareketler olarak görür. İnsan tek tek tecrübe ettiği vakalardan hareketle külli-umumi kanunlara ulaşır. Bu minvalde herhangi bir mesuliyet üstlenmeden hedeflenenin mucize olarak gerçekleşmesini beklemek tembelliği meşrulaştırma ve yaygınlaştırma aracıdır:

“Kanunların imkânına bakarak bütün ümit ve nazarını harikalara bağlayıp da hilkatte cereyan eden kanunları ihmal etmek ve uzun bir tarihin hâsılası olan ulûm ve fûnûn-u istikraiyye (tümevarım) ve istintaciyyeyi (tüm dengelim) hiçe sayarak, ilim ve iradenin, terbiyenin ve şahsi teşebbüsün hükmünü ve feyzini nazar-ı itibara almamak ve hilkatte saklı olan defineleri keşfetmeye çalışmayıp da mücerred semâdan incek bir sofrâ bekleyip durmak velhâsıl Allah'a yalnız harika/mucize nokta-i nazarından tevekkül ve itimad edip de âdet ve mantık nokta-i nazarından itimâd etmemek sırât-ı müstâkimden ayrılmak demektir.”¹⁶⁰

Elmalılı bu sonuçsuz beklenti karşısında intizam kanunları, sa'y ve kesb arasında ilişki kurarak terakki ve tekamülün imkanını gayrete bağlı kılar. Bu ona göre aynı zamanda insanın kendini gerçekleştirme yolu ve kulluk amacıdır.¹⁶¹

¹⁵⁹ “Zuhûr-ı kıyamet, âhir zaman gibi sözler ehl-i İslâmın müstakbeline muzır tefsir ve tefhim olunursa netâyici görüldüğü üzere vahimdir. Her şeref ve kemalin maziye ircaı ve tahsisi dahi millet çok muzır ve ehl-i İslâmın başına gelen mesâib cümlesine dahildir. Bu yoldaki telkinat dine gayri müstenid ve ahla külliyyen mübâyindir. Şer'i İslâmîce şimdiki Müslümanlar evvelkiler gibi mükellef ve mesul olunca her kemali eskilere vermek ve yenilerin onlara nispet kabul etmez derece dîn olduğunu iddia etmek ehl-i İslâma menfaat değil mazarrattır. (...) yevm-i kıyametin karîb olduğundan bahis devletlerin müstamerat politikasına büyük hizmettir. Türkiyada zebanzed olan 'evvel Şam âhir Şam, beni asfar, zuhur-ı Mehdi, kable'l-kıyâme nüzul-i isa, mülk-i İslâm'ın zevali istila-yı küffâr mukadder, kaza-yı mübrem' gibi sözler hep muzırdır.” Hoca Kadri Nâsuh, *Zulm ve Adl*, s. 166.

¹⁶⁰ Tahsin Görgün, “Hamdi Yazır'ın Görüşleri ve İlim Felsefesi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1984, s. 152.

¹⁶¹ “İnsanlar gayelerinde harikalara erişmek için hâl-i hazırında vazife hissiyle ilim ve âmelin nizam ve intizam kanunlarına sarılmalıdırlar. Zira başı ve sonu harikalar ile muhat olan şu âlem-i vücûdda beşerin terakki ve tekamülü ve hayvanat içinde yegâne imtiyazı mevcut kudret nispetinde idrak ve ihtiyarına bağlı olan sa'y ve kesbinde mündemiçtir. İnsanlık, istihlak/tüketmek için değil sa'y ve kesbiyle istihsâl için doğmuştur.” Görgün, “Hamdi Yazır'ın Görüşleri ve İlim Felsefesi”, s. 153.

b. Tembelliğe Yönelik Eleştiriler

1911 yılında *Halka Doğru* dergisinde kaleme alınan *Tembellik En Büyük Günahtır* isimli bir makalede savaş sırasında köy kahvelerinde oyun oynayarak ve dedikodu yaparak vakit geçiren halkın tembelliği kendine iş edindiği, hatta bir süre sonra buna Balkan Savaşı sonrası göç eden mültecilerin de katıldığı, tembellik tehlikesinin büyüdüğüne işaret edilir: “Hristiyanlar bizi ezip yok etmek için çalışıp dururlarken biz ne yaptık? Köy kahvelerinde tembel tembel oturarak ötekinin berikinin gıybetini ederek, çoluk çocuğumuzu mektebe yollamadık, gazete kitap okumadık, dinimizi Müslümanlığımızı unuttuk.”¹⁶²

Tembellik, Akif’in *Safahat*’ta en çok üzerinde durduğu konulardan biridir. Akif tembellik yakıştırmasını sıkça “devinimsizlik, çalışmadan oturma, gevşeklik, uyuşukluk, işsizlik” anlamlarına gelen “atalet” kavramı ile birlikte ele alır. Fertlerdeki uyuşukluk, yeis ve karamsarlığın sebebi olan atalet düşüncesinin arka planı kaderciliğe yaslanırken, Akif bu kavramsallaşmanın karşısına özgür irade, sorumluluk ve çalışkanlığı koyar: “Atâlet fitratın ahkâmına mâdem ki isyandır; Çalışsın, durmasın her kim ki da’vâsında insandır.”¹⁶³ *Hasbihâl* şiirindeki bu dizede Akif atalet içindeki gevşek, uyuşuk, tembel olan Müslümanları, eğer bu kimlikle ilgili bir iddiaya sahiplerse bunun bir ispatı olarak “aktif iyi” olmaya çağırır. *Durmayalım* şiiri miskinliğe, tembelliğe, atalete karşı bir reddiye niteliği taşır. Akif bu şiirinde tembellik ve ataleti bir yaşam şekli haline getirmiş olanlara “Leş misin, davranmıyorsun? Bâri Allah’tan utan”¹⁶⁴ dizeleriyle seslenir ve eylemini kaybetmiş olanları “leş”e benzetir.

Düşünürlerin halktaki tembelliği yaygınlaştırdığı ve iktisadi girişimleri sekteye uğrattığı gerekçesi ile eleştirdikleri meselelerden birisi de Osmanlı’da memuriyettir. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı’da memurluk kolay ve zahmetsiz yollardan maişet kazanma aracı olarak görülmüştür. Yusuf Akçura, Ziya

¹⁶² “Tembellik En Büyük Günahtır”, *Halka Doğru*, I/15, 1913, s. 113-116.

¹⁶³ Mehmet Akif Ersoy, “Hasbihâl”, *Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler*, Haz. M. Ertuğrul Düздаğ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 136.

¹⁶⁴ Mehmet Akif Ersoy, “Durmayalım”, *Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler*, Haz. M. Ertuğrul Düздаğ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 24.

Gökalp gibi düşünürlerin inhitattan çıkış yolu ve bekanın imkânı olarak gördükleri “Milli iktisat” düşüncesi, Müslüman-Türk unsurların bu zihniyetten çıkarak, alternatif ticari girişim yollarının denemesine yönelik bir öneridir.¹⁶⁵ Osmanlı’da Müslüman-Türk unsurların toplumsal iş bölümünde iktisadi sınıflardan mahrum olarak yalnızca askerlik ve memuriyeti üstlenmesi, çağdaş ve sınai bir devlet oluşmasının önünde engel teşkil etmektedir. Başka düşünürlerin de “tembellik”, “ahlaki çürüme” gibi hususlardan hareketle eleştirdiği memuriyet, Osmanlı’da kolay yoldan para kazanmanın aracı olarak görülmektedir. Buna karşın iktisatta bekayı sağlamanın yolu tüccar, sanatkâr, zanaatkârların nicelik ve nitelik olarak geliştirilmesine ve bir Türk burjuvazisinin meydana getirilmesine dayanmaktadır.

c. Tembelliğe Yönelik Çözümler: Sa’y u Gayret ve Vazife

Tembelliği inhitatın mevcut sebeplerinden olarak gören düşünürlerin kaleme aldıkları metinlerde “çalışmak” ve bununla bağlantılı olarak İslam’ın bu dünya için de saadet, refah ve zenginlik gibi dünyalık hasletleri desteklediği öne çıkarılır. Bu çaba çerçevesinde literatürde dünya saadeti destekleyen ayet ve hadislerin altı çizilir. Vurguların özellikle hutbe ve vaaz risalelerinin yanı sıra yine dini muhtevalı metinler kaleme alan ilmiye ya da meşayıhtan münevverler tarafından dile getirilmesi de ilgi çekicidir.¹⁶⁶ Tenkitlerin ekserisi dünyevi saadeti kadercilikle perdeleyerek dinin saadeti yalnız öte dünyaya ilişkin bir husus gibi gösteren ve bu yolla tembelliği meşrulaştıran algısına yöneliktir. Bunun karşısına ise dünyevi ve uhrevi saadeti temin edecek unsurların peşinden gidilmesini teşvik edebilmek için Peygamberin bu hususlara dikkat çeken hadisleri ön plana çıkarılmıştır: “En faziletli amel helal kazançtır”, “Helal olanı talep etmek her Müslüman üzerine farzdır” gibi hadislerle bu dünya saadeti yahut servet kazanmak için çalışmanın dinde de meşru ve

¹⁶⁵ “İntibâh-ı iktisadînin asıl en mühim ciheti, san’at ve ticareti hor gören ve bir Osmanlı Türküne lâyük meşgale ancak askerlikle memurluktur diyen hatalı ve zararlı zihniyetin değişmesidir. Osmanlı saltanatında Türk burjuvazisi hemen yok gibiydi. Zavallı Lehistan Krallığı’nda olduğu veçhile, Türkiye’de dahi burjuva sınıfını mahkum unsurlar teşkil ediyordu. Osmanlı yalnız sipahi ve memurdu. Halbuki zamanımız devletin temeli burjuvazidir; muasır büyük devletler, san’atkâr, tüccar ve bankacı burjuvaziye dayanarak teessüs etmiştir. Türk intibâh-ı millisi, Devlet-i Osmâniyye’de Türk burjuvazisinin tekevvününün meydân-ı itibârı olabilir ve Türk burjuvazisinin inkişâf-ı tabiisi sekteye uğramayacak olursa, Osmanlı Devleti’nin sağlam taazzu’u temin edilmiş olur.” Akçuraoglu Yusuf, “1329 Senesinde Türk Dünyası”, *Türk Yurdu*, yıl 3, XI/3, 1914, s. 2102-2103.

¹⁶⁶ Özdiñç, *Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, s. 279.

gerekli bir yaklaşım olduğunun altı çizilmeye çalışılmıştır.¹⁶⁷ Benzer şekilde “Dünya geçiminin felahı ekip biçmektir”, “Yerin derinliklerinden rızınızı arayın”, “Vatan sevgisi imandandır; dünya ahiretin tarlasıdır” gibi ayet ve hadislerle bu dünyadaki saadetin mümkün kılınması için çalışmaya teşvik vurgulanmıştır.¹⁶⁸ Ayrıca Hz. Peygamber’in tembellik ve fakirlikten Allah’a sığındığına işaret edilerek bu türden hadislerde “cibilliyet-i insaniyenin hale kâni olmayıp meyl-i terakki ile meftûr olduğuna da işaret vardır”¹⁶⁹ denilmekte, ziraat, sanayi, ticaret gibi çeşitli yollardan çalışarak servet elde etmenin Batılılaşmak değil, her Müslümanın görevi olduğunun altı çizilmektedir.

Mevcut içtimai ahlak ve erdem açısından çalışma ve gayretin modern dönemde ele alınışı dinle kurulan yaklaşımların değişime uğraması ile yeniden modellenmiştir. Modernleşme ile Batı’dan tevarüs edilen kavramsal çerçeve, modern bireyin inşasında neden-sonuç ilişkisine çevrelenen gayret ve çalışma anlayışına deterministik bir karakter kazandırmaktadır. Meşrutiyet düşünürleri tarafından kaleme alınmış pek çok metinde inhitatın sorumlusu olarak toplumdaki tembellik ve cehaletin karşısına, kurtuluş ve bekanın imkânı olarak “sa’y u amel” düşüncesi konulmuştur. Tanzimat’la birlikte Batı’ya gönderilen münevverlerin Batı’daki teknik, fenni ve ilmi gelişmelerin niteliğini görmeleri, terakki için gerekenin Batı tarzı bir çalışma pratiğinin uygulanması gerekliliği fikri ile sonuçlanmıştır. Batı’da terakki ve tekamülün başarılı sonuçlarını görmek düşünürlere iktisadi yapıda da benzer bir değişim gerekliliğini işaret etmiş; zühd ve fakirliğin bir erdem olarak işaret edildiği ahlak anlayışından çalışma ve sermayenin müspet taraflarının öne çekildiği bir anlayışa yer verilmiştir. Devlet ve milletin terakkisi adına fertlerin çalışma ve iş hayatına sunacakları katkı, bireyin toplumdaki konumuna yeni bir mesuliyet kazandırmaktadır. Batılı manada fakat dini referanslara büründürülerek telkin edilen çalışma anlayışı, mevcut kader, irade ve kaza telakkilerinin karşısına aktif, eyleyen, çalışan, gayret eden mesuliyet sahibi öznenin emeğinin sonucuna vasıl olacağı fikrini yerleştirmektedir. Bu hususta İslam’ın çalışmaya teşvik eden ahkamı da modern

¹⁶⁷ M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 81-82.

¹⁶⁸ Dr. Hulusî [Raşit], **Rehber-i Umran-ı Vatan ve Şeb-Çerağ-ı Râh-ı Medeniyet**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1913, s. 11, 37.

¹⁶⁹ Mehmed Arif, **Binbir Hadis**, İstanbul Kitabevi, 1966, s. 17.

çalışma anlayışı ile bütünleştirilmekte; sermaye, servet, kadınların çalışması, iktisadın geliştirilmesi gibi hususlara dinsel meşruiyet kazandırılmaktadır. Artık ahlakın merkezinde vazife fikri, felahın imkanında ise gayret vardır.

Günaltay, İslam'ın bu dünyayla ilişkili terakki fikrini gerçek kılabilmesi için dünyadaki saadet fikrinin çalışma ile teşvik edilebileceğini ifade eder: “(...) bir Müslüman saâdet-i dünyeviye ve uhreviyesini ancak kendi sa'y u ameliyle temin edebilir, bir köşeye büzülerek medâr-ı maişetini başkalarının enamından bekleyen kimsenin hırman ve sefaletten başka bir nasibi yoktur (...)”¹⁷⁰ Aynı şekilde, Ahmed Rifat Efendi feyz ve bereketi ihsan eden Allah olduğu için tarlaya tohumu ekip de Cenab-ı Hakk'ın ihsanının beklenmesi gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde ziraatı terk edip de oturmak “tarik-ı betâlet ve müstelzim-i mahrumiyettir.”¹⁷¹

Akif, *Hakkın Sesleri* manzumesinde insanın aciz olduğunu kabulle birlikte, başarının insanın çabasına bağlı kılındığını Kur'an'daki “insana ancak çabasının karşılığı vardır”¹⁷² ayeti ile ifade eder: “Cihan kanûn-i sa'yin, bak, nasıl bir hisle münkâdî! Ne yaptın? “Leyse li'l-insâni illa mâ'se'â” vardı!..”¹⁷³ Ayetteki çaba vurgusunun arkasında kişinin kendine ilişkin sorumluluk şuuru işaret edilir. Çalışmayı ve gayreti “sa'y u amel” kavramı etrafında Kur'an'ı ahkâma dahil etme teşebbüsü Akif'in başka şiirlerinde de karşımıza çıkar.¹⁷⁴ Akif bütün İslam topraklarında bir hastalığa dönüşmüş olan tembellik ve ataletin “bulaşıcı” niteliğine de dikkat çeker. Çünkü fertlerin bireysel olarak iyi olmaları artık yetmemektedir; pasif iyi aktif olan kötünün tetikçisi olmaya açık hale gelmektedir. Evren bile bir sünnetullahı yani neden sonuç ilkesine tabi olurken, toplumlar da kendi ölümlerine

¹⁷⁰ M. Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 323.

¹⁷¹ Yağlıkçızade Ahmed Rifat Efendi, *Tasvîr-i Ahlak*, s. 296.

¹⁷² (Necm Suresi, 53/39)

¹⁷³ Mehmet Akif Ersoy, “Durmayalım”, *Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 24.

¹⁷⁴ “Sus et dîvâne! Durmaz kâinâtın seyr-i mû'tâdı,

Ne sandın? Fıtratın ahkâmı hiç dinler mi feryadı?

Bugün, sen kendi kendinden ümid et ancak imdâdı;

Evet, sen kendi ikdâmınla kaldır git de bîdadı,

Cihan kanûn-i sa'yin, bak, nasıl bir hisle münkâdî!

Ne yaptın? “Leyse li'l-insâni illâ mâ se'â vardı.” Mehmet Akif, “Hakkın Sesleri”, *Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 184.

neden olan atalet ve tembellikten kurtularak başarının bir gayretin sonucu olduğu bilincine kavuşmalıdır: “Bekâyı hak tanıyan sa’yi bir vazife bilmelidir, bekâ sa’y ancak çalışma ile hakkedilecektir.”¹⁷⁵ Sonucun, beklentinin halk olmasındaki tedbir ancak gayret ve çaba ile mümkün olacaktır. Bu noktada, Weber’in ekonomik ahlakıyatın dini koşullar sorununu işleme yönünde bir çabanın, özellikle İslamcı kanadın kaleminde Kur’an ve hadis literatüründe kazanç, ticaret ve sanayiye destekleyecek malzeme arayışına girdikleri görülecektir.¹⁷⁶ Esnaflar, tüccarlar ve resmi kurum çalışanları modern ekonominin kanunlarını öğrenmeye teşvik edilecek, ancak bu bilgi ile servet ve kazanç terakki adına bir yarar sağlayacaktır. İslam iktisat ahlakının sahip olduğu adalet kavramı ile çağdaş iktisadi ideolojiler karşısında ahlaki bir üstünlüğe sahip olduğu düşüncesi de dönemde öne çıkarılmaktadır.

Meşrutiyet düşünürleri, ferd ve cemiyet hayatı için insanın çalışma ve gayretini temel alan bir yaklaşımı öne çıkarmaktadırlar. Aydınlanma döneminin hürriyet, müsâvat, terakki gibi birey merkezli kavram telakkisinde de kadim Tanrı-insan ilişki biçimi bireyin mesuliyetine ağırlık veren yönde yeniden okumaya tabi tutulmuştur. Modern bireyin yeniden tanımlanması ve ona ait içtimaiyatı yeniden inşa çabası, Eşarilik ve tasavvufla şekillenen insan tasavvurunu ters yüz ederek, yerine modern özneyi koymaktadır. Vazife, mesuliyet, sorumluluk gibi vurgular çerçevesinde kadim telakkideki öncelikli kulluk vurgusu yerini işlemek, çalışmak ve hayatta kalmak zorunda olan aktif özneye bırakmaktadır. Canlılar aleminde bütün hayatın çalışma ve gayret fikri üzerine cereyan ettiği şeklindeki yorumlar, sosyal Darwinizm’in de etkisi ile hayatta kalanın kim olacağı sorusuna bu yönde cevaplar vermekte, bu da gayret-sonuç ilişkisinde tevekkülcü anlayışın tamamen geride bırakılması yönünde bir kanaati ortaya çıkarmaktadır.

3. İSTİBDAT

¹⁷⁵ Mehmet Akif Ersoy, “Fatih Kürsüsünde”, **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Neşir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 225.

¹⁷⁶ Ahmet Nazmi Efendi’nin kaleme aldığı İslam’ın ekonomik “kazancı” destekleyen bir din olduğu yönündeki düşüncesini kaleme aldığı “Nazar-ı İslam’da zenginliğin mevkii” kitabı, kapitalizm ve dinin birbirini destekleyici olgular olduğunu öne sürmesi açısından ilginç bir örnektir. Ahmet Nazmi, **Nazar-ı İslam’da Zenginliğin Mevkii**, İstanbul, 1924.

Meşrutiyet yıllarında inhitatın sebepler dairesine dahil edilen unsurlardan birisi de istibdattır. Baskıcı ve despotik yönetim anlayışını ifade eden istibdat, Yeni Osmanlılar düşüncesine dayanmaktadır. Fransız Devrimi'nden bütün dünyaya yayılan hürriyet, müsâvat ve uhuvvet kavramlarının ve meşruti yönetim arayışlarının etkisiyle devlet yönetim usullerindeki otoriter ve baskıcı usuller müstebit faaliyetler olarak görülmeye ve inhitatla ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Devlete yeni nizam kazandırma tartışmaları istibdat yönetimleri karşısına hürriyet ve Meşrutiyete dayalı modern bir devlet anlayışı koymaktadır. Nitekim Yeni Osmanlılar düşüncesiyle temelleri atılan bu yaklaşım, II. Abdülhamid'in 1878'de Kanun-i Esasi'yi yürürlükten kaldırması ve I. Meşrutiyet'e son vermesiyle daha yerleşik bir kanı haline gelmiş; 1878'den başlayarak II. Meşrutiyet'in 1908'de ilan edilmesine kadar geçen dönem düşünürler tarafından "istibdat dönemi" olarak adlandırılmıştır. II. Abdülhamid'in otuz üç yıl süren iktidarı süresince Meşrutiyetin sonlandırılması, düşünürlerin baskı, sürgün ve kovuşturmalara uğraması, yayım faaliyetleri üzerindeki tahakkümün yoğunlaştırılması istibdat ve hürriyete ilişkin teorik müktesebatı genişletmiş ve istibdadın inhitatı hızlandıran en etkili sebeplerden biri olduğu öne sürülmüştür. Bu minvalde II. Abdülhamid döneminde yükselen muhalif tutum, saray aleyhtarlığı hususunda farklı ideoloji ve fikirden insanları mevcut yönetime karşı yoğun bir iş birliğine sürüklemiş; padişah II. Abdülhamid "müstebid" olarak nitelendirilmiştir. Bu bölümde meşrutiyet tartışmaları ekseninde düşünürlerin II. Abdülhamid'e muhalefeti, istibdadın portresi, inhitatla ilişkilendirilmesi ve istibdadın çözümü olarak işaret edilen meşrutiyet ve hürriyet kavramları ele alınmıştır.

a. İstibdadın Sebepleri ve II. Abdülhamid'e Muhalefet Söylemi

Modern anlamda bir muhalefet geleneği olmayan Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'la birlikte yeni siyasal ve toplumsal talepler ortaya koyan Yeni Osmanlılar hareketi, iktidarın göz ardı edemeyeceği toplumsal bir muhalefet mekanizması olarak öne çıkmıştır. Bu muhalefet mekanizmasının temel söylemi Osmanlı'nın içinde bulunduğu inhitat sürecine karşı alınması gereken demokratik önlemlerin hatırlatılmasına yaslanmaktadır. Tanzimat'la birlikte özellikle Fransız Devrimi'nin kavramları üzerinde temerküz eden bu yaklaşım, Meşrutiyet'le birlikte taleplerini

dolaysız olarak saray hükümetine ve yönetim kadrolarına yönelmiştir. Muhalif cenahtaki bu hareketlenme karşısında devletin yönetim mekanizması da muhalefeti etkisiz kılacak yöntemler geliştirmiştir. Bu minvalde muhaliflerin devlet içerisinde görevlendirilerek pasifize edilmesi, yayım faaliyetleri sürdüren düşünce adamlarının sürgün edilmesi, yayım organlarının kapatılması yahut sansüre uğraması, sivil toplum üstünde baskı kurulması, halkın arasına yerleştirilen siviller eli ile muhbirliğin güçlendirilmesi gibi hususlar değişim isteyen muhalif zümrelere yönelik baskı hamleleri olarak gerçekleşmiştir. Tanzimat'la başlayan muhalif söylem, II. Abdülhamid döneminde somut muhalif bir cemiyet olarak İttihat ve Terakki ile İslamcı, Garbçı ve Türkçü çevrelerin yurtdışında faaliyetlerini yürüten yayım organları tarafından sahiplenilmiş ve sürdürülmüştür. Muhalif cephedeki düşünürlere göre gelinen nokta açısından inhitatin en büyük sorumlusu mevcut yönetimler ve yönetim anlayışlarıdır. Bu anlamda İttihat ve Terakki etrafında örgütlenen muhalefetin amacı, Meşrutiyet, Kanun-i Esasi, eşitlik gibi modern devlete ilişkin yapıların yeniden tesis edilmesidir.

Osmanlı klasik düzeninde yöneten ve yönetilen arasındaki hukuk, kanunların cari olması, uygulanması ve korunmasını gözeterek nizamın sağlanmasına dayanmaktadır. Şeriat ve örfi kanuna dayalı bu hukukun düzenli bir şekilde yürütülmesi fertler ve toprak arasındaki bağların düzenlenmesi ve devamlılığında önem arz eder. Klasik dönemde hukuk, bir kurum olarak Osmanlı'da yalnızca cezanın düzenlenmesi ile ilgilenmemekte, devlet sisteminin temel hatlarını da ortaya çıkarmaktadır. Halkın yönetimde temsili hukuka nazaran sağlanmaktadır. Burada hukuku temsil açısından asli hale getiren unsur, idari sistemi oluşturan insan kaynağında hukuk eğitimi edinmiş ilmiyenin bulunmasıdır. Ehl-i şer olarak hukuki ve ehl-i örf olarak idari alan nazari ve ilmi perspektifte insan kaynağını aynı kökenden elde etmektedir. Özellikle Fatih dönemi *Kanunnameleri*'nde sistemleştirilen hukuki formlar yürürlükte olan nizamdan hareket etmektedir. Bürokratik sistemde ilmiyeden gelen kişilerin belirli hiyerarşi ve intizamla sınıflara dahil oldukları görülmektedir. Ayrıca iki alan temsilcilerinin benzer yollardan geçerek sistemde kendilerine yer bulmaları da şer' ve örf ayrımının sistematik bir

zihinsel ayrımla birbirinden ayrılmadığını ortaya koymaktadır.¹⁷⁷ Ancak bu da zımnen ilmiye sınıfında meydana gelen herhangi bir bozulmanın doğrudan ya da dolaylı olarak hukukta ve yönetimde de sıkıntıları meydana getireceğini ortaya koymaktadır. Hukuktaki işleyişin bozulması devletin bütüncül işleyişinde bozulmalar meydana getirebilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, kadıların Osmanlı'nın ilim sahibi insanları olarak tarif edilmeleri, hukukun ilimle irtibatlandırılması ve Müslüman ilim sahiplerinin olmadığı yerde hukukun yürümeyeceğinin ifade edilmesidir.¹⁷⁸ Bu saiklerle halk ile idare arasındaki hukuk, kanun koyuculukla birlikte hukuk üzerinde bir denetim mekanizmasını da beraberinde getirmektedir. Hukuki ve bürokratik bahis birlikte ele alındığında ehl-i şer' ve ehl-i örf olarak iki alanın varlığı, şer'î ahkâmın yürütülmesinde ehl-i şer'in yetkili olduğunu, yürütme işlerininse ehl-i örf tarafından üstlenildiğini göstermektedir. Ehl-i örf kadıların verdiği kararların uygulanmasında memur iken, kısmi zamanlarda ehl-i şer' makamının bürokrasi üzerinde yetki sahibi olduğu da görülebilmektedir.¹⁷⁹ Bu da halkın bürokrasiyi işleten ehli-i örf mekanizmasının keyfi uygulamaları karşısında hak ve hukukunun muhafazasında önemli bir prensip ortaya çıkarmakta; bu anlamda klasik dönem için ilim, hukuk ve bürokrasinin iç içeliğinden hareketle yöneten-yönetilen ilişkisinde bir adalet nazariyesi yürütüldüğünü ortaya koymaktadır.

Son dönem Osmanlı düşüncesinde klasik adalet dairesine bağlı nizamın sekteye uğramasının sebebi seyfiye, ulema ve saltanat arasında denge gözetilerek kurulan denetim mekanizmasının II. Mahmut'un 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırması ile yaşanan kırılma olduğu öne sürülmektedir. Yeniçeriliğin ilgası, Osmanlı devlet düzeni içerisindeki ilmiye, kalemîye ve seyfiye dengesini büyük oranda bozmuş; yeni kurulan nizam ulemanın ve düşünürlerin mevki ve itibarını büyük ölçüde yeniden düzenlemiştir. Klasik dönemde ilmiye, ehl-i şer' ve ehl-i örf arasında birbiri ile bütünleştirilen yönetim mekanizması insan kaynağı ve kanun

¹⁷⁷ Abdurrahman Atçıl, **Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar**, çev. Gürzat Kamî, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 79-81.

¹⁷⁸ Ahmet Emre Polat, **Devlet Olma İmkânı: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Felsefi Bir İnceleme**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2023, s. 233-234.

¹⁷⁹ Polat, **Devlet Olma İmkânı: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Felsefi Bir İnceleme**, s. 235-236.

koyuculuk açısından kurumların birbiriyle ilişkilendirmekte, bu yolla da adil nizam işler tutulmaktadır. Ancak yönetimdeki keyfiliğin önüne geçerek adalet dairesini sistematize eden bu denetleme mekanizmasının modernleşmenin etki alanının artması ile işlerliğini yitirdiği, yeniçeriliğin ilgası ile uygulama alanını büyük oranda kaybettiği ifade edilmektedir.¹⁸⁰ Modernleşme döneminde halkın ulemadan beklentisi, tarih boyunca küçümsediği, hatta itibar etmediği bir kaynaktan gelen şeylere karşı muhalefeti yerine getirmesidir. Fakat bu beklenti hem nizam peşinde koşanların hem de bu değişime fail ve münfail olarak direnen kesimlerin aynı referans çerçevesini kullanması sonucu birtakım tezatlıkları doğurmuştur.¹⁸¹

Meşrutiyet dönemi düşünürleri II. Abdülhamid'e muhalefetlerini onun temsilinde İslam tarihindeki bütün baskı dönemlerine yöneltmişlerdir. İslam'ın ilk dönemleri öze sadık kalınması açısından idealist bir tarih okuması ile değerlendirilirken, sonradan gelen sapmalar İslam'ın özünden kopuş olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda idealist çerçeveye oturtulan asr-ı saadet döneminden sonra ortaya çıkan İslam medeniyetleri, öze uygun çerçeveden sapmış, İslam'ın öngördüğü devlet ve toplum düzeninden uzaklaşmışlardır. Baskıcı geçmiş düzenin son temsilcisi olmakla itham edilen istibdat hükümetine yönelik tenkitlerin pek çoğu inhitatla ve beka için yeni nizamla ilişkilendirilmiştir. İslam'ın devlet yönetimine dair “meşveret”, “şura”, “adalet”, “ehl-i hal u akd” gibi ilkeler dini ve ahlaki bağamlarından sıyrılarak, modern siyaset düşüncesinin “meşrutiyet”, “hürriyet”, “anayasa” gibi kavramlarıyla bütünleştirilmiştir. İslami kavramlara işaret edilerek gerekçelendirilen bu muhalefetin temel amacı şeriatla modernleşme arasındaki gerilimi azaltmak; modern devlet anlayışı ile İslam'ın devlet anlayışı arasında bir çelişki olmadığının altını çizmektir.

“İstibdat” Türkçe sözlükte “uyruklarına hiçbir hak ve özgürlük tanımayan sınırsız monarşi, despotluk ve despotizm” olarak tanımlanmıştır. Osmanlıca sözlüklerde “keyfi idare sistemi”, “idarede tazyik, baskı” gibi anlamlarda

¹⁸⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, **On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020, s. 79-81.

¹⁸¹ Rıdvan Özdiñç, “II. Meşrutiyetin İlanında Hürriyet ile Dinî Mübâlâtsizlik Arasında Osmanlı Ulemâsı”, s. 292.

kullanılmakta; Arapça’da ise “liberte” kelimesine karşılık gelecek şekilde “başlı başına olma, müstakil bulunma” anlamlarına gelmektedir.¹⁸² Bu anlamıyla bakıldığında yönetenin istibdadı zulmü değil, hükümdarın dış güçlerin etkisinden bağımsız ve yekpare bir şekilde gücünü ifade eder. Kelime bu anlamı ile istiklali çağrıştırır. Hükümdara güç ve yetkisini veren yegâne yetki şeriattır; hükümdarın ondan başka hiçbir gücü tanımadığının işaretidir. Yani klasik anlayışta padişahın müstebit olması, İslami bir koşuldur. Ancak XVIII. yüzyıl sonlarında tüm dünyada oluşan monarklara dair tepkisel tutumla birlikte sözcük “keyfilik” ve “zulüm” anlamlarında kullanılmaya başlanmış¹⁸³, “baskı” ve “despotizm” olarak alınılanmıştır. Bir yönetim şekli olarak istibdat, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren haksızlık, zulüm ve despotizm gibi menfi anlamları çağrıştırmaya başlamıştır.

Politik manada bir yönetme gücü olarak istibdat modern dönemle birlikte “devlet başkanının iktidarı, ehl-i hall u akdin kararı olmadan ve bey’at gerçekleşmeden güçle, zor kullanarak ele geçirmesi, ardından da tek başına bir yönetim biçimini benimsemesi, meşverete, nasihate, müşarekete yer vermemesi”¹⁸⁴ olarak tanımlanmıştır. Avrupa’da özellikle Fransız Devrimi sonrası meydana gelen parlamento gibi meşruti pratiklerin etkisi ile olumsuz bir içerik kazanan istibdat, “haksız yönetimi ve onun başında bulunan gasıp idareciyi ifade etmek için”¹⁸⁵ kullanılmaya başlanmıştır. Yeni Osmanlıların Paris’ten Sultan Abdülaziz’e yazdıkları mektup, terakki karşısında istibdata dayalı yönetim anlayışına yönelik öncül tepkilerden biri ve dönüşüm talebidir.¹⁸⁶

¹⁸² A. Yeğin-A.Badıllı-H. İsmail, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat**, İstanbul, Sebat Yayınları, 2006, s. 702.

¹⁸³ “İstibdat yekdiğerine merbut olan iki şey ile tefsir olunur: Zulüm, cehalet.” “Fran-masonlar”, **Beyânülhâk**, I/19, 1908, s. 436.

¹⁸⁴ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, s. 119.

¹⁸⁵ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, s. 120-121.

¹⁸⁶ Yeni Osmanlılar tarafından Sultan Abdülaziz’e yazılan mektubun içeriğini Niyazi Berkes şu şekilde özetlemektedir: “İlerlemenin baş koşulu özgürlüktür. Devletin çöküşünün ve Avrupa devletlerinin karışmalarının nedeni olan kötü yönetimin asıl nedeni özgürlüğün yokluğudur. Özgürlük olmayan bir ortamda reformlar yapılamaz. Asıl gerekli olan, sürekliliği garanti edilecek bir özgürlük rejiminin kurulmasıdır. Bu, padişahın bağımsızlığını kaldırmak demek olmadığı gibi, halkı dinlerinden ve geleneklerinden yoksunlaştırmak demek de değildir. Özgürlükçü bir yönetimin kurulması, içteki hastalıkları tedavi edecek, Avrupa devletleriyle ilişkileri normalleştirecek, Müslümanlar için de hayırlı olacaktır. Çünkü adalet her yerde birdir, evrenselidir. Dinin alanı sadece

Tanzimat, modernleşmeye atılan adımlar ve merkezi baskının azaltılması hususunda nispeten esnek bir dönemdir. Reformların imkân alanını genişleten hususlardan biri, Abdülmecit ve Abdülaziz iktidarında değişim isteyen teorik yapılanmanın bir tarafının da saray yönetiminde söz sahibi edilen paşalar olmasıdır. Abdülmecit'in tahta çıkmasından hemen sonra sadrazamlığa Mehmet Hüsrev Paşa'yı getirmesi, Hariciye nazırı Mustafa Reşit Paşa, Âli Paşa, Fuat Paşa gibi reform taraftarı paşalara yönetimde yer verilmesi Tanzimat düşününün sadece teorik bir söylem olarak kalmasını engellemiş, dönemde meydana gelen çoğu yenilik bu paşaların etkisinde gerçekleşmiştir. 1876'da iktidara geldiğinde Kanun-i Esasi'yi ilan ederek demokratikleşme reformlarını destekleyeceğini belirtmiş olan II. Abdülhamid'in, Balkan Harbi'nin sorumlusu olarak gördüğü meclisi ve anayasayı feshetmesi reformcu düşünürler tarafından modernleşme hamlelerini sekteye uğratma olarak görülmüş ve inhitatı hızlandırması hasebiyle söyleme dahil edilmiştir. Bu anlamda II. Abdülhamid'in sultanlık portresinin kendinden önceki sultanlardan farklı bir beklenti ve eleştiriyle değerlendirilerek istibdat olarak görülmesinde kısa süren anayasa ve meclis deneyiminin etkisi vardır; şayet II. Abdülhamid'in yönetimi kendisinden önceki padişahların usullerinden çok farklı değildir. Bu noktada Kanun-i Esasi'nin ilan edilmiş ve ardından lağvedilmiş olması, yeni oluşan muhalif düşünürler kanadınca bu yönetime karşı oluşan meşruti beklentiyi göstermekte, meşruti beklentinin karşılanmaması inhitat söyleminin de etkisiyle şiddetli eleştirileri beraberinde getirmektedir.

Tanzimat rejiminin ortaya çıkardığı din-devlet yahut başka bir ifade ile modern episteme ve kadim gelenek arasındaki tutarsızlıkları bir çözüme kavuşturma amacı ile başlayan anayasa akımının etkisinde tahta çıkan II. Abdülhamid'in "anayasalı mutlakiyetçiliği" iç ve dış baskıların gölgesi altında başlamıştır. Yani II.

maneviyat alanıdır, insanı sadece ahirete hazırlar. Bir ülkenin kanunlarını belirleyen din değildir. Din, ebedî gerçeklerin ifadesi olmaktan çıkarılarak dünya işlerine karıştırılırsa hem kendini hem halkını yıkan bir güç durumuna getirilmiş olur. Anayasalı devlet rejimi de evrensel gerçekliği olan bir rejimdir. Her ülke için tek meşru devlet şekli budur. Bundan ötürü Müslüman ya da Hristiyan siyaseti ve devleti diye bir şey yoktur. Nerede olursa olsun tek bir adalet ilkesi vardır. İstibdat karşısında tek çıkar yol, sorumluluğu kontrol edilebilen bir yönetim kurmaktır. Bu devrime önderlik edecek aydınların ve hükümdarın yapacağı şey, Müslüman ve Hristiyan halklar arasında eşitliği sağlamaktır." Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 287.

Abdülhamid rejimi, kendini zorunlu koşullar altında biçimlendiren bir dönemin devamıdır. Onun rejiminin “istibdat idaresi” olarak nitelendirilmesi, XIX. yüzyılın sonlarına doğru başlar.¹⁸⁷ İstibdat olarak adlandırılan dönem bütün kurumlarda bağımlı ve itaatkâr bir pratiğin yerleşmesine yöneliktir. Bu anlayışla dönemde Bâb-ı Âli’yi iş takipçisi durumuna indirgeyen, ilmiye sınıfı ve “cihet-i askeriye”yi yarı özerk alana hapseden, denetim kurumlarının müdahale dairelerini sınırlayan bir usul izlenmiş; sadakat ve itaat kıstasıyla belirlenen bir yönetici sınıf yaratılmış; diğer yandan da Tanzimat siyasetlerini ileri taşıyarak bürokrasinin orta ve alt kademelerini ıslaha çalışılmıştır. Neticede ise sultanın tam yetkiye sahip olduğu ancak modern bürokratların birtakım kurallara bağlı kalma zorunluluğunun bulunduğu bir yönetim biçimi inşa edilmiştir.¹⁸⁸

Orhan Koloğlu, II. Abdülhamid saltanatını, bunalımlar dönemi (1876-82), göreli huzur dönemi (1883-95), ayrılıkçı ulusçu akımlar ve Jön Türk akımının etkilediği dönemi (1895-1908) alışılmamış özgürlüklerden doğan bunalım dönemi (1908-9) olarak kronolojik şekilde dönemlere ayırır.¹⁸⁹ Saltanatında geleneksel Osmanlı anlayışının izlerinin yanında II. Abdülhamid’in kişiliği, dünyadaki gelişmeler, muhalif tutumlar ve kültürel değişmelerin etkileri görülür. 1882 yılında iktidarının dördüncü yılında bulunan II. Abdülhamid, İslam dünyasının halifesi olarak dünyanın pek çok ülkesinden gelen tebrik telgraflarını alırken, İran, Fas ve bir iki küçük İslam devleti dışında bütün İslam dünyası Avrupa egemenliği altına girmektedir. Hemen her köşede, İslam halifesi etrafında bir “İslam birliği” beklentisi uyanmış bulunmaktadır.

Dönemin dikkat çeken ikinci koşulu, Osmanlı ile Avrupa arasındaki ilişkilerin Tanzimat’la başlayan biçiminden ayrışmasıdır. Süveyş Kanalı’na hakim olması ile birlikte İngiltere Osmanlı Devleti’ni kendi yazgısına bırakarak, onun Hindistan yolu üzerine rastlayan kıyılarında yavaş yavaş kendi bölgesel nüfuzunu kurma yönüne dönmüştür. Kendini Rusya ile İngiltere arasında siyasal bir boşlukta bulan Osmanlı,

¹⁸⁷ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 341.

¹⁸⁸ Şükrü Hanioglu, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2023, s. 119.

¹⁸⁹ Orhan Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği*, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2023, s. 127;

bir süre ikisi arasında uzlaştırıcı bir siyaset gütmüştür.¹⁹⁰ Bu da II. Abdülhamid'in hem Osmanlı'da hem de diğer İslam topraklarındaki halklara İslam halifesinin Avrupa diktasından bağımsız bir portre çizmesinde etkili olmuştur.¹⁹¹ İktidarının ilk yıllarında dış siyasetteki koşullar II. Abdülhamid yönetimine içeride ve dışarıda dindar ve güçlü bir halife temsili sağlamıştır.¹⁹² Halk arasında dış yardım ve destekle yahut Avrupa'dan alınmış yöntemlerle değil; yerli güçlerle, geleneklerle, İslâm dininin şeriatı sayesinde Batı dünyasından bağımsız bir rejime kavuşulduğu düşüncesi hakimdir. Fakat genel bağlılığı ilk başlarda sağlayan bu iktidarda anayasa zamanla önemini yitirmiştir. Yasama gücü olmayan, halk iradesinden doğmamış bir parlamento mevcuttur; Anayasa'nın kendisinde bulunan birtakım maddeler ise onu hükümsüz yapmıştır. II. Abdülhamid parlamento yerine siyasal, askeri, dini sorunlarda kendisine danışmanlık yapacak bir dizi özel danışma komitesi ile kendisini çevrelemiştir. Bu komiteler ve bürokratik kurumlar dönem düşünürleri tarafından yetişmiş ehliyetli kadrolardan ve rasyonel yöntemlerden yoksun bir şura olarak görülmüş; bu da dönem rejiminin baskıcı bir "istibdat" olarak isimlendirmesinde etkili olmuştur.¹⁹³

II. Abdülhamid döneminin yönetim anlayışında eleştirinin odağı haline gelen ve inhitat söylemine dahil edilen unsurlardan birisi de bütüncül "itaat" beklentisi ve "baskı"dır. Dönemin siyasi yaklaşımında halk ve yönetici arasında "babalık" görevi üzerinden "itaati" mümkün kılmaya çalışan pratikler ön plana çıkar. II. Abdülhamid'e göre iyi bir padişahın görevi uyruklarına babalık etmek; halkın görevi

¹⁹⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 341-343.

¹⁹¹ Orhan Koloğlu, Abdülhamid'in ilk yıllarında çizdiği İttihad-ı İslam politikasını, genel kanı aksine, bir şantaj aracı olarak kullandığını ve bu düşüncesini fiiliyata geçirecek girişimlerden özenle kaçındığını belirterek Abdülhamid'in tahttan ayrılncaya kadar, İttihad-ı İslam politikasını kışkırtmama ve dış ülkelerin işlerine karışmama ilkesinden ayrılmadığını belirtir. Koloğlu'na göre Abdülhamid'in bu yöndeki tek somut girişimi de Hicaz Demiryolları projesidir. Bkz. Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği*, s. 218-220.

¹⁹² "Siyaset haricinde, Abdülhamid saltanatının ilk zamanları, yüzyıl başından bu yana görülen en aktif değişim ve reform dönemi oldu. Önceki padişahlar zamanında, özellikle ateşli reformculuklarıyla şöhret bulmuş olanların devrinde sadece ilk adımı atılmış ya da bir tasarı olarak kalmış olan şeylerin birçoğu onun zamanında gerçekleştirildi. Tanzimat hareketinin -hukuki, idari ve eğitim reformlarının- tümünün Abdülhamid'in bu ilk yıllarında meyve vermeye başladığını söylemek abartılı olmaz. Aynı şekilde Tanzimat rejimlerinde çoktan kendini fark ettirmeye başlayan bazı eğilimler de yine bu devirde yeni, merkezi ve denetimsiz bir despotluğa doğru ilerledi." Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara, Arkadaş Yayınları, 2014, s. 242-243.

¹⁹³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 343-347.

ise devletin koyduğu yasaları tartışmadan kabul edip itaat ve uysallıkla davranmaktır.¹⁹⁴ Sultanı/halifeyi “baba” figürü yerine koyarak itaati genişletme anlayışı, her türlü muhalefeti de fitnenin ve isyanın cüzü olarak işaretleme sonucunu doğurmaktadır. En kötü yönetimin yönetimsizlikten iyi olduğu yargısından hareketle ortaya konan siyasi tahayyül, muhalif sesleri fitne unsuru olarak görmekte ve özellikle entelektüel cenahlar üzerinde baskı oluşturmaktadır. Dolayısıyla itaat arayışıyla baskı politikalarının çoğaltılması düşünürler nezdinde yönetime yönelik muhalefeti genişletmektedir.

b. İstibdat’a Yönelik Eleştiriler

Klasik İslam siyaset düşüncesinde yönetim biçimi “meşruiyet” ve “adalet” prensibi üzerine inşa edilir. Meşruiyet, hükümdarın bulunduğu makamı hukuk çerçevesinde teslim alması; adalet ise yönetimini İslam hukukuna dayandırarak sürdürmesidir. Ancak ahkamdaki siyasi ilkeler pratik yaşamda aynı şekilde kalmamış, devletler meşruiyet ve adalet prensiplerini araçsallaştırarak iktidarın devamlılığını birincil amaç olarak görmüşlerdir.¹⁹⁵ İktidarın her koşulda gereklilik ve geçerliliği üzerine inşa edilen yaklaşım, yönetimde adalet, liyakat, ehliyet gibi esasları ehemmiyetsiz kılmaktadır. Kurumları işler ve devleti yürür kılan düzenin devamlılığı düzenin usulü ve içeriğinden daha önemli hale gelmiştir. Hükümdarların halk tarafından yerinden edilmesi, isyan hareketleri gibi durumlar devletin düzeni ve gücünün temsilinde zafiyet olarak okunmuştur. İslam siyasi tecrübesinde “fitne” kavramına dayandırılabilen bu yaklaşım, devletin bekası için her şartta düzenin sürdürülmesini merkeze almaktadır.

Bu okuma biçimi Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde istibdat kavramı etrafında ters-yüz edilmiş; nizamın sağlanması adına mevcut devletin sürekliliği değil değişimi ve tecdidi öne çıkarılmıştır. İstibdat yönetimlerine ikame olarak meşrutiyet tecdit anlayışının merkezindedir. İstibdat ise devletin içinde bulunduğu

¹⁹⁴ Koloğlu, **Abdülhamid Gerçeği**, s. 45

¹⁹⁵ Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, s. 153.

inhitatın nedenlerinden biri olarak muhalif söyleme dahil edilmektedir.¹⁹⁶ Ancak siyasi gelenek göz önünde tutularak istibdadın her zaman menfi olmadığı, kimi zaman nizama yönelik olduğuna dair bir kanı da dönemde mevcuttur: “İstibdat deyince önce bir hükümdar akla gelir ve ikinci olarak muzır olacağı ve bunun için nefretle bakılır. İstibdat hep kötü değildir ve hep hükümdara ait değildir. İstibdat kanunsuzluktur. Hükümet müstebide-i adile ve müstebide-i zalime olarak ikiye ayrılır.”¹⁹⁷

Meşrutiyet düşünürlerine göre II. Abdülhamid dönemi, uyguladığı idari usuller sebebiyle toplum ve şariat yararına olan kanunların, geleneksel kurumların, alışkanlıkların, toplumsal ruhun çözülmesini beraberinde getirmiştir: “İstibdâd ne idi bi’l-cümle menâfi-i beşeriyyeyi câmi’ şer’-i şerîf ve mesâlih-i ibâd üzerine mübtenî kânun-ı münîf ile mahfuz ve mahmû olan hukuk-ı ibâda tecâvüz ve te’addî değil mi idi?”¹⁹⁸ İlmiye sınıfının düşüşü, medreselerde nitelikli insan yetişmemesi, ahlak ve dürüstlüğün yitirilmesi, düşünce ve yayında engellemeler, korku ve sansürün normalleştirilmesi, maliye, sanayi ve askeriyede Tanzimat’tan itibaren süregelen kazanımların pasif siyaset anlayışı sebebiyle yitirilmesi düşünürler tarafından istibdat hükümetine yöneltilen eleştirilerden başlıcalarıdır. Bu eleştiriler ekseninde istibdat dönemdeki birçok sorunun kaynağı olarak görülmektedir: “Hürriyet-i âmmeyi mahv ü ifnâ eden nâ’ire’-i istibdâd cihânı yakıp vîrân edeceğinden hiçbir şeyde eser-i intizâm bırakmayacağı derkârdır.”¹⁹⁹ Bu eleştiriler özellikle II. Meşrutiyet sonrasında ifade hürriyetinin serbestlik kazanması ile kaleme alınmış ve istibdat yönetiminin inhitat sürecini hızlandırdığına işaret edilmiştir.

II. Abdülhamid rejimine yönelik eleştirilerin bir kısmı siyasi, bir kısmı sosyal içeriklidir. Siyasi içerikli eleştirilerin temel unsuru Meşrutiyetin ve Kanun-i Esasi’nin kaldırılması, hürriyetin sekteye uğratılması ile ilgilidir. Sosyal içerikli eleştirilerde ise

¹⁹⁶ “Her şeyde azîm bir inhitât husûle getiren istibdâtın te’sîrâtından dîn-i mübîn-i İslâm’da âzâde kalamamış, az bir zaman zarfında bu husûsda efkâr-ı umûmiyye pek müteşettit bir hale gelmiştir.” Eşref Edib, “Hasbihâl”, **Sırât-ı Müstakîm**, I/10, 1908, s. 160-161.

¹⁹⁷ Ahmet Mithat, “İstibdat”, **Tercüman-ı Hakikat**, 1878, s. 7; Koloğlu, **Abdülhamid Gerçeği**, s. 72.

¹⁹⁸ Mahir, “Mu’cizât-ı Kur’âniyye”, **Sırât-ı Müstakîm**, I/12, 1908, s. 184.

¹⁹⁹ Muhammed Mekki b. Azzûz, “İslâmiyet’in Bahş Ettiği Hürriyet-i Âmme”, **Sırât-ı Müstakîm**, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, I/23, 1909, s. 354.

eğitim, basın-yayın, hukuka riayetsizlik, iktisadi sıkıntılar gündeme gelmektedir. Örneğin eğitimde ilmiye sınıfı üzerinde kurulan baskı ve kontrollerin tahsil anlayışının kalitesini düşürdüğü eleştirisi ön plana çıkmaktadır. Müfredattan teorik metinler çıkarılarak mükerrer şerhler okutulması, imtihan usulünün kaldırılması, taşradan İstanbul'a talebe gelmesinin zorlaştırılması, halkın cahil bırakılması, medeniyet namına vuku bulabilecek reformların baskılanması gibi hususlar eğitim anlayışında Tanzimat'la elde edilen kazanımların yitirilmesi olarak okunmuştur. Medrese müfredatları ve vaazlarda yalnızca dua kıraati, hatim ve mevlid gibi metinlerin okutulması halkı kadercilikle âtillaştırma hamlesi olarak görülmüştür. Vaazlarda telkin edilen şeri hükümler siyasi alanda yok sayılmıştır.²⁰⁰ 1893 yılında ilmiye sınıfının devre dışı bırakılmasını sağlamak adına on bin civarında talebenin İstanbul'dan uzaklaştırılması istibdadın baskıcılığına yönelik sarsıcı bir örnek olarak gösterilmektedir.²⁰¹ Mehmet Akif, kolera döneminde sıhhi bir önlem almadan saraydan yüksek sesle Kur'an okutulmasında da benzer bir yaklaşım amaçlandığını, halkın düşünme, eyleme geçme gibi rasyonel eylemliliğinin dini unsurlarla bastırıldığını ifade etmektedir.²⁰² Dönem düşünürlerine göre, istibdat idaresinin hürriyeti baskılaması, hafiyelik teşkilatının gücünü artırması halkın kendi içinde birbirine karşı dürüstlüğüne kaybetmesine sebep olmuş, muhbirliğin iâşe eden bir iş olması nedeni ile halk arasında güvensizlik, tefrika, nifak, rüşvet ve israf artmış; bu yolla da toplumsal ahlak sekteye uğratılmıştır. Adaletin zayıflaması, şeri kanuna güvenin yitirilmesi, hafiyeler, sürgünler, haksız tayinler, hürriyetlerin kısıtlanması gibi yollarla istibdat ve baskının arttığı dile getirilmiştir.²⁰³

²⁰⁰ "Siz camilerinizde adl ü ihsanı, emanetin ehline tevdiini, her işinizde meşvereti emreden, zulme, istibdada lânet-han olan âyât-ı celile-i Kur'aniyeyi cehren tilavetten men olunur; daha namazdan selam vermeden hafiyelerin, kandilleri cebren söndürmek için kayyumları darb ve tahkir ettiklerini görür, hüngür hüngür ağlayarak çıkar giderdik." Mehmed Fahrettin, "Tevhid ve İttihad-13", **Sebilürreşâd**, VIII/189, 1912, s. 122-123.

²⁰¹ "On altı sene evvel -ki devr-i istibdadın tam ortasında- bir defa nakl-i emvat tarzında İstanbul'dan dışarıya atılmak üzere bir gün içinde topumuzu kayıklara, mavnalara doldurmuşlardı." Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye, "Asker evladlarımıza hitabımız", **Beyânülhâk**, II/29, 1909, s. 670.

²⁰² "Yıldız'da yüksek sesle tilavet edilen Buhariler hastalığı def etmek için değil, sadedil halkın hissiyât-ı diniyesini okşayarak huluskâr bir padişaha ihlas celb etmek için idi... İyice bilmeliyiz ki gerek münferit gerek sâri ne kadar hastalık varsa izalesi için tababetin tavsiye edeceği tahaffuzî, şifâî tedâbirden başka yapılacak bir şey yoktur." Mehmed Akif, "Hasbihal: Koleraya dair", **Sırât-ı Müstakîm**, V/115, 1910, s. 178; İsmail Hakkı Şengüler, **Mehmed Akif Külliyyatı 5. Cilt**, İstanbul, Hikmet Nşr., 1990, s. 160.

²⁰³ "(...) iffet ve namus erbabı perişan olmuş; tahkir edilmiş, iftiraya uğramış, sürülmüş, devlet memurluğu para ile satın alınmış, devletin gelirlerini padişah ve rical-i devlet istedikleri gibi

İstibdat idaresine yöneltilen en köklü eleştirilerden bir diğeri matbuatta ve yayıncılıkta sansür ve korku tahakkümünün fikri tekamül ve terakkiyi sekteye uğratması; düşünsel kaynakları yozlaştırmasıdır. II. Abdülhamid'e hal fetvasında "mesâil-i mühimme-i şer'iyeyi kütüb-i şer'iyeden tayy ü ihrâc ve kütüb-i mezkûreyi men'u hark u ihrak"²⁰⁴ şeklinde isnat edilen ilk ve büyük suç isnadı da bilgi/bilim korkusu ve düşmanlığıdır. Dönemde birçok gazete, risale ve kitabın basımına ruhsat verilmemesi; bir takım yayımların gerekli tashihler yapılmadığı gerekçesi ile yasaklanması, toplatılması ve yakılması; bazı fıkıh, hadis ve akaid kitaplarının baskı sırasında sansüre uğraması ve özellikle muhalefete dini meşruiyet sağlayacak kısımların kitaplardan çıkarılması fikir serbestisi üzerinde baskı kurarak düşünce üretimini engellemiştir.²⁰⁵ Örneğin "Hilafetin Kureyşîliği" ile ilgili hadislerin *Sahih-i Buhari*'den çıkarılması yahut *Kitabu'l-Mevakıf* kitabından "imametın şartları" bahsinin çıkarılması, *Mızraklı İlmihal* başta olmak üzere bir takım ilmihal kitaplarının ve medreselerde okutulan *Şerh-i Mevakıf* gibi metinlerin baskılarının yasaklanarak mevcut nüshaların toplatılması yayım sansürünün örneklerinden bir kısmıdır.²⁰⁶

Dönem düşünürleri tarafından II. Abdülhamid rejimine yöneltilen eleştirilerden bir diğeri Osmanlı maliyesi ve askeriyesinde kasıtlı ihmal ve suistimallerle sınıflar arası gelir dağılımının artması, orduda teknik ve donanımsal yetersizlik, devlet hazinesinin içinin boşaltılmasıdır. Meşrutiyet düşünürlerine göre devletin bütün gelirleri "Duyûn-ı Umumiye" vasıtası ile yabancıların tasarrufuna verilmiş, bütçe, hazine, mali dengeler yok sayılmıştır. Hicaz Demiryolu Projesi hariç yeni teknik gelişmeler kaydedilmemiş, "bir tanecik olsun zırlı yapılmamıştır."²⁰⁷ II. Mahmud'un askeriyede başlattığı reformlar II. Abdülhamid'in iktidarını kaybetme,

kullanmış, kendi hesaplarına geçirmiş ... neticede büyük bir ahlakî çöküş devri yaşanmıştır." Mehmed Esad, "Makale-i Mahsusa", *Beyânülhak*, I/17, 1909, s. 371-372; İsmail Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri* 1, s. 133.

²⁰⁴ "Abdülhamid'in Hal'i", *Sırât-ı Müstakîm*, II/42, 1909, s. 245.

²⁰⁵ "Muzır addolunan kitaplar toplanır, sahiplerine cezalar tayin olunurdu. Bundan dolayı biçare kalan erbab-ı maarif kendi elleriyle âsâr-ı nâdideyi yakmağa, yer altına, mahzenler içine defn etmeğe mecbur idiler. Yalnız bilad-ı Suriye'de bir sene zarfında esfâr-ı kadime ve ceddeden on bin kadar kitap mahv u itlaf edilmiştir." (İmzasız başyazı), *Sırât-ı Müstakîm*, II/34, 1909, s. 114.

²⁰⁶ İsmail Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri* 1, s. 134.

²⁰⁷ Abdurreşid (İbrahim) Efendi, "Hiss-i vatan", *Mevâiz-i Diniye* 1, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1912, s. 80.

askeriye gibi yapıların muhalif kesimlere geçmesi gibi korkuları sebebiyle yavaşlatılmış, Tersane, Tophane ve Baruthane gibi askeri kurumlar gerilemeye yüz tutmuştur.²⁰⁸

İskilipli Atıf Efendi istibdadı “istişare edilmesi layık olan şeyleri bir şahsın kendi rey u iradesine hasr etmesi” olarak tanımlar. Ona göre istibdat hem bireyin hem toplumun ahlaki mekanizmasına zarar veren bir yapıdır; zulüm, isaet, ğadr, hıyanet, zillet, meskenet, fakr u zaruret, betalet u atalet, harab-ı memleket ve cehalet-i ümmet gibi durumların ortaya çıkmasına neden olur. İstibdadın menşei ise, “ülü’l-emr ve erkân-ı hükümetin umûr-ı ümmet ve mesalih-i millette tasarrufun kavanîn-i şer’iye ve irade-i ümmete tatbikle adem-i takyididir.”²⁰⁹ İstibdat, liyakat, adalet, meşveret gibi siyasi ilkeleri yok etmekle toplumların inkırazına neden olmaktadır. Dönemde Jön-Türk düşününün açık bir taraftarı olan Hoca Kadri “Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir” ayetinden hareketle eleştirilerini istibdadın müsebbiplerine dini bir kisvede daha ileri taşımıştır.²¹⁰ Mehmet Akif ise istibdadı iktidarın aczi ve insan onuruna aykırı bir yönetim biçimi olarak görmektedir. II. Meşrutiyet’ten sonra kaleme aldığı manzumelerde zulme tapmak, hakka aldırış etmemek anlamlarına gelen “istibdat” şeklinin toplumun ahlakını bozan unsurlardan biri olduğuna işaret eder. *İstibdat* şiirini yakın arkadaşı olan ve siyasi bir baskın sırasında tutuklanan Mithat Cemal’dan ilhamla kaleme alır ve şiiri de ona ithaf eder.²¹¹ Şiirde II. Abdülhamid dönemi “mülevves”, yani “karmaşık”, “kirli” olarak tasvir edilir: “Yıkıldın, gittin amma ey mülevves devr-i istibdâd, Bıraktın milletin kalbinde çıkmaz bir mülevves yâd!”²¹² Akif’e göre toplumdaki atalet, umutsuzluk ve korkunun temel sebebi bu istibdadın oluşturduğu baskı atmosferidir: Ne ’âlî kavm idik; hayfâ ki sen geldin sefil ettin; Bütün ümmîd-i

²⁰⁸ “Devr-i sâbıkta esliha talimi edebilmek şöyle dursun top, tüfek, torpido kelimelerini telaffuzda büyük büyük tehlikeler ârız olabileceğini düşünmek, hatta pusula karnelerinin üzerindeki yıldız rüzgârını sildiren şimal yazdırtan bir idare-i hükümet.” “Bahriye tensikatına dair garip bir haber daha”, **Volkan**, nu. 70, 18 Safer 1327/11 Mart 1909, s. 4.

²⁰⁹ İskilipli Mehmet Âtîf, “Medeniyet-i şer’iye terakkiyât-ı diniye”, **Beyânülhak**, VI/155, 1912, s. 2748.

²¹⁰ Hoca Kadri Nâsuh, **Zulm ve Adl**, s. 103-104.

²¹¹ Mithat Cemal Kuntay, Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif, Ankara, İş Bankası Yayınları, 1986, s. 206..

²¹² Mehmet Akif Ersoy, “İstibdâd”; **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Neşir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 75.

istikbâli artık müstahîl ettin; Rezîl olduk... Sen ey kâbûs-i hûnî, sen rezîl ettin!”²¹³ *Hürriyet* şiirinde de II. Abdülhamid rejimine eleştiriler yöneltilmekte, hafiyeler ve baskıcı rejim resmedilerek hürriyetle bekaya kavuşulacağına dair bir müjde ortaya konulmaktadır.

Said Halim Paşa’ya göre istibdat “güçlülerin zorbalığı” olarak evrensel bir kötülük olsa da bu kötülüğün her yerde aynı nedenlerden kaynaklandığı, her zaman aynı karakterde bulunduğu ve ona karşı koymanın yolunun da her yerde aynı olduğu söylenemez. Her memleketin istibdadını doğuran farklı sebepler ve sorunlar vardır. “Osmanlı dünyasındaki keyfî yönetim, Batı’daki keyfî yönetimden çok farklı bir karakter taşıdığı gibi, doğuş nedenleri de Batı’dakinden çok farklıdır.”²¹⁴ İslam toplumları İslam inancından kaynaklanan adalet sisteminin yasaları çerçevesinde özgürlükçü ve eşitlikçi ilkelere sahiptir. Batı’daki sınıflı toplum yapısı, sınıflar arası eşitsizlikler ve statü farkları, aristokrasi ve seçkin sınıfların zümre olarak varlığı iç mücadeleleri ve kanlı ihtilalleri gerektirmiştir. Fakat İslam’ın yönetim biçimi özsel olarak eşitlik ve adalet üzere olduğu için ortaya çıkan istibdatlar da sistem değil, insan kaynaklıdır.²¹⁵ Said Halim Paşa istibdatta adaletsizlik ve zorbalığın kaynağında İslam kurumları, değerleri ya da yasaları değil; yalnızca kudreti ellerine geçirerek yasa adına hareket eden kişiler olduğunu ifade eder. Bu anlayış sayesinde Müslümanlar, şariat tarafından tesis edilen devletlerin meşruiyetine itiraz etme ve onu yıkma alışkanlığına sahip olamamışlardır.²¹⁶ İslam toplumlarının devletlerini ebed-müddet görmelerinin sebebi olarak gösterilebilecek bu unsur aynı zamanda muhalefet geleneğinin neden zayıf kaldığı sorusunu da yanıtlamaktadır. Mustafa Sabri Efendi, *Beyânulhak*’ın baş yazısında ulemanın uzun yıllar istibdadın

²¹³ Mehmet Akif Ersoy, “İstibdâd”, *Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Neşir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler*, s. 75.

²¹⁴ Said Halim Paşa, “Meşrutiyet”, *Bütün Eserleri*, çev. N. Ahmed Özalp, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2019, s. 50.

²¹⁵ “Söz konusu ilkeler, geniş ve aydınlık bir düşünceyle yorumlanıp uygulandıkça İslam toplumu ilerlemiş, mutluluğa kavuşmuş; tersine, terk ve savsaklandıkça, kötü yorumlanıp kötü uygulandıkça toplum, yöneticilerinin istibdadına kurban gitmiştir. (...) bu nedenle İslam ülkelerindeki istibdat, yasal olarak gayri caiz, bu nedenle de yasa dışı kişisel bir keyfî yönetim hükmündedir.” Said Halim Paşa, “Meşrutiyet”, *Bütün Eserleri*, s. 50-51.

²¹⁶ Said Halim Paşa, “İslam’da Teşkilat-ı Siyasiye”, *Sebilürreşâd*, 1922, XIX/493, s. 264

münkerliği karşısında işlevsiz kaldığını, İttihat ve Terakki'nin bu görevi ifa ettiğini öne sürmektedir.²¹⁷

Dönemde İslamcı, Garbçı yahut Türkçü cepheden düşünürleri müşterek bir muhalefet söyleminde bir araya getiren istibdat kavramı, devletin içinde bulunduğu çıkmaz ve inhitata etkileri açısından Abdullah Cevdet'i de önemli bir yerde konumlandırmaktadır. Cevdet'in 1895 yılında Schiller'in *Guillaume Tell* adlı dramasının tercümesinde kaleme aldığı önsöz, istibdata yönelik tenkitler açısından muhalif zümrelerce büyük ilgi görmüş ve 1898 yılında *İki Emel* adı ile müstakil bir kitap olarak yayımlanmıştır.²¹⁸ Kitleleri saray muhalefeti konusunda ikna aracı olarak görülen bu 30 sayfalık metinde, iktidarın uygulamalarının despotikliğine ve çözüm olarak hürriyet, müsâvat ve meşrutiyetin gerekliliğine işaret edilmektedir.²¹⁹ Metinde istibdat karşıtlığı Batılı yazarlara referansla temellendirilmekte, bu yolla istibdat iktidarlarına karşı tavır alma evrensel ahlak ve etik yasalarına dayandırılmaktadır. Abdullah Cevdet, Victor Hugo, Shakespeare, Long Fellow, Lezan, Danton, Namık Kemal gibi çeşitli isimlere atıflar yaparak II. Abdülhamid yönetimini bir “zorbalık rejimi”; halkın bu yönetim karşısındaki pasifliğini ise “ahmaklık” olarak nitelendirmektedir.²²⁰ Cevdet'e göre toplumun içinde bulunduğu bu başı eğik tahakkümden kurtulmanın yegâne imkânı cahillikten kurtulmak, halkın iktidar karşısında kendi hak ve hukukuna dair bilgi edinmesi, varlığının devlet içinde

²¹⁷ “Devr-i istibdat, münker devri idi. Bu münkeri nehy u ref için iktizâ eden mesâyi’-i ibtidâiyye bulunmak yani kuvve-i icrâiyye rehberlik etmek vazifesi arz ettiğim veçhile ulemaya ait iken biz, vaktiyle vazifemizi meatteessüf eda edemediğimiz halde bu vazife-i meşrûayı şanlı askerlerimizle ittihad ve terakki cemiyeti erkân-ı kitâmi îfâ etti.” Mustafa Sabri, “Beyânulhak’ın Mesleği”, **Beyânulhak**, I/1, 1910, s. 1-2.

²¹⁸ Adem Gürbüz, “II. Abdülhamid Karşıtı Bir Ön Söz: Abdullah Cevdet’in İki Emel Adlı Eseri (İnceleme-Metin)”, **ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, 12 (1), 357-374, s. 357-360.

²¹⁹ “Dimağ-ı beşeriyet, bu efkâr-ı mutemevvite yığınlarından tathîr edilmeli, yerlerine, hürriyet, müsâvat, uhuvvet-i umumiye efkâr-ı nâmiyesi ikame olunmalıdır. Bunu yapacak, ancak hakiki asar-ı edebîyedir.” Abdullah Cevdet, **İki Emel**, İstanbul, Matbaa-i İctihad, 1914, s. 8

²²⁰ “Bed bir mahlûk, necasetli topuğunu bir milletin, milyonlarca insanın ağzına dayayarak hükümler çıkarıyor, tahakküm ediyor, hakka suikast eden, adalet-i ezeliyeyi, şefkat-i ebediyeyi yaralayan bu tahakküm iktidarı, nereden geliyor? Bu meşum iktidar, Hakk’ın kudret-i bâliğası karşısında mevcudiyet-i mutasallıtanisini, nasıl oluyor da idame edip gidiyor.” Abdullah Cevdet, **İki Emel**, s. 20-21.

ussallaşmasıdır. Talim ve terbiye hürriyetin ve meşrutiyetin, yani içtimai inkılabın ön şartıdır.²²¹

c. İstibdata Yönelik Çözümler: Meşrutiyet ve Hürriyet

Abdullah Cevdet, “Midhat Paşa, Enver Bey, Niyazi Bey, besmele-i hürriyet bu isimlerdir” şeklinde başlayan makalesinde Meşrutiyet’in ilanını şu sözlerle ifade etmektedir: “Hürriyet verilmedi, hürriyet alındı. (...) zincirbent Türkiye’nin tarih-i halâsı, en büyük bayramı oldu.”²²² 23 Temmuz 1908 günü ilan edilen Meşrutiyet özellikle Selanik merkezli kutlamalara sahne olmuş; 33 yıl süren baskı rejimi ardından gelen meşruti inkılapla birlikte yönetim şeklindeki bu değişimin terakkiyi mümkün kılacağı şeklinde bir ethos oluşmuştur. Bu anlamda dönemde istibdadın panzehri ve karşı kutbuna konulan en temel iki kavram meşrutiyet ve hürriyettir. Meşrutiyet siyaset telakkisi, hürriyet insan telakkisi ile ilgilidir.

i. Meşrutiyet

Meşrutiyet, Arapça bir kavram olup “şart” kökünden gelmektedir. Farsçada anayasalı monarşi olarak anlaşılan kavram özellikle XIX. yüzyıl sonlarına doğru “anayasalı ve meclisli saltanat-hilafet rejimi” olarak anlaşılmıştır.²²³ Dönemde meşrutiyetle bağlantılı olarak “hakimiyet-i millîye”, “kanun”, “kanun-i esasi”, “adalet”, “meşveret” gibi kavramlar da tedavüle girmiştir. Meşrutiyetin varlık zemini anayasa ve parlamento üzerine inşa edilir; bunları mümkün kılacak olan modernleşen devletin muhatabı olarak yeni bir birey anlayışının tesisidir. Mustafa Sabri Efendi, meşrutiyeti birey ve devlet olmak üzere iki taraflı tasvir etmektedir:

“Meşrutiyet milletle hükümet arasında bir mukavele akd olunmak ve o mukavelede milletin hükümetten hesap sorabilmek ve en aciz bir ferdine varıncaya kadar hukukunu müdafaa edebilmek hakkına mâlik olduğu ve millet, hükümetin haklı haksız her istediğini vermek, bütün icraatına karşı şakk-ı şefeh-i itiraz edemiyerek semi’na ve eta’na demekten başka çaresi olmamak derecesinde esir ve mahkumu değil de belki hükümet

²²¹ “Halkın ekmekten daha evvel, daha ziyade talim ve terbiyeye muhtaç olduğuna kailiz. İnsanları meâlîperestlik yolunda bulunmaktan hakiki bir zevk ile zevkyâb edecek ve bu yoldaki measaiyi, ikdamatı artık fedakârlık addettirmeyecek ancak talim ve terbiyedir.” Abdullah Cevdet, **İki Emel**, s. 20.

²²² Abdullah Cevdet, “Mısır’da İyd-i Hürriyet”, **İctihad**, II/8, 1908, s. 289.

²²³ Şükrü Hanioglu, “Meşrutiyet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.29, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 388-389.

memurunu, milletin işini görmek için para ile tutulmuş bir işçiden farklı olmadığı cihetle vazifesini güzelce ifa ederse mükâfata, etmezse millet tarafından muahezeye müstehak olacağı münderiç bulunmaktan ibarettir.”²²⁴

Meşrutiyet’in ilanı ardından İstanbul’un selatin camilerinde hatip ve vaizler, cami kürsülerinden halka hitap ederek “hürriyet”, “meşrutiyet”, “müsâvat”, “adalet”, “Kanun-i Esasi” gibi politik kavramları İslami referanslara dayandırarak halkın gündemine dahil etmeye çalışmışlardır. Eski ve yeni propaganda tarzlarının bir sentezi olarak işlev görmeye başlayan camii vaazları, Meşrutiyet yönetiminin halka aktarılması ve siyasi muhalefetin güçlendirilmesi hususunda da etkili bir vazife görmüştür. Burada önemli olan nokta okuma-yazma oranının sınırlı olduğu ve yayımcılık faaliyetlerinin halk nezdinde bir karşılığı olmadığı dönemde aktarılacak istenen yaklaşımları hutbe ve vaazlar üzerinden halka ulaştırmaktır.²²⁵

Manastırlı İsmail Hakkı, Meşrutiyet’in ilanından sonra Ayasofya’da verdiği vaazlarda şura ve meşveretin önemi üzerinde durur. II. Abdülhamid’in Kanun-i Esasi’yi getirdiği için başlarda Kur’an’i bir yaklaşımla hareket ettiğini ancak sonrasında kanunu lağvederek istibdadı sürdürdüğünü ifade ederek çeşitli tenkitler yöneltir. II. Meşrutiyet’in ilanında gayret gösteren başta üçüncü ordu olmak üzere siyasi kesimin hürriyet, adalet, şura gibi kavramlardan uzaklaşmaması gerekliliğine dikkat çeker. İsmail Hakkı’ya göre eğer Meşrutiyet’in ilanı biraz daha gecikmiş olsaydı Osmanlı Devleti birkaç ay içinde tarihe karışacaktı. Devletin bekasını mümkün kılacak olan meşrutiyet, hürriyet ve müsâvatı tesis etmeye çalışan ve “zulmü istibdada” boyun eğmeyen bir yönetim anlayışıdır. Nitekim İttihad ve Terakki Cemiyeti de farklı milletlerden insanları ve dindaşları bünyesinde barındırarak “istibdâda hâtime çektikleri” için bir “Nusret-i İlâhiyye”dir.²²⁶ Allah,

²²⁴ Mustafa Sabri, “Talebe-i ulûma”, **Beyânülhak**, II/33, 1909, s. 766; aktaran İsmail Kara, **İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1**, s. 99.

²²⁵ İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2011, s. 88.

²²⁶ “Bu zulm ü istibdad dünyaları tuttu. Bu engizisyonlar memleketleri harâbe-zâra çevirdi. Bitiyorduk, mahv oluyorduk. Fakat elhamdülillah yetişti. Kahramanlar ortaya atıldılar. Râyet-i hürriyet Balkanlarda temevvüce başladı. Bir nesim-i seher bütün meşâmm-ı ümmete hürriyet kokuları getirdi. Kalbler galeyana geldi. O mel’ûnların cümlesini ser-nigûn etti Allah. Bu böyle devam edeydi halimiz ne olurdu. İnd-i ilâhîde ne kadar mes’ûl olacaktık. Böyle halleri, böyle zulm ü istibdâdı İslâmiyet şiddetle takbih eder. Bu istibdâdı kaldırmak için çalışmağa herkes dinen mecburdur.

insanları hür yaratmışken istibdat yönetiminin insanlara esir muamelesi yaptığını dile getiren İsmail Hakkı, yorumlarının bir kısmında eleştirilerini padişahın ziyade çevresindekilere yöneltmektedir. Padişah da bir beşerdir, hata ya da kusur işleyebilir, olaylara her yönü ile vakıf olmaya yetmeyebilir. Asıl sorun onun hataları karşısında susan, onu vehme düşüren etrafındaki müfsid kesimdir.²²⁷ Ulü'l Emr'e itaati zorunlu görse de padişahın bütün emirlerinin itaat edilecek mahiyette olmadığını; bu ahkâmın zalim ve şer bir emir çerçevesinde geldiğinde itaatin yerine getirilmesinin şart olmadığını ifade eder. Amir ile memur arasında hukuka aykırı bir emir geldiğinde, memurun ihtilafları konusunda meşveret ve şuranın ortak kararına göre hareket etmesi gerektiğini şer'i deliller ve İslam tarihinden örneklerle açıklamaya çalışır.²²⁸ Şayet bir yönetim halkını zulümle idare ediyorsa ona karşı ayaklanmak da meşru telakki edilmelidir; çünkü ulü'l emre itaat ancak adil ve meşverete dayalı bir rejim olduğu takdirde geçerlidir. Aksi halde ayaklanma da bir meşveret olarak halkın dili olacak, bu sayede saltanat ve hilafet makamı da içinde bulunduğu yanlışlardan kurtulacaktır.²²⁹ İsmail Hakkı istibdat rejiminin yalnızca politik ve sosyal değil; aynı zamanda iktisadi alanda da inhitat sorununa yol açtığını ifade etmiştir: “(...) bugün milletimizin parası yok, hainler bitirmişler, cebâbire-i istibdâd bütün hazineyi soymuşlar.”²³⁰ İsmail Hakkı'nın Ayasofya Camii'ndeki vaazlardan oluşan ve *Sebîlürreşad*'da Eşref Edip tarafından tefrika edilen bu tip söylemler, mevcut istibdat yönetiminin inhitata, fakirliğe, güçsüzlüğe sebep olduğunu ve bunun karşısında meşrutî rejimin İslami açıdan gerekliliğine halk nazarında meşruiyet kazandırırken, 31 Mart Vakası'nın meydana gelmesinde de etkili olmuştur.

II. Meşrutîyet'in ilanından otuz beş gün sonra yayın hayatına başlayan *Sırât-ı Müstakîm*, özellikle İslamcı düşünürlerin politika sahnesinde kendi cephelerini derinleştirmeleri bakımından Türk Düşünce Tarihi'nde önemli bir yer tutar. İlk sayısından itibaren yayın manifestosunda meşrutîyet, meşveret, adalet ve hürriyet gibi kavramları öne çıkarmış; tecdid ve ıslahın gerekliliğini vurgulamış ve istibdâda

Şerî'atimiz, hürriyeti, adâleti, müsâvâtı emr ediyor.” Manastırlı İsmail Hakkı, “Meva'iz, Ders 46”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/1, 1908, s. 10-11.

²²⁷ Manastırlı İsmail Hakkı, “Meva'iz, Ders 46”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/4, 1908, s. 63.

²²⁸ Manastırlı İsmail Hakkı, “Meva'iz, Ders 47”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/7, 1908, s. 102.

²²⁹ Manastırlı İsmail Hakkı, “Meva'iz, Ders 49”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/13, 1908, s. 208.

²³⁰ Manastırlı İsmail Hakkı, “Meva'iz, Ders 52”, *Sırât-ı Müstakîm*, II/27, 1909, s. 15.

yönelik çeşitli eleştiriler geliştirmişlerdir.²³¹ Mecmuanın yazarlarından Musa Kazım, *Hürriyet-Müsâvat* adlı makalesinde Müslümanların yıllardan beri bekledikleri özgürlük ortamının Allah'ın yardımı ile gerçekleştiğini, bunu gerçekleştiren ordunun “şanına layık olacak şekilde ilâlel-ebed ümmetin kalbinde minnettarlık ve ihtiram”²³² ile yer tutacağını beyan etmiştir. İttihat ve Terakki döneminde Şeyhülislamlık da yapan Musa Kazım, Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte İttihat ve Terakki hükümetinin “hükümet-i müstebide-i zalimeyi” yıkarak yerine “sadr-ı İslâm'daki usul-i meşrutiyet ve usul-i meşveret-i esas alan yeni bir hükümet kurmaya muvaffak olarak ülkeyi büyük bir yıkımdan kurtardığını” belirtir. Musa Kazım, “eski” yönetimi “zalim” ve “müstebid” olarak işaret ederken; yönetim biçimini de tek adam rejimi olarak tasvir eder. Bu yaklaşımların hemen birçoğunda, 600 yıllık Osmanlı saltanat/hilafet mekanizmasında mutlak monark olarak padişahın neden şura ve meşverete çağrılmadığı sorusu göz ardı edilirken; duraklama ve gerileme dönemlerinde çözülmenin sorumlusu olarak siyaset geleneğine işaret edilir. Bu da tarihsel olgulara bakışın değişiminde inhitat söyleminin etkisini ortaya koymaktadır.

İttihatçıların irticai hareket olarak tanımladığı 31 Mart Vakası, İslamcılar nezdinde de destek bulmamış, büyük uğraşlarla kazanılan hürriyet ve meşrutiyete karşı bir darbe olarak görülmüştür. Nitekim bu vaka sonrası yayın hayatını kesmek durumunda kalan *Sırât-ı Müstakîm* mecmuası 3 Mayıs 1909'da 34. sayısı ile yayın hayatına yeniden başladığında ilk sayfasında *Abdülhamid-i Sanî'nin Hal'ine Dâir Taraf-ı Meşihat-ı Celîleden Verilen Fetvâ-yı Şerîfenin Sûretidir* başlıklı II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesini gerekçelendiren fetvaya yer vermiş²³³ ve

²³¹ Caner Arabacı, “Eşref Edip Fergan ve Sebilürreşad Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslamcılık**, C.6, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 96.

²³² Musa Kazım, “Hürriyet-Müsâvat”, **Sırât-ı Müstakîm**, 1/1, 1908, s. 1.

²³³ Abdülhamid'in tahttan indirilmesi (hâl'i) için fetva istendiğinde dönemin düşünürlerinden Elmalılı Hamdi Yazır'ın da içinde olduğu bir heyet tarafından şu fetva verilecektir: “Müslümanların imamı olan kimse, bazı önemli şer-i konuları şeriat kitaplarından çıkarsa ve bu kitapları yasak etse, yaksa, yırtsa, devlet hazinesini israf edip şeriate aykırı şekilde harcasa, idare ettiği kimseleri şer'i sebep olmadan öldürse, hapsedse, sürse, başka türlü zulümleri de adet edindikten sonra, doğru yola yemin etmişken sözünden dönse, Müslümanların yaşayışını tamamen bozacak şekilde fitne çıkarmakta direnip onları birbirine öldürtse, buna engel olacak durumdaki Müslümanlar, onun zora dayanan tutumunu ortadan kaldırıp, İslam memleketlerinin pek çok yerlerinden metbuu tanınmadığına dair haberler gelip yerine kalmasında zarar ve ayrılışında iyilik olduğu düşünülürse, kendisine imamlık ve sultanlıktan vazgeçme teklif etmek veya hâl etmek şekillerinden hangisi erbab-ı hâl ve akd tarafından uygun görülmüşse, bu kararın uygulanması yerinde ve gerekli olur mu?” Recep Çiğdem, “Elmalılı

kazanılmış hürriyeti bir çeşit ihtilal yolu ile ellerinden alan bu hareketi “darbe-i istibdât” olarak isimlendirmişlerdir. Kendilerini bu hareketten beri tuttuklarını belirterek yeni oluşan iktidarın başka bir istibdât ile hükmettiklerine ve kendilerinin de bu baskı rejiminin tahakkümü altında olduklarını ifade etmişlerdir.²³⁴ 31 Mart Vakası onlar tarafından “sûreten dinî, hakikatte siyasî ve irticâ’î” olarak görülmüştür. Yeni ihtilalin müsebbibi vakanın özneleri olduğu kadar “10 Temmuz inkılâbından dolayı dûçâr olduğu haybet ve hüsrânın intikâmını milletden almak” ve “Kânûn-ı Esâsî’nin dest-i cellâd-ı tecavüzüne vurduğu kuyûd-ı şer’iyyeyi kırmak” ile itham edilen II. Abdülhamid’in bizzat kendisidir.²³⁵

ii. Hürriyet

XIX. asrın ikinci yarısından itibaren Tanzimat düşünürleri için kurtuluş ve modern devletin kuruluşunu ifade eden en temel kavram hürriyettir. Hürriyet telakkisi dönemde terakki, meşveret, meşrutiyet, serbestiyet, tekamül, medeniyet, beka gibi bir takım olumlu kavramlarla ilişkilendirilmiş; tarihi tecrübe içerisinde içtimâî bir karakter kazanarak devrin ihtiyaç ve talepleri çerçevesinde yeni yorumlarla buluşturulmuş; müspet siyasî-içtimâî anlamlara bürünmüştür. Tanzimat’la birlikte terakkinin adı olan hürriyet, istibdatla beraber inhitattan çıkışın yolu, II. Meşrutiyet’le birlikte yeni bir diriliş imkânı ve İstiklal Harbi yılları ile birlikte işgalden kurtuluş ve istiklal manaları kazanmıştır. İstiklal Marşı’nda geçen “Hakkıdır hür yaşamış bayrağımın hürriyet/Hakkıdır Hakka tapan milletimin istiklal” dizeleri dönemdeki siyasi içerikli bağımsızlık/istiklal anlamındaki hürriyet telakkisinin bir örneğidir. 1800’lü yılların sonlarından itibaren kavram hürriyet-müsâvat-uhuvvet çerçevesinde siyasi muhalefetin meşruiyet gerekçesine dönüşmüş; Avrupa’nın geldiği teknik ve refah seviyesinin aracı olarak Doğu toplumlarının ihtiyacını işaret eden bir kavram haline gelmiştir. Dönemde ortaya çıkan hürriyet tanımlamalarında bu beklenti ve idealleştirme açıkça göze çarpmaktadır: “Hürriyet haysiyet-i insâniyenin

Hamdi Yazır ve Abdülhamid’in Hal’i”, **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**, Ankara, TDV Vakfı Yay., 2015, s. 431.

²³⁴ Ahmet İşler, “Sırât-ı Müstakîm Mecmuası’nın Sultan II. Abdülhamid ve Meşrutiyet Yönetimine Yaklaşımı”, **Türkiyat Mecmuası** 31, 2, 2021, s. 612. (ss. 599-624.)

²³⁵ “Abdülhamid-i Sanî’nin Hal’ine Dâir Taraf-ı Meşihat-ı Celîleden Verilen Fetvâ-yı Şerîfenin Sûretidir”, **Sırât-ı Müstakîm**, 2/34, 1909, s. 114-115.

şahididir, terakkiyât-ı beşeriyenin sâikidir.”²³⁶, “Hürriyet bir ni’mettir, hürriyet bir zînettir, hürriyet cevher-i insâniyettir, hürriyet insanlığını bilen her insanın nâmusu, haysiyeti, ruhu ve illet-i mevcudiyetidir.”²³⁷

Klasik İslam tecrübesinde hürriyet, hukukî ve dinî olmak üzere iki tür anlama sahiptir. Hukukî olarak hür-köle ayrımından hareketle kişinin mevcut statüsünü belirleyen ilke şudur: Hür, köle olmayandır.²³⁸ Diğerisi ise İslam geleneğinde özellikle ahlak ve tasavvuf metinlerinde, divan edebiyatında karşılık bulan ve dünyalıktan azade olmak manasındaki dinî-ontolojik tanımlamalardır. Dünyevî olandan vazgeçerek nefsi kendisine köle edecek her türlü heva ve hevsten uzak durarak Allah’a adanmak; uhrevî bir yaşam sürdürmektir.²³⁹ Yeni Osmanlılar tarafından klasik muhtevasından koparılan ve Avrupa’daki gelişmelere paralel olarak siyasi bir içerik kazanan hürriyet, Tanzimat düşünürlerinin şahsi tecrübeleri ile birleştiğinde geçmiş birikimdeki tasavvufî manasını sürdürmüştür. Yeni Osmanlıların mücadelelerine ittihaz ettikleri hürriyet aşkının tasavvufî manada dünyalığa meyletmeme hususunda çeşitli fedakârlıkları gerektirmesi bu mücadele içinde hürriyete tasavvufî bir karakter kazandırmıştır. Bu husus özellikle Namık Kemal ve Ziya Paşa’nın metinlerinde gözlemlenebilir.²⁴⁰ Fakat II. Meşrutiyet’le birlikte meydana gelen içtimaî değişiklikler, dış etkiler, siyasi beklentiler hürriyet tahayyülünü Yeni Osmanlılar’daki tasavvufî muhtevasından sıyırmış; bu kuşak için kavram modernleşmenin birey ve evren tasavvurunu inşa eden ontolojisini betimler hale gelmiştir.

Modern dönemle beraber hürriyet, Batı’daki gibi bireysel hakların tahakkük etmesi bağlamında siyasi otoriteye karşı ya da toplum karşısında birey hürriyetini

²³⁶ İsmail Hakkı İzmirli, “Vazâif-i Medeniyye ve İnsâniyye”, **Mevâiz-i Dîniye**, İstanbul, İttihad ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı Kulübü, 1913, s. 24.

²³⁷ Filibeli Ahmed Hilmi, “Yaşasın Hürriyet!”, **Hikmet**, 2/54, 1911, s. 2.

²³⁸ Şemseddin Sami, **Kâmus-i Türkî**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1978, I/542.

²³⁹ Hürriyet ve ubudiyet arasındaki ilişkiyi İzmirli şu şekilde ifade eder: “Kalbde ne nisbette Allah’a muhabbet artar ise o nisbette Allah’a karşı ubudiyet ve iftikâr, mâsivâyâ karşı hürriyet ve istiğna artar, Allah’a muhabbet ile mâsivâyâ karşı hürriyet mebastan mütenâsibdir.” İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, II, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1924, s. 174.

²⁴⁰ Özdiñç, **Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi**, s. 52-54.

savunan bir anlayışla ele alınmıştır. Bu aynı zamanda bireyi toplumsal arenada tahakküm altına alan her şeyden hürleştirmek, bağlayıcılıklarından kurtarmaktır. Bu yaklaşıma ilişkin İbrahim Hilmi'nin *Türkiye Uyan* isimli metninde geçen “Biz Osmanlılar da her millet gibi asırlarca hukuk-ı tabiiye ve hürriyet-i şahsiyemize sahip olmayarak esaretle yaşadık. Hürriyet-i fikriye, hürriyet-i vicdaniye, hürriyet-i siyasiyeden mahrum kalarak istibdâd ile ezildik”²⁴¹ ifadeleriyle doğal hukukta kendinden var olan hürriyetin siyasi kurumlar eliyle istibdada dönüştürüldüğü ve bireyi hürriyet telakkisinden yoksunlaştırdığının altı çizilecektir. Burada dikkate değer husus ferdi irade ile toplum iradesinin birbirine karıştırılmasıdır. Rousseau'nun “Toplumsal Sözleşme” kuramında bu iki irade arasında kurduğu özel ve kamu ilişkisi, modern toplum ilişkisinin bir çözümlemesi olarak karşımıza çıkacakken, ferdin toplumla ilişkisinde böyle bir geçmişi ve hafızası bulunmayan Osmanlı toplumunda nasıl konumlandırılacağı bilinemeyen yeni hukuki normları ortaya çıkarmış ve bu ikilik Cumhuriyet'in ilanına değin bir kargaşaya neden olmuştur.²⁴² Bu noktada sorun hürriyet kavramının Batı'da da aslında modernleşme ile birlikte yeni bir yaşam telakkisine evrilmesi gerek fert gerekse toplum bazında temel düzen hiyerarşisinin alt-üst edilmesidir. Cemiyet hayatının insan merkezli bir anlayışa evrilmesi, hürriyeti toplumsal arenada olduğu kadar ferdin serbestiyeti konusunda da yeni çağrışımlarla buluşturmuştur. Hukuk üzerinden vuku bulan bu talebin politik ve teorik bazda temellendirmelere konu olması ise belli bir zamanı gerektirecektir. Durum böyle iken, adalet ve ihkâk-ı hak kavramları üzerine bina edilen İslam siyasi literatüründe doğal olmayan yollarla talep edilen hürriyet üzerinden muhalif söylem üretme durumu kafa karışıklığını artıracaktır. Klasik tedavülde şahsi hürriyetin mevcut olmadığı telakkisi hür-köle ayırımından hareketle farklılığa ve siyasi iktidarlar karşısında halkın hangi haklara sahip olduğu noktasında tartışılmıştır. Bu noktada Tanzimatçıların şahsi hürriyete ilişkin dönüşüm arzusu Osmanlı bürokrasisinde halihazırda şahısların hakları olmasına rağmen padişahla tebaa arasındaki mevcut “kul”, “reâyâ” ilişkisini, “birey” ve “müsâvat” lehindeki yeni

²⁴¹ İbrahim Hilmi, *Türkiye Uyan*, Dersââdet, Kütübhan-e İ İslam ve Askeri, 1913, s. 102-103.

²⁴² Özdiñç, *Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, s. 60. Ortaya çıkan bu kargaşada Meşrutiyet ve hürriyetle kurulacak ilişkinin kökenlerden yoksun olması sebebi ile doğru bir temele oturamadığına ilişkin en köklü eleştiri Said Halim Paşa tarafından dile getirilecektir.

düzene dönüşün öncül kırılması teşkil edecektir. Teokratik bir yönetim düzeninde dinin temsili de kilise gibi kurumsal yapılar üzerinden değil siyasi otorite tarafından üretildiği için dönüşüm taleplerinin muhatabı da tamamen siyaset mekanizmasının kendisidir. Meselenin bu yanı, Osmanlı’da hürriyet, müsâvat, uhuvvet gibi yeni telakkilerin tamamen siyasi bir düzlem üzerinde gerçekleşmesini ortaya çıkaracak; meselenin bir tarafı siyasi otorite, diğer tarafı ise dönüşüm talebinin öncüleri düşünürler olacaktır. Dini alan ise mücadele söylemine meşruiyet kazandırma aracı olarak muhalif söylemin temel kaynaklarından birini oluşturacaktır.

1831 yılında Bianchi’nin Paris’te basılan Fransızca-Türkçe sözlüğünde “liberte” sözcüğünü karşılayan kavramlardan biri olarak literatüre giren hürriyet, sözlükte “âzâdlık, âzadî, serbestlik, serbestiyet, hürriyet”²⁴³ şeklinde tanımlanır. 1842 yılında tamamlanıp 1853 yılında yayımlanan Redhouse’ın iki ciltlik *Müntehabât-ı Lügât-ı Osmaniye* isimli eserinde hürriyet için verilen karşılıklar “serbestlik, âzâdelik, hür olmak”; serbestiyet için verilen karşılıklar ise “âzâdlık, hüküm ve zapt tahtında bulunmamaklık” gibi ifadelerdir.²⁴⁴ Sözlükte bu anlamları ile açığa çıkan hürriyet, mevcut siyasi ve idari işleyiş için farklı zamanlarda farklı anlamlara bürünecektir. Örneğin Babanzade Ahmet Naim, “liberte”yi kelâm ilmindeki kullanımlara muvafık olacak şekilde, seçme ve tercih manasındaki “ihtiyar” kavramı ile karşılamaktadır.²⁴⁵

Yeni-Osmanlılar’dan II. Meşrutiyet’in ilanına dek kaos ve karmaşa içinde geçen yıllarda, hürriyet kavramı daima ideal olana işaret eden bir eşik, bütün sorunları çözebilecek nitelikte bir güç, geçmişteki yanlış telakkileri düzene koyabilecek bir kurtarıcı görünümündedir. Namık Kemal’in “Ne efsunkâr imişsin âh

²⁴³; T. X. Bianchi, *Vocabulaire Français-Turc*, Paris, 1831, “Liberte” maddesi; aktaran İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 2*, s. 118.

²⁴⁴ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 2*, s. 119.

²⁴⁵ “İhtiyar, Hürriyet (Libre arbitre, liberte): Bu Fransızca terkip [libre arbitre] İstilah Encümeni’nce fâile-i muhtâre ve irade-i gayrı mukayyede terkipleri ile tercüme edilmiştir. İrade ve ihtiyar bahisleri bizde ümmehât-ı mesâil-i itikadiyeden olup beyne’e-tavâif münakaşât-ı dûrâdûr ile hayli mürekkep olduğuna bakarak – böyle nâşenide tabirât ile tercüme külfetini ihtiyar etmekten ise öteden beri me’lûfu olduğumuz istilâhâtı kabul etmek evlâdır. Libre arbitre’in bir müradifi de Fransızca liberte’dir ki bizde ihtiyar ve -tabirde müsamaha edenlerce- irade-i cüz’iye ve cüz’-i ihtiyardır.” İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak – Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001, s. 205-207.

ey didâr-ı hürriyet, Esîr-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esaretten” dizeleri ile bütünleşen *Hürriyet Kasidesi*, yine Namık Kemal önderliğinde Yeni Osmanlılar tarafından Avrupa’da yayımlanan mecmuanın adının *Hürriyet* olması Tanzimat sürecinde kavramın güçlü temsilini ortaya koymaktadır. Mecmuanın etrafında dönen tartışmalar zamanla tebaanın artık fikren ve fiilen siyasete, siyasî olaylara müdahil olan, müdahale eden eşit bir birey, haklarını arayan aktif bir kişilik olarak Osmanlıcılık siyasetinin temel hatlarını ortaya çıkarmıştır. Serbestî-i mezâhib, din ve vicdan hürriyeti gibi atılımlar dinde zorlama olmadığı vurgusunu açığa çıkarmakta, bu yolla da Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında müsâvatı sağlamanın imkanları aranmaktadır.²⁴⁶ Bu arayışlar çerçevesinde ortaya çıkan tecdid söyleminin 1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve 1856 tarihli Islahat Fermanı’ndaki kullanımlarında da Fransız Devrimi’nden miras alınan anlamı ile hürriyet ve müsâvat kavramlarına atıfla Osmanlıcılık siyasası güçlendirilmektedir. Gayrimüslim tebaanın haklarının korunması ve müsâvat üzerinde duran bu iki fermana da hürriyet kelimesi “serbest” ve “serbestiyet” terimleri ile karşılanmıştır. Tanzimat Fermanı’nda “(...) herkes emvâl ve emlâkine kemâl-i serbestiyetle malik ve mutasarrıf olarak ona bir taraftan müdahale olunmamak” ifadesi ile kişinin kendi malı üstündeki tasarruf hakkı teminat altına alınırken; “(...) vükelâ ve ricâl-i Devlet-i aliyyemiz dahi bazı tayin olunacak eyyâmda orada içtima ederek ve cümlesi efkâr ve mütalaâtını hiç çekinmeyip serbestçe söyleyerek (...)” ifadesi ile devlet adamlarının fikir ve söz söyleme hürriyetlerine işaret edilmektedir.²⁴⁷ Islahat Fermanı’nda da benzer ifadeler gayrimüslimlerin ibadet özgürlüğü için geçmekte, bu yolla zımmin ahkam güncellenmektedir.

²⁴⁶ Ernest Renan’ın “İslâm zayıf olduğu zaman hürriyet, kuvvetli olduğu zaman şiddet gösterir” şeklindeki ifadesi ile İslâm’ın kuvvetini şiddeti meşrulaştırarak kazandığı şeklindeki suçlamasına karşın Namık Kemal İslâm’ın kılıç dini olmadığı, bilim ve felsefeye karşı olmadığı ve fetihlerin ganimet amacı taşımadığını ifade etmektedir. Namık Kemal, **Renan Müdâfaanâmesi**, s. 79-80.

²⁴⁷ Tanzimat Fermanı, padişahın kendi iradesi ile otoritesini tek taraflı olarak sınırlandırması bakımından II. Meşrutiyet’le birlikte gelen anayasal monarşi ve Meşrutiyetin kapılarını açan bir otolimitasyon belgesidir. Bir anayasa sayılmasa da padişah ile uyruğu arasındaki ilişkiyi düzenlemeye yönelik bir sözleşme niteliğindedir. Ayrıca kamuya duyurulması bakımından da bir sözleşme niteliği taşır. İlkelerinin yeni yönetim usulleri dışında getirdiği ikinci temel ayağı oluşturan temel hak ve özgürlükler çerçevesinde kişi ve toplum hürriyeti tartışmalarını güçlendiren, Türkiye’nin ilk haklar bildirisi denilebilir. Ferman bu açıdan “hürriyet” kavramı için de özel bir önem taşır. Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 214-215; Bülent Tanör, **Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri: 1789-1980**, İstanbul, Afa Yayınları, 1996, s. 67-68.

Hürriyet fikriyatının modernleşen dünya düzenindeki önemini içselleştiren Tanzimat düşünürleri Osmanlı siyasi bürokrasisinde işlerin bu yöne doğru seyri için ıslahat politikaları üzerinde bir baskı kurma çabası gütmüşlerdir. Yurtdışında bürokrasiyi sürdüren düşünürlerin tanıklıkları ile belli bir mesafede yol kat eden bu yaklaşımların belirli çoklu politikaları ortaya koyduğu açıktır. Nitekim II. Abdülhamid'in, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin örgütlü bir güç olarak teşekkül ettiği 1885 yılından itibaren düşünürler tarafından bürokrasiyi yönlendirici baskıyı kontrol etme arzusunun somut örnekleri ortaya çıkmaya başlamıştır. “Serbestî” ve “hürriyet” kelimelerinin de sansüre takılan yahut sözlüklerde anlamı sınırlı olarak verilen kavram grubundan olması bu duruma işaret eden sebeplerdendir.²⁴⁸ Zira dönemde muhalif söylem biçimi kavramsal bir çerçeve üzerine inşa edilmiş; “hürriyet”, “adalet”, “uhuvvet”, “müsâvat” gibi kavramlar kendi anlamlarından ziyade bir rejim değişikliği ve terakki talep eden muhalif söylemin temel yapıtaşları haline getirilmiştir.

23 Temmuz 1908'de “İlan-ı Hürriyet”, “âbide-i hürriyet” gibi isimlerle anılacak olan II. Meşrutiyet'in ilanı, XIX. yüzyıldan beri süregelen modernleşmeci talebin -kesintili de olsa- bir sonucudur. Namık Kemal'in “O zaman bildim ki bu cism-i latîf fikirde hayâlini, levhada tasvîrini temâşâ iderek cemâl-i hâtır-firîbine

²⁴⁸ “Marzî-i âliye (yüce rızaya, Padişahın isteğine) uymaz düşüncesiyle, günden güne değinilmeyecek konuların ve kalemin ucuna geldikçe atılacak sözcüklerin, hele ne türden olursa olsun saraya, yönetime, olup bitene işaret denebilecek sözlerin sayısı arta arta öyle bir toplama çıkmıştır ki, basın alanı artık içinde dolaşamayacak kadar daralmış, kullanılabilecek sözcüklerin dili, ilkel bir kavramın dili kadar küçülmüştü. (...) ilk önce “hürriyet, vatan, millet, zulüm, adalet” gibi elli, yüz sözcük ile başlayan yasak sözcüklerin gün geçtikçe toplamı kabaran yeni kovulmuş eşlerini öğrenmeli ve bunları her zaman hatırd tutarak, kalemin ucuna geldikçe pis bir böcek gibi fırlatıp atmalıydınız.” Cevdet Kudret, **Abdülhamid Devrinde Sansür**, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1977, s. 41-44. “Sultan Abdülhamid devrinde Ali Seydi Bey ve arkadaşları tarafından hazırlanıp yayınlanmaya başlanan Resimli Kamus-ı Osmani'nin sonunda, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra, önceden konamayan şu maddelerin eklendiği ifade edilmektedir: Arsenik, Aksülmen, Anarşi, İhtilâl, İrtica, İrtiyab, İspirtizm, İstibdat, İnfilak, İnkıraz, İnkılap, Obstrüksiyon, Oportünist, Oligarşi, Ballı Baba, Bomba, Parlamentarizm, Parlamento, Panelenizm, Pantürkizm, Pancermenizm, Panislamizm, Psikolocya, Teevvüh, Tenkil, Cemiyet, Cumhur, Cumhuriyet, Hürriyet, Hürriyet-i Vicdaniye, Hatt-ı Sünbülî, Hafiye, Hal', Humbara, Darvinizm, Demokrat, Disiplin, Demokrat, Disiplin, Diktatör, Dinamit, Radikal, Randevu, Zehir, Sansür, Sosyalizm, Şûra-yı Devlet, Şûra-yı Ümmet, İsyân, Avam, Klik, Klerikal, Konservatör, Ma'bas, Meclis-i Ayan, Meclis-i Umumi, Mutlakiyet, Müfteris, Momerandum, Nihilist, Veto.” Çünkü Ali Seydi Bey'in, daha sonra Kamus'un baş kısmına eklediği 28 K.evvel 1328 (10 Ocak 1913) tarihli yeni sunuşta belirttiği üzere “Maarif Nezareti Mülga Tedkik-i Müellefat Encümeni'nce (...) [bu kelimeler] tayı u ihraç (...) edilmiştir.” Aktaran İsmail Kara, **İslamcılarının Siyasi Görüşleri 2**, s. 111; Uygur Kocabaşoğlu, “Basın Özgürlüğünün Engellenmesi: Sansür Tarihi”, **Tarih ve Toplum**, VII/37, 1987, s. 44.

meftun olduğum hürriyetin timsâl-i semavisidir.”²⁴⁹ cümleleri ile düşünüyü kurduğu hürriyetin gerçekleşmesi II. Meşrutiyet’e denk düşecektir.²⁵⁰ Fakat II. Meşrutiyet’in “hürriyet” kavramı ile anılmasında istibdat olarak işaret edilen padişah yönetimine getirilen anayasal sınırlama yadsınamaz. Bu yüzden istibdatın işaret ettiği menfi kavramlar da hürriyetin muzadları olarak karşı tarafa yazılmakta, zulüm, cehalet, inhitat gibi bir takım negatif yüklü kavramları anıştırmaktadır. Kurtuluşu imleyen müsâvat, meşrutiyet, uhuvvet, adalet, terakki, medeniyet, ittihat, ulûm-fünûn, refah gibi müspet kavramlar ise hürriyetle birlikte anılmakta; hürriyet yeni dönemde kendisine rağbet edilen siyasi, hukukî, ahlaki anlayışları beraberinde getiren sihirli bir kelimeye dönüşmektedir.²⁵¹

Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e uzanan süreçte hem yeni dünya düzeninin çağrısı hem ulema ve düşünürlerin beka sorunu çerçevesindeki fikirleri hem de dönemin icbarları gereği hürriyet çeşitli şekillerde temsil bulmuştur. Siyasi hürriyet alanındaki yeni talep ve atılımlar çerçevesinde sürdürülen fikri arayışların İslâm tarih tecrübesi zaviyesinden değerlendirilerek kavramın olgularla ilişkisinin hürriyet-i efkar, hürriyet-i siyâsiyye, hürriyet-i ilmiyye, hürriyet-i şahsiyye, hürriyet-i ticariyye, hürriyet-i mezhebiyye, hürriyet-i ebediyye, hürriyet-i ahlâkiyye, hürriyet-i sanâyi şeklinde genişletildiği görülmektedir.²⁵²

Hürriyetin modern devlet ve birey inşasında önem arz eden etkisi, aynı zamanda İslam siyaset tarihi içindeki kadim telakkilerle nasıl ilişkileneceği açısından yeni soruları açığa çıkarmaktadır. Bu noktada mesele, adaleti merkeze alan dini anlayışın yeni hürriyet telakkisine nasıl yaklaştığıdır. Siyasi iradeyi hürriyet ile ilişkilendiren söylem zamanla genişletilerek şahsi hürriyet alanındaki kader,

²⁴⁹ Namık Kemal, **Bin İki Yüz Seksen Dokuz Senesi Saferinin On Dördüncü Gecesi Görülmüş Bir Rüya**, İstanbul, 1910, s. 10.

²⁵⁰ Henüz 1872 yılının sonbaharında Ahmet Mithat Efendi hürriyetin mahiyetine ilişkin şu düşüncelerini dile getirmektedir: “Bir vakitten beri memleketimizin bahusus milletimiz içinde gençlerimizin ağzında bir iki kelime geziyor ki o kelimeler nerelerde telaffuz olunur ise herkes derhal o tarafa nazar-ı dikkatini tevcih etmekte ve bu kelimeleri saadet ve selâmet hüccetinin sanki mühür veya imzası gibi telakki etmekte oldukları görülüyor. Bu kelimeler, “millet”, “medeniyet”, “serbestî” ve “hürriyet” kelimeleridir. Ahmet Mithat Efendi, “Hürriyetin mahiyeti hakkında hükemânın hülâsa-i efkârı”, **Bedir**, no:7, 1872, s. 4.

²⁵¹ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 2**, s. 110-112.

²⁵² İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 2**, s. 120-121.

tevekkül, zühd, rıza gibi kavramların da yeniden anlamlandırılmasına sebep olmuştur. Bu açıdan aşılması önerilen klasik kavramsal çerçeve II. Abdülhamid yönetimi tarafına yazılırken; muhalif kanadın söylemi hürriyet, müsâvat ve uhuvvet çerçevesinde işleyen ıslah ve tecdide dayalı yeni toplum nizamına işaret etmektedir. Muhalif söylemin hürriyet-istibdad karşıtlığını dini temellendirme üzerine kurması, meselenin teorik çerçevesini naslarla meşrulaştırma çabasıdır.²⁵³ Bu zaviyeden bakıldığında muhalifler tarafından yürütülen kavramsallaştırmalar bu tür bir mecburiyete nazaran çıkmış, siyasette “geçmiş” ve “menfi” anlamlarla örülü kavram dünyası istibdat tarafına yazılırken yeni kavramsal çerçevenin teorik zemini de dini literatürle şekillenmiştir.

“Bu mesleğin (istibdad) din ile şeriat ile insaniyetle asla münasebeti olmadığını bilen bir (firka-i münciyye) senelerden beri cânfeda edercesine çalışa, çalışa nihayet bu gayr-ı meşru’ mesleğe nihayet vermiş ve bugün onun yerine hem tabii hem de şer’i olan (hürriyet, müsâvat) esası üzerine bir hükümet-i âdile teşkiline muvafık olmuştur.”²⁵⁴

Bu iktibasta görüldüğü üzere İslam şeriatının adalet anlayışının özünde hürriyet ve müsâvatı barındırdığı; istibdadın ise şeriat ve İslami usullere aykırı olduğu yönünde bir vurgu öne çıkarılmaktadır. Hürriyet talepleri önce yanlış yorumlanarak inhitata sebebiyet veren itikadi pratiklere karşı önerilirken, zamanla zaten ahkamda öz olarak bulunduğu vurgusu ile amacın bizatihi kendisi haline getirilecektir.²⁵⁵ *Beyanü'l-Hakk* mecmuasının baş muharrirlerinden olan Mustafa Sabri Efendi, derginin çıkış ilkesinin de İslam’ın özünde var olan hür olma fikrinin yaygınlaştırılması ve istibdattan kurtulma gerekliliği olduğunu ifade eder: “İşte İslâm’ın mine’l-kadîm mâl-ı meşrûu bulunan hürriyetin eydiye-i iğtisâbdan

²⁵³ İstibdada karşı muhalefetin dini temellendirmelere yaslanılarak meşruiyet kazandırılması açısından Abdullah Cevdet’in II. Abdülhamid’i “kanun ve şer’ayı öldüren” bir “dinsiz” olarak itham etmesi dikkat çekicidir: “Sultan Hamid dinsizdir. Çünkü din-i mübeyyen-i İslâm’ın ahkâm-ı mübeccelesinden olan “veşavirhüm fi’l-emr” ferman-ı ilâhisiyle müeyyed bulunan hüküm-ü bülend-i furkanı istihfaf etti. Meclis-i meşvereti dağıttı. Sultan Hamid kâfirdir. Zira feteva-yı şerife ile müeyyed olduğu üzere asrımız padişahlarına âdil demek küfr iken Abdülhamid kendisine âdil sıfatını verdiriyor. Velinimet-i âlemiyânım diyerek sıfat-ı kudsiye-i ilâhiyeye iştirak etmek gibi küfr-ü azîmide irtikab ediyor. Buhara-yı şerifi ve şerh-i muvafıkı ihkâk ve kütüb-i diniyeyi tahrif ettiriyor.” Abdullah Cevdet, “Redd-ül-Merdud”, *Osmanlı*, no 12, 1872, s. 3, aktaran Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s. 142.

²⁵⁴ Musa Kazım, “İstibdâd, Hürriyet, Adalet-i Milliye”, *Mevâiz-i Diniyye* 1, İstanbul, Matbaâ-i Âmire, 1912, s. 26.

²⁵⁵ Özdiñç, “II. Meşrutiyetin İlanında Hürriyet ile Dinî Mübâlâtsizlik Arasında Osmanlı Ulemâsı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, s. 298.

kurtularak aslına rücûu sayesinde.”²⁵⁶ Derginin baş yazılarından birisi olan metinde hürriyet siyasi manasıyla istibdatla yakın anlamlı olan “iğtisab” kavramının karşısı olarak kullanılmaktadır. Mustafa Sabri Efendi’ye göre hürriyet, yaratıcı tarafından insanın fitratına konulan bir lütuf ve kadim İslam anlayışında tabii olarak mevcut bulunan bir ilkedir. Bu açıdan İslam’ın hürriyet ve müsâvata engel bir din olduğu görüşü de bâtıldır. Münif Paşa da yeni hürriyet anlayışını açıklarken yaptığı ayrımda, siyasi hürriyetin, klasik muhtevada iktidar ile adalet arasında kurulan ilişkide açığa çıktığını ifade etmiştir.²⁵⁷ Said Halim Paşa, İslam siyaset düşüncesinin müsâvat ve hürriyet esası üzerinde inşa edildiğini ifade ederek içtimai yapıda temel ahkâmın adalet olduğuna işaret etmektedir. Nitekim dönemde hürriyet kavramından duyulan tedirginliğin adalet kavramına karşı duyulmaması da bu tarihi tecrübe ile ilişkilidir. Ahmet Mithat Efendi, Abdülhamid devrinin şartlarını da dikkate alarak hürriyet, müsâvat ve uhuvvetin karşısına “ihkâk-ı hak”, “adalet” kavramlarını yerleştirmektedir.²⁵⁸ İslam’ın özsel olarak barındırdığı adalet fikrinden hareketle aslında hürriyeti de barındırdığı düşüncesi bazı düşünürler tarafından bir zorunluluk ilişkisi çerçevesinde dile getirilmektedir: “Hürriyet de bize ancak din sayesinde arz-ı dâdar eder. Çünkü hürriyet-i hakikiye İslâmiyet’ten ibarettir.”²⁵⁹

Celal Nuri, İslam’ın kökenlerinde içkin bu ilkelerin İslam tarihinde zamanla bozulmaya uğradığını, meselenin bir yorumlama sorunu olduğunu ifade eder: “İçtiha hususunda fikir ve zihnini yormak istemeyen ulemâ, kendi görüşlerine

²⁵⁶ Mustafa Sabri Efendi, “Beyânulhak’ın Mesleği”, **Beyânulhak**, I/1, 1910, s. 3.

²⁵⁷ Münif Paşa, “Hukuk-ı Hürriyet”, Muntehabât-ı Bedâi’-i Edebiyye: Mensur Kısmı, der. Bulgurluzâde Rıza, İstanbul, Dersaadet Kütüphanesi, 1910, s. 364-365; Özdiç, “II. Meşrutiyetin İlanında Hürriyet ile Dinî Mübâlâtsizlik Arasında Osmanlı Ulemâsı”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, s. 295.

²⁵⁸ Ahmet Midhat, **Müdâfaa**, III, İstanbul, 1886, s. 517-518.

²⁵⁹ İbnülemin M. Kemal, “İdare-i Meşrûta”, **Beyânulhak**, I/17, 1908, s. 369. Bu yaklaşımdan hareketle dini daire içinde bahsedilen hürriyet tanımı Milaslı İsmail Hakkı’nın “Hakikat-ı İslâm” metninde şu şekilde genişletilmektedir: “Din-i mübinimizin bahsettiği hürriyet pek şumüllü ve mütenevvidir. Allah ile kul arasında vasıta kabul etmemekle dinî istibdadı ref’ ederek vâsi bir vicdan hürriyeti, istiklâlî; Emr-i bi’l maruf ve nehy-i ani’l-münkere, emr-i idare-i hükümete ve murakabesine herkesi teşrik ile hükümet ve siyaset istibdadını ref’ ederek siyasi hürriyet; Ribayı, ihtikârı, malın bilâ-nef’ hapsedilmesini ve yalnız zenginler ve kavîler elinde kalmasını men ve serbest ve meşru tedavülü temin ile iktisadî hürriyet; Namazda köleyi efendi ile, en fakiri en zengin ile, en küçük memuru en büyük âmir ile, neferi kumandanı ile aynı safta, aynı hizada tutarak ve rızıkta müsâvat emretmek, istifa-yı hukukta, emr-i adalette hiç fark gözetmemek ile daha sâir suretlerle her türlü içtimai hürriyetler bahsetmiştir.” Milaslı İsmail Hakkı, **Hakikat-ı İslam**, İstanbul, Hilal Matbaası, 1927, s. 150-151.

uygun bir zemin hazırlamak için gayret gösteren zorba hükümdar ve yöneticiler, hürriyet fikrini ortadan kaldırmışlar, İslâmiyet’i daraltmışlardır.”²⁶⁰ Bu ifadeler dönemin genel zihin yapısını temsil edecek biçimde hürriyet fikrinin din içerisinde içkin olarak bulunduğu, ancak siyaseten sekteye uğratıldığını öne sürmektedir. Nitekim Kocaemirzâde Ahmet Hilmi hürriyet ile takva arasında ilişki kurmakta; hatta hürriyeti takvanın bir cüzü olarak yorumlamaktadır:

“Takva/ittika zamanımızın ıstılahlarından “hürriyet” kelimesinin muadilidir. Fakat takva e’amm ve hürriyet ehasstır. Çünkü hürriyet hukuk-ı müteakbileye riayet demektir. Takva ise hukukullah ve hukuk-ı ibâddan sakınmaktır. Bunda insanın kendi hukuku ve hukukullah da dahildir. Binaenaleyh hürriyet takvanın bir cüzüdür.”²⁶¹

Hürriyet döneminde yalnızca siyasi bir tecdid teklifi değil aynı zamanda yeni düzen isteyenleri birbirine bağlayan bir müştereklik de sağlamaktadır. “Serbest fikir ve serbest hareket” ilkesi bir zaman sonra “şahsiyetini geliştir” ve “başka şahsiyetlerin gelişmesine engel olma” şeklinde yeni dünya düzeninin arzuladığı bir anlayışa evrilecektir.²⁶² Bu usul geçmişte kaldığına işaret edilen birçok yerleşik düşünsel ve pratik çıkarımın geride bırakılması gerekliliğini de beraberinde getirecektir.²⁶³

Toplumsal yaşamda her şeye yeni bir yüz ve biçim kazandırması beklenen, “serbestiyet” kelimesi ile ifade edilen hürriyetin toplum nezdindeki en yaygın anlamı kişinin başkalarının sınırlarını ihlal etmeden kendi isteklerini yerine getirmesi olarak tanımlanabilir. Fakat bu anlam biçimi, düşünürler tarafından kavramın istismar edilmesinin, başıboşluk korkusunun ve belirli kutsalların hedef alınması gibi tehlikeler çerçevesinde bir sınırlandırma icbarını da açığa çıkarmıştır. Hürriyetin gerekliliği ve teorik çerçevesi kadar “kayıtlardan azadelik” şeklindeki anlamının yanlış telakki edilme tedirginliği de dönemdeki düşünürleri oldukça meşgul eden bir

²⁶⁰ Celal Nuri, **Kendi Nokta-i Nazarında Hukûk-i Düvel**, İstanbul, Osmanlı Şirketi Matbaası, 1914, s. 163.

²⁶¹ Kocaemirzâde Ahmet Hilmi, **Ümmet-i İslâm’ın Teşkilatı Esasen Nasıldır Bugün Nasıl Olmalı**, İstanbul, Matbaa-yı Hayriye, 1916, s. 10, dipnot.

²⁶² Ahmed Ağaoğlu, **Üç Medeniyet**, İstanbul, Milli Eğitim Yayınları, 1972, s. 29.

²⁶³ “Emn u eman ne büyük bir şey! İşte hürriyet budur. Zulümden, istibdattan, her türlü işkenceden azade olmak. (...) En birinci nimet, afiyetten büyük olan nimet, emn u emandır. Bu nimet adalet, bu atıyye-i ilâhiyye olan hürriyettir; yani her türlü esaretten, istibdattan, mezâlimden, ezalardan, işkencelerden halâs olmak.” Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevaiz”, **Sırât-ı Müstakîm**, I/1, 1908, s. 10.

husus olmuştur. Hürriyetin gelenekten, kutsallardan, metafizikten tamamen arındırılmış; pür-i pak bir bağısız/özgür olma hali olmadığı; belli bir sınırlandırma çerçevesinde yeniden tanımlanması gerekliliği özellikle Meşrutiyetin ilanı ardından gündeme getirilmiştir. Hatta bu bağımsızlaşma halinin politik alanda da etkileri görülmeye başlanmıştır. Islahat ve hürriyetin amacından kopararak ayrılıkçı hareketlere ön ayak olması hususunda itici bir güç olduğu ve milliyetçilik lehine yontulduğu Yusuf Akçura'nın şu satırlarında görülmektedir: “Hürriyet ve müsâvat fikirlerinin netâyic-i hukukiyesini yani her milletin kendi iradesiyle te’azzi etmek hakkını, gayrimüslim kavimler, hatta bazı müslim kavimler, meselâ Arnavut ve Araplar fiiliyat sahasında tatbika kalkıştılar.”²⁶⁴ Hürriyete “kayıtlardan âzâdelik” anlamı veren Musa Kâzım'ın bu tanımlamadan sonra bu âzâdeliğin her şeyi kapsamadığına yönelik vurgusu şu satırlarda geçer: “Hürriyet âzâdelik, âzâde olmak mânâsıdır. Ama her kayıttan âzâde olmak mânâsına değil. (...) Çünkü hürriyet-i mutlaka yani her kayıttan âzâde olmak keyfiyeti, dünyanın hiçbir yerinde, hatta silsile-i kâinatın hiçbirinde yoktur. Sırr-ı teklif bütün kâinata sâidirdir.”²⁶⁵

Hürriyet ile adalet arasında iç içe geçen bir ilişkisellik yaklaşımı kurulmuş ve bu iki kavramın birbirini zaruri olarak gerektiren kavramlar olduğunun altı çizilmiştir. Jön Türkler resmi söylemlerinde 1908 sonrası Fransız Devrimi'nden miras aldıkları hürriyet, müsavat, uhuvvet sloganının yanına bir dördüncü olarak adalet kavramını eklemişlerdir.²⁶⁶ Dönemde hukuk merkezli yapılan hürriyet tanımlarından biri Hafız Mehmet Sadık'a aittir: “(...) Hürriyet-i mutlaka yoktur (...) Hürriyet hukuk-ı tabiiye-i beşeriyeden müsaadât-ı meşrûa dairesinde istifade etmektir.”²⁶⁷ Bu meşru dairenin kanunla sınırlandırıldığını Musa Kazım Efendi “kavânîn-i mevzuâ-yı âdile” biçiminde temellendirmektedir: “Evet, insan hür olmakla beraber bulunduğu memleketin kavânîn-i mevzuası ahkamına ittibaa

²⁶⁴ Akçuraoglu Yusuf, **Siyaset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale**, İstanbul, Yeni Matbaa, 1924, s. 160-61.

²⁶⁵ Musa Kâzım, **Külliyyat-Dinî İctimaî Makaleler**, İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1920, s. 248-250.

²⁶⁶ François Georgeon, “Bir de Adalet: Jön Türkler ve Fransız İhtilali”, **Muhafazakar Düşünce**, 3/11, 2007, s. 177.

²⁶⁷ Hafız Mehmet Sadık, **Mevâiz-i Diniye ve Fevâid-i İslâmiye Mecmuası**, İzmir, Mizanu'l Hukuk Matbaası, 1912, s. 153.

mecburdur. Ve bu ittiba levâzım-ı insaniye ve medeniyedendir (...)"²⁶⁸ Mustafa Sabri Efendi de bir yanı ile hürriyetin her şeyden "azade" olmamasına şerh düşecek ve bu "her şey"ın içine genişletilmiş şer'i kanunu dahil edecektir: "İbtidaları hürriyetin mânasını bazı ahalimiz anlayamadı. Başiboş bir halde olmak, sellemehü's-selâm her istediğini yapmağa mezun bulunmamak demektir. Halbuki hürriyetin mânası kanun dairesinde bir serbestliktir."²⁶⁹

Hürriyet tarifleri, hürriyetin gündelik yaşama getirdiği yenilikler, hürriyet adına talep edilenler dinin toplumsal hayattaki konumunu yeniden sorgulamaya açmaktadır. Yani hürriyetin toplumsal sınırlarını çizmek, şeriatın içeriğini yeniden tanımlamak ve sınırlandırmak; hatta İslam tarih tecrübesini de bu anlamda yeni bir okumaya tabi tutmaktır. İslam tarihinde hürriyet kavramının fert ve toplum nezdinde yapılanmış bir toplum modeli olmadığı için "başarısız" görülmesi, dönemde telakki edilen oryantalist zihniyet tarafından bir eleştiri, bir "eksiklik" olarak Meşrutiyet aydınlarına dönmüştür. Münif Paşa'nın yeni hürriyet telakkisini takdim ederken yaptığı ayırmada siyasi hürriyet, İslam'ın klasik muhtevasında iktidar ile adalet arasındaki ilişkide mündemiçtir. Fakat diğer yandan içtihat kapısının kapatılarak halkın pasif ve sinik bir hale getirilmesi, asırlarca telkin edilen tevekkül ve kader anlayışının politik alanda tahakküm sahiplerine sağladığı avantaj da bu tarih okumasına dahildir. Bu noktada ortaya çıkan sorun adaleti bir ahkam olarak telkin eden dini emir ve yasakların ferdi yok saydığı yönündeki çıkarımlardır. Rosenthal, belirli kabuller üzerinden hürriyete dayalı bir siyaset sisteminin Doğu toplumlarında neden doğmadığı sorusunu irdeler. Ona göre Doğu toplumları, "özgürlüğün metafizik boyutu ile toplumsal boyutu arasındaki bağlantıyı kurmada başarısız olmuşlardır."²⁷⁰ Toplumu ve insanı atıllaştıran anlayış, hürriyet kavramı ile karşılaştığında tenkitlerini İslam tarih tecrübesine yöneltecek ve ahkamı yok saymak ile kutsanan tecrübeyi suçun öznesi kılmak arasında gidip gelecektir. Böyle bir konumda Meşrutiyet düşünürleri de organik olarak ilişkilendikleri tecrübeden tamamen kopmadan meseleyi evrensel zeminlerden değerlendirme zorluğu ile hürriyetin kadın, tesettür,

²⁶⁸ Musa Kâzım, "Hürriyet-Müsâvat", **Sırât-ı Müstakîm**, I/1, 1908, s. 3.

²⁶⁹ Mustafa Sabri Efendi, "Taşrada İrad Edilmiş Bir Nutuktan", **Beyânülhak**, III/57, 1910, s. 1164.

²⁷⁰ Franz Rosenthal, **İslam'da Özgürlük Kavramı**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ayıışı Kitapları, 2000, s. 140.

boşanma gibi yaşam biçimlerine yansıyan esnekliklerine karşı ahkamı hatırlatarak hürriyeti hem teklif hem de tahdit etme zorluğu arasında bir ikilemde kalacaklardır.

4. HİLAFET

Sözlükte “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek” gibi anlamlara gelen hilâfet kelimesi, İslam düşüncesinde Hz. Peygamber’den sonra işleyen devlet başkanlığı kurumunu ifade eder.²⁷¹ Halife ise “bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden” olarak devlet başkanının bizatihi kendisi için kullanılır. İslam düşüncesinde devleti yöneten kuruma hilafet denilmesi, halifenin risâlet görevi hariç Hz. Peygamber’in yerine geçerek onun dünyevi otoritesini temsil etmesi, yeryüzünde dinin hükümlerini uygulamak sureti ile dünya işlerini düzene sokma mesuliyetini üstlenmesi ve bütün İslam coğrafyaları üzerindeki dini yetkiyi temsil etmesi gibi sebeplerle açıklanır. Hadis ve fıkıh kaynaklarında imam, emir gibi isimlerle de anılan halife kavramı için Hz. Ömer döneminde “Emîrû’l-müminîn”, Yavuz Sultan Selim eli ile Osmanlı hükümdarlarına geçtiğinde ise “Halîfe-i Rûy-i Zemîn” unvanı kullanılmıştır.²⁷²

Peygamberin ölümünün ardından toplumun idaresi ile ilgili görevleri üstlenecek; dini normlara dayanarak dünyevi düzeni tesis edecek bir halifenin varlığı doğal bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır. Kur’an’daki ahlaki ilkelerden hareketle bir yönetim anlayışı ortaya konulsa da devlet başkanlığı, devlet başkanında bulunması gereken şartlar, nasıl belirleneceği, görev ve sorumlukları ilgili detaylı hükümler yoktur. Hulefâ-yi râşidîn, yani peygamberden sonraki ilk dört halife döneminde belli bir “biat” ve “meşveret” usulü güdülse de Emevi ve Abbasi devletleri döneminde bu usuller göz ardı edilmiştir. Hz. Ali’nin ölümünün ardından toplumun kayıtsız şartsız itaatini sağlayabilmek için “halîfetullah” unvanını kullanan Muaviye’nin Hz. Osman’ın intikamını alma gerekçesi ile asabiye bir hilafet

²⁷¹ Casim Avcı, “Hilâfet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 17, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 539.

²⁷² Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1996, s. 318.

portresi oluşturması, İşlam tarihinin sonraki yıllarını etkileyecek bir kırılmadır.²⁷³ Dört halifenin hilafetinde seçilme pratikleri ilk Müslümanlardan biri olma yahut istişare şartına dayanırken, Muaviye'nin oğlu Yezîd'i veliaht olarak göstermesi halifeliliğin intikalinde veraset sisteminin yani saltanatın ortaya çıkmasına neden olmuştur. İşlam düşüncesinde meşruiyeti çokça tartişılan bu dönem, aynı zamanda İşlam'da siyaset ve muhalefet anlayişına ilişkin bir literatürü de beraberinde getirmiş; sünni hilafet nazariyesi bu kırılmalarla ortaya çıkmıştır.

Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır ve Arap yarımadasının fethi sonrası Osmanlı padişahı da "hâdimü'l-Haremeyni's-şerîfeyn" unvanına sahip olmuştur. Meşrutiyet'le birlikte ortaya çıkan hilafet tartişmaları süresince Mısır Sultanı Mütvekkil Alellah'tan alınan hilafetin sahih olup olmadığı, hilafetin nasıl adil kılınabileceği, meşrutiyetle nasıl uyumlu hale getirileceği tartişmaların ana sorularını oluşturmuştur. Hilafetin Türklere nasıl devredildiği, Yavuz Sultan Selim'in halifeliliği cebren alıp almadığı, güçlü Türk sultanlığının kudret ve kuvvetten mahrum bir hilafet müessesine ve halifelik unvanına ihtiyacı olup olmadığı da tartişılan konulardandır. Bu hususları dönemde hilafetin durumu, eleştiriler ve kurumun ilgasına dair tartişmalar etrafında ele alacağız.

a. Hilafet Kurumuna Yaklaşımlar

Köklerini II. Mahmud döneminde başlayan reformlar ve Tanzimat modernleşmesinden alan, dini ağırlıklı söylem ile gelenekçi modernliğin mezcedildiği II. Abdülhamid dönemi, yönetsel araçların ideolojik işlev gördüğü ve padişah figürünün "ittihad-ı İşlam" siyasetinin öznesi olarak hilafet kurumuna yakınladışıldığı bir döneme işaret eder. Geleneksel biçimlerin modern iktidar modelleri ile beka sorunu kapsamında eklemlenmesi ve bu eklektik yaklaşımlara yeni siyasi içerikler yüklenmesi II. Abdülhamid dönemi pratiklerini önceki dönemlerden ayıran hususlardır.²⁷⁴ Dönemde ortaya çıkan ayrılıkçı ulusal hareketler karşısında sultanın "halife" sıfatını öne çıkararak "ümmeť" merkezli bir siyaset

²⁷³ Ramazan Yıldırım, *Yirminci Yüzyıl İşlam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016, s. 27-28.

²⁷⁴ Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, İstanbul, İletifim Yayınları, 2008, s. 35.

anlayışı yürütmesinde etkin bir faktördür. Bu açıdan hilafet kurumu, II. Abdülhamid iktidarının en aktif işleyen ve öne çıkan mekanizmalarındandır.²⁷⁵ İktidar meşruiyetini hilafet kurumu üzerinden pekiştiren II. Abdülhamid'in dönemde uyguladığı politikalar da bu izleği takip ederek birbirlerine ve devlete teokratik temellerle bağlı yurttaşların “modern” bir toplum çatısı altında birleştirilmesi amacına dayanmaktadır.²⁷⁶ Klasik dönemde devletin hükümdarla özdeşleşmiş yapısı dönemde din ve geleneksel kurumların meşruiyetiyle pekiştirilmeye çalışılmış, İslam coğrafyasının içinde bulunduğu halet-i ruhiye göz önünde bulundurularak hilafet kurumunun temsil gücü evrensel olarak teşmil edilmiştir.²⁷⁷ “Din ü devlet” esası çerçevesinde din anlayışı ve kurumları devlet dairesi içinde eritilmiş; din-devlet ikiliği yerine, din-devlet birleşimini öne çıkaran yönetim geleneği olağan biçim olarak kabul edilmiştir.²⁷⁸ Merkezileşme hamleleri doğrultusunda dini ayırarak devlet kontrolü altına alma örnekleri, II. Mahmut döneminde vakıfların yeni kurulan Evkaf Nezaretine bağlanması, Şeyhülislam'ın hükümet yönetimi ve planlama kurulları dışında bırakılarak “dinsel hukukun temsilcisi” olarak atanması, meşveret meclislerine yeni başlıklar ve içeriklerle merkezi yönetimde yer verilmesi din-devlet

²⁷⁵ II. Abdülhamid bu konudaki yaklaşımını şu sözlerle ifade etmektedir: “Osmanlı İmparatorluğu, dünyanın birçok milletini sinesinde toplamış olan bir imparatorluktur. Türkler, Araplar, Kürtler, Arnavutlar, Bulgarlar, Yunanlılar, Zenciler ve diğer birçok unsurdan teşekkül etmiştir. Buna rağmen iman birliği bizi büyük bir ailenin fertleri gibi birbirimize yaklaştırır. Bu sebeple hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu üzerinde fazla durmamak, buna mukabil, hepimizin Müslüman olduğumuzu bilhassa belirtmekte fayda vardır. Her zaman her yerde Emirü'l-Müslimin unvanı başta gelmeli, Osmanlı Padişahı unvanı ise ikinci sırada belirtilmelidir. Çünkü devletin sosyal bünyesi ve politikasının esası din üzerine kurulmuştur.” Sultan Abdülhamid, **Siyasi Hatıratım**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1987, s. 180.

²⁷⁶ “20. Yüzyılın başında Hindistan'daki hilafet hareketlerinin ateşi, nihai olarak yetersiz olsa da, Osmanlı Devleti yıkılmadan önce hilafetin Osmanlı Devleti için nasıl bir meşruiyet ve güç kaynağı olduğunu göstermektedir.” Kafadar, “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”, **Osmanlı Geriledi mi?**, s. 118.

²⁷⁷ Hilafetin dönemdeki algılanma biçiminin bir “resmi ideoloji” olarak çerçevelenmesine dair 1888 yılında Hindistan'da yürütülen Osmanlı karşıtı İngiliz propagandasına karşıt olarak dile getirilen şu satırlar örnek verilebilir: “Sultan Abdülhamid Han Hazretleri meşru ve yegane Halife-i Müslimin'dir. ve Hilafet-i Kübarayı İslamiye kabil-i inkisam olmayub 1517 senesinde ced-i emcedleri Sultan Selim-i Evvel Hazretlerine Hulefayı Abbasiye'nin son Halifesi tarafından terk olunmuşdur. Emanet-i Mubareke-i Hazret-i Risaletpenahi nezd-i Hümayun-u Hazret-i Hilafetpenahi'de mahfuzdur. Zat-i Şevketsemat-i Hazret-i Mülukane mahal-i mübareke-i İslamiye'nin Padişahı olub, sair uncanları miyanda 'Haremeyn-i Şerifeynin Muhafız ve Mudafii' unvan-ı celilini haizdirler. Ve hükümderan-i İslamiye'nin en ziyade sahibi-i kuvvet ve miknetidirler. Esbab-ı meşruha olmasa bile evsaf-ı hasail-i celile-i Hümayunları hasebiyle Hilafet-i İslamiye kendilerine raci' olmak lazımdır gelir.” Selim Deringil, “Osmanlı İmparatorluğunda Geleneğin İcadı; Muhayyel cemaat ve Panislamizm”, **Toplum ve Bilim**, S. 54, İstanbul, 1991, s. 57.

²⁷⁸ Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 17.

birliğinden ilk kopuşlar olarak görülebilir.²⁷⁹ Tanzimat gibi aydınlanmacı bir süreci doğuran bu gelişmeler sonrasında II. Abdülhamid dönemi geçmişteki uygulamalardan farklı bir yöne evrilmiş; dinin görece özerk alanı kimi zaman modernleşme çabalarının meşruiyet kazanması, kimi zamansa idari uygulamaların kutsal temsilini pekiştirme yönünde kullanılmıştır. Bu ikileşmeyi modernleşme bağlamında okuyan Berkes, “din ü devlet” bileşiminin “din” ve “devlet” olarak ikileşmesini çağdaşlaşma sürecinin yeni bir aşaması olarak değerlendirir.²⁸⁰ Bu ayrışma, hukuka dayalı idarenin ve din, mezhep farkı gözetmeden eşitlik anlayışının doğmaya başladığını gösterdiği gibi, din ve dünya arasında kategorik ayrım yapılması bağlamında çağdaşlaşma sürecinin de başlangıcı olmuştur.²⁸¹ Yakın geçmişinde yaşanan yapısal gelişmelerin bir sentezi olarak II. Abdülhamid yılları, tüm ideolojik ve toplumsal dönüşüm süreçlerinin yıkılış ve inşasında bir fay hattıdır.

Orhan Koloğlu, II. Abdülhamid dönemini bunalımlar dönemi (1876-82), görece huzur dönemi (1883-95), ayrılıkçı ulusçu akımlar dönemi (1895-1908) ve Jön Türk akımının etkilediği alışılmamış özgürlüklerden doğan çatışma ve bunalım dönemi (1908-1909) olarak sınıflandırır.²⁸² Bu dönemlerde hilafetin İslam coğrafyası üzerinde siyaseten etkin olduğu dönemler 1876 ila 1895 yıllarıyken, 1895 ila 1909 yılları arasında da hilafet iç siyasette üstlendiği kutsal temsille bir yönetim aracı olarak öne çıkmıştır.

Meşrutiyet’te düşünürlerin inhitat tartışmalarındaki ana başlıklardan birisini oluşturan hilafet kurumu, Osmanlı Devleti’nin tarihsel tecrübesindeki konumu ve taşıdığı dini simgesellikten dolayı farklı bir konumda durmaktadır. Müessesenin varlığı hem fıkhi boyutu hem de tarihsel temsil açısından yeni devlet tanımlamaları ve tartışmalarını ilerletmeyi zorlaştırmaktadır. Nitekim hilafetle bağlantılı olarak ortaya çıkan “dârüislâm” kavramı hilafeti yer ve yurt zemininde genişletmeye imkân tanımaktadır. “Müslümanların hâkimiyeti altındaki yer” veya “Müslümanların imamının hüküm ve sultanının yürürlükte olduğu ülke” şeklinde tarif edilen kavrama

²⁷⁹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 171-175.

²⁸⁰ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 145.

²⁸¹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 175.

²⁸² Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği*, s. 125.

göre²⁸³, Osmanlı Devleti de Müslümanların hâkimiyeti ile yönetilen, hatta sahip olduğu hilafet kurumu ile dünya Müslümanlarına hamilik etme ve temsil vasfını kazanan, İslami hukuk sisteminin uygulandığı bir ülke olarak dârülişlâm'dır. Bu açıdan bakıldığında Osmanlılık kimliği sahip olduğu hilafet kurumu ile etki alanını genişletmekte, Buhara, Yemen, Kazan, Kahire gibi bölgeler de İslami kimliklerinden dolayı dârülişlâm'ın yani Osmanlı Devleti'nin sınırları içine dahil edilmektedir. Ulus-devlet üzerine düşünmeyi netameli kılan bu çerçeve, millet ve ümmet, ulus ve dârülişlâm, dini ve milli olan arasındaki çatışmayı inhitat sorunu etrafında daha da çetrefilli bir hale getirmektedir.

Meşrutiyet yıllarında İslâm siyasi teşkilatının en belirleyici ve yetkili merci olarak hilafet kurumu da statü, yetki, itibar ve sorumluluk gibi hususlar nedeni ile birtakım yeni tartışmaların konusu haline gelmektedir. Tanzimat'la başlayan Meşrutiyet tartışmaları çerçevesinde İslamcı düşünürlerin İslam siyasi tarihini eleştirel gözle okuma ve muhalefet geleneğine içkin kavramlarla halifeliği sınırlandırma tartışmaları bu dönemde ortaya çıkmıştır. Fakat aynı zamanda bu dönem, II. Abdülhamid'in iç ve dış siyasette hilafet kurumunun temsilinden faydalanma politikası ile kurumun Osmanlı tarihindeki en etkin temsil dönemidir.

Dönemde hilafet ile ilgili sorunlar aslında kurumun kendisinden çok, meşrutiyet ve anayasal düzenin yürütülmesinde oluşturabileceği sorunlarla ilgilidir. Bu yüzden bizzat hilafetin kendisi kurum olarak inhitatın sorumlusu ya da sebeplerinden sayılmaz; sorun Kanun-i Esasi'nin işlevsiz hale gelmesi, Meşrutiyet idaresinin ortaya koyduğu iradenin yaptırımsız kalması, halife-sultanın baskı politikalarını hilafetin kutsallığı ile desteklemesidir. Hilafet, inhitattan kurtuluş olarak görülen bu olguların teoride ve pratikteki işlevselliğini sekteye uğratacağı için tenkit edilmektedir. Kaleme alınan metinlerin hemen hepsi, hilafeti Kanun-i Esasi ve Meşrutiyet üzerinden tartışmaya açmaktadır. Nitekim II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında II. Abdülhamid yönetiminin ilgası ve hürriyet, uhuvvet, adalet gibi

²⁸³ Ahmet Özel, "Dârülişlâm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.8, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 541-543.

kavramların da etkisi ile hilafet ilk defa kurumsal olarak Osmanlı tarihinde beka sorunu ile ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir.

Halifelik makamının yetki ve temsil alanının tahdit edilme çabasının fiili başlangıcı, Sened-i İttifak ile padişahın birtakım hak ve yetkilerine ayanı ortak etme mecburiyetinde kalmasına²⁸⁴ ve Tanzimat Fermanı'na dek uzanmaktadır.²⁸⁵ Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile "hürriyet", "müsâvat" gibi kavramların ortaya çıkardığı üst kimlik siyaseti, gayrimüslim sınıfları hilafetin sınırları dışına çıkarmaktadır. Klasik anlayışa göre halife dinin hâdimi ve devletin siyasî reisi iken, Tanzimat Fermanı'nın öngördüğü ittihâd-ı anâsır ve eşitlik hedefleri devletin gayri müslim tebaasını hilâfetten çok saltanat itibariyle kuşatmayı düşünmüştür. Bu noktada hilafet, padişahın sadece Müslümanların reisi olmasından dolayı dinî riyasete, saltanat ise gayri Müslimleri de kapsadığı için salt siyasî riyâsete dönüşmüştür.²⁸⁶

Tanzimat'ta ortaya çıkan bu tartışmalar Yeni Osmanlılar tarafından yürütülmüştür. İnhitatın son bulması ve krizin aşılması adına Yeni Osmanlıların tartışmaya açtığı soru ve tenkitlerin merkezinde yeni bir idarenin nasıl olacağı ve bu idarede halifenin konumunun ne olacağı sorusu vardır. Yeni idarede ortaya çıkacak parlamento ve anayasa ile padişah monark'ı arasındaki ilişkinin nasıl olacağı, klasik dönemde mutlak sayılan hak ve yetkilerinin nasıl denetime tabi tutulacağı, meşruti yönetimin hangi usullere göre işleyeceği soruları modernlik tartışmaları ile beraber düşünürlerin gündemine girmiştir. Bu soruların cevaplanmasında İslam muhalefet geleneğinin kavramları olan şura, meşveret ve biat gibi kavramlar önemli yer tutar: "İslamiyet'te halife ve padişah zaten mutlaku't-tasarruf değildir; dinî hükümlerle

²⁸⁴ "Heyeti Âyan Heyeti Mebusandan verilen kavanin ve muvazene lâyhalarını tetkik ile eğer bunlarda esasen umuru diniyeye ve zatı padişahinin hukuku seniyesine ve hürriyete ve Kanunu Esasi ahkâmına ve devletin tamamıyeti mülkiyesine ve memleketin emniyeti dahiliyesine ve vatanın esbabı müdafaa ve muhafazasına ve adabı umumiyyeye hâlel verir bir şey görür ise mütalâasını ilâvesiyle ya kat'iyen red veyahut tadil ve tashih olunmak üzere Heyeti Mebusana iade eder ve kabul ettiği lâyhaları tasdik ile makamı sadarete arzeyler ve heyete takdim olunan arzuahalleri bittetkik lüzum görür ise ilâvei mütalâa ile beraber makamı sadarete takdim eder." 1876 Kânûn-ı Esâsî, Madde 64, 7 Zilhicce 1293 (1876). <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-kânûn-i-esâsî/>

²⁸⁵ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Düşünceleri 1**, s. 140.

²⁸⁶ Azmi Özcan, "Hilafet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.17, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 546-553.

mukayyettir. Şûra, meşveret ve biat prensipleri halifeyi “irade-i ümmet”e doğrudan bağlamaktadır. Ayrıca yaptığı her işten sorumluluk taşıyacaktır.”²⁸⁷

Namık Kemal, sultanın/halifenin rolünü halka ait olan egemenliğin halk tarafından bir temsil atanarak yönetim aygıtı oluşturması ile ortaya çıktığını ifade eder.²⁸⁸ Yani, iktidarının kaynağı biat kurumuna dayanır: “Hükümet veya devlet, halkın böyle bir tevkili icra etmek şartıyla bulunduğu tavrına denilir. Ümmet tabiri ise emr-i tevkilden kat’ı nazarla bir heyeti medeniyenin mecmu’unu ifade etmek için kullanılır.”²⁸⁹ Namık Kemal’e göre, halife/sultan ile halk arasında yapılan sözleşme yöneticiye yönetme yetkisi vermektedir. Hilafet sözleşmesi, Müslüman halk ile halife olacak kişi arasında karşılıklı rıza, icap, kabul beyanları ve biat; yani seçim ile kurulur. Bu yöneme göre Müslüman bir ülkede seçme ehliyetine sahip kimseler “ehlü’l-hal ve’l-akd” olarak adlandırılır.²⁹⁰ Fakat Namık Kemal’e göre tam egemenlik ve sözleşmenin yerine getirilmesi için sultan veya halife halkın tümü tarafından seçilmelidir. Biat modeli ile hem yöneten adil ve sorumlu davranma ilkesine göre hareket edecek; hem de yönetilen mükellefiyet ve ödevini yerine getirecektir. Onun biat kurumunu bir seçme ilkesi haline getirmesinde Rousseau’nun geliştirmiş olduğu halk egemenliği kuramının etkileri görülmektedir.

Meşrutiyet döneminde düşünürlerin hilafete bakışlarını dört yaklaşımla özetlemek mümkündür. Birincisi, hilafet kurumunun “İttihad-ı İslam” siyasetiyle dünya Müslümanları üzerinde hamilik temsilidir. İslamcı cenahların sahiplendiği bu yaklaşım, ümmet idealinin tamamlanması ve Müslümanlıkta ittihad amacı üzerine kurulmaktadır. Bu sayede hilafet, uluslararası alanda bir “anne” olarak simgesel bir konum üstlenecektir. Filibeli Ahmet Hilmi’nin Yemende Şeyh Ahmet Senusi ile yaptığı görüşmeler sonrasında İttihad-ı İslam siyasetini politik ve devrimci bir zemine çekmesi; *Sebîlürreşâd*, *Sırât-ı Müstakîm* ve *Beyânülhak* çevresindeki düşünürlerin hilafete biçilen bu rolü Kurtuluş Savaşı yıllarında da sürdürmesi; Musa

²⁸⁷ Ali Suavi, “Usûl-i Meşveret”, **Muhbir**, 2. Sene, nu 27, 1868, s. 1-2; Akt. İsmail Kara, İslamcıların Siyasi Görüşleri 1, s. 141.

²⁸⁸ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998, s. 323.

²⁸⁹ Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 333

²⁹⁰ Abdühamid İslami El-Ensari, “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.10, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s. 539-541.

Kazım, Muhammed Abduh, Cemal Afgani gibi isimlerin hilafeti sömürgeciliğe karşı aktivist biçimde ele almaları hilafet etrafında örülen ittifak idealine örnek olarak verilebilir. Dönemde cereyan eden ulusçu politikalar ve İslam coğrafyalarının üzerindeki sömürgeci hamleler karşısında hilafet kurumu bir tür çözüm merkezi olarak düşünülmüştür. Mehmet Akif, Babanzade Ahmet Naim, Filibeli Ahmet Hilmi, Eşref Edip gibi düşünürler halifelik makamına yönelik eleştirilerine rağmen hilafet kurumunu İttihad-ı İslam idealini mümkün kılacak, müşterekliği sağlayacak yegâne temsil olarak görmektedirler. Ulus devlet fikrinin yaygınlaştığı bir dönemde hilafet temsili altında yürütülen “ittihad-ı islam” ideali imparatorluk çatısı altında barınamayacak farklı milletlerden zümrelerin dini tabiiyet bağları ile bağlanma ihtimalini ön plana çıkarmaktadır. Bu açıdan İslamcı cenahların hilafete bakışı inhitat söylemi içinde beka imkânı olarak bir tür kurtuluş teolojisinin öne çıkarılma çabasıdır. Hilafete bu yaklaşım, bölüm içerisinde “İttihad-ı İslam ve Hilafet” başlığı altında ele alınmaktadır.

İkinci yaklaşım, hilafet kurumunun dış politikada temsil ve etki gücünü yadsımadan II. Abdülhamid’in halifelik anlayışını tenkite tabi tutmaktır. Osmanlı’nın fetihlerle hakimiyetini genişletmiş, büyük ve köklü bir imparatorluktan ayrı olarak elinde bulundurduğu hilafet gibi bir gücü vardır ve bu temsil onu kolonyal tehlike altındaki diğer İslam coğrafyalarından ayırmaktadır. Abdullah Cevdet gibi Garpcı düşünürlerde dahi bu temsilin önemine ve ayırt edici fonksiyonuna işaret edilir. Bu noktada tenkitler kurum olarak hilafetten ziyade, gasıp-halife olarak görülen II. Abdülhamid’in halifeliğini hedef alır. Adalet, meşveret, şura, hürriyet gibi kavramlar üzerinden müstebit halife portresinin inhitattaki yerine işaret edilir. Bu yaklaşım, metin içerisinde “Abdülhamid’in Halifelik Portresi” altında ele alınmıştır.

Üçüncü yaklaşım, hilafet makamının meşrutiyet ve Kanun-i Esasi’nin işlerliğini sekteye uğrattığı gerekçesiyle ortaya çıkan tenkitlerdir, ki dönemde kaleme alınan pek çok metindeki vurgular da bu ikiliğe yöneliktir. Anayasalı monarşinin sultanı yetkisi altına alması mümkündür; fakat Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olarak halifenin imgesindeki kutsallık ile çoklu irade arasında nasıl bir diyalektik kurulacaktır? II. Abdülhamid örneğinde bu deneyimin başarısızlığa düşmesi,

hilafetin kutsiyetini siyasetten arındırarak profan bir zeminde ve kültürel bir düzeyde inşa etme girişimlerinin önünü açmıştır. Nitekim kuruluş sürecinde hilafetin ilgasına giden yol da bu girişimlerin devamı, hatta sonucu niteliğindedir. Bu yaklaşımları “Kanun-i Esasi ve Hilafet” ve “Hilafet ve Meşrutiyet Tartışmaları” başlığı altında ele alacağız.

Dördüncü yaklaşım, hilafetin itikadi ve ameli; cismani ve ruhani imgesini birbirinden ayırt ederek meşrutî yönetime meşruiyet alanı açma denemeleridir. Bu yaklaşımın öne çıkarılan her iki tarafı da kuruluştaki inşa sürecine giden yolda yeni düşünme biçimlerine kapı aralamış, meseleyi sürekli şeri, örfi ve modern ahkamı uyumlulaştırma çabası olarak düşünmekten başka bir yöne evriltmiştir. Kuruluş sürecindeki biçimlere de ön ayak olması bakımından Elmalılı Hamdi Yazır ve Seyyid Bey hilafeti itikadi bir mesele olmaktan ziyade, millete ait haklar, kamu menfaatine yönelik ameli bir mesele olarak görmektedirler. Bu anlamda Elmalılı’nın hilafeti papalık benzeri ruhani kısmından soyutlayarak cismani ve politik bir kurum olarak değerlendirmesi, hilafeti İslam fıkıhındaki ameli konumuna yeniden yerleştirme açısından önemli bir kırılmayı temsil eder. Elmalılı’ya göre zamanın ve mekânın ihtiyaçlarına cevaben yargı, idare ve askeri konularda Müslim ve gayr-ı Müslim tebaadan oluşturulan vüzera ve vükela dünyevi meselelerde görüş sahibi olabilir. İtikadi ve ruhani temsilinden ayrıştırılan hilafet, bu yolla “millî” bir kisveye büründürülmekte, ulus devlet dini kimlikle ilişkilendirilmektedir. Meseleyi Elmalılı’nın oluşturduğu teorik zeminden daha ileriye götüren Seyyid Bey ise, hilafetin siyasi bir mekanizma olduğunun altını çizmekte ve meşruiyetini halk ile halife arasında kurulan mukaveleden aldığını ifade etmektedir. Bu mukavele halk ve otorite arasında yapıldığı sürece meclisin bizzat kendisi hilafetin temsilcisi olabilir. Gökalp de hilafeti cismani ve ruhani ayrım üzerinden temellendirir, fakat ideal olan hilafetin siyasal temsilden arındırılmış ruhani temsil olduğunu öne sürer. Onun ortak mefkure anlayışının tezahürü olarak okuyabileceğimiz bu yaklaşım, hilafetin kültürel, şer’î ve örfî düzeyde simgeselleştirilmesidir. Gökalp’in ideali, milletvekilleriyle, ama müftüye danışmadan kanunlar yapan hukuken bütün İslam sultanlarının sultanı olduğu gibi, fiilen de Türklerin sultanı olan “Emirü’l Müminin” bir halifedir. Gökalp’in İslamlaşmaktan kastı İslam’ı ulusçu bir çizgide reforme

etmek, kamusal alandan çekmek ve ibadet dilini Türkçeleştirmek gibi ulusal kültüre katkı sağlayacak unsurlar üretmektir. Siyasal iktidar içerisinde değil yalnızca dini alanda etkin, güç ve söz sahibi olan hilafet bunu sağlayacaktır. Meclis, saltanatı kaldırıp halifeyi siyasetin dışında tutmakla kurumu eskisinden daha itibarlı ve kuvvetli hale getirmiştir. Zira halife artık ulusal bir devletin özel siyasetine bağlı bulunmadığından dolayı tüm dünyadaki Müslüman topluluklarla iletişime geçme, ortak içtihatlar üretme, onlar üzerinde nüfuz ve etki alanı yaratma imkanına sahiptir. Bu da ulusal ülkünün Türklük, ümmet idealinin ise İslamlaşma olduğunu ifade eden Gökâlp için evrensel bir ümmet programı ortaya koyma denemesidir. Gökâlp'in bu yaklaşımı, Cumhuriyet'in ilanı ertesinde laik devlet statüsünde din meselelerini kurumsallaştırmak adına oluşturulan "Diyanet İşleri Başkanlığı" fikrinin temellerini atmıştır. Gökâlp'in bir "kurul" yahut "heyet" ile temsil edilebileceğine inandığı hilafet anlayışı, hem seküler siyaset yapmaya alan açacak, hem de dinin devlet tarafından kurumsal temsilini sağlayacaktır. Bu yaklaşımlara "Hilafetin İlgası" başlığı altında yer verilmektedir.

i. İttihad-ı İslam Siyaseti

İttihad-ı İslam yahut başka bir ifade ile 'panislam' siyaseti, Osmanlı'nın son döneminde hilafet kurumuna bakış açılarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Meşrutiyet yıllarının aktif siyasi pratiklerinde hilafet kurumu temsil ve etki gücünü artırmıştır. Bunun sebebi Osmanlı Devleti'nin artan milliyetçi hareketlenme karşısında çok uluslu yapısını sürdürebilmek için simgesel temsil ile İslam Coğrafyaları üzerinde politik birlik arayışı gütmesi ve dış siyasette güç edinme ihtiyacıdır. Bu aynı zamanda modern devlet anlayışına karşı realist bakışın da gerekliliğidir; zira Müslümanların o döneme kadar mevcut olmayan teritoryal devlet kavramına kültürel adaptasyonu İslam aracılığıyla geleneksel otorite sembollerini kullanmadan mümkün değildir.²⁹¹ Siyasi egemenliğin yerli ve yabancı unsurlara karşı bir temsil ile desteklenmesi gerekliliğini fark eden II. Abdülhamid, bu temsil gücünü hilafeti kutsallaştırarak ve toplumsallaştırarak sağlamaktadır. Bu anlamda II.

²⁹¹ Kemal Karpat, "İslam'ın Siyasallaşması", **Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, çev. Şiar Yalçın, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 411.

Abdülhamid dönemindeki siyasal İslam politikasının hedefi hilafetin, toplum ve devletin değişen parametrelerine uyarlanarak canlandırılmasıdır.²⁹² Nitekim padişah bu niyetini gerçekleştirirken dini kitleleri harekete geçiren bir ideolojiye dönüştürmüş; klasik anlamda devlet idareciliğinden İslamcılığın modern bir politik-ideolojik forma dönüşümünü gerçekleştirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin sınırları dışındaki İslam topraklarının koruyucu rolünü üstlenmesi, 1774 *Küçük Kaynarca Antlaşması*'nda imzalanan Rusların Osmanlı tebaası olan Hristiyanlara ilişkin hak talebine karşı doğmuştur.²⁹³ Antlaşmanın ilgili maddeleri Kırım Tatarları'nın mülki işlerine karışılmaması fakat dini yürütmelerin İslam yasalarına göre düzenlenmesini kapsamaktadır.²⁹⁴ Bu süreçle birlikte "sultan-halife" unvanı daha yerleşik bir biçimde kullanılmaya başlanmış; sultanların cülus törenlerinde Halife Ömer'in kılıcını kuşanma, Hicaz'a surre-i hümayun alayları gönderilmesi gibi bu duruma uygun bir takım simgesel pratikler hayata geçirilmeye başlanmıştır.

Elbette Osmanlı siyasi literatüründe halifelik geçmiş dönemlerde de varolagelen bir kavramdır; münşeat mecmuları Osmanlıların I. Murat'tan itibaren çeşitli vesilelerle halife ve hilafet tabirlerini kullandıklarını göstermektedir. Ancak bu kullanım, iktidar ve bağımsızlık sahibi olan Müslüman bir hükümdarın siyasi idarede peygamber geleneğinin takipçisi olma özelliği ile ön plana çıkar.²⁹⁵ II. Abdülhamid'in siyasal söyleminde ise sultan-halife unvanı hem iç hem de dış politikada öne çıkarılmış, Kanun-ı Esasi'nin üçüncü ve dördüncü maddelerinde padişah bütün Müslümanların halifesi şeklinde tanımlanarak Osmanlı hilafetine anayasal bir boyut kazandırılmıştır. Halihazırda bir modernleşme sürecinden geçen

²⁹² Karpat, "İslam'ın Siyasallaşması", *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, 12-13.

²⁹³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 357.

²⁹⁴ "(...) umur-ı mülkiyelerine Devlet-i Aliye canibinden ve Rusya'dan müdahale olunmaya ve Tatarlar han seçtiklerinde Hadimü'l Haremeyni's-Şerifeyn ve İmamü'l Müslimin olan padişah-i Al-i Osman hazretlerine ber-mukteza-yı hilafet-i uzma arz ve inha, sultan-ı Müslimin hazretleri dahi bir güne ta'lil ü ta'vik etmeksizin derakab nişan-ı şerif-i panahı ita ve teşrifatını irsal eyleye." Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslam Siyaseti 1856-1908*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1992, s. 197.

²⁹⁵ Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslam Siyaseti 1856-1908*, s. 193.

halk üstünde bu unvanın ısrarlı kullanımı devletin işleyişine bir meşruiyet sağlamış; aynı zamanda dış politikada da diplomatik avantajlar getirmiştir. Dönemde, “(...) devletin elinde din, halkı siyasal bakımdan seferber etmenin ideolojik bir aracı haline gelmiştir. Sultan bu siyasallaşmış İslam kimliğini yaymak için halife olarak otoritesini kullandığından bütün Müslümanların ve devletin *de facto* kimliğidir.”²⁹⁶

İç politikada bir tür siyasal simge haline getirilerek itaat mekanizmasını güçlendiren hilafet, dış politikada gücünü artıran sömürgeciliğe karşı İslam dünyasında küresel ölçekli bir siyasi birlik hareketi oluşturma girişimidir. İslam coğrafyalarına yönelik kolonyal tehditlere karşı hilafetin temsil ettiği politik gücün bir “hamilik” potansiyeli taşıması, ideoloji olarak İttihad-ı İslam düşüncesinin ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Osmanlı’da İttihad-ı İslam politikaları “İslam dünyasına dönük bir siyasi birlik arayışı değil, halifelik kurumu da devreye sokularak sınırlar içerisinde ortak bir duygu ve dayanışma, dış politikadaysa denge ve pazarlık unsuru olarak çevre Müslüman bölgeler inşa etme teşebbüsü”²⁹⁷dür. Dönemde kaleme alınmış ilk risale olması bakımından önem taşıyan Esad Efendi’nin “İttihad-ı İslam” metninde, yeni bir millet ve yeni bir Osmanlı vatandaşı tanımlanarak İttihad-ı İslam ideolojisi “Osmanlı siyasi birliği”, “Osmanlı milleti” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Esad Efendi metinde Amerika, Almanya, İtalya ve Rusya’nın “ittihad-ı milel” prensibiyle büyük devletler haline geldiğine; Ruslar ve Almanlar içinse politikadan başka mezhep ve cinsiyetin de bir “vasıta-i ittihad” yani “millet”i oluşturan unsurlar olduğuna vurgu yapmaktadır:

“Her devlet ve milletlerin husul ve baka-yı saadeti ittihada muhtaçtır. İttihad-ı milel maddesi bir zamandan beri Avrupa devlet ve milletleri nazar-ı itina alınmaktadır. (...) Gelelim bizde olan esbab-ı ittihada; malumdur ki Hazreti Kur’an ile ehadis-i nebeviye iktiza-yı celilince bütün Müslümanların “imamu’l-müslimin” olan zât-ı hazreti hilafetpenahiye itaatları farzdır. Din-i İslam vahdet-i kelimeyi emrettiği cihetle bizde vasıta-i ittihad cihet-i camia-i İslâmiyedir. Düvel ve milel-i saireden her biri dahil-i vatan bulunan ebnâ-yı vatanına rişte-i ittihadı teyide çalıştıklarından başka hariçteki hem din hem mezhepleriyle de ittihada

²⁹⁶ Karpat, “İslam’ın Siyasallaşması”, **Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, s. 442.

²⁹⁷ İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, C.1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 236.

say ederler. Binaenaleyh biz de cihet-i camia-i İslâmiyeden tamamiyle istifadeye sa'y ü himmet etmeliyiz.”²⁹⁸

Dönemde diğer milletlerin, “millet” olma biçimlerini ortak kökenlerinden hareketle bir kolektivizmle sonuçlandırması ve ellerindeki gücü kolonyalist bir tutuma dönüştürmelerine karşın İttihad-ı İslam’ın öne çıkarılması teorik, bütüncül ve yeni bir tutumdan ziyade, İslam coğrafyalarındaki inkıraz karşısında toparlayıcı, kurtarıcı beka arayışının bir yansımasıdır. Çağının durumunu gerçekçi bir gözle okuyan II. Abdülhamid rejimi İslam coğrafyalarının ihtiyacı olan “kurtarıcı” figürünü siyasallaştırılmış dinsel simgeler ve hilafet aracılığı ile karşılamanın yollarını aramış; bu maksatla kendi iktisadi ve siyasi sıkıntılarına rağmen evrensel ölçekte kendisini İttihad-ı İslam siyasetinin öncü unsuru olarak konumlandırmıştır. Bu birleştirici politika arayışı, içeride Arap şeyhleri, Mısır hidivleri ve tefrikacı hareketlere karşı birlik; dışta ise emperyal güçlerle eşit şartlarda bürokrasi kurabilmek adına bir çeşit savunma stratejisidir.²⁹⁹

Namık Kemal, İttihad-ı İslam ideolojisinin İslam ülkeleri arasında yaşanan tefrika sebebi ile politik bir güçten ziyade, kültürel bir olgu olarak hareket alanı bulabileceğini ifade eder. Namık Kemal’e göre İttihad-ı İslam “politika ağrazında veya mezhep mücadelelerinde değil, vaiz önlerinde, kitap sahifelerinde aramaya muhtaç”³⁰⁰ bir idealdir. II. Abdülhamid ile “ittihad-ı islam”ın “son kalesi” yahut “hamisi” olarak görülen hilafet kurumu dönemde İslam coğrafyalarındaki durum ile de çok ilgilidir. İktidarının ilk yıllarında daha ılımlı politikalar izleyen II. Abdülhamid rejiminin “istibdat idaresi” olarak nitelendirilmesi XIX. yüzyıl sonlarına doğru başlar. Dönemde İslam coğrafyalarının büyük bir kısmı, egemenliğin yitimi ve güçlü Avrupa devletlerinin sömürgesi altına girme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Hindistan, Orta Asya, Arabistan kıyıları, Mısır, Tunus, Cezayir gibi ülkeler İngiltere, Fransa, Hollanda ve Rusya’nın siyasal, ekonomik ve militer olarak hükmü altına girmiştir. Avrupa ülkelerinin kolonizasyon tehditlerinin sömürgecilik biçiminde İslam topraklarına yayılımı sonucunda XIX. yüzyılın ortalarından itibaren birçok

²⁹⁸ Esad Efendi, 1873, s. 7-10; Aktaran İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, C.1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 236.

²⁹⁹ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 362.

³⁰⁰ Mustafa Nihat Özön, **Namık Kemal ve İbret Gazetesi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1938, s. 77-78.

Müslüman ülkede gözler bir “hami” olarak görülen, Akif’in deyimi ile “son kale” kalan Osmanlı’ya dönmüştür. Sömürgecilik hamlelerinin tüm dünyayı sardığı 1800’lerin sonunda iktidara gelen II. Abdülhamid, halife olarak ilan edildiğinde daha önceki halifelerin aksine İslam dünyasının birçok yerinden tebrik telgrafları ile reaksiyon almıştır.³⁰¹

Berkes’e göre II. Abdülhamid’in hilafetini etkin kılan bir diğer husus İngiltere’nin Süveyş Kanalı’na hâkim olarak Osmanlı’yı kendi yazgısına bırakmasıdır. Kendisini Rusya ile İngiltere arasında siyasal boşlukta bulan II. Abdülhamid bir süre ikisi arasında uzlaştırıcı bir politika izlemek durumunda kalmıştır. Bu da Osmanlı ve diğer Müslüman halkları Avrupa diktasından bağımsızlaştıran bir hükümdar imgesi sunabilmesine olanak sağlamış; Tanzimat’la ortaya çıkan “terakki” mottosu yerini “ittihat”a bırakmıştır.

Paradoksal bir biçimde Osmanlı hilafetinin en güçlü ve nüfuzlu hale geldiği dönemler Osmanlı Devleti’nin en zayıf dönemleri olmuştur. Halifelik, aslında tanımında da içkin bulunan bütün İslam dünyasında özel bir konuma sahip kurum kimliğini 1870 yılından itibaren kazanmaya başlamıştır. Süreçte aslında Osmanlı Devleti’nin içte yürüttüğü siyasetten ziyade, dönemde İslam dünyasında yaşanan gelişmelerin etkileri vardır. Osmanlı’nın savaşlar ve anlaşmalar sebebiyle terk etmek zorunda kaldığı yerlerdeki Müslüman nüfus, Uzakdoğu, Afrika, Ortadoğu ve Kuzey Afrika’da giderek artan sömürgecilik faaliyetleri, sömürgeciliğin arttığı yerlerde güçlenen misyonerlik faaliyetleri, Avrupa devletlerinin Osmanlı’nın uzun yıllar sahip olduğu sömürge topraklarını alma yarışı gibi unsurlar dünya Müslümanları tarafından hilafet kurumu ve halifeye bir misyon biçilmesine sebep olmuştur. Bir bakıma Osmanlı’nın inhitatı ile İslam dünyasının genelindeki inhitat eşzamanlı yaşanmış; fakat hilafetin merkezi ve Müslümanların hamisi olarak görülen Osmanlı’ya çağı farklı bir misyon biçmiştir. Zaten inhitat halinde olan bir devletten talep edilen yardımlar ve beklenen kahramanlık Osmanlı için elbette bir yük telakki etmiş; fakat II. Abdülhamid bu taleplerden müspet, nüfuzlu ve tehdit edici bir diplomatik siyaset üretmeyi başarmıştır.

³⁰¹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 341-342.

Osmanlı'nın elinde bulunan hilafet makamını ve İttihad-ı İslam siyasetini sömürgeleştirilmiş İslam toprakları üzerinde bir temsil ve kurtarma mekanizması olarak okuyan Filibeli, meseleyi Senusilerin oluşturduğu siyasi direniş hareketi üzerinden ele alır.³⁰² XIX. yüzyılda başlayan kapitalist sömürgecilik hamleleri sonrasında milliyetçi hareketlerin ortaya çıkışıyla İslam toplumlarının bütünlüğü hedef alınmıştır. İslamiyet'in, her bir kavmin kavmiyet varlığı hakkına ve kavmiyet özelliklerine hürmetle beraber hepsini tek millet haline getirmek gibi bir içtimai mucizeyi haiz olduğu gerçeğini vurgulayan Filibeli, Katolikler için Roma ne ise bütün Müslümanlar nazarında Darülhilafe olan İstanbul'un da o olduğunu belirtir. Ona göre, bugün İslam aleminde bir Şii-Sünni meselesi, bir Türk-Arap meselesi, bir hilafet meselesi yoktur; sömürgeleikten kurtulmaya çalışma ve beka meselesi vardır.³⁰³

Halihazırda Fransız Devrimi üzerinden “ihtilâl” fikri ile tanışan İslam dünyası, “ittihad-ı islam” kavramı etrafında Müslümanlar için modern ve politik bir uyanışın ve mücadele hareketinin imkanlarını aramışlardır. Abdurreşid İbrahim, Musa Carullah, Reşid Rıza, Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi belli başlı figürler, bu politik-islami uyanışın bir yenilenmeye, arınmaya ve ümmet kimliği etrafında yeni bir siyasete dönüşmesi adına dönemde İslam coğrafyalarında aktif siyaset üretmişlerdir.

ii. II. Abdülhamid'in Halifelik Portresi

II. Abdülhamid kendisinden önceki Osmanlı sultanlarına nazaran uzun süreli muhalefete ve eleştirilere maruz kalan padişahdır. Önceki padişahlarda da hal vakaları, tahttan indirilme, halk isyanları dönemleri olmuştur; ancak II. Abdülhamid uzun yıllar süren iktidarı boyunca özellikle yurtdışında konuşlanan muhalif odaklar

³⁰² Sömürgeciliğin Hristiyanlaştırıcı boyutunu gören Senusiler, adeta bir seferberlik haliyle Müslüman Afrikalıların dini hayatlarını daha çok sağlamlaştırmak, diğer Afrikalıları da Müslümanlaştırmak üzere uzun soluklu ve teşkilatlı bir faaliyete başlamışlardır. Senusilerin çabalarını gören ve bu çabanın İslam alemi adına takdir edilmesi gerektiğini ifade eden Filibeli, hareketin lideri Şeyh Muhammed Senusi'yi “İslâm'da nadir zuhur eden insanlık dehalarından biri ve belki de vüs'at-i kariha ve azamet-i emel itibarıyla en büyüğü” olarak kabul etmektedir. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Asr-ı Hamidi'de Âlem-i İslam ve Senusiler*, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1909, s. 27; Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*, haz. Bedri Mermutlu, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2019, s. 28-30.

³⁰³ Filibeli Ahmed Hilmi, “Bugünkü Âlem-i İslâm”, *Hikmet*, No. 43, 1910, s. 2.

tarafından yoğun eleştirilere maruz kalmış ve portresi kendisinden önceki sultanlardan daha baskıcı şekilde resmedilmiştir. Bu hususun öncül sebebi II. Abdülhamid'in iktidara Kanun-i Esasi'yi kabul ederek gelmesi, daha sonra ise meclisi kapatıp kanunu hükümsüz kılmasıdır. Zımnen eğer II. Abdülhamid anayasalı mutlakiyetle iktidara gelmemiş olsa idi bürokrasi ve düşünce çevrelerinde devletin bekasına dair böyle bir beklenti de oluşmamış olacak ve ona yönelik müstebit imgesi bu denli yankı bulmayacaktır. Ancak II. Abdülhamid'in parlamento ve anayasayı önce kabul edip sonra kaldırmış olması halihazırda inhitata karşı yapılandırılmış ıslahlara karşı bir karşı hamle olarak okunmuştur. Meşrutiyet deneyimiyle birlikte önceki sultanlardan beklenmeyen anayasal talepler II. Abdülhamid'ten beklenmiş ve önceki sultanlara yöneltilmeyen eleştiriler ona yöneltilmiştir.

Bu saiklerle 1878'de I. Meşrutiyet'in kaldırılması ile birlikte hilafet tartışmaları hem yürütme hem de Meşrutiyet tartışmaları gölgesinde makamın temsilinden ziyade sultanın şahsına yönelmiştir. II. Abdülhamid'in hilafetinin meşruiyeti tartışmaları özellikle Jön Türkler cephesinde yürütülmüş, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin aktif siyaset yapma arzuları da bir bakıma bu tartışmaların sonuç getirmesine bağlanmıştır.³⁰⁴ Dönemde hilafetin etkin kurumsal konumu, halifenin baskın riyaseti, muhalefetin gücü gibi hususlar beraberinde yeni bir literatür olarak *Hilafet Risaleleri*'ni ortaya çıkarmıştır. *Hilafet Risaleleri* modernleşme dönemi boyunca imamet/hilafet meselesi etrafında vücut bulmuş eserler için kullanılan genel bir isimlendirmedir; modernleşmenin etkisiyle kelâm-fıkıh ve siyaset alanlarının ortak meselelerinden biri olan imamet/hilafet bahislerinin müstakil olarak ele alındığı ve tartışıldığı metinlerdir.³⁰⁵ *Hilafet Risaleleri*'nde muhalif kanadı temsil eden ve hilafetin meşruiyetini tartışmaya açan metinlerden birisi İttihat ve Terakki taraftarlarının Mısır'da yayınladığı, Hoca Şakir Efendi tarafından kaleme alınan *Feteva-yı Şerife* metnidir. Klasik usulde fetva biçiminde hazırlanan metinde II. Abdülhamid'in uygulamalarından neşet eden hatalara atıflarla hilafetinin gayr-ı

³⁰⁴ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1987, s. 27-45.

³⁰⁵ Rıdvan Özdiç, "Hilafet Risaleleri Bir Kelam Metni Olarak Okunabilir mi?", *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası XIX. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Fırat, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2021, s. 423. (423-434) Detaylı bilgi için bkz. İsmail Kara, *Hilafet Risaleleri (6 Cilt)*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2002.

meşru olduğu ifade edilmiştir.³⁰⁶ *Hilafet Risaleleri* içinde dönemde en çok ses getiren metinler, Mehmet Kadri Nasih tarafından kaleme alınan *İstinsaf* ve *Zulm ü Adl* başlıklı risalelerdir. *İstinsaf* metninde mesele meşrutiyet merkezli olarak kaleme alınmış ve adalet vurgusu yapılmıştır. II. Abdülhamid yönetiminin dönemde ortaya koyduğu haksız uygulamalara işaret edilerek bunların İslam'ın siyaset ahlakı adına olumsuz sonuçlar ortaya koyduğu ifade edilmiştir.³⁰⁷ *Zulm ü adl* metni de hilafetin durumunu meşrutiyet bağlamında ele alır. Bu iki risalenin amacı meşruti idarenin gerekliliği karşısında halifenin istibdadına yönelik tenkitlerin ortaya konulmasıdır. Mehmet Kadri'ye göre ilk dört halife gibi gerçekten bu işe layık kimselerin bulunmadığı bir devirde milletin dini ve dünyevi işlerini cahil, fasık ve zalim halifeler yerine bizzat milletin kendisinin üstlenmesi yapılacak en doğru davranıştır. Nitekim bu noktayı gündelik pratikler çerçevesinde genişleterek kanun yapımı, vergi kabul ya da reddinin milletin beyâtına bağlanması gerekliliği de metnin ele aldığı hususlardandır.³⁰⁸

Yine benzer şekilde Mısır'da muhalif ulema tarafından yayınlanan *Kanun-i Esasi* gazetesinin yer verdiği *İmamet ve Hilafet* adlı diğer bir risalede II. Abdülhamid'in hilafetinin geçersizliğini ispat edebilmek için yabancı yazarların sıkça vurgu yaptığı tarihsel referanslar Müslüman yazarlarca kullanılmıştır. Metnin ana savunusu Osmanlı öncesine gelene dek hilafetin asli unsurlarından uzaklaştığı, şartlarından hiçbirine riayet edilmez olduğu ve yerine getirilen tek şart olan Kureyşilik şartının ise “devr-i Sultan Selimi'de mahv olup” gittiğidir. Metnin devamında da hilafetin meşruiyeti tartışmalarında çokça gündeme gelen ulü'l emre itaatin sınırları ve kapsamı tartışmaya açılmakta; istibdada karşı İslam'ın meşveret, şura, adalet, liyakat ahkamları öne çıkarılarak Meşrutiyet idaresi savunulmaktadır.³⁰⁹

³⁰⁶ Rıdvan Özdiñç, “Hilafet Risaleleri Bir Kelam Metni Olarak Okunabilir mi?”, *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a*, s. 426.

³⁰⁷ Mehmet Kadri Nasih, “İstinsaf”, *Hilafet Risaleleri 2*, haz. İsmail Kara-Nergiz Yılmaz, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 89.

³⁰⁸ Mehmet Kadri Nasih, *Zulm ü Adl*, *Hilafet Risaleleri 2*, haz. Yasemin Erdiñç-İsmail Kara, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 403-416.

³⁰⁹ İsmail Kara, “İmamet ve Hilafet Risalesi”, *Hilafet Risaleleri 2*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 69-71.

Dönemde Jön Türkler tarafından yürütülen muhalefette hilafetin kurumsal niteliği ile halifenin kimliği arasındaki fark gözetilerek ortaya konulan bir söylem tarzı da ortaya çıkmıştır. Bunun ilginç örneklerinden birini Abdullah Cevdet'te görmek mümkündür. Cevdet'e göre hilafetin kurumsal varlığı Osmanlı'yı içinde bulunduğu inhitat sürecinde diğer İslam ülkelerinden farklı bir yere hasretmekte ve güç kazandırmaktadır: “(...) Saltanat-ı Osmaniye’de bir hükümet-i cismaniye, bir de hükümet-i ruhaniye sıfatı vardır. Hükümet-i cismaniye malum, hükümet-i ruhaniye hilafet-i İslamiye sıfatıdır. Asıl mühim olan sıfat-ı hilafettir. Hilafet olmasa - Türkiye’nin ehemmiyet-i coğrafyasından sarf-ı nazar- Türkiye Sultanı’nın Fas Sultanı’ndan bir farkı olmaz.”³¹⁰ Hilafetin cismani varlığının devletin bekasına güç kazandırdığını ifade eden Cevdet’in eleştirisi “halife-i gasıp” olarak gördüğü II. Abdülhamid’e yöneliktir. Ona göre Abdülhamid’in “cehalet ve sefahati hilafetin hukuk-u hükümransisine hanel” getirmektedir.³¹¹

Abdullah Cevdet’in daha ileri yıllarda kaleme aldığı yazılarda ise inhitat bizzat hilafet kurumunun varlığından neşet eden bir sorun olarak görülmektedir. Türkiye halihazırda kendi sorunlarını çözmekte zorlanırken, İslam dünyasında neşet eden sorunlarla ilgilenmek onun boynuna yük olmakta ve inhitatını hızlandırmaktadır. *İçtihat* dergisinde yayımlanan *Türkiye’nin İ’damı Hükümünü Hazırlayan Şeyler* başlıklı makalesinde bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

“Biz bu manasız ve pek abes emperyalizm hebası ve hilafet nevası yüzünden bir avuç kaldık. Bugün Türkiye’de beş milyon sağlam Türk kalmadı. Rica ederim Irak, Suriye ve Yemen üzerlerinde hakimiyet hevası artık başımızda esmesin. Biz kimsenin değil hakkımızda tabiatın vermekte olduğu i’dam hükümünü hükümsüz bırakmayı düşünelim.”³¹²

Dönemde İslamcı düşünürler nezdinde hilafetin durumu ve mahiyeti meselesi iki kavrama bağlı olarak tenkit edilmektedir. Bunlar, Kanun-i Esasi ve istibdattır. II. Abdülhamid’i müstebit bir halife olarak nitelemelerine rağmen, düşünürlerin çoğunda “hilafet” kurumundan yoksun bir devlet mekanizması dile getirilmemiştir. Mehmet Akif, Filibeli Ahmet Hilmi, Babanzade Ahmet Naim ve İzmirli İsmail

³¹⁰ Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 152-153.

³¹¹ Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 147-148.

³¹² Abdullah Cevdet, “Türkiye’nin İ’damı Hükümünü Hazırlayan Şeyler”, *İçtihad*, No. 131, 1918, s. 2811.

Hakkı gibi düşünürlerin metinlerinde hilafet her ne kadar adil düzeni sağlamak için şura, beyat ve adalet kavramları adına danışma ahkâmını geliştirmekle sorumlu tutulsa ve mevcut halife ile istibdat şeklini alsa da devletin bekasına ilişkin metinlerde hilafetin varlığına yönelik herhangi bir şüphe dile getirilmemektedir. Eğer devletin bekası sağlanacak ve Osmanlı içinde bulunduğu inhitat sürecinden çıkacaksa bu da ancak diğer kurumlar gibi hilafet kurumunun da kaldırılması ile değil; tecdidi ile gerçekleşecektir. Tecdidin yolu ve imkânı ise Kanun-i Esasi ve meşrutî yönetimdir.

Mehmet Akif dönemin idaresi ve II. Abdülhamid'e eleştirel yaklaşımına karşı dünya Müslümanlarına yönelik sömürgeci faaliyetleri önleyecek son gücün de Osmanlı Devleti ve hilafet makamı olduğunu ifade etmektedir. II. Abdülhamid yönetiminin ehliyet, liyakat yoksunluğu eleştirisi bir yana, İslam'ı tarihsel tahrifattan arındırma önerisi bu tahrifatın en büyük sebeplerinden biri olan saltanat ve hilafet kurumlarından muaf tutulmuştur. Safahat'ın *Hakkın Sesleri* bölümünde hilafet kavramı bir "kurtarıcı" ve "dinin son kalesi" şeklinde nitelendirilmektedir.³¹³ Akif "hilafet" kurumuna hem politik hem de dini misyon yüklemekte, Arnavutların Sırp'lar karşısında Kur'an'la bağlı oldukları halifeden kopmalarını ve bu durumun Balkan Harbi'ndeki etkisini eleştirmektedir. Hilafet kurumunu İslam dini ve toplumları için son kale olarak gördüğü bu yaklaşımını *Süleymaniye Kürsüsü*'ndeki bir vaazında şu şekilde ifade etmektedir:

"İslâm'ın son penahı bu hükümettir; dinin son yurdu burasıdır. Ah, ya Rabbi sen o günleri gösterme, bu da giderse Müslümanlığın hali ne olur? O zaman ne namaz kalır ne cami ne namus kalır, ne aile; ne Hac kalır, ne Beytullah! Vallahi hepsini çiğnerler, yıkarlar... Vallahi yıkarlar..."

³¹³ "Ey millet-i merhume, sabah oldu uyan! Sana az geldi ezanlar, diye ötsün mü bu çan? Ne Araplık ne de Türklük kalacak aç gözünü! Dinle Peygamber-i Zışan'ın İlâhi sözünü. Türk Arapsız yaşamaz, kim ki yaşar der delidir! Arabın, Türk ise hem sağ gözü hem sağ elidir. Veriniz başbaşa, zira sonu hüsrân-ı Mübin; Ne hilafet kalıyor ortada billahi ne din! "Medeniyet!" size çoktan beridir dış biliyor, Evvela parçalamak, sonra da yutmak diliyor." Mehmet Akif Ersoy, "Hakkın Sesleri", **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Neşir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 192. Akif, benzer yaklaşımını "Fatih Kürsüsünde" isimli manzumesinde ise şu şekilde sürdürür: "Zavallı alem-i İslâm eğer salibe henüz. Sarılmıyorsa, kolundan çeken: Hilafetiniz. Hilafet olmasa dünya tanassur eyleyecek... O halde şimdi bizim hakkımız değil ölmek. Yetişmiyor mu ki dünya evinde çektiğimiz, Yarın da yüklenelim alemin günahını biz, Hayata karşı nedir söyleyin bu yılgınlık? Reis-i ailenin intiharı: çılgınlık! Hilafetin, o henüz payidar olan arşın Sükûtu müdhiş olur...Düşmesin aman yapışın!" Mehmet Akif Ersoy, "Fatih Kürsüsünde", **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Neşir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 245.

Yüzlerce milyon İslâmı taht -ı esaretlerinde tutan o hükümetler şimdilik hep bu hükümetten biliyorlar: diyorlar ki: (Müslümanların meydanda bir hükümetleri var. Şayed dinlerine, Kâbelerine hücumla kalkışırsak hepsi onun etrafında toplanırlar, neticesi bizim için hoş gelmez.) Hilafeti de verdikten sonra görürsünüz: şiar-ı dinden bir şey bırakırlar mı? O zaman haddine düşsün de Hind, Mısır Müslümanları, Rus Müslümanları yahut Fas, Cezayir Müslümanları “İslâm” kelimesini ağızlarına alabilsinler: O anda dillerini koparırlar.”³¹⁴

İslam dünyasındaki ayrılıkların ve sömürgeci yaklaşımların sonucu olarak hilafet kurumunun kaybolması, dini temsilin de kaybolması gibi bir tehlike taşımaktadır. Bu da Akif’in hilafetin politik alandaki dini temsili açısından yürüttüğü birleştirici misyona işaret etmektedir. Durumu ne olursa olsun kurum olarak hilafetin varlığı dünya üzerindeki farklı ırklardan, etnik gruplardan, kökenlerden Müslümanı bir arada tutulabilme adına yegâne imkandır. Temel motivasyonsa tek bir siyasi çatı altında yaşamalarının imkânı yitmekte olan Müslüman azınlıkların en azından hilafet kurumu ile bir arada tutulmasıdır.

iii. Hilafet ve Kanun-i Esasi

İktidarının ilk zamanları II. Abdülhamid, şartlı bir anayasa ile sultanlık makamına geçerken hilafetin anayasal bir zemine çekilmesini desteklemiş gibi durmaktadır.³¹⁵ II. Abdülhamid, Yeni Osmanlılar düşüncesindeki hilafet ve saltanatın İslam dini temellerine dayandırılması fikrine katılmakta, kanun fikrinin kendisine karşı çıkmamaktadır. Ancak kanun yapımında sorun temsil krizinin nasıl düzenleneceğidir. Mesele, hilafet ve saltanatın hükmünü sürdürebildiği bir rejimi kanunlaştıracak somut bir kanun yapılmasıdır. Osmanlı geleneğinde hilafetin devlet başkanlığına yapışık yasal bir niteliği olduğu şeklinde hiçbir kayıt yoktur. Fakat Kanun-i Esasi ile bu sağlanmış olacaktır. Bu anlamda II. Abdülhamid’in anayasaya karşıt olduğu söylenemez, fakat “nasıl bir anayasa?” sorusuna şerhleri vardır.³¹⁶

³¹⁴ Mehmed Akif Ersoy, **Tefsir Yazıları ve Vaazlar**, İstanbul, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 221.

³¹⁵ Niyazi Berkes, spekülâtif bilgilere dayansa da Mithat Paşa’nın Abdülhamid ile görüşmesinde Murat’ın tahttan indirilerek yerine Abdülhamid’in getirilmesi için öngördüğü şartlar şunlar olduğunu ifade eder: Derhal anayasa yapılacak; yalnız sorumlu nâzırların tavsiyelerini dinleyecek, kendiliğinden devlet işlerine karışmayacak; garanti olarak da Sadullah, Ziya ve Namık Kemal gibi zatlari sekreterleri olarak saraya alacaktır. Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 316-317.

³¹⁶ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 318.

Aslında “nasıl bir anayasa?” sorusu, kanun maddelerini hazırlayanlar tarafından dahi açık ve ortak bir cevaba ulaşmış değildir. Tartışmalarda geçen “meşveret usulü”, “nizamât-ı esâsiyye”, “şûra-yı ümmet” gibi kavramların yerleşik anlamları olmadığı gibi, düşünürler arasında uzlaşılan bir kavramsal terminoloji de yoktur. Örneğin Namık Kemal, Kanun-ı Esâsî’ye padişahın “millet-i hâkime”nin halifesi olarak üstün yetkilerin konmasına çalıştığı için bir anlam karmaşasına hedef olmuş ve Ahmet Mithat Efendi tarafından Kanun-i Esâsî’ye karşı olarak gösterilmiştir.³¹⁷ Bir kavram kargaşası ve toplanan şuradaki çatışmalardan yararlanan II. Abdülhamid’in anayasalı mutlakiyetçiliği bu şartlar altında ilan edilmiş; şartlı bir anayasa isteyen sultan kendi gücü ve egemenliği lehine nüansların konulmasını zorlayarak beklenen meşveret rejimini sağlamayan bir anayasanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Yeni Osmanlılar düşününde şura, biat, meşveret, adalet, ehliyet gibi kavramlarla hilafet kurumunu tahdit etme çabasının somut meyvesi Kanun-i Esasi’nin ilanıdır. Yeni Osmanlılar’ın bir kısmının da içinde bulunduğu bir kurul tarafından hazırlanan ve 1876’da ilan edilen Kanun-i Esasi ile hukuki niteliğe bürünen yeni bir hilafet anlayışı ortaya çıkmakta; hilafetin sağladığı dini temsil ile yönetme yetkisini birbirinden ayırmaktadır. Kanun-i Esasi’nin dördüncü maddesinde halifelüğün bölünmesi “hilafet” ve “padişahlık” şeklinde hukukileştirilmiş; “Müslümanların halifesi”nden “İslam’ın hamisi”ne dönülmüştür: “Zat-ı hazreti padişahî hasbe’l hilafe din-i İslâmın hâmisî ve bilcümle tebea-yı Osmaniye’nin hükümdar ve padişahıdır.”³¹⁸ Üst kimlik ve meşruti yönetim için anayasal bir zemin arayışının sonucu olarak Kanun-i Esasi, aynı zamanda padişah-halifenin hak ve yetkilerine yönelik dolaylı bir kısıtlama arzusunun da sonucudur. Ancak kanun tam da bu arzuyu karşılamamakta, halife sultanın yetkileri padişahın geleneksel yetkilerinin meşruti bir anayasanın güvencesi altına alınmasına dönüşmektedir.³¹⁹ Diğer yandan dönem düşünürleri anayasal girişimin içeriğinden tam anlamı ile memnun olmasalar da onu şer’ileştirme çabası ile karşı karşıya kalmıştır. Özellikle

³¹⁷ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 320.

³¹⁸ 1876 Kânûn-ı Esâsî, Madde 4, 7 Zilhicce 1293 (1876).
<https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-kânûn-i-esâsî/>

³¹⁹ Namık Sinan Turan, *Hilafet*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2017, s. 380.

İslamcılar, bir yandan halifenin görev ve yetkilerini tahdit ve ıslah ederken, diğer yandan da Kanun-i Esasi ile şeriat arasında bağ kurmaya çalışmışlardır. İslah ve tecdidi inhitat karşısında gerekli gören bu bakış, hilafet ve saltanatın ilgasını dile getirmemektedir. Ancak anayasal ve meşruti bir rejim arzusunun gerekliliğini şer'i ahkama yaslanarak ve onunla mezcetme zorunluluğu duyarak ifade etmektedirler. Bu anlamda I. Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi'nin bir tecdit, ancak İslami ilkelerle meşrulaştırılmaya çalışılan bir tecdit hamlesi olduğunun altını çizmek gerekir. Manastırlı İsmail Hakkı'nın Ayasofya'daki Cuma vaazlarında söylediği şu ifadeler bu şer'ileştirmeye örnek olarak verilebilir: "Kanun-i Esasi'de bir hüküm yok ki muhalif-i şeriat ve adalet olsun"³²⁰; Kanun-i Esasi ki kanun-i ilahi demektir"³²¹; Kanun-i Esasi ki şeriatın fezlekesidir."³²² Musa Kâzım'ın "Kur'an'ın (...) bazı ahkâmını beyandan başka bir şey olmayan Kanun-i Esasımız"³²³ ifadesi de anayasal zemini ahkamdan sayarak din lehine yasal kılma çabasının bir örneğidir.³²⁴

Bu çabanın bir başka zemini ise Kanun-i Esasi ile Kur'an-ı Kerim arasında kurulan ilgi ve benzetmelerdir: "Kur'an-ı Kerim, insanların her hususta tekamüllerini kâfil bir kanun-i esasidir, üssü'l kavanîndir."³²⁵; "Kanunların esası Kur'an'dır (...) Kanun-i Esasi Kur'an'ın hülâsa-i münderecatından alınmıştır."³²⁶ Kanun ile kutsal kitap arasında kurulan bu yakınlaştırma çabasının arka planında da kanuna kutsallık kazandırarak toplumsal zeminde ona itaati mümkün kılma arayışı yatmaktadır: "İslâmcıların bu benzetme ve yakınlaştırma gayretleri ile Kanun-i Esasi'yi Kur'an'ın hükümleriyle sınırlı hale getirmeleri, bir başka deyişle Kanun-i Esasi'nin ancak Kur'an'a sadık kalırsa, O'nun ahkâmının icrasına vesile olursa varlık alanı bulabileceğini vurgulamalarıdır."³²⁷ Kanunların ancak şer'i bir görünüşe tabi kılındığında uygulanacağı yönündeki inanç, onu yalnızca toplumun genel zihniyet yapısına uygun hale getirmekle alakalı değildir. Dönemde Kanun-i Esasi'de

³²⁰ Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", **Sırât-ı Müstakîm**, I/4, 1908, s. 62-63.

³²¹ Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", **Sırât-ı Müstakîm**, I/6, 1908, s. 94.

³²² Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", **Sırât-ı Müstakîm**, I/12, 1908, s. 192.

³²³ Şeyhülislam Musa Kâzım, "Hürriyet-Müsâvat", **Sırât-ı Müstakîm**, I/1, 1908, s. 1.

³²⁴ Kanun-i Esasi ile şeriat arasında kurulan ilgiyi genişleten örnekler için bkz. İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, s. 177-178.

³²⁵ İskilipli Mehmed Atıf, "İnsanların bir kanuna ihtiyaçları", **Beyânülhak**, I/9, 1908, s. 187.

³²⁶ Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", **Sırât-ı Müstakîm**, I/14, 1908, s. 221.

³²⁷ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, s. 179.

halifeliğin durumu gibi birtakım düzenlemelerin şeriata aykırı olduğu ve bu vesile ile dinin yaşam pratiklerini azaltacağı yönünde fikir beyan eden muhalif cepheleri de ikna çabasıdır. Elbette bu ikna çabasında düşünürleri esas korkutan ve siyasi tecdit gerekliliklerine fazlasıyla bağlı hale getiren de istibdada dönüş tehlikesidir. Yani bir anlamda Kanun-i Esasi'yi şer'ileştirme çabasının arka planında istibdada geri dönmek adına bir zaruretin genelgeçer hale getirilme arzusu yatmaktadır.

iv. Hilafetin İlgası Tartışmaları

Hilafetin kurum olarak niteliğini tartışan Meşrutiyet düşünürleri arasında hilafetin ilga edilmesi gerekliliğini düşünenler de vardır. İlgaya yönelik yaklaşımlar dönemde üç temel tartışma etrafında gerçekleşmektedir. Birincisi, hilafetin Emevi ve Abbasi tecrübelerinden sonra saltanata dönüşmesi; ikincisi halifenin Kureyş kabilesine mensubiyet şartı; üçüncüsü ise hilafetin itikadi ve ameli fıkıh arasında nerede değerlendirilmesi gerektiğine dair tartışmalardır. Birinci yaklaşımı savunan düşünürlere göre hilafet Muaviye'den sonra hakiki meşruiyetini kaybetmiş; suri hilafete dönüşmüştür. Muaviye'nin halifeliği oğlu Yezid'i veliaht ilan ederek devretmesi hilafetin saltanata dönüşmesine sebep olmuş; halife üzerindeki 'ül'l emr' niteliği ortadan kalkmıştır. "Hilafetin Kureyşiliği" meselesi de ilga tartışmalarının bir parçasıdır. Bu tartışma Osmanlı'da ilk defa Kanuni Sultan Süleyman zamanında ortaya çıkmış; Sadrazam Lütü Paşa *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme* adlı eserinde halife olabilmek için Kureyş kabilesinden gelme şartının bulunmadığını ifade etmiş ve Sultan Süleyman'ın zamanın imamı olduğu ve imamlığının tasdik edilmesi gerekliliği ifade edilmiştir.³²⁸

"Hilafetin Kureyşiliği" meselesi II. Abdülhamid'le birlikte yoğunlaşan hilafetin meşruiyeti tartışmalarının ana başlıklarından birini oluşturur. *Tezkire-i Ulema* başlığı altında Mısır'da yayınlanan bir çalışmada Arap uleması tarafından Osmanlı hilafeti tenkit edilerek, sünni akidenin Kureyşilik iddiası yeniden ileri sürülmektedir.³²⁹ Bu iddianın sadece Arap uleması tarafından değil; Osmanlı

³²⁸ Azmi Özcan, "Hilafet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.17, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 546.

³²⁹ "Tezkire-i Ulema", **Hilafet Risaleleri 2**, haz. Nergiz Yılmaz, İsmail Kara, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 203.

tebaasından olan Ermeni asıllı Naim Gregor tarafından kaleme alınmış *Hilafet* başlıklı bir risalede yeniden gündeme gelmiş olması dikkat çekicidir. 1902’de basılan risalede hilafet ve saltanat kurumları arasında ayırım yapılmış ve peygambere halef olma şartlarından biri olarak Kureyş soyundan olmaya dikkat çekilmiştir. II. Abdülhamid öncelikle bu şartı yerine getiremediği ve hilafetin ikinci şartı olan adaletin tesisini sağlayamadığı için hilafeti meşru değildir.³³⁰

Meşrutiyet düşünürleri arasında hilafet ve meşrutiyet arasındaki ilişkiye dair köklü ve kuruluş döneminde de etkisini sürdürecektir düşünme biçimleri Elmalılı Hamdi Yazır, Seyyid Bey, Ali Abdurrazık ve Ziya Gökalp tarafından ortaya konulmuştur. Halifeyi İslam coğrafyalarında meskûn Müslümanların hamisi ve ruhani lideri olmaktan çıkarıp milli bir konuma taşıyan yaklaşımın kökeninde hilafetin itikadi-ameli ayırımına yeniden başvurulması; bu saikle de onun dünyevi ve uhrevi veçhelerinin ayırt edilmesi bulunmaktadır. Ulemanın hilafete bakışı cihetinden de önem taşıyan bu yaklaşım, modernleşme sürecinin getirileri ile hilafet kurumu arasında bir uzlaştırma ve yeni dönem için bir adaptasyon modeli olarak gözükmektedir.

Hilafetin durumuna yönelik tartışmalar hilafetin şer’i mahiyetine yönelik belirli kabullerin arka planına yaslanılarak yürütülmektedir. Dönem düşünürlerine göre hilafet şer’i ve fikhî bir meseledir; millete ait hukuk ve genel maslahatlar alanına aittir. Bu açıdan itikadi bir mesele değildir.³³¹ Seyyid Bey’e göre hilafet İslam akaidinden sayıldığı için değil, mesele etrafında toplanan birtakım hurafeler ve batıl fikirlerin cerh ve tadili için İslami eserlerde itikada dair konular etrafında tartışılmaktadır.³³² Hilafetin itikadi yani imana yönelik hususlardan biri olmaması onun konumu ve hükmü hakkında içtihad ve modern yorumlamalara imkân tanımaktadır. Şer’i naslarda bu hususa dair bir tafsilat yoktur. Halifenin nasıl tayin edileceği, şeraiti, itaat hükmüne dair Kur’an ve sünnette bir sarahat yoktur.³³³ Bu

³³⁰ Naim Gregor (Kirkor), “Hilafet”, **Hilafet Risaleleri 2**, haz. Asiye Yılmaz – İsmail Kara, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 258-259.

³³¹ Seyyid Bey, “Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye”, **Türk Hukuk ve Siyaset Adanı Seyyid Bey Sempozyumu**, haz. Mehmet Said Toprak, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999, s. 167-229.

³³² Seyyid Bey, “Hilafet ve Hakimiyyet-i Milliye”, s. 168.

³³³ Seyyid Bey, “Hilafet ve Hakimiyyet-i Milliye”, s. 169.

yaklaşım biçimi hilafete yönelik yaklaşımların itikadî bir mesele olmaktan ziyade hukukî, dinî değil dünyevî ve siyasî cihetten ele alınarak yorumlanmasına imkan tanımış; dönem düşünürleri de hilafet üzerine konuşurken ameli ciheti öne çıkararak değerlendirme yapmışlardır.

Elmalılı'ya göre hilafet, varlığı zorunlu fakat idaresi ve meşruiyeti beyat (rey)le sınırlandırılması gereken bir kurumdur. Elmalılı'nın 1 Mart 1909'da yayımlanan *İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye* makalesinde *Mizan* gazetesinde yürütülen “Şeyhülislam Meclis-i Meb’ûsân’a gelmeli mi gelmemeli mi?” sorusuna verdiği yanıt üzerinden hilafetin durumuna dair akıl yürütmesi, yeni dönem adına bir kırılmadır. Gazetede bu soruya verilen yanıtta “şeyhülislamın kabine erkanından olamayacağı ve halife vekili ve cemâ’at-ı İslamiye reisi bulunduğu cihetle”³³⁴ Meclis-i Mebusan’a gelmemesinin lüzum görüldüğü ifade edilmiştir. Elmalılı'ya göre bu sonuca ulaşılmasının nedeni Osmanlı hükümetinin meşruti bir yönetim benimsemesi durumunda bir İslam Devleti olmaktan çıkacağı ve hilafetin bir “reis-i ruhani” olarak telakki edilmesidir. Oysa Elmalılı'ya göre İslam ilkesel olarak ruhbaniyete dayalı bir ruhaniyeti kabul etmemektedir. Halifenin varlığı da İslam’ın diğer birçok esası gibi maddi ve cismani bir zemine dayanmalıdır:

“Halife, bir taraftan kendisine bey’at eden ümmetin vekaletini diğer taraftan kendisinin de efrad-ı tebaa gibi tebeiiyet ve tatbiki me’mur ve mevbur olduğu kanunun Vazı’ ve Şarii’nin hasb’ül icra niyabetini haiz bulunur. Ve hiçbir vakit re’y-i müstebidiyle o kanunu tecavüz edemez. Ederse hakimiyet-i icraiyye riyasetinden başka bir şey olmadığı cihetle riyaset-i ruhaniyyeye müşabeheti yoktur. Hilafet bir hükümet-i meşruta-i İslamiyye reisi demektir. Bunun için memalik-i ecnebiyyede bulunan Müslümanlara velayeti yoktur. Fakat Müslümanlar ma’nevi bir hiss-i merbutiyet duyarlar.”³³⁵

Elmalılı, İslam’da ruhbaniyet bulunmadığından dolayı “riyaset-i ruhaniyye” kavramını saygı hissi ile sınırlandırarak, kutsal düzlemde mutlak bir etkisinin olmadığını ifade etmektedir. Bu saikle hilafetin temsil ettiği ruhani temsili profan bir zemine yerleştirmekte ve halifeliğin dini kanunu gerçekleştirme kuvvetine öncülük ettiği; ruhani liderliğe benzemediğini öne sürmektedir. Elmalılı'nın bu minvaldeki

³³⁴ *Mizan*, No. 76, İstanbul, 1327.

³³⁵ Elmalılı Küçük Hamdi, “İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiyye”, *Beyânülhak*, I/12, 1908, s. 511-514.

görüşleri yalnızca kendi dönemi için bir ıslah ve kırılma yaratmaktan öteye geçmiş, kuruluş sürecinde devlet ve rejimin içeriğine altyapı sağlamıştır. İlmiyeden saygın bir ismin meskûn hilafet anlayışını ameli ve cismani bir zemine oturtturarak “milli hilafet” ve “milli devlet”e giden yolu açması, II. Meşrutiyet’te üretilen düşünce zemininin kuruluşu malzeme sağlaması ve süreklilik bakımından da dikkat çekicidir. Elmalılı’nın temellerini attığı bu yaklaşım, Seyyid Bey ve Ali Abdurrazık tarafından genişletilerek hilafetin ilgasına giden süreci hazırlamıştır.

Dârülfünûn Hukuk Fakültesi Usul-i Fıkıh hocalarından olan Mehmet Seyyid Bey, Meşrutiyet yazarları arasında Elmalılı Hamdi Yazır tarafından ileri sürülen yaklaşımı yorumlayarak yeni döneme uyarlayan isimlerdendir. 1917’de yayımlanan *Usul-i Fıkıh* kitabında haleflik meselesini millet ve halife arasındaki icap ve kabule dayalı bir akit olarak değerlendirir. Halk ve halife arasındaki mukaveleyi meşruti sistemin parlamenter kalıpları içinde ele alır. *Usûl-i Fıkıh* eserinde siyaseti İslam dininin bir parçası olarak kabul eder. Peygamber, bir taraftan şer’i kanunlar koyup tebliğ etmiş, diğer taraftan şer’i kanunların bizzat icrasını üstlenmiştir. Peygamberin bu yönünü “nübüvvet üzerine müterebbib imamet” olarak nitelendirerek günümüz örf ve ıstılahında “hükümet” kavramı ile karşılandığının altını çizerek Peygamber’e halef olduğu için halife ismini alan kimse ise hem hükümetin hem de İslam milletinin reisidir; sahip olduğu tasarruf hakkı ve velayet, bütün müminleri ve milletin işlerinin tamamını kapsar.³³⁶ Bu sebeple geçmişteki ruhani hilafet makamının aksine, idari ve siyasi olarak da kamu işlerinde hükümet ve siyaseti yürütmekle sorumludur: “(...) hilafet meselesi dinî bir mesele olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir meseledir ve doğrudan doğruya milletin kendi işidir.”³³⁷ Seyyid Bey, bu yaklaşımdan hareketle hilafet kurumunun mahiyetine ilişkin olan fonksiyonları Millet Meclisi’ne ait kılma çabası güderek, hilafetin bir bakıma hükümet anlamına geldiğini ve doğrudan doğruya milletin işi olduğunu öne sürmektedir. Milletin “vekalet-i amme” ve mukavele yolu ile seçeceği hükümet hilafete atfedilen adaleti dağıtmak, hakkı

³³⁶ Mehmed Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh, Cüz’i Evvel*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1917, s. 112.

³³⁷ Mehmed Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyet-i Şer’iyesi*, Ankara, 1924, s. 4.

gerçekleştirmek, bâtılı ortadan kaldırmak ve insanların haklarını korumak gibi görevleri üstlenerek aynı kurumsal temsili sağlayacaktır.³³⁸

Seyyid Bey, hilafeti “hilâfet-i kâmile/hakikiye” ve “hilâfet-i sûriye/hükmiye” şeklinde iki kısma ayırarak, gerçek hilafet olan hilafet-i kâmile’nin ilk dört halife ile sınırlı olduğunu, Kur’an ve peygamberin izinden giden bir hilafet anlayışının yalnızca o dönem tarihinde bulunabileceğini, sonraki devirlerde Emevi ve Abbasilerin eline geçen hilafetin ise ancak biçimsel bir hilafet sayılacağını ifade eder. “İdeal” ve “gerçek” bir hilafetin şimdiki imkansızlığına karşın, adı hilafet olmasa bile mevcut siyasal yapılanma bu misyonu yerine getirebilir:

“Zamanımızda böyle halife bulmak mümkün müdür? Mümkün olmayınca halife aramanın manası kalır mı? Sözlerimin mukaddimesinde de söylemiştim ki şer’i şerif nazarında hilafetten maksat hükümdür, bir hükümet-i âdile tesis etmektir. Kur’an-ı Kerim’de emr-i hükümdür usûl-i idare olmak üzere bize meşvereti tavsiye ediyor. “ve emruhum şûra beynehum” diyor. Bizim de bugün mümkün olduğu kadar tesis etmek istediğimiz usûl-i idare meşverettir. Hükümeti meşveret esası üzere tesis etmek istiyoruz ve hatta ettik de. Bu usûl-i idare tahsîn-i ilâhîye mazhar olduğu halde daha ne istiyoruz. Başımızda heyula gibi bir halife bulundurmanın ne manası var?”³³⁹

Bu ifadeler cumhuriyetin kuruluş sürecinde hilafet kurumunun neliğine dair tartışmalara dini ve kelami bir meşruiyet alanı açmaktadır. Seyyid Bey, Osmanlı’nın inhitat sürecinde ortaya çıkan sorunlara ilişkin yorumlarında siyaset başta olmak üzere hayatın birçok alanında yeni içtihatlar ihtiyacı duyulduğunu ve bu içtihatların zamanın değişen koşulları göz önüne alınarak yapılması gerektiğini vurgulamakta; içtihatların modern kurum ve kavramlar nezdinde temellendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu anlamda ıslah ve içtihadı ön plana çıkaran bir düşündürdür.

Elmalılı Hamdi Yazır ve Seyyid Bey’in aksine Ziya Gökalp, hilafeti Abbasilerin son dönemlerindeki uygulamalarından hareketle “papalık” benzeri bir

³³⁸ “Halifenin ifâsıyla mükellef olduğu vezaif, esasen ve haddizatında doğrudan doğruya milletin kendi işidir, umûr-i müstereke-i milliyedendir. Millet bu işini suret-i mahsûsada ehil ve münasip göreceği bir zata icâb ve tefviz eder, o zat da kabul ve deruhte eylerse işte o vakit, o zat halife olmuş olur. Ve bu icâb ve kabul ile mün’akif olan akde de hilafet denir. Akd-i vekâlet de bundan başka bir şey değildir.” Seyyid Bey, **Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye**, İstanbul, Yenigün Matbaası, 1925, s. 26.

³³⁹ Seyyid Bey, **Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye**, s. 29-30.

kurumla özdeşleştirir.³⁴⁰ Gökalp'e göre Yavuz Sultan Selim'in hilafetin dini ve siyasi boyutlarını bir araya getirmesi, Osmanlı Devleti'nde hem dini hem de siyasi hayatta bozulma yaratmıştır. Çünkü bu karar, Osmanlı yönetimi dışındaki diğer bölgelerde bulunan Müslümanların dini bağlılığı üzerinden siyasi bağların kurulmasını engellemiştir.³⁴¹

Gökalp, hilafet kurumunu iki türlü düşünür: Birinci model, dini ve siyasi iktidarı tek elde toplayan modeldir. İkincisi ise, siyasal iktidar içerisinde etkin olmayıp sadece dini alanda etkin, güç ve söz sahibi olan modeldir. Gökalp'e göre ideal model ikincisidir. Meclis, saltanatı kaldırıp halifeyi siyasetin dışında tutmakla bu kurumu eskisine göre daha itibarlı ve kuvvetli bir konuma dönüştürmüştür. Zira bugünkü halife, herhangi bir devletin özel siyasetine bağlı bulunmadığından dolayı tüm dünyadaki Müslüman müftülerle iletişime geçme, oralardaki imamlara ve hatiplere berat verme, yurt içi ve yurt dışı dini kurumlar üzerinde nüfuz sağlama yetkilerine sahiptir. Bu sayede müslim yahut gayri müslim hiçbir devlet bu dini kurumun görevlerini yerine getirmesine engel olmayacaktır.³⁴²

Gökalp'e göre Müslümanların tarihsel tecrübesinde dört türlü hilafet modeli uygulanmıştır. Hilafetin İslam tarihinde mahiyet itibari ile dört ayrı model olmasından hareketle çeşitleri şu şekilde sınıflandırılır: 1. Halife Sultanlar: İlk dört halifedir; asli görevleri halifeliktir. Fakat o dönemde devlet teşkilatı oluşmadığından bu halifeler kamuya ait siyasi işlerde de yetki sahibi olmuşlardır. Asli görevlerinin dışında içtihat yapma hakkına sahiptirler. 2. Sultan Halifeler: Emevi, Abbasi ve Osmanlı halifelerinin aslî görevleri sultanlıktır, fakat hilafeti de uhdelerinde bulundurmaktadırlar. Bu halifeler, dini alanda içtihat yapacak ilmi yetkinlikte olmadıkları için dönemlerinde dört imam gibi müçtehitler ortaya çıkmıştır. 3. Teşkilatsız Halifeler: Selçuklu Sultanları zamanında Bağdat'ta, Kölemenleri Sultanları zamanında Mısır'da bulunan halifeler, saltanattan tamamen soyutlanmış,

³⁴⁰ Yıldırım, **Yirminci Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları**, s. 110.

³⁴¹ "Sultan Selim'in tekrar bu iki makamı birleştirmesinden sonradır ki, Osmanlı İmparatorluğu inhilâle, dinî hayatıyla siyasî hayatı inhitata yüz tuttu. İslâm târihi bu nokta-i nazardan tedkik edilirse, çok mühim hakikatler meydana çıkacaktır." Ziya Gökalp, "Hilafetin Hakiki Mahiyeti", **Milli Hakimiyet ve Hilafet**, haz. Erol Kılınç, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2017, s. 17.

³⁴² Gökalp, "Hilafetin Hakiki Mahiyeti", **Milli Hakimiyet ve Hilafet**, s. 13-15.

dini vazifeleri yerine getirmek için ihtiyaç duydukları dini kurumlardan mahrum kalmışlardır. Sultan halifeler siyasi alanda etkin oldukları için “ümmeî teşkilatı” kurmamışlar; İslami vakıflar, camiler gibi mekanlarda basit de olsa bir teşkilat yapısı oluşturmamışlardır. 4. Bağımsız ve Teşkilatlı Halifeler: Bugünden itibaren göreve gelen halifeler, saltanattan bağımsız oldukları gibi geniş ümmeî teşkilatı oluşturacak ve dini görevlerini yerine getireceklerdir. Gökalp’e göre bunun için yapılması gereken bir danışma kurulu oluşturmak ve İslam dünyasının en seçkin alimlerinin bu kurula üye yapılmasıdır. Gökalp, hilafetin bu son şeklinin olması gereken şekil olduğunu ve hilafetin saltanattan ayrılarak saltanatın kaldırılmasıyla idealin gerçekleştiğini belirtmektedir. Hilafetin yeni şekli ve mahiyetinin gücünü şu şekilde ifade eder:

“Şimdiye kadar, Osmanlı halifelerinin dinî nezâretleri yalnız siyasi tebaaları arasında bulunan Müslümanlara münhasırdı. Başka devletlere tâbi bulunan Müslümanlara Osmanlı halifelerinin dinî nezârette bulunmalarına, onların siyasi metbû’ları olan devletler mâni olurlardı. Zira bu dinî nezârete siyasi emellerin karışmayacağına emîn olamazlardı. Şimdi ise Halife Hazretleri hiçbir devletin husûsî siyasetine merbut bulunmadığından, bütün âlemdaki İslâm müftîleriyle alenen muhabere edebilecektir.”³⁴³

Gökalp bu yeni hilafet modelinin yasama, yargı ve yürütme yetkisi bulunan siyasi bir kuruma dönüşmemesi için bugünkü Diyanet İşleri Teşkilatı’nın temelini oluşturan, “ümmeî teşkilatımızın her nahiyedeki şubesine cami teşkilatı, her kazadaki merkezine müftülük ve her devletteki merkezine meşihat teşkilatı” şeklinde nitelediği bir temsil kurumu önermektedir.³⁴⁴

Saltanatın ilgasının ardından 3 Mart 1924’de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından hilafetin ilga edilmesi, İslam dünyasının belli yerlerindeki entelektüeller nazarında çeşitli tartışmaları ve yanıtları ortaya çıkarmıştır. Bunlardan en öne çıkanı, Mısır’lı Ali Abdurrazık’ın kaleme aldığı *el-İslam ve Usûlu’l-Hükûm* isimli eseridir. Metinde, din-siyaset ilişkileri hilafet bağlamında dile getirilerek geleneksel hilafet modelleri eleştirilir. Peygamber özelinde birleşmesi gereken dinî ve dünyevi otoritenin ardından gelen halifelere intikal ettiğini, bu durumun Müslümanlar

³⁴³ Gökalp, “Hilâfetin Hakikî Mâhiyeti”, **Milli Hakimiyet ve Hilafet**, s. 17.

³⁴⁴ Yıldırım, **Yirminci Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları**, s. 113-115.

nezdinde tarih boyunca yanlış bir yönetici-yönetilen ilişkisi doğurduğunu savunan ve genel anlamda din ve siyaset ayrımını öngören laik bir sistem tasavvuru geliştirmiştir.³⁴⁵

v. Hilafet ve Meşrutiyet Tartışmaları

Yeni Osmanlılar ile başlayan hilafeti tahdit etme çabaları Meşrutiyet'te de devam etmiştir. Dile getirilen eleştirilerin ekserisinde hilafet kurumunun varlığı prensip olarak kabul edilmiş; hatta temsil etkisinin kullanılması gerekliliği öne sürülmüş ancak ıslaha tabi tutulmasının bir ihtiyaç olduğunun da altı çizilmiştir. Hilafet kurumunu ıslah etme yaklaşımında da tefrika ve istibdada yönelik eleştirilerde olduğu gibi İslam muhalefet geleneğine ait meşveret, şura, biat, adalet, ehliyet, liyakat gibi kavramlar öne çıkarılmıştır.³⁴⁶ Elmalılı Hamdi Yazır'ın 1908 yılında kaleme aldığı *İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye* başlıklı metninde halifenin yetki alanları şu şekilde sınırlandırılmıştır:

“Halife bir taraftan kendisine bey’at eden ümmetin vekâletini diğer taraftan kendisinin de efrâd-ı tebaa gibi tebaiyet ve tatbika memur ve mecbur olduğu kanunun vâzı’ ve şâri’inin hasebi’l-icra niyabetini haiz bulunur. Ve hiçbir vakit re’y-i müstebiddi ile o kanunu tecavüz edemez. Ederse hakimiyet-i millet hükmünü icra eyler.”³⁴⁷

Yazır, *Beyânülhak*'taki başka bir yazısında İslamcıların hilafetin varlığını da ıslahını da gerekli gördükleri zihinsel yapısını ortaya koyacak şekilde, Meşrutiyet idaresine karşı halkın görevlerini sayarken üç şeyin muhafazasını gerekli gördüğünü ifade eder. Bunlar, Kanun-i Esasi, hükümet-i meşruta ve hilafet-i İslamiye'dir.³⁴⁸

Namık Kemal'in biat kavramı ile sözleşmeye ve karşılıklı denetim mekanizmasına tabi tuttuğu hilafet kurumu yaklaşımını, Elmalılı Hamdi Yazır “mukavele” kavramı ile sürdürülür. Bu yaklaşıma göre hilafet bir vekâlet, halife de bir vekildir. Vekaleti veren millet veya ümmettir. Vekâlet verme yolu ise biattır. Bu biatı Namık Kemal seçime tabi tutarken, Elmalılı “mukavele” kavramı ile açıklar.

³⁴⁵ Yıldırım, *Yirminci Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, s. 182-190.

³⁴⁶ Bu geleneğe ve kavramlarının tanımına ilişkin görüşlere İstibdat başlığı altında yer verdiğimizden burada detaylı değinmeyeceğiz.

³⁴⁷ Küçük Hamdi, “İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye”, *Beyânülhak*, I/22, 1908, s. 513.

³⁴⁸ Küçük Hamdi, “Vaaz”, *Beyânülhak*, I/2, 1908, s. 6.

Buna göre halifeyi bağlayan bey'at şartları ile Kanun-i Esasi'nin maddeleri ve muhtevası aynileştirilerek yeni düzen tesis edilir.³⁴⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, sözleşme olarak tanımlayabileceğimiz “mukavele” kavramı ile “akd-i beyat” kavramı arasında bir eşitlik kurar: “(...) Ulu'l-emrin suret ve keyfiyet-i tayini ümmet ile imam arasında sebk eden bir mukavelenin neticesidir ki ona akd-i bey'at denilir. İşte bundan dolayı ülü'l emrin velâyet-i âmmeden hissesi şerâit-i bey'ata tâbidir. Bugün bu şerâitin hûlasası da Kanun-i Esasi'dir.”³⁵⁰ Bu yaklaşıma göre Kanun-i Esasi, millet ile hükümet arasında yapılan bir sözleşmedir. “Akd-i bey'at” olan bu sözleşme yalnızca milleti değil; hükümdarı da akdi verilen kanunlar nezdinde bir irade ortaya koymaya çağırır.

Halifenin görev tanımını sınırlayan ve kendisine itaat edilmesinin şartını oluşturan “biat” aleni ve zımnî birtakım şartlar taşır. Bunlar, “şerait-i ilâhiye”, “kavanîn-i mer'îye” ve bunlarla bağlantılı olarak Kanun-i Esasi'dir.³⁵¹ Halifelik kanunun şer'ileştirilmesi yoluyla sınırlandırılmaktadır. Diğer yandan bu şerileştirme, yani bey'at Namık Kemal'in işaret etmiş olduğu gibi doğrudan millet iradesi tarafından gerçekleştirileceği gibi, bir “ehl-i hall ü akd” yani ehliyet ve liyakata sahip bir kurul tarafından da gerçekleştirilebilir. Ehl-i hall ü akd'in kim olduğuna dair dönemde çeşitli tartışmalar yürütülmüştür. Muhammed Abduh'a göre halifeyi seçme hak ve yetkisine sahip olan bu grup idareciler, âlimler, kumandanlar, çeşitli sosyal birimlerin başkanları, cemiyet ve şirket müdürleri, parti liderleri, yazarlar ve doktorlar gibi halkın kendilerine güvendiği, işlerinin görülmesi için başvurduğu kimselerdir.³⁵² Seyyid Bey, ehl-i hall ü akd için “payitahtta bulunan rical-i hükümet ve ashab-ı tercübe ve reviyet” tanımını vererek parantez içinde bu grubun “mebusan” ve “ayan” olduğunu ifade etmektedir.³⁵³ Bu noktada ulemanın dışarda bırakılarak özellikle “mebusan” ve “ayan” kaydının düşülmesi hilafetin meşruluğuna siyasi bir zemin kazandırma çabasını içerir. Mebus tarifleri ile ehl-i hall ü akd arasında bir bağıntı kurulması belli bir bilgi birikim sahibi olma ve iş yaptırma gücü anlamında

³⁴⁹ Antalya Mebusu Hamdi, “İnneme't-taâtü fi'l-marûf”, **Tesisat Gazetesi**, nu. 124, 1327, s. 2.

³⁵⁰ Antalya Mebusu Hamdi, “İnneme't-tâatü fi'l-marûf”, **Tesisat Gazetesi**, s. 2.

³⁵¹ Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, s. 144.

³⁵² Muhammed Abduh, “Müslümanlıkta Esaslar: Sultan”, çev. Mehmet Akif, **Sırât-ı Müstakîm**, I/24, 1908, s. 380.

³⁵³ Mehmed Seyyid, **Usûl-i Fıkıh-Birinci Cüz: Medhal**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1917, s. 110.

bir tercihtir. Mebuslar, iyiliği emredip, kötülükten men etme kudretine; ehliyet ve liyakata sahip kişiler olmalıdır ki bu tercih hem meclisi yönetme hem de halife seçiminde öne çıkmaktadır. Nitekim hilafetin ilgası sırasında mecliste yürütülen tartışmalarda da ehl-i hall ü akd'in meclisin bizatihi kendisi olduğu yönündeki yaklaşım ön plana çıkacak ve ilga sürecinde dini bir temellendirmeyi sağlayacaktır.

Kanun-i Esasi ile sınırlandırılan halifenin yalnızca siyasi konumu değil; dini temsilinin de profan bir zemine çekilmesidir. Klasik İslam düşüncesinde halife, hilafet-vekalet ilişkisi çerçevesinde Hz. Peygamber'in vekili, hatta “zillullah i fi'l-âlem” kavramı çerçevesinde “Allah'ın vekili”, “Allah'ın yeryüzündeki gölgesi” şeklinde tasavvur edilmiştir. Bu da hilafet makamına hem siyasi hem de şeri alanda kanun koyucu olarak güç vermekle kalmamış, onun makamının mutlaklıkla onaylanmasını sağlanmış, konumunu kutsallaştırmıştır. Kanun-i Esasi ve devamında süregelen tartışmalarla birlikte mutlak dini vekalet yerini millet-halife vekaletine bırakmış, bu da hilafet kurumunun yasaya tabi kılınmasını beraberinde getirmiştir. Muhammed Abduh, halifenin milletin biatından aldığı vekaletini “hakim-i medenî” ifadesi ile tanımlar.³⁵⁴ Teokrasilerdeki “sultân-ı ilâhî” ile halifenin konumunu ayırtıran Muhammed Abduh, halifenin dini telakki, takrîr yahut teşri etmek gibi görevlerden ziyade nasların yorumlanması ve topluma ulaştırılmasından mesul olduğunu ifade eder. Abduh'a göre halife yahut toplumdaki kadı, şeyhülislam gibi dinin diğer temsilcilerinin halkın aka'idi üzerinde tasarruf etme hakkı ya da şer'i hükümler ileri sürme imtiyazı yoktur. Elleriindeki kuvvet, İslâm şeriatının hudutlarının tayin ettiği resmî görevlerden ibarettir. Müslümanların ibadetleri üzerinde yargı vermeleri, imanına müdahale etmeleri, düşünce yollarına engel olmaları yetkisi verilmemiştir.

³⁵⁴ “İşte kendisini nasbenden bizzât millet, yâhud milletin vekilleri olduğu için halifenin millet üzerinde değil, milletin hâlife üzerinde hakk-ı hâkimiyeti vardır. Binâ'en-aleyh millet onu evvelce nasıl nasbetmiş ise icâbında memleketin salâhı nâmına öylece hal' eder. Demek ki halife her ma'nâsiyle bir hâkim-i medenîdir.” Muhammed Abduh, “Müslümanlıkta Esaslar: Sultan”, çev. Mehmet Akif, **Sırât-ı Müstakîm**, I/24, 1908, s. 380.

b. Hilafeti Hizaya Çekici Bir Olgu Olarak Meşrutiyet

Meşrutiyetin ilanının ilk yıllarından itibaren saltanat makamının yetki alanları ve sınırlarının anayasal sistem içerisinde yeniden düzenlenmesi, hilafet kurumunun görev alanına ilişkin güncel tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Doğu halkları içerisinde yürüyen anayasal meşruti yönetim tartışmalarında Osmanlı, sahip olduğu hilafet kurumu nedeniyle farklı bir yerde durmakta ve farklı bir yüzleşmeyi gerektirmektedir. Tebaasındaki farklı unsurlar arası eşitlik ve ortak kimlik arayışı karşısında dinsel açıdan ortak bir mefkureyi ve ahkamı temsil eden hilafet kurumunun varlığı, meşruti sistemin geleneksel kurumlarla nasıl uzlaştırılacağı ve yorumlanacağı sorularını da beraberinde getirmektedir. Buraya dek yürüttüğümüz tartışmalarda hilafete yöneltile eleştirilerin büyük bir kısmının meşruti bir yönetim arzusu ve Kanun-i Esasi ile mezc edilerek sunulduğunu gördük. Bu yaklaşımlar, özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından yürütülen iktidarı meşruti sınıra çekme arayışının sonucunda 1908 yılında Kanun-i Esasi'nin yeniden ilanına dayanan süreçte ortaya çıkmıştır. Kanun-i Esasi'nin ilanı ile anayasal düzen meşruti monarşiye; padişahın siyasetteki rolü sembolik zemine çekilmiştir.³⁵⁵ Bu tarih, “hakimiyet-i milliye” ibaresinin Osmanlı anayasa literatürüne girmesi ile Osmanlı devlet geleneği açısından güçlü bir kırılma anını temsil etmektedir.³⁵⁶

Bu kırılma karşısında, temelleri XIX. yüzyıl ortalarına dayanan meşrutiyet tartışmaları daha sahici sorularla yüz yüze gelmiş ve dini açıdan meşruiyet tartışmalarının yapıldığı metinleri ortaya çıkarmıştır. Meşrutiyetin ilkesel olarak İslamiyet'le uyduğu tezini yeniden üreten metinler kaleme alınmıştır. Bu metinler,

³⁵⁵ 1876 Kanun-i Esasi'siyle başlayan anayasalı monarşiyi ifade etmek için kullanılan meşrûtiyetin en kapsamlı tariflerinden biri Abdurrahman Şeref'in şu ifadelerinde bulunabilir: “Devletin idare-i umûr-ı mesâlihi için lâzım gelen kavânin ve nizâmâtın tanzîm ve icrâsı yakın vakitlere kadar hükûmete ait vezâifden add oluna gelmiş ise de hâiz-i kasab-üs-sabk-ı terakkî olan Avrupa ümem-i mütemeddinesi tanzîm-i kavânin vazîfesini bi't-tefrik a'zâsı ahâli tarafından müntehab ve meb'ûs ve ‘kuvve-i teşrî'iyye’ nâmiyle ma'rûf bir hey'ete tevdi etmişler ve hey'et-i hükûmeti ‘kuvve-i icrâiyye’ nâmiyle ahkâm-ı kavanin ve nizâmâtın tatbik ve icrâsı vazîfesiyle mükellef kılıb kuvve-i teşrî'iyyeye kuvve-i icrâiyyenin ef'âl ü harekâtını kontrol etmek hakkını da vermişlerdir. ‘Meşrûtiyyet’ tesmiye olunan usûl-i nevîn-i hükûmetin sûret-i tatbikiyyesi bundan ibârettir”. Bayram Kodaman/Mehmet Ali Ünal (Haz.), **Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi – II. Meşrutiyet Olayları (1908-1909)**- Ankara, TTK. Yayınları, 1996, s. 1.

³⁵⁶ “(...) Meşrutiyeti idare ve hakimiyet-i millîyenin teeyyüdü için (...)” Kanun-i Esasi, Heyeti Âyân Kararnamesi, 22 Ağustos 1909. <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/oncelki-anayasalar/1876-kânûn-i-esâsî/>

büyük oranda Namık Kemal, Ali Suavi gibi Yeni Osmanlıların düşüncelerini devam ettiren, dini anlamda uzlaştırma çabası güden metinlerdir. Örneğin Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler* adlı eserinde meşrutiyetin erdemlerini öne çıkararak İslam ve meşrutiyet arasında bir çatışma olmadığına işaret etmektedir.³⁵⁷

Dönemde meşrutiyetten ne anlaşıldığı konusundaki tartışmaların büyük oranda yönetim biçimleri üzerinden yürütüldüğünü görürüz. Nitekim tanımlama adına ilk adım, “istibdat” ve “hükümet-i mutlaka” kavramları üzerinden kurulan diyalektikte ortaya çıkar. İskilipli Atıf Efendi’nin hükümet şekillerini dörde ayırarak bu karşıtlığı gösterdiği ve Cumhuriyet’e de bir yönetim biçimi olarak yer verdiği tasnifi önem arz eder. Bu tasnife göre, “Hükümet-i Mutlaka”da hükümet reisliği bir hanedana aittir ve tevarüs yoluyla geçer. Hükümet reisi kanunla kayıt altında değildir, keyfi iradesine göre hareket eder, yasama kuvveti elindedir. “Hükümet-i Meşrûta”da ise hükümet reisliği hanedanın büyüğüne geçer, reis olan kişi kanunlara ve şuraya bağlı olarak hareket etmek mecburiyetindedir. Teşri kuvveti millet tarafından müştereken yürütülür. “Hükümet-i cumhuriye”de hükümet reisliği hanedan yolu ile intikal etmez; millet tarafından belli bir müddet için seçimle iş başına gelir. “Hilafet-i kamile”de ise hükümet reisliği bir hanedana ait değildir. Gerekli şartları sağlayan biri ümmetin reyleriyle seçilir. Reis olarak seçilen kişinin her hareketi şer’i kanunlar ile sınırlıdır, kendi keyfi iradesi ile bir şey emretmeye veya yasaklamaya muktedir değildir.³⁵⁸ Atıf Efendi’nin bu tasnifinde dikkat çeken husus “hükümet-i meşruta” ile “hilafet-i kâmile”yi ayrı olarak ele alması, bu iki yönetim biçimi arasında boşluk bırakmasıdır. Meşrutiyetin ilan edildiği, II. Abdülhamid’in hal edildiği ve meşrutiyetperver bir halifenin görevde olduğu ortamda yapılan bu ayırım, meşrutî idarenin ve Osmanlı saltanatının “hilafet”ten uzak olduğunu gösteren karinelere dendir.³⁵⁹ Atıf Efendi’nin metnindeki gibi, dönemde

³⁵⁷ “(...) Meşrutiyetin üstünlüğü o kadar vazih bir meseledir ki, mutlakıyet idaresine kendi isteği ve tercihiyle, yaptığı muhakeme sonunda razı olan hiçbir insan milleti bulunamayacaktır. Böyle bir meseleyi münakaşa konusu yapan rehberlere sahip olacak kadar bahtsız olan Türk-Osmanlı milletinden başka hiçbir millet, meşrutî idareyi kabul etmek konusunda ne tereddüt eder ne de teşvik edilmeye muhtaç olur.” Mustafa Sabri, “Meşrutiyet Üzerine”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Ed. İsmail Kara, Kitabevi, 1997, s. 398-399.

³⁵⁸ İskilipli Mehmed Atıf, “Medeniyet-i şer’iye, terakkıyat-ı diniye”, *Beyânülhak*, VI/141, 1911, s. 2524-25; Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1*, s. 97-98.

³⁵⁹ Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1*, s. 98.

yönetim biçimlerini “mutlaka” ve “meşruta” olmak üzere sınıflandıran ve tanımlayan başka yaklaşımların da öne çıktığını görmek mümkündür. Mustafa Sabri Efendi’nin *Dini Müceddidler* metninde³⁶⁰, Musa Kazım’ın *Meşrutiyet* başlıklı yazısında³⁶¹ ve Manastırlı İsmail Hakkı’nın *İslamiyet ve Meşrutiyet* başlıklı yazısında³⁶² mutlak hükümet ile meşruti hükümet arasındaki ayrım, kanun hükümlerine tabi olma ve keyfilik vurgusu ile ön plana çıkarılır.

Konyalı Mehmet Zeynelabidin Efendi, Meşrutiyet hakkında halkı bilinçlendirmek, Meşrutiyet’in ilanından sonra ortaya çıkan sorunların kendisinden kaynaklanmadığını ve İslami bir yönetim biçimi olduğunu ispatlamak amacıyla kaleme aldığı *İslamiyet ve Meşrutiyet* adlı risalede “hükümet-i mutlaka” olarak adlandırdığı istibdadı tasvir eder. Ki bu tasvir dönemde Sultan Abdülhamid hakkındaki yaygın kanıyı da yansıtır niteliktedir:

“Hükümet-i mutlaka başı boş, şartsız, bağısız bir hükümet demektir. Bu hükümet, millet hakkında icra edeceği kanunları, nizamları kendi kendine yapar, kimseye danışmaz, millet ile müşavere etmez. Millete hesap vermek istemez. Kimseden korkmaz, kimseyi tanımaz. Milletten istediği kadar vergi alır. İsteddiği kadar memur kullanır. Milletin paralarını boş yerlere harcar, israf eder. İki adamın bir arada toplanmasına razı olmaz. Bir cemiyet ve bir dernek kuruldu mu derhal dağıtır. Milleti kasıp kavurup köle gibi kullanır bir hükümettir. Çoktan beri bizim hükümetimiz de bu rengi almış ve bu kılığa girmiştir.”³⁶³

Dönemde kaleme alınan metinlerde Kanun-i Esasi’de dile getirilen hakimiyet-i milliye vurgusunu temellendiren mukavele ve bey’atın, dini ahkam ve İslam tarih tecrübesinin bir parçası olarak öne çıkarıldığını görmek mümkündür. İlmiyeden Musa Kâzım Efendi, Mehmed Sadık Efendi gibi isimlerin metinlerinde

³⁶⁰ “Hükümetin kendilerini ne yolda idare edeceğine dair millete karşı birtakım kuyûd ve şerâite riayet taahhüdatı altında bulunmasına idare-i meşrûta; ve millet üzerinde bilâ kayd u şart istediği gibi icrayı hükm etmekte muhtar olmasına da idare-i mutlaka denir.” Şeyhülislam Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, İstanbul, Sebil Yay., 1977, s. 80; Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi II*, s. 277.

³⁶¹ “Meşrutiyet demek bütün icraat-ı hükümetin ahkâm-ı kavanîn ile meşrut olması; yani her işi kanuna tatbik etmesi, hilaf-ı kanun hiçbir iş yapmaması demektir. Bunun mukabili mutlakiyettir. Mutlakıyet ale’l-ittlak icraatta bulunmak, ahkâm-ı kanuniye ile mukayyed olmamak, hükümdar ne isterse, ne arzu ederse istediği, arzu ettiği şeyi icra etmek demektir.” Şeyhülislam Musa Kazım, “Meşrutiyet”, *Mevâiz-i Diniye* 2, haz. İttihat ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1913, s. 3.

³⁶² “Şer-i şerifin medâr-ı adl ü müsâvat, bâis-i feyz ü necat olarak tesis buyurduğu kavanîn fezlekisi bulunan ‘Kanun-i Esasi’ye merbut, o ümmetin kabul ettiği kavanîn ve nizamâtı yine onların taht-ı nezaretinde ber-vech-i müsâvat tenfiz etmek şartıyla meşrut bulunan hükümet-i meşruta (...)” Manastırlı İsmail Hakkı, “İslamiyet ve Meşrutiyet”, *Millet*, Nu. 12, 1908, s. 1.

³⁶³ Zeynelabidin Efendi, *İslamiyet ve Meşrutiyet*, sad. Ahmet Atalay, Konya, 1999, s. 17-18.

tabî bir olgu olarak hakimiyet-i milliyenin aynı zamanda şer'i olduğunu göstermek adına şu ayet ve hadislerle vurgu yapılmıştır: “İş hakkında onlara danış”³⁶⁴, “Siz insanlar için çıkarılmış iyiyi emreden kötünden nehyeden (...) bir ümmetsiniz”³⁶⁵, “Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz.” (Hadis)³⁶⁶ Hakimiyet-i milliye ve bey’atın şer'i olduğunu İslam tarih tecrübesinden yola çıkarak delillendiren Mehmed Sadık Efendi ise halifeyi seçme ve tayin hakkının ümmet üzerine vacip olduğunu ifade eder. Buradaki vacip hükmünü sağlayan olgu, Hz. Muhammed’in “hâkimiyet-i ümmet esası üzerine” bir hükümet tesis etmesidir. Halihazırda İslam coğrafyalarına egemen olan “hükümet-i mutlaka” anlayışı, Emevi iktidarının hakimiyet-i ümmeti gasp ederek kurdukları keyfi ve gasıp yönetimden kaynaklanmaktadır.³⁶⁷ Meşrutiyeti şer’ileştirme ve bu amaç doğrultusunda İslam tarihini bu minvalde yeni bir okumaya tabi tutma anlayışı, dönemde bir icbara dönüşmüş olan beka zorunluluğu ile ilintilidir. Devlet için yegâne kurtuluş formülünün meşruti bir yönetim olduğu şeklindeki vurgu, Meşrutiyet’in ancak dini bir hüviyetle tabanda kabul göreceğine yönelik inanç ile birleşmiş; ıslaha tabi tutulan devlet anlayışı ile naslar arasında ağırlar ören bir söylem üretilmiştir.

i. Meşrutiyet’e Tenkitler

Yeniden ilan edilişinin ardından mevcut pek çok sorunun yegâne çözümü olarak görülen meşrutiyet, belli veçheler açısından tenkitlerin odağı haline gelmiştir. Bu tenkitler, halkın yeni rejime istidatsızlığı, meşruti sistemin parçası olan parlamentarizmin Osmanlı’nın devlet ve toplumsal yaşam gelenekleri ile uyumlu olup olmadığı, Kanun-i Esasi, Meclis gibi kurumsal düzenlemelerde “hürriyet, müsâvat, adalet” gibi kavramların tanımlanmasında farklılıklar ve yetersizliklerin yok sayılarak herkesin aynı hak talebinde eşitlenmesi, parlamentodaki çoğulculuk arzusunun vekiller arasında tefrikaya ve kaosa dönüşmesi gibi sorunlardan oluşmaktadır. Mehmet Akif’in “Meşrutiyet bize gayet acı bir hakikat öğretti ki o da vatanımızda her manasıyla büyük adamın yok denecek kadar ender bulunmasıdır.

³⁶⁴ (Âl-i İmran Suresi 3/158)

³⁶⁵ (Âl-i İmran Suresi 3/110)

³⁶⁶ Musa Kâzım Efendi, **Mevâiz-i Diniye** 1, haz. İttihat ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1912, s. 29-30; Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri** 1, s. 101.

³⁶⁷ H. Mehmed Sâdık, **Mevâiz-i Diniye** 1, s. 24-29; Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri** 1, s. 101.

Evvelce ‘at var, meydan yok!’ diye kendimizi aldatıyorduk, oyalıyorduk (...).”³⁶⁸ ifadeleri henüz oluşmamış kadrolar üzerinden meşruti bir yönetimle ideale ulaşamamanın uğradığı hayal kırıklığını göstermektedir.

Meselenin diğer bir tarafı meşrutiyyetin hem kavramsal hem de bir yönetim biçimi olarak halk arasında karşılıksız kalması ve ulema ile düşünürlerin yürüttükleri bu meşrulaştırma çabasının yankısızlaşması sorunudur. Mehmet Akif, meselenin tabandaki yankısızlığı ve münevverlerin çabasızlığını şu ifadelerle dile getirir: “Bugün Anadolu ve Rumeli köylüsü, Meşrutiyyet, hürriyet ve müsâvat denildiğinde ne anlıyor, ne duyuyor? Ve şimdiye kadar onlara bunu cidden anlatmak isteyen, anlatmaya çalışan oldu mu?”³⁶⁹ Halkın okuma-yazma oranlarının çok düşük olduğu, gazete, kitap gibi matbu basının yaygınlaşmadığı, bilginin şifahi ve nazari yollarla dolaşımında olduğu bir dönemde meşrutiyyetin önemine ve hilafetin durumuna ilişkin kaleme alınan metinler sadece belli bir çevre içinde dönen tartışmalardan ibaret kalmıştır. Bu saikle yayımlanan gazetelerde meşrutiyyete dair bir kamuoyu oluşturma, meşrutiyyeti anlatma, benimsetme, vaazlar yolu ile halkın gündemine sokmak gibi meseleler gündeme getirilmiştir.

Meşrutiyyete yönelik tenkitleri en etraflı ve kuramsal çerçevede ifade eden isim Said Halim Paşa’dır. *Meşrutiyyet* ve *Taklidçiliğimiz* risaleleri, Osmanlı modernleşmesinin ve yönetim biçimi olarak ilan edilen Meşrutiyyet’in siyasi düşünce ve kültür üzerinden tenkididir. Meseleleri pratik veçhelerden ileri götürerek ilkeler ve kavramlar üzerinden ele alması bakımından kuramsal düşünme örneğidir. Said Halim Paşa’nın en temel eleştirisi, ayrı şartların ürünü olan yönetim anlayışının ve ona ait kurumların, başka kültürlere değiştirilmeden taşınabileceği ve adapte edilebileceği sanısıdır. Her toplum kendi hafızası, kültürü, geleneği, sosyal durumu, ihtiyaçları çerçevesinde bir siyaset anlayışı geliştirir; kurumlarını da bu ortak tarih anlayışının sonucunda oluşturur. Bir ülkenin toplumsal kurumlarını ihracat konusu edilebilecek

³⁶⁸ Mehmed Akif, “Eski Hatıralar”, *Sırât-ı Müstakîm*, IV/85, 1910, s. 116.

³⁶⁹ Mehmet Akif, “Hasbihal”, *Sırât-ı Müstakîm*, V/105, 1910, s. 8.

ürünler olarak görmek, toplumsal kurumların ve topluma karşı görevlerin ne olduğunu anlayamamak, sorunları çözmekte zafiyet göstermektir.³⁷⁰

Burada inhitata karşı yeniden yapılanma adına köken sorununu öne çıkartan Said Halim Paşa, meşrutiyet ve parlamentarizm anlayışlarının da tevarüs edilen zeminin kökeninden uzak olduğu için başarılı olmadığını ve yeni sorunlara yol açtığının altını çizer. Bu köken sorununun kaynağında Avrupa'daki demokratik arayışların, anayasa, millet meclisi, demokrasi gibi mücadelelerin doğrudan aristokrasi ve sınıflı toplum yapısı ile ilgili olması yatmaktadır. İslam toplumlarında ise sınıflı bir toplum yapısı ve burjuva olgusu yoktur. Bu sebeple Batı'da siyasal partiler kökenleri bakımından -sınıflı toplumun çözümü adına- meşrutiyet yönetiminin doğal kaynaklarıdır.³⁷¹ Batı ulusları, insanlar arasında bulunması gereken doğal eşitliği gerçekleştirmek ve kendilerinin toplumsal ve bireysel etkinliklerini sınırlayan düzenin getirdiği bağ ve engellerden kurtulmak istemişlerdir.³⁷² Türkiye'de ise bu nedenler olmadığı halde başkalarının sonuçlarını uygarlığı oluşturan nedenler sanmak gerçek ihtiyaçların ne olduğu sorusunu geri plana itmiştir. "Aristokrasi" sisteminden habersiz bir toplumu "demokrasi" sistemine geçirme çabası taklit düşüncesinin ürünüdür.³⁷³ Bu da belirsiz birtakım ilke ve kuramlar adına ihtilalin doğal akışını bozma sonucunu getirmiştir:

"Batı'da milletvekilliği sistemi sırf partiler sayesinde kurulmuştur. Bizde ise, tam tersine, milletvekilliği sisteminin çok çeşitli partiler ortaya çıkarması istenildi. Böylece çok büyük bir sağgörüszlük, basiretsizlik örneği vermiş olduk. (...) Meclis-i Mebusan'ımızda geçen tartışmaların şiddeti, milletvekillerinin birbirlerine karşı düşmanlığı, Osmanlı ailesinde tam bir uyumun olmadığının yeterli kanıtıdır. (...) Yazık ki, Türkiye'nin şimdiki durumu böylesi anlayışlara uygun değildir. Bizim gibi uzun bir musibetler devrinin etkisiyle felaketlere maruz kalmış, siyasal varlığını korumaya ve sağlamlaştırmaya muhtaç bir ülkenin çıkarları -en azından

³⁷⁰ Said Halim Paşa, "Taklitçiliğimiz", **Bütün Eserleri**, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2019, s. 32. "Sözgelimi, adalet sistemimizi düzeltmek için Fransa'nın yani bizim toplumumuza hiç benzemeyen, aslı, kökeni, ruhsal yapısı, gelenek ve görenekleri, kültür ve uygarlık düzeyi çok farklı ve bu nedenle de ihtiyaçları pek çok ve çeşitli olan bir toplumun adalet sistemini kabul ettik. Fransa adalet sistemi, yapısı ve mükemmelliği ile bize çekici geldi. Oysa hiç kimse, bu sistemin, Fransa'ya hiçbir yönden benzemeyen bizim gibi bir ülke için uygun olup olmayacağını düşünmedi. Bu nedenle, bu şekilde yaptığımız adli ıslahatın, yıllar süren uygulamalara karşın, bilindiği üzere, olumlu hiçbir sonuç vermemesi, kesinlikle şaşırtıcı sayılmamalıdır." Said Halim Paşa, "Meşrutiyet", **Bütün Eserleri**, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2019, s. 43.

³⁷¹ Said Halim Paşa, "Taklitçiliğimiz", **Bütün Eserleri**, s. 25.

³⁷² Said Halim Paşa, "Meşrutiyet", **Bütün Eserleri**, s. 51.

³⁷³ Said Halim Paşa, "Meşrutiyet", **Bütün Eserleri**, s. 52.

şimdilik- birbirine karşıt siyasal görüşlerde değildir ki, bu alanda kavgalar olsun.”³⁷⁴

Bu noktadan hareketle Said Halim Paşa’nın temel savı, memleketin sosyal hali ve mevkisi ile siyasi haklar arasında bir nispet bulunması gerekliliğidir. Toplumun gerçeklerinden sapmalar gösteren bir kanun, mantıken veya nazarî olarak ne kadar mükemmel olursa olsun topluma zarar vermektedir. Said Halim Paşa bu tenkitlerini dile getirdikten sonra çözüm olarak mutlakiyete geri dönüşü değil, özsel bir ıslahatı ön plana çıkarır:

“Bizim gibi ifrattan tefrite düşen bir toplumun meşrutî bir yönetim kurma konusundaki başarısızlığının onu geçmiş yanlışına, yani uğradığı bütün felaketlerin başlıca nedeni olan mutlakiyet yönetimine götürmesinden korkuyoruz. Bu uğursuz geçmişe geri dönüş ise, âdeta intihar demektir. Çünkü ne denilirse denilsin, bundan böyle meşrutiyet yönetiminden başka bir yönetim bizim işimize yaramaz. Bize gereken ciddi, şeref ve namusumuza uygun bir meşrutiyet yönetimini de ancak gerçeklere, fiili duruma, ulusal yöntem ve geleneklere, siyasal ve toplumsal düşüncelerimize uygun bir anayasa gerçekleştirebilir.”³⁷⁵

İnhitata karşı yegâne kurtuluş yolunun yine meşveret, şura ve adaletten yola çıkan, öznel gerçekliği, tarihi ve yöntemleri yadsımayan bir meşrutiyet anlayışı olduğunu ifade eder. Kendi döneminin gerçekleri ve şartlarını çok iyi kavramış olan bir düşünür olarak Said Halim Paşa ne istibdat dönemi için Sultan Hamid’i, ne de Meşrutiyetin başarısızlığı için İttihad ve Terakki’nin yegâne suçlu ve sorumlu olmadığını altını çizer.³⁷⁶ Çünkü halihazırdaki sorunlar tek adamın ya da partinin değil, ortak bir tarihin, bütün bir kuşağın eseridir; sonucudur. Bu yaklaşım, Said Halim Paşa’nın etkenler ve sonuçlar, iradeler ve koşullar arasında kurduğu ilişkilerden hareketle eleştirel bir tarih tasavvuruna sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Meşrutiyet ilan edildiğinde oluşan zafer hissiyatının bir zeyl ve hayal kırıklığına dönüşmesini eleştiren isimlerden bir tanesi de Filibeli Ahmet Hilmi’dir. Filibeli’nin II. Meşrutiyet sonrasında kaleme aldığı *Muhalefetin İflası* başlıklı eser,

³⁷⁴ Said Halim Paşa, “Taklitçiliğimiz”, **Bütün Eserleri**, s. 26-27.

³⁷⁵ Said Halim Paşa, “Meşrutiyet”, **Bütün Eserleri**, s. 54.

³⁷⁶ “Sultan Hamid, kendi adı ile anılan yönetimin tek etken ve kurucusu değil, yalnızca bu yönetimin temelli etkenlerinden biriydi. Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Hamid ortaya çıkmasına neden olacaktı.” Said Halim Paşa, “Meşrutiyet”, **Bütün Eserleri**, s. 56.

üç muhalif fırkanın siyasi teşekküllerinden birleşmesi ile oluşan Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın siyasi arenadaki durumunu konu edinmekle beraber, meşrutiyetin durumu, 31 Mart Vak'ası, İttihad ve Terakki'nin egemenliği, parti içi muhalefet, Halâskârân Hareketi, 1912 Arnavutluk İsyanı, Balkan Harbi gibi güncel meselelere dair eleştirilerini de gündeme getirmektedir.³⁷⁷ Filibeli metinde, Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın yürüttüğü muhalefetin, yönetim erkanının şahsi ihtirasları ve tamahkarlıkları sebebi ile Meşrutiyet deneyimini başarısızlığa sürüklediğine dikkat çeker.³⁷⁸ Balkan Harbi'nin özellikle Kamil Paşa ve Muhtar Paşa'nın hataları yüzünden muharebeden öte intihara dönüştüğünü ifade eden Filibeli, aynı isimlerin muhalefet partisinde memuriyetlerin satılışı gibi uyguladıkları idarî suistimallerin de istibdat devrini arattığını ve meşrutiyete gölge düşürdüğünün altını çizer. Muhalefetin ihtirasla siyaset yapmayı sürdürdükleri takdirde vatanın geri kalanının da işgal edileceğini vurgulayarak, eğer düzgün bir muhalefet çıkmayacaksa Meşrutiyet'in de vatanın bekası adına bir işlevi kalmayacağına dikkat çeker.³⁷⁹ Dönemde daha gelenekçi sayılabilecek cephelerden de Meşrutiyet'in ilanı ile gelinen noktada devletin ve toplumun dini, örfî ve yerli çizgiden uzaklaştırılarak yabancılaşmanın hakimiyetinde kaldığı şeklinde eleştiriler ortaya çıkmıştır. Nitekim 31 Mart Vakası, geleneksel bazı cenahların bu tür korkularını daha da harmanlamış, meseleyi “hastanın verilen ilacı kusması” şeklinde yorumlayanlar da olmuştur.³⁸⁰

Sonuç olarak II. Meşrutiyet dönemi, adını kendisinden aldığı “Meşrutiyet” kurumu ve kavramının “hilafet” ekseninde ele alındığı bir süreci kapsar. Siyasi

³⁷⁷ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, **Muhâlefetin İflası**, İstanbul, Hikmet Matba'a-i İslâmiyyesi, 1331.

³⁷⁸ “Muhalefet “siyaset ve meşruiyet” dairesinde durdukça mühim bir vazife ifa ediyordu. Lâkin rakiplerini “behemehâl ve nasıl olursa olsun düşürmek” maksadını takip etmeye başladığı zaman “behemehâl düşmemek” maksadını bir hak olarak vermiş oldu.” Filibeli Ahmet Hilmi, **Muhâlefetin İflası**, haz. Mustafa Zahit Öner, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2022, s. 95.

³⁷⁹ “Bize denilecek ki “Muhalefetsiz Meşrutiyet olmaz. Meşrutiyet demek, muhtelif fırkalar ile birçok fikirlerin çarpışması ve muvazenesi demektir.” Biz buna cevaben diyeceğiz ki “Fırkalı, muhalefetli ve çarpışmalı Meşrutiyetimiz, ordunun berbat olmasına, milletin iki düşman parçaya ayrılmasına, her ihtiras sahibinin millet zararına bin türlü tamahkarlıklara düşmesine ve en sonu koca Rumeli'nin gitmesine sebep oldu. Yine böyle fırkalarla, böyle muhalefetlerle, böyle çarpışmalarla işe devam edersek; biraz sonra Anadolu da elimizden gidecek. Vatan elden gider ve bu necip millet mahkûm olursa, işte o vakit hepimiz bir fırkaya cebren intisap ettirileceğiz: Sefiller, Zeliller ve Mahkûmlar Fırkası.” Acaba muhalefetli, fırkalı ve çarpışmalı Meşrutiyetten beklenen bu mudur ve bu neticeye hangi vatanperver razıdır?” Filibeli Ahmet Hilmi, **Muhâlefetin İflası**, s. 102.

³⁸⁰ Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, s. 117.

kurumlarda yapılmak istenen tecdit arzusunun en temel bileşeni ve aynı zamanda açmazıdır hilafet kurumu. Çünkü dinin dünyevi alandaki kutsal temsili olarak hilafet makamını tartışmak, sultanın mutlak monarşisini tartışmaktan çok daha çetrefillidir. Bu tartışmaların hilafet kurumunun II. Abdülhamid’le birlikte Osmanlı tarihinde etkili olduğu döneme denk düşmesi de tartışma güçlüğü’nün başka bir boyutudur. İmgesi ve etkisinin en güçlü hale geldiği anda varlığının tartışmaların odağı, kuruluştaki ilgası hilafet kurumu için trajik denilebilecek bir son öyküsünü ortaya çıkarmaktadır.

Meşrutiyet tartışmaları ile beraber gündeme gelen hilafet, XIX. yüzyılın yarısından XX. yüzyılın ilk çeyreğine değin Osmanlı siyasetinde etkisini artıran bir kurumdur. Dış siyasette ve bürokraside temsil ve yaptırım gücünü artırırken, diğer yandan da I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı’nda halkın harbe yüklediği anlamı, cihat, fetih, kurtuluş ya da diriliş gibi metafizik anlamlarla zenginleştirmiştir. Hilafetin tamamen profan bir zeminde, bir kurul yahut meclisin kendisi şeklinde okuyanlar olsa da dönemde hilafetin varlığının tamamen ortadan kaldırılması gerektiği yönünde müşterek bir görüş yoktur. Aksine, Meşrutiyet düşünürleri İslam olmayan bir devlet tasavvurunu felsefi ve tarihsel olarak mümkün görmemektedir. Bu yüzden müstebit gördükleri padişaha ve kurumların ıslah gerekliliğine rağmen, hilafetin dünya Müslümanlarına hami olacağı ve ümmet idealini yaşatacağı şeklindeki inanç tükenmemiştir.

5. İKTİSAT

XIX. yüzyılın başlarında bütün dünya ülkeleri biliyordu ki geri kalmış bir ekonomi ve iktisat, bir devletin geri kalmışlığını, teknik ve sınai yetersizliğini belirleyen en önemli karinelerdendi. Monarşiye dayalı devlet biçimlerinin dönüşümü, ülkelerarası borçlanma, ithalat, ihracat, serbest piyasa gibi kavramlar öne çıkmış; icatlar, teknik ilerlemeler, silahlanma, deniz ve kara ticareti gibi unsurlar önem kazanmıştı. Böylesi bir dönemde, 1700’lü yıllardan itibaren toprak kaybına ve Batı’dan bakıldığında geride kalmış olmanın bilgisine ulaşmış Osmanlı için, kurtuluş ve bekayı sürdürmenin nihai yollarından birisi modern ekonomi ve iktisadın yasalarını öğrenmek, bunları uygulamak sureti ile tekâmül ve terakkiye kavuşmaktı.

XIX. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın başına dek geçen süreçte Osmanlı Devleti'nde iktisadi şartlar gayrimüslim azınlıklar nezdinde avantajlı bir hale gelmiştir. Bu durumun ortaya çıkması ve tetiklenmesinin arka planında Avrupa ile ticaret yapan gayrimüslim tüccar sınıfının kapitülasyonlar ve Düyun-ı Umumiye'den gelen ayrıcalıklarını birleştirerek adeta Batı kapitalizminin komisyonculuğunu üstlenmeleri yatmaktadır. Sürekli devam eden savaşlar ve Tanzimat'ın yenilenme hareketlerinin etkisini yitirmesi Müslüman Türk tüccarlar ve esnaflarını iktisadi katılımdan uzaklaştırmış; “müsadere” sistemi uzun vadeli ekonomik yatırım yapma imkanlarını sekteye uğratmıştır.³⁸¹ Kalkınma hareketlerinin ekonomik yetersizlikler sebebi ile her geçen gün ticari imkanları kısıtlaması sonucunda Osmanlı aydınları Tanzimat'tan başlayıp II. Meşrutiyet'e kadar devam eden süreçte iktisadi kurtuluş ve kalkınma adına yeni kavramlar ve modeller üzerinde durmuşlardır. Halihazırdaki iktisadi esareten kurtulma yollarından biri olarak işaret edilen yaklaşımlardan bir tanesi İngiliz ekolü iktisadi modellemesinden hareketle ileri sürülen “İktisadi Hürriyetçilik” ve “Serbest Mübadele” fikirleridir.³⁸² II. Meşrutiyet'ten sonra bu yaklaşımlar yerini milliyetçiliğin iktisadi alana yansıyan etkisi ile “milli iktisat” politikalarına bırakmış, bu politikalar Osmanlı'nın halihazırdaki ekonomisine uyarlanmaya çalışılmıştır. Milli iktisat fikrinin ortaya çıkmasında Fransız İhtilali'nden hareketle öne çıkan ve Osmanlı'da sosyal, siyasi bütün unsurları yeni bir düzlemde tartışmaya açan “milli devlet” fikrinin etkisi bulunmaktadır.³⁸³ Özellikle II. Meşrutiyet'in ikinci yarısında kavramsal bir çerçevede de devlet olgusunu etkileyen “milli devlet” fikri, Osmanlı topraklarında başta gayrimüslimler olmak üzere kendisini bağımsız ve ayrı bir millet olarak görme yaklaşımı ve Balkan Savaşları sonucunda görmezden gelinemez bir noktaya evrilmiş; Türkçülük ekolü çerçevesinde “milli devlet” fikri “milli ekonomi” yaklaşımını da beraberinde getirmiştir. Osmanlı'da XVIII. yüzyılın başlarında nüveleri atılan

³⁸¹ Amiran Kurtkan, “Ziya Gökalp ve İktisat Sosyolojisi”, **Sosyoloji Konferansları**, İstanbul, 1965, s. 18-20.

³⁸² Namık Kemal, Hürriyet Gazetesi'ndeki yazılarında Osmanlı Devleti'nin sorunlarına değinirken sanayinin dış ticaret serbestliği yüzünden çöktüğünü ifade etmiştir: “(...) devlet hürriyet-i ticareti öyle bir zamanda ilan etti ki, memleketimizde sınaat ve marifet tamamıyla inkıraz halinde idi.” Şerif Mardin, “Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)”, **Bütün Eserleri**, Makaleler 2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 55-56.

³⁸³ Zafer Toprak, **Milli İktisat Tarihi**, [Sunuş], İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2019, s. XXXIII.

çözülme ve inhitat söyleminin önemli bir kısmını iktisadi ve sınai geri kalmışlık düşüncesi oluşturmaktadır.

a. İktisadi İnhitatın Sebepleri

Osmanlı Devleti'nin yüzyıllar süren hükümranlılığı kuşkusuz onun kendine özgü bir takım iktisadi politikalar geliştirmesini sağlamıştı. Fakat bu politikalar, bir modelleme olmaktan ziyade gündelik hayattaki iktisadi ihtiyaçlara cevap verecek nitelikteydi. Duraklama döneminde fetihlerin durması toprak kaybını beraberinde getirdiği gibi, devletin gelir kaynaklarını da yitirmesi anlamına gelmiş; savaşlar giderleri artırırken gelirlerin azalmasına neden olmuştur.³⁸⁴ Ayrıca ziraat ve tarımdaki gerilemede erken dönemde tespit edilen bir inhitat sorunudur. Lütü Paşa'nın Kanuni döneminde yazdığı bir metinde köylerin nüfusundaki eksilmeden söz edilirken nüfus sayımları ve vergi indirimleri gibi yollarla köyde yaşayanların himaye edilmesi önerilir. Bu tip sorunları Koçi Bey ve Katip Çelebi'nin metinlerinde de görmek mümkündür.³⁸⁵ Osmanlı vakanüvislerinin belirttiğine göre erken dönemde ziraat ve ticaretteki bozulmaların kaynağında şu sebepler yatmaktadır:

“Başlangıçta Osmanlı ziraî sisteminin an istinat direğini teşkil eden Sipahi teşkilatının varlığına son verilmesi ve bu teşkilatın köylü hayatı ve toprak muhafazası gibi hususlarla hiç alakası olmayan ve fakat sadece vergi gibi küçük bir menfaatin peşinde koşan mültezimler ve sair kimselerle yer değiştirmiş olması gibi hususlar, ayrıca sert istismarcı ve ölçüsüz, hatta sabit ve katî vergiler, ziraat sahasında bir inhitata yol açtı. (...) İptidai imalât, teknik usuller ve ulaşım vasıtaları, müzmin emniyetsizlik ve topyekun cezalandırma gibi bütün bu hususlar, uzun vadeli yahut geniş çapta teşebbüslere mani oluyor ve Osmanlı iktisadiyatının maneviyat, davranış ve kabiliyet seviyesinin en alt kademede kalmasına müncer oluyordu.”³⁸⁶

XIX. yüzyıla gelindiğinde sonu gelmeyen borç silsilesi yüzünden Osmanlı Devleti neredeyse yarı sömürge bir görünüm arz etmektedir. II. Abdülhamid'in devraldığı iktisadi miras yüksek faizle borçlanılan yabancı ve yerli bankerlerin kısıkcındadır.³⁸⁷ Bu iktisadi inhitatın arka planında geleneksel toprak sisteminin

³⁸⁴ M. Ali Kılıçbay, “Uyruktan Vatandaşlığa, Geçimden İktisada”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı 29, Temmuz-Ağustos 1994, s. 233.

³⁸⁵ Lewis, “Osmanlı İmparatorluğu'nun İnhitâtı Üzerine”, **Osmanlı Geriledi mi?**, s. 76.

³⁸⁶ Lewis, “Osmanlı İmparatorluğu'nun İnhitâtı Üzerine”, **Osmanlı Geriledi mi?**, s. 76-79.

³⁸⁷ “Avrupa ve Amerika mali piyasalarını sarsan 1873 bunalımından sonra, deniz aşırı ülkelere sermaye ihracı durunca, yeni fonlar bulamayan Osmanlı Devleti 1875-1876 yıllarında kademeli olarak dış borç ödemelerini durdurmak zorunda kalmıştı. Bu tarihte dış borçlar 200 milyon sterline ulaşmıştı.

ekonomik ve sosyal temellerini sarsan serbest piyasa düzenine geçişin, yani kapitalizmin yıkıcı etkisi görülür. XIX. yüzyılda ithalat gümrüğünün düşük, ihracat gümrüğünün yüksek tutulmasıyla küçük çaplı yerli üretim Sanayi Devrimi ürünleri ile baş edemez duruma gelmiş; devlet bünyesindeki ulusal sanayileşme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanınca iç piyasa yabancılar ve onlarla iş birliği yapan gayrimüslim tüccarların eline geçmiştir.³⁸⁸

Bozulan gelir gider dengesinin sistemdeki işleyişi sekteye uğratması ve model olarak Batı'ya yöneltilen bakıştan elde kalanın yetersizlikler olduğunun anlaşılması iktisadın bir alan olarak gerekliliğini açığa çıkarmıştır. İktisadın bir bilim dalı olarak öne çıkarılması ve gerekliliğinin anlaşılması XIX. yüzyılın son çeyreğinde başlamış; ilk adım olarak Mekteb-i Mülkiye, Ziraat ve Baytar mekteplerinde müfredata girmiştir. Erken denemeler bir kenara bırakıldığında ilk derli toplu denebilecek iktisat kitabı Sakızlı Ohannes Paşa'nın 1881 yılında kaleme aldığı *Servet-i Milel* adlı eseridir. Bu eserin yayımlanmasının ardından Suad Bey'in kaleme aldığı *İlm-i Servet*, Musa Akyığıtzade'nin *İktisad yahud İlm-i Servet* ve Mehmed Cavid'in dört ciltlik *İlm-i İktisad* eserleri kaleme alınmıştır.³⁸⁹ İktisadın bir ilim olarak tedavüle girmesi "ilm-i içtimaî'nin inhitat yıllarının karinesi olarak gündemi zorunlu meşgul ettiği II. Meşrutiyet yıllarına rastlamaktadır. İnhitat sürecinde devletin bekası adına değerler ve kurumların tartışılmaya açıldığı bu süreçte, iktisadi meseleler de Tanrı'nın inayeti ve padişahın ihsanının sonucu olmaktan çıkmış ve insanoğlunun biçimlendirebileceği bir alana dönüşmüştür. Kıt kaynakların nasıl dağıtılacağı, sermaye sahiplerinin kim olacağı, ticaretin nasıl işleneceği gibi hususlar, Mehmed Cavid'in deyimi ile "mazide meçhul olan iktisat propagandası" halkın ve düşünürlerin gündemine girmektedir. Diğer bütün unsurlar gibi bu konuda da geç modernliğin sancılarını çeken düşünürler için dış dünyada gerçekleşen sosyalist, liberal yahut milliyetçi iktisat politikaları ya bir modelleme olarak alınacak yahut iç gerçekler göz önünde bulundurularak Osmanlı'ya göre modellenecekti. Bu noktada öncelikli husus düşünürleri mevcut

(...) 1875 öncesindeki borçlanma sırasında, Osmanlı Devleti dünya fiyatlarının sabit olduğu bir dönemde %10-12 arasında faiz ödemişti." Şevket Pamuk, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007, s. 232-233.

³⁸⁸ Musa Çadırcı, **Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997, s. 7.

³⁸⁹ Mehmed Cavid, **İlm-i İktisad**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1910, s. 14-15.

sorunların, teknik ve altyapısal yetersizliklerin, mali krizin nedenlerini araştırmaya itmiş; Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e geçiş sürecindeki mevcut şartlar göz önüne alındığında "serbestiyet" politikalarından vazgeçişin en önemli etkenlerinden birisi iktisadi meseleler olmuştur.

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı devlet adamları iktisadi bunalımın nedenlerini araştırmaya, Batı'da sanayileşme atılımları karşısında Osmanlı'nın hangi zeminde durması gerekliliği üzerine tartışmalar yürütmeye başlamışlardır. Bu tartışmalardan çıkan ortak kanaat, Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin esas sebebini devletin toplumun dizginlerini -ve bu arada vergi kaynaklarını- elinden kaçırmış olması ve Batı tipi özel girişimciliğin ve şirketlerin bulunmaması olarak göstermektedir. Bu gibi dizginlerin nasıl tekrar devletin kontrolüne girebileceğini anlatan bir kuram, pek tabii ki Osmanlı devlet adamları için aradıklarının tam cevabını verir.³⁹⁰ Tekin Alp, dönemde mevcut iktisadi çöküşün sebeplerine ilişkin benzer kanaati sürdürerek var olan kaynakların ve ham maddelerin müteşebbis yokluğu ve işlenmemesi yüzünden âtıl hale geldiğine ilişkin şöyle bir tablo çizer:

"(...) Yüzlerce kıymetli madenler teşebbüs fıkdanı yüzünden atıl bir halde kalıyor. Ormanlar millete bir gün servet temin etmeden mahv olup gidiyor. Ziraat toprağının ancak yüzde onundan mahsul alınabiliyor. Vesait nakliye fıkdanından hububatın büyük bir kısmı yerde çürüyor. Gayet kıymetli mahsuller yetiştirebilecek topraklar bataklık halinde sıtma ve ölüm mebni kesiliyor. Milletın göz bebeği en büyük istinadgahı olan köylü aç-bılaç zulüm altında bekliyor. Borçtan ve kısmen de vergilerin ağırlığından bir türlü baş kaldıramıyor. Dünyanın her tarafında buharlı makineler topraktan hadsiz hesabsız feyyaz ve bereketler koparıken kendi tarlasını hala ibtidai aletlerle sürüyor. Bir makinenin göreceği işi yirmi kişiye ve pek nakisadar surette yaptırıyor. Kapitülasyonlar dolayısıyla memleketin en parlak serveti vergi vermeden bin türlü imtiyazat-ı mahsusiyeye haiz olan ecnebilerin eline geçiyor."³⁹¹

Üstün çağdaş uygarlık olarak Batı'nın gücü karşısında geri kalmışlığın kabulü, son dönemde yeni bir soruyu açığa çıkarmaktadır. Ekonomik anlamda Batı ile aradaki uçurum hangi desteğe dayanarak atlatılacaktır? Niyazi Berkes'e göre, bu cevap arayışında Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük olmak üzere bütün siyasetler ütopyacılık aşaması içinde boğulmaktadır. Berkes'e göre bunun üç nedeni vardır:

³⁹⁰ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 83-84.

³⁹¹ Tekin Alp, "İnkılabın Son Perdesi", **Yeni Mecmua**, II/44, 1918, s. 358.

Bunlar, bahsi geçen terakki etmiş Batı uygarlığının tarihsel gelişiminin niteliğinin bilinmemesi; düşünürlerin kendi toplumlarına ait kültürü ve gerçekliği kavrayamamış olmaları; bu üç siyasa sahiplerinin toplumun hangi sınıflarının özelemleri olarak teşekkül ettiğini bilinçli bir şekilde kavramamış olmalarıdır. Dış dünyada gelişen güçlerin teknolojik, ekonomik ve siyasal çatışmalarının patlak vermek üzere olduğu bir dönemde gerçekler karşısında “büyük” hayallere düşmeleri, var olan ile olması istenen arasındaki çatışıklığı ideolojik saiklerle fark edemeyecek duruma gelmeleri bu nedenlerin kaçınılmaz sonuçlarını oluşturmaktadır.³⁹²

İslamcılarının var olan ekonomik istikrarsızlık, bilgisizlik ve geri kalmışlığı kapatma çabalarının ilk sonucu İslam’daki çalışma, kazanma ve biriktirme ekonomisini emreden nasların öne çıkarılmasıdır.³⁹³ Bu aşamada Weber’in ekonomik ahlakıyatın dini koşulları sorununu işleme yönünde bir çaba açığa çıkar. İslamcı mecmualarda ve vaazlarda kazancı, ticareti, sanayiye teşvik eden dini malzeme öne çıkarılır.³⁹⁴ İslam’daki tevekkül ve zühd kavramlarının kazanç ve sermaye önünde bir engel olmadığı; aksine İslam’ın çalışmayı “say u gayret”, “vazife”, “mesuliyet” gibi kavramlarla öne çıkardığı ifade edilmiştir.³⁹⁵ Bu aşamada kazanç ve zenginlik dini ahkama karşıt değil; ekonomik ahlakıyatta yer bulan adalet kavramı ile sosyalizm ve kapitalizme karşı bir alternatif olarak yeniden üretilir.³⁹⁶ Dönem metinlerinde, İslamcı kanadın kapitalizm ve sosyalizm gibi ekonomik modellemelere Batıcı yazarlardan daha fazla ilgi gösterdikleri görülmektedir. Bunun arka planında Batıcıların, Batı ekonomik sistemine karşı besledikleri hayranlık bulunmaktadır. Onlar, kusursuz gördükleri bu sistemdeki toplumsal eşitsizlik, sınıflı bir toplum,

³⁹² Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 462.

³⁹³ Bu konuya “Tembellik” ve “Kader” başlıkları altında yer vermiş olduğumuzdan burada kısaca değineceğiz.

³⁹⁴ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 462.

³⁹⁵ “El-hâsıl bugünkü günde kible-i hâcâtımız, devlet ve ümmet-i İslâmiye’nin selâmeti ciheti olmak lâzımdır. Vucûhumuzu o ka’be-i âliyye tevcih ile her sınıfımız bulunduğu hâle kâni’ olmayıp o maksad-ı aksâya doğru koşar adımla ileri gitmelidir. Yani ulemâ, bekâ-yı mevcudiyemize müteallik ilmi, asker, zamanın ihtiyacına göre fenn-i harbi, çiftçi ziraatını, tüccar ticaretini, esnâf bulunduğu san’ata ait san’ati, ashâb-ı sermaye de meşrûan yessâr ve serveti, netice-i kelim her ferd mükellef olduğu vazife-i tetimmâtını mümkün olduğu kadar ilerleterek cemiyetimizin hayât-ı ciyâsiyesini muhafazaya kâfi olacak kuvvet tedarikine sa’y etmelidir ki, kâffe-i ibâdârın efdali olan fazl-ı cihâdî zamân-ı sulh ve salâhda ihrâz ile hâiz-i destimâ-i emân olalım.” Mehmed Arif Bey, **Binbir Hadis**, s. 19; Salih Zeki, “İstikbâlimiz İçin Çalışalım”, **Beyânülhak**, V/118, 1911, s. 2158.

³⁹⁶ Ahmet Nazmi Efendi, “Nazar-ı İslam’da zenginliğin mevkiî”, İstanbul, 1340/1924.

kapitalizm gibi içinde bulundukları ekonomik düzenin temelindeki unsurları görmezden gelmektedir. Diğer yandan İslamcılar da, bu ekonomik modellemelere İslam toplumuna uygun ya da uyarlanabilir olarak bakmamakta; aksine İslam ekonomik ahlakîyatının elinde bulundurduğu adalet, müsâvat gibi kavramlar sayesinde ortaya koyacağı ekonomik modelde ne kapitalizmin sınıflar arası eşitsizliğine ne de sosyalizmin bireyciliğine yol açacak bir yan olmadığını öne sürmektedirler.³⁹⁷ Bu düşünürler nezdinde kendisine içkin olan ahlakîyatı sayesinde bu modellere karşı alternatif bir İslam iktisadına işaret edilebilirdi. Fakat bu kavramsallaştırmanın arka planındaki teorik ve iktisadi modellemenin ne kadar inşa edilebildiği de bir soru olarak ortada durmaktadır.

Dönemde Avrupa'dan tevarüs edilecek olan şey; teknik ilerlemenin kaynağı olan ekonominin bilgisi, teknik ve sanayiye öne çıkaran bilimsel yaklaşımdır. İş adamları, esnaf, zanaatkarlar ve resmi kurum çalışanlarına düşen modern ekonominin yasalarını öğrenerek bunu İslam'ın ahlakîyatı ile bütünleştirmektir. Din ve ahlakla belirli bir sınırlamaya tabi tutulan ekonomik sistem, çağdaş ekonomi sistemi ile iki noktada uyumlulaştırılamamakta, düşünürlerin ekonomi ve din karşıtlığında oluşan bu çetrefilli ikilemi görmezden gelerek aşmaya çalıştıkları görülmektedir.³⁹⁸ Bu

³⁹⁷ “Avrupa hükümetlerini titreten Bolşevik tehlikesi, bizler gözlerimizi açmak şartıyla, âlem-i İslam hakkında tehlike değil, bilakis istifade olunacak bir fırsattır. Çünkü evvelâ bizde Bolşevikliğin yahut hariçten sirayetini hazırlayacak sebepler yok. Ne sermaye sahiplerimiz, ne bankalarımız, ne amele meselemiz, ne arazi meselemiz mevcut değil. Saniyen bütün harekâtımızı, muamelâtımızı tanzim eden şariatımız sosyalistlerin, Bolşeviklerin bundan asırlarca sonra belki bulabilecekleri düsturların, esasların en insanî, en ulvî, en fitrî, en şefik, en rahîm eşkâlini ihtiva etmektedir. (...) O halde bizim Bolşeviklerden korkmamıza mahal olmadığı gibi, Bolşevik olmaya da ihtiyacımız yoktur. Biz elimizdeki şariatın ahkâmına, esasât-ı fâzılasına tamamiyle sarıldığımız gün yakamızı kurtarmış oluruz.” Mehmet Akif Ersoy, “Nasrullah Kürsüsünde”, **Tefsir Yazıları ve Vaazları**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2016, s. 252-255.

³⁹⁸ Bu noktada dönemde inhitat söyleminin çerçevesine dair pek çok hususta eleştiriler üretmiş Mehmet Akif Ersoy'un iktisadi gerçekliği öngörememesi; bu gerçeklikten kopuk bir ahlak ve insan modeli üzerinde durduğu ifade edilebilir. Akif'in muhayyilesinde insanın hakiki bir mülke sahip olma tasarrufu ancak emanet bilinci üzerinden sürdürülür ve Allah'ın verdiği mülkteki tasarrufu da ancak onun koyduğu yasalara istinadendir. Bu açıdan Akif'in reel politik karşısında idealizmini sürdürdüğü söylenebilir. Ahmet Güner Sayar, Akif'in maddi yaşamda normlar alanına sadece dini dahil tutarak, özellikle ekonomik meselelerde gerçeklikten son derece uzak oluşunu şöyle eleştirir: “Norm” olarak kuramayacağı alanı “dogmatik” alan olarak alması gerekirken, aklın rehberliğinde “norm” kurması gereken alanda, “teorik” / “pratik” ayrımında teorik alana itibar etmiyor, sadece dini dogmalarla sokağa çıkıyordu. Ve dahi, hiç farkında olmadan, din düzlemini diğer düzlemlerin -siyaset (ekonomi politik) ve politik toplum (devlet)- içinde ve üzerinde kabullenmek gibi bir dogmatizme düşüyordu. Halbuki siyaset bir mecburiyetti. Ama Akif bey, hayatın ekonomik organizasyonu konusunun

hususlardan ilki faiz; ikincisi ise sigorta sorunudur. Ortaçağ Hıristiyanlığı'nda olduğu gibi İslam'da da faiz ile riba bir tutulmuştur. Hıristiyanlık'ta Calvin'in din ahlakiyatında kapitalist ekonomiye yer açması ile çözülen bu yaklaşım, İslam'da kendisine dinsel bir meşruiyet alanı bulamamıştır. Fakat buna rağmen, her iki dinde de riba ve faiz dini örgütlenmelerin ve teokratik iktidarların ekonomi politikalarına girmiş; Hıristiyanlık'ta papalık, İslam'da evkaf faizle ekonomi üretmişlerdir. XX. yüzyılın başlarında kapitalist ekonominin gelişmesi ile riba ve faiz arasındaki ayrım büyümüş; riba kalkarken faiz kapitalizmin asli bir unsuru olarak önem kazanmıştır.³⁹⁹ Bu noktada kapitalizmdeki faiz ile Kur'an'ın şiddetle yasakladığı ribayı birbirinden ayırmak gerekir.

Meşrutiyet düşünürleri arasında bu ayrımı temellendiren bir yazı kaleme alınmamış; Cumhuriyet'in kurulmasının ardından geçen on senede dahi kaleme alınan tefsirlerde riba ve faiz eş anlamlı tutulmuştur.⁴⁰⁰ Dönem düşünürleri ve şeyhülislamları sigortayı da ribanın bir çeşidi olarak görmüşlerdir.⁴⁰¹ Üstelik sigorta

kenarından köşesinden geçmiyordu." Ahmet Güner Sayar, **Çekiç ile Örs Arasında: Mehmet Akif Ersoy**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2021, s. 77.

³⁹⁹ Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 463-464.

⁴⁰⁰ "Cihanın bugünkü faiz muamelesi, nitelikçe cahiliye döneminde uygulanan ribâdan başka bir şey değildir. Faiz oranının yükselmesi ya da düşmesi, işlemin niteliğini değiştirmez. Eski Arap örgünde ribâ, türfi anlamıyla zamanımızdaki paranın faizi ya da güzestes, neması denen fazlasıdır. Bunun borç olarak verilisinden başka, borç olarak alınışında da böyledir. Herhangi bir toplumda faizsiz yaşanamayacağı duygusu çoğalmaya, faizin meşruluğuna çareler aranmaya başlandı mı, orada düşüş ve çöküş, cahiliye dönemine dönüş başlar. İztırar (çaresizlik), ibâha (tefecilik) kapısını açar. Bugünkü insan toplumunun ribâ derdinden kurtulabilmesi ciddi bir toplumsal düzelme (salâh) kazanmasına bağlıdır. Fukaralık azalıp toplumsal düzelme ilerledikçe faizler düşecek ve bir gün gelip kalkacaktır. Fakat ribâ devam ettikçe servetler tekelden kurtulmayacak, fakirlik azalmayacaktır." M. Hamdi Yazır, **Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri**, İstanbul, 1936, C.1, s. 952.

⁴⁰¹ "İslâm'a göre malların tazmin edilmesi iki yoldan birisi ile olabilir. Bunlardan birincisi kefâlet yolu, ikincisi ise haksız fiil ve itlâf yolu. Sigorta akdi kefâletin şartlarını taşıyor. Öte yandan sigortalı malın helâk ve zayi olması, sigorta şirketinin haksız bir fiili ile de olmamıştır. İmdi sigorta mal zayi olunca tazminatı sigorta şirketine yüklemeye imkân yoktur; çünkü İslâma göre ödetme şartları gerçekleşmemiştir. Bu fâsid bir akittir; bunda sigorta şirketi veya yabancı sigortacı, İslâm'a göre borçlu olmadıkları bir şeyi borçlanmaktadırlar. Sigortacı, zayi olan malın bedelini İslâm ülkesinde değil de yabancı ülkede verirse Müslüman'ın bunu alması helâldir; çünkü bu bir harbinin malını, hıyanet ve zulüm olmaksızın rızasıyla, yabancı ülkede almaktan ibarettir; başka durumlarda almak helâl değildir." Ahmed Ez-Zerqâ ve Muhammed Abdülaziz en-Neccar, **İslâm'a Göre Banka ve Sigorta**, çev. Hayrettin Karaman, İstanbul, Damla Yayınları, 1981, s. 157; Mustafa Avcı, **Sigortanın Osmanlı Hukukuna Girişi**, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002, Cilt: XIV s. 439. 1919 yılında Damat Ferit Paşa kabinesinde şeyhülislam olan Mustafa Sabri Efendi de sigorta yaptırarak kişinin malının kıymetini takdir etmede zorluklarla karşılaşacağını, insanları sigorta yapmaya sevk eden güven ihtiyacının karşılıklı yardımlaşma sandıkları ile çözülebileceğini, böylece hem sigortalı hem de sigortacının daha hassas davranabileceğini ve primli sigortanın kumar özelliği taşıdığını ifade

Tanrı'nın gücüne ve takdirine güvensizlik olarak da görülmektedir. “Materyalizme reddiye” başlığında kaleme alınan metinlerde, sigorta bu eğilimin sapık yanlarından biri olarak “Tanrı'nın iradesini inkar etmek” şeklinde okunmaktadır. Diğer yandan sigorta, İslam hukuku açısından da bâtil bir muameledir. Çünkü sigortada ortada “var olmayan” bir nesne üzerinden kurgulanan bir iktisadi koruma vardır; muamele konusu olan “emtia” bir “ihtimaliye”den başka bir şey değildir.⁴⁰²

Riba, faiz ve sigorta gibi olguları dışlamak; kazanç, çalışma, adaleti içermek üzerine inşa edilecek bu ekonomik ahlakıyat, dönemde toplumda biricik ekonomik sınıf sayılan Müslüman esnaf ve tüccarların ekonomik pratiklerini büyük ölçüde yansıtmaktadır. Dini hassasiyetleri yitirmeden yapılacak iktisadi girişimler Müslüman'ın yalnız Müslümanla alışveriş etmesi, Hristiyan esnafı zengin etmekten kaçınması, Trablus ve Balkan savaşları dolayısı ile İtalyan ve Avusturya mallarının boykot edilmesini de kapsamaktadır.⁴⁰³ Boykot üzerinden yerli bir iktisat anlayışının önemine dikkat çeken Fahreddin Necib, *İslamları Ne Kurtaracaktır?* başlıklı makalesinde iktisadi bağımsızlığın şart olduğunu ifade eder. Yazısında iktisadi bağımsızlığın önündeki engellerden biri olarak gördüğü ve “milletin kanını emdiklerini” ileri sürdüğü gayrimüslim bakkalları konu alır. Tüketicinin büyük bölümünün bakkaliye ürünlerinden oluştuğunu; 300-400 kuruş maaşın çoğunun ay sonu bakkala ödendiğini ve hatta borçlu kaldığını; kimi zaman 1 liraya karşılık 1 mecidiye faizle bakkaldan borç alındığını belirtir.⁴⁰⁴ Halkı bu hususta duyarlı olmaya çağırarak çözümleri tartıştığı diğer bir makalesinde Müslümanların öncelikli olarak her mahalle, köy ve kasabada birer bakkal açmalarını tavsiye ederken varlıklı kimselerin beş, on veya elli lira koyarak ortalama 100-200 lira sermaye ile bakkal kurabileceğini ifade eder.⁴⁰⁵

etmiştir. Mustafa Sabri, **İslam'da Münakaşaya Hedef Olan Mes'eleler**, sad. Osman Nuri Gürsoy, İstanbul, Sebil Yayınları, 1984, s. 132-137.

⁴⁰² Hacı Mustafa Efendi, **Reddü İsbat**, İstanbul, 1914, s. 203-206.

⁴⁰³ Aynîzade Hasan Tahsin Efendi, Avusturya ve Bulgar boykotlarının yerli üretimin başarısı sayesinde gerçekleştiğini ifade eder. Aynîzade Hasan Tahsin, “Ticaret Şirketleri”, **Beyânülhak**, I/5, 1908, s. 101.

⁴⁰⁴ Fahreddin Necib, “İslamları Ne Kurtaracaktır”, **Sebilürreşâd**, X/251, 1913, s. 277.

⁴⁰⁵ Fahreddin Necib, “İslamları Ne Kurtaracaktır”, **Sebilürreşâd**, X/252, 1913, s. 291-292.

Sırât-ı Müstakîm, *Beyanülhak*, *Volkan* gibi süreli yayınlarda Osmanlı'nın içinde bulunduğu borçlanma durumuna da dikkat çekilir. *İstikraz (Borçlanma) Etrafında* başlıklı bir makalede Fransızların kendilerinden borç isteyen Osmanlı bürokratlarına karşı sundukları ağır koşullar kaleme alınmıştır. Basında yer alan bütçede dengenin kurulamadığı, dış borçlanmanın baskıyı artırdığı, tasarruf ve vergi yöntemlerinde eski ve klasik yollar güdüldüğü söylenerek, Osmanlı sermayesi ile yeni bir bankaya ihtiyaç olduğu ve Osmanlı Bankası'nın bu niteliklere sahip olmadığı ifade edilir. *İkdam Gazetesi*'nde yer alan bir yazıda borçlar meselesi yüzünden İslam birliğinin uzak bir ihtimal olarak görülmesi yorumuna itiraz edilirken, bunun İslam dünyasının intibahı için önemi ve anlamına işaret edilir.⁴⁰⁶

“Düyûn-ı Umûmiye” konusunda toplumun birçok kesimi ve yayın organları sıkça eleştirel görüşler öne sürmüşlerdir. Derviş Vahdeti, *Volkan* gazetesinde kaleme aldığı bir yazıda “bu idare devletin göğsüne çökmüş bir kabus u bela hükmünde” ifadesi ile ülkenin neredeyse bir sömürge durumuna geldiğini, özellikle köylü ve esnafın zor durumda olduğunu, bütün bu tabloya rağmen bu kurumun maaşları ve harcırahları ile ülkenin sırtında yük olduğunu ifade eder.⁴⁰⁷ Eşref Edip, ülkenin içinde olduğu ekonomik darboğaz ve borçlanmanın öteden beri süregelen istibdat rejimlerine, hain idarecilere ve onların devlet gelirlerini tam ve etkin yönetememesine bağlar. Durumun çözümünü ise ilim, eğitim ve siyasi istikrar hamlesinde görür.⁴⁰⁸

Türkçü düşünelere göre temel sorun ümmet ekonomisini yapılandırmak değil; ulus ekonomisini geliştirmektir. Fakat bu çözüm, Doğu toplumculuğundan Batı uygarlığının kapitalist bireyciliğine dönmekten müteşekkil değildir. Ziya Gökalp, Doğu toplum biçimi yerine müşterek bir mefkurede buluşan ulusal birlik kavramı çerçevesinde bir iktisadi modeli savunmaktadır. Gökalp'e göre sosyalizm,

⁴⁰⁶ “Matbuat-İstikraz Etrafında”, *Sırât-ı Müstakîm*, V/108, 1910, s. 67-68.

⁴⁰⁷ “Duyun-ı Umumiyye”, *Volkan*, s. 33, 2 Şubat 1909, s. 154.

⁴⁰⁸ “(...) ulum ve maarife, sanati'e itiba ile kemal-i ciddiyetle sarılmalıyız. Bununla zararları telafi edeceğiz. Maliyemiz iflas derecesine varmış. Borç desek baştan yukarı taşmış. O dereceye gelmiş ki devletin bir aylık verecek parası kalmamış. Çünkü tahsil olunan emval tamamen hazineye giremezdi. İdare-i hükümet birtakım hainlere kalmıştı. Emval-i miriyye, mahlûkât-ı vakfiyye kapanın elinde kalırdı.” Eşref Edib, “Mevaiz”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/13, 1908, s. 106-207.

kapitalizmde olduğu gibi “fayda” kavramı ile sınıflar arası eşitsizlik ve rekabetin yerine sınıflar arası çatışmayı önerdiği için Türk ulusunu birleştirici, bütünleştirici, terakki ettirici bir ideoloji değildir. Gökalp’in önerisi bu aşamada, sosyalizme alternatif olarak Durkheim’in solidarizmine yaslanan liberal korporatizmi geliştirmektir.⁴⁰⁹ Gökalp’in liberal korporatizminde toplumsal iktisadi model, mesleklerin toplumsal ilerleyişe katkısı ile inşa edilmiştir: “Malûmdur ki “işbölümü”, iktisadi hayatın da temelidir. Asrî cemiyetlerde dinî, siyasî, ilmî, bedî, iktisadî zümreler işbölümünden doğmuş olan ihtisas ve meslek heyetleridir.”⁴¹⁰ Berkes’e göre, İslamcılar din koşullarıyla sınırlandırılmış kapitalizm ahlakçılığı kadar ütöpik olan ulusçuların kültür toplumculuğunda⁴¹¹, temel vurgu liberal kapitalizmin bencil bireyciliği ve parlamenterizminin “anarşik demokrasi”ye yol açmasını engelleyecek doğrudan korporasyonların, korporatif meclislerin; daha gevşek karma ekonomik konseyler ve idari devletçiliklerin öne çıkarılmasıdır.⁴¹²

Berkes’e göre ütöpik de olsa temelde ulusçuların iktisadi modellemelerini İslamcılar’dan daha gerçekçi ve ileriye götüren husus, faiz ve riba arasındaki ayrımın yanlış kurgulandığı bilgisidir. Mansurizade Şerif’e göre, İslamcılar yanılışı fıkıhtaki icare (kira) terimlerinin yanlış yorumlanması, bu yolla da faizin de riba gibi haram sayılmasıdır. Kur’an’da haram olarak işaret edilen borç olarak verilen paradan fazla parayı geri almak; borç verilen para üzerindeki icare değildir. Ribayı haram kılan ayetlerde açıkça “para satışı” kastedilir. İslam tarih tecrübesinde de bâtil bir satış muamelesi olarak okunan bu yaklaşımda, para icaresi riba bölümünde değil; icare bölümünde ele alınmıştır. Burada geleneksel usulde bâtil sayılan mübadele riba değil; “ayn” halinde tüketim emtiaları arasındaki mübadeledir. Paranın daha fazla parayla satılması da bu duruma girer. Fakat paranın icaresi meşrudur ve “faiz”

⁴⁰⁹ “Malûmdur ki “işbölümü”, iktisadi hayatın da temelidir. Asrî cemiyetlerde dinî, siyasî, ilmî, bedî, iktisadî zümreler işbölümünden doğmuş olan ihtisas ve meslek heyetleridir. O hâlde Durkheim’in iktisadî hayata da layık olduğu mevki ve ehemmiyeti tamamiyle vermiş olduğunu kabul etmek lâzımdır.” Ziya Gökalp, “Türkçülüğün Esasları”, **Kitaplar 1**, haz. M. Sabri Koz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 212-213.

⁴¹⁰ Gökalp, “Türkçülüğün Esasları”, **Kitaplar 1**, s. 212-213.

⁴¹¹ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 465.

⁴¹² Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İstanbul, Metis Yayınları, 2021, s. 10.

denilen de budur. Bu, icare edilen paranın miktar ve ödeme süresi oranı ile belirlenen bir iktisadi modellemedir. Ödenen faiz; borç olarak alınan paranın icaresidir.⁴¹³

Ahmet Mithat Efendi'ye göre iktisadi gerilemenin temel sebebi kapitülasyonlardır. *Ekonomi Politik* başlığı ile kaleme aldığı iktisat metninde “iktisadi himayecilik” yaklaşımını öne çıkaran Mithat Efendi'ye göre bu yol yerli sanayiye koruma ve terakki ettirmenin biricik yoludur. Kapitülasyonlarla yabancılara verilen imtiyazlar yerli sanayi ve ekonomik gidişatı sekteye uğratmış, özel mülkün dışında kalan devlete ait sanayi ve fabrikalar bile kapitülasyonlar yüzünden kapanmış ya da yabancı yatırımcının eline geçmiştir.⁴¹⁴ Adam Smith'in “hürriyet-i mutlaka-i mübadele” ilkesi çerçevesinde iktisadi görüşlerini eleştiren Mithat, İngiltere'nin bile tam manası ile bir iktisadi hürriyet politikası uygulamadığını ifade etmiş; bu duruma örnek olarak şekerden alınan ağır gümrük vergisine işaret etmiştir. Savaş ve kırıma hali içerisindeki Osmanlı için uygun olmayan bu yaklaşımın iktisadi bir kurtuluş yolu olarak düşünürler tarafından öne çıkarılmasını da eleştirmiştir.⁴¹⁵ Düşünürler liberal gümrük politikalarının yerli esnafın ticaretten silinmesine sebep olduğunu düşünmektedirler. Türk ve Müslüman esnaf sınıfı ticari hayat içerisinde giderek sönümlenmekte ve etkisizleşmektedir. Gümrük kapılarının sonuna kadar açık olması, vergilerin yabancı yatırımcının değil yerlinin girişimini zorlaştırması, büyük ticaret şirketlerinin kolay ithalatı ile yerli üreticiyi pasifize etmesi, rekabetin azalması gibi unsurlar “esnaf” eşrafının sonunu getirmiştir.

XX. yüzyılda Osmanlı'da ekonominin durumu, toplumsal ıslah ve devletin inhitatı meselesinde özellikle İslamcı düşünürlerin gündemini gereğinden çok daha az meşgul eden bir konudur. İttihâd-ı İslam düşüncesi ile siyaset düşüncesini

⁴¹³ Mansurîzade Sait, “İçtihat hataları”, *İslam Mecmuası*, 28, 1331/1915, s. 649-650.

⁴¹⁴ Ahmet Midhat, *Ekonomi Politik*, İstanbul, Kırkanbar Matbaası, 1880, s. 132-134.

⁴¹⁵ “Adam Smith'in serbestî-i mübadele usulü bugünkü günde umum Avrupa memleketlerinde ekonominin suret-i ahireti olmak üzere tedris olunur. Fakat Avrupa hükümetlerinin hiçbiri nezdinde tatbik için kabul olunmamıştır. Hürriyet-i mutlaka-i mübadeleyi bugünkü günde Avrupa'da kabul edebilecek ne bir devlet ne bir millet yoktur. Her gün gazetelerde gördüğümüz himaye-i sanayi, muhafaza-i ticaret, nahoşnudi-i amele vesaire mebahisi bunu müeyyiddir. Adam Smith'in ekonomisini mekteplerde tedris etmek kiliselerde “size en büyük fenalık edenleri ezdi-ü can seviniz, bir yanağınızda tokat vuranlara diğer yanağınızı da çeviriniz” diye verilen vaz ü nasihatlarla benzer. Bir fikir-i fennî bir kaide-i fenniye olmak üzere tedris edilir amma tatbiki lazım bir kanun suretinde değil.” Ahmet Mithat, *Hallü'l-Ukâd*, İstanbul, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1891, s. 190-191.

şekillendiren İslamcılığın, mutlaka bir iktisadi modele dayanması, ideolojisini iktisadi bir sistem ve ona uygun politikalarla ilişkilendirmesi gerekirken, toplumun iktisadi ihtiyaçlarına yönelik bir susku ve içtihatlılığın döneme hâkim olmasıdır. Aynı zamanda Batı'dan tevarüs edilen iktisadi serbestiyetin kurumları ile dini normlar arasında da birtakım çatışmalar açığa çıkmıştır. Ahlaklı bir şahsiyet olması beklenen Müslüman birey prototipi ile kişisel çıkar temelli iktisadın immoral insanı arasında nasıl bir denge tesis edileceği bir bilinmezliktir; ki bu soru imanın para ile çatışması olgusu ile daha da düğümlenen bir sorun halini alacaktır. Nitekim bir İslam devleti olmasına rağmen şahsi servetler yığılırken dinin bir emri olan infak yoluyla para hayır kanalları ve vakıflar vasıtası ile topluma aktarılmamakta, zengin ve fakir arasında baş gösteren eşitsizlik de artmaktadır. Burada ticaretle uğraşan rasyonel iktisadi bireyin ya da girişimcinin önünde minimum maliyet, maksimum kâr modeli durmakta, diğer yanda bu çizgi sürdürülürken alınan kararlarda İslam'ın emir ve yasakları durmaktadır. Osmanlı'nın son dönemindeki tabloda İslamcılar, vahye dayalı Kur'ani referansların merkezde oluşuna şerh düşerek “terakki” etmenin önemi üzerinde dururken iktisadi inhitatın da toplumdaki atalet, tefrika ve istibdat gibi birtakım problemlerden kaynaklandığını ifade ederek ittihad, terakki, çalışma, gayret kavramlarını öne çıkarmışlardır. Bu eklektik yaklaşımın kişisel çıkarın önünden infak, zekat gibi her tür dinsel kısıtı kaldıran iktisadi liberalizmle sonuçlandığı şeklinde bir okuma mevcut olsa da; dönemde açığa çıkan bir takım içtihatlar bununla çelişmektedir. Fakat gereklilik ve ihtiyaçların tespitinde ortaya çıkan yaklaşımlar, dini normlar ve iktisadi gerçeklikler arasında ilişkiler kurarak çözümler üretme noktasında eksik kalmış; içtihatlarla desteklenmemiştir. Şeri kanun, örfi hukuk ve kültürel yapı arasında kalan iktisadi yaklaşımlar, İslamcılar nezdinde bir modellemeye dönüşmemiş, sorunlar çözölememiştir.

Benzer eleştiriyi şer'i hukuktan kamusal hukuka geçiş için de yapmak mümkündür. Osmanlı'da örfi ve şer'i hukuk birlikteliği henüz Tanzimat öncesinde somut iktisadi gerçeklikler karşısında uflanmaya başlamış, bunun karşısında iktisadi hürriyetçilik, rasyonel iktisadi bireyi ortaya çıkarmıştır. Tanzimat'la birlikte, bizatihi Osmanlı hukuk sisteminde cârî olan şer'i/örfi hukuk ayrımında, kamu hukukunun şer'i hukuktan ayrılmasının bir başka örneği de 1840 yılında ceza hukukunun kabulü

ile olmuştur. 1858 yılında yürürlüğe konan arazi kanunnamesi ile toprakta özel mülkiyet ve miras paylaşımlarında, evlatlara cinsiyet ayırt etmeksizin eşit pay verilmesi kabul edilmiştir. Tanzimat sonrası kamusal alanda şer'i hükümlerin dışında giderek artan bireysel hak hukuk anlayışı Ahmet Cevdet Paşa, Mahmud Es'ad Efendi ile sürdürülmüş, Ziya Gökalp ile zirveye taşınmıştır.⁴¹⁶ Görünürde gündelik pratiklerde alan açtığı söylene de yirminci yüzyılın ilk çeyreğine değin ortaya çıkan fetvalar, gündelik borsa işlemlerinde riba, faiz, sigorta gibi unsurlar İslam hukuku ilkelerine göre muamele görmüş; gündelik pratikler ve normlar arasındaki ikilikler tam manası ile aşılammıştır.

b. İktisadi Hürriyet ve Serbest Mübadele

Meşrutiyet yıllarında iktisadi inhitatın sebeplerine dair tartışmalarda öne çıkan sebeplerden birisi Tanzimat yıllarının serbest ticaret politikalarıdır. O yüzden iktisadi inhitat tartışmalarında II. Meşrutiyet'e uzanan problemlerin kaynaklarından biri olarak iktisadi hürriyeti anlamak gerekir. Tanzimat'ta iktisadi inhitat karşısında etraflı çözüm yolları hem bürokratlar hem de düşünürler nezdinde iki noktayı işaret etmektedir. Bunlar, mülkiyetin güvence altına alınması ve iktisadi hürriyetin öne çıkarılmasıdır. 1858'de imzalanan *Arazi Kanunnamesi* ile devlete ait arazi mallarının özel mülkiyete geçişi, kameralizmin uygulanmasını gerekli gören bakışın sonucudur.⁴¹⁷ Bu konuda özellikle Sadık Rıfat Paşa'nın iktisadi hürriyetin savunulmasıyla birlikte, ithalatın azaltılarak tarım topraklarının canlandırılması, verimliliğin artırılması ve üretilebilen ürünlerin iç pazarda üretilmesine ilişkin çabaları önem arz eder.⁴¹⁸ Babîâli Tercüme Odası mensuplarından Ohannes Paşa'nın 1881 yılında kaleme aldığı *İlm-i Servet-i Mîlel* adlı eseri Tanzimat'ın iktisadi inhitattan kurtuluşuna dair fikirsel eğilimi yansıtan ilk ekonomi metni olma özelliği taşır.⁴¹⁹ Metinde II. Mahmut'la başlayıp Tanzimat ile devam eden sanayileşme atılımlarının yerli sanayiye koruma adına vergi muafiyetleri, gümrük süreçlerinin kolaylaştırılması, yerli tüccarlara sağlanacak imtiyazlar iktisadi krizden çıkış yolları

⁴¹⁶ Sayar, **Çekiç ile Örs Arasında: Mehmet Akif Ersoy**, s. 80.

⁴¹⁷ Kemal Demir, "Kadimden Moderne Osmanlı İktisat Düşüncesi", **The Journal of Academic Social Science Studies**, Winter III, S. 42, 2016, s. 218.

⁴¹⁸ Sadık Rıfat Paşa, "Avrupa Ahvaline Dair Risale", **Müntahabat-ı Asar**, haz. Rauf Bey, İstanbul, 1290 (1870), s. 9-10.

⁴¹⁹ Sakızlı Ohannes, **Mebadi-i İlm-i Servet-i Mîlel**, İstanbul, Mihran Matbaası, 1881.

olarak işaret edilir. Bunun içinse “özel mülkiyet”in öne çıkarılması ve “mülkiyet hakkı”nın desteklenmesi şarttır: “Mülkiyet hakkı, insanın meşruen kendine ait olan şeylerin hiçbir taraftan karışma ve saldırma olmamak üzere “kemal-i serbestî” ile (tam bir özgürlük) kullanma hakkıdır.”⁴²⁰ Dönemin eğilimine uygun olarak “iktisadi hürriyet” ve “serbest mübadele”yi destekleyen Paşa, eşyayı, birikimi, hasılatı ve kârı tayin edici unsur olarak serbest rekabetin de yayılması gerekliliğine işaret eder.⁴²¹ Paşa’ya göre Osmanlı’da iktisadi hürriyeti kısıtlayan unsurlardan bir tanesi de zanaatkar ve esnaflardan oluşan “Lonca”, “Gedik”, “Yedi Vahit” gibi köhnemiş kurumların ilerleme karşıtlığı ve ekonomiyi tekelleştirme arzudur.⁴²²

Kırım Savaşı sonunda Rus tehdidinden kurtulan fakat dış borçlanmaya gitmek zorunda kalan Osmanlı için halihazırdaki iktisadi çözüme ve ekonomik yoksunluk, dışa bağımlılığı da meselenin parçası haline getirmiştir. Savaşın sonunda imzalanan Paris Barış Antlaşması, Osmanlı Devleti’nin Avrupa devletlerinin güvencesi altına alınmasını getirirken karşılığında ilan edilen Islahat Fermanı’nda (1856) Fransa ve İngiltere’nin Osmanlı topraklarındaki nüfuzları hukuki bir meşruiyet kazanmıştır. Ferman ana hatları ile Osmanlı devletinin iç borçları dış borca dönüştürüp parasal-mali dengesizlikleri sona erdirmesi, serbest ticaretin önündeki engellerin kaldırılması, Avrupa’nın kültür mirası ve sermayesine koşulsuz kucak açmayı, din ve ırk farkı gözetmeksizin uyrukların haklarının garanti altına alınmasını zorunlu hale getirmektedir. Nitekim bu anlaşmadan kısa bir süre sonra 1867 tarihli “*Tebaayı Ecnebiyyenin Emlâke Mutasarrıf Olmaları Hakkında*”⁴²³ başlıklı kanunla

⁴²⁰ Tefik Çandar, **Türkiye’de Liberalizm (1860-1990)**, Ankara, İmge Kitabevi, 1992, s. 62.

⁴²¹ Sakızlı Ohannes, **Mebadi-i İlm-i Servet-i Mîlel**; akt. Tefik Çavdar, **Türkiye’de Liberalizmin Doğuşu**, İstanbul, Uygarlık Yayınları, 1982, s. 89. Dönemde serbest rekabeti destekleyen ve ziraat ve tarımdaki imkanları hammadde mamulleri ile mübadele etmenin iktisadi çözüm olacağına işaret edenlerden birisi de Mehmet Şerif Efendidir. Mehmet Şerif Efendi, Tercüman-ı Ahval’de çıkan “Sanayi ve Ziraat’tan Hangisinin Hakkımızda Hayırlı Olduğuna Dairdir” başlıklı yazısında “sanayi ve ticaret-i milliyemizin Avrupalılarınkine nispetle pek geri kalmış olmasından dolayı, Avrupa sanayisini hiçbir zaman taklit edemeyeceğimizi ve sanayi ve maarife yönelmek yerine ziraatı teşvik ederek, pamuk, ipek gibi birtakım ürünleri Avrupa’ya satıp, yerine mamul mal almanın daha hayırlı olacağı” ifade edilmiştir. Ahmed Güner Sayar, **Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması**, İstanbul, Der Yayınları, 1986, s. 329.

⁴²² Sakızlı Ohannes, **Mebadi-i İlm-i Servet-i Mîlel**, s. 55-56.

⁴²³ Kanunun birinci maddesine göre yabancılar, Hicaz Vilâyeti dışında kalan bütün imparatorluk topraklarında, köyde ve şehirde bulunan her nevi gayrimenkul üzerinde mülkiyet hakkı iktisap edebileceklerdi. İkinci madde ise doğuştan Osmanlı tebaasından olup da, sonradan tabiiyetini

yabancıların toprak ve mülk satın almalarına izin verilmiş; ticaretteki söz hakları artırılmıştır. Bu da tüccar ve sanayi sınıflarında gayrimüslimlerin sayısının ve etkinliğinin artmasına sebep olmuş; yerli müteşebbisler geride ve azınlıkta kalmıştır.

Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar geçen süreçte iktisadi inhitatın çözümünde yeni arayışlar İngiltere ve Fransa'nın etkisi ile liberal; Avusturya'nın etkisi ile himayecilik politikaları yönünde ön plana çıkarılmış; Batılıların etkisi ile bankacılık, sanayi ve ticaret gibi alanlarda faaliyetlerini sürdüren gayrimüslimlerden oluşan burjuva sınıfı öne çıkmıştır. Bu sınıfa mensup gayrimüslimlerden bir kısmının kendi uyrukları lehine çıkarlarını öne alarak hareket etmelerine rağmen iktisadi liberalizm politikası II. Meşrutiyet döneminde de birtakım düşünürler tarafından desteklenmiştir.⁴²⁴

Osmanlı devlet geleneğinde içkin iktisadi yaklaşımların dönüştürülmesi noktasında iki farklı seçenek mevcut gibi dursa da her ikisi de özünde liberalizmden yanadır. Fakat bu noktada iki tür olarak gözüken liberal yaklaşımların esin kaynakları birbirinden ayırır. Cavid Bey'in modelinde klasik iktisadın izdüşümü olarak devletin iktisadi yaşamın dışında kalarak kayıt ve engellerden arındırılması gerekliliği ifade edilirken; Prens Sabahattin Le Play'den hareketle toplumbilimden iktisada ulaşmanın; yani şahsi teşebbüs ve mülkiyetin gerekliliğini ön plana çıkarır.⁴²⁵ Prens Sabahattin'in bir idari model olarak öne sürdüğü "Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyetçi" yaklaşım, Osmanlı'nın bekası ve terakkisi için iki kavramsal gereksinime işaret eder: İnsanın kurtuluşu için toplumsal refah, eğitim ve bireycilik; devletin ayakta kalması ve daha fazla toprak kaybının engellenmesi için adem-i merkeziyetçilik öne çıkarılmalıdır. Prens Sabahattin, Doğu ve Batı iktisadi modelleme farklılıklarına değinirken "Türkiye nasıl kurtarılabilir?" sorusunu Batı iktisadi modelinin tevarüs edilmesine bağlar: "Mülkiyet sorununun sosyal yolla

değiştiren Osmanlı tebaasını sarahaten arazi mülkiyetinden mahrum etmektedir. "Tebaayı Ecnebiyyenin Emlâke Mutasarrıf Olmaları Hakkında" Kanun, 7 Sefer 1284/8 Haziran 1868.

⁴²⁴ Yaşar Semiz, "II. Meşrutiyet Dönemi İktisadi Düşünce Politikasında Yenileşme Hareketleri", **Osmanlı Modernleşmesi: Reform Çağında Çözüm Arayışları**, ed. Ahmet Dönmez, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2019, s. 362.

⁴²⁵ Zafer Toprak, **Türkiye'de Milli İktisat**, s. 3.

çözümü, etkin bir emekle, ortak mülkiyetten özel mülkiyete geçmektir.”⁴²⁶ Doğu geleneğinin temelinde özel mülkiyet müessesesinin yokluğu; Batı uygarlığının temelinde özel girişim bireyciliğinin yatmasından hareketle bir sistemden ötekine geçişi gerçekleştirebilmek için daha bütünsel kırılmalara ihtiyaç vardır. Yani, ekonomik alanda yaşamak için ailesine, kabilesine ya da devletine dayanmak yerine, kişinin hür irade ve eyleminin sonuçlarını kendisinde arayacak şekilde şahsiyet bilincinin öne çıkarılmasıdır. Prens Sabahattin’e göre Osmanlı’da verilen terbiye icabı kişinin bu düşünceden mahrum kaldığı, kazanmadan yaşamak, çalışmadan zenginleşmek arzusu ilke edinildiği ve hatta bu yüzden hükümet memurluğuna göz dikildiği için inhitat ancak şahsiyet sahibi birey ve toplum yetiştirilerek aşılabılır.⁴²⁷ Berkes’e göre Türk toplumunun tarih ve kültür yapısı ile kopuk bir kurgu içeren bu modelleme teklifi, Anglosakson bireyci eğitim yöntemlerine dayalı bir okul programıyla kısıtlı kalmıştır.⁴²⁸

İktisadın Osmanlı Devleti’nde bürokratlar ve düşün dünyasının gündemine girmesi İslam toplumlarında geçmiş bir literatüre sahip olmayan bu bilimin, kuramsal açıdan Batı’dan tevarüs edilmesine muhtaçtır. Bu açıdan, dönemde inhitat sorunu olarak görülen pek çok probleme karşın iktisat, sorunun hem kendisi hem de çözümü olarak kuramsal düşüncenin gündemine girmiştir. Modernlik öncesinde diğer Müslüman devletler gibi kendi kilit kurumlarını yaratmayı başaramayan Osmanlı’da, XIX. yüzyılın sonları yine diğer teokratik devletlere nazaran inhitatı fark eden, örgütsel handikapları gören ve bunları aşmaya çalışan düşünürlerin üretimleri ile belli bir noktada toplanmıştır. İlke olarak Osmanlı ekonomisinin karşılaştığı zorlukların kökleri İslami ekonomik kurumların bırakılmasını engelleyen faktörlerdir. Nitekim Osmanlı ekonomisinin sekülerleşmesi esas itibariyle devlette az gelişmişliğin belirtilerini göstermesiyle başlamıştır.⁴²⁹ XIX. yüzyıl sonlarında Osmanlılar bilinçli olarak İslami kurumların etki alanını genişletmeye ve bunların İslami kimliğini vurgulamaya çalışırken, XX. yüzyıla gelindiğinde açıkça ortada

⁴²⁶ Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, s. 53.

⁴²⁷ Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, s. 57-59.

⁴²⁸ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 466.

⁴²⁹ Timur Kuran, **Yollar Ayrılırken: Ortadoğu’nun Geri Kalma Sürecinde İslam Hukukunun Rolü**, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, YKY Yayınları, 2021, s. 376-377.

duran sorunların artık elde bulunan kavram çerçeveleri ile çözülemeyeceği anlaşılmıştır. Bu noktada iktisadın kuramsal açıdan Osmanlı topraklarında literatüre girmesini sağlayanların da serbestiyet taraftarları olduğunun ifade edilmesi gerekir. İslamcıların aktüel sorunları modernlikle İslam arasında bir korelasyon kurarak cevaplama ve yönetme çabası, dışarıda iktisadi çabanın nasıl ilerlediğine ve gündelik problemler ışığında yeni içtihatların nasıl ortaya çıkacağı sorusunu ertelemelerine sebep olmuştur. Fakat inhitata bağlı sorunların büyük ölçüde ekonomik darboğazdan geçtiğini ve İngiltere gibi ülkelerdeki kalkınma hareketlerinin büyük ölçüde maddecilikle eşdeğer olduğunu gören liberal aydın için iktisat, ıslahın ve inhitattan kurtuluşun önemli bir aracı olarak görülmüş ve buna uygun bir tavır alınmıştır. Bütün bunların ışığında iktisadın kuramsal bir yaklaşım olarak liberal düşünürler eli ile Türk Düşünce tarihine dahil edildiğini ifade edebiliriz. Her ne kadar içine girdiği topraklarda bir ilişkilene ve köken sorunu ile karşılaşsa da iktisadın kendine ait kuramsal bir modelleme ile düşünce dünyasına girmesi liberal düşünürlerin kuramsal düşünceye katkıları açısından önemli bir aşama sayılabilir.

c. İttihad-ı Anasır'ın Çöküşü ve “Milli” Ekonomi Söylemi

Tanzimat yıllarında iktisadi konularda liberal bir çizgi izlemiş olan Osmanlı yönetimi, bu dönemde iktisadi meselelerle doğrudan ilgilenmemiş, yönetimini siyasal alana hasretmiştir. İktisadi faaliyetlerin geleneksel normlara uyumlu yahut serbesti düşünce çizgisinde ilerlediği bu ortamda hükümet iktisadi alana sınırlı bir şekilde karışmıştır. Ancak II. Meşrutiyet yıllarında iktisat ile siyaset arasındaki geçişlilik savaşın etkisi ile artmış; siyaset ilk kez bu denli iktisatla örtüşmeye başlamıştır. Balkan Savaşları, itttihad-ı anasır fikrinin bütün alanlardaki etkileri ile birlikte pratikteki geçersizliği ve tarihsel olarak aşılması sonucunu da beraberinde getirmiştir. İttihad-ı anasır siyasetinin önemli ölçüde geçerliliğini kaybetmesi, Müslüman-gayrimüslimler arasında müsâvat, hürriyet gibi kavramlarla birlikte iktisadi liberalizm ve dış sermaye desteği gibi hususların da rafa kalkmasına neden olmuştur. Yeni iktisat politikası arayışları yanı sıra Cihan Harbi'nin zorunlu kıldığı finansman zorlukları, devleti, bu arada devleti yöneten siyasal çevreyi, iktisadi faaliyetlere bilfiil müdahale etmeye zorlamıştır. Serbest ticaret fikrinin rafa kalkması

ile halihazırda Balkanlar’da ayrılıkçı hareketlerin sonuçlarını ense kökünde hisseden Osmanlı aydını yüzünü milli bir ekonomi ve milli bir burjuvazi fikrine dönmüştür. Bu yolla Tanzimat “liberalizmi”ini “devletçi”, müdahaleci bir evre izlemiş ve “milli iktisat” fikri döneme damgasını vurmuştur.⁴³⁰

Liberal iktisat politikaları ile milli iktisada geçiş arasında Osmanlı’da “devlet sosyalizmi” kavramının ön plana çıktığı görülür. Nitekim bu kavramsallaştırma, Cumhuriyet döneminin iktisadi yaklaşımında “devletçilik” modeline dönüşecektir.⁴³¹

II. Meşrutiyet’in ilk yıllarında hürriyet ve istibdat karşıtlığından hareketle ortaya çıkan serbest ve liberal yaklaşımların iktisadi bakışı da etkilemesi, klasik iktisat yaklaşımından “serbestî-i mukavelat”, “serbestî-i rekabet”, “serbestî-i ticaret” gibi liberal yatırım politikalarına dönüşü beraberinde getirmiştir. Meşrutiyetin ilk yıllarında iktisat politikaları hakkında kararsız bir tutum izleyen İttihat ve Terakki üyeleri, ekonomide liberal anlayışı desteklemekle birlikte yeterli sermaye birikiminin olmadığı bir ortamda devlet desteği ve teşviki olmaksızın ekonomik ilerlemenin nasıl sağlanacağı konusunda şüphe içindedirler. Müdahaleci devlet anlayışının bireyciliği etkileyerek kolektivist yaklaşımların önünün açılmasına ilişkin bir tedirginlik vardır. Fakat devlet olmadan şahsi teşebbüslerden sonuç alınacak ortam ve sermaye birikimi de hazır değildir. Bu noktada İttihat ve Terakki üyelerinin özellikle yayın organlarında liberal anlayışın hâkim kılınması konusunda teşvikleri sürerken, seyreden yıllarda devletçiliğe dönüşecek bir “müdahaleci devlet” anlayışını öne sürdükleri görülür.⁴³²

“(…) Hayat-ı iktisadiyye-i cemiyete hükümetin müdahale edip edemeyeceği meselesi[nde] sosyalizm deta namını verdiğimiz nazariyeyi kabul ettik ki bu nazariyeye göre hükümet, efradın münferiden veya müştereken ifasına muktedir olamadıkları teşebbüsat-i azimeyi deruhte

⁴³⁰ Zafer Toprak, **Türkiye’de Milli İktisat**, s. 2.

⁴³¹ M. Kemal Atatürk devletçiliğin liberalizm ve sosyalizmle mukayesesini ve devletçiliğin gerekliliğini şu sözlerle ifade etmiştir: “Türkiye’nin tatbik ettiği Devletçilik Sistemi, 19’uncu asırdan beri sosyalizm nazariyatçılarının ileri sürdükleri fikirlerden alınarak tercüme edilmiş bir sistem değildir. Bu, Türkiye’nin ihtiyaçlarından doğmuş, Türkiye’ye has bir sistemdir. Devletçiliğin bizce mânâsı şudur: Fertlerin hususi faaliyetlerini esas tutmak, fakat büyük bir milletin ve geniş bir memleketin bütün ihtiyaçlarını ve birçok şeylerin yapılmadığını göz önünde tutarak memleket iktisadiyatını devletin eline almak.” İdris Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2021, s. 112-113.

⁴³² “Sosyalizm deta, bir nezaret-i milliye tahtında bulunmak ve daire-i müdahale ve nüfusu hudud-ı münasibesi dahilinde bulundurulmak şartıyla nafidir, elzemdir.” “Hükümet ve teşebbüsat-ı hususiyye”, **İttihat ve Terakki**, 5 Teşrin-i Sani 1908, s. 4.

edebilir; hatta efrad tarafından vuku bulan bir teşebbüse, muavenet veya teşvik mahiyetini haiz olmak şartıyla, müdahale eyleyebilir.”⁴³³

Bir yandan III. Cumhuriyet Fransa’sının izini süren İttihatçılar, diğer yandan da Almanya’daki iktisadi gelişmeleri izlemiş; liberal ekonomi politikaları ile müdahalecilik anlayışı arasındaki farkları Almanya örneğinde görmüşlerdir. Bismarck’ın “müdahaleleri” klasik liberal görüşle bağdaştırmamakta ve Almanya özelindeki ekonomi “devlet sosyalizmi” şeklinde tanımlanmaktadır. İttihat ve Terakki ise terimi Fransızca şekli ile koruyarak “milli iktisada” geçmeden önce bir öneri olarak “sosyalizm deta” [socialisme d’etat] kavramını öne sürmüşlerdir. Sosyalizm deta’ya göre, bireyin tek başına üstesinden gelemeyeceği yatırımlar, hükümet tarafından bilfiil üstlenilebilir; bireyin şahsi girişimlerinde devlet tarafından destek ve teşvik uygulanabilirdi. Burada devletin konumunu kolektivizmden ayıran husus, devlet sosyalizminin sınırlarını çizme şartıdır. Devlet bazı alanlarda özel teşebbüsün yerine geçmeli yahut özel teşebbüse müdahale etmeli ancak bu müdahaleye sınırlar çizilmeliydi ki özel teşebbüsün serbestisine engel olunmasın.⁴³⁴

Devlet sosyalizmi gibi ara formülün öne çıkmaya başladığı bu dönemde Osmanlı’da iktisat hususunda öne çıkan isim, uzun yıllar İttihat ve Terakki’nin maliye nazırlığını da üstlenecek Mehmet Cavit Bey’dir. Kurucuları arasında Rıza Tevfik ve Ahmed Şuayip Bey’in de yer aldığı *Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye* mecmuası, liberal iktisadi bir sistemin devletin bekasını mümkün kılabileceği, gerçek bireycilik anlayışının ise liberal iktisat yörüngesinde mümkün olabileceği düşüncesiyle ön plana çıkar. Derginin kurucu metni olan *Mukaddime ve Program*’da dönemin eğitim ve iktisadi sistemi eleştirilirken, iktisadi alanda serbest mübadele ve uluslararası ticaretin engellerden arındırılması gerekliliği öne çıkarılmaktadır.⁴³⁵ Mehmed Cavit’e göre toplumsal refahı mümkün kılmanın yolu, kişisel çıkar gözetilerek ortak paydayı da herkesin çıkarına uygun hale getirmektir. Fakat bu noktada liberal politikaların handikapları ile de yüzleşilmiş, iktisadi alanda “devlet sosyalizmi” fikrinin öne çıkması bireycilik taraftarı olan Cavid Bey’i de iktisatta

⁴³³ “Hükümet ve teşebbüsât-ı hususiyye”, *İttihat ve Terakki*, 5 Teşrin-i Sani 1908, s. 4.

⁴³⁴ Zafer Toprak, *Türkiye’de Milli İktisat*, s. 56-59.

⁴³⁵ Cavit Bey, kaleme aldığı “İlm-i İktisat” eserinde iktisadi ve içtimai liberalizmi Adam Smith, David Ricardo, Jean Baptiste’den esinlenerek “emek-değer” teorisine yadsıyarak ifade etmektedir.

devletin konumuna ilişkin şerhler düşmeye zorlamıştır. Halihazırda dış borcu bulunan devletin ve henüz Avrupa uygarlığına açılmış bir ülkenin yalnız kendi sermayesi ve iktisadi girişimleri ile kalkınamayacağı, bu sebeple dış sermaye yatırımlarına başvurulması gerekliliği de ifade edilmiştir.⁴³⁶ Dönemde Avrupa'dan sermaye ithalatı ve yabancı sermayenin desteği almanın büyük girişimleri mümkün kılacağı düşüncesi yaygındır.⁴³⁷

XX. yüzyılın başında Tanzimat'ta yürütülen liberal politikalara dönük eleştiriler ve Balkan Harbi'nin sonuçlarına bağlı olarak bir süredir gündemde olan "milli iktisat" söylemi, 1915 yılında siyasi pratik olarak işlemeye başlamıştır. Düşünürler bu tarihi milli iktisat fikri açısından bir milat ve başlangıç olarak nitelendirmişlerdir. *Türk Yurdu* dergisi, ileride iktisatçıların Türkiye'nin iktisadi tarihini yazarken bu yılı "Türk iktisad-ı millisinin en büyük tohum atım senesi, temel merasimi devresi" olarak göreceklərini ifade etmektedir.⁴³⁸ Avrupa'nın mevcut sosyo-ekonomik durumu ile yalnızca dış sermaye yatırımlarına bağlı kalarak yarışamayacağını fark eden İttihat ve Terakki bürokratları bu defa kurtuluşu yerli burjuvazi fikrinde bulmuşlardır. Akçura gibi düşünürler tarafından iktisadi modelleme açısından geçiş süreci aynı zamanda düşün biçimleri ve ihtiyaçlar arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Osmanlı'da iktisadi ve siyasi liberalizmin ve serbestiyet düşüncesinin ivme kazanmasının sebebi yerel ihtiyaçların ve toplumsal sınıfların talepleri neticesinde gündeme gelmemiştir. Batı'da takip edilen düşünsel gelişmelerin yerli terakki arzusunu da sağlayabileceği umudu ile eleştirilmeksizin alınmıştır. Akçura'ya göre, Türkiye'nin geçmiş ve mevcut iktisadi örgütlenmesi ve işleyişi göze alınmaksızın ekonomik çıkarları belirleyecek bir sistem belirlemek ve ona ilişkin siyaseti saptamak da imkansızdır. Nitekim Batı'da gündeme gelen siyasi ve iktisadi liberal yaklaşımların, "ahrar mektebi"nin doğuş koşulları, siyasi, iktisadi, kültürel

⁴³⁶ Zafer Toprak, **Milli İktisat-Milli Burjuvazi**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, s. 10-11.

⁴³⁷ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 466. "Ecnebi sermayelerinden müstağni kalamıyacağımız tayin ve tahakkük etmiştir. Bunlardan mahrumiyet vesâit-i medeniyyeden mahrumiyettir. Yol, şömendifer, telgraf, liman, rıhtım inşası, nehirlerin kabil-i seyr-i sefain hale ircağı, şehirlerimizin tenvir ve tezyini, bunlar birer birer arz-ı vücûd edecek ihtiyacattır. Madem ki bu ihtiyaçlarımızı istifa edebilmek için ecânibe muhtacız, o halde ecnebleri celb edecek esbaba tevessül etmeliyiz." Mehmed Cavid, "Ecnebi Sermayeleri-2", **Sabah**, 15 Teşrin-i evvel 1908, s. 1.

⁴³⁸ Zafer Toprak, **Türkiye'de Milli İktisat**, s. 76-77.

liberalizmin tüm dünyaya teşmilinde Batı'nın güttüğü somut çıkarlar göz ardı edilmiştir.⁴³⁹ Osmanlı liberalleri, liberalizmi, zemin ve zamandan arındırılmış, soyut, genel, insanlık için geçerli doğal yasalar ve bilimsel veri olarak görmüşlerdir. Türkiye'nin somut koşulları dikkate alındığında, siyasi ve iktisadi liberalizmin tarihin belirli bir evresinde, uygarlığın belirli bir aşamasının ürünü ve ifadesi olduğu görmezden gelinmiştir.⁴⁴⁰ Bütün bu eleştiriler neticesinde, Türkiye'nin organik bütünlüğünün liberal bireycilikle bağdaşmadığını ifade eden Akçura'ya göre bu topraklar için gerekli ve gerçekçi olan sistem, ulus devletle bağıntılı "milli iktisat" ve "milli burjuva" sistemidir: "Eğer Türkler Avrupa kapitalizminden yararlanarak kendi içlerinden bir burjuva sınıfı çıkarmayı başaramazlarsa, sadece köylülerden ve memurlardan oluşan bir toplumun yaşama şansı çok zayıf olur."⁴⁴¹ Yerli burjuvazinin oluşturulabilmesi ise ancak Osmanlı topraklarında yaşıyan Müslüman-Türk unsurların girişimci olmaları, yer altı kaynakları, sanayi, ticaret, bankacılık gibi çeşitli işlerle uğraşmalarının sonucunda mümkün olabilir.

Ulusal kalkınmanın dayanağı ulusal bir ekonomi siyaseti güdülmesidir. Bu yaklaşımın ilk ve önemli temsilcilerinden birisi olan Yusuf Akçura, *Siyaset ve İktisad*'daki *Türkiye'de Avrupa Sermayesi* başlıklı yazısında yabancı sermayenin madenler, kara ve deniz taşımacılığı, sahillerdeki fenerler hatta Osmanlı Bankası gibi önemli kaynakları elde ederek ülkeyi istila ettiklerini ifade eder. Akçura'ya göre yabancı sermayenin milli servet kaynaklarını elde etmesinin sorumlusu Düyûn-ı Umumiye kurumunun bizatihi kendisidir. Düyûn-ı Umumiye, dış borçlarını ödeyemeyen ve bütçesini idare edemeyen Osmanlı Devleti'nde 1882 yılında borçların ödenmesine karşı alacaklılar adına çalışması amacıyla kurulmuştur. Fakat

⁴³⁹ "Türkiye'de iktisadî ve siyasî hürriyetperverlik, ihtiyaç-ı mahalliyeden, memlekette müteazzî sunuf-ı içtimaiyyenin muayyen menâfiini temin etmek gayesinden mi neşet etmiştir, yoksa sırf garbdaki mütefekkir ve muharrirlerin efkârını intikad etmeksizin aynen kabul eylemekten mi ileri gelmiştir? Türkiye'nin gerek hâl-i hâzırda, gerek mâzide mevcut teşkilât ve muamelât-ı iktisadiyyesi henüz tetkik edilmemiş olduğuna göre menâfi-i memleket tayin edilip, o menfaatin icabâtından olmak üzere iktisadî ve siyasî hürriyetperverlik mesleğinin kabul edilmiş olması imkân haricindedir. Hatta garbda teessüs eden siyasî ve iktisadî ve harsî ahrar mektebinin ne gibi ahvâl ve vekâyiden tevellüt ettiğine; siyasî, iktisadî ve harsî efkâr-ı ahrarânenin cihana intişârından garbce ne gûna fevâid-i ameliyye istihsal edilmek istendiğine dahi dikkat edilmemiş olsa gerektir." Yusuf Akçura, **Muasır Avrupa'da Siyasî ve İçtimai Fikirler ve Fikrî Cereyanlar**, İstanbul, Yeni Matbaa, 1339, s. 34.

⁴⁴⁰ Zafer Toprak, **Türkiye'de Milli İktisat**, s. 61-62.

⁴⁴¹ Yusuf Akçura, alıntı, ibid, s. 426; Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2022, s. 59.

Akçura'ya göre kurum görevini yapamamış; alacak ve verecek arasında dengeyi sağlayamamış ve ekonomiyi “yarı-bağımlı” bir hale getirmiştir. Akçura bu gelişmeleri Tanzimat zihniyeti olarak açıklamakta ve eleştirmektedir.⁴⁴² Avrupa sermayesinin doğrudan istilasının araçları olarak Osmanlı Bankası ve Düyûn-ı Umumiye'yi işaret eden Akçura'ya göre bu iki kurum geleneksel küçük ve orta ölçekli sanayinin kaybolmasına neden olmuştur.

İslamcılarının sınıf dayanağı olan “esnaf”ının yerine Yusuf Akçura çağdaş devletin dayanağının “sınıf-ı mutavassıt-ı milli” yani “burjuvazi”nin oluşturulması olduğunu öne sürecektir ilk isimlerdendir:

“Çağdaş, ileri devletler burjuvazinin, sermaye adamlarının, bankerlerin omuzları üzerinde yükselmiştir... Ulusçuluğumuz köylüye baş yeri vermeyi bize emrediyorsa da aynı ölçüde Türk burjuvazisinin de gelişmesini emreder. Osmanlı İmparatorluğu'nda esnaf ve ticaret loncalarının çöküşünden sonraki Türk toplumu kasaba eşrafından, köylüden, memurlardan mürekkep sakat bir organizmadır. Türkler bir burjuvazi sınıfı geliştirmezlerse köylüden ve hükümet memurlarından mürekkep ulusal bir Türk toplumunun yaşama olanakları pek zayıftır.”⁴⁴³

Akçura'ya göre yerli orta sınıfın “iş” alanındaki konumunun değişmesi için aynı zamanda bir zihniyet değişimi gereklidir. Osmanlı Türkleri kendilerine layık ve korunaklı bir alan olarak gördükleri askerlik ve memurluğu öne çıkarmayı bırakarak sanat ve ticaret alanlarında etkin bir konum almalıdır. Osmanlı saltanatında Türk burjuvazisi hemen hemen yok gibidir ve burjuvazi sınıfını oluşturan gayri-müslim sınıflardır. Türkler ise “sipahi” ve “memur” olarak toplumda konumlanmaktadır. Oysa Akçura'ya göre çağdaş bir ulus devlet olmanın yolu orta sınıfı oluşturan burjuvazinin milli bir kimliğe bürünmesinden geçmektedir. Çağdaş ve güçlü devlet anlayışı sanayici, sanatkâr, bankacı, tüccar olan burjuva sınıfına yaslanmaktadır. Ancak bu iş kalemleri ile uğraşan Türk orta sınıfı yaratıldığı takdirde Osmanlı Devleti gecikmiş modernliğini tamamlayabilir; çağdaş bir devlet olma statüsüne kavuşabilir.⁴⁴⁴

⁴⁴² François Georgeon, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 99.

⁴⁴³ Yusuf Akçura, “İktisat”, **Türk Yurdu**, XII, 140 (1333/1917), s. 3521-3522.

⁴⁴⁴ “İntibâh-ı iktisadının asıl en mühim ciheti, san'at ve ticareti hor gören ve bir Osmanlı Türküne lâayık meşgale ancak askerlikle memurluktur diyen hatalı ve zararlı zihniyetin değişmesidir. Osmanlı saltanatında Türk burjuvazisi hemen yok gibiydi. Zavallı Lehistan Krallığı'nda olduğu veçhile,

1913 ertesinde iktidarın doğrudan doğruya İttihat ve Terakki'ye geçmesi ile birlikte, milli iktisada giden hamleler hızlandırılmıştır. Cihan Harbi'nin de zorunlu kıldığı dışa kapanma ve savaşın finansman sorunu da bu süreci hızlandıran etkenlerdendir. Savaşla birlikte kapitülasyonları tek taraflı kaldırarak koruyucu bir dış ticaret politikası güdülmeye çalışılmıştır. Devlet, oluşturduğu “ihracat heyeti” ile dış ticareti doğrudan konsolide etmiş; döviz işlemleri *Kambiyo Muamelatı Merkez Komisyonu*⁴⁴⁵ denetimine verilmiştir. İç ticarete ise *Heyet-i Mahsusa-i Ticariyye, Merkez ve Taşra İaşe Heyetleri, İaşe Umum Müdürlüğü, Men-i İhtikâr Heyeti, İaşe Nezareti* gibi kurumlar yoluyla devlet iktisadını güdümleyen kurumlar teşvik edilmiştir. Bu tutum, ülkenin giderek dışa bağımlı bir nitelik kazanan iktisadi yapısına yön verme; etnik vurgularla bu düzeni yeniden yaratma girişimidir. Bu yolla Müslüman-Türk esnaf sınıfına “pozitif ayrımcılık”ın kapısı aralanmış, bu kesimlerin memur olma özlüklerinin önüne geçilerek ticarete girmeleri yönünde teşvik edilmiştir.⁴⁴⁶

Osmanlı Devleti'nin iktisat politikalarında Batı baskısından kurtulmasının “milli iktisat”ın öne çıkarılması ile sağlanabileceği şeklindeki yaklaşımı teorik bir çerçevede ifade eden isimlerden birisi Rus asıllı toplumcu düşünür Alexandre Parvus'tur.⁴⁴⁷ 1911'de İtalya'nın Libya kıyılarına işgal girişimi ardından 1912 ile 1914 yılına dek Alexandre Parvus'un *Türkiye'nin Can Damarı* adlı kitabı ile broşürlerde savunduğu iktisadi fikirler şu şekilde özetlenebilir: 1. Türkiye'nin geriliğinin asıl nedeni Avrupa sermayesinin sömürü alanı haline gelmesidir. Türkiye'nin tarım, ticaret, tabii kaynaklar, demiryolları, bayındırlık tesisleri, gümrük

Türkiye'de dahi burjuva sınıfını mahkum unsurlar teşkil ediyordu. Osmanlı yalnız sipahi ve memurdu. Halbuki zamanımız devletin temeli burjuvazidir; muasır büyük devletler, san'atkar, tüccar ve bankacı burjuvaziye dayanarak teessüs etmiştir. Türk intibâh-ı millîsi, Devlet-i Osmânîye'de Türk burjuvazisinin tekevvününün meydân-ı itibârı olabilir ve Türk burjuvazisinin inkişâf-ı tabiisi sekteye uğramayacak olursa, Osmanlı Devleti'nin sağlam taazzu'u temin edilmiş olur.” Akçuraoglu Yusuf, “1329 Senesinde Türk Dünyası”, *Türk Yurdu*, s. 2102-2103.

⁴⁴⁵ Komisyon günlük resmî kambiyo rayiçlerini saptamış, spekülâtif nitelikteki para transferlerini önleyerek, fiilî kambiyo piyasasına istikrar kazandırmıştır. Zafer Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat*, s. 192.

⁴⁴⁶ C. A. Schaefer, “İstihsalât-ı milliyeyi arttırmak meselesi”, *İktisadiyyat Mecmuası*, yıl 2, sayı 60, 26 Temmuz 1333, s. 1-2.

⁴⁴⁷ Zafer Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat*, s. 162. “Parvus, Marksist gelenekten gelen bir düşünürdü. Ancak, Osmanlı Devleti gibi “üçüncü dünya”yı simgeleyen bir ülkenin gereklerini doğru teşhis ediyordu. “Emperyalizm” olgusunu gündeme getiriyor, Osmanlı Devleti'ni bu bağlamda uyarıyordu.” Zafer Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat*, s. 244.

ve maliye gelirleri Avrupa'nın ekonomik güçlerinin hükmü altındadır. 2. Bu böyle oldukça, Türkiye'nin kalkınması için bir dayanak bulunamaz. Türk köylüsü ve esnaf ekonomisi bu koşullar altında kalkınamaz. 3. Böyle bir kalkınma dış yardım ve sermaye aktarımı ile de gerçekleşemez; çünkü kalkınma olanaksızlığı geçmişte zaten böyle bir yola başvurma sonucunu olarak oluşmuştur. 4. Türk aydınları halktan kopmuş olduklarından toplumlarının büyük çoğunluğu olan köylü halkın durumunun perişanlığından habersizler, Avrupa'dan alınacak sermaye ile Türk toplumunun Batı'nın parçası olabileceği zannındadırlar. Türk toplumu Batı uygarlığının dışındadır; Batı ile onun arasındaki ilişki sadece sömüren-sömürülen ilişkisidir.⁴⁴⁸ Parvus, Türkiye'ye ilişkin çözümlemelerinde sosyalist devrim gerekliliğinden söz etmezken; Türkler için inhitattan nihai kurtuluşun, Avrupa'nın sömürgeci boyunduruğundan kurtulmak olduğunu ifade eder. Osmanlı'nın dış borçlarının kapatılması, kapitülasyonlardan kurtulması, demokratik ulusal bir devlet kurmak; bekanın sürdürülmesi için izlenmesi gereken yollardır.⁴⁴⁹ Parvus'un işaret ettiği bu ekonomik çözümlemeler İttihat ve Terakki üzerinde olduğu kadar Türkçüler arasında da ilgi görmüş; *Jeune Turc* ve *Türk Yurdu* mecmualarında bu fikirleri destekleyen yazılar kaleme alınmıştır.

Parvus Efendi tarafından dile getirilen, sonrasında “milli iktisat” fikri çerçevesinde öne çıkarılan sorunlardan bir tanesi de tarım ve ziraatin öznesi olarak kabul edilen köylü sorunudur. Osmanlı'da ekin üretiminin ve zirai faaliyetlerinin büyük çoğunluğu köylüler tarafından yapılmaktadır; öyleyse üretilecek olan iktisadi modelleme onların durumunu da dikkate almalıdır. Tanzimat'la başlayan liberal iktisat politikasının görmezden geldiği köylü çiftçinin durumu XX. yüzyılın başında yeniden gündeme gelmiştir ve temel iddialardan birisi ülke toprakları adına en önemli sermaye kaynaklarından bir tanesinin tarım ve ziraat olduğudur. Milli

⁴⁴⁸ Parvus, “Türkiye Avrupa'nın Malî Boyunduruğu Altındadır” başlıklı yazısında, Osmanlı Devleti'nin, Avrupa'nın malî boyunduruğu altına nasıl düşmüş olduğunu “Düyun-ı Umûmiye'nin nasıl işlediğini şu ifadelerle belirtiyor: Avrupa, Osmanlıları “iktisadî ve siyasî esaret altına almak”; “Türkiye'yi bir sermayedar müstemlekesi haline düşürmek” istiyor. “Düyun-u umumiye idaresi, devlet içinde devlet gibi” davranıyor. Alman sermayesinin Anadolu şimendiferini elde etmesiyle, Anadolu vilayetleri, Alman vilayeti haline gelmiştir. *Türk Yurdu*, c.3, 1329, s. 16-17.

⁴⁴⁹ Parvus Efendi, *Türkiye'nin Mali Tutsaklığı*, Haz. Muammer Sencer, İstanbul, May Yayınları, 1977, s. 29.

ekonomide yenileşme hareketleri çerçevesinde sulama projeleri, ağaçlandırma, çiftlik makinelerinin ithalatı, tohum ithalatı gibi tarımın modernleşmesine yönelik hamleler harekete geçirilmiştir. 1916'da Ziraat Bankası'nı çiftçilere kredi ve teknik bilgi aktarımı ile yükümlü kılan yasa mecliste kabul edilmiş; ayrıca yeni çiftçilik yöntemlerini öğrenmek üzere 150 öğrenci Almanya'ya gönderilmiştir.⁴⁵⁰ Birinci Dünya Savaşı'na değin zirai alanda modernleşme ve yatırıma yönelik bu hamleler etkisini sürdürmüştür.

Osmanlı Devleti'nde halihazırda sermaye sahiplerinin kapitülasyonlar nedeni ile vergiden de muaf tutulan, dış devletlerin himayesindeki gayrimüslimler olması içteki birliği ve güçler dengesini oldukça tehdiye açık bir hale getirmiştir. 1908 ile 1914 yıllarında Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun ve Yunanlıların ürünlerine yönelik boykot eylemleri, Türk iktisadi düşüncesinde devletçilik yaklaşımının yaygınlaşmasını; Türklük ve Müslümanlık aleyhindeki propagandaları artırarak "milliyetçi" yaklaşımların etkin hale gelmesini sağlamıştır. Bu yaklaşımların etkili bir teorik çerçeveye bürünmesini sağlayan isimlerden birisi de Ziya Gökalp'tir. Gökalp, milli iktisada ilişkin fikirlerine *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua*, *İktisadiyat Dergisi*, *Cumhuriyet Gazetesi*'nde yayımlanmış makalelerinde ve *Türkçülüğün Doğuşu* metninde ayrıntılı olarak yer vermiştir.⁴⁵¹ Balkan Savaşı öncesinde dil ve hars bütünlüğü olarak teklif edilen kültürel Türkçülük, savaşta ayrılıkçı hareketlerin de etkisi ile milli iktisat/iktisadi Türkçülük fikrine dönüşmüştür. Buna göre Türk harsının teşekkülünü sağlayacak esaslardan bir tanesi de "milli iktisat"tır.⁴⁵²

Gökalp, Tanzimat ile başlayan İngiliz iktisadına yaslanan liberal ekonomi politığın Türkiye'nin durumu ile uyumlu olmadığını, İngilizlerin aksine Osmanlı'nın bir tarım ülkesi olduğunu ve bu topraklarda özel teşebbüsün gelişmesi için devlet desteğinin şart olduğunu ifade eder. Osmanlı Türkleri Meşrutiyet'le birlikte millet

⁴⁵⁰ Tekin Alp, "Ziraat Bankası", *İktisadiyat Mecmuası*, C.1, s. 9-10, 1916; Semiz, **II. Meşrutiyet Dönemi İktisadi Düşünce Politikasında Yenileşme Hareketleri**, s. 377-378.

⁴⁵¹ Ziya Gökalp düşünsel süreci içerisinde iktisat probleminde iki değişik aşamada değinmiştir. İlki, Diyarbakır Ticaret Odası Katibi olduğu sıralarda Diyarbakır ve Peyman gazetelerine yazdığı yazılar ve daha ilerde milli hars söylemini ürettiği olgunluk yıllarında kaleme aldığı yazılardır. Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, s. 166.

⁴⁵² Ziya Gökalp, "Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir", *İktisadiyat Mecmuası*, I/7, 1916, s. 1-2.

olma yolundadır ve milli iktisat bu yolu tamamlamanın şartlarındandır. Gökalp'in milli iktisadı temellendirmesinde Almanların kültürel birlik, iktisadi birlik ve siyasi birlik evrelerini atlatarak birçok alanda birliği kurmuş olmasından hareketle Alman milliyetçiliğinin izleri ve Durkheim üzerinden Fransız solidarizminin etkileri görülmektedir.⁴⁵³ Alman iktisadi modeli her şeyden önce bir “toplum” anlayışını gerekli kılmaktadır. Gökalp'in “Fert yok, cemiyet var” şeklindeki ifadesi, milli birliğin gerekliliğini temellendirmek adına üretilmiş bir formüldür. Türk milletine atfedilmiş organik bütünsellik, milletin “içtimaî bir küll-i tam” (tout complet) olarak görülmesini sağlamıştır. Bu aynı zamanda Cihan Harbi ile başlayan zorunlu içe kapanmanın da getirdiği otarşinin gerekliliğidir. Türkiye, “milli iktisat” a giden yolda, otarşinin sağlanmasıyla kendi imkanları ile hem tarım hem de sanayi ülkesine dönüşecektir.⁴⁵⁴ Böylece iktisadi anlayış Tanzimat döneminde taşıdığı “kozmpolit” nitelikten sıyrılacak; Türklerin İngiliz iktisadını bir “kurtuluş” olarak görme ve taklit etme eğiliminden kurtulacaktır.

Türk milliyetçiliğinin, milli iktisat görüşünün gelişim sürecinde Alman Romantizmi'nin etkilerini görmek mümkündür. Bu etkiler, hem mevcut iktidarın “beka” adına Cihan Harbi yıllarında yürüttüğü iktisadi tutumda, hem de birtakım düşünürlerin milli iktisat ve milli burjuvaya çizdikleri teorik arka planda görülmektedir. Johann Gottlieb Fichte, Friedrich von Gentz, Adam Heinrich Müller, Friedrich List gibi isimlerin etkisi ile meydana gelen Alman iktisat modelinde devlet bir organizma gibi değerlendirilerek bütüncül, dışa kapalı bir ulusal yapı öne çıkarılmıştır. İttihatçıların ulus model anlayışlarında da Alman Tarihçi Okulu'nun öne sürdüğü organik bütünselliğin etkileri görülmektedir.⁴⁵⁵ Türk milliyetçiliğinin iktisadi boyutu olan “milli iktisat” yaklaşımı, Adam Müller'den Gustav von Schmoller'e

⁴⁵³ Ziya Gökalp, “Türkçülük ve Türkiyecilik”, **Yeni Mecmua**, C. 2, S. 51, 4 Temmuz 1918, s. 482.

⁴⁵⁴ “Türklerin, bir iktisadi mefkuresi vardır ki, memleketi büyük sanayiye mazhar etmektir. Bazıları “memleketimiz bir ziraat yurdudur, biz ziraatçı bir millet kalmalıyız. Büyük sanayi ile uğraşmaya kalkışmamalıyız” diyorlar ki, asla doğru değildir. Filhakika, çiftçiliği hiçbir zaman elden bırakacak değiliz, fakat, asri bir millet olmak istiyorsak, mutlaka büyük sanayiye malik olmamız lazımdır.” Ziya Gökalp, **Makaleler I**, Ankara, TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 175-176

⁴⁵⁵ Alman Tarihçi Okulu 1841 yılında Friedrich List'in ünlü eseri Milli İktisat Sistemi'nin yayımlanması ile başlamış ve Gustav Schmoller'in 1927 yılındaki ölümüne dek sürmüştür. Milliyetçi ve devletçi bir iktisadi modellemeyi öne süren okulun teorik zemini Friedrich List'in metinleri ile ortaya çıkmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ersan Bocutoğlu, **İktisadi Düşünceler Tarihi**, Bursa, Ekin Yayınları, 2016, s. 144.

uzanan romantik Alman iktisat geleneğinden esinlenerek oluşturulmuştur. Nitekim ilk başta teorik düzeyde gerçekleşen etkilenme, daha sonra İttihatçıların baskıcı yönelimleri ile de uzlaştırılmaya çalışılmış; “birey” arka plana itilerek “cemiyet” ve “devlet” merkeze alınmıştır. Cihan Harbi yılları ile birlikte Tanzimat’ta etkin liberal iktisadi görüşle birlikte iktisadi yazın alanında Adam Smith, David Ricardo, Frederic Bastiat, Paul Beaulieu gibi isimler de arka plana atılmış; yerine ise Friedrich List, John Rae, Paul Cauwes gibi “milli” iktisadi ve ulus devleti savunan isimlerin teorileri öne çıkarılmıştır.⁴⁵⁶

Milli iktisat tartışmaları, klasik iktisadın “zaman” boyutundan yoksun eksenine yeni bir boyut eklemiş; Osmanlı düşüncesinde iktisadi gelişme bu boyut üzerinden tartışılmıştır. Alman tarih okulu ile zaman eksenini iktisadi düşünde yer bulmuş; milli iktisat ve içtimai yaklaşımlarla birlikte yerli müktesebata da teorik anlamda katkı sağlamıştır. Tanzimat yılları ile başlayıp Meşrutiyet ile pekişen “geri kalmışlık” sorunsalının söyleme dönüşünde iktisadi modellerin tarihsel evriminin gündeme alınması da bu yolla gerçekleşmiştir. Dönemde iktisadi modellemelerle ilgili Marx-Engels’in tarihsel maddeciliği ile birlikte iki model daha gündemi meşgul etmektedir. Bunlar, Friedrich List’in beşli modeli ile Bücher’in üç aşamalı iktisadi gelişim modelidir. List’e göre toplumların evriminde iktisadi süreç beş aşama ile ilerlemektedir. Bunları “vahşet hali”, “çobanlık”, “ziraat”, “ziraat-sanat hali” ve “ziraat-sanayi-ticaret hali” şeklinde çeviren Ahmet Muhiddin, bu aşamalara bakılarak Türk toplumunda milli iktisat modelinde baskın ve hâkim unsurun ne olması gerektiğinin anlaşılacağını ifade etmektedir.⁴⁵⁷ Türkler yerleşik hayata geçene değin geçimlerini “çobanlık” ile sürdürmüş; tarımsal faaliyet ancak yerleşik hayata geçişin ertesinde yaşanmıştır. XX. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Türkleri tarımsal faaliyet

⁴⁵⁶ Zafer Toprak, **Türkiye’de Milli İktisat**, s. 13-14.

⁴⁵⁷ Friedrich List’in tarihsel süreçte bir toplumun iktisadi gelişme basamaklarını şu şekilde ifade etmektedir: 1. İnsanların en ilkel oldukları yani sadece avcılık ve toplayıcılık yaparak yaşadıkları; vahşet dönemi. 2. Hayvanları evcilleştirerek onlardan faydalanılan çobanlık aşaması. 3. Tarımla birlikte yerleşik hayata geçilerek toprağa bağlı üretimin yapıldığı; toprağa yerleşme ve tarım aşaması. 4. Tarım ile sanayinin buluştuğu ve üretimde verimin arttığı; tarım ve sanayi devri. 5. Son olarak da tarım ve sanayinin birleşmesi sonucu artan üretim ile ürünlerin ticaretine başlandığı; tarım, sanayi ve ticaret devridir. List, ülkelerin iktisadi gelişmişlik seviyelerini bu aşamalarla ifade etmiş, en başarılı gördüğü İngiltere’nin beşinci aşamada olduğunu, Almanya’nın ise dördüncü aşamada olduğunu ve korumacı bir iktisadi model uygulayarak beşinci aşamaya geçebileceğini ifade etmiştir. Sabri Ülgener, **Makaleler**, İstanbul, Derin Yayınları, 2016, s. 439.

aşamasından ticaret-sanayi aşamasına geçmesi gerekirken; ziraat hali etkisini sürdürmüştür. Ticari ve sanayi olanaklara sahip olan büyük şehirler büyük köy olmaktan kurtulamamıştır.⁴⁵⁸ Ahmed Muhiddin'e göre burada sorun Türkiye'nin mecburi şekilde bir tarım ülkesi olması kabulündedir; zira eskiden “sanat”ı olan Osmanlı, bu sanatların Batı'daki sanayileşme sürecinde mamul maddelerin istilaya uğraması ile sanayisizleşme/sanayisizleştirilme'ye maruz kalmıştır. Asıl sorun bu mahkumiyetin kabullenilmesi ve sanayileşme yönünde bir çaba gösterilmemesidir.⁴⁵⁹

Bücher'in üçlü iktisat modelini takip eden Gökalp'e göre iktisadi hayatın üç türü vardır. Bunlar, aile ekonomisi, toplum ekonomisi ve bölge ekonomisidir. Ancak bunların doğru yönde tayin edilmesi ve hiyerarşik kurulumu ile ulusal ekonomi üretilebilir. Bu noktada Gökalp, iki aşamalı bir “milli iktisat” planı önerir. Birinci aşamada, milli istihsal milli istihlake tamamen tekabül ederek milleti iktisaden kendi kendine yetecek bir hale getirir. Bu süreç bir bakıma üretim artırımını için birikim, yatırım ve seferberlik sürecidir. İkinci aşama ise sonuç alınan birikimden yapılacak servet dağılımında “adalet” ilkesinin gözetileceği sosyal devlet aşamasıdır. Bu aşamada kazanç “eşit” bir biçimde dağıtılacaktır.⁴⁶⁰ Bu aşama, Gökalp'in milli iktisat anlayışı ile içtimaiyyat anlayışının örtüştüğü bir noktaya tekabül eder; zira milli servetten elde edilen kazancın “eşit” ve “adil” biçimde pay edilmesini sağlayan şey içtimai birliğin ve “müşterek vicdan”ın sağlanmasıdır. Bu da ancak etnik unsurlar arasında iş bölümü ve dayanışma ile gerçekleşebilir.⁴⁶¹ Gökalp'e göre Müslüman-Türk unsurların asker ve memur, gayrimüslim cemaatlerinse sanatkâr ve tüccar olduğu bir toplum, çağdaş bir ulus devlete dönüşemez. Bunlar arasında müşterek bir vicdanın ve ortak bir mefkurenin olmaması “milli tesianüd”ün ve bu yolla “milli iktisat”ın sağlanmasını zorlaştırır. Bu yaklaşımı ile Gökalp, Durkheim'in “toplumsal işbölümü”nü, dayanışma anlayışını “korporatist” yollarla ulus inşa sürecine

⁴⁵⁸ Zafer Toprak, **Türkiye’de Milli İktisat**, s. 64-65.

⁴⁵⁹ Ahmed Muhiddin, “Milli İktisat – Dahilî İstismar –1”, **İslam Mecmuası**, sayı 50, 1917, s. 1007-1010.

⁴⁶⁰ Ziya Gökalp, “Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir”, **İktisadiyat Mecmuası**, s. 1-2.

⁴⁶¹ Ziya Gökalp, “Milletçilik”, **Yeni Mecmua**, 28 Şubat 1918, C. II, S. 33, s. 122.

uygulayarak kendi içtimai milli mefkuresini teorik olarak inşa etme çabası gütmektedir: “Sınıf yok, meslek var!”⁴⁶²

Gökalp’in Durkheim’den hareketle kuramlaştırmaya ve modellemeye çalıştığı kurgu, “organik iş bölümü” yaklaşımıdır. Gökalp’e göre milli iktisadın sağlanması için toplumdaki Müslüman-Türk unsurlar arasında organik iş bölümüne ihtiyaç vardır. Osmanlı’da Müslüman-Türk unsurların toplumsal iş bölümünde iktisadi sınıflardan mahrum olarak yalnızca askerlik ve memuriyeti üstlenmesi, çağdaş ve sınai bir devlet oluşmasının önünde engel teşkil etmektedir. Başka düşünürlerin de “tembellik”, “ahlaki çürüme” gibi hususlardan hareketle eleştirdiği memuriyet, Osmanlı’da kolay yoldan para kazanma aracı olarak görülmektedir. Buna karşın milli iktisat anlayışı, tüccar, sanatkâr, zanaatkâr ve yöneticilerin bu sınıflara yaslanmasına dayanmaktadır. Bu açıdan Gökalp sermaye birikimi, toplumsal iş bölümü ve içtimaiyat arasında bir geçiş, zorunluluk ilişkisi öne sürmekte; bunu da Durkheim’in *Toplumsal İşbölümü* adlı eserinde işaret ettiği organik dayanışma ve müşterek ortaklıklar anlayışına uyarlamaktadır: “Çünkü toplum sosyal bir organizma olarak teşbih edilirse, bu organın birer hayati görev yapan gerçek uzuvları ancak meslek zümreleri olabilir. Bundan dolayıdır ki toplumlar ilerledikçe iş bölümü ve uzmanlaşma derinleşiyor ve gittikçe mesleki teşkilatlarda sıkı dayanışma önem kazanıyor.”⁴⁶³

Gökalp’e göre Türkler için milli iktisadın içeriğini dolduracak en uygun sistem, solidarist korporatizmdir.⁴⁶⁴ Türkler hürriyeti sevdikleri için

⁴⁶² Ziya Gökalp, “Milliyetçilik ve Beynelmilliyetçilik”, **Yeni Mecmua**, 14 Mart 1918, C. II, S. 35, s. 162.

⁴⁶³ Ziya Gökalp, “Halkçılık”, **Yeni Mecmua**, 14 Şubat 1918, C. II, S. 32, s. 104.

⁴⁶⁴ Gökalp, Cumhuriyet Türkiye’sine dek uzanacak solidarist korporatizm yaklaşımını şu şekilde örneklendirmektedir: “Bir cemiyetin içinde, muhtelif sınıflar, birbirini istismar yahut imha etmeye çalışır. Mesela dünyanın her yerinde eşraf sınıfı rençber sınıfını istismarla meşguldür. Buna karşılık olmak üzere, Avrupa’nın başka ülkelerinde nazariye halinde, bugünkü Rusya’da ise ameliye halinde, amele sınıfı eşraf sınıfını mahvetmeye çalışıyor. Demek ki bir cemiyetin içinde sınıflar, aralarında uzlaşma imkânı bulunmayan düşman zümreler halindedir. Hâlbuki bir cemiyetin muhtelif meslek zümreleri birbirine rakip ve düşman olacakları yerde, bilakis yekdiğerine son derece muhtaç ve dostturlar. Bir cemiyette terzi kunduracısız, kunduracı terzisiz, fırıncı kasapsız, şair filozofsuz, filozof şairsiz, doktor avukatsız, avukat doktorsuz kalmayı hiçbir zaman isteyemez. Bütün içtimai meslekler birbirinin lazım ve melzumdur. O halde sınıflar kalkıp da onların yerinde meslek zümreleri kuvvetli bir surette teşekkül edince ictimai darvinizm iflas ederek, cemiyet içinde dahilî sulh hüküm sürmeye

iştirakçi/komünist olamazlar; fakat eşitliği sevdikleri için tamamen ferdiyetçi de olamazlar. Bu yüzden Türk harsına en uygun iktisadi sistem, sosyal dayanışma ve katılımcılığa dayalı solidarizmdir. Buna göre mülkiyet, sosyal dayanışmaya yaradığı müddetçe meşru olacak; fertlerin sermaye sahibi olmasının önüne geçilmeden bütüncül/umumun yararı gözetilerek yapılan ticari girişimlerin değeri artacak; ikisi belli bir dengede üretimin geliştirilmesine yarayacaktır.⁴⁶⁵ “Meslekçilik” olarak da ifade edebileceğimiz bu yaklaşım kapitalizmin neden olabileceği Sosyal Darwinizm’i de aşma/alt etme imkânı sağlayacak; karşılıklı ihtiyaçlılık halini gidererek “tesanütçü” müşterek dayanışmanın formülü olacaktır.

Gökalp, *İktisadi Türkçülük* metninde, Türklerin köken olarak ticarete, üretime, çiftçiliğe ve ziraata yatkın olduğunu, ekonomik örgütlenme ve ticari-sınai etkinliklerin toplumsal yaşamlarında merkezi bir rol oynadıkları düşüncesinden hareketle “iktisadi devletler” kurmuş olduklarını ifade eder. Üretim biçimlerinin, mesleklerin ve zanaatların kentlere isimlerini vermiş olması Türk tarihinde ticaretin etkisinin kanıtı olarak görülebilir. Nitekim ilk çadır, ilk araba gibi erken sanayi üretim modelleri de Türklere aittir.⁴⁶⁶ Devlet ulusun siyasal örgütü, ulus ise devletin hareket ettirici gücüdür. Bu hareket ettirici güce kanı pompalayan ise iktisattır. Gökalp’in somut adımlarından birisi 1917 yılında faaliyete geçen *İtibari Milli Bankası*’nın kuruluşu ile ilgilenmesidir. İttihat ve Terakki’nin kendisine görev tevdi etmesi ile kaleme aldığı “Milli Banka” girişimine ilişkin genelgede, “iktisadi cihat” çağrısında bulunur. Genelgede, siyasi kapitülasyonların 1914’de kaldırılmasına karşılık iktisadi kapitülasyonların bir nevi iç sömürgecilik şeklinde sürdüğü ve milli iktisadın bu sömürden yegâne kurtuluş yolu olduğu ifade edilmektedir.

Gökalp’in İslamcı ahlakla da pekiştirdiği solidarist mülkiyet anlayışı tutarlı bir kamu yararcılığı yahut sosyal adalete ulaşmaya çalışma çabası açılarından idealist ve çelişkili taraflar barındırır. Taha Parla’ya göre Gökalp’in siyaset felsefesi ve

başlar.” Ziya Gökalp, “Milletçilik ve Beynelmilliyetçilik”, *Yeni Mecmua*, 14 Mart 1918, S. 35, s. 162.

⁴⁶⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 175.

⁴⁶⁶ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 173-174.

siyaset teorisi arasındaki uyumsuzluğun en zayıf halkası ekonomi politiktir. Ekonomi ve iş bölümü üzerinde duran Gökalp, siyasal iktisada bir idealist olarak yaklaşmaktadır. Bunun nedeni yalnızca iktisadi devlet ve ulusal kültür arasında kurduğu korelasyon değil; aynı zamanda solidarist korporatizmde içkin olan sorunlardır. Solidarist korporatizmde bir yanda teorik olarak devletin yetkisini korporasyonlar arasındaki sorunların çözümüyle sınırlayarak ya da devleti meslekler arasındaki çatışmaların hakemi varsayarak, korporasyonların ve sivil toplumun özerkliğini devlete karşı korumak gibi çoğulcu bir niyet söz konusudur. Fakat diğer yandan devlete de “ekonomik devlet” olarak yalnızca birtakım düzenleyici işlevler değil; çeşitli “mesleki vicdanların” üstünde ve ötesinde kapsayıcı, bütüncül bir “kolektif vicdanın”, kamu vicdanının bekçisi olma işlevi verilmektedir. Bu solidarist ve faşist korporatizm arasında devlete verilen rolün çok ince ve hassas bir çizgide bulunması sorunu ile ilgilidir.⁴⁶⁷ “Kapitalizm ve sosyalizm arasında “üçüncü yol” olduğu iddia edilen solidarizm ve faşizm, gerçekte “birinci yol”un -kapitalizmin- türevleri ve “ikinci yol”un -sosyalizmin- açık antitezlerinden ibarettir.”⁴⁶⁸ Her ikisi de kapitalizmin temel öncüllerini korur ve nesnel sınıf karakterini taşır. Bu noktada Gökalp’in yaklaşımı, oluşabilecek sınıf çatışmalarına ve toplum içi çıkar çatışmalarına karşı, düzen içinde gelişmeyi hedefleyen, liberal burjuva siyaseti ve ekonomisinin olmadığı burjuva toplumunun gerçekleştirilmesidir. Gökalp’in içtimai düzen, İslam ahlakı ve dayanışmacı korporatist kapitalizm arasında yapmaya çalıştığı sentezin tek parti yıllarında dönüştüğü sınıf politikaları ve otoriter devletçilik pratikleri Parla’nın eleştirisi yaptığı noktaları haklılaştırmaktadır.

İktisadın toplumsal bağların düzenlemesinde en büyük rolü ekonomik gelir kaynaklarının nasıl yönetileceği ve bölüşdürüleceğidir. Osmanlı’nın kuruluş yıllarından itibaren iktisadi düzeni tesis eden temel mekanizma merkezi yönetimin gücünü artırma ve “kendi kendine yetme” icbarı taşıyan “devlet” merkezli yönetim anlayışıdır. Şerif Mardin bu yaklaşımı kısaca “malî devlet”; yani başlıca ekonomi politikalarının kırsal ekonomiden vergi alımını azamileştirme çabasından oluşan bir

⁴⁶⁷ Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s. 166- 181.

⁴⁶⁸ Parla, **Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, s. 180.

devlet anlayışı olduğunu ifade eder.⁴⁶⁹ Malî sistemi büyük ölçüde tarımsal vergilere bağlı olan Osmanlı'da ekonomi, XIX. yüzyıla değin fetihlere bağlı toprak büyümesi ile desteklenirken, gerileme döneminde Batı'daki sanayi devrimi ve mülkiyet anlayışının değişmesi ile toprak rejiminin de geleneksel yapıdan kopmasına sebep olmuş; hem var olan iktisadi yapının ana kaynakları sekteye uğramış hem de teknik ilerleme sağlanamamıştır. Bu veçheyle devlet, ne Batı Avrupa tipinde “merkantilist” bir evreye geçebilmiş; ne de ekonomik mühendisliğin esas alındığı “kameralist” evreyi yaşayabilmiştir.⁴⁷⁰ XIX. yüzyıla gelindiğinde halihazırda fetihleri durmuş ve gerileme devrinde olan devlette, diğer yandan mülkiyetin güvensiz konumda oluşu, ticarete göre oluşturulmuş hukuki kurallardan yoksunluk; eğitim, polis, nakliyat veya ekonomik hizmetler veren “nüfuz edici” devlet politikalarının bulunmayışı gibi durumlar iktisadi gidişatı daha da verimsiz bir hale getirmiştir. Var olan darboğazı gören XIX. yüzyıl bürokrasisinin iltizamı kısmen de olsa devlet kontrolüne alma çabası, Batılı devletlerden oluşan ve Düyûn-ı Umûmiye olarak bilinen kurumun tarımda fazla gelir yaratma umudu olan kaynakların kontrolünü eline geçirmesi ile başarısızlıkla sonuçlanmıştır.⁴⁷¹ Devlet eli ile sanayileşme imkânı da XIX. yüzyıldaki savaşlar ve savaşlar sonucunda oluşan ağır dış borçlarla kaybedilmiş, ayrıca verilen toprak kayıpları sebebi ile eldeki pazarlar ve toprak vergileri de azalmıştır. XIX. yüzyıl ortalarında devletin inhitatını daha gerçekçi saiklerle gören ve kabullenen Osmanlı düşünürleri için ıslaha ilişkin kurtuluş reçeteleri ve iktisadi tablo için gerekli çözümler arasında bir çatışıklık vardır. Çünkü siyasi kurumların ıslahını kuşatan hürriyet yaklaşımının aksine, ekonomik darboğazdan çıkmak için müdahaleci ve korunmacı bir politika gerekmektedir. Zira kapitülasyonlar, dış borçlar ve 1838 *Baltalimanı Ticaret Antlaşması* ile gelineen noktada dış ticaret kapıları gümrüksüz ve vergisiz şekillerde açılmış, bu da halihazırda uluslararası rekabet gücü yetersiz olan yerli sanayinin çöküşünü getirmiştir. İdris Küçükömer'e göre Osmanlı'nın II. Meşrutiyet'te dış borçlanma, sanayinin tasfiyesi ve üretimin yoğaltıma dönüşmesi ile iktisadi çöküşe sürüklenmesinin kökenleri Tanzimat'ta aranmalıdır. Tanzimat, sanayi üretim güçlerinin tasfiye dönemidir. Üretim güçleri tasfiye olan bir ülke, tasfiye

⁴⁶⁹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 205.

⁴⁷⁰ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 205.

⁴⁷¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 208.

edenlerin ya sömürgesi ya da yarı sömürgesi olarak hayatiyetini sürdürmek durumundadır. Nitekim üretim kapasitesi düşen ülkeye giren yabancı yatırımcılar, Düyûn-ı Umûmiye ile ülkenin yalnızca ekonomik kaynaklarını değil; politikasını da ipotek altına alma hakkını kendilerinde görmektedirler. Küçükömer'e göre Abdülhamid'i iktidarı döneminde dengeli taktiklerle mevcut durumu muhafazaya iten yaklaşımın kökenleri de Tanzimatçıların bu iktisadi yaklaşımında aranmalıdır.⁴⁷²

Sonuç olarak XIX. yüzyıl sonlarına kadar ekonomik gidişatı gerçeklerin ve zorunlulukların inşa ettiği bir alan olarak Osmanlı'da maliye, sistemsal bir dönüşüm fikri olarak "iktisat" ile ilk defa XIX. yüzyılın son çeyreğinde karşı karşıya kalmıştır. Bozulan gelir gider dengesinin sistemdeki işleyişi sekteye uğratması ve model olarak Batı'ya yöneltilen bakıştan elde kalanın yetersizlikler olduğunun anlaşılması iktisadın bir alan olarak gerekliliğini açığa çıkarmıştır. Devletin duraklaması ve gerilemesi üzerine Batı'da terakkiyi mümkün kılan kuramsal ıslah mekanizmalarına bakılarak çözümlerin arandığı bu dönem, kavramsal olarak "hürriyet" arzusunun iktisadi alanda da galebe çalması ile "iktisadi hürriyet" ve "serbest mübadele"nin çözüm olarak görülmesiyle sonuçlanmıştır. Liberal iktisadi politikaların perçinlendiği bu dönem aynı zamanda modern zihniyetin inşası için araçsal bir nitelik taşımakta; "reâyâ"dan hür ve iradi bir birey olarak insan modeline dönüşümün meyvelerinin hür iktisadi teşebbüslerle sonuçlanacağına dair bir inanç ortaya çıkmaktadır. Fakat halihazırda yüzyıllık bir süreçte ekonomik bir darboğazda bulunan yerli-Türk esnaf ve zanaatkarlar, bu hamlelerle yatırımlarını artırması gerekirken, yıkıma en çok uğrayan sınıflardan biri haline gelmiştir. Türk-Müslüman unsurların çöküşü piyasadaki mevcut ihtiyaç alanlarının ticaretini gümrük denetiminden yoksun açık bir ekonomi alanında gayrimüslim unsurlara devredilmesine sebep olmuş; üretim azalmış, kurumlar küçülmüş ve esnaf sınıfı daha da yoksullaşmıştır. Bu noktada

⁴⁷² İdris Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması**, s. 95. Küçükömer, bu çıkarsamalarını daha da sertleştirerek Batı'da sınıfsal hareketin kökenini göremeyen Tanzimatçılar ve Jöntürklerin emperyalizm için gerekli ortamı hazırlayarak İmparatorluğun dağılmasında rol oynadıklarını ifade etmektedir: "Onlara, (...) Batı'yı gerçekte anlama olanağı bulamamış bürokratlar olarak bakabiliriz. Fakat emperyalizm için gerekli ortamı yaratan hareketleriyle ve işbirliği yaptıkları iddia edilen iç ve dış bölücü çevrelerle, imparatorluğun dağılmasında gerçekten talihsiz bir rol oynamışlardır. (...) Abdülhamid'in imzaladığı Muharrem Kararnamesi ile gelen Düyun-u Umumiye emperyalizmin koşulları içinde, bürokrat Batılaşma olaylarının ekonomide yarattığı kaçınılmaz bir sonuçtur." Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması**, s. 81-82.

liberal bir iktisat anlayışının gelişimi için gerekli kapitalist sınıfın üretilmemesi, bunun kaynağında ise Osmanlı Devleti'nde kökensele olarak aristokrasi sınıfına sahip olmadığı şeklinde bir yaklaşım açığa çıkmaktadır. İslam toplumunun bireyleri her zaman eşit olarak gördüğü; dolayısıyla Osmanlı'da da kökensele olarak katı kapitalist bir sömürgeci bir anlayışın yerleşemeyeceği ve gelişemeyeceği şeklinde hâkim bir yorum öne çıkmaktadır.

Şerif Mardin'e göre Osmanlı ekonomik sistemi ile uyumlu ekonomik ahlak "denkseverlik"tir. Ona göre bu kavram, toplumsal hiyerarşinin kaçınılmaz olarak kabul edilişi kadar, toplum içindeki verili konumun kendi "adil ödülleri"ni de beraberinde getireceği beklentisi anlamına gelmektedir.⁴⁷³ Bu yaklaşımı adalet ilkesi ile isimlendiren, toplumdaki temel gelir dağılımının feodalitenin de olmamasından kaynaklı olarak bu ilke minvalince temellendirildiğini söyleyen yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşıma göre, İslam toplumları gelir dağılımında "gereksinim"i ikinci plana atıp, paylaşımı "insan onuru" ve adalet ilkesine göre yaptıkları için Batı'ya nazaran daha adil ve eşit bir ekonomi yaklaşımına sahiptir.⁴⁷⁴ Bu kabul, iktisadın Osmanlı düşüncesinde tedavüle girmesinden itibaren düşünürler tarafından öne sürülen iki ayrı fikir çatısı ile de çelişme içermektedir. Tanzimat sonlarında serbest mübadele ve iktisatçılar açısından klasik iktisadın "kazanç", "kâr" ve "maksimum fayda" gibi terminolojileri toplumsal eşitliği mülkiyet sahipleri nezdinde avantajsız bir hale getirmektedir. Diğer yandan, Osmanlı'nın kökensele olarak sınıflı ve hiyerarşik bir yapıda olmadığı için liberal iktisadi anlayıştan milli iktisadın eşitlikçi ve devletçi yapısına dönülmesini öneren yaklaşımların yerli burjuva sınıfı yaratma arayışları da çelişkinin diğer bir boyutudur. Bu nokta, kültürel olarak öne çıkarılmaya çalışılan eşit ve adil iktisadi ahlakın, geleneğin inşasında bir karakter olarak varlığı ile ilişkilenebilir. Çalışan düşünürlerin neden bu kavramlara dayalı modern bir İslam iktisadı üretmediği sorusunu da beraberinde getirmektedir.

⁴⁷³ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 208-209.

⁴⁷⁴ Fazlurrahman, "Islam and the Problem of Economic Justice", **Pakistan Economist** (Ağustos 24, 1974), s. 14-21.

Örneğin Akif'in ıslah ve inşa düşüncesinin gerçeğe uygun olmaması açısından eleştiriye açık taraflarından biri politik ve kültürel mülahazaların iktisadi bağlamdan tamamen ayrıştırılması ve XX. yüzyılla birlikte bireysel iktisada ve hukuka geçişi görmezden gelmesidir. Akif'in iktisatla alakalı bir metni yahut konuşması yoktur. Onun iktisatla ilgili görüşleri ahlaki bir zemindedir. Manzumelerinde toplumdaki fakirliğe ilişkin manzaralar görürüz, fakat bunun arkasındaki sebeplere ya da iktisat kurumlarına yönelik eleştiriler yoktur. Bu anlamda Akif'in iktisattan maksadı toplumun ekonomik sıkıntılarıdır. Fakat İslam ahlakına dayalı iktisat anlayışı kırılıp bankalar ve borsaların etkinleştiği, mülkiyet sorunu, girişimcinin kimliği, modern piyasa usullerinin gündeme geldiği yeni ekonomik modellerde de Akif sessizliğini korumaktadır.⁴⁷⁵

Milli iktisatçılar, bir ülke için uygun iktisadi gerçekliği araştırırken o günün güncel gerçekleri ve durumu ile yetinilmemesini, o ülkenin ve milletin geçmiş, hafızası, yapısı ve tarihinin de göz önünde bulundurulması gerekliliğine işaret etmişlerdir. Bu noktada ileri sürdükleri “organik bütünlük” bir ülke için arayışın bu bütünlük çerçevesinde ihtiyacın belirlenmesini içerir: “Milli iktisata göre, her ulusun bir iktisadî gerçeği, bir “şe’nin-i iktisadiyye”si, Fransızcasıyla “realite economique”i vardı. İktisadî gerçek ise ulusa özgü bir dizi kurumla şekillenir. İşte bu nedenle iktisadî gerçeği, klasik iktisat kuramı ışığında bulmak olanaksızdır.”⁴⁷⁶ Geçmiş ve tarihi görmezden gelerek yalnızca gündelik ihtiyaçlar göz önüne alınarak uygulanacak bir modelleme, bir tür ithalatçılık ve taklitçilikten öteye gitmeyeceği gibi, toplumsal uyumda da sorunlar oluşturabilir. Toplumların milli mefkuresini oluşturan ilkeler ve ülküler geçmiş ve bugünün ortak tarihindeki organik bütünlükle açığa çıkarılabilir. Milli iktisatçılara göre klasik iktisadın benimsenmesi, “ne olması gerekir” sorusunun cevabıdır. Oysa bir milletin bütününe kaderini yönetecek bir sistem kurmak öncelikle halihazırda ne olduğunu saptamaktan geçer. İktisadi gerçekler de bu düşünürler nezdinde kültürel ve sosyal boyutlardan tam manası ile

⁴⁷⁵ “Mehmed Akif, mâli sermayenin cihan ekonomisinde tuttuğu yer ve oynadığı rol hakkında hiç bilgi vermiyor ve bunu gerekli de saymıyor. Onda franzkapital kavramını boşuna aramayalım. Ona göre, elektrik santralleri ve fabrikalar işletilecek, fakat, kâdir-i mutlak birer mahut gibi, başı gökyüzüne değen bankalardan söz edilmeyecektir.” A. Cerrahoğlu, **Bir İslam Reformatörü Mehmed Akif**, İstanbul, İstanbul Matbaası, 1962, s. 81.

⁴⁷⁶ Zafer Toprak, **Türkiye’de Milli İktisat**, s. 77.

ayrıştırılamaz. Bu açıdan bireyin refahını öne çıkaran liberal iktisadın kurumları henüz ulus olma yolundaki bir devlet için uygun değildir; mevzubahis inhitat durumunda olan bir ülke için aslolan ulusal menfaat ve ihtiyaçların ortak bir paydada öne çıkarılmasıdır.

6. EĞİTİM

Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan medrese-mektep çatışmasının ana eksenini hukuk normları oluşturur. Ehl-i şer olarak hukuki ve ehl-i örf olarak idari alan nazari ve ilmi perspektifte insan kaynağını aynı kökenden elde etmektedir. Şeriat-örf, medresenin ve doğal olarak Osmanlı klasik bürokrasi ve siyasetinin temelini oluşturur. Tanzimat sonrasına dek kadrolar bu usule dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Tanzimat sonrası dönemde hukuk anlayışındaki değişim eğitim ve bürokraside de çeşitli değişiklikler meydana getirmiş, modern mektepler hukuk normunu seküler bir zeminden aldıkları için hem hukuki alan hem eğitim hem de buradan neşet eden bürokrasi seküler bir yapı portresi çizmiştir.

Osmanlı'nın geleneksel yapısında XIX. yüzyıla dek eğitimin öznesi ulema, kurumu medrese, siyasi temsili ise ilmiye tarafından yürütülmüştür. Devlet görevlerine getirilen nişancı, kâtip, alim, kadı, müderris gibi figürler medrese çatısı altında ve İslami bir müfredatla eğitim görmüşlerdir. Devletin tarihsel geri kalmışlık fikrini tecrübe etmeye başladığı 1900'lü yılların başlarından itibaren eğitim de inhitat sürecini hazırlayan, hızlandıran fakat çözümün de kendisinde olduğu bir unsur olarak dile getirilmeye başlanmıştır. Diğer kurum ve kavramların modernleşmesi, eğitimde de modernleşmeyi gerektirmiştir. Reformların gerçekleşebilmesi için eğitimli kitle açığına ihtiyaç duyulması modern eğitim anlayışının gerekliliği yönünde ortak bir kanı olarak ortaya çıkmıştır. Tanzimat'la birlikte modern eğitime dair somut adımlar hızlandırılmış, modern mekteplere ve her yaşı kapsayacak eğitim anlayışına önem verilmiştir. Bu da modernleşmenin pek çok yansımasında olduğu gibi ilmiyeyi karşısına almadan eğitimde reformu gerçekleştirmenin yarattığı yeni bir ikilik oluşturmuştur. Bir yanda Osmanlı geleneksel yapısının temsili olarak medrese, diğer yanda terakki ve bekayı mümkün kılması umulan modern mekteplerin açılması dönemin ikiye bölünmüş "ethos"unun yansımasıdır. Bu başlıkta inhitat sorununun

sebeplerinden biri olarak işaret edilen medresenin ve ulemanın inhitatına, Meşrutiyet düşünürlerinin bu sorunu nasıl ele aldığına, Tanzimat'la başlayıp II. Meşrutiyet'le devam eden eğitimdeki ıslahlara ve kavramsal çözümlemelere, eğitimin terakkide güçlü bir unsur olması adına ortaya konan çözümlere yer verilecektir.

a. Medrese ve Ulemanın İnhitatının Sebepleri

Medreselerin eski niteliğini kaybettiğine ilişkin genel kanı Tanzimat sonrasında açığa çıkmıştır. Halbuki Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar medrese sistemi ve müderrislerin birçok büyük ilim adamı yetiştirdiği kanaati yerleşiktir. Devlet teşkilatının üç temel kanadını oluşturan seyfiye, kalemiye ve ilmiye sınıfları yerleşik yapının sürdürülmesinde üç ana aktördür. Ulema, müderris, kadı, nişancı, şeyhülislam gibi düşünsel alanlarda üretimler yapan figürler medrese sistemi içerisinde yetişmektedir. Ulemanın resmi yapı içerisindeki sorumluluk alanı dörde ayrılır. Bunlar, şeriatın araştırmacıları anlamında fukaha, hukuku tatbik eden kadılar, ammenin ibadet işlerini idare edenler ve müderrislerdir. Hukuk, adliye, din ve eğitim olarak sınıflandırılabilen bu dört alandaki görevlerin özü devletin bürokratik işlerini yürütürken, halkın inanç yapısındaki bozulmaların önüne geçmektir. Osmanlı ilmiye sisteminin hukuk/fıkıh eğitimine olan kuvvetli bağı Osmanlı idari sistemini besleyen insan kaynağının hukuk eğitimi ile ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bu manada ehl-i şer ve ehl-i örf olarak tanımlanmaya çalışılan hukuki-idari alan nazari ve ilmi perspektifte aynı mecradan insan kaynağını devşirmektedir.⁴⁷⁷ XV. yüzyılın ortalarından itibaren devletin merkezi bürokrasi ile mezcedilmesi, ulemaya hem hiyerarşik bir yapı kazandırmış hem de onu devletin ayrılmaz bir parçası kılmıştır. Din ü devletin mihenk taşı olarak önemini artıran ulema, devletin reâyâ üzerindeki otoritesinin dinsel açılardan teminatı haline getirilmiştir.⁴⁷⁸ Din ü devlet sisteminde ulemanın devlet çatısı altındaki konumu, aynı zamanda padişahın mutlak iradesini şuraya/istişareye dönüştürmektedir. Hükümdarın tek başına ve keyfi karar almasının önüne geçen bu olgunun arka planında, ulemanın gösterdiği dini hükümlerle kararın halk nezdinde içselleştirilmesi, ait oldukları değer

⁴⁷⁷ Polat, *Devlet Olma İmkânı: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, s. 233.

⁴⁷⁸ Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi 1 – Kökenler*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019, s. 539

dizgeleri ile uyumlulaştırılmasının sağlanması ve bu yolla da hükme riayetin sağlanması vardır.

Ulemanın Osmanlı'nın yükselme dönemlerindeki misyonundan geri kalarak bozulmaya başlaması oldukça erken tarihlerde teşhis edilen bir durumdur. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi bu durum yalnızca ilmiye ile ilgili değil; idari sistemle ilgili bir sorundur. XVI. yüzyılda Lütü Paşa'nın kaleme aldığı bir risalede müderrislerin ve ulema topluluğunun birbirini çekemedikleri, birbirleri hakkında gerçek olmayan haberler ürettikleri gibi şikayetler göze çarpmaktadır. XVI. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen suhte (medrese öğrencisi) isyanları da medreselerin bozulmasına işaret eden etkenlerdendir. Vezirlerin ulema arasındaki yükselme eğiliminden dolayı medresedeki ilme saygıları kalmamış, medreseler devlet kanadı altındaki korunaklı ve saygın konumlarını yitirmeye başlamışlardır. Yine Mustafa Âli tarafından dile getirilen ulemanın bozulma sebepleri⁴⁷⁹ arasında hükümdarlar ve alimlerin kültürel yaratıcılığı desteklemekten vazgeçmeleri, ulemanın kanun kapsamına alınarak belli ölçülerde zayıflatılması, şer'i normların göz ardı edilmesi gibi hususlar sayılmaktadır. Tüm bu hususlarla birlikte ulemanın, örnek alim ve Müslüman olmaktan ziyade, yükselme ve maişet derdine düşen bir hükümet görevlisine dönüştüğü düşünülmektedir.⁴⁸⁰

XIX. yüzyılda güçlenen yeni askeri ve modern bürokrasi karşısında Osmanlı geleneksel ulemasının gücü darbe almış ve zayıflamıştır. Ulema bürokrasi eli ile yapılan baskı ve müdahalelere direnemez hale gelmiş; kalemiye karşısında ilmiyenin gücü zayıflamıştır. İlmiye içerisinde de halihazırdaki durumun vahim olduğu ve güncelleme yapılmadığı takdirde medreselerin çürümeye yüz tuttuğu şeklindeki yorumlar bu dönemde ortaya çıkmıştır. Ahmet Cevdet Paşa'nın medresenin mevcut sistemindeki aksaklıklar ve sorunları görerek, modern kurumların inşasında görev

⁴⁷⁹ Mustafa Ali bu sebeplerin daha sonra yıkılış günlerinde de etkili olacağını; bütün erdemlerine rağmen Osmanlı sisteminin kendi içinde yıkım tohumlarını da barındırdığını kabul etmiştir. Cornell H. Fleischer, **Tarihçi Mustafa Ali Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 273.

⁴⁸⁰ Cornell H. Fleischer, **Tarihçi Mustafa Ali Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, s. 273; Aktaran Bıçak, **Türk Düşüncesi 1 – Kökenler**, s. 546-548;

alan bir medreseli olması buna örnek olarak verilebilir.⁴⁸¹ Yeniçeriliğin kaldırılması ile birlikte en önemli destekçisini ve güç ortağını kaybeden ulema, gücünü yeni bürokrasiye devretmiştir. Bu da medreselerde yetişen müderrisler, alimler, nişancılar gibi figürler karşısında yeni memur tipinin üstünlüğü demektir. Tanzimat’la birlikte Avrupa’da veya modern mekteplerde eğitim almış aydınların devlet üzerinde söz sahibi haline gelmeleri de medresenin etkisini azaltan etkenlerdendir.⁴⁸² Hem kültürel hem de siyasi ortamda söz sahibi olan Tanzimat ve Meşrutiyet düşünürlerinin birçoğu artık medreseli değil; mekteplidir. Sahip oldukları fikri müktesebat ve konulara yaklaşımdaki etraflı düşünme yetileri, onları geleneksel ulemadan daha etkili kılan bir unsur olmuştur. Ulema ve medreselerin Osmanlı’nın geleneksel yapısındaki gücü ve etkisini kaybetmesinin başka bir sebebi ise Darülfünun altında “hukuk” fakültesinin kurulmasıdır. Hukuk fakültesinin kurulması, ulemanın elindeki “fetva verme yetkisi” mahiyetindeki hukuki gücüne zarar vermiştir. XX. yüzyıl başlarında Darülfünun’da “ulum-ı âliye-i diniye” şubesinin kurulması, ulemanın elindeki kozlardan birisi olarak medresenin etkisini sekteye uğratmıştır. Din, devlet kontrolü altında, modern okullarda yeniden üretilen bir resmi söyleme dönüşmüştür.⁴⁸³ Nitekim gerilemeye atfedilen sebeplerden birisi medreselerin şer’i hukuka dayalı normlara bağlıken hukukun kaynağında meydana gelen değişmelerin dolaylı olarak ulemayı etkilemesidir. Modern mektepler hukuk normunu seküler bir zeminden aldıkları için hem hukuki alan hem eğitim hem de buradan neşet eden bürokrasi seküler bir yapı çizmiştir. Mektep-medrese çatışmasının ana hatlarını bu oluşturur. Bu ikilem yalnızca medreseyi etkilememekte, modern kanun oluşturma hamlesi olarak Mecelle’nin yapımındaki çatışmayı hukukun alanından ilmiyenin alanına taşımaktadır. Mecelle, XIX. yüzyılda Osmanlı’nın yaşadığı adlî evrimin bir ürünüdür. Yapımına hukukun yeniden sistemleştirilmesi, nizamiye mahkemelerinin ihtiyaç duyduğu hukuk ve fıkıh bilgisine sahip insan ihtiyacını karşılamak üzere

⁴⁸¹ Musa Çadircı, “Cevdet Paşa’nın Medreselerle İlgili Görüşleri”, **Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895)**, (Sempozyum 9-11 Haziran 1995), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, s. 79-84.

⁴⁸² Özdiç, “II. Meşrutiyetin İlanında Hürriyet ile Dini Mübâlâtsızlık Arasında Osmanlı Ulemâsı”, s. 292; “Ulemanın yeni toplum kavramlarına uyum göstermelerindeki yetersizliklerinden dolayı, Türk hürriyet tarihi giderek artan bir ölçüde, laik entelektüellerin işlevi olmuştur.” Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 118.

⁴⁸³ M. Ö. Alkan, “İmparatorluktan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si**, derl. Kemal Karpat, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yay., 2004, s. 133.

karar verilmiştir. Devletin kanunî ve adlî konularda giderek artan yetkilerinin ulema ile çatışmamaya yol açmaması adına Mecelle, ulema ve Babiâli arasında bir uzlaştırma denemesidir. Tanzimat sonrasında Avrupa hukuku esas alınarak yürütülen sistem modernleşme aşamalarını hukuki alanda da genişletmeyi amaçlamakta, ticaret kanunu gibi yeni alanlar kanuna dahil edilmek istenmektedir. Ayrıca Girit İsyan'ı sonrası Girit'e gönderilen Ali Paşa yabancı devletlerin ısrarlı baskılarını tesirsiz kılmak için, hukuk reformlarının meselelere kökten çözüm getireceğini Sultan Abdülaziz'e bildirmektedir.⁴⁸⁴ Yeni hukuki düzenlemede “laik bir adliyenin mevcudiyetini gerekçelendirme” ve “Ticaret Kanunu’nu genişletmek adına Fransız Medeni Kanunu’ndan sözleşme ve mükellefiyetlerin iktibas edilmesi” Cevdet Paşa tarafından çözülmeyi ve sentezlenmeyi bekleyen iki sorundur.⁴⁸⁵ Nitekim Cevdet Paşa’nın uzlaştırmacı tutumuyla ortaya çıkardığı Mecelle ne Şeyhülislam ne de Batıcı bakanlar tarafından sahiplenilmediği gibi Cevdet Paşa’nın da komisyondan alınmasına sebep olmuştur. Ancak onun ayrılığı sonrasında yayınlanan Mecelle de hızlıca toplatılmış ve Paşa yeniden komisyona çağırılmıştır. Sentezlenen kanunların tamamının kabulü 1976’da tamamlanmıştır.⁴⁸⁶ Mecelle’nin kabul edilmesi ile birlikte ulemanın içtihatla hüküm verme ve medreselerin arka planını besleyen şer’i normlar klasik dönemdeki gücünü nispeten yitirmiştir.

Klasik dönemde siyasi iradeyle halk arasında “ehl-i hal ve’l akd” olarak hem şeriatın hem de siyasetin denk bir şekilde yürütülmesini sağlayan ulema, yeni dönemle birlikte modernleşme ve şeriat arasındaki gerilimi çözmek gibi tarihi bir

⁴⁸⁴ “(...) başlıca şikayet bizim mahkemeler olduğundan ol bab da dahi bir yol aranmak ve Mısır’da yapılmakta olduğu gibi bizde dahi Code Civil dedikleri kanunname tercüme ettirilip, devai-i muhtelite, mehakim-i muhtelitede ve o kanunnameye tatbiken rüyet ettirilmek emr-i zarurî görünüyor.” Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 134.

⁴⁸⁵ “Gerek Divan-ı Ahkâm-ı Adliye’de ve gerek teşkili musammen olan istinaf ve bidayet mehakim-i nizamiyesinde ve ticaret mahkemelerinde mamulünbih olacak kavanin ve nizamat yapılmak lâzım gelip, halbuki her devlette kavanin ve nizamatın esası (Code Civil) yani hukuk kanunnamesi olup Devlet-i Âliye şer’i şerif üzere müesses olduğundan kavanin ve nizamatına kavanin-i şeriye esas olmak fikri ötedenberi efkâr-ı sahiha erbabı indinde arzu olunmaktaydı. Bu cihetle efkâr-ı vükelâ bu bapda ikiye münkasım olmuştu. Bir kısmı ilm-i fikhın muamelat kısmından icabat-ı zamaneye muvafık olan mesail-i şer’iye cem olunarak ehl-i İslâm’a göre ahkâm-ı şeriye olup ve tebaa-i gayri müslimeye göre kanun itibar olunmak üzere bir kitap telif olunmak reyinde idiler. Diğer kısmı dahi Fransız Kanunnamesini tercüme ile Mehakim-i Nizamiye’de düsturu’l amel tutulması fikrinde idi.” Ebul’ülâ Mardin, **Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa**, 1288-1895, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1946, s. 63.

⁴⁸⁶ Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 136-139.

rolle sınanmıştır. Bu pozisyonun yanında ulema Batı'dan tevarüs edilen olgularla zihni bir hesaplaşmaya girmiş ve bunları kendi tarihsel tecrübeleri ile değerlendirmişlerdir. Fakat askeri alandan başlayarak pek çok sahaya yayılan yeni nizam anlayışı ve ıslah çabalarında ulema etkisiz kalmıştır. Diğer yandan içtimai alanda eski hükmü azalan şer'i söylem de ulemanın inisiyatif elden kaçırması ile neticelenmiştir. II. Meşrutiyet yıllarına gelindiğinde ulema siyasette ve içtimai hayatta belirleyici unsur olmaktan çıkmıştır. Bu noktada ulemanın geçmişte Yeniçerilerle yürüttüğü adalet merkezli muhalefet anlayışının boşa düşmesinin de etkisi vardır: “Tarihi misyonu gereği idareyle münasebetleri çerçevesinde kamuoyu nezdinde itibar kaybına uğrayan ulema, II. Abdülhamid dönemindeki geniş muhalefet halkasının önemli bir unsuru olmaması sebebi ile yeni dönemin banisi olma vasfını kaybetmiştir.”⁴⁸⁷ Yani ilmiyenin yeni dönemde gücünden arındırılmasının sebeplerinden birisi de yönetimle kurduğu ilişkidir. Ulema bir yandan adaletten uzaklaşarak istibdat yönetimine ortak olmakla eleştirilirken,⁴⁸⁸ diğer yandan da II. Abdülhamid'in baskı politikalarının onları geri plana ittiği yorumu dile getirilmektedir. Osman Nuri'nin dile getirdiği bu yoruma göre, Abdülaziz'in tahttan indirilmesinde rolü bulunan medreselerin, “bir daha böyle bir şey yapmamaları için fikir itibarıyla ne kadar geri kalmaları lazımsa buna o kadar çalışılması” düşüncesi öne çıkmıştır. Bu yoruma göre medreseler kasten ihmal edilmiş; II. Abdülhamid kendisine medrese talebelerini yetiştirecek üst düzey ıslahlardan bahsetmeyi dahi hıyânet saymıştır. Medrese talebelerinin askerlikten muaf tutulması ve medreselerin atıl bırakılması da aynı korkunun bir sonucu olarak görülmektedir.⁴⁸⁹

Eğitimin inhitat söyleminin önemli bir parçasını oluşturduğu yıllarda düşünürler için eğitime ilişkin sorunların ana gündemini medreselerin halihazırdaki durumu ve eğitimdeki yeni ıslahlar oluşturmaktadır. Bu minvalde düşünürlerin

⁴⁸⁷ Özdiñ, “II. Meşrutiyetin İlanında Hürriyet ile Dini Mübâlâtsizlik Arasında Osmanlı Ulemâsı”, s. 293.

⁴⁸⁸ “Devr-i istibdat, münker devri idi. Bu münkerinehy u ref' için iktizâ eden mesâyi'-i ibtidâiyyede bulunmak yani kuvve-i icrâiyyeye rehberlik etmek vazifesi arz ettiğim veçhile ulemaya ait iken biz, vaktiyle vazifemizi meatteessüf eda edemediğimiz halde bu vazife-i meşrûatı şanlı askerlerimizle İttihad ve Terakki Cemiyeti erkân-ı kirâmı îfâ etti.” Mustafa Sabri, “Beyânulhak'ın Mesleği”, **Beyânulhak**, I, S. 1, 1326, s. 2. (ss. 2-4).

⁴⁸⁹ Osman Nuri Ergin, **İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi**, C. I-II, İstanbul, Eser Matbaası, 1977, s. 126-127.

medreselerin durumuna ilişkin tespitleri genellikle olumsuz bir muhteva içermektedir. Fakat bu olumsuz muhteva aynı zamanda medreselerin Osmanlı'nın büyüme döneminde göstermiş olduğu başarı ile de karşılaştırılmakta, medreselerin geçmişteki donanımlarına da dikkat çekilmektedir. Demirhisarlı Hafız Hüseyin *Beyanü'l-Hak* mecmuasında yayınlanan bir makalede medreselerin bozulmadan önceki durumları ile ilgili şunları ifade etmiştir:

“O medreseler ki âsâr-ı Yunaniyeyi tercüme ettiler, Latince ve Yunanca için yüzlerde kâmuslar vücuda getirdiler ve bu suretle medeniyet-i ibtidâiyeyi terakki ettirdikten sonra onu dehaları ile sa'y ve gayretleriyle tezyid ettiler. Yunan, Bizans, Mısır medeniyeti ile bugünkü Avrupa medeniyeti arasındaki hatt-ı ittisâli teşkil eden medeniyet-i İslamiye'yi i'lâ eylediler.”⁴⁹⁰

Osmanlı'nın yükseliş devrinde medreselerin yarattığı mefkure, yetiştirdiği ilim sahipleri, içtihat yapma gibi hususların olumlu etkisi, eğitimde reformlar yapmanın inhitatı önleyeceği ve yeniden yükseliş sağlayacağı düşüncesini beraberinde getirir. Düşünürlerin medreselerin ıslah edilmesine dair ısrarlı ikazlarında beka sorunu, devletin terakkisi, Avrupa'da yayılan misyonerlik faaliyetlerinin önüne geçilmesi, artan kolonyalizme karşı İslam coğrafyalarında bilinç yaratma, halkı cehaletten ve ataletten kurtarma, çalışma ve eğitim gerekliliği, modern ideolojilerin halk tabanında karşılık bulması gibi gerekçeler yatmaktadır. Âtıl durumdaki medreselerin düzeltilmesine yönelik ilk düzenleme Fatih'te bulunan *Tabhane Medresesi*'ne uygulanmıştır. 1910 yılında yürürlüğe giren *Medâris-i İlmiye Nizamnamesi* ile bu medresedeki uygulamalar genelleştirilmiştir. Uygulamaya göre, medresedeki müfredatta sabah ve akşam dersleri dini ilimlere, öğle dersleri genel kültüre ayrılmıştır. Ayrıca artık medreselerde Osmanlı sarfı, nahvi ve belagati yanında, Farsça, hesap, hendese, coğrafya, tarih, kozmografya, fizik, kimya gibi derslerin de verilmesi kararlaştırılmış; bu sayede medrese eğitimleri mektep çizgisine çekilmiştir.⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Demirhisarlı Hafız Hüseyin, “Vahdet-i Terbiye”, *Beyânülhak*, Cilt: VI, Sayı: 150, 28 Mart 1912, s. 2668-2671.

⁴⁹¹ “Medâris-i İlmiye Nizamnamesi”, *Düstur*, II. Tertip, C. II, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1914, s. 127-138.

Medreselerin geçmişte sahip olduğu etki alanı ile birçok alim yetiştirdiğine ve Osmanlı'nın düşünsel bakiyesini sürdürdüğüne işaret eden Mustafa Safvet, dönemde halihazırda işleyen 2940 adet medresenin âtil bırakılmasını bir tür “ihânet” olarak nitelendirmektedir. Safvet'e göre medreseler devletin ıslah ve ilgisine muhtaç olduğu gibi, devlet de eğitim ıslahını mümkün kılmak adına medreselere muhtaçtır. Zira devletin halihazırdaki eğitimci ihtiyacını karşılamak için mektepler yeterli değildir ve yalnızca merkezlerde konuşlanan değil köylere kadar yayılabilecek bir eğitim ancak medreselerle sağlanabilir. Ayrıca, şehirlerdeki mektep ve medreselerde eğitim görmüş şehirli gençlerin köy iptidailerinde muallimlik yapmak istememeleri, taşrada eğitim alan ve eğitim veren kişileri barındıracak medreselere duyulan ihtiyacı pekiştirmektedir.⁴⁹²

Medreselerdeki yetersizliğin ve işlevsizliğin farkına varılması diğer toplumsal sorunların farkındalıklarından daha erken bir sürece denk gelir. 1867 yılında *Tarîk-i Tedrisin Ber-vech-i Âti Islah ve Tesviyesine İhtiyacın Sebebi Beyandadır* başlıklı sekiz madde ve bir sonuçtan oluşan eğitim raporu meşihat (şeyhülislamlık) makamına sunulmuştur. Medrese tahsilinin iyileşmesi için yeni program önerileri, zorunlu ortak dersler ve tatiller için okuma önerileri sunulan rapor faaliyete geçirilmemiştir. II. Meşrutiyet yıllarında ise Maarif Vekilleri ve Şeyhülislamların öncülüğünde birkaç defa *Islah Nizamnamesi* hazırlanıp yürürlüğe konmuştur.

Tanzimat'tan sonra başlayan modernleşme hareketi çerçevesinde her şeyin tadile ve tecdide tutulduğu süreçte medreseler “geleneksel bir kurum” olarak modernleşmenin çeperine girmemiş, yapılan çalışmalar münferit birkaç ıslahat girişiminden ibaret kalmış ve bu durum II. Meşrutiyet'e kadar devam etmiştir.⁴⁹³ Bu durumun sebeplerine bakıldığında ıslah hareketlerinin medreselere nüfuz edemeyecek kadar ilmiye sınıfının bürokraside yerleşik hale gelmesi, Tanzimat'ın Batı tipi aydınlanmacılığı ile medreselere önerecek bir malzemesi olmaması, tercihlerin medreseleri düzeltmek yerine yeni mektepler açmaktan yana kullanılması,

⁴⁹² Ermenekli M. Safvet, “Medreselerimiz III”, **Beyânülhak**, Cilt: IV, Sayı: 92, 9 Ocak 1911, s. 1733. (ss. 1730-1733)

⁴⁹³ Mefail Hızlı, “Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: II, Sayı: 4, 2004, s. 372.

medreselerin modernleşme hareketlerine karşı tepkisi gibi sebepler ön plana çıkmaktadır.⁴⁹⁴ Dönemde medreselerin durumuna ilişkin ortaya çıkan tespit ve eleştirileri genel olarak şu başlıklar altında toplamak mümkündür: Tanzimat'ta Osmanlıcılık siyasetiyle birlikte mekteplerin açılıp medreselerin yalnız bırakılması, medreselerin eğitimdeki yeniliklere ayak uyduramaması, medreselerde yetişenlerin maişeti önceleyerek ilim sahasını terk etmeleri ve memuriyet arzuları, taassubun artması, bidat ve hurafe kökenli bilgilere yer verilmesi, müfredatların yenilenmek yerine giderek zayıflaması, yabancı dil eğitiminin azaltılması, mantık, felsefe ve pozitif ilimlere müfredatlarda yer verilmemesi, içtihad yapılamaması gibi unsurlar düşünürlerin bu hususa dair ortaya koydukları eleştirilerdir.

Medreselerin âtil bırakılarak kendi kaderine terk edilmelerinin sebeplerinden birisi Tanzimat'ın ittihad-ı anasır siyaseti olarak görülmektedir. “Hürriyet” ve “Eşitlik” ilkesi ile öne çıkan Osmanlıcılık siyasası, tebaa arasındaki bütünlüğü mümkün kılmak için “Osmanlı milleti” ve yurttaşı arayışını yeni açılan modern mekteplerle mümkün kılmaya çalışmıştır. Mekteplerin açılması ile ihmal edilen medreselerin durumu medrese-mektep ikiliği şeklinde eğitimdeki sorunların başını çekecek bir olgu olarak öne çıkacaktır. Bu ikiliğin yol açtığı sorunları Mehmed Şemseddin *Sırât-ı Müstakîm*'de kaleme aldığı bir yazıda şu şekilde ifade etmektedir:

“(…) Mektepler açılmış, fakat medreseler unutulmuştu. Hâlbuki bu iki fabrika memlekete sürü sürü müstehlik yetiştiriyorlardı. Bunlar arasında pek korkunç bir uçurum açıldı. Mektep fabrikasının mahsulleri ne yapıyorsa medrese fabrikasının mahsulleri onun aksini telkin ediyordu. Birinin beyaz dediğine diğeri siyah sıfatını vermeyi bir vazife biliyordu. Çünkü bir çıkıyor, diğeri iniyor; biri mevkiini terk ediyor, diğeri o mevkiye namzed bulunuyordu. Bu hâl pek tabii olarak arada tehlikeli bir husumet, için için bir kin ve nefret tevliid ediyordu. Biri milleti bir tarafa, diğeri aksi cihete sevke başladılar. Biri mâzidden mevrûs nüfuzuna istinaden kitleye hâkim bulunuyor, diğeri de nüfuz-ı hükûmeti eline almaya çalışıyordu. Biri halkın ma'neviyâtına, ruhuna hâkim; diğeri maddiyâtında fermân-fermâ!..”⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ Said Halim Paşa medreselerin durumunun eski kurumların iyileştirilmesi yerine yenilerinin açılması ve kadim düzenin terkedilmesine sebep olan yanlış Batılılaşma yöntemleriyle ilişkilendirmektedir: “Şeriat kürsüleri ile medreseleri, yani ikisi de yüzyıllar boyu yaşamış ve Osmanlı saltanatının görkem ve büyüklüğünü sağlamış olan mahkemeler ile bilim ve kültür kurumlarını düzeltme yolunu arayacakları yerde, bu zavallıları, içinde bulundukları acınacak durumda bırakıverdiler.” Said Halim Paşa, “İslamcılık”, **Bütün Eserleri**, s. 173.

⁴⁹⁵ Mehmed Şemseddin [Günaltay], “Tanzimatçılık İflas Etti mi?: Yunus Nadi Bey’e”, **Sebilürreşad**, X/236, 1913, s. 23.

Şemseddin Günaltay ise bu iki eğitim kurumu arasındaki rekabetin, yetkililerin mektepleri öncelemesi ve yatırımların oraya yapılması sonucu oluştuğunu öne sürer. Medreseler unutulmuş ve iki farklı okul tipinde yetişen talebe arasında büyük farklar ortaya çıkmıştır. Ayrıca medreselerin ıslahı yerine Fransız mekteplerinden basmakalıp şekilde taklit edilmiş mekteplerin gelişigüzel açılması da tedrisata zarar vermiştir. Tanzimat’la gelen yenilik hareketleri halkın zihniyetine uygun şekilde te’sis ve tatbik edilmemiştir.⁴⁹⁶

Tanzimat’ın modernleşme hamlelerinin yarattığı medrese-mektep ikiliğinden hareketle, medreselerin kendi haline bırakılması ve âtıl kalmasının bir süre sonra onları “müzelik” duruma getirdiği eleştirisi de gündeme getirilmiştir. Düşünürlerden bir kısmı medreseler için “müze” benzetmesi yapmışlardır.⁴⁹⁷ M. Safvet, *Beyânülhak*’da yayımlanan *Medreselerimiz* başlıklı yazısında medreselerin mevcut durumda olmalarının sebebinin kurumun yalnız bırakılarak müze haline getirilmesi, kaderine terk edilmesi ve eğitimdeki yeniliklere ayak uyduramaması olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹⁸

Yalnızca mekteplerin açılması değil, devlet ricalinin medreselerin durumuna kayıtsız kalması, ilmiyenin görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi, medreselerin bağlı bulunduğu Bâb-ı Meşihat kurumunun yetersizliği de halihazırdaki durumun sebeplerinden sayılmıştır. Devlet XVI. yüzyılda teşkilatlanmasının en temel organlarından biri olarak gördüğü ilmiyeye artık sahip çıkmamaktadır. Dönemde Bâb-ı Meşihat kurumunun amaç ve vizyondan yoksun hale gelmesi şu şekilde ifade edilmektedir:

“Bab-ı Meşihat bir mü’essese-i İslamiye idi. Fakat mazide hiçbir zaman istikbal-i İslam nokta-i nazarından kendisi için bir emel ta’kib etmedi. Geçirdiği bütün safahat-ı tarihiye buna şahiddir. Medaris-i Osmaniyye de Bâb-ı Meşihate merbut ve mantıken onun emeline hâdim olmak lazım

⁴⁹⁶ “Öteden beri yapılan teşkilât ve tanzimât halkın zihniyetiyle uygun bir tarzda te’sis ve tatbik edilse, mektepler yapılırken medreseler unutulmasa, bu iki fabrikanın aynı gayeye müteveccih, aynı tarz-ı ta’lim ve terbiye görmüş unsur yetiştirmesi te’mîn edilmiş olsaydı- hiç şüphe yok- vatanın arz ettiği manzara büsbütün başka bir şekilde olacaktı.” Günaltay, “Tanzimatçılık İflas Etti mi?”, *Sebilürreşad*, s. 23.

⁴⁹⁷ Bu tasviri metnin devamında göreceğimiz gibi, Mehmet Akif, Filibeli Ahmet Hilmi gibi düşünürlerde de görmek mümkündür.

⁴⁹⁸ Ermenekli M. Safvet, “Medreselerimiz”, *Beyânülhak*, IV/87, 1910, s. 1642.

gelen birer müessese-i İslamiyye idi. Fakat Bab-ı Meşihâtın kat'î bir nokta-i emeli bulunmadığından tabîî medreselerden de büyük hayırlar ümit etmemek lazım geliyordu...”⁴⁹⁹

Bâb-ı Meşihat kurumu, geçmişteki konumunu hedef ve gaye eksikliğinden dolayı koruyamamış, alanlarında uzman, yeni içtihatları ve fetvaları üretebilecek ilim insanı yetiştirme amacından geriye düşmüştür. Mehmet Akif, ilmiye kurumunun her yerine yayılan amaçsızlık ve ataletin aynı zamanda istibdadın getirdiği ahlaki zaafırlar açısından kullanışlı olduğunu ifade ederek mevcut çöküntünün bu iki durumun birleşmesiyle vahim bir hale geldiğini dile getirmektedir:

“(…) Hele ilmiyye bayağıdan da aşağı bir turşu!
Bâb-ı Fetvâ denilen dâire bir ümmi koğuşı.
Anne karnından icazetlidir, ecdâda çeker;
Yürüsün, bir de sarık, al sana kâdıasker!
Vükelâ neydi ya? Curnalcı, müzevvir, âdi;
Ne Hudâ korkusu bilmiş, ne utanmış ebedî,
Güç okur, hiç yazamaz bir sürü hırsız çetesi...”⁵⁰⁰

Şiirde Akif, “Bâb-ı Fetvâ” diyerek Şeyhülislamlık kurumundan, ulemanın büyük kısmına hem ilmi sorumluluklarını yerine getirmediikleri hem de mevcut siyasetin kirli taraflarına alet oldukları gerekçeleri ile eleştiriler yöneltir. Devamında ise medreselerin ıslah gerekliliğine işaret ederek bu konuda vükelaya düşen görevleri sıralar ve maddi kaynaklar sağlanması gerekliliğine işaret eder. Akif’in medrese eleştirilerinin arka planında dinin anlamından kopan medrese hocalarının taassupçuluğu ve dogmatizmi vardır.⁵⁰¹ Akif, medreselerin nitelik olarak da eskisi gibi misyonlarını yerine getiremediğini, İbn-i Rüşd, İbn-i Sina, Gazzâlî gibi alimleri yetiştiremediğini öne sürer. Zira medreselerdeki eğitimlerde yapılan okumalar manadan uzaklaşarak sadece kuru lafza indirgenmiş ve zamanın ruhuna uygun olarak güncellenememiştir. Yüzyıllar öncesinin eserleri ve söylemleri bugünkü sorunlara cevap vermemektedir. Bu minvalde Akif’e göre medrese ve mekteplerin işlevsiz

⁴⁹⁹ Halim Sabit, “İslah-ı Medâris Münâsebetiyle”, **Sırât-ı Müstakîm**, V/124, 1911, s. 327.

⁵⁰⁰ Mehmet Akif Ersoy, “Süleymaniye Kürsüsünde”, **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 130-131.

⁵⁰¹ “Ya ta’assubları? Hiç sorma, nasıl maskaraca? O, uzun burkasının yenleri yerlerde, hoca, Hem bakarsın eşi yok dine teaddisinde, Hem ne söylersen olur dini hemen rencide! Milletin hayrı için her ne düşünsen: Bid’at; Şer’i tağyir ile, terzil ise -hâşâ-sünnet! Ne Hudâ’dan sıkılırlar ne de Peygamber’den Bu ilimsiz hocalardan, bu beyinsizlerden, Çekecek milletin hâli ne olmaz, düşünün!” Mehmet Akif Ersoy, “Süleymaniye Kürsüsünde”, **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, s. 156.

olmasında iki temel sebep vardır. Bunlardan birincisi, taklit ve haşîye geleneğinin sürdürülmesi, yeni ilmi eserlerin ve çalışmaların yapılmamasıdır: “Asr-ı hazırda geçen fenlere sahip denecek, Bir adam var mı yetişmiş, içinizden, bir tek?”⁵⁰² İkincisi ise öğrenilen ilmin pratik hayatta eyleme yansımaması; öğrenilen ilimlerin nazariyatta kalmasıdır: “Nazariyyâta boğulmakla geçen önce yazık; Amelî’ kıymetidir, kıymeti ilmin artık...”⁵⁰³

Ulemanın sadece ilmi görevlere değil, toplumun aydın/teorisyen figürü olması da onlara getirilen eleştirilerin muhtevasını açığa çıkarır. Toplumsal ilerleme yeni nesillerin yetiştirilmesi ile ilgilidir. Bu da ulemaya donanımlı bireylerin eğitimi ve bu sayede inhitatın önlenmesinde mükellefiyet yüklemektedir. Müderrisler, kadılar ve ulemanın sağlam bir ilmi müktesebata, ilim ahlakına ve görev bilincine sahip olmadığı bir yerde yetiştirilen yeni nesillerin de beka sorununu çözecek yetkinlikte olması beklenemez. Halim Sabit, meşihat kurumuna yönelik eleştirisinde medrese içi eğitimdeki terakki ve yetkinlik sorununu dile getirir. Ulemanın tefsir, hadis, fıkıh gibi alanlarda belli bir yetkinliğe sahip olması güncel sorunları çözmede yetersiz kalmakta, ilimde bir terakki sağlanamamakta, toplumsal sorunlara çözümler üretilmemektedir:

“(…) Ulûm-ı İslamiyye’yi bir defa gözümüzün önüne getirelim: İlm-i tefsir, ilm-i hadis, usûl-i fıkıh, fıkıh, kelam... Hepsi Osmanlı Türklerinin ahzettği kavimde ne idi ise sonra bizde de hep öyle kaldı. Bize, biz Osmanlılara geldikten sonra fazla bir terakki eseri görülmedi. Bizde mümtaz bir müfessir, mümtaz bir muhaddis yetişemediği gibi akıl ile fikir ile pek ziyade temasta bulunan usûl-i fıkıh, fıkıh, kelam fenlerinde de ayrıca müşârun-bi’l-benân olan kimseler yetişmedi...”⁵⁰⁴

Medreselerde ehliyet ve liyakatin yoksunluğu, mevcut sorunlara yeni içtihatlarla çözüm üretmediği gibi, teşekküllü bir eğitim sağlayamadığı için Osmanlı’nın medeniyet bakımından geride kalmasına sebep olmuştur.⁵⁰⁵ Bu noktada yeni içtihatların yapılması için gereken müfredattan yoksunluk da eleştirilerden birisi olarak gündeme getirilmiştir. Medreselerin müfredatları kendilerini tekrarlayan,

⁵⁰² Mehmet Akif Ersoy, “Süleymaniye Kürsüsünde”, **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, s. 173.

⁵⁰³ Mehmet Akif Ersoy, “Süleymaniye Kürsüsünde”, **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, s. 174.

⁵⁰⁴ Halim Sabit, “İslah-ı Medâris Münasebetiyle”, **Sırât-ı Müstakîm**, s. 327.

⁵⁰⁵ La [Akçuraoglu Yusuf], “Medreselerin Islahı”, **Sırât-ı Müstakîm**, IV/79, 10 Mart 1910, s. 7.

temel metinlere yazılan şerhlerle sınırlanan, mantıksal ve kuramsal çerçeveye sahip olmadığı için sahip olunan bilgiyi işlevsiz kılan kurumlara dönüşmüştür. Musa Kazım, medreselerde temel metinler üzerine üst üste yazılan haşiye ve şerhler yüzünden müfredattaki ana kaynakların göz ardı edildiğini ve talebeye ikincil derecede önemli tartışmalarla vakit kaybettirildiğini ifade eder:

“Her şeyden evvel bu ıslahatı yapmağa mecburuz. Bugün zannedirim ki, yeni ilimlerden medreselere hiç olmazsa beş altı dersin konması ve şimdiye kadar takip ettiğimiz usulden birçoklarının değiştirilmesi gerekir. Mesela: Bir kere haşiye ve haşiye üzerine yapılan ta’likatları⁵⁰⁶ kaldırmak lazımdır. Metinleri güzel bir şekilde, fakat lügat ve edebiyatla birlikte okumak gerekir. (...) Talebe kendi kendine şerhleri mütalaa etmeli. Zaten eskiden öyle idi. Bilmem nasıl olmuş da metin bırakılmış şerh okunmaya başlanmış. Ne tuhaf hale gelmiş: Önce bir şerh, sonra bir haşiye, bir haşiye daha; bir talikât, bir talikât daha... Böyle bir kitabı ancak beş altı senede okuyabiliriz. Sonra: Bu kitaptan ne anladık, ne gibi konular öğrendik diye sorsak, hiçbir şey yok.”⁵⁰⁷

Kazım, medreselerin ıslahı konusunda çözüm olarak kaynak metinlere ve lisanın önemine dikkat çeker. Kaynak metinler şerhler ve haşiyeler üzerinden değil; yazıldıkları dillerde okunmalı, mütalaa kitabı olmalı, usul tenkidi için belli bir metodoloji ortaya konulmalıdır.⁵⁰⁸ Ayrıca medrese talebelerinin ana dilleri ve Arapça dışında bir lisan daha öğrenmeleri, bu konuda taassup göstermemeleri gerekir.⁵⁰⁹

Filibeli Ahmet Hilmi de Osmanlı’da hiçbir asırda ilim ve fennin o dönemdeki kadar kötü bir seviyeye düşmediğini belirterek biraz daha karamsar bir portre çizmekte; medrese ıslahının istikbale dair bir hayat memat meselesi olduğunu

⁵⁰⁶ Talikât: Bir eserin kapalı yerlerini izah etmek üzere hazırlanan ilave notlar veya kitaplardır.

⁵⁰⁷ Musa Kazım [Konuşan], “Kütübü Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te’lifi, Beyne’l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifinin Tevhidi, Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı”, Yazan: Eşref Edip, **Sırât-ı Müstakîm**, Sayı: 54, C: 3, İstanbul, 1909, s. 22-23.

⁵⁰⁸ “Hülâsa bu dersleri ıslah etmek ve metinlerle birebir lügat ve edebiyat okumak gerekir. Sonra layıkıyla fıkıh okumuyoruz. Zira vakit bulamıyoruz. Tefsir, hadis, vs. onlara hiç ehemmiyet bile vermiyoruz. Bu nasıl tahsil? Böyle şey olmaz.” Musa Kazım [Konuşan], “Kütübü Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te’lifi, Beyne’l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifinin Tevhidi, Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı”, s. 22-23.

⁵⁰⁹ “Sonra bir yabancı dil bilmek gerekir. Bu hususta taassup göstermemek lazımdır. Türkçe ne ise, Fransızca ve İngilizce de odur. O da Arapça’nın dışındaki bir lisandır. Türkçe caiz oluyor da, İngilizce neden caiz olmasın? Aynı şekilde camide Türkçe lisanla ders okunuyor; günah oluyor mu? Hayır. Peki, Fransızca söylesek ne olur? Arapça’ya nispetle Türkçe ne ise, Fransızca da odur. Fransızca başka bir şey mi? Şu halde neden medresede yabancı bir dil öğrenilmesin?” Musa Kazım [Konuşan], “Kütübü Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te’lifi, Beyne’l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifinin Tevhidi, Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı”, s. 22-23.

belirtmektedir.⁵¹⁰ Filibeli'ye göre liselerde bir senede kolayca öğretilen mantık ilmi; medreselerde Arapça lisan ile senelerce okutulmakta fakat bu sürecin sonunda yazı ve edebiyatta mantığı tatbik edebilecek talebe yetişmemektedir. Medreselerde verilen müfredatlar iyi bir tahsille dört senede tamamlanabilir. İnhitatin ve gerilemenin unsuru olarak medreseler; zihniyet, usul ve terakkiden uzak; ilim ve terbiye yuvası olmaktan ziyade bir çeşit geleneksel müzeye dönüşmüştür. Bu yüzden medreselerin, dünyadaki tedrisat açılımları etrafında tarz ve yöntem olarak ıslah edilmesi, bilim dallarının genişletilmesi şarttır.⁵¹¹

Beka kaygısının düşünürleri hızlı ve kökten çözümler almaya zorlaması ve eski dilin bu çözümlemede yetersiz kalması, ulemanın giderek gücünü kaybetmesine neden olurken Meşrutiyet aydınının da portresini ortaya çıkarmaktadır. Filibeli Ahmet Hilmi, ulemayı tenkit ederken dinin ve devletin mevcudiyetine ilişkin acil çözümlerin gerekliliğini merkeze alır:

“‘Siz ictihad buyurunuz’ denilse ‘iktidarımız yok’ demek gibi gayr-i memul bir büyüklük gösteriyorlar. O halde nasıl edelim? Yahudilerin azîri, bizim mehdiyi beklediğimiz gibi ile yevmi’t-tenâd müçtehid mi bekleyelim? Din ile fenni, hıfz-ı iman ile terakkiyi terdif etmek emelinde olan millet-i İslâmiye ne yapsın? Aç bir adama ne vakte kadar ‘Hele bekle etmek yapmasını bilen yok, öyle bir usta ele geçerse sen de açlıktan ölmezsın’ diyeceğiz? Ve yahut ‘Asırlarca evvel yapılmış ve artık tehaccur etmiş olan şu peksimeti yemene bak’ mı söyleyeceğiz?’”⁵¹²

Filibeli, toplum olarak kurtuluşun tabiî ilimlerin, maarifin, ilerlemenin unsurlarını içtimai saadet için yararlı hale getirmekle sağlanabileceğini savunur. Ancak ulemanın, bugünkü bilimsel zihniyetle, zaman ve çevreyle uyumsuz söz ve telkinlerinin bu işi imkânsız hale getirmesinden ve bu durumun İslam toplumlarını garip ve acıklı bir çaresizliğe sürüklenmesinden yakınmaktadır. Ona göre bu acıklı çaresizlikler, ya tabiî ilimleri, doktrinleri veya inkâr felsefesini olduğu gibi kabul edip bunların tesiri altına girerek din ve milliyetten uzaklaşmakla ya da ilimlerden ve fenlerden nefret etmek suretiyle cahillik batağına saplanmakla meydana gelir.⁵¹³

⁵¹⁰ Filibeli Ahmet Hilmi, **Müslümanlar Uyanın**, İstanbul, Bedir Yayınları, 1966, s. 15.

⁵¹¹ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 597.

⁵¹² Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 26-27.

⁵¹³ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 585-589.

Filibeli, Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani ve Ahmed Han'ın İslam dünyasında ortaya koydukları ıslahat çalışmalarına İstanbul'daki ulemanın tepkisiz kalmasını da eleştirmektedir. Muhafazakarlık ve gelenekçilikte bu iki merkezin diğer İslam topraklarından daha büyük taassuba sahip olduğunu ifade etmiş; reform teşebbüsleri sayesinde modern ve muntazam bir medrese haline gelen Mısır'daki Ezher Üniversitesi'ni örnek olarak göstermiştir.⁵¹⁴ Ona göre eğer maarif sisteminde gerçek bir ıslah ve işlevsel bir dönüşüm talep ediliyorsa bunun için zihniyetin dönüşmesi ve İslam'ın bilime karşıt bir din olmadığını kanıtlamak şarttır: "Bir taraftan bugünkü bilimlerin öğretilmesi lüzumu öne sürülüyor, diğer taraftan ise bu bilimleri zararlı ve yanlış gösteren düşünce sisteminin olduğu gibi bırakılmasında ısrar ediliyor. Bu durum, bir çıkmaz sokaktır. İslam dini, hikmet ve hakikati bakımından ilimlerin ve fenlerin aleyhinde bulunmaz."⁵¹⁵

Filibeli'ye göre ulema, bilginin çağımızda ulaştığı durum ve tesire vakıf olmadığı için bugünü tahlil ve değerlendirmede yetersiz kalmıştır. Geleneğin heybesine koyduğu ve bin yıl önceki sorunların çözümü olarak görülen fikirlerin ve teorilerin izini sürerek, bunların bugüne de ışık olabileceği, devleti inhitattan kurtarabileceği yanılgısına düşmüşlerdir. Geleneğe karşı taassupları, ataletleri ve korkuları onları yeni içtihatlar ve fikirler üretmekten alıkoymuştur. Bu zihniyete sahip kişi ve kurumlarla ıslahat ve reformlar arasında münasebet kurmak, duraklama sebeplerinden ilerleme beklemek anlamsız ve nafil bir çabadır. Medrese ve ulema, ancak bugünün fenlerini ve ilimlerini, Avrupa'nın terakkisinin arkasındaki zihni teşekkülü kavramış alimler yetiştirebilirse o zaman maarif bekanın sağlayıcısı olabilir, ki böyle alimlerin yetişmesi için de en az yarım asra ihtiyaç vardır.⁵¹⁶

Avrupa medeniyetinin, ilerlemede, teşebbüste ve icrada en önemli vasfının sürat olduğunu vurgulayan Ahmet Hilmi, bu medeniyet karşısında hiç olmazsa bir savunma vaziyeti alabilmemiz için hızlı ve pratik tedbirler almamız gerektiği üzerinde durur. O, bu tedbirleri genel olarak iki kısımda değerlendirir: İslam

⁵¹⁴ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 591

⁵¹⁵ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 592

⁵¹⁶ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 595-596.

lkelerinin her birine has mahall tedbirler ve umumî (genel) tedbirler.⁵¹⁷ Mahall tedbirlerin ilmiyeye ait sorumluluğunu şu dört maddeyle açıklar: **(I) İlmiye sınıfının vazife ve taksimi:** Halk arasında taassup, atalet, tefrika gibi zararlı fikir ve pratiklerin yaygınlaştırılması din hissiyatına zarar vermeden ancak bu fikirleri yayan zihniyet tarafından düzeltilebilir. Bunun içinse öncelikle toplumda kanaat önderi, ilim adamı gibi figürlerin tasavvurunun düzeltilmesi; ilmiyenin sorumluluk alanlarının belirlenmesi ve çalışma alanlarına göre kategorilere ayrılması gerekir. **(II) Medreselerin, yeni mekteplerin şekline ve metoduna uydurulması:** Filibeli, medreselerin halihazırdaki işleyişini, ilmiyenin usul ve zihniyetini terakki ve tekâmül anlayışının karşısında görmektedir. Diğer memleketlerdeki geçmişle ilişkilenme adına kurulan, eski ve yeniye karşılaştıran müzecilik faaliyetleri bizde medrese ile tasvir edilmektedir. Medreseler inhitatın sorunlarına cevap olamadığı gibi bu sorunları daha da yapısallaştırmakta ve kalıcı hale getirmektedir. Modern ilim mantığından çok geride olan bu kurumların ciddi ıslahlara tabi tutulması gerekmektedir.⁵¹⁸ **(III) Tedrisatın düzeltilmesi:** Tedrisata fen ve teknik bilimler müfredatlarının ilave edilmesi hususuna önem veren Filibeli, özellikle kırsal bölgelerde eğitim işleriyle ilgilenen imamların elim olmasalar bile en azından sosyal vazifelerini yerine getirebilecek düzeyde basit ilimlere sahip olmaları gerekliliği üzerinde durur. Taşrada yetiştirilen öğrencilerin daha sonra yeni nesillere eğitim verebilecek bir kapasitede olması gereklidir. **(IV) Nahiyelerin manevî idaresine iktidarı olan özel bir sınıfın yetiştirilmesi:** Dinin anlaşılması, dini tasavvur ve pratiklerin genel yapısı din adamlarının tasavvur seviyesi ile orantılıdır. Eğer din adamı ilmi açıdan birikimli ve güçlü bir tasavvura sahip olursa topluma da faydalı olacaktır.⁵¹⁹

Umum tedbirler ise dini düşünce ve modernleşmenin korelasyonunda birçok problemi çözmeye yetkin “içtihat” kavramı üzerine düşünmektir. Filibeli’ye göre

⁵¹⁷ Filibeli Ahmet Hilmi, **İşlam Tarihi**, s. 596-597.

⁵¹⁸ “İdadlerde bir senede kolayca öğretilen mantık ilminin, medreselerde, Arapça olarak, senelerce ders olarak okutulmaktadır. Sonunda mantık ilmini yazılarda ve edebiyatta uygulayacak talebe bile yetişmediği dikkate alınırsa, bu medreselerde, altıda bir asırlık hayatın yok edilmesi uğrunda öğrenilen bilgilerin, iyi bir tahsil ile dört yılda ele geeeği şüphesizdir.” Filibeli Ahmet Hilmi, **İşlam Tarihi**, s. 597.

⁵¹⁹ Filibeli Ahmet Hilmi, **İşlam Tarihi**, s. 597.

medrese en birincil görevi olan içtihat üretme kapasitesinden yoksundur. İctihat üretmekten korkmaktadır. Geçmişteki gibi bilgisi ve muhakemesi güçlü müçtehitler yetişmediği için içtihat kapısı kapanmıştır. Ulemanın “ictihat kapısı kapandı” söyleminin arkasına sığınmasının ruhî ve içtimâî ihtiyaçlara cevaplar aramanın biçare olduğu şeklinde bir duygu durumunu yansıttığını ve böyle bir yaklaşımın bir sosyal topluluğun dinî hislerine ve ihtiyaçlarına idam hükmü vermekten öte bir anlam taşımadığını ifade eder.⁵²⁰ Zaten halihazırdaki inhitat durumunun en önemli sebeplerinden biri ilmi yetkinliğin azlığı ve içtihatların olmamasıdır. Filibeli içtihadın tekrar mümkün olması için İslam aleminden yetkin alimlerin bir araya gelerek oluşturacakları bir “Yüksek İctihat Meclisi”nin gerekliliğini ifade eder. Bu meclis, hem dünya Müslümanlarının sorunlarına çözümler arayacak, hem de mütefekkirlerden teşekkül edecek heyetlerle faydalı içtihatlar ortaya çıkaracaktır.⁵²¹

b. Meşrutiyet Yıllarında Eğitime Yönelik Eleştiriler

Meşrutiyet düşünürlerinin büyük çoğunluğu Osmanlı Devleti’nin geri kalmışlığının temel sebeplerinden biri olarak halkın cehalet içinde olmasına işaret etmişlerdir. Örneğin dönem düşünürlerinden Tüccarzade İbrahim Hilmi, cehalet ve eğitimsizliği Osmanlı toplumunun inhitatına yol açan bütün problemlerin kaynağı olarak görmektedir.⁵²² Ona göre Batı medeniyetleri ve Osmanlı arasındaki terakki makasının açılmasının sebeplerini eğitime verilen önemin derecesinde aramak gerekir. Belçika, Hollanda, Fransa, Prusya ve Danimarka gibi ülkelerin halihazırdaki ilerlemeleri muallim ve öğrenci yetiştirmeye verdikleri önemden kaynaklanmaktadır. Bizde ise eğitim âtıl kalmış ve uzun süre görmezden gelinmiştir.

⁵²⁰ Filibeli, eski cemiyetleri öküz arabasına, bugünkü cemiyeti ise şimendifere benzeterek içtihadın gerekliliğini şu şekilde izah eder: “Acaba öküz arabasının güzel bir şekilde inşası, menfaatlerinin artırılması vesaire için yapılan bir talimatlar manzumesi ile tren yapmak ve hatta tren idare etmek mümkün müdür? İşte, bugünkü medenî ihtiyaçlarımızı bakımından eski zamanlarda yapılmış içtihatların çoğunun öküz arabası talimatı derecesinde kaldığı yalnız mantıken değil, maddi eserleriyle de sabittir. Malumatı adî araba idaresine yeterli olanlarla tren idaresi mümkün olmadığından alimlerimiz, ilereme ve gelişmeden çekinmekle kendi topluluklarına idam hükmü veriyorlar. Demek ki intihar ediyorlar.” Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 598.

⁵²¹ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 599.

⁵²² Tüccarzade İbrahim Hilmi, **Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz, Felaketlerimizin Esbabı**, Dersaadet, Kütüphane-i İslam ve Askeri, 1913, s. 5-6.

Tüccarzâde'ye göre mesele yalnızca eğitimin olanaklarını sağlamak değil; aynı zamanda ona içerik kazandırmaktır. Osmanlı'da mektep binası çok, fakat mektep yoktur. Sultânî, Dârülmuallimîn, birkaç idadi mektep ve özel okul dışındaki mekteplerde eğitim birçok açıdan eksik ve sorunludur. Özellikle iptidailerin durumu çok kötüdür; iptidailer “harap ve karanlık” ocaklardır. Bu mekteplerde ders veren hocaların yüzde sekseni ne okuttuğunu dahi bilmeyen cahil kimselerdir ve özel işlerinden vakit bulamadıkları için mektebe gelip ders de okutmazlar. Bunları denetleme görevini üstlenen ve bütçede pek kabarık tahsisatları olan müfettişler de görevlerini hakkı ile yerine getirmemektedir.⁵²³ Tüccarzade meselenin halihazırdaki sefaletinden muallimleri de sorumlu tutar. Muallimler de tıpkı memurlar gibi maişet için görev yapmaktadırlar. Öğretmenlik bir meslek, bir zanaat olarak tanınmamakta, maişet kaygısıyla mecburen yapılmakta ve daha iyi bir iş bulunduğu vakit terk edilmektedir. Bu noktada sorunun kaynaklarından birisi Maarif Nezareti'nin kayıtsızlığı ve kontrolsüzlüğüdür. Taşra İdadilerinde öğretmen yetersizliği, bir öğretmenin başka alanlarda derslere girmesi gibi zorunluluklar da sorunları artırmaktadır.

Tüccarzade, düşünür olmasının yanında yayıncı kimliği olan bir düşünürdür. Bu sebeple mekteplerde eğitim müfredatlarını oluşturan metinlerin içeriklerine de hakim bir isim olarak bu metinlerin büyük bir kısmının zayıf ve yetersiz olduğuna dikkat çeker. Çoğu öğretmen okutacağı kitabın içeriğine hâkim olmadığı gibi dersten önce vukufiyet sağlama gerekliliği de duymaz.⁵²⁴ Öğrenci uzun yıllar belli dersleri okumasına rağmen hakimiyeti yoktur. Örneğin, on sene lisan dersi okunur, camilerde yirmi yıl Arapça okutulur; sonuçta ne Fransızca mektup yazabilmeye ne de tercüme yapabilmeye vakıf değildir.⁵²⁵

Dönemde eğitim inhitatın sebebi olarak ele alınırken toplumsal ilerlemenin de aracı olarak ele alınmaktadır. Kılıçzade Hakkı da eğitimin inhitatın son bulması ve bekanın sağlanmasının en elzem çözümü olduğu düşüncesindedir. Ona göre bir

⁵²³ Tüccarzade İbrahim Hilmi, **Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz**, s. 25-26.

⁵²⁴ Tüccarzade İbrahim Hilmi, **Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz**, s. 56-57.

⁵²⁵ Tüccarzade İbrahim Hilmi, **Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz**, s. 46.

millete yeniden hayat verecek iki mukaddes kuvvet kadınlar ve mekâtib-i iptidaiye muallimleridir. Bir milletin mevcudiyetini sürdürebilmesi için bu iki kuvvetin rahlesinden geçmesi gerekir, ki ona göre Türkler buna rağmen ikisinin de kıymetini bilememiş ve istifade edememişlerdir.⁵²⁶ Abdullah Cevdet'in eğitime ilişkin düşüncelerinde de bu yaklaşım göze çarpmaktadır. Abdullah Cevdet'e göre bu asırda hakiki hâkimiyet bilgi ve irfana hâkimiyettir, vatana hizmet de bu hakimiyetten geçer: "(...) hakiki milliyetperverlik, hakiki vatanperverlik ancak sağlam irfan ile hasıl ve payidâr olur."⁵²⁷ Abdullah Cevdet'te irfan, eğitim kavramına eş tutulur. O irfanı kültürden daha kapsayıcı görür; eğitim, bilim, ekonomi irfanın çatısı altında teşekkül edilir. Eğitimin gayesini "terbiye" kavramı üzerinden açıklar. Terbiye bir bakıma otokontrol, irade ve özgür düşüncedir.⁵²⁸

Dönemde eğitimin mevcut durumunda ise bir çeşitlilik, hatta karmaşa hakimdir. Bunun düzeltilebilmesi için öncelikle Avrupa'daki gibi eğitimin tek çatı altında birleşmesi gereklidir. Eğitimde birliğin sağlanması Abdullah Cevdet'in inhitat sorununa en acil çözümler olarak işaret ettiği "ruh-ı müşterek" ve "hayat-ı müşterek"i de sağlayacaktır. Cumhuriyet yıllarında gerçekleşecek olan tevhid-i tedrisat yaklaşımının öncüsü olacak bu yaklaşım, aynı zamanda eğitimde içeriği de modernleştirmenin yollarından birisidir: "Tevhide doğru gitmek istiyoruz, bunun yolu, tevhid-i menâfî'dir, tevhid-i hissiyâtıdır, tevhîd-i i'tikadâtıdır ve tevhid-i ta'lim ve terbiyedir. Bu "tevhid-i ta'lim ve terbiyedir" sözünün altına hatt-ı dikkat çekmeliyim. Hiçbir memleket yoktur ki, Türkiye'mizde olduğu kadar ta'lim ve terbiye sad-renk olsun."⁵²⁹ Eğitimde tedrisata dair ve medreselerin mekteplere dönüştürülmesi hususunda Hoca Kadri de benzer bir yaklaşım sergilemektedir.⁵³⁰

⁵²⁶ Kılıçzade Hakkı, "Kadınlar ve Mekatib-i İbtidaiye Muallimleri", **İctihad**, No. 10, 1913, s. 1310-1312.

⁵²⁷ Abdullah Cevdet, "Dilmesti-i Mevlâna", **İctihad**, No. 86, 1913, s. 1905-6.

⁵²⁸ "Terbiyenin gayeleri insanlardaki behimi hevâları kesmek, behimi ve hodgam hırsları söndürmek, tabiat, fazilet, insaniyet, faaliyet sevgilerini inkişaf ettirmek, makam-ı itidalde hürendiş gayrendiş, müstakil, nefesine mutemed, şefaht istemez, hakkı, fikri, izzet-i nefsi dehri nimetin her makamın fevkine koyar ruhlar vücuda getirmek olmalıdır. Sağlam kan, sağlam can, sağlam vicdan, bütün bunları temin etmek terbiye için az büyük ve yüksek gayelerimdir." Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 308.

⁵²⁹ Abdullah Cevdet, "Kıvam-ı Akvam", **İctihad**, No. 90-1, 1913, s. 2016. Cumhuriyet yıllarında kanunla hayata geçirilen "Tevhid-i Tedrisât kavramının literatürde ilk kullanımına bu yazıda

Cevdet'e göre mevcut eğitim anlayışının en büyük problemlerinden birisi müfredatların Batılı usullere göre belirlenmemesi, eğitim sisteminin temel yapısını dini karakterin oluşturmastır. Bu karakteri ile eğitim, eleştirel ve özgür düşünceyi geliştirememekte, modern bireyi yaratamamakta ve modern bilimin metotlarından uzak kalmaktadır. Bu nedenlerle eğitimin modernleştirilmesi ve laikleştirilmesi özgür düşünceli nesiller yaratabilmek adına şarttır.⁵³¹ Eğitimde her türlü eşitliğin temel gayelerden birisi olduğunu ifade eden Cevdet, bu hususta da çağdaşlarından daha yenilikçi fikirler ortaya koymuştur. Kız çocuklarının da erkek çocukları gibi okula gönderilmesi ve eğitimde cinsiyet ayırmaksızın eşitlik sağlanması gerekliliğinin altını çizmiştir. Yine, Cumhuriyet yıllarında hayata geçecek bir yaklaşım olarak eğitimdeki birliğin dilsel birlikten geçtiği fikrini öne sürmüştür. Osmanlıların hayatta kalabilmek için kendi kültür ve kimliklerine sahip çıkması, bunun da ancak Osmanlı unsurları arasında güçlü bağları tesis edecek Türkçe'nin ortak bir dil olarak kabulünden geçtiğini ifade etmektedir.

Şemsettin Günaltay da eğitimi bir milletin kaderini tayin eden temel unsurlar arasında görür. Çocuklarına iyi eğitim veren milletler geleceğini de gönül rahatlığı ile inşa ederken, bunu yok sayanlar için çöküş ve çürümenin hüküm sürmesi kaçınılmazdır. Fakat hem inhitat söyleminin yerleşmesine hem de ülkenin kaderi ile ilgisi tayin edilmesine rağmen Osmanlı'da eğitim hiçbir memlekette olmadığı kadar ihmal edilmiştir. Osmanlı hakimiyetinde yaşayan Bulgarların bile eğitim sayesinde kat ettikleri mesafeyi göstererek Osmanlı'nın eğitim alanında gelişme gösterememesini, pedagojik formasyonu yok saymasını ve muallim yetiştirememesini gaflet olarak nitelendirir.⁵³²

ulaşmaktadır. Bkz. Mustafa Gündüz, "Toplumsal Sorunları Çözmede Eğitime Bıçilen Merkezi Rol ve Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Eğitim Düşüncesi", **Erdem** 48, 2007, s. 35.

⁵³⁰ "Vakt-i saadete nazar-ı irca' buyurularak bulunduğumuz asırda medrese ile mekteb tevhid ve diğer dini müesseseler mekatibe tahvil olunub bunların evkaf-ı cesimesi Maarif-i Osmaniye'ye tahsis edilse ukalay-ı enamin istihsanı altında olarak millet-i Osmaniye'nin bunu tasvib ve te'yid edeceğinde şüphe yoktur." Mehmed Kadri Nasuh, **Sarayih**, Paris, 1910-1911, s. 79.

⁵³¹ Mustafa Gündüz, **II. Meşrutiyetin Klasik Paradigmaları**, İstanbul, Lotus Yayınevi, 2007, s. 135.

⁵³² M. Şemseddin [Günaltay], "Talim ve Terbiye Meselesi", **Sebilürreşad**, I/8, 1912, s. 379-380.

Meşrutiyet düşünürleri içerisinde eğitim sorununda yaygın kanılardan ayrılarak meseleyi başka bir perspektiften ele alan isimlerden birisi Prens Sabahattin'dir. Prens Sabahattin çöküş dönemlerinde genel olarak tek bir olguya odaklanılarak inhitattan kurtuluşun anahtarı haline getirilmesini, yani bir nevi “kurtuluş miti” olarak bakılmasının yanlış olduğunu ifade eder.⁵³³ Ona göre Tanzimat'ta Kanun-i Esasi ve I. Meşrutiyet'in ilanının beka meselesinin çözümünü getirecek kurtuluş mitleri olarak gösterilmesi gibi, Meşrutiyette de eğitimin yaygınlaştırılması ile devletin intibaha ve terakkiye kavuşacağı şeklindeki inanç da yanlış bir sanıdır.⁵³⁴ Felaketlerin bütün sorumlusunu cehalet olarak işaret eden anlayış, kurtuluşun çözümünü de reâyânın aydınlatılmasında görmektedir. Fakat Prens Sabahattin'e göre tıpkı hükümetler ve kanunlar gibi, eğitim sorunu da bir sebep değil sonuçtur. Bu uğurda reform üstüne reformların dile getirilmesi, sorunun bir noktada harflere bağlanması gibi yaklaşımlar inhitatı bütüncül açılardan görmeyi zorlaştırmaktadır. Öğretimin kendisi bir amaç değil; araç olmalıdır.⁵³⁵

Prens Sabahattin'e göre Tanzimat sonrası eğitimde oluşan reformlar niceliksel bir bakışla inşa edilmiş, birçok yeni okul açılmış fakat bu okullardaki eğitimin niteliğine dair yeni bir tasavvur oluşmamıştır. Fransız eğitim sisteminin birebir örnek alınması da bu hatalardan birisidir, ki bu yüzden bu eğitime ve teorilerine dayalı kışla hayatına benzer bir sistem kurulmuştur.⁵³⁶ Ona göre Anglo-Sakson eğitim anlayışı Türkiye telakkisi için daha doğru bir tercihtir. Ki bu merkezîyet ve Adem-i merkezîyet tartışmaları onun İttihat ve Terakki iktidarı ile arasındaki uyumsuzluğun en temel ayrım noktasını oluşturmaktadır. Prens Sabahattin, Anglo-Sakson dünyasının Adem-i merkezîyet sistemini uyguladığı için diğer Avrupalılar'dan üstün olduğuna inanmakta, merkezîyetin istibdadın kalıbı olduğunu ifade etmektedir. Mutlakîyet, Meşrutiyet yahut cumhuriyet, her türlü merkezi idarenin sonuçta bir tür totaliterlik barındırdığını öne sürmektedir. Bu yüzden de Meşrutiyetin de iktidarın yalnızca

⁵³³ Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, s. 11, 19.

⁵³⁴ Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, s. 19.

⁵³⁵ Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, s. 54.

⁵³⁶ Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, s. 34-35.

kemmiyetini değiştireceğini; çok kişinin iktidarına dönüştüğünü söyleyerek İttihat ve Terakki'ye karşı bir konum almaktadır.⁵³⁷

Prens Sabahattin'in eğitim anlayışında özgürlüğün ferdiyetçiliği mümkün kılan, şahsi teşebbüs fikrini edinmiş birey figürüne verdiği önemde yatmaktadır. Yani eğitimin özünü belirleyen sosyal yapıdır. Ferdiyeti toplumlarda eğitim etkin, diğerlerinde pasiftir.⁵³⁸ Prens Sabahattin, Gökalp'in Durkheim'dan etkilenerek ne sürdüğü toplumcu görüşe karşı, Le Play'in bireyci anlayışını ne çıkarır. Edmond Demoulins'in kaleme aldığı *Anglo-Saksonların stnliğ Neden İleri Geliyor* isimli metninden hareketle görüşlerini temellendirmiştir. Demoulins metinde, toplumları zümrelerin ve fertlerin önem kazandığı toplumlar olarak ikiye ayırmaktadır. Bireylerin önem kazandığı toplumlarda toplumsal zmreleşmenin bireyin çevresinde oluştuğunu ifade etmiş, Anglosakson ülkelerin terakkilerini bu toplum tipinin gelişmesine örnek olarak göstermiştir.⁵³⁹ Prens Sabahattin de bu yaklaşımdan hareketle Osmanlı'nın inhitatını zümrelerin egemen olduğu bir toplum anlayışına dayandırmakta; merkezi otoriteye karşı ferdiyetçi teşebbüsün gerekliliğini ne çıkarmaktadır. İnhitatin çürümeye uğrattığı bütün olguların ancak ferdiyetçiliği ne çıkaran bir özgürlükle aşılabileceği düşüncesindedir, ki bunu iktisat, hukuk, eğitime ilişkin görüşlerinde bulmak mümkündür. Nitekim ona göre II. Abdülhamid dönemi müfredatları da şahsiyeti kuvvetlendirecek unsurlardan arındırıldığı, zgr düşünceyi göz ardı ettiği için Tanzimat'ın eğitim sisteminden geriye dşmştir.⁵⁴⁰

Prens Sabahattin'e göre aile ve okul eğitimin iki temel uygulayıcısı, sacayağıdır. Eğitimin temel amacı beden, düşünce ve ahlaki açılardan bireysel yetileri güçlendirmektir. Oysa ne okulda ne de ailede bunlar gelişmemekte; ferdiyetçi tasarım için alan aılmamaktadır. Aile ve okulda verilen eğitimde ocuk zgr düşünce, bağımsız zihin ve girişkenlik cesareti yerine sınırlara bağlı kalmayı

⁵³⁷ Mustafa Ergün, "Prens Sabahattin Bey'in Eğitim zerine Düşünceleri", **Kuramsal Eğitimbilim**, 1 (2), 1-9, 2008, s. 4.

⁵³⁸ Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?**, s. 33-34.

⁵³⁹ Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?**, s. 27-29.

⁵⁴⁰ Ergün, "Prens Sabahattin Bey'in Eğitim zerine Düşünceleri", **Kuramsal Eğitimbilim**, s. 6.

öğrenmektedir.⁵⁴¹ Prens Sabahattin'e göre bu maarif anlayışı bir nevi “manevî intihar”dır. Abdülhamid hükümeti de istibdat rejimi ile şahsiyet düşmanlığı yapmış, istibdadını bir düşkünler nesli yetiştirerek sonuçlandırmıştır.⁵⁴²

Meşrutiyet neslinin en büyük sorunu esaret ve korku ile ferdiyetçi anlayışın geriye düşmesi, bu yüzden de üretici gücün gelişmemesidir. Merkeziyet ve zulüm idaresi bir bakıma kışla zihniyeti ile eğitim düzeninin bir sonucudur. Merkezlerini kendisinde bulamayan aciz halk, bunu başka yerlerde aramakta ve baskı düzeninin kökleşmesine yardımcı olmaktadır.⁵⁴³ Oysa ferdiyetçi anlayışın öne çıkarıldığı bir sosyal yapıda gençler öğretimlerini bitirdiklerinde ekmeğini kazanabilecek durumda olmalıydı, ki bunu sağlayacak olan da şahsi teşebbüstür. Türklerin eğitim anlayışında esaretin ve tevekkül ahlakının yaygınlaştırdığı şey her zillate katlanacak aciz memurlar yaratmaktır. Bu da risk alarak başka girişimlerde bulunmanın, üreticilik kabiliyetini artırmanın önündeki en büyük engeldir. Eğitimde sorunları aşmanın yolu, Türklerin artık devlet memuru olmayı bırakıp serbest hayata atılmaları, hükümete muhtaç olmaksızın ticaret, tarım ve sanayi gibi alanlarda çalışmalar yapmalarıdır.⁵⁴⁴

Tevfik Fikret de şair kimliğinin yanında eğitimci kimliği ile Meşrutiyet yıllarında eğitim sorununa farklı açılardan yaklaşmıştır. Robert Koleji'ndeki öğretmenliği yıllarında Amerikalılar tarafından uygulanan Anglo-Sakson eğitim anlayışı ve “iş eğitimi” kavramlarını pratik anlamda tecrübe etmiştir. Ona göre bu model, Tanzimat'la uygulanmaya başlanılan bilgi merkezli Fransız eğitim anlayışından daha başarılı ve hedefe yöneliktir. Çünkü Anglo-sakson eğitim düşüncesi terakki ve medeniyeti merkeze alarak “gençleri hayata hazırlamayı” amaçlamaktadır. Onun “Yeni Mektep” tasarısı bu yaklaşım üzerine temellendirilmiştir. Bu tasarıya göre tahsil bir gaye değil, vasıta. Öğrenciye ezbere dayalı lüzumsuz bilgileri boca etmek yerine hayata geçirilebilecek, pratikte

⁵⁴¹ Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, s. 33.

⁵⁴² Ergün, “Prens Sabahattin Bey'in Eğitim Üzerine Düşünceleri”, *Kuramsal Eğitimbilim*, s. 6.

⁵⁴³ Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, s. 34.

⁵⁴⁴ Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, s. 38; Ergün, “Prens Sabahattin Bey'in Eğitim Üzerine Düşünceleri”, *Kuramsal Eğitimbilim*, s. 6-8.

kullanışlı, sağlam karakterli gençler yetiştirebilecek bir müfredat oluşturulmalıdır. Zihni ve ahlaki eğitim yanında beden ve sanat eğitimine de önem verilmelidir. Öğretim süresi sekiz yıl olarak planlanan ilk mektepte birinci sınıftan itibaren el işlerine önem verilmeli; demircilik, marangozluk, duvarcılık, alet kullanımı gibi pratik bilgiler öğretilmelidir.⁵⁴⁵

Celal Nuri, memleketin içinde bulunduğu ahvalden kurtuluşunun ve terakkiyi mümkün hale getirmenin halk eğitiminden geçtiğini ve bu konuda özellikle romanlara rol düştüğünü ifade eden isimlerdendir. Özellikle realist romanları ihtiyaçlardan birisi olarak görür. Bu romanlar, toplumsal sorunların tespitini ve tasvirini resmederek adeta bir sosyoloji ve psikoloji vazifesi görecektir.⁵⁴⁶ Ona göre mevcut eğitimin en büyük sorunlarından birisi, belli bir kesimin taassubu altında olmasıdır.⁵⁴⁷ Maarif Nezareti mevcut hali ile sorunları çözemeyecek bir vaziyettedir. Sorunlara cevaplar veren bir eğitim için yeni bir maarif teşkilatı oluşturulması şarttır. Fakat Celal Nuri için bunun yolu Maarif Nezaretini küçük dokunuşlarla ıslah etmekten değil; sıfırdan bir teşkilat kurmakla mümkündür. Yeni oluşacak teşkilatta Avrupa'dan getirilen uzmanlar, öğretmenler de olmalı; gerekirse kuramsal düşünceler de tevarüs edilmelidir.⁵⁴⁸

Celal Nuri de Abdullah Cevdet gibi eğitimde kadınlara da eşitlik tanınması fikrini ön plana çıkarır. Kadınların sosyal hayattan uzakta tutularak aşağılanmasının sebebi istibdat ve cehalettir. Kadını toplumsal hayatın temeli olarak görerek devletin kurtarılması adına ıslah edilmesi gereken en öncelikli unsurun toplumdaki kadın tasavvuru olduğunu ifade eder. Zira halihazırda kadını erkekle eşit haklara sahip olarak görmeyen bakışın İslamiyet'te de yeri yoktur. İslam'da kadınlar ve erkekler için başka hukuklar yoktur.⁵⁴⁹ Gelecek nesilleri yetiştirecek olan kadın, bir mürebbiye, bir pedagog gibi düşünülmelidir. Bu yüzden hem kadının kendi gelişimi

⁵⁴⁵ Tevfik Fikret, "Ciddi Bir Teşebbüs Yeni Mektep", **Tanin**, İstanbul, 1909.

⁵⁴⁶ Celal Nuri [İleri], "Hüseyin Rahmi", **Âti**, 13 Kânun-ı Sâni 1334.

⁵⁴⁷ Celal Nuri [İleri], **Târih-i Tedenniyât-ı Osmâniyye Muadderati Tarihiye**, s. 193.

⁵⁴⁸ Celal Nuri [İleri], **Târih-i Tedenniyât-ı Osmâniyye Muadderati Tarihiye**, s. 192-193.

⁵⁴⁹ Celal Nuri, **Kadınlarımız – Umumiyeti İtibariyle Kadın Meselesi Tarihi – Müslüman Türk Kadınları**, İstanbul, Matbaa-i İçtihad, 1915, s. 158-159.

hem de yeni kuşakların gelişimi adına iyi bir eğitime sahip olması gereklidir.⁵⁵⁰ Dönemde Ahmet Cevat Emre, Ethem Nejad, Halide Edip gibi isimler de kadınların eğitimi ve hakları konusunu öne çıkaran isimlerdir.

c. Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Eğitimdeki Islah ve Reform Hareketleri

II. Meşrutiyet'te eğitimde dönüşümü sağlayan temel etkenler diğer kurum ve kavramların modernleşme gerekliliği ile yakından ilişkilidir. Askeri, mali, adli yapıların modernleştirilmesi bu kurumların yeni yapısına uygun tedrisattan geçmiş kadroların gerekliliğini de beraberinde getirir. Diğer alanlardaki reformların gerçekleşebilmesi için eğitim sisteminin yeniden yapılandırılması şarttır.⁵⁵¹ Nitekim bu karşılıklı gereklilikler ordunun modernleştirilmesi, askeri mühendishanelerin kurulması ile sonuçlanmıştır. XIX. yüzyılda ordunun cerrah ihtiyacını karşılamak adına askerî tıp ve harp okulu açılmıştır. Tıbbiye'nin kuruluşunda ordunun sağlıkla ilgili ihtiyaçlarının karşılanması öncelenmiştir. Bütün yapısal dönüşümlerin kökeninde varlık tehlikesini sürdüren Osmanlı için askeri dönüşümün gerekliliği yatmaktadır.

XIX. yüzyılın başına gelindiğinde askeri alanda yapılan reformlar ve dönüştürülen eğitim kurumlarının yeterli olmadığı anlaşılmıştır. Bilimsel gerekliliklerle ilgili çağın geldiği noktada yakalanması gereken çok fazla şey vardır ve tarihsel gecikmişlik duygusu bu alanlarda kendisini bütünüyle hissettirmektedir. Sorun çok daha kökene ve insana ilişkindir. Bu yaklaşımın Tanzimat'taki sonucu modernleşmenin kurumlara daha köklü tedbirler ve dönüşüm arzusu ile yaklaşmasıdır. Tanzimat'la birlikte eğitim, artık sadece orduya iyi asker ya da hekim yetiştirmenin aracı olmaktan çıkar, devletin bekası adına bütün bir toplumu inşa etme gerekliliğini yüzeye çıkarır. Eğitim sadece bilim, fen, teknik gibi unsurlar çerçevesinde kurulan bir kalkınma sorunu değil; “Osmanlıcılık” idealinden hareketle oluşturulmaya çalışılan “Osmanlı milleti” yaratma denemesine dönüşmüştür. Eğitim

⁵⁵⁰ Celal Nuri, **Kadınlarımız – Umumiyeti İtibariyle Kadın Meselesi Tarihi – Müslüman Türk Kadınları**, s. 120.

⁵⁵¹ İlhan Tekeli, “Tanzimattan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, C. II, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 465.

kavramının içeriği benzer duyguları paylaşan, ortak değerler sistemine ve mefkureye sahip bir ulus inşasını mümkün hale getirme üzerinden yeniden tanımlanır.⁵⁵² Devlet bürokrasisinin toplumsal idealleri atadığı bu dönemde, reâyâdan vatandaşa dönüştürülen birey anlayışının ortak bir milletin unsuru olarak bekayı mümkün kılacağı ve Osmanlı'yı içine düştüğü inhitattan çıkaracağı görüşü paylaşılmaktadır. İdealin tabandaki yayılımı için genel eğitim yaygınlaştırılmış; medreselerdeki yetersizliklere işaret edilerek modern mektepler bütün tebaaya açık hale getirilmiştir. Tanzimatçılar, toplumu aydınlatılması gereken bir kitle gibi görmüş, bu aydınlatmanın beka adına zaruri olduğu düşüncesini paylaşmışlardır. Fakat XX. yüzyıla girildiğinde ne Tanzimatçı aydınlanma ne de onun “Osmanlıcılık” idealinin yeterli olmadığı anlaşılmış, Balkan Harbi'nin trajik sonuçları bu yaklaşımın tarihsel geçerliliğini tamamen yok etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde eğitimin merkezi idareye bağlanarak, merkezi bir bakanlık tarafından yürütülmesi de büyük oranda Batı'da ortaya çıkan ulusçuluk akımının sirayetinin sonucudur ve aynı dönemlerde ortaya çıkmıştır. Fakat bunu yalnızca ulusçuluk akımının bir devamı yahut Batı'daki ulusçuluktan tevarüs edilen bir ihtiyaç olarak okumak doğru olmayacaktır. Çünkü XIX. yüzyıla kadar Osmanlı'nın geleneksel eğitim anlayışı ve ilmiyenin işleyişi, toplumun ve devletin gidişatını sekteye uğratmayacak şekilde genel ihtiyacı karşılamaktadır. Sorun, imparatorlukların yıkılması ile birlikte yeni dünya düzenine geçişin getirdiği gereklilikler karşısında geleneksel eğitim anlayışının cevaplar ve yollar üretememiş olmasıdır. Batı'da büyüyen sanayi şehirleri, şehirleşme gibi etkenlerin doğurduğu gereklilikler henüz Osmanlı'da mevcut değildir. Fakat Batı ile ilişkilerini daha yakından gözlemleme fırsatı bulan ve harp cephelerindeki karşılaşmalarda güç yitimini fark eden Osmanlı bürokrasisi iki dünya arasında doğan güç dengesizliğini görmektedir. Osmanlı ise bu dengesiz terazinin alçak basan kefesinde durmaktadır. Tarihsel gecikmişliğin kabulü modernleşmenin gerekliliğini ve bu gerekliliğin

⁵⁵² Halil İncalcık, Osmanlılık politikasını ve onun hizmetindeki eğitim anlayışını laik bir uygulama olarak tanımlamaktadır. Ona göre, “İmparatorluğun Müslüman ve gayrimüslim tebaasına açık idadi mektepleri” ile bütün Osmanlı tebaası “ortak bir Osmanlı ideolojisinde” ve aynı devletin kucağında kültür ittifakında” tutulmak istenmiştir. Bu yaklaşımla, “Osmanlı İmparatorluğu'nda laik bir eğitim sistemi yaratılmıştır.” Halil İncalcık, “II. Meşrutiyet: Anayasa geliyor Cumhuriyet yolu açılıyor”, **Doğu Batı Dergisi**, 45, 2008, s.13.

getireceği alansal inşa faaliyetlerinin zorunluluğunu da ortaya koymaktadır. Bu noktada güç dengesizliğini ilk olarak savaş meydanında deneyimleyen Osmanlı için başlangıç noktası orduyu güçlendirme denemeleridir.⁵⁵³ Askeri gerekliliklerden doğan eğitim reformu bu anlamda inhitat süreci için öncelikli konulardan biri haline gelmektedir. Modern bir askeri teşkilat için gereken devlet aygıtının yapısal anlamda modernleştirilmesidir; bunun sağlanması için de yalnızca eğitim değil, vergi sistemi, bürokratik kadrolar, adli nizam da elzemdir.⁵⁵⁴ Tüm bunları sağlayacak eğitim açığının gerçekleşmesi için reformların halk tabanında karşılık bulması, senelerce süren geleneksel yapılarda yerleşik çevrelerin yerinden edilmesi gibi sorunları da beraberinde getirmektedir. Gelenekçi toplum ve yerleşik bürokrasinin ıslah çalışmalarına göstereceği tepki, yerleşik düzenin yerinden edildiğinde ortaya çıkacak kaosun korkusu Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e, hatta Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar varlığını sürdürmüştür; eğitimde yapılan ıslah çalışmalarında da eskiye dokunmadan yeniyi inşa etmek bir çözüm yolu olarak bulunmuştur. Bu da Osmanlı modernleşmesinde gelenek ve reform arasında ikiliklerle, eski ve yeninin birlikte sürdürülmesinde başka sorunları açığa çıkarmaktadır.

Tanzimat döneminde eğitimde söz sahipliği ve yönetimi ulemadan bürokrasiye aktaran, eğitimde köklü reform denilebilecek üç temel değişim gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, klasik eğitim kurumlarının *Evkaf Nezareti*’nden alınarak devlet denetimi altına yerleştirilmesidir. İkincisi, laik bir adım olarak nitelendirilebilecek bir husus olarak yeni kurulan mekteplerin şeyhülislam ve ulemadan alınarak bürokrasiye verilmesidir. Üçüncüsü ise denetimin değişmesi ile niteliksel anlamda kitap, program ve ritüellerde pedagojik planlama ve teftişin sağlanmasıdır.⁵⁵⁵ Merkezileşme ve denetim üzerinden eskiye dokunmadan yeniyi inşa edebilmenin yollarının hızlı ve acil pratik çözümlere dayandığını düşünen Tanzimat bürokrasisi, eğitim alanında da bu yaklaşımını sürdürmüş, hızlı karar alma mekanizması ile işlev görmüştür. Eğitimde dönüşümü sağlayan en önemli adımlar

⁵⁵³ İlhan Tekeli, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C. II, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 465.

⁵⁵⁴ Selçuk Akşin Somel, **Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 36.

⁵⁵⁵ Mustafa Gündüz, **Maariften Eğitime Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm**, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 334.

1857’de *Maarif Nezareti*’nin kurulması ile başlamıştır. 1869’da *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*’nin yürürlüğe girmesi ile *Meclis-i Maarif-i Kebir* gibi kurumlar açılmıştır. Bu aksiyonlar II. Meşrutiyet’te de sürdürülmüş, çıkarılan talimatnameler ve nizamnameler ile eğitimde merkezileşme ve teftişin sağlanması yönünde çaba gösterilmiştir.⁵⁵⁶ 1876 sonrasında Osmanlı’nın üç temel eğitim müessesesi olan Mülkiye, Harbiye ve Askerî Tıbbiye’de köklü değişimler meydana gelmiştir. Mekteb-i Fünûn-i Mülkiye, II. Abdülhamid’in saltanatının başlarında yüksek okul statüsü kazanmış; Harbiye Alman asker Colmar von den Goltz; askeri Tıbbiye ise Robert Rieder, Georg Deycke ve Julius Wieting tarafından yeniden düzenlenmiştir.⁵⁵⁷ Ayrıca Tanzimat’ta birçok modern okul kurulmuştur. Bunlar arasında Ziraat Mektebi (1847), Mekteb-i Mülkiye (1859), Telgraf Mektebi (1860), Ticaret Mektebi (1861), Mahrec-i Mekatib-i Askeriye (1864), Muallimhane-i Nüvvab (1854), Darülfünun (1863), Lisan Mektebi (1864), Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye (1866), Galatasaray Sultanisi (1868), Darüşşafaka Sultanisi (1873) gibi okullar bu dönemde eğitime açılmıştır.⁵⁵⁸ Bütün bu süreçler aynı zamanda eğitimde söz sahipliği ve yönlendirme gücünün ulemadan bürokrasiye aktarıldığına işaret etmektedir.

Balkan Harbi ile alınan ağır mağlubiyet Osmanlılara göstermiştir ki, yalnızca savaşçı kökenli bir toplum olmak ve güçlü bir ordu nizamı oluşturmak modern savaşları kazanma adına yeterli değildir. Devletin bütünlüğünün muhafazası ve tarihsel gecikmişliğin imarının ancak güçlü bir “maarif ordusu” ile temin edilebileceğine dair bir kanı mevcuttur. Bu açıdan eğitimin “pratık”, “aksiyon” a yönelik bir amacı olduğu düşüncesi modernleşme süreci boyunca eğitim bahsinin temel hususlarından biri haline getirilmiştir. Dönemde eğitime halihazırdaki inhitat problemini sonlandıracak ve bekayı mümkün kılacak bir kurtarıcı rolü biçilmiştir. Bunun sonucu olarak eğitimdeki tecdit hareketleri de niteliksel iyileşmelerden ziyade, merkezileşmenin de etkisi ile tabandaki eğitimi yaygınlaştırma adına niceliksel bir büyümeye dönüşmüştür. Okullaşma oranının artması, reâyânın eğitimi

⁵⁵⁶ Gündüz, **Maariften Eğitime Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm**, s. 336-338.

⁵⁵⁷ Hanioglu, **Atatürk: Entelektüel Biyografi**, s. 116.

⁵⁵⁸ Kurtuluş Öztürk, **Modern Bireyi Eğitmek: II. Meşrutiyet Dönemi’nde Tedrisat, Terbiye ve Eğitim**, İstanbul, Nokta Kitap, 2022, s. 5.

ve devlete bağılılığın artması adına araçsal hale getirilmiş; devlet ve millet arasındaki yarık eğitim üzerinden irtibata dönüştürölmeye çalışılmıştır.

Bu durumun handikaplarından biri olarak II. Meşrutiyet’le birlikte devletin resmî ideolojisiinde yaşanan kırılmalar eğitim müfredatlarına da sirayet etmiştir. Özellikle Balkan yenilgisi ardından devletin bütönlüğü konusunda yaşanan sorunlar, Birinci Cihan Harbi ile beka sorununun bizzat kendisi haline geldiğinden eğitimin odağı da yerlilik, millilik ve Türklük bahsi üzerine inşa edilmiştir. Bakanın imkanları adına eğitimin tabanda yaygınlaştırılması düşüncesi aynı zamanda merkezileşen devlet anlayışının sonucudur. Klasik Osmanlı geleneğinde, devletin tebaaya genel eğitim vermek gibi bir uygulaması yokken, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte halkın devlete bağılılığını artırmak, ortak değer sistemleri etrafında ulus düşüncesini yaratmak, bürokrasinin iş yükünün genişlemesi ile iyi yetişmiş memur ihtiyacını karşılamak ve hepsinden önemlisi inhitatın pençesindeki devleti bekasına kavuşturmak adına merkezi eğitim anlayışına gidilmiştir. Devlet 1869’da yayımlanan *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* ile Osmanlı eğitim teşkilatını merkezileştirilme amacı gütmüştür. Osmanlı eğitim tarihinde bir kırılma noktası olarak kabul edilen bu nizamname, merkezde ve vilayetlerde genel eğitimi sağlam bir düzene sokmayı hedefleyen ilk kapsamlı denemedir.⁵⁵⁹ Nizamname’nin temel amacı, taşradaki eğitim yapısının teşkilatlandırılarak halk eğitiminin önündeki engelleri kaldırmaktır. Osmanlı’nın klasik yapısında bulunan ilkokul dengindeki Sıbyan mektepleri ve yüksekokul dengindeki medreselerin yanına ara formları karşılayabilecek okullar açılması, mektepler için öğretmen yetiştirilmesi amaçlanmıştır.⁵⁶⁰ II. Abdülhamid döneminde de etkisini sürdüren ve II. Meşrutiyet ortalarına kadar yürürlükte olan bu nizamname, eğitim teşkilatının Anadolu’da yaygınlaştırılması ve yenilenen müfredatların eğitim reformları altında hayata geçirilme çabası ile sonuçlandırılmıştır. Taşrada da modern eğitim kurumları açılmış; rüştiyeler, idadiler ve sultaniler yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır.

⁵⁵⁹ Somel, **Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi**, s. 116. Nizamnameyi hazırlayan kurulun içerisinde Sadullah Paşa, Ebuzziya Tevfik, Recaizâde Mahmut Ekrem gibi dönemin önde gelen düşünürleri de bulunmaktadır.

⁵⁶⁰ Reşat Özalp, “24 Cemaziyelulâ 1286 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi hakkında Mazbata”, **Milli Eğitimle İlgili mevzuat (1857-1923)**, Ankara, 1982, s. 159-164.

II. Abdülhamid dönemi eğitim açısından genel bir değerlendirilmeye tabi tutulduğunda, medreselerin etki alanının azalıp modern mekteplerin yaygınlaştığı bir sürece tekabül eder. “Modern eğitime geçişteki en büyük kurumsallaşma hareketi II. Abdülhamid iktidarında gerçekleşmiştir.”⁵⁶¹ II. Abdülhamid’in ilk 19 yıllık iktidarında, 9649 ilkokul (5138’i eski mektepten yeniye geçiş), 160 ortaokul, 55 lise, 19 özel okul, 14 ilkokul öğretmen okulu açılmıştır.⁵⁶² II. Abdülhamid’in tahttan indirildiği 1908 yılında ilkokul sayısı yaklaşık 30.000 civarındadır. 1880’de sayıları 250 olan rüştiye sayısı 1908’de 975’e, idadilerin sayısı 9’dan 109’a çıkmıştır. Dönemde 16 çeşit meslek yüksekokulu açılmış; yabancı okullar, üniversiteler ve askeri okullar konusunda da gelişmeler yaşanmıştır.⁵⁶³ Fakat modern mekteplerin açılması eğitimdeki içerik ve müfredatı da aynı oranda modernleştirmemiş, dinsel eğitim ders programlarında daha yoğunluklu yer almıştır. Tanzimat dönemi eğitim sistemi, din ve ahlak derslerinin rüştiye seviyesine kadar az, idadi ve sonrası eğitim seviyesinde ise yer almaması, pozitif bilimlere ağırlık veren bir ders programı ortaya koymaktadır. Benzer program II. Abdülhamid iktidarının ilk yıllarında da sürdürülmüş; sonraki yıllarda özellikle memur yetiştiren askeri-mülki okulların programlarına din ve ahlak dersleri ilave edilmiş, bu tip derslerin sayıları arttırılmıştır.⁵⁶⁴

II. Meşrutiyet dönemi eğitim anlayışında Abdülhamid iktidarı ile İttihat ve Terakki iktidarı arasında da yapısal farklılıklar meydana gelmiştir. II. Abdülhamid iktidarında baskı ve korku unsurlarının eğitimdeki özgür düşünme, fikri yenilik gibi çabaları sekteye uğrattığı; İttihat ve Terakki iktidarında işlerin düzensiz yürümesi, maarif nazırlarının sürekli değişimi, yapılmak istenilen ıslah çabalarının kalıcı olmasını engellediği öne sürülmüştür. Bu da eğitimde düzenli ve istikrarlı ıslahların sağlanmasını zorlaştırmıştır.⁵⁶⁵ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, II. Abdülhamid döneminde

⁵⁶¹ Öztürk, **Modern Bireyi Eğitmek: II. Meşrutiyet Dönemi’nde Tedrisat, Terbiye ve Eğitim**, s. 5.

⁵⁶² Mehmet Ö. Alkan, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri, 1839-1924**, Ankara, TC Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000, s. 49.

⁵⁶³ Öztürk, **Modern Bireyi Eğitmek: II. Meşrutiyet Dönemi’nde Tedrisat, Terbiye ve Eğitim**, s. 6.

⁵⁶⁴ Alkan, “İmparatorluktan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, s. 81.

⁵⁶⁵ II. Meşrutiyet döneminin önemli Maarif Nazırları şunlardır: İbrahim Hakkı Bey, Mahmud Ekrem Bey, Yusuf Ziya Paşa, İsmail Hakkı Bey, Abdurrahman Şeref Bey, Nail Bey, Emrullah Bey, Şükrü Bey. Bu bakanların bir kısmı çok az bir süre bakanlık yapmıştır. Her bakan geldiği dönemde başta merkez teşkilatı olmak üzere eğitim örgütünde değişikliklere gitmiş; getirilen birçok uygulama

eğitimde köklü değişimlerin gerçekleşmemesini baskıya, Meşrutiyet döneminde ise kararsızlığa atfetmektedir.⁵⁶⁶

Tanzimat’la birlikte eğitimin “Osmanlıcılık” rejimini yaygınlaştırmaya yönelik bir araç olarak ele alınması, II. Meşrutiyet’te de resmi ideoloji olarak Osmanlı unsurları arasında bir bağlılık, devlet ve tebaa arasında bir uyum aracı haline getirilmesi ideolojik bir fonksiyon görmüştür. XX. yüzyılın başlarında perçinlenen ulusçuluk fikriyatı eğitimde “milliyetçi” yaklaşımları öne çıkarmaktadır. Bu durum yerli okullar içerisinde Türkçülük fikrini pekiştirse de yabancı milliyetlerin açtığı okullarda da kendi ulus milliyetçiliklerinin pekiştirilmesi Osmanlı’nın son döneminde en çok uğraştığı ayrılıkçı hareketler sorununa ön ayak olmuştur. Nitekim Balkan Harbi, yükselen ulusçuluğu görememenin hazin bir trajedisi olarak tarihe geçmiştir. Savaşın taassup, tefrika ve cehalet yüzünden kaybedildiğine yönelik inanç, eğitilmiş kitleler yaratmanın zorunluluğunu aydınların gündemine taşımıştır. Artık imparatorluğun hayatta kalmasının, bekayı mümkün kılmanın askeriyei geliştirme, teknik ve fenni ilerleme, meşruti yönetim gibi yollarının dışında bir “maarif ordusu” teşekkül etmek gibi bir yolu da vardır. Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e miras kalan “eğitim” vurgusu, dönemde “devlete bağlılık” adına bir mihenk taşı olmuştur. Bunun sonucu olarak eğitimde niceliksel artışa önem verilmiştir. Eğitimin niteliğinin nasıl olacağı ise düşünürler arasında yeni bir tartışma olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim II. Meşrutiyet düşünürleri durdukları cephelerde savunusu yaptıkları İslamcılık, Türkçülük, Osmanlıcılık gibi ideolojik paradigmaların ancak halk tabanında karşılık bulması ve desteklenmesi ile kalıcı hale getirilebileceği ve devletin bekasını mümkün kılabileceği düşüncesindedirler. Bu açıdan ideolojik cephelerin bütünü, eğitimin gerekliliği ve yaygınlaştırılmasında ortak bir anlatıda buluşmaktadırlar.

Genel olarak II. Meşrutiyet’te eğitimle alakalı reformlar özetlenecek olduğunda her açıdan pozitif bir artış olduğu görülmektedir. II. Meşrutiyet

sonraki bakan tarafından rafa kaldırılmış, bu yüzden yapılan değişiklikler kalıcı olamamıştır. Muhammet Şahin – Ahmet Tokdemir, “II. Meşrutiyet Döneminde Eğitimde Yaşanan Gelişmeler”, **Türk Eğitim Bilimleri Dergisi**, s. 858.

⁵⁶⁶ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, **Mürebblere**, İstanbul, Sühulet Kütüphanesi, 1932, s. 66.

döneminde Osmanlı'da ilk kez okul öncesi eğitim kurumları açılmıştır. Özel okul statüsünde açılan bu ana mektepleri Balkan Savaşları sonrası resmi olarak da kurulmuştur. Önceden ortaöğretimden kabul edilen rüştiyeler ilköğretime dahil edilmiş, iptidailerle beraber ele alınmıştır. 1913'de çıkan *Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu Muvakkati* ile ilköğretim devlet okullarında zorunlu ve parasız hale getirilmiş; ilköğretimin süresi altı yıla uzatılmıştır.⁵⁶⁷ Bu kanunla iptidai okullar ve rüştiyeler birleştirilmiş, *Mekatib-i İptidaiye-i Umumiye* adını almıştır. II. Meşrutiyet döneminde ortaöğretime temsil eden kurumlar idadiler, liseler ve sultanilerdir. Dönemde en esaslı değişiklikler bu kurumlarda yapılmıştır. Önceleri ortaöğretimden sayılan rüştiyeler iptidailere dahil edilerek ilköğretim kapsamına sokulmuştur. İstanbul başta olmak üzere vilayet merkezlerindeki 10 idadi sultaniye çevrilmiştir. Önemi zamanla artan sultaniler Birinci Dünya Savaşı sırasında 50'ye çıkmıştır.⁵⁶⁸ İdadiler ise sultanilere hazırlayıcı okullar olarak işlev görmüşlerdir. Kız ve erkekler için sanayi mektepleri kurulmuştur. Özel ortaöğretim okulları da bu dönemde açılmıştır. Dönemde yapılan reformların bir kısmı ise yükseköğretimle alakalıdır. Özellikle 1912 Balkan Savaşları sonrasında Darülfünûn'a talepler artmıştır. 1912 yılında yapılan düzenlemelerle Darülfünûn'daki bölümler Ulum-u Şeriiye, Ulum-u hukukiye, Ulum-u tıbbiye, Ulum-u Edebiye ve Fünûn şekline beş kısma ayrılmıştır. Eczacılık, dişçilik gibi alanlara Ulum-u Tıbbiye'de yer verilirken, felsefe, tarih, içtimaiye, coğrafya, yabancı diller gibi bölümlere de Ulum-u Edebiye bölümünde yer verilmiştir. Mülkiye Tıbbiyesi, Askerî Tıbbiye ile birleştirilerek Darülfünûn Tıp Fakültesi içine dahil edilmiştir. Kız çocukların eğitimi konusunda da dönemde bir ilerleme göze çarpar. Okul öncesi eğitim kurumları ve bu kurumlara öğretmen yetiştirmek amacı ile "Ana Muallim Mektebi"nin kurulması bu ilerlemeye örnek olarak verilebilir. Ayrıca ilk kız

⁵⁶⁷ II. Meşrutiyet yıllarında İlköğretim okullarında okutulan dersler şu şekildedir: Kıraat, hat, lisan-ı Osmani, hesap, hendese, coğrafya, tarih, durisi eşya, malumat-ı tabiiye ve tatbikatı, hıfzıssıhha, malumat-ı medeniye, ahlakiye, iktisadiye, el işleri ve resim, terbiye-i bedeniye, mektep oyunları, talim-i asker, dikiş. Yahya Akyüz, **Başlangıçtan 2001'e Türk Eğitim Tarihi**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2001, s. 244.

⁵⁶⁸ II. Meşrutiyet yıllarında sultanilerde okutulan dersler şu şekildedir: Ulum u diniye, lisan-ı Osmani, tarih-i kadim, tarih, coğrafya, hayvanat, nebatat, ilmü'l arz, hıfzıssıhha, fizik, kimya, cebir, hesap, müzellesatı müsteviye, hendese, hat, kozmografya, mekanik, mantık, felsefe, resim, Arapça, Farsça, beden, fen tatbikatı, usul. 1915 yılında sultani programları gözden geçirilerek yeni programda Osmanlılık yerine Türkçülük esaslı eğitim verilmeye başlanmıştır. Yeni programlarda Türkçe, Türk Edebiyatı ve tarihi gibi derslere ağırlık verilmiştir. Akyüz, **Başlangıçtan 2001'e Türk Eğitim Tarihi**, s. 248.

lisesi olan “İnas Sultanisi” ve kızlar için bir üniversite olmak üzere açılan “İnas Darülfünûnu” da bu dönemde açılmıştır. Darülfünun yeniden yapılandırılmış ve alanlarında uzman yabancı hocalar getirilmiştir. Hemen hemen bütün eğitim kurumlarında Tanzimat’tan beri süregelen bir ıslahat çalışması varken, medreseler uzun süre eski düzenlerinde devam etmişlerdir. Fakat II. Meşrutiyet’in ilanı ardından medreselerde de bir takım yapısal değişiklikler yapılmıştır. 1910 yılında yayınlanan “Medaris-i İlmiye Nizamnamesi” ile medrese eğitimi 12 yıl olarak düzenlenmiş, dini ilimler yanında müspet bilim dersleri de müfredata eklenmiştir.⁵⁶⁹

Dönemde eğitime yönelik ıslah çalışmalarının artması, okul sayılarındaki niceliksel artışlar, gazete, dergi gibi matbu yayınların çoğalmasına rağmen okuma yazma oranında düşüş yaşanmıştır. Kemal Karpat bu durumun sebebini medreseler ve vakıfların etkisinin azalmasında, ayrıca okullaşma hareketinin sadece şehir merkezlerini kapsamasında görmektedir.⁵⁷⁰ Her ne kadar nizamnamelere uyum sağlama ve özellikle ilkokulların taşrada yaygınlaştırılması adına çaba gösterilse de, devlet bütçesinden eğitime ayrılan payın yetersizliği, köylerin dağınık ve fazla olması, ulaşım imkanlarının yetersizliği, konar-göçerliğin bazı bölgelerde hala sürdürülmesi, halkın eğitime beklenen ilgiyi göstermemesi gibi hususlar eğitimin modernleştirilmesi ve yaygınlaştırılmasında beklentiyi tam anlamı ile karşılamamıştır.⁵⁷¹ Elbette eğitimde istenilen ivmenin yakalanamamasında sadece devletin değil; halkın da payı vardır. *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*’nde ilköğretim finansmanı halka bırakılmış; bu da halkın ilköğretim kurumlarına olan ilgi ve alakası sayesinde eğitimin durumunu belirleyici bir unsura dönüşmüştür. Osmanlı halkının ilköğretim kurumlarına olan ilgisizliğinin sebebi yalnızca geleneksel yapı değil; dönemde içinde bulunulan maddi imkansızlıklarla da ilintilidir. Bunun en canlı

⁵⁶⁹ Muhammet Şahin – Ahmet Tokdemir, “II. Meşrutiyet Döneminde Eğitimde Yaşanan Gelişmeler”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 9(4), 2011, s. 857-871; Kurtuluş Öztürk, *Modern Bireyi Eğitmek: II. Meşrutiyet Dönemi’nde Tedrisat, Terbiye ve Eğitim*, s. 4-13; Mehmet Ö. Alkan, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri, 1839-1924*, Ankara, TC Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000, s. 49.

⁵⁷⁰ Kemal Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi*, Ankara, İmge Kitabevi, 2002, s. 106.

⁵⁷¹ Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s. 79.

kanıtı, Batı Anadolu ve Balkanlar'da modern iptidai mekteplerin diğer bölgelere göre daha hızlı yayılması ve tabanda karşılık bulmasıdır.⁵⁷²

d. Eğitimin Niteliğine ve İçeriğine İlişkin Çözüm Önerileri: “Nasıl bir terbiye?”

1908'de Meşrutiyet'in ilanı ardından Osmanlı'da eğitim sorunu tam olarak çözülememekle birlikte pedagojik tartışmalar varlığını sürdürmüştü; bu dönemde ortaya konan pedagojik yaklaşımların bir kısmı dönemde uygulama alanı bulmuş, bir kısmı ise ancak Cumhuriyet sonrasında hayata geçirilmiştir.⁵⁷³ Dönemde ortaya çıkan pedagojik tartışma ve yaklaşımların temelini şu sorular oluşturmaktadır: Maarif Sistemi'nin 1869'da kurulan yapısı nasıl düzenlenmelidir? Bu yapı aynen kullanılmalı mıdır, yoksa Meşrutiyet'in gereklilikleri etrafında yeni bir nizamname mi oluşturulmalıdır? Bütünsel bir düzenleme mi, yoksa kurumların tek tek ıslahı mı tercih edilmelidir? Islaha tabi tutulması gereken en elzem hususlar nelerdir? Yeni nesiller hangi duygu, düşünce, birikime sahip olmalı, nasıl yetiştirilmelidir? Hangi terbiye metodu tercih edilmelidir? Bu terbiye hangi kademedен başlamalıdır? Bu soruları merkezine alan tartışmaların bir kısmı eğitimin yöntemi ile ilgiliyken, bir kısmı felsefesi ve içeriği ile ilgilidir.

Yöntem ve süreklilik tartışmaları içinde en öne çıkanı Emrullah Efendi ve Satı Bey arasında gerçekleşen tedrisatın nereden başlayacağına yönelik meşhur tartışmadır. İttihatçıların Maarif Nazırı Emrullah Efendi topyekûn bir düzenleme öngören Maarif-i Umumiye kanun tasarısı hazırladıysa da bu tamamen uygulanamamış, kısmi düzenlemelere gidilmiştir. Emrullah Efendi için tartışmaların en önemli sorusu reformların eğitim sisteminin hangi kademesinden başlayacağıdır. Maarif Nazırı Emrullah Efendi'nin ıslahatın iptidaiyeden değil, tedrisat-ı aliyyeden başlaması fikrine Darülmüallimîn müdürü Satı Bey itiraz etmiş ve eğitimin temelden başlaması gerektiğini ifade etmiştir. Emrullah Efendi'nin eğitimi yukarıdan aşağıya

⁵⁷² Somel, **Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi**, s. 117.

⁵⁷³ II. Meşrutiyet dönemi eğitimcileri özellikle Milli Eğitim Bakanlığı bürokrasisinde ve yükseköğretim kurumlarında önemli görevler alarak 1923'te ilan edilen Cumhuriyet hükümetinin ihtiyaç duyduğu konularda önemli boşluğu doldurmuşlardır. S. Aktan, **Cirriculum Studies in Turkey**, New York, Palgrave Macmillan, 2018, s. 173.

doğru giden bir süreç şeklinde tanımlamasının sebebi dönemdeki öğretmen yoksunluğudur. Elde yeterince öğretmen olmadığı gerekçesi ile öncelikle öğretmeni yetiştirecek münevver kesimin yetiştirilmesi gerekliliğinin altını çizer. Bu gerekliliği, eğitimi cennette bulunduğu inanan “tuba ağacı” benzetmesi ile öne çıkararak ıslahatların da akademik anlamda yüksek tabakalardan aşağıya doğru yapılması gerekliliği üzerinde durur:

“Tuba Ağacı Nazariye”si “nereden başlanmalı” sorusunu merkeze koyması ile II. Meşrutiyet’te eğitimde ıslah tartışmalarının da başlangıç noktasıdır: “İlim yukarıdan başlar. Fakat ben bu nazariyeyi söylediğim vakit mekâtib-i ibtidâiyeyi yapmayacağım, mekatib-i iptidaiyeye ehemmiyet vermeyeceğim demedim. En ziyade oraya ehemmiyet vereceğim. Mekatib-i iptidaiye içindir ki ben yukarıdan başlıyorum. Evet, şecere-i marifet şecere-i tuba gibidir. Onun kökü yukarıdadır. Bugün tarih tetkik olunsun, bütün fûnun meydana konsun; acaba ilm-i beşer nasıl terakki etmiştir?”⁵⁷⁴

Emrullah Efendi için eğitim tartışmalarında özellikle siyasi konunun tayin edeceği asli unsur ahaliyi kimin terbiye edeceği meselesidir. Ona göre İttihat ve Terakki’nin ortaya koyduğu kanunnamelerde devletin eğitime müdahalesi ile kastedilen eğitimin tamamen devletin kontrolüne geçmesi değildir. Çocuğun eğitimi konusunda üç karar merci vardır. Bunlar; ebeveynler, dini cemaatler ve devlettir.⁵⁷⁵ Ancak devlet aynı zamanda sivil toplum ve dini cemaatler tarafından açılan okulları da teftiş etmekle sorumludur. Çünkü bütün eğitim kurumlarındaki terbiye anlayışı mevcut siyaset ile uyumlu olmalıdır. Ayrıca toplumsal ilerleme ve tekamülün ancak maarif yolu ile sağlanacağından hareketle ilköğretim parasız ve mecburi olmalıdır.⁵⁷⁶

Satı Bey ise eğitimin temeldeki sıhhatinin çok daha önemli olduğuna vurgu yaparak terbiyenin küçük yaşlardan başlaması ve sağlam olması gerekliliğini ifade eder: “Çürük bir tahsil-i iptidaiye istinat edecek bir tahsil hiçbir zaman alileşemez; hakiki bir zümre-i münevvere tuba ağacı gibi değil, tabi ağaç gibi yetişir.”⁵⁷⁷ Satı Bey’in ruhbilimci pedagoğlardan etkilenen yaklaşımı çağın durumuna göre oldukça

⁵⁷⁴ Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi’nden aktaran Öztürk, **Modern Bireyi Eğitmek: II. Meşrutiyet Dönemi’nde Tedrisat, Terbiye ve Eğitim**, s. 52.

⁵⁷⁵ Emrullah Efendi, **Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin 1327 Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasi Programa Dâir İzâhnâme**, Konstantiniyye, 1914, s. 77.

⁵⁷⁶ Emrullah Efendi, **Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin 1327 Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasi Programa Dâir İzâhnâme**, s. 78.

⁵⁷⁷ Satı [El Husrî], “Tuba Ağacı Nazariyesi”, **Muallim**, 12, 1917, s. 360.

laik, ferdiyetçi, profan ve ahlakçı bir eğitimidir. Satı Bey dönemde eğitim tartışmalarında öne çıkan “terbiye” kavramını “insanın bütün kuvvet ve kabiliyetlerini gerek kendine gerekse hem-nev’inin saadetine medar olacak şekilde, müstait olduğu mükemmeliyetin son derecesine mümkün olduğu kadar yaklaşmasını temin edecek bir tarzda tesmiye etmektir” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanıma pekiştirecek şekilde bireyin potansiyelini gerçekleştirebileceği bir eğitim programına önem verilmesini, pozitif ve teknik ilimler dışında sanat dallarına da teşvik edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁷⁸

XX. yüzyılla birlikte Osmanlı’da eğitim sorunu diğer sorunlardan kopararak değil; modernleşmenin sorunları ekseninde ele alınmıştır. II. Meşrutiyet’te eğitimin ıslahına dair ortaya konulan görüşlerde eğitim sorunu aynı zamanda modern birey sorunudur. İnhitat sorununa çözüm olarak işaret edilen ilerleme talebi, yeni bir devleti ve ona uyumlanan yeni insanı talep etmektedir. Bu noktada eğitimde ıslah ve reform tartışmalarının özünü “terbiye” kavramı oluşturmaktadır. Terbiye vurgusu, Osmanlı entelektüelinin sahip olduğu birikim ile içinde yaşadığı dünyaya nüfuz etme çabasının bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Düşünürler tarafından terbiyeye yüklenen anlamlar da inhitata karşı ortaya konulan çözüm modellerinin bir tarafını oluşturmaktadır.

Ahlak da dönemde eğitimin içeriğini oluşturan unsurlardan birisidir. Ahlakın kaynağı, ahlaki kavramların birey ve toplum ilişkisindeki konumu, ahlak eğitimi gibi hususlar milli terbiye zemininde tartışılmış; değerler eğitimi müfredatlarda yer almıştır. Bireyin ahlakiliği vurgusunu öne çıkaran kavramlar seciye, izzet-i nefis ve iradedir. Bu üç kavramla yetiştirilen bireyin ahlaki normların bilgisine sahip olması amaçlanmaktadır. Bu şekilde okul, toplumsal ahlakın tamamlayıcılarından biri olma vazifesini yerine getirmiş olacaktır. Beden eğitimi, estetik bilinç gibi unsurlar da ahlak gibi bütüncül terbiyenin parçalarıdır.

⁵⁷⁸ İlhan Tekeli, Selim İlkin, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşum ve Dönüşümü**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s. 85.

Dönemde terbiyenin neliğine ilişkin yürütülen tartışmalara bakıldığında kavrama ikili bir fonksiyon yüklendiği görülmektedir. Bunlardan biri toplumun harsını oluşturan maddi-manevi birikime odaklanan “milli” terbiye, diğeri ise evrenseli baz almayı öneren “fenni” terbiyedir. Düşünürlerin bir kısmı bu iki terbiye metodunun ortaklığını ön plana çıkarırken, bir kısmı fonksiyonlardan birini öne çıkartmıştır. Fakat dönemin genel yaklaşımına bakıldığında “milli ve fennî terbiye” ve “ferdin çevreye uyumu” eğitimdeki ıslahın temel gereklilikleri olarak ifade edilir. “Milli terbiye” ile “toplumsal uyum” vurgusu terbiyenin tanımını aynı kavramlar üzerinden yapmakta ve her iki kavrama benzer içerikler kazandırmayı amaçlamaktadır. Fennî terbiye inhitat sorunu çerçevesindeki çağcıl sorumlulukla ilgilidir; terakki etmek ve ihtiyaçların temini için zorunlu görülmektedir.

Milli ve fenni terbiye konusunu etraflıca tartışmaya açan isimlerden biri de Ziya Gökalp’tir. Gökalp’in *Muallim* mecmuasında eğitimle ilgili seri yazılarında terbiyenin iki ayaklı fonksiyonuna dikkat çekilmektedir.⁵⁷⁹ Ziya Gökalp, terbiyeyi bir milletin vicdanında yaşayan “kıymet hükümleri” olarak tanımlar. Bu hükümlerin toplamı, o milletin kültürünü karşılar. Terbiyenin işlevi kültürü milletin fertlerinde “ruhi meleke” haline getirmektir. Bir milletin zihninde yaşayan “gerçeklik hükümleri” ise Gökalp tarafından o milletin “teknîği” olarak adlandırılmaktadır. Öğretimle sağlanacak şey, bu bilgileri milletin fertlerinde ruhi alışkanlıklar haline getirmektir: “Bir kavmin vicdanında yaşayan (kıymet hükümleri)nin mecmuuna, o kavmin (hars)ı denilir. Terbiye, bu harsı o kavmin fertlerinde (ruhi melekeler) hâline getirmektir. Bir kavmin zihninde yaşayan mecmuuna o kavmin (fenniyatı) denilir. Talim, bu bilgileri o kavmin fertlerinde ruhi itiyatlar haline getirmektir.”⁵⁸⁰ Gökalp’e göre kıymet hükümleri her millette farklıyken, gerçeklik hükümleri bütün milletlerde aynıdır. Bir milletin kültürünü oluşturan o milletin dini, ahlaki, iktisadi, estetik, hukuki kurumlarının toplamıdır. Kültürü oluşturan bu kıymet hükümleri milletten millete değişiklik gösterdiği için millidir. Bu sebeple eğitimle verilmesi gereken ve kültürü temsil eden terbiyenin de millî olması gerekir. Gerçeklik hükümlerini

⁵⁷⁹ Öztürk, *Modern Bireyi Eğitmek: II. Meşrutiyet Dönemi’nde Tedrisat, Terbiye ve Eğitim*, s. 87-88.

⁵⁸⁰ Ziya Gökalp, “Milli Terbiye”, *Muallim*, 1, 1916, s. 3. (ss. 3-9)

kapsayan teknolojik birikimse gayrimilli, evrenseldir. Pozitif bilimler, fen ve teknoloji öğretimi ise gayrimilli olmak durumundadır.⁵⁸¹

Gökalp maarif kavramını iki kısma ayırır: Öğretim, ferde tabi ilimleri aşılama gayretidir ve maddi kuvvetleri kullanma becerisi kazandırır; terbiye ise milli bilgilerin aşılması ile ferdi sosyal çevreye intibak edecek hale getirir.⁵⁸² Yani onun eğitimle ilgili temel modeli modern tekniğin ve pozitif bilimin öğretilmesine dayalı “asri talim” ve milli mefkurenin aşılmasına dayalı “millî terbiye”nin bir araya getirileceği bir felsefedir. Bu iki unsur birbiri ile çatışık olmamalıdır. Toplum içerisinde kazanılan hislerle okulda edinilen bilgi çatışmamalı ve birbirinin yerine geçmemelidir ki bu da Gökalp’e göre ancak felsefe ve sosyoloji bilgisine sahip muallimlerin marifetleri ile sağlanabilir.⁵⁸³ Ahmet Ağaoğlu da eğitimde millî-fennî tartışmalarını “talim” ve “terbiye” kavramlarını ayırarak ve tekrar tanımlayarak temellendirir. Ağaoğlu terbiyeyi “education” olarak ele alır ve bunun “millî” bir vasıf taşıması gerektiğini, talim kavramını ise “instruction” olarak ele alarak kozmopolit ve beynelmilel bir vasıf taşıması gerektiğini ifade eder.⁵⁸⁴

Milli kültürün ortaya çıkarılmasında, anlaşılmasında ve teşkil edilmesinde sosyoloji ilminin önemi ve gerekliliğinin altını çizen Gökalp, bu ilim sayesinde sosyal vicdanın da “ferdi şuurlu” gibi doğrudan idrak edilebileceğini ifade eder. Sosyal vicdan, toplumdaki fertlerde şuuruz olarak yaşayan cemiyet müesseseleri ve fertlerin şahsi iştiaqlarıyla şuuruz hale gelen ortak tasavvurdan meydana gelmektedir.⁵⁸⁵ Gökalp’e göre milli terbiye ancak bu aşamalardan sonra teşkil edilebilecektir. Nitekim onun liselere milli kültürün taşıyıcı rolünü yüklemesi de “müspet” ilimlerin oluşturacağı boşluk buhranının sosyolojinin usulleri ile milli kültürün aktarılması sayesinde dengelenecektir. Pozitif bilimlerin aktarımında sorgulama ile ortaya çıkan bunalım, edebiyat, felsefe, sosyoloji gibi sosyal bilimlerle dengelenerek milli kültürün aktarılması ile aşılacaktır.

⁵⁸¹ Ziya Gökalp, “Millî Terbiye”, **Muallim**, 1, 1916, s. 3-5.

⁵⁸² Ziya Gökalp, “Maarif Meselesi”, **Muallim**, 11, 1917, s. 322.

⁵⁸³ Ziya Gökalp, “Millî Terbiye VI”, **Muallim**, 8, 1917, s. 230.

⁵⁸⁴ Ahmet Ağaoğlu, “Terbiye-i Milliye”, **İctihad**, 3, No. 67, 1911, s. 782-786.

⁵⁸⁵ Ziya Gökalp, “Millî Terbiye VI”, **Muallim**, s. 225-227.

Milletlerin tarihlerinde kırılma anlarına ve ortak trajedilere uğradığını söyleyen Gökâlp, çocukların tarih anlayışının başka medeniyetlerin birikimlerine göre değil; kendi tarihlerinin bilgisine göre edinmelerinin önemini ifade eder. Milli buhran dönemleri çocuklara ve gençlere kendi tarihsel gerçekleri çerçevesinde bir ideal kazandırır. Ancak buhranların terbiye ediciliği belli bir süre doğal akışında sürer. Daha sonra bu vazife okullar tarafından yerine getirilmelidir. Fertler ancak hem tarihsel gerçekliğini kavrayarak hem de tahsille kazandırdıkları milli kültürü sahiplendiklerinde karakterli, ahlaklı ve azimli olurlar.⁵⁸⁶ Nitekim Gökâlp'e göre en evrensel gözüken teoriler bile onu temellendiren filozofların farkında olarak veya olmayarak milli birikimlerine ait soru ve sorunlarını içinde taşır. Gökâlp bu iddiasını Adam Smith'in iktisat teorisinin o günkü İngiltere'nin ihtiyaç duyduğu iktisat anlayışını yansıttığı; Fransız İhtilali'nin ortaya koyduğu tabi hukuk önermesinin ise kendine alan açmaya çalışan burjuvanın ihtiyaçlarından doğduğundan örneklerle destekler. Evrensellik iddiasında olan bu kuramlar belli bir milli birikimden beslenerek oluşmuşlardır. Bu sebeple bilgiyi faydalı hale getirmenin yolu da milli harsa uyumlamaktan geçmektedir.⁵⁸⁷ Ziya Gökâlp ve Yusuf Akçura gibi isimler milli bir eğitim anlayışı kadar eğitimde dil birliği fikrini de öne çıkarmışlardır. Başta Gökâlp olmak üzere Yusuf Akçura, Halide Edip, Ahmet Ağaoğlu, Abdullah Cevdet gibi düşünürler eğitimde dilin Türkçe olması gerektiği üzerinde ortaklaşmaktadır.

Yusuf Akçura da eğitimin milli harslara uyumlu hale getirilerek ıslah edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Akçura, farazi ve hayali düşüncelerin edebiyat yolu ile müfredata sokulmasını hem bir eğitim sorunu hem de aydınlara yönelik bir eleştiri olarak ifade eder. Türklerin felaket sebepleri arasında gördüğü bu edebiyat hastalığının medreselerde okutulan metinlerden yeni mekteplerin müfredatlarındaki kitap ve dergilere kadar pek çok yere sindiğini ifade eder. Akçura'nın edebiyat hastalığından kastı hayalperest ve romantik fikirlerin, kuramsal ve gerçekçi düşüncelerin önüne geçmesidir. Buna çare bulunamadığı takdirde hem mevcut

⁵⁸⁶ Ziya Gökâlp, "Maarif Meselesi", **Muallim**, 11, 1917, s. 327. (ss. 321-327)

⁵⁸⁷ Ziya Gökâlp, "Maarif Meselesi", **Muallim**, 11, 1917, s. 322-325.

durumun tasviri hem de bekanın sağlanmasında hakikati yansıtacak gerçeklerden uzak kalınacaktır.⁵⁸⁸

Terbiye kavramına “uyum”; ferdin çevreye uyumu anlamını yükleyen isimlerden birisi de İsmail Hakkı Baltacıoğlu’dur. Eğitimde ıslah çalışmalarını “terbiye” kavramı üzerinden geniş bir çerçevede ortaya koyan İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Asrın Gayeleri, Milletin Gayeleri* başlıklı makalesinde terbiyeyi “millî terbiye” ve “asrî terbiye” olmak üzere ikiye ayırır. Onun bu sınıflandırması Gökalp’in “millî” ve “fennî” terbiye ayrımı ile de paralellik arz eder. İsmail Hakkı Bey’e göre her asrın ve o asrın milletlerinin terbiye gayeleri vardır. Asrî terbiyedeki amaç bütün milletler için ortakken, milletlerin terbiye amaçlarında millilik unsuru olarak kültür devreye gider. Terbiyenin amacı millettten millete değiştiği gibi, asırdan asıra da değişir. Ortaçağ’da bu amaç dinî iken, Rönesans’ta dünyevi ve edebi, 20. Asırda ise birey üzerinedir.⁵⁸⁹

İsmail Hakkı Bey, dönemdeki eğitim anlayışı ile ilgili temel sorunun mekteplerdeki ilim arzusu yerine, memur olma amacının yerleşmesi olduğunu ifade eder. Yeni mekteplerin birçoğu doğru bir şekilde kurulamamış, bu yüzden iyi öğrenci de yetiştirememektedir. Özellikle idadiler çok başarısız görünmektedir. Bunun en temel sebebi de bu kurumların ideal, maksat ve vizyonlarının tam olarak belirlenmemesi, terbiye anlayışlarının yerleşmemiş olmasıdır.⁵⁹⁰ O yüzden terbiyede ıslah hareketi olarak sürekli yeni mektepler açılmasını da bir ilerleme ve reform olarak görmemektedir.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ Akçuraoglu Yusuf, “İlmî Terbiye”, **Talebe Defteri**, C.1, Nr. 16, 1913, s. 256.

⁵⁸⁹ İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Asrın Gayeleri – Milletin Gayeleri”, **Muallim**, 3, 1916, s. 75-80.

⁵⁹⁰ İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “İbtidailerin Islahı Hakkında 19 Kânun-ı Evvel 334 Tarihiyle Mülga Maarif Nezaretine Verilen Layiha Suretidir”, **Maarif Hakkında Layihalar I**, Maarif Vekâleti, Matbaa-i Amire, İstanbul 1923, s. 79-88.

⁵⁹¹ “Bizim anlamadığımız bir mesele var: terbiyede inkılab. En ilkel bir mektep hocasından tutun da âlî bir müessese müdürüne kadar bütün maarif adamları, herkes maarifte bir inkılab istiyor. Herkes, maarif ıslah edilsin, memleketin âtisi kurtulsun istiyor. Ancak pek az adam maarifin nasıl ıslah edileceği, maarifle bir milletin geleceğinin nasıl kurtulacağını anlamış olsun. Sorunuz, Rumeli parçalandı yarın Bulgarlar belki yine İstanbul kapılarına dayanacaklar, bu felâketlerin sebebi hep maarifteki geriliğimiz değil mi; fakat nasıl ilerlemeli, ne yapmalı da ilerlemeli? Emin olabilirsiniz ki, alacağınız cevaplar hep mektep açmalı, programları ıslah etmeli, Avrupa’ya talebe gönderilmeli, Avrupa’dan mütehasıs celbetmeli gibi içi boş fikirler, kör tavsiyelerden ibâret kalacaktır. Yarın öbür gün maarif işlerine vâkıf bir adam çıkar da maarif-i ibtidâiyemizi tamam etmeli, bir kere köylülere,

İsmail Hakkı Bey terbiyenin eğitim pedagojisindeki yerini *Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*'nın ilk sayısında kaleme aldığı uzun bir makalede ortaya koyar. İsmail Hakkı Bey'in bu makalede öne çıkardığı husus eğitimde ıslahı mümkün kılmak için öncelikle milli talim ve terbiyenin sınır ve çerçevesinin etraflı bir şekilde çizilmesidir. Ancak bu sayede eğitimde belirlenecek siyaset ve reformlar coğrafya, iktisat, ruh, terbiye, içtimai, ahlak, mehasin gibi farklı ilimlere dayanarak gerçekleşecektir.⁵⁹² İsmail Hakkı Bey makalesinde terbiyeyi ferdin her yönüyle çevreyle uyumu olarak görür; bireyi merkeze alarak onun üzerinde etkili olabilecek bütün unsurlarla etkileşimini ayrı başlıklar altında ele alır. Terbiyedeki temel maksadın insanın sosyal bir varlık olmasından hareketle ferdin çevreye, yani aile, mabet, şehir, din, ahlak, meslek gibi olgulara uyum sağlamasıyla tamamlanabileceği kanaatindedir. Zira fert, kendisini bu olguların etkisi ile uyumlu hale getirmekte, kendisi de onları etkilemektedir. Bütün bu karşılıklı etkileşim süreçlerini “ferdin terbiyesi” olarak isimlendirmektedir. İsmail Hakkı Bey'e göre ferdin terbiyesini oluşturan beş alt başlık şunlardır: “Tabiat terbiyesi, aile terbiyesi, mektep terbiyesi, meslek terbiyesi, millet ve cemiyet terbiyesi.”⁵⁹³ Müesseselerin ilmi nizamının ferdin terbiyesine göre ıslah edilmesini öneren bu yaklaşım hem ferdi merkeze alması hem de eğitimi okula müşahhas değil; bütün bir çevreyi kapsayan bir olgu olduğunu öne çıkarması ile terbiyeyi modern bir yaklaşımla ele alır. Ferdin çevresindeki tüm olgular eğitim sürecinin bir parçası haline gelir.

İsmail Hakkı Bey, asrın terbiyelerini üreten yaklaşımın terakki boyutunu milli terbiye ve asri terbiye arasında kurulan ilişkinin sıhhati üzerinden ele alır. Onun yaklaşımında milli olanın asri olanla benzeşmesi, yani çağcılığın önemine dikkat çeken bir boyut vardır. *Asrımızın Terbiye Gayeleri* başlıklı metni “Hangi mürebbilerin, hangi milletlerin terbiye gayeleri asrın terbiye gayeleri olacaktır?”⁵⁹⁴

biraz okuma-yazma biraz hesap okutabilsek, işte o zaman kurtuluruz derse şaşırmayın. Memleketin en aydın çevrelerinde bile talim ve terbiyenin esası mektep açmak, ders okutmak gibi nicelik meselesine dayanıyor. Mektep ıslah etmeyi programları ıslah etmek zannediyoruz.” İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Terbiyede İnkılab Lazım”, *Yeni Fikir*, II/12, 1913, s. 361-366.

⁵⁹² İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Millî Talim ve Terbiye Tedkikatına Medhal”, *Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, 1, 1917, s. 34.

⁵⁹³ İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Millî Talim ve Terbiye Tedkikatına Medhal”, *Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, s. 35.

⁵⁹⁴ İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Asrımızın Terbiye Gayeleri”, *Muallim*, 1, 1916, s. 10-12.

sorusu ile başlar. Terakki vurgusu da bu soruya verilen cevaptır. Yirminci asrın sahipleri en güçlü ve medeni olan milletlerdir. Asrın terbiye gayelerini oluşturan yaklaşımlar güçlü milletlerin müşterek gayelerinden beslenir. İsmail Hakkı Bey'e göre sanayileşme ile gelen iktisadi gücün gözetilmesi buna bir örnektir. Üretici yetiştirmeyi, yeni dünya düzeninde iktisadın belirleyici konumuna örnek olarak verir: "İnsaniyet harp medeniyeti yerine iktisat medeniyetini koymuş; yaşamak hakkını, çalışmak şartına, çalışmak şartını da çalışmak kudretine bağlamıştır. Onun için "asrımızın pedagojisi", "istihsal pedagojisidir." Artık bu cihanda mektepler, dershaneler, usuller hep şu iktisat terazisinin gözüne konularak tartılıyor."⁵⁹⁵

Sosyal ve ruhi hayatın iç içe geçmiş ve çok boyutlu olduğunu ifade eden Satı Bey'e göre terbiye bir "telif" meselesidir. Eğitim Osmanlı toprakları için hem hayatta kalma, hem geleceği hazırlama misyonudur: "(...) yarınki Osmanlılık bugünkü mekteplerde hazırlanacaktır."⁵⁹⁶ Hayatı oluşturan karmaşık etkenler arasında terbiyeye bir "uyum sağlama" misyonu yükleyen Satı Bey'e göre milli terbiyenin temel hedefi, "siyasi, millî, dinî, medeni, ailevi, şahsi, mesleki mefkûreler arasında makul bir tertip ve muvazene tesis etmek"⁵⁹⁷ tir. Bu açıdan Gökalp ve İsmail Hakkı Bey'in yaklaşımlarını eksik ve sınırlayıcı bularak terbiyenin milli olduğu kadar ideal olan bir tarafı olduğunu da ifade eder. Ayrıca İsmail Hakkı Bey'in ifade ettiği iktisadın bireyin terbiyesinde başat unsur haline gelmesini de eleştirir. İktisat sanayileşen dünya için önem arz etse de terbiyede gaye ve mizan haline geldiği neticesini çıkarmak doğru değildir. Avrupalı, Asyalı, Amerikalı medeniyetlerin pedagojik yaklaşım usullerinin yalnızca iktisat terazisine göre değerlendirilecek kadar faydacı olmadıklarının altını çizerek, onların iktisadı "bir gaye olarak değil, bir vasıta olarak telakki" ettiklerini ifade eder.⁵⁹⁸ Satı Bey'e göre Osmanlı'da eğitimin halihazırdaki en büyük sorunlarından birisi ezberci eğitimidir. Özellikle köy ve kasaba mekteplerinde çocuklar anlamadıkları birçok sayfayı ezber etmek zorunda bırakılmakta, bir şeyi kavramaktan ziyade ezber etmektedirler.⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], "Asrımızın Terbiye Gayeleri", **Muallim**, s. 10.

⁵⁹⁶ Satı [el-Husri], **Layihalarım**, İstanbul, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1910, s. 83.

⁵⁹⁷ Satı [el-Husri], "Terbiye Hakkında Birkaç Mülâhaza", **Terbiye**, 1 (5), 1918, s. 2-3.

⁵⁹⁸ Satı [el-Husri], "Terbiye ve Milliyet", **Muallim**, 4, 1916, s. 104.

⁵⁹⁹ Satı [el-Husri], **Layihalarım**, s. 83.

Terbiyeyi bir “uyum” meselesi olarak gören, eğitimdeki ıslahların da “milli” bir temel gözetilerek yapılmasını öne çıkaran isimlerden birisi de Ömer Seyfettin’dir. İsmail Hakkı Bey’in tanımına benzer şekilde terbiyeyi ferdin kendi muhit ve cemiyetine uyumlu hale getirilmesinde bir araç olarak ele alır. Müspet ve menfi ilimlerden de faydalanarak uyumu mümkün hale getirecek terbiye, bu itibarla bir sanat ve marifettir.⁶⁰⁰ Her toplum kendi tarihsel durumu, yapısı ve kurumlarına göre bir terbiye metodu geliştirdiği için umumi değil, hususidir.⁶⁰¹ Ona “milli” olma vasfını kazandıran da budur.

Terbiyenin “milli” olma özelliğinden ziyade çağın durumunu göz önüne alarak kavramı yeniden tanımlama gerekliliğinin altını çizen Sadrettin Celal, *Asrî Terbiye* başlıklı makalesinde özellikle Gökalp’i eleştirerek modern bir perspektif çizer. Ona göre, geçmişte iletişimin azlığından dolayı birbirinden tamamen farklı medeniyetlerden söz edilse de modern zamandaki yoğun etkileşimler ortada tek bir medeniyetin kaldığını, onun da “XX. yüzyıl medeniyeti” olduğunu göstermektedir. Celal’e göre çağın geldiği noktada “Türk milliyetçiliği, İslam milliyetçiliği cereyan ve içtihatlarından bahsetmek, terbiyenin gayesini tayin için milli harsı aramak lüzumsuzdur. Bugün kabul edilebilecek tek medeniyet, XX. asır medeniyetidir.”⁶⁰² Nitekim ona göre her kuşak kendi milli harsını ilerleme gerekliliğinin önüne koymuş olsaydı terakki de mümkün olmaz; teknolojinin getirdiği maddi refah sağlanmazdı.

Sonuç olarak, Osmanlı Devleti’nin çöküş yıllarında eğitim, devleti inhitattan kurtaracak ve toplumsal terakkiyi mümkün kılacak bir kurtarıcı hüviyetindedir. Gerileme ile birlikte ortaya çıkan sorunlar ve ihtiyaçlar bir silsile halinde birbirini gereksindirir. İyi bir ordu için iyi bir askere, iyi bir asker için iyi bir eğitime, iyi bir eğitim için iyi bir eğitmeniye ve terbiyeye ihtiyaç vardır. Bütün bu karşılıklı gerekliliklerin içtimai anlamda ulaştığı sonuçta bütün Tanzimat ve Meşrutiyet düşünürlerini ortaklaştıran bir gerçeklik vardır. O da içtimai alanda eğitimin yaygınlaştırılması gerekliliğidir. Politik bilinçten dinsel bilince kadar pek çok

⁶⁰⁰ Öztürk, *Modern Bireyi Eğitmek: II. Meşrutiyet Dönemi’nde Tedrisat, Terbiye ve Eğitim*, s. 86.

⁶⁰¹ Ömer Seyfettin, “Terbiye Nasıl İlim Olur?”, *Muallim*, 4, 1917, s. 107-109.

⁶⁰² Sadrettin Celal [Antel], “Asrî Terbiye”, *Muallim*, 4, 1916, s. 115-122.

alandaki bozulmaları düzeltmenin anahtarı, merkezileşmiş devlet anlayışının bireysel tezahürünü oluşturmaktan geçmektedir. Yeni devlet anlayışına uygun bireylerin inşasını sağlayacak olan eğitim ve terbiyedir.

Tanzimat Dönemi’nde ihtiyaç duyulan kavram ve kurumların alımlanmasında kaynağın ve kökenin önemsizlenmesinin tevarüs edilmesi dönemin genel yapısını açıklar, ki bu yaklaşım daha sonra II. Meşrutiyet düşünürleri tarafından da kritik edilecektir. Tanzimat bürokrasisi eğitimde yenilik ihtiyacını gündeme getirirken ve birtakım aksiyonlar alınırken elbette yerleşik düzende “devletlü” olmayı temsil eden ilmiye sınıfının varlığını ve gücünü de gözetmek durumunda kalmıştır. Buna halktaki geleneksel bilinç ve şer’i ihtimam da dahil edildiğinde tevarüs edilen modern yapılar eskinin, geleneksel olanın “yerine” değil “yanına” olacak şekilde inşa edilmiştir. Var olan medreselerin ıslahı yerine yeni eğitim kurumlarının inşa edilmesi yapılaşmış düzeni gözetme zorunluluğundan kaynaklanmıştır. Fakat bu durum Cumhuriyet’e dek yeni ve eskinin bir arada hüküm sürme, modernite ve gelenek arasında dikiş tutturma, modern söylemi şeri ahkama dayandırma çabalarını eğitim alanına da taşımıştır. Klasik ve modern eğitim bir arada sürdürülmüş, eğitime ilişkin eleştiri ve yapıcı öneriler de bu ikilik gözetilerek ortaya konulmuştur. Ne fenni eğitimin gerekliliği inkâr edilmiş; ne de milli ve dini eğitimin önemi yok sayılmıştır. Diğer yandan eski ile yeni arasındaki zihniyet ayrımının temsili eğitime de damgasını vurmuş ve medrese mektep ikiliğinin yarattığı bir uyumsuzluk ortaya çıkmıştır. Her iki taraf da modernleşmenin gerektirdiği zihniyet yapısına uygun inşa ve ıslah edilemediği için beklenen sonuçları da üretememiştir. Medresenin köhnemiş yapısı ile mektebin hedefsiz ve bilinçsiz yapılanması ikisi arasında bir sentez yapılmasına da imkân tanımamıştır.

Eğitimdeki ıslah çalışmalarında Meşrutiyet’te ortaya konulan fikirler ve yapılan atılımlar Cumhuriyet’in eğitim anlayışının devamlılığı açısından bir temel inşa etmiştir. Cumhuriyetin eğitim atılımları, köy enstitüleri, alfabe vs. gibi tartışmaların kökenlerini II. Meşrutiyet’teki tartışmalarda görmek mümkündür. Cumhuriyet tarihinin en köklü inkılaplarından birisi olan dil reformunun kaynağı da bu yıllara ve özellikle eğitime ilişkin tartışmalarda içkindir. Dille ilgili tartışmalarda

harflerin yerlerine göre farklı yazılması, Arapça ve Farsça terkiplerin zorluğu, bazı sesleri karşılayacak harflerin bulunmaması gibi problemler dile getirilmiştir. Dilin daha anlaşılabilir bir hale getirilmesi gerekliliği tartışmaları, kimi zaman alfabe değişimi, dilde sadeleşme gibi önerileri de beraberinde getirmiştir. Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Abdullah Cevdet gibi isimlerde görülebilecek bu tutum, Cumhuriyet'teki gibi dilin taşıdığı ideolojik ve dini gönderim ile değil; toplumdaki okuryazarlığı kolaylaştırma çabasıyla ilgilidir. Kız çocuklarının eğitimi, taşrada okulların yaygınlaştırılması, eğitimde birlik anlayışının (tevhid-i tedrisat) gözetilmesi gibi hususlar da Cumhuriyet rejimine II. Meşrutiyet bakiyesinden miras kalan hususlardır. Cumhuriyet'in ilanı sonrasında esaslı değişim eğitim felsefesinde yaşanmıştır; ki bu da rejim değişikliğinin eğitime yansımalarıdır. Onun dışında eğitimin ıslahına ve niteliğine ilişkin hedeflenen programların büyük çoğunluğu Tanzimat'la başlayan modernleşme sürecinde tartışılmış, bir kısmı hayata geçirilerek sınanmıştır. Bu yanı ile eğitim inhitat söylemi içerisinde sorunları, reform zaruriyetleri ve pratik önlemleri hayata geçirmesi bakımından en köklü alanlardan birini oluşturmaktadır.

7. FELSEFE

İslam düşüncesinde genel hatları ile Kindi, Farabi ve İbni Sina ekseninde gelişen ancak pek çok ismin dahil edilebileceği felsefi düşünce Osmanlı'da da farklı alanlar içinde sürdürülmüştür. Medrese geleneğinde her ne kadar sistematik olarak bir felsefe eğitim ve öğretiminden bahsedilemese de özellikle mantık, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler felsefi düşünce geleneğinin sürekliliğini sağlamışlardır. Bu hususta medrese geleneğinin temel amacının Osmanlı ilmiye ve kalemiye sınıfına yönelik insani ve ilmi sermayeyi sağlamayı temel amaç edindiğini, eğitim ve üretimin öncelikle bunu gözeterek hareket ettiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Fakat modern dönemdeki eleştirilere bakıldığında Osmanlı medreselerinde zaman zaman felsefi faaliyetleri öne çıkarmaya çalışan siyasi irade hareketleri olsa da bunun pratikte faaliyete geçmediği, ancak özellikle Fatih'ten sonra medreselerde matematik, astronomi gibi bilim dallarının dışlanarak şerh ve haşiye mantığının etkin olduğuna yönelik iddialar da öne çıkmaktadır. Ancak XIX. yüzyıl öncesinde İslam düşünce geleneği ve sürekliliği açısından Osmanlı'da eleştirel ve felsefi düşünce alanında

özgün olarak nitelendirilebilecek bazı isimlerin öne çıktığı görülmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus felsefi düşünce ve toplumsal-siyasal ihtiyaçların eş güdümlü ilerlediği ve üretilen eser ve fikriyatın bu ihtiyaçlar doğrultusunda ahlak, siyaset, hukuk gibi alanlarda tebellür ettiğiidir. Bu isimler, Molla Fenari (1350-1430), Hocaade Muslihuddin (1434-1488), Lütü Paşa (1488-1564), Taşköprölüzade (1495-1561), Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1600), Koçi Bey (ö. 1650), Katip Çelebi (1609-1657), Naima (1655-1716), Gelenbevi (1730-1791), Yanyalı Esat Efendi (ö. 1731) gibi isimlerdir. Fakat bu isimlerin çalışmaları duraklama devrinde siyasi bir müdahale yahut ilmi bir birikim yaratmaya yeterli olmamış; tekil çabalar olarak kalmıştır. III. Selim ve II. Mahmut devri ile birlikte devlet kurumlarında ve bu kurumların ıslahı için eğitim alanında başlayan geniş reform hareketleri, Türk modernleşme ve düşünce tarihinin en önemli aşamalarından birisini oluşturmaktadır. Bu reform hareketleri Tanzimat Fermanı'nın ilanına kadar görünür ya da görünmez türlü dirençlerle karşılaşsa da modern anlamda tasavvur inşasına ve düşünsel faaliyetlere kapı aralamış; müsbet bilimler yanında felsefe de bir alan olarak düşünsel mecraaya dahil edilmiştir. Aristotelesçi anlamı ile analitik ve sistemli bir felsefe anlayışı olmasa da bir araştırma ve yöntem olarak felsefe Tanzimat'la birlikte gündeme gelmeye başlamıştır. Bu metinde öncelikle II. Meşrutiyet yıllarında felsefeye bakışı ve sorunlarını anlamak adına felsefenin Osmanlı'da etkinleşme sürecini, Tanzimat'tan Meşrutiyet yıllarına kalan felsefi mirası ve II. Meşrutiyet'te felsefenin genel seyrini irdeleyeceğiz. İnhitat sorunlarından biri olarak görülen “felsefesizlik” durumunu, dönemde felsefe yapmaya engel görülen sorunlar üzerinden ele alacağız.

a. Tanzimat Döneminde Felsefenin Seyri ve Sorunları

Tanzimat dönemine gelindiğinde Osmanlı'dan bu döneme kalan felsefi mirasın durumunu İsmail Habib Sevrük şu sözlerle ifade etmektedir:

“Felsefe duraklayıp dondu. Artık yaratıcılık yok, fakat hiç olmazsa Gazzâlî'nin kelamcılığında da gene mantık ve akıl vardı. Yani felsefe dondu ama ‘rasyonalizm’ yani akliyecilik, yaratıcı felsefe devrindeki gibi değilse de gene devam ediyordu. Bizim Osmanlı devletinin Fatih ve Süleymaniye medreselerinde ‘Mevakıf’ ve ‘Şerh-i Mevakıf’ gibi dersler okunurdu. Katip Çelebi anlatır ki, daha XVII. asırda ‘Bunlar okutulmaya başlamış. Bu nakl’in akl’a galebesi idi. Yani felsefeyi donduran ‘dedim ki’

denmiyor, sadece nakil yani ‘dedi ki.’ (...) Dinciler kuvvetlenince taassub arttı, taassubu istismar hem medresecilerin, hem padişahların işlerine geliyordu. Artık ‘felsefe’ kelimesi bile ağıza alınmaz olmuştu. Felsefe küfür gibiydi. Biri için filozof demek dinsiz demektir. Felsefe yerine ‘hikmet’, filozof yerine ‘hakim’ tabirleri kaim oldu. ‘Hikmet’, ‘dinle uzlaşan tefekkür’ gibi bir mana taşıyor. İşte Tanzimat edebiyatı müceddidleri bizde yeniye başladıkları zaman felsefeyi bu halde ve bu telakkide buldular.”⁶⁰³

İsmail Habib Sevük’ün Tanzimat öncesi için olumsuz bir portre çizdiği felsefi düşünce Tanzimat yıllarındaki aydınlanmacı tavırla birlikte etkisini göstermeye başlamıştır. Osmanlı’da felsefi faaliyetler Tanzimat’tan Cumhuriyet’e giden süreçte sistematik olmayan bir tarzda yürütülmüştür. Felsefi tartışmalar müstakil eserlerden ziyade köşe yazıları, siyasi metinler, romanlar içerisinde kendisine yer bulmuştur. Tanzimat Fermanı ile Batı medeniyetinin tesirlerine resmi anlamda açılan Osmanlı’da kültürel ve felsefi birikimlerde özellikle dönemde Batı’ya gönderilen düşünürlerin etkisi bulunmaktadır. Bu isimler hem modernleşme sürecindeki rolleri hem de Cumhuriyet’e giden süreçte temel tartışmaların belirleyicileri olma cihetinden önem taşımaktadır. Her gelen yeni kuşak bu tartışmalarla hesaplaşarak entelektüel bir edim ortaya koymaktadır. Örneğin Tanzimat’ın mimarlarından kabul edilen Mustafa Reşit Paşa tarafından Avrupa’ya gönderilen Şinasi’nin Paris’te Ernest Renan’la tanışarak Fontenella, Voltaire, Montesquie, Concerdet gibi isimlerin pozitivist yaklaşımlarını *Tasvir-i Efkâr*’da yaygınlaştırması önemli kırılma ve başlangıçlardan birisi sayılabilir.⁶⁰⁴ Şinasi’nin pozitivist düşüncede gösterdiği bu atılım çağdaşı ve kendinden sonra yaşayan düşünürler için de bir mihenk noktası oluşturmuş; eleştirel anlamda felsefi düşüncelere kapı aralamıştır. Dönemde halihazırda din-ü devletin nizam düşüncesinden birey ve kanuna dönüş, felsefi düşüncenin içeriğini de bu yönde içeriklendirmiştir.

Şinasi’nin nazımla problemleri kurma denemesini, Münif Paşa fen üzerinden gerçekleştirmiş; Tanzimat’ta felsefenin bilim ve fen ile ilişkilendirilmesinde etkili olmuştur. Nitekim kurulan ilk üniversitenin “Darüülulûm” değil; “Darülfünun” olarak

⁶⁰³ İsmail Habib Sevük, **Tanzimattan Beri Edebiyat Tarihi - I**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1942, s. 207.

⁶⁰⁴ İlhan Kutluer, “Batılılaşma”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.V, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 152-153.

adlandırılması da Münif Paşa'nın çabalarına dayanır.⁶⁰⁵ Münif Paşa'nın felsefi içerikli denebilecek iki çalışması mevcuttur. Bunlar, Voltaire, Fontenelle ve Fenelon'dan seçilen diyaloglarla meydana getirilen *Muhaverât-ı Hikemiye* (1859) eseri⁶⁰⁶ ve *Mecmua-i Fünûn*'un 13. sayısından 31. sayısına kadar belirli aralıklarla yayımlanan Tarih-i Hükemâ-i Yunan başlıklı eseridir. Münif Paşa, *Muhaverât-ı Hikemiye*'nin önsözünde eserde seçilen isimler üzerinden problemleri diyalog biçiminde açmanın gerçekliğin hem karşıtı üzerinden ve onu def ederek beyan edilmesini, hem de ortaya çıkabilecek eleştirileri doğrudan alt edebilmesi bakımından önem arz ettiğini ifade eder. Yani bir bakıma diyaloglar üzerinden yapılan diyalektik düşünme biçiminin hem tarihsel hem de metodolojik önemine atıfta bulunur.⁶⁰⁷ Ele aldığı diyalogları dönemin sorunlarına paralel olarak seçmesi meselelere eleştirel yaklaşım bakımından önem arz eder.

Aynı dönemlerde Ahmet Vefik Paşa da *Hikmet-i Tarih* dersleri vermiş, bu dersler *Tasvir-i Efkar*'da 1863'de yayımlandıktan sonra kitap olarak basılmıştır. Çeviri olmayan ilk felsefe eseri niteliğindeki bu kitabın pedagojik nitelikler taşıdığı söylenebilir.⁶⁰⁸ Ali Suavi de dönemde felsefe tarihini araştırma ve kaleme alma bakımından etkili yazılar kaleme almıştır; hatta denebilir ki dönemde felsefe tarihi ile ilgili ilk metinlere onda rastlanır. *Ulûm* dergisinde *Tarih-i Efkar* başlığı altında Sokrates'e kadar ilk çağ Yunan filozoflarını ve onların görüşlerini derleyen yazılar kaleme almıştır. Ülken'e göre bu yazılar, Münif Paşa'nın *Hikemiyat* metninden çok

⁶⁰⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 238-240.

⁶⁰⁶ Hilmi Ziya Ülken'e göre bu eser oldukça iptidaâ, fakat o gün için yenilik ve bilgi hazinesi olabilecek bir niteliktedir. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 84. İsmail Doğan ise bu metinde Voltaire, Fontenelle ve Fenelon'a referansla kaleme alınan diyalogların gelişigüzel ve tesadüfen seçilmediğini; her diyalogda toplumdaki eksik yönlerden birinin vurgulandığını ve "geleneksel değerlendirme biçimlerinin yerine aklın ön plana alındığı, bireysel yükümlülüklerle dikkat çekilen" özellikler taşıdığını ifade eder. İsmail Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991, s. 85.

⁶⁰⁷ "Edebiyât-ı garbiyye aksamından, (diyalog), yani muhavere tabir olunur bir usûl vardır ki, iki veyahut daha ziyade eşhas beyninde mükâleme suretinde tahrir kılınır. Bu tarik, kudemay-ı Yunan'ın dahi meslûk-ü kudem-i kalemi olup, hatta Eflâtun'un bu vadide hayli âsârı mevcut ve meşhurdur. (...) Bu usûlün iki büyük faydası olup, birisi beyân olunan madde hakkında vârit olan itirazâtı dahi defeylediğinden vuzuh-u tam ile istifade-i meram olunması ve diğeri, mezû'-u bahis her ne kadar mesail-i armikadan olsa yine mucib-i kelâl olmayıp, şevk ü rağbetle, mütâlea kılınmasıdır." Münif Paşa, *Muhaverât-ı Hikemiye*, İstanbul, 1859, s. 2.

⁶⁰⁸ Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, Ankara, Aktif Düşünce Yay., 2015, s. 38.

daha sağlam ve zengin bilgi içermektedir.⁶⁰⁹ Bu yazılarda çeviri ile birlikte bazı eleştirilere de yer verilmiştir. Ancak metni esas değerli kılan, Yunan düşüncesinde yer alan bazı terimlerin Osmanlıca karşılıklarını bulma çabası ve kaynak eserler ile isimlerin verilmesidir. Suavi, metnin yazılma amacının felsefeye yakın anlamda kullandığı hikmetin anlaşılması olduğunu ifade ederek hikmetten maksadı oluşturan dört kısım öne sürer. Bunlar: 1. Ruh Nedir? 2. İnsanda hatıra-ı hüsn ü hakikat nedir? 3. Allah nedir? 4. Ahiret nedir? sorularıdır.⁶¹⁰ Suavi, Osmanlı'da ilk defa ansiklopedi yayınlama teşebbüsünde bulunan, reformların İslami temellere dayanması gerekliliğini öne süren, ilk Türkçecilerden birisidir.⁶¹¹ II. Meşrutiyet'te genel bir tavır haline gelecek kültür-değer ayrımını erken dönemde ifade etmiştir. Ona göre Osmanlı'nın Garpla ilişkisi pozitif ilimler çerçevesinde olmalı ve bunun dışında metafizik kökenleri olan dehrilik ya da materyalizm gibi düşünceler dışarıda bırakılmalıdır.⁶¹²

Tanzimat'ta felsefe faaliyetlerini yetkin şekilde ortaya koyan isim Ahmet Mithat Efendi'dir. Dârülfünûn'un kuruluşundan sonra *Hikmet-i Tarih ve Tarih-i Edyân* derslerini vermiştir. Bu derslerin kitaplaştığı eseri *Hikmet-i Tarih*'te felsefe problemlerini tartışmaya açmıştır. Eser, Batı felsefesinin problemlerinin dönemde ilk dile getirilişi olma bakımından önem taşır. Ahmet Mithat, kendisine hemen her konu ile ilgilenmeyi, bilgi sahibi olmayı ve bunları aktarmayı şiar edinmiştir. 1872 yılında yayımlanmaya başlayan *Dağarcık* dergisi her alanda okuru bilgilendirmeyi amaçlamıştır. Ülken, Mithat'ı bilgiyle kurduğu bu ilişkiden dolayı “vulgarisateur”⁶¹³ olarak adlandırır:

“Türk fikir hayatında ilk defa Ahmet Mithat'la batının felsefe problemleri üzerinde düşünölmeye başlanıyor. O zamana kadar Tanzimat düşünürlerini ve Yeni Osmanlıları tasalandıran yalnızca siyasî düşünce idi. Batının fikir hayatı ile ancak bu konuya dokunduğu nispette ilgileniyorlardı. Suavi'de, Kemal'de zaman zaman Descartes ve Pascal'ın

⁶⁰⁹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 108.

⁶¹⁰ Ali Suavi, “Tarih-i Efkâr”, *Ulûm*, Nr. 3, 1869, s. 106.

⁶¹¹ Abdullah Uçman, “Ali Suavi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2. Cilt, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 445-448.

⁶¹² Ali Suavi, “Materyalist, Ehl-i Madde”, *Ulûm*, Nr. 17, 1870, s. 1008.

⁶¹³ Fransızca kökenli “vulgarisateur” kavramı popölerleştirici, yaygınlaştırıcı gibi anlamlarla Türkçe'ye çevrilmektedir. Bilgiyi ele alma amacını toplumsal fayda olarak güden bu anlayışın karşılığı bir bakıma ansiklopedist yaklaşımdır. Bilginin halkta dolaşıma sokulma ve yaygınlaştırılması amacını gütmektedir.

adları geçiyorsa da çağdaş Batı felsefesinin problemleri üzerine eğilme fırsatı bulamıyorlardı. Zaten Gazalî ile İbn Sina'yı felsefi düşünce için yeter gören bu nesil Avrupa'da teknikten, siyasî devrime yarayacak fikirlerden başka bir şey arayamazdı. Hâlbuki Ahmet Mithat'ta gerek gençlik senelerine ait materyalist eğilim, gerek yaşlılığına ait spiritüalist eğilim artık basit bir İslâmcılık klişesi içine sığdırılmayan bir düşünce ufku açacak gibi görünüyordu. Bununla birlikte Ahmet Mithat'ın “vulgarisateur” olduğunu unutmamalı ve bu yayınlardaki felsefe ufkunun darlık sebeplerini burada aramalıdır.”⁶¹⁴

Bu satırların da ifade ettiği gibi, Ahmet Mithat problemleri herhangi bir felsefi tasavvur etrafında ele almasa da bilgiyi ele alma ve yansıtmaya bakımdan önemli bir uğrağı temsil eder. Dönemdeki genel telakkide hikmet ve felsefe ayrımı Ahmet Mithat'ın tasavvurunda da içkin bir ayrımdır. Ona göre felsefe, insan zihninin düşünmeye başladığı andan itibaren vardır.⁶¹⁵ Hikmetse eşyayı, yaratılışı sağlam ve açık olarak bilmektir; varlıklara dair bilgi sahibi olmak ve hayırlı işler yapmak olarak tanımlanmıştır. Sözlüklerde “ilm”, “hilm”, “nübüvvet” gibi anlamları olan hikmet, Kur'an ve İncil'i tarif etmek için de kullanılmıştır. Ayrıca Mithat, bu tanımlamalar yanında sözcüğün Allah'a itaat, fıkıh, din ve din ile amel, haşyet, anlayış, vera, takva, söz ve eylemde isabet ve Allah'ın emirleri konusunda düşünmek gibi anlamlar taşıdığını da ifade etmiştir.⁶¹⁶ Bu tanımlamalardan hareketle hikmetin farklı karşılıkları olabileceğini belirterek, kavramın tam olarak tanımlanamadığını; felsefe teriminin Batı'daki durumu gibi mutlak bir anlamı olmadığını öne sürer. Doğu'da ve Batı'da felsefe, yani hikmet hakkındaki tanımlamalar sentezlendiğinde felsefenin “her şeyin, her hükmün doğrusu” gibi bir anlama kavuştuğu sonucuna ulaşmaktadır.⁶¹⁷ *Felsefe ve Feylesoflar* başlıklı yazısında felsefeyi, kâinatın -varolan bütün kısımlarıyla- bağlantı ve münasebetlerinin düşünülmesi olarak tanımlar. Felsefe her yerde hakikati arar ve bu bakımdan dinle müşterektir. İki arasındaki fark hakikatle ilişkilenecek noktasında birbirinden ayrılır. Dinler belli bir metafizik ve mutlaklık üzerine inşa edilirken, felsefe kişisel şüphe ve tasavvur üzerine inşa edilir. Dünyada felsefe ile uğraşan ne kadar insan varsa, felsefe için o kadar meslek kurulabilir. Mithat'a göre feylesofların ayrılıkları söz konusu kuvvetin mahiyetini

⁶¹⁴ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 18.

⁶¹⁵ Ahmet Mithat, “Schopenhauer'in Yeni Hikmeti”, *Felsefe Metinleri*, haz. Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Erzurum, Babil Yayınları, 2002, s. 15-16.

⁶¹⁶ Mithat, “Schopenhauer'in Yeni Hikmeti”, s. 21-22.

⁶¹⁷ Mithat, “Schopenhauer'in Yeni Hikmeti”, s. 22-23.

belirlemeden kaynaklanmaktadır.⁶¹⁸ Bu yaklaşımı ile felsefenin dinlerden ayrı metot ve yaklaşımı benimsediğini ve bu yaklaşımın dinsizlikle itham edilemeyeceğini öne sürer. Mithat'ın hikmeti bir bakıma pratik ahlak olarak tanımladığı başka metinleri de mevcuttur; bu metinlerde hikmet yaşamın bizatihi kendisini temel alarak ona uygun yaşamsal aklın öne çıkarılmasıdır; hakim de bu anlamda “icra eden”dir.⁶¹⁹

XX. yüzyıla damgasına vuran görüş ve tartışmalar, Tanzimat'tan Meşrutiyet bakiyesine miras kalan bir takım kavramsal çerçevelerden yürütülmüştür. Örneğin, “hakimiyet-i millet-millî hakimiyet”, “vatan ve vatanın tamamiyet-i mülkiyesi”, “vatanın bütünlüğü”, “hürriyet”, “meşrutiyet”, “hukuk”, “kanun”, “eşitlik”, fert hak ve hürriyetleri”, “Kanun-i Esasî”, “millet meclisi”, “akıl”, “terakki”, “irade”, “medeniyet”, “çağdaş medeniyet”, “halk”, “kamuoyu”, “yaygın eğitim ve öğretim”, “basın hürriyeti”, “yeni sistem” gibi kavramlar bu mirasa dayanmaktadır. Bu kavramların birçoğunun kökeninde bütün dünyayı etkisi altına alan modern aklın ve yöntemin kökenlerine dair bir kırılma noktası olan Fransız Devrimi'nin yarattığı aydınlanmacılığın etkisi görülmektedir. Tanzimat, Osmanlı'da düşünsel anlamda belirli bir kavramsal çerçeve ile düşünmek ve devleti yeni belirlenimlerle inşa etmek bakımından klasik nizamdan ayrılan bir dönemi simgeler. Bu yanı ile Tanzimat'ın aydınlanmacı bir tavra sahip olduğu muhakkaktır.

1860 sonrası düşüncede özellikle edebiyatta sosyal, politik ve ideolojik bir yazın geliştirilmiş ve kültürel aksiyon üretilmiştir. Düşünürlerin çoğu akılcı düşünme ve bilimin gerekliliği noktasında hemfikirdir. Felsefe yapma veya felsefi düşünme üzerinde yoğunlukla durmasalar da önemini de göz ardı etmemektedirler. Dönemdeki siyasal meselelerin düşünürlerin düşünme biçim, tarz ve konularını derinden etkilediği bir zaman diliminde düşünceye konu olan meseleler de çoğunlukla siyasi içeriklidir. Namık Kemal, Ali Suavi, Münif Paşa gibi isimlerin ortaya koydukları metinler özgünlük olarak değilse de belli tartışmalara öncül olması, terimlerin ve

⁶¹⁸ Ahmet Mithat, “Felsefe ve Feylesoflar”, **Dağarcık**, İstanbul, 1872; Akt. Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 161-162.

⁶¹⁹ “Hakim hikmeti kabul ve icra edendir. Erbab-ı şeytanet ne bir kimsenin hikmetini kabul edebilir, ne kendi vicdanına itaat eyler... Hakim safderunlardan olur... hikmetin başlangıcı için tahsil lazım gelmeyip bir akl-ı selim ve bir tab’-ı müstakim kifayet eder.” Ahmet Mithat, **Hüseyin Fellah**, haz. Kazım Yetiş vd., Ankara, TDK Yayınları, 2000, s. 299.

kavramların tercüme edilmesi, sorunların nazım üzerinden temellendirilmesi ile felsefi düşüncede bir hareket alanı açmıştır. Nihayetinde kaleme alınan bu metinlerin okuyucu ile buluşması, tartışılması, yayımlanması gibi olgular felsefi düşünüşün dönemde cılız da olsa bir sese sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁶²⁰ Sadece bu dönemde felsefe, her kriz döneminde olduğu gibi, kendisi için değil başka amaçlar ve hedefler için var olmakta ve kendisine başvurulmaktadır.

Yeni Osmanlıların siyasi ve içtimai içerikler üzerinden kurduğu ideolojik kimlik, onları siyaset sahnesinde etkin bir unsur haline getirmiş; ağırlıklı olarak düşüncelerinin bu yönleri ortaya çıkmıştır. Ancak bu isimler aynı zamanda tekil olarak felsefe üzerine de bağımsız düşünceler üretmiş; siyasi-içtimai meseleleri felsefi bakışla yorumlama denemeleri yapmışlardır. Rousseau siyaset, Montesquieu hukuk, Smith ve Ricardo ekonomik anlayışlar üzerinde etkin olmuş; fakat meselelerin felsefi temellerinden ziyade toplumsal dönüşüm için gerekli tarafları için okunduğundan odak noktası da kökten ziyade meyveler olmuştur. Bu anlamda Fransız ansiklopedist düşüncesi özellikle XIX. yüzyılın düşünsel deneyimini yansıtmaktadır. Mehmet Kaplan, Tanzimat aydınını şu şekilde tasvir etmektedir:

“Tanzimat’la beraber yeni aydın tipi düşüncelerinde Avrupa’yı örnek alır. Batılı gibi o da akla, tabiata ve insan iradesine dayanır, bâtıl inançlara yer vermez. Toplum düzeninin zora değil, kanuna dayanmasını ister. Halkın vazifeleri olduğu kadar, bazı hakları, bilhassa memleket konuları üzerinde serbest fikirlerini serbestçe ifade hakkına sahip olduğuna inanır. Çalışmayı, birleşmeyi, yardımı yüksek bir değer olarak tanımlar. Memleketin dünyadaki tuttuğu yer ve misyonu bilir; dış etkilere açık olmakla birlikte duygusal anlamda vatanına bağlıdır.”⁶²¹

Tanzimat’taki düşünsel hareketlilik kurumsal anlamda da pratik birtakım atılımları ortaya çıkarmıştır. Klasik dönemde genellikle medreselerde temsil edilen düşünsel faaliyetler alternatif kurumlarla desteklenmeye başlanmıştır. Bab-ı Ali

⁶²⁰ Necati Öner, Tanzimat’ın öneminin Batı’dan tevarüs edilen felsefi geleneklerle İslam düşüncesinin beraber yürütülmesi olduğunu ifade etmektedir: “Tanzimat hareketi, Rönesans’tan sonra Avrupa’da gelişen fikir hareketlerinin Osmanlı cemiyetinde de fikirler ve bu fikirlerle kurulan yeni müesseseler yanında, İslam kültür dünyasının asırlardır gelişmiş fikir ve müesseseleri de yerlerini muhafaza ediyorlardı. Fikir hayatımızda Tanzimat’la başlayan bu ikilik Cumhuriyet devrine kadar devam etmiştir.” Necati Öner, **Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967, s. 11-12.

⁶²¹ Mehmet Kaplan, **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar -3**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1985, s. 175-176.

Tercüme Odası, Encümen-i Daniş, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, Beşiktaş Cemiyet-i İlmiye bu kurumlardan bazılarıdır. Özellikle 1851 yılında devlet eliyle kurulan Encümen-i Daniş, fikir tartışmalarını geliştirmek, bilimsel araştırmaları teşvik etmek, cahilliği ortadan kaldırmak gibi amaçlar etrafında hareket etmiştir. Kurumun programını hazırlama görevi üstlenen Ahmet Cevdet Paşa'yı 12 ciltlik *Tarih-i Cevdet* eserini yazmaya iten bu kurumdur. Eserde Cevdet Paşa *Tarih*'inin kapsadığı dramatik olayları anlatarak altını çizdiği husus "Osmanlı devletinin yaşamasının ne yeniliklere karşı bağnaz bir direnme, ne de Batı'nın körü körüne taklidiyle olacağı fikridir."⁶²² Encümen-i Daniş, memlekette müsbet ilimlere ilgiyi artırma ve düzenleme maksadı ile kurulmuş fakat bu işlere vakti olmayan devlet adamlarından bir kurul oluşturulduğu için arzu edilen başarıyı gösterememiştir.⁶²³

Tanzimat sonrası felsefenin Osmanlı'ya sistemli değil, dağınık ve çeşitli kişisel çabalarla girdiğini Mübahat Küyel şu şekilde ifade etmektedir:

"Batı felsefe düşüncesinin ülkemize Tanzimat'la ilkin, her ne kadar ilk değme ürünleri Mantık, Matematiksel Mantık, Dekartçı yöntem alanlarında olmuş ise de, sözelimi, 1885'te Gallupi'den Mantık çevirisi, Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedat'ın (1857-1900) Miyar-ı Sedat mantık yapısı, Vidinli Tevfik Paşa'nın (1832-1893) Matematik ile Mantık ilişkisi çalışmaları, daha sonra, Salih Zeki'nin Poincare'den çevirileri ve dersleri, İbrahim Ethem b. Mesud'un (1865-1959) 1895'de Descartes'den Discours çevirileri gibi "Siyasal yönetim toplum bilimle temellendirilmelidir." Savıyla, toplum bilim, toplumsal felsefe ve siyasal felsefe biçimlerinde girmiş olduğu saptanmıştır. Tanzimat bildirisi ile, I. Dünya Savaşı arasındaki evrede, durmadan çalkantılar olmuş, öyle ki, Batı'nın bilgelik sevgisi, ülkemize uzun süre doğrudan doğruya ve tam anlamıyla, bilgelik severlerin temel yapıtlarının çevrilmeleri yoluyla girememiş, ancak, XIX. ve XX. yy'ın Batı'daki belirgin ve başat birkaç felsefi ideası, özcek ya da özetcek, ikinci ve üçüncü elden tanıtılabilmektedir."⁶²⁴

Bu ifadelerde de ortaya konulduğu üzere dönemin aydınlarının tekil bir alan olarak felsefi faaliyetlere yönelmeleri ya da devamlı olarak bu konularda müstakil yapıtlar ve çeviriler için uğraşları söz konusu olmamıştır. Nitekim dönemin yaşam koşulları da düşünürlerin sistemli bir felsefi faaliyet yürütmeleri için uygun olmadığından çabalar kısa çeviriler, öz anlayışların özetçe aktarılmasıyla sınırlı

⁶²² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 235.

⁶²³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 235-236.

⁶²⁴ Mübahat Türker Küyel, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 1976, s. 86-87.

kalmıştır. Ancak dönemin fikirsel bir canlılık evresi yaratmadığını söylemek de mümkün değildir.

b. Meşrutiyet Yıllarında Felsefenin Genel Seyri

Osmanlı düşünürleri Tanzimat’la birlikte modern felsefi ve içtimai gelişmelerle tanışmaya, kendi gerçeklikleri ile yüzleşmeye başlamıştır. Bu yüzleşme ve tanışma serüveni II. Meşrutiyet’le ivme kazanmış; farklı ilmi sınıflardan destek almıştır. Ülken, II. Meşrutiyet’le birlikte mekanist evrimcilik, pozitivism ve materyalizmin yayılmasını “Felsefi İdealizm” olarak nitelendirmiştir.⁶²⁵ Tanzimat’ın nüvelerini oluşturduğu düşünsel miras özellikle 1908 inkılabının ardından devleti kurtarma formüllerinde etkisini göstermiş ve ortaya çıkan ideolojik çözümlere altyapı hazırlamıştır. Yani Tanzimat’la Batı’daki fikir akımları, yöntem ve düşüncenin kökenleri ile tanışan Osmanlı düşünürleri, II. Meşrutiyet’te alımladıkları bu olgular üzerinden devletin kurtarılması adına ideolojik modellemeler önermişlerdir. Tanzimat’ta bilgi ile kurulan ilişki tarihsel süreklilikte pratik çözümler öneren modellemelere evrilmiş; bu yanıyla felsefe inhitat söylemi içerisinde sorunların açıklanması, anlaşılması ve somutlaşması bakımından etkili olmuştur.

II. Meşrutiyet’le birlikte alanda yapılan en önemli çalışmalardan bir tanesi Maarif Nezareti’nin bir felsefe sözlüğü olarak tasarladığı *Islahat-ı Felsefiye Lügatı* girişimidir. Babanzade Ahmet Naim, Mahmud Esad, Ahmet Ağaoğlu, Rıza Tevfik, Ziya Gökalp, Salih Zeki gibi isimlerin de aralarında bulunduğu müellifler tarafından hazırlanan eser, dönemde hem birçok farklı fikir akımından düşünürleri bir araya getirmesi, hem de felsefi terim tartışmalarını alevlendirmesi bakımından önem taşımaktadır.⁶²⁶ Köşe yazıları, makaleler, denemeler, araştırma yazıları, roman, hikaye gibi türler halk nezdinde göz aşinalığı kazanmış; özellikle gazete ve dergiler çağcıl durumun niteliğini ve krizi ortaya çıkarma adına önemli bir yer tutmuştur. Dönemde yazın faaliyetleri edebiyat ve düzyazı olmak üzere iki ana damar üzerinde ilerlemektedir. Edebiyat da düzyazı gibi dönemin ruhundan etkilenmiş, ortaya çıkan

⁶²⁵ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 433.

⁶²⁶ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 276.

yazın faaliyetlerinde kriz ve değişim temasının etkisi görölmüştür. Dönemde edebiyat hareketliliği tekil faaliyetlerden ziyade belli dünya görüşlerinde birleşen *Servet-i Fünûn* (1910), Genç Kalemler (1911), *Rûbab* (1912) gibi mahfillerde yürütölmüştür.

Dönemde felsefi yazın faaliyetleri edebi üretim ve gazete-dergi faaliyetlerine nispeten daha azdır. Bilim, kültür, düşünceye yönelik yoğun bir yazın faaliyeti yürütölmektedir ancak bunların büyük bir kısmı gündelik siyasete dair polemik yazıları, ideolojik değerlendirmeler ve üstünkörü araştırmalardan oluşmaktadır. Bu ortam içerisinde felsefi faaliyeti önceleyen dergilerden en önemlisi ve ilki sayılabilecek olanı 1908 ile 1911 yılları arasında 27 sayı olarak faaliyet gösteren *Ulûm-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'dır.⁶²⁷ Yayın kurulunda Ahmet Şuayp, Rıza Tevfik, Mehmed Cavid gibi isimlerin bulunduğu mecmua misyonunu şöyle açıklamaktadır: “Mecmuamız üstat-ı Ulûm-ı İctimaiyyenin neşriyât-ı fayzanelerini esas ittihaz ederek bu ilimlerin kaffe-i şubatına dair mufassal makaleleri muhtevi olacaktır.”⁶²⁸ Mukaddimede devletin içinde bulunduğu mevcut mali krizin tespiti ve çözüm yollarının sanayi, tarım, ticaret ve maliye gibi alanlara dair tecrübeler üzerinden ele alınacağı ifade edilmektedir. Maliye, sanayi, tarım gibi alanlarda Avrupa ölkelerinin gelişimi, devlet borçlarının tarihçesi, vergi anlayışı gibi iktisadi meselelerin yanı sıra eğitim, ahlak, sanat, hukuk, felsefe, toplumbilim, tarih gibi alanlar hakkında yazıların da yayın programında olduğundan bahsedilmektedir. Derginin amaç ve ilkelerinin temellendirilmesinde Auguste Comte'un “hikmet-i içtimaiyye” ve Le Play'in “ilm-i cemiyet” anlayışı temel referanslardır.⁶²⁹ Ayrıca Spencer ve R. Worms'un biyolojik sosyoloji fikirlerine de yer verilmektedir. Dönemde Spencer'in evrimci anlayışının yaygınlaşmasında bu mecmuanın etkisi vardır. Dergide Rıza Tevfik agnostizm, Mehmet Cavid hür değişim iktisadı, Ahmet Şuayb ise H. Taine ve E. Renan'dan hareketle sanat felsefesine ilişkin yazılar kaleme

⁶²⁷ Ülken bu dergi için “Türkiye’de ilk defa tam anlamıyla felsefi denecek bir hareket meydana gelmiştir.” ifadesini kullanmaktadır. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 235.

⁶²⁸ “Mukaddime ve Program”, *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, İstanbul, 1908, C. 2, No.1, s. 1-10.

⁶²⁹ Mecmuanın dönemde iktisat açısından önemi ve yaklaşımını İktisat başlığı altında ele aldığımızdan burada detaylı olarak yer vermeyeceğiz.

almışlardır.⁶³⁰ Ülken'in bu mecmuayı dönemdeki diğer süreli yayınlardan ayrı görmesinin sebebi aktüel politikanın dışına çıkarak nazariyat yapabilmesidir:

“Fikirden siyasete veya siyasetten fikre süratle geçmekte olan ve en yakın gaye olarak içtimai reform fikrinde toplanan bu hareketler sırasında fikre ancak siyasetten ve action'dan uzak olarak berraklığı ve aydınlığı kazandırabilmek mümkün olabileceğine inanan bir düşünür zümresi doğmaya başladı. Bu zümre içinden de bir kısmı sonradan kendilerini günlük politikadan kurtaramadılar. Fakat hiç değilse başlangıçta felsefi düşüncenin istediği yukarıdan bakış ihtiyacı hepsinde duyulmakta idi. İşte bu hareket Ulûm-ı İçtimaiyye ve İktisadiyye dergisini meydana getirdi.”⁶³¹

Meşrutiyet'in ilanı sonrasında gündelik sorunları ele alan polemik ve düşünce dergileri dışında ilk defa salt felsefeyi konu edinen dergiler ortaya çıkmıştır. Bunlar, Baha Tevfik'in çıkardığı *Felsefe* mecmuası, M. Zekeriya Sertel'in çıkardığı *Yeni Felsefe Mecmuası* ve Bohor Israel'in çıkardığı *Ceride-i Felsefiye* dergisidir. 1912 yılında Baha Tevfik'in neşrettiği *Felsefe Mecmuası*'nda Tevfik dışında, Ahmet Nebil, Memduh Süleyman, Subhi Ethem gibi isimlerin yazılarına rastlanmaktadır. On sayı olarak yayınlanmış bu dergi, daha sonra tek bir cilt halinde yeniden yayınlanmıştır.⁶³² 1911 yılında M. Zekeriya Sertel ve Nebizade Ahmed Hamdi tarafından yayımlanan *Yeni Felsefe Mecmuası* ise “Yeni hayat müdafidir” sloganı ile 17 sayı olarak çıkmıştır. *Felsefe Mecmuası*'na nispetle bu dergide Türkçülük ve milliyetçilik çizgisinde belli bir ideolojik perspektif de güdülmektedir. 1912 yılında Bohor Israel tarafından yayınlanan ve içeriğinin hemen hemen tümü de aynı isim tarafından kaleme alınan *Ceride-i Felsefiye* ise kısa ömürlü olmuştur. Dergide ilgi çeken durumlardan bir tanesi *Kapital*'in özeti olacak şekilde hazırlanan çeviridir.⁶³³ Baha Tevfik *Felsefe* dergisinin ilk sayısında derginin maksadını dönemdeki diğer mecmuaların da amacını yansıtacak şu cümlelerle ifade etmektedir: “Bizde bir felsefe dili yoktur, ben bunu yapmaya çalışıyorum. Şark ve Garp arasındaki zikzakları kesmek, Şark kaynaklarının artık yeni bir ürün vermeyeceğini ilan etmek istiyorum. Garp'ın hayatının üstünlüğü, felsefenin üstünlüğü ile paraleldir.”⁶³⁴

⁶³⁰ Hilmi Ziya Ülken, “Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 27-30, c. XI, Ankara, 1963, s. 28.

⁶³¹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 247.

⁶³² Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 330-331.

⁶³³ Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, s. 98.

⁶³⁴ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 331-332.

Dönemde eğitim müfredatlarında da felsefeye daha geniş yer verilmiş, 1900’de Darü’l-Fünun-u Şahane ismi ile reformasyona uğrayan üniversitede edebiyat bölümü altında “İlm-i ahvâl-i nefis”, “mantık”, “ahlak”, “hikmet-i bedayi” dersleri okutulmaya başlanmıştır. II. Meşrutiyet’in ilanına dek salt felsefe dersi verilmesine de 1908’den sonra Daru’l-fünun-ı Osmanî adını alan üniversitede Emrullah Efendi’nin gayretleri ile felsefe dersleri şubeler altında verilmiştir. Felsefenin tekil bir bölüme dönüşmesi 1916’dan sonra gerçekleşmiş, Tarih ve Coğrafya, Ulûm-ı İçtimai, Edebiyat gibi ayrı bir kürsü haline gelmiştir. Felsefe kürsüsünde aynı çatı altında psikoloji, mantık ve içtimaiyat da okutulmaktadır. Müfredat ve derslerin içerikleri genellikle sosyoloji ağırlıklıdır. Bu noktada dönemdeki kriz durumunun ve Batılılaşma eğiliminin de sosyoloji temelinde tartışılmasının etkisi vardır.⁶³⁵ II. Meşrutiyet yıllarında felsefe ile yakından ilgilenen isimler arasında Darülfünûn’da ders verenler arasında Ferid Kam, İzmirli İsmail Hakkı, Babanzade Ahmed Naim, Mehmed Ali Ayni, Mehmed İzzet gibi isimler bulunmaktadır.

Dönemin etkin felsefe anlayışlarında aydınlanma, kriz, inhitat, terakki, tekâmül gibi bağlamlarda düşünceler üreten filozofların ve tarih felsefelerinin etkisini görmek mümkündür. Yazılan metinlerde çoklukla Platon, Aristoteles, Haeckel, Spencer, Darwin, Comte, Kant, Bergson’a referanslar verilmiş; bu isimlerin felsefe anlayışları etkin biçimde tartışılmıştır. Dönemde klasik nizam anlayışının sekteye uğraması ile açılan metafizik boşluğun bir sistem felsefesi ile ikame edilebileceği yönünde bir tavır mevcuttur. Felsefe alanındaki ayrışmalar bu boşluğun hangi sistemle doldurulması gerektiğiyle ilgilidir; bu minvalde içtimai anlamda Batılılaşmacı ıslah anlayışının felsefî tezahürü olarak pozitivizm hâkim tavır olarak belirmektedir.

Kökensiz her olgunun bir toplumda yerleşmesi ve düşünme biçimlerini etkilemesi zamana muhtaçtır. Modernleşme dönemi ile birlikte mevcut düşünme pratiklerinde sorunları tespit eden Osmanlı düşünürleri, sorunları aşma adına felsefî ve içtimai düşüncenin gerekliliğini gündeme getirmişler; kuramsal düşünmenin

⁶³⁵ Karakuş, **Felsefe Serüvenimiz**, s. 99-101.

olanaklarını sağlamak adına çeşitli kanallar aramışlardır. Fakat Osmanlı için kökenden yoksun felsefe karşılaştığı kültürle birtakım çelişkiler ve uyum problemleri yaşamış; felsefenin yaygınlaşmasının önünde çeşitli engeller belirmiştir. Biz bu başlık altında düşünürlerin felsefe anlayışında karşılaştığı sorunları beş başlık altında ele almaya çalıştık: **i. Felsefe tanımlarında belirsizlik; ii. Felsefe ve din çatışması; iii. Nazım’dan nesire geçişte üslup ve retorik sorunu; iv. Yöntem sorunu; v. Filozof Yoksunluğu.** Bu sorunlar düşünürler tarafından inhitat söylemi dairesinde dile getirilen, Türkiye’nin kurucu felsefesine de etki eden sorunlardır.

i. Felsefe Tanımlarında Belirsizlik

Osmanlı’da klasik dönem muhayyilesinde felsefe, hikmet anlamında kullanılmıştır. II. Meşrutiyet’in ortalarına kadar felsefenin tanımlamalarında hikmet kavrayışının etkileri görülmektedir. Yunanca “sophia” kelimesi ile karşılanan hikmet, İslam’dan önce peygamberlerin irşatları için, ayrıca vahiy ve İncil’i nitelemek için kullanılmıştır. Arapça’da “hkm” kökünden türeyen kelime, menetmek ve engellemek anlamlarındadır. Seyyid Şerîf el-Cürçânî hikmeti gerçeğe uygun olan, faydasız ve gereksiz imalardan korunmuş ma’kul söz olarak tanımlarken⁶³⁶, modern dönemde de etkin olacak anlam Cevherî tarafından verilmiştir. Cevherî’ye göre hikmet ilim, hâkim ise ilim sahibi kimsedir. İslam düşüncesinde hikmet genellikle bilgelik temelli bir kavram olarak kullanılmıştır. Özellikle Tanrısal bilgeliğe atfedilmiş, Allah’ın iradesi ve şeriatı içinde istikamet bulmak olarak görülmüştür. İlk asırlarda bilgelik anlamında kullanılan kavram zamanla anlam kaymasına uğramış ve felsefe ile eş anlamlı kullanılmıştır.⁶³⁷

Osmanlı düşünürleri İslam’ın klasik çağında oluşan hikmet ve felsefe anlayışını devralarak kendi entelektüel geleneklerinde bu anlayışı sürdürmüşlerdir. Taşköprizâde Ahmet Efendi *Müftâhü’s-Sa’âde* isimli eserinde hikmet terimini felsefi ilimlerin sıfatı olacak bir biçimde, *Ulûmü’l-hikemiyye* terkinde kullanır ve hikmeti

⁶³⁶ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 17, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 503.

⁶³⁷ Ö. Faruk Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: V, Ocak-Haziran 2023, s. 87-88.

felsefe ile özdeşleştirir. Ona göre Yunan’da Platon ve Aristoteles, İslam dünyasında ise Farabi, İbni Sina, Fahreddin Razî gibi isimler hikmetin üstatlarıdır.⁶³⁸ Hikmetin bir anlam kaymasına uğrayarak modern karşılıklar alması XIX. yüzyıldaki paradigma değişikliği ile gerçekleşmiştir. Ali Suavi, Ahmet Mithat Efendi gibi Tanzimat aydınlarının bir kısmı hikmet ve felsefeyi aynı anlamlarda kullanmışlardır. Ahmet Mithat hem İslâm hem de Batı felsefesi için “Hikemiyyât” terimini kullanmıştır. II. Meşrutiyet sonrasında hikmetin felsefeye karşılık gelen kullanımı büyük oranda tedavülden kalkmış; doğrudan felsefe terimi yaygınlaşmıştır. Hikmet, Tanrısal bilgelik anlamındaki metafizik tanımı ile değerlendirilmiş; felsefeden ayrıştırılmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır hikmeti, “söz ve davranışın Allah’ın hükmü doğrultusunda olması, eşyanın anlam ve hakikatinin kavranması, ilim, amel, fıkıh, ince derin kavrayış ve Allah’ın ahlâkı ile ahlaklanma”⁶³⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Bu anlamda modern döneme doğru hikmet dini anlamda hakikat fikrine yakınlıktır, felsefe ise rasyonel bir zemine çekilmektedir. Dönemde hikmet “ilim” anlamını da muhafaza etmektedir. Filibeli, din-bilim, din-felsefe çatışmasına karşın, İslam dininin hikmet ve hakikat bakımından ilim ve fenlerin aleyhinde olmadığını ifade etmektedir.⁶⁴⁰

Felsefe anlayışları kişiye bağlıdır, bu açıdan da çeşitlidir. Problem kurma, kendi düşüncelerini kurgulama, yöntemi esas alma gibi açılardan felsefe yapıldığında çeşitli felsefe anlayışları ortaya çıkabilmektedir. Bu açıdan bir tanımı diğeri ile değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir.⁶⁴¹ Osmanlı’nın klasik yapısından modernleşmeye geçildiği süreçte İslam dünyasında Gazzâlî üzerinden yürütülen kelam tartışmalarının etkisi, hikmet kavrayışı, naklin ve lafzın temel alınması, uzun süren kapalılık dönemi gibi unsurlar felsefe tanımlamaları ve anlayışlarında en azından yöntem ve tavır bakımından belirli bir ortaklaşmanın önünü tıkamış; özellikle mevcut politik düzenin etkisi ile felsefe sosyolojinin hakimiyetinde ele alınmıştır.

⁶³⁸ İlhan Kutluer, “Hikmet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 17, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 509-510.

⁶³⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri**, C. II, İstanbul, Fazilet Neşriyat, 2015, s. 171-172; Ö. Faruk Altıparmak, “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, s. 96.

⁶⁴⁰ Filibeli, **İslam Tarihi**, s. 545.

⁶⁴¹ Ayhan Bıçak, **Türkiye’de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2023, s. 259.

Beka sorununun da düşünürlerin en esaslı gündemini teşkil ettiği günlerde felsefe sistemli düşünceler olmaktan ziyade dünya görüşü, ideoloji yahut siyasi şekilde alımlanmıştır. Bu da felsefe tanımlamalarında çok çeşitli ve çelişkili anlayışların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Dönemde felsefe ile kurulan ilişkide üç damarın etkisi öne çıkar. Bunlar, maddi ve müsbet düşünce üzerine kurulu pozitivist düşünce; Fransız Aydınlanması'nın etkisiyle ortaya çıkan ansiklopedist düşünce ve krizi merkeze alarak eklektik çözümler üretilebilecek faydacı düşüncedir, ki bunun içine dünya görüşleri (weltanschauung) de dahil edilebilir. Bu yaklaşımlar içinde ansiklopedist tavır özellikle Tanzimat'ta etkisini göstermiş; siyasi ricalin bürokrasideki dönüşümüne tebaayı uyumlulaştırma amacına hizmet etmiştir. XIX. yüzyılın başlarında ise felsefenin bilime yakınlaştırılması, materyalizmin yükselişi ve dünya görüşlerini temellendirme yaygın hale gelmiştir.

Felsefenin maddi ve müspet ilimler içine dahil edilerek rasyonalist ve pozitivist anlamlarla mezc edilerek tanımlanması yaklaşımını Baha Tevfik, Beşir Fuad, Ahmet Şuayp, Tevfik Fikret, Abdullah Cevdet gibi düşünürlerde görmek mümkündür. Bu yaklaşım bir bakıma Jön Türkler'in de felsefi arka planını oluşturmakta ve toplumun ana akım değerleri ile çatışma göstermektedir. Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet* metni; Gustave Le Bon'un bilimsel seçkinciliği maddi nazariyatın ana hatlarını temellendirmekte, tarihsel durumun eğilimlerinin de etkisiyle ortaya materyalizme dayalı bir felsefe anlayışı çıkmaktadır. Bu anlayışı genel bir çerçevede, Alman vülger materyalizmi olarak adlandırılan XIX. asır bilimciliği, XVIII. yüzyıl Fransız felsefi materyalizmi, pozitivism ve Sosyal Darwinizm karışımı, derinlikli olmayan, yekdiğeri ile çelişen tezlere sahip eklektik bir dünya görüşü şekillendirmektedir.⁶⁴²

Baha Tevfik'e göre felsefe, düşüncenin ilmidir: "Felsefenin birçok tarifleri olmakla beraber bunlar arasında (külliyyet ve umumiyete meyil) sıfatı müşterektir.

⁶⁴² Hanioglu, **Atatürk: Entelektüel Biyografi**, s. 121.

(...) Felsefe bir ilmü'l-ulûm, bir ilm-i nazım ve bir ilm-i evveldi. Hülâsa: Felsefe, düşüncenin ilmidir.”⁶⁴³ Tanım içerisinde felsefeye anlam, yöntem ve tarihsellik atfeden Tevfik, burada geniş bir çerçeve olarak çizdiği düşüncenin ilmini umumi ve külli olan bütün ilimlere hâkim olmak şeklinde karşılar. Baha Tevfik'te felsefe, Beşir Fuad ve Ahmet Şuayıp da olduğu gibi “maddi ve müsbet düşünüş” üzerine kuruludur. Konu bakımından tabiat ve insanı merkeze alır. Felsefeyi ilim ve fenden ayıran nokta ise ürünlerinin varsayım niteliğinde olması, henüz bir mutlaklığa erişmemiş olmasıdır. Bu yüzden bu isimlerin düşününde felsefe, bilimle bağıntılı ve bilimin içerisinde konuşlandığında bir yetkinliğe kavuşur.⁶⁴⁴

Dönemde felsefenin tanımı ve amacına yönelik ortaya konulan ikinci tavır, felsefenin bir dünya görüşü ve yaşam biçimi olarak ele alınmasıdır. Devletin ya da toplumun idare ve tanziminde bir dünya görüşünü referans olarak almak; usul, yöntem ve amacı buna uygun olarak belirlemektir. Bu açıdan felsefe, toplumların ilerlemesinde onların “yaşamsal akıl”⁶⁴⁵ olarak kullandıkları bir faaliyet olacak; aynı zamanda içtimai bir tutkal görevi görecektir. Genellikle İslamcı ve Türkçü düşünürlerde görülen bu tanım biçimi, felsefenin bir bakıma kültür olarak ele alınması sonucunu doğurmuştur. Örneğin Filibeli Ahmet Hilmi için ilim ve düşünce hayatında önemli olan hayat ve cemiyet hakkında bir felsefeye sahip olmaktır. Mütefekkirler ilmi konularda görüşlerini beyan etmedikleri ve ilmi spekülasyonlarla uğraşmadıkları için ilim ve felsefe alanı sahipsiz bırakılmıştır. Pozitivist ve materyalist düşünürlerin felsefeyi yalnızca bilimin metotlarına dahil ederek her hususta mutlak sonuçlar aramaları sıkıntılıdır. Çünkü fen, kanunlar ve sebeplerle bir şeyin “nasıl” olacağını inceler. Onun iştiğal zemini, hadiseler ve olanlardır. Ancak fende, ilimde bizatihi tecrübe ve tetkiki mümkün olmayan nazariyeler ve faraziyeler de vardır. Dolayısı ile bilim, gerçeğe ulaşmanın yegâne aracı olarak kabul edilemez.

⁶⁴³ Baha Tevfik, “Mektep Dersleri”, **Felsefe Mecmuası**, C.1, İstanbul, 1913, s. 2.

⁶⁴⁴ Karakuş, **Felsefe Serüvenimiz**, s. 107.

⁶⁴⁵ Ortega y. Gasset'ye ait olan “yaşamsal akıl” (vital reason) kavramı, en genel anlamda bir insanın kökten gerçekliği olan yaşamını ilke edinerek yapılandırmasını, yaşamına yön vermesini sağlayan her türlü zihinsel işlemin tam anlamıyla akıl olduğuna işaret etmektedir. Akıl her şeyden önce insanı yaşamla buluşturduğuna ve yaşamdan beslendiğine vurgu yapılmaktadır. Bu anlamda dönem düşünürlerinin yaşamdan derdiği ve yine yaşama sunduğu görüşleri bu kavramla açıklamak anlam kazanmaktadır. Ortega y. Gasset, **Sistem Olarak Tarih**, çev. Neyire Gül Işık, İstanbul, İş Bankası Yay., 2015, s. 44-45.

Bilimin metafiziği ortadan kaldırmaya yetkisi olmadığı gibi, metafizik de bilimi yok edemez. Bilim, felsefe, metafizik, din birbirinden ayrı alanlar olduğu gibi birbirleri üzerinde tahakkümleri de yoktur. İlmi süreçlerde hepsi göz önünde tutularak bir yol izlenmelidir.⁶⁴⁶ Bu yaklaşımla Filibeli, Celal Nuri, Beşir Fuad gibi pozitivist ve materyalist düşünürlerin felsefe anlayışlarını eleştirir; onları disiplinleri birbirine karıştırmakla suçlar.⁶⁴⁷

Çağının sorunlarını bir problem alanı olarak gören ve bunun üzerine içtimai inkılabın inşasına yönelik çalışmalar yapan Ziya Gökalp, felsefeyi de bu içtimaiyata yönelik bir araç olarak ele alır. Düşünce hayatındaki bilgilerin bölük pörçük durması felsefeye olan ihtiyacın en temel kanıtlarından birisidir. Bu amaç, Gökalp'in felsefeye biçtiği tanımda da bilgiler arası bir eklektizm ve sentezi öne çıkarır. Bu yaklaşımını erken dönemi sayılabilecek 1911 yılında kaleme aldığı *Bugünkü Felsefe* yazısında taemellendirir. Felsefe, bir zamanlar ilimlerin anası olma vasfını, ilimlerin gelişmesi ve bağımsızlaşması ile kaybetmiş; felsefe de metafiziğe yönelmiştir. Gökalp, felsefeyi görünen varlıklar hakkındaki bilimden ve görünen-görünmeyen varlıklar hakkındaki metafizikten farklı bir çalışma alanı olarak değerlendirir.⁶⁴⁸ Gökalp, çağının felsefesini genel ahlak şeklinde yorumlar. Bu tanıma göre felsefe, aklın genel kurallarını ve iradenin ulvi gayelerini araştırmaktadır. Felsefenin mevcut çağdaki yönteminin artık “keşif ve tahlil” değil, “takdir ve ilahi” olduğunu ifade eder.⁶⁴⁹ 1921 yılında kaleme aldığı *Felsefe Dersleri* metninde ise felsefenin kapsamını genişleterek içtimai ve epistemik yapıyı bir araya getirir. Bu yaklaşımında felsefeyi, başlangıçta bütün bilgileri kendinde toplayan hem kuramsal hem de eylemsel özelliklere sahip genel bir bilim olarak tanımlar. Tanımla ilişkili olarak felsefenin iki görevi vardır: İlahi ve beşerî tüm unsurları izah etmek; güzel ve iyi olanı eylemeye sevk ve idare etmektir. Modern dönemde bilimlerin bağımsızlaşması

⁶⁴⁶ Ahmet Hilmi, **Huzur-ı Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti**, Tercüman, 1001 Temel Eser Serisi, No. 71, s. 81-83.

⁶⁴⁷ Ahmet Hilmi, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür**, İstanbul, 1912, s. 37-38.

⁶⁴⁸ Ziya Gökalp, **Makaleler VII**, haz. M. Abdulhaluk Çay, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 1-4.

⁶⁴⁹ Gökalp, **Makaleler VII**, s. 7.

felsefenin görev alanını da daraltmaya uğratmıştır.⁶⁵⁰ Oysa felsefe bilimlerden bir bilim değil, bilimlerden topladığı yasaları sentezleyerek daha kuşatıcı yasalar yapmakla yükümlü bir üst çatı formundadır.

Bu yaklaşımı ile Gökalp felsefeyi bilimin içinde ele alan pozitivist ve materyalistlerden ayırır. Felsefenin nesnelliğinin sebebi bilimlerle kurduğu ilişkidir. Felsefe, bilimle çelişkiye düşmediği takdirde insan için orijinal ve düzenleyici fikirler üretmekte özgürdür. Yani felsefe bir yanda doğayla uyumlu bir ilişki yürütürken, diğer yandan da öznenin duygu durumunu gözeterek buna uygun ürünler verebilir. Gökalp'e göre felsefenin milletlerarası ve evrensel olmak gibi bir zorunluluğu yoktur. Milli de olabilir, ki bu yüzden her milletin kendine özgü bir felsefesi vardır. Gökalp bu noktadan hareketle Türkçülüğe felsefi bir zemin atamış olmaktadır.⁶⁵¹

Felsefeyi bir tür yaşamsal akıl olarak ele alan ancak Gökalp'in milli felsefe anlayışına eleştirel yaklaşan Mehmet Emin Erişirgil'in felsefi pozisyonu ilgi çekicidir. 1920'li yıllarda yükselen Bergsonculuğun savunucuları arasında karşımıza çıkan Mehmet Emin Erişirgil, bu yaklaşımını ilerleyen yıllarda bir yandan Alman İdealizmi (Fichte), diğer yandan da William James ve John Dewey'in pragmatist felsefesiyle beslemiştir. Erişirgil'in neden Bergsonculuktan pragmatizme geçtiği onun felsefeden beklentisini, felsefeyi nasıl alımladığını da ortaya çıkarmaktadır: Türk düşüncesinde pragmatizm ve Bergsonizm, materyalist, pozitivist, entelektüalist ve natüralist eğilimlere tepki özelliği taşır. Erişirgil'e göre aslolan Türk milli mücadelesini de içine alan hayat felsefesidir. Hayattan ve aksiyondan elde edilmiş hakikatler orada bulunmaktadır. Erişirgil'e göre hakikat, gerçek hayattan, pratikten elde edilen tecrübenin, işe yararlılığı tescil edilmiş olan düşüncenin ifadesidir: "Biz geniş anlamda ihtiyaçlarımızı en ziyade doğurmaya yarayan, eylemlerimizin gücünü artıran fikirlere hakikat diyoruz. Onu ölçüsünü soyut fikirlerde değil işte, hayatta aramalıyız."⁶⁵² Buna göre, önemli olan insanlığın eylemi ortaya koyan iradesidir;

⁶⁵⁰ Ziya Gökalp, **Felsefe Dersleri**, haz. Ali Utku- Erdoğan Erbay, Konya, Çizgi Kitabevi, 2006, s. 467.

⁶⁵¹ Karakuş, **Felsefi Mirasımız**, s. 184.

⁶⁵² Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 708.?

fikir eyleme öncül değildir. Fikirler amellerden doğar. Yaşamının gayesi eylemi keskinleştirmek, zenginleştirmektir. Hayatın şiddetini azaltan her akide zararlıdır. Fert ancak yeterince toplumsallaştığında zengin bir hayat yaşar. Saadet iradeye aittir, onun için mutluluğu da kuvvetli amelde, şedit bir hayat yaşamakta aramalıdır. Esas olan ameldir. Erişirgil'e göre bu hakikatlere ulaşmamızı sağlayan İstiklal Harbi'dir ve şimdi bu hakikatleri yeni bir mefkure haline getirebilmek için yeni bir nesile, o nesli eğitebilecek bir sisteme ihtiyaç vardır. Yani İstiklal Harbi tecrübelerini sistemleştiren bir felsefeye ihtiyaç vardır ki, ona göre bu, hayat felsefesi olmalıdır:

“Gerçekte düşünüş ile işleyiş birbirinden ayrılamaz. Bir fikir bir işe yarama bakımından göz önünde tutulmazsa onun hiçbir anlamı kalmaz. Mademki düşünüş işten ayrılamaz, o halde düşünmenin eseri olan ‘hakikat’te eyleme ve işe göre tarif edilmeli ve ona göre anlaşılmalıdır. İşte pragmatizm, her şeyden önce, hakikati böyle anlayan bir felsefe mesleğidir.”⁶⁵³

Gençliğin Kurtuluş Savaşı'nın milli mefkure sayesinde kazanıldığını bilerek yetişmesi, devletin ve dinin hürriyeti için ona düşen sorumlulukları yapmalarına zemin hazırlayacaktır. Sosyal psikolojik bir yaklaşım ise bunların bir davranışa, tutuma dönüşerek faydalı hale gelmesini sağlayacaktır.

Fakat Erişirgil, felsefeye biçtiği bu pratik misyonu milli bir mensubiyete dayandırmayı reddeder. Birçok metninde felsefenin gençler ve toplum için metafizik bir anlam ve tümel bir ideal için gerekli olduğunu ifade ederken, hatta onu son derece pratik ve faydacı bir araç olarak ele alırken, bir topluma ait kılınması anlamındaki felsefe anlayışını keskin bir biçimde eleştirir. Yani bir yandan felsefeye toplum için mesiyani bir kurtuluş yöntemi olarak bakarken, diğer yandan evrensel olması gerekliliğini savunur. Nitekim bu anlamda Ziya Gökalp'in ‘Milli Felsefe’ ifadesine karşı çıkar: “(...) Ziya, ‘milli felsefe’ sözünü yayarak ve ondan anlaşılması gerekli manayı açıklamayarak kendi de filozof yetiştirmemize başka bir nevi engel koymuştu da farkında bile değildi.”⁶⁵⁴ Ziya Gökalp'in öğretim ve terbiye hakkında

⁶⁵³ Aktaran Levent Bayraktar, **Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Felsefe**, Ankara, Aktif Düşünce Yay., 2016, s. 57.

⁶⁵⁴ Mehmet Emin Erişirgil, **Neden Filozof Yok?**, Ankara, Güzel İstanbul Matbaası, 1957, s. 6. Nitekim Erişirgil bu bahsin Ziya Gökalp için “milli sözünün manasını çok iyi kavrayan bir fikir adamı” diyerek onun aslında “milli felsefe”den kastının ne olduğunu bildiğini, fakat Gökalp'in fikir adamı olduğu kadar politikacı da olduğunu altını çizerek bu kullanımı onun politik araçsal bir tercihi olduğunu ifade etmiştir.

*Doğuşunun 80. Yıl Dönümü Münasebetiyle Ankara Hukuk Fakültesi’de yaptığı konuşmada ve Türkçülüğün Esasları metninin Sekizinci Mebhas: Felsefi Türkçülük bölümünde değindiği bu kavramsallaştırma, aslında Gökalp’in eğitimle ilgili diğer metinlerinde de geçen yerlilik vurgusuyla ilgilidir. Gökalp sosyal bilimlerdeki disiplinleri topyekûn milli bir sınırlandırma içinde değerlendirmez; ona göre bu bilimlerin yöntemleri bakımından evrensel ve yerel unsurları beraber taşırlar. Evrensel unsurların yerel olanla sentezlenerek millileştirilebileceğini ifade eder. Gökalp’e göre Türklerin yüksek felsefe alanında yetkin olamamalarının sebebi iktisadi refahta yeterli seviyeye ulaşamamış olmalarıdır. Fakat yüksek felsefeden geri kalsalar da, halk felsefesinde diğer milletlere göre çok üstün durumdadırlar. Gökalp bu üstünlüğü, Türk halkına katıldığı savaşları da kazandıran bir üstünlük olarak görür: “Halk felsefesi itibariyle Türkler, İngilizleri Çanakkale’de, Yunanlıları Anadolu’da yendiği için üstündür. Daha önce bütün savaşları kazanmanın nedeni de halk felsefelerinin üstünlüğünden kaynaklanır.”⁶⁵⁵ Felsefi Türkçülük, Türk halkındaki bu milli felsefeyi meydana çıkarmaktır.⁶⁵⁶ Bu minvalde Gökalp felsefe tanımlaması ile milli bilinci bağdaştırmaya çalışır. Gökalp hakkında kaleme alınmış bir kitabı⁶⁵⁷ olmasından mütevellit aslında onun *milli* derken neyi kastettiğini bildiğini düşündüğümüz Erişirgil, bu kontrol mekanizmasına yahut dönemsel ve mekânsal bir bilgi sisteminin olmayacağını ifade eder: “Milli sözü bir millete mensup olan demektir. Hakiki ve hükmi şahıslar, mesela adamlar, cemiyetler, şirketler, vapurlar elbette bir millete mensup olurlar ama âlimlerin ve filozofların gerçeğe uygun düşünceleri insanlığın malı addedilir.”⁶⁵⁸ Erişirgil dönemin etkin filozoflarına da atıfta bulunarak Kant’ın Alman, Darwin’in İngiliz olmasının onların fikirlerini ırklarına ait kılınamayacağını ifade eder: “Fakat bunların kitaplarındaki gerçeğe uygun fikirler ne İngilizlerin, ne Almanların, ne de Fransız veya Amerikan milletinin malıdır. Bunun içindir ki her filozof bir millete mensuptur ama milli felsefe diye bir şey olamaz.”⁶⁵⁹ Milli felsefe anlayışını reddeden Erişirgil, bu isimlerin felsefelerinin ekolleşmelerini/okullaşmalarını ise çağcılıkla değerlendirir. Bu isimlerin belli bir*

⁶⁵⁵ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 181

⁶⁵⁶ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 182.

⁶⁵⁷ Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, Ankara, Atlas Kitabevi, 2017.

⁶⁵⁸ Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, s. 6.

⁶⁵⁹ Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, s. 6.

dönemde belli bir bölgede ve zamanda yaşadıkları, aynı tarihe ve dünya görüşüne maruz bırakıldıkları için müşterek olduklarını ifade eder.⁶⁶⁰

Varlığını Cumhuriyet yıllarında da sürdürmüş II. Meşrutiyet filozoflarından bir kısmı ise felsefeyi, metafizik bir disiplin olarak ele alır. Bu düşünürlerde felsefenin sistematik kuruluşu klasik tasniflere uygun bir biçimde psikolojiden başlar ve ahlaka doğru ilerler. Babanzade Ahmet Naim, İzmirli İsmail Hakkı, Mehmet Ali Ayni gibi düşünürlerin bakışında bu yaklaşımın öne çıktığı görülür. İzmirli İsmail Hakkı'da ilm-i külli olan felsefe, birleşmiş olan malûmât-ı beşeriyedir.⁶⁶¹ “Felsefe (...) ilel failiye ve gaiye ilmidir. Tabir-i aher ile mebd’ ve mead ilmidir.”⁶⁶² Bu yanıyla felsefe klasik Aristotelesçi anlamı muhafaza etmekte, ilk ilkelerin belirlenmesi olarak bütün zihni faaliyetlerin temelinde yer almaktadır.

ii. Felsefe ve Din Çatışması

Tanzimat yıllarında felsefî faaliyetlere “dinsizlik” atfetme gibi bir yaklaşım da mevcuttur. Dönemde yazılan sözlüklerde felsefe için bu minvalde tanımlamalar yapılmaktadır. Örneğin Şemseddin Sami'nin *Kamus-ı Türkî*'sinde “feylesof”un “felsefe ile konuşan”, “akıllı kimse” gibi anlamlarının yanında “kayıtsız”, “laubali”, “umûr-u dinîyeye ehemmiyet vermez”, “dehrî”⁶⁶³ gibi anlamlarda *Muallim Naci*'nin lügatinde ise “edyâna mu'tekid olmayan, dehrî”⁶⁶⁴ gibi bir anlamda tanımlanmaktadır. Felsefe ve feylesof kavramlarının taşıdığı bu negatif gönderimler karşısında dini kökenli hikmet ve hakîm kelimeleri tercih edilmektedir. Fakat diğer yandan da bu kavramlar birbirinin karşılığı olarak da kullanılmamakta, filozoflar hâkim olarak adlandırılmamaktadır.

Dönemde pozitif bilimlerin sağladığı kesinliğin yüceltilmesi bilgiye yüklenen anlamı da etkilemiştir. Bilimle ve kesin sonuçları ile ilgilenmek, felsefenin spekülâtif

⁶⁶⁰ Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, s. 7.

⁶⁶¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1914, s. 13-14; Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, s. 189.

⁶⁶² İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 12.

⁶⁶³ Şemseddin Sami, “Feylesof” maddesi, *Kamus-ı Türkî*, s. 1010.

⁶⁶⁴ Muallim Naci, “Feylesof” maddesi, *Lugat-ı Naci*, İstanbul, 1978.

tarafına tercih edilmiştir. Bir yandan dehrilik ve dinsizlikle yaklaştırılan felsefe, düşünce alanında da bilim karşısında yetersiz kalmıştır. Din kadar bilimperestlik de felsefenin önüne geçmiştir. Bu yaklaşımda elbette devletin içinde bulunduğu inhitat hali karşısında acil ve pratik çözümlere ihtiyaç duyulmasının da etkisi vardır. Dönemde Baha Tevfik, Subhi Ethem gibi isimlerin neşrettiği *Felsefe Mecmuası*'nın kapağında yazan “Din gayr-i ihtiyarî bir felsefe; felsefi ihtiyarî bir dindir” şeklindeki ibare din ve felsefe arasındaki ilişkiyi ve yeni dönemde felsefeden beklentileri açığa çıkarmaktadır. Bu slogan din ile felsefeyi karşılıklı ikame etme denemesidir. İkisi arasındaki ayrım, ortak bir anlamın iradi ya da iradi olmayan görünümleridir.

Diğer yandan XII. yüzyılda yaşamış Gazzâlî'nin İslam filozoflarına yönelik eleştirilerini kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* metni ve devamında oluşan tehafüt geleneği İslam düşüncesinde felsefe-din, akıl-vahiy ilişkisinde yeni bir damar oluşturmuştur. Nedenselliğin yerine Tanrı'nın iradesini, sünnetullahın yerine adetullahı koyarak sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ifade eden Gazzâlî, olanı olduranın Allah'ın iradesi olduğunu ifade eder. İbni Rüşd, Gazzâlî'nin İbni Sina ve Farabi'ye yönelttiği bu tehafüte karşı akli ve nedenselliği öne çıkaran bir tehafüt yazsa da Gazzâlî kadar etkili olamamış ve Gazzâlî etkisi din-felsefe geriliminde varlığını İslam düşüncesinde hissettirmiştir. Tehafüt geleneğinin Osmanlı'da son temsilcisi sayılabilecek II. Meşrutiyet düşünürlerinden Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin İbni Rüşd'ü Gazzâlî'ye karşı savunması onu yerleşik telakkiye karşıt bir zeminde konumlandırmaktadır. Osmanlı'ya Fatih Sultan Mehmet döneminde taşınan tehafüt geleneğinin klasik anlayışta öne çıkan örneği XVI. yüzyılın önemli ilim adamlarından Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534), Hocaşâde'nin (ö. 893/1488) *Tehâfüt*'üne yazdığı haşiyedir. Bu *Tehâfüt*'te de klasik geleneğin çoğunluğunda olduğu gibi İbn Rüşd dışarda bırakılmıştır.⁶⁶⁵ Felsefeleşmiş kelâm döneminin temsilcileri olarak Hocaşâde ve Kemalpaşazâde Gazzâlî eleştirisi yapmaktan da geri durmamışlardır. Kemalpaşazâde, Hocaşâde'nin haşiyesinde filozoflardan çok Gazzâlî'nin tutarsızlıklarının öne çıkarıldığı görüşündedir. Bu durum, yaşadıkları dönem itibarıyla felsefenin kelâmın muhalifi olma konumunu

⁶⁶⁵ Bu haşiyeyi ele alan çalışma için bkz. Ahmet Arslan, *Haşiyeye Ala't-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

kaybetmesinin ve kelâmla felsefenin iç içe geçmesinin göstergesi olarak yorumlanmaktadır.⁶⁶⁶ XVI. yüzyılda tehafüt geleneğini sürdüren Osmanlı uleması kelamcı tezleri kabul etseler de eleştirilerini gerek Gazzâlîye gerekse de filozoflara ve birbirlerine yöneltmekten geri durmamışlardır. Fakat bu tartışmaların XVI. yüzyıl sonrasında etkisini aynı yoğunlukta sürdürdüğü söylenemez.⁶⁶⁷ II. Abdülhamid'in Gazzâlî'nin Tehafüt'ünü çevirtmesi tartışmayı yeniden alevlendirmiş, zaten modernleşme ile felsefeye daha müspet bir tavır alan düşünürlerden bir kısmı tehafüt tartışmalarını felsefe lehine yeniden yorumlamışlardır. Örneğin Muhammed Abduh, İbn Rüşd'ü Hristiyan bir Arab'a karşı savunmak için bir makale kaleme almıştır.⁶⁶⁸ Filibeli Ahmet Hilmi, İbn Rüşd yetkinliğinde bir alimin İslam topraklarında yetişmemesini Gazzâlî'nin Tehâfüt tartışmalarındaki felsefi düşünceye yönelik yıkıcı eleştirilerine bağlamıştır. Filibeli'ye göre Gazzâlî'nin eleştirileri sonrası sekteye uğrayan ve etkisini kaybeden Aristoteles felsefesi İslam coğrafyalarındaki etkisini yitirmiş, bu da felsefi düşüncenin gerilemesinde ve filozof yetiştirilememesinde en büyük etkenlerden birisi olmuştur.⁶⁶⁹ Mevzubahis yaklaşımın dönemde öne çıkan ve gelenek içerisindeki son örneği Musa Kazım Efendi'nin *Dinî İctimaî Makaleleler* içerisinde yer verdiği *İbn Rüşd'ün Felsefî Metodu* ve *İmam Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası Üzerine* isimli risalesidir. 57 sayfa uzunluğundaki bu risalede Kazım, meseleyi Gazzâlî ve İbni Rüşd arasındaki bir cedel gibi ele almış ve her ikisinin de tehafütlerinden pasajlara yer vermiştir. İbni Rüşd'ü felsefi açıdan Gazzâlî'den daha tutarlı gören Kazım, İbni Rüşd'ün felsefe ile dini birleştiren büyük bir filozof olduğunu ifade etmiştir. Filozofların yanıldıkları ve çeliştikleri noktaların yaşadıkları dönemlerin evren tasavvurlarından kaynaklanabileceğini, bunun da ne felsefeyi ne de filozofları tekfir etmek için yeterli olmadığını öne sürer. Bu anlamda “sahih din ile gerçek felsefe arasında bir zıddiyet olmadığı” gibi, felsefi düşünce

⁶⁶⁶ Ahmet Arslan, **Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili**, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 18-19.

⁶⁶⁷ Osman Demirci, “Din-Felsefe Tartışmaları Bağlamında Osmanlı Tehâfüt Geleneği: Musa Kazım Örneği”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 52, Haziran 2022, s. 44.

⁶⁶⁸ Louis Gardet- Georges Anawati, **İslâm Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 416.

⁶⁶⁹ Filibeli Ahmet Hilmi, **Huzuru Aklü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti**, haz. Sadık Albayrak, Tercüman 1001 Temel Eser, 1974, s. 149.

İslam düşüncesini geliştirebilecek nüveleri içinde barındırmaktadır.⁶⁷⁰ Gazzâlî'ye karşı İbni Rüşd'ü savunan Kazım, aslında tehafüt tartışmaları üzerinden klasik anlayışta mevcut olan din-felsefe, akıl-vahiy karşıtlığına karşı felsefe, bilim ve akli savunmakta; başka bir ifade ile “İslam’ın terakkiye mani olmadığını” ifade etmektedir. Musa Kazım’ın bu risalesi, felsefenin meşruiyetini kelim geleneği ile hesaplaşarak temellendirmesi açısından ilginçtir.

Benzer yaklaşım dönemde Batıcı, Türkçü ve İslamcı düşünürlerin çoğunu ortaklaştırmaktadır. Felsefenin dinle bir karşılık arz etmediği; ettiği taraflarda da bunu bir bilgi cihetinden öğrenmenin gerekli olduğu, korkunun yersiz olduğu yönünde bir yaklaşım ortaya konulmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır, Batı felsefesinin tevarüs edilmesinin dine zarar vereceği yönündeki tedirginliği şu ifadelerle eleştirir:

“Kur’an’ı tercüme edip okuyan ve İslam’a karşı onunla da silahlanan frenkler onunla Müslüman olmuyorlarsa onların felsefelerini okuyup anlayacak ve kendilerine karşı bununla da teçhiz edecek olan Müslüman neden frenk oluversin? Ehl-i İslam’da göze çarpmaya başlayan meyl-i nahoş, onlardaki sermayenin dehai ilmiyemizle işletilmemiş, muadil kıymetlere olsun tahvil kılınmamış olmasından menbaser.”⁶⁷¹

Elmalılı’nın bu ifadeleri P. Janet ve G. Seailles’den tercüme ettiği *Felsefe Tarihinin Tahlili* metninin önsözünde geçmekte ve Avrupa’dan felsefi eserleri çevirmenin ve okutmanın önünde dini bir engel bulunmadığını öne çıkarmaktadır. 1925 yılında kaleme alınan bu önsöz, ilmi çevrelerde felsefeye karşı olumsuz kanaatlerin hala sürmekte olduğunu ortaya koymaktadır. Yazır, bu kesimlere karşı dini-kültürel kimliği muhafaza ederek başka milletlerin felsefi ve kültürel birikimlerini almanın dinden çıkarıcı bir husus olmadığını altını çizmektedir.

Yazır, felsefe ve din arasındaki hakiki birlikteliğin ancak İslam tarafından sağlanabileceği kanaatindedir. Hristiyanlık septisizm ve gnostisizme dayalı bir din anlayışı olduğu için ilim üzerine kurulamayacağı Avrupa’da felsefenin vardığı nihai nokta itibarıyla açığa çıkmıştır. Hristiyanlık yapısı gereği felsefeden uzak kaldığı için Avrupa’da din felsefesi yapmak da mümkün değildir. Fakat İslam, ilim üzere bir

⁶⁷⁰ Musâ Kâzım Efendi, **Külliyyât-ı Şeyhülislam Musâ Kâzım Efendi**, Dinî İçtimâî Makaleler, Dersaadet, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1920, s. 139.

⁶⁷¹ Elmalılı Hamdi Yazır, “Önsöz”, Paul Janet-Gabrielles Seailles, **Tahlil-i Tarih-i Felsefe-Metalib ve Mezahib-Ma’be’de’t-tabia ve Felsefe-i İlahiye**, İstanbul, 1925, s. 12-13.

din olarak felsefeyi kendi için araçsal kılabılır ve din içinde felsefe yapmanın, felsefi içtihatlar üretmenin kapısı açılabilir.⁶⁷² Nitekim Yazır'a göre kelim da hem felsefi hem dini yöntem ve bilgilere sahip olma cihetinden felsefe yapmanın imkanları için temel bir basamaktır. Nihai noktada Yazır, dini merkeze koyarak felsefeyi dinin yaşantı ve düşüncedeki karşılıklarına bütünlük sağlama aracı olarak görmektedir.

iii. Nazım'dan Nesire Geçiş

Osmanlı klasik döneminde yazın kültürü genellikle nazım üzerine kuruludur. Türk düşünce geleneğinde kamlıktan bilgeliğe, bilgelikten dervişliğe, dervişlikten şiire doğru geçen bir bilgelik tasavvuru içkindir.⁶⁷³ Osmanlı'da ulema devlet çatısı altında bürokrasinin unsurlarından biri olarak işlev gördüğü ve bir meslek icra ettiği için üretimleri de kendi içinde kalmış; halk tabanında ilmi yaklaşım daha çok tekke ve zaviyeler üzerinden yürütülmüştür. Tasavvuf geleneğinde de metin yazımı güzel söz söyleme, retorik, güzel ahlak gibi unsurlar üzerinden yürütüldüğünden metinler daha çok mesellerin öne çıkarıldığı, menkıbeye dayalı didaktik metinlerdir. Osmanlı'da bilgeliğin dervişlikten şairlere geçmesi ise şiirin hem saray hem halk tabanındaki baskınlığını korumuş; nazıma dayalı kaside, rubai gibi usuller yaygınlaşmıştır.

Dilin mevcut gönderimlerinin bir hareketlilik içinde değişim göstermesi XIX. yüzyılın ortalarında kendisini gösterir. Fransız Devrimi öncesi aydınlanma hareketi içinde Diderot, D'Amblerbert, Voltaire gibi isimlerin kaleme aldığı ansiklopedilerin etkisini gören Osmanlı düşünürleri, benzer bir aydınlanmayı Osmanlı'ya da yansıtmayı ve bu yolla topyekûn bir aydınlanma imkanını tahayyül ederler. Fakat bu arzu yalnızca bilginin yaygınlaştırılmasını değil; bilgiyi yansıtacak dilin çeşitli formlar içinde dönüşümünü de gerekli kılar. Nazımdan nesire geçişin ve roman, makale, deneme gibi yeni formların düşünce dünyasına dahil olmasının başlangıcı bu dönüşüme dayanır.

⁶⁷² Yazır, "Önsöz", Paul Janer-Gabrielles Seailles, *Tahlil-i Tarih-i Felsefe-Metalib ve Mezahib-Ma'be'de't-tabia ve Felsefe-i İlahiye*, s. 27.

⁶⁷³ Bıçak, *Türk Düşüncesi 1 – Kökenler*, s. 90.

Ahmet Mithat Efendi, Tanzimat döneminin hemen her konuda hikaye, roman, makale, çeviri ve tenkit gibi pek çok usulde eserler üretmiş, halkı bilgilendirme ve bilgiyi yaygınlaştırma amacı gütmüş, aydınlanmacı bir Tanzimat düşünürüdür. Onun eserleri üzerinden Türk düşünce geleneğine yaptığı en büyük etkilerden birisi nesir tarzı yazım şekillerini öne çıkarmasıdır. Klasik dönemde, düşünce ve duyguların ifadesi olan nazımın Batı'dan alınmak isteyen düşünceleri yansıtacak güçte olmadığı düşüncesi, düşünürleri nesir biçiminde yazmaya ve düşünmeye davet etmiştir. Bu alanlardaki uğraşının belli bir sınıfa ait olması ve bunların şiirde olduğu gibi geniş bir kitleye ulaşmaması, nesir tarzının gerektirdiği tutarlılık, sistemlilik, aklilik, ahlakilik gibi bireysel bakış açılarının, eser verirken göz ardı edilmesine neden olmuştur.⁶⁷⁴ Diğer yandan Ziya Paşa, Şinasi, Namık Kemal, Gökalt, Akif gibi düşünürlerin çağının temel sorunlarını, inançları, tartışmaları şiirle dile getirerek tabanda karşılık bulma çabaları da sürmüş; fakat bu da klasik anlayıştaki “şiir söylemek” deneyimini yazmaya evriltilmiş; şiirde de aklileşme yönünde bir değişim meydana gelmiştir. Klasik anlayışta toplumsal meseleleri, değerleri, inançları, sorunları ifade tarzını nazım olarak belirleyen bir düşünce geleneğinde, akla yaslanan eleştirel ve kuramsal düşüncenin ifade tarzı olarak nesre alışması zaman almış; bu süreçte nesirle ilk tanışan nesiller için kuramsal ifadenin yöntemleri olan tutarlılık, aklilik, temellendirme gibi unsurlar acemi düzeyde kalmıştır. Çünkü ilk dönem düşünürlerinin bu düşünme tarzına ve yazımına karşı tecrübesi sınırlıdır. Konularla alakalı sorunlarda bilgi eksiklikleri için gerekli tercüme faaliyetlerine gecikilmiştir. Bütün bu unsurlar dönemde ortaya çıkan eserlerde kendini göstermektedir. XIX. yüzyılda edebi türlerin kullandığı dil ve üslupta öğreticilik ve fayda esastır. Toplumda bilginin yaygınlaştırılmasının öncülerinden Şinasi şiire yeni dil ve muhteva kazandırmış, Münif Paşa diyalogu öğretici ve aydınlatıcı bir üslup olarak kanıksamış, Ahmet Mithat ise roman, hikâye, makale gibi yazınlarını bilgi ve değerlerin yaygınlaştırılması üzerine inşa etmiştir. Nesrin hakimiyeti ve söylenileni estetik biçimlerle söyleme anlayışından uzaklaşarak ilgilendiği konuları felsefe ile sınırlayan Beşir Fuad, bu noktada dikkat çekici bir örnektir.

⁶⁷⁴ Karakuş, **Felsefe Serüvenimiz**, s. 67.

Tanzimat döneminin önemli simalarından olan Beşir Fuad'ın felsefi ve tenkit içerikli ilk eseri 1885 yılında kaleme aldığı *Victor Hugo* biyografisidir. Yazılmış ilk tenkitli biyografi olan bu eser hem edebi hem de eleştirel anlamda değer taşır. Fuad metinde, Hugo üzerinden romantizmi tenkit eder ve natüralizmi tartışır. Edebiyat tarihimizde hayaliyûn-hakikiyûn olarak isimlendirilen tartışma bu metinle başlamıştır.⁶⁷⁵ Beşir Fuad'ın felsefe anlayışı ulûm ve fûnûn'un bütününe hâkim olmak, metafiziği sınır dışı bırakarak bilimi öne çıkarmaktır. Pozitivizm'in Türk düşüncesindeki temsilcisi sayılabilecek Fuad'ın pozitivist yaklaşımında Comte, Littré, C. Bernard, H. Spencer, J. S. Mill gibi düşünürler etkili olmuştur. Bu isimlerden de hareketle felsefeyi bilimlerin toplamı ve müspet ilimlerin çatısı olarak kurar. Pozitivist anlayışla bütünleşen felsefe ve filozofa karşı, hikmet ve hâkim figürü Fuad'da ansiklopedist ve aydınlanmacı niteliktedir. Nitekim ona göre Diderot, D'Alembert, Voltaire gibi ansiklopedistler de birer hakimdir. İlim ve fennin büyük bir kısmına sahip olan bu isimler onu kitlelerin aydınlanmasında araç haline getirmiş; eserleri ile toplumun ilim ve kültür seviyesine katkıda bulunmuşlardır. Fuad'ın şiiri, metafiziği ve şiirsel üslubu itham etmesinin sebebi felsefi kaygılardan ziyade, düşünce dünyasının gerçekçiliğe yönlendirilmesi ve bekanın bilimsel bir gerçekçilikle inşa edilebileceği düşüncesidir.⁶⁷⁶ Beşir Fuad'ın XIX. yüzyıl sonunda ortaya koyduğu pozitivist anlayış II. Meşrutiyet boyunca devam eden bir ekole dönüşmüş, Baha Tevfik, Ahmet Şuayıp, Rıza Tevfik, Hüseyin Cahit, Tevfik Fikret, Abdullah Cevdet gibi isimler tarafından temsil edilmiştir.

iv. Yöntem Sorunu

Dönemde düşünürlerin felsefeye yönelik ele aldığı sorunlardan bir tanesi de yöntem ve meslek sorunudur. Bu hususta dönemde iki hakim tavırdan söz etmek mümkündür: Yöntemi maddi ve müspet düşünüş unsurları ile ele alan akılcı yöntem ve akılcılığı dini ve yerli olan unsurlar ile mezceden yöntemdir.

⁶⁷⁵ Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti Beşir Fuad*, İstanbul, Hareket Yayınları, 1969, s. 139.

⁶⁷⁶ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 299-300.

Baha Tevfik'e göre felsefede yöntem maddi ve müspet düşünüş unsurlarından müteşekkil olmalıdır. Bilimi ve fenni yaratan akli biçimler felsefe için de geçerli olmalıdır. Zira ancak bu sayede felsefe bir tarihsel okuma ve retorik olmaktan öteye geçebilir. Geçmiş filozofların metinleri üzerine şerh ve haşiyeler yazmak felsefeyi “bugünün ilmi” olmaktan uzaklaştıran bir tavidir. Bu filozofların ortaya koyduğu ürünler ancak tarih açısından bir kıymete sahiptir. Bugünün ilmi olmaya aday bir felsefe bunu ancak fenle kurduğu ilişkilene ile mümkün kılabilir.⁶⁷⁷

Dönemde felsefedeki yöntem ve meslek eksikliğine yönelik tespitler Filibeli Ahmet Hilmi tarafından yapılmaktadır. *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*⁶⁷⁸, Filibeli'nin 1914 tarihinde “Dârülfünûn Efendilerine Tahrîrî Konferans” sırasında yaptığı konuşmanın metin haline getirilmesidir. Filibeli, sözlerine öncelikle mevcut durumun karamsar bir analizini yaparak başlar. Bu karamsar durumu aşmanın öncelikli yolu da “fikirler ve eylemlerde sağlam bir metot”⁶⁷⁹ gerekliliğidir; ki ona göre bu metot da “en iyi, en sağlam ve en bilimsel metot olan ‘analiz metodu’dur.”⁶⁸⁰ Analizi sentezin karşısına konumlandırarak, analizin düşünceyi seçmede duygusal baskınlık ya da doğal eğilim gibi nedenler karşısında rasyonel ve bilimsel bir tercihe götüreceğini ifade eder. Onun analitik metodu, meselelerin tümel (soyut) kavramlardan tikel somutluklara indirgenmesi şeklindedir; bunun için gerekense “düzgün ve pratik bir metot ile takip olunan ideal”dir.⁶⁸¹ Filibeli metotla analiz edilmesi gerekenin bir gaye/telos ve bunun da

⁶⁷⁷ “Felsefe denilen şey bugün fen ile o kadar imtizaç etmiştir ki mütefennin olmayan, icâdât ve ihtiraat-ı fenniye ile pek yakından alâkadar bulunmayan kimselerin yeni bir fikr-i felsefî dermeyen edemeyecekleri aşikârdır. Kurun-ı evvel ve vüstdâda olduğu gibi ya kitab-ı tabiatı gayet uzak ve müphem nazarlarla okuyarak bir takım efkâr-ı indiyeye serdetmekle; yahut da kendinden evvel geçmiş bir filozofun efkâr-ı âsarını nakle, şerh ve tefsire uğraşmakla hiç kimse filozof namını iktisaba hak kazanamaz. Artık “lâf salatası” asırları geçmiş ve sözle, hatta mantıkla en mühim hakikatların meydan-ı aleniyyete çıkmasına hizmet eden Descartes, Leibniz, Spinoza gibi felasifenin ancak birer kıymet-i tarihiyesi kalmıştır.” Baha Tevfik, “Maksat ve Meslek”, *Felsefe Mecmuası*, C.1, 1913, s. 1.

⁶⁷⁸ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Dârülfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans*, İstanbul, Matba'a-i İslâmiyye-i Hikmet, 1913; Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Dârülfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan Kemal Kahramanoğlu – Ali Utku, Konya, Çizgi Yayınları, 2016.

⁶⁷⁹ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Dârülfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans*, s. 130.

⁶⁸⁰ Filibeli, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*, s. 130.

⁶⁸¹ Filibeli, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*, s. 132.

“ideal bir gaye” olduğunu bildirir. Metot, akıl yürütme formu; ideal gaye de bu formun içeriğidir. İdeal gayenin neliğini ise “vatanı imar, milleti yükseltme, seviyeyi yükseltme, ahlakı saflaştırma, ilerlemeyi temin vd.” gibi tümel ve toplumsal fayda üzerinden örneklendirir. Burada da toplumsal gayenin ortaklaşa belirlenişi, yani içtimai bir ideal gerekliliğinin altını çizer: “Çoğu vatan gençleri bugün özel ve genel belirli bir gayeden ve seçilmiş bir metottan mahrumdur, çünkü hayat ve toplumsallık hakkında bir “felsefe”leri yoktur.”⁶⁸² Aksi takdirde en basit mesele hakkında ortaya çıkacak kırk ayrı çözüm metodu bulmak ya da yüz tane yeni teori icat edip bu teoriler içerisinde boğulmak gibi şark toplumlarına mahsus hallerin durumu daha da çözümsüz bir hale sokacağına işaret eder. Bu da seçilecek olan felsefenin ne olması gerektiği sorusunu yeniden gündeme getirir.

Filibeli “hangi felsefe mesleğini seçelim” sorusunu “seçme” bahsinden başlayarak ele alır. Dönemin kültürel, politik ve endüstriyel ortamında Avrupa’nın baskın aydınlanmacı ve sömürgeci yaklaşımı karşısında, öncelikli mesele Avrupa’nın sergilediği emtialar karşısında belirli bir metot çerçevesinde seçerek alma ve uyarlamaktır. Filibeli felsefeyi “düşünce aleminin hepsini kuşatan”⁶⁸³ bir disiplin olarak ele alır. Ona göre bu tanıma uyum sağlayan üç büyük felsefi meslek vardır. Bunlar, “kritisizm” (criticisme), “pozitivizm” (positivisme) ve “evolusyonizm” (evolutionisme)’dir. Ayrıca filozoflar arasında “spiritüalizm” (spiritualisme), “materyalizm” (materialisme), Haeckel’in “monizm” (monisme) anlayışı, Schopenhauer ve Hartmann’ın ise “bilinçdışı (inconsistent) felsefesi ön plandadır. Filibeli’ye göre bu mevcut mesleklerin hiçbirisi noksanlıklardan uzak değildir; hiçbirisi evreni açıklamamızda bize bütüncül ve tümel bir yaklaşım sunamaz. Bunun sebebi ise hepsinin içinde hakikiliği sabitlenememiş teoriler ve varsayımlar bulunmasıdır.⁶⁸⁴ Filibeli’nin bu teorileri ele almak adına ortaya sunduğu süzgeç, bilimsel fikirdir: “Mevcut bilimler ve fenlerden her birinin ayrı ayrı incelenmesinden ve her birisinde mevcut olan nihai fikirlerin mukayese ve mübadelesinden bir genel fikirler derlemesi

⁶⁸² Filibeli, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*, s. 136.

⁶⁸³ Filibeli, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*, s. 145.

⁶⁸⁴ Filibeli, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*, s. 146.

kazanılmış olur ki, buna “bilimsel fikir” (idee scientifique) adı verilebilir.”⁶⁸⁵ Filibeli’nin bilimsel fikirden kastı analiz/sentezdir. Bu da hiçbir felsefî açıklama ve teorinin tümelin ve hakikatin bilgisini tam anlamıyla sunamayacağı; bu yüzden eleştirel ve diyalektik bir şekilde okunması; bir sentez bilinci ile seçilmesi gerektiğinin altını çizer.

v. Filozof Yoksunluğu

Kimsenin filozof olma iddiasını üzerine almadığı ve felsefe ile bir eğitim dalı olarak ilişkilendiği bir dönemde kendini “filozof” imzası ile temsil eden tek isim Rıza Tevfik’tir. Asıl mesleği doktorluk olmasına rağmen kendisi için filozof unvanını kullanmıştır. Her ne kadar kendisinden sonra üzerine yazılan değerlendirmelerde Tevfik’in filozof unvanına uygun olmadığı kanaatine varılsa da⁶⁸⁶; kendisinden sonraki kuşaklara bıraktığı imgesi ile felsefeyi hatırlatmaktadır.⁶⁸⁷ Rıza Tevfik, döneminde felsefenin çeşitli alanları ile ilişki kurmaktan çekinmemiş, ayrıca ortaöğretim kurumlarında felsefe okutulmasının öncülerinden biri olmuştur.

Gökalp’e göre bir milletin filozof yetiştirebilmesi için sürekli olarak savaşlarla uğraşmaması; iktisadi, sosyal anlamda refaha kavuşmuş olması gerekmektedir. Ancak refah ortamı içinde aydınlar, ülkenin kaderi ve bekası dışında sadece düşünmek için düşünme, sorulara “ancak fitri bir incizabla, derunî bir zevkle” yaklaşma imkanına sahiptirler. Türkler çok uzun zamandır savaş ortamı içinde bıçak sırtında yaşadığından ve kaygılarını salt düşünceye adayacak uygun bir ortama kavuşmadığından filozof ve spesifik alanlarda yetkin ilim adamları da yetiştirememişlerdir.⁶⁸⁸ Diğer yandan Türk düşüncesinde, bilginin kaynağı ve metot felsefi yöntemden ziyade bilgelik kökenli olduğundan dolayı düşünce geleneği yerleşik usullerin kabulü ile sürdürülmüştür. Gökalp bu noktada Türk düşüncesinde

⁶⁸⁵ Filibeli, **Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?**, s. 146-147.

⁶⁸⁶ Ziya Gökalp, A. Adnan Adıvar, İsmail H. Baltacıoğlu, Hilmi Ziya Ülken gibi isimlerin Rıza Tevfik üzerine kaleme aldıkları yazılarda onun filozof olarak tanımlamanın uygun olmadığını ifade etmişlerdir. Hilmi Ziya Ülken, “Rıza Tevfik”, **Filozof Rıza Tevfik: Hayatı, Şiirleri, Hatıraları**, Haz. Hilmi Yücebaş, İstanbul, Ahmet Halid, 1958.

⁶⁸⁷ “Çocukluğumuzda felsefe deyince, Rıza Tevfik akla gelirdi” Ülken, “Rıza Tevfik”, **Filozof Rıza Tevfik: Hayatı, Şiirleri, Hatıraları**, s. 21.

⁶⁸⁸ Ziya Gökalp, “İktisada Doğru”, s. 2.

felsefi açıdan bir geri kalmışlık olduğunu kabul eder, fakat bu bilgelik temelli halk felsefesi anlayışının da bütün milletlerden üstün olduğunu ifade eder. Türklerin özellikle savaşçı ruhlarından kaynaklanan zaferleri halk felsefesinin onlara kazandırdıkları bilgi ve deneyimden kaynaklanmaktadır.⁶⁸⁹ Türkçülük düşüncesinin felsefi görevi bu deneyim ve bilginin biriktiği Türk ruhunu ve milli felsefeyi açığa çıkarmaktır.⁶⁹⁰ Bu anlamda Gökalp, mevcut durumda filozof yoksunluğunu iktisadi ve sosyal durumla ilişkilendirmekte; felsefeye de çağının sorunları bağlamında içtimai bir yön atfetmektedir.

Türk Düşüncesinde filozof yoksunluğuna ilişkin en temel metinlerden birisi M. Emin Erişirgil'in Cumhuriyet sonrası kaleme aldığı *Neden Filozof Yok* metnidir. "Felsefe ile bilgeliği birbirinden ayıran sınır nedir?" Erişirgil kritiğini bu soru ile başlatır. Felsefenin 'bilgelik sevgisi' şeklindeki anlamının yalnızca filozoflara değil, bilginlere de has olduğunu göstermektedir.⁶⁹¹ Zira bilgin de filozof gibi merakıyla harmanladığı sorunun peşinden giden ve bilginin izini sürendir. Öyleyse filozofu bilginde ayıran nüans nedir? Erişirgil'in muhayyilesinde mutlak geçerli olmaya en yakın felsefe tanımı şu şekildedir: "Felsefe kelimesi hem eşyanın oluşunun sebeplerini bilme ve hem insan hareketi üzerinde düşünme manalarını ifade etmiştir. Değişen eşyanın oluşunun sebeplerini arama ile insan hareketi üzerinde düşünmenin ne demek olduğu hakkındaki telakki ve bunun ne yolda yapılacağıdır."⁶⁹² Bu anlamda Erişirgil'in muhayyilesinde felsefe, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin fikri tecessüsüdür. Fakat filozof bunu yaparken sistematik bir yöntem çerçevesinde hareket eder, analitik olma kaygısı güder. Bilgin usullerini kendisi belirler. Erişirgil metinlerinde fikri yoksunluğun kaynaklandığı sebepleri irdeler ve geçmiş âlimlerin bıraktığı mirası bu eleştirilerden muaf tutar. Ona göre Tanzimat öncesi dönemde kendi içinde tutarlı sayılabilecek fikri bir üretim ortamı vardır, ancak Tanzimat dönemi ile bilgi ve bilginin öznesi yüzünü bir yere doğru dönmek zorunda

⁶⁸⁹ "İki ordu ve iki millet birbirleriyle savaşırken, birisinin galip, diğerinin mağlup olmasını intaç eden en başlıca amiller, iki tarafın felsefeleridir. (...) Türkleri (Anadolu ve Çanakkale muharebelerinde) galip kılan maddî kuvvetleri değildi, ruhlarında hükümrân bulunan millî felsefeleriydi." Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 182.

⁶⁹⁰ Ayhan Bıçak, **Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi**, s. 262-263.

⁶⁹¹ Erişirgil, **Neden Filozof Yok?**, s. 11.

⁶⁹² Mehmet Emin Erişirgil, **Felsefeye Başlangıç**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1950, s. 3.

bırakılmış; fakat ne yüzünün döndüğü yeri ne de köklerinde olanı tam olarak anlayamamış, sentezleyememiştir.⁶⁹³

Erişirgil felsefenin sınırlarını çizmek için önce ilim ifadesinin, daha sonra ilimin bütüncül bakış açısından pozitif ilimlerin neliğini sorgular. Ona göre pozitif ilimler belirli bir konu bütünlüğünü taşıyan fakat her konuda objektif sonuçlara varamayan ilimlerdir.⁶⁹⁴ Bu ilimlerin başlangıçlarına dair sorulara bir noktadan sonra kendileri cevap vermekten yoksun kalırlar. İşte felsefenin amacı o ilk başlangıca ilişkin merakın giderilmesi, o noktadaki suallerin aydınlatılmasıdır. Fakat koşulan şart ortada şiddetli cevap verme ihtiyacı duyulabilecek suallerin varlığıdır, zira filozof ancak bu soruların varlığı karşısında kendini yetiştirebilir. Bu anlamda Erişirgil'in felsefeyi müspet bir zeminden çıkararak ilmin özünün, yani epistemolojik yapının araştırılması olarak alımladığı ifade edilebilir. Onun bu çerçeveden yola çıkarak sorduğu temel soru –eğitim ve yeni kurulma iddiasında olan bir devletin de ihtiyacı olan- bu felsefi eğilimin neden ortaya çıkmadığı sorusudur. Bu soruya verdiği yanıtta “kendilik” ve “özgünlük” meselesini ön plana çıkarır: Ona göre dönemin filozofları yurtdışından, özellikle Batı'dan aldığımız ilimler hakkında bir felsefe geliştirirler, çünkü kendimize ait ilimlerimiz yoktur. Kendimize ait olmayan, içeriğini kendimiz üretmediğimiz ilimler hakkında felsefe yapmayı iğreti duran bir elbiseyi giymeye benzetir.⁶⁹⁵ Bu kuru ezberin, bu topraklar için sadra şifa bir felsefi düşünce üretimi yapamadığını ifade eder.⁶⁹⁶ Ayrıca konuşmaların alıntılarının toplanmasından oluşmasını, öznel olmayan muhayyilenin açığa çıkması olarak değerlendirir. Bu durumun neticesinde Türk bir filozofun kendi dilinde yazan başka bir filozofu değil; yabancı bir filozofu okumayı tercih ederken, bir konuya ilişkin soyut düşünme yetisinin sınırlarını ise yine okuduğu yabancı metinlerin belirlediğinin altını çizer.⁶⁹⁷ Bu anlamda Erişirgil, hem kendi aklına hürmeti olmayan, hem de kuramsal düşünmekten uzaklaşan salt yorumlama ve atıf yapma meselesinin felsefi üretimin önündeki en büyük engel olduğunu ifade eder.

⁶⁹³ Erişirgil, **Neden Filozof Yok?**, s. 18.

⁶⁹⁴ Erişirgil, **Neden Filozof Yok?**, s. 13.

⁶⁹⁵ Erişirgil, **Neden Filozof Yok?**, s. 17.

⁶⁹⁶ Erişirgil, **Neden Filozof Yok?**, s. 18.

⁶⁹⁷ Erişirgil, **Neden Filozof Yok?**, s. 17.

Sonuç olarak Osmanlı düşünce geleneğinde modern anlamıyla felsefe, daha çok hikmet anlamında kullanılmış ve kelami tartışmalar içerisinde görünür kılınmıştır. Aristotelesçi anlamda felsefe anlayışı zayıf kalmıştır. XX. yüzyıla değin medreselerde felsefe dersleri yahut felsefeye yönelik metinler ve çeviriler oldukça azdır. Felsefenin eğitim ve düşünce adamlarının gündemine girmesi modernleşme sürecinde Batı ile ilişkilene deneyiminde etkin bir hale gelmiştir. Osmanlı’da felsefi damarın zayıf kalmasının sebepleri arasında felsefenin dinsizlikle damgalanması, aklın nakil karşısında geri planda kalması, Batı düşüncesine ait temel metinlerin tercüme edilmemesi ve medreselerde okutulmaması gibi unsurlar öne çıkmaktadır. Mevcut dil biçimleri üzerinden düşünsel faaliyetlerin, bilinç aktarımı ve felsefi tartışmaların yapılmasının zorluğunu gören bu kuşağın modernleşme sürecine en etkin katkılarından biri dilde yarattıkları kırılmadır. Aydınlanmanın düşünsel faaliyette inşa edilebileceği düşüncesi dili de klasik formları olan retorik, güzel söz, nazım üslubu üzerinde değişiklikler yapmaya itmiş; dönüştürücü söylemin ancak dilin nesir formlarıyla inşa edilebileceği yönünde bir tavır gelişmiştir. Yazılı basının etkisi ile düz yazı yaygınlaştırılmış; roman, deneme, makale, hikaye gibi formlar kullanılmaya başlanmıştır.

8. TEFRİKA

İslam medeniyetlerinin Batı karşısındaki inhitatını ele alan metinlerde öne çıkan sorunlardan bir tanesi de tefrika ve tefrikadan kaynaklanan fırkacılık, mezhepçilik ve milliyetçiliktir. Hz. Peygamber’in vefatının ardından Müslümanların kendi aralarında fikri ve siyasi ihtilâflara düşmesi, dört halife dönemi ardından yaşanan kanlı kıyımlar, yeni fetihler neticesinde İslam’a karışan farklı medeniyetlerin kendi kültürlerinde sahip oldukları hurufi anlayış ve alışkanlıkları terk edememeleri gibi hususlar ümmet birliğinin zedelenmesine ve Müslümanların kendi aralarında tefrikaya düşmesine neden olmuştur. Meşrutiyet düşünürleri bu sorunu ele alırken geçmişten gelen mezhepsel farklılıkları, bu farklılıklardan meydana gelen siyasi çekişmeleri, tekfir mekanizmasını eleştirmişlerdir. Dönemde etkisini gittikçe artıran milliyetçi hareketlerin karşısına devletin bekasını sağlamak adına “İttihâd-ı Osmani”, “İttihâd-ı Etrak”, “İttihad-ı İslam” gibi dünya görüşleri (Weltanschauung) çözüm olarak öne sürülmüştür. İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük şeklinde ideolojik olarak

kurumsallaştırılan bu dünya görüşleri, tefrika sorunu ve sistem boşluğundan hareketle meydana gelmiş; hem inhitat hem de beka sorunu adına modern Türkiye tarihine dek sürecek yeni düzen tartışmalarını meydana getirmiştir. Bu başlıkta, bütünlük ve birlik adına tehdit üreten tefrika kavramı ile inhitat söylemi arasındaki bağ incelenmeye çalışılacak, tefrika sorununa çözüm olarak üretilen yeni siyasi cereyanların ittihad/birlik tekliflerinin söylem içerisindeki etkisi ele alınacaktır.

a. Tefrikanın Sebepleri

i. İslamlaşan Medeniyetlerin Geçmiş Kültür ve Mazilerini Terk Edememeleri

Tefrika, sözlükte “ayırma, ayırt etme, parçalama; dağılma, parçalanmışlık” gibi anlamlara gelen Arapça bir kelimedir. Belirli bir dini, fikri veya siyasi birliğe sahip insan topluluklarının bölünüp parçalanmasını ve firkalaşmasını ifade etmektedir. İslami naslarda dinin aslî yapısını ve ümmetin bütünlüğünü bozacak her türlü tefrikadan sakınılması gerekliliği ifade edilir.⁶⁹⁸ Tefrikanın tehlikesi, geçmiş ümmetlerde görüldüğü üzere fikri ve siyasi bölünmelerin dinde kalıcı ayrışmalara, sonrasında ise dini metin ve hükümlerin tahrifine yol açmasıdır.⁶⁹⁹

İslâm’ın ve onun tesiri ile şekillenen İslâm medeniyetine fetih yolu ile dahil olan Müslümanların İslam çatısı altında öznel pratiklerini, kültürel geçmişlerini eritmeleri gerekliliği, İslâm’ın safiyeti içinde kendi geçmiş alışkanlık ve kusurlarını terk ederek yekvücut haline gelmelerinin terakki sebebi olacağına inanan devrin büyük çoğunluğu İslam tarihinde aksi cereyan ettiği için Müslümanların inhitata maruz kaldığı görüşünde birleşirler. Meşrutiyet literatüründe, toplum hayatında farklı din ve unsurların müsâvatı ve hürriyetlerinin tartışıldığı metinler doğrudan inhitat sebebi olarak zikredilmez. Fakat Müslümanların kendi aralarındaki ihtilafın⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ “Hep birlikte Allah’ın ipine (kitabına, dinine) sımsıkı sarılın. Parçalanıp ayrılmayın.” (Âl-i İmran Suresi, 3/103)

⁶⁹⁹ Tuncay Başoğlu, “Tefrika”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.40, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 279-281.

⁷⁰⁰ İhtilaf, sözlükte “görüş ayrılığına düşmek” olarak tanımlanırken, tefrika “ayırma, ayırt etme, parçalanma, dağılma, belirli bir dinî, fikrî veya siyasi birlikteliğe sahip insan topluluklarının bölünüp parçalanması, firkalara ayrılması” olarak tanımlanmıştır. Tuncay Başoğlu, “Tefrika”, **Türkiye**

büyüyerek tefrikaya dönüşü ve terakki için ittihâdın sağlanması gerekliliği zikredilmektedir.⁷⁰¹ Her medeniyetin İslam olduktan sonra dahi kendi mazisini terk etmeden itikadi ve davranışsal pratiklerini İslam’a taşıması ifrat ve tefritin yayılmasına, birtakım sapkın fırkaların ortaya çıkmasına, yani tefrikaya neden olmuştur.⁷⁰²

Modernleşme düşünürleri nezdinde paradoksal bir biçimde İslam fetihlerinin başka milletleri İslamlaştırıcı gücü, düşünsel anlamda birtakım sorunları beraberinde getirmiştir. Bu sorunların başında iki türlü dış tesire, yorumlayıcı ve şekillendirici kültüre işaret edilir: Birincisi, “İsrailiyyat” adı verilen başka dinlere ve kültürlere ait epistemolojik yaklaşımların dini tefsir etme biçimlerine etkisi⁷⁰³; ikincisi ise fethedilen kültürlerin İslam medeniyetindeki yaşam pratiklerine etkisidir. Düşünürlere göre bunların ilki dinin yorumlanma ve yanlış anlaşılma biçimleri üzerinde etkiliyken, ikincisi toplumsal ve siyasi pratiklerde ayrışmalara ve sapkınlıklara; bu yolla da inkıza neden olmuştur. Filibeli Ahmet Hilmi’ye göre dini yorumlar üstündeki yabancı etkilerin büyük çoğunluğu Roma ve İran medeniyetleri etkisi ile gerçekleşmiştir. İslam Kur’an ve sünnet ışığında manevi bir medeniyet geliştirmiş, fakat geliştirdiği medeniyet yalnız içine geldiği topraklarla sınırlı kalmamıştır. Geldiği andan itibaren başka coğrafyalardaki etkisini sürdürmüş, zamanla büyüyerek kadim iki medeniyet olan İran ve Roma medeniyetleri ile karşılaşmış ve bu medeniyetler arasında bazı yaşam pratikleri ve kültürel pratikler anlamında iç içe geçişler, karşılıklı alışverişler yaşanmıştır. Bu da İslam’ın tekil ve kapalı bir medeniyet biçimi olmasını engellemiş, onu farklı kültür ve medeniyetler

Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C. 40, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 279-281.

⁷⁰¹ Fulya İbanoğlu, “II. Meşrutiyet’te Terakki Fikri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2021, s. 328-329.

⁷⁰² M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 75, 91.

⁷⁰³ İsrâiliyat, İslâm muhaliflerinin bu dine ilâve etmeye çalıştıkları asılsız ve uydurma haberlerdir. Yahudi kaynaklı bilgiler için İsrâiliyât terimi kullanılırken, Hristiyan kaynaklı olanlar için “mesîhiyyat” veya “nasrâniyyât” gibi kelimelere de yer verilmiştir. Ancak tanımın Mecûsilik, Sâbilik gibi diğer din ve kültürlerden gelen rivayetleri de içine alçak şekilde genişletilmesi daha uygun görünmekle birlikte İsrâiliyat üzerine araştırma yapanlar bu ayrıma fazla dikkat etmemişlerdir. Eski din ve kültürlerden İslâm kaynaklarına aktarılan bilgilerin genellikle İsrâiliyat diye anılması muhtemelen Yahudilerin daha eski bir dinin mensubu olmaları, o dönemde Arab yarımadasında Araplar tarafından daha çok bilinmeleri ve çoğunluğu teşkil etmeleri gibi sebepler dolayısıyladır. İbrahim Hatiboğlu, “İsrâiliyat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.23, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s. 199.

nezdinde eklektik hale getirmiştir. Fakat bu noktada İslam’la çelişen tarafları dikkate alınmaksızın medeniyetlerin kendilerine ait kültür ve mefkûrelerini İslam’a girdikten sonra da muhafaza etmesi tefrika ve ifrata neden olmuştur. “İhtilatât-ı akvam neticesinde İslâm’ın efkâr-ı saireye ve Müslümanların akvam-ı cihana galebesini temin eden esbâb yavaş yavaş zail olmaya”⁷⁰⁴ başlamıştır. Hind ve Çin’de İslamiyet’in kısmen ve parçalı yayılması, diğer yandan İran’ın Şiiliği benimseyerek inanç içerisinde çok farklı bir çizgi oluşturarak bu yolla diğer Müslümanlardan ayrılması, bir yandan da Müslümanlar içerisinde yükselen tefrika anlayışı Filibeli’ye göre İslam’ın gücünün bizzat kendi içinden zaafa uğratılmasıdır.⁷⁰⁵ “İçtimaî ittihadı” sekteye uğratan bu tutum, Filibeli’ye göre İslam medeniyetlerinin inhitata uğramasının en etkili sebeplerindendir.⁷⁰⁶

Celal Nuri benzer bir tabloyu “Türk ittihadı” için dile getirir. Türkler henüz kendi medeniyetleri kültürel ve siyasi anlamda çok güçlü olmadığı bir dönemde savaş yoluyla İran, Arap ve Bizans etkileri ile karşı karşıya gelmiş ve kendi hususiyetleri bu medeniyetler içinde erimeye yüz tutmuştur. Celal Nuri’ye göre Türklerin Turan’da Anadolu’ya gelip “bozulmuş” olan Konya Selçukluları’nın, İran’ın, Bizans’ın mirasını devralmaları ve bu arada onların medeniyetleri hakkında da malumat sahibi olmamaları kendi medeniyetlerinin gelişmesini sekteye uğratmış ve çeşitli tesirler altında kalmalarına sebebiyet vermiştir.⁷⁰⁷ Arapların, Acemlerin ve Rumların uzun asırlardır biriktirdikleri kültürel miraslar Türk medeniyetinin içine

⁷⁰⁴ Filibeli Ahmed Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 616.

⁷⁰⁵ Benzer bir yaklaşımı Yusuf Akçura’nın Üç Tarz-ı Siyaset metninde de benzer bir yaklaşım görmek mümkündür: “İslâm’ın zuhurunda, güçlü muntazam siyasî teşkilatı vardı: Kanûn-ı esâsiyyesi Kur’an idi. (...) Lâkin diğer dinler tarihinde görülen değişmeler İslâm’da dahi bir dereceye kadar müşâhede olunur. İrkla ilgili tesirler ve muhtelif olayların neticesi, dinin oluşturduğu siyasî birlik kısmen bozuldu. Hicret’ten henüz bir asır geçmemişti idi ki Arap ve Acem milliyetleri zıddiyeti Emeviye ve Hâşimiye hânedânları birbirinden nefret etmesi tarzında tecelli ile, İslami birliğe kapanmaz bir yara açtı. Büyük çaplı Sünnî ve Şîî ihtilâfını ortaya çıkardı. Daha sonraları Arap ve Acem unsurlarına, Türk, Berber vesaire gibi muhtelif unsurlar karıştı.” Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, çev. Mustafa Yeni, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2015, s. 93.

⁷⁰⁶ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 598.

⁷⁰⁷ Celal Nuri Osmanlı’da Türklerin terakki edememesinin arka planında yatan sebeplere farklı medeniyetlerle sosyal ve kültürel anlamdaki karışmaların sebep olduğuna işaret eder. Ona göre göç, evlilik, gündelik görenekler gibi unsurlar başka medeniyetlere ait özel imgelerin ve mevcut hastalıkların Türk medeniyetine sirayet etmesine sebep olmuştur. Yani Acem’in, Arab’ın, Çerkez’in asırlarla süreetirdikleri zaafırlar ve hastalıklı yanlar da Türkler’e intikat etmiş, bu da “Türk Cemiyeti’nin Avrupa nispetinde terakki edememesine sebebiyet vermiştir. Türk olmayanlarla “Tevhid”, Türk unsurunu haleldâr etmiştir. Fulya İbanoğlu, “II. Meşrutiyet’te Terakki Fikri”, s. 335.

sızarak Turan Türkleri arasında lisan ve kültürel birliğine ulaşılmasını engellemiştir. Nitekim bu medeniyetlerin Türklerle karşılaştıkları devirlerde kendi inhitatlarını yaşamaları da toplumsal zaafıların aktarılmasında etkili olmuştur. Kendini bu çok kültürlü durumdan kurtararak öznel niteliklerini koruyanlar yalnızca avam ve ehl-i kura olmuştur.⁷⁰⁸ Celal Nuri terakki adına “esasat-ı milliye”nin muhafazası fikrini savunmakta ve bu hususta her türlü kopyacılık, taklitçilik gibi yöntemlerden uzak durulması gerekliliğini ifade etmektedir.⁷⁰⁹ Ona göre Tanzimatçılar da XIX. yüzyılda Batı’yı benzer bir yöntemsizlikle izlediği için öznel medeniyet anlayışını daha karmaşık hale getirmişlerdir.

Said Halim Paşa, Müslüman ulusların çöküşünü hala etkisinden kurtulamadıkları İslam öncesi hayatlarına bağlamak gerektiğini ifade eder: “Müslüman ulusların çöküşü de, daha önce ve daha sonra yaşanmış tüm çöküşler gibi, bu ulusların geleceklerini kurma konusunda geçmişlerinden ne gibi şeyleri unutmak ve feda etmek gerektiğini belirleyememelerinden kaynaklanmıştır.”⁷¹⁰ Said Halim Paşa’ya göre Türkler için durum diğer İslam uluslarından farklıdır; çünkü Türkler’in İslam öncesinde kurdukları uygarlık, İslam’dan sonraki gelişmelerini engelleyecek denli güçlü ve ileri değildir. Bu yüzden karşılaştıkları yeni şeriatla daha arî bir yerden ilişkilenebilirler. Osmanlı Türkleri, İslam’ı kabul ettikleri zaman, bu yeni dinin ilkelerini uygulama konusunda, İslam öncesi uygarlıkları daha ileri olan, dolayısıyla o uygarlığın zararlı etkilerinden kurtulamayan diğer uluslara nazaran büyük bir başarı göstermiş; Müslümanlığı kabul eden uluslar arasında İslâm ilkelerini en sarîh şekilde anlayan ve uygulayan Türkler olmuştur.⁷¹¹ Ancak Türklerin devletlerini yıkılmış devletlerin kalıntıları üzerine kurmaları beklenmeyen sonuçları doğurmuştur. Doğu Roma İmparatorluğu’nun başkentini kendilerine başkent yapmaları yönettikleri ülke içerisinde azınlıkta kalmalarına neden olmuştur.⁷¹² Bir

⁷⁰⁸ Celal Nuri, *Mukadderat-ı Tarihiyye-Tedenniyat-ı Osmaniye’nin Esbâb ve Sevâik-i Tarihiyesi*, s. 24-26.

⁷⁰⁹ Celal Nuri, *Mukadderat-ı Tarihiyye-Tedenniyat-ı Osmaniye’nin Esbâb ve Sevâik-i Tarihiyesi*, s. 30.

⁷¹⁰ Said Halim Paşa, “İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme”, *Bütün Eserleri*, s. 134-135.

⁷¹¹ Said Halim Paşa, “İslâmlaşmak”, *Bütün Eserleri*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2019, s. 171.

⁷¹² Said Halim Paşa, “İslâmlaşmak”, *Bütün Eserleri*, s. 172.

yandan kültürel açıdan bağdaşamadıkları bu yapının tesiri, diğer yandan İran ve Arap uygarlıklarının etkileri Müslümanlıktan uzaklaşmalarına sebep olmuş, ellerinde diğer uygarlıklara nazaran yalnızca bağımsızlıkları kalmış; fakat yine de medeniyet olarak inhitata maruz kalmaktan kurtulamamışlardır.

ii. Mezhep Kaynaklı Tefrika

İslam düşüncesinde Kur'an'ın bir aradalık ahkamına yaslanılarak etrafında toplanılacak yegâne merkezin Kur'an'ın kendisi olduğu düşüncesi, aşırı uçların, bidatların, taassup menşeli yaklaşımın reddi olarak ifade edilmektedir. İslam düşüncesinin kendisinde neşet ettiği Arap toplum kültürünün en baskın özelliklerinden birisi olan asabiyet, Kur'an'ın ilkeleri ve peygamberin telkinleri ile yok edilmeye çalışılsa da peygamberin ardından çıkan ve fitne olarak nitelendirilen olaylar buna ek olarak devamında nesep ve soy temelli devlet/imamet fikri teorik tartışma zemini doğurmuş, bu tartışmalar fıkhi meseleler içinde ve imamet bahislerinde ele alınmıştır. Bunun neticesinde ise İslam siyasetin düşüncesinde kalıcı bir tartışma konusu olagelmıştır. Zaman zaman mezhepler arasında tekfire varacak derecede diyalog ve müzakere imkanının azaldığı bu tartışmalarda ifrat ve tefrit yolunu seçen bidat fırkalar da ortaya çıkmış ancak temel ayrım itikadi ve ameli olmak üzere iki ana kol üzerinden yürümüştür. Sözlükte “örtmek, gizlemek; nankörlük etmek” anlamlarındaki küfr kökünden türeyen tekfir kelimesi, “küfre nisbet etmek, mümin diye bilinen bir kişi hakkında kâfir hükmü vermek”tir.⁷¹³ Özellikle hicri ikinci asırda Emeviler ve Abbasiler'in fikri muarızlarına karşı yönelttikleri tekfir ve tecrit, muhalif söylem alanını sınırlandırmış ve sindirmiştir. Filibeli Ahmed Hilmi, Musa Kazım, Muhammed Abduh gibi isimler mezhepler arası bu çekişmenin artık inanç temelli olmaktan çıkarak siyasi bir çekişme olduğunu ve buna karşı ortaklık sağlanacak yolların bulunması gerekliliğini ileri sürmüşlerdir. Bu noktada içtimai bir toplumda ortaklığı sağlayacak olan kavramlar adalet, meşveret ve şuraya dayalı tevhid inancı etrafında bir ittihada dönüş çağrısıdır.

⁷¹³ Râgıb el-İsfahânî, “k-f-r”, **el-Müfredât**, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2012, s. 918.

Dini metinlere yaklaşımdaki metot farklılığı, naslara ilişkin şerhlerdeki nüanslar, ruhsatların tartışmaya açık olması gibi hususlar mezhepleri hem meydana getiren hem de aralarındaki ilişkiyi tesis eden unsurlardır. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan kaotik ortam, bu ortamın devamı mahiyetinde cereyan eden siyasi anlaşmazlıklar ve bazı iç savaşlar, İslâm toplumlarında yaşanan ekonomik gelişmeler, İslâmiyet'in geniş coğrafyalara yayılmasına bağlı olarak farklı din ve medeniyetlerle karşılaşma, tercüme faaliyetleri gibi unsurlar, kaçınılmaz olarak Müslümanlar arasında farklı anlayışların sistemleşerek mezheplerin ortaya çıkmasında önemli paya sahip olmuştur.⁷¹⁴ Tarihte Müslümanlar arasında silahlı mücadeleye sebebiyet verecek tarzdaki mezhep çatışmaları dinin yerine mezhep ve meşrep mensubiyetinin ikame edilmesi sonucunda meydana gelmiştir. Bu sonuçla birlikte Müslümanlar ihtilaf ahlakını, tartışma becerisini, içtihat yetisini kaybetmiş; tek din çatısı altındaki mezheplerin müntesipleri içinde kendilerini yegâne hakikat olarak görme, muarızlarını tekfir etme gibi davranış biçimleri ortaya çıkmıştır.

Şeyhülislam Musa Kazım'ın *İslam ve Terakki* metni, mezheplerin teorik alandaki yorumlarının çoğulculuk kapsamında değerlendirilmesi gerekliliği üzerine kuruludur. Musa Kazım'a göre mezhepler İslam'ın ortaya çıkmasından yüzyıl sonra yorum merkezli anlaşmazlık dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Bu mezheplerin büyük çoğunluğu esasta ittifak halinde, fakat birtakım tali meselelerde ihtilaflar taşırlar. Fakat bu ihtilafların büyük bir kısmı mezheplerdeki yorumların içtihadı dayanarak yapılması ile ortaya çıkar. İctihâdi meseleler ise zannî delillere dayanır. Hanefi, Şafi yahut Maliki mezheplerinin delilleri katî değil, zannîdir. Yani mutlak değil; yoruma açıktır. O halde bunların ürettikleri içtihatlar arasında da mutlak hakikat olarak işaretlenecek naslar yoktur. Nitekim yorumlar arasında doğruluk açısından bir hiyerarşi de yoktur. Bu sebeple Musa Kazım'a göre bir mezhebin başka bir mezhebin içtihadını bozması yahut onu tekfir etmesi içtihadın mantığına aykırıdır:

“İctihat, içtihat ile bozulamaz. Mesela Hanefi mezhebinde bulunan bir fakih, içtihatla bir mesele hakkında bir hüküm verse, sonra diğerinin onu bozmaya hakkı yoktur. Hatta bir Şafi'ye gösterilse, o da bozamaz; imzaya mecbur olur. Neden? Çünkü kendi içtihadı ötekini içtihadından üstün değildir. O da zannî, o da zannîdir. Şu hâlde “biz o mesele hakkında böyle içtihat etmişiz; filan da şöyle içtihat etmiş, amma halt etmiş, o kadar ileri

⁷¹⁴ Hasan Onat, Sönmez Kutlu, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013, s. 49-59.

gitmemeli” demek, hamakat olur. İşte bu hal tefrikaya sebep olmuştur. Kuvvet, yani İslam’ın kuvveti dağılmıştır. Esef edilecek bir husustur.”⁷¹⁵

Musa Kazım hak sayılan ehli sünnet mezhepleri arasındaki içtihat ve zanni yorum meselesinin tefrikaya engel olabileceğini ifade ederken daha sonra sınırları daha da genişletilerek İslam kelamında bidat olarak sınıflandıran “Şii” ve ana akım “Sünniler” arasındaki politik mezhepsel ayrımı da tefrikanın bir parçası ve inhitatın sebebi olarak görür. Ona göre bu iki mezhep arasındaki tefrika kelime-i şهادet üzerinde uzlaşılarak aşılabılır. Bu hususta merkeze alınması gereken kavram “tevhid”dir. Tevhid çatısı Müslümanların ortak bağ kurabilmesi için yeter yoldur: “Şii olsun, Sünni olsun, kim “Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasulullah” diyor ve kendini Müslüman olarak görüyorsa, onu tevhid dairesine almak lazımdır. Evet, hataları vardır, yok değildir. Fakat hatalarını ıslah edelim, birbirimize karşı düşmanlık ilan etmeyelim.”⁷¹⁶ Metnin devamında Musa Kazım mezheplerin tevhid çatısı altında buluşmasının yolunun şura ve diyalogdan geçtiğine işaret eder:

“Şii ulemasını davet etmeliyiz. Bir meclis teşkil ederek ihtilafları halletmeliyiz. Bu ayrılık durumuna son vermeliyiz. Nedir bu hal? İkimiz de Kur’an okuruz. İkimiz de Allah’ın bir, peygamberin hak olduğuna inanıyoruz. Sonra onlara göre biz bâtıl, bize göre onlar bâtıl; ne hayattır, ne tefrikadır bu? Kuvvetin dağılması ve Müslümanların gerilemesi bundan dolayı oldu. Bu fikirler, bugünkü ihtiyaçla uyumlu değildir.”⁷¹⁷

Musa Kazım’ın bugünkü ihtiyaçlardan kastı İslam medeniyetlerinde meydana gelen gerileme ve sömürgecilik faaliyetlerinin tefrika ve hizipçi ayrılıkların sonu olmasıdır. Batı’nın ve oryantalistlerin İslam’ın parçalanması yönünde hareket ettiğine

⁷¹⁵ Musa Kazım, “Kütübü Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te’lifi, Beyne’l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhidi, Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı”, **Sırât-ı Müstakîm**, II/52, 1909-1911, s. 406.

⁷¹⁶ Musa Kazım, “Kütübü Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te’lifi, Beyne’l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhidi, Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı”, **Sırât-ı Müstakîm**, s. 406.

⁷¹⁷ Musa Kazım, “Kütübü Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te’lifi, Beyne’l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhidi, Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı”, **Sırât-ı Müstakîm**, s. 404. Akif de başka milletlerin fırkalara ayrılmasına rağmen onların izmihlaline sebep olmayan fırkacılığın İslam medeniyetlerinde mezhebin taassup haline getirildiği için aynı sonucu vermediğini şu şekilde ifade eder: “İyi ama, bütün milletlerde birçok fırkalar var. Dünyaları da pek iyi gidiyor. Terakki edip duruyorlar. Bu fırkalar hiç de onların izmihlaline sebep olmuyor. – Evet lâkin onlar ‘fırka’yı ‘tefrika’ manasında telakki etmiyorlar. Onların fırka hayatını size şöyle temsil edeyim: Tıpkı bizdeki mezahib gibi. Ben Hanefiyim, sen Şafiisin. Sana itiraz ediyor muyum? İkimiz de aynı Hâlık’a ibadet ediyoruz. (...) İşte onlar da yekdiğerine bu nazarla bakıyorlar. Bizde ise öyle mi? Heyhat! Fırkacılık tefrikacılıkta karar kılıyor. Birbirimize düşman kesiliyoruz. Her fırka diğer fırkayı vatanın düşmanı tanıyor, o nazarla bakıyor (...)” Mehmed Akif, “Mevize”, **Sebîlürreşâd**, IX/230, 1912-1915, s. 375.

yönelik vurgu, ittiḥad meselesini asli ve acil bir ihtiyaç olarak Müslüman düşünürlerin temel meselesi haline getirmektedir.

Filibeli Ahmed Hilmi de dinin itikadi değil, fıkhî konulardaki nüanslarına dinin esasý gibi davranıldığını, bu veheyle şekilciliğin itikadi bir mesele gibi görüldüğünü ifade eder. İbadet esnasında ayağın nereye konulacağı, elin nerede tutulacağı gibi hususların bir mutlaklık içinde ifade edilmesinin sonucunda yokluğa ilahlık atfedenlerden türbe ve hatıralara tapanlara kadar çeşitli akidevi şekiller açığa çıkmıştır. Öyle ki ilahî vahdetin asli unsuru olan mekândan münezzehlik ilkesini dahi yıkan makbul mezhepler İslam dünyasında görülmektedir.⁷¹⁸ Filibeli'ye göre şekilcilikten gelmiş bu ihtilaflara önem vererek bunların yaşatılması “din duygusunu”⁷¹⁹ öldürmekte ve bu yolla dine karşı bir cinayet gerçekleştirilmektedir. Dini ayakta tutan bu şekilcilikler değil; dinî his ve duygulardır. Şekle takılıp kalmış bu itikadi yaklaşımlar bir kenara koyularak mezheplerin hepsi incelenmeli ve müşterek bir mezhep meydana getirilmelidir. Filibeli'ye göre meydana gelecek bu müşterek mezhebin en belirgin özelliği hikmet/felsefe ve sîret/ahlak olmalıdır.⁷²⁰

Filibeli, İslam'da terakkiye bir mâni ve inhitata bir sebep olarak gördüğü tefrikanın aşılmasına yönelik bu ortaklaşma teklifini yöntem ve işleyiş bakımından da detaylandırır. Oluşturulacak olan müşterek katılımlı mezhep ortak şüranın içtihatları ile oluşturulmalıdır. “İçtihat Meclisi” oluşturulmalı; bu oluşın meclisin karara bağlayacağı ilk husus da “Tevhîd-i Mezâhib” (Mezheplerin Birleştirilmesi) olmalıdır. Bu umumî ve müşterek mezhebin temel nitelikleri Kur'an'ın ruh ve

⁷¹⁸ “Kuzey ve Orta Afrika'da yayılan ve sonraki Maliki imamlarından birinin yazdığı bir eser gördüm ki, bunda, ‘Bütün mekânlarda ilmiyle mevcut ve arş üstünde zatıyla mevcut’ yazılmıştı. Oysa bu ihtiyatsızlık, milyonlarca Müslüman'ı ‘Arş denilen mekânda mukim bir Tanrı’ fikrine sürüklüyordu.” Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 600.

⁷¹⁹ Filibeli bu “din duygusu” dediği ve tamamen kendine ait olan kavramsallaştırmayı şöyle tanımlar: Din, insanın fitratında bulunan ve kaçınılmaz bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Her insanda bulunan başlıca duyguların en sonucusu ve yücesi “din duygusu”dur. Bu duygu, vicdânî ve dinî samimiyet zevkidir. Din, umûmî bir keyfiyet, fakat dinî duygu hiçbir zaman genelleşmemektedir. Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 45-46.

⁷²⁰ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam'ın Esası**, çev. A. Bülent Baloğlu-Halife Keskin, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. XXII.

anlamını muhafaza etmesi, günün sorun ve ihtiyaçlarına cevap verebilir nitelikte olması, “hikmet ve sîret” (Bilgi ve Ahlak) yetilerine hâkim olmasıdır.⁷²¹

Oluşturulacak müşterek “Tevhîd-i Mezâhib”de mezhepleri bir araya getirecek ve onları hizalayacak unsur “Tevhid Fikri”dir. Tenzih ile teşbih arasına sıkıştırılmış bu fikri, ikincil derecede önem arz eden fikirlerden kurtararak merkeze koymak gerekir. Tevhid fikri, geçmişte ve bugün olduğu gibi dini ilimlerin doğrusal bir sonucu, son sözü olduğu gibi, sonsuza kadar da bu niteliğini korumalıdır. Filibeli’ye göre geçmişteki kanlı ayrılık hareketlerine yahut yaygınlaşan tefrikaya rağmen, intibah-ı İslam baş göstermeye başlamıştır. Dönemdeki İslam medeniyetlerinin içinde bulunduğu çöküşe karşın iyimserliğini koruyan Filibeli, tevakkuf ve atalet devri zamanını doldurduğunu, yerini teceddüt ve tekâmül devrinin aldığını ifade etmektedir. Ancak ekilen bu emeklerin, intibahın devşirileceği zaman henüz gelmemiştir. Bunun için Müslümanlar sebatlarını muhafaza ederek, müşkülatlara maruz kalarak İslam’ın rehberliğini bırakmamalıdır.⁷²²

iii. Asabiyet ve Taassuba Dayalı Ayrışmalar

Modernleşme aydınlarının düşünce dünyasına özellikle XX. yüzyılın başında girmiş tefrika kavramı dini ve ideolojik boyutlarıyla tenkit edilirken, kavramın anlam dünyasını besleyen ve tetikleyen başka kavramlar da gündeme gelmiştir. Tefrika ile ilişkili olarak İslam tarih tecrübesinde de önemli yer tutan iki kavram “asabiyet” ve “taassup” kavramlarıdır. Hz. Muhammed “Veda Hutbesi”nde cahiliye döneminde yaygın kültürel hayatı özetleyen Arapların kavmiyetçi yaklaşımı olarak “asabiye”yi Müslümanlara yasakladığını ifade eder. Fakat Emeviler döneminde resmi siyasi ideolojinin temel paradigmasını oluşturan asabiye kültürü, İslam medeniyetlerinin

⁷²¹ Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, s. 597-599.

⁷²² “Asırların vicdan-ı ümmete tab ve hak ettiği alışkanlıkların, tarz-ı tefekkürün tebdili; mevcut fikirlerden dinin ruhuna, terakki ve tekâmül emeline muvafık olmayanlarının tefrik ve tarhı ne kadar büyük himmetlere, büyük gayretlere muhtaçtır. Ayât ve ehâdise istinat ettirilmiş olmakla birlikte, teferruâtı ve tatbikatı itibarı ile zaman-ı zuhurunun muhiti (Ortaya çıkış zamanındaki şartlar), varlık ve tarih bilgilerinin tesiratından bittabi kurtulamamış olan bu suretle terakki ve tekâmül ile birlikte yürütülemeyen nice mütehidatlar (içtihatlar) vardır. Bunların zamana muvafık ve tekâmülü haiz mütehidata tahvili ne kadar uzun tettebbuata, ne kadar inatçı sebatlara vabestedir (bağlıdır).” Filibeli Ahmet Hilmi, **Senusiler ve Sultan Abdülhamid**, İstanbul, Ses Yayınları, 1992, s. 107-108.

inhibitına sebep bir unsur olarak varlığını sürdürmüştür. İbni Haldun *Mukaddime*'de İslam siyasi düşüncesinde bitirici unsur olarak işaret ettiği asabiyet kavramını en iptidai şekliyle beşerin tabiatında bulunan zulüm ve düşmanlık temayüllerine karşı yine aynı tabiatın gelen akraba vb. yakınlarla acıma duygusunun doğurduğu yardımlaşma ve dayanışma eğilimi olarak tanımlar.⁷²³ Gerçekte soy birliğinden, başka bir deyişle organik yakınlıktan kaynaklanan, dolayısıyla en ileri derecede ilkel (bedevî) topluluklarda bulunan asabiyet, toplulukların yerleşik ve medenî (hadarî) hayata geçmeleri nispetinde gücünü kaybeder.⁷²⁴ Hz. Peygamber'in yediği asabiyet, haksız ve yanlış uygulamalarla ortaya çıkan Câhiliye asabiyetidir. Buna karşılık asabiyetin hakka ve Allah'ın emrini gerçekleştirmeye hizmet yolunda kullanılması arzu edilir bir şeydir. Esasen dinler ve şeriatlar bile asabiyet desteğiyle kurulur, bu destekten mahrum kalınca da yıkılırlar.⁷²⁵

Babanzade, Emevilerle birlikte güçlenen Arap asabiyesinin Abbasiler devrinde asabiyet-i Acemiye ve asabiyet-i Türkiye'yi doğurduğuna işaret etmektedir. İslam medeniyetlerini içinde bulundukları uhuvvetsizlik ve müsâvatsızlığa iten de güçlenmiş asabiyet fikridir.⁷²⁶ Ağaoğlu ise asabiyet ile kavmiyet/milliyet'in birbirinden ayrı şeyler olduğunu; Peygamber sonrasında ortak milli ruhu bırakarak tekrar asabiyelerine sarılan anlayış yüzünden İslam medeniyetlerinin gelişmediğini ifade eder: "Asabiyet aşiret halinde yaşayan, vahdet-i milliyesini duymamış, kendini bilmez, nereye doğru yürüdüğünü anlamaz muhitlere mahsusdur. Milliyet bunun aksidir; yani kendini bilir bir vicdan-ı millîye malik muhite hasır."⁷²⁷

Mehmet Akif'in şiirlerinde de asabiyet ve tefrika kaynaklı ideolojik ve kültürel yaklaşımlara yönelik çok fazla tenkit vardır. Milleti parçalayıcı, cemiyetin içine nifak tohumları serpen, ayrılıkçılık yaratan her türlü fırkacılık, asabiyet, taassup ve tefrikaya karşı yaklaşımını özellikle I. Dünya Savaşı sonlarına doğru kaleme

⁷²³ İbni Haldun, **Mukaddime I**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018, s. 116-117.

⁷²⁴ İbni Haldun, **Mukaddime I**, s. 118, 125.

⁷²⁵ İbni Haldun, **Mukaddime I**, s. 180-181.

⁷²⁶ Babanzade Ahmed Naim, **İslâm'da Da'va-yı Kavmiyyet**, Dârülhilâfetialiyye, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1916, s. 3-7.

⁷²⁷ Ahmed Agayef, "İslâm'da Dava-yı Milliyet", **Türk Yurdu**, yıl 3, Cilt VI/10, 1914, s. 2323.

aldığı şiirlerinde dile getirir.⁷²⁸ Mehmet Akif, toplum tasavvurunu yeniden inşa denemesini “millet”, “vatan”, “değişim” gibi kavramlar üzerine kurar. Bir toplumu bir ara tutan bağ metafizik değerlerden müteşekkildir. Mutlak olan, toplumsal varlığın ilahi kaynağıdır. Bunun karşısında toplumun kurulumunu cinsiyet, etnik, sınıf gibi türcü belirlenimlere dayandıran anlayışlar kabileci ve asabiyece tutumları ortaya çıkarmaktadır. Akif bu şekilde mutlakiyetçi bir biçimde kurulan toplum anlayışına ve buradan hareketle kurulacak her türlü taassuba karşı durur. Akif’e göre tefrika engeli toplum içindeki parçalanmaya neden olduğu için çıkan iç çatışmalar, savaşlar, anlaşmazlıklar yüzünden orduyu da yormuştur. Tek odak dış düşman olması gerekirken bu bölünmelerle birlikte müşterek motivasyon ve enerji de bölünmektedir.⁷²⁹

Meşrutiyet düşünürlerinin tefrikanın müsebbibi olarak işaret ettiği yaklaşımlardan biri olan taassup, taşıdığı anlam itibari ile benimsediği görüşü körü körüne savunmak ve başkalarının düşüncelerini baskı yoluyla yok saymaktır. “Yakalanmak, kuşatmak, sarmak, bağlamak” anlamındaki “asb” kökünden türeyen ve “kendi soyuna yardım etmek, körü körüne bağlanmak” manalarına gelen taassub, asabiyetle benzer anlamlar taşır. Ancak başlangıçta “kabile taassubu” anlamında kullanılan asabiyet zamanla daha geniş bir etnik ve siyasi içerik kazanırken, Batı dillerinde “fanatizm”, Türkçe’de “bağnazlık” kelimesiyle karşılanan taassup din, düşünce, siyaset, milliyet gibi birçok alanda koyu bir muhafazakarlığı, değişik anlayışları aşağılayıp yok etme eğilimini, farklılıklara karşı katı bir hoşgörüsüzlüğü ifade eden bir terim haline gelmiştir.⁷³⁰ Kur’an’da taassup, atalar dinine sarılarak hak

⁷²⁸ “Cem’iyyete bir fırka dedik, tefrika çıktı; Sapsağlam iken milletin erkanını yıktı. “Turan İli” namıyla bir efsane edindik; “Efsane, fakat, gaye!” deyip az mı didindik?” Mehmet Akif Ersoy, “Gölgeler”, **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Neşir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 442.

⁷²⁹ “Artık Allah için olsun birbirimizle uğraşmaktan vaz geçelim. Artık bu fırkalara, bu mel’un tefrikalara nihayet verelim. (...) Bakınız birbirimizle uğraşa uğraşa ne hâle geldik! Bakınız dâhilî muharebat ile askerimizi ne hâle getirdik! Öyle ya, Allah’tan sonra yegâne istinadgâhımız olan o koca orduyu senelerden beridir isyan bastırmaya; memlekette kol kol olmuş tefrika yangınlarını söndürmeye mecbur etmek ızdırında kalmasaydık, hiç askerimiz böyle bir muvaffakiyetsizlik tasavvur olunabilir miydi?” Mehmet Akif Ersoy, “Hasbihâl”, **Sırât-ı Müstakîm**, IV/92, 1912, s. 237-238; İsmail Hakkı Şengüler, **Mehmed Akif Külliyyatı**, C. 5, İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1990, s. 255.

⁷³⁰ Mustafa Çağrıcı, “Taassup”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.39, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 285-286.

dini reddedenleri nitelemek için kullanılmakta; Müslümanlar atalar dinini sorgulamaya ve mümeyyiz bir akılla inanmaya çağrılmaktadır.⁷³¹

Elmalılı taassubu fitrata aykırı bir yaklaşım olarak görür. Dinde müsamaha gösterilen boşanma gibi toplumsal meselelerin nas haline getirilerek taassuba dönüştürülmesini, bu yolla da tekfirin konusu haline getirilmesini eleştirir.⁷³² Dinde ruhsat verilen meselelerde, nasların ifrat boyutuna getirilerek haram-helal çizgisi dairesinde yeniden yorumlanmasının bir taassup şekli olduğunu ifade eder. Meşrutiyet düşünürlerinden taassubu menfi manada yorumlayanlar olduğu gibi, dini ve milli bağların çözüldüğü bir süreçte insan cinsine ait bir vasıf olarak insanın kendisiyle alakası olanları himaye etmesi, hukuklarını savunması, toplumsal ethosa temel oluşturması açısından yeni bağlar inşa edecek bir kültürel töz olduğunu ifade edenler de olmuştur.⁷³³

b. Tefrikaya Yönelik Eleştiriler: Da'vâ-yı Kavmiyyet ve Da'va-yı Milliyet Tartışmaları

Osmanlı'nın son döneminde inhitat sürecine dair en köklü kırılmalardan biri, Balkan Harbi'yle birlikte o zamana kadar aksiyona geçirilen ıslah faaliyetlerinin milliyetçi hamleleri kıramayacağını anlaşılmıştır. Azınlık gruplar arasında yaygınlaşan milliyetçi bilinç, imparatorluk çatısı altında Osmanlılık kimliğinin sona

⁷³¹ (Mü'minûn Suresi 23/75), (Maide Suresi 5/104), (Enbiyâ Suresi 21/52-54), (Lokmân Suresi 31/21-22)

⁷³² “İslam'da taassub mazmûmdur. Taassub ise bizim tefsirimizce hakikati bilip dururken zıddı olan bâtılı iltizam ve onda inat etmek demektir. Bunun içindir ki Kur'ân-ı Azîmüşşân edyân-ı sâlife erbabından olan bazı ehl-i kitabı ifrât-ı taassubla muâheze ederek “Ey ehl-i kitap! Dininizde haktan mâ'ada hiçbir şeyde gulüvv etmeyiniz. Yani taassub göstermeyiniz” (Mâide, 77) der. Filhakika bazı ehl-i kitâb öyle yapıyorlar idi. Kütüb-i mukaddesenin birçok ahkâmını ehemmiyetten iskât ettikleri halde kitapların ısrarına lüzum göstermediği, tasrih etmediği bazı şeylerde de ifrat ile taassub ibraz ediyorlar idi. Mesela terk-i izdivacı bir kudsiyet-i diniye mertebesine çıkarıyorlardı.” Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Müslümanlık Mâni'-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkidir”, **Sebîlürreşâd**, XXII/551-2, 1923, s. 203-205; Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler**, Haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 268.

⁷³³ “Dinde müşterek, kanunlara bağlılıkta birlik olan insanların asabiyeti ne ifrat ne de tefrite düşmeden muhafaza eder ve ilişkilerde çatışmaya meydan vermez ve kendilerine dinen muhalif olanlara karşı adalet ve hakta inkara sapmaz ve tecavüze sebep olmazsa, bu tip taassup insan faziletlerinin en büyüğü ve en faydalısıdır. Daha doğrusu böyle mutedil ve orta yollu bir taassup en mukaddes bir rabıttır ki, layıkıyla güçlendirilirse, ona uyanları her konuda zirveye çıkarır.” Cemaleddin Afgani-Muhammed Abduh, “Taassub”, **Sırât-ı Müstakîm**, III/55, 1909, s. 34; Mehmet Akif Ersoy, **Modernleşmek mi İslamlaşmak mı?**, s. 296.

yaklaştığına işaret etmektedir. Bu kırılma, o döneme dek inhitat anlatısını imparatorluk düzenini ihya etmeye yönelik çözümlerin uzun vadede etkisizleşeceğinin anlaşılmasıdır. Önce Batı’da, ardından Balkanlar ve Ortadoğu’da etkili hale gelen milliyetçi cereyanlar Osmanlı’ya da sıçramış, dönem aydınları milliyet anlayışının nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde tartışmalar yürütmüştür. Tanzimat’ta Osmanlı çatısı altında yaşayan tüm unsurların müsavi olduğu ve uhuvvetle yaşanması gerektiğine yapılan vurgu, milliyetçi yaklaşımlarla birlikte geride bırakılmıştır. XX. yüzyıla değin kavmiyetçi vurgulardan kaçınmış Osmanlılık kimliğinde milliyet kavramı alınılanırken çeşitli tedirginlikleri de beraberinde getirmiştir. Bu imparatorluğun ayrılıkçı uluslar arasında yaşanan ‘tefrika’ sebebi ile parçalanacağına dair duyulan bir tedirginlikle ilgilidir. Hakim unsur olarak Türklüğün öne çıkarılmasının diğer ulusların Osmanlı’ya tabiiyet bağıını etkileyeceği ve tefrikaya dayalı ayrışmaların yayılması korkuların sebeplerindendir. Dönemde kavmiyet ve milliyet arasında yapılan ayrıştırma çabaları bu tedirginliklerin sonucundaki tartışmalar olarak ortaya çıkmıştır.

Dönemde yükselen milliyetçilik meselesini bu bağlamda tartışan iki metin Musa Kazım’ın *İslâm Mecmuası* dergisinde kaleme aldığı *İslâm ve Terakki* makalesi⁷³⁴ ve Babanzade Ahmed Naim’in *İslam’da Dava-yı Kavmiyet* metnidir. Bu iki metinde millet kavramından tam olarak vazgeçilmemekle birlikte temel ittifak noktasının daha ümmetçi bir noktaya yani İslami değer sistemine doğru genişletilmesi gündeme gelmektedir. Düşünürlerin içinde bulundukları yaşam-dünyasına ait temel normların ve tefrika korkusunun aktüel aciliyetler ne olursa olsun belli sabitelerini koruduğu bu metinlerde göze çarpmaktadır.⁷³⁵

⁷³⁴ Musa Kazım Efendi, “İslam ve Terakki”, *İslâm Mecmuası*, I/3, 1913, s. 76.

⁷³⁵ Musa Kazım Efendi’nin *İslâm Mecmuası*’nda yayınlanan ve uhuvvet, kardeşlik, adalet, müsâvat gibi kavramları öne çıkardığı makalesini kaleme almasının ardından, *Takib* ve *Tenkid* mecmuasının sahibi Nüzhet Sâbit Kazım’ın bu metnini “iddia-yı kavmiyet ve cinsiyetin şedîden memnuiyeti hakkında izahat vermeği memleket için pek nâfi” bularak “milliyet fikirlerine münevver bir cereyan vermeği şiar” edinen *İslam Mecmuası*’na şu soruları sorar: 1. İddia-yı kavmiyet ne derecede memnudur ve hangi sureti memnudur? 2. Ben Arabım ve benden daha Arabı yoktur” diyen bir hadis-i şerif vardır deniliyor. Bu hadis-i şerifden maksûd nedir? 3. Türkçe yahut Çince konuşan konuşan bir Müslüman, Türküm, Çinliyim demekle iddia-yı kavmiyet etmiş olacak mı? 4. Yoksa maksad-ı aslî diğer kavmiyet ve milliyetleri zelil görmemek midir?” *İslam Mecmuası* dergisi bu soruları cevaplandırmayınca İslâmcıların ileri gelenlerinden Babanzâde Ahmed Naim “İslâm’da Dava-yı Kavmiyet” metnini kaleme almıştır. Babanzade Ahmed Naim, *İslâm’da Da’va-yı Kavmiyyet*, s. 3-4.

Babanzade Ahmed Naim'in *İslâm'da Da'va-yı Kavmiyyet* metni 1914 yılında önce *Sebilürreşâd*'da uzun bir makale şeklinde neşredilmiş, akabinde aynı yıl kitap olarak yayımlanmıştır. Babanzade bu eseri, Fransız İhtilâli'nin milliyetçilik akımına kapılarak ittifadın millet fikri etrafında gerçekleşmesi gerekliliğini öne süren Türkçü düşünörlere ve Nüzhet Sâbit'in *Takib ve Tenkid* mecmuasında Musa Kazım'a yönelttiği sorulara cevaben kaleme almıştır. Babanzade metinde 1912-1913 yıllarında Osmanlı'da yaygınlaşan milliyetçilik/kavmiyetçilik meselesini, klasik İslam literatüründeki "asabiyet" kavramını merkeze alarak değerlendirmiş ve bu yaklaşımın dinen temellendirilemeyeceğini öne sürmeye çalışmıştır. Ahmed Naim'e göre dinen caiz ilan edilemeyecek milliyetçilik, içtimai olarak da farklı nesep ve ırkların birlikte yaşadığı Osmanlı tebaası arasındaki tefrikayı artıracak, bu vesile ile Osmanlı'nın halihazırda tehlikede olan siyasi birlik arayışlarını daha da sekteye uğratacaktır. Babanzade'nin bu konudaki tenkitlerine Ahmed Ağaoğlu doğrudan, Ziya Gökalp ise dolaylı olarak yanıtlar kaleme almış, ırk temelli bir milliyetçilik ile din temelli kültürün ittifadının sağlanabileceği ileri sürölmüştür.⁷³⁶ Balkanlardaki ayrılıkçı hareketlerin halihazırda Osmanlı'nın toprak ve toplum bütönlüğüne şiddetli zararlar verdiği bir dönemde ırksal bir yönelim fikrinin İslam medeniyetlerinin ittifadını, hatta bekasını baltalayarak onu sömürgeleştirilmeye ve yok edilmeye daha açık bir hale getireceğini ifade eder:

"Hemen hemen bütün İslâm diyarı küfür diyarına dönüşmüşken buradaki bir avuç Müslümanın "ben Türküm, ben Arabım, ben Kürdüm, ben Lazım, ben Çerkezim" gibi iddia ve sebeplerle birbirlerine karşı olan sevgi ve dostluk bağlarını zerre kadar gevşetmeleri -hele düşmanlarımızın tecavüz ayağı tâ kalpgâhımıza bastığı bir sırada- cinnettir ve milli asabiyet bayrağını ellerinden tutanların aldığı manaca da vatanperverliğe mugayirdir."⁷³⁷

Babanzade'ye göre milli birlik fikrinin yalancı ve gerçekçi olmayan bir hülya olması Arnavutların 28 Kasım 1912'de Osmanlı Devleti'nden ayrıldığını ilan eden *Arnavutluk Bağımsızlık Bildirgesi* sonrasında bölünme girişimlerine maruz kalması ile görölmektedir. "İslâm'ın son sığınağı olan bu diyar', Allah korusun -Arnavutluk

⁷³⁶ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 399-400.

⁷³⁷ Babanzade Ahmed Naim, *İslâm'da Da'va-yı Kavmiyyet*, s. 5-6.

gibi- küfür yurduna dönüşecektir.”⁷³⁸ Babanzade metnin devamında Türkçülük ittiheadında buluşmak isteyenleri kendi aralarında “Halis Türkçüler” ve “Türk-İslamcılar” olarak iki gruba ayırarak din odaklı bir değerlendirme yapar. Ona göre “Halis Türkçüler” geçmiş kültürel ve dini birikimle münasebetlerini tamamen keserek yeni bir mefkûre etrafında toplanmak, bu mefkûreye göre “yeni bir iman”, “yeni bir millet” meydana getirme iddiasındadırlar. Türk-İslâmîcılar ise Türklük ile İslâm camiası arasında bir ilişki kurma çabasındadırlar.⁷³⁹ Bu iki mefkurenin iç içe geçerek birbirlerini tamamlayacağını ifade ederler. Babanzade’ye göre her iki yaklaşım da asabiye odaklı olduğu için İslam şeriatına ve ruhuna aykırıdır.⁷⁴⁰

Babanzade’ye göre İslam, ırk odaklı bir millet fikrinden çok daha büyük bir değerler sistemidir. Irk odaklı bir millet yaklaşımı çok uluslu Osmanlı topraklarında halkın tamamını kapsamayacağı gibi kendi içindeki ayrılıkları körükleyerek devletin dağılmasına ön ayak olur. Avrupa’da Protestanlığın ilanı ile ortaya çıkan “milli din” ve “milli devlet” anlayışı, XX. yüzyılın başlarında monarşi rejimlerinin yıkımını beraberinde getirmiştir. Dönemde azınlık ulusların elini güçlendiren teklif olarak ivme kazanan milletçi tahayyül, Osmanlı Devleti’nin kadim, geleneksel ve ümmet merkezli siyasi ve sosyo-ekonomik yapısı açısından tehlikelidir. İslam şeriatı üzerine inşa edilmiş bir devlet biçimi, tarihi, kültürü ve kurumlarıyla hem dinselliği hem de kavmiyeti içermektedir; fakat kavmiyet yapısı gereği dini içeremez.⁷⁴¹

Ahmet Ağaoğlu, Babanzade’nin “Halis Türkçüler”i cins/ırk kardeşliğini din kardeşliği ile ikame ederek dünyevi bir kazanım hedeflenmesini “dinsizlik” olarak nitelemesinin bir türlü zan ve hilaf-ı hakikat olduğunu ifade etmiştir. Ağaoğlu milliyetçilik üzerinde ittiheadı savunurken İslam tarihine referanslarda bulunarak İslamiyet’in kavmiyet esasını yıkarak değil; tadil ederek ilerlediğini savunur. Hz.

⁷³⁸ Babanzade Ahmed Naim, **İslâm’da Da’va-yı Kavmiyyet**, s. 6.

⁷³⁹ Babanzade Ahmed Naim, **İslâm’da Da’va-yı Kavmiyyet**, s. 7-9.

⁷⁴⁰ Babanzade Ahmed Naim, **İslâm’da Da’va-yı Kavmiyyet**, s. 10.

⁷⁴¹ “İslâm gayesi Türklüğü kurtarır. Türklük gayesiye İslâm dairesini hiçbir zaman kuşatamaz. Böyle çifte gaye ile de hiçbir iş görülemez. Türkler ya Kabe’ye dönüp -bir yıldan beri olduğu gibi- Turan’ı arkada bırakacaklar, ya Turan’a bakıp Kâbe’yi unutacaklardır. Zira kavmiyet zokası zehirlidir. Onu yutanlar zaten dinsizlikle malul hastalar ise bu zehir ile şifa bulamazlar. Eğer dindar iseler o zehri yuttuktan sonra felah bulamazlar.” Babanzade Ahmed Naim, **İslâm’da Da’va-yı Kavmiyyet**, s. 15-16.

Osman'ın hilafeti ile Araplar arasında peygamber tarafından yok edilmeye çalışılan kabile ruhu harekete geçmiş, dinî ve sosyal ihtilaflar da buradan hareketle ortaya çıkmıştır. Ağaoğlu'na göre İslâm'ın ve peygamberin hedefe koyduğu “kavmiyet” fikri değil; “kabile asabiyesi”dir. Dolayısıyla milli bir birliktelik etrafında kurulacak ortaklık terakkiyi bittabi mümkün kılabilir.⁷⁴²

Ahmet Ağaoğlu'nun *Türk Yurdu* mecmuasında Babanzade Ahmed Naim'in *İslâm'da Dava-yı Kavmiyyet* makalesindeki milletçilik yergisine karşı kaleme aldığı *İslâm'da Dava-yı Milliyet* makalesinde hem *Sebilürreşad* çevresi hem de Babanzade milliyetçiliği doğru anlamamakla itham edilmiştir. Ağaoğlu'na göre Ahmed Naim'in Türkçülüğü yanlış anlamasının esas sebebi kavmiyet ve asabiyet arasında ayırım yapamamasıdır. Din-i İslâm'ın ahkâmında ve Peygamberin sünnetinde önüne geçilmek istenen cahiliyedeki Arap kavimleri asabiyesidir.⁷⁴³ Fakat asabiyet, milliyet anlamına gelmez: “Asabiyet insanı maddî ve mahdud daireye rabt ve o dairenin hayatı, menâfii ile yaşattığı gibi onun gayretini, hamiyetini, namusunu, ananesini gütmeye, taşımaya sevk eder. Milliyet ise insanı, dairesi bazan pek vâsi' ve gayr-ı kâbil-i tecessüs mânevi bir kitleye rabt eyler.”⁷⁴⁴ Nitekim Ağaoğlu'na göre Arapların milli bir ruh ve vicdan oluşturmamalarının ve bu yüzden de iç çatışmalar sebebi ile terakki edememelerinin sebebi de asabiyetleridir. Peygamberden önce Mekke'de yaygın zihniyeti temsil eden asabiyet, Medine'de kurulan devletle vahdet-i kavmiye ve milliyeyi temin eylemiş; bu yolla da İslamiyet'in gücünü cihan sahasında da göstermeye başlamıştır. Zira ona göre İslamiyet kavmiyet esasını yıkmamış; aksine temin etmiş ve onarmıştır.⁷⁴⁵ Medine'de ensar ve muhacir arasında, Arabistan'ın çeşitli noktalarında konuşlanmış kabileler arasında peygamber dönemi ile birlikte kısmi kabileciliği yok eden ve yekpare bir ruh ortaya koyan milli birlik ortaya

⁷⁴² İsmail Kara, “İslâm'da Dava-yı Kavmiyet'in Esas Meselesi Ne İdi?”, **Babanzâde Ahmet Naim**, haz. M. Cüneyt Kaya-İsmail Kara, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi, 2018, s. 208. (191-215)

⁷⁴³ Ahmed Agayef, “İslâm'da Dava-yı Milliyet”, **Türk Yurdu**, yıl 3, VI/10, 1914, s. 2321.

⁷⁴⁴ Agayef, “İslâm'da Dava-yı Milliyet” **Türk Yurdu**, s. 2324.

⁷⁴⁵ “İslamiyet milliyeti ezmekle değil, onu tesis ederek, ona istinaden yürüdü ve bu yolda İslâm bânilerine karşı çıkmış en birinci, en metin mâni asabiyet idi. Araplar arasındaki aşiret, kabile belası idi ki Arapların uhuvvet-i milliyelerine mâni olmakla beraber Arap vicdan-ı millisinin şuûrî bir surette teşekkülüne bir sed teşkil ediyordu. Gerek Hazreti Resûl-i Ekrem ve gerek ashab-ı kiram için en birinci ve en büyük mübareze şu hal ile uğraşmak ve Arap vahdet-i milliyesini teşkil eylemekten ibaretti.” Ahmed Agayef, “İslâm'da Dava-yı Milliyet”, **Türk Yurdu**, s. 2326.

çıkmış; bu birlikteliğin gücü Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde de devam etmiş, bu sayede büyük çaplı fetihler gerçekleştirilmiştir. Ne zaman ki Hz. Osman döneminde vahdet-i milliye bozulmuş, Arap kavmi yeniden kabilecilik asabiyetiyle parçalanmış; o süreçten sonra ehl-i beyt, aşere-i mübeşşere, Hz. Aişe, Hz. Ali, daha sonra gelen Emevi ve Abbasi devletleri, zihniyetlerindeki asabiyet fikrini atamadıkları için Arap milliyesinin gücünü eskisi gibi toplayamamış ve yaygınlaştıramamışlardır.⁷⁴⁶

İslamiyet’i “Türk’ün dini”, “din-i millisi” olarak gören Ahmet Ağaoğlu, Ahmed Naim’in ittihad-ı İslam görüşünü bir ideal, gerçekleşmesi zor bir ülkü olarak görür. İslam dünyasının herhangi bir milleti tehdit altında iken bir Müslüman’ın hissettiği teessür başka; oraya hareket edip savaşmak başkadır. Peygamber ile birebir muhatap olup, Kur’an’ın inişine şahit olan sahabeler bile Cemel Vakası, Sıffin Savaşı ve Kerbela’nın parçası olmuştur. Bu olaylar açısından bakıldığında İslam üzerine uhuvvet tarihte gerçekleşmediği gibi bugün de gerçekleşmesi güç bir idealdir: “(...) Uhuvvet-i İslamiye bir gaye-i emel, bir mefkuredir. Bu gaye-i emelin saha-ı hayatda tecelliyat-ı fiiliyesi pek mahdud ve yalnız bir zihniyetin teşekkülünden ibaret kalmıştır. (...) Mefkure, gaye, emel başka şeydir, hayat başka!”⁷⁴⁷ Ağaoğlu, tarihsel süreçte uhuvvete kavuşmamış İslam birliğinin kavmiyetçilikle başka bir odakta yeniden imkân kazanabileceğini öne sürmekte; bu minvalde kavmiyetçiliğin İslam İttihadı’nı sekteye uğratmadığını, aksine hakiki millet cereyanlarının İslam birliğini teşkil ve takviye edecek ameli kesb etmeyi sağlayabileceğini ifade etmektedir.

Said Halim Paşa kavmiyet fikrini mutlak manada ırk temelli tefrika olarak okumaz, hatta ulusal örgütlenme biçimini en yetkin toplumsal örgütlenme biçimi olarak görür. Ulusa müstenid bir toplumsal örgütlenmenin dini değerlere yaslanmasının da ona müşterek bir kültür sağlayabileceğini ifade eder. Tarihte İslam medeniyetlerinin İslam’ın ilke ve esasları çerçevesinde kurulması topluma müşterek ruh ve değer birliği sağlamıştır. İslam medeniyetlerinin kendi özlerini yadsıyarak başka medeniyetlerin etkisi altına girerek yaptığı hatayı, Tanzimat döneminde

⁷⁴⁶ Ahmed Agayef, “İslâm’da Dava-yı Milliyet”, **Türk Yurdu**, s. 2327-29.

⁷⁴⁷ Ahmed Agayef, “İslâm’da Dava-yı Milliyet”, **Türk Yurdu**, Yıl 3, Cilt VII, 1914, s. 2386-87.

Batı’da elde edilmiş başarılı sonuçlara bakarak onun etkisi altına girmekte bulmaya çalışmış, bu arada ona öz biçimini ve değer sistemini veren İslami idealden de uzaklaşma hatasına düşmüştür. “Her ulus, ancak kendi ulusal ilkeleri sayesinde mutluluğa ulaşacağına inanır. Kendi yasa ve düşüncelerini bir yana bırakarak komşularının ilke ve geleneklerini benimsemek, hiçbirinin hayalinden geçmez. Çünkü o ilkelerin, hiçbir zaman kendi kişiliği ile uyuşmayacağını bilir.”⁷⁴⁸ Batı’nın terakki atılımları ve kazanımlarını değer sistemlerinin doğal bir sonucu olarak değil, çaba ve gayretin bir sonucu olarak görmek gerekir. Aksi takdirde terakki edememenin kaynağında sahip olunan değer sistemi, ona içkin ahlak, kültür ve tarih görülmeye başlanır. Oysa Said Halim Paşa’ya göre sorun, öz değer sistemiyle ilişkilene biçimindedir:

“Dünyanın toplumsal örgütlenmesinin en yetkin biçimi, insanların uluslar hâlinde sınıflandırılmasıdır. (...) Ulus temeli üzerine kurulu bir toplumun gelişmesinin, kendisini oluşturan bireylerin gelişmesine bağlı olması ne kadar açıksa, İslâm’ın bireysel gelişmeyi araması da öyle açıktır. Türk, Arap, İranlı ya da Hintli olsun, bir birey, ancak kendi ulusal dayanışmasına verdiği önem kadar İslam’ın evrensel dayanışmasına da önem vererek iyi bir Türk, iyi bir Arap, iyi bir İranlı ya da iyi bir Hintli olacaktır. Çünkü bu iki dayanışmadan birinin, diğeri için tamamlayıcı olduğunu bilecektir. İslam, insanlar arasında varolan ulus ve soy farklılığını kabul etmekle, insanı soya bağlı bir öge değil, toplumsal, siyasal bir öge olarak kabul ettiğini göstermektedir. (...) Ulusallık, birbiriyle kaynaşabilen birtakım toplumsal ve siyasal ögelerin birleşmesidir; yani ulus, uzun bir süre bir arada yaşamış, aynı dili konuşan, ortak duygu ve düşüncelere sahip, kendilerine özgü bir sanat ve edebiyat oluşturmuş, kısaca diğeri insan topluluklarından ayrılmalarını sağlayacak ahlâkî ve ruhsal bir kültür yaratmış bireylerin birliğinden başka bir şey değildir. Bu durumda İslâm ilkelerini, ulusallığı inkâr ettiği, hatta güçten düşürdüğü biçiminde yorumlamaya hiçbir şekilde imkân yoktur. İslâm’ın hücum ettiği, bugünkü ulusçuluğun sapıklıkları, hurafeleri, bağnazlığı ve bencilligidir. Çünkü İslâm’ın tek amacı, insanların gerçeği görmelerini engelleyen vehim ve zan perdelerini yırtmaktır. İşte bu ilkeler sayesinde insanlık, günün birinde en doğru, en mükemmel ulusallığın ne olduğunu anlayacaktır. Öyleyse, İslam’ı, mutlak anlamda ulusallığa aykırı görmek, varlığı düşünülebilecek yanlışların en büyüğüdür.”⁷⁴⁹

Said Halim Paşa, İslam’ın evrensel değerler sistemi olarak ulusçulukla çelişmediği ve bu uluslar arasında ortak değerler birliğini sağlayabilecek bir evrensellik yaratılabileceği düşüncesindedir. Yani hem ulus-devletin, hem de ümmet birliğinin aynı anda mümkün olabileceği görüşündedir. Onun evrensellik anlayışı,

⁷⁴⁸ Said Halim Paşa, “İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme”, **Bütün Eserleri**, s. 138.

⁷⁴⁹ Said Halim Paşa, “İslâmlaşmak”, **Bütün Eserleri**, s. 179-180.

aynı topluma mensup bireyler arasındaki bağ ve ilişkileri düzenleyen ahlâk ilkelerini, farklı ulusların arasında da kurmaya çalışarak, bu uluslar arasında var olan ilişkileri düzenleyen bir yapıdır. Bu durumda evrensel olan dayanışmaya hizmet ederken, ulusal olan dayanışmayı güçlendirecektir.⁷⁵⁰ Ona göre, birincisinin varlığı, ikincisinin varlığını mümkün kılacaktır. İnsan topluluklarının uluslar hâlinde sınıflandırılması bireyin gelişimini kolaylaştırdığı gibi; evrensellik de ulusların imkanları ölçüsünde gelişmesine hizmet edecektir.

Balkan Savaşları'nın patlak verdiği 1912 yılından itibaren “millet” kavramı bir yandan din merkezli tanımını ve anlamını daha uzun yıllar korumaya devam ederken, diğer yandan da “iddia’yı kavmiyet ve cinsiyet” ekseninde birliği temsil etmektedir. Ziya Gökalp’in aynı yıllarda kaleme aldığı *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* metni, Türk milletini din üzerinden değil, lisan ve örf üzerinden bir temellendirme ile tanımlar: “Millet kelimesinin bir lisanla tekellüm eden fertlerin mecmuuna ıstılah olarak istimal edilmesi gerekir.”⁷⁵¹ Türk’ten Müslümanın, Müslümandan Türk’ün anlaşıldığı sosyokültürel bir ortamda bu oldukça zorlayıcı ve tartışmaya açık bir tanımlamadır. Nitekim bu yıllar ulus devlet tartışmaları eşiğinde “nation” kelimesinin ideolojik cepheler arasında yeniden yorumlandığı yıllardır.⁷⁵²

Bu süreçte yeni siyasi-kültürel hareketlere ve kuvvetlenen milliyetçiliğe paralel olarak, dini anlamını koruyarak da olsa “nation” manasına yaklaşan “millet” anlayışı, bu yeni çizgideki kavram hiyerarşisinde mana itibari ile kavime doğru kaymaya başlarken, din ekseninde tanımlanmış yerini giderek daha fazla “ümme”

⁷⁵⁰ Said Halim Paşa bu ilişkinin niteliğini şu şekilde ortaya koyar: “Bütün bilimsel gerçekler gibi, İslâmî hakikatlerin de yurdu yoktur. Nasıl bir İngiliz matematiği, bir Alman gökbilimi, bir Fransız kimyası olmazsa; Türk, Arap, İran ya da Hint Müslümanlığı da olamaz. Bilimsel ve deneysel gerçeklerin evrensel doğası, insanlığın ortak bilgisini temsil etmekle birlikte, nasıl birtakım ulusal kültürlerin oluşmasına yardımcı oluyorsa, belirli bir yurdu olmasa da, İslâmî hakikatlerin tezahürleri de yorumlandıkları, uygulandıkları çevreye bağlıdır.” Said Halim Paşa, “İslâmlaşmak”, **Bütün Eserleri**, s. 179.

⁷⁵¹ Ziya Gökalp, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 79.

⁷⁵² “1913-1914 yıllarında Babanzade Ahmet Naim Bey’le Ağaoğlu Ahmet bey arasında cereyan eden ve aynı zamanda bir çeyrek yüzyıllık tartışmanın devamı olarak mütalaa edilebilecek meşhur kalem münakaşasında, İslamcılık hareketi ve Sebilürreşad kadrosu içindeki Naim bey *nation*’u kavime doğru çekerken, milliyetçi-Türkçü çizgide ve Türk Yurdu yazarları arasındaki Ağaoğlu millete doğru çekecektir. İsmail Kara, **Bir Düşünce Tarihi Metni Olarak İstiklal Marşı**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021, s. 58.

ifadesine bırakacak, “milli” kelimesi artık rahatlıkla “dini” olan yerine geçmeyecektir.⁷⁵³ Akif’in şiir ve yazılarında ise bir taraftan millet-milliyet-kavmiyet meselesi üzerinden gittikçe kuvvetlenip ağırlaşan tenkitler ve hissiyatı yüksek ifadeler görülürken, aynı zamanda İstiklal Marşı’ndaki vurguları ve millete yakın manalarda kullanılacak kelime halkalarını hazırlayan dinî-millî unsurlar ve yeni tarif arayışları ortaya çıkar. Bu bağlamda Akif, “nation”, “nationalite” karşılığı olarak, millet ve milliyeti değil, kavim ve kavmiyeti kullanmakta ısrar edecektir. Akif’in bu tercihinde millet ve milliyeti din ekseninde tanımlama davası/iddiası açık ve doğru bir kullanım olarak sürdürülürken, “fıkr-i kavmiyet”i İslam toplumları için dejenere edici, siyasal ve sosyal bakımdan zayıflatıcı ve ayrıştıracı olarak görmesinin etkisi vardır.⁷⁵⁴

Akif dini ve milli olanı tek bir tahayyül altında birleştirir. Akif’e göre “Anasır-ı İslam” yaklaşımı, millet teorisini, milleti meydana getiren toplumsal çoğulculuğu ifade eder. Anasır-ı İslam aynı zamanda millet bilincini var eden bağlardır. Akif için Osmanlı toprakları milli-dini bütünlük olarak İslam coğrafyasındaki son kaledir. Bu noktada hem hilafet makamının sahip olduğu temsil, hem de diğer İslam coğrafyalarının maruz kaldığı sömürgecilik Osmanlı’ya bir mükellefiyet yüklemektedir.⁷⁵⁵ Bu mükellefiyet, Akif’in milli mütareke günlerinde Anadolu’yu gezip camilerde, Çanakkale Savaşı sırasında cephede, milli marş talebi sonrası İstiklal Marşı’nı meclise sunduğu anda ifade ettiği gibi “dünyaları alsa da bu cennet vatanı vermeme” şiarıdır. Burada “vatan”dan kasıt Türklük bilincinin hâkim unsur haline getirildiği devlet rejiminin ıslah edildiği bir kurtuluş/kuruluş imkanıdır. Bahsi geçen günlerde *Sebîlürreşâd*’da çıkan *Manda Meselesi* başlıklı yazıda Türklük

⁷⁵³ İsmail Kara, **Bir Düşünce Tarihi Metni Olarak İstiklal Marşı**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021, s. 57.

⁷⁵⁴ İsmail Kara, **Bir Düşünce Tarihi Metni Olarak İstiklal Marşı**, s. 59.

⁷⁵⁵ Filibeli de Osmanlı’nın İslam’ın son kalesi olduğu, diğer İslam toprakları sömürgeleştirildiği için Osmanlı yıkılırsa yerine Müslümanların hamisi olabilecek başka bir devletin bulunmadığı, bu sebeple “İttihad-ı Anasır-ı Müslime”den başka bir çözüm olmadığı vurgusunu ifade etmiştir: “Biz Müslümanlar “Osmanlılık yıkılmış olsa bile diğer bir İslâm hükümetinin idaresi altına geçeriz” diyemeyiz. Maatteessüf bugün dünyada yalnız dört müstakil İslâm hükümeti kalmış olup bunlardan Afgan küçük ve uzak ve biz Müslümanlar için hala siyasi tesirleri yok hükmünde bir hükümettir. İran, Rus ve İngiliz istilâsı altında olup henüz kendi istiklâlini bile temin edememiştir. Fas, istilâ ve bölünme tehlikesine maruzdur. Demek ki bütün İslâm ve Müslümanların ümidi, Osmanlılığın, İslâm hilâfetinin kuvvet ve yükselmesindedir.” Filibeli Ahmed Hilmi, **Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti**, s. 132-133.

bilinci ve tanımı hakkında şu ifadeler geçer: “Türklerin yirmi beş asırdan beri istiklallerini muhafaza etmiş bir millet oldukları tarihen müsbet bir hakikattir. (...) Türk için istiklalsiz hayat müstahildir. (...) Türkler her şeye karşı belki sabur ve mütehammil görünüyor. Fakat din, namus ve istiklal; işte bu üçüne karşı mümkün değil lakayt kalamaz. Çünkü nazarında hayat bu üç şeyden ibarettir.”⁷⁵⁶ Akif, *Safahat*’ın ikinci kısmı olan *Süleymaniye Kürsüsünde* başlıklı manzumesinde İslamcılık- Türkçülük tartışmaları ile başlayan kavmiyetçi bilince ve ulus-devletleşmeye karşı bir tavrını şu dizelerle dile getirmektedir:

“Fikri- kavmiyeti şeytan mı sokan zihnimize?
Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,
Aynı milliyetin altında tutan İslâm’ı.
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir,
Bunu bir lâhza unutmak ebedî haybettir.
Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez.
Son siyâset ise Türklük, o siyâset yürümez.”⁷⁵⁷

Mehmet Akif, kavmiyetçiliği İslami ilkelere aykırı görse de bu yaklaşımının arka planındaki eleştirisi milliyetçiliğin imparatorluğu parçalama ve tefrikaya götürme tehlikesine yöneliktir. Nitekim Araplar ve Arnavutlar’ın milliyetçi saiklerle sebep olduğu bölünme halihazırda bekleyen kavmiyetçi dürtüleri tetiklemiş, bu da Osmanlı’yı içte ve dışta yeni bölünmelere açık hale getirmiştir. Bu noktada Akif’in milli bilinç ile milliyetçi ideolojik bilinç arasında bir ayrıma gittiği ifade edilebilir. Akif ırka dayalı milliyetçiliğe ideolojik anlamda katılmaz ve bu kavmiyetçi yüceltmeye karşı çıkar, ancak kültür ve inanç temeline dayalı bir millet bütünlüğü idealini de sürdürür. Onun milliyetçiliği taassup temelli değil, milletli ve gelenekli olma anlamında bütünleyici ve kucaklayıcıdır.⁷⁵⁸

c. Tefrikaya Yönelik Çözümler: İttihat, Müsâvat ve Uhuvvet

⁷⁵⁶ “Manda Meselesi”, *Sebîlürreşâd*, XVII/427-438, 1919, s. 175.

⁷⁵⁷ Mehmet Akif Ersoy, “Süleymâniye Kürsüsünde”, *Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Neşir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 161-162.

⁷⁵⁸ “Akif’in milliyetçiliği şu iki unsurun karşılaşmasından, kaynaşmasından doğmuştur. Birisi, onun ruh yapısına bütünü ile gömülmüş, sinmiş olan tarih, mazi, mefâhir, ecdad duygusu. Sanki o kendine baktığı bin yılı görüyordu, tanıyor, teşhis ediyordu. Milliyetçiliğinin şiddet, hareket kazanması, sonunda bir isyan haline gelmesi ise, gitgide kendisini tatmin edemez olan ahlaki bir yapının tamiri, kurtarılması zaruriyeti oldu. Bu onun milliyetçiliğinin ikinci unsurudur.” Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2011, s. 44.

Tanzimat’la birlikte Osmanlı’da İslam’ın birleştiriciliği ve Müslümanların “ancak bir arada Allah’ın ipine sarıldıklarında” hakiki İslam’ı yaşayabilecekleri yönündeki vurgular dile getirilmeye başlanmıştır.⁷⁵⁹ Osmanlı Devleti Meşrutiyet yıllarına “ittihat” ve “müsâvat” konusunda menfî ve müspet tecrübeler edinerek gelmiştir. Ancak meşrutî idare ve hürriyetlerin istimali siyasî birliği tehdit edecek derecede karışıklık ve belirsizliklere sebep olduğu için “ittihat” kavramı üzerindeki vurgular belki de Osmanlı tarihinin hiçbir döneminde görülmediği kadar gündemi meşgul etmeye ve her konuda kendisine başvurulacak politik bir kavram haline gelmeye başlamıştır. Vatandaşlık görevlerinin önemli bir kısmı ittihadın tanımına dahil edilerek ve genişletilerek şeri ve dini vazife kisvesi altında sunulmuştur.⁷⁶⁰

Taassuba, tefrikaya ve ayrılıkçı hareketlere yönelmeden İslam dairesi içinde sağlanacak bir ittihat, medeniyet olarak İslam İttihadı’nı sağlamanın koşuludur. Aydınlar tarafından inhitat sorununu oluşturan başlıca etkenlerden sayılan bu anlayış, aynı zamanda ilerleme önünde bir engel olarak görülmektedir. İslam medeniyetlerinin kendi içlerindeki ayrışmayı önlediği ve ittihadı sağladığı dönemlerin ilmi ve teknik anlamda terakkiye ulaştıkları dönemler olduğu şeklinde bir kanı mevcuttur. Tanzimat’tan itibaren Osmanlı aydınları nazarında medeniyetlerin İslam çatısı altında bir araya gelmelerini sağlayacak ittihat fikri, İslam dünyasının

⁷⁵⁹ Yusuf Akçura “imtizac” kelimesi ile ifade ettiği ittihat arayışlarının Tanzimat ile başlayan fakat süreç içerisinde imkanını yitiren bir arayış olduğuna işaret eder: “Devr-i Tanzimat’ta maksad-ı esasî anâsırın ‘imtizac’ı ile saltanat-i Osmaniye’nin vahdet ve istiklalini muhafaza etmektir. Lâkin tarih gösteriyor ki Tanzimat imtizacı temin edemedi, saltanat-ı Osmaniye tehallülde devam etti. (...) Bundan böyle de ‘imtizac’ın adem-i imkânını itiraf eylemeye mecbur.” Akçuraoğlu Yusuf, “İttihad-ı Anâsır Meselesi”, **Sırât-ı Müstakîm**, V/121, 1910, s. 282.

⁷⁶⁰ İttihat ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı Kulübü’nün yayınladığı vaaz kitaplarının ilkinde ilmiyeden müderris Mehmed Hazmi Efendi’nin ittihat kavramını ele alırken onu çok geniş çaplı bir çerçeve içinde, devleti oluşturan tüm unsurları içine dahil ederek ve dini ahkâmın bir parçası olarak temellendirmesi “ittihad” kavramına bakışın neredeyse devletin bekasına bakmak olduğunu işaret eder: “İttihad: Gerek köylü ve gerek şehirli bilimum efrâd-ı müslimîn izale-i cehl ve tamim-i maarif için bezl-i himmet ve sarf-ı mâmelek ve hâlen ve âtiyen vatana büyük hizmetler etmek için yetişen çocuklarımızı okuyup yazdırmak; cümle müminler vatanın menfaati uğruna her türlü fedakarlıktan, her türlü teşebbüsten, her türlü sa’y u gayretten çekinmemek; cümle müminler yekdiğerinin mu’în ve muzahiri olmak; vatanımızda bize vedâ olan anâsır-ı muhtelif vatanlarımızla hoş geçinerek onların hukukunu da kendi hukukumuz gibi siyanet etmek; hükümetimizin tarh eylemiş olduğu vergileri maalmemnuniye eda ve ifasında hiç tekâsül etmeyip belki birbiriyle müsabakaya çalışırcasına eda-yı deyn etmek; hükümet-i meşrutamızın teklif eylediği o mukaddes askerliği seve seve ifa etmek; hâsılı tadad ve beyan olunan umûrun küllisinde ez can u dil ittihad ve ittifak etmek âyât ve ehâdis-i şerifenin cümle-i beyanatından ve vâcibât-ı diniye ve levazimât-ı akliyedendir.” Mehmed Hazmi, **Mevâiz-i Diniye**, İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1912, s. 51-52.

içinde bulunduğu inhitat durumunu yenme noktasında ortaya konulan baskın tekliflerden birisidir. Zamanla dönemin halet-i ruhiyesi içerisinde farklı ideolojilerle desteklenerek farklı çatılar altında sunulan bu teklif, bir bakıma Auguste Comte'un nizam anlayışının Tanzimat aydınları tarafından çok uluslu Osmanlı devleti içerisinde ittihadı sağlama arayışına dayanır. Osmanlı-Türk siyasî kültüründe merkezi yere sahip olan “nizam” fikri ve “fitne”nin kategorik olarak reddi nedeniyle pozitivizmin “düzen” ve “süreklilik” kavramları kansız bir devrim yapmayı amaçlayan Jön Türkler tarafından içselleştirilmiştir. Osmanlı siyasî kültürü içerisinde mevcut bulunan bazı geleneksel öğeler böylece pozitivizmin transferi sürecinde karşıt/zorlayıcı (antagonique) değil uyumlu/kolaylaştırıcı (sympiotique) bir rol oynamıştır.⁷⁶¹ Bunun en bariz örneği Namık Kemal'in “aheng-i ittihad” vurgusunda görülür. İslam dünyasındaki çöküş, ümmet içindeki bölünmenin sonucudur. Evrendeki ahenkten hareketle Namık Kemal, uyum ve dayanışmanın önemini hatırlatır ve birliğin güç anlamına geldiğini ifade eder.⁷⁶²

Dönemde İslamcı düşünürlerin metinlerinde ittihat kavramının gerekliliği “Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız yapışın; bölünüp parçalanmayın” (Ali İmran 3/103) ayetine atıfla geçer. Kur'an ahkâmına da yaslanarak ifade edilen ittihat vurgusu, bir taraftan uluslararası planda “Panslavizm”, “Pancermanizm” gibi “pan” hareketlerine paralel bir anlam ve muhteva kazanmaya başlarken, içte de “tefrika”yı ortadan kaldırıcı, dolayısıyla muhalefeti güçlendirici, safları sıkılaştırıcı ve tefrikayı sağlayacak bir kavram olarak görülmüştür: “Bugün ittihad sayesinde terakki edeceğiz.”⁷⁶³ İttihat ve terakki arasında kurulan ilişkinin temel gönderimi yalnızca parçalanma tehdidine karşı birlik çağrısı değil; modern bir millet ve modern bir

⁷⁶¹ Enes Kabakçı, Özgür Adadağ, “İslahattan Devrime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Türk Siyasi Düşüncesinde Değişim Algısı”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt 14, Sayı 26, 2009/1, s. 21-26. (1-44) Pozitivizmin inkıza uğramakta olan Osmanlı için yeni yazılacak reçetelerde önemli bir sacayağı olabileceği fikrinin Jön Türkler arasında yaygın bir yaklaşım olmasını sağlayan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucusu Ahmed Rıza'dır. Daha sonra partinin 1908 öncesi siyasi çizgisine de yansiyacak terakkinin ve değişimin “nizam” ile sağlanabileceği yönündeki yumuşak yaklaşımı Ahmed Rıza Meşveret dergisinde şöyle özetler: “Biz devrimci değiliz; bir hanedan değişikliği istemiyoruz. Sadece var olan kanunların uygulanmasını talep ediyoruz.” Ahmed Rıza, “Confusion de pouvoirs en Turquie”, **Mechveret**, no.2, 1895; Kabakçı-Adadağ, “İslahattan Devrime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Türk Siyasi Düşüncesinde Değişim Algısı”, s. 22.

⁷⁶² Namık Kemal, “İttihad-ı İslam”, **İbret**, no. 11, 1872; Mustafa Nihat Özön, **Namık Kemal ve İbret Gazetesi**, s. 75.

⁷⁶³ Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâiz”, **Sırât-ı Müstakîm**, I/14, 1908-1910, s. 63.

vatandaş tasavvuru oluşturabilmenin de gerekliliğidir. Hürriyet, müsâvat ve uhuvvet kavramlarının siyasi muhtevalarına karşı dini-siyasi bir kavram ve halk nezdinde itici bir kuvvet olarak tasarlanan ittihad vurgusu hem dönemdeki zaruret halinin hem de modern devlet mantığının bir parçasıdır. Bu çerçevede ittihadın bir tarifi de “memalik-i Osmaniye’deki *Müslim ve gayrimüslim efrâdın*, Osmanlı unvan-ı bülendi altında *yekdilâne ve uhuvvetkârâne* çalışması” ya da “hakikatte müttehid lâkin sûretâ müteferrik bulunan *Müslümanların bir fıkır-i emel takip ederek* hakayık-ı dini idrak eylemesi ve medeniyet ve maarif-i İslâmiyeyi evâmîr-i diniye mûcebince terakki ettirmesi” şeklindedir.⁷⁶⁴

i. İttihat Fikri Üzerine

Tanzimat’tan itibaren dile getirilen “ittihat” fikrinin toplumsal birleştiriciliğine duyulan inancın en somut tezahürü “İttihat ve Terakki Cemiyeti”nin kuruluşudur. Dönemde yaygın karşılık bulan “ittihat” ve “terakki” fikirleri arasında kurulan korelasyon doğrudan doğruya beka sorununa karşı bir çözüm önerisidir. 1889 yılında Mektebi Tıbbiye-i Şahane öğrencileri tarafından “İttihad-i Osmanî” adıyla bir düşünce teşkilatı olarak kurulan cemiyetin amacı meşrutiyeti yeniden ilan etmek ve Osmanlı’nın inhitatına son vermektir. Teşkilat aynı yıl Paris’teki Osmanlı aydınları tarafından kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti ile birleşmiştir.⁷⁶⁵ Ancak siyasi güç olarak İttihat ve Terakki’nin ortaya çıkışı 1906’da Selanik’te “III. Ordu”daki bazı subayların girişimi ile kurulan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti’yle birleşmesine dayanır. Kısa bir dönem Terakki ve İttihat adıyla kurulan teşkilat daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak anılmaya başlamıştır.⁷⁶⁶ Cemiyete isim verilmesi sürecinde Ahmed Rıza’nın cemiyetin hedefleri ve takip edeceği siyasi program için adını İttihâd-ı Osmânî’den, Auguste Comte’un “ordre et progres” ifadesinin tercümesi olan “nizam ve terakkî”ye dönüştürülmesi talebi tabanda yankı

⁷⁶⁴ Tahiru’l Mevlevî, “Bir Muhasebe”, **Beyânülhak**, IV/99, 1910-1913, s. 1849-50; İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 2: Hürriyet, Müsâvat, Uhuvvet**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019, s. 220.

⁷⁶⁵ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye’de Siyasal Partiler**, C.3, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1989, s. 7.

⁷⁶⁶ Bülent Demirbaş, **Meclis-i Mebusan ve Ayan Reisi Ahmet Rıza Bey’in Anıları**, İstanbul, Arba Yayınları, 1988, s. 23.

bulmamış, cemiyet üyeleri “ittihat” kelimesinin muhafazasında ısrarcı olmuşlardır.⁷⁶⁷ Cemiyet kurulduğu ilk dönemden itibaren devleti parçalamak isteyenlere karşı tepkisini açıkça ortaya koymuş; prensip olarak hiçbir ayırım yapılmaksızın Osmanlı bütünlüğünü savunan herkesin cemiyetin parçası olabileceği ifade edilmiştir. Bu bağlamda cemiyetin içinde İslam birliğini savunan İslamcılar ve Türk ittihadını savunan Türk milliyetçileri II. Abdülhamid istibdadına karşı ortak bir cephede buluşmuşlardır. Enver Paşa cemiyetin sembolü olan ‘hilal’in bir kardeşliğe işaret ettiğini ve cemiyetin herkese açık olduğunu ifade etmiştir: “İkimiz için kan kardeşliği tarihi sayılır. Bu işaret herhalde “ben Türk’üm” demekten daha kapsamlıdır. Bu cemiyete yalnız Türkleri değil, İslam olan bütün Osmanlıları da alıyorlar. Arabî Arnavut’u da girebilir. Yeter ki hürriyet ve meşrutiyet taraftarı olsunlar.”⁷⁶⁸ Cemiyetin kapısının meşrutiyet ve hürriyet yanlısı herkese açık olduğu vurgusu cemiyetin “vatan, hürriyet, anayasa ve devletin birlik ve bütünlüğü” gibi nihai misyonlarının altını çizmektedir.

İttihat ve Terakki’nin temel vizyonunu ikiye ayırmak mümkündür. Cemiyet için ilk kurulduğu süreçte öncelikli amaç, merkezi otoriteyi güçlü tutarak istibdadı sonlandırmak ve meşrutiyeti yeniden ilan ederek anayasal düzenin geri getirilmesini sağlamaktır.⁷⁶⁹ Nitekim cemiyetteki bu vurgu azınlıklar nezdinde de yankı bulmuş; onların da kendi milliyetçi ve ayrılıkçı düşüncelerini destekleyebilecekleri fikri İttihat ve Terakki’ye destek vermelerini sağlamıştır. Buna karşılık İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin meşrutiyetten beklentisi, hiç olmazsa Osmanlı Devleti’nin elinde kalan toprakları iyi yöneterek birlik ve bütünlüğü sağlamak, egemen olan Türk unsurunu kuvvetlendirmektir. Ancak bunu yaparken açıkça Türk milliyetçiliğini savunarak farklı etnik grupları imparatorluktan uzaklaştırmanın da ayrılıkçı isyanlar yaratabileceğinin farkındadırlar.⁷⁷⁰ Bu sebeple Balkan Savaşları’nın sonuna kadar İttihat ve Terakki’de yaygın karşılık bulan tavır Osmanlı Devleti’nin kurucu

⁷⁶⁷ Şükrü Hanioglu, “İttihat ve Terakkî Cemiyeti”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.23, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 476.

⁷⁶⁸ Kazım Karabekir, **İttihat ve Terakki Cemiyeti (1896-1908)**, İstanbul, Türedav Ofset, 1982, s. 135-138.

⁷⁶⁹ Leskovikli Mehmet Rauf, **İttihat ve Terakki Ne İdi**, İstanbul, Arba Yayınları, 1985, s. 10.

⁷⁷⁰ Şükrü Hanioglu, **For A Devolution The Young Turks (1902-1908)**, Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 173.

unsurunun Türkler olduğunu kabul ederek Osmanlılık tezini yaygınlaştırmak; Osmanlı topraklarında yaşayan, Kanun-i Esasi ile hakları verilmiş bütün etnik unsurları müsâvat çerçevesinde birleştirmektir. Cemiyetin 1908'den sonraki ikinci dönemi ise Balkan Savaşları'nın neticesinde sekteye uğrayan adem-i merkezîyet fikri yerine Türkçülük ideolojisini ikame eden ve Türk ırkı etrafında kurulacak ulus-devlet fikrinin desteklenmesine dayanmaktadır.⁷⁷¹ Balkanlar'da, Arabistan'da, hatta Anadolu'da Ermenilerin örgütlenme ve isyanları üzerine başlayan bu yaklaşım Adem-i Merkezîyetçiliğin gerilemesine ve milliyetçi yaklaşımların teorik düzeyde meşruiyetlerine zemin hazırlamıştır. Ziya Gökalp'in "Türklük cereyânı Osmanlılığın muarızı olmak şöyle dursun, hakikatte en büyük müeyyididir.", "Türklük kozmopolitliğe karşı İslâmiyet ve Osmanlılığın hakiki istinatgâhıdır."⁷⁷² ifadeleri dönemde yönelinen milli birlik ülküsünü ve Türkçülük fikrinin eylem ve söylem düzeyinde savunulmaya başladığını göstermektedir.

Her türlü tefrika hareketinin iç ve dış çatışmaları pekiştirerek meşrutî yönetimi tehlikeye atabileceği düşüncesi ile kurulan İttihat ve Terakki, bu yöndeki birlik politikasında kendi içinde gerçekleşebilecek tefrikalara karşı ortak muhalefeti işaret ederek, "itaat" kavramını bu yönde yeniden şekillendirmiştir. Büyük ölçüde meşrutî idareden, iktidardan ve İttihat ve Terakki'den yana tavır koyan İslamcıları tedirgin eden ve muhalefete karşı sert bir tutum ortaya koymaya zorlayan da kendilerinin istibdat yönetimine karşı kullandıkları dil ve sloganların, bu sefer başkaları tarafından Meşrutiyete ve kendilerine karşı kullanılmasıdır. Bu anlamda Meşrutiyet yıllarında siyasi ve sosyal anlamda vurguları artan ve muhtevası genişleyen "ittihad" ve "uhuvvet" gibi kavramlar muhalefet için olumsuz bir ortam hazırlamaktadır. Muhalefeti susturmak ya da etkisiz hale getirmek için de öne çıkarılan bu kavramların karşısına tefrika, fitne, nifak gibi olumsuz anlamdaki

⁷⁷¹ Bu değişikliği cemiyetin basın kanadındaki temsilcisi olan Hüseyin Cahit (Yalçın) şu şekilde ifade etmektedir: "İttihat ve Terakki Osmanlılıktan vazgeçmiştir. Türkçülük dışında izleyebileceği başka bir yol da bulunmamaktadır. Eğer Türkler imparatorluğu idare etmeye devam edeceklerse Türkçülük tek tercih seçeneğidir. Etnik ayrılıkçı akımlar sebebi ile İttihat ve Terakki Âdem-i merkezîyete şiddetle karşıdır. Çünkü bu Midilli, Sakız ve diğer adaları Rumların kucağına atmak anlamına gelir." Akt. Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyene**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 86.

⁷⁷² Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", **Kitaplar 1**, s. 47.

kavramlar yerleştirilmiştir.⁷⁷³ II. Abdülhamid dönemi öncesinde muhalif söylemin güçlendirilmesini bir farziyet gibi işaret eden aydınlar için İttihat ve Terakki yönetimine karşı aynı söylemde bulunmak geçmiş istibdadı geri getirme ve devleti bölme tehlikesi yaratmaktadır. Bu noktada İslamcıların İttihat ve Terakki'nin İslami olmayan siyasi ve sosyal gelişmelerinin de itaati “vacip” kılacak şekilde dini bir muhteva içinde sundukları görülmektedir.⁷⁷⁴ Kendilerinin II. Meşrutiyet'in ilanından önce veya sonra istibdat rejimine itaatsizliğin meşruluğunu savunurken dayandıkları dinî delillerin, sonrasında muhalifler tarafından mevcut rejime itaatsizlik için kullanılmasına gösterdikleri aşırı ve sert tepkiler bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. Elbette bu sert tepkilerin arka planında dağılmaya, iç çatışmaya ve istibdadın geri gelmesine karşı duyulan tedirginliğin oluşturduğu bir tavır alış yatmaktadır. İslamcılar için bu dil Hz. Osman'ın şehadetinin ardından fikri ve fiili bütün muhalefete adını veren “fitne” kavramının dönemdeki itaatsizliği tekzip etmek için kullandıkları bir kavram haline dönüşmüştür.⁷⁷⁵

Said Halim Paşa uzun yıllar süren istibdat yönetiminin halk arasında tefrikanın yayılmasına sebep olduğunu ve birlik bağlarını gevşettiğine işaret eder: “Her tür kurtuluş umudunu, yenilenme ve yükselme umudunu imha eden Sultan Hamid dönemi, Osmanlılar arasında yüzyıllardır süregelen bağların gevşemesine neden olmaktaydı. Bu menfur istibdat, Osmanlı devletinin varlığına karşı yapılan girişimleri haklı kılıyor, kolaylaştırıyordu.”⁷⁷⁶ Said Halim Paşa bu hususta Abdülhamid istibdadı kadar parlamento mantığını yanlış okuyan, ileri demokrasilerde yerleşik biçimde bulunan çok partililiğin doğrudan alınmasının da tefrikanın boyutlarını artırdığını ifade eder. Meşruti yönetim çerçevesinde oluşturulan çok partili sistemin koşulları henüz Osmanlı topraklarında kendisine uygun bir zemin bulmamıştır. Bu yüzden partilerin sayısını artırmak mecliste demokrasiyi geliştirmekten ziyade tefrikayı artırıcı bir yaklaşım olmuştur. “Belirsiz birtakım ilke

⁷⁷³ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, s. 188.

⁷⁷⁴ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, s. 200-201.

⁷⁷⁵ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, s. 201.

⁷⁷⁶ Said Halim Paşa, “Taklitçiliğimiz”, [Mukallidliklerimiz], **Bütün Eserleri**, Haz. N. Ahmed Özalp, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2019, s. 27-28.

ve kuramlar adına devrimimizin doğal akışını bozduk”⁷⁷⁷ diyerek Batı’da partiler sayesinde kurulan milletvekilliği sisteminin bizde milletvekilliği sisteminin çeşitli partiler ortaya çıkarabileceğini ummanın bir tür basiretsizlik olduğuna işaret eder. Meclis-i Mebusan’da şiddetini artıran tartışmalar, milletvekillerinin birbirlerine karşı düşmanlığı, Osmanlı ailesinde tam bir uyum olmaması bunun kanıtıdır. Uyumu bozan çatışmaların yönünü tayin etme adına Batı’daki çoklu demokrasi biçimi olarak okumak yersizdir. Çünkü Batı çoklu demokrasinin temsili olarak parlamento pratiğine belirli tarihsel kırılmaları ve aşamaları yaşayarak ulaşmıştır. Benzer tarihsel kırılmalar ve pratikler ise Osmanlı’da mevcut değildir.⁷⁷⁸

ii. Siyasi İttihad: Uhuvvet ve Müsâvat

Fransız Devrimi ile bütün dünyaya yayılan üç kavramdan biri olan ve enternasyonal birliği ifade eden *fraternite* kavramına dayanan uhuvvet, modernleşme döneminde Avrupa devletlerinin tahriki altında kalan, siyasi ve idari yetersizliklerden kaynaklanan ayrılıkçı gruplar, milliyetçi hareketler, muhalefet ve isyan gibi teşebbüslerin tehdidinde maruz kalan Meşrutiyet aydınları için bir icbarı temsil etmektedir. Arapça’da “e-h-v” kök harflerinden türeyen uhuvvet kelimesi, anne-baba veya sadece biri cihetiyle nesepte kardeşlik, süt kardeşlik, kabile, din, sanat dalı, sevgi, iş ilişkileri, sosyal ilişkiler ve bunun dışındaki çeşitli münasebetlerde ortaklık, dostluk ve arkadaşlık anlamlarına gelir.⁷⁷⁹ İslâmî literatürde en genel anlamda kardeşlik olarak tanımlanabilecek uhuvvet, aynı ana babadan veya bunlardan birinden dünyaya gelenler arasındaki kan bağına belirtmesi yanında aynı sülaleye, kabile veya millete mensup olma, aynı inanç, değer ve dünya görüşünü paylaşma gibi müşterek bir anlayışta buluşan kişi ya da gruplar arasındaki birlik ve dayanışma

⁷⁷⁷ Said Halim Paşa, “Taklitçiliğimiz”, **Bütün Eserleri** s. 26.

⁷⁷⁸ Said Halim Paşa, “Taklitçiliğimiz”, **Bütün Eserleri**, s. 25-28. “Bizim gibi uzun bir musibetler devrinin etkisiyle felaketlere maruz kalmış, siyasal varlığını korumaya ve sağlamlaştırmaya muhtaç bir ülkenin çıkarları -en azından şimdilik- birbirine karşıt siyasal görüşlerde değildir ki, bu alanda kavgalar olsun. Ülkenin bir başından öbür başına hüküm süren büyük sefalet de, iç ekonomik rekabetlere imkân bırakmaz. İnsanlar, tehlike ve sefalet karşısında, doğal olarak birlik bağlarını güçlendirirler. Buna rağmen Osmanlı Meclis-i Mebusanı’nda düşünce birliği yok, bunun yerine kin ve düşmanlık varsa, bu durum, meclisin doğal olmadığının ve ülkenin temel çıkarlarına aykırı bazı etkenlerin zebunu olduğunun en açık kanıtıdır.” Said Halim Paşa, “Taklitçiliğimiz”, **Bütün Eserleri**, s. 26-27.

⁷⁷⁹ Rağıb el-İsfahânî, “e-h-v”, **el-Müfredât**, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2012, s. 72.

ruhunu da ifade etmektedir. Çeşitli İslâmi kaynaklarda cahiliye zihniyetindeki kan bağından müteşekkil asabiyet kavramının karşısı olarak tevhid inancını esas alan manevi birliği ve dayanışma ahlakını ifade etmek üzere de kullanılmıştır.⁷⁸⁰

Tefrikaya karşı çözüm yollarından biri olarak benimsenen hissiyat, fikir ve hareket düzeyinde uhuvvet kavramına metinlerde çokça işaret edilmesinin İslam ahkamındaki karşılığı Kur'an'daki "Müminler ancak kardeşirler"⁷⁸¹ ayetidir. Mehmet Akif'in "Bin parça olan vahdeti bağlarken uhuvvet, Görsen ezeli râbıta bir buldu ki kuvvet"⁷⁸² dizeleri ile ifade ettiği bu birleşme arzusu Müslümanlar arasında ittihadın sağlanması gerekliliğini ifade ettiği kadar Müslümanlara müsavi olan gayrimüslimlerin şer'i açıdan nasıl Müslümanların kardeşi kılınacağı sorusunu da içermektedir. Özellikle Tanzimat'ın Osmanlıcılık politikasında siyasi bir içerik kazanan uhuvvet kavramı, Müslim ve gayrimüslimleri "vatan" mefhumu üzerinde eşitleme amacı gütmekte, dinleri farklı fakat eşitlenmiş fertlerden müteşekkil topluma siyasal birliktelik bilinci kazandırma amacı taşımaktadır. Meşrutiyet'in ilanı ardından Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki çatışma ihtimalleri beka sorunu açısından çözülemeyecek bir tehdit olarak görülmektedir. Bunun neticesinde ise İslamcı neşriyatlarda dahi bu tarz bir çatışma durumunun dış müdahalelere fırsat sağlayacağı yahut içerde geri dönüşü olmayan iç savaş gibi durumlara yol açacağı dile getirilmiş; uhuvvet kavramı da bu korku ve panik ortamı içinde önem kazanmıştır. Müsâvata dayalı Osmanlı vatandaşlığının, genişletilmiş "kardeşlik" bağlamında tekrar ele alınması, ulus fikrinin bir bakıma kardeşlik üzerinden takviye edilmesi manasına gelmektedir.⁷⁸³

⁷⁸⁰ Mustafa Çağrı, "Kardeşlik", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.24, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s. 485-486.

⁷⁸¹ (Hucurât Suresi 49/10)

⁷⁸² Mehmet Akif Ersoy, "Gölgeler", **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Neşir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 442.

⁷⁸³ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 2**, s. 215. Babanzade Ahmet Naim, dönemin siyasi ve dini hassasiyetlerini hesaba katarak İslâm'ın kâmil hedefinin bütün dinlere mensup kişileri kuşatacak "bir din-i umumi kabiliyeti"nde olduğunu ifade etmektedir: "İnneme'l-mü'minûne ihvetun: Müminler kardaştan başka bir şey değildir' âyet-i kerimesi daire-i müniciye-i İslâma bilfiil dahil olanlar beyninde uhuvvet-i nesebiyeden akvâ bir uhuvvet-i ulviyenin vücudunu ilân ettiği gibi 'Ey Allah'ın kulları! Kardeş olunuz' hitab-ı ulvî-i nebevîsi de bütün nev-i beşere salih bir din-i umumi kabiliyetini hâiz olan bu dinin gaye-i kemâlini işrâb etmektedir." Babanzade Ahmed Naim, "İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali", **Sebilürreşâd**, XII/284, 1914, s. 370; Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 2**, s. 215.

Dönemdeki yazınsal faaliyetlerde sıkça kendisine başvurulmuş bir kavram olarak uhuvvet farklı bağlamlarda dile getirilmektedir: Uhuvvet-i nesebiye, Uhuvvet-i diniye, Uhuvvet-i Vataniye, Uhuvvet-i insaniye bu kardeşlik çağrılarının içeriklerini dolduran kavramlardır.⁷⁸⁴ Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki uhuvvetin birlik çağrısındaki temel vurgu toplumu din kardeşliğinde değil; vatan kardeşliği altında eşitlemektir:

“Uhuvvet iki kısım olup biri uhuvvet-i nesebiye, diğeri uhuvveti sebebîye’dir. Uhuvvet-i nesebiyede hukuk neden ibaret olduğu malum fakat uhuvvet-i sebebîyede sebep dahi iki olup birisi din, diğeri vatandır. Uhuvvet-i diniye ile ihvan olanın beyninde hukuk-ı erbaaya [dört hakka] riayetle efrâd-ı ihvandandır her birini diğerrinin dinini dini gibi ve malını malı ve canını canı ve ırzını ırzı gibi bilip daima muhafazaya say’u gayret etmektir. (...) Uhuvvet-i vataniye ile ihvan olan gayrimüslimler ile beynimizde hukuk-ı selaseye dikkatle din ve âyinlerine müdahale edilmeyerek canlarını canımız ve mallarını malımız ve ırzlarını ırzımız gibi bilip daima muhafazaya sa’y u gayret eylemektir ki hükm-i şeriat ve mukteza-yı İslâmiyet ve insaniyet dahi ancak budur.”⁷⁸⁵

İhvas edilen bu uhuvvet daireleri içinde tefrikaya çözüm olma ve beka sorununu aşma adına bir çözüm olarak en çok altı çizilen “uhuvvet-i vataniye” kavramıdır. Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan ve “vatandaş” olarak işaret edilen tüm bireylerin toplumsal manada bir ortaklık ve birliktelik içinde varlıklarını sürdürmesi beka sorunu için elzem bir gerekliliktir. Manastırlı İbrahim Hakkı azınlıkların da Osmanlı Devleti’nin bir vatandaşı olarak uhuvvetin bir parçası olarak

⁷⁸⁴ Akçaabat Müftüsü Mehmed İzzet Efendi uhuvveti İnsaniyette, Türklükte, Osmanlılıkta, Din-i İslâmîde, Mezheb-i Ehl-i Sünnette şeklinde beş madde olarak derecelendirmektedir: “Binaen alâ hâzâ taht-ı idare-i meşrûta-i Osmaniyede bulunan cemaât bi-ecma’ihim birden ziyade olmak üze ve müteaddit ve muhtelif derecelerde kardaşırlar. Herhangi unsurdan olursa olsun beyinlerinde uhuvvet mevcuttur. Meselâ bir Türk diğerr bir Türk ile insaniyette, kavmiyette, Osmanlılıkta, dinde, Mezheb-i Ehl-i Sünnet’te müttahid bulundukları için beş cihetle kardaş olduğu gibi bir Arap, bir Arnavut, bir Çerkes ile de dört veçhile kardaştır. Kezâlik bir Şiî, bir Mutezili ile üç derece; bir Rum, bir Ermeni, bir Musevi ile de iki veçhile kardaşırlar; bir veçhile insaniyette, bir veçhile de Osmanlılıkta.” Akçaabad Müftüsü Mehmed İzzet, **Mir’ât-ı Meşrutîyet**, Trabzon, Meşveret Matbaası, 1910; İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. s. 274.

⁷⁸⁵ Mehmed Fevzi, **Tebyîn-i Hakikat**, İstanbul, Hürriyet ve İtilaf Fırkası Neşriyatı, 1911, s. 16. İzmirli İsmail Hakkı’da mecaz anlamında kullanıldığında uhuvvetin üç türlü kardeşliğe işaret ettiğini ifade eder: “Uhuvvet: Bunun iki manası vardır. Biri mâna-yı hakikîsi, diğeri mâna-yı mecazîsidir. Mâna-yı hakikîsi nebeven ve rada’an ana ve babaları bir olmaktır. Mâna-yı mecazîsi efrâdın kardaş gibi birbirine muhabbet bağlamaları ve yekdiğerleriyle kardaş gibi geçinmeleridir. Mâna-yı mecazîde kullanılan uhuvvet üç türlü olur: Uhuvvet-i vataniye, Uhuvvet-i diniye, Uhuvvet-i beşeriye.” İzmirli İsmail Hakkı, “Uhuvvet, Mûsâvat, Adalet, Hürriyet”, **Mevâiz-i Diniye 1**, haz. İttihat ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1328, s. 16-18.

değerlendirilmesi gerekliliğine işaret eder.⁷⁸⁶ İzmirli'nin "uhuvvet-i vataniye" tanımı da benzer bir şekilde "vatandaşlık" ile "karındaşlık" arasında ortaklık vurgusu taşır: "Uhuvvet-i vataniye: Bir devlete, bir kanuna tabi olanların dinleri, mezhepleri nasıl olursa olsun karındaşlığıdır. Bütün Osmanlılar karındaştırılar. Anaları 'vatan-ı mübarek', babaları şer'-i celil-i enverden müstefad olan 'kanun-ı münif'dir."⁷⁸⁷ Burada "kanun-ı münif"ten kasıt Kanun-i Esasi'dir. Kanun-i Esasi'nin "Tebaai Devleti Osmaniye'nin Hukuki Umumiyesi" bölümü altındaki 8. maddesinde geçen "Devleti Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise bila istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izar edilir."⁷⁸⁸ ibaresi ve 9. maddede geçen "Osmanlıların kâffesi hürriyeti şahsiyelerine malik ve aherin hukuku hürriyetine tecavüz etmemekle mükelleftir."⁷⁸⁹ ibaresi uhuvvetin hukuk nezdinde yaslandığı temellere işaret etmektedir.

Meşrutiyet döneminde yaygın bir şekilde neşv ü nema bulan gayrimüslimlerle uhuvvetin tesis edilmesi meselesinde genellikle İslam hukukunun "zımmi"lerle ilgili hükümleri genişletilerek delil olarak kullanılmakta, bu saikle müsâvat kavramı öne çıkarılmaktadır. Klasik İslam hukuku geleneğinde "zımmi" ahkam gayrimüslimlerle müsâvat konusunda bir malzeme vermez; nitekim Tanzimat öncesi Osmanlı'da böyle bir pratik de yoktur. Fakat Tanzimat'la birlikte beka sorunu çerçevesinde genişletilen icbarlardan biri olarak uhuvvet kavramına ilişkin kavrayış da tecdide ve tadile uğramış; "Müminler kardeştir" ahkamındaki "mümin" kelimesinin içeriği genişletilerek "Ehl-i Kitab-ı" da kapsadığı ve aynı topraklarda yaşadıkları için ahkam-ı İslâmiyeye yani şeriata tabi olanların da aynı hukukla korunması gerekliliği vurgulanmıştır.⁷⁹⁰ Gayrimüslim unsurların müsavi hale getirilmesi bütün Osmanlı unsurları arasında ortak payda "vatan" olmak üzere müsavat kavramına dayalı bir eşitlik anlayışını öne çıkarmıştır.

⁷⁸⁶ "Bir toprakta yaşayanlar, bir devletin zîr-i idaresinde bulunanlar arasında da bir uhuvvet vardır. Müslim, gayrimüslim cümlesi vatan kardaşı sayılır. Ermeni, Rum, Musevi.... Hepsi bir hükümete tâbidir." Manastırlı İbrahim Hakkı, "Mevâiz", **Sırât-ı Müstakîm**, I/5, 1908, s. 79.

⁷⁸⁷ İzmirli İsmail Hakkı, "Uhuvvet, müsâvat...", s. 17.

⁷⁸⁸ <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-kânûn-i-esâsi/>

⁷⁸⁹ <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-kânûn-i-esâsi/>

⁷⁹⁰ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri**, s. 219.

iii. Tefrika'ya Karşı “İttihad” Denemeleri

Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* metninde muâsır bir İslâm Türklüğü vücuda getirmeyi hedeflemektedir. Bu itibarla Tanzimatçıların kozmopolit muâsırlaşma cereyanı yerine, milli ölçüler çerçevesinde alternatif bir tarz-ı muasırlaşma teklif etmektedir. Bu muasırlaşma tarzının araçlarını fen ve teknik oluşturmaktadır. Gökalp “İslam Ümmetçiliği” ve “İslâm Milliyetçiliği” arasında bir ayrıma giderek, bütün Müslümanların bir millet teşkil ettiği fikrine karşı çıkmaktadır.⁷⁹¹ II. Abdülhamid’in “İttihad-ı İslâm” siyasetini, İslâm milliyetçiliği bağlamında değerlendirip öteleyerek Türkçülük ile uyum halinde, ümmet programına dayalı yeni bir İslâmcılık kurgusuna işaret etmektedir. Bu ümmet programının muhatabı olan İslâmcılık fikri ise II. Abdülhamid’in İttihad-ı İslam siyaseti değil; *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlü’r Reşâd* çevresindeki muhalif İslamcı aydın kesimdir.

Gökalp’te İslamlaşmanın içeri ve dışarı olmak üzere iki yönü vardır. Birinci yönü ile İslâm, Türk milliyetinin kurucu unsurlarından birisidir. İkinci yönüyle, İslam dünyası sathında Arap harflerini muhafaza etmek, ilmî istilahları müşterek hale getirmek, müşterek bir İslâm terbiyesi oluşturmak, müftülük teşkilatları arasında irtibat tesis etmek gibi prensipler üzerine kurulu bir ümmet programıdır. Ona göre, biri milliyet, diğeri ise beynelmilel ile ilgili olması hasebiyle İslamlaşmanın bu iki ciheti arasında bir tenakuz, bir karşıtlık yoktur. Gökalp, İslamiyet ve Türklük arasında sentez kurarak, aynı lisanı konuşan, “aynı iştihak ve temâyüllere, aynı vicdan ve zihniyete” tabi olan insanların aynı dine inanma eğiliminde olduklarına işaret etmiş; sonrasında ise inananların ortak inançlarının onlara ittihat sağlayacak unsurlardan biri haline geldiğini öne sürmüştür.⁷⁹² Yani Türkleşmek aynı zamanda

⁷⁹¹ Ziya Gökalp, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 48-49, 78-79.

⁷⁹² Gökalp bu duruma örnek olarak muhtelif dinleri denedikten sonra Şamanî Yakutlar gibi birkaç küçük topluluk müstesna kahir ekseriyetle İslamiyet’i kabul etmelerinin bu yaklaşımın bir sonucu olduğunu ifade eder. “Yakutlar” ise din birliği eksikliğinin milli birliği de ortadan kaldırmamasının örneğidir. Yakutların İslamiyete doğru akan tabi eğilimin dışında kalmalarını coğrafi mevkilerine bağlayan Gökalp, onların ya İslamiyet’i kabul edip Türk kalacaklarını ya da Hristiyanlığa geçiş Ruslaşacaklarını, Hristiyanlığa geçtikten sonra Türklüklerini unutup Slavlaşan Bulgarlar olacaklardır. Gökalp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 65-69.

İslamlaşmak anlamına gelmektedir: “Türkçülerin millet mefkuresi Türklükse, ümmet mefkûresi de İslâmcılıktır.”⁷⁹³

İslam milliyetçiliğinin karşısına İslam ümmetçiliğini koyan Gökâlp, millet gerçeğinden hareketle alternatif bir ittihâd-ı İslâm modeli tasarlamıştır. Müslümanların uzak bir istikbâlde siyasi bir birlik teşkil etme ihtimalini tamamen yok saymamakla birlikte, hazırladığı ümmet programıyla Müslüman milletler için farklı bir yol haritası çizmiş, ümmetçilik ile milliyetçiliği çeşitli ayetlere de referansla telif etmeye çalışmıştır. Burada Gökâlp’in işaret ettiği ümmet fikrinin İslamcılar’ın ittihat programından farkı millet kavrayışının bütün içtimai zümrelere üstün tutulmasıdır: “Hulâsa kavme, ümmete, devlete, vatana, aileye, sınıfa, hurfet ocağına mensup ne kadar mefkûreler varsa, cümlesi millî mefkûrenin muavinleridir.”⁷⁹⁴

Türk milliyetçiliğinin tarihi gelişimini konu edinen birçok eserde bahsi geçtiği üzere Osmanlı İmparatorluğu içinde milliyetçilik hareketleri oldukça geç bir tarihte ortaya çıkmıştır.⁷⁹⁵ Bu gecikmede, Osmanlı’nın çok uluslu, birçok milletten azınlıkları barındıran topraklara sahip olmasının büyük bir etkisi vardır. Gökâlp, çok uluslu imparatorluk karşısında Türk milliyetçiliğinin önündeki bu açmazı “devlet, ümmet, millet” modeli ile aşmaya çalışmaktadır. Gökâlp’e göre Türklerin millet mefkûresinden kaçınarak “Türklük yok, Osmanlılık var” demeleri, devlet ile millete tek bir anlam gibi yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Devlete, ümmete ve millete ait mefkûreler birbirinden ayrıdır ve karşıtlık içermez. Bu suretle Türk milliyetçiliğine bir yaşam alanı açan Gökâlp, onun devleti dağıtacağını ve tefrikayı yaygınlaştıracığını söyleyen tenkitlere karşı Türklük üzerinden yeni bir Osmanlıcılık modeli tasarlama girişimindedir. Bu yaklaşımın temel iddiası çağın milliyetçilikler çağı olduğu ve ancak bu milliyet hissine hâkim toplumların birliklerini ve terakkilerini sürdürebilecekleridir. Türkler, kendi milliyetine hürmet etmeye başladıktan sonra diğer kavimlerin milliyetini de tanıyacak, kendi hak ve vazifelerini

⁷⁹³ Gökâlp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 65.

⁷⁹⁴ Gökâlp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 84.

⁷⁹⁵ “Milliyet mefkûresi ibtidâ gayr-i Müslimlerde, sonra Arnavut ve Araplarda, en nihâyet Türklerde zuhur etti.” Gökâlp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 45.

bildikleri için sâir kavimlerin hak ve vazifelerini de tayin edecek, milliyet duygudaşlarından feragat etmeleri mümkün olmayan dindaş ve devletdaşlarıyla daha derin bağlarla anlaşıma yollarını bulacaktır.⁷⁹⁶ Türklük, bu manada, türkü kozmopolitliğe karşı İslâmiyet ve Osmanlılığın hakikî istinatgâhıdır.

Mevcut İslam tarih tecrübesinin tefrikayı önleme noktasında düşünürlere bir pratik sunmuyor olması, ittifadın işleyebileceği bir sistem üretme adına bu tecrübedeki sorunlara ve nasıl tadil edilebileceği üzerine bina edilmektedir. Burada sorun, tefrikanın zaten bu tarih okumasının bir sonucu olarak düşünürlerin önünde durmasıdır. Öyleyse tarihsel devamlılık ve epistemolojik birikimden kopmadan ittifakın nasıl tadil edilebileceği sorusu beraberinde bir takım yerleşik bağlardan kurtulma önerilerini de zorunlu kılmaktadır. Ancak tüm bu tartışmaların eşiğinde meydana gelen Cihan Harbi ve Kurtuluş Savaşı, şartları zorunlu bir biçimde Türk ırkına dayalı bir ittifak biçimi olarak ulusçuluğa doğru evrilmiştir. Bununla birlikte savaş öncesi ve esnasında ümmet idealine dayalı İslam birliği fikri de etkisini yitirmemiş ve hilafetin meskûn olduğu “Dârüislâm” topraklarını savunmanın şer’i mesuliyeti halkın savaşa teşvikini artırmıştır. Savaş esnasında toprak bütünlüğü ve devletin bekası adına dini ve kültürel birikimin kavramları kullanılmıştır. Millet kavramının dinsel bütünlüğe atfı, Türk’ten Müslüman’ın Müslüman’dan Türk’ün tamamen arındırılmayacağına kabulü, ulusal bir savaşın tarafı haline gelmiş Osmanlılar için mücadeleyi müşterek kılmakta; din ve millet unsurlarının mücadelesinde birleştirilmesi savaşın sebebiyet verdiği zorunluluklardır. Böylelikle savaş Osmanlı toprakları içinde yaşanan tefrikanın zorunlu olarak sonunu getirmektedir. Çünkü siyasi erke duyulan sadakat bağı ve toplumsal ilişkileri yoğuran müştereklik din üzerinden sağlanmakta, “biz” kolektivitesi dini bağlarla kurulmaktadır. Eğer bu “biz” kolektivitesi “millet” biçimine evrilecekse Ziya Gökalp’in ifadesiyle “aynı iştiaak ve temayüllere sahip olan”, şeri biçimden kaynaklı dini değer sistemlerine yaslanan devlet ve millet anlayışı ile hizalanmalıdır. Ortak mefkure, ortak tarihin bir sonucudur; tevarüs biçimle kurulamaz. Osmanlı Devleti’ni bir araya getiren altı yüz

⁷⁹⁶ Gökalp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 65.

yıllık bağlar, belki belli çerçevelerde tecdide tabi tutularak, ulus devletin içeriğini oluşturacak milli bağlara dönüşmelidir.



İKİNCİ BÖLÜM

İNİTAT SÖYLEMİNDE İNŞA: KİMLİK, DEVLET VE MODERNLEŞME

Tezimizin buraya kadarki kısmında inhitatın kavramsal-tarihsel içeriğini ve inhitata yol açan sebeplerin özellikle Kanun-i Esasi sonrası metinlerinde nasıl ele alındığı ve değerlendirildiğini inceledik. İnhitata ilişkin sorunların nasıl temellendirildiği, hangi kavram takımı içinde değerlendirildiği ve tarihsel süreçlere yansımalarını görmeye çalıştık. Tezimizin bu kısmında ise bu sorunların dönemde çıkmazlar üzerinden çözümlere işaret eden kavramsal inşasını ele alacağız. Tarık Zafer Tunaya'nın işaret ettiği şekli ile II. Meşrutiyet yıllarının “düşünsel laboratuvar” misyonu,⁷⁹⁷ tarihsel zeminde hem geçmiş hem de gelecekle ilişkilendirilir. Osmanlı Devleti'nin duraklama devrinden itibaren “devletin nasıl kurtarılabileceği” sorusu, devletin kurtarılması gereken bir inhitatın eşiğinde olduğu kabulü ile birlikte belirir. Bu anlamda çözüm adına ortaya çıkan her düşünsel tavır, beraberinde doğrular ve yanlışlar arasında inşa edilen bir kavram takımını ortaya çıkarır. Kimlik tartışmalarını vatan ve millet kavramlarından; devleti hilafet, meşrutiyet, ulus kavramlarından; modernleşmeyi Batı, Avrupa, terakki, fen, teknik kavramlarından ayrı düşünmek imkansızdır. Bu bölümde amaç inhitat söyleminin inşa yanına zemin hazırlayan üç temel sacayağını; yani kimlik, devlet ve modernleşme olgusunu tarihsel ve kavramsal örüntü içerisinde incelemektir. Bu sayede inhitat söyleminin zaruretleriyle beraber klasik kavrayışların ne yönde dönüşüme uğradığını görmeye çalışmaktır. Bölümdeki başlıklar altında ilk bölümde sorunsallaştırılan olguların bağlı bulunduğu kavram takımı üzerinden neyi budarken neyi inşa ettiği ele almaya çalışılacaktır. Böylece inhitatı bir söylem olarak ele almamıza imkân veren kavramsal örüntü ve anlatı tamamlanmış olacaktır.

A. KİMLİK

Kavram olarak “kimlik”, fertlerin hem özneliğini içine alan hem de mensubiyetleri üzerinden tanımlamaya imkân veren bir olgudur. Toplum, ortak

⁷⁹⁷ “II. Meşrutiyet dönemi fikrîsel anlamda Cumhuriyet'in temelini oluşturan bir siyaset ve düşün laboratuvarı gibidir.” Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye’de Siyasal Gelişmeler [1876-1938] Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Dönemi (Birinci Kitap)**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001, s. 18.

mensubiyet prensipleri üzerinde birlik haline gelen fertleri kamusal alanda açığa çıkaran yapıdır. Halk ise bu birliğin devlet karşısında politik özneleşmesidir. İnsanda kimliğe ilişkin bilinç, toplumsal birliği ortaya çıkaran mensubiyetlerin neliği üzerinden şekillenir. Birliğin özellikleri, ilkeleri, vasıfları kapsama ve dışlama mantığını da beraberinde getirir. Bireye “ben” deme bilincini kazandıran olgu, onu aynı zamanda biz denen kolektiviteye götüren etkileşimsel bir süreçtir. Toplumsal bilinç, bireyden topluma doğru hareket eder. Hegel *Tinin Görüngübilimi*’nde, “İnsanın doğasında uzlaşma yönelim mevcuttur, onun varoluşu yalnızca bilinçlerden kurulu bir toplulukta söz konusudur”⁷⁹⁸ der. Bu açıdan fertlerin bilinçlerden kurulu bir topluluk olarak halkı meydana getirmesi ve bir uzlaş kurmasını mümkün kılan unsur kimlik; bu birliğin süreklilik ve güvenceye alınmasını sağlayansa devlettir.

Fertler açısından kimlik “ben” idraki ile birlikte iki unsurla teşekkül eder. Bunlardan birincisi “ben” idrakini ötekilerden ayırt etmeyi sağlayan “fark” unsurudur. Fert, farka dayalı olarak kendisini diğer fertlerden ayırır ve onlarla ilintisini bu fark üstünden sürdürür.⁷⁹⁹ İkincisi ise bireysel bilincin ben idrakine dair “aynı”lıklar üzerinden “biz”i inşa etmesini sağlayan toplumsal kimliktir. Nitelik ve niceliğe göre “biz”in farklı gönderimleri vardır; çeşitli topluluk biçimlerinin dahil edilebileceği bu gönderimlerin arka planında kimliğe zemin sağlayan köken anlayışı yatmaktadır. Kökenin kronolojik veya antropolojik bir başlangıç olarak ele alınması kimliğin kültür ve ulusla ilişkili tanımlamalarına imkân tanır. Mitler, öz ve etnik dayanaklar olarak kökenle ilişkilidir.⁸⁰⁰ Menşeden farklı olarak köken, politik-uzamsal başlangıcı değil, ontolojik başlangıcı ifade eder. Fertlerin soylarına yönelik geçmiş değerlendirmesi tarihsel bir başlangıç atfı iken, ontolojik manada başlangıç ferdin varoluşunu dayandırdığı ilkeleri ifade eder. Tarihsel köken bilinci ontolojik

⁷⁹⁸ Akt. Tülin Bumin, **Hegel**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 106.

⁷⁹⁹ Ziya Gökalp “‘Türk Töresi’ne Dair Taharrîler” metninde töreyi kanun manasında açıklayarak dönemde “Türk Kendisini Başkalarından Nasıl Ayırıyordu?” sorusuna yer verir. Ona göre İslamiyet öncesi dönemde Türk kendisini sair halklardan iki nokta-i nazardan ayırmaktadır. Bunlar, lisan ve din nazarıdır. Ziya Gökalp, “Türk Töresine Dair Taharrîler”, **Kitaplar**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 96.

⁸⁰⁰ Kimliği anlamlandırma sürecinde ilk kaynağa döndüren köken bir yanı ile mitle ilişkilidir: “Her halkın millî tefekkürünün, millî psikolojisinin, kendine has özelliklerinin ilk ve temel kaynağı mitolojidir. Geniş mânâda mitoloji, yaşamla birebir bağlantılı dünyayı algılama sistemi olup bu algılamayı modelleştiren dünya görüşüdür.” Fuzuli Bayat, **Türk Mitolojik Sistemi: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2007, s. 19.

köken vasıtasıyla oluşur. İnsan köken zemininde kendisini “hafıza” ile tanımlar. Hafıza, ontolojik köken anlayışının temsilidir ki tarihsel köken bilinci de bu anlayış üzerine inşa edilir.⁸⁰¹ Osmanlı Devleti’nin gerek kuruluşunda gerekse de tarihsel devamlılığında devlet ve toplum bilincinde köken anlayışının etkin bir rolü vardır.

Köken anlayışının tarihsel okuma biçimlerinin etkisi ile kimlik bilincinde bir dönüşüm yaratması XV. yüzyılın ilk yarısında başlar. Dönemde Osmanlı sultanlarının eski Türk unvanı olarak “han” terimini benimsemesi, Osmanlıların soylarını dayandırdıkları Oğuz Türklerinin kayı boyuna ait damgasının Osmanlı sikkesinin üzerine konulması, vakanüvis ve şairlerin Oğuz destanını geliştirerek hanedanın kökenine dair resmi tarih yazımı kurma çabası,⁸⁰² kökene ait unsurların hafızanın alanına dahil edilerek kimlik bilincini oluşturmaya ilişkin ilişkilidir.

1. Osmanlı Klasik Döneminde Kimlik Kavrayışı

Kuruluşu itibari ile Osmanlı Devleti’nin oluşumu ve Anadolu’nun yurtlaşması sürecinde Müslüman bir köken esasına göre hareket edildiği; devlet ve toplum anlayışının din ve gelenek üzerine inşa edildiği söylenebilir. Osmanlı’nın klasik döneminde kimlik kavrayışı, çeşitli dini ve etnik çevrelerin iktidarın tekil gücü olarak sultan karşısında hiyerarşisiz ve yatay bir biçimde sınırlandırılması ve şeri ahkama tabi olarak Dârü’lislâm’ın yurdu haline gelmesidir. Bu da siyasi alanda meşruiyetin kaynağına ilahi bir güç atfetmekte; toplumu ise bu güce göre konumlandırmaktadır.

Türklerin devlet kurma geleneği genelde tarih anlatıları için omurga sağlar. Kültür ve toplumsal kimlik de bu gelenekten hareketle biçimlenir.⁸⁰³ Osmanlı İmparatorluğu bir “uc devleti” olarak kurulmuş, bir süre beylik şartlarını sürdürmüş fakat sonra bütün imparatorluklar gibi fetihler yaparak çok etnikli, çok kültürlü ve çok dinli bir imparatorluk yapısı kazanmıştır. Siyasal, yönetici ve toplumsal yapısı

⁸⁰¹ Polat, **Devlet Olma İmkânı: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Felsefi Bir İnceleme**, s. 45-47.

⁸⁰² Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara, Arkadaş Yay., 2014, s. 14.

⁸⁰³ Cemal Kafadar, **Kendine Ait Bir Roma**, İstanbul, Metis Yayınları, 2019, s. 63.

eski Türk, klasik İslam ve Farsî renklerden öğeler taşımış ve bunları kültürel üretimler haline getirmiştir. Erken dönemlerinden itibaren İslam faktörü daima devlet anlayışında etkin ve değerli olmuş XVI. yüzyıldan itibaren ise devlet yapısı bunu daha kurumsal olarak bu işleyişle sürdürmüştür. Bu kurumsallık araştırmacılar tarafından Osmanlı'yı imparatorluk olarak değerlendirmektedir.⁸⁰⁴ Fatih Sultan Mehmet'in başlattığı sürecin en temel özelliği sistematik olarak Osmanlı devletinin sosyal ve siyasal olarak kanunnameler vasıtasıyla etkinliğinin her alanda yaygınlaştırılmasıdır. Etkin devlet anlayışının hızlı ve sürekli olması imparatorluk yorumlarının ana nedenidir. Bu sürecin arka planında işleyen ve yorumlara yansımayan başka bir etkin yönü ise özellikle resmi dil olarak Türkçenin yaygınlaşması ile Türklüğün, Rumi ve Farsiliğin kapsayıcı çatısı haline gelmesidir. Bu aynı zamanda Osmanlı Devleti'ni Selçuklu Devleti gibi öncüllerinden ayıran temel özelliktir.⁸⁰⁵ Türklerin ibadete ilişkin taassuptan uzak yaklaşımları, Türk devletlerinin dünyevi pragmatizmi ve Anadolu Sufiliğinin hoşgörüsü gibi özellikler büyük ölçüde yaşamlarının bir bölümünü Anadolu'da geçiren Arap, Rumi ve İranlı sufilerin⁸⁰⁶ etkisi ile şekillenmiştir. Bu da Osmanlı'da uzun yıllar başka coğrafya, ırk ve dillerin fetihle toprağa dahil edilmesine rağmen heterojen, çok sesli bir kültürel kimliği sürdürme imkanını tanımaktadır.

Milliyetçi yaklaşımların Osmanlı'da çok geç teşekkül etmesi yalnızca beka durumunun gereklilikleriyle değil, Osmanlı'nın kuruluş ilkeleriyle de ilgilidir. Osmanlı kuruluş ilkeleri genel anlamda biz ve onlar anlayışını “öteki”nin belirlendiği sınırlar üzerine değil, İslam hukukunun klasik belirlenimleri üzerine inşa etmiştir ve bu nitelik biz ve onların bir ayrım olarak değil Osmanlı tebaası/halkı olarak adalet ve hukuk çerçevesinde birlik olarak kurgulamıştır. Bu anlamda Osmanlı'nın klasik

⁸⁰⁴ “Osmanlı Türkleri kendilerini İslam'la özdeşleştirerek, muhtemelen başka bir Müslüman halktan çok daha büyük ölçüde kimliklerini İslamiyet'le yoğurmuşlardı. Türkiye'de Türk kelimesi hiç kullanılmazken, Avrupa'da bu kelime Müslümanlıkla eş anlamlı hale gelmişti ve Müslümanlığı seçmiş bir Batılı için -ister Fas'ta ister İsfahan'da olsun- “Türk oldu” ifadesi kullanılması adettendi.” Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 20.

⁸⁰⁵ Mustafa Koç, *Devlet Dilinin Oğuzlaşması ve Osmanlı Sözdiziminde Yeni Gramer Şekilleri*, 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu, Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri, Kültürleri, (21-23 Mayıs 2014 Hacettepe Üniversitesi, ed. Tufan Gündüz, Mikail Cengiz, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araş. Ens. Yay., 2015, s. 437-444.

⁸⁰⁶ İbni Arabi, Ömer es-Sühreverdi gibi isimleri bu etkiye dahil etmek mümkündür.

döneminde temel düşünce “nizam” ve “istikrar” üzere bir toplumsal düzenin öne çıktığı hukuki bir siyasal oluşumu korumak olmuştur. Nizam ve istikrarın hukuki olarak kurgulanması ve korunması bu anlayışın evrenselliğini sağlamıştır denilebilir çünkü çok farklı millet unsurunun düzen ve intizamının uzun yıllar ve geniş bir coğrafyada sağlanması evrensel geçerliliğe dair pratik bir gösterge olarak okunabilir. Ancak bunun nitelik ve özelliklerinin İslam hukukunun klasik kurallarına sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve pratik uygulamaların toplumda buna dayalı ve Müslümanları önceleyen bir işleyişe sahip olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu evrensel yapılanmanın göstergelerinden birisi Kanuni Esasi’nin ilanı ardından 1877’de dönemin çoğu çok uluslu imparatorluğunda görülemeyecek ölçüdeki etnik çeşitliliğin hem vilayet meclisleri hem de Mebusan Meclisi’nde görülebilir olmasıdır. Dinsel ve kültürel sembollerin kökende bulunduğu bu düzen, literatürde özellikle Roma İmparatorluğu için vurgulanan “pax sistemi” ile benzeştirilir. Modern araştırmacılar tarafından “Pax Ottomana” olarak da tanımlanan bu sistem, “Pax Romana”dan iki hususta farklılaşır. Bunlardan birincisi, Roma’da efendiler ve köleler üzerine inşa edilen toplumsal hiyerarşi biçimlerinin Osmanlı’da içkin olmaması, tebaanın Tanrı ve sultan karşısında kul olarak eşitlenmiş statüde durmasıdır. İkincisi ise, Roma’da tebaa ile yurttaş arasındaki ayrıma dayalı toplumsal yapının, yurttaşlığın mülkiyete bağlı bilincinin Osmanlı’da mevcut olmamasıdır.⁸⁰⁷ Bu anlamda Osmanlı kimliği olarak niteleyebileceğimiz şey, İslam hukukunun belirleniminde Müslüman Türklerin kurucu ve birleştirici kimliği merkezinde ferdi/ırki kimliklerin ötekileştirilmediği ancak hiyerarşik olarak düzenlendiği bir kimliktir. Modern yorumların ayırmda gözden kaçırdığı husus Osmanlı vatandaşı ve Osmanlılık arasında bir ayırım yapma ve vatandaşlığı modern literatür üzerinden değerlendirme çabalarıdır. Osmanlı tebaası olarak tebaa çatısı altına giren herkes Osmanlı olarak kabul edilmekle birlikte bu yatay düzlemdeki ilişkilerde ferdi kimliklerin yok sayılmasını gerektirmemiştir.⁸⁰⁸

Bu genel çerçevelerden hareketle XIX. yüzyıl öncesinde Osmanlı klasik dönemindeki kimlik anlayışını belirleyen üç temel nitelikten bahsetmek mümkündür.

⁸⁰⁷ Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, haz. Nuri Bilgin, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1997, s. 210.

⁸⁰⁸ Polat, **Devlet Olma İmkânı: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Felsefi Bir İnceleme**, s. 245.

Birincisi, Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu Sünnî-İslami kimliktir. Merkezi idarenin etkin olduğu bölgelerde şer'î hukukun yanı sıra dünyevi nitelikteki örfî hukukun da toplumsal düzenlemelerde yeri olmasına rağmen, hukuk ve eğitim kurumlarında baskın olan Sünnî-İslami karakterdir. Merkezin tayin ettiği mülkî amirler ve yargıçların Hanefî fikhını esas alarak muhakeme etmeleri, Dârüislâm söylemi, kültürel anlamda Osmanlı siyasi birliğine vukufiyet gibi unsurlar bu karakteri pekiştirmektedir. Klasik dönemde Osmanlı'da devlet ve toplum kimliğini belirleyen diğer bir özellik Osmanlı topraklarında yaşayan nüfusun dil ve din bakımından heterojen yapısıdır. Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslim unsurlarla birlikte Sünnilik dışında kalan Rafîzi-Heterodoks İslami kitlelere karşı tatbik edilen zimmet sistemi ile merkezîyetçi idari ve mali politikalarla devletin birliği sürdürülmeye çalışılmıştır. Üçüncü özellik ise klasik dönemde Osmanlı topraklarında meskûn bölgelerde idari-toplumsal yapının iki kategori halinde ele alınmasıdır. Bunlar, Tımar düzeninin tatbik edildiği “çekirdek” imparatorluk bölgeleri ve bu düzenin kısmen yahut hiç tatbik edilemediği çevre bölgelerdir. Tımar düzeninin uygulanabildiği bölgelerde devletin merkezi, siyasî, idarî ve malî varlığı taşraya daha güçlü bir biçimde yansırken, tımar düzeninin uygulanamadığı bölgeler için merkezi devletin ve idari yapının varlığı sembolik ve yüzeysel bir konumdadır. Örneğin Anadolu'nun batı ve orta bölgelerinde tımar düzeni tatbik edilirken, doğu ve güneydoğuda kısmi bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Bu tablo, Osmanlı devlet geleneğinin Anadolu toplumsal bilincinde kimliğin her bölgede eşit ve benzer bir yaklaşımda ele alınmadığını, bunun da devletin meşruiyeti açısından çeşitli sorunları beraberinde getirdiğini göstermektedir.⁸⁰⁹ Özellikle eyalet merkezleri ve yakın çevreleri dışında kalan kırsal bölgelerde merkezî devlet mefhumu var olmamış, yaşadığı dar sahaya, aşiretlere karşı duyulan aidiyet duygusu daha üst bir birime, imparatorluğa dair bölgesel bilince taşınamamış; Osmanlı tebaası olma şuuru gelişmemiştir. XIX. yüzyıldan sonra dahi merkezi idare ile temas, vergi verme, asker gönderme gibi konularla sınırlı kalmış; bu da bölge halkı tarafından mülkî idarenin tesisinde desteklenen ve olumlu görülen bir durum olmamıştır.

⁸⁰⁹ Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, haz. Nuri Bilgin, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1997, s. 71-74.

Osmanlı Devleti’nde kimlik kavrayışı soyut düzeyde Osmanlı, somut düzeyde ise din ve yerel özelliklere atıfla tanımlanmaktadır. Ana özne olarak “Müslümanlık” a refere eden Osmanlılık; Türk unsurları da içine alan, himaye eden bir yapıdadır. İmparatorluğun kuruluş anlatısında Türklük vurgusu devletin üzerine kurulduğu temel etnisiteye işaret etmektedir. Hanedanın soy ağacını Oğuz boylarından Kayı kabilesine dayandırması, bunun dönemde ortaya çıkan sözlü kültürde kendisine yer bulması, ayrıca konuşma dilinin Türkçe olması ve yine kuruluşta telif edilen eserlerin Türkçe olması da kuruluştaki Türk kültürü ve değerlerinin etkisini ortaya koymaktadır.⁸¹⁰

Osmanlı’da yerleşik modern kimlik anlayışının tam karşılığının olmamasının en önemli sebeplerinden birisi Hristiyan Batı dünyası ile Osmanlı hakimiyetindeki Doğu arasındaki farklılıktır; bu yaklaşım fark unsurunu şark ve garba indirgeyen bir yaklaşımdır. Türklerin kendilerini İslamiyet’le ayrılmaz bir bütün olarak görmeleri dinin siyasal temsilde varlığını sürdürmesine rağmen Türk milleti kavramının geri planda kalmasına sebep olmuştur.⁸¹¹ Türk kimliğine sahip olanların kendilerini İslam’a nispetle tanımlamaları ve yatay düzlemde farklı kimlikleri bir arada tutmaları modern ulusal kimlik anlayışının devlette yerleşmemesine neden olmuştur. Çağdaş tarihçilerin Osmanlı İmparatorluğu’nu bir Türk devleti olarak tanımlarının nedeni ise özellikle Cumhuriyet’in ilanı sonrasında “Türklerin tarih boyunca kadim bir millet oluşu, her zaman bir devlet çatısı altında bulundukları ve yönetimde de Türk unsurlarının kurucu olduğu” şeklindeki tarihyazımıdır.

⁸¹⁰ M. Fuad Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981, s. 144.

⁸¹¹ Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, s. 4. “Avrupa için -Haçlı seferlerinden itibaren giderek daha fazla güçlenecek şekilde- Türk meselesi ile İslam meselesi aynı mesele olagelmıştır. Onlar için Türk (Osmanlı) ve Müslüman aynı manaya gelen kelimelerdir. İslam birliği /kardeşliği ve hilafet fikri ile meşrulaştırılabilen Birinci Dünya Savaşı ile aynı şekilde İslamcı ve hilafetçi bir fikriyatla ve söylemle başarıya ulaştırılan Milli Mücadele’nin içinden gelen ve bu mücadelelerin esas itibarıyla ne ile ne arasında da olduğunu fiilen yaşamış olarak bilen Cumhuriyetin kurucu kadrosu Türklükle ayrılmazlığını tamamen (veya büyük ölçüde) farkında idi. Nitekim milli mücadele devam ederken 1921 yılında kabul edilen İstiklal Marşı’nın İslamcılık ve milliyetçiliğin iç içe bir dil ve jargonla kurulduğu da bunun bir delili olarak okunabilir. Zamanla tek parti dönemi içerisinde bu diyalektik milliyetçilik lehine doğru evrilse de İslamcılık ve Osmanlıcılık birleşiminin ilk meclis içerisinde yadsınmaz bir gerçeklik olduğu kabul edilmelidir.” İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 21.

Meşrutiyet'in ve Kanun-i Esasi'nin ilanından önce Osmanlı'da vatandaşlık algısı ve vatandaşın devlete bağlılığını belirleyen temel etken hukuki norm ve iktisadi yükümlülüktür. Ancak bu, bireyi siyasi kurumlara etkin biçimde katılmak ve devletin işleyişinde mükellefiyet sahibi yapmamaktadır. Toplumsal ilişkilere dair yapılan sınıflandırma da millet ya da etnik farklar göz önünde tutularak değil; toplumun hanedan karşısındaki konumuna göre yapılmıştır. “Anâsır-ı erbaa” yahut “erkân-ı erbaa” olarak nitelendirilen bu sınıflandırma asker, ulemâ, tüccar, esnaf ve çiftçiler (reâyâ) olmak üzere dört unsurdan oluşmaktadır. Askeri sınıf, yönetici olarak zikredilen vergiden muaf kesimlerdir; devlet yönetiminin üçlü sacayağı olan kalemiye, seyfiyye ve ilmiyye bu sınıftan kabul edilmiştir. Reâyâ olarak tanımlanan kesim ise çiftçiler, köylüler, yörükler, zanaatkârlar ve tüccarlar gibi meslek alanlarını kapsamakta ve genel olarak halka atıfla kullanılmaktadır.⁸¹² Osmanlı'da halkı tanımlayan reâyâ terimi literatürde farklı tanımlamalarla geçmektedir. Sözlükteki en geniş manadaki tanımı, “otlayan hayvan”dır. “Râî” kavramı çoban anlamının yanında, taht-ı eyaletinde olanları koruyup gözetilen olarak bir vilayetin veya şehrin valisi anlamına da gelmekte, reâyâ ise “korunan ve gözetilen insanlar” anlamında kullanılmaktadır.⁸¹³ Yakındoğu din ve kültürlerinde hem teokratik hem de dünyevî anlamda sürüsüne nezaret edilen çoban olarak hükümdarı sembolize etmektedir. Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde reâyâ zamanla bu kökenden hareketle, kalem ve kılıç ehli olan yönetici sınıf dışında vergiye tabi olan esnaf ve çiftçi sınıflarını ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Klasik dönemde yönetilen/gözetilen anlamlarına gelen ve askeri sınıfın dışında kalan kesimleri kapsayan reâyâ, XVIII. yüzyılda merkezde yaşanan siyasi gerilimlerle birlikte ağırlıklı olarak zımmiler için kullanılmaya başlanmıştır.⁸¹⁴ Bu durumu, dönemde Yeniçeriler-ulema tarafından temsil edilen muhalefette, politik özneler olarak iktidara müdahil olma ve müdahale etme arzusunun yönetenler ve yönetilenler arasındaki sınıfların şeffaflaşması olarak okumak mümkündür.

⁸¹² Mehmet Öz, “Osmanlılar”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 33, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 532-538.

⁸¹³ Mütercim Asım, “er-re'âyâ”, **Kâmûs'ul Muhîr Muhîr**, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, C. VI, İstanbul, Türkiye YEK. Yayınları, 2014, s. 5773.

⁸¹⁴ Alexander Fotic, “Tracing the Origin of a New Meaning of the Term Re'âyâ in the Eighteenth-Century Ottoman Balkans”, **Balkanica XLVIII**, 2017, s. 55-66; aktaran Alp Eren Topal, **Cumhurdan Cumhuriyete**, İstanbul, Telemak Kitap, 2023, s. 50.

Klasik dönemde reâyâ ile eş anlamlı olarak kullanılan başka bir kelime “kul”dur. Satın alınmış köleleri ifade eden “kul”, özellikle Fatih Sultan Mehmed sonrasında “tebaa”, “hizmetkâr”, “sadık” anlamlarında kullanılmış; “kapı kulu”, “kul kethüdâsı” gibi kavramlar buradan türetilmiştir.⁸¹⁵ Arapça’da hür anlamındaki “abd” kelimesine karşılık gelmektedir. Osmanlı’daki kullanımı ile kulların hukuki anlamda köle olduklarını söylemek de mümkün değildir. Hür ya da köle olsun mutlak olarak insana ait bir biçimde manalandırılan kul, bu anlamda tedavüldeki kullanımında da kişinin devlete veya hükümdara karşı taşıdığı sorumluluklara ve vergi gibi yükümlü olduğu hizmetlere işaret etmektedir.⁸¹⁶ Çoğul olarak halka işaret eden, reâyâ ile eş anlamlı kullanılan tebaa ise “tabi olanlar”, “uyanlar”, “uyruklar” “bir devletin tahtı hükmünde bulunan ahali”, “Osmanlı tabiiyetinde bulunan” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸¹⁷ Çok sıkı bağlılık bildiren bir ifade olarak kavram, devlet ve reâyâ arasındaki tabiiyet ilişkisine işaret etmektedir. Buradaki tabiiyetin hukuki bir statüsü olmasa da belirli bir duygu yükü taşıdığı ve dolaylı da olsa siyasi içerik yüklendiği söylenebilir.

Kul kavramına ilk itiraz, XVII. yüzyılda bilinçli bir muhalefet birliği görünümündeki Yeniçeriler tarafından gelmiştir. Evliya Çelebi’nin aktardığı bir anekdota göre, IV. Mehmed’in saltanatının ilk yıllarında, 1655-56’daki olaylarda Padişah zorla Alayköşkü’ne çıkıp “Nedir kullarım” dediğinde, hepsi bir ağızdan “Kul Allah’ındır, sen bir mütevellisin, hemân bize vazifemizi ver, din uğruna ceng edelim” demişlerdir.⁸¹⁸ Yüzyıl boyunca Yeniçeriler öncülüğünde toplanan muhalif tutumun sultanın mutlak iktidarını sorgulayarak hal vakalarını beraberinde getirmesi, klasik dönemdeki edilgen kimliklerin saltanat karşısında etken politik öznelere dönüşmesinin ilk aşamasıdır. Yönetenler ile yönetilenler arasındaki sınırların her krizde daha da silikleştiği bu dönem ulusun kamusal alanda temsilini güçlendirmektedir, ki Baki Tezcan bunu bir proto-demokratikleşme süreci olarak

⁸¹⁵ Abdülkadir Özcan, “Kul”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 26, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, s. 348-350.

⁸¹⁶ Mütercim Asım, “er-re’âyâ”, **Kâmûs’ul Muhîr**, s. 5773.

⁸¹⁷ Şemseddin Sami, “tebe’a”, **Kamus-ı Türki**, s. 377.

⁸¹⁸ Feridun Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar”, **İslam Araştırmaları Dergisi** 6, 2001, s. 63-76.

nitelendirmektedir.⁸¹⁹ Sultanın mutlak egemenliğinin çeşitli şekillerde askıya alınabildiği ve hatta yeniçeri-ulema ittifakıyla padişahların katli için hal fetvalarının verildiği bu yıllar, sultan ve tebaa arasındaki keskin sınırları aşındırmış, sünni Müslüman unsurların iktidar mekanizmalarına eklemelenmesini ve sınıflar arası geçişliliği mümkün kılmış; bu sayede de merkezi yönetim karşısında güçlenen yeni politik kamusal figürlere zemin hazırlamıştır. Siyasi krizlerle geçen XVII ve XVIII. yüzyılın sonunda Osmanlı için tecdit ve ıslah yılları başlamış; krizler yalnızca reformları değil yeni kimlikleri, kamusal alanları ve kavramları da beraberinde getirmiştir.

2. Tanzimat'ta Kimlik Kavrayışı: “Vatan”

Osmanlı Devleti'ni İslam medeniyeti olarak ele almayı sağlayan kavrayış, onun değer odaklı kendini algılayış biçiminden türer. İslam dininin esasları ve gerekleri üzerine kurulan siyasi anlayışın kökeninde insana ve doğaya hükmeden tevhide dayalı bir Allah inancı vardır. Yani klasik dönemde siyasete bu inancın ortaya koyduğu değerler sistemine uygunluk meşruiyet sağlar. 1876 Kanuni Esasi'si ile birlikte dünyevi iktidarın şer'i yasa koyucusu olarak sultan/padişahla birlikte, yurttaşların yurt üzerinde söz söyleme haklarına alan açılmış; bu kırılma Osmanlı deneyiminde siyasi katılımı meşru alanlardan biri haline getirmiştir. Siyasi yaşamın normlarının yeniden üretime girdiği bu dönem, dünyadaki cumhuriyetçi hareketlenmenin de etkisi ile beraber iş gören dini-dünyevi iktidar modeli arayışdır.

Fakat Osmanlı modernleşme deneyiminde aşılması gereken yalnızca teokratik monarşi değildir. İslam düşünce geleneğinde bu makama ilişkin olgu ve tecrübelerin de yerli yerine konması gerekir. Bu çabanın en güçlü hali ile göze çarptığı kısım “ümme” kavrayışıdır. Kur'an'ı Kerim'de ümme, bütün Müslümanları tek bir cemaat haline getiren bir olgudur: “Doğrusu bu sizin ümmetiniz (tevhid dini olan müslümanlık), bir tek ümmettir (bir tek din olarak sizin dininizdir). Ben de sizin

⁸¹⁹ Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 193-199.

Rabbinizim. O halde bana kulluk edin.”⁸²⁰ Ayette de vurgulandığı üzere ümmet kavrayışında ırk, renk, yurt fark etmeksizin bütün Müslümanlar yaratıcı karşısında tevhid üzere bir araya gelmiş ve eşitlenmiştir. Bu yüzden Müslümanlığın asabiyesi toprak temelli değil; din temellidir.

Osmanlı Devleti’nde inhitat sürecinin başlangıcı olarak işaret edilen 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ümmet anlayışına dayalı siyasette ilk kırılmadır. Çünkü Osmanlı bu antlaşma ile ilk kez Müslümanların yaşadığı bir toprak olan Kırım’ı kaybetmiş ve Müslüman Tatar nüfusun Rus Çarlığı’nın hükmü altına girmesine razı gelmek durumunda kalmıştır. Antlaşma Rusya’ya Osmanlı ülkelerindeki Ortodoks Hristiyanların hamisi olma yetkisi verirken, halifeye de Kırım’daki Müslümanlar üzerinde ruhani yetki vermektedir.⁸²¹ III. Selim’in Kırım’ı “kafir”lerden geri alma arzusunun aksi biçimde XIX. yüzyıl Müslümanların yaşadığı diğer coğrafyaları da tehdiye açık hale getirirken, aslen anayasalı mutlakiyetçilik etrafında terakkiyi sağlama hedefindeki Yeni Osmanlılar düşüncesi için “ümmet” eksenli Pan-İslam düşüncesi de inhitattan kurtuluş zarureti olarak gerçekçi bir çehreye bürünmeye başlamıştır. Balkanlar ve Kafkasya’daki toprakların büyük kısmının kaybı, buradaki Hristiyan halklar arasında yaygınlaşan milliyetçi duygular karşısında Osmanlı düşünürleri ümmet yahut DârüIslâm yerine vatana dayalı emperyal bir vatanseverliği inşa etmenin zaruretiyle yüz yüze gelmişlerdir. Aslında duraklama devrinden itibaren bu kavramlar arasındaki korelasyon değişen koşullara göre uyarlanmış, ancak XVIII. yüzyılın sonunda yükselen milliyetçi hareketler ve Batı’nın sömürgecilik arayışı karşısında Osmanlı’nın toprak bütünlüğünü koruma ve sürdürme adına farklı siyasi kavramları inşa etme gerekliliği inhitat söylemine eklenerek zorunlu hale gelmiştir.

Tüm bu kırılmalarla ilişkili olarak XIX. yüzyıla doğru Osmanlı’da kimlik mefhumunun değişimini anlamak için vatan kavramındaki dönüşümlere bakmak gerekir. XVIII. yüzyıla kadar vatan, insanın kaderle ilintili olarak doğduğu topraklara gönderimi olan fakat içinde bir tabiiyet ve bağlılık bulunmayan; politik anlamda

⁸²⁰ (Enbiyâ Suresi, 21/92)

⁸²¹ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 357.

gönderimden yoksun bir kavramdır. Klasik dönemde vatan kavramının politik ve coğrafi belirsizliğini Remzi Oğuz Arık, *Coğrafyadan Vatana* metninde şöyle tasvir eder:

“Vatanların ilk doğuşu ne kadar bulutludur? Hangi kütle vatanını seçmekte serbest olmuştur? Yer yer akan sel sularına, kaynak sularına benzeyen insanların, yer yer toplanıp coğrafyanın yatağına, kabına göre biçim almasında tesadüfün oyunları ne kadar büyüktür! Türkmenler Hazer’in şimalinden geçselerdi, şimdi kim bilir hangi dinde, hangi yerde idik? Birleşik Amerika’yı kuranların çıktığı yerlerin değişikliğini, çıkışlarında hâkim olan sebeplerini düşününüz: Hangisi bugünün vatanını, devletini kurmak emelini taşıyordu?”⁸²²

Toplumsal birliğin köken olarak dindaşlıktan yurttaşlığa dönüşümü Osmanlılar için kimlik tartışmalarındaki en keskin kırılmadır. Gayrimüslim unsurların çok uluslu, çok kültürlü bir yapı olarak Osmanlı’da klasik düzen boyunca süregelen Müslüman tarafların toplumsal hayat içindeki üstünlüğü ve gayrimüslimlerin “millet-i mahkûme” olarak ancak İslam’ı kabul ederek kavuşabilecekleri haklar bütünlüğünün farkına varmasıdır. 1718-1808 yılları arasında bu kimlik krizini düzenleyici ıslahat denemeleri olmuştur. Ancak bu kırılmanın yarattığı farkındalıkta pratik çözümler için asıl adım atan II. Mahmud’un toplumu bütünlleştirici ve eşitleme çabasındaki aydınlanma anlayışıdır. Bu anlamda II. Mahmud’un ıslahatlarının arka planındaki amaç, XVIII. yüzyılda çağın ruhuyla da uyumlu olarak Osmanlı’yı “şark despotizminden” sıyrarak Batı’daki modern devlet biçimlerine uyumlu bir monarşi yahut aydınlanmış mutlakiyete (enlightened absolutism) dönüştürme çabasıdır. Yeni Osmanlılar da modern devlet ve vatanla ilgili II. Mahmut döneminden kalan bu mirası sahiplenmiş ve sürdürmüşlerdir. Savaşlarda üst üste yaşanan yenilgiler, çeşitli milliyetçiliklerin devreye girerek imparatorluk anlayışı ile çatıştığı günlerde İbni Halduncu çöküş teorisinin de etkisi ile birleştirici üst kimlik gündeme gelir. Ahmet Cevdet Paşa’nın gayrimüslimlerin askere alınması konusunda değişik dini unsurlardan bir araya gelen insanların nasıl ortak bir motivasyon uğrunda savaşacaklarına ilişkin sorusu yeni toplum biçimlerine göz kırpmakla birlikte yerleşik kanıları yıkacak güçte de değildir: “Vâkı’da Avrupa’da gayret-i dîniyye yerine gayret-i vataniyye kâ’im olmuş ... ammâ bizde “vatan” denilirse askerin köylerindeki meydanlar hâtırlarına gelir. Biz şimdi “vatan” sözünü

⁸²² Remzi Oğuz Arık, *Coğrafyadan Vatana*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, s. 192.

ortaya koyacak olsak, mürûr-ı zamân ile ... olsa bile gayret-i dîniyye kadar kuvvet alamaz.”⁸²³ Cevdet Paşa’nın birleştirici bir unsur olarak ne zaman yerleşeceğinden şüphe ettiği “gayret-i vataniyye” çok geçmeden Yeni Osmanlılar tarafından inhitat karşısında yeni devlet anlayışının inşasında işlevsel hale gelecek ve muhalif düşünce çevrelerinin idealine dönüşecektir. Yeni Osmanlıların “vatan” kavramı ile ilişkilendirilmesinde Fransız Devrimi’nin milliyetçi ruhu kadar askeriye ve bürokraside reformlar yapmak ve hükûmranın gücünü anayasal zeminde sınırlama arayışı da yatmaktadır. Merkeze yakın düşünürler Fransız Devrimi’nden tevarüs ettikleri kavramlarla imparatorluğu modernleştirme misyonu amaçlarken Balkanlar’daki milliyetçi etkilere karşı ırktan ziyade toprak üzere bir vatanseverliği öne çıkarmışlardır. Namık Kemal’in ifadesi ile vatan zorunlu ve mukadder bir bağ değil, tabiiyet ve illiyet bağı olarak yeniden kurulmuştur: “Vatanı tayin eden madde birkaç bin mazlumun kanı veya birkaç rical-i devletin kalemiyle çizilmiş bi hatt-ı mevhumdan ibaret değildir.” Namık Kemal’de hürriyet ile ilişkilendirilen vatan, Şinasi’nin şiirinde kanun ile irtibatlandırılmıştır.⁸²⁴

Vatan (Patrie) ve vatanseverlik düşüncesi Fransız Devrimi’nin dünyaya mirası olarak okunabilir. “En yüce kimliğin ve sadakatin karşılığı olarak memleket anlayışı” olarak tanımlanabilecek “patrie” kavramını Batı’da Antik Yunan ve Roma’ya kadar götürmek mümkündür; ki kavram Roma’nın çöküşünden sonra da Avrupa siyaset kültüründe etkin kalmıştır.⁸²⁵ Vatan kelimesinin *Dictionnaire Universel*’de milliyetçi bir çehreye bürünmesi sözlüğün 1777 yılında yayınlanan baskısında gerçekleşmiştir: “Fransa bizim vatanımızdır. Vatan sevgisi. Vatanın menfaati için. Vatanın hizmetinde olmak. Vatanına hizmet etmek. Vatanını savunmak. Vatan için ölmek. Vatan vazifesi bir insanın en asli vazifelerinden biridir.”⁸²⁶ Türkçe, Arapça ve Farsça gibi dillerde klasik dönemde siyasi bir gönderimi olmayan ve toprağa sadakati işaret etmeyen “vatan”, “bir kişinin benimseyerek ya da geçici olarak yaşadığı yer” anlamlarına

⁸²³ Ahmet Cevdet Paşa, **Ma’rûzât**, haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1980, s. 114.

⁸²⁴ Cemal Kafadar, **Kendine Ait Bir Roma**, İstanbul, Metis Yayınları, 2019, s. 23.

⁸²⁵ Bernard Lewis, “Watan”, **Journal of Contemporary History** 26, no. 3/4, 1991, s. 523.

⁸²⁶ Liah Greenfeld, **Nationalism: Five Roads to Modernity**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, s. 162; alıntıl原因an Özkan, **Türkiye’de Milli Vatanın İnşası: Darü’l İslam’dan Türk Vatanına**, çev. Dâra Elhüseyni, İstanbul, Kırmızıkedî Yayınları, 2019, s. 48.

gelmektedir.⁸²⁷ XVIII. yüzyılın sonlarına doğru vatan kelimesinin modern anlamı ile Osmanlı bürokratlarının metin ve mektuplarına girdiği görülmektedir. 1792’de Viyana’da elçi olarak görev yapan Ebubekir Râtib Efendi padişaha yazdığı metinlerde iç karışıklıklardan dolayı Fransa’nın bir dağılma sürecinde olduğu gibi bir yanlış anlaşılmaya karşı uyarır ve Fransa’nın tek bir din, tek bir millet ve tek bir dil altında birleştiğini vurgular. Râtib Efendi Macarlar, Bulgarlar, Yunanlılar için kavim kelimesini kullanırken, Fransa ve Fransızlar için vatan ve millet kavramlarını kullanır. Bu da onun Avrupa’da tek bir vatan ve ulus olarak yeni bir ulus-devlet anlayışının doğduğunun bilincinde olduğunu ortaya koymaktadır.⁸²⁸

Ulus-devlet paradigmasının elzem bir parçası olup halk ile toprak arasındaki bağlantıyı kuran vatan kavramı, kutsal toprağa ait olma hissini yaratarak ve tahayyül edilmiş sınırları gerçek sınırlara dönüştürerek ulusal kimliğe, belirli bir toprağa sahip olma niteliğini kazandırır.⁸²⁹ XIX. yüzyıl başına dek kul ve tebaa anlayışı ile tanımlanan Osmanlı’da birey unsurları, artık vatanda temsil üzerinden hukuka tabi bir vatandaşa dönüşmektedir. Vatandaş, bir siteme, hukuki düzeyde tanımlanmış bir bütüne ait olan kişidir.⁸³⁰ Vatandaşlık hukukunun özünde “tabiiyet” vardır. Tabiiyet bağı, bir ülke içerisinde yaşayan yabancılar ve yerlilerden beklenen mükellefiyeti ortaya koyar: Yabancı içerisinde yaşadığı ülkenin kanunlarına uymakla sorumludur; yerlinin sorumluluğu ise bundan fazlasıdır, o toprağına sadakat ve tabiiyet ile bağlıdır.⁸³¹ XIX. yüzyılın sonlarından itibaren dilimize giren “vatandaşlık” olgusu, devlet ve birey arasındaki zorunlu/vazgeçilmez mukaveleyi imlemektedir. Devlet ve birey arasındaki yasal düzeni oluşturan ve bu yasal düzenden meşruiyetini alan bir

⁸²⁷ Lewis, “Watan”, *Journal of Contemporary History*, s. 524-525.

⁸²⁸ Fatih Yeşil, “Looking at the French Revolution through Ottoman Eyes: Ebubekir Ratib Efendi’s Observations”, *Bulletin of Soas* 70, sayı 2, 2007, s. 291-302.; Özkan, *Türkiye’de Milli Vatanın İnşası: Darü’l İslam’dan Türk Vatanına*, s. 48-49.

⁸²⁹ Behlül Özkan, *Türkiye’de Milli Vatanın İnşası: Darü’l İslam’dan Türk Vatanına*, s. 10.

⁸³⁰ Vatandaş, Antik Yunan’da “cite” kökünden türetilmiş, kişi bazlı olarak “citeain”, “citoien” kavramları ile kullanılmış; 17. Yüzyıla kadar da bir kentte oturan anlamında “citoyen” kavramı ile karşılanmıştır. Hukuk sisteminin daha yetkin olduğu Roma Dönemi’nde siyasi bir cemaatin üyesi olarak “civis”, “civitas”, “citoyenette” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Roma Dönemi’nde de kamusal ve siyasi katılımı ilişkilenen kavram, ancak Fransız Devrimi sonrasında siyasal kimlik olarak bilinen modern anlamına kavuşmuştur. Jacques Bouineau, “Fransa’da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, *Dersimiz: Yurttaşlık*, Haz. Turhan Ilgaz, Çev. Yeşim Küey, İstanbul, Kesit Yayıncılık, 1998, s. 109.

⁸³¹ “Fransızca’da milliyet kelimesinin bir de hukukî-siyasî manası vardır ki, bunu Türkçe’de “tabiiyet” ile ifade ederiz.” Mehmed İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, İstanbul, 1981, s. 43.

kurum olarak vatandaşlık sahip olduğu modern kavrayışa Fransız Devrimi sonrasında ulaşmıştır.⁸³²

Tanzimat ricâli, patrimonyal idare biçimini ıslâh ederek, intisap mekanizmalarını tamamen kaldırmadan alt kademeleri yasal-ussal karakter arz edecek bir bürokrasi yaratmak isterken, bunun ancak “devlet”in kurumsallaşması ve toplumu oluşturan bireylerin, literatüre henüz girmiş bir kavram olan “vatan”ın her koşulda hizmetinde olacak “vatandaşlar”a dönüştürülmesi ile sağlanacağını düşünmüşlerdir. Yapılan sosyal ve hukuki düzenlemeler de şahıslardan ziyade, toplumsal sözleşme çerçevesinde ilkelere bağlı, “devlet”e kurumsal bazda hizmet edebilecek vatandaş kimliği yaratılmasının aracı olarak görülmüştür.⁸³³ Bu çerçevede, 1869 yılında yayımlanan *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi*, Osmanlı’da kimlik meselesini yasaya bağlama ve vatandaşlık hukukunun düzenlenmesi bakımından bir ilktir. Kanun’da Osmanlı uyrukluğuy soy/kan bağı ile ilişkilendirilmiştir. Kanunun 9. maddesinde ise Osmanlı topraklarında ikamet eden herkes Osmanlı uyruğu olarak kabul edilmiştir. 1876 Kanun-i Esasi’sinde de Osmanlı vatandaşlığı yeniden yasanın konusu haline gelmiş ve Osmanlı vatandaşlığında bulunan tüm unsurlara anayasal düzeyde bir koruma sağlanması öngörülmüştür: “Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi bir din ve mezhepten olur ise olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izar edilir.”⁸³⁴ II. Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte cemaatten topluma yeni kamusal alanın ortaya çıkması ona uyumlu yeni vatandaş figürünü de gündeme getirmiştir. Arka planda kimlik tartışmaları devam ederken ön planda Osmanlı’da meskûn tüm vatandaşlar eşitlik gibi önemli bir kazanımın ve kanunlara itaat, askerlik, vergi vermek gibi çeşitli yükümlülüklerdeki düzenlemelerin

⁸³² Yusuf Akçura, Avrupa’da başlayan milliyetçi hareketlenmeyi Almanlarla başlatır ve Fransızların Prusya karşısındaki yenilgisiyle bu hareketliliğin “Osmanlı bütünlüğü”ne etkisini şu şekilde ifade eder: “Ne zaman ki milliyet kaidesi, Almanlar tarafından vakıaların [olay ve olguların] hakikatlerine daha yakın bir surette, milliyetlerin esâsı ırk olmak üzere, tefsir olundu ve bu tefsirin galebesi demek olan 70-71 seferiyle Napolyon ve Fransa İmparatorluğu tekerlendi, işte o zamandan itibaren “Osmanlılık milleti” siyâsî mesleki yegâne güçlü desteğini kaybetmiş oldu.” Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 77.

⁸³³ Hanioglu, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, s. 72-73.

⁸³⁴ [Madde 8] <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-kânûn-i-esâsi/>

muhabatı kılınmıştır.⁸³⁵ Bu yükümlülükler vatandaşlar arasında bir yandan eşitliği mümkün hale getirirken diğer yandan modern toplum düzenine geçişin işaretlerini de barındırmaktadır.

XVIII. yüzyılın sonu itibarı ile Osmanlı bürokrasisinde görülmeye başlayan “vatan” kavramı, XIX. yüzyılın ortalarında aydınlar ve düşünürlerin kaleminde modern anlamıyla kullanılmaya; kişinin doğup yaşadığı yerden ziyade sadakat ve bağlılık duyduğu milli toprağını işaret etmeye başlanmıştır. 1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanı, Osmanlı’da vatan fikri üzerinden vatanseverliğin kanıksanmasına ilişkin önemli bir kırılmadır. Bu kırılma ile bürokratlar ve düşünürlerin vazgeçtiği gerçek artık sultanın siyasi iktidarına ilahi bir meşruluk sağlanamayacağı düşüncesidir. Devletin içinde bulunduğu çıkmazdan ve çöküşe meyilden sıyrılabilmesinin yolları merkezin siyasi iktidarını güçlendirebilmek adına dünyada ortaya çıkan modern siyasi literatürden faydalanarak farklı etnik ve dini grupların millet inşasını mümkün kılmak; bu yolla da vatana bağlılığı güçlendirmektir. Bu tutumun en keskin temsilini Namık Kemal’in vatan kavrayışında görmek mümkündür. Vatanın anlamı doğulan yere karşı duyulan aidiyet duygusundan yurda bağlı tabiiyetten sadakat duygusuna dönüşmüştür.⁸³⁶ Osmanlı topraklarını orada yaşayan tebaa arasında kutsal bir bileşen olarak öne çıkarmak mekânı vatansever biçimlerle koruma ve savunmanın imkanlarını öne çıkaracaktır. Ancak Namık Kemal’in inhitat sorununa bir çözüm olarak işaret ettiği bu tutum, çevre bölgelerdeki etnik ve dini grupları vatanın sınırlarına dahil ederek çözüm bulma arayışında olduğundan dolayı bir yanı ile idealist bir tavrı da barındırmaktadır. Zira onun düşününde anavatan sınırları belirlenmiş bir coğrafi olgudan ziyade, duygusal bir kavrayıştır ki yazılarında da sınırlara dair mantiki kavrayışları reddetmektedir.⁸³⁷

⁸³⁵ Füsün Üstel, **Makbul Vatandaşın Peşinde**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 59.

⁸³⁶ Namık Kemal’in şiirlerinde, oyunlarında ve düşünde ortaya çıkan insan ve toprak arasındaki vatanseverlik kavrayışını şu şiirde görmek mümkündür: “Vücudun kim hamir-i mâyesi hâk-i vatandır; ne gam ne rah-ı vatanı hak olursa çehr ü minnetten.”

⁸³⁷ “İşte insaniyeti bir nokta-i nazardan temaşa edenlerdir ki, vatan fikr-i mukkadesinden bahsolundukça bulundukları yerin ya hudud veya haritasını tasavvur ederek ‘Vatanı ta’yin eden madde birkaç bin mazlûmun kanı veya birkaç rical-i devletin kalemiyle çizilmiş bir hatt-ı mevhumdan ibaret değil midir?’ derler. İnsan vatanını sever, çünkü vatan öyle bir galibin şemşiri veya bir kâtinin kalemiyle çizilen mevhum hatlardan ibaret değil; millet, hürriyet, menfaat, uhuvvet, tasarruf, hakimiyet, ecdada hürmet, aileye mahabbet, yâd-ı şebabet gibi birçok hissiyat-ı ulviyenin içtimâ’ından

Onun bu tutumunda imparatorluk çatısı altındaki farklı dini ve etnik unsurların inhitatın ivmesini artıracak biçimde tefrikalaşması karşısında tebaayı bir arada tutacak bir “Osmanlı kimliği” yaratma kaygısı vardır. Bu da XIX. yüzyılda ortaya çıkan kimliğe ilişkin modern yaklaşımların ve fikirlerin inhitat söyleminden sıyrılarak düşünölemeyecek bir biçimde tezahür ettiğini ortaya koymaktadır.

Çok uluslu bir devlet olarak Osmanlı, bünyesinde barındırdığı farklı kimlikleri aşarak bütöncöl bir aidiyet düzenini ancak “Osmanlılık” ideolojisinde bulabilmektedir. Bu yüzden inhitat söyleminin XIX. yüzyılında ideal dünya görüşü Osmanlılık siyasetidir. Fakat yapısal sorunlar karşısında yapay bir çözüm olarak Osmanlılık da devletin bekasına ilişkin çözümöl komundan uzaklaştırılarak idealist bir çehreye büröndürölmeye çalışılmıştır. Ahmet Mithat Efendi, *Üss-i İnkılab*’da Osmanlılık siyasetini devletin kuruluşuna ve başarılarına yaslayarak kökende milliyetçi bir ideali öne çıkarmaktadır.⁸³⁸

Şökrü Hanioğlu, Osmanlılık düşöncesinin Tanzimat döneminden itibaren üç merhaleden geçtiğini ifade eder. İnhitat döneminde kimlik politikalarının dönöşümünü inceleyen Hanioğlu’na göre ilk evre dinler arasında eşitliğin hedef alındığı fakat yine de Müslöman unsurların hakimiyetinin devam ettiğı dönemdir. İkinci evre, etnik gruplar arasında eşitliğin amaçlandığı ancak Türk olmayan unsurlar arasında Osmanlıcılığın gizli bir Türkleştirme politikası olduğuna dair şöphenin ortaya çıktığı dönemdir. Üçöncüsü ise Meşrutiyet ile İslami değerler arasında sentez yapan Yeni Osmanlılar düşönrölerinin vatan olgusuna dayalı bir Osmanlı kimliği yaratma çabası dönemleridir.⁸³⁹ Kanun-i Esasi ile anayasal bir karşılık bulan

hâsil olmuş bir fikr-i mukaddestir. Bundan dolayıdır ki, her dinde ve her millette, her terbiyede, her medeniyette, hubb-ı vatan en büyük faziletlerden, en mukaddes vazifelerdendir.” Namık Kemal, “Vatan”, *İbret*, 22 Mart 1873, **Namık Kemal ve İbret Gazetesi** içinde, s. 263-265.

⁸³⁸ “Evvela Osmanlılık bir millet ve uhuvvet-i siyasiyeden ibaret olmasa ve bu heyete delalet eden her sınıf halk kendi mes’üdiyet-i siyasiyesinden memnun bulunmasa idi dört yüz çadır halkından ibaret bulunan bir cemaatin çend sene zarfında koca bir devlet te’sis ve teşkil edebilmeleri mümkün ve müyesser olabilir mi idi?” Ahmet Mithat Efendi, **Üss-i İnkılab**, İstanbul, 1878, s. 7.

⁸³⁹ Düşönsel düzeyde “ömmet” ve “millet” yaklaşımlarının kökende ki hakimiyeti vatan düşöncesinde de ikili bir boyutu beraberinde getirir: “Mukaddes şeniyetler iki olunca bunların timsali, yahut karargâhı olan vatan da iki olmak lâzım gelir: Ömmetin vatani, milletin vatani. Filhakika bir İslâm vatani vardır ki bütün Müslöman milletlerin sevgili yurdudur. Diğer millî Türkler kendilerinininkine Turan namını veriyorlar. Osmanlı ölkesi İslâm vatanının müstakil kalan bir cüzüdür. Bundan bir kısmı

Osmanlıcılık politikası, bütün çabalara ve temellendirmelere karşı dinsel ve etnik kimlikler karşısında yeterli olmamıştır.⁸⁴⁰

Kimlikler arasındaki farklar, etnisiteler arasındaki nüanslar önemsenmeksizin aynı toprak üstünde bir arada yaşayabilmenin yolu olarak Osmanlılık, eşit şekilde siyasi hayata katılımın sağlanması, bir tür çoğulculuğu savunma aracı olarak görülmüştür. Nitekim ayaklanmaların, bağımsızlık isyanlarının vuku bulduğu XIX. yüzyıla değin Osmanlıcılık da bir ideoloji altında değil; doğal yollarla teokratik bir imparatorluk anlayışıyla yani feodalite ile yürütülmektedir. Ancak XIX. yüzyılda Fransız Devrimi ardından gelen milliyetçi etkiler Osmanlılığın resmi bir ideoloji olarak kapsayıcı bir devlet statüsüne getirilmesi çabasını içermekte; Tanzimat ve Islahat Fermanları da bu çabanın somut etkileri olarak sahneye çıkmaktadır. Tebaa arasında yaşayan yabancı azınlıkları tek bir kimlik altında birleştirerek hem uluslararası siyasette hem de ulusal siyasette bir güven unsuru yaratma çabası olarak bu hamleler Osmanlı üzerindeki dış baskıyı kaldırmaya yetmemiş; farklı uluslar üzerindeki bağımsız milliyetçi hamlelerin etkisi sürmeye devam etmiştir. Osmanlıcılık milliyetçiliğe karşı bir çözüm olarak öne sürülse de milliyetçiliğin grup kültüründen de etkilenmiştir. Osmanlılığın teklif ettiği politik kimlik gayrimüslimler arasında olduğu gibi Türk kimliği altındaki reaksiyoner tavrı ve yazınsal birikimi artırmış; Osmanlı ile Türk kimliği arasında bir karşılıklık anlayışı ortaya çıkmıştır. Tanzimat aydınları tarafından inhitat karşısında çözüm saikiyle harlanan ikilik süreç içerisinde birbirlerine alternatif değil birbiri ile çatışan biri “politik” diğeri ise “kültürel” iki mücadele alanına dönüşmüştür.⁸⁴¹ II. Meşrutiyet yıllarında Tanzimat’a yönelik eleştirilerin büyük çoğunluğu bu tavrın arkasındaki “yerliliğin yitilmesi” ile ilgilidir.

Türk yurdudur ki aynı zamanda buranın bir parçasıdır.” Gökalp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 80.

⁸⁴⁰ Şükrü Hanioglu, “Turkism and the Young Turks, 1889-1908” **Turkey Beyond Nationalism: Towards Post Nationalist Identities**, Hans-Lukas Kieser, London, Bloomsbury Publishing Plc, Aralık 2006, s. 5-6.

⁸⁴¹ Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, s. 221.

Bugün ulus-devletler çağında siyasi yapılardan soyutlanarak düşünilemeyen coğrafya kavrayışında vatan kavramının “kavranmış mı” yoksa “icat edilmiş mi” olduğunu tam olarak cevaplayabilmek mümkün değildir. Osmanlı’nın inhitatında çok uluslu bir yapı olarak imparatorluk, içinde bulunduğu çıkmazı bir milli kimlikten ziyade -ve hatta milli kimliği bastıracak şekilde- politik kimlikle aşma çabasına girmiştir. Normal şartlarda bir hanedan kimliği olarak varolagelen Osmanlılık, Tanzimat bürokrasisinin çabası ile Osmanlılık kimliğini yukarıdan aşağıya doğru gidecek şekilde sosyo-politik bir bağ olarak kurmayı hedeflemiştir. Fakat bu hedef, kimliği gündelik hayat içerisinde rasyonelize edecek ve politik küreye taşıyacak süreçlerin ve kültürel bir aradalığı anlamlandıracak kamusal alanların Osmanlı’da yoksun olmasından dolayı yapay kalmıştır.⁸⁴² Anderson milli kimliği bizatihi “hayali” bir olgu olarak tanımlamaktadır; ancak Tanzimat döneminde kimlik hamlelerinin hayali ya da icat edilmiş tarafı türdeş kimliklerin yoksunluğundan ziyade; bu hayali olguyu geliştirecek politik ve ekonomik süreçlerin yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Anderson, milliyetçiliğin gelişmesinin en önemli sebebi olarak basım yayın faaliyetlerini ve bununla ilişkili merkantilist/kapitalist hamleleri görür.⁸⁴³ Oysa Osmanlı’nın klasik döneminde Türk insanının kâinat ve eşya telakkisi anti-maddecilikle şekillenmektedir. Osmanlı zihniyet dünyasının ekonominin potansiyel olarak ürün verebilecek bireysel faaliyet alanlarını daha baştan törpüleyememesi, sermaye birikimini soyağacına dönüştürmesine engel teşkil etmektedir. Görünüşte yalnızca iktisadi sonuçları beklenen bu yaklaşım, toplumsal hayatın diğer katmanlarına sinen irrasyonellik sebebi ile bireyi dünya ile yüz yüze getirmekten alıkoymaktadır.⁸⁴⁴ Yapısal özellikler sebebiyle XVI. yüzyılda Avrupa’da yerellikleri kırmaya başlayan, kapitalist ağların örüldüğü ekonomik dinamikler Osmanlı’da karşılık bulmamış, ayrıca tarım ve ticaret gibi alanlarda da sınai ve teknolojik dönüşümlere geç kalınmıştır. Ticaretin farklı alanlarda artması sermayenin

⁸⁴² Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, s. 216-217.

⁸⁴³ “Yeni ulusal toplulukların hayal edilebilirliğine asıl olumlu etkiye bulunan, yeni bir üretim ve üretim ilişkileri sistemi (kapitalizm), bir iletişim teknolojisi (matbaa) ve insanlığın mahkûm olduğu dilsel çeşitlilik arasındaki, bir ölçüde rastlantısal ama altüst edici etkileşimdi.” Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler**, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 63.

⁸⁴⁴ Ahmet Güner Sayar, **Osmanlı’dan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler**, İstanbul, Ötüken Yayıncılık, 2024, s. 10.

özelleştirilmesine bu da yeni zengin grupların, yani şehir oligarşisinin monarkların arasına katılmasını sağlamıştır. Bu yolla monarklar ve krallar arasında karşılıklı çıkarları gözetecek şekilde kamusal alan ilk defa yönetim yargısının alanına dahil edilmiştir.⁸⁴⁵ Egemenlik ve sivil toplum arasında soylular sınıfı ile kurulan bu korelasyon Avrupa’da politik teoriye daha erken dönemde milli bir yüz kazandırmış, Osmanlı’da merkantilist yönelim ancak Tanzimat’a gelindiğinde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Tanzimat, Batı’daki kameralizmin Osmanlı’daki uzantısı olarak okunabilir.⁸⁴⁶ Ancak Tanzimat modern devleti kurma açısından istenilen toplumsal yankıyı yakalayamamasından değil, kameralizm denemesinin başarısız olmasından, tarımsal devrimle gerçekleşen oligarşi deneyimine sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Ayan sınıfının klasik üretim tarzlarını sürdürmesi, özel ticari alanların gayrimüslim burjuva elinde olması istenilen milli burjuvaziyi kurmaya yetmeyecek; bu sınıfın varlığına olan gereklilik Akçura tarafından Meşrutiyet’te yeniden dile getirilecektir.

3. II. Meşrutiyet’te Kimlik Kavrayışı: “Millet”

Millet, biz kolektivitesinin en büyüğü ve kapsamlısıdır. Milli bilinç, hem “ben”i, hem de “öteki”ni tanımlamaya ve anlamlandırmaya imkân veren bir bilinç türüdür. Benedict Anderson, milletlerin “hayali cemaatler” olduğunu ifade eder: “Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamalarının hayali yaşamaya devam edecektir.”⁸⁴⁷ Bir devlet içerisindeki etnik gruplar bir köken etrafında bütünleşir; kökenle tanışlıkla kendilerini özdeşleştirir. Bu özdeşlik; onları ortak birikim ve dil etrafında kendilerini “biz” olarak ötekilerden ayırt eden cemaati hayal etmelerine imkân tanır. Bu açıdan ortak hafıza ve ortak kültür hayali cemaatin menşesinde bağlayıcı işlev görür. James Anderson’a göre, “(...) tüm toplumsal örgütlerde olduğu üzere tıpkı devletler gibi uluslar da basitçe coğrafi bir mekanda yer almazlar; bunun yerine belli bir toprakta açıkça hak iddia ederler ve kendileri için

⁸⁴⁵ Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, s. 218.

⁸⁴⁶ Şerif Mardin, “XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, C.1, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 342.

⁸⁴⁷ Anderson, **Hayali Cemaatler**, s. 20.

ayrıcalıklı bir nitelik türetirler.”⁸⁴⁸ Bu da Gellner’in ifadesiyle “imal edilmiş” olarak birlikteliğin toprak üzerindeki ilk adımıdır.

Sınırları belirli topraklara sahip olmak iktidarın önemli formlarından biridir. Ulus devletler kendi toprakları içinde tek biçimliliği sağlamak adına yerini aldıkları siyasi yapının heterojen örgütlenme modelini ilga etmek zorunda kalmışlardır.⁸⁴⁹ Cumhuriyet öncesinde toplum ile devlet arasında arabuluculuk rolü üstlenen dini kurumlara bağlanan tebaa, cumhuriyet sonrasında bizzat devlete bağlanan yurttaşlara dönüşmüştür. Türkiye tecrübesinde bu meseleyi daha da çetrefilli hale getiren ise bu dönüşümün ilk aşamada monarşinin hüküm sürdüğü bir imparatorluk döneminde denenmesi ve bu imparatorluğun geçirdiği inhitat sürecinden hareketle her türlü müdahalenin muhatabı haline gelmesidir.

XX. yüzyılın ilk kısmı dine dayalı bir tebaa anlayışından ulusa; hayali bir cemaate dönüşümü simgelemektedir. Mekânın modern sınır anlayışı üzerinden haritalandırılması ulusa ulaşan “jeo-gövde”yi ortaya çıkarmış ve Türk milliyetçiliğini vatan sevgisi, bağlılık ve tabiiyet üzerinden kutsal bağlarla inşa etmeye imkân tanımıştır. Ulus-devletleşme sürecinde coğrafya doğanın bir sonucu olmaktan çıkarılarak toprak üzerine kurulan mekân bilincine evrilmiştir. Böylelikle toprak tarihsel mücadelenin alanı haline gelmiştir. Lefebvre’nin ifade ettiği şekliyle mekân “(...) tarihsel bir süreçtir. Mekân politik ve ideolojiktir. Tam anlamıyla ideolojilerle yüklü bir üründür. Mekânın bir ideolojisi vardır. Peki, ama neden? Çünkü homojen ve ayrıca en saf haliyle tamamen nesnel gözüken mekân (...) toplumsal bir üründür.”⁸⁵⁰

⁸⁴⁸ James Anderson, “Nationalist Ideology and Territory”, **Nationalism, Self-Determination and Political Geography**, der. R. J. Johnston, David B. Knight and Eleanor Kofman, New York, Croom Helm, 1988, s. 18.

⁸⁴⁹ “Anthony Smith, bir milleti topluluktan ayırt edici unsur olarak şu altı özelliğe işaret eder: “1. Kolektif bir özel ad. 2. Ortak bir soy miti. 3. Paylaşılan tarih. 4. Ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur. 5. Özel bir “yurt”la bağ. 6. Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu.” Anthony Smith, **Millî Kimlik**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 42.

⁸⁵⁰ Henri Lefebvre, “Reflections on the Politics of Space”, **Antipode**, 30, Sayı 2, (8 Mayıs 1976), s. 31.

Osmanlı İmparatorluğu'nda mukadder olarak kişinin doğduğu yere işaret eden vatan olgusu, Balkan Savaşları ve inhitat sürecinin getirdiği zaruretlerle birlikte tabiiyet bağına dönüşmüş, toprağa, yurda ve o toprakta doğan diğer insanlara bağlılıktan hareketle bir “milli ruh” anlayışı ortaya çıkmıştır. Kendilik mekânı olarak coğrafya, toprak kayıpları ve tehdit altında “vatanlaşma” ve “milletleşme” olgularının dönüşümünü hızlandırmıştır. Toprağa aidiyeti yaratan vatan tabiiyet ilişkisini yöneticinin elinden alarak coğrafyaya sabitlemiştir.⁸⁵¹

XIX. yüzyılda inhitat sorunu karşısında Tanzimat'la başlayan reformlar yerleşik unsurlardan biri olarak “millet sistemi”nin çözülmesini beraberinde getirmiştir. Fransız Devrimi ile pekişen milliyetçi yönelimlere karşı Tanzimat düşüncesi ayrışma ve dağılmalara karşı siyasi birliği sağlamak için birtakım yapısal reformlarla birlikte “vatan” üzere bir birlik olarak “Osmanlılık” kimliğini bir formül olarak görmüş ve Müslüman-gayrimüslim bütün unsurları devlet vatandaşlığında bir hukuka tabi kılarak aşmaya çalışmıştır. 1869 yılında çıkarılan “Tabiiyet kanunu”, Osmanlı'da yaşayan insanlara devlet eliyle bir kimlik tevdi etme amacı taşır. Görünürde oldukça tutarlı ve makul gözükken bu çözüm modern çağın kurucu unsuru olarak millet/ulus rüzgarının önüne geçememiş; yapılan reformlardan ne Müslüman ne de Hristiyan tebaa memnun kalmıştır. XIX. yüzyıl başlarında Karadeniz ve Balkanlarda gayrimüslimlerin ticari faaliyetlerinde Avrupa'nın destekleri ile bir artış yaşanırken Müslüman reâyâ geri planda kalmıştır.⁸⁵² Ancak milliyetçi dönüşüme dair esas kırılmayı getiren Balkan Savaşları'dır. Balkan Savaşları aslında Tanzimat sonrası dönemde kimlik meselesi ve inhitatın serencamına dair en keskin kırılmadır. Bunda Balkan topraklarının Osmanlı için önemi kadar savaşa neden olan milliyetçi

⁸⁵¹ “İnsan kütlesinin bu adsız coğrafya üstünde yaşama ve mesud olma şartlarını yaratırken birleşmeleri, birleşik kütlelerin zaman içinde müşterek hareketleri, milletin, ilk büyük şartını meydana getirir. Bu şart, müşterek tarihtir. Bu andan başlayarak kütle de coğrafyaya damgasını vurmuştur. Artık bu kütle, doğuşun karanlığını yırtmış; insan, toprağın ve toprak, insanın adını almıştır. Hücum ederken, hücum edilirken artık orada “muayyen” bir cemiyet ve onun yurdu vardır. Vatan doğmuştur (...) Milliyet fikrinin esası da vatanla, vatanın doğuşu ile başlar.” Remzi Oğuz Arık, **Coğrafyadan Vatana**, s. 192.

⁸⁵² Fahri Yetim, “II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: ‘Millet-i Hâkime’ Düşüncesi ve Etkileri”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 18, 2008, s. 72-73.

hareketlenmenin de etkisi vardır.⁸⁵³ Balkan Savaşlarına dek “vatan” kavramı üzerinde “Osmanlılık”, “İttihad-ı Anasır”, “İttihad-ı diniye” gibi ideolojik biçimler üzerinden işleyen kimlik kavrayışı, Balkan Savaşları’nda milliyetçilik etkisindeki bağımsızlık hareketleri sebebi ile etkisini kaybetmiştir. “Pan” siyasetleri altında yürütülmeye çalışılan kurtarma hamlelerine rağmen “imparatorluk” kimliğinden vazgeçme ve milliyetçiliğe doğru bir kırılma hamlesidir.⁸⁵⁴ Harbin sonucunda milliyetçi yaklaşımların geri dönüşsüz biçimde modern çağa eşlik ettiğinin görülmesi, Osmanlı İmparatorluğu’nun parlamenter yönetiminde bir varlık sorunu olarak görülen temsil probleminin “düvel-i muazzama”ya karşı “millet-i hâkime” prensibine bağlanarak Türk unsurlarının merkeze alınması ile çözülmeye çalışılmıştır. 1800’lerin sonlarında Jön Türklerin politikası bir Türk hegemonyası kurmanın bilinçli olarak öne sürülmesinden önce Osmanlılık fikrinin uygulama kabiliyeti olmadığını gösteren ve İmparatorluğun daha da parçalanacağını hissettiren gelişmeler karşısında duyulan paniktir.⁸⁵⁵ 1893 tarihinde yayınlanan İkdâm Gazetesi’nin “Türk gazetesidir” sloganıyla çıkması milli bilincin ve kültürel Türkçülüğün oluşmasına dair ilk somut kırılmalardan biri sayılabilir.⁸⁵⁶ Türk ırkına dayalı milli bilincin kültürel ve politik veçheleri kuşatması ise Cihan Harbi’ne doğru gerçekleşmiştir. Filibeli Ahmet Hilmi, Birinci Dünya Savaşı öncesinde kaleme aldığı *Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor* metninde hâkim millet olarak Türklüğü vatan ve millet kavramları etrafında örerek milli mücadele için gerekli vatanperver ruha işaret etmektedir.⁸⁵⁷

⁸⁵³ Sadrazam Said Paşa Balkanların İmparatorluk için önemini belirtmek adına II. Abdülhamid’e sunduğu bir raporda “bu devletin mevcudiyeti Rumeli kıt’asının elimizde kalmasına mevkuftur” demiştir. Hatta Tunaya’ya göre bu rapor ve Rumeli Islahatı sorunu Sait Paşa’nın istifasına neden olmuştur. Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye’de Siyasal Partiler 3**, s. 96.

⁸⁵⁴ Şevket Süreyya Aydemir Suyu Arayan Adam’da hem Balkan Savaşları’nın “Osmanlılık” siyasetinin ve “imparatorluk” idealinin son bulmasındaki etkisini şu sözlerle ifade etmektedir: “Nihayet bir gün Balkan Harbi patlayıp da imparatorluk orduları, o zamana kadar, öylesine hakir görülen Balkan Orduları önünde bütün Osmanlı Avrupa’sını bırakınca, artık her şey belli oldu. Bu yıkılış, artık, sadece bir devletin mağlubiyeti değildi. Mesnetsiz bir hayalin sona erişiydi. Bir ruhun, bir zihniyetin tamamen çöküşüydü. Bir masal, bir imparatorluk masalı sona eriyordu. Meğer bizim saltanat zannettiğimiz şey, sadece bir gaflet uykusuymuş.” Şevket Süreyya Aydemir, **Suyu Arayan Adam**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976, s. 48-49.

⁸⁵⁵ Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s. 155.

⁸⁵⁶ Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s. 65.

⁸⁵⁷ “Onlar ne yaptıysa, biz de onu yapmalıyız. Onlar dedelerinin ruhunu buldular. Biz de şimdiki renksiz ruhumuzu dedelerimizin ruhu gibi yani Türk ruhu yapmalıyız. Lakin bunu becerebilmek için peşin, ruhumuzun nasıl yapıldığını yani şimdiki yamalı hırkaya benzeyen ruhumuzun hangi

Aramca'da “söz” anlamına gelen millet, klasik dönemde “Tanrı'nın sözü” ve “Tanrı'nın sözü etrafında toplanan grup” gibi anlamlara tekabül etmektedir. Klasik dönemde “milet”, “ümme” gibi dini gruplara refere eden kelimenin Osmanlı'da bir dini teşkilatlanma/cemaati anıştırdığı söylenebilir.⁸⁵⁸ Bu yanıyla millet, İslam dinini kabul edenlerin teşkil ettiği bir cemaati tanımlamakta ve kavram dini literatürde ümmete denk düşmektedir. Milliyetçi hareketler çağında toprağın birleştirici unsurlarının öne çıkarılması kavramın üzerindeki dini gönderimleri azaltmış; toprağa dayalı bir hayali cemaat olarak kabul edilmiştir. Millet kavrayışının Avrupa'nın değerleri ve kurumları karşısında “ulusal kimlik” inşa edecek şekilde müşterek değerlere tabiiyet bağı üzerinden kullanılışını Gökalp'in tanımında görmek mümkündür: “(...) millet, ne ırkî, ne kavmî, ne coğrafi, ne siyasî, ne de iradî bir zümre değildir. Millet, dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir topluluktur.”⁸⁵⁹ İttihat ve Terakki'nin 1908 devriminden sonra görünürde Osmanlıcı siyaseti benimserken arka planda barındırdığı bürokratik ve “ulus” sorununa duyarlı milliyetçilik biçimlerinin odağında da Gökalp'i görmek mümkündür.⁸⁶⁰

Gökalp, *Eskiliğin Mukavemeti* isimli makalesinde kavim (ethnicity) ile millet (nation) arasında belirgin bir ayrıma gitmiştir. Ermeniler, Türkler, Rumlar farklı kavimlere mensuptur ancak hepsi bir araya gelerek siyasi bir karaktere sahip Osmanlı'yı oluştururlar.⁸⁶¹ Balkan Savaşları'na kadar Osmanlılık fikriyatına da bir ölçüde hak veren Gökalp, Yeni Osmanlıların bu konuda ürettikleri müktesebatı da kayda değer bulmaktadır. Ona göre Yeni Osmanlıların “ittihâd-ı Osmâni'yi sağlamak ve Osmanlı toplumu için “mütekâmil bir medeniyet” yaratmaları; kendilerini önce Osmanlı sonra etnik kimliklerine göre adlandırmaları gibi unsurlar devletin intibahına ilişkin kayda değer etkililerdir. Nitekim Gökalp erken dönemde kaleme aldığı metinlerde Osmanlı'nın bir imparatorluk olarak toprak bütünlüğünü

kumaşlardan dikildiğini anlayalım.” Filibeli Ahmet Hilmi, **Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor**, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2018, s. 53.

⁸⁵⁸ İlber Ortaylı, **Avrupa ve Biz**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 40-71.

⁸⁵⁹ Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 19.

⁸⁶⁰ François Georgeon, “Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Yükselişi”, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)**, s. 32-33.

⁸⁶¹ Ziya Gökalp, “Eskiliğin Mukavemeti”, **Genç Kalemler** 2, 9 Mayıs 1911, s. 26-29.

koruyabileceği inancını muhafaza etmektedir: “Osmanlı milleti, Genç-Osmanlıların delâlet-i mürşidânesiyle ilâ-nihâye Meşrutiyet ve muhâdenet-i tâmmе hâlinde yaşayacak ve daima ileriye doğru yürüyecektir.”⁸⁶² Gökâlp bu yaklaşımını özellikle Meşrutiyet sonrasında milliyetçi hareketin ivmesiyle değiştirmiş; ayrıkçı biçimde duran Türk unsurlarının belirli bir paradigmaya ve kolektivizme dahil edilerek milletleşmesinin yegane kurtuluş olduğuna işaret etmiştir: “‘Osmanlı bayrağı altında şuursuz bir hayat geçiren’ Türkler bir millet haline gelmelidirler. Bunun için, bu gayeye varmak için Türkler milli bir vicdana sahip kılınacak, milliyetlerini idrak edeceklerdir.”⁸⁶³

Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu ise kozmopolit bir kimlik düşüncesinin yaygın olduğu dönemde etnik Türk milliyetçiliği ve Türk kimliğini yegâne kurtuluş olarak görmüşlerdir. Hatta Akçura’ya göre Slav İttihadı’nın Balkanlarda toprak arzusu yüzünden gerçekleşen Balkan Savaşları’nda bazı Türk devlet adamlarının Osmanlı hanedanlığı hegemonyasında bir Balkan İttifakı kurabileceklerini düşünerek ona çalışmaları, bu ricalin siyasette etnisitenin önemini kavrayamamasından kaynaklanmaktadır.⁸⁶⁴ Nitekim bu anlamda Osmanlıcılık taraftarlarının millet ve devleti aynı anlamda kullanarak milliyet meselesinde çözüm üretme arayışına Türkçüler tarafından şerh düşülmüş ve bu iki kavram arasındaki evrensel ayırmadan sapmanın kavramları anlamdan yoksun bıraktığına işaret edilmiştir.⁸⁶⁵

Modern Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışında teorik anlamda iki unsurun etkili olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi Rus Çarlığı içinde yaşayan Türklerin başlattığı çalışmalar -Yusuf Akçura bunlardan birisidir-, ikincisi ise XIX. yüzyılın

⁸⁶² Ziya Gökâlp, “Yeni Osmanlılar”, **Makaleler 1**, der. Şevket Beysanoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1976, s. 62-65.

⁸⁶³ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960, s. 87.

⁸⁶⁴ Yusuf Akçura, “Türklük Şuûnu”, **Türk Yurdu**, 25, 31 Ekim 1912, s. 30.

⁸⁶⁵ “(...) bir dinle mütedeyyin (bir dini kabul etmiş) ümmet ve bir lisanla konuşan insanların mecmuuna ‘millet’ denilmeye başlanmıştır. Mademki ekseriyet bu kesimleri bu manalarda isti’mal ediyor, siz de bunu kabul ediniz. İstilah meselesinde müşkilât çıkarmak doğru bir hareket değildir. Diğer taraftan Osmanlıcılar diyorlar ki devlet kelimesiyle millet kelimesi müteradiftir. Bir devletin tebaasının mecmûu bir millettir. İçtimâî şeniyyete ehemmiyet vermeyerek yalnız bu mefhumlar arasındaki münasebete bakarsak bu kelime doğru olmak lazım gelir.” Gökâlp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 79.

sonlarında Avrupa’da başlayan Türkoloji araştırmalarının yaygınlaşmasından etkilenen Osmanlı aydınlarıdır. Teorik anlamda ilk temellendirme Mustafa Celaleddin Paşa’nın *Les Turcs Anciens et Modernes* eseridir. Türklerin mevcut durumunu Osmanlı öncesi dönemiyle birlikte ele alan araştırma Osmanlı’da konuyla ilgili yayınlanan ilk eserdir. Süleyman Paşa’nın 1876’da kaleme aldığı *Tarih-i Alem* Türklüğün ideolojik ve politik ilk temsilidir. Ahmet Vefik Paşa, Süleyman Hüsnü, Ali Suavi gibi isimler Türklük bilincine ilişkin dil ve tarih çalışmaları ile öne çıkmışlardır. Bu çalışmalar neticesinde “kaba”, “göçebe” gibi anlamlara gönderim yapan “Türk”⁸⁶⁶, cesur ve savaştı, geçmişte şanlı medeniyetlerin kurucu unsuru olarak görülmeye başlanmıştır.⁸⁶⁷ Akçura’nın “ırk’a müstenid” bir Türklüğü öne çıkarması hâkim millet unsurunun inhitat karşısında siyasi bir çözüm olarak görülmesi açısından önem teşkil etmektedir.

Hiçbir etnik grubun kendi taleplerinden vazgeçmediği ve anayasal düzen içerisinde her ulusçu talebin yeni bir sorunu doğurduğu koşullarda İttihat ve Terakki için geriye kalan yegâne çözüm açık biçimde Türkçülüğe sarılmak ve onu “Millet-i Hâkime” olarak kabul etmektir. Bu gerçeği *Tanin* gazetesinde kaleme aldığı *Millet-i Hâkime* yazısında ifade eden Hüseyin Cahit Yalçın, Meşrutiyet dönemini Türklerin ekalliyetler selinde boğulmama çabalarının tarihi olduğunu ifade eder.⁸⁶⁸ Osmanlılık kimliği etrafında öne sürülen politikalar ve reformların boşa düşmesi ile gelinen noktada Türkler “millet-i hâkime” olmak zorundadır ve diğer teb’alar için tanınan her türlü hürriyet kendi varlığını tehlikeye sokmaktadır. Türklerin kendi parlamentolarında Müslüman unsurların çoğunlukta olmasını istemelerinin onların doğal hakları olduğunu ifade ederek, onların sayıca az olmalarının meşrutiyet

⁸⁶⁶ Bernard Lewis Osmanlı’nın klasik döneminde “Türk” algısının olumsuzluğuna ilişkin şu tespiti yapmaktadır: “Anadolu’da yaşayan halk kendisine daha önceleri Türk demiş ve konuştukları dil Türkçe olarak isimlendirilmişti ama imparatorluk zamanındaki Osmanlı toplumunda etnik bir tabir olan “Türk” pek az kullanılmıştır. Başlangıçta bu sözcük Türkmen göçerler için genelde dışlayıcı, küçümseyici bir anlamda, zamanla da Türkçe konuşan cahil ve görgüsüz Anadolu köylüsü anlamında kullanıldı. Bu ifadenin bir Osmanlı beyefendisi için kullanılması ciddi bir hakaret anlamına gelirdi.” Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 4.

⁸⁶⁷ Fahri Yetim, “II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: ‘Millet-i Hâkime’ Düşüncesi ve Etkileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 77.

⁸⁶⁸ Hüseyin Cahit Yalçın, *Siyasal Anılar*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1976, s. 42; Fahri Yetim, “II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülüğe Geçite Kapsayıcı Formül: ‘Millet-i Hâkime’ Düşüncesi ve Etkileri”, s. 79.

idaresini işlevsiz kılacağını ifade etmiştir.⁸⁶⁹ Yalçın'a göre artık Osmanlı için "ittihad-ı anasır" diye bir gündem olması söz konusu değildir.⁸⁷⁰

Hanioğlu, "millet-i hâkime" düşüncesinin Osmanlı bürokrasi ve aydınları için bir üst kimlik tasarımı olduğunu ifade etmektedir. Osmanlılık kimliğinin içini Türk kültürüyle beslemek suretiyle Türkler klasik dönemdeki Müslüman cemaatine yakınlıştırılacak, "millet-i hâkime" statüsü kazanacaktır. Bu sayede Osmanlıcılık siyasası altında bir Türkleştirme propagandası güdülecektir. Bu hamlelerin Osmanlıcılık adına yapılması Arap, Arnavut azınlıkların tepkisini bertaraf etmeyi amaçlamış ancak tepkilerde herhangi bir azalma da görülmemiştir.⁸⁷¹ Bu anlamda "millet-i hâkime", Osmanlı'dan ulus devlet düşüncesine geçişte özellikle Balkan Savaşları ile ivmesi artan inhitat sorununa karşı sosyo-kültürel bir çözüm arayışıdır. İmparatorluktaki azınlık unsurlarını göz ardı etmek yerine Gökalp'in kültür odaklı, Akçura'nın etnisite odaklı Türkçülüğüne yumuşak bir geçiş sağlama adına eklektik biçimlerde kullanılmıştır.

4. Eve Dönüş: Anadolu'yu "Milli Vatan" Haline Getirmek

Meşrutiyet Dönemi'nde Türk toplumundaki vatandaşlık algısı haklar temelinde itaatkâr/pasif vatandaşlıktır. Bu algı Cumhuriyet'le birlikte anayasal düzen karşısında aktif ve sorumlu vatandaşlar yaratma arayışına dönüşmüş; Cumhuriyet devrimleri yasayla, kültürle, yeni tarih anlatısıyla ve eğitimle bireyi yeni düzene uyum sağlayacak düzeyde değiştirme amacı gütmüştür. Kaderin cilvesi olmaktan çıkarılan aynı yerde doğmuş olmanın bilgisi, özellikle Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından vatani politik olanın öznesi haline getirmiştir. Anadolu'da

⁸⁶⁹ Hüseyin Cahit Yalçın, "Millet-i Hâkime", **Tanin**, 7 Kasım 1908.

⁸⁷⁰ "Bu memleketi Türkler zapt etti... Bu memleketi, anâsır-ı gayr-i müslimenin hiçbirinin menâfi-i mahsusasına bâziçe yapamazlar. Osmanlı namı altında yaşayan Musevilere, Ermenilere, Rumlara, Bulgarlara, hasılı bütün anâsır-ı gayr-i müslimeye dahi müsavât, adalet, hürriyet kaideleri dairesinde muamele-i uhuvvetkârâne gösterirler, fakat hiçbir zaman kendilerini unutmazlar. Yalnız onlar bizi muhâleset-i kalbiyelerine inandırmalıdır. Çünkü ne denirse sensin, memlekette "millet-i hâkime" Türklerdir ve Türkler olacaklardır." Hüseyin Cahit Yalçın, **Siyasal Anılar**, s. 42.

⁸⁷¹ Şükrü Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2006, s. 165-166.

düşman işgalinden kurtarılan toprakların atfedilen jeopolitik önem, yeni bir ulusal kimlik ve kültür inşası denemesidir.

1923 sonrasında Misak-ı Milli ile çizilen “milli” sınırları bir vatan olarak kurumsallaştırma arayışı ortaya çıkar. Yeni ulus inşası için gerekli zamansal ve mekânsal boyutlara ihtiyaç vardır. Mekansal veçhenin ana gövdesini Cumhuriyet’in “topos”unun ne olduğu sorusu oluşturur. Milli kimlik ve toprak; yurt ve yurttaşlar arasında mekânsal bağın inşasıdır. Türklerin tarih boyunca Anadolu’yu yurt edinmesi, birleştirmesi ve devletler kurması; Kurtuluş Savaşı’nda milli mücadelenin Anadolu merkezli olarak yürütülmesi Cumhuriyet kadroları için toposa dair aranan cevaplara işaret etmektedir. Yurttaşlık ve toprak arasındaki milli bilinç, “anavatan” olarak isimlendirilen Anadolu’da ortaya çıkar. Anadolu’yu milli vatan haline getiren söylemin zamansal veçhesini ise Anadolu’daki Türkler ile Osmanlı öncesi Orta Asya’daki kadim medeniyetler arasında kurulan kültürel süreklilik oluşturur. Yeni bir Türk Tarih Tezi’ni de ortaya çıkaran bu anlatılara göre dünya üzerindeki ilk medeniyeti kuran Türkler olduğu için Antik Çağdaki Yunanlılar ve Ermenilerden çok daha önce Anadolu’da yaşayan Sümerler ve Hintliler de Türk kökenlidir.⁸⁷² Tarih boyunca Anadolu Türklere aittir ve onlar tarafından korunmuştur; Bizans, Roma, Yunanistan, İran, Asur, Hititler Anadolu’yu yalnızca işlerine gelecek biçimlerde işletmiş, müstemleleştirmiştir.⁸⁷³ Nihayetinde Milli Mücadele ile Türkler Anadolu’nun son ve yegane sahibi, egemeni ve birleştiricisi olarak anavatan haline getirmişlerdir. Bu yaklaşımlar etrafında temerküz eden zamansal veçhe, sentetik tarih anlatısı üzerinden Türk ulusal kimliğini meşrulaştırmaya dönüşmüştür. Müşterek tarih üzerinde uzlaşan kitle, doğuşun karanlığını yırtmış; insan toprağın ve toprak insanın adını almıştır.⁸⁷⁴ Milli kimliği ve ona ilişkin ruhu kader birliğinden çıkararak, zaman ve mekanda birliğe dönüştürme çabasıdır bu.

⁸⁷² Özkan, *Türkiye’de Milli Vatanın İnşası*, s. 163.

⁸⁷³ Arık, *Coğrafyadan Vatana*, s. 192.

⁸⁷⁴ Arık, *Coğrafyadan Vatana*, s. 192.

B. DEVLET

Özellikle XVII. yüzyıl sonrasında Osmanlı’da inhitat söyleminin ana gövdesini devlet olgusu oluşturur. Merkezi devlet anlayışının imparatorluğun geniş topraklarında egemen gücünü ve yetkisini kaybetmesi, karar verici politik özneliğinden uzaklaşması toprak kayıpları ile sonuçlanan çözülme dönemini beraberinde getirmiş ve bu çözülmenin eksenini devlet olmuştur. Tanzimat bürokrasisi ile başlayan reformcu söylemde devlete ilişkin yapısal değişimler çözülmenin zaruri sonuçları olarak karşımıza çıkar. Bu sayede inhitat söylemiyle ilişkili ıslah düşüncesi devleti kurtarmanın onu yapısal olarak değiştirme hamlesinden geçtiğinin farkındadır. Değişimin istikameti ise inşa ettiği müterakki düzenden hareketle Batı’daki modern devlet olgusudur.

1. Klasik Dönemde Devlet Olgusu: Merkezi Devlet ve Adab Geleneği

Klasik dönemde devlet aşkın olan merkeze alınarak açıklanabilir. Devletin aşkın olanın alanında olması, meşruiyetine de ilahi bir zemin sağlamaktadır. Ancak bireyin aşkın ve içkin bakımdan değil biyolojik ve politik bakımdan açıklanması; dolayısıyla da toplumun politik amaçlar etrafında örgütlenmiş insanlardan müteşekkil olduğu kabulü toplumun amacını aşkın olandan kopararak doksa alanıyla sınırlandırmıştır. Bu kabul sayesinde modern siyaset felsefeleri klasik dönemin aşkınlığını açıklamaktan vazgeçerek onu dünyevi alana dahil etmiş ve metafizik krizi bu şekilde aşmış olmaktadır. Modern devletin aşkın devletten en temel farkı tebaasına karşı mesuliyet sahibi olduğu düşüncesidir. Hobbes, tanrısallık ve kutsallık alanını devlet dışı bırakarak onu aşkın olandan içkin olan zemine çekmiştir. Bu kralın bir bedenini kaybetmesi, kutsal tanrının yerine kutsal devletin geçmesidir.⁸⁷⁵

⁸⁷⁵ “(...) herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir Devlet, Latince Civitas, olarak adlandırılır. İşte o Ejderha’nın veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur.” Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 130.

Kurucu ilkeleri bakımından Osmanlı'nın meşruiyeti aşkın bir kaynağa sahip mutlak gücü temsil etmektedir. Ancak bu aşkın kaynak, tek bir merkezde yani hem dini hem de siyasi gücü temsil eden halife-sultanda toplanır; bu da Osmanlı'nın teokratik iktidarını papa-kral/ruhani-dünyevi ikiliğinden doğuran Batı'daki siyasi yapıdan ayrı bir yerde konumlandırmayı gerektirir. Nitekim Osmanlı'da klasik bir teokratik rejimde olağan olanın aksine devlet maslahatı, din maslahatının önündedir. Berkes, klasik dönemdeki yönetim anlayışını, “siyasaca Doğu despotizmi, dince sünnî halifelik geleneği”⁸⁷⁶ olarak ifade ederken⁸⁷⁷, Tunaya teokratik yönü olan bir monarşi olarak tanımlar.⁸⁷⁸ Ancak bu tanımlamalar Osmanlı'nın 600 yıllık uzun tarihi içerisinde sabit kalmamış, şariat hukukunun tarihsel durum gözetilerek reforma tabi tutulması devlet anlayışında zaman zaman farklı yaklaşımları beraberinde getirmiştir:

“Osmanlı'nın Türkiye Cumhuriyeti'ne mirası, aşkın devletten oluşur. Birincisi, padişapta yapılanan ılımlı aşkinci devlet özelliğidir ki özellikle Osmanlı'nın Yükselme Devrinde ve II. Mahmut'un saltanat yıllarında rastlanır. İkincisi ise, bürokraside yapılanan aşkinci devlettir ki, bunun da örneği Tanzimat döneminde görülür. 1876-1909 II. Abdülhamid dönemi ve 1909-1918 Jön Türkler dönemleri de sırasıyla birinci ve ikinci tip ılımlı aşkinci devlet örnekleridir.”⁸⁷⁹

Rakip din ve uygarlıklar toprağında meydana gelen Osmanlı'nın ilk dönemlerinde siyaset kültürünün özünde savaş; devlet düşüncesinin özünde ise fetih vardır.⁸⁸⁰ Bu açıdan bir sınır beyliğinden Anadolu'yu yurt edinen bir imparatorluğu doğurmanın arka planında askeri beceriler yatmaktadır. Padişah I. Bayezid'in XIV. yüzyıl sonunda “dar'ül harb” olarak ilan edilen toprakları seferlerle devlete bağlamasında orduya güvenin izleri yatmaktadır. Nitekim bu hamle, tabi beyliklerden

⁸⁷⁶ Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 27.

⁸⁷⁷ Berkes, burada Doğu despotizmini Türk tarihçilerin İslamlaşmış Türklerin Kutadgu Bilig'de görülen siyaset ve toplum görüşünün geleneğini üstün görme eğilimine yaslar. Kutadgu-Bilig'de kendini belli eden devlet, toplum ve dünya görüşü daha geniş bir Asya din-devlet görüşünün çeşidi olarak ortaya çıkar; ki Berkes Doğu temelli bu coğrafi ve militer yaklaşımların odağındaki yaklaşımın oradaki despotik rejimlerin de kaynağı olduğunu ifade eder. Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 27-28. Berkes'in “Doğu despotizmi” olarak ifade ettiği bu yaklaşımın teorik kaynağı Montesquieu'ya aittir. Montesquieu Doğu Toplumlarında iktidar mekanizmalarının otoriter, merkezîyetçi, keyfî ve mutlak olduğunu öne sürerek, Çin, İran ve Osmanlı'nın bu tip despotik yapılar tarafından yönetildiğini ifade eder. Montesquieu, **Kanunların Ruhu Üzerine**, çev. Berna Günen, İstanbul, İş Bankası Yay., 2017.

⁸⁷⁸ Tarık Zafer Tunaya, “1876 Kanun-ı Esasîsi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 30.

⁸⁷⁹ Metin Heper, **Türkiye'de Devlet Geleneği**, çev. Nalan Soyarık, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2018, s. 88.

⁸⁸⁰ Halil İnalcık, “Land Problems in Turkish History”, **The Muslim World** 45, 1955, s. 222.

oluşan devleti merkezden yönetilen gerçek bir devlete dönüştürmüştür.⁸⁸¹ Osmanlı Devleti'nin toprak hukuku gereği kuruluş ve klasik döneminde toprak mülkiyeti anlayışı aristokrat veya feodal bir sınıfın kurulmasına engel teşkil etmekte, bu sınıfları oluşturma ihtimali bulunan kişi ve ailelerin hak ve statüleri merkez tarafından belirlenmektedir. Bu yıllarda ağırlıklı tarım arazileri ve fetih yoluyla elde edilen toprakların statüsü bir çeşit vakıf arazisi hükmünde olan miri arazi statüsünde olup kontrolü devlet hazinesindedir. Tımar sisteminde yerel yöneticilere verilen imtiyazların sınırlı olması ve mülkiyet haklarının daraltılması gibi unsurlar gücün merkezileştirilmesini artırmıştır.⁸⁸² Bu açıdan Osmanlı'nın klasik dönemi boyunca siyaset felsefesinin içeriği bu toprak hukukuna ve saltanat anlayışına göre belirlenir: “İslami halklar topluluğu içerisinde Türklerin İslami dünyaya dâhil olup kontrolü ele geçirdikleri on birinci yüzyıldan beri özel bir devlet geleneği ortaya çıkmıştır. Bozkır imparatorluklarında yeşeren bu gelenek, kamusal meseleler ile ilgili yasama konusunda devletin mutlak hakkının teslim edilmesi olarak tanımlanabilir.”⁸⁸³

Sultanların otoritelerini ve meşruiyetlerini “gazi” unvanı ile pekiştirmelerindeki gibi örneklerden hareketle gücün meşru zemine doğru genişletildiği; istisnai koşullar üzerinden şer'i hukuku tamamlayıcı normların da olduğu görülmektedir.⁸⁸⁴ Osmanlılar kuruluş yıllarında ve sonrasında merkezi devlet anlayışının tam tesisinde de kamu yararını gözettiği surette rasyonel sebepleri bulunan yasama alanını hukuki zemine dahil etmiştir. Ağırlıklı olarak devletin ve padişahın siyasi gücüne dayanan bu yaklaşım “örf-i sultani” olarak adlandırılır. Örfi hukuk da denilen bu hukuk, din ayrımı yapılmaksızın devlete içkin tüm unsurlara uygulanmaktadır. Osmanlı'da şeriat hukuku, gayrimüslimlerin hukuku olarak “zımmi hukuk” ile birlikte iş görür. Dini normlara dayalı şer'i hukukun yegâne pratik olarak kabul edilmemesi ve örfi hukukun da padişahın irade, kanunname ve fermanları ile devreye sokulması devlet anlayışını güçlendirmektedir: “Osmanlı, rasyonellik olarak ifade edilebilecek gereklilik ve usallık ilkelerinden yola çıkarak, yönetici zümreler

⁸⁸¹ Halil İncalcık, “The Rise of the Ottoman Empire”, *A History of the Ottoman Empire to 1730*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, s. 26-27; Heper, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, s. 47-49.

⁸⁸² İncalcık, “The Rise of the Ottoman Empire”, *A History of the Ottoman Empire to 1730*, s. 34-35.

⁸⁸³ Halil İncalcık, “Turkey between Europe and the Middle East”, *Foreign Policy*, 7, 1980, s. 7.

⁸⁸⁴ İncalcık, “The Rise of the Ottoman Empire”, *A History of the Ottoman Empire to 1730*, s. 41.

için idealler ve yüksek değerler ağırlıklı bir devlet felsefesi geliştirmiştir.”⁸⁸⁵ Bu bakımdan örfi hukuk vahye dayalı olmadığı ve insan müdahalesine açık olduğu için kanun hukuku olarak kabul edilebilir.⁸⁸⁶ Nitekim bürokrasi ricali örfi hukukun ortaya koyduğu içtihad zeminine toplumu hazırlayarak biçimlendirmiş buradan bir siyaset felsefesi oluşturmaya çalışmışlardır. “Adab” olarak ortaya çıkan devlet ve seküler yönelimli siyaset felsefesi, devleti değerlerle özdeşleştirme çabasının sonucudur.⁸⁸⁷ Keyfi yönetimden ussal bir zemine kayan devlet yönelimli siyaset anlayışının en merkezi tezahürü nizamı mümkün kılan adalettir. Adalet hem İslami düşüncenin normlarından hem de amaç olarak nizamdan doğmaktadır.

Batı düşüncesinde doğa merkezli metafizikten hareketle siyaset felsefesi de doğa durumunu aşacak siyasi sözleşme anlayışı üzerine kuruludur. Tevhid inancına dayalı İslam düşüncesinde yeryüzünde olup biten her şey Allah’ın aşkınlığı ve tekliğinin sonucudur. Bu yüzden İslam siyaset düşüncesi de bu tevhid anlayışının işaret ettiği değerler sisteminin dünyevi alanda inşası üzerine kurulmuştur. Osmanlı’nın klasik dönem siyaset felsefesinin temsilini Kınalızade Âli’nin *Ahlâk-i Alâi* metninde ortaya koyduğu İslami değerler sisteminden süzülen “dâire-i adliye” ilkelerinde bulmak mümkündür. Metinde toplumun siyasi nizamı ve dirlik düzeni adına birtakım değerlere işaret edilmektedir: “Dünyayı barışa kavuşturacak olan adalettir. Dünya, duvarları devlet olan bir bahçedir. Devletin düzeni şeriatla olur. Padişahlar olmadan şeriat gerçekleşmez. Askerler olmadan padişah ülkeler zapt edemez. Para olmadan asker toplanamaz. Parayı sağlayan padişahın tebaasıdır. Tebaanın padişaha kul olmasını sağlayan adalettir.”⁸⁸⁸ Özellikle insanlar arasında adaletle hükmetmenin önemi üzerinde duran ayetlerden hareketle ortaya çıkan ilkelerde amaç, adalet temelinde toplumsal nizamı ve güvenliği sağlamaktır. Merkezin mesuliyeti, toplumdaki tüm zümrelerin konumları ve işlevleri göz önünde bulundurarak hakkaniyetle davranmaktır. Siyasi işleyişte nizamı mümkün kılacak devletliliğin sağlanması, değerlerin ve “adab”ın kurumsallaştırılmasıyla ilişkilidir. Bu

⁸⁸⁵ Heper, **Türkiye’de Devlet Geleneği**, s. 54.

⁸⁸⁶ Mehmet Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 16-18.

⁸⁸⁷ Heper, **Türkiye’de Devlet Geleneği**, s. 54.

⁸⁸⁸ Fleischer, **Tarihçi Mustafa Ali Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, s. 271-272.

yaklaşım, Osmanlı klasik çağının parlak dönemlerinde (1299-1600) devlet felsefesinin özünü oluşturmaktadır.

Yeni normlar üretme konusunda seküler bir pozisyon sergilese de tarihi boyunca Osmanlı'da İslamiyet hiçbir zaman devletten bağımsız değildir. Ulemanın devlet tarafından atanması -her ne kadar şer'i alanda veto hakkına sahip olsa da- mutlak gücü padişah elinde toplaması sebebiyle güçlü bir politik kontrol mekanizması görevi görmesini engellemiştir. Tebaa, padişah karşısında eşitlenmektedir. Nihai tabloda devlet, padişahın kişiliğinde yapılanmakta; devletin bütün yapılanmasına padişahın mitik gücü nüfuz etmektedir. Bu da padişah etrafındaki hanedan ve emrindeki memurları aynı mitik gücün birer temsili haline getirmekte; onları klasik tebaadan ayrıştırmaktadır.⁸⁸⁹

XVI. yüzyılın sonlarına doğru üretim, tarım, ticaret, maden gibi unsurlardaki dönüşümlerde Avrupa'da yaşanan fiyat artışları, savaşlarda ganimet ve finansal kazançların azalması gibi unsurlar nedeniyle Osmanlı devleti kendisini mali bir krizin eşiğinde bulmuştur. Bu kriz yüz yıllık süreç içerisinde "gerileme" olarak adlandırılan dönemin başlangıcına tekabül eder. İltizam sisteminin köylüyü yüksek vergilere tabi tutması ve bununla ilişkili memur kesiminde rüşvet, kayırma gibi zafiyetlerin ortaya çıkması bu gerilemeyi daha da perçinlemiştir.⁸⁹⁰ Klasik dönemde devletin normlar üreten "adab" mekanizması bu yolla sekteye uğramış; meşruiyet arayışının yerini keyfiyet almıştır. Kuruluş ilkeleri gözetilerek oluşturulan devlet geleneği liyakatten adalete, adaletten nizamla doğru ulaşan aşamaları çürümeye uğratmıştır. Bu da yalnızca devletin değil; onunla eşitlenmiş padişahın temsili de değiştirmiş, devlet felsefesinin oluşturulması ve mali kaynakların kullanımı üzerindeki mutlak yetkisini kaybeden padişah kanun koyucu olarak hareket alanını

⁸⁸⁹ "Mutlak iktidara sahip padişahın, kendisine tamamen sadık memurlar kanalı ile halkla olan ilişkisi, devletin toplum karşısındaki mutlak egemenliğinin bir yansımasıdır." Heper, **Türkiye'de Devlet Geleneği**, s. 61.

⁸⁹⁰ "İmparatorluğun gerilemesiyle birlikte memurlar, kendi toplumlarını yağmalayan bir kitleye dönüşmüşlerdi. Memurlar ile çevre, özellikle çevredeki ağır vergiler yüklenmiş bulunan köylüler arasındaki ilişki, daha önceki dönemlerde sert padişahlık yönetim biçiminden büyük ölçüde farklı olan bir sömürü biçimine 'Doğu tarzı despotizme' evrilme sinyalleri vermeye başlamıştı." Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", s. 175.

yitirmiştir. Merkez ve tebaa üzerinden yürüyen toplumsal ilişkilerde bu adabı yeniden üretecek sivil toplumun eksikliği çürüten kurumların yenilenememesine sebep olmuştur. Yani bir anlamda yalnızca “staatgeist”a (devlet ruhu) dayalı merkezi devlet yaklaşımı, devlet olgusunu güçlendirdiği kadar zayıflamasını da beraberinde getirmiştir. Osmanlı padişahlarının özellikle gerileme devrinde kendisine döndükleri “Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi” olarak halife unvanı, devleti padişahın şahsıyla bütünleştirmeye yeterli olmamıştır.⁸⁹¹ Çünkü gerileme dönemiyle birlikte padişahların yeniçeriler, sivil ve dini bürokrasi, saraydaki çeşitli hiziplerin etkisi altında kaldığı yönetici sınıflar tarafından görülmektedir.⁸⁹² Bu saikle yönetici sınıf padişahı temsil edilen devletin değil; doğrudan devletin kanadı altına girmiştir. Bürokrasinin nizam adına hareket etmesi, devletin bekası için padişahların hal edilmesi bu yaklaşımın bir sonucudur. Nitekim 1808’de padişah ile ayan arasında imzalanan Sened-i İttifak’ta tartışmanın taraflarından birisi olarak padişah değil devlet ibaresi kullanılması da yeni dönemin ethosunu yansıtmaktadır.⁸⁹³

2. Devleti Kurtarmak: Çözülmenin İzleri

Devlet olgusunun zayıflaması, padişahın yetkisinin zayıflaması gibi unsurlarla bağlantılı olarak inhitat söyleminin başlangıcını XVI. yüzyıldan itibaren devlet adamları ve ulema tarafından kaleme alınan nasihatnâme literatürüne dayandırmak mümkündür. Devlet ve toplum düzeninin bozulmaya yüz tutması, dönemdeki ifadesi ile “nizâm-ı âleme ihtilâl ve reâyâ ve berâyâyâ infiâl” gelmesinden hareketle devletin durumu çözülme ve yapılanma ekseninde gündeme gelmiştir. Lütü Paşa’nın *Âsafnâme*’si, Gelibolulu Mustafa Âli’nin *Nushatü’s-Selâtin* metni, Koçi Bey’in *Risale*’sinde “adab” geleneğini yeniden canlandırma adına “Kanun-i Kadim”e dönüş fikri üzerinde durulur.⁸⁹⁴ Daire-i Adalet yaklaşımındaki nizama dayalı klasik formül XIX. yüzyılla birlikte yerini hürriyetin merkezde olduğu Sadullah Paşa’nın şu ifadelerine bırakmıştır: “Hürriyet olmayınca emniyet olmaz,

⁸⁹¹ Heper, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, s. 69.

⁸⁹² Heper, “Center and Periphery in the Ottoman Empire with Special Reference to the Nineteenth Century”, s. 85.

⁸⁹³ Heper, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, s. 71.

⁸⁹⁴ Mehmet Öz, *Kanun-i Kadim’in Peşinde: Osmanlı’da Çözülme ve Gelenekçi Yorumları*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021, s. 18-32.

emniyet olmayınca sa'y (emek) olmaz, emek olmayınca servet olmaz, servet olmayınca saadet olmaz.”⁸⁹⁵

Osmanlı'da devletin inhitatı ile ilgili iki tür okuma mevcuttur. Birincisi, merkezi gücü giderek zayıflayan, mali gücünden yoksun bırakılmış ve yarı feodaliteye doğru giden bir devlet okumasıdır. Diğer ise on dokuzuncu yüzyıl süresince 1808 Sened-i İttifak, 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu, 1856 Islahat Fermanı gibi reformlarla anayasal idareye doğru ilerleyen ve 76'da ilk anayasa ve parlamentosuna kavuşan bir devlet okumasıdır.⁸⁹⁶ Bu okumalardan birisi inhitat, diğeri terakkiyle ilgilidir. Ancak her iki okumayı da yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız klasik dönem merkezi devlet kuramına uyarladığımızda, meselenin dönüp dolaşıp merkezi güçlendirme ve devletin beka çabasına dönüştüğünü görmek mümkündür.⁸⁹⁷ Yani devletin tarihi bir şekilde inhitatla ilişkilenecek durumundadır. 1808 yılında ayan ile yapılan Sened-i İttifak anlaşması genelde fiili toprak mülkiyetinin saraya kabul ettirilmesi ve toprak mülkiyeti sayesinde ekonomik ve politik güç bölüşümünün artırıldığı şeklinde okunmaktadır.⁸⁹⁸ Ancak anlaşma merkez lehinden okunduğunda bürokrasinin merkezdeki siyasal konumlarını yasallaştırırken, yerel eşrafın taşradaki yetkilerini sınırlamaktadır: “Hiçbir hanedan kendisine verilen toprakların bir karış dışına el atmayacak, buna kalkışan, uzakta olsun yakında olsun, hepimizce birlikte önlenecektir. Hanedan ve ülke ileri gelenleri ve âdab tek bir gövde olup anarşi ve eşkıyalığı önleyeceklerdir. Fakir halka zulmedenler birlikte

⁸⁹⁵ Gökhan Çetinsaya, **Osmanlı İmparatorluğu: Yeni Bir Tarih**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2024, s. 266.

⁸⁹⁶ Niyazi Berkes, Tanzimat Fermanı'nı bir anayasa ya da hukuki bir metin olarak görmez. Ona göre fermanın yapısı ve maddeleri Sened-i İttifak'taki gibi devlet ve tebaa arasında bir sözleşme/senet niteliğindedir: “Bizim kesin olarak söyleyeceğimiz, Tanzimat Hattının bir anayasa, hattâ bir kanun olmadığıdır. Avrupa'da hükümdarların kendi yetkileriyle halkın hakları arasındaki ilişkilerde değişiklikler yapılacağını vadeden, “charte” türünden bir belgedir. Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 214; Küçükömer toprak reformunda ayanın saraya kendisini muhatap kabul ettirmesi bakımından benzer bir yorumu Sened-i İttifak için yapmaktadır: “Eğer Osmanlılarda, İngilizlerde olduğu gibi bir Magna Carta aranacaksa bu, çok defa zannedildiği gibi Tanzimat Fermanı'nda değil, olsa olsa Sened-i İttifak'ta bulunabilir.” Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması**, s. 61.

⁸⁹⁷ “(...) Tanzimat hadd-i zâtında hukuka müteallik değil sırf siyasî bir eserdir. Vâkıa zâhirine bakılsa herkesin hayatına, malına, ırzına, kâfil olmak için yapılmış zannolunur. Fakat hakikat-i halde devletin hayatını temin maksadıyla ilân olunmuş idi.” Namık Kemal, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri I**, haz. Nergis Aydoğdu-İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019, s. 221.

⁸⁹⁸ İdris Küçükömer bu anlaşmanın uzun vadeli sonuçlarının Osmanlı üretim güçlerini tasfiye ederek iktisadi çöküşe neden olduğunu ifade etmektedir. Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması**, s. 61-62.

cezalandırılacaktır.”⁸⁹⁹ Anlaşmanın diğer maddelerinde de içkin tavır merkezi yücelttiği ve emir kabul ettiği sürece hanedanların alanını genişletmek üzere kuruludur. Hanedanlar yerel pazardaki rakiplerini merkezle iş birliği yaparak yok edebileceklerini düşünmüşlerdir. Ancak devletin bu anlaşmadaki bütün niyeti gücün de merkezileşmesi üzerine kuruludur.⁹⁰⁰

Tanzimat’ta devam eden otokrat ve merkezileştirici politikalarla Osmanlı’da siyasi geleneğin ideali olan aracısız devlet ve tebaa ilişkileri kurumsallaştırılmaya çalışılmıştır.⁹⁰¹ XVIII. yüzyılda Batı Avrupa’da neşet eden rasyonalist siyasi düşünce geleneğine benzeyen bu tutum, merkez ve çevre arasında dolayım yaratan tüm unsurları eleme amacı taşır. Bu saikle tebaanın kendisini devletle özdeşleştireceği, şikayetlerin azalacağı ve vergilerin artacağı düşünülmüştür. Diğer yandan bu yıllarda devletle ilgili reformlar da toplumun sadece belirli bir kesimine has kılınmıştır. Devlet tarafından muhatap alınan yerel eşraf, kendi çıkarlarını etkin bir biçimde savunacak bir seviyeye gelmediği gibi, siyasal gücü de elde edememiştir. Bu durum ancak XX. yüzyıl başında milliyetçi hareketlerin etkisi ile değişime uğramıştır.

Klasik dönemin siyaset düşüncesinde velayet iradesi hanedana aittir. İnhitat süreci ile birlikte özellikle XIX. yüzyılda sivil bürokrasi elde ettiği güç ile kendisini padişah ve hanedandan sıyrarak özerk bir alan inşa etmeye başlamıştır. Tanzimat döneminin bürokrat ve düşünürleri devlette reform için monarşiyi hizaya çekecek sivil inisiyatifin bürokraside yetki artırımıyla sağlanacağını ileri sürmüşlerdir. Bu sayede sivil bürokrasi padişahın keyfi iradesini sınırlayarak ussal bir yönetim şekline dönüştürecektir. Klasik dönemin “adab” geleneği güncel dünya görüşleri ile seküler biçimlerde yeniden üretilmeye başlanmış, II. Mahmut’la “seküler devlet” fikri yeniden gündeme gelmiştir. II. Mahmut’un şariat mahkemelerini şeyhülislamlık makamına bağlaması dinsel hukukun kurumsal bir çehreye bürünmesidir ki bu da mevcut din-devlet bütünlüğünde kurumsal anlamdaki ilk kırılmadır.⁹⁰² Padişah ve

⁸⁹⁹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 140.

⁹⁰⁰ Ali Akyıldız, *Sened-i İttifak’ın İlk Tam Metni*, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, 1998, s. 209-222.

⁹⁰¹ Mardin, *Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics*, s. 180.

⁹⁰² Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 174.

devlet kavramlarının iç içe geçtiği gelenek pratikte radikal kırılmalar yaratamasa da Meşrutiyet'in ilanına uzanan anayasalı mutlakiyetçilik için bir ortam hazırlamıştır. Bu anlamda erken modern Osmanlı siyaset düşüncesinde saltanat ve Babıali eleştirisinde mutlak iktidar kritiği yapılırken, meşveret ve bey'at gibi hukuki vurgular gündeme gelmiştir. Demokratik nüvelerin devlet yapısına nasıl dahil edilebileceğine yönelik bu tartışmalar, Tanzimat yıllarında modern devlete dair siyasi müktesebatın oluşmaya başladığının göstergesi sayılabilir.

3. Modern Devlet: Ulusa Dönüş

Modern devlet anlayışı, gücün aşkın olandan içkin olana geçişi, halkın egemenlik alanında söz sahibi olması, ulus ve sınır düşüncesinin kabullenilmesi, iktisadi, siyasi ve sosyal kırılmalarla ve bir ölçüde geçmişle de sürekliliği barındıran bir tarihsellikte oluşur. Avrupa'da aydınlanmaya tekabül eden bu tarihsellik, seküler ve ussal araçlarla düşünme biçimlerinin insan hak ve özgürlükleri, serbest ekonomi, egemen gücün sınırlandırılması, parlamento gibi siyasi unsurlar üzerindeki etkisini açığa çıkarır. Modern devletin niteliğine dair oluşan teorik müktesebat doğa durumundan hür bireye, sözleşmeye ve ulusa dair teorik düşünme zeminini de beraberinde getirir. Bu arka planın teorideki en büyük kırılması büyük oranda Makyavelist düşünceye dayandırılabilir. Çünkü Machiavelli ile birlikte devlet teolojiye değil; siyasi bir etkinliğe dayandırılmış, bu da siyaseti insan müdahalesine açık hale getirmiştir. Din, ahlak ve metafizikten arındırılarak yalnızca dünyevi düzene yaslanan bir siyaset düşüncesi kurma girişimi, olgusal anlamda devlet (stato) ve egemenlik kavramlarının da modern anlamları ile tarih sahnesine girmesine zemin hazırlamıştır.⁹⁰³

Aydınlanma filozoflarının siyaseti taşıdıkları profan alan, Fransız Aydınlanması ile devletten ulus kavramına taşınır. Egemenliğin ulusa ait kılınması,

⁹⁰³ “O (Din), insanın toplumsal yaşamının temeli değildir. Ancak tüm siyasal savaşımelerde güçlü bir silahtır. Bu silah gücünü eylemde kanıtlamak zorundadır. Yalnızca edilgin, yani dünyayı düzenleyecek yerde bir yana bırakan din, pek çok krallık ve devletin yıkımına neden olduğunu kanıtlamıştır. Din, ancak iyi bir düzen ortaya koyarsa iyidir. İyi bir düzene ise, herhangi bir girişimde genellikle iyi şans ve başarı eşlik eder. İşte son adım bu noktada atılmıştır. Dinin aşkın bir nesneler düzeni ile hiçbir bağlantısı yoktur ve o tüm tinsel değerlerini yitirmiştir.” Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 142-143.

ulusa bir us bahşeder. Bu anlamda kolektif bir us olarak ulusun hak ve özgürlükler temelinde egemen haline gelmesi, mutlak devlete dair açmazları tinsel hale getirir. Halihazırda bir inhitat problemi ile karşı karşıya olan Osmanlı için bu tinsellik devletin ıslahı adına modern devlet fikriyle yüzleşmeyi de beraberinde getirir.

“Ulus, modernliğin siyasal biçimidir.”⁹⁰⁴ Usun ilkeleriyle temellendirilen bir düşünme biçiminin ürünüdür. Geleneksel devletten ayrışan ulus-devlet, geleneksel tanımdan ayrışan birey anlayışıyla uyumlanır; bireylerin hukuk üzerinde eşitlendiği bir biçim halini alır. Eşitlenmiş birey anlayışı toplumsal değer, iktisadî değer, siyasal değer gibi müşterek değerleri de beraberinde getirir.⁹⁰⁵ Ulus devlet, modernliğin getirdiği yeni insan telakkisi kadar bu müşterek değerleri de kendisi için bir zemin olarak görür. Politik olanın teolojik arka planı toplumsallıkla ikame edilir. Ussallıktan sıyrılmaksızın kimlikteki köken hukuki, iktisadi, toplumsal yapıya yayarak bütünleştirilir. Toprağı yurda dönüştürecek olan ferdin kökene bağlılığı ile bu bağlılıkla uzlaşabilecek bir idarî mekanizmanın ortaya konulmasıdır. Modern devlet “yönetim”, “denetim” ve “koruma” ile teritoryal bir birlik olarak ulusun bir veçhesini oluştururken, halk da tabiiyet ve aidiyet bağı ile bu birliğin öteki veçhesini oluşturur. Rousseau, devlete ait egemenlik ve iktidarın da meşruti yönetim çerçevesinde hem teolojik yanını kaybettiğine hem de kaybolan aşkınlığın yerine geçecek herhangi bir mutlaklığa dönüşemeyeceğine vurgu yapar. Zira artık egemen olan halk iradesidir; o da devredilemez bir bütünlüktür.⁹⁰⁶ Kendi kaderini tayin etme hakkına sahip halk, “cumhur” olarak egemen irade haline gelir.

Habermas, ulusu devlet halkı olarak kavramsallaştırır: “Modern anlayışa göre “devlet”, hukuksal anlamda tanımlanmış bir kavram olup, nesnel anlamda, içte ve dışta egemen bir devlet gücüne; coğrafyası bakımından, kesin olarak sınırları çizilmiş ülke topraklarına, yani devlet sahasına; sosyal açıdan da mensupların tümüne, yani

⁹⁰⁴ Ayhan Bıçak, “Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S. V, Mart 2004, s. 77.

⁹⁰⁵ Bıçak, “Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, s. 78.

⁹⁰⁶ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013, s. 23.

devlet halkına işaret eder.”⁹⁰⁷ Bu kavramsallaştırmaya göre ulus, kültür ve tarihe içkin dil ile kökenin ortaya çıkardığı bir topluluğu mümkün kılar. Bu yüzden ulus ile devlet benzer süreç ve aşamaları geçirseler de aynı tarihsel sürecin ürünleri değildir. Ulusun yönetme ve gözetme etkinliği ile devlete demokratik bir karakter kazandırması modern devlet ile ulusun neden eşdeğer bir biçimde anlaşıldığını gösterir.⁹⁰⁸

İnhitat söylemindeki ıslahat tartışmalarında her zaman dikkat çeken bir unsur vardır. Bu da Tanzimat ve özellikle Meşrutiyet’le birlikte çeşitli ideolojik bütünlükler etrafında örülü siyasi yapılanmalar içerisinde cumhuriyet fikrinin öne çıkmaması, hatta gündeme gelmemesidir. Cumhuriyet’in ilanına değin cumhuriyet fazlaca adı anılmadan, dolaylı ve başka demokratik biçimler üzerinden konuşulmuştur. Reformlarla dönüştürülen devlet anlayışı, meşrutiyet ve parlamentonun yönetime dahil edilmesi, bürokratik kurumların artışı gibi unsurlar hanedanın varlığına rağmen egemen iktidarı hizaya çekme çabasına işaret eder. Ancak bu noktada boşlukta kalan husus devlet tarafından işleme konulan demokratik normların tebaayı ussal bir halk bütünlüğü olarak tanımlamadan nasıl sürekli kılacağı sorunudur. Ussal bir birliği sağlamadan ona uygun bir “cumhuriyet” rejiminin nasıl inşa edilebileceği sorusudur. Bu noktada “cumhur” kavramının Osmanlı tarihi içerisinde nasıl ortaya çıktığı ve neye tekabül ettiğini açmak yerinde olacaktır.

“Cumhur” kavramının Osmanlı’da ilk ortaya çıkışı için XVIII. yüzyılın merkezdeki netameli ve kaotik devlet ortamına bakmak gerekir. İbni Haldun’un “asabiyye”, Fransızların “esprit de corps” olan grup bilinci kavramıyla karşıladığı; hiyerarşik Osmanlı toplum yapısından sıyrılarak eşitlikçi görece yapısı ile yeniçeriler, XVIII. yüzyılda iktidarın müknatısı haline gelmişlerdir. Yapılanmalarının belli bir amaç etrafında sınırlanması, erkeklerden oluşması, “fütüvvet” gibi kavramları teorik çerçeve olarak temel alması gibi unsurlar onları erken dönemin politik özneleri olarak inşasında etki etmiştir. II. Mahmud’un devleti modern ve

⁹⁰⁷ Jürgen Habermas, “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazılarından Seçmeler, Çev. İlknur Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 15.

⁹⁰⁸ Jürgen Habermas, “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazılarından Seçmeler, s. 18-19.

mutlak alana taşıma çabalarının arka planında Yeniçeriler odağında biçimlenmiş XVII. yüzyılın hal'e uğramış padişahlar tarihi yatmaktadır. Bu anlamda klasik dönemdeki ulema-yeniçeri iş birliğindeki hizaya çekici muhalif tutum II. Mahmud'un yeniçeri ocağını lağvetmesi, vakıflar ve meşayihin maddi ve idari bakımından devlete bağlanması ile birlikte gücün tek bir yere temerküzü önündeki tüm engelleri kaldırmıştır. Bu da örgütlü bir müdahale alanına henüz adım atmakta olan tebaayı eski haline döndürmüştür.⁹⁰⁹ Tanzimat dönemine gelindiğinde Yeniçeriler ve devlet arasındaki çekişme sebebiyle meşveretin yok edilmesini ve tebaanın iradesizliğini Namık Kemal şu ifadelerle dile getirmiştir:

“[Muarızım] “usul-i meşveretin kabulü Avrupa’da mevcut olan mecâlis-i mebusâna taklit ile mi hâsıl olur?” diyor. Evet, çaresiz onunla hâsıl olacak; zira Devlet-i Aliyye ta Yeniçeriler kalkıncaya kadar yine irade-i ümmet ve binaenaleyh bir nev usul-i meşveretle idare olunuyordu. Mebusâna vereceği hakk-ı nezareti ahali bi’n-nefs kendi icra ederdi. Her kışla bayağı bir silahlı Meclis-i Şura-yı ümmet hükmünde idi. Bu usulün neticesinde ne kadar fitneler hâdis olduğu ne kadar kanlar döküldüğü malumdur. Vakit oldu kesret-i mezâlimden intikam almak için Yeniçeriler hadd-i nezareti tecavüz ettiler. Mazlumiyet namıyla zalim oldular. Zaman oldu hükümet def-i fitne namıyla iktidarını tevsi ederek idareyi istibdâd derecesine çıkardı. Bu keşâkeş birkaç yüz seneler devleti harap ettikten sonra nihayet irade-i ümmet arada mahvoldu gitti.”⁹¹⁰

Alp Eren Topal, cumhuriyete giden süreçte cumhur kavramının izini sürerken kavrama ilk olarak 1700’lü yıllarda Yeniçerilerin saraya ve padişahlara karşı ayaklanmalarında, özellikle II. Osman, Sultan İbrahim ve IV. Mehmed’in hal vakalarında rastlandığını ifade eder.⁹¹¹ Bu anlamda kavramın ilk gönderimi ortak şikayet ve talepleri olan kolektif bir grubu tanımlar niteliktedir. Yeniçerilerin ayaklanması “zımni uzlaşının adım adım tahkim edilişi” olarak cumhur kavramının siyaseten nitelikli çoğunluk anlamı kazanmıştır.⁹¹² Yani bir nevi dönemdeki siyasal kamunun varlığına işaret etmektedir. Bu nitelikli cumhurun etkisi padişahların katli ve yeniçeri ocağının kaldırılması ile devam etmiş, cumhur kavramının tarihsel

⁹⁰⁹ Alp Eren Topal, **Cumhurdan Cumhuriyete**, İstanbul, Telemak Kitap, 2023, s. 42-45.

⁹¹⁰ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektub”, **Hürriyet**, 12, 14 Eylül 1868, s. 7.

⁹¹¹ Alp Eren Topal, cumhur kavramın “bir şikayet çerçevesinde bir araya gelen kalabalık” anlamındaki karşılığı ile ilk olarak II. Osman’ın hali sırasındaki Yeniçeri ayaklanmasına dair kaleme alınmış, Hüseyin Tuğî’nin Musibetnâme eserinde karşılaştığını ifade eder: “Ulema vü meşâyih tekrar recâ idüb eyittiler: Padişahum, Cumhur eyü degüldür, İstedüklerin vir, yohsa hâl harâb olur, şehir gâret-ü târâc olur.” Hüseyin Tuğî, **Musibetname: Tahlil, Metin ve İndeks**, haz. Şevki Nezih Aykut, İstanbul, TTK Yayınları, 2010, s. 42; Topal, **Cumhurdan Cumhuriyete**, s. 27-30.

⁹¹² Topal, **Cumhurdan Cumhuriyete**, s. 50.

serüvenini de olumsuz yönde etkilemiştir. Kelimenin, XIX. yüzyılda dilde gayet cari olmasına rağmen siyasi arenada merkezi bir kavrama dönüşmemesinin sebeplerinden birisi kavramın Yeniçerilerle ve sakıncalı geçmiş ile ilişkilendirilmesi gibi gözükmektedir. Yeniçeriliğin ilgası sonrasında merkezi güce dair işletilen propaganda mekanizması Yeniçerilerle ilgili pek çok hususun imha edilmesine sebep olmuş; yeniçeri ocağıyla eşlenmiş cumhur kelimesi de bu imhanın parçası haline gelmiştir. Tanzimat'ta cumhur kelimesi yerine “umum”, “halk”, “ahali” “amme” terkiplerinin tercih edilmesini de bu yaklaşımın sonucu olarak görmek mümkündür.⁹¹³

“Cumhur” kavramı ile padişahın keyfi yönetimi arasındaki bu korelasyonun Meşrutiyet dönemindeki devamlılığını Abdullah Cevdet'te bulmak mümkündür:

“Dikkat edin, Türkiye, Türkiye teb'asınıdır demiyoruz. Vatandaşlarındır diyoruz. Zira, tabi', metbu', hakim, mahkûm olma zamanı geçti. Şimdi zaman ancak insanların kendileri tarafından tesis ve tasdik edilen âdilâne kavanine tabi' olmak zamanıdır... Padişâhım çok yaşa diye bağırabiliriz. O zaman padişahımızı kendi içimizden intihab ederiz. İçtima-i ümmetle intihab ederiz. Padişah içimizde en aziyade faziletli, en ziyade hamiyetli, en ziyade fatin, en ziyade yiğit bir adam olur. Bizim yâni bütün Türkiye vatandaşlarının müntehipleri tarafından tesis ve tasdik olunan âdilâne kanunların harfiyen ve kemâl-i hakkaniyetle tatbik ve icra olunmasına nezaret etmek için, bizim bir memurumuz olur. Vazifesine tekâsül ederse hal' ederiz, yerine diğerini tâyin ederiz.”⁹¹⁴

Cevdet, Le Bon'un “Cumhur Ruhu” kuramından hareketle halkın toplumsal meselelerde kendi başına doğru karar verme yetkinliğinden uzak olduğunu öne sürerek, ulus ve devlet arasında bir seçkinler sınıfının varlığını öngörür. Hanioglu'na göre bu tavır bütün Jön Türklerde içkindir. Ancak yönetici seçkinler dışında Pareto'nun toplumsal “elite”ine benzer bir topluluk yaratma arzusu Abdullah Cevdet'i Jön Türklerden ayıştırmaktadır.⁹¹⁵ Toplumsal çıkarları kendi çıkarları olarak gören bu zümre, karar durumunda hem toplum hem de devletin faydasını gözetecektir.

⁹¹³ Topal, **Cumhurdan Cumhuriyete**, s. 74.

⁹¹⁴ Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s. 166-167.

⁹¹⁵ Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 164.

4. “Bir Ulus-Devlet Kurmak”

Modernleşme sürecinde Tanzimat’ın kültürel ve siyasi atılımlarının bürokrasi ve aydınlar düzeyinde kalması, kapitalist üretim araçlarının yaygınlaşmamış olmaması gibi sebepler ulusal uyanışı bilinç düzeyinde kamusal alana yayamamıştır. Bu açıdan “Avrupa’da hem birbirinin içinde hem de birbirine karşıt iki süreç olan “devlet kurmak” (Hegelyen paradigma) ile “ulus-kurmak” Herderyen paradigmanın oluşturduğu ve milliyetçilik süreçlerini anlamak açısından son derece önemli olan gerilim, Osmanlı’da gözlemlenmez.”⁹¹⁶ Bu yüzden Tanzimat sonrası modernleşme sürecinin odağı kamusal alan değil, modern devlet inşasına yöneliktir. Bürokrasideki modern devlet atılımları Yeni Osmanlılarla birlikte hem teorik zemine hem de ansiklopedist atılımlarla kamusal alana taşınmaya çalışılmıştır. Bürokratik düzeyde modernleşmenin siyaset içerisinde etkinleştirilme arayışında tebaanın da süreçle uyumlulaştırılma gerekliliğini fark edenler Yeni Osmanlılar olmuştur. Fransız Devrimi’nin halkçıl kavram bütünü’nün tanziminin ana gövdesi budur. Devlet kurma ile ulus kurma arasındaki mesafeyi belirleyen de budur. Akçura bu yüzden devrimi, “tepeden inme modernizasyon karşısında”, “aşağıdakileri de gözetken kurtuluş çareleri” olarak nitelendirmektedir. Yeni Osmanlılar, toplumsal katılımlı bir modernleşmenin gerekliliğini “nokta-i istinad” olarak isimlendirmektedirler. Ancak, burada toplumun hangi katmanının öncül olduğu, sınıfsal belirsizlik, “halk” kavramının hala tanımlanamamış olması ve hepsinden de öte öncül olacak milli-burjuva sınıfının yoksunluğu beklenen tepkiyi getirmemiştir. Bu minvalde Osmanlı modernleşmesinde devlet ve millet arasındaki boşluğun “volkgeist” ile “staatgeist” arasında ancak ikincisinden birincisine doğru giden bir uyumla kapatılabileceği düşüncesi hakimdir.⁹¹⁷

⁹¹⁶ Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, s. 219.

⁹¹⁷ Ahmed Ağaoğlu bu belirsizlikten kaynaklanan demokratik zemin yoksunluğunu Şark ruhunun genel problemi olarak görür. Ona göre medeniyetler arenasında Şark modern dünyayı tesis edecek üç şeyden yoksundur: “Şarkta ferd inkişaf etmemiştir; adalet mefhumu geri kalmıştır ve şarkta demokrasi zemini oluşmamıştır.” “Eğer işler bugün olduğu gibi devam ederse, Müslüman dünyanın en azından siyasi açıdan yok olmaya mahkum olduğu açıktır ve siyasi açıdan yok olmanın ne anlama geldiği bilinmemektedir.” Georgeon, “Azerbaycanlı Bir Aydının İlk Adımları: Ahmed Ağaoğlu Fransa’da”, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930**, s. 109; Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, **Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik**, s. 210-211.

Örneğin Namık Kemal'in doğal hukuk ile şeriat arasında kurduğu ilişki, bey'at ve meşveret kavramları etrafında şekillenir. Egemenliğin sahibi olarak halk doğrudan yönetime iştirak etmek yerine vekiller atayarak egemenliğini temsil düzeyinde sürdürür. Şeriatın nizamı ve hanedanın varlığını sekteye uğratma noktasında kökenci bir düzenlemeden ziyade halkın sahip olduğu tabii hakların devlet idaresinde korunması ön plana çıkarılır.⁹¹⁸ Klasik dönemde kullanılan “meşveret meclisi” gibi tabirlerden de hareketle Namık Kemal'de “meşveret”, meşrutiyet için öncül bir kavram haline gelmiştir. Devletin bekası adına oluşturulacak demokratik nüveler onun düşününde meşveret, şura, bey'at, hürriyet gibi kavramların eşliğinde kurulur. Ali Suavi, Kemal'deki temsili demokrasiyi bir adım daha ileri götürerek ulusun merkezde olduğu doğrudan demokrasiyi ön plana çıkarır. Demokrasiyi profan alana taşımaktan ziyade dinin özsel temellere dönüşle hatta hilafeti dahi şer'î dayanağı olmayan bir esas olarak görerek halkın hakimiyetini temellendirmeye çalışır.⁹¹⁹

Biçimsel anlamda Fransız ve Alman devlet modernizasyonunu takip eden Osmanlı, Herderci çizgide duran devletçiliğe karşı bir mesafe alamamış, daha çok bir devletçi popülizm olarak kalmıştır. Yaklaşımın arka planında ortaya konulan tüm kurtuluş reçetelerinin inhitat söylemiyle ilişkili olması yatmaktadır. Milliyetçi akımlar paternal siyaset unsurlarını sürdürürken, dışarıdan gelen milliyetçi düşünürlerde bu devletçi paternalizme karşı bir tepki vardır. Akçura ve Gökaltp arasındaki düşünce farkında da öne çıkan bu tepkinin nedeni, Gökaltp ve Genç Kalemler çevresi milliyetçiliğinin inhitat söylemiyle ilişkili olarak devletin bekasını merkeze alacak düzeyde devletçi olmasıdır.⁹²⁰ Akçura ise çok daha ideal bir düşün, yani “Türklük birliği”nin peşindedir ve milli burjuvaziyi bu birliğin lokomotifi olarak görmektedir.

⁹¹⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 289.

⁹¹⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 413-414.

⁹²⁰ “Osmanlı bürokratlarından çok farklı olmalarına rağmen, laik okullarda eğitilip Batılı düşüncelere ve Avrupa tipi vatanseverliğe aşına olan Jön Türkler ve Kemalistler, eski patrimonyal geleneğin mirasçıları idiler. Böylece, devletin topluma üstünlüğünü bir veri olarak alıyorlar ve toplumsal ve iktisadi seçkinleri atlayarak meşruiyet ve otorite tekeli devlet seçkinlerine tanıyorlardı.” Ali Kazancıgil, “The Ottoman-Turkish State and Kemalism”, *Atatürk: Founder of a Modern State*, ed. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, London: C. Hurst, 1981, s. 48.

Akçura gibi düşünürleri şaşırtan nokta ise hem Yeni Osmanlılar hem de Jön Türkler’de içkin “volkgeist” ile “staatgeist” kavramları arasında özdeşlik kuran akıl yürütmelerdir. Örneğin Ali Suavi, devlet ve halk ruhunu birleştiren unsurun şariat olduğunu; ancak bu birliğin oluşma şartının meşveret düzeninden geçtiğini ifade eder. Millet ve devlet arasında kurulacak meşveret düzeni inhitattan kurtulmanın ve köklü reformu sağlamanın aracıdır: “Elhasıl hükümet-i İslamiye şura üzerine tertip olunmuştur. Milletle istişare eden devlet terakki eder.”⁹²¹ Millet burada devletin bekasına katkı sunduğu ölçüde özneleşir. Demokrasi konusunda halka güvensizlik Jön Türkler’de de devam eder.

Milliyetçi kanat için kanunların içerik ve yapısını devletin bekasına endeksleme, başka bir ifadeyle devleti kurtarmak için “ulus-kurma” düşüncesi tarihsel olarak sorunlu bir yaklaşımdır.⁹²² Ulus, kökene yaslanan mitik unsurların kültürde yeniden inşası ile kurulabilir ve bu durumda devlet karşısındaki nesnelliği de ortadan kalkar. Milliyetçilerde görülen volkgeist’a dayalı Herderci tarih düşüncesi, “milli” eğitim, kültür, tarih, ekonomi anlayışlarının tümünde etkili olmuş ve ulus-devlet inşasının önceliğine işaret etmiştir.

Ahmet Güner Sayar, inhitat söyleminde “volkgeist” ile “staatgeist” arasında kurulan ilişkiyi bir tespihin taneleri ve imamesi arasındaki ilişkiye benzetir. Tespih taneleri halkı temsil eder. Onları bir arada tutan ekonomi ve kurumsal faktörlerin bir sarmala dönüştürdüğü ipe yani toplumsal zamka bağlı olan imame ise devlettir. Bu analojinin inhitat söylemiyle ilişkilenen yanı Sayar’ın sorduğu şu soruda içkindir: Türk devlet geleneği içerisinde oluşan Osmanlı politik toplum yapısı Cumhuriyet tarafından tevarüs edilmiş midir? Bir imame olarak devletin varlığının oluşumunda tespih taneleri olarak halkın yeri nedir? Nihayetinde bütün yapıyı inşa edecek şu soru ortaya çıkar: “Tespih taneleri (halk) imameyi mi oluşturmuştur (Volkgeist) yoksa imâme tanelerin dışında bir bütün olarak (staatgeist) tespihteki yerini mi almıştır?”⁹²³

⁹²¹ Ali Suavi, “Usul-i Meşveret”, **Muhbir**, s. 1-2.

⁹²² Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, s. 222.

⁹²³ Sayar, **Osmanlı’dan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler**, s. 12.

Sayar’a göre Osmanlı’da devlet merkezli bio-politik yapı hiçbir zaman “Volkgeist”a dayalı olmamıştır. “Staatgeist”a göre kurulmuş toplum düzeninde politik olan devlettir ve bu düzen sivil kurumların kontrolünde dahi varlığını gösterir. Bu yüzden Cumhuriyetin çok partili parlamentarizminde bile yapısal düzen “volkgeist”a geçememiş, bu da devletin varlığını “staatgeist”a bağlı olarak sürdürmesini zorunlu kılmıştır:

“Milli – devletin, koruyucu şemsiyesi altında ekonominin rasyonelleşmesi ile kurumsal dünyanın içselleşmesi olmadan devletin ‘ruh’unu bireylere terk etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, olması gereken dönüşümün yönü ‘birey’den ‘devlet’e doğrudur. Bu durumda Cumhuriyet’in çatısı altında ‘birey’in elde ettiği hakların kabukta kalmaması gereklidir. Zira, sadece tepeden inme yasal düzenlemelerle ‘birey’in önü açılmış olsaydı Tanzimat ertesinde ivme kazanan modernizasyon akımının Cumhuriyet öncesinde birçok meselesini halletmesi gerekirdi. İşin tılsımlı yanına gelince: Düğümün çözülmesi bizim insanımızın elindedir.”⁹²⁴

Tanzimat ve Meşrutiyet aydınları için inhitat söylemindeki en büyük belirsizlik devlet inşası ile ulus inşası arasındaki öncelik meselesidir. Mustafa Kemal’i çağdaşlarından ön plana geçiren, bu önceliğe dair kararsızlığa son vermesi ve radikal kararlar verebilme gücüdür. “Volkgeist”in zayıf tarihsel geçmişi Tanzimat ve Meşrutiyet’te olduğu kadar Kemalizm’in milliyetçilikle ilişkisinde de bir zafiyet olarak karşımıza çıkar. “Devlet kurma” misyonu ona uygun bir siyasal toplum kurgusunu, ulus inşasının önüne geçirmiştir. Sieyes, ulus kavramını, ulus inşasında etnik-kültürel kök unsurlardan soyutlayarak politize edilmiş yurttaşlar topluluğu şeklinde tanımlarken, Rousseau’da ulus, kültürel kökenlerde ortaklaşan organik kimliğe sahip toplumsal bütündür. Herder’de öne çıkan “volkgeist”in Rousseau’da devletin konumuyla ilgili bağı da bu noktadır.⁹²⁵ Mehmet İzzet “devletin bekası” tartışmalarında “volkgeist” ile “staatgeist” arasındaki sınıra dair halk lehine bir izahı öne çıkaran nadir isimlerden birisidir:

⁹²⁴ Sayar, **Osmanlı’dan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler**, s. 14.

⁹²⁵ Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, s. 222-223. Abdullah Cevdet yöneticiler ile yönetilenler arasındaki karşılıklı ilişki ve sürekliliği Rousseau’nun “sosyal mukavele” düşüncesi ile temellendirmeye çalışır: “(...) Avamın istihşâl-i hakka muktedit olması, havasın iltizam-ı hakka -her ne suretle olursa olsun- mecbur bulunması, kâbe-i âmâlimizin esas-ı yâyetgayyerini teşkil eden “iki emel” işte bunlardan ibaretdir.” Abdullah Cevdet, **İki Emel**, s. 21; Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 163.

“Fransızcada milliyet kelimesinin bir de hukukî-siyasî manası vardır ki, bunu Türkçede ‘tabiiyet’ ile ifade ederiz... Burada millet kelimesi manasını devletten alır. O zaman millet, bir devletin hukukî organizasyonuna dahil olan fertlerin tamamı demek olur. (...) milleti vakıadaki siyasî organizasyonlardan ibaret görmek, milliyeti gerçekleşmesi icabeden, iddiası meşru bulunan hakka inhisar ettirmek lâzım gelecek. Fakat o zaman millî sıfatını, ki hem olanı hem de olması gerekeni hem oluşu hem de düşünce halinde olanı belirtebilir, millete mi yoksa milliyete mi işaret olarak kullanacağız? Milli vazife devleti teşkil eden millete mi, yoksa devlet teşkil etmesi lâzım gelen milliyete mi aittir? Biz bu sahifelerde millet kelimesini devlet esasına değil, milliyet esasına dayanan manasında kullanacağız. Çünkü kendimize sorduğumuz ‘insanları, milli dedikleri siyasî ve içtimai; maddî ve manevî hayatı aramaya sevk eden mefkûre hangi sübjektif veya objektif esasa dayanmaktadır?’ suali bunu icabettirmektedir. (...) Millet hayatı devlet hayatından ibaret değildir... Millet siyasete hâkim olmak ister, fakat siyasetin mahkûmu ve onun meydana getirdiği bir şey değildir.”⁹²⁶

Mehmet İzzet’in devletten ayrı millet ve bağımsız yurttaşlık perspektifinin dönemde bütünü kapsayan bir yaklaşım olduğu söylenemez. Çünkü kavramlar ancak zaruretler çerçevesinde ve sınırında açılabilir ve halk bu hususta da devletin dönüşen zaruretleri ışığında gündeme gelmektedir. Bu anlamda milliyetçiliğin Osmanlı devlet düzeyindeki kültürel ve ırksal tezahürü de yeni bir ulus ve devletin inşası için gerekli altyapıyı kuracak netlikte değildir. Kimlik politikalarının siyasi alana dahil edilmesi süreçlerinde devletin bekasına ilişkin göz edilmesi gereken çok fazla unsurun olması karar alma mekanizmasını düşünsel düzeyde bırakmakta ve bu da yapısal dönüşümleri ancak zorunluluklar içinde mümkün kılmaktadır. Bir yandan inhitatın pratik zorunlulukları, diğer yandan modernleşmenin gereklilikleri çözülemeyen ikilikler arasındaki tartışmaları çoğaltırken yapısal dönüşümleri de geciktirmektedir. Nihayetinde bu dönüşüm ancak Cumhuriyet’in kuruluşunda Mustafa Kemal tarafından “Gordiyon Düğümü”nün kesilmesi ile aşılabılmıştır.⁹²⁷ Cumhuriyet’e geçilirken Rousseau’nun “hakimiyet kayıtsız, şartsız halkındır” ilkesi Sieyes’in “hakimiyet kayıtsız, şartsız milletindir” ilkesi ile ikame edilmiş; Sieyes’in ulus kavramını tanımlamasında içkin olan ulus inşası adına son derece hayati olan etnik-kültürel köklerinden soyutlamak suretiyle politize edilmiş bir yurttaşlar topluluğu formülü benimsenmiştir.⁹²⁸

⁹²⁶ Mehmed İzzet, **Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat**, İstanbul, 1981, s. 43-45.

⁹²⁷ Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü”, s. 223.

⁹²⁸ Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü”, s. 223.

Özellikle II. Meşrutiyet sonrasında siyasal düşüncelerin büyük oranda devletin nasıl kurtarılabilceği sorusunu cevaplamak amacıyla ortaya atıldıkları bir gerçektir. İnhitat söylemi, özellikle devlet düzleminde gerçeklerle ilişkili sorunları doğru ve yanlışlara dönüştürme ve onlara değer atfetme süreci olarak öne çıkmaktadır. Ancak düşünürler düzeyinde bu dönüşümlerin teorik çerçeveleri de inhitatla ilişkili bir biçimde olduğundan inşası da buna uygundur. İnhitatta aciliyet ve fayda kıstaslarının gözetilmesi bir takım siyasi yaklaşımların teorize edilmeden uygulamaya konulmasına neden olmuştur. Salt bir devlet modeli yahut devlet felsefesi inşa etmenin önünde engel haline gelen tavır; temelleri çok sağlam inşa edilmiş olan ve tarihi kuvvetli bir devletin yıkılmakta olan mirasını üstlenmekten kaynaklanmaktadır.

C. MODERNLEŞME

XIX. yüzyılın başlarında vuku bulan “tarihsel gecikmişlik” hissiyatı, devletin kaderini değiştirebilecek reçete arayışlarını beraberinde getirmiştir. Temel soru, Osmanlı’nın Batı karşısında neden teknik, askeri, sınai ve içtimai açılardan geri kaldığıdır. Savaşların da somut bir biçimde ortaya koyduğu üzere bu kriz, devletin bütünlüğünü koruma, bekayı mümkün hale getirme ve ilerleme üzerine kuruludur. İlerlemenin Batı’yı ölçüt olarak sınıandığı bu süreç, çözüm olarak da Batı karşısında “tarihsel geri kalmışlığın” onarılması ve mesafenin kapatılmasına odaklanmaktadır. Bu minvalde beka adına kaleme alınan reçeteler, atılan somut adımlar, siyasi hamleler de modernleşme süreçlerine dahil edilmektedir. Modernliğin kıstasını belirleyen unsur olarak Batı, bu sayede coğrafi bir olgu olmaktan ziyade bir deneyime dönüşmüş, bu deneyim ise kurtuluş reçetelerinin temel parametrelerini oluşturmuştur. Geri kalmışlığın kabulüyle ortaya çıkan Batılılaşma istemi, beraberinde mesafenin kapatılmasına yönelik terakki, teknik, bilim ve fenden hareketle bütünsel bir söylem haline getirilmiştir.

Osmanlı’da modern bilincin oluşumunun başlangıcını XVIII. yüzyıla dayandırmak mümkündür. Bu yüzyıl, Batı’dan getirilen uzmanların pozitif bilimleri yaygınlaştırdığı, yeni nizamaya dayalı askeri okulların açıldığı ve toplumsal eğitimin

yaygınlaştırılması için matbaanın kurulduğu dönemdir. Halil İnalcık, Batı bilim ve kültürünün ilk defa sistematik şekilde bu dönemde Osmanlı zihniyetini etkilediği, bir hayranlık ve anlama arzusu oluşturduğunu ifade eder.⁹²⁹ Bu yüzyılda Avrupa'ya gönderilen aydın ve bürokratların da teknik, sanayi, ekonomiye duydukları hayranlık modern bilincin teorik biçimlerde inşasına bir giriş niteliğindedir. Tanpınar bu duruma örnek olarak Yirmisekiz Çelebi Mehmet'in 1721'deki Paris seyahatindeki bulgularını örnek gösterir. O, Paris'i Evliya Çelebi'nin Viyana'yı seyrettiği gibi Kanuni asrının şanlı hatıraları ve güçlü geçmiş anlatısının mağrur gözü ile görmez. O, XVII. yüzyıl Avrupa'sına Karlofça'nın ve Pasarofça'nın milli şuurda açtığı hazin gediklerden ve devlet işlerinde pişmiş zeki bir memurun tecrübesiyle bakar.⁹³⁰ Düşünürler, bürokratlar ve entelektüel kesimde XVIII. yüzyılda oluşmaya başlayan modern bilincin tebaaya yansıması ise XIX. yüzyılda gerçekleşir. XIX. yüzyıla değin Batılılaşma hamlesini öne çıkarma çabasındaki bürokratik hamleleri “gavur icadı”; bunları içkinleştirmeye çalışan II. Mahmud gibi padişahlar ise tebaa nazarında “gavur sultan” olarak nitelendirilmiştir. Bu durum, devletin zayıflaması ve gerilemesiyle de bağıntılı olarak tabandaki huzursuzluğun artması; Tanzimat paşalarının bürokraside Batı'yla ilişkilenererek sağladığı hürriyet ortamıyla kırılmaya uğramış; XIX. yüzyılın Osmanlısı kabullenmeye başladığı yeni dönemin adını “Usul-i Cedid”, “İslahat Devri”, “Tanzimat” koymuştur. XIX. yüzyılla birlikte modernleşme olgusu nizam ve ıslah kadar bekanın en önemli ayağı haline gelmiştir.

1. Batılılaşma

Batılılaşma, Türkiye’de batılı toplumsal ve iktisadî kurumların, kültür unsurlarının ve geniş manada batılı düşünüş şekillerinin edinilmesini öngören siyaset biçimidir.⁹³¹ Dünyada Batılılaşma olgusu, Batılılaşmanın küresel boyutta ilerleme fikri etrafında örülmesi ile tarihsel bir tecrübeye dönüşmüştür. Batı Avrupa’da XVI. yüzyıl itibari ile elde edilen siyasi, iktisadi, felsefi, sınai kazanımlar Batı'yı coğrafi belirlenimden daha geniş bir anlama ulaştırmıştır. Avrupa’da bir Batı uygarlığı

⁹²⁹ Halil İnalcık, **İmparatorluktan Cumhuriyete**, İstanbul, Kronik Kitap, 2018, s. 202

⁹³⁰ Tanpınar, **On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, s. 60.

⁹³¹ Cahid Şenel, “Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete Kadar Süreli Yayınlar Üzerinden Bir Araştırma”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Eylül 2017, Sayı 35, s. 153.

olduğu görüşü Napolyon savaşlarından sonra, özellikle “buhar”ın gelmesi ile XIX. yüzyılın ilk yarısında başlar. Buharın gücü, dünyayı dinsel birlik fikrine bağlı olarak kategorize eden bilinci alt eder ve Avrupa’da dünyanın geri kalanından ayrı yöntemlerle ilerleyen bir uygarlık olduğu kabulüne evrilir.⁹³² “Avrupa” ile eşdeğerlilik kazanan “Batı”, “bugün coğrafi olmaktan çok ideolojik bir kavramdır.”⁹³³ Uygarlık durumunu kendisiyle eşitleyen bir olgu olarak Batı, modern aklın, asrileşmiş, çağdaşlaşmış; yani çağın ruhunu tarihsellikte ortaya çıkaran bir fenomen halini almıştır.

Düşünce tarihimizde, Avrupa’da bizdekinden farklı, müreffeh bir sistem olduğu anlamındaki Batı görüşü Tanzimat’ta doğmuştur. Fakat aslında düşünsel anlamda bu görüşün temellerini XVII. yüzyıla kadar götürmek mümkündür. İnhitatın keskin kırılmalarından olan Karlofça Antlaşması (1699) ile birlikte Batı’nın askeri ve endüstriyel üstünlükleri fark edilmiş; fakat Haçlı Seferleri’ne kadar uzanan ideolojik gerginlik ve bir cihan devleti olmanın getirdiği üstünlük duygusu bu farkındalığın gelişmesine engel olmuştur. XVIII ila XIX. yüzyıllar arasında faaliyete geçirilen Batılılaşma hamleleri, -ki bunların çoğu Batı’daki teknik üstünlüğü gören devlet bürokrasisinden gelmektedir-, “gavur icadı” olarak damgalanarak sekteye uğratılmıştır. Bu iki yaklaşımın çarpışması III. Ahmet’ten III. Selim’e kadar sürmüş ve bu 150 yıllık süreçte modernleşme hamlelerinden somut sonuçlar elde edilememiştir. Ancak III. Selim döneminden sonra faaliyetler daha az mukavemetle karşılaşmış ve somut değişim taleplerinin yolu ancak II. Mahmut’un çabaları ile kısmen de olsa açılmıştır.⁹³⁴ Yani geri kalmışlığın farkındalığı ile atılan somut adımlar arasında yaklaşık iki asırlık bir zaman dilimi geçmiştir.

Batı ve Doğu’nun bu karşılaşması kapalı eski kültürlerin alışverişi değil; dünyaya yeni bir yaşam-dünyası öneren kültüre katılma talebi olarak okunabilir. Türkiye’nin modernleşme serencamında inhitatın sebeplerinden birisi olarak tarihsel gecikmişlik olgusu, bu gecikmenin Batı karşısında yaşandığı kabulü ile ortaya

⁹³² Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 171.

⁹³³ Serge Latouche, *Dünyanın Batılılaşması: Gezegenimizin Bir Örnekleşmesinin Anlamı, Önemi ve Sınırları Üstüne Bir Deneme*, çev. Temel Keşoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 41.

⁹³⁴ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 5-6.

çıkılmaktadır. Öyleyse kendisine ulaşıldığında tamamlanacak ve bekasına kavuşulacak olan şey de Batı medeniyetinin araçlarıdır. Değişim ve dönüşüm taleplerini bu kavşağa göre konumlandıran Osmanlı'nın son dönemi, Batı/Garp, Batılılaşma/Garplılaşma, Batıcılık/Garpcılık, Muasırlaşma/Çağdaşlaşma, Asrîleşme, Avrupalılaşma gibi kavramlar üzerinden örülmüş asla sadık kalarak “terakki” etme arzusudur. Buna bağlı olarak genel anlamda Batıcılık, bir özne olarak Batı'nın ulaştığı ve temsil ettiği ilmi, teknik, felsefî gelişmişliğin hedef olarak belirlenmesi şeklinde tanımlanabilir.

Batılılaşma geniş biçimde, “Batı ülkeleri dışında kalan toplumlarda, özel olarak da Osmanlı Devleti ile Cumhuriyet Türkiye’sinde Batı’nın gelişmişlik seviyesine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyasî, sosyal ve kültürel hareketleri”⁹³⁵ ifade etmektedir. Hilmi Ziya Ülken, “Batılılaşma” (Occidentalisation) olgusunu “çağdaş Batı kültürüne girmek için bu kültür dışındaki kavimlerin yaptıkları çabalar”⁹³⁶ olarak ifade eder. Ülken’e göre modernleşme süresince Batılılaşma, teknikte olduğu gibi bütün kurumlar ve değerlerde Batı uygarlığını benimsemek ve teknikte Batılılaşarak başka kurumlarda geleneğe bağlı kalmak olarak iki şekilde anlaşılmıştır.⁹³⁷ Bu iki yaklaşım Meşrutiyet sürecinde de düşünürler arasındaki temel ayrımları yansıtacak, kültür ve teknik arasındaki ayırmadan hareketle yeni rejime giden altyapı bu ayrışmalardan tevarüs edilecektir.

Ziya Gökalp’e göre “muâsırlaşmak tabirinin manâsı asrî olan medeniyet zümresinin gittikçe tekemmül eden ilim ve marifetinde hiçbir milletten geri kalmayacak surette faik bir mevki ihraz etmektir.”⁹³⁸ “Çağdaşlaşma”, “çağdaşlık” kavramına karşılık gelen muasırlaşma, Gökalp tarafından “aynı asırda yaşayan” anlamında kullanılmaktadır. Berkes, Gökalp’in muasırlaşma ile birlikte dönemde yaygınlaşan “asrılık” kavramının “züppelik, köksüzlük, sathilik, dinsizlik” gibi olumsuz anlamları çağrıştırması nedeni ile Arapça kökenli “Zenîm” kavramını

⁹³⁵ Şükrü Hanioglu, “Batılılaşma”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.5, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 1992, s. 148.

⁹³⁶ Hilmi Ziya Ülken, **Sosyoloji Sözlüğü**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1969, s. 42.

⁹³⁷ Ülken, **Sosyoloji Sözlüğü**, s. 42.

⁹³⁸ Gökalp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 60.

kullanmak durumunda kaldığını, ama bunun da en başta kendi yazılarında bile tutmadığı için muasırlaşma kavramını tercih ettiğini ifade eder.⁹³⁹ Berkes’e göre muasırlaşmanın en doğru kavramsal karşılığı çağdaşlaşmadır; çünkü modernleşme tartışmalarında ana eksen din-laiklik karşıtlığı belirlemektedir.⁹⁴⁰

Meşrutiyet döneminde salt muasırlaşma/Batılılaşma yaklaşımının öncüleri için Batı uygarlığı iyisi kötüsünden ayıramayacak bir bütündür ve bu bütünde gülü seven dikenine de katlanmalıdır. Yani Batıcı figürler bu yargıyı sahiplendiklerinde, Avrupa uygarlığını dikensiz gül bahçesi olarak görmeye başlamışlardır. Kuvvetini ne dinden ne de başka bir medeniyetin devamı olmaktan alan bu uygarlık yepyeni temellere ve ilkelere yaslandığı için uygar ve üstündür.⁹⁴¹ Garplılaşma düşüncesinin öncü ismi Abdullah Cevdet’e göre halihazırda Osmanlı’nın içinde bulunduğu durumda çaresizliğini, geri kalmışlığını, yapısallaşmış sorunlarını aşmasının yegâne yolu Batı medeniyetini yekpare şekilde kabul etmektir. Cevdet, *Garplılaşmanın Ütopyası* metninde Avrupa’nın ve ona bakıştaki doğru perspektifin neliğini şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“(…) Avrupa demek ‘tefevvuk’ demektir. Avrupa ile bizim aramızdaki münasebet kuvvet ile zaaf ile ilim ile cehl aralarındaki münasebet demektir. İşkodra’yı, Manastır’ı, Selânik’i, Trablusgarb’ı kuvvet aldı, zaaf verdi, ilim aldı, cehl verdi, zenginlik aldı, züğürtlük verdi... Evet Avrupa bir tefevvuktur. Ona husumet beslemek bizden uzak olsun! (...) Bu halde ben vatandaşlarıma bağırarak derim ki, bizim hasm-ı canımız kendi ataletimiz, kendi cehaletimiz, kendi fakirliğimiz, taassubumuz, göreneğe körçesine bağlanmamızdır. Avrupa bizim hocamızdır. Avrupa’ya muhabbet etmek ilm-ü-terakkiye, maddî ve ma’nevî kuvvete muhabbet etmektir... Avrupa’nın çalışkan ve şükürgüzâr bir şakirdi olmak, işte bizim rolümüz.”⁹⁴²

Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Prens Sabahattin, Kılıçzade Hakkı gibi düşünürler tarafından da desteklenen Garplılaşma düşüncesinde, bu pasajdakine

⁹³⁹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 18.

⁹⁴⁰ “Din, geleneğin en son sığınağı, en son savunma kalesidir. Aslında toplumun eski yaşayışının kökeninden gelen birçok alışkanlıklar, kolaylıkla din gereği imiş gibi bir nitelik kazanırlar. İşte bunun içindir ki, çağdaşlaşma sözcüğünün özü, ‘laikleşme’ sözcüğünün söylemek istediği gibi toplumu bu dinselleşme hummasının yakasından kurtarma işi imiş gibi gözüküyor ve burada *laicisme* ile *secularism* terimlerinin anlamları, ayrı sözcük kökenlerinden geldikleri halde, birbirine uyuyor.” Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 20.

⁹⁴¹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 382.

⁹⁴² Abdullah Cevdet, “Şime-i Muhabbet: Celâl Nuri Bey’in Geçen Nüshadaki ‘Şime-i Husumet’ Makalesine Cevab”, *İctihad*, no. 89, 1913, s. 1979-84; aktaran Hanioglu, *a.g.e.*, s. 357-358.

benzer biçimde kusursuz bir Avrupa tasvirine rastlanmaktadır. Ki bu düşünörlere göre Osmanlı'nın sorunları yalnızca inhitat dönemindeki koşullardan müteşekkil değildir; onu Avrupa'nın gerisinde kılacak siyasal, epistemolojik, ekonomik “yapısal” sorunlar mevcuttur. Sorunların kökeninde gelenek ve nizamın bizatihi kendisi vardır. Sorunları aşmanın çözümü, Avrupa'nın üstünlüğünü kabullenmek ve onu düşman değil, örnek olarak görmektir. Bir “ütopya” olarak geliştirilmeye çalışılan Garpcılık söylemi temel tezlerini II. Meşrutiyet ortamı içerisinde çıkan *İctihad*, *Hürriyet-i Fikriye*, *Mehtab/Şebtâb*, *Piyano*, *Zekâ/Yirminci Asırda Zekâ* gibi dergiler aracılığıyla ortaya koymuştur. Özellikle *İctihad* dergisi erken dönem Cumhuriyet kuşağının inşasında da etkili olmuştur.⁹⁴³

II. Meşrutiyet'te Batıcılık düşüncesi, içerik, anlam ve amaç bakımından Tanzimat'ın Batıcılığından farklılaşır. Büchner, Le Bon, Comte gibi isimlerden hareketle yeni bir dünya görüşü ve ahlak projesi yaratma denemesine dönüşür. “Völger materyalist” ve “Sosyal Darwinist” temelli arka plan bu akımı var olan Batıcılığın taklide ve görünüşe dayalı yapısından farklılaştırır. Avrupa adab-ı muaşeretini de kabul etmekle birlikte bu Batılılaşma biçimi aktarma yahut taklitten ziyade bilimsel ve asri bir ahlak yaratılmasının; tekamölün yaşamsal mücadelesinin sürdürölmesiyle ilişkilidir.⁹⁴⁴ Bu anlamda Tanzimat'ta alt toplumsal tabakaların tepkisine yol açan “dandy” bireylerden farklı olarak, değişimi gündelik yaşamın dışını da kapsayan bir model olarak tasavvur etmişlerdir.⁹⁴⁵ Bu yaklaşımın ilkelerinin en geniş temellendirmesini, Kılıçzade Hakkı'nın 1912'de kaleme aldığı *Batıcılığın Programı*'nda görmek mümkündür. Bu programda Batıcılık yanlılarının inhitat sorununa nasıl yaklaştıkları ve Batılılaşma adına nelerin gerektiği özet bir modelleme şeklinde bulunmaktadır. Haniöglü'na göre bu program Batılılaşma konusunda o döneme kadar görölmemiş, sistematik bir plandır. Ki Cumhuriyet'in ilanı sırasında

⁹⁴³ Haniöglü, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, s. 158.

⁹⁴⁴ “Tekâmöl kanunu (...) daha iyiyi yaşatmak için iyiyi ortadan kaldırır; kuvvetliyi yaşatmak için zâ'ifi ezer; pâkı yaşatmak için nâpâkı öldürür; zekiye yaşatmak için gabiye kahr eder; çalışkanı yaşatmak için tenbeli ortadan süpürür (...) Avrupa bir tefevvukdur.” Abdullah Cevdet, “Kari'lerimize”, *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Mu'aşeret Rehberi*, İstanbul, Yeni Matbaa, 1927, s. 4-5.

⁹⁴⁵ Haniöglü, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, s. 154-158.

gerçekleşen değişimlerde de bu programda ortaya çıkarılan toplum tasarısının etkileri bulunmaktadır.⁹⁴⁶ Planın genel hatlarını Hanioglu şu şekilde özetlemektedir:

“Planın ilk maddesi, hanedan mensuplarının ve özellikle şehzadelerin eğitimiyle ilgili olup burada Avrupa ülkelerinde olduğu gibi genç şehzadelerin orduda görev almaları istenmektedir. İkinci maddede modern Batılı değerlerin geleneksel değerlerin yerini nasıl alması gerektiği konusunda ilginç bir teklif yapılmakta ve binaların üzerine asılan “Ya Hafız” levhalarının altına bir de sigorta şirketinin levhasının asılması önerilmektedir. Üçüncü maddede önemli bir istek olarak Bizanslılar’ın başlığı olarak tanımlanan fesin terkedilmesi, yerine yeni bir milli başlığın alınması ve askeri kalpakların dahi değiştirilerek eski Türkler’in kullandıkları başlıklara benzer, fakat çağın nezaketine uygun bir başlık kabulü önerilmektedir. Dördüncü maddede kadınlara çeşitli hakların verilmesi ve dini makamların bu konuya karışmamaları istenmektedir. Aynı konuyu ele alan beşinci maddeden sonra altıncı madde ile tekke ve zaviyelerin ilga edilmesi. Bir sonraki madde ile de medreselerin kapatılarak yerlerine Batı yöntemlerine göre eğitim veren kurumların tesisi talep edilmektedir. Geleneksel alışkanlıkların terkedilmesi gereğine işaret eden sekizinci madde sonrasında dokuz ve on birinci maddeler yeni bir ahlak telakkisi oluşturma etrafındaki teklifleri ele almakta, onuncu madde ise cemiyetlerin yönetime dair işlerle ilgilenmemelerini önermektedir. On ikinci madde, meşihatta yapılacak bir reform ile bu makamın modernleşme taraftarlarının destekçisi durumuna getirilmesini teklif etmektedir. On üçüncü madde orduda yapılması düşünülen ıslahat hakkındadır. On dördüncü maddede bütün mezheplerin tek bir mezhep çatısı altında birleştirilmesi teklif edilmektedir. On beşinci madde dilde yapılması düşünülen reformu tartışmakta, on altıncı maddede özel girişimin toplumda itici güç olması gerektiği belirtilmekte, on yedinci maddede geleneksel değerlerin bırakılması yolundaki istekler tekrarlanmakta, on sekizinci maddede ise kanunlarda çağın gereklerine uygun reformların yapılması istenmektedir.”⁹⁴⁷

Ahmed Ağaoğlu da Doğu toplumunun çöküşü ve Batılılaşmanın gerekliliği hakkındaki düşüncelerini 1919-1920 yıllarında kaleme aldığı fakat ancak 1927’de yayımlanan *Üç Medeniyet* kitabında ifade eder.⁹⁴⁸ Ağaoğlu metinde medeniyetleri Batı, Buda-Brahman ve İslam dünyası olarak birbirinden ayırarak her üçünün de dünyanın gidişatı karşısındaki tutumlarına dair genel bir izlek çizmektedir. Doğu toplumunu din, ahlak, birey, aile, toplum, devlet, hükümet yönleri ile inceleyen Ağaoğlu, kurumlarda ve zihinlerde bireyi boğan despotizmin varlığından yakınmaktadır. Doğu’nun geri kalmasının sebebi özgürlük eksikliğinden

⁹⁴⁶ Hanioglu, “Batılılaşma”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, s. 151.

⁹⁴⁷ Kılıçzade Hakkı, “Pek Uyanık bir Uyku”, **İctihad**, 55, 1912, s. 1226-1228; “Pek Uyanık bir Uyku-Devam ve Hitam-”, **İctihad**, 57, 1913, s. 1261-1264; Akt. Hanioglu, “Batılılaşma”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, s. 151.

⁹⁴⁸ Ahmed Ağaoğlu, **Üç Medeniyet**, İstanbul, Türk Ocakları Baskı, 1927.

kaynaklanan bireyin ve sivil toplum olgusunun yoksunluğudur. Ağaoğlu'na göre modern toplumun temeli bireydir. Avrupa'da modernliğin tamamlanması siyasi anlamda bireylerin, yani hakları ve ödevleri olan kişilerin ortaya çıkması ile ilişkilidir. Topluma dinamizm katacak olan da bireydir.⁹⁴⁹ O yüzden bu anlayışa göre ancak tam bir Batılılaşma durumunda reâyâdan bireye, durağandan dinamiğe, inhitattan terakkiye geçiş mümkün hale gelecektir.

Batıcı düşünürler içerisinde Abdullah Cevdet'in Batı uygarlığını tamamen alma ve uygulama düşüncesini radikal bularak eleştiriler yöneltten Garplılaşma yanlısı isimler de mevcuttur. Celal Nuri bunlardan birisidir. Celal Nuri, manevi ve maddi uygarlık ayrımı gibi, medeniyeti teknik ve hakiki olarak ikiye ayırır. Batı'nın teknik anlamda ulaştığı medeniyetin üstün olduğu su götürmez, fakat hakiki anlamda bir medeniyete de ulaşmış değildir. Nitekim bir ülkeden başka bir ülkeye ihraç edilebilecek medeniyet anlayışı teknik olandır. Tanzimat'ta Osmanlı reformları bu gerçeği görmezden kaçırdıkları için ya Batı'dan uzaklaşmış ya da İslam'ın verdiği üstün bilinci görmezden gelerek Batıyı tam bir taklitçilikle izlemişlerdir.⁹⁵⁰

Düşünürlerin metinlerinde maddi uygarlık ve manevi uygarlık ayrımının kökenleri Tanzimat'a dayanır. Modernleşme sürecinin tamamında Batı'dan tevarüs edilmesi gereken unsurlarla manevi değerler arasında yapılan ayrım temel hareket noktası olarak kabul edilmiştir. Tarihsel gecikmişliğin kabulü, bu kabule ilişkin gereklilikler maddi uygarlığın hedef noktası haline getirilirken, manevi uygarlığın tevarüs edilemeyeceği düşüncesi bu tutuma eşlik etmiştir. Tanzimat dönemi düşünürlerinden Mahmut Esat, maddi uygarlık ve manevi uygarlık arasındaki ayrımı ve tevarüsün koşullarını şu sözlerle ifade etmiştir:

“Her uygarlığın bir manevî bir de maddî yanı vardır. Manevî yanı onun ahlâkiyatıdır. Uygarlığın maddî yanı dikiş makinesinden demiryollarına ve dretnolara kadar her şey, kısası bugün gördüğümüz sanayi buluşlarının eserlerini kapsar. Uygarlığın, almak istediğimiz yanı bunların hangisidir? Eğer birincisiyse, ona bizim ihtiyacımız yoktur, çünkü biz bu anlamda uygarlık yoksunu değiliz.”⁹⁵¹

⁹⁴⁹ Georgeon, “Aydınlanma ve Fransız Devrimi Hayranı Bir Türk Aydını”, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930**, s. 120.

⁹⁵⁰ Tarık Zafer Tunaya, **Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul, Arba Yayınları, 1996, s. 80.

⁹⁵¹ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 374

Celal Nuri'nin yaptığı türde bir teknik-değer ayırımına benzer ayrımları Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ayırımında ve Ahmet Mithat Efendi'nin maddi-manevi uygarlık ayırımında da görmek mümkündür.

Modernleşme süreci ve kavramlarına sosyolojinin penceresinden bakan Gökalp, çözümlemelerini de buna uygun inşa etmiştir. Gökalp'e göre dinî inançlar, ahlâkî vazifeler, estetik değerler ve hukukî kaideler gibi öznel mahiyeti haiz olan mefkûreler hars zümresinin; ilmî hakikatler, sağlık, iktisat ve bayındırlık ile ilgili kaideler ve ziraî, sınaî ve ticarî aliyâtlar ile matematiksel ve mantıksal bütün kavramlar nesnel mahiyeti haiz olarak medeniyet zümresinin telakkileridir.⁹⁵² Osmanlı modernleşmesinde çok güçlü bir yere sahip olan hars, dönemde içtimai birlik olarak toplumu açıklama gücü en yüksek kavramlardandır. Gökalp'e göre hars, birey ve cemaati inşa edecek “vicdan melekesi”ni, medeniyet ise hakikati ve cemiyeti tahlil eden bir kavram olarak “akıl melekesi”ni temsil eder.⁹⁵³ Medeniyet ve hars arasında bir senteze ulaşmak isteyen Gökalp, birincisinin gaye, ikincisinin ise vasıta olduğuna işaret eder: “Biz Türkler, asrî medeniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez olduğumuz halde bir ‘Türk-İslâm’ harsı ibda’ etmeye çalışmalıyız.”⁹⁵⁴ Gökalp'in bu yaklaşımı onun teknik görüşünde de etkisini sürdürecektir, milli hars onda bir tür filtre işlevi görecektir.

Tanzimat'ta Batı'nın manevi ve maddi uygarlığı arasında kurulan bu ayırım, bir süre sonra ulema da dahil olmak üzere tüm kesimlerin gündemine girmiş; belirlenen kıstaslar kuruluşu kadar benzer çizgide ilerlemiştir. XX. yüzyılın başına gelindiğinde ise devleti güçlendirmekten bütünlüğünü korumaya evrilen inhitat söylemi altında uygarlaşma vurgusu terakki, çalışma, beka, teknik, fen, bilim gibi kavramlar ışığında genişletilmiş, maddi olan ve manevi olan arasındaki ayırım, bu ayırımın hangi ölçütlerle yapılacağı gibi hususlar soruların konusu haline gelmiştir.

⁹⁵² Gökalp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 57-58.

⁹⁵³ Gökalp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 58.

⁹⁵⁴ Gökalp, “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 60.

Namık Kemal'in de üzerinde durduğu Batılılaşma meselesini, Ahmet Mithat halk diline indirgeyerek 1898'de kaleme aldığı bir yazı dizisi ile ortaya koyar. Metinde kavramsallaştırma “Alafrangalık nedir, alaturka nedir?” sorusu üzerinden inşa edilir. Ahmet Mithat bu yazı dizisinde devrimciliğe karşı, evrimciliği savunur. “Tarihin gelişimi helezona benzeyen bir yolda yürür. Bir toplum yavaş yavaş döndüğü bir döneme girdiği zaman bir adım daha yükseğe çıkmış olur, çağdaş uygarlığa biraz daha yaklaşır. Osmanlı Türk toplumu da böyle ilerleyecek ve yükselecektir.”⁹⁵⁵ Burada Batı'dan tevarüs edilecek şeylerin kıstasını belirleyen temel unsur maddi “fayda”dır. Avrupa uygarlığının faydalı görülen yanları yani fenleri ve endüstrilerini almaktır. Fayda kıstası daima kötücül yanlarını almama şerhi ile beraber dile getirilir, ki Ahmet Mithat da alafrangalaşma sevdasıyla Avrupalılaşmanın halkların ulusal karakterini yok etme tehlikesini ısrarla dile getirmiştir. Romanlarında yarattığı karakterler alafrangalaşmanın karikatürize ettiği aşırı figürlerdir.

Ahmet Mithat Efendi'nin 1909 yılında kaleme aldığı *Avrupa'yı Beğenelim mi, Yoksa Ondan Nefret mi edelim?* başlıklı metni, teknik ve değer odaklı ayırım meselesinde ortaya çıkan fikir ayrılıklarını ele alarak topyekûn kabul ile muhafazakâr reddediş arasında duran aydınlara uzaktan bakmaya çalışır. Her iki cephede de ifrat ve tefrite yaklaşan görüşlerin bulunduğunu ifade eden Mithat, nihai çözümü “Avrupayı maddî” ve “Avrupayı manevî” ayırımını yapmakta bulmaktadır:

“Biz Avrupa'yı ikiye taksim edeceğiz. Birisine “Avrupayı maddî” diyeceğiz ki imrendiğimiz şeylerin kâffesini o Avrupa'da bulup, harf beharf taklit edeceğiz. İş görmenin evvel beevvel muhtaç olduğu tecaribi onlar etmişler ve tariki muvaffakiyeti katiyen tayin eylemişlerdir. O yola gideceğiz. (...) Diğerine “Avrupayı mânevî diyeceğiz ki iğrendiğimiz şeylerin de kâffesini o Avrupa'da bulacağız. Ondan tamamilen nefret ve tebaüd edeceğiz.”⁹⁵⁶

Maddi ve manevi ayırımların bu denli keskin sınırlarla ayrılabilceğini düşünmenin uzun vadeli sonuçları bu yargının tarihsel gerçeklerle uyumlu hale getirilemeyeceğini, altyapının üstyapıdan tamamıyla koparılamayacağını ortaya koymaktadır.

⁹⁵⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 374.

⁹⁵⁶ Ahmet Mithat, “Avrupa'yı Beğenelim mi, Yoksa Ondan Nefret mi edelim?”, *Türk Düşüncesi*, Cilt 1, Sayı 2, 1 Ocak 1954, s. 93-96.

Teknik-değer olguları arasında yapılan ayırım, değer ne olduğuna dair bir tanımlamaya da muhtaçtır. Batı'ya teknik nazarlarla yaklaşırken korunması, bir ayağın daima üzerinde tutulması, kimlik haline getirilmesi ve unutulmaması gereken manevi olgudan anlaşılan -Berkes'in de son kertede geleneğin sığınağı olarak gördüğü- dindir: "Bizim maneviyatımız dini mukaddesimizle tayin olunmuştur"⁹⁵⁷, "Dinsiz terakki ve temeddün mümkün olmaz"⁹⁵⁸, "Din bâis-i refah ve saâdetdir."⁹⁵⁹ Dinin kendisinin bizatihi terakkinin manevi tarafını teşkil eden bir olgu olması, zamanla İslam'ın zaten ilerlemeye mani değil; hatta ilerlemeyi sağlayacak olduğu fikrini öne çıkarmıştır: "En fazla övülmeye layık olan Ahmed'in dini [İslam], hurafe ve efsanelerden, aklın reddedeceği ve tiksineceği gerçek dışı hikayelerle asılsız durumlardan uzak ve insan vicdanını doyurmaya gücü yeten bir dindir."⁹⁶⁰ II. Meşrutiyet'te özellikle İslamcı cephenin Batılılaşma cereyanına bakışının özünü teşkil edecek yaklaşım budur. Ferdi ve cemiyeti terakkiye kavuşturacak tekâmül kanunları Allah'ın yeryüzüne koyduğu nizam fikri ile örtüşmektedir. İslam'ın insanlar için getirdiği nizam ve emrettiği kanunlar insanın tekâmül edici fitratını esas almakta, onun eşyanın hakikati ile kurduğu ilişkiyi en üstün biçimde dizayn etmektedir. Bu minvalde İslam terakkiye mâni olmanın aksine akli merkeze almıştır. Allah insan ve toplum için en mükemmel yapıyı tesis etmekte ve işletmektedir. Bireyler ve toplumlar İslam'ın ortaya koyduğu nizam ve kanunlara uygun hareket ettiği takdirde terakki de mümkün hale gelecek ve bunun sağlayıcısı dinin kendisi olacaktır.⁹⁶¹ Nitekim bir cahiliye toplumu olan Kureyş, İslam'la tanıştıktan sonra ekonomik, sosyal, kültürel, askeri anlamda gelişmiş; İslam'ın getirdiği nizama uygun şekilde büyüyen bir medeniyete evrilmiştir. Maddi ve manevi uygarlığa erişmiş, refah ve huzur içindeki "asr-ı saadet" dönemi, İslam'ın ilerlemeye bir engel teşkil etmediğinin en büyük kanıtıdır. Eğer İslam coğrafyaları bu manevi mirası

⁹⁵⁷ Ahmet Mithat, "Avrupa'yı Beğenelim mi, Yoksa Ondan Nefret mi edelim?", s. 95.

⁹⁵⁸ İsmail Sıdkı, **Hayyale'l İntibah, Hikmet**, Dersaâdet, Hikmet, 1913, s. 118.

⁹⁵⁹ Saracade Muammer, **Cevâhirü'l-İrfan fi' Hazâini'l Kur'an**, İstanbul, Ahmed Saki Bey Matbaası, 1911, s. 13.

⁹⁶⁰ Filibeli, **İslam Tarihi**, s. 24.

⁹⁶¹ "İslam dini, insan aklının görev ve önemini asla inkâr etmemiştir. Bütün araştırmacılar itiraf ediyor ki mevcut dinler içinde tabii din diye övülmeye layık olan din ancak İslam dinidir. Bütün sosyal kuralları insan tabiatına ve aklın değerlendirmelerine uygundur." Filibeli, **İslam Tarihi**, s. 553.

sahiplenerek Batı'daki teknik ve fenni uygarlık fikrini doğru bir şekilde tevarüs edebilirse yeniden o saadet günlerine erişebilecektir.⁹⁶²

Avrupa uygarlığından maddi unsurların tevarüsünde, kötü ve uyumsuz yanları eleyecek olan kıstasların ne olduğu ve alımlanan unsurların nasıl meşrulaştırılabileceğine yönelik açıklamalar özellikle II. Meşrutiyet'in ilanı ardından İslamcı ve Türkçü düşünürlerin metinlerinde ortaya çıkar. Burada düşünürleri ortaklaştıran husus, özün İslam üzere olduğu ve İslam şeriatı ile uyuşmayacak olan tarafların dışarda bırakılması, geride bırakılanların da kabul edilmesidir. *Sebilüreşad*'da bu politikaya yönelik ilkeler şu şekilde ortaya konulmuştur: “Garphıların terakkiyat sebeplerini anlamak, Avrupa medeniyetinin neleri almaklığımız icap edeceğini tayin etmek, İslam ahlakı bünyesinde fikren, sanaten, ticareten, terakkiyat için lazım olanları araştırmak, Avrupa maarif ve terakkiyatından Müslümanları haberdar ederek uyanmalarını sağlamak ve şevket-i İslamiye'nin payidar olmasını temin edebilmek.”⁹⁶³

Düşünürler bir yandan İslam'ın terakkiye mâni olmadığı vurgusunu öne çıkarırken, diğer yandan da “hangi İslam” sorusuyla medeniyet ve inanç arasında bir ayrım yapmışlardır. Bu ayrıma göre dinin tarihsel varlık olarak etkide bulunduğu kültür ve gelenekleri bir süre sonra içererek şeriat ve örf arasındaki sınırı belirsizleştirmesi bu kıstası boşa düşürmektedir. Çünkü din, yalnızca kitaptaki kaide ve nasların yaşama uyarlanmasından ve bunun her çağda aynı ölçütlerle gerçekleşmesi ile oluşmamıştır. Her çağ ve toplumda İslam dininin yaşam pratiklerine bağlı olarak yorumlanması, şeriatın özünde olmayan Arap toplumuna ait kültürel unsurların da onun bir parçası haline gelmesine sebep olmuştur. Sorunu bu çerçeveden ele almaya çalışan Musa Kazım, Batılılaşmanın meşruluk ölçütünü şu

⁹⁶² Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 462; “Artık Müslümanların dinlerine ettikleri bu kadar kötülük yeter. Dine aklın çerçevesi içinde baksınlar ve anlasınlar ki, birçokları dine uygun hareket ettiklerini vehmettikleri halde, sırf kendi hevesleri ve bâtıl inançları arkasında koşuyor! Cahillikleri yüzünden, İslâmiyete reva gördükleri zulm ile, medeniyet alemindeki aydınları bu dini tetkikten menetmesinler. Hem bu cahiller bilsinler ki, pek yakın bir zamanda, asr-ı saadet devrindeki hayatı hatırlatır bir güzellikte, bu din Avrupa’da ortaya çıkacaktır.” Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı?*, s. 120.

⁹⁶³ “Sebilü’r Reşad Dokuzuncu Cildine Başlıyor”, *Sebilürreşad*, IX/209, 1912, s. 2.

formülle ortaya koymaya çalışır: Gelenek (örf), yani üzerinde nas (Kur'an ya da hadis yargısı) olmayan işlerde de nas hükmündedir. Fakat örf, sadece muamelat (sivil hukuk alanı) üzerine değil, yaşamın bütün alanı üzerine olduğundan onlar da nassa dayalı şeriatın alanına girer. Burada nassa dayalı şeriatın yorum biçimleri arasındaki ayrım formüldeki kıstasın sınırlarını belirsizleştirmektedir. Mesela, Kur'an ya da hadiste fes hakkında tek söz olmadığı halde, yani başa giyilecek şey şeriat dışında olduğu ve totalde 75-80 yıllık bir geleneği sonucu olduğu halde şapka giyilmesine şeriat cevaz verebilir miydi gibi sorular gündemin dışında tutulmaktadır.⁹⁶⁴

Tanzimat'ta devletin bekasını siyasal reform ve anayasal düzenin hakimiyeti ile ilişkilendirme yaklaşımı halkın da buna uyumlulaştırma tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Nitekim II. Abdülhamid döneminin baskıcı rejimi ve anayasanın rafa kaldırılması beka adına yapılan tartışmaları zorunlu olarak siyasal reformlar düzeyinden çıkarmış; düşünürlerin siyasa dışı sorunlar üzerine eğilmelerini zorunlu kılmıştır. Siyasal sorunların tartışılması boğulup da düşünce siyasal sorunların kafa karıştırıcılıklarından uzaklaştığında, başlıca üç düşünce tutumu da yavaş yavaş biçimlenmeye ve birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Bunların en güçlü başlangıcı Batıcılık akımı olmuş; istibdat döneminin boşalttığı siyasal mukavemet alanını, Batı düşüncesinden gelen fikirler ve görüşler doldurmaya başlamıştır. Nitekim Berkes'e göre II. Abdülhamid iktidarı da siyasi olmadığı sürece Batı'dan gelen her türlü kültürel, ekonomik, iktisadi etkiyi ihata etmektedir. Abdülhamid yönetiminin gümrüklerinin kapıları Avrupa'nın maddî uygarlığına ardına kadar açıktır. Din adamları bile bu alanda laissez-passer fetva vermektedirler. Fakat diğer yandan da düşünce gümrükleri manevî uygarlıkta yüzde yüz "himayeciliği" gütmektedir."⁹⁶⁵ Berkes, zamanın yayınlarından çıkardığı ve dönemde etkin olan Batılı yazar ve düşünürlerin adlarını şu şekilde ifade eder: Haeckel, Schopenhauer, Büchner, Danvin, Draper, Renan, Taine, Spencer, Le Bon, Poincare, Ribot, Richet,

⁹⁶⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 420.

⁹⁶⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 376.

Flammarion, J. S. Mili, Flaubert, Balzac, Zola gibi isimler 1908 devrimi öncesindeki yayınlarda rastlanan isimlerdir.⁹⁶⁶

Bu anlamda II. Abdülhamid döneminde Batıcılık tasavvurunda çağdaşlaşmanın temel referansını “fayda”⁹⁶⁷ kıstası belirlemektedir. Bu kıstas daha sonra tevarüs mantığının meşruiyet zeminini üretme adına belli başlı yargıları da ortaya çıkarmıştır. Bunların önde gelenlerinden bir tanesi faydaya dayalı olarak alınılan maddi uygarlığın İslam uygarlığı üzerinde bir etkisi olamayacağı fikridir. Zira Batı’yı halihazırdaki uygarlık durumuna getiren unsurlar İslam uygarlığından Batıya gitmiştir, ki bu yaklaşım İslamcıların idealleştirilmiş bir ütopya olarak İslam’ın altın çağına dönüşün bir tarih tasavvuru haline gelmesinin başat noktasını oluşturacaktır.⁹⁶⁸ Bu anlamda “Avrupa’nın taklide konu olması ancak fikhî/hukukî bir kavram olarak haramları geçici bir süre için helal kılan zaruret prensibi devreye sokularak aşılabilecektir.”⁹⁶⁹

XX. yüzyılın başına gelindiğinde ve özellikle Osmanlıcılık siyasasının sönümlenip yerine İttihad-ı İslam siyasetinin yükseldiği yıllarda Tanzimat’ın yüzünü tamamen Batı’ya dönük tasavvuru ve dönüşümleri eleştirilmiş, bu yaklaşımın kör bir taklitten başka bir şey olmadığı yönünde bir eleştirel tutum ortaya çıkmıştır.⁹⁷⁰

⁹⁶⁶ “Düzenli bir bilim ve felsefe eğitimi olmayan bir ortamda bu kişilerin düşünlerinin gerçek anlamları, gereği gibi değerlendirilememiş olabilir; fakat bu adlar bize Avrupa’nın ne kadar materyalisti, natüralisti, dehrisi ve rouge’u varsa, Abdülhamid’in gümrük duvarlarını aşarak kafalara ulaştığını gösterir. Her baskı düzeni gibi, Abdülhamid rejimi de düşünceyle baş edememiştir.” Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 378.

⁹⁶⁷ “Şark kafasının söylediği yanlış değildir. Fakat bize doğru olan değil müfid (faydalı) olan lazımdır.” Abdullah Cevdet, “Qua vadis İran: İran nereye gidiyorsun?”, **İctihad**, nu. 106, 1914, s. 106.

⁹⁶⁸ Babanzade Avrupa’nın bugünkü medeniyetinin kökleri Endülüs’e dayanan bir anlayış olduğunu ifade eder. Frenkler İslam medeniyetini “Arap medeniyeti” şeklinde isimlendirmişlerdir. Babanzade bu medeniyetin yalnızca Araplar tarafından değil; aynı zamanda İslamla bütünleşmiş Acem, Türk, Kürt, Berber ve Hintli kavimlerin de katkıları ile oluştuklarını, bunu yalnızca bir kavme yadsımanın ise İslam’ın kabul etmediği milliyetçi ruhun bir tezahürü olduğunu ifade eder. Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I**, s. 341.

⁹⁶⁹ Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 57.

⁹⁷⁰ Ahmet Mithat Efendi düşünsel süreçleri görmezden gelerek yalnızca dış görünüşte Batılılaşan, siyasa alanından daha çok edebiyat alanında kendini gösteren figürlere Arapça “dehri” sözcüğü kadar halka yabancı, fakat Arapça değil Frenkçe bir kelime olan “dekadan” lakabını taktı. (Ahmet Mithat’a göre bu tiplerin en tehlikelisi Beşir Fuat’tı.) Edebiyat alanında “Dekadanlık” tartışması uzun yıllar sürdü. “Dehri”ler (yani çağdaşçılar) şimdi “decadent” (yani köksüzleşmiş, yabancılaşmış) oluyorlardı; fakat “dekadan” biçiminde yazılan bu sözcüğün gerçek anlamını çok kimse bilmediğinden “jeune”ler ve “rouge”ların yanı sıra Ahmet Mithat Efendi de “umacılar” sözlüğüne yeni bir katkıda bulunmuştu.”

İslâmcı cephede, Osmanlı Devleti'nin Tanzimat deneyiminde Garplılara benzemek yolunda her şeyi feda ettiğini, aslından, benlik ve an'anelerinden uzaklaştığını ve aslına benzemez, şekilsiz bir hale geldiği ifade edilmektedir.⁹⁷¹ “(...) Dini taklit, dünyası taklit, âdatı taklit, kıyafeti taklit, selamı taklit, kelamı taklit, hülâsa her şeyi taklit bir milletin efradı da insan taklidi demektir ki, kabil değil, hakiki bir heyet-i içtimatiye vücade getiremez; binaenaleyh yaşayamaz.”⁹⁷² Meseleyi şer'i ahkamlarla ilişkilendiren İskilipli Mehmed Atıf, Batı medeniyetinin maddiyat kısmından ahlaken, ictimaen, iktisaden, namuz ve dinen zararlı olan kötü işlerin asıl ve türevlerinin taklit edilmesinin helal olmadığını ifade eder.⁹⁷³ Babanzade'ye göre İslam medeniyeti ile Avrupa medeniyeti arasında büyük bir fark vardır. Şark yine Şark, Garp yine Garp'tır. Büsbütün Avrupalılaşmak gayet güçtür ve adeta mühliktir. Babanzade de döneminin diğer düşünürleri gibi seçmeci bir Batılılaşma önerir ve geleneksel müktesebatın öne çıkan yönlerini muhafaza ve ıslah etmeyi teklif eder.⁹⁷⁴ Maddi olanı manevi olandan keskin sınırlarla ayırt eden genel kanaatin dilde gerçekleşecek bir ayrım olduğu ve Garplılaşma sürecinin gereklilikleri kadar

Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 378-379. Said Halim Paşa ise zaten kendi içinde ayrıışık olan Osmanlı toplumunun özel karakterini yitirerek tam bir çöküş tehlikesine düştüğünü ve Batılılaşma eğiliminin nihilist bir aydın figürü ortaya çıkardığını ifade eder: “Osmanlı toplumunu Batılılaştırma istek ve eğilimi nedeniyle aydınlarımızın bir bölümü tam bir nihilist oldular. Ortaya herhangi bir şey koymaktan aciz, hatta her çeşit koruma duygusundan bile yoksun ve her şeyi yıkmaya mahkûm yıkıcı ve tahrip edici kimseler haline geldiler.” Said Halim Paşa, “Taklitçiliğimiz”, **Bütün Eserleri**, s. 29.

⁹⁷¹ Tunaya, **Batılılaşma Hareketleri**, s. 236.

⁹⁷² Mehmet Akif, **Tefsir-i Şerif, Sebülürreşad**, IX/209, 1912, s. 5.

⁹⁷³ “(...) dinsizlik, inançsızlık, inanç bozukluğu, zulüm, haydutluk, fuhuş, içki, kumar, dans, bar, tiyatro vb. sefahetle, meyhane, kerhane, kumarhane, bar ve dans yerleri açmak gibi Batı medeniyetinin maddiyat kısmından ahlaken, ictimaen, iktisaden, namuz ve dinen zararlı olan kötü işlerin asıl ve türevlerini haram kılıp yasaklanmıştır.” İskilipli Mehmed Atıf, **Frenk Mukallitliği ve İslâm**, İstanbul, Çile Yayınları, 1975, s. 13; akt. Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I**, s. 250.

⁹⁷⁴ Babanzade Türk-İslam düşünce geleneğinin görmezden gelinerek oluşturulan yeni epistemik anlayışlara karşı kendi müktesabatımızın öne çıkan yönlerini şu şekilde ifade eder: “Bizim bu muhkem ve metin, bu kadar esaslı bir felsefemiz varken zihinlerimizi yabancı fikirlerin evham seline kaptırmaya niçin muhtaç olalım? Hâsılı Batı'dan alacak çok şeyimiz varsa Arap'tan alacağımız da onlardan az değildir. Belki ehemmiyetçe onlardan üstündür. Her çeşidi binlerce ciltlere ulaşan, tefsire, hadise, akaide, tasavvufa, ahlâka, fıkha, tarihe, siyere, biyografiye ve hatta edebiyata ait Arapça kitapları tamamen Türkçe'ye tercüme etmedikçe, onların muhtevasına tamamen vakıf olmadıkça, lisanımızın istiklâlîni, tamamen elde etmedikçe Arapçadan uzak duramayız. Gerçi Kur'an ve Hadis Arapça oluşlarını muhafaza edip dururken kıyamete kadar bu lisanın tahsilinden müstağni olamayacağız. Binaenaleyh mevcut ilim ve fennin ulaştığı olgunluk seviyesine yükselmek için yabancı dillerden hiç olmazsa birini tahsil etmek nasıl zaruriyse bizim milliyet duygumuzu, milli düşünce ve ahlâkımızı muhafaza etmek, yabancı geleneklerden kendimizi korumak, hâsılı bir milletin medenileşme yolunda, terakki alanında yol alabilmesine en büyük teşvik aracı olan, geçmiş övünçlerimizi unutulmaktan kurtarmak için Arap dilini tahsil etmek de öylece zaruridir.” Ahmed Naim, **Sarf-ı Arabi ve Temrinat**, İstanbul, Kitaphane-i İ. Ve Askeri, 1907, s. 4-5.

toplumsal ve tarihsel yapının gerçekleri ile uyumlulaştırmanın önemi düşünürlerin terakki kavramına bakışında da etkinliğini sürdürmüştür.

2. Terakki

Meşrutiyet düşüncesi, genel olarak “inhitatın kabulü” ve “ilerleme gerekliliği” temaları etrafında şekillenen bir süreçtir. İslam dünyasının “geri kaldığı” kabulü üzerinden tarihsel bir müktesebatı ortaya çıkan bu dönem, Osmanlı İmparatorluğu’nda “Batı’ya göre neden geri kaldık?”, “Batı bizi nasıl geçti?” sorularının merkeze konulmasına sebep olmuştur. Geri kalmışlık ve tarihsel gecikme fikri kabul edildiğinde, bu soru dönemin zihinsel durumunu yansıtan ortak bir görüşü ön plana çıkarır. Bu görüş, Osmanlı devletinin tarihsel olarak ilerlediği ve geliştiği, ancak son birkaç yüzyılda Batı’nın ekonomik, siyasi, askeri ve teknik alanlardaki ilerlemesine karşı geri kaldığını ifade eder. Avrupa’nın güçlenmesi ve gelişmesi, Osmanlı’nın geri kalmışlığını belirleyen bir karene haline gelmiştir. Geri kalmışlığın ne olduğu veya neye göre değerlendirildiği konusunda net bir temellendirme olmamakla birlikte, XIX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan bu belirsizlik, Tanzimat döneminde kabul edilirken, Meşrutiyet döneminde karamsarlığa dönüşmüştür.

Tanzimatçılar’ın Avrupa uygarlığı ile ilişkisinde özellikle uygarlık kriterinin altını çizen ve tevarüs edilecek iki unsur vardır; yaşayış biçimi, pratikleri -ki Berkes bunları “dış görünüş devrimleri” olarak adlandırmaktadır- ve teknolojik uygarlık. Batı’yı görme fırsatı yakalayan Tanzimat aydınları için uygarlığın esas ışıltısı ve hayran kalınacak tarafı teknolojik ilerlemedir.⁹⁷⁵ Bu ilerlemenin gerisinde kaldığını fark eden Namık Kemal gibi düşünürler, toplumsal ilerlemenin imkanlarının bireyin değişimi ile sağlanabileceğini, bunun için klasik tedavüldeki kavramların modern kavramlarla ikame edilebileceğini öne sürmüşlerdir.

Klasik dönem Osmanlı ideolojisinin tarih tasavvurunu ifade eden “nizam-ı âlem” kavramı, geleneksel toplumu ve din-ü devlet düzenini açıklamaktadır. İslam

⁹⁷⁵ Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 174-175.

düşüncesinde evrenin yapısındaki düzen ve bilinci açıklayan tasarımı ifade etse de,⁹⁷⁶ Osmanlı siyasal ideoloji çerçevesinde kavramın teolojik ve felsefi yorumundan ziyade durağan toplum düzenine işaret ettiği söylenebilir. Geri kalmışlığın kabulü ile birlikte Osmanlı düşünürleri toplumsal ilerlemenin imkanlarının bireyin değişimi ile sağlanabileceğini, bunun için klasik tedavüldeki “nizam” kavramı yerine “terakki” kavramının konulabileceğini ve geleneğin karşısında aklın yöntemlerine müracaat etmenin imkanlarını aramışlardır.⁹⁷⁷

“İlerleme” kavramı, XVI. yüzyılda Batı’da ortaya çıkan reformlarla birlikte tarih düşüncesine girmiştir. Normatif bir kavram olarak ilerleme, tarihsel süreç içerisinde farklı kurgularla çeşitli tasarımların oluşmasına yol açmıştır. Fakat en genel anlamıyla, zaman içerisinde bir kere olagelen hadiselerin birbirini takip ederek lineer bir yapıda istikbale doğru akmasıdır. Orta Çağ’da teolojik anlamda derinleşme ve gelişmeyi; yani bir açıdan Tanrı’ya yaklaşmayı hedefleyen ilerleme anlayışı “profectus” kavramı ile ortaya konmuştur. Augustinus, *The City of God* eserinde kavramı, yeryüzü devletinden ebedi devlet olan Tanrı’nın devletine doğru giden süreç olarak açıklamıştır. Modern dönemle birlikte ilerleme kavramı Orta Çağ’daki teolojik belirlenimden çıkarılarak doğaya ilişkin bilginin elde edilmesi olarak kavramsallaştırılmıştır. Teolojik anlamdaki ilerlemeyi tanımlayan “profectus” kavramı yerine doğaya ilişkin bilginin ilerlemesi olarak “progressus” kavramı literatüre girmiştir.⁹⁷⁸ Doğaya egemen olma arzusunun doğanın bilgisinin bilimsel bir yöntemle kavranabileceği ve müdahale edilebileceği şeklindeki ilerleme anlayışı, Aydınlanma ile birlikte aklı, tarih ve toplum bilimlerinin yasalarını keşfederek ilerlemesi şeklinde açıklayan yeni bir döneme işaret etmektedir. Bu anlayışın tamamlanması, XIX. yüzyıla gelindiğinde Hegel, Comte ve Marx tarafından yapılacak ve tarihte nihai hedefi özgürlük olan bir ilerleme olduğu şeklindeki modern tarih tasarımının temelleri ortaya konulacaktır.

⁹⁷⁶ İlhan Kutluer, “Nizam”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.33, İstanbul, TDV Yayınları, 2007, s. 173-175.

⁹⁷⁷ Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, s. 174-175.

⁹⁷⁸ F. S. Marvin, “Idea of Progress”, “Idea of Progress”, *Progress and History*, England: Oxford University Press, 1919, s.7; Ercan Salgar, “İlerleme’ Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2015 Bahar, sayı: 19, s. 316.

İlerleme kavramının XIX. yüzyılda aldığı anlamla birlikte Osmanlı klasik dönemindeki kamusal düzene işaret eden “nizam-ı alem” kavramının göndermede bulunduğu düzen, denge ve durağan anlamlar bir kenara bırakılmıştır. Artık nizam-ı aleme ihtilal gelmesi toplum içindeki düzen ve dengenin bozulmasına değil; ilerlemiş toplumlar karşısında gerileyen, tedenni içindeki topluma işaret etmektedir.⁹⁷⁹ Zira terakki, insan hayatında tadrîcî olarak müspet yönde devam eden değişimler olarak tanımlandığında klasik Osmanlı düşününde düzen kurucu olarak nizam-ı alem fikrindeki “nizam”, yerini müspet değişimleri ifade eden “terakki”ye bırakmıştır: “Yükselmeyen düşer: Ya terakki, ya inhitat.” XVI. yüzyılda kanun-i kadimden ayrılmak, mazi ile irtibatın zayıflaması, kurumların bozulmasına dayandırılan inhitat söylemi, XIX. yüzyılda kanun-i kadimin yeterli olmadığı, terakki için değişimin şart olduğu vurgusuyla şekillenmiştir. Berkes, XX. yüzyılın başına dek süren dönemin, Osmanlı klasik sistemine ilişkin temel ilkelerin aşınması olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸⁰

XX. yüzyıla gelindiğinde düzen ve nizama karşı terakki fikri, bir yandan modern tarih telakkisinin, diğer yandan Darwinciliğin etkisi ile inhitatın antitezini temsil etmektedir. Buna Batı’da yaşanan bilimsel ve teknik gelişmeler de eklendiğinde “terakki” tamamen olumlu muhtevalar içeren bir kavrama dönüşmüştür. Bu muhtevanın dönemde oryantalist cephede açığa çıkan “İslam’ın terakkiye mâni olduğu” yönündeki yaklaşımla da ilgisi vardır. Bu iddia karşısında özünde İslam’ın modern bilimlerle çatışmadığı iddiası terakki ve medeniyet söyleminin temelini oluşturmuştur.

İslam’ın terakkiye mâni olduğu yargısının kendisine atfediliği dönemdeki en meşhur isim Ernest Renan’dır. Renan’ın 1883 yılında verdiği *İslâmiyet ve Maarif (L’Islamisme et la Science)* başlıklı konferansı “İslâmiyet maarife/ulûm ve fûnûna/terakkiye manidir” fikrini merkeze almaktadır:

“Zamanımızın durumlarından biraz bilgi sahibi olan herkes, İslâm ülkelerinin mevcut geri kalmışlıklarını, tahsil ve terbiyelerini, İslâm’dan tecrid olarak çıkaran milletlerin zihni kabiliyetlerinin hiç hükmünde olduğunu açıkça görebilmektedir. Doğu ve Afrika taraflarında olanlar, sağlam bir mü’minin fikrini sınırlayan, başını ilimlere karşı sürekli

⁹⁷⁹ Öz, *Kanun-ı Kadîmin Peşinde*, s. 116.

⁹⁸⁰ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 39.

kapatan ve bir şey öğrenmek veya yeni bir düşünceye açılabilme kabiliyetinden mahrum eden bir çeşit Demir Çember içinde mahsurdurlar.”⁹⁸¹

İslam’ı demir çembere benzeterek dogmatik bir yapıda ve bu yüzden terakkiye mugayır gören bu tavır, Osmanlı’nın modernleşme süreci boyunca terakki gerekliliğinde özellikle Batıcıların dayanak noktasını oluşturur. Namık Kemal, *Renan Müdafaaanamesi*’nde Renan’ı cehalet ve sübjektiflikle suçlayarak İslamiyet’in ilim ve terakkiye karşıt olmadığına dair deliller ortaya koymaya çalışır.⁹⁸² Namık Kemal’le başlayan bu çaba Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Mehmet Akif tarafından sürdürülmüş, “İslam terakkiye mâni midir yoksa mürebbi mi?” sorusunu cevaplandırmaya çalışan bir reddiye literatürü ortaya çıkmıştır.⁹⁸³

Meşrutiyet döneminde oryantalistlerin kaleme aldığı İslam Tarihi kitaplarının niceliği ilginçtir. Matbuatın gelişmesinin de etkisi ile yayılan bu eserlerde temel fikir İslam’ın bilime, akla ve fikir hürriyetine mâni bir din olduğudur. İslam’ın gelişime kapalı, dogmatik bir din olduğu yargısını temel alan bu eserlerin başlıcaları şu şekildedir: Dozy Reinhardt’ın 1863’te Leiden’de basılan ve Abdullah Cevdet’in tercüme ettiği *Tarih-i İslâm* metni⁹⁸⁴; Ernest Renan’ın 1883 yılında Sorbonne’da yaptığı *İslâm ve Bilim* konferansı; Corci Zeydan’ın 1902-1906 yıllarında Kahire’de yayınlanan *Medeniyet-i İslamiye Tarihi* eseri.⁹⁸⁵

Reinhart Dozy’nin kaleme aldığı *Tarih-i İslam*, oryantalist düşüncenin İslam’a bakışını ve tenkitlerini tasvir eden ilk eser olma özelliği taşır. İslam’ın öz olarak ortaya koyduğu birçok ilkeyi içine indirdiği Arap toplumunun gelenek ve örfleri

⁹⁸¹ Namık Kemal, *Renan Müdafaaanâmesi*, s. 93.

⁹⁸² Namık Kemal metnin amacını girişte şu cümlelerle ifade eder: “Fransa Akademisi üyelerinden ölmüş bulunan Ernest Renan tarafından İslâm’ın güya gelişmeyi yok edici ve ilmi engelleyici olduğunu ileri sürdüğü konferansa karşı kesin delillere dayanan bir reddiyedir. Bu reddiye şanı yüce İslâm’ı, şer’î ve mantıkî aydınlatıcı delillerle hakkıyla yüceltmektedir.” Namık Kemal, *Renan Müdafaaanâmesi*, s. 9.

⁹⁸³ Namık Kemal’den daha önceki bir önemli tepkiye de Cemaleddin Afgani’nin Paris’te neşredilen *Journal des Débats* (1883) dergisinde Renan’a verdiği cevapta rastlanmaktadır. Bu yazının Namık Kemal’i etkilemiş olabileceği de ileri sürülmektedir.” İlhan Kutluer, “Batılılaşma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C.5, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, s. 156.

⁹⁸⁴ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tarih-i İslâmiyyet*, çev. Abdullah Cevdet, C. 1, İstanbul, Matbaa-i İctihad, 1908.

⁹⁸⁵ İbanoğlu, “II. Meşrutiyet’te Terakki Fikri”, s. 205.

ile açıklayan bu eser Abdullah Cevdet tarafından çevrilmiş ve onun tarafından bir takdim yazısı yazılmıştır. Eser yazıldığı dönemde dinin ıslahı çerçevesinde öz ve medeniyet ayrımı tartışmalarını derinleştirmiş ve özellikle İslamcı düşünürler tarafından tenkit edilmiştir. Bu tenkitler arasında Filibeli Ahmed Hilmi'nin kaleme aldığı *Tarih-i İslam* metni, Manastırlı İsmail Hakkı'nın önce *Sırât-ı Müstakîm*'de otuz sayı olarak neşredilip ardından *Hak ve Hakikat* başlığı altında yayımlanan metni de bulunmaktadır. Ayrıca dönemde bu metin hakkında bir rapor hazırlamak üzere Maarif Nezâreti tarafından bir komisyon kurulmuş; İzmirli İsmail Hakkı da bu komisyon içerisinde yer almıştır.

Metni tenkit maksadı ile Filibeli'nin kaleme aldığı *Tarih-i İslâm*'da, Dozy'nin İslâm'a getirdiği eleştirilerin “fennî ve felsefî” olduğu, fakat ona yöneltilen tenkitlerin aynı ölçüde fenni bir kıymete haiz olmadığı ifade edilmektedir.⁹⁸⁶ Filibeli metinde Dozy'e yönelttiği tenkitleri yine onun delillerinden başlayarak kurar. Söyleminin temel çatısı, İslam'ın ilkeleri ile tarihsel serüveni arasındaki çatışma uyumsuzluktur.⁹⁸⁷ Meşrutiyet düşünürlerini ortaklaştıran unsurlardan birisi olarak İslam'ın özünde terakkiyi destekleyen bir din olduğu söylemi modernleşmenin getiri ve gerekliliklerine kapı aralarken, modernleşme süreci boyunca bütün olgulara sirayet eden din ve medeniyet ayrımının da temellerini kuracaktır. Terakkinin Batılılaşma ile aynı parantezde görülmesi aynı zamanda tevarüs edilen olgulara öncül bir meşruiyet zemini biçme çabasıdır.

II. Meşrutiyet'te terakki gerekliliğine dair ortaya çıkan metinler ve lügatlerde kavram detaylı bir şekilde ele alınmamıştır. İsmail Fennî'nin *Kâmus*'unda Fransız kökenli “Progrès” kavramı “processus/inkîşâf”, “teselsül”, “terakki” kavramlarıyla ilişkilendirilmiş⁹⁸⁸; “régression” ise “Progrès”nin mukabili olarak ilm-i içtimaîde “terakki mukabili olan istihâle, tedenni”⁹⁸⁹ olarak tanımlanmıştır. Rıza Tevfik ise

⁹⁸⁶ Filibeli, *İslam Tarihi*, s. 25.

⁹⁸⁷ Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 110-125.

⁹⁸⁸ İsmail Fenni, “Progres”, *Fransızca'dan Türkçeye Lügâtçe-i Felsefiyye*, İstanbul, Devlet Matbaası, 1925, s. 556.

⁹⁸⁹ İsmail Fenni, “Regression”, *Fransızca'dan Türkçeye Lügâtçe-i Felsefiyye*, s. 594-595.

tamamlanmamış *Kamus*’unda terakkinin mükemmelleşme yönünde değişim olduğu şeklinde bir tanım ortaya koymuştur:

“Terakkinin en doğru mânası bir gaye-i kemale doğru harekettir. Bu da nispeten daha mükemmel bir şekil alabilmek için -tedebbül ve istihâle (transformisme) demektir. Bu tedebbülün en büyük ve en birinci âmilleri icabât-ı tabiiye ve muhitiye ile beraber dahi adamlar (les hommes de genie)dir. Gayet âtl ve kımıldatılması güç olan kitle-i içtimâiye (la masse sociale)yı tahrik eden bu müceddidler (novateurs)dir. Cemiyet-i insaniye bu iki kuvve-i mütezâddenin muhassılasına tebean terakki ve tekamül eder. Onun için her ikisi de hayat-ı içtimâiye için elzendir.”⁹⁹⁰

Darwinci kuramın etkisi ile terakkinin güç lehine öne çıkarılması, geleceğin geçmişten daha güzel ve iyi olacağına dair bir kabulü de beraberinde getirmiştir. Musa Carullah’ın “İnsanlık gelecekte bugünkü durumundan daha iyi bir halde olacaktır” şeklinde ifade ettiği bu yaklaşım, aynı zamanda bir zarurettir. Terakkiye ve gayeye asli manasını veren ilerlemenin pozitif yönde katkı ile sonuçlanacağı düşüncesidir. İlerlemeye verilen bu olumlu yükleme aynı zamanda geçmiş ve gelenekle kurulan ilişkiyi de geleceğe katkısı ölçeğinde yeniden bir değerlendirmeye tabi tutar.

İlerlemenin kıstasları vurgusu, özellikle gücün teşekkülünden meydana gelen ilerleme anlamındaki Darwinci teori, dönemde terakki ve değer arasında bir karşıtlık kurulmasına sebebiyet vermiştir. Medeniyet kavramının içeriği değer olgularına göre yeniden tanımlanarak terakkinin çerçevesi ve sınırları çizilmiştir. Şeyhülislam Musa Kazım, “medeniyet” kavramını, “bir şehirde, bir köyde, neresi olursa olsun bir mahalde toplu olarak yaşamak”⁹⁹¹ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanıma göre, Batı medeniyeti de dahil olmak üzere bir medeniyetin “sahih” hükmünü kazanabilmesi için ilim ve marifet, sanat ve ticarete sahip olması kadar, bu unsurların semavi bir din ve üstün ahlaka bitişmesi de şarttır. Hatta en önemli şarttır. Çünkü medeniyetin temel mana ve kudreti, “dayanışma, yardımlaşma esas kaidesine dayanarak toplum (heyet) teşkil etmek ve kavmiyet tanzim etmek” olarak ifade edildiğinde o toplumu medeniyet haline dönüştürecek bağları oluşturabilecek din ve ahlak birincil önem

⁹⁹⁰ Rıza Tevfik, “Autorite: Hükm, Salahiyet, Nüfuz, Sulta, Nakl”, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, C.1, (2. Cüz), İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1919, s. 604.

⁹⁹¹ Şeyhülislam Musa Kazım, “Medeniyet-Din İlişkisi”, **Tercüman-ı Hakikat**, 1898; Musa Kazım, **Dinî İctimâî Makaleler**, s. 5.

kazanır. Musa Kazım dinden uzaklaşmalarına rağmen teknoloji ve endüstriyel anlamda terakki eden Batı Medeniyeti'nin örnek olarak gösterilmesine karşı, bu medeniyetteki sınıfsal ayrılıkların ve şahsi istirasların zamanla o medeniyeti de alçalma ve tedenniyata sürükleyebileceğini öne sürer.⁹⁹² Bu aşamada Musa Kazım, medeniyet arzusunun ancak içtimai yapının din ve ahlak parantezinde konuşlandırılarak sarsılmaz ve başarılı bir neticeye ulaşabileceği görüşündedir. Bu düşüncesinin temelinde, terakkinin asli unsur olarak kabul edildiği Batı medeniyetlerinde aklın araçsallaşması ve “yaratıkların en şerefli” olarak insanın bu uğurda telef edilmesi yatmaktadır. Batı medeniyetinin evrimci ilerleme anlayışı dini itikadın üç temel akidesi ile ters düşmektedir. Bunlar: I. İnsan yeryüzünün meliki ve yaratıkların en şereflişidir. II. Dünyada hak din ancak birdir, başkaları cehalet ve sapıklıktan ibarettir. III. İnsan bu geçici alemde daha geniş, daha yüce bir aleme lââyık olacak olgunlukları elde etmek ve bu vasıta ile müddeti az-üzüntüsü çok olan ve hüznler yurdu ve elemelerin karargâhı denilmesine lââyık bu süflî âlemde o ulvî aleme intikal etmek için gelmiştir.⁹⁹³ İtikadi anlamda ortaya konulan bu ilkeler, Darwinci bakışta içkin olan güçlünün hayatta kalmak adına zayıfı alt etmesi karşısında değerin hatırlatılmasıdır. Biricik ve değerli olan insandır. İnsan terakki için değil; terakki insan içindir.

Avrupa’da meydana gelen değışimler, endüstriyel ve teknik üstünlüğün boyutları karşısında Osmanlı düşünürleri bu “ilerleme seline kapılmama”nın mümkün olmadığını düşünmektedirler. İlerleme, iradi bir yönelim ya da seçenekler arasında bir karar vermekten ziyade, tarihsel gecikmişliğin onarılması adına zorunlu ve zaruri bir tercihtir. Bir tür “çaresizliğin” hissedildiği bu yaklaşım ilerlemeyi bir tür tahakküm olarak ele almaktadır. İlerlemenin gerekliliğinde Garpcı bir düşünür olarak Abdullah Cevdet ve İslamcı bir düşünür olarak Mehmet Akif’i ortaklaştıran inhitat söyleminin zaruretleridir. Abdullah Cevdet’e göre, Osmanlılar için ilerlemenin geldiği noktayı takip etmekten başka bir seçenek kalmamıştır: “(...) Garbin measir

⁹⁹² “Avrupa’da dinsizlik görüşü henüz genişlememiş olduğundan şimdilik o kadar tesir göstermiyor. Hele biraz daha daire genişlesin de bakınız o zaman Avrupa halkı ne hale girecektir. İnsan türünü ulvî insanlık mertebesinde süflî hayvanlık derekesine düşüren hasta ve yanlış bir görüşün üstün medeniyet ve sahih terakkilerle uzlaşması mümkün müdür?” Şeyhülislam Musa Kazım, “Medeniyetin Koruyucusu”, 1920, s. 71-75.

⁹⁹³ Şeyhülislam Musa Kazım, “Medeniyetin Koruyucusu”, s. 71-75.

terakkisi göz önünde, şimendüferlerin, telgrafların, telefonların, elektirik ziyaların, buharla işleyen mütenevvi fabrikaların fevaidi ve âlem-i insaniyete arz ettiği suhulet gözlerin görebileceği ölçüde celi... Şark ahalişi şimdiden sonra icad ve ihtira etmeğe muhtaç değil ve sel-i terakkiyi takip etmekten başka yapacakları bir iş yok...”⁹⁹⁴

İlerlemenin Avrupa’da vardığı nokta itibari ile muasır bir medeniyet olmanın bütün temayüllerine sahip olması yeni dünya düzeni için özellikle teknik anlamda bir eşitlenmeyi zorunlu kılmaktadır. Aksi takdirde Akif’in ifadesi ile “bu bitiş ve tükeniş halet-i ruhiyesinin, önüne kattığı her şeyi silip süpüren, insanları, toplumları boğan ‘seyl-i hurûşan’ (coşkun medeniyet/Avrupa seli) istiaresiyle birleşerek ne kadar tehditkâr ve tedirginlik verici”⁹⁹⁵ noktalara geleceği görülecektir:

“Bütün insaniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız ya o sel ile beraber gideceğiz. Ey cemaat-ı müslimin! Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız; zira tahtı saltanat gıcırıyor. Böyle giderse -el-iyâzü billah- o da devrilecek.”⁹⁹⁶

Dönemde terakki fikri özellikle epistemolojik bir vurgu ile beraber okunmaktadır. Bu vurgu terakkinin çalışma/say ve ilim yönünde genişletilmesine dayanır. Felahın ve ikbalin anahtarı olarak Avrupa’daki medeniyetin kurucu mantığı olan bilimleri öğrenmenin gerekliliği söylemine dinsel açıdan meşruiyet kazandırma çabası da mevcuttur. İdad-ı kuvvet düsturu çerçevesinde tedbirin ilk şartı olarak çalışmak/eylemek naslarla desteklenirken bu ilmi Müslümanlığın bir emri olarak görmek en yaygın telakkidir.⁹⁹⁷ Aynı zamanda kader yaklaşımının doğru telakkisiyle ilgili olan bu tutum, bir sonuç olarak terakkinin ancak kişi ve toplumun çabasına

⁹⁹⁴ Abdullah Cevdet, “Derdimiz”, **Osmanlı**, No. 51, 1900, s. 4; aktaran Şükrü Hanioğlu, **Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 184-185.

⁹⁹⁵ “Seyl-i hurûşan”ın çağdaş Türk düşüncesinde özellikle inhitatin anlam dünyasına yaptığı gönderimlerin çerçevesi için bkz. İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye’inde Bir Mesele Olarak İslam**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016, s. 416.

⁹⁹⁶ Mehmed Akif, “Mevize”, **Sebülürreşad**, IX/230, 1912, s. 375.

⁹⁹⁷ Musa Kazım kaleme aldığı İslâm ve Terakki makalesinde İslam’ın terakkiye mani olduğu söylemini “iftira”, “bühtan” olarak nitelendirerek, terakkiye ilişkin usul ve esasların İslam dini içinde mündemiç olduğunu ifade eder. Kur’an’dan ayetler ve İslam tarihinden örneklerle İslam’ın özünde şu ilkelerin mevcut olduğunu ifade eder: Ümmetin şûrası, Hürriyet, Adalet, Eşitlik, Kardeşlik, Kuvvet Hazırlama. Musa Kazım, “İslâm ve Terakki”, **İslâm Mecmuası**, 1903, s. 278-285.

bağlı olarak gerçekleşeceği noktasındaki vurguyu öne çıkarır.⁹⁹⁸ Değişimin ancak bir tekamül yasasına bağlı olduğu ve insana ancak çabasının karşılığı olduğunun altını çizen Kur’ani ahkamlarla ilişkilendirilen bu yaklaşım, ilim ve çalışmaya gösterilen gayretle terakki arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurma girişimidir.⁹⁹⁹ “Bir kavim kendini değiştirmedikçe o kavmin değiştirilemeyeceği” ayeti de değişim çabalarının merkezine yerleştirilerek yön tayinleri ve araçlarını meşrulaştırıcı bir tutum olarak karşımıza çıkar.¹⁰⁰⁰

Tanzimat’ta terakki ile birlikte tedavüle giren bir diğer kavram “intibah”tır. Osmanlı’da dini-dünyevi gelişmelerin gerçekleşebilmesi için uyanıklık, uykudan uyanma, gafletten arınma gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Modernleşme süreci ile birlikte, geçmiş/ati bir tür karanlık ve gaflet olarak uyanılması gereken bir imgeyi temsil etmiştir. Böylece terakki geçmişten arındırılmış bir gelecek yani “intibah” üzerine inşa edilmelidir ki; bir uyku olan geçmişten koparak uyanmış bir gelecek inşası sağlanabilsin. İnhitatın sebebini tembellik, fakirlik, cehalettir. İntihabın şartı ise Avrupalının değil, insanlığın ortak değerleri ve hatta “müminin yitik malı” olan marifet, sanat, ilim ve ticareti hayata geçirmektir.¹⁰⁰¹ Terakki ve intibah; Avrupalılaşmak değil, müslümanlaşmaktır.¹⁰⁰²

3. Teknik

İlerleme olarak “terakki”nin “inhitat”/“tedenni” söyleminin karşısına yerleştirilmesi geri kalmışlık kabulünü inhitat söyleminde bütünleştirirken, bekanın imkanlarını terakki kavramı içerisine yerleştirir. II. Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte istekten de öte zorunluluğa dönüşen “terakki” arzusu, kavramı devlet ve toplumun

⁹⁹⁸ Dönemde kader ve terakki arasında kurulan ilişkiye “Kadercilik” başlığı altında yer verdiğimiz için burada detaylı olarak değinmeyeceğiz.

⁹⁹⁹ “Her bir şey kanun-u tekâmüle bağlıdır. Şeriatini cem ettiği surette terakki eder, tekâmüle doğru hatve-endâz olur.” Halim Sabit, “İnsaniyet, Fikr-i Dinî, Medeniyet”, **Sırât-ı Müstakîm**, I/2, 1908, s. 27

¹⁰⁰⁰ Manastırlı İsmail Hakkı, “İbret-i Azîme”, **Sırât-ı Müstakîm**, II/36, 1909, s. 146.

¹⁰⁰¹ İsmail Sıdkı, **Hayyale’l-İntibah**, Dersaâdet, Hikmet Matbaası, 1923, s. 10-11.

¹⁰⁰² “Asrî ve medenî Avrupa fûnûn ve sanayide cidden ileri gidiyor. Ziraatte, ticarete, sanatta harikalar gösteriyor. Avrupalılaşmayı temcid pilavı gibi ısıtıp ısıtıp ortaya sürenler, Avrupa me’ser-i nafiasının kabul ve tatbikine Müslümanları teşvik eyleseler vatan ve millete daha müfid olmazlar mı? O Müslümanlara ki Peygamber-i a’zam ve ekremleri bin üç yüz şu kadar sene evvel “usûl-i mekâsib üçtür: ziraat, ticaret, sanat” buyurmuştur. Artık insaf, itibar, intibah!” Bayezid Camii Şerifi Muciz Dersiamlarından Hacı Necib, “İntibah”, **Mahfel**, Sayı 9, 1923, s. 146.

bekasını sağlayabilecek bütün yönelimleri, yöntemleri ve çözümleri içerisine alan bir kurtuluş mitine dönüştürülmüştür. İnhitat söyleminin ana gövdesini Batı karşısında maddi açılardan geri kalmışlık fikri oluşturduğu için terakki de bu yöndeki geriliğin giderilmesine yönelik maddi unsurlarda aranmıştır. Bu unsurlar pozitivist ilerleme mantığını yaratan teknik, bilim ve fendir.

Teknik, Batı Avrupa’da ortaya çıkan tarihsel, felsefi ve kültürel aydınlanma tecrübelerinin dünyanın geri kalanı üzerindeki en etkili olgulardan biridir. Çünkü teknikte yadsınamaz maddi ve görünür bir güç vardır. Antik Yunan’da “theoria” karşısında konumlandırılan bir zanaat olarak “tekhne”, Aydınlanma sonrasında yaşanan modern bilimsel devrimlerle birlikte yeni çağın aklını ve doğa karşısında üstünlüğünü işaret eden bir kavrama dönüşmüştür. Batı aklının asrileşmiş bir sonucu olarak teknik, özellikle askeri, içtimai ve kültürel sahada ona büyük bir avantaj sağlamış ve dünyanın geri kalanı için nihai bir hedefe işaret etmiştir. Bu nokta tekniğe ilişkin bilginin, Batılılaşma isteminin kendisine dönüşmesidir: “Teknik, teknokrasi, Heidegger’in haklı olarak suçladığı bu çölleşme, Batı’nın yabancı olduğu şeyler değildir. Bunlar Batı’nın ta kendisidir ve bu çöl kendi doğduğu diyarın çok ötesinde, gezegende yayılmaktadır.”¹⁰⁰³

“Büyülü” içeriğini ancak I. Dünya Savaşı ertesinde yitiren bu kavram¹⁰⁰⁴, Tanzimat’la başlayan modernleşme sürecinde tarihsel gecikmişliği tamamlayacak ve bu gecikmişliğin getirdiği her türlü sorunu onaracak bir kurtarıcı olarak görülmüştür. Eğitim, ordu, ticaret, devlet, kültür gibi alanlarda devletin bekası adına işaret edilen çözümler tekniğin belirleyici ve dönüştürücü gücünden devşirilmiştir. Harbiye, Mülkiye, Askeriye, Tıbbiye mektepleri bu farkındalıkla kurulmuş ve müspet bilimlerle donatılmış bir eğitim vermeleri arzulanmıştır. Şerif Mardin’e göre bu yaklaşım, Osmanlı zihin dünyasında Batıcılığın güçle eş tutulması algısını

¹⁰⁰³ Serge Latouche, **Dünyanın Batılılaşması: Gezegenimizin Bir Örnekleşmesinin Anlamı, Önemi ve Sınırları Üstüne Bir Deneme**, çev. Temel Keşoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 48.

¹⁰⁰⁴ Tanzimat’tan Cumhuriyet’e giden süreçte devleti içinde bulunduğu yıkıntıdan kurtaracağına, toplumu ve devletin kurtuluşunu sağlayacağına inanılan, adeta kurtarıcı bir mit olarak görülen “teknik” ve “bilim”, Birinci Dünya Savaşı’nın yarattığı yıkımların ardından eleştirilmiştir. Türk Düşüncesinde Nurettin Topçu, Peyami Safa, M. Şekip Tunç gibi aydınlar tarafından bir teknik eleştirisi geliştirilmiştir.

yansıtmaktadır. Bu güç, toprak kayıpları, zayıflayan askeri gücün karşısında tekniğin tarih ve insan üstü büyüğüdür.¹⁰⁰⁵ Bu gücün her şeyi dönüştürebileceğine olan inanç, Türkçü, İslamcı ya da Garpçı cephedeki düşünürleri pozitif bilimlerin gerekliliği konusunda ortaklaştırmakta ve hepsinde bir tür pozitivist tavır ortaya çıkmaktadır. Tevfik Fikret bu inancı, “Bir gün yapacak fen şu siyâh toprağı altın, her şey olacak kudret-i irfânla inandım”¹⁰⁰⁶ şeklinde ifade ederken, Akif, “Alınız ilmini Garb’ın, alınız san’atını, Veriniz hem de mesainize son sür’atını”¹⁰⁰⁷ diyerek durumun aciliyetinden dem vurmakta, Namık Kemal ise teolojik bir zemin biçmektedir: “Marifet Hakk’ın ecell-i lutf-ı sübhânîsidir, İzzetin hâmisi, mamuriyetin bânisidir.”¹⁰⁰⁸

Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* metninde, Tarde’nin görüşlerinden etkilenerik üç cereyanı farklı araçlar ve yöntemlerle birleştirir. Buna göre, milliyet (Türklük) fikri gazete, beynelmillelik (İslamlaşmak) fikri kitap, muasırlaşmak ise âlet/teknikle doğmuş ve yayılmıştır.¹⁰⁰⁹ Burada muasırlaşmayı belirleyen etkenler Rönesans’la başlayan keşif ve icatlarla ortaya çıkan barut, matbaa, buharlı makine, mikroskop gibi aletler, fabrikalar, sanayiler, şimendiferler gibi dev icatların günlük hayata dahil olması, hayatı kolaylaştırması, askeri üstünlük sağlamasıdır.

Peyami Safa’ya göre bu yaklaşımın kökeninde I. Meşrutiyet’te başlayan süreçte Osmanlı bürokrasisi ve düşünürlerinin Fransız kültürü etkisi altında yetişmesi ve Batı medeniyetinin neliğini de XIX. yüzyıl Fransa’sı üzerinden değerlendirmeleri yatmaktadır.¹⁰¹⁰ Çağdaşlaşma cereyanının içinden geçildiği günlerde Batı Medeniyeti’nin Fransa üzerinden alımlanması, medeniyetin ve modernleşmenin de teknik kavramı üzerinden okunmasını beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşım, XIX.

¹⁰⁰⁵ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 17-18.

¹⁰⁰⁶ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004, s. 542.

¹⁰⁰⁷ Mehmet Akif Ersoy, Süleymaniye Kürsüsünde”, *Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Neşir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 178.

¹⁰⁰⁸ Namık Kemâl, “Maarife Dair Bir Makale”, *Hadîka*, nu: 2, 1873, s. 1-3; Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 168.

¹⁰⁰⁹ Gökalp, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”, *Kitaplar 1*, s. 48.

¹⁰¹⁰ Peyami Safa, “Batıyı Niçin Yanlış Anlıyoruz?”, *Türk Düşüncesi*, X/2, 1 Şubat 1959, s. 1-3.

yüzyılın ikinci yarısında telefon, dinamo gibi cihazların icadıyla kitleleri kendisine çeken ve ilmin yaratacağı mucizelere gözünü çeviren “Scientiste-İlimci” bir nesil ortaya çıkarmıştır. Safa, bu neslin Taine, Berthelot, Renan gibi isimler üzerinden bilimin insanlığın tüm sorunlarına çare olacağını, gıdaların bile fabrikalarda imal edileceğine, dünyada açlık, harp, ihtilal, adaletsizlik gibi içtimai sorunlar bırakmayacağına ve bunun da sonucu olarak bir sosyal ahlak yaratabileceğine dair bir inanç duyduklarını ifade eder.¹⁰¹¹ Birinci Dünya Savaşı sonrasında hayal kırıklığına uğrayan bu inanç, “teknik” kavramı üzerindeki önemi “muasırlaşma”ya taşınmış, Cumhuriyet’in ilk yıllarında yapılan devrimler, muasırlaşmanın maddi yanlarını öne çıkaracak cihette gerçekleştirilmiştir.

Ülken, tekniğin bir yöntemden ziyade zihniyet olarak görülmesinin tevarüs mantığına yol açtığını ifade eder. Tekniğin tarihsel bir yöntem olarak görülmesi onu her medeniyet için yeni ve özgül bir forma sokacaktır:

“Geçmişteki üstünlüğümüz Abbasiler zamanının veya Akdeniz medeniyetinin asrî tekniğini kabul etmeden ileri geliyordu. Fakat aynı tecrübeler bize gösterdi ki eğer bu teknikleri kendi elimizle inşa etme kudretini veren ilim zihniyetine sahip değilseniz, bu kabul edilebilir. Nihayet, kültürle medeniyet arasında bu kadar kesin bir ayrılık yoktur: öyle haller vardır ki orada millî kültür, dinî inanç ve modern medeniyet birbirine nüfuz eder. Bu formu kabul etmek demek, hemen yeni bir zihniyete girmek demektir.”¹⁰¹²

Bu yaklaşım dönemde Said Halim Paşa tarafından dile getirilerek maddenin formdan ayırt edilerek tekil bir biçimde alınabileceğine yönelik inancın yanlışlığına dikkat çekilmektedir.¹⁰¹³ Formu oluşturan şey tarihsel ve toplumsal zihniyetin kökenlerindedir; değişim ve dönüşümler bu kökeni aşmaya yönelik girişimler olarak tarihe geçer. Yalnızca formun çekip alınarak zihniyetin öznel kimlikle buluşturulabileceği vurgusu bu gerçeği görmezden gelmektedir.

¹⁰¹¹ Safa, “Batıyı Niçin Yanlış Anlıyoruz?”, s. 2-3.

¹⁰¹² Hilmi Ziya Ülken, “Türkiye’de Batılılaşma Hareketi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 8, 1960, s. 6.

¹⁰¹³ “Batı’yı taklide yeltenen yenilikçilerimizin izledikleri yol, Batı uygarlığının sonuçlarını nedenleri sanmanın doğurduğu çok ilkel bir mantık hatasına dayanmaktadır.” Said Halim Paşa, “Buhranlarımız”, **Bütün Eserleri**, s. 146.

4. Ulûm ve Fünûn

Osmanlıların ilim ve fen tasnifleri ve telakkilerinin kökenleri Abbasîler döneminde Mısır, Grek ve Hint medeniyetlerine ait felsefe-hikmet metnlerinin belli programlar dahilinde Arapçaya tercüme edilerek İslam kültürüne aktarılmasına dayanmaktadır. Öklid, Batlamyus, Archimedes, Hippokrates, Eflatun, Aristoteles metnlerinin tercümeleri sonrası, İslam’ın ilim ve hikmet kavramları İslam öncesine ait bu birikimlerin ışığında yeniden anlamlandırılmış; ilim terimi felsefî ilimleri de içine alacak şekilde genişletilmiş ve hikmet kelimesi de bizzat felsefeyi ifade eder hale gelmiştir. Klasik tedavülde İslâm ilimlerinin genel tasnifine bakıldığında öncelikli olarak naklî (şer’î/dinî) ve aklî (felsefî/hikemî) olarak ikiye ayrılır. Tefsir, fıkıh ve hadis için ayrıca usul ilmi de vardır. Aklî ilimler nazarî ve amelî olarak ayrılır; nazarî ilimler kendi içerisinde ilâhiyyât (metafizik disiplinler), riyâziyyât (matematik ilimler), tabiyyat (fizik ilimler) şeklinde tasnif edilir. Amelî ilimler ise ahlâh, ev idaresi ve siyasetten meydana gelmektedir. Bu genel şema içinde dil ve mantık ilimleri ise “âlet ilimleri” olarak sınıflandırılmaktadır. Klasik tasniflerde ilim/ulûm ve hikmet bütün ilim türleri ve sanatları için en yaygın kullanılan kelime ve kavramlardır. Fen kelimesi İslam’ın klasik çağında bir ilme ait alt disiplinlerden birini kapsarken, modern dönemde modern bilim için tercih edilmiştir.¹⁰¹⁴

Klasik telakkiden modern telakkiye geçiş, inhitat söyleminin “geri kalmışlık” vurgusu ile daha karmaşık bir sürece dönüşmüş, bu süreçte kavramların uzun yıllar sahip oldukları içerik ve gönderimler hızlı değişimlere uğramıştır. İlim ve fen kavramları da bu hızlı değişimden payını almış, içeriği müelliflerce muhtelif şekillerde tanımlanmak ve yorumlanmakla birlikte müspet bir zamansal terakkiyi andıracak şekilde anlaşılmıştır.¹⁰¹⁵ Gerileme sürecinde farkındalığın öncelikli olarak

¹⁰¹⁴ İlhan Kutluer, “İlim”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.22, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, s. 109-114.

¹⁰¹⁵ Mehmet İzzet’in 1924 yılında kaleme aldığı bir makalede kavramların içerikleri hakkında hala net bir birliğe ulaşılamadığı görülmektedir: “Bugünkü cereyan-ı ilmîye göre ilim ve fen kelimelerinin me’ânî-i hususiyesi ve hududu hakkında zevât-ı mütehasşisanın muhtelif re’y ü ictihadları vardır. Nitekim Fransızcadaki sciences tabiri öteden beri lisanımıza ulûm ve fûnûn namıyla tercüme edilmektedir. İlim ve fen mefhumlarını tahsisen kullanmış olmak üzere bazı zevât fen tabirini technique muadili addeylediği halde diğer bazıları art ile tercüme etmek istiyorlar. Cümlemin maksudu bir amma rivayet muhtelif.” Mehmet İzzet, “İlm u fen mefhumları-Bunların Fransızca muadilleri”, **Muallimler Mecmuası**, III/25, 1924, s. 968.

askeri alanda ortaya çıkması teknik, teknolojik zaafılarla açıklanmaktadır. İnhitat söyleminin öncül unsurunu oluşturan, yetersizliğin ilk alansal tespiti teknik düzeyde olması ıslahattaki önceliği de ilim ve fen alanına taşımaktadır. Kurtuluşun kalkınmadan, kalkınmanın ise teknikten geçtiği düşüncesi, ıslahatı özellikle maarif ve askeri maarif alanına taşımış, modern bilim anlayışı ise dinin ilime ve akla verdiği ilkelerle meşrulaştırılarak Batılılaşmanın alanına çekilmiştir.¹⁰¹⁶ Dönemde ilmin klasik anlayıştan modern döneme taşıdığı anlam değişmesi Şemseddin Sami tarafından şu sözlerle ifade edilmektedir:

“(…) bugünkü günde ulûm ve fûnûna aşına olan âdem ilim ve fenden başka bir şeye minnet etmez. (...) Bir vakitler Aristo’nun mantığına, Felâtun’un felsefesine verilmiş olan ehemmiyet bugün ulûm-ı tabiiyyeye, kimyaya, hikmete, ilmü’l-arza veriliyor; bir vakitler Sarf ve Nahiv ile sarf edilmiş olan vakitler bugün ulûm-ı tabiiyyenin anahtarı hükmünde olan ulûm-ı riyaziyyeye sarf olunuyor.”¹⁰¹⁷

Antik Yunan’ın İslam felsefesi üzerindeki etkisinden belagat ilmine kadar medrese müfredatlarını kapsayan bu ilimlerin bugünün dünyasında bir anlamı olmadığı ve geleceğe hazırlayacak ilmin öte dünyada değil bu dünyada güç, saadet ve iktidar bağışlaması dönem boyunca etkisini sürdüren bir yaklaşım olacaktır. Örneğin “İdad-ı kuvvet”, yani iktidarı sağlamlaştıracak gücü biriktirme anlamındaki kuvvet hazırlama modern ilim anlayışıyla birlikte öne çıkmakta, birey ve toplumun bu noktadaki sorumluluğu maarif üzerinde toplanmaktadır.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁶ “Dönemin metinlerine bakıldığında ıslahat taraftarı ve bilim muhibbi Osmanlı aydınlarının, halk arasında ve bazı çevrelerde, nispeten haklı olarak giderek yaygınlaşan “ilim fesad-ı itikadı münticidir” (modern bilim itikadı ifsada yol açar), “marifet iz’âf-ı din eder” (modern bilim dini zayıflatır), “marifet iz’af-ı din eder” (modern bilim dini zayıflatır), “fesadın başı hep fen okumaktır” veya “maarif-i nizam-ı devleti ihlâl eder” gibi kanaatlerin yerleşmesinden, etkili olmasından ziyadesiyle tedirgin oldukları ve bu sebeple de modern bilimleri dinî/geleneksel ilimler sembolizmi ve şemsiyesi altında sunmaya özel itina gösterdikleri görülecektir.” Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 123. [Kara’nın dönemdeki bu perspektifi sunarken ilmin itikadı bozacağı yönündeki yaklaşımların “nispeten haklı olarak yaygınlaştığı” yönündeki vurgusunun sürecin sonunda Cumhuriyet’in ilanında pozitivizm ve Batıcılığın temel paradigma haline getirilmesi ve dine ihtiyaç kalmamasına sebebiyet vermesinden dolayı olduğunu düşünmekle birlikte, Kara’nın sonuçların tarihsellikte belli noktalara sıkıştırılarak sürecin sonuç haline getirilmesi yaklaşımına hak vermemekteyiz.]

¹⁰¹⁷ Şemseddin Sami, “Semerat-ı İlim”, **Hafta**, I/19, 1883, s. 291; akt. Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 125.

¹⁰¹⁸ “İslâmiyetin mühim esaslarından biri de kuvvet hazırlamadır. Bu esas Kur’an-ı Kerim’in “Düşmanlarınıza karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayınız” (Enfal 8/60) mealinde olan bir âyet-i kerimesiyle bütün Müslümanlara farz olmuştur ki bütün terakkilerin vücut bulmasının sebeplerini temin etmeye yeterli bir esastır. Zira bir şey farz olunca onun gerektirdiği ve bağlı olduğu şeylerin de tabii olarak farz olması lazım geldiğinden, kuvvet hazırlamanın farz oluşu onun bağlı olduğu servet kazanmanın farz oluşunu, sever kazanmanın farz oluşu da onun bağlı olduğu bilgi, sanat, ticaret, ziraat, çiftçilik gibi şeylerin hepsinin farz oluşunu ihtiva etmektedir.” Musa Kazım, “İslam ve Terakki

“İlim” kavramı, bütün İslam tarihi boyunca olduğu gibi modernleşme döneminde de yaygın kullanıma sahip, dinî, aklî, sırrî-bâtınî ve modern ilim türlerinin hepsi için kullanılmaktadır. Modernleşme döneminde terkip halinde daha ziyade “science” terimine karşı modern bilimleri, ağırlıklı olarak da fen ilimleri ve müsbet ilimler denilen matematik, geometri, fizik, kimya, astronomi gibi bilimleri ifade eder. Klasik kullanım kadar modern bilimi de açıklayan bir kavram olarak ilimin kullanılması, İslam’ın terakkiye mâni olmadığı ve din-bilim çatışmasını reddeden söylemler sonrası özellikle yaygın bir anlayış haline gelmiştir.¹⁰¹⁹ Gökalp din-bilim çatışmasını reddetmenin sadece devletin bütünlüğü ve bekası değil; dinin de bütünlüğü ve varlığını koruyacak bir husus olduğunu ifade eder. Fıkıh ve kalam gibi ilimlerde nakillerin akla göre te’vil edilmesi dinin müsbet ilimlerle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰²⁰ Babanzade’ye göre ilim de hakikatin bir parçasıdır. Bu sebeple ilim ve din arasında bir çatışma yoktur. Aksine İslam dini, akli aşılamamış; sahip olduğu mevkiden indirmemiştir. “İnsanın dini, aklıdır; akli olmayanın dini de yoktur” hadisini zikreden Babanzade, aklın ilahi burhanlardan biri olduğunda İslam alimlerinin ittifak ettiğini ifade eder. Semavât ve arz hakkındaki malumâtların edinilmesini öğütleyen ayetler de Müslümanları bu hususta teşvik etmektedir.¹⁰²¹

Münif Paşa, bilim ve mantık kurallarını temel alarak ilmi “lügatte mutlaka bir şeyi bilmek demek olup ıstılahta cem u tedvin ve bir kaide vaz’ ile hassaten tedris

III”, **İslâm Mecmuası**, I/3, 1903, s. 75. Dönemde “ıdad-ı kuvvet”i konu eden diğer metinler için bkz. Tahirü’l Mevlevî, “İ’âd-ı Kuvvet”, **Sebîlürreşad**, XI/269, 1913, s.135; İmamzâde Esad Efendi, **Dürr-i Yekta**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1294; Mustafa Takî, “İ’âd-ı Kuvvet”, **Beyânü’l-Hak**, VI/172, 1911, s. 256.

¹⁰¹⁹ Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 129-130.

¹⁰²⁰ Bir dinin hayatiyeti müsbet ilimlerle taâruz etmemesiyle anlaşılır. İslâm dininin büyük meziyetlerinden biri de budur. Hiçbir din, İslâmiyet kadar ilimlerin istiklâl ve hürriyetini tanımamıştır. Hazreti Peygamber’in “Emr-i dünyanızı siz benden daha iyi bilirsiniz.” diyecek kadar ilme ve ihtisasa hürmet göstermesi hangi bir dinde görülmüştür? İslâmiyet kelimada “naklin akla göre tevlini”, fıkıhta “örften mütevellit naslarda örfe itibar edilmesini” kabul ediyor. Demek ki İslâm diniyle müsbet ilimler arasında hiçbir teâruz yoktur. Fıkıhta eskiden beri diyânî ahkâmla kazaî ahkâm ayrılmıştır. Kazaî ahkâm da ulu’l emr olmak itibarıyla halifenin yaptığı kanunlardan ibaret olan “ahkâm-ı sultâniyye” ile halifenin kadıları içtihadta muhayyer bıraktığı noktalarda kadıların verdikleri hükümlerden ibaret olan “akziye” de tefrik edilmiştir. Bunlardan birincisi Avrupalıların legislation dedikleri, ikincisi ise jurisprudence tesmiye ettikleri hukuki şekillere mütenâzırdır. Mehmed [Ziya Gökalp], “İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalem”, **Yeni Mecmua**, II/40, 1918, s. 275.

¹⁰²¹ Ahmed Naim, **Ahlak-ı İslamiyyenin Esasları**, Âmedi Matbaası, İstanbul, 1924, s. 19.

olunan malumat”¹⁰²² olarak tanımlar. Mehmet İzzet ise ilme modern bilimler çerçevesinde ve pratik yönüne nispetle tanım getirir: “İlim (science) ale’l-ıtlak bilmek ve bir faide ve intifâ’ı mûcib amelî bir marifet demektir. Cehl mukabilidir. Şu ibtidaî bir şekilde sînâ’at (art) ve fen (technique) ile birleşir.”¹⁰²³ Mehmet İzzet müşahede, mukayese ve tecrid olarak üç zihni ameliye ile sınırlandırdığı ulum çeşitlerini “riyaziyat (matematik ve geometri), ilm-i heyet (astronomi), hikmet-i tabiiye (fizik), kimya, ilm-i hayat (biyoloji), tarih, coğrafya”¹⁰²⁴ olarak sınıflandırır. Babanzade Ahmet Naim dönemde modern bilime nispetle ele alınan ilim kavrayışına genel temayülün dışında bir yaklaşım öne sürerek ilmin “connaissance”; “science” olanın ise “ilm-i müdevven” olduğunu ifade ederek ilimin fen’e tam karşılık gelmediğini öne sürer.¹⁰²⁵

Arapça lügatlerde hâl, çeşit, hile, aldatma, oyalama, zahmet ve süsleme manasına gelen “fen” kelimesi, İslâm âlimleri tarafından “ilim” karşılığında da kullanılmıştır. Geç devir Arap edebiyatında “fen” kelimesi bir bilimin ayrıldığı dal anlamında, çoğulu “fünûn” ise değişik bilim dalları anlamında kullanılmıştır. Osmanlılarda fen kelimesi ise cins, tür, hâl, bilim dalı gibi Arapça ve Farsça’dan intikal eden manaları ihtiva ettiği gibi, XIX. yüzyılda müşahede, deney ve ispata dayalı bilimleri karşılamaya başlamıştır.¹⁰²⁶ Fenin çoğulu olarak funûn modernleşme sürecinde terakki, ilerleme gibi olumlu anlamlara işaret eden bir kavrama dönüşmüş, genellikle “science”, “art”, “technique” terimlerinin karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Fünûn kelimesinin dönemdeki çeşitli tamlamaları, tecrübî ve amelî bilimlerle uygulamalı sanatlar ve zanaatları kapsadığını da ortaya koymaktadır: “Fenn-i baytarî, fenn-i cerrahî, fenn-i coğrafya, fenn-i esliha, fenn-i fotoğrafya, fenn-i harp, fenn-i hitan, fenn-i idare, fenn-i imalat, fenn-i inşa” gibi kullanımlar kavramın meslek ve zanaatlar alanındaki kullanımlarını göstermektedir.¹⁰²⁷ Gökalp,

¹⁰²² Münif [Paşa], “Mahiyet ve aksâm-ı ulûm”, **Mecmua-i Fünûn**, İkinci sene, nu. 13, 1864, s. 2.

¹⁰²³ Mehmet İzzet, “İlm u fen mefhumları – Bunların Fransızcadaki muadilleri”, **Muallimler Mecmuası**, s. 969.

¹⁰²⁴ Mehmet İzzet, “İlm u fen mefhumları – Bunların Fransızcadaki muadilleri”, s. 970.

¹⁰²⁵ İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak-Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001, s. 214.

¹⁰²⁶ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârulfünûn Tarihçesine Giriş”, **Belleten**, 54, 1990, s. 699.

¹⁰²⁷ Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 133.

Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak'da fen kavramını teknik ve tekniğin zanaat olarak kullanımı yani “âliyat”a karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır: “Bir zamanın muasırları, o zamanda “fen” (thecnique) hususunda en müterakki olan milletlerin yaptıkları ve kullandıkları bütün aletleri imal ve istimal edebilenlerdir.”¹⁰²⁸

Dönemde fen ve fûnûn kavramlarını ilimden ayırt etmek üzere yapılan temellendirme ve sınıflandırmalarda kesinlik ve neden-sonuç ilişkisi dikkat çeker. Klasik tasavvurda yoruma açık olan epistemik faaliyet, modern dönemde fen ile birlikte zaruri niteliğe bürünmüştür. Ahmet Mithat Efendi, *İlim ve Fen* başlıklı yazısında bu ayrımı dikkat çeker:

“Fen şol bir ilme itlak olunmak lazım geliyor ki içinde kanun ve kaide bulunmalıdır. ‘Şu hat şu hatta mütevazidir’ dediğimiz zaman bunun bir kanunu olmalıdır ve biz lede’l-hâce o kanuna müracaatla ‘şu hat şu hatta muvazidir, zira iki hat birbirinin yanına konulduğu zaman’ diyebilmeliyiz. İlimde ise böyle kanun ve kaide aranmaz. (...) İmdi lezzet bilmekten hasıl olur ise lezzetin en büyüğü dahi fenden hasıl olur. Çünkü fen en kavi ve muayyen bir suretle bilmek demektir.”¹⁰²⁹

Mehmet İzzet ise ilmin “nazari ve mücerret”, fenin ise “technique” ibaresine karşılık geldiğini, “amelî ve tatbikî” olduğunu ifade eder.¹⁰³⁰ Bu yaklaşım, dönemde ilim tasavvurunda da bir sekülerleşme yaratırken; geleneksel ve dini ilimlerin ilmi kategorizasyondaki yerini müphemleştirmektedir. Çünkü ilim müphemleştikçe, kesinlenmiş, metodik bilgi “fen” kavramının hanesine yazılmaktadır. Abdullah Cevdet bir kısmını Alman düşünür Ludwig Büchner’in *Nature et Science* metninin tercümesini yaptığı ve 1906’da neşrettiği *Fünun ve Felsefe*’de feni tabiat kanunlarını inceleyen, sinâ’atı ise kanunları tatbik eden bilim dalı olarak ele alır. Fen bilime, sinâ’at ise zanaat ve ameli olana ilişkindir. Büchner’in iddiasını takiben XIX. yüzyılda müsbet bilimlerde yapılan keşiflerin sonucu olarak materyalist dünya tasavvurunu gören Cevdet, meseleyi yerlileştirerek fakihlerin görüşlerinden hareketle materyalizme varmaya çalışır. Bu anlamda fûnûn bilgisini öğrenmenin İslam

¹⁰²⁸ Ziya Gökalp, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muâsırlaşmak”, **Kitaplar 1**, s. 48.

¹⁰²⁹ Ahmet Mithat Efendi, “İlim ve Fen”, **Dağarcık**, nu.1, 1872, s. 26-29; Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 135.

¹⁰³⁰ Mehmet İzzet, “İlm u fen mefhumları – Bunların Fransızcadaki muadilleri”, **Muallimler Mecmuası**, s. 974.

düşüncesinin temelini teşkil ettiğini ifade ederek uzlaştırmacı bir yol izlemeye çalışır.¹⁰³¹

Ulûm ve fûnûn kavramlarının dönemde nispeten birlikte ve birbirini destekler düzeyde kullanılması, modern ilim telakkisini yansıtmaya açısından önem taşır. Bu telakki yalnızca söylemsel düzeyle sınırlı kalmamış, modern okullaşma sürecinde de etkili olmuştur. 1800’lerde sayıları artış gösteren okullaşma hamlesinde kurumlara verilen “Dar’ül Fûnûn”¹⁰³², “Ulûm-ı Edebiye”, “Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye”, “Mekteb-i Fûnûn-ı İdadiye” gibi isimlendirmeler bu yaklaşımı yansıtmaktadır. Modern bilim anlayışı ve buna bağlı problemler, kavramlar, tercüme hareketlerinin etkisi ile yabancı yahut uyarılma ders kitapları müfredatlaştırılmış, eğitim dili Fransızca ağırlıklı hale getirilmiştir. Avrupa’ya eğitim görmek üzere gönderilen talebeler ve aydınlar geri döndüklerinde gerek geldikleri idarecilik, muallimlik gibi görevlerde, gerekse de tercüme-telif kitaplarla olsun modern bilim kavrayışında etkin olmuşlardır.

Ayrıca dönemde ortaya çıkan Türk Edebiyat tarihindeki en büyük ve köklü edebiyat ekollerinden birisi olarak 1981’de dergi olarak neşredilen *Servet-i Fûnûn* isimlendirilmesindeki “fûnûn” ibaresi de kavramın “science” kullanımından ziyade “art”a atıf yapmaktadır. Art teriminin karşılığı olarak dönemde “sınâ’at” ve “sanat” kavramları yaygın biçimde kullanılmaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında kullanılmaya başlanılan sanat kavramı, daha çok zanaat (artisana), hîrfet ve meslek karşılığında kullanılmakta; sınâ’at ise güzel sanatlara karşılık olarak kullanılmaktadır.¹⁰³³ Bu minvalde dönemde sanatın yaygın telakkisi zanaat ve işe

¹⁰³¹ Abdullah Cevdet, Fûnûn ve Felsefe, **İçtihad**, Temmuz, 1906, s. 19-23; Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s. 233-234.

¹⁰³² “Bu müesseseye “Dârülfûnûn” adının verilmesinin sebepleri şimdiye kadar tam olarak açıklanamamıştır. “Fenler evi” mânâsına gelen darülfûnûnun o günün şartlarında medreseden ayrı bir müessese olduğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koymak için bu ad verilmiş olmalıdır. (...) fen kelimesinin çoğulu olan “Fûnûn” kelimesi, o dönemin literatüründe her zaman “ulûm ve fûnûn” terkinde kullanılırken “ulûm” (yani ilimler, daha çok dinî ilimler) kelimesinden ayırd edilmiş ve Dârülfûnûn terkinde yalnız kullanılmıştır. Bu da, müessesenin daha çok “fen” kelimesiyle eş anlamlı olarak yeni tip Batı kaynaklı bilimlerin eğitiminin yapılacağı bir eğitim müessesesi şeklinde düşünüldüğünü göstermektedir.” Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârülfûnûn Tarihçesine Giriş”, **Belleten** 54, 1990, s. 699.

¹⁰³³ Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 138.

ilişkin tekniğin bilgisidir. Şemseddin Sami *Kamus-ı Türkî*'de sanatı “ihtiyacât-ı beşeriyeden birinin imali hususunda mümarese ile öğrenilen ve icra olunan iş” şeklinde tanımlamakta, örnek olarak ise dülgerlik, kuyumculuk gibi zanaatları işaret etmektedir.¹⁰³⁴ Mehmet İzzet de “sanat” kelimesinin “art” anlamında kullanıldığını fakat onu bir yöntem olarak tanımlamanın daha doğru olduğuna dikkat çeker: “Art kelimesi şöyle tarif olunabilir: Bir fikrin mevkii-i fiile îsâli için muktazî marifetlerin tatbiki; bir usul ve kaideye göre bir şey yapmanın yolu.”¹⁰³⁵ Bu tanımdan sonra “sînâ‘at”ın bu tanıma daha denk düştüğünü ifade ederek onu iş yapmanın, mesleğin bilgisi olarak sanatın her alana tatbik edilebileceğini ifade eder. Örneğin mantık bir sînâ‘at-ı fikriye, tıp bir sînâ‘at-ı mu‘acele, avukatlık bir sînâ‘at-ı müdafaadır.¹⁰³⁶

Özellikle II. Meşrutiyet metinlerinde manevi kültüre sahip çıkarak uygarlaşma imkanına örnek olarak Japonya hedef gösterilir. Japonlar Avrupa uygarlığının olumlu yanlarından bir aydınlanma hareketi yaratmış; hem kültürlerini muhafaza etmiş, hem de teknik anlamda terakki etmişlerdir. Bunu yapabilmelerini sağlayan ise Batı uygarlığından alınacak olan unsurlar içerisinde iyi-kötü ayrımı yapmaları ve iyi olanları da kendi kültür ve değerleriyle harmanlamalarıdır.¹⁰³⁷ Japonlar Avrupa’dan fen, endüstri, dretnot, top, tüfek yapmayı öğrendiklerine göre Osmanlı’da bunları almalı ve uygulamalıdır; çünkü bunlar uygarlığın iyi, faydalı taraflarıdır. Eğer benzersiz bir iyi örnek olan Japon tecrübesi doğru okunabilirse, Osmanlı’nın modernleşme tecrübesindeki hataların ve izlenmesi gereken yolun ne olduğu öğrenilmiş olacaktır. Bu söylem, İttihat ve Terakki’nin siyasi hamlelerinden¹⁰³⁸, Akif’in poetikasına¹⁰³⁹, Gökâlp’in muasırlaşma kuramına¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁴ Şemseddin Sami, **Kamus-ı Türkî**, Dersaadet, İkdâm Matbaası, 1317; İsmail Kara, “Lügatlerde ‘İlim’; ‘Fen’ ve ‘Sanat’ Kavramları”, **Kutadgubilig**, Sayı 2, Ekim 2002, s. 249-278.

¹⁰³⁵ Mehmet İzzet, “İlm u fen mefhumları – Bunların Fransızcadaki muadilleri”, **Muallimler Mecmuası**, s. 971.

¹⁰³⁶ Mehmet İzzet, “İlm u fen mefhumları – Bunların Fransızcadaki muadilleri”, s. 971-972.

¹⁰³⁷ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 419.

¹⁰³⁸ “Japonlar gibi biz de Frenklerin fûnundaki terakkiyatını öğrenmek ve yalnız bu kısmının memleketimizde tatbik edildiğini görmek isteriz.” İttihat ve Terakki Cemiyeti Merkezinin 1906-1907 senelerinin muhaberat kopyası, aktaran Hanioglu, **age.**, s. 184.

¹⁰³⁹ “Siz gidin, safvet-i İslâm’ı Japonlarda görün! O küçük boylu, büyük milletin efradı bufün, Müslümanlık’taki erkânı siyânette ferid; Müslüman denmek için eksiği ancak tevhid” Akif, **Süleymaniye Kürsüsünde**, s. 60.

¹⁰⁴⁰ Japonlar dinlerini ve milliyetlerini muhafaza etmek şartıyla Garb medeniyetine girdiler. Bu sayede, her hususta Avrupalılara yetiştiler. Japonlar, böyle yapmakla dinlerinden, milli harslarından

kadar pek çok alanda kendisine yer bulacak; ortak bir güzergâh halini alacaktır. 1868’de Meiji hareketi ile başlayan Japon Modernleşmesi’nin Osmanlı’nın modernleşme tecrübesi ile yakınlaşmasının sebeplerine bu söylemlerin satır aralarında işaret edilmektedir. Japonya da Batı dışı bir toplumdur. Japonya da Osmanlı gibi bir imparatorluktur ve geleneksel yapılarına düşkün bir toplumdur. Rusya ile savaşında Japonya’nın kazandığı zafer onların da emperyalist ve sömürgeci Batı zihniyeti ile savaşta olduğuna dair bir imge vermektedir. Onlar da savaşın gerektirdiği dönüşümlerle modernleşme süreçlerine orduyu modernleştirerek başlamışlardır. Bütün bu olgular, nedenlerin benzeşmesi, Batılılaşma sürecinde temel söylemi oluşturan teknik-değer ayrımı Osmanlı düşünürlerini Japonya’nın tecrübesini örnek almaya ve duygusal bir yakınlık oluşturmaya itmiştir. Fakat meseleyi görünüş düzeyinde modernleşme taleplerinde arayan düşünürlerin gözden kaçırdığı gerçekler yine yapısal farklılıklara dayanır. Ülken’e göre Japonya modernleşmesini Osmanlı’dan farklı kılan iki unsur vardır ki, bunlar gözden kaçırılmaktadır. Birincisi, iki dünya arasında ideolojik gerginliğin olmamasından dolayı Japonya’nın modern Batı kültürüne daha radikal bir biçimde adapte olması; ikincisi Japonlar ve Batı arasında inanç mücadelesinin tarihsel kökeni olmamasıdır. Çünkü Shintoiste Japonların tapınakları bütün inançlara açıktır; bir Japon’un aynı zamanda hem Buddha’ya, hem Shinto mihrabına, hem de İsa’ya ibadet edebiliyor olması, yani heterojen bir din anlayışının varlığı modernleşme ve Batı kültürünü alımlamayı kolaylaştırmaktadır.¹⁰⁴¹ Diğer yandan İslam’ın tek tanrılı ve tevhide dayalı bir din olması ve tarihte Haçlı Orduları örnekleri gibi inanç bakımından savaş tecrübesini yaşamış bir devlet için aynı süreç kolay ve yadsınabilir olmayacak, şer’i bakımdan bir çok tezatın aşılması ve hesaplaşılması gerekecektir.

5. Modernlikle Hesaplaşma yahut Köken Krizi

Atatürk’ün “milli siyaset” tanımlamasında da mündemiç olan devletin sınırlarının vurgulanması, eski siyasi yapının bünyesinde taşıdığı evrensel ideallerin bertaraf edilmesidir. Yeni Osmanlılar’la başlayan intibah arzusu gerek Jön Türklerin

hiçbir şey gâib etdiler mi? Asla! O halde, biz niçin tereddüd ediyoruz? Biz de Türkçülüğümüzü ve Müslümanlığımızı muhafaza etmek şartıyla, Garb medeniyetine kati’ olarak giremez miyiz?” Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 64.

¹⁰⁴¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 5-6.

muhalefetine gerekse kuruluş söyleminde devletin inhitata düşmesinin nedenlerini, bütünlük ve bekasını tehlikeye düşüren gerçekleri, bu konuda ortaya konulan teşhisleri, Osmanlı İmparatorluğu ve onun Müslüman unsurunu belirleyen iki evrensellik olan “İslamlık” ve “İmparatorluk”la hesaplaşarak dile getirmek zorunda kalmışlardır. İslam’ın evrenselliği ile Batı uygarlığının evrenselliği arasında dikiş tuturmaya çalışan yön tayini, Mustafa Kemal tarafından “milli siyaset” vurgusunun içerdiği “muasır medeniyet” idealinde son bulmuştur.

Osmanlı’nın Batı ile hesaplaşmasını zorlaştıran üç temel etkenden bahsetmek mümkündür. Bir zamanlar Viyana’nın kapılarına kadar ulaşmış fakat Şarklı kalmayı tercih etmiş cihan fatihi bir devlet tarihinin verdiği üstünlük duygusu; tek Tanrılı, tevhide dayalı ve şer’i anlamda nispeten katı bir din olarak İslam inancı ve İslam-Hristiyan dünyalarının yüzyıllarca çeşitli biçimlerde savaş halinde bulunmalarından kaynaklı tarihsel gerilimdir. Bu gerilim, Haçlı Seferleri’nin tarihsel hafızası ile daha da harlanmakta ve İslam medeniyetlerinin Batı’ya bakışında hiddetli bir tutum oluşturmaktadır. Hristiyan ve Uzakdoğu dünyaları arasındaki temaslarda modernleşmenin kolay alımlanması da ortak geçmişsizlikle ilgilidir. II. Meşrutiyet düşünürlerinin Japonya örneğinde gözden kaçırdığı, onların Batı ile karşılaşma geçmişlerinde negatif yahut pozitif herhangi bir deneyimin yaşanmamış olması ve Budizm’in kısmen başka kültür ve dinleri de içerebilecek eklektik yapıda bir inanç olduğu gerçeğidir.

Tanzimat döneminde yükselen Batıcılık söylemi, teknolojik uygarlık çerçevesinde inşa edilmiştir. Batı’ya gönderilen aydınların da yakından tatbik ettikleri bu durum karşısında bir panik durumunun ortaya çıktığı varsayılabilir. Devletin terakkisi için maddi önlemlerin acil ve hızlı bir şekilde alınması düşüncesi bu paniğin yarattığı bir sonuçtur. Dönem aydınları, Avrupa medeniyetinin maddi üretimlerini görmekle birlikte, bu üretimlerin onları ortaya çıkaran tarihsel akıldan arındırılarak tevarüs edilebileceğini düşünmüşlerdir. Ancak bu çıkarsama pratikte kısa vadede beklentiyi tam anlamıyla karşılamamıştır. Tanzimat’ta bir endüstrileşme politikası başlamış, fakat bu devletin Avrupa’dan mühendis, uzman, işçi getirmesi ile

sınırlı kalmıştır.¹⁰⁴² Avrupa'ya ilk gönderilen öğrenciler fen öğrenimi için gönderilmiş, fakat öğrenciler döndükten sonra edindikleri fenlerden bir endüstri ortaya çıkmamıştır. Yeni açılan Dârülfünûn halka açık dersler vermeye başlamıştır ancak toplumda bu bilgileri öğrenmeye hazır öğrenci bulunamamıştır. Bulunabilen öğrenciler medrese öğrencileri olmuş ve onları Dârülfünûn'a almak için açılan dersler de Şeyhülislam ve bir takım ulemanın tepkisine neden olmuştur.¹⁰⁴³ Bu yüzden toplumun ekonomik temeli, üretim teknolojisi bütün bunlar olup biterken köklü anlamda bir değişime uğramamış, arzu edilen maddi kalkınma gerçekleşmemiştir. Çünkü fenlerin, o fenlerin yarattığı endüstrileşmenin kökenindeki unsurlar göz ardı edilmiştir.

Berkes'e göre düşünürler "Terakki" kavramını almadaki ilericiiliklerine rağmen, Avrupa uygarlığının özünü, niteliğini anlamada başarısız olmuşlardır. Avrupa'nın uygarlık fenomenine bakışta bireye sağlanan mutluluk-özgürlük ve devlete sağlanan güç olarak iki temel kriter öne çıkarılmıştır. Bu iki kriter Batı uygarlığı içinde uyumlu bir bütün gibi görünse de başka kültürler tarafından alımlandığında birinin diğerine karşıt nitelikte sonuçlar ortaya çıkarabileceği öngörülememiştir. Ortaya çıkan ikilem devletçilik ve bireycilik arasındadır; ya işaret edilen uygarlığın devleti güçlendiren yanları alınarak birey ona feda edilecek ya da bireyin özgürleşmesini ve güçlenmesini sağlayan yanların alınması ile devletin değişmesi, hatta imparatorluğun tasfiye edilmesi gerekecektir. Berkes'e göre bu dilemmanın çözülememesi, Batı'da görülen unsurların birlikte tevarüs edilebileceği sanısı, bu iki yaklaşım arasındaki çelişkinin görülmemesinden dolayı ne kişi özgürlüğü gelmiş ne de geleneksel devlet nizamı hayatta kalabilmiştir. Batı uygarlığına dair tasavvurun ilk nüvelerinin atıldığı dönemdeki bu temel yanılsama Türkiye'nin Batı'ya ilişkin ilerleyen süreçteki yaklaşımını da etkilemiştir.¹⁰⁴⁴

Berkes'in bu tespitini genelgeçer olmaktan kurtararak, dönemde meseleyi bu yönden tenkit eden istisnalar da vardır. Said Halim Paşa için Batılılaşma meselesi

¹⁰⁴² Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 342.

¹⁰⁴³ Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, s. 175-178.

¹⁰⁴⁴ Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, s. 175.

Tanzimat'tan beri süregelen zaman diliminde inhitat ve terakki tartışmalarındaki en yanlış anlaşılan ve uygulanan meselelerden birisidir. Her toplumun düşünce ve ihtiyaçları kendisine özgüdür, ki bu özgünlük toplumbilimi hayvanbilimden ayırır. “Bir ülkenin toplumsal kurumları ihracat konusu edilebilecek mallar değildir.”¹⁰⁴⁵ Bu yüzden sonuçlanmış siyasi olaylarda başka milletlerin deneyiminden faydalanmak çekici olduğu kadar tehlikelidir. Paşa bu duruma Berkes'in Türk aydınının görmediğini söylediği aristokrasi ve ayrıcalıklara dayalı yönetim anlayışını örnek vererek, tarihsel süreci görmezden gelerek sonuçları mutlak başarı olarak görmenin yanlışlığını ifade eder. Osmanlı'nın parlamentarizm gibi fikirlerle tanışması ve tarihsel gerçekliklerle uyumlulaştırmadan pratiğe geçirilmesi beklenen sonuçları yaratmamıştır. “Mutlak bir istibdat yönetiminin üzerine sınırsız bir parlamentarizm kurmak”la Meşrutiyet yönetimine daha özgürlükçü ve ilerici bir biçim verileceği zannedilmiştir. Ancak Batı'nın geldiği nokta derebeylik yönetimi altında yüzyıllar boyu gelişmeye mahkûm olmanın zorunlu sonucudur. Orada meşrutiyet ve parlamentarizmi eşitsizlik ve keyfi yönetimler oluşturmuştur. Tarihsel kökenden hareketle bu unsurlar meşrutiyetin doğal dayanakları, öncülleridir.¹⁰⁴⁶ Öyleyse sonuçlarda yüzeye çıkan başarı idealleştirilmeden önce, öznel durumumuzu fark etmek ve ona uygun siyasal çözümler üretmek gerekmektedir:

“Batı uygarlığının parlaklığına öyle hayran olmuş, öyle tutulmuşuz ki, onu oluşturan nedenleri kavramaktan aciz kalmışız. Söz konusun nedenlerin sonuçlarını, uygarlığı oluşturan nedenler gibi anlama yanlışına düşmüştüz. Olayın dış görünüşüne kapılıp kaldığımız için, uygar Batı uluslarını izlemek istediğimiz hâlde, onların deneyimlerinin tersinden yola çıkıyoruz. Çünkü söz konusu ulusların hiçbiri, bizim yaptığımız gibi, komşusunun siyasal ve toplumsal kararlarını alma ve uygulama girişiminde bulunmuyor.”¹⁰⁴⁷

Bu yaklaşım Paşa'ya göre 600 yıllık Osmanlı'yı adeta yeni kurulmuş ve tecrübeden yoksun bir imparatorluk gibi göstermektedir. Tarihsel ve toplumsal niteliğinden soyutlanmış olayları alarak bu tecrübeye uyarlamak bir tür yama

¹⁰⁴⁵ Said Halim Paşa, “Taklitçiliğimiz”, **Bütün Eserleri**, s. 32.

¹⁰⁴⁶ “Toplumsal sorunlar konusunda gösterdiğimiz bu Batıperestlik bizi, Batı biçiminde demokratlaştırma isteğinden başka bir şey değildir. Oysa biz, ortaya çıkışımızdan beri en gerçek bir demokrasi içinde yaşamış, temelden demokrat bir toplumuz. Uygulamak istediğimiz Batı demokrasisi ise daha dün dopmuş, türlü kötülüklerle lekelenmiş, iğreti ve geçici bir durumdur. Aristokratik bir geçmişle, bugünkü Batı toplumunu biktıran ve bazı önlemler almaya zorlayan eşitlikçi eğilimler arasında bir değişim durumudur.” Said Halim Paşa, “Taklitçiliğimiz”, **Bütün Eserleri**, s. 30-31.

¹⁰⁴⁷ Said Halim Paşa, “Taklitçiliğimiz”, **Bütün Eserleri**, s. 31.

yapmaktır. Düşünürlerin birçoğunun acil bir zorunluluk olarak Batı'yı mevcut durumuna getiren etkenleri tevarüs etme fikrine karşı Paşa, bu gayrı tabii tevarüs mantığına son verilmesini acil bir zorunluluk olarak görmektedir.

Buradaki temel yanılsama aslında bir nevi köken krizidir. Kökenden yoksun ilerlemeci tutum Batı uygarlığına o günkü gücünü veren şeylerin içerildiğinde, içeriği de uygarlığa kavuşturma umududur: “Tanzimat görüşünce Batı uygarlığı ile Avrupa toplumu arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Bu uygarlık bir taç gibidir; hangi toplumun başına oturtursanız o toplum Batılılaşır.”¹⁰⁴⁸ Batılılaşma'ya atfedilen bu sihirli değnek beklentisi terakkinin umulduğu bütün alanlarda dönüşümünü de temelden değil, yukarıdan etki yoluyla inşa edilebileceği fikrini yaygınlaştırmaktadır. Maarif yolu ile Batı'nın fen ve sanayi birikimlerinin edinilebileceği sanısı, bu yaklaşımın en büyük örneklerinden birisidir. Bu tip atılımların insan figürü, tasavvuru, toplumsal düşünme biçimi, ihtiyaçlar gibi hususlar gözetilmeden hayata geçirilmesi hayal kırıklığı ile sonuçlanmıştır. Tanzimat'tan II. Meşrutiyet bakiyesine miras kalan bu tutum, Avrupa'da görülen teknik ve teknolojik ilerlemenin kaynaklarına ve kökenlerine inme, bu araçları yaratan aklın temellerini irdelemekten uzak kalmıştır. Avrupa'nın halihazırdaki durumunu irdelerken bu sonucu hazırlayan yapının tarihsel kaynakları, ekonomik temelleri, temsil olgusu, sınıfsal toplum ve pratiği üreten ekonomik kavramlar tartışmaların gerisinde bırakılmıştır. Son dönem Osmanlı aydınının göremediği gerçek, modern çağ ile birlikte maddenin mana üzerindeki etkisidir.

Arnold Toynbee, İslam dünyasında modernleşme açısından iki tür tavır olduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi örneklerini III. Selim ve Mısırlı Mehmet Ali'de bulan, adını kendi peygamberinin kafasını kesen Kral Herode'a benzemesinden alan “Herodiate” tutumudur ki ona göre bu hareket henüz başlangıçta kutsal kurumları yıkarak işe başladığı için başarısızlığa mahkumdur. İkincisi ise, örneklerini Vahhabiler ve Senusiler'de bulan, fanatik inançsızlıkla biçimlenen “zelote” tavrıdır; ki bu yaklaşım da çölde avcının elinden kurtulmak için kafasını

¹⁰⁴⁸ Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, s. 176.

kuma sokan devekuşu gibi sonuçsuz kalmak zorundadır; çünkü karşıtları/Batı tarafından elbet yok edilecektir.¹⁰⁴⁹ Ülken'e göre Toynbee'nin bu kategorizasyonu yanlıştır; çünkü derece farkı ile İslam dünyasını kararsızlığa götürmüş olan “zelote” hareketidir. Modern kültür karşısında kulaklarını tıkayanlarla onun köklerine inmeyi istemeyen ve yalnız yemişlerini devşirmekle işin çözülebileceğini sananlar ya da kültürü medeniyetten ayırarak, eski ile yeni, nasyonel ile enternasyoneli, Batı ile Doğu'yu, kısaca iki ayrı dünya görüşünü hem ayırmanın hem de uzlaştırmanın kabil olacağını sananlar, hatta kültür ve medeniyet ikiliğini kaldırmak için modernleşmeyi yalnız şekilde, teknikte ve ekonomik gelişmede gören ve bunun derin bir kültür paradoksunun sonucu olduğunu, bu kültür paradoksunun asıl modern kültür seviyesine erişmedikçe ve bu faaliyete katılmadıkça elde edilemeyeceğini anlamayanlar arasında yalnızca derece farkı vardır. Radikal modernleşme taraftarları da bu noktada kültürün öz anlamını; bir millet için modernleşmenin yaratıcı ve üretici faaliyetleri üretmek olduğunu ve bunun da başka milletlerin kültür ürünlerini benimsemekten geçmediğini anlayamamışlardır. Modernleşmeyi toptan reddedenler, onu eski ve yeninin basit bir sentezine indirgeyenler yahut pasif bir kopyacılıkla yetinenler birbirlerinden farklı görünseler de nihai noktada aynı sonuca ulaşmaktadırlar. Toptan reddediş bir yanıyla “asil” ve “yerli”yse de uzun vadede sosyal intiharı getirmektedir. Toptan taklit ve tevarüs mantığı radikal bir değişim arzusu içerse de özgün yaratıcılığı durdurmakta ve pasif bir hayranlık üretmektedir. Sentez fikrini, -ki II. Meşrutiyet'in modernleşmeye bakışı en çok bu noktada ortaklaşmaktadır- kültür ve medeniyet ayrımı üzerinden temellendirmek ise gerçekçilikten uzak, iki ayrı dünyanın paralel yürüyebileceğine dair bir yanılgıyı taşımaktadır. Bu yaklaşımların sonuçlarında medeniyet imgesi yaratıcı olan diğer kültürlerle ait ürünlerde hapsedilirken, kültür kendi formunu yapan gerçeklikten uzaklaşarak bir folklordan öteye geçemez. Çünkü kültürde sanat, hukuk, ahlak, felsefe ve ilim birbirinden ayrılmaz; bunlar hem milli hem de evrensel olgulardır. Kültürel yaratının üstün yanları onu milletlerarası kılarken, onu yaratma araçları ve aklına sahip milletlerin verdiği katkı millidir.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁹ Arnold Toynbee, *Civilisation on Trial*, London, 1926; Akt. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 7.

¹⁰⁵⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 7-9.

Kendi yaratıcı kültürünü kuran bir zihinsel faaliyet her hususta yaratıcı olmak zorundadır. Yaratıcı olamayan bir milletin evrensel unsurlar arasından gelişmiş ve kayda değer olarak gördüklerini alımlaması sonuçsuz bir çabadır. Buna sanat örnekleri, hukuki şekiller, felsefe eserleri de dahildir. Çünkü tüm bunları ortaya çıkaran, meydana geldiği kültürün yaratıcılığını doğuran yaşam-dünyası ve tasavvurdur. Bütüncül bir biçimde yaratıcı ve özgün bir dünya görüşüne ulaşılmadığı sürece çağdaş ve evrensel kültür üzerinde söz sahibi olma imkânı da yoktur. Bu anlamda Tanzimat ve II. Meşrutiyet tecrübelerinde açığa çıkan Batılılaşma perspektifleri oturmuş bir din-ü devlet düzeninden seküler ve çağcıl bir düzene geçişin hesaplaşmasını ortaya koymakta, fakat pratikte bu hesaplaşmanın hangi somut adımlarla düzenleneceği konusunda bütüncül bir çözümleme sunamamaktadır. II. Meşrutiyet düşünürlerinin “günü kurtarma” zarureti, bu gerçekçilik ve bütüncüllüğe neden erişilemediğini kısmen cevaplamaktadır.

Batılılaşma sürecini özellikle son dönem Osmanlı düşünürleri üzerinden ele aldığımızda ortaya çıkan diğer bir belirlenim “devletin bekasını behemehal kurtarma” arayışının pragmatizm ve “action”a dayalı bir zihinsel tasavvuru ortaya çıkarmasıdır. Osmanlı modernleşmesi, inhitat ile yüzleşmenin sonucu olarak devletin bekasını sürdürme üzerine kuruludur. Amaçları ve kaygıları, düşüncelerinin başlangıcı ve sonu devleti kurtarmak olan Meşrutiyet kuşağı, bütün söylemini de bu idealin hizmetinde inşa etmiştir. Şerif Mardin’e göre bu noktada ortaya çıkan “devleti kurtarma” misyonu, bugün halk düzeyinde geçerliliğini koruyan yalınkat pragmatizmin de temellerini atmıştır:

“(…) Bu düşüncenin belirgin özelliklerinden biri, kısa vadeli, pratik ‘devlet için geçerli’ çözüm yolları aramasıdır. Bu özellik, etkinliğini bugün de devam ettirmektedir. Halkımız arasındaki mantık da bundan farklı değildir. “İşe yarayan adam” pratik hal çareleri öneren kişidir. Böylece Türkiye’de “felsefesizlik” çağdaş zamanlarda yalınkat bir pragmatizm şeklinde gelişmiştir.”¹⁰⁵¹

Osmanlı-Türkiye modernleşme serencamının zaruretler, gereklilikler, zorluklar ve aciliyetler etrafında inşa edilmesi, tefekkürden yoksun ve eylem odaklı bir Batılılaşma süreci inşa etmiştir. Mardin’e göre “yalınkat pragmatizm” olarak

¹⁰⁵¹ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 14-15.

teşekkül eden bu durum, düşünmeyi paranteze alarak eylemin bizatihi kendisini değere dönüştürür. Acil ve pratik çözümler arama gayreti, “pragmatizm”le son bulmaktadır. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Düşünce Tarihi*’nde modern dönemin etkin bilgi paradigmasını “action” olarak belirlemektedir.¹⁰⁵² Devleti içinde bulunduğu inhitattan kurtaracak acil ve pratik çözümlerin mahiyeti Batı tecrübesinde mevcuttur. Kurtuluş reçetesi bu mevcudiyetin acil şekillerde tevarüs edilmesindedir. Fakat bir olgu, toplumun temellerini oluşturan normlarda içkin değilse, tevarüs edilse bile uyuşmayan bir parça gibi ayrıksı kalır. Osmanlı’nın son döneminde Batılılaşma serencamı da birbirinin devamı olmayan baş ve beden bir araya getirilme çabasıdır. Zihniyeti, iradeyi, bilinci ve kararı temsil eden başın verdiği komut, bedenin hareket kabiliyeti ile uyuşmamakta, baş ve beden ayrı koşullarda işlev görmektedir. Bu sebeple Türk Düşüncesi’nin son dönemini Ülken tefekkür değil; “action” ve “eyleme dayalı düşünme” biçimi olarak adlandırmıştır. Eyleme ve aciliyetlere dayalı bu süreç kurtuluş reçetelerinde insanın paranteze alınarak mekanik ve determinist bir tarihsel yaklaşımın hâkim olmasına sebep olmuştur. Heybetli geçmiş ile kurtarılması gereken bir gelecek arasında kalan Meşrutiyet aydınları için Batılılaşma süreci ve beraberinde getirdiği teknik, fen, bilim gibi olgularla karşılaşma deneyimi, gerçekler ile gereklilikler arasında dikiş tutturma denemesine dönüşmüştür. Karşı karşıya kalının ikiliklerin niceliği kurumların tam teşekküllü inşasına yeterli gelmediyse de gerçekleri doğru ve yanlışlara, yani yargılara dönüştürecek söylemi ve yeni rejimin altyapısını hazırlamıştır. Bu minvalde Cumhuriyet’te rejim değişikliğinin varlığını Tanzimat ve Meşrutiyet aydınının ortaya çıkardığı inhitat söylemine ve onun oluşturduğu zemine dayandığını söylemek de mümkün hale gelecektir.

¹⁰⁵² Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkürü Tarihi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 17.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÖYLEM OLARAK OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİNDE İNHİTAT DÜŞÜNCESİ

İnhitat düşüncesinin söylem olarak niteliğinin tartışıldığı bu bölümde inhitat, kriz fenomeni, anlatı, temellük ve tahayyül kavramları etrafında yorumlanmaktadır. Bölümün ilk başlığı olan “Tarihe Bilinç Atfetme: Kriz ve İnhitat” başlığında fenomenoloji Edmund Husserl’den hareketle tarihe bir bilinç atfetme faaliyeti olarak ele alınacaktır. Husserl’in Avrupa’nın gerileme fenomenine yönelik “kriz” saptaması etrafında Meşrutiyet’te tarihe atfedilen bilinç olarak inhitat düşüncesi incelenecektir. Kriz çağları ile düşünsel üretim mirası arasındaki ilişkiye dikkat çekilerek Husserl’in “yaşam-dünyası” kavramının inhitat yazını ile ilişkisi kurulacaktır.

“Anlatı Olarak Osmanlı İnhitacı” başlığında söylemin bir anlatı şeklinde nasıl ortaya çıktığı ve anlatının tarihsel durumları açıklamadaki konumuna vurgu yapılacaktır. Tarihe atfedilen kriz bilinci olarak inhitatın sebepler dairesindeki olgularından hareketle bu tezde inhitat anlatısı sorunlardan hareketle saptadığımız tespitler, yargılar ve vargılar olmak üzere üç başlık altında kategorize edilecektir. İnhitata sebep olarak gösterilen olgular ve sorunlar tespitlerde; bu sorunların tespit edilerek nesnelleştirilmesi yargılarda; nesnelleştirilen yargılara karşı çözüm arayışlarını içinde barındıran hedefler ise vargılarda incelenecektir. Meşrutiyet yıllarında devletin bekasına yönelik tartışmalarda ortaya çıkan dünya görüşleri de inhitat anlatısının vargıları olarak ele alınacaktır.

İnhitacı söylem olarak değerlendirme adına üç ve dördüncü başlıklarda Paul Ricoeur’e başvurulmaktadır. Ricoeur’ün söylem yaklaşımının önkoşulu olarak temellük ve tahayyül kavramlarının inhitat söyleminin tarihsel bir olgu olmaktan çıkarılıp nesnelleştirilmesi yönündeki imkanları ortaya konularak, söylem felsefi bir zemine çekilecektir. Ayrıca inhitatın söylemleşmesinde ve bir ufuk olarak Cumhuriyet’in ortaya çıkışında temellük ve tahayyül faaliyetlerinin etkisi incelenecektir. Ricoeur’ün söylem tanımı ve kıstasları ele alınarak Osmanlı’da inhitat

düşüncesinin “söylem” niteliği tartışılacaktır. Son başlıkta ise söylem olarak inhitatın Cumhuriyet’in kuruluşundaki etkileri ve önemi ele alınacaktır.

A. TARİHE BİLİNÇ ATFETME: KRİZ VE İNHİTAT

İnsan, tarihsel bir varlıktır. İnsan tarihsel bir varlık olduğunu kanıksadığı ve tarih bilincine sahip olduğu anda eylemlerine değer kazandıran kişi haline gelir. Yaşamın akışı içerisinde insan geçmişi ile geleceği arasında tarihselliğinden kaynaklanan bir varlık bilincini üstlenir. Bu bilinç, geçmişi yorumlama, geleceği inşa etmenin bilincidir. Tarihi kökene, değere ve felsefeye bağlı bir biçimde okuyabileceğini bilen insan, geleceğinin de yaratıcısı olma gücünü üzerine alır. Bu tarihsel bilinçlilik halidir. Toplumların tarihi de insanın tarihine benzer. Dinamik ve yaşamsaldır. Bu yüzden her toplum, tarihinin bir döneminde krizin sınavından geçer. Kriz, varolagelen toplumsal düzenin bozulması, yaşamsal varlığının tehlikeye girmesi, değer ve anlam krizlerinin ortaya çıkması, yoksulluk ve yoksunluk, karmaşa ve belirsizlikler zamanlarıdır.¹⁰⁵³ Bu dönemler toplumun yazgısı adına kırılma momentleridir; ya yeni bir geleceği yaratan isyanın devrimini ya çöküşü ve yok oluşu ya da sahip olunan gerçekleri yeni yapısal biçimlere dönüştürmekle sonuçlanır.

Osmanlı’nın son döneminde ortaya çıkan inhitat söylemi, Avrupa’nın tamamlanmış bir fenomen olduğu düşüncesine ulaşmakta ve geri kalmışlık kıstasını bu fenomene göre değerlendirerek kendi durumuna bir zemin atamaktadır. Nitekim Avrupa, Osmanlı’ya hasta adam olarak yaklaşmakta, bu yakıştırma önce Yeni Osmanlılar sonrasında ise Jön Türkler tarafından sahiplenilerek hastalığın nasıl iyileştirilebileceği yönünde reçeteler üretmeye giden süreci başlatmaktadır. Ancak tamamlanmış bir fenomen olarak görülen Avrupa da XIX. yüzyılla başlayan ve XX. yüzyılda kendi zirvesine ulaşan bir kriz durumuyla yüzleşmekte, krize ilişkin tartışmalar sosyal bilimler ve felsefe etrafında tartışmaya açılmaktadır. Husserl gibi düşünürler XX. yüzyılda Avrupa’nın içinde bulunduğu tarihsel durumun bir tür hastalık olarak saptanmasını ve beraberinde gerilemeyi getirdiğini ifade

¹⁰⁵³ “Bir Weltschmerz, bir çağ bunalımı vardır ki bir neslin hastalığından başka bir şey değildir; bir diğeri de vardır ki her tür tarihi tecrübeden kurtulur ve gelecek zamanların tek sonucu olarak kendini dayatır.” E. M. Cioran, **Çürümenin Kitabı**, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2013, s. 207.

etmektedirler. Bu yaklaşım, gerileme fenomenine bir bilinç atfederek onu “kriz” olarak saptamakta ve tartışmaları derinleştirerek krizi görünür hale getirmeyi amaçlamaktadır.

Birinci Dünya Savaşı sonrası düşünsel üretimle birlikte “kriz” kavramının nesnelleştirilmesi bunalımdan yaşama kültürü oluşturma bakımından daha keskin bir dönemeci temsil eder. Yaşlı sayılabilecek insanlık tarihi için Birinci Dünya Savaşı onu yaşayan kuşaklar tarafından bir sıçrama ya da gerileme momenti olarak görülmüş; somut-soyut sonuçlarıyla yirminci yüzyılın bir “kriz” yüzyılı olarak saptanmasına sebep olmuştur. XIX. yüzyılında Osmanlı münevverlerinin tamamlanmış bir fenomen olarak gördüğü Batı uygarlığı da bu anlamda tarihsel etkilerin pençesinden kurtulamamış ve çeşitli bunalımları bünyesinde barındırmaya devam etmektedir. Özellikle savaş sonrasının dünyası tamamlanmış gibi gözükken medeniyet fenomeninin bilime ve felsefeye dayalı formlarını yeniden tartışmaya açmaktadır. Bu da krize dayalı tarih felsefelerine dayanan bir düşünsel üretimi ortaya çıkarmaktadır.

XIX. yüzyıl Avrupa için krizlerin yüzyılıdır. Krizin tarihsel nedenleri, dönemin Avrupa’sının yaşam-dünyasında içkindir. Bu anlamda Avrupa’nın krizi Birinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan iktisadi çöküş ve yıkımla başlamaz. Halihazırda yaşam dünyasında beliren, değerleri yok eden, ahlaki ve eylemsel anlamda insanı çıkışsız bırakan bir krizin varlığından söz edilmektedir. Bu yaklaşıma göre Avrupa insanı aydınlanmanın kendisine işaret ettiği ilerlemeci aklı diyalektiğe uğratmış, akıl kötücül biçimlerde kullanılmak üzere araçsal hale getirilmiştir. Krizin tarihsel kökenini İkinci Reich döneminde Bismarck’ın Alman nasyonalizmiyle güçlü bir tek devlet haline gelmesi ile sonuçlanan politikalarına dayandırmak mümkündür. Tarihçiler bu dönemi 1871’de Almanya’nın birleşmesi ile başlatır, 1918’de Birinci Dünya Savaşı’nın son bulması ile bitirirler.¹⁰⁵⁴ XVIII. yüzyıl Avrupa için Osmanlı’dan farklı olarak bir refah, huzur, ilerleme, modernleşme ve istikrar çağı olarak görülür. Aydınlanmadan insanlık aklı adına daha müreffeh ve barışçıl bir

¹⁰⁵⁴ Kubilay Hoşgör, “Edmund Husserl’in Kriz Analizi Üzerine”, *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, 10 (2), 2020, s. 492.

dünya yaratması beklenirken, Birinci Dünya savaşı bu beklentiyi yıkmış ve Avrupa fenomeninde içkin olan krizleri açığa çıkarmıştır.

Kriz dönemlerinde ortaya çıkan söylemler tarih felsefelerinin türüyle ilgilidir. Örneğin duyumcul bir kültürde duyumcul kuramlar ve söylemler, düşünsel bir kültürde düşünsel ideolojiler ve söylemler; eklektik kültürde devşirme kuramlar ve söylemler egemen olur. Yerleşik kültürün krizin sebebi olarak görülmesi onu aşma adına bir meşruiyete dönüştürülür; yeni bir kültür yaratımının imkanları aranır yahut ıslaha tabi tutulur. Ancak burada özellikle XVII. yüzyılla ortaya çıkan baskın tarih perspektifi insanlığın evrimi üzerine kuruludur. Bu da nesnel/felsefi düşüncenin Yunan'dan Avrupa'ya miras kalışından hareketle ilerleyen uygarlığın Batı olduğu fikrini yaygınlaştırır. Öyleyse krizden kurtuluşun yegâne yolu da Batı uygarlığına olabildiğince benzemek, onu tevarüs etmek, insanı, değerleri ve kurumları bu uygarlığın evrim basamaklarına uygun şekilde yeniden dizayn etmekle mümkündür. Çıkarsanan bu sonuç Birinci Dünya Savaşı sonrasında modernlik mantığının da özünü oluşturmakta; ilerlemenin mantığı olarak teknik, bilim ve sanayi ulusların krizden kurtuluşunu simgeler hale gelmektedir. Ancak ilerlemenin dayatıcı mantığı savaş sonrasında hayatını kaybeden, göç etmek zorunda kalan, fakirlik, açlık ve salgın hastalıklarla boğuşan insanlık için aynı yanıtı vermeyecektir.

Tarihsel krizle yüzleşen toplumun kendi tarihi içerisindeki şaşırtıcı yaratıcılığı yalnızca zorunluluktan doğmaz. Krizler aynı zamanda muhatap olduğu topluma tinsel bağın, kökenin, tarihselliğin sorumluluğunu hatırlatarak bir kuşak bütünlüğü inşa eder. Krizin kuşağı neyi miras almış olursa olsun yüzleşmek zorunda olduğu bir görev edinir kendine. Sorumlu kuşaklara düşen bunalımın ya da krizin aşılmasından ziyade derinleştirilmesidir; bu sayede krizin yorumu tarihsel gerçeklerin tasvirinden öteye uzanır; doğrular ve yanlışlar üzerine işaretler haline gelir. Anlatıda tarihsel kriz derinleştirilmek isteniyorsa yargıya, aşılma isteniyorsa vargıya ulaşmak zorundadır. Nitekim kriz sözcüğünün Antik Yunan'daki anlamı da bu yargıyı pekiştirmemize imkân tanır: “(...) kriz, Eski Yunancadaki yargılamak, yargı ortaya koymak diye çevirebileceğimiz, “krinein”de belirttiği üzere, kesin bir sonuca, sona varma

sürecidir.”¹⁰⁵⁵ Tanımın da gösterdiği üzere krizin düşünürü, toplum adına tarihsel gerçekliği yargılara ve vargılara dönüştürme yetisi olan kişidir. İnsanlığın tinsel-tarihsel serüveninde her kriz beraberinde yeni dönemi inşa eden eleştirel ve yaratıcı düşünürler kuşağını da ortaya çıkarmıştır. Pitirim Sorokin, bunalım çağlarına dair başyapıt niteliğindeki *Bunalım Çağlarında Toplum Felsefeleri* eserinde toplumların ve düşünürlerin bunalımla yüzleşmelerini şöyle ifade eder:

“Normal zamanlarda bile, en azından birkaç düşünür ya da bilgin, insanın kaderi -belirli bir toplumun nereden gelip nereye gittiği, nasılı ve niçini- üstünde kafa yorar. Ciddi bunalım anlarında ise, bu sorunlar birdenbire, teorik olduğu kadar pratik ve düşünürler için olduğu kadar sıradan halk için de olağanüstü bir önem kazanır. Nüfusun çok büyük bir bölümü, bunalımın kendilerini köklerinden söktüğünü, yıktığını, yaraladığını ve yok ettiğini görürler. İnsanların olağan yaşayış çizgisi bütünüyle altüst olur; alıştıkları uyarlanımlar bozulur; koca koca insan grupları yerinden edilmiş ve uyarlanımları kalmamış olarak suyun üstünde yüzen bir eşya yığınınına dönerler. Sokaktaki sıradan adam bile, şu soruları sormaktan kendini alamaz: Bütün bunlar neden oldu? Bütün bunların anlamı nedir? Sorumlusu kimdir? Nedenleri nelerdir? Bir çıkış yolu var mıdır? Buradan nereye gidiyoruz? Benim ailemin, dostlarımın, memleketimin başlarına neler gelecek? Ciddi bir bunalımda bu sorular, toplumdaki düşünürleri, önderleri ve bilginleri daha da yoğun olarak sıkıştırır.”¹⁰⁵⁶

Ortega y Gasset, tarihte “kritik çağ” olarak adlandırılan dönemlerde bazı toplumların farklı nedenlerden örneğin düşünme gücünden, yeterli huzur ortamı ya da cesaret yoksunluğundan iç dünyalarında barındırdıkları düşünceleri dile getirmekte zorluk yaşadıklarını ifade eder. Böyle zamanlarda aydınlatma görevi belli bir kuşağın aydınlarına düşer; toplumun tümünü “tarihsel kısırlığa” hüküm giymekten ancak onlar kurtarabilir. Bu kuşaklar, toplumlarının geleceğini belirleyen “karar kuşakları”dır ve şayet onlar cepheye koşmayacak olurlarsa yalnız kuşak olarak kendileri bozguna uğramakla kalmaz, tüm ulusun bozgununu da hazırlamış olurlar.¹⁰⁵⁷ Bu anlamda bunalım dönemleri toplumsal alanda yanıt denemeleri yaratma, güçlü düşünceler üretme ve işlevsel hale getirme bakımından düşünsel anlamda güçlü bir kuşak bütünlüğü yaratırlar. Gasset’nin karar kuşakları olarak nitelendirdiği bu kuşaklar, tarihsel süreci tüm somut ve canlı gerçekliğiyle izleyebilen görme organıdır. Varlığının her anında kuşak insan yaşamının yapısıyla

¹⁰⁵⁵ Nermi Uygur, **Bunalımdan Yaşama Kültürü**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 208.

¹⁰⁵⁶ Pitirim Sorokin, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997, s. 15.

¹⁰⁵⁷ Ortega y Gasset, **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, çev. Neyire Gül Işık, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2015, s. 29

eştir, hatta özdeştir. Aynı olayların farklı kuşakların başına geldiklerinde farklı yaşamsal gerçeklikleri oluşturması krizin tarihsel gerçekliğiyle ilişkilidir.¹⁰⁵⁸ Savaşın başına geldiği kuşaklarda farklı tarihsel gerçeklikleri yaratması, yaşamsal aklın ethosuyla ilişkilidir. Toplamların kuruluşlarını dayandırdıkları köken, bireyleri görünmez bir sözleşme üzerinde uzlaştırır; ethos yaşamsal akılda insanın hafıza ile köken arasında kurduğu ilişkide mündemiçtir. Krizler, ancak bir toplumun tinsel ve nesnel yapısını içeren ethosun biçimini değiştirir. Varolmayan yeni bir ethos yaratmaz; kökende var olanı veya gizlenmiş bulunanı açığa çıkarır. Max Scheler savaşın bu anlamda tinsel dostluk ve birlikleri yıkamayacağını, gömülü sorunları çıplaklaştırdığını ifade eder:

“Savaş açığa çıkarır, sınar, eleştirir; kültürel ve ahlaki bakımdan zaten nüve halinde bulunmayan hiçbir şey yaratmaz; aynı bakımdan içsel olarak zaten ölü olmayan ya da kendini gerçekte olmadığı bir şey olarak göstermeyen hiçbir şeyi de yok etmez. O sadece şeyleri ve insanları gerçek değerlerine göre sınıflar.”¹⁰⁵⁹

“Anlamlı ‘tarih felsefeleri’nin çoğu, “tarih olaylarının açıklıkla anlaşılabilir yorumları”nın çoğu ve toplumsal-kültürel süreçler üstüne önemli genellemelerin çoğu, gerçekten de ya ciddi bunalım, felâket ve geçiş-çözölme dönemlerinde ya da bu gibi dönemlerin hemen öncesinde ve sonrasında ortaya çıkmışlardır.”¹⁰⁶⁰ Sorokin bu yargısına öncelikle eski Mısır’da, Babil’de, Çin’de, Hindistan’da erken dönem metinlerinin ve tarih felsefesine dair olan metinlerin hepsinin bunalım ve çözölme dönemlerinde ortaya çıkmasını örnek gösterir.¹⁰⁶¹ Antik Yunan’da Hesiodos ve Theogonis’in yapıtlarında, sonrasında Platon, Aristoteles, Thukydides, Polybios’daki, Roma’da Lucretius, Cicero, Varro, Philo, Tyna’lı Apollonius, Plutarkhos, Apuleius ve Hermetica’nın yazılarından St. Augustinus’un *Tanrı Devleti*’ne kadar ortaya çıkan tarihi-felsefi düşünce metinleri ya Atilla’nın Roma’yı yağmaladığı gibi derin bela ve felaket dönemlerinde ya da ciddi bir şekilde uzayan bunalım dönemlerinde kaleme alınmışlardır. Benzer şekilde önemli tarih felsefesi metinlerinden olan İbni Haldun’un *Mukaddime*’si Arap kültürünün derin bir bunalım ve çürümeye maruz

¹⁰⁵⁸ Gasset, **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, s. 55.

¹⁰⁵⁹ Max Scheler, “Savaş ve Avrupa”, **Cogito**, çev. Nebil Reyhani, S.39, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 94. (83-99)

¹⁰⁶⁰ Sorokin, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, s. 13-14.

¹⁰⁶¹ Sorokin, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, s. 14-15.

kaldığı XIV. yüzyılda kaleme alınmıştır. Hediados'un *Tarih*'i, Platon'un *Devlet*'i, Aristoteles'in *Metafizik*'i, Machiavelli'nin *Prens*'i, Vico'nun *Yeni Bilim*'i, Hobbes'in *Leviathan*'ı, Locke'un *Toplumsal-Felsefi İncelemeler*'i, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'i, Marx'ın *Kapital*'i -daha pek çok örnek sayılabilir- yaşadıkları toplumların ve çağın kriz dönemlerinde tasarlanmış, kaleme alınmıştır.¹⁰⁶² Metinlerde açığa çıkan tarih felsefeleri bu yanıyla krizi ifşa etmekte, yargılamakta ve bir vargı ortaya koymaktadır.

Toplumların maruz kaldığı sınavların sebepleri yalnızca kendi geçmişinde içkin, çözüm bulunamamış nesnel sorunlardan ve çözülen tinsel bağlardan kaynaklanmaz. Aynı zamanda tarihseldir, çünkü kriz sınavından geçen bazen çağın kendisidir. Böylesi çağlarda -1920'leri savaş sonrasının dünyasını düşünelim- her toplum kendi tarihselliği ile çağının krizi arasında kritik bir karar anı ile karşı karşıya kalır. Burada karara kritikliğini veren toplumların tinsel ruhunu oluşturan kökenin ilerlemenin yol açtığı kriz karşısında nasıl değerlendirileceğidir: korunmalı mıdır o, geliştirilmeli mi, aşılmalı mı ya da yok mu sayılmalıdır; ne yapılmalıdır? Toplumların geçmişleri, gelenekleri ve tinsellikleri krizin muhatapları haline gelir; devletin durumu bu muhataplığın süreçte ve kararda nasıl değerlendirildiği ile alakalıdır. Bu anlamda her bunalım dönemi hem yıkım hem de inşa açısından bir geçiş dönemidir. Ortega y Gasset yıkımlar ve inşalar arasında kargaşa yaşayan bu geçiş dönemini şöyle tasvir eder:

“Kargaşa, her bunalım çağıyla atbaşı gider. Çünkü, sonuçta, “bunalım” dediğimiz, insanoğlunun belli bazı şeylere tutunmuş, onların desteğinde yaşıyorken, başka şeylere tutunup onların desteğinde yaşamaya geçmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, geçiş iki hırpalayıcı işlemden oluşur: Biri yaşamımızı sütüyle besleyen memeden kopmak -hiç unutmayalım ki yaşamımız hep evrenin bir yorumuyla beslenerek sürer-, öbürü, zihnini yeni memeye hazırlamak, yani giderek yaşama başka bir bakış açısına, başka şeyler görmeye, onlara tutunmaya kendini alıştırmak.”¹⁰⁶³

Örneğin Rönesans ve onun oluşturduğu yeni dönem bu geçişi yansıtmaktadır. Gasset'ye göre bu geçiş, aynı zamanda Avrupa insanının yaşadığı en büyük serüven olarak onun 1600'lü yıllardaki modern yaşam biçimi ve insan tipine giden sert bir

¹⁰⁶² Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, s. 15-16.

¹⁰⁶³ Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, s. 59.

dönemeçtir. 1350’den 1550’ye kadar geçen süreçteki kuşaklar geçmiş ve gelecek arasında bu yapısal yıkım ve inşayı kendileri için bir görev olarak üstlenmişlerdir.¹⁰⁶⁴ Kriz düşünürleri için XVI. yüzyıl ile XVII. yüzyıl arası Rönesans dönemi kriz ve değişimin en keskin dönemecini temsil eder. Burada değişen yalnızca yaşamsal biçimler değil, metafizik anlayıştır. Ortaçağ’ın yaşam ve değer biçimleri, kurumları ve insanı bir yüzyıl sonra Batı için yerini modern insana, yaşam ve değer biçimlerine bırakmaktadır. Fakat bu geçiş yıllarındaki tarihsel krizde açığa çıkan müphemlik beraberinde kendisine dair bir anlatı ve söylem oluşturmaya da imkân tanır. XVI. yüzyıl için “modernlik”; XIX. yüzyıl için “ulus devlet” hem krizin kaynağına hem de çözüm uğruna oluşturulan söylem için anahtar kavramlardır.

Birinci Dünya Savaşı sonrasının krizi modernliğin hakim çağlarında lineer tarih anlayışının yol açtığı felaketleri görmekte ve yükselen tarih felsefeleri eskatolojik, apokaliptik yahut mesihçi bir perspektife geri dönmektedir. Olgular bu gerçeği yirminci yüzyılda toplum ve insan bilimleri alanında doğrusal ilerleme yahut evrim kuramlarında yeniliklerden ziyade Hegel’e, Comte’a, Spencer ya da Marx’a düşülen şerhler sayesinde kanıtlamaktadır. XX. yüzyılın bunalımında felsefe ilerlemeci-lineer tarih okumasından umudu kesmiş görünmektedir. Bu bir başkaldırı ya da isyandan ziyade toplum felsefelerinin yeniden yaşamsal akla ve insanın biricikliğine dönüş çağrısı olarak okunabilir. Toplumsal olguları anlamanın geçmiş çağlardaki “pozitivist” ve “ampirist” yöntemleri; tanıma ve doğruluğun ampirist kuramının; toplumsal-kültürel olguları araştıran tekniğin; “doğacı”, “bilimsel”, “mekanistik”, “araçsal”, “niceliksel” olanın tinsel bilimler için geçersiz ve yetersiz olmadığı kanısına varılmaktadır.¹⁰⁶⁵ Bu araçlar nesnel ve evrensel doğrulara ulaşma bakımından gereklidir; ancak toplumun canlı ve yaratıcı yanları için bütüncül bir sonuç doğurmamaktadırlar. Bütün bunlar XX. yüzyılın bunalımında ortaya çıkan tarih felsefelerinin, lineer, ilerlemeci, pozitivist ve ampirik felsefelerden niçin kopuş yaşadığını yanıtlamaktadır. Bu kopuş ve XX. yüzyılın bunalımı Avrupa’da kriz kavramına dair bir ilgi yaratır. Husserl’in *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Scheler’in *Der Genius des Krieges* ve *Vom Umsturze der Werte*; Heidegger’in *Varlık*

¹⁰⁶⁴ Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, s. 56-58.

¹⁰⁶⁵ Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, s. 17-19.

ve Zaman; Spengler'in *Batı'nın Çöküşü*; George Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*; Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanma'nın Diyalektiği* eserleri bu ilginin metinlere dönüştürülmüş yetkin sonuçlarıdır.

XIX. yüzyılın sonunda krizin köktenci biçimlerde hissedilmesi, Nietzsche'nin tarihsel değerlere uyguladığı dekonstrüksiyonla daha belirgin hale gelmektedir. Bu krizle Avrupa insanlığının bilimde, felsefede, edebiyatta karşı karşıya kaldığı gerilimin tonu artmıştır. Ulusal sınırları aşan dünya savaşının gerilimi de eklendiğinde kriz konuşulması ve tartışmaya açılması gereken bir noktaya ulaşmıştır. Husserl'in Birinci Dünya Savaşı yılları sonrasında kaleme aldığı *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji* metni Avrupa'nın krizini çözümüleme çabasıdır. Husserl metni bilimlerin krizi şeklinde adlandırmış olsa da içerikte yansıttığı kriz Avrupa insanlığının yaşam krizine ilişkindir. Husserl'in yaşamının son dönemlerinde odaklandığı kriz kavrayışında Wilhelm Dilthey'in etkisi olduğu söylenebilir. Husserl'in *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji* (1934-1937) metni dönemde Avrupa insanlığının yahut Avrupa kültürünün felsefi idesinin teleolojik ve tarihsel kaynaklara göre aydınlatılmasına yönelik bir öneri şeklinde kaleme alınmıştır. XIX. yüzyılın sonunda başlayan tarihsel krizin nedenleri karşısında işlevsiz kalan felsefe ve modern bilimlerin ide olarak Avrupa insanına vereceği normativ yön tasarımı tartışmaya açılmıştır.

Husserl, Avrupa'nın krizine gösterdiği sistematik yaklaşımını *Kriz (Bunalım)* metninde ortaya koymaktadır. İşaret ettiği temel yargıya göre, modern bilimler yaşamla arasındaki bağı kaybetmiştir. Metinde bilimlerin bugün geldiği konum itibarıyla insan varlığı ile arasına mesafe koyduğu; yani bilimsel ilerlemenin getirdiği olumlu etkilerin göz boyayarak kişiyi bu ilerlemenin anlamının ne olduğu sorusundan uzaklaştırdığı ifade edilmektedir.¹⁰⁶⁶ Bu anlamda Husserl'de krizin birincil öznesi felsefeyi geri plana atarak anlamı alt eden bilimlerdir. Husserl krizin neliğini şu ifadelerle dile getirir:

“Bu kriz, özel bilimlerin kuramsal, kılğısal başarılarına el uzatmaz, ancak onların doğruluğunun tüm anlamının temellerini sarsar. Bu, Avrupa

¹⁰⁶⁶ Edmund Husserl, **Bunalım**, çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2020, s. 66-67.

insanına ait başka kültür biçimleri içinde özel bir biçiminin – “bilim” ya da “felsefe” bir sorunu değildir. Çünkü daha önce söylenenlere göre, yeni felsefenin ilk kez kurulması, Yeniçağ’da Avrupa insanının kendisinin - önceki Orta Çağ ile Eskiçağ’a karşı olarak kendini kesinlikle yalnızca ilk felsefe aracılığı ile kökten yenilemek isteyen insanın -ilk kez kuruluşudur. Dolayısıyla felsefenin krizi, felsefe evreninin üyeleri olarak, bütün Yeniçağ bilimlerinin krizi demektir. Bu, Avrupa insanının kendisinin onun kültürel yaşamının, “toptan” varoluşunun toptan anlamsızlığı bakımından ilk başta gizli, sonra daha belirginleşen bunalımıdır.”¹⁰⁶⁷

Modern bilim, insanın halihazırda yaşadığı krize ve onun getirdiği duyulanımlara çözüm sunamayacak bir biçimde yalnızca olgularla ilgilenmektedir, hatta bir olgular bilimine dönüşmektedir. Bu bilim mantığının köklerine doğru gidildiğinde Rönesans sonrası matematiksel bilimin normları ve düşünme mantığına varılmaktadır. Bu mantık Galileo’nin doğayı matematikselleştirerek evrensel fizik ideleri yaratabileceği devrimine, somut olarak dünyanın evrenin merkezinde ve düz olmadığının kanıtlanmasına dayanır. Galileo, matematiği ölçümün temel kriteri haline getirerek herkes için tek ve açık anlamlı bir gerçeklikten bahsetmektedir.¹⁰⁶⁸ Bu yaklaşımın meydana getirdiği düşünme geleneği, erken modern dönem düşünürleri olarak Descartes, Newton, Leibniz ve Kant’ta da sürdürülmüş; matematik doğayı kavramanın fonksiyonuna dönüşmüştür. Ancak doğa bilimlerinde yapılan her türlü yeni keşif ve devrim doğrulanana yahut daha iyi bir açıklama versiyonu gelinceye dek varsayımdır. Her doğrulama süreci “gerçek doğa”nın daha iyi bir tasarımına yakınlaştırır. Ancak doğrulama her zaman doğada olup bitenlere karşı geriden gelmek zorundadır, hiçbir zaman paralel bir zemine gelemesin.¹⁰⁶⁹ Doğanın her zaman bir adım önde oluşu doğaya bakışta sübjektif bir zemin yaratmaktadır. Bu da bilimlerin kesinlik mantığının deneyimi ve bilinç durumlarını; yani fenomenolojiyi görmezden gelmesinin bir sonucu olarak okunabilir.

Bilimler ve felsefe arasındaki kopukluk, geçmiş metafiziklerin işlevsizliği düşünürleri Kant’ın “*Transendental Mantık*”ta ortaya koyduğu sübjektivizme götürse de bu sübjektivizmin çağın toplumsal ve politik dönüşümlerine uyum sağlayamadığı gibi bir kanı da mevcuttur. Husserl, sübjektivizmin tarihsel gerçeklik karşısında belirli bir mesafede durduğunu ve krizin açığa çıkardığı soruları cevaplayamadığını,

¹⁰⁶⁷ Husserl, **Bunalım**, s. 77-78.

¹⁰⁶⁸ Husserl, **Bunalım**, s. 114-119.

¹⁰⁶⁹ Husserl, **Bunalım**, s. 131-134.

bu sebeple felsefenin tekrar ait olduğu konuma getirilmesinin gerekliliğini ifade eder.¹⁰⁷⁰ Bu saikle Husserl'i fenomenoloji ile Avrupa'nın tarihsel bilincine bir kriz atfeden ve bu yolla krizi açığa çıkaran bir filozof olarak ele almak mümkündür. Husserl'in fenomenoloji vurgusu, varlığın genel yapılarını somut şekillerde tasarlayarak özne-nesne arasındaki kopukluğu giderme çabasıdır. Husserl'in fenomenolojiyle amaçladığı kuramlar arasından yeni bir kuram çıkarmak yahut felsefeler arasında yeni bir fenomenolojik felsefe ortaya çıkarmak değildir; her türlü kuramı, kuramsal bakış açısı, kuramsal tavır şeklinde bilinçte ortaya çıkışına göre temellendirmektir. Fenomenolojik betim, noemaların (yani yönelinen nesne) ait olduğu noesisle (yaşantının kendi tarzı) ilişkisi içinde çözümlenerek nesnenin bilince verdiği özsel özellikleri ile gösterilir. “Olguların kendisine dönelim” (“Zu den Sachen selbst!”) ifadesiyle fenomenoloji olguların bilinç yaşantısındaki yapısını ve çatısını sağlayan özsel yasaları açığa çıkarır.¹⁰⁷¹

Bu anlamda fenomenoloji varlıkların yaratıcı, ilk ve asıl anlamında yapılaştıracı özüne inmek istemektedir. Bunlar hem nesneyi hem de özneyi içine alarak kendisinde nesnelleştirmeye, nesnel bakmasına izin veren bir bakıştan yani kuramsal bakıştan gelen yapılarıdır. Husserl hayatının son yıllarında bu anlayışın tüm Yunan felsefe ve Euklides geometrisine egemen olacak biçimde tarih, toplum ve kültür bağlamında nasıl ortaya çıkabileceğini sorgulayarak ortaya attığı “das lebensweltliche A priori” kavramı ile yaşam çerçevesine kadar inen yeni bir “reduction” ortaya atmıştır. Husserl, “lebenswelt” (yaşam-dünyası) kavramı ile tüm bilim ve felsefe tarihinin Yunanlıların yaşam dünyasının sanı ve kanılarındaki değişiklikler sonucunda ortaya çıktığını; bugün Avrupa kültürünün tarihsel temellerini oluşturan bu pratik değerler dünyasının da aynı biçimde kendi öz ve nesnelliğine sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda kuramın temelinde kendisi kuramsal olmayan ancak kuramı taşıyan özün bize gerçek anlamında betimlenebilir

¹⁰⁷⁰ Edmund Husserl, **Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe**, çev. Önay Sözer-Ayça Sabuncuoğlu, İstanbul, Afa Yayınları, 1994, s. 85-86.

¹⁰⁷¹ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 13-14.

fenomenolojik olguyu sağladığını öne sürmüştür. Bilim ve felsefenin tarihteki anlamının kaynağı buradan gelmektedir.¹⁰⁷²

“Lebenswelt” kavramı Husserl’in modern bilimlerin matematiksel kesinlikte kenara ittiği insanı yeniden oyuna dahil etme açısından imkân yaratma denemesidir. Lebenswelt, insanın uzam ve zaman olarak çevresinde yayılan, kendisini sorumlu tuttuğu yaşam-dünyasıdır.¹⁰⁷³ Husserl kavramı fenomenolojide sezgisel bilgiye yer açma çabasının bir sonucu olarak görür; insan yaşam dünyasını sezgisel biçimlerle alımlar ve müdahale eder. Yunanlıların yaşam dünyasında var olan tinsel ve bilimsel birlik algısı; modern dönemde bilimsel devrimin duysal olanın dışına taşmasıyla bozulmuştur. İnsan artık duysal olarak algılamadığı hakikatlerin kesinliğini bilmektedir. Bilimleri kesinliğe kavuşturan devrimsel düşünce beraberinde insan için devrimsel nitelikte bir ikilenme halini de getirecektir; Yunanlıların deneyiminde olmayan bir ikilenme halini. Yaşam dünyası ile teorik dünya arasına konulan sınır insanı bilginin alımlanmasında tinsel ve doğal olan arasında sürekli bir ayrıma iter. Ancak bu ayrımın kesinleştirilerek pozitivizm ve tarihselciliğin yasalarıyla desteklenmesi insan açısından yeni bir krizi meydana getirmektedir.

Weber’in tekniğin ve her şeyi hesaplayabilir hale getirmenin “dünyanın büyüünün bozulması” şeklinde ifade ettiği bu çözülmenin kökeninde Husserl gerçekliğin yerini alan aklın tiranlığını görür. XIX. yüzyılla birlikte pozitivizmin etkisi ile bilimler salt olgusal normlarla hareket ederek insana da salt olgusal bir bakışla yaklaşmaktadır. Oysa insan hem savaşın öncesindeki krizin hem de savaş bunalımının gösterdiği anksiyete, üzüntü, kaygı, gerginlik gibi pozitif bilimlerin alanına girmeyen farklı ruhsal değişkenlikler yaşamaktadır. Ancak nesnelci tutumu ile psikoloji ruhu yani eyleyen ve acı çeken ben’i kendine özgü anlamı ile temalaştıramaz. Değerlendirme yaşantısını, istenç yaşantısını cisimsel yaşama dağıtılmış olarak nesnelleştirir ve tümevarımsal biçimde ele alır ancak bunu amaçlar, değerler, normlar için de yapabilir mi? Husserl bu soruyu olumsuzlukla yanıtlar ve hatta psikolojinin nesnelciliği yüzünden iflas ettiğini, tinin kendi özüne

¹⁰⁷² Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 16-18.

¹⁰⁷³ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 78.

yaklaşmadığını, nesnel olarak ele aldığı ruhu ayırıklaştırmasının ve topluluk içinde olmayı psikofiziksel olarak yorumlamasının bir çarpıklık olduğunu ifade eder.¹⁰⁷⁴

Bütün bunlar karşısında Husserl, krizin çözümünü çevre-dünyasında doğal bir tavır almaktan uzak nesnelciliğin, doğa ve tini aynı türden anlamlara sahip gerçeklik olarak gören doğalcı tavrın düzeltilmesinde görür.¹⁰⁷⁵ Tin kendi içinde ve kendisi için vardır. Bağımsızdır. Bu sebeple yalnızca bu bağımsızlık içinde tamamen bilimsel olarak ele alınabilir. Tin bu dünyanın içinde doğanın içindeki ya da yanındaki tin değildir, aksine doğanın kendisi tinin alanına girmektedir. Öyleyse pozitivizmin nesnellik arayışına tinsel alanı da dahil etmesinin önüne geçilmeli, yani doğalcı nesnellik aşılmalıdır. Pozitivizm ve onun yaslandığı doğa bilimlerini yücelten natüralizm ve tarihselciliktir. Çağın felaketlerinin ve krizinin sebebi olan pozitivizmi aşmanın imkânı yeni bir felsefenin üretilmesi ile ilişkilidir.¹⁰⁷⁶ Husserl'e göre bunu aşabilecek yegane alan olarak fenomenoloji nesnelciliği tek olanaklı yoldan aşar: felsefe yapan kendi "ben"inden yola çıkar. Bu ben kendisinin kuramsal seyircisi olmaktan öteye geçen ve değerler üreten bir bendir. Kendinin ve dünyanın anlamlandırılması adına bu tinsel bir başarıdır. Bu sayede Husserl, akli krize yol açan boyutundan soyutlayarak adil bir zemine oturtmaktadır. Bu zemin, tinin evrensel sorumlu bir bilim biçiminde kendini gerçekten evrensel ve gerçekten kökten olarak açıklamasıdır.¹⁰⁷⁷

Husserl'in Avrupa'da cereyan eden Yeni-Kantçı felsefelerle ilişkisi çift taraflıdır. Negatif tarafı, Yeni-Kantçılığın tarihselcilikle yan yana geldiği noktadır. Husserl, fenomenoloji ile verili dünyanın nasıl kurulduğunu anlamak amacıyla dünyayı aşmakla, Yeni Kantçılar ise yalnızca dünyayı mümkün kılan bilginin koşulları açıklamakla ilgilenmektedirler. Bu anlamda Yeni Kantçıların durdukları zemin ona rölatif ve psikolojist gelmektedir. Bu anlamda klasik felsefenin

¹⁰⁷⁴ Husserl, **Bunalım**, s. 66-69.

¹⁰⁷⁵ "Nesnel bir tinbilimi, nesnel bir ruh öğretisi, ruhlara, kişisel topluluklara uzam ve zamansallığın biçimleri içinde varolma izni veren anlamında nesnel bir ruh öğretisi hiç olmadı ve asla da olmayacak." Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 89.

¹⁰⁷⁶ Hoşgör, "Edmund Husserl'in Kriz Analizi Üzerine", **Beytulhikme an International Journal of Philosophy**, s. 497.

¹⁰⁷⁷ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 90-92.

ideallerinden sapılmıştır.¹⁰⁷⁸ Lebenswelt kavramıyla ortaya çıkardığı ontolojik tutum bilimlerde yaşanan krizi felsefe yoluyla aşma denemesidir.

Husserl, insan deneyimini ve bilincini yapılandırabilmek adına öncelikle doğal dünya (die natürliche welt) ile bizi çevreleyen dünya (umwelt) arasında ayrım yapar. Doğal dünya, bilincin dışında var olan gerçeklikler dünyası, bizi çevreleyen dünya ise bilincimiz ve algımıza anlamını veren dünyadır. Modernliğin yarattığı ikiliği anlayabilmek adına Husserl, Eski Yunan'da bu ayrımın bugünkü şekli gibi olmadığını ifade eder. Eski Yunan'da doğa bizi çevreleyen dünyaya dahil doğal bir gerçeklik alanıdır. Eski Yunanlılara doğal görünen, doğal gerçeklik olarak çevre-dünyasal (umweltlich) biçimde gözler önünde duran şeydir. Yani Yunanlıların tarihsel çevre-dünyası (umwelt) bizim anlayışımızdaki nesnel dünya değil, onun “dünya tasarımı”dır. Bu dünya içerisinde Tanrıların, cinlerin de bulunacağı şekilde tüm geçerli gerçekliklerin öznel değerlendirmesidir.¹⁰⁷⁹ Doğa ve tin onlarda ayrılmayan tek bir yaşam dünyası şeklinde varolmaktadır. Bu onları hem tarihsel hem de tarih yapıcı, müdahale edebilen varlıklar haline getirmektedir.¹⁰⁸⁰

Çevre-dünya kavramı yalnızca tinsel alan için geçerli bir kavramdır. Çevre-dünyası insanın içindeki ve tarihsel yaşamın içindeki tinselliğin ürünüdür.¹⁰⁸¹ Bugün kriz, bu iki dünya arasındaki ayrımın mesafesi insanın kendisini çevreleyen doğaya kendi tinine yabancı bir şey olarak bakmasından doğmaktadır. Tinsel olanı doğa bilimsel bakışta ve onun kesinliğinde aramak iki dünya arasında bir tür “düalite” olduğu kabulüdür. Husserl, bu düalitenin Avrupa bilimlerinin krizinin kökeninde durduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸² Çözüm de sorunun içinde yatmaktadır; bugün felsefenin yeniden işlevsel hale getirilmesi evrenselleştirilebilir olanı tinsel olanda aramak ve tinsel olanın kendisini dünyada nesneleştirmesini mümkün hale getirmektir. Husserl'e göre fenomenolojinin sağlayacağı yöntem aydınlanmanın

¹⁰⁷⁸ Hoşgör, “Edmund Husserl'in Kriz Analizi Üzerine”, **Beytulhikme an International Journal of Philosophy**, s. 498.

¹⁰⁷⁹ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 33.

¹⁰⁸⁰ Husserl, **Bunalım**, s. 38-45.

¹⁰⁸¹ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 33.

¹⁰⁸² Hoşgör, “Edmund Husserl'in Kriz Analizi Üzerine”, **Beytulhikme an International Journal of Philosophy**, s. 503.

evrensel ideallerini aşarak antik dünyanın tini ve doğayı tek bir bakışta algıladığı dünyayı anlamlandırmaktır. Şeyler kendilerinde nasılsa zorunlu biçimde öyle kavranacak ve bilimle-felsefe arasındaki kopukluk onarılacaktır. Bu anlamda işaret ettiği çözümü şöyle dile getirir: “Avrupa varoluşunun içinde bulunduğu krizin yalnızca iki çıkış yolu vardır: Avrupa’nın yaşamın akılcı anlamına yabancılaşarak batışı, tin düşmanlığı ya da aklın doğalcılığı kesin bir şekilde kahramanca yenmesi yoluyla felsefenin tininden Avrupa’nın yeniden doğuşu.”¹⁰⁸³

Husserl, her ulusun bir “tinsel gestalt”ı olduğunu ifade eder. Her tinsel gestalt, özü gereği evrensel, tarihsel bir alanda ya da tarihsel zamanın bitişikliğe dayalı özel bir birliği içinde yer alır; yani kendi tarihi vardır. Tinsel gestalt’ı bir ulusun kendi tarihine içkin felsefi idesini ve ona içkin teleolojisini açığa çıkarmaktır. Avrupa bir ulustan fazlası olarak farklı ulusları bir araya getiren bir birlik olarak kendine ait bir tinsel gestalta sahiptir. Aynı yurda sahip olmanın bilincini veren ortak köken ve kardeşlik duygusu da bu gestalta dahildir. Husserl’e göre Avrupa’nın gestaltı Avrupa insanlığının içinde doğuştan gelen erekliliktir: “Avrupa’nın biçim değişimine egemen olan ve bu değişime, ideal bir yaşam ve varlık biçiminin sonsuz kutbuna yönelik bir gelişim anlamı veren bir erekliliktir bu.”¹⁰⁸⁴ Husserl bu erekliliği tinsel Avrupa’nın doğum yeri olarak Antik Yunan’a bağlar. Antik Yunan ulusu çevre dünyasına karşı bireysel bir tavır alma geliştirerek buradan yeni bir tinsel ürün ortaya çıkarmıştır. Sistematik ve kapalı bir kültür olma (gestalt) olma yetisi gösteren bu tavır onların “felsefe”yi ortaya çıkarmalarını sağlamıştır. Öncül anlamıyla felsefe, evrende var olan tüm biricikliklerin bilimi şeklinde cereyan etmiştir. Bütüne duyulan bu ilgi, kısa zamanda onları her şeyi kapsayan oluş ve oluş halindeki varlık sorusu varlığın genel formları ve alanlarına göre tikellik kazanmakta ve ayrı ayrı bilimlerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.¹⁰⁸⁵ İşte bu tüm bilimleri kendi alanına dahil eden felsefi tavır Husserl’e göre Antik Yunan’ı tinsel Avrupa’ya öncül kılmıştır.

¹⁰⁸³ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 94.

¹⁰⁸⁴ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 39.

¹⁰⁸⁵ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 41.

Avrupa'nın kendisine yüklediği Antik Yunan'ın tarihsel ve tinsel misyonunu sürdürme işlevi onu felsefeye ve bilimlere; oradan da bilimlerin sonsuzluk idelerine sürüklemektedir. Bu görevle her an sonlu bir şeyin hakkından gelinir ve kalıcı bir değer haline getirilir. Şeylerin sonsuzluğu görevin de sonsuzluk idesini getirir. Avrupa'nın tinsel misyonu felsefeyi üzerine alarak bilim-öncesi yaşamın sonluluğunu aşmaktadır: "Tarih çevreninde felsefeden önceki başka hiçbir kültür-Gestalt'ı onun anlamında ideler kültürü değildir, kültür biçimi ne sonsuz görevleri bilir ne de sonsuzluğu hem ayrıntı, hem bütün hem de üretilme yöntemleri açısından şart koşan idealiteleri ve onların dünyalarını tanır."¹⁰⁸⁶ Bu anlamda bilimin henüz oturmadığı kültür, sonluluk içinde yaşayan bir dünyadır. O dünyada eylem, amaç, değişim, kültür, yaşam bir sonlu ve gözle görülür bir dünyaya tabi biçimlerde gerçekleşir. Sonsuz görevler ve idealiteler yoktur. Oysa kendisine Yunan felsefesinin ve onun yeni sonsuzluk anlayışının tutarlı idealleştirilmesi ile kazandığı biçim Avrupa'yı sonsuz bir ideler alanına itmiştir. Sonsuzluk idelerinden müteşekkil bilimsel kültür bütün insanlıkta yeni bir kültür yaratan bir devrime işaret eder. Bu aynı zamanda tarihsellikte de devrimdir; sonlu insandan sonsuz insana geçişin tarihidir.

Kişiler ve toplumlar normal yaşam içinde ortaya çıkan tavır-alma sonucunda somut kültür içerikleri içinde birinden diğerine geçerler. Yeni hali ile kuramsal tavır alma, önceki olan normal tavır alma ile ilişkili biçimde ortaya çıkar. İnsan her ne kadar kuramsal tavır alma pozisyonuna geçse de doğal, doğa tabanlı normal tavır alma biçim olarak aynı kalır. Tüm tavır almalar, dönüşümleri olarak doğal olana bağlanır. İnsan yöneldiği nesnesiyle bir değişim ve dönüşüm yaratabilmek adına onu temalaştırır ve böylece varoluşunun tarihsel temelini belirleyen kuramsal tavır almayı gerçekleştirmiş olur. Kuramsal tavır alma, felsefi kuram olmayı ve evrenselleştirilmeyi, daha sonrasında ise insanlığın pratik yaşamına hizmet sunmayı amaçlayan bir aşamadır.

Her anlamıyla pratik olmayan kuramsal tavır alma Antik Yunan'da Platon ve Aristoteles'e dayandırılabilen "thaumadzein" kavramına dayanmaktadır. Kavram

¹⁰⁸⁶ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 47.

en genel anlamda tüm pratik ilgilere sırtını çevirerek dünyayı salt kuramsal bir çerçevede anlama ve bilme çabası olarak tanımlanabilir. Bu noktada insan dünyanın katılımsız gözlemcisi haline gelir; kuram yaşamın önüne geçer ve onu inşa etmeye başlar; kuramın işaret ettiği yöntem ve hedef yaşamsal amaç haline gelir ve kişiyi filozof kılar. Husserl'e göre Thales gibi felsefeyi yepyeni bir kültür-gestalt'ı olarak mesleki açıdan gerçekleştiren insanlar yeni bir insanlık durumuna geçiş aşamasını sağlarlar. Bu insanların felsefi çabalarının başkalarını ve yaşadıkları toplumu etkilemeleri filozofların meslek topluluğunu genişletir. Felsefi tutumun toplumda yayımlaştırılması verili bilgiye karşı eleştirel tutumu ve evrensellik anlayışını beraberinde getirir. Yaygın kanılara ve geleneğe karşı eleştirelilik kültür yaşamının pratik alanlarında dönüşümleri sağlar, gerçek ve varsayılan durum doğrulukları evrensel normlar haline geldiğinde geleneksel normları da kapsamaya başlar. Eğitim, adalet, hukuk, güzellik gibi kavramlar normlar etrafında yeni bir kültür oluşturur.

Yeni bir kültürün kazandığı başarıyla felsefi dünya bilgisi hem özel bir insanlığı hem de özel bir yaşam mesleğini ortaya çıkarır. Ulusal toplum artık felsefi bilginin meskûn yeri olarak herkes için özdeş idelerin ve buna uygun ortak yararların gözetildiği bir toplum haline gelir. Elbette toplumda yerleşik geleneklerin ve onların sahiplenicilerinin yeni felsefi kültür ortamına karşı müdahale etmesi olasıdır; ancak evrensel olan felsefi tutumun bastırılabilmesi mümkün değildir. Felsefenin geleneklere karşı davranış şekli iki türlü ihtimalden geçer: Birincisi geleneksel olarak yerleşmiş bulunan tamamıyla yok sayılır ve kenara atılır; ikincisi ise içeriği felsefi olarak alınımlanır ve felsefi idealitenin tını içinde yeniden biçimlendirilir.¹⁰⁸⁷ Örneğin dini alanda özellikle tek tanrıcılıkta tanrının mutlaklığı ile felsefi idealitenin mutlaklığı özdeşleştirilir. Felsefeden yola çıkan genel idealleştirme süreci içinde tanrı logoslaştırılır ve mutlak logosun taşıyıcısı haline getirilir.

Yunanlıların kültür yaşamı ve insan varoluşu için meydana getirdikleri dönüşüm ve form zamanla uluslar-üstü bir varlık biçimini alır. Husserl bu uluslar-

¹⁰⁸⁷ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 69.

üstü varlıkla Avrupa'nın tinsel gestaltını işaret etmektedir.¹⁰⁸⁸ Bu gestalt geldiği biçim itibarıyla felsefi düşüncede bir kaynağı temsil etmektedir: “Felsefe ve onun tek tek bilimlerinde kaynağını bulan özgür eleştirinin ve norma bağlanmış sonsuz görevlerin yeni bir tını ve bilinci insanlığın üzerinde egemen oluyor, yeni sonsuz idealler yaratıyor.”¹⁰⁸⁹ Avrupa'ya biçilmiş misyon ve amaç idealler bütününe içine alan özgür ve evrensel kuramdan düşünceler üretmektir. İnsanlık içerisinde Avrupa'yı felsefe açısından yetkin kılan da onun normlar evreniyle bütünleşmesidir. Ancak bugün yaşadığı kriz de yine paradoksal bir biçimde onun bu normların tüm yaşamı kuşatabildiği sanısıdır. Nesnellik ve tinsellik arasındaki sınır kaybedilmiştir:

“Yaşamın bakış açısı bilimlerrinkinden ayrıdır. Ortaçağ'da ikisi birbirine karıştırıldı: Modern Çağ işte o kargaşadır. Modern Çağ insanı bilimi, mutlak aklı, inanç sistemine temel yapar. Bilimle yaşar. Taine bunun için demişti ki, insanoğlu nasıl bir zamanlar dogmalarını dinsel konseylerden ediniyorduydu, daha sonraları da onları Bilimler Akademisi'nden sağlamayı seçmiştir.”¹⁰⁹⁰

Rönesans sonrası modern çağın en önemli sorusu bilimin yaşamsal olana ne söyleyebileceği sorusudur. Bu anlamda Gasset de Husserl gibi bilimin tek başına yaşamsal gereksinimlere, ahlaka ve toplumsal krize söyleyecek bir şeyi olmadığı kanısındadır. Tıpkı Rousseau'nun Dijon Akademisi'nin “bilimler ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım etmiş midir?” sorusuna verdiği yanıtta gibi, bilimler toplumdaki etik ve erdemden doğmadığı gibi onu doğurmaya da yardımcı olmamaktadır: “Bilimleri ve sanatları doğuran bizim kötü yanlarımızdır; iyi yanlarımızdan doğsalardı meziyetlerinden daha az şüphe ederdik.”¹⁰⁹¹ Mutsuz bir

¹⁰⁸⁸ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 71.

¹⁰⁸⁹ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi**, s. 71.

¹⁰⁹⁰ Gasset, **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, s. 67.

¹⁰⁹¹ Jean Jacques Rousseau, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 1987, s. 19. Metnin devamında bilimlerin yalnız ortaya çıkışında değil, meydana getirdiği etkide de bir zarar olduğunu ifade etmektedir: “Amaçları bakımından boş olan bilimlerimiz etkileri bakımından çok daha zararlıdır. İşsizlikten doğdukları için onlar da işsizliği besler; topluma verdikleri ilk zarar, bir defa geçince artık geri gelmeyen vakitlerin yitirilmesidir. Siyasette de ahlakta olduğu gibi, iyilik etmemek kötülük etmektir. yararlı olmayan her yurttaş zararlı bir insan sayılır. Söyleyin bana ünlü filozoflar, siz ki bize boşlukta cisimlerin niçin birbirini çektiğini, gezegen yıldızların dönüşlerinde oranlarını, birleşme, ayrılma, gerileme noktalarının nasıl eğriler çizdiğini, insanın nasıl her şeyi Tanrı'da gördüğünü, ruhla bedeninin nasıl iki çalar saat gibi birbirine dokunmadan uyuşturduğunu, hangi yıldızlarda hayat olabileceğini, hangi böceklerin inanılmaz bir şekilde çoğaldığını öğrettiniz; siz ki bizi bu kadar yüksek bilgilere ulaştırdınız, şu sözüme cevap verin: Bütün bunların hiçbirini bize öğretmemiş olsaydınız, yer yüzünde daha az kalabalık mı olacaktık? Daha mı kötü yönetilecektik? Daha az güçlü, daha az sağlıklı, daha az ahlaklı mı olacaktık?” Rousseau, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**, s. 20-21.

çağda bilim, kendisini en derin krizlerin ve felaketlerin koynunda bulan insanın yakıcı sorularını dışarıda bırakmaktadır. İnsan için gerekli yanıtları ussal ve evrensel cevaplarla besleyebilecek bilim, artık yalnızca cisimlerle ilgilenmekte ve öznel olanı yalıtılmaktadır. Yalnızca nesnel olanın doğru addedildiği ve konu edildiği bir dünyada tinsel olanın karmaşıklığı, kaosu, varoluşunu kendi nedenselliğine hapsetmekte ve buradan insanın eline umutsuz bir kadercilikten başka bir şey kalmamaktadır.

Öyleyse bunalımı ortaya çıkaran tinsellik; kendi çözümünü bilimde değil tarih tininin içinde aramalıdır. Tarihsel kriz dönemlerinin de olgusal olarak açığa çıkardığı gibi bu dönemler yaşamsal anlamda bir kriz yaratsa da düşünsel anlamda kısır zamanlar değildir. Aksine tarih felsefelerinin ve tinsel kültür yapıtlarının pek çoğu kriz zamanlarının çocuklarıdır: “Olumsuz denen durumların, nice kültür başarılarına götürdüğüne tanık kültür tarihi. Bırakın ki bunalımı olumsuzlukla bir tutarsak, o zaman kültürün çıkış kaynağına olumsuzluk bulunduğunu benimsemek durumundayız. Bunalıma çok şey borçlu kültür, neredeyse her şeyini.”¹⁰⁹²

Her tarihsel kriz, kendi kuşağını doğurur. Ortaya atılan bir düşüncenin gerçekliği, geçerliliği, bütünlüğü yalnız işlevini yerine getirdiğinde ortaya çıkar. Bu işlev, bir insanın bir takım durum ve bağlamlardan oluşan varoluşu çerçevesindeki görevini yerine getirmesidir. İnsanların yaşamları birtakım ortak durumları ve soyut ortamları barındırır. Çağ dediğimiz de bu durumların özel ortaklığı yahut eşitliğidir. Bu yüzden aynı çağda oluşturulan fikirler birbirlerine başka çağlarda oluşturulandan daha çok benzerlik taşırlar. Bu benzerlikler yaşamı kültürün değil; kültürü yaşamın hizmetine sunduğunda ve yaşamın anlamını ve sorularını onun kendisinde aradıklarında kendi tarihselliklerini onaylayan kuşakları ortaya çıkarırlar. Gasset “karar kuşakları” olarak adlandırdığı bu kuşağı Osmanlı’nın son döneminde meydana getiren kriz, devletin inhitatıdır. Tanzimat ve Meşrutiyet kuşakları yüz yüze kaldıkları bu krizin müdahalesiz bir seyircisi olmaktan ziyade, sorumlu özneleri olmuşlardır. Şerif Mardin bu özneleri “toplum hareketlendiricileri” olarak adlandırır. Onun tanımında bu kişiler modernleşme esnasında toplumun mütekabiliyetini eksik

¹⁰⁹² Uygur, **Bunalımdan Yaşama Kültürü**, s. 226-227.

bularak toplumsal seferberliği hızlandırmaya ve yaygınlaştırmaya çalışan kişilerdir. Mardin'e göre Namık Kemal yazılarıyla bu görevi üstlenmektedir.¹⁰⁹³ Biz bu tanıma Mehmet Akif, Filibeli Ahmet Hilmi, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Said Halim Paşa, Prens Sabahattin gibi birçok düşünürü de dahil edebiliriz. Prens Sabahattin'in inhitata dair metninin adını "Türkiye nasıl kurtarılabilir?" koyması; Said Halim Paşa'nın "İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîye" adında bir yazı kaleme alması; Mehmet Akif'in Safahat'taki tüm şiirlerini toplumsal-ahlaki kriz üzerine kurması; Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" gibi yeni bir kültür rejimi öneren cüretkar bir metin kaleme alması ve bunların aynı çağın ürünleri olması bir tesadüf değildir. Yaşamlarını ve yapıtlarını tarihselliklerinin getirdiği mesuliyetin hizmetine veren; düşünceleri ve eylemleriyle müdahale etme cüretini edinen karar kuşağını oluşturan bu isimlerin inhitata dair kurdukları anlatı karara ilişkindir. Karar, Osmanlı'yı içinde bulunduğu inhitattan kurtarmak ve geç kalınmış modernliği kökene sadık bir şekilde tanzim etmektir. Bu iki temel yargı altında toplanabilecek karar, toplumu ve devleti krize sürükleyen sebepleri tartışmaya açmak ve çözümleriyle ikame ederek söyleme dönüştürmektedir. Biri içeri biri dışarı bakan bu söylemde yöntem, bir ucuyla keskin bir bıçağa, diğer ucuyla ıspatlaya benzemektedir. İçeri bakan yanı keskin bir bıçak gibidir; tinsel tarih ve toplumsal kültüre yöneltilmiş bir bıçak. Bu bıçak kültürü tamamen yerinden çıkarmamakta ancak onun gerilemeye sebep olan marazlarını kesmektedir. Diğer yanıyla ise dış dünyaya bakmakta, marazlı yerlerinden oyulan kültürü ilerleme adına uygun bulunan çağcıl kültürle doldurmaktadır. Yani bir yanıyla sorunları budarken, diğer yanıyla yeni atılan çimentoyu yamayan bir yöntemle boşluk kalmayacak bir "lebenswelt"/ "yaşam-dünyası" inşa etmeye çalışmaktadır.

Husserl, yaşam-dünyası kavramına tüm gerçeklik bilgimizin kaynağı ve zemini olarak bakar. Doğal insan, tüm kaygıları ve yaptıklarıyla dünyadaki şeylere yönelmiştir. Yaşam ve etkinlik alanı uzam ve zaman çevresinde yayılan, kendisini sorumlu tuttuğu yaşam dünyasıdır.¹⁰⁹⁴ Yaşam-dünyası kavramının Husserl fenomenolojisinde iki tür önemi vardır: Birincisi, Avrupa krizini çözümleme

¹⁰⁹³ Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 27.

¹⁰⁹⁴ Husserl, **Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe**, s. 78.

denemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Avrupa'nın krizi varlığın kendi tinine karşı mesafelenmesi ve yabancılaşmasından doğmaktadır. Yaşam-dünyası kavramıyla Husserl, çevre-dünyaya ve tinsel yaşama bir iade-i itibar getirmekte ve insanın öznel varlığının yadsınmasının önüne geçmektedir. Kavramın ikincil önemi, Husserl fenomenolojisinin felsefenin kesin bir bilim olma iddiasını tamamlar niteliğidir. Yaşam-dünyası kavramıyla fenomenolojinin psikolojizme düşmesi önlenmektedir. Peki yaşam-dünyası kavramı bunu nasıl mümkün kılmaktadır? Burada Husserl'in yönelimsellik kavramına dönmek gerekir. Husserl'de yönelimsellik (intentionalite), bilincin her zaman bir şeyin bilinci olmasıdır. Bilinç daima bir yönelimle ilişkilendir ve doğası gereği her zaman bir nesneye, bir içeriğe yahut düşünceye yönelir. Bu anlamda bilinç içsel bir boşlukta sallanmamaktadır, yönelimsellikle bilinç ilişkide olduğu nesne ile bir deneyim kurar ve onu anlamlandırır. Bilinç dış dünyayı kendi iç temsilleri ve ideaları aracılığı ile tanır. Nesnenin bilince içkin bir konuma yerleştirilmesi onun yönelimsellik özelliğinden gelmektedir.¹⁰⁹⁵

Burada yönelimselliği tamamlayan üç unsur açığa çıkar. Bunlar, noema, noesis ve yaşam-dünyasıdır. Noema ve noesis yönelimselliğin bütünlüğünü sağlar. Noema, algıdan fazla içeriğe sahip olmak bakımından bilincin içeriğidir. Noesis ise nesneye daima “bir şey” olarak yönelmektir. Noesis yönelinen nesneyi ve onun edimdeki temsilini açmak suretiyle anlam vermektir. Noesis nesneye hangi bilinç eylemi ile yöneliyorsa o şekilde bir anlam (sinn) verir.¹⁰⁹⁶ Buradan hareketle Husserl'de her yaşantı noetiktir; her yönelim özü gereği kendinde bir anlama sahiptir. Anlam bu sayede yaşantıya bir birlik verir; insanın dünyayı algılamasında birlik ve düzeni kuran; görünümü tamamlayan şey bu anlamdır. Anlamın bilinçte içkin olduğu, dış dünyadaki şeylerin kendinde bir niteliği olmadığı takdirde öyleyse anlam nasıl kişisel yönelimsellikten sıyrılarak nesnel bir içerik haline gelecektir? Husserl “yaşam-dünyası”nı bu sorunun cevabı olarak ortaya koyar.

¹⁰⁹⁵ Kasım Küçükcalp, **Husserl**, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 63-65.

¹⁰⁹⁶ Küçükcalp, **Husserl**, s. 85.

Yaşam-dünyasının yönelimsellikteki boşluğu kapattığı nokta bilince bütünlük ve tamamlama sağlamasıdır. Eğer nesne bilince her zaman bir şey olarak taşınıyorsa aynı zamanda bütünleyici bir karaktere sahip olması gerekir. Örneğin masamın üzerindeki su şişesine baktığımda onu şimdi ve burada bana görünmesi dışında bir geçmiş-geleceğe sahip olduğunu da bilirim. Su şişesine baktığımda bilincim aynı zamanda onun uzay ve zaman zemininde dünyadaki bilincidir. Fakat onu algımın odağına alışımla onun arka planındaki özellikleri, konumlanışı ve hikayesi halihazırda var olduğuna inandığım şeylerdir. Bunlar Husserl'e göre deneyimin ufkudur. Her bir yeni deneyimde dünya bilinçli olarak yeniden kurulmaz; o zaten oradadır ve bilgisi verilidir. Bu sayede şeylere yönelmek aynı zamanda nesnenin bulunduğu dünyaya da yönelmektir. Burada Husserl, yönelimselliği tanımladığı ilk ilkeyi yani bilincin her zaman bir şeyin bilinci olmasını genişletmiş olur; bilinç her zaman dünyanın da bilincidir.¹⁰⁹⁷ Deneyim ufkunda aşinalık sahibi olduğumuz dünya aynı zamanda yöneldiğimiz şeylerin barındığı dünyadır. İnsan nesneye yönelirken dünyaya yönelmiş olmasa da dolayimsız olarak deneyimlediği bir dünyayı kabul eder. Yönelinen nesne soyut, ideal ve bağlamsız olmaktan ziyade; somut bir dünyaya aittir. Böylece nesneyle kurulan her deneyim dünya bağlamında bilince bir yaşantı vermektedir.¹⁰⁹⁸ Burada insanın dolayimsız şekilde deneyimlediği şey yaşam-dünyasıdır.

İnsan da nesne gibi bir dünyanın içindedir; bu da deneyimin dolayimsız bir kabulüdür. Dolayimsız dünya deneyiminde insan yalnızca cisimlerle değil; başka “ben”lerle de karşılaşır. Başka “ben”ler de benim gibi kendilerini sarmalayan bir çevre-dünyanın içindedir. Başkalarının “ben”i olarak deneyimi Husserl “empati” (Einfühlung) kavramı ile açıklar. Kavramla başkasının beninin varlığı empatide o varlığın kendi tekil bilincine sahip, kendini “ben” olarak kuran bir varlık olarak algılar. Tıpkı kendimin dolayimsız bir dünya deneyimine sahip olduğum gibi başka benlerin de bu dünyaya sahip olduğu empati yoluyla anlaşılır. Bu sayede yaşam-dünyası sadece nesneler tarafından kurulan bir dünya olmaktan çıkar; başka benlerin ortak dünyadaki yaşantısına dönüşür. Başkaları ile ortak bir dünyada birlikte yaşama

¹⁰⁹⁷ Küçükalp, **Husserl**, s. 90

¹⁰⁹⁸ Küçükalp, **Husserl**, s. 90-91.

sahip olmamız empatinin sağladığı anlaşmayla gerçekleşir; insan özneler-arası bir dünyada yaşadığının bilincine sahip olur:

“Felsefe dünyada, varolanın evrenini görür ve dünya ulusal öznel ve kişisel öznel olarak değişen dünya tasarımlarına karşı nesnel dünya haline gelir, yani doğruluk nesnel doğruluk olur. Böylece felsefe kozmoloji olarak işe koyulur, öncelikle besbelli ki kuramsal ilgisi içinde cisimsel doğaya yönelmiştir, çünkü uzam ve zamanda verilmiş her şey her durumda, en azından taban olarak, cisimselliğe gereksinim duyar. İnsanlar, hayvanlar düpedüz cisim değildir, ama yaşam-dünyasının bakış açısından az çok cisimsel varlıklar, yani evrensel uzam ve zamansallık içine yerleştirilmiş gerçeklikler olarak görünürler. Böylece ruhsal olayların yaşama, düşünme, isteme gibi hangi ben’de olursa olsun gerçekleşen ruhsal olayların belli bir nesnelliği vardır. Ailelerin, halkların vb. topluluk yaşamı psikofiziksel nesneler olarak tek tek bireylerin yaşamına bölünüyor; tinin psikofiziksel nedenliliğe bağlılığı onu salt tinsel bir süreklilikten yoksun kılıyor, her yerde fiziksel doğa devreye giriyor.”¹⁰⁹⁹

Bu noktada yaşam-dünyası başka benlerin de dünyayı dolaylımsız deneyimlediği ortak bir dünyaya dönüşür; tasarımıladığımız her şeyde başka “ben”lerin oluşturduğu dünyanın bir parçası olduğumuz bilgisine sahip oluruz. Bu “ben”ler yalnızca aynı çağda yaşadığımız yahut şimdi ve burada olan “ben”ler değildir; bütün bir tarihsel yaşantıyı da kapsayan bir bütün olarak dünyadır. Ortaya çıkan her bilim verili bir dünyayı uygulama ve arşiv alanı olarak kabul eder. Yöntemi, araçları ve daha da ötesinde soruları ve yargılarını yaşam-dünyasından edinir. Yaşam-dünyasının ortaya çıkardığı soruları yeni cevaplarla başka biçimlerde tekrar yaşam-dünyasına eklemeler. İşte burada yaşam-dünyasını tarihselliğin kökeni olarak okumak mümkündür.

Osmanlı inhitatı açısından yaşam-dünyası kavramının önemi, dönem düşünürlerinin yaşam dünyalarını anlama ve çözümleme tarzını anlamlandırmaya verdiği imkandır. Anlam, teorik dünyanın kanıtladığı ve temellendirdiği gerçekler yerine yaşam-dünyasının sağladığı temel deneyim alanına odaklanmaktadır. Bu açıdan yaşam-dünyası, özneler-arası bir uzama işaret etmektedir; ancak bu özneler-arasılık dünyayı dolaylımsız şekilde var kabul ettiğinden gündelik hayat içerisindeki yaşantının, becerilerin, yetilerin, faaliyetlerin içinde doğduğumuz toplumun kökeninde, kuruluş ve sürekliliğinde ne gibi bir rolü olduğu ile de ilgilenir.

¹⁰⁹⁹ Husserl, **Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe**, s. 78-79.

Kuruluşun kökenindeki yasa ve kimlik, bireyin aktüel dünyasında bir deneyim biçimi oluşturur. Yaşam-dünyasının sağladığı bütünlük hem şimdiki zamanın ontolojisine bürünecek eleştirel bir deneyimi; hem de tarihsellik deneyimini verir. Bu yüzden Husserl yaşam dünyası kavramına doğa ile tinin henüz ayrışmadığı Antik Yunan'ı örnek olarak verir. Kendilerini çevreleyen doğayı yeni bir tarzda okuma cüretini sağlayan tinsel yapıda ortaya çıkan kırılmadır.

Yaşam-dünyası insanı sarmalayan bir çevre dünyadır. Bu dünyada ortaya çıkan nesneler ve pratikler arka planında bir takım kültürel ve tarihsel anlamlar barındırır. Yaşam-dünyasının kültürel ve tarihsel birlikteliğini Husserl, “kültür dünyası”, “manevi alan”, “uygarlığın ufku” olarak adlandırır. Bu dünya özneler-arası birlikteliği ve kolektif yaşamı var etmesi bakımından bir bütündür. XIX. yüzyılın Osmanlı'sında dünyaya gelen bir düşünür için yaşam dünyası krizle yani inhitatla yoğrulmakta; çağın dünyasında yaşayan kişi için ülkesinin ve toplumunun varlığının sürekliliği şüphe ve korkuyu yaşama öncül kılmaktadır. Yaşamın çetrefilli bir hale dönüşmesi onu var eden olgu ve pratiklere şüpheli bakışı beraberinde getirir. Yaşam-dünyası kavramı doğası gereği kopuşlardan ziyade bu pratikler ve değerlerin sürekliliğine odaklanır. Bu noktada tarihsel durumun inşa ettiği inhitat söylemi ve inhitat söyleminin inşa etmeye çalıştığı tarihsellik arasında sürekli bir ilişki meydana gelir. Çünkü tarihi fikirler inşa etmez; onlar yaşanılan çağa karşı öncül değil, sonuçturlar. Bu yüzden kriz, hem bir tarihsel durum hem de düşünsel yaratıyı birlikte işler kılabilirdiği için önemlidir. Yaşam-dünyası kavramının kriz açısından önemi neyin-nasıl değiştirilebileceğine dair bir zemin sunmasıdır. İnhitat söyleminde içkin sorunlar, sorular, kırılmalar, devamlılıkların yaşam-dünyasındaki yerinin ne olduğu ancak bu söylemin fail aktörler üzerindeki somut etkisi ile görünür hale gelir.

İnhitat söyleminin yaşam-dünyası kavramıyla örtüşen kısmı, geç dönem Osmanlı aydınlar kuşağının sahip oldukları yaşam-dünyasını söylemde yeniden üretmeleri ve dinsel kimliği tamamen reddetmemeleridir. Birkaç örnek dışında, düşünürler için dünyanın ufku dinin ufkudur; İslam'ın değerler dünyası onların yaşam-dünyalarına halen hükmetmektedir. Modernleşmede bu yaşam-dünyasında verili kimliğin bir krize dönüşmediğini söyleyemeyiz. Ama burada krizi yaratan şey

tamamen dünyevi/profan bir alana ilerleyen tarihselleşme değil; birey ve öznelarası dünyayı tanımlayan İslami bağların milliyetçi ulusal bağlara dönüşmesidir. Birlikteliği ve toplumsallığı düzenleyecek “asabiye”, ona bir ütopya verecek “ümme” kavrayışı, yerini zorunlu bir şekilde milli birliğe dayanan ulusçuluğa bırakmıştır. Ancak bu ulusçuluk “İstiklal Marşı”nın da kanıtladığı gibi değer dünyasını “iman dolu göğse” ve “şehadetleri dinin temeli olan ezanlar”a dayandırmaktadır. Meşrutiyet yıllarını ifade ederken dönemin ethosunu “modernleşerek İslam kalma” şeklinde betimlemek burada daha anlaşılır hale gelmektedir. Eğer Osmanlı’nın son dönemi değişerek ilerleyen bir “şeyleşme”; uygarlaşma, muasırlaşma, modernleşme ya da çağdaşlaşma olarak okunursa; her aşamada diyalektik kurulmak zorunda olunan yegâne kökenin İslam’i değerler ve olgular dünyası olduğu göze çarpacaktır.

Tez boyunca inhitata ilişkin sorunlar ve çözümlerde ortaya atılan her reformcu yaklaşımın beraberinde bir meşruiyet denemesi ile geldiğini gördük. Meşrutiyetten çalışmanın önemine, hilafetin ilgasından akıl vurgusuna, ilerlemeden ilim ve fennin öne çıkarılmasına kadar reformun mevzubahis edildiği tüm alanlarda söylem içerisinde örfi ve şer’i bir meşruiyet arayışını barındırmaktadır. İşte bu meşruiyet arayışının söyleme dahiliyeti, dönem düşünürlerinin yaşam-dünyasıyla ilişkilidir. Bu dünyanın kökenini, kültürünü ve ufkunu İslam belirlemekte; bu yüzden söylemde hem mekanizma hem de organizmayla ilişkilendirilmektedir. Bu yüzden ontolojik olarak İslam’a dayanan muhayyilenin epistemolojik safhada bütüncül bir kopuş yaratması mümkün değildir. Bu yüzden yaşam-dünyasından soyutlanarak yapılacak büyük reformlar toplumsallığı sürdürmeye yetmeyeceği gibi, yalnızca devlet düzeninin reformu ile yeni bir toplumsallık yaratılabileceği yanılgısını üretmektedir. Elbette bu ikilenme hali modernleşmenin meselelerini çetrefilli hale getirmektedir; ancak yine de Cumhuriyet’e dek İslam’ın inanç olarak budama mantığına dahil edilmesi gündeme getirilmemiştir.

Şerif Mardin, 1994’de sunduğu bir bildiride, tarihçilerin ve aydınların Türkiye tarihinin yapısal sorunlarına odaklanırken yalnızca devleti merkeze alan ancak bir yaşam-dünyası olarak İslam’a odaklanmayan bakışın çıkmazlarına

değirir.¹¹⁰⁰ Mardin, kendi tarihçilik hikayesine de değinerek Osmanlı tarihinin devlet ve ona bağlı kurumların dönüşümleri üzerinde okunduğunu; İslam'ın toplumdaki organik etkilerinin yeterince öne çıkarılmadığını ifade eder: “(...) araştırmalardan doğan sonuç, dinin yalnız bir kurum (ulema sınıfı, medreseler, vakıflar ve tarikatlar) işlevi görmediğiydi; aynı zamanda “devlet” ile sıradan halk arasında kurumsal olmayan bağlantıların söylemini de oluşturunuyordu.”¹¹⁰¹ Mardin'in bu açıklamasında İslam'a atfedilen rol, Osmanlı için bir kültürel altyapı olmasıdır. Ancak metnin devamında Mardin bu rolü genişletmektedir: “Söylem olarak İslam'a bakarken keşfettiğim şey, devlet gücünün tesisi ya da kullanılmasının kapsamadığı bir toplumsal faaliyet alanıydı. Bir başka deyişle Osmanlı toplumsal düzenlemeleri içine sinmiş, gücünü İslami kültürün katmanlarından alan bir dizi gizli “işleyen” vardı.”¹¹⁰² Toplumsal düzenin içine sinen ve kültürel katmanları belirleyen olarak İslam, bu noktada Osmanlı toplumunun yaşam-dünyasını temsil etmektedir.

Bu yalnızca eli kalem tutanın muhayyilesi ile ilgili değildir; çünkü bu muhayyile toplumsallığın kökenindeki bilinci de kapsamaktadır. Bu yüzden dinin ıslaha ve teville açık soruları cevaplanırken şer'i çerçevede meselenin sorun teşkil etmediği söylemi, halkı bu söylemlere ortaklaştırma kaygısıdır. Osmanlı elitinde var olan düşünce yapısı yalnızca “devlet” yapısıyla ilişkilenmemekte, bu devlet dünyasının mütekabil dünyası olarak halk yaşamının İslam'la bir arada işleyen yaşam-dünyasıyla da ilişkilenmektedir. Mardin'e göre dönemde halk bu popüler kültür katmanı sayesinde hayata tutunmaktadır; ayrı bir elit kültürü katmanı içinde yaşamakla birlikte Osmanlı bürokratları da kendilerini kuşatan bu popüler kültürü sahiplenmektedirler.¹¹⁰³ Burada popüler kültür toplumu yapısal olarak anlama ve anlamlandırmanın yanı sıra mikro düzeydeki günlük alışkanlıklara, toplumsal pratiklere sinen yaşam-dünyasını da anlamlandırmayı ve her türlü yeni reformun bu dünyadaki karşılığının ne olduğuna dair gerçekçi analizler yapmayı mümkün kılmaktadır.

¹¹⁰⁰ Şerif Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, **Türkiye’de Modernleşme ve Kimlik**, ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, İstanbul, Türk Vakfı Yurt Yayınları, 2010, ss. 66-82.

¹¹⁰¹ Şerif Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 76.

¹¹⁰² Şerif Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 76.

¹¹⁰³ Şerif Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 77.

Meşrutiyet'in düşünürler kuşağını Tanzimat ve Cumhuriyet aydınından ayıran taraf, onda düşünsel süreçleri yönlendiren elitler ve uyum sağlaması beklenen halk arasında keskin sınırlar ve kopuşların içkin olmamasıdır. Tanzimat aydınının kalemiye ve bürokrasiye dahil aydınlar sınıfından sadır olması; Cumhuriyet'te ise rejimin doğurduğu memur sınıfının söz hakkına sahip olması iki dönemde de halk ile düşünür elitler arasına bir mesafe biçmiştir. II. Meşrutiyet'in ortamı ise matbu basının yaygınlaşmasının da etkisiyle bağımsız bir düşünür-aydın figürü yaratmıştır. Devlet kadrolarında yer almayan ulema ve fikir adamlarının da memleketin gidişatına dair fikir beyanları hem düşünsel üretim alanını özgürleştirmiş hem de üretilen düşünceleri yabancılaşmaya düşmekten korumuştur. Düşünsel faaliyetlerin, reform tekliflerinin, modernleşme atılımlarının oluşumunda tebaanın yaşam pratiklerini oluşturan yaşam-dünyasını zemin olarak atamak, inhitat söylemini köken bakımından güçlü hale getirmiştir. Yaşam-dünyası “arkhe” olarak belirlendiğinde geçmiş ve gelecek; toplum ve devlet; din ve dünya arasında inşa edilen söylem de modernleşmeyi bir kopuş olarak değil; tarihsel süreklilik olarak okumaktadır. Bu anlamda Husserl'in fenomenoloji ile tarihe atfettiği bilinçlilik gibi; inhitat söylemi de Osmanlı'nın gerileme fenomenine bir bilinç atfetmekte ve onu “inhitat” olarak nitelendirmektedir. İnhitata tarihsellik kazandıran ve yalnızca düşüncede değil hayatın içinde bir müdahale alanı açan ise yaşam-dünyası ile kurulan ilişkilene biçimidir.

B. ANLATI OLARAK OSMANLI İNHİTATI

İnsan yaşamı için zamanın etkin bir gösterge haline gelmesi onu tarihe dönüştürmekle sağlanır. Tarih, zamanı türdeş olmaktan çıkararak insan eylemlerinin anlamlı bir tanığı haline getiren şeydir. Zaman bu sayede ifadesiz olmaktan sıyrılır ve kendisine bilinç atfedilerek yapısal dönüşümlere uğrar. Böylece tarih olarak algılanan zaman bilincin konusu haline gelir ve insan içinde bulunduğu tarihselliğe bir bilinçlilik atfederek onu müdahaleye ve hatırlanmaya değer hale getirir. İnsanlık tarihinin büyük değişimleri, sözgelimi büyük bir imparatorluğun yıkılışı, devrim, dünya savaşları gibi olaylar, onlara atfedilen gelişme, sıçrama, gerileme ya da kırılma bilinciyle tarih açısından anlamlı hale gelir. Bu durumun bir yansımasını Osmanlı'nın son dönemindeki kriz durumuna atfedilen bilinçlilikte saptamak mümkündür. Mevcut

tarihsel krize bakışı şekillendiren ve müdahaleye açık hale getiren, tanıklarının inhitat söylemi ile ona atfettiği bilinçtir. İnhitat ile Osmanlı son dönem düşüncesinde, tarihe gerileme fenomenini krize yakınlaştıracak şekilde bir bilinç atfedilmekte ve bu bilinç düşünce içerisinde bir anlatı formunda kendisini göstermektedir. Bizim inhitatın sebepler dairesinde ortaya konulan olgular ve retorik üzerinden tespitler, yargılar ve vargılar şeklinde sınıflandırmayı uygun bulduğumuz inhitat anlatısı sorunları ve çözümleri, gerçekleri ve doğruları aynı anda içerisinde barındırmaktadır. Aynı zamanda anlatı içerisinde dönem düşünürlerinin öznel inhitat kavrayışlarında kökene koydukları unsurların süreç sonunda dünya görüşleri bakımından çeşitlendirilmiş vargıları açığa çıkardığını; bu anlamda Cumhuriyet öncesi Türk düşüncesinin ana damarlarını belirleyen temel yönelimlerin/dünya görüşlerinin de inhitata bilinç atfedilirken kökene konan unsurların geleceğe projekte edilmesinden müteşekkil olduğunu söylemek gerekecektir.

Geçtiğimiz yüzyılda tarih felsefesinin ortaya koyduğu gibi, geçmiş, olgulardan oluşan statik ve tamamlanmış bir tablo değildir. O, olguları ve olgulara dair yorumları içeren, belli perspektiflerden, belli değer yargılarını öne çıkaran, bakıldıkça sürekli değişen ve hep bir yerleri soluklaşıp silindiğinden asla tamamlanamayacak hareketli bir resimdir. Aynı şey geçmişten tevarüs edilen miras için de geçerlidir. Bu miras, düzenli olarak kuytu köşelerini yoklayıp değiştirilmeden dolaşıma sokulabilen, parçaları muhayyel bir yığın değildir.¹¹⁰⁴ Neyin miras alınacağı ve hangi soruya cevap olacağını zamanın ihtiyaçları ve çağın sorusu belirler. Geçmişten tevarüs edilendeki iradi yapı “anlatı”dır. Anlatı (narration), basitçe geçmişin ya da şimdinin belli bir aktarım yoluyla anlatımıdır.¹¹⁰⁵ Ricoeur, tevarüs ve temellikle kurulan anlatıyı “geçmiş olarak gelecek” şeklinde kavramsallaştırır:

“Geleceğe ilişkin tasarılarımızın içi boş ütopyaalar olmasını istemiyorsak mutlaka geçmişe ilişkin bir anlamlılık duygusuna sahip olmamız gerektiğine inanıyorum. (...) Anlatısallığın yapısı, geçmişimize çekidüzen vermeye çalışmak suretiyle, olmuş olanları yeniden anlatmak ve sayıp dökmek suretiyle, bir kimlik kazanabileceğimizi gösterir.”¹¹⁰⁶

¹¹⁰⁴ Tuncay Birkan, **Geçmiş ve Gelecek Arasında Türk Muharriri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2019, s. 13.

¹¹⁰⁵ Recep Alpyağıl, **Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi**, İstanbul, İz Yayınları, 2018, s. 107.

¹¹⁰⁶ Paul Ricoeur, “Dilin Yaratıcılığı”, **Zihnin Halleri**, çev. İsmail Yılmaz, derl. Richard Kearney, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2008, s. 309.

Ricoeur'ün ısrarla üzerinde durduğu şekilde tarih her saniye olayların tutanağını zapt eden ve onları geriye çağrılabilir bir biçimde arşivleyen makine; tarihçi de bir vakanüvis değildir. Geçmiş, inşa edilebilir bir karaktere sahip olduğundan, tarihçinin yaptığı inşa da onun perspektifine bağlıdır. Osmanlı'nın modernleşme dönemi boyunca tarihsel durumun farklı kavram takımına ve teorilere yaslı biçimlerde ortaya çıkışı tarihçinin, aydının ya da yapıtçının bu tarihsel göreviyle ilgilidir. Söylem düşünceler arasında bir düzen ve geçişlilik arayışıdır. Ancak onun daha zorlu görevi tarihsel mirası bugünün sorusuyla buluşturacak bir anlatı kurma başarısıdır. Bireylerin olaylar hakkındaki düşüncelerini ifade etmekte kullandıkları kelime ve sembollerin bir araya gelişi, bir anlatı olarak söylemi ortaya çıkarır. Her anlatının kendine ait bir bağlamı ve zemini vardır.

Anlatı kavramının sorunsallaştırılması üzerinden burada ulaşmak istediğimiz nokta inhitat söyleminin anlatıda nasıl oluştuğunu açığa çıkarmaktır. Bu anlamda, inhitata ilişkin sorunlar, inşalar, kavramlar ve süreçlerden hareketle inhitat söyleminin anlatısında üç temel unsur tespit etmekteyiz. Bunlar; “tespit”, “yargı” ve “vargı”dır. Bu üç sacayağı üzerine inşa edilen inhitat anlatısı XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla dek tarihsel krizi ifşa etmekte kullanılmış ve düşünsel deneyimler bu anlatı tarzı üzerinde kurgulanmıştır. Bu üç aşama anlatıyı kurma bakımından bir zamansallık içermektedir. Tespit, tarihsel durumu içermesi ve kabullenmesi bakımından geçmişe ilişkindir. Yargı, geçmişe ilişkin tespitleri bugünün soruları bağlamında yeni bir önerme taşıması açısından şimdiye; vargı ise yargıların eşiğinde varolanlara müdahale ederek daha doğru olana ulaşma istemi bakımından geleceğe ilişkin bir zamansallık içermektedir. Tespitler, anlatının birincil kısmını oluşturur. Tespit eden kişi geçmişte olana doğru bakmakta ve eldeki durumu kökenle ilişkilendirmektedir. Bu anlatıda Osmanlı ve onun kurucu unsuru olarak Türkler geçmişte bir toprağı yurda dönüştürme ve devletleştirme bakımından güçlü zamanlar geçirmişlerdir. Ancak XVI. asır itibari ile dünyada belirli bir dönüşüm yaşanırken Osmanlı bu dönüşüme kendisini adapte edememiş ve bir duraklamanın içine girmiştir. Geçmişteki güçlü devlet imgesi ile gelinen nokta arasındaki ayrımı

Hanioğlu “ideal olandan sapmanın tespiti” olarak ifade etmektedir.¹¹⁰⁷ Bu noktada nasihatnamelerde “gerileme” anlatısı ile Tanzimat sonrasındaki inhitat anlatısı arasındaki bazı temel farklar toplumsal dönüşümün parametrelerini anlamak açısından önemlidir. Çünkü bu iki anlatı arasındaki fark inhitatın söylem olarak niteliğini açmamıza yardımcı olmaktadır. İki anlatı arasındaki en temel farklılık, değişimi okumada nedenler ve sonuçlar arasındaki zorunlu ilişkinin tarihsel yasaya yahut insani/içtimai eyleme dayandırılarak okunmasıdır.

Katip Çelebi, Naima gibi isimler devlet işlerinin gidişatında genel bir bozulma tespit ederken, bu bozulmayı teorik bir nazariyata dayandırır. İbni Haldun’un *Mukaddime*’si ve Kınalızade’nin *Ahlak-i Alâi*’si gibi geleneksel metinlere yaslanan bu açıklama biçiminin iki amacı vardır. Birincisi, entelektüel seleflere dayanma olgusu, tarihsel literatürün yazarları arasında ileri sürdükleri fikirlerin öncelleri olduğu ve bunların yeni fikirler olmadıklarını gösterme arzusu taşımaktadır. İkincisi ise değişimin devletin ve toplumun doğası gereği kaçınılmaz ve tarihsel bir olgu olduğudur. Her toplum tabi olduğu doğa yasası gereği olağan olarak bu değişimi yaşayacaktır, ki bu yaklaşım İbni Haldun’un organik toplum görüşüyle örtüşmektedir. Naima *Tarih*’inde değişim tartışmasını geçiş dönemlerine dair iyi işlenmiş bir söylem üzerine kurar. Onun değişmeden kasti, toplumsal devrimden ziyade “meşru değişme”, “değişimin sınırları” ve “sınırlı ve tedrici değişme”dir. Değişim tartışmasını teorik bir düzeyde sürdürerek, kullandığı örnekleri tarihsel olarak uzak dönemlerden seçer. Bilinçli şekilde yapılan bu usul ve üslup tarzının sebebi değişimin tarihin her döneminde yaşandığı; yeni tabakaların ya da sınıfların ortaya çıkışında bir anormallik olmadığını göstermek, bu yolla da değişimin toplumsal hareketliliğin değil tarihsel zorunluluğun bir ürünü olduğunu kanıtlamaya çalışmaktır. Naima ve seleflerinde görebileceğimiz isyanları, şikayetleri,

¹¹⁰⁷ “Düşünce sistematigi, bilinen bir ideal yapıdan (asr-ı saadet) ne ölçüde sapıldığını ve ortaya çıkan sorunun, kaideler bütününe hangi kısmının bozulmasından kaynaklandığını tespit biçiminde şekillenir. Bilinen ideal yapı her zaman asr-ı saadet olmayabilir, buna Osmanlı yükselme döneminin koşulları da monte edilebilir; ama düşünce sistematigi daima “sapmanın tespiti” şeklinde karşımıza çıkar. Bir sorunu ele alan eser bu sistematik çerçevesinde onu çözümlemeye gayret gösterdikten sonra, ek olarak verilen eski İslam ile başarılı Osmanlı yöneticilerinin benzer bir sorun ile karşılaştıklarında, onu nasıl çözümlendiklerini anlatan bir “hatırat” bölümü ile yöntemini daha açık biçimde ortaya koyar.” Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889- 1902)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 16.

huzursuzluğu ve buna bağlı olarak görülen otorite problemini soyut temellere yaslayan bu okuma biçimi, toplumsal ve insani eylemin gücünü yadsır. Değişmenin doğal-tarihsel öncüllerle ilişkilendirilmesi, yönetici elitten dışlanan ve kendi siyasi konumlarını kazanma peşinde olanların aktif direnişini ya da yerel bölgelerde biriken öfkeyi soğurma çabası olarak okunabilir.¹¹⁰⁸ Nitekim Naima'nın soyut bir perspektife dayandırdığı bu değişim yasası, teorik açıdan mantıklı olsa da insan eylemini yok sayması bakımından dönemdeki huzursuzluğu ve yarattığı mücadele, çatışma ortamını tam olarak resmetmemektedir. XVII. yüzyıl Osmanlı'sında toplumsal değişim, kurumların ve sabık uygulamaların çözülmesi, yenilerinin yavaş ve sancılı bir biçimde yerleşmesi olarak da okunabilir.

Değişimi yorumlamanın doğa yasalarından biçilmiş mukadder anlayıştan sıyrılması Tanzimat döneminde gerçekleşir. İsyanların gölgesinde geçen XVII. yüzyıl insani iradeye bağlı olarak okunmaya başlanır. Erken modern dönem vakanüvislerinin padişah katli meselesini kötü kehanetler, uğursuz rastlantı, kötü talih gibi eskatolojik okuma biçimleri¹¹⁰⁹ ortadan kalkar; cumhurun mutlak iradeye karşı bir irade sahibi olabileceği düşüncesi yaygınlaşır. Bu açıdan Tanzimat sonrası dönemde devletin inhitatına dair yapılan tespitlerin odağında insan vardır. Devletin ve toplumun işleyişinde bir takım yapısal sorunlar vardır; ancak bunların kökeni de yine kalemiye, ilmiye, seyfiye sınıfı ve reâyâ ile ilgilidir. Onların etik anlayışlarındaki bozulma idari yapının ve kültürel yaşamın gidişatında sorunlar yaratmaktadır. Osmanlı'nın çağa ayak uyduramaması da bu sorunların bir parçası olarak tespit edilmektedir. Atalet, tembellik, cahillik, taassup, tefrika gibi kötü hasletler toplumu gayret ve çabadan; devleti ise ilerlemeden geri bırakmaktadır. Bu açıdan bakıldığında inhitat söylemi anlatısının merkezinde geçmiş anlatılardan farklı olarak irade eden ve eyleyen insanı vardır. Fransız Devrimi'nin de etkisiyle hürriyet, müsâvat, uhuvvet kavramları etrafında hem sorunların modern resmi hem de yeni bir insan telakkisinden bahsetmek mümkündür. Nitekim önemli bir kırılma olan Tanzimat Fermanı, padişahın kendi iradesi ile kendi otoritesini sınırlandırması

¹¹⁰⁸ Abou-El-Haj, **Modern Devletin Doğası**, s. 98-101.

¹¹⁰⁹ Naima, **Tarih**, C. 4, s. 292; aktaran Abou-El-Haj, **Modern Devletin Doğası**, s. 100.

bakımından uyruklarının iradesini kabul etmekte; kişi hak ve hürriyetlerini kamusal alana duyurması bakımından birey ve toplum hakkını yasaya taşımaktadır.¹¹¹⁰

XVI. yüzyıl ve Tanzimat sonrasının inhitat anlatıları arasındaki fark yargı ve vargı kısmında da kendisini göstermektedir. Meşrutiyet döneminde dile getirilen şu yargılar inhitatın merkezinde “kul” ve “atıl” olan insanın durduğunu; hürriyetle birlikte terakkinin mümkün hale geleceği üzerinden ele almaktadır: “Hürriyet haysiyet-i insâniyenin şahididir, terakkiyât-ı beşeriyenin sâikidir.”¹¹¹¹, “Hürriyet bir ni’mettir, hürriyet bir zînettir, hürriyet cevher-i insâniyettir, hürriyet insanlığını bilen her insanın nâmusu, haysiyeti, ruhu ve illet-i mevcudiyetidir.”¹¹¹² Hürriyet ekseninde insana dair ortaya konulan yargı, onun yapma kudretine atıfta bulunmaktadır. Bu andan itibaren gerilemenin sebebi yalnızca nasihatnâme literatüründeki gibi devlete ve bürokrasiye yöneltilemez, muhatap yalnızca askerî sınıf değildir; birey ve toplum da sorumluluğun bir parçasıdır. Bireyi okuma biçimi yargıyla sınırlı kalmaz; hedef de yeniden kurulur. Çünkü birey değiştirme kudretine sahiptir artık; hürdür, müsavidir, vatandaşdır. Bu yüzden inhitat düşünürlerinin muhatabı devlet olduğu kadar, belki daha fazla, halktır. O hem kendisini hem toplumunu ve hem de devletini dönüştürme amacı gütmektedir.

İnhitata dair ortaya çıkan anlatıların başlangıcını 1800’lerin ortalarına dayandırmak mümkündür; o döneme kadar tarihçilerin ve kalemiyenin metinlerinde devletin durağanlaşması onun olağan yapısı içinde muhtemel problemler olarak görülmektedir. Namık Kemal’in 1869’da gerileme ve reform sürecini kaleme aldığı bir makalesi inhitat anlatısına örnek olarak incelenebilir. Namık Kemal metinde, Ragıp Paşa’nın sadrazamlığı dönemi olan 1763’e kadar Osmanlı Devleti’nin zaman zaman ilerleme ve durgunluk (kah terakki kah vükûf) aşamalarında olduğunu, zaman zaman da toprak kayıpları (tedenni) ve zaferler yaşadığını savunmaktadır. Ancak bu tarihten sonra ise gerilemenin sonuçları (eser-i inhitat) ortaya çıkmaya başlamıştır. Namık Kemal’in anlatısına göre gerilemenin sebebi Avrupa’da yeni keşifler ve buna

¹¹¹⁰ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 214-215.

¹¹¹¹ İsmail Hakkı İzmirli, “Vazâif-i Medeniyye ve İnsâniyye”, *Mevâiz-i Dîniye*, İstanbul, İttihad ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı Kulübü, 1913, 2. Kısım, s. 24.

¹¹¹² Filibeli Ahmed Hilmi, “Yaşasın Hürriyet!”, *Hikmet*, 1911, 2/54, s. 2.

uygun askeri düzenlemeler yapılarak terakki edilirken, Osmanlı'nın sabık düzene sadık kalarak tedenniye uğramasıdır. Bu minvalde III. Selim ve II. Mahmut zamanında özellikle askeri alanda bir takım ıslah denemeleri yapılsa da bunlar da kaidesizdir ve kalıcı olamamışlardır. Halk yalnız bırakılmış, dış tehditler yakınlaşana dek önlemler alınmamış ve nihayetinde isyanlara sebep olmuştur. II. Mahmud'un yeniçeriliği kaldırması ve Nizam-ı Cedit'i kurması da gerilemeye karşı duramamış; çünkü öncesinde askerin intizamsızlığından kaynaklanan problemler şimdi de idarenin intizamsızlığından kaynaklanmaktadır. Bu minvalde Namık Kemal'in anlatısı, II. Mahmud'un ordu üzerinde yaptığı ıslahların, şimdi de devlet düzenine uygulanması gerektiğini öne sürmekte; idari yönetimin usul-i meşveret şeklinde reform edilmesi teklif edilmektedir.¹¹¹³

İnhitat söyleminin tespit, yargı ve vargı şeklinde üç sacayağı üzerine inşa ettiğimiz anlatısının üç ayağını da Namık Kemal'in bu anlatı kurgusu içinde görmek mümkündür. Namık Kemal'in kurduğu bu anlatıda tespit, kimi zaman yükselip kimi zaman durulan devletin ilerlemesinin XVIII. yüzyıl itibariyle tamamen durduğu ve devletin gerilemeye başladığıdır. Yargı, inhitat karşısında yapılan ıslahların yetersiz oluşu ve devletin ıslahının şart oluşudur. Vargı ise bu ıslahı usul-i meşveret yönünde yaparak devleti adil bir meşveret düzenine çekmek ve çağcıl ilerlemeye ayak uydurmaktır. Bu anlatının benzerlerini Meşrutiyet sonrası dönemde çok daha sıklaşmış bir biçimde görmek mümkündür. Bu anlatıların tespitleri, yargıları ve vargıları devlet, toplum ve modernleşme olmak üzere üç odak noktasında toplanmaktadır.

a. Tespitler

Tespitlerin ortak özelliği genel olarak aktüel durumu tarihsel miras ve durum ekseninde resmetme üzerine kuruludur. Tespitler şimdiki zamanın söyleme dökülerek resmedilmesidir. Özellikle Tanzimat'ın ilanından (3 Kasım 1839) Cumhuriyet'in ilanına (29 Ekim 1923) kadar geçen yıllarda Osmanlı'nın inhitatı kabul edilmiş ve

¹¹¹³ Namık Kemal, "Burhân-ı Tecrübi", Hürriyet 40, 1869; Aktaran Alp Eren Topal, "From Decline to Progress Ottoman Concept", s. 166.

ortaya çıkarılan anlatı bu kabule yönelik bir biçimde oluşturulmuştur. Düşünürler inhitatı yanlışlar ve doğrular ekseninde okuyacakları bir anlatı geliştirmişlerdir. Anlatıyı, tespitler, yargılar ve hedefler olarak kategorize ettiğimizde inhitatın söylem olarak niteliği daha anlaşılır olacaktır.

Bu minvalde dönemde yaygın biçimde ortaya konulan ve anlatının tespit kısmını şekillendiren düşünceleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Kırım Savaşı ile başlayan gerileme İngiltere ve Rusya'nın Osmanlı üstündeki baskısını artırmış; özellikle Balkan Savaşları sonrası devlet tam bir ıkmaş içine girmiştir. Osmanlı, Batı karşısında teknik, askeri, sınai ve içtimai açılardan geri kalmıştır. Sanayileşme yavaştır ve toplum birçok ürün açısından dış pazara muhtaç kalmıştır. Batı'nın teknik ve fenni alanlarda sergilediği terakki karşısında Osmanlı her geçen gün gerilemeye devam etmektedir. Toplumda Batılılaşmanın yanlış yorumlanması özellikle aristokrat kesim üzerinde yabancılaşmaya sebep olmaktadır. Devlet iktisadi anlamda çöküşe geçmiştir. Dış borçlanmadan kurtulmak amacı ile oluşturulan Düyûn-ı Umumiye görevini yapamamış; alacak-verecek arasındaki dengeyi sağlayamamış ve ekonomiyi yarı bağımlı bir hale getirmiştir. Duraklama döneminde fetihlerin durması toprak kaybını beraberinde getirdiği gibi, devletin gelir kaynaklarını da yitirmesi anlamına gelmiş; savaşlar giderleri artırırken gelirler azalmıştır. Serbest piyasa düzenine geçiş ve kapitalizmin dünya çapında sanayileşme ile sağladığı durum, geleneksel tarım sisteminin ekonomik ve sosyal temellerini sarsmıştır. İthalat gümrüklerinin düşük, ihracat gümrüklerinin yüksek tutulması, kk ölçekli yerli retim Sanayi Devrimi ürünleriyle rekabet etmesini olanaksız kılmıştır. Devlet içindeki ulusal sanayileşme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmış ve iç pazar, yabancılarının ve onlarla güdümündeki gayrimüslim tüccarların eline geçmiştir. İstibdat yönetimleri devlette istişare, şura, ehlü'l-hal ve'l-akd, adalet gibi uygulamaları ortadan kaldırmış; bu yüzden devlet idaresinde sağlıklı kararlar alamamıştır. İstibdat yönetimlerinin baskıcı iktidarı halkın gelişimini sekteye uğratmıştır. İstibdat yönetimlerinin kendilerini koydukları mutlaklık statüsü tebaadaki muhalefet ve isyan güdüsünü baskılamış ve iktidarı kutsallaştırmıştır. İstibdat idaresinin hürriyeti baskılaması, hafiyelik teşkilatının gücünü artırması halkın kendi içinde birbirine karşı dürüstlüğünü kaybetmesine sebep olmuş, muhbirliğin iaşe eden bir iş olması güvensizliği,

tefrikayı, nifakı, rüşveti ve israfı artırmış; bu yolla da toplumsal ahlak sekteye uğratılmıştır. Adaletin zayıflaması, şeri kanuna güvenin yitirilmesi, hafiyeler, sürgünler, haksız tayinler, hürriyetlerin kısıtlanması gibi yollarla zulüm, istibdat ve baskı artırılmıştır. Hilafet kurumunun kutsiyeti halkta itaati artırmak adına araçsallaştırılmıştır. Müstebid padişahlar -özelde II. Abdülhamid- hilafet kurumunun gerekliliklerini sağlayabilecek “halife” kimliğinden uzaklaşmışlardır. Hilafetin Kanun-i Esasi ile anayasal bir teminat altına alınması ve dünyadaki İslam ülkelerindeki mevcut kötüleşme hilafete yüklenen politik misyonu artırmıştır. Cehalet ve eğitimsizlik toplumun en büyük sorunu haline gelmiştir. Tanzimat’la ortaya çıkan Osmanlıcılık siyasetiyle birlikte mekteplerin açılıp medreselerin yalnız bırakılması, medreselerin eğitimdeki yeniliklere ayak uyduramaması, medreselerde yetişenlerin maişeti önceleyerek ilim sahasını terk etmeleri ve memuriyet arzuları, taassubun artması, bidat ve hurafe kökenli bilgilere yer verilmesi, müfredatların yenilenmek yerine giderek zayıflaması, yabancı dil eğitiminin azaltılması, mantık, felsefe ve pozitif ilimlere müfredatlarda yer verilmemesi, içtihad yapılamaması gibi unsurlar sebebiyle medrese eğitimi ve ulemanın pozisyonu zayıflamıştır. Modern eğitimse bir karmaşa ve kaos içindedir; pozitif bilimleri ve milli terbiyeyi birlikte kapsayan ortak bir müfredatla eğitim verilmemektedir. Toplumun çok küçük bir kısmı düzenli eğitime devam etmektedir. Özellikle taşrada öğrenci ve öğretmen yoksunluğu çekilmektedir. Felsefî açıdan yapılan yorumlamalar arasında bir karmaşa vardır. Osmanlı düşünürü dünyadaki modern felsefe ve sosyoloji akımları ile geç tanışmış; halihazırdaki durumun aciliyeti sebebiyle materyalizme, pozitivizme, idealizme aynı anda sarılmış ve bir kafa karışıklığı ortaya çıkmıştır. Felsefe anlayışı yöntemden noksandır. Toplumda felsefenin dinle çatıştığı yönündeki telakki devam etmektedir. Müslümanlar hakiki İslam’dan uzaklaşıp hakikatin değil hurafelerin tesirinde kalmışlar ve bu yüzden tembellik üzere bir yaşam sürdürmektedirler. Yanlış kader anlayışı toplumu ataletle itmiştir. Dindeki kader normu doğru anlaşılmamıştır. Kaderciliğin yaygınlaşması toplumsal ilerlemeyi engellemiştir. Tasavvufun yanlış yorumlanması, mehdi beklentisi gibi unsurlar toplumdaki ataletle mazeret olarak kullanılmıştır. Kahvehane, oyun kültürü, fakirlik, yoksulluk gibi unsurlar tembelliği artırmıştır. Dünyadaki Müslümanlar ve Osmanlı’daki tebaa arasında bir tefrika artmıştır. İslamlaşan medeniyetlerin kendi geçmişlerini ve mazideki kültürlerini terk

edememesi, mezhepler arasında İslam tarihine dayandırılan keskin çatışmalar, asabiyet ve taassubun yaygınlığı Osmanlı içindeki tefrikayı artırmıştır. Halihazırdaki siyasi duruma çözüm öneren fikri cereyanlar ve özelde milliyetçi hareketlenmeler yeni tefrika biçimlerini ortaya çıkarmaktadır.

İnhitatı bir söylem olarak nitelendirebileceğimiz ve anlatının en güçlü ayağını oluşturan kısım tespitlerdir. Çünkü çağcıl gerçekliğin durumu birçok alanda sorunları net bir biçimde ortaya çıkarmaktadır. Sorunların değerlendirilmesi, ancak önem sırası bakımından yoruma açıktır. Onun dışında inhitatı temellendiren sorunlarda kolektif bir kabul ortaya çıkmakta ve bu da tespitleri ortak hale getirmektedir. Yargılar da tespitlerin bitişiğinde kurulduğu için onlarda da kolektif bir tutum vardır; ancak vargılar söz konusu olduğunda düşünürlerin inhitatı alımlama ve dünya görüşlerindeki farklılık sebebiyle ayrışmalar ortaya çıkmakta; aynı tespitlerden farklı vargılara ulaşılabilir.

b. Yargılar

İnhitat anlatısında yargılar tespitlere yaslanarak kurulmaktadır. Son dönem düşüncesinde inhitat anlatısının erken dönem gerileme anlatısından farklarından birisi de yargılardır; çünkü bu dönemde tespit edilen sorunlar üzerinden ifade edilen yargılar yerleşik nizamı ve geleneği de tenkit etme bakımından daha cesur ve güçlü hamlelerdir. Ayrıca yargılar inhitat söyleminin tarihselliğini de güçlendirmekte ve sorunları nesnelleştirerek müdahale etme gerekliliğini rasyonel bir zemine taşımaktadır.

Tespitlerin eşiğinde kurulan yargıları şöyle özetlemek mümkündür: Devletin ve toplumun içinde bulunduğu inhitattan kurtulması için acil ve pratik çözümlere ihtiyaç vardır. Bu çözümler tarihsel geç kalmışlığı giderecek, devletteki yapısal bozuklukları onaracak ve toplumsal etiği düzenleyecek nitelikte olmalıdır. Dünyada cereyan eden milli kimlik ve ulus devlet akımı dikkate alınmalı; Osmanlı'nın gidişatını belirleyecek bir kimlik politikası ve ideolojisi tayin edilmelidir. Devlet dış tehditlere karşı kendisini koruyabilmek adına askeri alanda birtakım düzeltmeler

yapmalı; teknik ve sınai gelişmeleri orduya uygulamalıdır. Modernleşen çağa, onun getirdiği teknik yeniliklere, ulum ve fünuna adapte olunmalı; bunlar milli değerlere göre seçilerek alınmalı ve uygulanmalıdır. Kurumlar çağın ihtiyaçlarına ve modernleşmenin getirilerine göre ıslah edilmelidir. Devlet dış borçlanmadan, içerde bankerlerin yarattığı faiz ve borsacılıktan kendisini kurtarmak zorundadır. Köylü, memur, çiftçi ve esnafın durumu düzeltilmelidir. Yerli ve özel girişimler artırılmalı, gayrimüslim tüccarların tekelciliğine son verilmeli, tarımda süreklilik sağlanmalıdır. Devletteki yapısal bozukluklar giderilmeli, padişah ve bürokrasi sınıfı adalet, ehliyet, liyakat ve ehlü'l-hal ve'l-akd'e göre seçilmelidir. İstibdat yönetimleri son bulmalı, meşveret düzenine geçilmelidir. İstibdat düzeninin toplumsal ahlakı çözülmeye uğratan baskıcı rejimine son verilmeli, düşünce ve fikir özgürlüğünün önü açılmalıdır. Devlet ve toplum, hürriyet, müsâvat ve uhuvvet ekseninde yeniden inşa edilmelidir. Halifeler, hilafet konumunun hasletlerini taşımalı; ehliyet ve liyakata önem vermelidir. Medreselerdeki mükerrer müfredatlar pozitif bilimleri de kapsayacak biçimde genişletilmeli; mezun olan öğrenciler içtihat edebilecek bir potansiyelde olmalıdır. Mekteplerdeki eğitim anlayışı ve müfredatlar ortaklaştırılmalı ve iyileştirilmelidir. Örgün eğitime rağbet arttırılmalıdır. Toplumun en büyük eksiği yetişmiş, alanında uzman, sorumlu, yerlilik bilincine sahip ilim ve bilim adamlarıdır. Felsefi düşünme biçimi özümsemeli; kurulan eğitim kurumlarının yöntem ve usul bilen ilim adamları yetiştirilmesi sağlanmalıdır. Toplumdaki ahlaki çürümenin ve ataletin önüne geçilmelidir. Dinin yanlış yorumlanmasına sebep olan unsurlar yeniden yorumlanmalıdır. Tebaa içerisindeki taassup ve asabiyetin önüne geçilmelidir. Birlik, bütünlük ve beraberliğin sürdürülmesi sağlanmalı; ayrılıkçı hareketlere izin verilmemelidir.

c. Vargılar

Tespit, yargı ve vargı üzerine kurduğumuz inhitat anlatısında tespitler yargılara, yargılarsa vargilara öncül konumdadır. Ancak anlatı bakımından aralarında bir geçirgenlik vardır. Yargılar tespitleri kendine öncül edindiğinden bir nevi tespitin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Vargılar ise yargıların eşiğinde ortaya çıkmakta ancak işaret ettiği çözümler bakımından farklılaşmaktadır. Bu açıdan anlatıdaki

ihtilafın en derinleştiği yer vargılardır. İhtilaflar her düşünürün inhitatı alımlama ve tanımlama biçimlerine göre değişkenlik göstermektedir. Düşünürlerin inhitatın kökenine atfettiği amaçlılık, süreç içerisinde yorumlama farklarını ortaya çıkarmakta, farklı dünya görüşlerinin (weltschauung) ortaya çıkışını meydana getirmektedir. Fikir ayrılıkları özellikle politik-ideolojik yön taleplerinde; spesifik olarak bu yön taleplerinin kapsadığı daha spesifik somut düzenlemeler, kurumların ıslahı gibi hususlarda kendisini göstermektedir. Daha derin ayrışmalarsa kökendeki ilke, değerler bütünü ve imparatorluk idealine sadakatle ilişkilidir. Bu anlamda dönemin politik portresini meydana getiren ideolojik yön talepleri olarak Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak inhitata dair tespitler ve yargıların meydana getirdiği vargılar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanzimat'ta Osmanlıcılık ve hürriyet fikri etrafında örülen siyasa, Balkan Harbi'nin ortaya koyduğu sonuçlar üzerinden başarısızlığa mahkum edilmiş ve çözülmeye başlamıştır. İttihad-ı Anasır siyasetinin geçersizliği yeni hedef tayinlerini çeşitlendirmekte ve gerçeklerle doğrular arasında uygun bir siyasi biçimin ne olacağı tartışması yürütülmektedir. Özellikle siyasi ve iktisadi yapıda değişen hedefler İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasal pratiklerinde etkisini göstermektedir. Siyasi arenada ayrılıkçı ulus hareketleri dışında “vatan” kavrayışı üzerinden tüm yerli unsurları tek bir çatı altında toplama hamlesi Osmanlı'nın bir imparatorluk olarak varlığına işaret etmektedir. Çok uluslu kimlik siyasetinin “vatan” olgusuna bağlı yürütülmesi dönemdeki siyasi, sosyal, ekonomik işleyişi de etkisi altına almıştır.

Balkan Savaşları sonucundaki ağır yenilgiler ve I. Cihan Harbi'nin hemen öncesinde İslam medeniyetlerinin Batı karşısında her anlamda maruz kaldığı hezimetin daha yaygın kabullenışı ile birlikte özellikle 1900'lerin başında devletin bekası adına sunulan yumuşak çözümler yerini daha keskin ideolojik programlara bırakmıştır. Tanzimat döneminde yükselen milliyetçi hareketleri önleme ve çok kültürlü, çok uluslu imparatorluk idealini sürdürme adına Osmanlıcılık ideolojisi üzerinde durulmaktadır. Ancak Balkan Savaşları yaklaşan milliyetçi hareketlenme ve ulusçu arzuları daha net bir biçimde ortaya koyarak çok uluslu devlet modellerinin sonuna işaret etmektedir. İnhitat sorununun etkisini daha fazla hissettirdiği bu

dönemde eski nizamın sorunları ve yeni nizamın kökenleri üzerine düşünen aydınlar ve bürokrasinin temel gündemi bekanın hangi kökenlilik üzere inşa edileceği etrafında oluşmaktadır. İmparatorluk idealinin sonunu gösteren sebepler Osmanlıcılık düşününü geçersizleştirirken, imparatorluğun bekasını inşa edecek olan yeni “ittihad” fikri ne üzerine kurulmalıdır? Tanzimat’ta “vatan” kavramı etrafında konuşlanan bu ideal, Meşrutiyet sonrasında hangi köken üzerine inşa edilmelidir? Hastalandığı ve bozulduğu tespit edilen, hastalığına dair yargı verilen sorunlu alanlar hangi usuller ve vargılarla iyileştirilmelidir? Var olan yaşam-dünyası ve siyasi gelenekler hangi vargılarla uyumlu hale getirilmelidir?

Meşrutiyet sonrası dönem, bu soruların işaret ettiği üzere çeşitli dünya görüşlerine dayanan ittihad taleplerinin ve ideolojik yön tayinlerinin vargılar şeklinde ortaya çıkışını doğurmaktadır. Beka sorununu çözebileceği düşünülen ve üzerinde en fazla uzlaşma sağlanan vargılar İslamcılık, Türkçülük ve Garpcılık olarak ortaya çıkmaktadır. Bu vargılar arasındaki temel ayrım, düşünürlerin inhitata atfettikleri kökene göre değişkenlik göstermektedir. İnhitattan kurtuluş ve bekanın imkanı kökene dini koyanlar açısından İslamlaşma idealinde; milliyeti koyanlar açısından Türkleşme idealinde; Batı fenomenini koyanlar açısından Garplılaşma/Muasırlaşma idealindedir. Bu idealler aynı zamanda içerisinde toplumu tefrikadan koruyarak neyin etrafında ittihadın sağlanacağı noktasında bir yön tayininde bulunmaktadır. Bu anlamda ideolojik vargılar aynı zamanda bir kimlik talebini ortaya çıkarmaktadır. Osmanlı’yı inhitattan kurtaracak idealin temel öznesi Türk, Müslüman ya da muasır kimlik etrafında örülmektedir. Ancak bu kimlik inşalarının ideolojik yön talepleri içinde tam olarak birbirinden ayırtırıldığı da söylenemez. Acil, gerçekçi ve etraflı çözümler arayışı, düşünürlerin bağlı bulunduğu dünya görüşleriyle iç içe geçmiş, birbirlerinden tamamen soyutlanamayacak, ortak kavram takımını kullanan, aralarında geçişler barındıran bir ideolojiler dönemini ortaya çıkarmaktadır.

Dönemde ortaya çıkan siyasi cereyanlara dair geniş çaplı yankı bulan metinler, özellikle milliyetçilik lehine yazılmış Yusuf Akçura’nın *Üç Tarz-ı Siyaset* ve Ziya Gökalp’in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* metinleridir. Türk düşünce tarihinde milliyetçi damarı temsil etme açısından önem taşıyan bu

metinlerde, dönemde tasavvur edilen felsefi sistemlerin hangisinin uygun ve sürdürülebilir olduğu tartışılmaktadır. Gökalp ve Akçura'nın eserlerindeki üçlü tasnifler birbiri ile uyuşmamakta; Akçura "Muasırlaşmak" meselesini müstakil bir siyaset olarak değerlendirmemektedir. Gökalp'in üçlü tasnifinde ise "Osmanlıcılık" siyasetine yer verilmemekte ve "Muasırlaşmak" ideali ele alınmaktadır. Bu tasniflerdeki farklılıkların nedenlerini irdelediğimizde iki muhtemel sebeple karşılaşırız: Birincisi, Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset* metnini 1904 yılında yani henüz istibdat sürerken kaleme almıştır. Kaleme aldığı dönemde hala Tanzimat'ın "ittihad-ı anasır" kavramsallaştırması ve Osmanlıcılık siyaseti etkisini sürdürmektedir. Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* metnini 1918 yılında Birinci Cihan Harbi sonrasında kaleme alması ise, artık geçerlilik imkanını kaybeden Osmanlıcılık siyaseti yerine neden muasırlaşma kavramını koyduğuna dair bir ipucu vermektedir.¹¹¹⁴ İkincisi ise düşünme biçimleri arasındaki farklılıktır.¹¹¹⁵ Akçura "seçenekçi" bir yapıda düşünürken, Gökalp'in bütün fikriyatı "sentezci" bir yapıdadır. Türkçülük meselesinde sabitelerini korurken diğer felsefi sistemlerin Türkçülükle nasıl sentezleneceği aralarındaki bakış farklılığını oluşturmaktadır.¹¹¹⁶

Akçura'nın 1904 yılında kaleme aldığı *Üç Tarz-ı Siyaset* metni Osmanlı Devleti'ndeki siyaset tarzlarını isimlendirip; tasnif, tayin ve tahlil etmesi bakımından

¹¹¹⁴ "Artık bu üç fikir [Osmanlılaşmak, Türkleşmek, İslamlaşmak], mecmua sahifelerinde birer nazari görüş olmaktan çıkmış, Büyük Harb'de İttihad ve Terakki merkez-i umumîsine taşınarak birer aksiyon ve irade prensibi olmaya başlamıştı. Balkan Harbi "İttihad-ı anâsır" prensibini iflas ettirmişti. İttihad ve Terakki, öz Türk unsurunun kültür ve politika hâkimiyetine dayanan, Osmanlılık mefhumunu yalnız imparatorluğun resmi unvanı halinde bırakan milliyetçi görüşü terviç ediyordu; fakat henüz bir imparatorluk camiası halindeydik; Araplar bizden ayrılmamıştı, bilhassa Umumi Harb'de düşmanımız olan İngiltere için her şey Hindistan etrafında dönüp dolaşıyordu. Arabistan Hindistan'ın müdafaası bakımından ileri arazisi olduğu için İngiltere bütün o havaliye göz dikmişti. (...) Bu zaruretlar, İttihad ve Terakki'yi, ayrıca bir de İslâmlaşma politikası gütmeye sevk ediyordu. Nihayet bu parti, Meşrutiyet inkılabını yapan Jöntürklerden mürekkebe olduğu için, bir yandan Avrupalılaşma hareketini de himaye etmekten geri kalmayacaktı. Bu üç zaruret Ziya Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı kitabına başlarken "hakiki ihtiyaçlardan doğmuş olduğunu" söylediği üç fikrin de, Büyük Harb'de İttihad ve Terakki hükümeti tarafından müsavi derecede himaye edilmesine sebep olmuştu." Peyami Safa, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1990, s. 64-65.

¹¹¹⁵ "(...) Münakaşaların hitâmında bazen fikirlerimizin tetâbuk etmediğine şahit olurduk. Asıl ihtilâf nazari tevlîd eden mevzulardan ziyade dimağlarımızın tabîî temâyülüydü. Zannederim onun kuvvetli zekâsı, çok terkibi ve akidevî idi. Benim çatlak kafam tahlil ve intikâda meyyaldır." Akçuraoğlu Yusuf, "Gökalp Ziya Bey Hakkında Hatırat ve Mülâhazalar", **Türk Yurdu**, I/3, 1924, s. 156-162.

¹¹¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, Yusuf Akçura ve etrafındakilerin üç cereyan arasındaki problemi çözmeksinin sadece münakaşa ettiklerini, bu problemi bir sistem içinde ilk defa Ziya Gökalp'in çözmeye teşebbüs ettiğini yazmaktadır. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, **Seçme Eserleri-I Ziya Gökalp**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, s. XVII.

bir ilk olma vasfı taşır. Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki siyasi mesleklerin tasavvur ve tasniflerini şu şekilde özetlemektedir:

“Memâlik-i Osmâniyye’de, Garb’dan istifâza ile iktisâb-ı kuvvet ve terakkî arzuları uyanalı, Hükûmet-i Osmâniyye’ye tâbi’ milel-i muhtelifeyi temsil ve tevhid ile bir Millet-i Osmâniye vücûda getirmek, hakk-ı Hilafet’in devlet-i Osmâniyye hükümdârında olmasından istifade ederek, bütün İslâmları hükûmet-i mezkûre idaresinde siyaseten birleştirmek (Frenklerin Panislamisme dedikleri), ırk üzerine müstenid bir Türk milliyet-i siyâsiyyesi teşkil etmek.”¹¹¹⁷

Tanzimat ile başlayarak 1876’daki ilk Meşrutiyet hamlesiyle devam eden süreçte Osmanlı’nın bekası için konuşlanan bu üç siyasi cereyanın temelleri başka tarihsel süreçlerden etkilenmektedir. Akçura’ya göre “Millet-i Osmâniye vücûda getirmek” siyaseti nesebi ve ırkî olmaktan ziyâde, taleb-i vicdaniye müstenid” Fransız tipi milliyetçiliğe göre kurgulanmıştır. II. Mahmut’la başlayıp Tanzimat’la zirvesine ulaşan bu yaklaşım müsâvat ve uhuvvet çerçevesinde Osmanlı çatısı altında yaşayan Müslümanlar ve gayrimüslimleri tek çatı altında koruyan bir siyasi mekanizma inşa etme denemesidir. Fakat Akçura, Osmanlı sınırlarını mevcut hali ile koruyabilme potansiyeli olan bu politikanın barındırdığı handikaplara dair şu iki soruyu dile getirir: “1. Osmanlı Devleti’nin hakikî kuvveti, şekl-i hâzır-ı coğrafisini muhâfaza etmekte midir? 2. Muhtelif cins ve dine mensûb olup şimdiye kadar birbirleriyle nizâ ve cidalden hiç hâli kalmayan anâsırın, şimdiden sonra, terkîb ve meczi mümkün müdür?”¹¹¹⁸ Osmanlılık siyasetinin başarıya ulaşmasını Türklerin kendi topraklarında hâkimiyet ve nüfuzunu kaybedeceği yönünde okuyan Akçura, bu birleşmenin Türkler, Müslümanlar, Gayrimüslimler, Rusya ve Balkan ülkeleri tarafından istenmediği için sahici olmadığını ifade etmektedir.¹¹¹⁹

Akçura, “ırk üzerine müstenid bir Türk milliyet-i siyâsiyyesi husule getirmek” fikri ile ele aldığı Türkçülük bahsinde ilmi ve kültürel düzeyde oluşmaya başlayan Türk milliyetçiliğini siyasi bir model haline getirmeye çalışmaktadır. Akçura’nın Osmanlıcılık ve İslamcılık karşısında Türkçülüğe kazandırdığı pozisyon, coğrafi olarak bir inşa sürecini de içermektedir. Osmanlı Devleti’nin Türkçülük

¹¹¹⁷ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 15.

¹¹¹⁸ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 26-28.

¹¹¹⁹ “Millet-i Osmâniyye vücûda getirmek arzusu pek âlî bir gâye-i hayaliye, pek yüksek bir ümîde doğru teâlî etmiyordu.” Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 15.

siyasetini takip etmesi, coğrafyanın ve altı asırlık tarihsel yapının büyük ölçüde değişmesine yol açarak onu bir Balkan Devleti olmaktan çıkarıp Asya devleti haline getirecektir. Gayrimüslimler ve Müslümanlar arasında ayrışma olsa da Osmanlı sınırı içindeki Türkler hem ırkî hem de dinî rabıtalara birleşecek, Türkleşmiş Müslüman unsurlar etrafında buluşacaklardır. “Dilleri, ırkları, âdetleri ve hattâ ekseriyetinin dinleri bile bir olan ve Asya kıt’asının büyük kısmıyla Avrupa’nın cihet-i şarkıyyesine yayılmış bulunan Türklerin birleşmesiyle”¹¹²⁰ büyük bir siyasi Türk milliyeti vücuda gelecektir. Benzer bir cihette kaleme alınmış olan *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muâsırlaşmak* metni dönemin ruhu üzerine temellendirilmiş arayışların sistemli bir çerçeveye oturtulmasıdır. “Asli bir akide hükmünde” ve bütün fikir akımlarının ihtiyacı olarak gördüğü muasırlaşmak; II. Abdülhamid’in “İttihad-ı İslam” siyasetinden ziyade *Sırât-ı Müstakîm – Sebîlü’r Reşâd* mecmuaları çevresinde oluşan İslamcılık hareketi ve milli mefkureye yaslanan Türklük merkezli bir medeniyet tasavvuru metnin üç başlığını oluşturur.¹¹²¹

Tarihsel süreçte bu üç ideolojik vargı diyakronik olarak ve belli aralıklarda birbiri ile de örtüşerek üç ayrı dönemde etkinliğini artırmaktadır. Balkan Harbi sonrasında başlayan, II. Meşrutiyet’in ilanının ardından İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin devlet yönetimine hakimiyetini artırdığı dönemlerde etkisini artıran vargı, milliyetçi idealin öne çıkarılmasıdır. Dava-yı kavmiyet ve milliyet tartışmalarının başlattığı millileşme ve devleti milli unsurlara göre yeniden inşa etme yaklaşımı entelektüel çabalarla birlikte aktif siyasetin içinde de temsil edilmekte ve iktisat, eğitim, bürokrasi gibi alanların düzenlenmesinde etkisini göstermektedir. Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi düşünürler millete dayalı kimlik kavrayışının çağcıl bir hakikat olduğu fikri üzerinden ırk ve mefkureye dayalı Türklük etrafında bir kolektivizme işaret etmektedirler. *Türk* dergisi etrafında toplanan milliyetçi cenahların temel ideali Türk ırkına müstenid milli bir devlet anlayışını öne çıkarırken, bu milli devlet anlayışında İslamlaşma idealine ait değer

¹¹²⁰ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 37.

¹¹²¹ Mehmet Kaan Çalen, *Modern Türk Düşüncesine Bir Derkenar: Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2018, s. 19-21. Ziya Gökalp’in medeniyet tasavvuruna yaslanan sentezci yaklaşımını dönemdeki cereyanlar arasında daha geniş bir ittifak imkanı barındırdığı için çözümler kısmında detaylandıracağız.

anlayışını, Garplılaşma idealine ait teknik ve terakki kavramlarını da tevarüs etmekte, bu anlamda diğer vargılarla arasında bir geçirgenlik bulunmaktadır.

İkincisi, Avrupa devletlerinin İslam dünyasındaki topraklarda sömürgecilik faaliyetlerinin hızlanmasıyla birlikte temsil olarak hilafet yurdunun ve ümmetin birliğinin kurgulandığı İslamlaşma idealinin öne çıktığı dönemdir. II. Abdülhamid'in padişahlığı sırasında Osmanlı yakın tarihine nazaran önemli bir temsil haline gelmiş hilafet statüsü, Cihan Harbi yıllarında dâr'ul İslam lehine savaşmanın teşvik ve meşruiyet aracı olarak da değerlendirilmiştir. Yine padişah II. Abdülhamid'le başlayan pan-islamcılık ideali, savaş esnasında başka milletlerden unsurların "ümme" çatısı altında desteğinin arandığı ve Batı'nın sömürgeci tutumunun öteki kılındığı bir düzen çağrısıdır. *Sebilürreşâd* gazetesi etrafında toplanan İslamlaşma ideali, sömürgeleştirme faaliyetleri altındaki İslam topraklarını ümmet kimliği ve hilafet temsili etrafında yeniden Osmanlı'ya bitişirme, bu yolla imparatorluk yapısından vazgeçmeden İslam üzere devlet yapısının sürdürülmesine odaklanmaktadır. Mehmet Akif Ersoy, Babanzade Ahmet Naim, Filibeli Ahmet Hilmi, İzmirli İsmail Hakkı gibi isimler hilafetin temsil gücünden faydalanarak Pan-İslamcı bir siyaseti öne çıkarmakta; Müslümanlar arasındaki "ümme" birliği ve dine dayalı kolektivizm kolonyal ve emperyal baskılara karşı bir çözüm olarak görülmektedir. İslamlaşma vargısı, Türkçü idealden millet fikrini ve Garplılaşma düşüncesinden teknik ve terakki kavramlarını bünyesinde barındırmaktadır.

Üçüncüsü ise özellikle Tanzimat yıllarında etkisini gösteren ve II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında yeniden aktifleşen Garplılaşma idealidir. Garplılaşma ideali, ideolojik bir vargı olarak *İctihad* gazetesi etrafında temsil edilmektedir. Ancak Garplılaşma düşüncesi bir ideal olarak olmasa da modernleşmeci boyutları ile İslamlaşma ve Türkleşme cereyanlarına da etki etmektedir. Terakki, teknik, ulum ve fûnun gibi kavramları kendisiyle bütünleştiren Batılılaşma fenomeni birtakım aydınlar tarafından medeniyet, gelenek, değer gibi ayrımlar yapılarak tevarüs edilmesi gereken unsurlarken, bir kısım aydınlar için inhitatın çözümü adına tamamen alınması ve uygulanması gerekli bir fenomen konumundadır. Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı, Celal Nuri, Ahmet Ağaoğlu gibi isimler Batılılaşmanın

inhitat karşısında ayakta kalmak ve siyasi varlığı sürdürmek için tek mümkün yol olduğunu öne sürmekte, bütüncül bir Batıcılık vargısına işaret etmektedirler. Bu noktada düşünürlerin hepsini topyekun bir ideolojik yön tayini etrafında sıkıştırmak da mümkün değildir; çünkü bu üç yaklaşım arasında geçişlilik olduğu gibi bazı düşünürlerin de bu üçü arasındaki çeşitli vargıları eklektik hale getirerek öznel bir tutum oluşturduğu söylenebilir.

Nitekim ideolojik yön tayinlerinde de mutlak bir model hedef yoktur. Filibeli'nin İslamcılık yaklaşımı hem Pan-İslamizmi barındırmakta hem de “Türk Ruhuna” yer açmakta; Gökalp'in Türkçülüğü ulus devleti öne çıkarırken mefkureyi İslam'a dayandırmaktadır. Ahmet Ağaoğlu'nun metinlerinde Batıcı-Türkçü bir perspektif öne çıkarken, Milli Mücadele döneminde Akif'in şiirinde Türklük ve millilik vurgusu ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda Türkçülük, İslamcılık yahut Garpcılık hedefleri arasında keskin sınırlar yoktur; acil ve pratik çözümler etrafında hepsinde alınabilecek ve kullanışlı hale getirilebilecek unsurlar vardır. İnhitat söyleminde devletin durumuna ilişkin tespit ve yargı bellidir: Osmanlı Devleti geçmişteki gücünü kaybetmiş, varoluşunu sürdürme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Devletin içinde bulunduğu inhitattan kurtulması için acil ve hızlı çözümlere ihtiyaç vardır. İhtiyacın nasıl yorumlandığı vargının konusudur. Bu anlamda siyasi yapıda vargılar olarak bu programların öne çıkarılması dünya görüşlerine dayandırılarak çağcıl krize karşı çözümlere işaret etmektedir.

Osmanlı-Türk modernleşmesinin varlığını borçlu olduğu “tarihsel gecikmişlik” duygusu, dokunduğu her olguya, kavrama ve gerçeğe kendi varlığından bir şeyler bahşeden bir bilinç halidir. Bürokrasi ve aydınlarda tecelli eden bu gecikmişlik hissiyatı, modernleşmeyi tespit ve yargılarla dile getirilmiş bütün olgularla ayrı ayrı bitiştirir. Çağcıl modernleşmeyi ve onun teknik araçlarını kendisine ölçüt alarak inhitatını kabul etmekte; tespitini yapmakta ve yargısını vermektedirler. Tespit ve yargıda modernleşmenin gerekliliği kabulü Tanzimat sonrasında yerini temkine bırakır; ancak sürecin hiçbir kısmında “kadim nizama geri dönüş” söz konusu değildir. Temkinin ilkesi değerlere bağlı kalarak terakki etmektir. Bu anlamda modernlik üzerine kurulan anlatı tarihsel gecikmişliğin inhitatı

pekiştirdiği tespiti üzerine kurulmakta; fen, teknik ve terakkiyi mümkün hale getiren modernleşmenin araçlarına hızla sahip olunması gerektiği yargısıyla temellendirilmektedir. Süreçte modernleşmeyle ilişkinin teorik boyutu yazınsal faaliyet üzerinden yürütülürken, pratik boyutları kültürel ve yaşamsal formda kendini göstermektedir. Ancak bütün bu düşünsel deneyimde Osmanlı'nın bir imparatorluk olarak varlığını sürdürmesi şüphenin ve tartışmaların konusu haline gelmemiştir.

Meselenin teorik boyutunu derinleştiren sorular modernleşmenin aciliyeti ve gerekliliği yargısı üzerine inşa edilen ve “nasıl” sorusunu içeren vargıda açığa çıkmaktadır. Tarihsel bir hesaplaşma ve din ile ilişkilendirme bakımından modernleşmenin vargılarının nasıl oluşturulacağı metinlerin en çetrefilli konusu haline gelmiştir. Uygarlığın durumunun temsilcisi olarak Batı'ya bakış, onunla kurulacak ilişki, neyin tevarüs edileceği “geç kalınmışlığın” tespitinde yargıları ve vargıları çoğaltmaktadır. Bu anlamda modernleşme döneminde Batılılaşma olgusu iki temel vargıyı ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, teknik ve sanayide Batılılaşarak kurumlarda geleneğe bağlı kalmak; ikincisi ise bütün kurumlar ve değerlerin düzenlenmesinde Batı uygarlığını bütünüyle benimsemektir. Bu iki vargının işaret ettiği nizam önerilerini “teknik-değer ayrımı”/“maddi uygarlık-manevi uygarlık ayrımı” ve “Avrupa'yı teveffuk olarak görmek” şeklinde iki yaklaşıma ayırmak mümkündür.

Teknik-değer, maddi-manevi uygarlık, hars-medeniyet ayrımı şeklinde teşekkül eden birinci vargı, gelenek ile modernleşme arasında bir diyalektik kurma denemesidir. XVIII. yüzyılla oluşmaya başlayan Osmanlı bürokratinin modernliğe bakışı, kendi tarihsel-toplumsal üstünlük bilincini dolayısıyla medeniyet tasavvurunu halen korumakla birlikte, Avrupa'nın bir medeniyet olduğu düşüncesinin ortaya çıkması ve bu medeniyetin yeniliklerine olan hayranlığın, anlama arzusunun başlangıcı olması cihetinden önemlidir. Fakat bu hayranlık ve anlama arzusu rağmen Osmanlı siyaset adamları ve düşünürleri, yaşam içerisinde ve bireyin kendisine “uyum”unu önceleyen ahlaki niteliklerden hareket eden yaklaşımı terk etmemişlerdir. Bu hayranlık ve anlama arzusu Osmanlı düşünür ve bürokratını tümüyle Avrupa'ya konsolide etmez ancak beka adına önemli bir adım olarak

görülür. Her ne kadar modern bilincin başlangıç zemini bu hayranlık ve anlama arzusundan kaynaklanacak olsa da buradaki bilinç kendi dini ve kültürel kodlarına sadıktır.

Osmanlı bürokrat ve düşünürlerinin bu yeni medeniyete yüzeysel bakma, modernleşmenin sonuçları ile ilgilenme sebepleri Avrupa'nın modernleşmenin süreçlerinin kökenlerini anlayamamalarından değil; sosyo-psikolojik ve inanç unsurlarının bir sonucudur. Bu bakış açısı, aynı zamanda oluşmaya başlayan Batılılaşma/modernleşme sürecinin amaç ve içeriğini de belirlemektedir. Asıl anlam verici olarak kendi medeniyet ölçülerini gören ve buna göre hareket eden modernleşme taraftarları ve uygulayıcılarının zihnindeki tasavvur, bir yenileşme ve adaptasyon çabasına işaret eder. Yeni bir medeniyet alanının içerisine girmek gibi bir tavır yoktur. Bu yaklaşıma göre her türlü yenileşme alınabilir ve bu yenileşmelere anlamını verecek olan yerli yaşam-dünyasıdır. Bu anlamda inhitat söylemindeki modernleşme bilincinin homojen, hiyerarşik ve Avrupa-merkezli olmadığı söylenebilir.¹¹²²

Tarihsel durum ile tarihselliği dikişleyen inhitat anlatısında vargıların inşası düşünürlerin farklı kavram takımlarında çeşitlenmiş ve bir noktada farklı kavramlarla üretilen kolektif bir vargı biçimini almıştır. Burada anlatı ortaya koyduğu soru bakımından bir ortaklık taşır: “Batı uygarlığından alınacak olan nedir?” Modernleşerek İslam kalma ilkesinden hareketle düşünenler için bu sorunun cevabı uygarlığın teknik, sınai ve fenni üretimleri noktasında ortaklaşır. Zira uygarlığın kazanımlarına bakışın en temel ilkesi ve filtresini oluşturan unsur “fayda”dır. Faydaya dayalı bakış inhitat söyleminin bekaya yönelik inşasında neyin alınmaya ve yerli unsurlarla mezcilmeye değer olduğunu ortaya koyar. Bu anlamda kalkınma için işlevsel bilgi, teknik, yöntem, methot, ilim, öğretmen; sınai iyileşme için modern araçlar ve usuller; pozitif ilimlerin cereyanı için metinler ve kaynaklar Batı uygarlığının tevarüs edilmesi gereken yanlarıdır. Kavramsal olarak farklılaşsa da cevaplar modernleşmenin maddi tarafını tevarüs etme yönünde ortaklaşır. Ahmet

¹¹²² Yakup Kahraman, **Türkiye’de Modern Bilincin Oluşumu**, İstanbul, Ketebe Yayınevi, 2021, s. 74.

Mithat Efendi, Celal Nuri, Mahmut Esat gibi düşünürlerin maddi uygarlık ile manevi uygarlık ayrımı; Babanzade Ahmet Naim, Mehmet Akif Ersoy, Ziya Gökalp'in kültür/hars ile medeniyet ayrımı üzerinden süreklilik kazanır. Batı uygarlığının yeni dünyada güç dengelerini sarsan keşifleri bir ilim olarak okunmalı ve beka adına işlevsel hale getirilmelidir. Modernlikle ilişkinin teorik zeminde ulaştığı vargının yaygınlaştırılması mücadele alanını genişletmektedir. Bu noktada devletin ve bürokrasinin modernleştirilmesi işlevselliğin yegâne muhatabı değildir; tebaanın da modernleşmenin maddi taraflarını içselleştirebilecek bir donanım kazanması gereklidir. Bilginin modernleşme adına yaygınlaştırılması, tebaanın eğitimi, modern bilimin İslam'la çelişik olmadığı vurgusu, yazılı basının çoğaltılması tabanda bir modern bilinç yaratma arayışıdır.

Batıcı düşünürleri kapsayan ikinci vargı, Batı'nın “dikensiz bir gül bahçesi” olarak tahayyül edilerek bütünüyle intikaline dayanmaktadır. Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı, Prens Sabahattin, Ahmet Ağaoğlu gibi düşünürler tarafından desteklenen Garplılaşıma'nın önerisi kusursuz bir Avrupa tasvirine dayanmaktadır. Batı medeniyeti yekpare bir biçimde anlaşıldığı ve alımlandığında devletin ve toplumun inhitatı son bulacak; yapısal sorunlar aşılacak ve Osmanlı Batı uygarlığı içerisinde kendisine yer edinecektir. Bu vargı içerisinde özellikle Kılıçzade Hakkı'nın 1912'de ortaya koyduğu “Batıcılığın Programı” metni somut hedefler ekseninde bir Batıcılık tahayyülü çizmektedir. Kılıçzade, fesin yerine milli başlığın geçmesi, şehzadelerin orduda yer alması, kadınlara çeşitli hakların tanınması, tekke ve zaviyelerin ilga edilmesi, medreselerin kapatılarak tamamen modern mekteplerin çoğaltılması, dilde reforma gidilmesi, özel girişimlerin artırılması gibi oldukça somut ve kısmen yüzeysel kalan olguları da içeren bir programla Batıcılığın nasıl alımlanması gerektiği hakkında bir vargılar bütünü oluşturmaktadır.¹¹²³ Batıcı cenahın inhitatı tanımlama biçimi bu noktada “çöküş” şeklinde açığa çıkmakta ve vargı Avrupa'nın bütüncül tevarüsüne dayalı kökten bir dönüşüm vargısına ulaşmaktadır. Nitekim dönem boyunca ana akım düşünceye nispetle kenarda kalan

¹¹²³ Bu planın genel hatlarına genişçe “Batılılaşma” başlığı altında yer verdik.

bu yaklaşımlar, Cumhuriyet sonrasının resmi ideolojisini oluşturacak, bu düşünürler ise yeni rejimin ideologlarına dönüşeceklerdir.

Öncesinde kısa bir süre tecrübe edilmiş meclis ve parlamento deneyimi, II. Meşrutiyet'in 1908'de ilanı ile birlikte meşrutî yönetime dair vargıları somut bir alana çeker. O ana dek hedeflerin içeriği meşrutî sistemin hangi olgular ve kavramlara dayanarak işleyeceği iken, II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte parlamentonun yapısında yapılacak düzenlemeler de vargıların konusu haline gelir. Osmanlı'nın parlamento ve meşrutî yönetime dair öncül tecrübesi yok denecek kadar azdır; dolayısıyla uygulamaya koymaktan kaynaklanan hatalar ve düzenlemeler de ancak deneyimden sonra inhitat söylemine dahil edilmektedir. Said Halim Paşa II. Meşrutiyet'in ilanı ile açılan mecliste meşrutî yönetim anlayışının yerleşmesinde problemler yaşandığını; bununsa kaynağında köken problemi olduğuna dikkat çeker. Ona göre henüz meşrutî yönetime geçildiğinden partilerin sayısını artırarak çoklu demokrasiyi sağlama arayışı başarısız olmuştur; çünkü Batıdaki aksine Osmanlı'da milletvekilliği sistemi partiler çıkarmaktadır. Osmanlı'da meşrutî yönetimin doğal aşamalarla gerçekleşmemiş olması bu köken krizini derinleştirmekte ve demokrasi yerine tefrika yaratmaktadır. Filibeli, Said Halim Paşa'nın bu eleştirisini daha ileriye taşıyarak "Muhalefetin İflası"¹¹²⁴ metninde direk mecliste varlığını sürdüren iktidar ve muhalefet fırkalarına yönelik bir tenkit metni kaleme almış ve devletin istikbalini tehlikeye atmakla eleştirmiştir.

Tanzimat yıllarında siyaseten işlenen "ittihad-ı anasır" yöneliminin etkisini en baskın şekilde gösterdiği alanlardan birisi iktisattır. İktisadi faaliyetlerin serbest düşünce çizgisinde ilerlemesi liberal iktisat politikalarını yaygınlaştırmış; klasik iktisat yaklaşımından mukavele, rekabet ve ticarete serbestiyet ilkesi güdülmüştür. II. Meşrutiyet'e değin Fransız cumhuriyetçiliği etkisiyle şekillenen bu yaklaşımda amaç toplumsal hürriyetler alanını artırmak, bu yolla da şahsi teşebbüsleri artırmaktır. Ancak Balkan Savaşları ile ittihad-ı anasır fikrinin çöküşü, Duyun-ı Umumiye'nin artan baskısı, bitmeyen dış borçlar bu iktisadi politikanın ekonomiyi

¹¹²⁴ Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, **Muhâlefetin İflası**, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2022.

geliştirmek yerine inhitatı hızlandırdığı kabulünü getirmiştir. II. Meşrutiyet sonrasında özellikle İttihat ve Terakki'nin Almanya örneğini yakından izlemeleri Osmanlı'da da bireylerin tek başına ve devlet desteği olmaksızın şahsi teşebbüsü sağlamayacağı şeklindeki fikrin ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Bu kabulün sonucunda ortaya çıkan “Sosyalizm d’etat”, İttihatçıların devletin kimi alanlarda özel teşebbüs yerine geçebileceği; bu konuda sınırlar çizildiği takdirde hürriyet fikrine halel gelmeyeceği çözümüdür. 1915 yılında faaliyete geçen “Milli İktisat” söylemi, Avrupa'nın mevcut sosyo-ekonomik durumu ile yalnızca dış sermaye yatırımlarına bağımlı kalınarak baş edilemeyeceği kabulünün sonucu olarak ortaya çıkmış; devlet kontrolünde yerli sermayenin güçlendirilmesini amaç edinmiştir. Amaca yönelik en kuvvetli vargı Akçura'nın “sınıf-ı mutavassıt-ı milli” yaklaşımında görülebilir. Akçura, Osmanlı'nın iktisadi geleneği, halihazırdaki durumu ve ihtiyaçları çerçevesinde bir iktisat pratiği güdülmesi gerektiğini ifade eder. Somut vargı olaraksa “milli iktisat” ve “milli burjuva”ya işaret eder. Türklerin Avrupa'daki kapitalist atılımlardan faydalanarak kendi içinden bir burjuva sınıfı çıkarması dış ticarete bağımlılığı ve yabancı sermayenin milli servet kaynakları üzerindeki hakimiyetini sonlandıracak; yer altı kaynakları, sanayi, ticaret gibi alanlarda yerli unsurları ve iç pazarı güçlendirecektir. Ortaya çıkarılacak “sınıf-ı mutavassat-ı milli” ile Türkler köylülüğe ve memurluğa mahkum edilmek yerine “iş” zihniyetini geliştirecek ve yerli kaynaklara hakim sanayici, sanatkar, bankacı, tüccar olan bir burjuva sınıfı ortaya çıkarılacaktır. İktisatta tespit, yargı ve vargıdan müteşekkil benzer bir anlatıyı Alexander Parvus'ta da görmek mümkündür. Parvus Efendi, tarım ve ziraatın yapıcısı olarak köylünün durumunu iktisadi inhitatın kaynağı olarak görmekte; milli iktisat politikasının köylü ve çiftçi merkezli olması gerekliliği üzerinde durur. Tarım toplumu olarak Osmanlı'nın kalkınması için kaynaklar üzerindeki yabancı sermaye baskısı ve tahakkümü son bulmalı; köylü kapitalist sömürü boyunduruğundan kurtarılmalıdır. Hedef sermaye kaynaklarının geliştirilerek sulama projeleri, ağaçlandırma, çiftlik makinelerinin ithalatı, tohum ithalatı gibi hamlelerle köylü-çiftçi sınıfının modernleştirilmesidir.

Osmanlı'nın Karlofça Antlaşması itibariyle dünya düzeninde sürekli güç kaybedişi ve devletin yapısal sorunları arasında bir ilişki kurulur. Düşünürler,

dünyadaki modernleşmenin yönetim yapılarına da yansıdığını ve eski usullerle siyaset yapılamayacağını yargıyla belirtmektedirler. Bu yüzden Tanzimat ve Meşrutiyet düşünürlerinin metinlerinde “nizam-ı alem” ve “kanun-i kadim” vurgusu yoktur; ıslah, yeni nizam, terakki, teknik, Meşrutiyet, hürriyet vurgusu vardır. Hilafet kurumunun ıslahı konusunda tefrika ve istibdata yönelik eleştirilerde olduğu gibi İslam muhalefet geleneğine ait meşveret, şura, biat, adalet, ehliyet, liyakat gibi kavramlar öne çıkmaktadır. Farklı fikirler, ayrıntılar ya da nüanslar kavramların pratik olarak uygulama zemininde ortaya çıkmaktadır ve ideolojiyle bağlantılıdır. Örneğin İslamcı düşünürlerin ıslah kavrayışında hilafet kurumunun ilgası söz konusu değildir. İslamcı düşünürler şura ve adalet eksenine göre din ü devleti ve hilafetin ıslahını Kanun-i Esasi’yi şer’ileştirerek düzenlemeye çalışmaktadırlar. Elmalılı’nın *İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye* makalesinde halifenin yetki alanı bey’at kavramıyla sınırlandırılmış; halifenin bu beyata göre tatbiki memur olduğunun altı çizilmiştir. Ona göre hilafetin varlığı gerekli olduğu gibi, ıslahı da gereklidir. Ancak bu ıslah ve düzenleme için Kanun-i Esasi, hükümet-i meşrûta ve hilafet-i İslamiye’nin muhafazası şarttır. Namık Kemal’in biat kavramı ile sözleşmeye ve karşılıklı denetim mekanizmasına tabi tuttuğu hilafet kurumu yaklaşımını, Elmalılı Hamdi Yazır “mukavele” kavramı ile sürdürür. Bu yaklaşıma göre hilafet bir vekâlet, halife de bir vekildir. Vekaleti veren millet veya ümmettir. Halifeyi bağlayan bey’at şartları ile Kanun-i Esasi’nin maddeleri ve muhtevası aynileştirilerek yeni düzen tesis edilir.

Eğitim ve terbiye de Osmanlı’nın son döneminde inhitat söyleminin ana gövdelerinden birini oluşturur. Tespitler ve yargılar kısmında da ifade ettiğimiz üzere, düşünürler eğitimdeki medrese-mektedir ikiliğinin iyi yönetilemediği; müfredatların yeterli ve düzenli olmadığı; eğitimde fırsat eşitsizliği ve öğretmen yoksunluğu sorunlarına dikkat çekmişlerdir. İnhitattan kurtuluşun toplumu oluşturan bütün parçaların birlikte hareketiyle mümkün hale geleceği düşüncesi, Tanzimat’tan itibaren içtimai alanda bir farkındalık oluşturma hamlesini ortaya çıkarmıştır. Bilginin yaygınlaştırılması, bireyin bilgiyle kurduğu ilişkiyi geliştirme, okuma-yazma oranlarını artırma talebi özellikle Tanzimat ansiklopediciliğinde kendisini gösterir. II. Meşrutiyet sonrasında ise eğitimdeki sorunlar ve çözümler meselesi

politik pratiklerle içli dışlı olarak ele alınır. Kurulan bakanlıklar ve kurullarla eğitimde birlik ve müfredatların iyileştirilmesi temel gündemlerdir. Bu noktada eğitimde ortaya çıkan somut sorunlardan ziyade yapı ve zihniyet inşası gündeme gelir. “Nasıl bir terbiye” sorusu, eğitimdeki hedeflemelerin ana aksını oluşturur. Terbiye kavramı üzerinden içerik ve metotlara dair ortaya konulan yaklaşımlarda Türkçü cephe “millî”; yani içtimai hars ile uyumlu hale getirilmiş bir eğitim anlayışını savunurken; Garpcı cephe için tekâmül ve terakkiyi sağlayacak olan ilim anlayışı evrensel olan teknik ve fen bilgilerinin öğretilmesinden geçmektedir. Aslında bütün düşünürler her ikisinin gerekliliğinde de hemfikirlerdir; fakat sorun hangisinin diğeri karşısında öncelikli olduğu noktasında çetrefilli hale gelmektedir. Maddî ve pratik gerçeklere ilişkin terbiye, “fennî terbiye”, “talim”, “asrî terbiye”, “teknoloji”, “gerçeklik hükümleri”, “beynelmilel terbiye”, “müstahsil (üretici) terbiye” gibi kavramlar üzerinden ifade edilmiştir. Değerler sistemi ile ilişkilenen terbiye ise “millî terbiye”, “hars”, “kültür”, “anane” ve “kıymet hükümleri” gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Maddî terbiyeyi yansıtan kavramlar, dünyanın her yerinde üretilmiş olan “fen ve teknoloji”yi, çeşitli bilim dallarına ait “yöntem”i, evrensel/beynelmilel olarak kabul görmüş “bilim”i, bireye ait “girişimci” ve “üretimci” bir ruhu hedeflerken; millî terbiyedeki kavramlar “din”, “ahlak”, “estetik”, “kültür”, “dil”, “tarih”, gibi içtimai ruhu oluşturan soyut değerler alanındaki bilgiyi öğrenciye kazandırmayı hedeflemektedir. Örneğin Gökâlp terbiye kavramını “millî terbiye” şeklinde formüle eder, ki bu da dönemde “millet” kavramına yüklenen siyasi-fikri yüklemeleri de taşıyacak ve yansıtacak şekilde çoklu anlamı ihtiva etmektedir. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi düşünürler de bu hususta benzer prensiptedir. Emrullah Efendi ve Satı Bey arasında eğitimdeki bütüncül düzenlemelerin hangi kademededen başlayacağı üzerine kurulur. Emrullah Efendi eğitimin ana kademesini hedef olarak tedrisat-ı aliyeyi gösterirken, Satı Bey eğitimin en temelde aileden başlayarak devam eden bir süreç olması gerektiğini işaret etmiştir. Bu düzenlemeler maarif kanunnameleri ile sabitlenmeli; eğitim düzeni ve müfredatlar arasındaki kaosa son verilmelidir. Medreselerin aktüel durumu ve ıslahı için hedefler de benzer tartışmalar ekseninde kurulmaktadır. Artık “müzeli” duruma gelen medreselerin ıslahı için öncelikli hedef içtihat yapabilme becerisi ve yetkinliğidir. Medreselerin “müze” olmaktan çıkarılması için yapılacak güncelleme

ve düzenlemeler de modernleşmeye uygun şekillerde yapılmalı; pozitif ve lisan ilimlerine ağırlık verilmelidir. Düşünürler medreselerin geçmişteki yetkinliği ve gücüne atıf yaparak bugün de medreselerin benzer bir konuma gelebilmesinin anahtarının ıslahta olduğunda hemfikirdirler. Islah çizgisi ise müfredatların güncellenmesi, güçlendirilmesi, disipline edilmesinden geçmektedir. Musa Kazım, medreselerin ıstılahı konusunda çözüm olarak kaynak metinlere ve lisanın önemine dikkat çeker. Kaynak metinler şerhler ve haşiyeler üzerinden değil; yazıldıkları dillerde okunmalı, mütalaa kitabı olmalı, usul tenkidi için belli bir metodoloji ortaya konulmalıdır. Filibeli de medreselerde içtihat yapmayı sağlayacak bir müfredata ağırlık verilmesi; bu uğurda mantık, tabii ilimler, dil, retorik, edebiyat gibi derslere ağırlık verilmesi gerekliliğini ifade eder. Filibeli eğitimde inhitattan kurtulmak için yapılması gereken vargıları ilmiye sınıfının vazife ve taksimi; medreselerin, yeni mekteplerin şekline ve metoduna uydurulması; tedrisatın düzeltilmesi, nahiyelerin manevî idaresine iktidarı olan özel bir sınıfın yetiştirilmesi şeklinde sıralar. Bu vargılarla birlikte dini düşünce ve modernleşme arasındaki diyalektik yeniden kurulacak; medreseler bilgisi ve muhakemesi güçlü yeni müçtehitler yetiştirebilecek; bu sayede Müslümanların sorunlarına çözümler üreten yeni içtihatlar ortaya çıkacaktır.

Diğer yandan ahlak ve toplumsal yaşam pratiklerine dair vargılarda her cenahtan düşünürler arasında kolektif bir tavır gözlemlenir. Kadercilik, tembellik, atalet, taassup, tefrika gibi toplumsal sorunların karşısına konulan çalışma, gayret, çaba, sünnetullah, irade, hürriyet, birlik gibi kavramlar düşünürleri toplumsal ahlaka getirdikleri vargılar bakımından ortaklaştırmaktadır. Ancak meseleyi daha da somut hedeflere taşıyan vargılar da mevcuttur. Filibeli Ahmet Hilmi'nin mezhepler arasındaki teorik ve pratik ihtilafların akidevi bir alanda değerlendirilerek taassuba yol açmasının engellenmesi ve yeni içtihatların çoğaltılması adına ortaya sürdüğü "Tevhîd-i Mezâhib" kurumu buna örnek olarak verilebilir. Filibeli, İslam'da terakkiye mâni ve inhitata sebep olarak gördüğü tefrikanın aşılmasına yönelik bu ittifak teklifini yöntem ve işleyiş bakımından da detaylandırır. Oluşturulacak olan müşterek katılımlı mezhep ortak şuranın içtihatları ile oluşturulmalıdır. Bir İçtihat Meclisi oluşturulmalı; bu oluşan meclisin karara bağlayacağı ilk husus da tevhid fikri

etrafında birleşecek “Tevhîd-i Mezâhib” (Mezheplerin Birleştirilmesi) olmalıdır. Bu umumî ve müşterek mezhebin temel nitelikleri Kur’an’ın ruh ve anlamını muhafaza etmesi; günün sorun ve ihtiyaçlarına cevap verebilir nitelikte olması; bilgi ve ahlak yetilerine hâkim olmasıdır. Ancak diğer yandan toplumda meskun benzer alışkanlıkları bir inhitat sorunu olarak gören Abdullah Cevdet, Celal Nuri gibi düşünürler, bu alışkanlıkların arka planındaki değer dünyasını, metafizik nazariyatı sorumlu tutmakta; bu anlamda “İslam’ın terakkiye mani olduğu” düşüncesini inhitat söylemine uyarlamaktadırlar. Bu açıdan düşünürlerin arasında İslam’ın öz olarak toplumsal bozulmalardan arındırılması ile inhitatın sebepler dairesinde dine dayalı devlet ve yaşam biçimini gören okuma arasında farklılıklar ortaya çıkmakta ve bu farklılıklar özellikle Cumhuriyet sonrasında yaşam-dünyasında etkisini göstermektedir.

C. SÖYLEMİN ÖNKOŞULU: TEMELLÜK VE TAHAYYÜL

Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılarak yerine Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması, yalnızca Türkiye’de meskûn vatandaşlar açısından değil; dünya tarihi açısından da önemli bir kırılma momentidir. Asya’dan Avrupa’ya kadar büyük bir coğrafi alanda uzun yıllar varlık gösteren bir imparatorluğun XX. yüzyıl başında dağılması dünyada ulus-devlet modelinin yaygınlaştığı yeni siyasi ve kültürel bir döneme işaret etmektedir. Ancak bu kırılma öncesiz ve ani olmadığı gibi yalnızca siyasi ve askeri aksiyonlara da yaslanmamakta; arka planında bir yüzyıldır süregelen inhitat düşüncesini barındırmaktadır. Bu açıdan Osmanlı’nın son döneminde inhitat fenomeni, düşünsel ve eylemsel bir tarihsel bilinçlilikle değerlendirilmelidir. Öyleyse yapılması gereken şimdiye kadar tarih disiplininde siyasi bir kırılma ve modernleşmeye tabiiyet gibi okunan son dönem düşüncesini, tarihsel olgulara dayalı bir kriz söylemi olarak okumak ve nesnel bir alana çekmektir. Bu bölümde inhitatı bir söylem olarak ele almayı ve rasyonel zemine çekmeyi mümkün kılan kavramlar olarak Paul Ricoeur’ün temellük ve tahayyül kavramlarının inhitat söylemi ile ilişkisi ele alınmaktadır.

Okurun önüne çıkan her metin, yazarın niyetini de sabit tutmak suretiyle anlamını okura açar. Yazıda içkin olan anlama ve açıklama arasındaki gerilim,

metnin ‘sabitlenmemiş’ anlamını hangi usullere göre ortaya çıkarmalıdır? İşte temellük, bu sorunun yanıtı olarak karşımıza çıkar. Bir metni temellük etme ile yorumlama arasında bir fark mevcuttur. Yorumlamanın temel amacı nesnelliktir; temellük ise okurun tarihselliğine de yer açar. Yorumdaki nesnellik kıstası temellük için geçerli değildir; çünkü temellükte okurun yaşam-dünyası da sürece dahil edilmektedir. Temellük etmede metne doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki şekilde tenakuz edilebilir. Birinci tür okuma, eski metnin daha iyi anlaşılması adına metnin yazıldığı dönemin tarihselliği ile ilgilenir; burada temellük edilen arka plandaki tarihsellikte birlikte filozofun kendisidir. İkincisinde ise okur metnin yazarını kendi sorularına ve aktüel gerçeklerine uyarlayarak okuma edimini gerçekleştirir.¹¹²⁵

Öznelliğin doğrudan ya da dolaylı olarak müdahalelerini barındıran temellük faaliyeti felsefe tarihi boyunca çeşitli şekillerde karşımıza çıkmakta; özellikle çağdaş Kıta Felsefesi içindeki okuma biçimlerinde kendisini göstermektedir. Bu noktada Paul Ricoeur temellükü bir eylem olarak yalnızca faaliyete geçirmekten öteye geçerek “nasıl temellük ettiğimizi” ele alır ve yorum kuramında eleştirel ve nesnel aşamaya yer vererek temellük formları için bir meşruiyet ölçütü ortaya koyar. Gadamer de Ricoeur gibi temellük faaliyetine bir metodoloji olarak yaklaşarak onu betimler. Gadamer’e göre temellük, eski cevapları yeni sorular bağlamında düşünüp buradan da yeni sorular üretme teşebbüsüdür ancak Gadamer temellükte yalnız fiilen nasıl sahiplendiğimizle ilgilenir. Ricoeur bu betimi daha öteye taşıyarak “nasıl temellük ederiz?” sorusuyla birlikte “Nasıl temellük etmeliyiz?” sorusunu da sorar.¹¹²⁶ Bu sayede temellük etme faaliyetini eleştirel ve epistemolojik boyutları ile alır; meşru bir temellük ile gayrimeşru bir temellük arasındaki farkı sorgulamaya açar. Aidiyet (appertenance) ve mesafeleşme (distanciation) kavramları ile Ricoeur, ontolojik anlama ile epistemolojik açıklama arasındaki ikiliği aşmaya çalışır. Bu felsefenin biri ontolojik ve itaatkâr, diğeri epistemolojik ve nesnel iki tarafı arasındaki gerilimi düzenleme çabasıdır.¹¹²⁷

¹¹²⁵ Selami Varlık, **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2021, s. 13-14.

¹¹²⁶ Varlık, **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül**, s. 14-15.

¹¹²⁷ Varlık, **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül**, s. 17.

Ricoeur için temel soru “tarihsel mesafenin oluşturduğu yabancılık nasıl aşılabilir; o, yeniden nasıl bize ait kılınabilir?” sorusudur.¹¹²⁸ Soruya cevaben Ricoeur açıklama ve anlama arasındaki gerilimli diyalektik karşısında üç aşamalı bir hermenötik yay geliştirir ve bu aşamaları önanlama (precomprehension), açıklama (explication) ve temellük (appropriation) olarak belirler. Yorumlamanın ilk aşaması olarak önanlama metinle kurulan dolaysız ilişkilendirilmedir. Bu aşamada insan metni ancak onun varoluş alanına dahil olduğunda anlar.¹¹²⁹ Gadamer bu durumu “önyargı” şeklinde isimlendirir ve yorumlar. Ricoeur’ün temellük yorumu da ilk aşamada önyargıya yakın durur ancak sonrasında farklılaşır. Ricoeur’ün temellük yaklaşımında önyargıyla aidiyet ve kopma ilişkisine değinmeden önce “önyargı”nın Gadamer’deki niteliğine kısaca değinebiliriz.

Wilhelm Dilthey, hermenötiği insanın moral dünyayı anlamlandırırken dile duyduğu ihtiyaç olarak tanımlar. Dilthey’de “anlama” (verstehen) ile “yaşam” arasında kurulan ilişki, yaşantının nedenselliğe çekilemeyen ama dil üzerinden anlama açılan yanına işaret eder. “Yaşantı”yı söze dökecek olan şey ifade; ifadenin kaynağı ise anlama üzerinden yorumdur. Dolayısıyla tinsel bilimlerin öznesi de yorumlamadır. Dilthey, hermenötiği yaşamla kurulan ilişkide insanın kültür dünyası ve tarihle olan pozisyonunu açıklama adına araçsallaştırır. Koşullar ve dönemler değişse dahi olgusal veriler insanı tarihsel deneyimine götürür. Dilthey bu yolla insanı tarihsel bir varlık olarak tanımlamakta ve onu daima tarih içerisinde konumlandırmaktadır. “İnsanın felsefede ve tin bilimlerinde bilmek/anlamak istediği şey kendi tarihselliğidir.”¹¹³⁰ Bu da insanı anlamamanın tarihten; yani belirli bir zamana hasrolmuş dilsel üretimi anlamaktan geçtiğine işaret etmektedir.

Hermenötiğin klasik durumunda hakikatin neliğine ilişkin objektif ve evrensel tutumu Dilthey’de görmek mümkündür. Ancak Gadamer genel yapının dışında kalan isimlerden birisi olarak hakikate ilişkin düşüncelerin belirli

¹¹²⁸ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 107.

¹¹²⁹ Varlık, **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül**, s. 17-18.

¹¹³⁰ Mustafa Günay, “Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek”, *Dünya Neyi Tartışıyor?*-2, **Yeni Düşünce Hareketleri**, Sayı 19, Yıl 2002/3, Ankara, Doğu Batı Dergisi, s. 81-101.

“önyargılara” bağımlı olduğunu ifade eder. Önyargıdan kasıt, öznenin bağlı bulunduğu tarihsel düzen ve zemindir. İnsanın mekân ve zamanla tüm ilişkiselliği önyargıdan hareketle kurulur. Bu minvalde insan içine doğduğu dünyanın ufkuna bakar. Geleneğinin, kültürünün ufkunun sınırları onun da sınırlarıdır. Bu sınırları aşabilmenin anahtarı anlamdır; çünkü anlam sayesinde tarihsel bilinç ortaya çıkar ve bu da başka ve geçmiş-gelecek ufukları bir araya getirmeyi/kaynaştırmayı sağlar. Geçmiş ve geleceğin ufku birbiri içinde bir bilinç oluşturur.¹¹³¹ Öyleyse Gadamer için hermenötik, tarihsel olanın yorumlanarak varlığının sürdürülmesidir. Bu yüzden hermenötik felsefenin merkezinde durmakta ve anlama, insan varoluşunun en temel ilkesi durumuna gelmektedir.

Gadamer’in önyargıya dayanarak tarihsel durum ve anlam arasında kurduğu korelasyon başka bir sorunun ortaya çıkmasına neden olur. Çünkü tarihsel ve dil varlığı olarak insanın ulaşabileceği nesnellik onun önyargıyla edindiği perspektifte kurulmaktadır. O zaman önyargılardan hareket edildiğinde değiştirilmiş ve gerçek olan anlamlar birbirlerinden nasıl ayırılacaktır? Felsefeyi eleştirel teoriye ulaştıran bu soru, tarihsel bir varlık olarak insanın sınırlarını sosyo-ekonomik koşullara doğru genişletmekte ve bu tarihselliğin ona aynı zamanda bir değişkenlik kazandırdığı kabulüne ulaşmaktadır. Marksizmin altyapı söyleminde kendisine zemin bulan eleştirel teori karşısında hermenötik anlamı üstyapıya doğru genişletir; bu da politik ve etik olanın hermenötik içerisinde kendisine alan açmasına imkân sağlar: “Her gösterge ideolojiktir; ideoloji toplumsal yapıların bir yansımasıdır; bu açıdan, ideolojideki her değişim beraberinde dilde de bir değişim ortaya çıkarır.”¹¹³²

Temellükte ise önyargıdan farklı olarak önanlama aşamasında metnin yaşam-dünyası ile ilişkilenmeyi sağlayan şey varoluşsal aidiyettir. İkinci aşama ise ilk aşamadaki aidiyeti tersine döndüren nesnel mesafeleşme aşamasıdır. Açıklama aşaması olarak bu kısımda metin nesnel yöntemlerle ele alınarak eleştiriye tabi tutulur. Önanlamadaki aidiyet ve inançların aşırı yoruma sebep olmaması için metne

¹¹³¹ Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, II. Cilt, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1990, s. 59-60.

¹¹³² Nikolayeviç Voloşinov, **Marksizm ve Dil Felsefesi**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 37.

mesafelenmek gereklidir. Bu önyargı hususunda Ricoeur’u Gadamer’den ayırıştıran husustur. Üçüncü ve son aşama olarak temellük ise nesnel anlamın okurun dünyasında canlı bir boyut kazanması ile tamamlanır. Nesnel boyut temellükte inançtan kaynaklanabilecek yanılsamaları elimine eder. Bu diyalektik, kopma (distanciation) ile temellük (appropriation) arasında dikişlenmektedir. Bu sebeple temellük etmeden önce öznelliği askıya alarak metni mülksüzleştirme temellük etmeyi ‘nesnel’ kılan şarttır.¹¹³³ Bu şart sayesinde Ricoeur meşru ve gayrimeşru temellük arasına bir fark unsuru atamakta ve felsefi hafızanın aşırı yoruma düşmeksizin nesnelliğini sürdürmesini mümkün hale getirmektedir.

Ricoeur temellük kavramını “mahsus”, “özel kılma” şeklinde tanımlar. Bir şeyi temellük etmek, onu benimsemek, kendileştirmek ve özümsemektir.¹¹³⁴ Temellükle kastedilen kişinin “yabancı” olanı “kendine ait” kılmasıdır.¹¹³⁵ İnsanda yapısal bir özellik olarak ortaya çıkan temellük, yani ait kılma, genel bir kopmayla birlikte gelir. Ancak bu kopuş filli bir uzaya/mekana ilişkin değildir. Diyalektik bir özellik olarak kültürel yabancılaşma içindeki bütün uzay/mekan ve zaman mesafesini dönüştüren ötekilik ile her anlamının kendine ait kılmakla şekillenen genişlemesini amaçlayan mücadeledir.¹¹³⁶ Bu sayede metnin anlamı kopmadan kurtularak kültürel mesafeyi içinde saklayan ve ötekini kendi içre barındıran bir yakınlık diyalektiği oluşturur. Ricoeur bu yaklaşımını hem ontolojik duruma hem de düşünce tarihine uyarlar. Düşünce tarihine uyarlandığında Aydınlanmanın esas sorusu araya giren kültürel mesafeye rağmen antikite kültürünün yeniden nasıl var edilebileceğidir. Ya da kişinin kendisini yabancı bir psikik hayata transfer etmek için yazıyla sabitlenmiş hayat ifadelerini nasıl kullanacağı sorusudur. Bütün bu sorularda açığa çıkan problem geçmiş kültürel mirasların bir bütün olarak ele geçirilemeyeceği durumda tarihselliğin aşılamayacağı ve mutlak bilginin yokluğudur. Ricoeur, temellük ve kopma arasındaki diyalektiği bu probleme karşı son çıkış olarak görür. Diyalektiğin gücü, onun aynı zamanda geleneğin diyalektiği olarak kültürel mirasın tarihsel kabulünü sağlamasıdır. Miras yabancılaşmanın içinde ve dışında arandığında

¹¹³³ Varlık, **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül**, s. 17-18.

¹¹³⁴ Varlık, **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül**, s. 19.

¹¹³⁵ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 57.

¹¹³⁶ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 57.

temellük ve kopma arasındaki mücadele sürekli hale gelir. Bu da yorumun kendisini kopmayı üretken hale getirmenin bir aracı kılar.¹¹³⁷

Peki süreç neden sadece metnin nesnel anlamına ulaşmakla son bulmaz da temellük gerekir? Çünkü Ricoeur'e göre temellükün birinci işlevi her metni okuma faaliyeti içinde yeniden ve farklı şekillerde sahiplenilmesini sağlamaktır. Bu yanıyla yorumbilimin de bir parçasıdır. Diğer yandan temellükle geçmiş bugüne yakınlaştırılır, eşitlenir. Kültürel ve zamansal mesafenin kapatılması ile yazıyla askıya alınan dünya okurun dünyasında yeniden canlılık kazanır. Yazarın dünyası ile okurun dünyası arasındaki mesafe önem kazanır; çünkü metin yazarın da okuyanın da dünyasında belli bir mesafede durmalıdır. Bu sayede ne tamamen yazarın ne de tamamen okurun dünyasına indirgenemeyen metin temellük edilir.¹¹³⁸

Temellükün ikincil işlevi ise kişinin kendini anlama çabasına sunduğu katkıdır. Ricoeur'e göre metnin sahiplenilmesi insanın kendini sahiplenmesidir. İnsan metinleri temellük ettikçe kendisini anlaması da kolaylaşır.¹¹³⁹ Temellükle sahiplenilmesi gereken “felsefi hafıza” ya da “felsefi bellek” aktüel bir boyut kazanır. Çünkü kendilik ile ait olduğu kimlik açısından bir hafızanın devamıdır insan. Toplumsal hafızanın izlerini, entelektüel mirası, yazın geleneğini sahiplenerek tarihsel mesafeyi kapatmayı ve bu saikle bugünü doğru bir şekilde kurmak adına geçmişten tevarüs edilecek olanın ne olduğunu görme imkanına kavuşmaktadır. Temellük sayesinde geçmişle yeni bir diyalektik kurulur ve tarihsel olguların içerisindeki evrensel nüveler açığa çıkarılır. Bu sayede geçmiş miras tarihin tortusu olmaktan ziyade tarihselleşerek değer kazanır. Bu yüzden canlandırma kadar bugünü inşa edecek eleştiri de temellükte önemli bir yer tutar.

İnhitat düşüncesi temellük faaliyetinin deneyim alanına uygulanarak söyleme dönüştürülmesinin bir örneğidir. İnhitat söyleminin içinde temellük, iki aşamalı olarak saptanabilir. Aidiyet aşamasında tarihsel krize bilinçlilik atfedilirken var olan

¹¹³⁷ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 58.

¹¹³⁸ Varlık, **Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül**, s. 21-22.

¹¹³⁹ Varlık, **Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül**, s. 22.

yaşam-dünyasını sahiplenme, gelenekle ilişkilene, yeniliklere şer'i meşruyet kazandırma arzusu düşünürlerin sahip oldukları felsefi bellekle kurduğu aidiyet ilişkisidir. Diğer aşama ise Batı fenomenine ait unsurların tevarüs edilmesi ve öznel kültür ile ilişkinin sorguya açılması olarak kopma ilişkisidir. Aidiyet ve kopma arasında süregiden bu diyalektik, krizi anlama, derinleştirme ve çözümler üretme anlamında bir temellük faaliyetini içermekte ve söylem olarak inhitatı ortaya çıkarmaktadır. Anlatıda deneyim alanına içkin sorunların tespit, yargı ve vargı boyutları ile ortaya koyduğu katmanlı yapı, hem budama hem de inşa mantığını içerisinde taşımaktadır. Modern unsurları var olan yaşam-dünyasıyla ilişkilendirme denemeleri ve öznel kültürde halihazırda var olduğu öne sürülen normların güncel sorunlar eşliğinde yeni yorumlarla tartışmaya açılması düşünürlerin inhitatın söylemleştirmesinde yürüttükleri temellük faaliyetini ortaya koymaktadır.

Her temellük faaliyeti içerisinde belli bir nebze de olsa anlamı sekteye uğratma riskini taşır. Ancak geçmişin soruları ve olgularını nesnelleştirerek bugünü yaratma imkânı da bu riskin kararını almaktan geçmektedir. Bu risk altında okurun yaşam-dünyası ve metnin niyeti arasındaki gerilimin azaltılması, kavramsal ve metaforik söylem ile nesnel ve öznel temellük arasındaki gerilimin azaltılması üzerine kurulur. Aşırı yoruma düşmeden nesnelleştirmenin başka bir imkânı ise okurdaki mülksüzleştirme aşamasının gerçekleştirilmesidir. Geçmiş düşünsel birikime yaslı metinlerin nesnel anlamlarından yeni anlam ufuklarının imal edilmesi okurdaki aidiyet-mesafeleşme ilişkisine dayanan bir temellük sürecinden geçmektedir. Bu anlamda tarihsel bir söylemi temellük ederek yeni anlamlara kavuşturma ve nesnel kılma çabası, inhitatın da geçmişe ait bir söylem, kültürel ve tarihsel fenomenler bütünü olmaktan çıkarılarak nesnelleştirilmesini sağlamaktadır. Ricoeur tarihsel mesafenin oluşturduğu yabancılığın aşılması ve geçmişteki olguların yeniden sahiplenilerek nesnelleştirilmesi hususunda kopma ile temellük arasındaki diyalektiğe işaret etmektedir. Bu diyalektik tarihsel bir söylem olarak inhitata uyarlandığında söylemi nesnel bir zeminde tartışmayı mümkün kılar. Geçmişin yabancılaşma ve olgular toplamı olmaktan kurtularak bugünde yeniden nesnel bir biçim kazanma imkânı, söylem olarak inhitatın temellükle ilişkilene, yabancılaşma ve kopuşun üretici kılınmasına imkân hazırlar. Bu sayede inhitat

söyleminin açığa çıkardığı tarihsel olgular ve anlatılar yalnızca bir tarih portresi olmaktan çıkarılarak temellükle nesnel bir biçim kazanırlar. Kendi tarih ve geleneğimizle ilişkilendirme biçiminde tarihin alanına indirgenen metinler, temellükle felsefenin konusu haline gelerek tarihselci okumaların alanından çıkarılır. İnherit söylemi açısından bugüne mal edilmesi gereken husus metinlerin dinamik tarzda açtığı düşünce istikametleridir. İnherit söyleminin işaret ettiği dünyanın nesnel biçimde bugünde yeniden ifşası, bir tür yeniden başlama imkanıdır. Aksi takdirde, “eğer geçmişin kültürel mirasları, kısmî unsurların tek yanlılığından kurtarılmış kapsayıcı bir bütün olarak ele geçirilemeyecekse, bu durumda bu mirasların naklinin ve kabulünün tarihselliği de aşılamayacak demektir.”¹¹⁴⁰

Bir toplumda yaşamsal anlamda felsefi düşünmenin önüne geçen tutum, sorunların nazari bir çerçevede ele alınamamasının sebepleri geçmişle ilişkilendirme yabancılaşma sorununu aşamamaktan, geçmiş birikimi yeniden temellük edememekten kaynaklanır. Oysa temellükte içkin olan unutuş ve hatırlama diyalektiği, önce geçmiş okuyanı mülksüzleştirerek/mesafeleştirerek nesnel hale getirmekte ve geçmişle kurulan diyalektik sayesinde tarihsel söylemi felsefeyeleştirebilme imkanları sunabilmektedir. Bu sayede Ricoeur’ün “neden temellük etmeliyiz?” sorusuna verdiği iki cevabın gerçekleşebilmesine imkan hazırlanmış olur. Bunlardan birincisi, geçmiş ve bugün arasındaki mesafenin kapatılarak tarihsel olguların barındırdığı mirasın bugünün ruhuna ne söylediği, bu mirastan felsefi anlamda tevarüs edilecek olanın ne olduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Bu yargıyı inherit söylemine uyarladığımızda karşımıza iki boyutlu bir sonuç çıkacaktır. Birinci boyut, inherit söyleminin kendi içinde bir temellük faaliyeti yürüterek yeni bir düzen yaratacak söylemi ortaya çıkardığıdır. İkinci boyut ise, temellük faaliyetinin Türkiye’nin üzerine kurulu olduğu tarihsel zemini, Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet’e geçişten itibaren varlığını sürdüren bir takım yapısal sorunları, söylemin barındırdığı yargı ve vargıların kuruluştaki etkilerinin yalnızca tarih disiplininin alanına sıkıştırılmaktan çıkarılarak felsefi ve nesnel kılmaya aracı olmasıdır. Çünkü bu olgular nesnel kılınarak rasyonel bir zeminde tartışılmadığı

¹¹⁴⁰ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 58.

sürece döneme sıkıştırılmış kısır tarihselci tartışmaların dışına çıkılamayacak ve bugünün yaşam-dünyasının arka planını oluşturan zemindeki tarihsel olgular felsefi hafıza olarak sahiplenilmeyecektir. İnhitat söylemi kriz mantığı içerisinde de ifade edildiği üzere içerisinde çeşitli tarih felsefelerini ve bunun dışında iktisat, eğitim, pedagoji, ahlak, din, siyaset alanlarına ilişkin pek çok kültürel düşünüm unsurunu barındırmak bakımından bir temellük süreci ortaya koymaktadır. Ancak bugün için bu zenginliğin görünür ve işlevsel hale gelmesi ve hatta Türkiye’de otantik felsefe yapabilmenin imkanları, inhitat söylemindeki olgularla kurulan aidiyet ilişkisi dışına çıkılarak felsefi bir problematik haline getirilmesi ile mümkündür. Bu sayede dönemde kaleme alınmış metinler, tarihselci perspektifin dışına çıkarılarak bir takım acil icbarların zorunlu sonuçları olarak okunmak yerine, felsefi söylemleri mümkün hale getirecek üretici tarihsel deneyimin alanı haline gelebilir, ki inhitat söylemi her açıdan bize böyle bir deneyim alanı sunmaktadır.

Sorunun ikinci cevabı ise geçmiş mirasla ilişkilenen kişinin kendini bilme, anlama ve eleştirel bir müdahale ile geleneğe dahil olmasıdır. İnhitatın barındırdığı tarihsel zemin Cumhuriyet sonrasında yalnızca kopmanın alanına dahil edilerek temellük edilmediği için belirli yapısal sorunlar Cumhuriyet tarihi içinde sürekli olarak gün yüzüne çıkmakta; tarihsel süreçte sürekli kendisini besleyen tartışmaları kısır döngüye hapsetmektedir. Bu anlamda geçmişin bilincini yalnızca varoluşsal biçimde sürdüren yahut onunla yalnızca bir kopma ilişkisi kuran insanımızın yaralı bilinci o geçmişte temellük edilen mirasla bütünleştirilebilme; kendini geçmişle ilişkilendirebilme ve bugün kendini tekrar eden sorunlara nesnel bir çerçeveden müdahale etme imkânı sağlamaktadır. İnhitat söylemi, ait kılındığı yaşam-dünyası ve vargılarla ulaştığı kopma üzerinden kriz bilincini felsefeye yaklaştırmakta ve nesnelleştirilmektedir.

Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak olarak inhitat anlatısında kendisine yer bulan vargıların tarihle ilişkilene biçiminde yalnızca bir aidiyet (appertenance) boyutunda kalması bu üç vargıya ilişkin birikimlerin içindeki felsefi nüvelerin açığa çıkarılamamasına neden olmaktadır. İnhitat söylemi içerisinde çeşitli sorunlara ilişkin tespitler ve yargılardan hareketle ortaya çıkan bu üç temel dünya

görüşü, gerek kurucu felsefenin yapısında gerekse de sonraki süreçlerde Türk siyasetinde etkinliğini sürdürmektedir. Ancak bu dünyagörüşleri nesnelleştirildiği ve temellük edildiğinde hem Osmanlı'nın inhitatına ilişkin kırılmalar hem de yeni düzeni ortaya çıkaran nüvelerin nesnelleştirilmesini sağlar; bu saikle sözgelimi Türkleşme ya da İslamlaşmanın rasyonel boyutları bugünün soruları içinde yeniden tartışılabilir.

Vargıların inhitat anlatısı içindeki yeri de bir tür temellük faaliyetidir. Dönem düşünürlerinin tarih deneyimini aktüel sorulara uyarlayarak ulaştığı vargılar kopma ve temellük faaliyetini aynı anda içinde barındırmakta; bir yanı ile kendi tarihine mesafelenmekte, diğer yandan onun yaşam-dünyasını sahiplenerek güncel sorunlara cevaplar aranmaktadır. Temellükün yabancı olanın kendine ait kılınması tanımından hareketle inhitat kendine ait olmayan Batı fenomenine ait birtakım kavram ve kurumlarını, yeni kimlik formlarını, yeni devlet biçimlerini temellük etmiştir ve bunları söylemde bütünleştirmiştir. Benzer yaklaşım inhitat söyleminde içkin diğer vargılara da uygulanabilir. Temellük, inhitatı söylem kılan önkoşuldur, söylem olarak inhitatın temellük edilmesi ise onu felsefi söylem haline getirmektedir.

Ricoeur'de temellük anlama ile açıklama arasında mesafelerin kapatılmasına imkân sağladığı gibi “tahayyül” kavramı da yok olanı var gibi gösterme, uzağı yakınlaştırma ve heterojen öğeleri bir araya getirme gücüne sahiptir. Temellük bir uzağı yakınlaştırma; yabancı olanı sahiplenme faaliyeti olduğu için tahayyüle başvurur.¹¹⁴¹ Tahayyülün Ricoeur hermönetiğinde merkezi bir kavram arz etmesinin sebebi uzağı yakınlaştırma, gerçeği askıya alma ve ondan uzaklaşma gücündedir.¹¹⁴² Tahayyül üzerine verdiği konferansların metne döküldüğü *Lectures on Imagination*'da tahayyülü epistemolojik, toplumsal, şiirsel ve dinsel semboller olmak üzere dört açıdan ele alır.

Meselenin bu kısmında ortaya çıkan soru edebi yaratı/kurgu içerisinde içkin olması gereken tahayyül unsurunun, felsefi bir metinde rasyonelliği nasıl mümkün

¹¹⁴¹ Varlık, **Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül**, s. 23.

¹¹⁴² Varlık, **Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül**, s. 24.

kılacağı hakkındadır. “Rasyonel ve tümel bir hakikat iddiasında bulunan bir söylem nasıl başka bir zamanda farklı bir şeyler ifade edebilir?”¹¹⁴³ Sözelimi inhitat söylemi gibi tarihsel olguları barındıran bir söylemin temellük ve tahayyülü nasıl mümkün hale getireceğine ilişkin bir sorudur bu. Bu noktada metni okumada ön anlamaların bir tür önyargı faaliyetine dahil oluşu gibi felsefi söylemin de her ne kadar evrensel içerik taşırsa taşırsın tarihsellikten kopamayacağı ve poetik dilden beslenen bir varlık deneyimine sahip olduğu göz önüne alınmalıdır. Bilim ve felsefeyi birbirinden ayıran her felsefi söylemin felsefe tarihi ile kurmak zorunda olduğu tözsel ve kurucu ilişkidir. Ricoeur, tarihe, kültüre ve sembolik arka plana ilişkin bu tabiiyeti felsefenin rasyonalitesine aykırı olarak görmez. Önkoşullar kavramsallaştırıldığı takdirde kuramsal tutarlılık iddiası yerine getirilebilir. Bu sayede felsefe, kültürel-tarihsel arka plandan yola çıksa da ikinci aşamada bu arka planı felsefi zemine çekme imkanına sahip olabilir.

Ricoeur’ün tahayyül kuramı iki ters uca sahip iki eksen üzerinedir. Nesne açısından varlık ve yokluk; özne açısından büyülenmiş ve eleştirel bilinç şeklinde ortaya çıkar. Nesne açısından olan ilk ekseninde bir tarafta yeniden üretici (reproductive) tahayyül kuramları, diğer tarafta ise imgenin yokluğuna göndermede bulunduğu üretici tahayyül yer alır.¹¹⁴⁴ Tahayyülün öznesi açısından şekillenen ikinci eksenin bir ucunda hayal dünyasına yakın imgenin aslı ile karşılaştırılmasına yol açan tahayyül; diğer ucunda ise aslı ile kopyasının karıştırılmadığı, tahayyülün gerçekliğin eleştirisine dönüştüğü yaklaşım durmaktadır. Bu yaklaşım Ricoeur’de tahayyülün merkezinde durur ki ancak bu sayede eleştirel boyut aktif hale gelmektedir. Bu açıdan tahayyül hem değilleyici hem de üretici olmak üzere iki işlev sahiplenmiş olur.

Sentez imkânı tahayyüle yaratıcı bir faaliyet edimi sağlar; bu açıdan tahayyül bir depolama alanından ziyade üretici güce sahip bir faaliyetdir. Ricoeur tahayyül üzerinden hermenötikte yeni bir aşama gerçekleştirir. Tahayyül etmek anlamsal alanları yeniden yapılandırmaktadır. Birbirine uzak semantik alanlar, aynılıkla

¹¹⁴³ Varlık, **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül**, s. 30.

¹¹⁴⁴ Varlık, **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül**, s. 25.

farklılık, yakınlıkla uzaklık arasındaki çatışma tahayyül tarafından birbirlerine yaklaştırılır ve uzlaşmaz gibi gözükken unsurlar bitişme imkanı elde etmiş olur. Temellükteki uzağı yakınlaştırma faaliyeti tahayyülde başkalık ve aynılığın geriliminde yabancı olanı tanıdık hale getirir.¹¹⁴⁵ Temellükte açıklama ve anlama arasındaki gerilim, tahayyülde aynılık ve başkalık arasındaki gerilim olarak var olur. Metaforun da etkisi ile tahayyül iki uzaklık arasında benzerlik kurmayı mümkün kılar. Tahayyülün bu işlevi başka anlam ufuklarını kaynaştırarak yeni anlam ufuklarının doğmasını mümkün hale getirir.¹¹⁴⁶ Yeni anlam ufuklarını meydana getiren bu imkân tarihsel geçmişe projekte edildiğinde benzer bir tahayyül unsurunu inhitattan Cumhuriyet'e giden süreçte görmek mümkündür. Cumhuriyet'in kuruluşu, Tanzimat'tan itibaren devletin halihazırdaki durumuna ilişkin ortak kaygıları taşıyan ve çabaları da bu kaygıya cevaben devletin bekasına odaklanan düşünsel üretimlerin ufkunun kaynaşmasıdır. Tahayyül faaliyetinin içeriğindeki uzağı yakınlaştırma, gerçeği askıya alma ve ondan uzaklaşma gücü, inhitat söylemindeki metinlerin tarihsellikleriyle kurdukları ilişkide çeşitli biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Örneğin modernleşme ile kurulan ilişki mesafenin kapatılması ve oluşması cihetinden bir tahayyül faaliyeti olarak okunabilir; ki dönemde uygulamaya geçirilen modern pratiklerin tamamı bu tahayyülün sonucu olarak kendisini göstermektedir. İnhitat söyleminin sebepler dairesinden hareketle ortaya konulmuş vargılar XIX. yüzyılın ortalarından itibaren büyülenmiş ve eleştirel bilincin diyalektiğinde ortaya çıkan üretici tahayyülün sonucudur. Ricoeur'ün de ele aldığı şekli ile dört biçim olarak toplumsal, epistemolojik, şiirsel ve dinsel sembollerin tahayyülleri inhitat söyleminin içinde bütüncül şekilde bulunmakta ve bu tahayyüllerin bir arada toplanması yeni bir anlam ufku ortaya çıkarma bakımından yeni rejim olarak Cumhuriyet'i ortaya koymaktadır.

C. OSMANLI İNHİTATININ SÖYLEM OLARAK DEĞERİ

Dilin söylem olarak değeri ve anlamı felsefe tarihi boyunca işlenilegelen bir husustur. Antik Yunan'da başlayan dil tartışmaları özellikle sembol ve anlam üzerinden yargıya ulaşma çabası gütmektedir. Ricoeur söylem teorisini de bu arka

¹¹⁴⁵ Varlık, **Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül**, s. 29.

¹¹⁴⁶ Varlık, **Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül**, s. 29.

plana yaslayarak problemin modern olmadığına işaret eder. *Kratylos* diyalogunda Platon, izole edilmiş kelimelerin yahut adların “doğruluğu” probleminin, adlandırma konuşmanın gücü veya fonksiyonunu tüketemediğinden muallakta kaldığını göstermektedir.¹¹⁴⁷ Kelimenin kendi başına ne doğru ne de yanlış olabildiği; kelimelerin ancak iki farklı entite olarak ad ile yüklem birbiriyle buluşarak söylem haline getirilen cümlede bir kombinasyon oluşturduğu *Theaitetos* ve *Kratylos* diyaloglarında dile getirilmektedir.¹¹⁴⁸ Benzer şekilde Aristoteles *Yorum Üzerine* metninde adın bir anlamı, fiilince anlamı ve zaman kipi olduğunu; ve “logos”, yani söylem olarak adlandırılan yüklem bağının bu ikisinin birleşmesinden oluştuğunu ifade etmektedir.¹¹⁴⁹ Yani yargının taşıyıcısı kelime değil, cümledir.

Ricoeur’e göre söylem kavramının keşfedildiği ilk bağlam yanlış ve doğrunun söyleme ait hususiyetler olmasıdır. Söylemin kelimedede değil cümlede aranması, birbiriyle bağlanan iki gösterge yani ad ve fiili gerektirmesiyle ilgilidir. Fiilin, adın anlamı ve zaman kipinin birleşimi söylem olarak adlandırılan yüklem bağını oluşturur: “Önerme içeriği açısından düşünüldüğünde cümle, tek bir ayırt edici özellikçe karakterize edilebilir: onun bir yüklemi vardır.”¹¹⁵⁰ İddia ve yargıyı barındıran bu birleşim, sentetik birliktir. Özne ve yüklem önermede gördükleri işlev farklıdır. Özne, örneğin “Ahmet”, “İstanbul” gibi tikelleri mantık fonksiyonuna hizmet eden çeşitli gramatik aygıtlara ayırır; yüklem ise bir nitelik türü, şeyler sınıfı, ilişki tipi yahut eylem tipini gösterir.¹¹⁵¹

Ricoeur, söylemi “olay ve anlam diyalektiği” olarak tanımlar.¹¹⁵² Olay olarak söylem, atıfta bulunur, kendine atıfta bulunur, zamansaldır ve nakledilebilirdir. Yani bir şey hakkındadır, birisi tarafından söylenir, belirli bir anda söylenir ve birine söylenir. Anlam olarak söylem ise, hem konuşmacının kastettiği (niyet) hem de ifadenin anlamıdır. Olay ve anlam arasındaki diyalektik, yazılı söylemde de varlığını

¹¹⁴⁷ Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, s. 15.

¹¹⁴⁸ Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, s. 15; Platon, *Sofist*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s. 22-24.

¹¹⁴⁹ Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, s. 15-16.

¹¹⁵⁰ Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, s. 24.

¹¹⁵¹ Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, s. 24-25.

¹¹⁵² Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, s. 22-23.

sürdürür. Konuşulan söylem belirli bir etkileşim dairesinde belirli muhataplara yönelikken; yazılı söylem sınırsız sayıda okura hitap eder.¹¹⁵³ Tikel belirleme ile evrensel yüklem arasındaki bu kutuplaşma, önerme kavramına spesifik içeriğini sağlar. Bu sayede biz söylemin yalnızca geçici bir olaydan, irrasyonel bir varlıktan ibaret olmadığını söyleyebiliriz.

Söylem bir dil olayıdır. Sistemler varlığını sürdürürken, olay son bulmaya mahkumdur. Bu yüzden söylem semantiğinin ilk hamlesi dilin (parole) epistemolojik zayıflığını olayın aktüalitesinden doğan ontolojik önceliği ile ilişkilendirmektir ki bu sayede dil aktüel hale gelir. Ancak söylem eylemi yalnızca geçici değildir; çünkü her daim tekrar teşhis edilebilme özelliği taşır, hatta tercüme edilebilir. Değişimler süresince kendiliğini muhafaza etmesi onun önerme içeriğidir ve Ricoeur tarafından “aslında söylenen” olarak adlandırılır. Bu minvalde olay olarak söylem, olay ile anlam arasındaki ilişkiyi diyalektik bir tarzda inşa etmeye imkân tanır.

Önerme yahut olay olarak kabul edilen söylem, cümledeki olay ile anlamın diyalektik birliği olan somut bütüne bağlı bir soyutlamadır. Somut bir söylem teorisinin görevi bu diyalektiği temel prensip olarak almak durumundadır. Ancak bu noktada konuşmanın aktüel hareketi kendini icrada olduğu kadar anlamaya doğru genişletilmek zorundadır. “Eğer her söylem olay olarak aktüelleşiyorsa, bu durumda her söylem anlam olarak da anlaşılmaktadır.”¹¹⁵⁴ Burada anlamın önermesel geçerliliği yukarıda da ifade edildiği üzere teşhis ve yüklemın özne ile sentetik birliğindedir. Bir dinleyici/anlayıcıyı da bağlama dahil edilen bu ilişki, dildeki noesis (niyet) ile noema (anlam) arasındaki ilişkiye işaret eder. Anlam söyleyenin söylemeye niyet ettiği şey ile söylediği şey; yani teşhis ile yüklem arasındaki birliği sağlar. Ricoeur’ün ifadesiyle anlam, “hem noetik, hem de noematiktir.”¹¹⁵⁵ Noetik, diyalog olarak söylemin ruhudur. Söyleme ile yapılan şey (illocutionary act) ile söylemek sureti ile yapılan şey (perlocutionary act) arasındaki fark, birincide dinleyenın söylenenin arka planındaki niyeti kabulü, ikincisinde ise mevcut

¹¹⁵³ Ricoeur, **Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam**, s. 8.

¹¹⁵⁴ Ricoeur, **Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam**, s. 26.

¹¹⁵⁵ Ricoeur, **Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam**, s. 26.

olmamasıdır. Burada niyetlerin karşılıklı olması, diyalogun olay olarak vuku bulmasıdır.¹¹⁵⁶

Ricoeur anlama ve açıklamanın karşılıklı dahiliyetini hermenötikte anlamın yeniden üretilmesinde görür. Açıklama yapılan kişinin başka birine anladığını açıklaması, anlama ve açıklamanın birbirlerinin alanlarına dahiliyetidir. İkisi arasındaki fark, açıklamada niyete bağlı biçimde önermeler ve anlamlar serisi açılırken, anlamada senteze bağlı biçimde kısmi anlamlar anlayan tarafından bir bütün olarak kavranır.¹¹⁵⁷ Bu minvalde açıklama empirik nazariyenin doğrulanması, anlama ise daha çok hümanitasta “öznelerin ve başka zihinlerin tecrübesiyle” ilişkilenebilir. Yazılı metinde sözlü iletişimde olduğu gibi doğrudan bir anlam üretimi yoktur; çünkü aktarım doğrudan değildir. Bu da yorum probleminin yeniden üretilmesine sebebiyet verir. Okurun metnin işaret ettiği göstergeleri yorumlama alanı, anlama dolaylılık atfeder. Bu sayede anlama, açıklama ve yorum arasındaki kopmaz bağ, söylemin bir “olay” olarak tezahür etmesine sebebiyet verir. Ricoeur’ün dilsel faaliyetleri tecrübe alanı olarak olay ile ilişkilendirmesi, bireyin eylemlerini “söylem” ve “etik” üzerinden politik alana dahil ederek algılamamıza imkân verir.

Ricoeur, dili epistemik değil ontolojik bir bağlamda değerlendirir; dünya ile dil arasında bağıntılar kurar. Beşeri faktörleri de göz ardı etmez. Tarih, kültür ve dil arasındaki bağ, dilin yapısının anahatlarıdır. Bu noktada dil, yalnızca insanlar arasındaki ortak bir sistem değil; aynı zamanda belirli bir linguistik sistem yapısıdır, yani söylemdir. Olay ile anlam arasındaki somut diyalektik, söylemle birlikte soyutlanır. Çünkü söylem dilde gerçekleşir; dilinse yukarıda ifade edildiği linguistik yapısı soyuttur. Ancak yine de tek taraflı değildir; çünkü söylem yalnızca linguistik de değildir; dile gelerek ürettiği mesaj onu bir konuşma haline getirir. Konuşma zorunlu olarak anlatan ve anlayanı gerektirdiğinden “anlama” burada meselenin odağına yerleşir: “Olay bir kimsenin konuşmasıdır. Bu anlamda, sistem yahut kod yalnızca zımnî olması ölçüsünde anonimdir. Diller değil, insanlar konuşur.”¹¹⁵⁸

¹¹⁵⁶ Ricoeur, **Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam**, s. 33.

¹¹⁵⁷ Ricoeur, **Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam**, s. 94.

¹¹⁵⁸ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 18.

Ricoeur söylemi, konuşma ve dinleme olayı arasında diyalektik bir moment olarak tanımlar. Konuşma ve dinleme diyalog sayesinde birbirine bağlanmaktadır. Söylem önerme olarak konuşmanın içeriğine dahil olmakta ve konuşan kişinin söyleminde kendisine bir anlam bulmaktadır. Niyet ve mesaj arasındaki ayırım, söyleme edimi içerisinde şu ayrıma dönüşür: söylemeyle yapılan şey (illocutionary act) ve söyleyerek yaptığımız şey (perlocutionary act) dinleyende getirdiği zihinsel aksiyon açısından birbirinden ayrılır. Dinleyicide zihinsel etkinlik yaratan söyleyerek yaptığımızdır. Bu tecrübenin dil aracılığı ile kendisini açığa çıkarmasıdır.¹¹⁵⁹

Ricoeur, kişinin konuşma ile manası olan bir şeye referansta bulunmasını da olay olarak tanımlar. Çünkü bu referansın kaynağı dünyada yaşadığımız tecrübedir. Dil, konuşurken hem tecrübeye hem de varlığa referansta bulunur. İşaret edilen bu iki düzlem, Ricoeur’u hermenötiğe götürmekte ve söylemin felsefesini kurmaktadır. Tecrübe ve ifadeye yaslanan dil ile gerçeklik arasındaki ilişki, söylemin yapısal varlığını açığa çıkarmamıza imkân sağlar. Dilin anlamlı olmasını sağlayan da dünyayla kurduğu tecrübedir; referans verebilmesidir. Bu bize Ricoeur’ün hermenötik ve varoluşu birbiriyle ilişkilendirmesinin semantikle sağlandığını göstermektedir.

Olay ve anlam diyalektiğine yaslanan söylem biçimini yazı üzerinden düşünmek de mümkündür. Ancak yazıda konuşmadan ayrı olarak anlam olaydan kopar. Ricoeur, bu kopuşun temel söylem yapısını geçersiz kılmadığını; metnin içindeki semantik otonominin olay ve anlam diyalektiğini yönettiğini ifade eder. Yazıda bu diyalektik daha da açık hale gelmekte ve söylemin tam tezahürünü oluşturmaktadır.¹¹⁶⁰ Konuşmadan yazıya geçişin önemli farklarından birisi, yazıda mesajın ve onu ifade eden kanalın değişimidir. Aracın mahiyetindeki bu değişim söylemin harici bir taşıyıcıda -mesela bir kâğıtta ya da taşta- sabitlenmesini beraberinde getirir. Ses, jest, mimik gibi unsurlardan müteşekkil somut ifadenin yerini alan yazı insani müdahaleden arınmıştır. Mesajı taşıyan yani aracı olan “iz”dir artık. Bu noktada Ricoeur yazının, söylemin önce olay sonrasında ise anlam

¹¹⁵⁹ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 40-41.

¹¹⁶⁰ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 39.

özelliğini taşıması hasebiyle kültürel başarıya sahip olduğuna dikkat çeker: “Olay görünüp kaybolduğu için, bir yazıyla kayda alma, sabitleme problemi vardır. Sabitlemek istediğimiz şey söylemdir, langue olarak dil değil. Biz yazıyla alfabe, leksikon ve grameri sabitleştiririz; bütün bunların sabitleştirilmesiye tek bir şeyin sabitlenmesine hizmet eder: söylem.”¹¹⁶¹ Ricoeur söylemin bu biçimine örnek olarak Aziz Augustinus’un *De Doctrina Christiana* metnine işaret eder. Metinde Augustinus kutsal metnin nasıl okunabileceğini kaleme alarak metnin göstergelere yasladığı anlamlandırma faaliyeti üzerinden “yorum”un da bir anlamlandırma faaliyeti olduğunu göstermektedir.¹¹⁶²

“(…) hiçbir yorum belirli bir çağa özgü kavrayış modlarından, yani mit’den, alegoriden, metafor ve analogiden vb. ödünç şeyler alınmaksızın formüle edilmemiştir.”¹¹⁶³ Bu ifadeye göre yorumlama etkinliği, yorumlayanın bağlı bulunduğu ortaklık ve aktüel momentin bir arada olmasıyla ilgilidir. Bu da yer ve zaman öğelerini, metin ve yorum konusunda baş aktörler haline getirir. Bu denklemden, metin ve okur anlama ve yorum üzerinden “şimdiki” zamanda buluşurlar. Metnin şimdiki zamanda kendisini açması hermenötiki politik felsefenin alanına dahil etmemizi mümkün hale getirir. Söylem olarak “hermeneia” gerçekliği yorumlayan ve gerçeklikle kurulan bağdaki anlamın kavranmasını sağlamaktadır. Bu tartışmalar yorumlama ve kavramanın epistemolojik problemler olarak tartışmaya açılmasıdır.¹¹⁶⁴

Yazının fiili olarak sabitlediği şey konuşma değil; konuşmada söylenen olay-anlam diyalektikliğidir. Söyleme ile yapılan eylem kendisini cümlede dışsallaştırır. Yazı, söylemin maddi olan sabitlenmesinden daha fazlasıdır. Yazıya geçen söylem yazıda sabitlenmekle kalmaz; aynı zamanda toplumsal hayata dair yasalar ve normlar üretir. Politik hakimiyetin doğuşu, yasanın hüküm üretmesi gibi hususlar buna örnek olarak verilebilir. Ayrıca doğrudan yazıya geçirildiği ölçüde söylem spesifik bir

¹¹⁶¹ Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 41.

¹¹⁶² Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması: Hermenötik Üzerine Denemeler*, I. Cilt, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2009, s. 4.

¹¹⁶³ Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s. 4.

¹¹⁶⁴ Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s. 4-5.

problematik halini alır. Bütün bunlar yazıda mesaj ile konuşucu arasındaki konumun değişmesiyle ilgilidir.¹¹⁶⁵ Konuşmadan farklı olarak yazılı söylemde yazarın niyeti ile metnin anlamı arasındaki uyum biter. Bu bitiş söylemin sabitlenmesini aşarak kesin anlamının kaydına döndürür: “Yazıya geçirme metnin semantik otonomisiyle sinonim/eşanlamlı hale gelir ve bu da yazarın zihnî niyetinin metnin şifahi anlamından, yazarın söylediği şeyden ve metnin söylediği şeyden kopmasının sonucudur.”¹¹⁶⁶ Bu durumda metnin söylediği her ne ise yazarın metni yazarken kastettiğinden daha fazlası olacaktır:

“Metin, anlamını nasıl zihindeki niyetin esaretinden kurtarıyorsa, aynı şekilde duruma yapılan referansın sınırlarından da kurtarır. Bizim için dünya, metinlerce veya en azından bir an için tasvir edici metinlerce açılan referanslar toplamıdır. İşte bu yollardır ki biz Grek “dünya”sından - orada yaşayanların durumlarını artık tahayyül edemediğimiz, fakat gerçekliğin tasvir edici açıklamalarının sergilediği durumsal olmayan referansları tasarlayabildiğimiz bir “dünya”dan- bahsedebiliriz.”¹¹⁶⁷

Kurguda yani şiirde ve edebiyatta kimi zaman referans gölgede kalsa da bu referansın ilgası anlamına gelmez. Çünkü Ricoeur’e göre söylem muhakkak “bir şey” hakkındadır. Referansının açık ya da örtük olması bir şeyi değiştirmez. O her halükârda dünyaya atıf yapmaktadır ya da dünya örtük ya da açık, poetik ya da teorik metnin açtığı referansların tümüdür. Metni anlamak, bu referansları kendi dünyamızdaki bağlamına oturtmak, durumumuzun yüklemeleri arasına yerleştirmekle mümkündür.¹¹⁶⁸ Bu sayede söylemi kendi yazgısına kavuşturacak biçimde bir dünya tasarlamak imkan dahiline girecektir.¹¹⁶⁹ Ricoeur bu tespitle birlikte aslında hermenötikte tefsire (exegesis) yer açar. Yazının hermenötik bir soruna yol açması da okumaya açıldığı anda devreye girer. Söylemin yazıda dışsallaşması bir sorun olduğu kadar üreticidir; çünkü o da kendi içinde yeni bir diyalektik yaratır. Ricoeur bu diyalektiğin kopma (distanciation) ile temellük (appropriation) arasında

¹¹⁶⁵ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 43.

¹¹⁶⁶ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 44.

¹¹⁶⁷ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 50.

¹¹⁶⁸ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 51.

¹¹⁶⁹ “Metin mümkün bir dünyadan ve bu dünyada kendine mümkün bir yön verme tarzından söz eder. Bu dünyanın boyutlarını bütünüyle metin açar ve ifşa eder. Nasıl konuşulan dilin muadili görünür referans ise, yazılı dilin muadili de söylemdir. Söylem zaten var olan şeyi gösterme ve ifşa etme fonksiyonunun ötesine geçer ve bu anlamda konuşulan dile bağlı görünür referansın fonksiyonunu açar. Burada gösterme, aynı zamanda yeni bir varlık modu yaratmadır.” Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 104-105.

dikişlendiğini ifade eder. Temellük önkoşul bölümünde de ifade ettiğimiz üzere yabancı olanın kendine özgü kılınması, bir metnin bu faaliyetle benimsenmesi ve özümsemişi faaliyetidir.¹¹⁷⁰ Metni önanlama, açıklama ve temellük evreleri üzerinden geçmiş mirasa ait epistemik birikim bugünün yaşam dünyasında yeni anlam ufuklarını nesnel bir tarzda açacaktır.

Ricoeur “(...) hiçbir yorum belirli bir çağa özgü kavrayış modlarından, yani mit’den, alegoriden, metafor ve analogiden vb. ödünç şeyler alınmaksızın formüle edilmemiştir.”¹¹⁷¹ ifadesiyle metafora retorik figürlerden birisi olarak söylemde yer açar. Metafor mecazdır ve adlandırmayı ilgilendiren bir söylem figürüdür. Metaforun retorik bir biçimde ele alınışının anlamı dildeki geçerli anlamda boşluğu doldurma ve ifadeyi daha çekici ve ikna edici kılma yönünde bir çabadır. Kelimelerin lafzi anlamlarının yeterli gelmediği yerlerde metafor devreye girerek figüratif anlamı devreye sokar. Metafor semantik bir yenilik sunmadığı gibi gerçeklik hakkında yeni bir bilgi de üretmez; onun gücü söylemin hissi fonksiyonlarının yerine getirilmesiyle ilgilidir.¹¹⁷²

Ricoeur dil ve söylem ayrımında söylemin cümle sayesinde yapabildiği “gönderme” faaliyetinin dilde içkin olmadığını ifade eder. Yani söylem kendi başına bir dünyaya gönderimde bulunabilir ancak dilin bunu yapabilmesi için cümleye ihtiyacı vardır. Bu anlamda dili olaya dönüştüren öznedir. Özne söylem sayesinde göndermelerinin işaret ettiği bir dünyadan bahsedebilir. Metin üzerine inşa edilen söylemin dünyada anlamlı bir karşılık bulmasını Ricoeur “okunabilir eylem” şeklinde tanımlar ve gerçekleşmesi için dört kıstas öne sürer. Bu kıstaslar sayesinde anlamlı eylem, bir metin gibi okunabilir. Birinci kıstas, eylemin neliğinin tespit edilerek olay ve anlam diyalektiğinin ortaya çıkarılması ve yorumlanabilir anlam yapısının açılmasıdır. Metnin eylem bazındaki karşılığını “iz”ler verir; Ricoeur’e göre bu izler belli bir zamanda meydana gelen olay sayesinde dönemi açığa çıkaran eylemlerdir. Bu izlerin kurucu öznenen bağımsızlaşması ise onu “toplumsal izler”

¹¹⁷⁰ Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 57.

¹¹⁷¹ Ricoeur, **Yorumların Çatışması**, s. 4.

¹¹⁷² Ricoeur, **Yorum Teorisi**, s. 65.

haline getirir: “Toplumsal zaman, uçup giden bir şeyden ibaret değildir, aynı zamanda kalıcı etkilerin, sürekli örtülerin barınağıdır.”¹¹⁷³ İkinci ölçütse öznenin eyleminde kendi nesnel örüntülerini meydana getirmek suretiyle zaman içerisinde bir “iz”e dönüşmesidir. Tarihselci görüşün aksine burada Ricoeur eylemi tarihin bir sonucu olarak değil, eylemin iz haline gelerek toplumsal zamana bir kurum olarak dahil olacağını ileri sürmektedir. Toplumsal zamanda kuruma dönüşen eylem, artık öznenin ayrışır ve tarihe mal olur. Eylemin anlam kıstası kurumlaşmada aranmalıdır; bu da anlamlı eylemin metin gibi okunabilmesinde ikinci kıstastır. Üçüncü kıstas da ikincisiyle bağlantılı olarak eylemin içerisinde çıktığı ilk olayı ve onu üreten toplumsal şartları aşarak başka bağlamlarla da ilişkilendirilmesidir. Bu sayede eylem toplumsallaşır ve içine sıkıştırıldığı tarihselleşmeden kurtulur. İnsan-toplum arasında kurulan diyalektik metnin inşa ve işaret edeceği yenilikler kadar ortaya çıkan kültür ürünleri de mevcut toplumsal gerçekliği aşma adına işlevsel hale gelir. Bütün bu süreçler sonucunda öznenin eylemini “açık bir yapıt” olarak geçmiş ve şimdi diyalektiğinde anlam ve yorumu yalnızca ana sıkıştırmanın önüne geçer; eyleme dair yorumları bütün bir tarihin yargısına açık hale getirir.¹¹⁷⁴

Ricoeur’ün hermenötik geleneği nesnelleştirme uğraşı onun anlama ve açıklama arasındaki diyalektiği “metin” üzerinden aşma gayretiyle sonuçlanır. Ricoeur’e göre metnin nesnel hale gelmesi için belirli aşamalardan geçmektedir. Birincisi, metnin anlamını tespit etmek; ikincisi, metnin anlamının yazarın niyetinden bağımsızlaşması; üçüncüsü metnin dolaylı yollardan sembol kullanarak gönderimlerde bulunması ve son olarak evrensel düzeyde bir muhabata kavuşmasıdır. Bu dört aşamadan geçen metin nesnel hale gelir ve bu açıklamayı da nesnel hale getirir.¹¹⁷⁵ Ricoeur bu yolla beşeri bilimlerdeki nesnellik sorununu açıklama ve anlamayı iç içe geçirerek aşmaya çalışır.

Söylemsel oluşumlarda söylem dille ilintilenerek kurulsun da, dil ve gerçeklik arasında basit bir ilişkiden ibaret değildir. Bu anlamda söylem, gerçekliği

¹¹⁷³ Paul Ricoeur, “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990, s. 32.

¹¹⁷⁴ Ricoeur, “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, s. 32-34.

¹¹⁷⁵ Ricoeur, “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, s. 36.

algılayışımızı inşa eden ve bunu dille açığa çıkaran bir sistem olarak görülebilir.¹¹⁷⁶ Söylemin algıyı etkileyen ve kontrol eden yapısı, onun gerçekliğe kendini dayatmasının bir sonucudur. Bu anlamda söylemde gerçekler doğrulara ve yanlışlara; yani yargılara dönüşme gücüne erişir. Söylem haline gelmiş gerçekler, tarihsel durumun tecrübesinden geçmiştir. Bu tecrübeye dile gelebilen hususlar yanlışlanabilme ya da onaylanma düzenine tabidir. Bu yanıyla evrensel bir söylem tecrübesinden bahsetmek mümkün değildir; o kendisine belirli bir arşiv oluşturduktan sonra sahneye çıkar. Bu yanıyla söylem, geçmişe ait olanın düzenlenmesidir.

Toplumlar kendi kırılma momentlerinde, tarihsel gerçekliklerini biçimlendirecek ölçüde teorik ve pratik açıdan güçlü düşünceler ortaya koyar. Bunlar tarihin düşünsel açıdan parlama dönemleridir. Neticesinde bugün pozitif açıdan başarı olarak addedilecek sonuçlar bulma amacı kenara bırakıldığında, krizin açığa çıkarılması, geçmişe ait arşivin şimdide yeni soruları ve cevapları açığa çıkarması, dünün bugünde temellük etmesi tarihsel gerçekliği söylemin alanına taşır. O halde biz de Ricoeur'den hareketle temellendirdiğimiz “söylem” tanımını göz önüne alarak şu soruyu soralım: Osmanlı'da inhitat düşüncesini bir “söylem” olarak nitelendirmek mümkün müdür?

İnhitat düşüncesi, Osmanlı'da Tanzimat'ın ıslah ve yenileşme hareketleriyle başlamaz. Pratik önlemleri açığa çıkaran bu dönem, XVI. yüzyıldan itibaren kaleme alınan “gerileme paradigması”nın devamı niteliğindedir. Gerileme düşüncesinin II. Mahmud'la yeniliğe dönük aksiyonlara dönüşmesi, inhitatın kabulüne ilişkindir. Tanzimat sonrası dönem ise inhitatın yapılan ıslahlarla durdurulamadığı; toprak kayıplarının arttığı, merkezi gücün kaybı ve imparatorlukların çözülmesi sonucunda, Osmanlı'nın artık bir daha kökten dönüşümler yapma gerekliliğini getirir. Meşrutiyet sonrası oluşan düşünsel üretimlerde odak tamamen inhitat haline gelir. Düşünürlerin, bürokratların, devlet adamlarının ve toplumun inhitatı tarihsel bir durum olarak kabulü, bu kabulün eşiğinde oluşacak tespitlerin, yargıların, yıkımın ve inşanın

¹¹⁷⁶ Sara Mills, **Michel Foucault**, London, Routledge, 2003, s. 54.

yollarına dair düşünsel bir deneyime kapı aralar. Bu süreçte ortaya çıkan müktesebatın söylem olarak nitelendirilmesi, söylemin neliği ile düşünsel üretim arasındaki örtüşmeleri açığa çıkarmayı gerektirir.

Paul Ricoeur'ün tanımında söylemin temel kıstası olay-anlam diyalektiğidir. Olay olarak konuşmanın teorisinin dayandığı şey, tümcenin dilbilimidir. Dil ile söylem arasında bir sınır çeken Ricoeur, söylemin birincil kıstasını “zamansal bir şimdi içinde gerçekleşmesi” olarak görür: “Söylem hep zamansal olarak ve bir “şimdi” içinde gerçekleşir. Dil sistemi ise zamanın dışındadır ve hep vardır. Benveniste buna “söylem anı” diyor.”¹¹⁷⁷ Canlı konuşmada söylem anı geçici bir olaydır; görünür ve kaybolur. Tespit edilen şey kaybolandır. Dilde tespit edilecek olansa söylemin kendisidir. Yazı söylemi yalnızca olay olmaktan çıkaracak, belge haline getirecektir. Bu durumda söylemin yazgısı da yazılı kayıt olmaktır. Bu kıstastan hareketle inhitata bakıldığında, onun bir şimdisi olduğunu, neden özellikle Tanzimat sonrasının zamansallığında açığa çıktığı sorusunun cevabında buluruz. İnhitatın bir söylem olarak kendine seçtiği şimdisi, Tanzimat ile yeni rejimin kurulma yılları arasında tekabül eder. Metinlerin birçoğunda belirli bir dönemsellik vardır; tespitler, yargılar ve vargılar bu dönemsellğe yönelik olarak sunulur. İnhitatu temellendiren sorunların tespitinde bir “şimdi” vurgusu vardır. Hem sorunlar şimdidenir hem de çözümler şimdi olmalıdır. Düşünürleri belirli bir noktada “aciliyet” zaafına düşüren bu şimdilik, aynı zamanda onları söylemde ve kavramsal kullanımlarda ortaklaşmaya itmiştir. Padişaha yönelik politik eleştiri, meşrutî yönetim talebi, akla verilen önem, Batılılaşma vurgusu, teknik ve terakki vurgularının bütünü şimdide kurulmaktadır. Miras alınan geçmiş ile inşa edilen gelecek arasında, Meşrutîyet düşünürlerinin inhitat söyleminde ulaşmaya çalıştıkları bu ikisini şimdide bir araya getirme çabasıdır.

Düşünsel anlamdaki her doğuş, beraberinde kendi zamanını da yaratır. Çünkü o, kendi çağının sorusuna bir cevap niteliğindedir. Dönemin sorusuna verilen cevaplar doğrular ve yanlışlar arasında inşa edilirken ele alınış biçimleri de kendi

¹¹⁷⁷ Ricoeur, “Anlamlı Eylemi bir Metin Gibi Görmek”, s. 28.

zamanını yaratacak bir biçimde ortaya konulmaktadır. Meşrutiyet düşünürlerinin inhitatı ele alış biçiminde bu zamansal yaratımı şu saiklerle görmek mümkündür: İnhitatın sebepleri şimdinin tarihsel gerçekliği ile ilişkilendirilerek kurulur. Bu tarihsel gerçekliğin nüvesini geçmişten gelen ancak günü meydana getiren olaylar oluşturur. Sorunlar yargılara, gerçekler doğrular ve yanlışlara bugünü değiştirme/müdahale etme adına dönüştürülür. Bütün bu olguları ele almada cevap verilen sorunun ortak olması, ortak bir zamansal tabiiyeti ortaya çıkarır. Olay olarak bırakılmak istenmeyen bütün gelişmeler ve değişmeler yazıyla birlikte kayda alınmış; bu saikle söyleme dönüştürülmüştür.

Ricoeur'ün söylem tanımındaki ikinci kıtas şudur: “Dilin bir öznesi yoktur. “Kim konuşuyor?” sorusu bu düzlemde geçerli değildir. Buna karşılık, söylem bir dizi karmaşık göstergeler aracılığıyla kendine göndermelerde bulunur. O halde “söylem anı”, kendi kendine gönderme yapandır.”¹¹⁷⁸ Bu kıtasa göre söylemde dilin öznesi yoktur, “kim konuşuyor” sorusundan ziyade anlam ve amacın söylem üzerinde buluşmasıdır. Çünkü sözlü söylemde söylemin konuşana gönderiminde “şimdi-burada” arayışı vardır. Bu sayede konuşanın niyeti ile söylemin anlamı örtüşür; ikisi de aynı anlama gelmeye başlar. Ricoeur'ün bu kıtasından hareketle inhitat düşüncesinde özellikle yazınsal faaliyetlerde dilin öznesizliği dikkat çekicidir. Mesele “kimin konuştuğu” sorusundan ziyade neyi, nasıl konuştuğudur. Bu açıdan inhitat metinlerinin hangi ifadelerin, hangi bağlamsal zeminde ve hangi anlamsal ilişkiler ağı içinde kullanıldığına baktığımızda niyet ile anlam arasında bir uyuma görürüz. Bu uyumayı şu alanlarda açmak mümkündür. Öncelikle, son dönem düşünürleri kendi kişisel tutku ve alanlarını dönemin tarihsel düşüncesine yaslayarak kurmuşlardır. Düşünsel üretimlerinde çağlarının sorusunu merkeze yerleştirmişlerdir. Gazeteci, şair, edebiyatçı, filozof, eleştirmen gibi spesifik kimlikler geride bırakılmış yahut inhitat fikrine angaje bir biçimde inşa edilmiştir. Namık Kemal, Ziya Paşa, Mehmet Akif ya da Tevfik Fikret şiirlerini inhitat ve beka sorununun eşiğinde kurmuşlar; şiiri toplumsal krize aracı kılmışlardır. Filibeli, İsmail Hakkı İzmirli, Elmalılı Hamdi Yazır İslami alandaki araştırma ve yazın üretimini yine aktüel

¹¹⁷⁸ Ricoeur, “Anlamlı Eylemi bir Metin Gibi Görmek”, s. 28.

sorunlar üzerine bina etmişler; geleneksel normlar ve modern sorunlar arasında bir bağ kurmuşlardır. Meşrutiyet düşünürlerinin niyeti ve ürettikleri yazınların anlamı inhitat üzerinde örtüşmektedir. İkincil olarak, dönemde üretilen metinler, karmaşık göstergeler; yani dilin kullanım biçimi üzerinden bir söylem oluşturur. Kullanılan retorik, imge, metafor, anlatı gibi unsurlar inhitata ilişkin sorunların ortaya konulmasında araçsal olarak kullanılmakta; dil de çağcıl sorunların getirdiği sorular etrafında yeni kavramlarla -cumhur, demokrasi, hürriyet, say-u gayret vb. gibi- zenginleştirilmektedir. Örneğin, Akif'in çalışmayan, tembellik yapan kişileri *Durmayalım* şiirinde cansız bir beden olarak "leş"e benzetmesi¹¹⁷⁹; Abdullah Cevdet'in Schiller'in Guillaume Tell dramasının tercümesi üzerinden istibdata dair tenkid¹¹⁸⁰; Ziya Gökalp'in dinsel birliğin İslam topraklarındaki önemini altını çizmek için fizik deneylerinde suyun eşitlenmesinden örnek vermesi¹¹⁸¹; Ahmet Mithat Efendi'nin modernleşmeyle birlikte açığa çıkan yabancılaşma sorununu "dekadanlık" imgesi üzerinden ele alması gibi unsurlar dilin kendine gönderme yapan kullanımına örnek olarak verilebilir. Üçüncüsü, metinler doğrudan ya da dolaylı olarak tarihsel sorunlar ve çözümleri hakkındadır. Muhatapsa toplum, aydınlar ve bürokrasidir. Dolayısıyla dil de burada tamamen "gönderimsel" işlev üzerinden işlemekte; sürekli olarak gönderimde bulunduğu "inhitat" etrafında örülmektedir. Örneğin klasik kimlik anlayışının sekteye uğraması; imparatorlukların çözülmesi ile gelen ulus fikri etrafında öznel kimliği tanımlamaya ve sahiplenmeye yönelik arayış; yüzyıllarca imparatorluk çatışı altında çok uluslu bir devletten tek uluslu devlete geçiş; "kimlik" sorunu ile inhitat arasında korelasyon kurularak düşünce üretilen bir alandır.

Ricoeur'ün üçüncü kıstası konu ve gönderimle ilgilidir: "Her zaman bir şey hakkındadır ve betimlemek, anlatmak ya da temsil etmek zorunda olduğu bir

¹¹⁷⁹ Mehmet Akif Ersoy, "Durmayalım", **Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler**, Haz. M. Ertuğrul Düздаğ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 24.

¹¹⁸⁰ Abdullah Cevdet, **İki Emel**, İstanbul, Matbaa-i İctihad, 1914.

¹¹⁸¹ "Hikmet tecrübelerinde muttasıl kaplardan birine konulan suyun derhal diğerlerine taksim olunduğunu ve hepsinde su seviyesinin derhal aynı irtifaya çıktığını görmüyor muyuz? Aynı ümmete mensup bir milletin husule getirdiği terakkilerin yahut dışarı olduğu inhitatların derhal diğerlerine intikal etmesi tıpkı bunun gibidir. Çünkü dindeki birlik, onları muttasıl kaplar haline getirmiştir." Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 88.

dünyaya gönderme yapar.”¹¹⁸² Bu kıstasta yazılı ve sözlü söylem birbirinden ayrışır. Sözlü söylemde gönderme görünür bir göndermedir. Yazılı söylemde ise metin kendi anlamını öznenin zihinsel sınırlarından çıkarırken özne de kendi göndermesini görünür göndermelerin sınırlarının dışına çıkarır. Dünya, metinlerin ortaya çıkardığı göndermelerin bütünüdür. Bu saikle bir metni anlamak aynı zamanda kendi durumumuzu da aydınlatmak, durumumuzun yüklemeleri arasından, etrafındaki dünyayı bir dünya yapan göstergeleri bulup çıkarmak demektir. Bu sayede insan yazı sayesinde kendine yeni dünyalar kurabilir ve var olduğu dünyanın sınırlılığından kurtulur.¹¹⁸³ Dünyayı anlamlandırabilir yahut onu metinde temsil edebilir. Bu anlamda her metnin göndermede bulunduğu bir anlam dünyası vardır. Bu kıstastan hareketle baktığımızda, inhitatın betimlemek, anlatmak ya da temsil etmek zorunda olduğu dünyası XX. yüzyılda çöküşün eşiğindeki Osmanlı’dır. Tehdit altındaki topraklar, dış baskılar, iktisadi krizler, toplumdaki atalet ve ümitsizlik, bürokrasideki yapısallaşmış sorunlar inhitatın işaret ettiği dünyayı metinlerle resmeder. XVI. yüzyıldan beri süregelen dönüşümü ve bu dönüşümde açığa çıkan gerilemeyi anlamlandırmak adına yaratıcı bir kavramsallaştırmaya başvurulur. Sorunları yaratan aktüel gerçekler, doğrular ve yanlışlara dönüştürülür. Bu yanıyları inhitat, yıkılmakta olan bir dünyada gerçekten yıkılması gerekenin ne olduğu bir dünyaya işaret ederken; diğer yandan da o dünyanın nasıl yeniden inşa edilebileceğinin peşine düşer. Reformların kapsamı toplumsal sınıflar arasındaki sınırların yeniden çizilmesi, toplum ve bürokrasi ilişkisinin dengelenmesi, merkezi gücün meşveret, şura gibi kavramlarla adil bir düzene kavuşturulması, dinin yanlış pratiklerle yorumlanmasının tenkiti, kurumların yenilenmesi, eğitimin yaygınlaştırılması, tefrika ve taassubun bitirilmesi, iktisadın düzene konulmasını kapsar. Bütün bu çabaları sorunsallaştıran metinlerin gönderimde bulunduğu dünya, sorunların ve çözümlerin aynı anda mezceldiği bir dünyadır.

Ricoeur’ün son kıstası ise muhatap hakkındadır: “Söylemin bir dünyası olduğu gibi bir başka kişisi, seslenilen bir muhatabı da vardır. Yazılı söylemde, ikinci

¹¹⁸² Ricoeur, “Anlamlı Eylemi bir Metin Gibi Görmek”, s. 28.

¹¹⁸³ Mehmet Ali Sarı, “Paul Ricoeur’ün Hermeneutik Görüşü”, **Kaygı-Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, 2005, S.5, s. 30-31.

bir kişi olarak yalnızca birine yöneltilen bir söylem yerine, kendi kendini yaratan bir muhataba yönelme söz konusudur.”¹¹⁸⁴ Yüz yüze diyalogun sınırları dışına çıkan metnin bir değil binlerce görünmeyen ve bilinmeyen muhatabı vardır. Bu sayede metin anlamlı bir eyleme gönderimde bulunarak nesnelleşebilir:

“Söylemin  zerine yazıldığı şey uzamsal ve zamansaldır (tarihseldir). Toplumsal zaman uçup giden bir şeyden ibaret değildir, aynı zamanda kalıcı etkilerin sürekli örüntülerinin barınağıdır. Bir eylem, insan eyleminin belgeleri haline gelecek örüntülerin çıkmasına katkıda bulunduğu zaman bir “iz bırakır”, damgasını vurur. Bu açıdan bakıldığından Ricoeur’e göre tarihin kendisi insan eyleminin “sicilidir” ki, bundan dolayı arşivler olanaklı hale gelir. (...) Bir yapıt sadece kendi zamanının bir aynası olmayıp o içinde taşıdığı yeni bir dünyanın da yolunu açar.”¹¹⁸⁵

Kemal Tahir, II. Meşrutiyet dönemini “yaşamak için düşünen, kendine hayat prensibi arayan, sosyal bunaltı içinde bir toplum”¹¹⁸⁶ olarak tanımlar. XIX. ve XX. yüzyılda Osmanlı’da içtimai düşünce ve içtimai eylem yıkılmakta olanı ayağa kaldırma amacındadır. Nasihatname geleneğinde devleti düzene sokma biçiminde teşekkül eden aydın müdahalesi, Tanzimat yıllarında dünyanın değişen düzenine hem devleti hem de toplumu adapte etme çabası şeklinde tezahür eder. Halkçı aydınlanma ve ansiklopedizm düşüncesinin Fransız Devrimi’ne etkisi, düzenin yalnızca devletin değil halkın da dönüştürülmesi ile değiştirilebileceğini aydınlara göstermiştir. Matbu basının ve bağımsız basının artışı bilginin yaygınlaştırılması adına araçsallaştırılmış; toplum “edilgen” olmaktan çıkarılmaya çalışılmıştır. Burada Tanzimat aydınında görülen ansiklopedist tavır sadece aydınlanmayla ilgili değil; halkı bilginin, düşüncenin, tarihin “muhatabı” olduğuna ikna etmeyle de ilgilidir. Meşrutiyet yıllarında bu muhataplık zorunlu bir biçime dönmüş; halka devletin ve vatanın varlığını sürdürmesinde asli bir muhataplık biçilmiştir. “Millet-i müselleha” kavramı bu yaklaşımın sonucu olarak ilgi görmüştür. Eğitim  zerindeki güçlü vurgu, kurumların halka hizmet edecek tarzda yeniden düzenlenmesi, gazete ve eser sayısındaki artış; konferans, vaaz gibi kamuoyunu bilgilendirecek etkinliklerdeki artışlar; siyasi alanın genişlemesi gibi hususlar inhitatın kendisine muhatap yaratan söylemleridir. Dolayısıyla inhitat, toplumun tamamını kendine muhatap kılması ve

¹¹⁸⁴ Paul Ricoeur, “Anlamlı Eylemi bir Metin Gibi Görmek”, s. 28-29.

¹¹⁸⁵ Mehmet Ali Sarı, “Paul Ricoeur’ n Hermeneutik Görüşü”, **Kaygı- Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, s. 32-33.

¹¹⁸⁶ Kemal Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2023, s. 26.

hatta bu muhataplığı inşa etme bakımından söylemin bu kıstasıyla da uyum içerisindedir.

İnhitatın söylem olarak değeri onun dilsel gönderimdeki kuvvetinden değil; uzamsal ve zamansal olana tabiiyetinden gelir. Bu tabiiyet ne kadar güçlü olursa yapıtların tarihsel gönderimi de o kadar etkili olur. Bu sayede ortak anlam üretimini hem kendi zamanı hem de tüm zamanlar için genişletir ve geçmişini düzenleyen arşivleri de temellük yoluyla kendi söylemine dahil eder. İnhitatu, tarihsel bir düşünce, bir süreç, bir paradigma olmaktan ziyade bir “discourse”, yani söylem olarak açıklamamızı sağlayan hem kendi zamanına tabi olmasından hem de geçmiş birikimi temellük ederek kendi zamanını yaratmasından kaynaklanır. O hem tarihidir; hem de tarihseldir. Kendi zamanına müdahale ederek tarihselliğinin öznesi durumuna gelmekte; bu anlamda müdahalesini de söyleme dönüştürmektedir. Bu sayede nesnelliğini kendi aktüelliği içinden çıkarak yaratmaktadır.

Söylem, dilin ötesine geçen; toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamlarda anlam kazanan bir yapıdır. Söylem, aktüel tarihin verili gerçeklerini ifadede kullanılan sözcük ve sembollerin bir bağlam etrafında bir araya gelmesi ve anlamlı bir bütün ortaya çıkarmasıdır. Anlatı, hikayeyi belirli bir bağlama dahil ederek okumak; bu yolla arşivi söyleme dönüştürmektir. Anlatı, söylemin anlamını şekillendirir. Olay ve anlam arasında bir diyalektik kurar. Aktarma, kimlik oluşturma, düzenleme, yargı sunma, anlamı yaratma, dili kullanma gibi işlevlerinden kaynaklı olarak anlatı söylemin merkezidir. Foucault’nun söylem tanımında anlatı “düzen”i sağlayan bir konumdur. Ricoeur arşivi temellük edebilmenin ve orada saklı olan söylemi açığa çıkarabilmenin anlatıdan geçtiğini ifade eder. Bu nazariyattan bakıldığında Osmanlı’nın son asrında oluşan inhitat metinlerinin oluşturduğu arşiv, temellük ve tahayyül faaliyeti ile krize bilinç kazandıracak bir söylem oluşturmaktadır. Söylemin ana gövdesini “İnhitatımızın sebebi nedir?” sorusu oluşturur. Bu soru, XIX. yüzyılın Batı’da sanayi ve teknik ilerlemeyle sağlanan askeri başarılar; bu başarılar karşısında Osmanlı’nın yaşadığı toprak kayıpları ve milli kimlik kavrayışının bütün dünyada etkili olması ile yön değiştirmiş; hem kendi içinde gerilemenin önüne geçmesi hem de çağa ayak uydurması gereken bir devlet

anlatısını yüzeye çıkarmıştır. Yani bir yanıyla İslam kalacak; bir yanıyla ise modern olacaktır. Bir yanıyla devlet nizamını modernlik algılayışına uygun biçimde yenileyecek; bir yanıyla ise yeni devlet yapısı ile değişen kimlik kavrayışı arasında korelasyon kuracaktır. Bir yanıyla kuracak, bir yanıyla yıkacaktır. Yukarıda tespit, yargı ve vargı şeklinde kategorize ederek sunduğumuz ve Tanzimat’tan itibaren süregelen inhitat yazınından örneklerle desteklediğimiz anlatı, budama ve inşa, muhayyel ve gerçek, gelenek ve modernlik arasında dikiş tutturmaya çalışan inhitatın anlatısıdır. Dönem düşünürlerinin kaleme aldığı metinler anlatının tespitten başlayan ve somut hedefleri içeren vargılara varan bir söylem oluştururlar. Anlamın derinliği, yaşanılan deneyimlerin ifadede yansımaları, bağlamsallaştırma ve tarihselleştirme, kendi zamanını yaratma, bir şeye işaret etme, çatışma ve ikilemlerin ortaya çıkarılması gibi unsurları da tespit edebileceğimiz anlatının açığa çıkardığı bütünlük bizi inhitat bir söylem midir sorusuna verdiğimiz olumlu cevaba ulaştırır.

D. CUMHURİYET’İN KURULUŞUNDA İNHİTAT SÖYLEMİNİN YERİ

1923’de Cumhuriyet’in ilanı, Osmanlı düzenine son veren ve yeni düzeni “Türkiye Cumhuriyet”i olarak kuran dönüşümün miladıdır. Bu milat, 600 yıl “devlet-i ebed müddet” olarak hüküm sürmüş Osmanlı İmparatorluğu’nun ilgası ve Anadolu topraklarında Türk ırkına müstenid, cumhuriyet rejimine dayalı yeni bir Türkiye devletinin kurulmasıdır. Cumhuriyet’in kurucu ideolojisinin arka planında Tanzimat sonrasında birikerek büyüyen bir son dönem inhitat ve modernleşme literatürü vardır. Bu literatür Osmanlı İmparatorluğu’nun içinde bulunduğu krize bilinç atfederek onu inhitat söylemine dönüştürür. İnhitat söylemi, II. Meşrutiyet’in ilanında, Birinci Dünya Savaşı’nda ve Milli Mücadele’de etkisini sürdürürken Cumhuriyet söylemin son ufkudur. İnhitatu bir söylem haline getiren temellük ve tahayyül faaliyetleri maziye ve modernleşmeye bakışta yaratıcı yeni anlam ufukları doğurmayı mümkün hale getirmiş; Cumhuriyet söylem içerisinde tahayyül edilen bütün unsurların bir araya gelerek yeni bir ufku doğurması ile meydana gelmiştir. Cumhuriyet inhitat söyleminin temellük ve tahayyülünün neticesidir. Peki ya Cumhuriyet Meşrutiyet’in deneyimini ve inhitat söylemini “temellük” ederek bir söylem oluşturabilmiş midir?

Bir inhitatı ortaya çıkartan toplum ve devlete ilişkin sorunlara odaklanan, açığa çıkaran ve derinleştiren, vargılar ortaya koymak adına çeşitli felsefi yaklaşımlara yönelen söylem kendisini çeşitli şekillerde kurucu ideolojide göstermektedir. Devletin bekası adına bütün yapısal sorunların tartışıldığı; ne kadar radikal olursa olsun köklü pek çok değişim ve dönüşümün gündeme getirildiği bu dönem, Cumhuriyet'in kurucu felsefesine bir arka plan sağlamıştır. İnhitat söyleminin cumhuriyetin ilanı ve bu ilanın arkasındaki temel figür olarak Mustafa Kemal'in muhayyilesi üzerinde içerik, yöntem, kümülatif deneyim bakımından etkiler bırakmıştır. Bu anlamda “inhitat söylemi”nin kuruluşta üç temel etkisi olduğu öne sürülebilir: Birincisi, inhitat söylemi cumhuriyetin kurucu ideolojisine söylem içerisinde tartışılan bütün unsurlardan hareketle sorunların tespitine, yargılarına, vargılarına dair bir anlatı, içerik ve deneyim sunmaktadır. İkincisi, inhitat söyleminde açığa çıkan aciliyetlere ve zaruriyetlere dayalı budama ve inşa mantığı kurucu ideolojinin siyaset yönteminde sürdürülmektedir. Üçüncüsü ise Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu yalınkat modernleşmeye indirgemekten ziyade inhitat söylemi içerisinde köklenmiş ufukların tahayyülü olarak okumaktır.

Kriz çağları, dünya görüşleri, yani “weltanschauung” oluşturma ve bunu aktüel hale getirme anlamında güçlü ve dinamik çağlardır. Osmanlı'nın son dönemi, sahip olduğu krizin bir varlık sorunuyla ilişkili olması hasebiyle iki anahtar kavramla özdeşleştirilir. Bunlar, aciliyet ve faydadır. Krizin Osmanlı'yı yok etmeden sona erdirilmesi için çözümlerin de uzun uzadıya teorileştirilmeye değil; hızlı biçimlerle kararlara ve aksiyonlara ihtiyacı vardır. Alınan kararlar inhitatı önlemeye ve devleti güçlendirmeye yönelik olacak faydaları içermeli ve toplum kurumsal dönüşümlere eşlikçi kılınmalıdır. Tanzimat'tan itibaren Osmanlı düşünürünün dünya görüşünün temel parametrelerini çizen bu perspektif tarihsel sürece kendisini aktardığında ortaya şöyle bir tablo çıkmıştır: İnhitatın eşiğinde bir devleti miras alan düşünürlerin entelektüel faaliyet ve dünya görüşü arasındaki sebep-sonuç ilişkisini tersinden kurması, düşüncelerin tarihi değil tarihin düşünceleri inşa ettiği bir yapı meydana gelmiştir. Tarihi inşa etmesi gereken bir tür sıçrama anıdır. Öyleyse bunun için, yani inhitattan kurtulmak için gerekli olan nedir? Bu sorudaki “gereklikler” vurgusu,

sistematiik olmayan, istenilen amaca ulaşmayı sağlayacak “tüm” kaynakların, yapıların, kurumların dahil olduğu geniş bir havuz oluşturmak ve buradan “fayda” ekseninde seçimler yapmaktır.¹¹⁸⁷ Türkçülerin, Garpcıların ve İslamcılarının kendi dünya görüşlerinde ütöpileştiği düşüncelere rağmen, ortak bir muhayyile altında birleşmelerinin sebebi budur: İnhitat.

İnhitat yalnızca kendisini tarihsel durum yahut kriz olarak dayattığında bir gerçeklik haline gelmez; bu gerçekliğin oluşturduğu kuşakların, bu kuşakların inhitatı yapısal sorunlarda açması ve kurtuluş adına ortak muhayyilelerde buluşmasıyla tamamlanır. XIX. yüzyılla beraber çöküş muhayyilesi kuşaktan kuşağa aktarılan bir mirasa dönüşür. Bu mirasın manifestosu ise Osmanlı’yı modernleştirmek değil; inhitattan kurtarmaktır. Kurtuluşun hangi yollarla gerçekleşeceği de yüzeye çıkan tespitler, yargılar ve onların eşiğinde büyüyen vargılardadır. Ancak vargı, tek başına, politik bir aktüalizasyonu gerçekleştirmeye muktedir değildir. Bunun için tarihsel durumun ve onun karar verici aktörlerinin de bir sıçrama momenti yaratacak iradeyi göstermeleri gerekir. Bu anlamda Mustafa Kemal’in bu tarihsel arka planda, inhitat söyleminin devamında ve daha da ötesi Birinci Dünya Savaşı’nın zor koşullarında sahneye çıkmış olmasını geçmiş kuşaklardan kendisine kalan bu mirasın aktüalize edilmesi ve eyleme dönüştürülmesi olarak okumak mümkündür. Bu anlamda Mustafa Kemal, Tanzimat’tan başlayarak Cumhuriyet’e ulaşan evrimin son halkasını temsil etmektedir.

Söylenceye göre yoksul bir Frig köylüsü olan Gordios çiftçilikle geçinmektedir. Bir gün tarlasını sürerken sabanına bir kartal konar. Gordios kartalın

¹¹⁸⁷ Hilmi Ziya Ülken modern Türk düşüncesinin öncelikli vasfının “ameli” ve “fayda” odaklı olmasını şu şekilde ifade etmektedir: “Modern tefekkür her şeyden evvel amelidir. Gayesi, en geniş manasile dünyevî action’dur. Ahlâk, siyaset ve teknik onun bilvasıta hedefini teşkil eder. gerek ilim, gerek felsefe olmak itibarile o bunlara temel hazırlar. O suretle ki artık tefekkür alelâde bir kafa oyunu, bir ‘muakele’ olmaktan çıkmıştır. İctimaî action’un istinat noktası vazifesini görmeğe başlamıştır: Teknik ilme istinat eder; ilim usule dayanır; usûl kuvvetini felsefeden alır. Diğer cihetten de ahlâk ve siyasette yine ilme (içtimaiyat, iktisat, hukuk), o da usûl ve felsefeye istinat eder. Görülüyor ki tefekkür artık ilk zamanda olduğu gibi bir ‘muakele’ sanatı, ne de orta zamanda (yani ümmet devrinde) olduğu gibi mystique dünya görüşünün akılla telifi için yapılan bir cehittir. Tefekkür burada hayat için, cemiyet için, action içindir. Bu sebepten o, birinci safhada dinî tefekkür ile mücadele ederek başlar. İkinci safhada kendi prensiplerini ve usulünü araştırmaya koyulur.” Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkürü Tarihi**, s. 17.

anlamını merak edip bir kâhine sorar ve kahin ona kartalın Tanrılardan gelen bir haberci olduğunu ve Tanrılara adak adamasını söyler. Gordios arabasını da alarak Frigya'ya girdiğinde, Frigler kendisine müjdelenen yeni kralın şehre öküz arabası ile girecek olan kişi olduğu kehanetiyle onu kral ilan ederler. Gordios kral olduktan sonra arabasını tapınağa adar. Bu araba dallardan bir düğümle tapınağa bağlanmıştır ve bu düğümü çözecek olan kişinin tüm Asya'nın fatihi ve hakimi olacağı söylentisi yayılır. Büyük İskender Gordion'a geldiğinde düğümü çözmeye çalışır, ancak başaramaz. Sabrı tükendiğinde ise kılıcını çeker ve düğümü keser.

“Gordion Düğümü” olarak bir söylenceye dönüşen bu anlatı, yöntemini kendi belirleyen ve eyleyen anlamında lider kültüründe bir noktaya işaret etmektedir. Mustafa Kemal Atatürk'ün modernleşmenin belirli bir basamağında yıkılan bir imparatorluktan ulusa dayalı cumhuriyet kurma denemesi onun bu düğüme yaklaşma biçimindedir. İnhitatin pratik zorunlulukları, diğer yandan modernleşmenin gereklilikleri çözilemeyen ikilikler arasında tartışmaları çoğaltırken yapısal dönüşümleri de geciktirmektedir. Nihayetinde bu dönüşüm ancak Cumhuriyet'in kuruluşunda Mustafa Kemal Atatürk tarafından “Gordiyon Düğümü”nün kesilmesi ile aşılabilmektedir. Cumhuriyet'e geçilirken Rousseau'nun “hakimiyet kayıtsız, şartsız halkındır” ilkesi Sieyes'in “hakimiyet kayıtsız, şartsız milletindir” ilkesi ile ikame edilmiş; Sieyes'in ulus tanımlamasında içkin olan etnik-kültürel köklerinden soyutlamak suretiyle politize edilmiş bir yurttaşlar topluluğu formülü benimsenmiştir.¹¹⁸⁸

Ancak burada Atatürk'ü ve Cumhuriyet kuşağını kendilerinden önceki reformculardan ayıran bir taraf vardır. XVI. yüzyılın sonundan itibaren dile getirilmeye başlanan çözülme anlatısından inhitat anlatısına, nasihatnâme yazarları, bürokratlar, XX. yüzyılın bağımsız düşünürlerine kadar devletin bekasına ilişkin tartışma yürütenlerin hepsinin elinde “kalem” vardır. Atatürk'ün ve kurucu kuşağın elindeyse tıpkı İskender gibi “kılıç”/“silah” vardır. Ancak hanedan dışında bir “kılıç”ın devletin tarihini tayin edecek bir kudrete sahip olması da Atatürk'le

¹¹⁸⁸ Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, s. 211.

başlamamakta, onu incelemekte ve bittabi zemin hazırlamaktadır. Bu anlamda Mustafa Kemal'in Cumhuriyet'i kurmada gösterdiği irade, inhitat söylemi içinde köklenmiş tahayyül ufuklarının ve kümülatif birikimin sonucuna ulaştırılmasıdır. Gordion Düğümü söylemde inhitata dair tespitler, yargılar ve vargılarla örülmüştür; düğümün kesilmesi ise söylemin eyleme geçirilmesi ve tahayyül ufuklarının kaynaştırılmasıdır.

Mustafa Kemal'in rejim kurucu bir asker olmasının arka planında Osmanlı ordusunun son döneminde orduya verilen toplumsal 'yol gösterici' rolü yatmaktadır. 1877-78 Rus Harbi sonrasında Harbiye'nin yapılandırılması ve askeri düzenlemeler adına Alman modeli örnek alınmış¹¹⁸⁹; bu yapılandırma için Kaiser II. Wilhelm'den yardım istenilmiş ve Colmar von der Goltz askeriyede reformlar yapmak üzere İstanbul'a gönderilmiştir. Goltz, Harbiye'de teknik yenilenme ve donanım bir yana, yeni bir savaş muhayyilesi yaratmıştır. "Millet-i müsellâha" kavramsallaştırmasını ortaya atan Goltz, sosyal Darwinizm etkisi ile savaşın kaçınılmazlığını vurgulamış, gelecekte yaşanacak savaşların eski usul cephe mücadelesi ya da meydan muharebeleri olmayacağını, tüm toplumun katılımını gerektiren bütüncül savaşlar olacağını öne sürmüştür. Goltz'a göre modern savaşlar, orduların birbirlerini imhasına değil, milletlerin imhasına dek uzanan daha köklü mücadelelerin aracı haline gelecektir. Asker-sivil ayrımının anlamsız kalacağı, ordu ve milletin bir bütün haline geleceği ve herkesin seferber olmak zorunda kalacağı bir "volkskrieg", halk savaşıdır gelmekte olan.¹¹⁹⁰ Bu yaklaşımın zorunlu bir sonucu olarak subaylar ve ordular yeni sosyal roller üstlenecek ve milletlerin bekasında sorumlulukları artacaktır. Halihazırda hem Osmanlı'nın klasik yapısında "fethe" dayalı savaş bilinci hem de İslam'ın "cihat"a dayalı savaş bilinci bu mücadeleyi zaten mevcut tutmaktadır. Ancak geçmiş savaşlar, fetihler ya da cenkler patrimonyal unsurlara dayalı olarak gerçekleşmekte; padişahın ve vükelanın iradesine yaslanmaktadır. Goltz'un Harbiye'de oluşturduğu tasavvurla birlikte askerlerin kendilerine "silahlı millet" in yol gösterici misyonu sahiplenmesine sebep olmuş, 1908 İhtilali ile bu

¹¹⁸⁹ Osmanlı'nın askeri alanda Almanya'yı kendisine örnek almasında tüm dünyada Alman askeri stratejisine yönelik hayranlığın doğuşuna neden olan 1870-71 Prusya-Fransa Harbi etkili olmuştur. Hanioglu, **Atatürk: Entelektüel Biyografi**, s. 78.

¹¹⁹⁰ Colmar von der Goltz, **Millet-i Müsellaha**, 1885.

misyon bir dönüm noktası haline gelmiştir.¹¹⁹¹ Askeri kanadı güçlü bir paramiliter örgüt olan Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara gelişinde, izini sürdükleri toplumu bir “millet-i müselleha”ya dönüştürme ideali son derece kuvvetlidir. Bu anlamda asır sonundan itibaren Osmanlı ordusunda Mustafa Kemal'in de dahil olduğu bir Goltz kuşağı oluşmuştur. Bu kuşak yalnızca orduyu yönetecek yetkin askerler değil, toplumu şekillendirecek liderler olmayı arzulamaktadırlar. Bu gayret ortaya konulduğu takdirde toplum, askerini yol gösterici olarak benimsemiş bir millet-i müselleha'ya dönüşecek ve kendi savunmasını kendi yapabilecek kudreti göstererek bekasını kurtaracaktır. Goltz'un İttihat ve Terakki'ye gösterdiği öncelikli misyon çerçevesinde askeriye, yönetim kademesinde bir kurum olmaktan çıkarak tüm cemiyeti şekillendiren, toplumsal ruhu oluşturan, yol gösteren, eğiten, karar verici ayrıcalıklı bir sınıfa dönüşmüştür.¹¹⁹² Kurucu ideolojinin “kuruculuğu”nda Goltz'dan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne, oradan da kendilerine miras kalan “millet-i müselleha”nın öncüsü ve yol göstericisi olmanın etkisi yadsınamazdır. Kurucu kuşağın kendilerinden önceki askeri reformculardan daha güçlü oldukları husus, bir “millet-i müselleha” oluşturma'nın millete dayalı bir ideolojinin egemen olduğu türdeş bir toplumda hayata geçirilebileceğinin bilincidir. Bu kuşağın içinde, milli bilinci sürdürmesi, Harbiye çıkışlı olması, siyasi hayatına başarılı bir asker olarak başlaması, Birinci Dünya Savaşı'nın zorlu ortamında varlığını muvaffak bir asker olarak sürdürmesi, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yaptığı hataları iyi gözlemlemesi ve İstiklal Harbi'ne bir ordunun değil “silahlanmış millet”in mücadelesi olarak görmesi gibi gerçeklerin Atatürk tarafından kavranması onu kendi kuşağı içinde öne çıkarmıştır. Ancak onun kestiği düğümün, bir “düğüm” olarak ortaya çıkması; birilerinin ona farklı yöntemlerle kesmeye yanaşması, ancak kesememesi; bütün bu deneyimin kümülatif gelişimi Atatürk'ün elinde inhitatın bir söylem olarak durmasına ve doğrular-yanlışlar arasında gerçekçi yöntemin neliğine dair tarihsel cevapların hazır bulunmasını sağlamıştır.

Cumhuriyet sonrasının resmi tarih yazımında Atatürk üzerine yapılan çalışmalar onun siyasi bir lider olarak “şekillenışı”ni görmezden gelerek, eşsiz bir

¹¹⁹¹ Hanioglu, **Atatürk: Entelektüel Biyografi**, s. 85.

¹¹⁹² Hanioglu, **Atatürk: Entelektüel Biyografi**, s. 82-86.

figür olarak “şekillendirdiği” üzerine yoğunlaşır. “Şekilleniş-şekillendiriliş” ilişkisinin göz ardı edilmesi yahut ikinci plana atılması, bir ulus-devlet olarak Türkiye’nin, özgün tezler geliştiren bir lider tarafından “cretatio ex nihilo” yöntemiyle yoktan var edildiği hipotezini ortaya çıkarmaktadır.¹¹⁹³ Bu hipotezden yola çıkarılarak oluşturulan anlatı ise Mustafa Kemal’i aniden ve öncesiz bir değişimi yaratan bir bilge, cumhuriyeti ise daha önce kimsenin aklına gelmemiş fikirlere sahip bir dehanın yaratisı olarak görmekle sonuçlanmaktadır. Elbette Cumhuriyet’in ve modern Türkiye’nin kurulmasında Mustafa Kemal, “karar verici”, “belirleyici” ve “şekillendirici” bir figürdür; ancak onun verdiği şekillendirmede kendi tarihsel ortamı, kuşağı ve entelektüel öncülleri belli belirsiz aktörler değildir. Öyleyse sorulması gereken soru şu olmalıdır: Kurucu ideoloji yalnızca Atatürk’ün seçimlerine indirgenebilir mi?

Her tarihi figür gibi, Atatürk de içinde yetiştiği, yaşam-dünyasına tanık olduğu kendi çağının çocuğu ve etkilediği bir figürdür. Onun şekillenışı ile şekillendirişi arasında bir etki ve neden-sonuçlar ilişkisi göze çarpmaktadır. Cumhuriyet’le birlikte ortaya çıkan radikal ve köktenci değişiklikler onun şahsında öncülleri ve yetiştiği ortamla arasında bir kopuş olduğu şeklindeki okumaya sebep olmakla beraber, burada bir kopuştan ziyade dönemde inhitat söyleminde ortaya çıkan yaklaşımların yorumlanmasıyla eklektik bir siyasi modelleme ürettiğini görmek gerekir. Öyleyse daha açıkça ifade etmek gerekir ki XIX. yüzyılın son yarısından yeni rejimin kuruluşuna değin ortaya konan inhitat söylemi, devletin ve toplumun bekası adına durumun tespitinden çözümün neliğine dair her türlü hususun gündeme getirildiği, tartışıldığı ve içeriklendirildiği bir dönemdir. Kadercilik kaynaklı toplumsal sorunlarda açığa çıkan iradi-ferdi birey anlayışı; tembellikten çalışmaya, kazanmaya ve üretmeye yapılan vurgu; tefrikanın sorunsallaştırılmasıyla derinleştirilen milliyetçilik; istibdat sorunu üzerinden hürriyet ve şuranın gerekliliği; hilafet ve patrimoniyalizm sorunu üzerinden meşruti yönetimin zorunluluğu, iktisadın yönetim mekanizmasına dahiliyeti, eğitimde birlik, düzen ve modernleşmenin gerekliliği; felsefi düşüncenin tadili, modernleşme gerekliliği altında terakki, teknik,

¹¹⁹³ Hanioglu, **Atatürk: Entelektüel Biyografi**, s. 8.

ulum ve fenne yapılan vurgularla tarihsel durumun sorunları, yargıları ve vargıları tartışılmıştır. Bu tartışmaların ve yoğun düşünsel üretimin sonucunda özellikle Birinci Dünya Savaşı ortamının ve yükselen milliyetçiliklerin de etkisi ile beka adına gerçekçi ve acil çözümlerin neler olması gerektiği görünür hale gelmiştir. Atatürk'ün en büyük başarılarından birisi, görünür hale gelen bu vargılara bakmayı bilmesi, onları temellük ve tahayyül etmesi, eklektik bir zihne sahip olmasıdır. Dönemin dünya görüşleri (weltanschauung) yalnızca Atatürk değil; bütün bir Cumhuriyet kuşağını benzer şekillerde etkilemiş ve şekillendirmiştir. *İctihad* dergisi çevresinin temel izleklerini çizdiği Garplılaşma ideali, bu idealin içerisinde yer alan fesin kaldırılarak yerine yeni bir başlık konulması, tekke ve zaviyelerin ilgası, medreselerin kaldırılması, Latin alfabesine geçilmesi, kadınların toplumdaki kamusal rollerinin artırılması ve tesettürün kaldırılması gibi Cumhuriyet'in ilanı ile hayata geçecek olan tezlerin hemen hepsi II. Meşrutiyet yıllarında dile getirilmiş, tartışılmıştır.¹¹⁹⁴ Benzer şekilde *Türk* dergisi etrafında çevrelenen Türkçü/Milliyetçi anlayışın ortaya çıkardığı tezler, özellikle Türk Tarih Tezi'nin inşasına altyapı sağlamış; Batıcılığa yönelik siyasi ve medeni ayrım Gökalp'ten miras alınmıştır.¹¹⁹⁵ II. Meşrutiyet yıllarında entelektüel Jön Türk çevrelerini etkisi altına alan ve tartışılan XIX. asır bilimciliği, pozitivizm, Sosyal Darwinizm, vülger materyalizm, fiziki antropoloji gibi kuramlar kurucu ideoloji tarafından da alınılmış, siyasi pratiklerin arka planını oluşturacak şekilde eklektik ve mekanik bir dünya görüşü olarak ortaya konmuştur. Bu anlamda kurucu ideolojide inhitat söyleminin izlerinin görülmesi, onun Tanzimat'la beraber süregelen modernleşmenin hemen hemen tartışmaya açılmış her konunun sonucuna “seçmeci” bir gözle bakması, seçtiklerini eklektik bir yapıda kurması, bu yapıdan radikal bir siyasi tahayyül üretmesi ve bu tahayyülü dayatacak irade ve kararı göstermesidir. Özellikle ortaya koyduğu siyasi kararlılık geçmiş yıllarda içinden çıktığı gerçeklikle çelişen ütopyaların siyasi modellere; II. Meşrutiyet Garpcılığı ve Türkçülüğünün entelektüel tezlerinin somut ve maddi biçimlere dönüştürülmesini mümkün hale getirmiştir.

¹¹⁹⁴ Kılıçzade İbrahim Hakkı, “Pek Uyanık Bir Uykı”, *İctihad* 57, 1912; Kılıçzade İsmail Hakkı, “İzmir İktisad Kongresi'nde Harfler Mes'elesi”, *İctihad* 154, 1923; [Mustafa], “Latin Harfleri”, *Hürriyet-i Fikriye* 7, 1914; Celal Nuri, *Mukadderât-ı Tarihiye: Tedenniyat- 'Osmaniye'nin Esbâb ve Sevâlik-i Tarihiyesi*, İstanbul, Kütübhanec-i İctihad, 1330; Abdullah Cevdet, “Tesettür Mes'elesi”, *Mehtab* 4, 1911; Celal Nuri, *Kadınlarımız*, İstanbul, Matba'a-i İctihad, 1913.

¹¹⁹⁵ Ziya Gökalp, “Garb Mes'elesi”, *Küçük Mecmu'a* I/25, 1922, s. 15-16.

Cumhuriyet'in kurucu ideolojisini şekillendiren yalnızca XIX. yüzyılın düşünsel ortamı değil; aynı zamanda tarihsel deneyimdir. Örneğin, asır sonu Selanik ortamı Atatürk'ün eski-yeni çatışmasına bakışını, Tanzimat ikiliğine karşı çıkışını, Batı'ya yönelik aşk-nefret ilişkisini, Türkçülük eğilimini, yabancı müdahalesine ve ekonomik kontrolüne karşı duyduğu tepkiyi şekillendirmiş; bir ideal olarak Osmanlılığın imkansızlığını saptamasına sebep olmuştur. Cumhuriyet'in tüm kurucu unsurlarını etkileyen XIX. yüzyıl deneyimi, ne Tanzimat'ın eşitlik temelli kozmopolit toplum yaratma projesinin; ne de II. Abdülhamid'in Tanzimat Osmanlıcılığının yerine "İttihad-ı İslam" merkezli düzen projesinin imparatorluktan kopmak isteyen mikro ulusçuluklar karşısında gerçekçi bir dünya görüşü olmadığını ortaya koymuştur. Nitekim bu kuşağın "millet-i hâkime" yöneliminin gerçekçiliği de Rumeli'nin büyük bir kısmının milliyetçilik sebebiyle Osmanlı'nın hakimiyetinden çıkmasıyla kanıtlanmıştır. "Rumeli'yi kaybetme" travması, kurucu ideolojinin ortaya koyduğu yön tayinini kesinleştiren önemli olaylardan birisidir. Vatan olarak görülen toprakların elden çıkmasının yaşattığı travmanın kurucu ideolojiye bıraktığı etki, "çokkültürlü", "kozmpolit", "dindaşlığa dayalı" toplum yaratma projelerinin karşısına "türdeş", tek kültürlü ve Türk ırkına dayalı bir ulus-devlet tasavvuru oluşturma'nın zaruriyetidir.¹¹⁹⁶ Harbiye çıkışlı Akçura'nın "ırk üzerine müstenid bir Türk milleti oluşturma" idealini kendisine öncül olarak belirleyen Mustafa Kemal, halihazırda dile getirilmiş ve tabanda bir hazırlık yaratmış bu düşünüyü "ulusal sınırlara çekilmiş bir Türk milleti projesi" ile tamamlayacaktır. Kurulacak ulusal bilincin yerleşmesi için toplumsal tabanda kendisini hâkim millet olarak görececek yerli unsurların "vatandaşlık" ve "yurttaşlık" kimliğini pekiştiren bir milli bilinç gerektirmektedir. Anadolu'da Türk egemenliğinin hakimiyetinin kayıtsız şartsız kabulü fikri ve bu kabulün yaygınlaştırılması adına yeni bir tarih tezinin ortaya atılması bu kabullerin sonucudur.

Fakat Mustafa Kemal'in kuruluştaki seçerek politik alana dahil ettiği yalnızca inhitat söylemi değildir. O, aynı zamanda inhitat söyleminin "aciliyet" ve "fayda" eksenindeki kriz mantığını da sürdürmektedir. Bu yüzden Mustafa Kemal'in

¹¹⁹⁶ Hanioglu, **Atatürk: Entelektüel Biyografi**, s. 63-65.

ilgilendiği temel soru da öncül kuşaklarda olduğu gibi “ne lazım” sorusudur. Onu kendinden önceki kuşaklardan daha karar verici ve tarihsel hale getirense önceki kuşakların halihazırda “lazım olanın ne olduğunu” söylemde kurmuş olmalarıdır. Devletin ve milletin inhitattan kurtulması için gereklilikler, sınanarak yanlışlanan ya da doğrulanan deneyimler inhitat söyleminde kümülatif olarak verilir. Atatürk verili olanlar üzerinde söylemin “inşa” ve “budama” mantığını sürdürerek eklektik bir siyasi yapı inşa etmiştir. Bu yaklaşım, Cumhuriyet’in ilanı ve kurumların inşasında etkisini büyük oranda göstermektedir:

“O, bir ideolojiyi uygulama hedefiyle iktidara gelen siyasetçi, bir parti programının inançlı savunucusu değildir. Bunun doğal neticesi olarak, edindiği bilgilere dayanarak siyasa kurgulamamış, siyasalarını destekleyecek kaynakları “keşfederek” onları “entelektüel” ve “bilimsel” çerçevelere yerleştirmek istemiştir. (...) Örneğin, “kuvvetler birliği”nin en iyi sistem olduğuna, Rousseau’nun yapıtlarına bakması sonrasında karar vermemiş, güç temerküzü için gerekli gördüğü modelin benimsettirilmesi amacıyla Cenevrelî düşünürün analizlerinden destek almaya çalışmış, özgün yorumlarıyla bunda başarı sağladığını düşünmüştür. Benzer şekilde, prehistorya ve erken çağlar tarihi üzerine çok sayıda eseri elden geçirmesi, medeniyetlerin gelişimini anlama, bu alanda yeni bir şablon ortaya koyma fikrinin ürünü değildir. O, okumalarını, “ilk medeniyeti kuran ve dünyaya yayanların Türkler olduğu”nu ispatlayacak deliller bulma hedefiyle yapmıştır.”¹¹⁹⁷

Yeni düzen tartışmalarının içerik açısından birikimi bir yana, XIX. yüzyıldan itibaren süregelen inhitatın söylem düzeyindeki kümülatif deneyiminin mirası da kurucu ideolojinin mantığı üzerinde etkili olmuştur. Kurucu ideoloji geçmiş kuşakların muhafazakâr reformculuğunu sürdürmüş, ancak bir süre sonra “muhafazakarlığı”nı bırakmış ve geride yalnızca “reformculuğu” kalmıştır. İnhitat söyleminin budama ve inşa mantığı sürdürülürken II. Meşrutîyet entelektüellerinin “muhafazakar reform” anlayışının arka planındaki yaşam-dünyası göz ardı edilmiş, budama mantığı daha keskin hale getirilmiştir.¹¹⁹⁸ İnhitatla gelen modernleşme eğilimi zaruriyet olmaktan çıkarılmış; öncesiz, hafızasız, kökensiz Batıcılığa dayalı

¹¹⁹⁷ Hanioglu, **Atatürk: Entelektüel Biyografi**, s. 869.

¹¹⁹⁸ “Efendiler, tarih, gayrikabili itiraz bir surette ispat etmiştir ki, büyük meselelerde muvaffakiyet için kabiliyet ve kudreti lâyetezelzel bir reisin vücudu elzemdir. Bütün ricali devletin naümidî ve aciz içinde (...) Bütün milletin başsız olarak zulmetler içinde kaldığı bir sırada, her vatanperverim diyen bin bir çeşit zatın, bin bir sureti hareket ve içtihat gösterdiği hengâmelerde istişarelerle, birçok hatırlara ve nüfuzlara mahkûmiyet lüzumuna kanaatle, salım ve bilhassa şedit yürümek ve en nihayet çok müşkül olan hedefe vâsıl olmak mümkün müdür? Tarihte, bu tarzda mazhariyete nail olmuş bir heyeti içtimaiye irâe olunabilir mi?” Gazi Mustafa Kemal, **Nutuk**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 64.

yeni bir yaşam-dünyasının inşasına/dayatılmasına dönülmüştür.¹¹⁹⁹ Söylemin gerekleri uğruna bir yöntem olarak budama, yeni bir kültürel çehre yaratacak ve geride kalan her şeyi fazlalık olarak görececek köktencilige evrilmiştir. Tanzimat’tan kuruluşu kadar inhitat kavramı Osmanlı’nın bekası ve yeniden ihyası için gündeme gelirken; kuruluş sonrasındaki tarih anlatılarında Osmanlı’nın mirası sahiplenilmekten ziyade köken olarak Osmanlı öncesi medeniyetlere işaret edilmiştir. Bu da geçmişle ilişkilene biçimi bakımından inhitat söylemi içinde tahayyül faaliyetine dayalı biçimde ortaya çıkmış Cumhuriyet’in geçmişle tarihsel bir süreklilik ilişkisi kursa da onu miras alma konusunda eksik kaldığını ortaya koymaktadır. Cumhuriyet içinden çıkarak meydana geldiği Osmanlı’nın son dönem düşünsel ve tarihsel ortamını temellük ederek kendinin kılmadığı için geçmişle ilişkilene konusunda bir yabancılaşma doğurmuştur. Temellükün ele aldığı unsurlar ile aidiyet ve mülksüzleştirme döngüsünde kurduğu ilişki Cumhuriyet’te geçmiş mirasa yönelik olarak uygulanmamış, kopma ve temellük arasındaki alımlama süreci kopma lehinde sürdürülmüştür.

Son yıllarda Modern Türkiye Tarihi okumalarında Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçişte bir “kopuş”tan ziyade “süreklilik” saptanmaktadır. Biz de bu saptamayı inhitat söyleminin Cumhuriyet kuşağı üzerindeki içerik ve yöntem etkisini belirterek güçlendiriyoruz. Ancak bu noktada önemli bir kırılma momentine şahitlik etmiş bu tarihsel süreklilikte geçmişin tam anlamıyla temellük edilmediği ve yaşam-dünyası nazarında bir kopmanın meydana geldiği de açıktır. Bugün halen modern Türkiye tarihi okumalarında Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri Cumhuriyet anlatısından koparılmakta; inhitat söylemi ve zaruriyetlerini barındıran Osmanlı’nın son dönem düşüncesi göz ardı

¹¹⁹⁹ Budama mantığına örnek olması açısından 1935 yılına kadar yapılan Harf, Kıyafet, Takvim, Dil inkılaplarını yetersiz bulan ve Doğu menşeli isimlerin de değiştirilmesi gerektiğini öne süren Tekin Alp’in şu ifadelerine bakmak yerinde olacaktır: “Artık 1935’teyiz. On iki senelik bir müddet zarfında, yeni Türk, kendine yeni bir ruh, yeni bir ahlak, yeni bir tarih, hatta Allah’ı artık Tanrı diye andığı için, diyebilirim ki yeni bir Allah yaratmıştır. Türk’ün şimdi kafası başka, serpuşu başka, alfabeti başkadır. Onun şimdi, başka bir devleti, başka bir ekonomisi ve nihayet, başka bir dili vardır. Fakat başka bir şey daha vardır ki görünürde ehemmiyetsiz olmakla beraber, bu istihalelerle yakışık almıyordu. Yeni Türk, hala teokrat olduğu zamana aid şarklı ve maziye râci ismi taşıyordu. Bu ismi Arabların Acemlerin ve bütün öteki din kardeşlerinin taşıdığı isimlerin aynı idi.” Tekin Alp, **Kemalizm**, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1936, s. 171.

edilmektedir. Kısmen de olsa egemenliğini sürdüren bu yaklaşımın arka planında, Atatürk'ün etkilenmesini, hayata geçirdiği siyaset ve uygulamaların daha önce başkaları tarafından tartışılmış olmasını, onun yüceliğine yönelik saldırı şeklinde mütalaa etmek; bunun, yaratıldığı düşünülen “mucize”nin değerini düşüreceği varsayımı yatmaktadır. Söz konusu bakış açısı “mucize” olarak kavramsallaştırdığı gelişmeleri “şekillenmeyen” ama “şekillendiren” bir “ululuk” ve öncesiz zaman ile değişimden etkilenmeyen, onların sadece tasdik edeceği bir yanılmazlık tasviriyle açıklamaktadır.¹²⁰⁰

Cumhuriyet'in Osmanlı'nın son dönemi ve inhitat söylemi ile temellük etmekten ziyade kopma yönünde bir yol izlemesi tarihsel pratiklerde de ortaya çıkmaktadır. 1924'e gelindiğinde Cumhuriyet'i kuran kadroların II. Meşrutiyet kadrolarından arındırılması, önce saltanatın, ardından hilafetin kaldırılması düşünürler için bir hayal kırıklığı ve gönüllü sürgünler dönemine kapı aralamıştır. “İslamcı ve hilafetçi” bir söylemle Millî Mücadele'yi yapan, “Devletin dini, din-i İslâm'dır” maddesinin yer aldığı bir anayasa hazırlayarak dine dayalı bir devlet kuran, birinci Meclis'te bütün meşrep ve renkleriyle temsil edilen bu koalisyon Lozan görüşmeleri, birinci Meclis'in feshi ve Cumhuriyet'in ilanı aşamalarında dağıtılmış, geride tek parti fikrine ve siyasetine intikal edecek dar ve nispeten mütecanis bir kadro kalmıştır. Cumhuriyet idaresi ve ideolojisi ile ortaya çıkan katı laiklik anlayışı ve pratikleri de bu dar kadronun eseridir.¹²⁰¹ Her ne kadar fikri ayrılıkları olsa da II. Meşrutiyet düşünürlerinin müşterek oldukları husus kendileri ve Türk milleti için her halükârda İslami unsurların sürdürülmesindeki ısrar, sahip oldukları “yerli” tasavvur dünyası, kapsayıcı bir hissiyat ve bekanın sürmesi adına gösterdikleri azimdir.¹²⁰² Nitekim, Osmanlıcılık ve İslamcılık siyasasının devamı olarak ortaya çıkan milliyetçiliğin de dini yorumlarla tezahürü, Milli Mücadele'nin milliyetçi ve İslamcı söylemler bütünü ile başarıya ulaştırılması, İstiklal Marşı'nın bu

¹²⁰⁰ Hanioglu, **Atatürk: Entelektüel Biyografi**, s. 19.

¹²⁰¹ Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 14.

¹²⁰² “Her ne kadar Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, İstanbul işgal edilip batı Anadolu Yunan ordusunun eline geçince Mustafa Kemal, sultanlığın Cumhuriyetle yer değiştirmesi gerektiği inancını taşısa da, şurası açıktır ki bağımsızlık savaşını yürüten pek çok subay Cumhuriyet için değil, Osmanlı Devleti'ni kurtarmak için mücadele vermişti.” Kafadar, “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”, **Osmanlı Geriledi mi?**, s. 123.

sentezin bir unsuru olması hakim tasavvurun yansımalarıdır. Kuruluş sürecine giden yolda meclis, adalet, ordu, eğitim gibi müesseselerin yanında düşünce tartışmaları da bu hâkim tasavvurun bakiyesidir. İnhitattan kurtuluşun zarureti adına hürriyet, meşrutiyet, anayasa gerekliliğinin dile getirildiği söylemler bütününde dini kimlikle ulus devletin özdeşleştirilmesi adına bir çaba yatmaktadır. Bu yüzden parçası oldukları Osmanlı modernleşmesinin kuruluştaki dönüştüğü salt seküler biçim, onların ortaya koydukları amaçlar ile yaşanan sonuçlar arasındaki karşıtlıkları daha trajik bir şekle dönüştürmektedir.

Askeri ve bürokratik iradenin düşünce üretiminden uzaklaşması yalnızca kuruluş sürecini açıklayan bir olgu değildir. Osmanlı’da aydınlanma süreçlerinin yalnızca saray ve bürokrasi etrafında başlaması erken modernlikle birlikte ortaya çıkmıştır. Fransız İhtilali’nin tikelden tümele dönüşen yapısı, aydınlanmanın düşünürler eliyle yaygınlaştırılması ihtilalden yalnızca kavramsal çerçeveyi çekip alan Tanzimatçıların gözünde aydınlanmadan “aydınlatma”ya dönüşmüştür. Bu anlamda Tanzimat’la başlayan modernleşme tarihimiz de aynı zamanda bir “aydınlatma” tarihidir. Tanzimat’ta bürokrasi tarafından yürütülen tartışmaların ve kavramsal çerçevenin halktan kopuk ve taklitçi olduğu yönünde Meşrutiyette eleştiriler ortaya konulmakla birlikte, II. Meşrutiyet döneminde de bu sorun bir parça varlığını sürdürmüştür. II. Meşrutiyet’te tartışmaların sadece saray bürokrasisinin gündeminden çıkarak düşünürlerin, bağımsız gazetelerin gündemine girmesi; modernleşmeye ilişkin aksiyonların halkın gündelik pratiklerini etkilemesi ve yazılı basının etki alanını artırması, halk ile düşünürlerin arasındaki boşluğu azalmasıyla gerçekleşmiştir. Fakat bu etkileşim, hürriyet ve meşrutiyetin desteklenmesinde pozitif ve devamlı bir unsurken, hilafetin kaldırılma sürecinde tek taraflı devlet iradesi öne çıkar. Bu yüzden benzer trajedi, tasavvuf ve geleneksel medrese anlayışı ile yetişmiş, zihinsel tasavvuru Hanefi-Sünni fikhî tarafından inşa edilen halk için de geçerlidir. Modernleşmenin basamaklarına adaptasyon sağlamakta zorlanan, reâyâ olmanın bilgisi ile yetişmiş, harp koşullarında geçimi ve hayatiyetinin derdine düşmüş olan halk tabanında da yeni rejimin kuruluşu benzer bir sonuç arz eder. Millî Mücadele sırasında “İslam’ın son yurdu” olan vatani kurtarmak adına cepheye koşmuş olan halkın yaşam-dünyasının kuruluştaki gözden çıkarılması, Meşrutiyetten

itibaren süregelen düşünsel kaynamayı sekteye uğratacak, askeriye'nin gücünü artıracak ve tabanda sükûnet yaratacaktır. Cumhuriyet sonrasında tek parti yıllarında da bürokrasi ve halk arasındaki uçurumu giderek genişletecek bu yaklaşım, cumhuriyetin asıl sahipleri ile Osmanlı bakiyesine tutunmak isteyenler arasında devletin ve halkın kimler olduğu sorusunu sürekli gündemde tutacak, modern Türkiye tarihinin ethosunu oluşturacaktır.

Tarihte devletlerin yaşadıkları bütün devrimler, ihtilaller, rejim değişiklikleri beraberinde geçmiş rejimin (ancien regime) uyumlu olduğu ethosu da kendi varlığına bir tehlike olarak görme eğilimine düşmüştür. Değişen rejimin formunun gerekliliklerine göre devlet geçmiş nizama bağımlı kalmak yahut onu yeniden üretmekten ziyade, mevcut yapıya uygun yaşam pratiklerinin ve çağcıl ideolojinin nasıl inşa edilebileceği ile ilgilenir. Çünkü ethos değiştirilemediği sürece toplum yasayla ve politikayla uyumlu hale getirilemeyeceği gibi devletin faaliyetleri taban için radikal değişimler olarak görülür ve protest bir ruh hali ortaya çıkarır. Rejim değiştiren her devlet gibi Türkiye Cumhuriyet'ini kuran kadroların da sahiplendiği bu yaklaşım önce geçmiş rejime bağlı ethosu sürdüren düşünceleri kendi içinden tasfiye etmeye; sonrasında ise yeni devlet rejimine uygun çağcıl ideolojiden tevarüs edilecek bir ethosu dayatmaya yönelir. Önce budama sonrasında da inşa mantığına dönüşen bu yaklaşım, Türkiye deneyiminde İslam'a dayalı yaşam-dünyası ve ethosu yok sayarak rejim mantığına uyumlu hale getirilebilecek vatandaşlık inşası için bir takım zorunlu dayatmalara dönüşmüştür. Halifeliğin Kaldırılması (1924), Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması (1925), Modern Seçim Yasası'nın Kabulü (1925), Şapka ve Kıyafet Kanunu (1925), Takvim ve Saat Değişikliği Kanunu (1925), Soyadı Kanunu (1934), Medeni Kanun (1926), Borçlar Kanunu (1926), Ceza Kanunu (1926), Ticaret Kanunu (1927), Harf Devrimi (1928), Dil Devrimi (1932) gibi inkılaplar, yeni bir ethos oluşturma denemesini yasalara dayandırarak ussal hale getirme çabasıdır. Daha doğru bir ifade ile yeni rejimle budanarak boşluğa düşen yaşam-dünyasının içine muasır bir kültür yerleştirme denemesidir.

Cumhuriyet'in özellikle ilk yıllarında yok sayılan ethos, tarihsel geçmiş ve geleneksel kültür, dayatılan sentetik tarih ve kültür anlayışıyla ikame edilmiş;

hafızaların tazelenmesi değil silinmesi, bireylerin de yeni düzene -ne olursa olsun- adaptasyonu beklenmiştir. Bu noktada birkaç asırdır imparatorluğun inhitatına şahit olan ve bekası için çabalayan aydınlar değişimleri başarı ve ceza arasında nasıl görmesi gerektiğini kestirememekte; diğer yandan da yeni rejim açısından işlevsiz ve anlamsız varlıklarının durumu ile hesaplaşmaya çalışmaktadırlar. Çünkü bu ideoloji tarih sahibi bir toplumu tarihsizleştirmekte, kendi yaratısına sahip olacak yöntemleri budamakta ve akla Batı'dan tevarüs edilmiş yapay bir mantık biçmektedir. Oysa XVII. yüzyıldan kuruluş gelene dek kuşaktan kuşağa miras bırakılan düşünce modernleşmenin gerekliliği değil; devletin inhitattan kurtarılmasıdır. Onların “inhitat söylemi” etrafında zarureten kurdukları inşa süreçleri bir zaman gelip de geçmişi tamamen bugünden ayıkladığında değişimi “zaruret” kılan yaşam-dünyasını da yok saymıştır. Geçmiş, geleceğin inşasının ana aktörü olarak ulusal birlik idealine bağımlı hale getirilmiş, toplumsal bilinç de ulusal birliğin karar vericisi olarak devlete tabi hale getirilmiştir. Ortaya çıkan bu tablo, inhitat söyleminin temel parametrelerinden biri olan tarihsel kökeni saklı tutarak ilerleme idealine duyulan inancı alt etmiş; toplumdaki da kendi tarihsel kökenlerine yani arkhesine yabancılaşması beklenmiştir. Bu anlamda kuruluşu ertesinde Cumhuriyet, kendisini yok sayan yeni rejimin düşmanına ya da kurbanına indirgenen düşünürler kuşağı için bir travmaya dönüşmüştür. Cumhuriyet tarihi boyunca üzeri kapatılmaya çalışılan bu travma, varlığı kabullenilmeden, hesaplaşılmadan uzun yıllar geçirmiş; zamanla bütünde yapısal bir parça halini almıştır. Bugün hala açığa çıkarılmaya muhtaç olan bu kabuk bağlamış travmadır.

Osmanlı düşüncesinin son dönemine lineer/doğrusal bir ilerleyiş olarak yalnızca modernleşme idealinden bakanların gözden kaçırdığı gerçek budur; bu bakışta nihayetinde çağdaşlaşmış bir Türkiye süreçlerin başarılı sonucunu ortaya sermekte ve son dönem Osmanlı tarihi “modernleşme” ve “çağdaşlaşma” amacına pragmatik olarak hizmet eder şekilde okunmaktadır. İnhitat söyleminde ortaya konulan tahayyül ufuklarının kaynaştırılması Cumhuriyet’i meydana getirme anlamında bir tarihsel süreklilik bağışlamaktadır. Bu açıdan son dönem Osmanlı düşüncesinde kökeni, ethosu, tarihsel kimliği kaybetme korkusuyla dile getirilen inhitat söylemi ve bu inhitat söylemi içerisinde doğrulara-yanlıslara dönüştürülen

gerçekler üzerinden varılan vargıların oluşturduğu bir modernleşme süreci ortaya çıkmaktadır. Ancak inhitat söyleminde ortaya çıkan düşünsel birikimin Cumhuriyet'te temellük edilip edilmediği muamma olarak kalmakta, kopmaya yönelik okuma biçimleri öne çıkmaktadır. Osmanlı'nın son yüzyılı boyunca her kuşağın bir öncekinden miras aldığı inhitat söylemi ve ona ilişkin yaşam-dünyası Cumhuriyet tarafından sahiplenilmemiş ve kuruluş sonrasında gözden çıkarılmıştır. Bu açıdan Osmanlı son dönem düşüncesi ve bu düşüncenin temsili olarak inhitat söylemi bugün hala temellük edilmeyi beklemekte ve temellük faaliyeti Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında yaşanan rejim değişikliğinden kaynaklanan yapısal sorunlarımız için alternatif okuma biçimleri ve toplumsal krizleri çözümleme imkânı sunmaktadır.

SONUÇ

Her çağın bir sorusu vardır. Müreffeh çağların sorusu yaşamın canlılığı içerisinde aranmayı beklenir. Ancak kriz çağlarının sorusu ölüm ve yaşam arasındaki sınırdaki ortaya çıkar ve bakmayana bile kendisini dayatacak güçtedir. Geçmiş miras ve inşa edilen gelecek arasında kriz çağlarının sorusu bir varlık sorununun eşiğinde ortaya çıkar. Bu yüzden kriz çağının sorusu kadar ona verilen cevaplar da tarihseldir. Osmanlı'nın son yüzyılında yaşayan bir aydın için çağının sorusu krizi henüz cevaplara gelmeden soruda açık etmektedir. Bu soru “İnhitatımızın sebebi nedir?” ya da başka bir ifade ile “Niçin geri kaldık?” sorusudur.

Soruda kendini açığa çıkaran, tarihsel durumun bir inhitat olduğunun bilgisidir. XVI. yüzyıldan beri gelişini haber veren ve çeşitli şekillerde kendisini açan gerileme fenomeni, en net halini XIX. yüzyılda almakta ve çağının sorusuna dönüşmektedir. Ancak her çağ aynı zamanda kendi sorusunu açığa çıkaracak ve kendisini bu sorunun muhatabı kılacak kuşakları da bekler. Soruyu açığa çıkaran kuşaklar, soruda içkin tarihselliğin parçası haline gelirler. Son dönem Osmanlı düşünürlerinin açığa çıkarılmayı bekleyen bilinç deneyimi bu tarihselliklerindedir.

Toplumların yaşamlarında kriz çağları yalnızca fakirlik, yoksulluk, ölüm gibi menfi sonuçlar doğurmaz. Bu dönemler aynı zamanda bireylerin tarihselliklerini fark ettikleri, müdahale yeteneklerinin arttığı, cesaretin yükseldiği ve krize cevap verme uğraşısı altında düşünsel üretimlerin arttığı çağlardır. Çünkü yalnızca toplumunun değil, çağının da çocuğudur insan. Bu yüzden tarih, müreffeh zamanlarda yalnız iktidarın, efendinin tarihidir; ancak kriz ve bunalım zamanlarında tarihin özneleri çoğalır. Söylenen sözün, yaratılan eylemin, harcanan düşün anlamı kişinin müreffeh bireyci yaşamından sıyrılır; yurt ve yurttaşlığın merkeze oturduğu karar kuşaklarını meydana getirir. Merkezinde yalnızca devletin ve bürokratik aygıtların değil, entelektüellerin ve aydınların olduğu bir tarihten bahsetmenin imkânı bu kuşak bütünlüğündedir. Bu anlamda Osmanlı'nın son dönem kuşakları da kendi tarihselliklerini anlama ve anlamlandırma bakımından bir “karar kuşağı” meydana getirirler. “Bir ulus sürekli olarak yaratamaz. Kendini meydana getiren ruhla birlikte

tükenen değerler toplamına ifade ve anlam vermesi gerekmektedir.” der Cioran.¹²⁰³ Öyleyse kriz çağları da tükenene anlam verme açısından tarihe bir bilinçlilik atfetme çabasıdır. Osmanlı’nın son dönemi için gerileme fenomenine atfedilen bu bilinç kendisini “inhibit söylemi” olarak açığa çıkarır.

Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemi, krize bir ifade ve anlam atfetmenin entelektüel edimi açısından son derece zengindir. Ancak bu zenginliğin tek sebebi modernleşmenin teknik araçları, matbaanın yaygınlaşması, süreli yayınların artışı değildir. Temel kavramı “inhibit” olarak belirlenen tarihsel krizdir. XVII. yüzyılda devletin durumunu ve sorunlarını açıklama adına tedavüle giren “inhibit” kavramı, XIX. yüzyılda aydınları tarihsel sorumluluk olarak bu husus üzerine yazıp çizmeye iten, entelektüel edimi zenginleştiren, bekanın ve insanın nasıl ve ne üzerine inşa edileceği üzerinde düşündüren, siyasi, iktisadi, sosyal, dini bütün olguları çatısı altına alan, yalnızca sorunları değil tarihsel durumu da ifade eden en temel kavrama dönüşmüştür. Üretilen müktesebatın kökene (arkhe) inhibitatı koyması düşünürleri ortaklaştırırken; krizin sebeplerine, yargılarına ve vargılarına dair ortaya çıkan anlatıyı da ortaklaştırmakta, bu da inhibitata son dönem Osmanlı düşüncesi içerisinde bir “söylem” niteliği kazandırmaktadır.

Inhibit söyleminin temellendirilmesinde anlatı tespitler, yargılar ve vargılar üzerine kurulmaktadır. Özellikle inhibitatın kaynağına ve sebeplerine dair tespitler noktasında ortaya çıkan fikri müktesebat oldukça geniş bir çerçeveye sahiptir. Devlet, din ve toplum olmak üzerine üç temel alanda nüksettiği görülen inhibitat daha spesifik bir çerçevede özellikle kadercilik, tembellik, istibdat, hilafet, iktisat, eğitim, felsefe ve tefrika hususlarında tespit edilmektedir. Bu hususlar tezin birinci başlığında düşünürlerin sorunun kaynağı, durumu, eleştirisi ve çözümlerine yönelik düşünceleri etrafında ele alınmaktadır. Birbirinden tamamen bağımsızlaştırılamayacak bu hususlar devletin ve toplumun terakki etmesini önleyecek biçimde bozulmalara, gerilemelere maruz kalmakta; örneğin yanlış kader telakkisi tembelliği, istibdat tefrikayı getirmekte, eğitimdeki noksanlıklar felsefedeki

¹²⁰³ E. M. Cioran, “Gerilemenin Çehreleri”, **Çürümenin Kitabı**, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 193.

gelişmeleri önlemektedir. Bu anlamda inhitatın kökeninde tespit edilen her sorunun dönemde zengin tartışmaların parçası olduğu ve sorunları saptamakla beraber kavramsal çözümlemelerin de tartışmalara dahil edildiği söylenmelidir. İnhitatin sebeplerinden biri olarak görülen istibdat, karşıt söylem olarak hürriyeti; saltanat ise meşrutiyet tartışmalarını doğurmuştur. Kadercilik sorunu dinin yanlış yorumlanması olarak saptanmış; karşısına çalışma ahkamı ve nedensellik ilkesi konmuştur. İktisadi alanda serbestiyet politikalarının karşısına milli iktisat; eğitimdeki karmaşık ve nakilci ilmin karşısına modern ve ortak müfredat talepleri konmuştur.

İnhitatu meydana getiren sorunların tespiti başlığında yapılan tartışmalardan hareketle ortaya çıkan genel sonuçlar şu şekilde özetlenebilir: Söylem içerisinde inhitatın sebepler dairesinde ortaya konan tespitler yargılara dönüşerek budama mantığını üstlenmekte ve bu yargıların din-ü devlet temelli yapı içerisinde işlerlik kazanması için şer'i meşrutiyet arayışı güdülmektedir. Bu arayış dönem düşünürlerinin yaşam-dünyası ile tabiiyetleri ve tebaayı da söyleme mutabık kılma arayışı ile ilişkilidir. Arayışın ortaya çıkardığı diğer bir sonuç inhitat söyleminde saptanan sorunların İslam'ın özünde bulunan ilkelerin uygulanmaması ve tarih içerisinde bozulmalara uğramasına dayandırılmaktadır. Dönem düşünürlerince sorunların kaynağındaki sebepler ayetlerin ortaya koyduğu ilkelerin yanlış anlaşılması ve yorumlanması sonucu ortaya çıkmıştır. Hülasa Kur'an çalışmayı, kardeşliği, gayreti, adaleti, şurayı öne çıkarmakta ve bu kavramlara ilişkin bir yaşamsal pratik önermektedir. Ancak çağlar içinde Müslümanların ve İslam medeniyetlerinin yanlış yorumlamaları ve pratikleri özdeki ilkeleri dönüştürmüş; bu da İslam medeniyetlerinde geri kalmaların, ahlaki bozulmaların, inhitatın meydana gelmesine neden olmuştur. Bu saptama düşünürleri dinin özü ve yaşam pratiği arasında kategorik bir ayrım yapmaya itmiş; öze dönüldüğü takdirde beka adına öne sürülen kavramların zaten bu özde içkin olduğu öne sürülmüştür. Bu sayede düşünsel tartışmaların içeriklendirdiği olgular yalnızca entelektüel alanla sınırlı kalmamış; özellikle II. Meşrutiyet sonrasında yapısal dönüşümler olarak hayata geçirilmiştir.

Ancak söylem dairesi içinde inhitat yalnızca sorunların sebeplerini ve kaynağı göstermekle yetinmemekte aynı zamanda bunların içinde bulundukları

kurumsallıklarından budandığında yerine nelerin inşa edilmesi gerekliliğine de işaret etmektedir. Krizin aklın yaşadığı tarihsel değişim ve dönüşümlerin ardından ortaya çıkışı “tarihsel gecikmişlik” duygusunun söylemde içerilmesine sebep olmakta ve bu uğurda vargılar ve inşa da gecikmişliği onaracak biçimde aciliyet ve pratik vurgusu içermektedir. Tarihsel mirasın kıymetine itibar etmekle birlikte, bu mirasta “atılacak” ve “alınacak” olanın ne olduğu temellendirilmektedir. Bu anlamda tezin ikinci başlığı “alınacak” olanın ne olduğu ile ilgilenerek inhitat söyleminde inşaya odaklanmaktadır. Batı’da aklın tarihsel gelişim serüveninin son basamağı olarak birey, ona uyumlanan ulus-devlet ve yaşam-dünyası açısından modernlik kavramları inhitatın inşa basamağında bir istikamet rotası oluşturmaktadır. İnhitat üzerine oluşturulan ilmi müktesebat yalnızca akademik-entelektüel saha içerisinde sınırlı kalmamakta, devletin yönetim aygıtları olarak bürokrasi, ulema ve ordu üzerinde de “tanzim”, “ıslah”, “ihya”ya dayalı reformlar silsilesini ortaya çıkarmaktadır. Klasik dönemde reâyâda temsil edilen toplum, kimlik bağlamında “vatan” ve “millet” olgularının parçası haline getirilmektedir. Adalet dairesi ve adaba yaslanan devlet yapısı çözülmeye beraber merkezileşmeye, II. Meşrutiyet sonrasında ise meşruti bir ulus devlete götürülmektedir. Klasik nazariyatta İslam metafiziğine yaslanan yaşam-dünyası, Batı’yla ilişkilendirilmede kültürel ve metafizik olanı muhafaza edip rasyonel ve teknik olanı alma bakımından teknik ve medeniyet ayrımına ulaşmaktadır. Bu anlamda bölüm yalnızca modern dönemdeki tartışmalarda neyin inşa edildiğine değil; aynı zamanda bu insanın klasik dönem tasavvurunu ne ölçüde değiştirdiğini de ortaya koymaktadır. Çözülme ve inhitat söylemi dairesinde bu dönüşümlerin bürokrasi içinde de bir süreklilik geçirdiğini söylemekle birlikte, aydınlar kuşağının düşünsel üretiminin reform yaptırımları sağlayacak bir inhitat söylemi ortaya koymaları onları da dönüşümlerin ana aktörlerinden biri haline getirmektedir.

Tezin üçüncü başlığı inhitatın öncelikle tarihe bir kriz bilinci atfetme faaliyeti olarak değerlendirilmesine odaklanmaktadır. Edmund Husserl’in fenomenoloji ile Avrupa’da gerileme fenomenine bir bilinç atfederek ulaştığı “kriz” kavrayışını, inhitatın da tarihe bir kriz bilinci atfetme faaliyeti olduğunu ortaya koymaktadır. Meşrutiyet çağı kendi krizini “inhitat” olarak isimlendirmekte ve bu yolla krizi tarihselleştirmekte ve ifşa etmektedir. Bu yaklaşım Meşrutiyet kuşağını bir “karar

kuşağı” olarak nitelendirmemize imkan tanımakta ve bu dönemde verilen kararların yerleşik düzeni anlama, anlamlandırma ve dönüştürme bakımından etkileri yüzeye çıkarılmaktadır. Düşünce tarihinde kriz nosyonunun düşünsel üretimlerin yoğunluğu ile ilişkisi, eylem ve söylem arasındaki diyalektik, inhitatta da bir kriz dönemi olarak kendisini göstermekte ve bu dönem üretilen düşünceler açısından güçlü bir entelektüel birikim ve tarihsel bir anlatı ortaya koymaktadır. Bizim olgular üzerinden tespitler, yargılar ve vargılar olarak kategorize ettiğimiz bu anlatı, Osmanlı’nın XIX. yüzyılından XX. yüzyıla dek süregelen inhitatın anlatısıdır.

Geçtiğimiz yüzyılda tarih biliminin ortaya koyduğu üzere geçmiş durağan olgulardan oluşan tamamlanmış bir tablo değildir. Anlatı, geçmişe ilişkin tablodan tevarüs edilerek oluşturulur. Çağın soruları geçmişten miras alınacak olan unsurların yeni bir düzenlemeye tabi tutulması ile bir anlatı formuna dönüştürülmesidir. O bir bakıma, geçmiş olarak gelecektir. Gerek XVI. yüzyılın nasihatnamelerinde ortaya konulan gerileme unsurları, gerekse de XIX. yüzyılın inhitat vurgusu kendisini belli bir anlatı formatında ortaya çıkarır. Bu anlatının zamansallık açısından geçmişe yönelik vurgusu tespitlerde açığa çıkar; tespitler geçmişte yapılan hataları ve ortaya çıkan sorunları saptayarak inhitatın kaynağını ortaya çıkarır. Tespitlerden hareketle ortaya konan yargılar bugüne ilişkindir; nihai amacı sorunun ve çözümün yargı şeklinde ortaya konularak nesnelleştirilmesidir. Yargıların eşiğinde ortaya konan vargıların nesnelleştirilmiş sorunlara yönelik teorik ve pratik hedeflere, çözümlere işaret eder. Bir karar kuşağı olarak Meşrutiyette ortaya konulan inhitat anlatıları kendi içerisinde bu üç merhaleyi barındırarak bekaya ilişkin bir tasavvur ve tahayyül ortaya koymaktadır.

İnhitatın anlatı ve söylem formlarının oluşumu ve yorumlanmasında hermönetik yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Bu aşamada gerek inhitat söyleminin oluşumunda gerekse onu bugün bir söylem formunda temellendirmede temellük kavramına başvurulmaktadır. Paul Ricoeur, geçmiş tarihsel mirasın yeni sorular ışığında yeniden canlandırılması ve bu canlandırmanın nesnel bir boyut taşıması adına temellük ve tahayyül kavramlarını öne sürer. Temellük, geçmişin ve yabancı olanın kendine ait kılınması anlamında bir mülk edinme faaliyeti, tahayyül ise başka

anlam ufuklarının kaynaştırılarak yeni anlam ufuklarının doğurulmasıdır. İnhitat tarihsel olguları bu aidiyet ve kopma ilişkisi içinde şimdinin krizleri, sorunları ve soruları bağlamında temellük ederek beka adına vargılar doğurmakta; kendi yaşam-dünyası ve Batı ufkunu tahayyülde bir araya getirerek bir Cumhuriyet tahayyülü ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım inhitat söylemi içerisinde nesnellığe yer açmakta ve vargıların ortaya koyduğu düşünsel dünyayı rasyonel bir zemine çekmeye imkân tanımaktadır. Diğer yandan bu tezin sorunsallaştırdığı üzere inhitatın bir söylem olarak değerlendirilmesine ondaki tarihsel mirasın temellük ve tahayyül edilmesiyle ulaşılmaktadır. Bu açıdan inhitat düşüncesinin tarihsel deneyimi tarihselci bakış açılarından sıyrılarak söylemle nesnel ve felsefi hale getirilmektedir.

Ricoeur, söylemi yalnızca bir iletişim aracı olarak değil, bir olay ve anlam diyalektiği olarak ele alır. İnhitat düşüncesinin son dönem Osmanlı'da çağın sorusu haline getirilmesi; sebeplerinden sonuçlarına kadar bütüncül bir yapı oluşturması ve bunu eyleme öncül kılmasında bir olay-anlam diyalektiğinin varlığından bahsedilebilir. Kendi zamanını yaratması, belirgin gönderimlerde bulunması, anlam dünyası yaratması bakımından inhitat düşüncesi kendi söylemini oluşturmakta ve bu söylemde tarihselliğe ilişkin doğru ve yanlışlar açığa çıkmaktadır. Aklın kendi tarihinde yaşadığı evreler ve dönüşümler nazarında verili yaşam-dünyasından kopmadan ve onu ihya edecek şekilde ortaya konulan inhitat söylemi, krizle ilişkilene açısından bir yapı ve yol kurmaktadır. Cumhuriyet'in kuruluşuna dek devlet ve toplumdaki bütün düşünsel faaliyetlerin ana eksenini belirleyen bu yapısallık, kuruluşta da ona içerik ve yöntem bakımından bir zemin sağlamaktadır.

Bu açıdan inhitatı bir söylem olarak değerlendirmenin yeni rejime geçiş aşamasında önemi şu noktalarda açığa çıkmaktadır. İnhitat söylemi, Osmanlı'nın yaşam-dünyası ve tarihsel dinamikleri içerisinde hangi yapısal dönüşümlere ihtiyacı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Kurumların ıslahı ve yeniden tanzimi sürecinde meşrutiyet, hürriyet, parlamento, mektep, teknik, ulum-fen gibi kavramların alımlanmasında öncül bir deneyim sağlamıştır. Bu öncül deneyim yalnızca kavramların yeni döneme taşınmasından ibaret değildir; alternatif ıslah modellerinin ve dünyagörüşlerinin denenmiş olması; neyin gerçekçi neyin mümkün neyin doğru

olduğuna dair kümülatif birikimin taşınmasıdır. Cumhuriyet’in ilanı sonrasında hayata geçen reformların hemen hepsi inhitat söylemi altında tartışılmış ve i eriklendirilmiştir. Toplum vatan, millet ve ulus devlet kavramlarına hazırlamış; altı yüz yıllık tarihsel birikimin düzenlenmesi gereken yanlarına ilişkin meşru bir zemin yaratmıştır. Cumhuriyet’in kurucu felsefesi yalnızca içeriksel birikimi değil kriz mantığından türetilen budama ve inşa yöntemini de tevarüs etmektedir. Özellikle kurucu süreçte yöntemin bu iki aracı da etkili bir şekilde kullanılırken ilerleyen dönemlerde rejim değişikliğinin sindirilmesi adına budama yönünde bir yöntem tercihi yapılmıştır. Bu da tarihsel anlamda Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişteki sürekliliğin, yaşam-dünyası ve kültürle ilişkilenme bakımından aynı şekilde seyretmediğini ortaya koymaktadır. Yani bir temellük faaliyeti ile ortaya çıkarılan inhitat söylemi ve bu söylemin yeni bir anlam ufku meydana getirmek bakımından doğurduğu Cumhuriyet tahayyülü, Cumhuriyet sonrasında kendi geçmiş mirasını temellük etmemiştir. Temellükte içkin aidiyet ve kopma arasındaki diyalektikte kopmadan yana bir tutum izlenmiştir. Bu anlamda inhitatı bir söylem olarak ele almak Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte yaşanan kırılmaya karşı alternatif bir bakış açısı sağlamaktadır.

Bu kırılma Osmanlı bakiyesinden Türkiye’ye miras kalan unsurlardan birisidir. Modern Türkiye tarihi, Osmanlı’nın son döneminde y zeyeye çıkan soruları ve sorunların posasını halen yapısal olarak bünyesinde taşımaktadır. Cumhuriyet tarihinin ethosu, Osmanlı’nın son dönemdeki ethosundan tamamen sıyrılamamakta; Cumhuriyet’in “resmi tarih söylemi” ile ikame etmeye  alıştığu ethosun yarattığu boşluk kendisini hissettirmektedir. Diğer yandan   k şteki krizin doğurduğu entelektüel ve kültürel birikim, niteliği ve niceliği ile Türkiye’nin kültürel mirasını domine etmektedir. Dolayısıyla Osmanlı’nın son dönem yazınının ve bununla bağlantılı olarak inhitat söyleminin etkilerinin Türkiye’nin kültürel çehresi üzerinde soyut-somut bir sürekliliği olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Söylemin  nkoşulu olarak işaret ettiğimiz temellük, söylem olarak inhitatın içeriğindeki tarihsel olguları bugünün sorunları bağlamında değerlendirmeye ve geçmişi felsefi olarak sahiplenmeye imkân verdiği için bugün hala varlığını sürdüren sorunları   z lemeyi sağlamaktadır.

Şimdi en başa dönerek “nedir şu inhitat” sorusunu sorduğumuzda karşımıza çıkan cevaplarda tarihsel, felsefî ve politik olan bir kriz temellendirmesi ile birlikte, bu krizi temellendiren düşünürlerin Cumhuriyet’le sonuçlanan tarihsel deneyiminin yankılarını görmekteyiz. İnhitat tarihselleştirilmiş bir söylemdir ve menfî bir anlamda tarihsel krize, “decadence”a işaret etmektedir. Ancak inhitattan düzeltilmeye hazır bir bozulmayı ya da geri döndürülebilir bir gerilemeyi anlamakla; yıkılıp yeniden yapılması zorunlu bir çöküşü anlamak arasında temel bir fark vardır. Bu yüzden Filibeli Ahmet Hilmi’nin inhitattan anladığı ile Celal Nuri’nin anladığı aynı değildir. Evet ikisi de tarihsel deneyimlerinin adını inhitat olarak belirlemekte ve düşünceleri beka arayışını kuşatmakta ortaklaşmaktadır. Ancak birinin inhitatı bozulmuş diğerininse çöküş olarak kavramasında yapısal ayrımlar açığa çıkmaktadır. Bu yüzden bir kısım düşünür için meşruti, hür bir devlet yapısına, çalışan, terakki eden, ilim edinen topluma kavuşmakla inhitatını sonlandırabilir bir Osmanlı İmparatorluğu ideali son ana kadar varlığını sürdürürken, bir kısım düşünürler için dine, yaşamsal akla, değerler bütününe yaslanan sebeplerin yarattığı inhitatın sonlandırılması ancak imparatorluk idealinden sıyrılmakla ve seküler bir ulus devlet rejimine dönüşmekle mümkündür. Bu yüzden inhitat söyleminde ortaklaşan düşünürlerin kuruluş sonrasında bir kısmı tasfiye edilirken bir kısmının makbul aydınlar haline gelmesinde kavrama verilen anlamlandırmanın nüveleri yatmaktadır. Düşünürlerin inhitatı alımlama biçimlerinde ortaya çıkan bu temel farklılık, Cumhuriyet’in kimlerin bakiyesinde ve neleri tasfiye ederek kurulduğunu ve bu kuruluştan Türkiye’ye kalanın ne olduğu sorusunun kaynağına işaret etmektedir. Bu düşünürler inhitatın sebeplerinin ve inşasının saptanmasında kolektif alana dahil edilebilmekte, tarihsel krizi saptayan bir söylem oluşturmaktadırlar. Ancak onların inhitatı anlamlandırmasında çöküş ile bozulma arasında nüans gibi gözüken farklılık, tarihsel inşada köken ve amaçlılık arasında ikilikler oluşturacak bir yaralı bilinci çağrıştırmaktadır. Bu yanıyla Osmanlı’nın son dönemiyle Cumhuriyet’in kuruluşu arasındaki geçişte söylem olarak inhitatın açığa çıkardığı yalnızca tarihsel sürekliliğe katkı değil; inhitatın tanımlanış ve sonuçlanış biçiminden Türkiye tarihine yansıyan ethosun köklerini açığa çıkarmasıdır.

Tarih boyunca her kriz dönemi tıkanmış ve devinimini kaybetmiş unsurlara bir hareketlilik, bir anlam atfetme atılımını beraberinde getirir. Osmanlı Devleti'nin son döneminde ortaya çıkan inhitat söylemi, kendisine bir kriz atfedilen tarihsel duruma karşı bir müdahale denemesidir. İnhitat söylemi tarihsel krize bir bilinçlilik atfetme, tersine döndürme/düzeltilme, yönünü kaybetmiş olana yeniden yön tayin etme çabasıdır. Meşrutiyet düşünürleri ise bu müdahalenin öznelere olarak bir karar kuşağıdır. Dönem düşünürlerinin kendi tarihsel sorunlarını merkeze alarak geçmiş teorik ve pratik müktesebatı alımlamaları, aidiyet ve kopma yönünde yeni bir diyalektik kurmaları inhitat söyleminin oluşumunda temellük yaklaşımını ön plana çıkarır. Bu temellük faaliyeti aynı zamanda bağdaşmaz gibi gözüken unsurların, sözgelimi yaşam-dünyası ve modernleşmenin birleştirilerek yeni bir anlam ufkunu ortaya çıkarması yani bir cumhuriyet tahayyülü ortaya koymasıdır. Bu anlamda bu tez, dönem tarihselliğinde ortaya konulan teorik müktesebatın incelenmesinden öte bir amacı bünyesinde barındırmaktadır. Bu amaç, krizi bir inhitat söylemi olarak nesnelleştiren anlatıyı, temellük ve tahayyül faaliyetlerinin nasıl işler kılındığını incelemektir. Diğer yandan temellük ve tahayyül kavramları yalnız söylemin mümkün hale getirilmesine imkân veren olgular olarak ele alınmamakta; bu tezin bizatihi kendisi de bir temellük ve tahayyül faaliyeti yürütmektedir. İnhitat söylemi içinde biriken güçlü teorik müktesebatı yalnızca bir kırılma döneminin gereklilikleri olarak okumaktan ziyade, bu müktesebatın barındırdığı birikimin bugün nasıl temellük edilebileceği ile ilgilenmektedir. Dönem tarihine dair var olan literatür içinde bu okuma biçimini ayrıştıran taraf dönemdeki olguları tarihselci yaklaşımlara sıkıştırılmış sınırlar içinden çıkararak nesnel ve ussal bir alana taşımak, bu yolla felsefileştirmektir. Böylece tarihi okuma biçimine, kendi tarihimizle ilişkilendirme yollarına, ikiliklerin içine sıkıştırılarak çıkmaza sokulan yapısal sorunlarımıza karşı felsefenin alanından bir okuma denemesi ortaya konulmaktadır. Tarihin nasıl felsefileştirilebileceği yahut felsefenin tarihle nasıl ilişkileneceği bu yaklaşımın imkanları ile ilişkilidir. Bu deneme yalnızca bu tezin kapsadığı alan için değil; genel olarak tarihsel birikimlere, özelde Türkiye tarihine bakışta da alternatif okuma biçiminin imkanlarına işaret etmektedir. Belki hacim gereği bu tezin kapsayamadığı ancak bir soru olarak ortaya attığı Cumhuriyet'in neden Osmanlı'nın tarihsel mirasını temellük etmediği, bir tahayyül faaliyetinin sonucu olarak ortaya çıkan

Cumhuriyet'in kendisinin bir Türkiye tahayyülü üretip üretmediği, Osmanlı Devleti'nin tarihi boyunca oluşan teorik ve pratik birikimin temellük edildiği takdirde çağımızın dünyası için hangi nesnel olguları ortaya çıkaracağı soruları başka çalışmalarla cevaplanmayı ve sürdürülmeyi beklemektedir.



KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed: “Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar”, müt. Mehmet Akif Ersoy, Sırât-ı Müstakîm, I/26, 1909, ss. 411-413.
- Abduh, Muhammed: “İslâm’da Hareket ve Çalışmanın Önemi”, Sırât-ı Müstakîm, I/2, 1908.
- Abduh, Muhammed: “Kaza ve Kader”, çev. Mehmed Akif, Sırât-ı Müstakîm, II/35, 1909, ss. 133-136.
- Abduh, Muhammed: “Müslümanlıkta Esaslar: Sultan”, çev. Mehmet Akif, Sırât-ı Müstakîm, I/24, 1908, ss. 379-381.
- Abduh, Muhammed: Tevhîd Risâlesi, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınları, 1986.
- Abdullah Cevdet: “Cihan-ı İslâm’a Dâir”, İctihâd, III/26, 1911, ss. 761-767.
- Abdullah Cevdet: “Derdimiz”, Osmanlı, No: 51, ss. 1900-1901.
- Abdullah Cevdet: “Dilmesti-i Mevlâna”, İctihad, No: 86, 1913, ss. 1905-1906.
- Abdullah Cevdet: “Kıvam-ı Akvam”, İctihad, No: 90-1, 1913, ss. 2016-2021
- Abdullah Cevdet: “Mısır’da İyd-i Hürriyet”, İctihad, II/8, 1908, ss. 289-290.
- Abdullah Cevdet: “Qua vadis İran: İran nereye gidiyorsun?”, İctihad, No: 106, 1914, s. 106.
- Abdullah Cevdet: “Redd-ül-Merdud”, Osmanlı, No: 12, 1872, ss. 3.
- Abdullah Cevdet: “Şime-i Muhabbet: Celâl Nuri Bey’in Geçen Nüşadaki ‘Şime-i Husumet’ Makalesine Cevab”, İctihad, No: 89, 1913, ss. 1979-84.
- Abdullah Cevdet: “Tahkikat-ı İlmiyye”, İctihad, No: 1, 1904, s. 16.
- Abdullah Cevdet: “Tesettür Mes’elesi”, Mehtab 4, 1911.
- Abdullah Cevdet: Asrımızın Nusûs-u felsefiyyesi: İfade-i Meram, İstanbul, Matbaa-i İctihad, 1913.
- Abdullah Cevdet: Fünûn ve Felsefe, İctihad, Temmuz, 1906, ss. 19-23.
- Abdullah Cevdet: İki Emel, İstanbul, Matbaa-i İctihad, 1914.
- Abdullah Cevdet: Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Mu’aşeret Rehberi, İstanbul, Yeni Matbaa, 1927.

- Abdullah Cevdet: Türkiye'nin İ'damı Hükümünü Hazırlayan Şeyler", İctihad, No: 131, 1918, ss. 2807-2811.
- Abdürreşid (İbrahim) Efendi: "Hiss-i vatan", Mevâiz-i Diniye 1. Kısım, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1912.
- Abidin Paşa: Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif, II, Dersaadet, Mahmud Bey Matbaası, 1889.
- Afgani, Cemaleddin - Abduh, Muhammed: "Taassub", Sırât-ı Müstakîm, III/55, 1909, ss. 33-37.
- Ağaoğlu, Ahmed: Üç Medeniyet, İstanbul, Milli Eğitim Yayınları, 1972.
- Ağaoğlu, Ahmed: Üç Medeniyet, İstanbul, Türk Ocakları Baskı, 1927.
- Ağaoğlu, Ahmet: "Medeniyette Vahdet 2", Türk Yurdu, I/2, 1928, ss. 17-20.
- Ahmed Agayef: "İslâm'da Dava-yı Milliyet", Türk Yurdu, Yıl 3, VI/10, 1914, ss. 2320-2329.
- Ahmed Agayef: "İslâm'da Dava-yı Milliyet", Türk Yurdu, Yıl 3, VII, 1914, ss. 2381-2390.
- Ahmet Agayef: "Terbiye-i Milliye", İctihad, 3, No: 67, 1911, ss. 782-786.
- Ahmed Muhiddin: "Milli İktisat – Dahilî İstismar –1", İslam Mecmuası, sayı 50, 1917, ss. 1007-1010.
- Ahmed Naim: İslam Ahlakının Esasları, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, Yüksel Yayınevi, 1945.
- Ahmed Naim: Ahlak-ı İslamiyyenin Esasları, İstanbul, Âmedi Matbaası, 1924.
- Ahmed Naim: Sarf-ı Arabi ve Temrinat, İstanbul, Kitaphane-i İs. Ve Askeri, 1907.
- Ahmed Resmi Efendi: Ahmed Resmi Efendi'nin Viyana ve Berlin Sefaretnameleri, sad. Bedriye Atsız, İstanbul, Tercüman Gazetesi Yayınları, 1980.
- Ahmed Resmi Efendi: Hülâsatü'l-İtibâr: A Summary of Admonitions, ed. Ethan L. Menchinger, İstanbul, Isis Press, 2011.
- Ahmed Reşid: "Tevekkül-Kesb", Ceride-i Sûfiyye, III/85, 1914, ss. 385-386.
- Ahmed Rıza: "Confusion de pouvoirs en Turquie", Mechveret, no: 2, 1895.
- Ahmed Rifat Efendi: Tasvîr-i Ahlâk, Dersaadet, Mahmud Bey Matbaası, 1892.

- Ahmed Vefik Paşa: Hikmet-i Tarih, ed. Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku, Konya, Çizgi Yayınları, 2013.
- Ahmet Cevdet Paşa: Ma'rûzât, haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1980.
- Ahmet Hilmi: Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür, İstanbul, 1912.
- Ahmet Hilmi: Huzur-ı Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, Tercüman, 1001 Temel Eser Serisi, No. 71, 1974.
- Ahmet Midhat: Müdâfaa, III, İstanbul, 1886, ss. 517-518.
- Ahmet Mithat Efendi: "Hürriyetin mahiyeti hakkında hükemânın hülâsa-i efkârı", Bedir, no.7, 1872, ss. 4-6.
- Ahmet Mithat Efendi: "İlim ve Fen", Dağarcık, no.1, 1872, ss. 26-29.
- Ahmet Mithat Efendi: Üss-i İnkılab, İstanbul, 1878.
- Ahmet Mithat: "Avrupa'yı Beğenelim mi, Yoksa Ondan Nefret mi edelim?", Türk Düşüncesi, I/2, 1954, ss. 93-96.
- Ahmet Mithat: "Felsefe ve Feylesoflar", Dağarcık, İstanbul, 1872.
- Ahmet Mithat: "İstibdad", Tercüman-ı Hakikat, 1878.
- Ahmet Mithat: "Schopenhauer'in Yeni Hikmeti", Felsefe Metinleri, haz. Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Erzurum, Babil Yayınları, 2002.
- Ahmet Mithat: Ekonomi Politik, İstanbul, Kırkanbar Matbaası, 1880.
- Ahmet Mithat: Hallü'l-Ukâd, İstanbul, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1891.
- Ahmet Mithat: Hüseyin Fellah, haz. Kazım Yetiş vd., Ankara, TDK Yayınları, 2000.
- Ahmet Nazmi: Nazar-ı İslam'da Zenginliğin Mevkii, İstanbul, 1924.
- Akçaabad Müftîsi Mehmed İzzet: Mir'ât-ı Meşrutiyet, Trabzon, Meşveret Matbaası, 1910.
- Akçura, Yusuf: "İktisat", Türk Yurdu, XII/140, 1917, ss. 3521-3522.
- Akçura, Yusuf: "Türklük Şuûnu", Türk Yurdu, II/25, 1912, ss. 30.
- Akçura, Yusuf: Muasır Avrupa'da Siyasî ve İctimaî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar, İstanbul, Yeni Matbaa, 1923.

- Akçura, Yusuf: Şark Meselesine Dair ve Eski Şûra-yı Ümmette Çıkan Makalelerimden, haz. Erol Kılınç, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2016.
- Akçura, Yusuf: Üç Tarz-ı Siyaset, çev. Mustafa Yeni, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2015.
- Akçuraoglu Yusuf: “1329 Senesinde Türk Dünyası”, Türk Yurdu, XI/3, 1914, ss. 2098-2104.
- Akçuraoglu, Yusuf: “Gökalp Ziya Bey Hakkında Hatırat ve Mülâhazalar”, Türk Yurdu, I/3, 1924, ss. 156-162.
- Akçuraoglu, Yusuf: “İlmî Terbiye”, Talebe Defteri, C.1, Nr. 16, 1913, ss. 256-265.
- Akçuraoglu, Yusuf: “İttihad-ı Anâsır Meselesi”, Sırât-ı Müstakîm, V/121, 1910, ss. 280-283.
- Akçuraoglu, Yusuf: Siyaset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale, İstanbul, Yeni Matbaa, 1924.
- Akseki, Ahmet Hamdi: Ahlak Dersleri, Ankara, Öğüd Matbaası, 1924.
- Aktan, Sümer: Curriculum Studies in Turkey, New York, Palgrave Macmillan, 2018.
- Akyıldız, Ali: Sened-i İttifak’ın İlk Tam Metni, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 2, 1998, ss. 209-222.
- Akyüz, Yahya: Başlangıçtan 2001’e Türk Eğitim Tarihi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2001.
- Ali Kemal: “Atâlet-i Fikriye”, Peyam Gazetesi, 168, 1914, ss.1.
- Ali Suavi: “Materyalist, Ehl-i Madde”, Ulûm, Nr. 17, 1870, ss. 1008-1020.
- Ali Suavi: “Tarih-i Efkâr”, Ulûm, Nr. 3, 1869, ss. 105-115.
- Ali Suavi: “Usûl-i Meşveret”, Muhbir, 2. Sene, nu 27, 1868, ss. 1-2.
- Alkan, Mehmet Ö.: “İmparatorluktan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si, derl. Kemal Karpat, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yay., 2004, ss. 73-242.
- Alkan, Mehmet Ö.: Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri, 1839-1924, Ankara, TC Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000.

- Alpyağıl, Recep: Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018.
- Altıparmak, Ö. Faruk: “Hikmet ve Felsefe İlişkisi”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: V, Ocak-Haziran 2023, ss. 86-118.
- Anderson, Benedict: Hayali Cemaatler, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- Anderson, James: “Nationalist Ideology and Territory”, Nationalism, Self-Determination and Political Geography, der. R. J. Johnston, David B. Knight and Eleanor Kofman, New York: Croom Helm, 1988.
- Antalya Mebusu Hamdi: “İnneme’t-taatü fi’l-marûf”, Tesisat Gazetesi, nu. 124, 1911, ss. 2-3.
- [Antel], Sadrettin Celal: “Asri Terbiye”, Muallim, 4, 1916, ss. 115-122.
- Arabacı, Caner: “Eşref Edip Fergan ve Sebilürreşad Üzerine”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslamcılık, C.6, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, ss. 96-128.
- Arık, Remzi Oğuz: Coğrafyadan Vatana, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.
- Armağan, Mustafa: Osmanlı Geriledi mi?, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2007.
- Arslan, Ahmet: Haşiyet Ala’t-Tehâfüt Tahlili, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Avcı, Casim: “Hilâfet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C. 17. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, ss. 539-546.
- Avcı, Mustafa: Sigortanın Osmanlı Hukukuna Girişi, Cilt: XIV, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Aydemir, Şevket Süreyya: Suyu Arayan Adam, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976.
- Aydın, Mehmet Âkif: Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- Aynîzade Hasan Tahsin: “Ticaret Şirketleri”, Beyânülhak, I/5, 1908, ss. 100-101.
- Babanzade Ahmed Naim: “İslâmiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali”, Sebîlürreşâd, XII/284, 1914, ss. 369-376.

- Babanzade Ahmed Naim: İslâm Ahlâkının Esasları, haz. Fahrettin Gün, İstanbul, Beyan Yayınları, 2020.
- Babanzade Ahmed Naim: İslâm'da Da'va-yı Kavmiyyet, Dârülhilâfetialiyye, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1916.
- Baha Tevfik: "Maksat ve Meslek", Felsefe Mecmuası, C.1, 1913, ss. 1-3.
- Baha Tevfik: "Mektep Dersleri", Felsefe Mecmuası, C.1, 1913, ss. 1-57.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı: "Asrımızın Terbiye Gayeleri", Muallim, 1, 1916, ss. 10-12.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı: "Asrın Gayeleri – Milletin Gayeleri", Muallim, 3, 1916, ss.75-80.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı: "İbtidailerin Islahı Hakkında 19 Kânun-ı Evvel 334 Tarihiyle Mülga Maarif Nezaretine Verilen Layiha Suretidir", Maarif Hakkında Layihalar I, Maarif Vekâleti, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1923.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı: "Milli Talim ve Terbiye Tedkikatına Medhal", Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası, 1, 1917, ss. 33-59.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı: "Terbiyede İnkılab Lazım", Yeni Fikir, II/12, 1913, ss. 361-366.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı: Mürebbilere, İstanbul, Sühulet Kütüphanesi, 1932.
- Baçoğlu, Tuncay: "Tefrika", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.40, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, ss. 279-281.
- Bayat, Fuzuli: Türk Mitolojik Sistemi: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2007.
- Bayezid Camii Şerifi Muciz Dersiamlarından Hacı Necib: "İntibah", Mahfel, 9, 1339, ss. 146.
- Bayraktar, Levent: Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe, Ankara, Aktif Düşünce Yay., 2016.
- Bayur, Yusuf Hikmet: "II. Meşrutiyet Üzerine Bazı Düşünceler", Belleten, XXI-II/90, Ankara, 1959, ss. 267-268.
- Berkes, Niyazi: Türk Düşününde Batı Sorunu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.

- Berkes, Niyazi: Türkiye’de Çağdaşlaşma, haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Bıçak, Ayhan: “Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, s. V, Mart 2004, ss. 59-89.
- Bıçak, Ayhan: Türk Düşüncesi 1 – Kökenler, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019.
- Bıçak, Ayhan: Türkiye’de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2023.
- Bianchi, T. X.: Vocabulaire Français-Turc, Paris, 1831.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah: Kur’an ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbü’s-Sünne, çev. Mehmet Görmez, Ankara, 1998.
- Birkan, Tuncay: Geçmiş ve Gelecek Arasında Türk Muharriri, İstanbul, Metis Yayınları, 2019.
- Bocutoğlu, Ersan: İktisadi Düşünceler Tarihi, Bursa, Ekin Yayınları, 2016.
- Bouineau, Jacques: “Fransa’da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, Dersimiz: Yurttaşlık, Haz. Turhan Ilgaz, Çev. Yeşim Küey, İstanbul, Kesit Yayıncılık, 1998.
- Braudel, Fernand: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century, vol. 3: The Perspective of the World, çev. S. Reynolds, New York, Harper and Row, 1984.
- Bumin, Tülin: Hegel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Câhız [Müstear]: İslâmiyetin İnhitâtının Bazı Sebepleri”, Bilgi Mecmuası, I/2, 1913, ss. 167-184.
- Cassirer, Ernst: Devlet Efsanesi, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.
- Celal Nuri: “Hüseyin Rahmi”, Âti, 616, 1919, ss. 1-2.
- Celal Nuri: Kadınlarımız – Umumiyeti İtibariyle Kadın Meselesi Tarihi – Müslüman Türk Kadınları, İstanbul, Matbaa-i İctihad, 1915.
- Celal Nuri: Kendi Nokta-i Nazarında Hukûk-i Düvel, İstanbul, Osmanlı Şirketi Matbaası, 1914.
- Celal Nuri: Mukadderât-ı Tarihiye: Tedenniyat- ‘Osmaniye’nin Esbâb ve Sevâ’ik-i Tarihiyesi, İstanbul, Kütübhan-e-i İctihad, 1330.

- Celal Nuri: Târih-i Tedenniyât-ı Osmâniyye Muadderati Tarihiye, İstanbul, Yeni Osmanlı Matbaası, 1914.
- Cemiyet-i İlmîye-i İslamiye: “Asker evladlarımıza hitabımız”, Beyânülhâk, II/29, 1909, s. 670.
- Cerrahoğlu, Ahmet: Bir İslam Reformatörü Mehmed Akif, İstanbul, İstanbul Matbaası, 1962.
- Cioran, E. M.: Çürümenin Kitabı, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2013.
- Çadircı, Musa: “Cevdet Paşa’nın Medreselerle İlgili Görüşleri”, Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895), (Sempozyum 9-11 Haziran 1995), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, ss. 79-84.
- Çadircı, Musa: Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Çağrı, Mustafa: “Kardeşlik”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C. 24, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, ss. 485-486.
- Çağrı, Mustafa: “Taassup”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.39, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, ss. 285-286.
- Çalen, Mehmet Kaan: Modern Türk Düşüncesine Bir Derkenar: Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2018.
- Çandar, Tevfik: Türkiye’de Liberalizm (1860-1990), Ankara, İmge Kitabevi, 1992.
- Çavdar, Tevfik: Türkiye’de Liberalizmin Doğuşu, İstanbul, Uygarlık Yayınları, 1982.
- Çelebi, İlyas: “Sünnetullah”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 38, İstanbul, TDV Yay., 2010, ss. 159-160.
- Çetinsaya, Gökhan: Osmanlı İmparatorluğu: Yeni Bir Tarih, İstanbul, Timaş Yayınları, 2024.
- Çığıracan, Tüccarzade İbrahim Hilmi: Avrupalılaşmak Felaketlerimizin Esbâbı, İstanbul, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1916.
- Çiğdem, Recep: Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara, TDV Vakfı Yay., 2015.
- Demir, Kemal: “Kadimden Moderne Osmanlı İktisat Düşüncesi”, The Journal

- of Academic Social Science Studies, Winter III, s. 42, 2016, ss. 205-223
- Demirbaş, Bülent: Meclis-i Mebusan ve Ayan Reisi Ahmet Rıza Bey'in Anıları, İstanbul, Arba Yayınları, 1988.
- Demirci, Osman: "Din-Felsefe Tartışmaları Bağlamında Osmanlı Tehâfüt Geleneği: Musa Kazım Örneği", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52, Haziran 2022, ss. 33-56.
- Demirhisarlı Hafız Hüseyin: "Vahdet-i Terbiye", Beyânülhak, VI/150, 1912, ss. 2668-2671.
- Deringil, Selim: "Osmanlı İmparatorluğunda Geleneğin İcadı; Muhayyel Cemaat ve Panislamizm", Toplum ve Bilim, S. 54, İstanbul, 1991, ss. 47-64.
- Devellioğlu, Ferit: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1996.
- Doğan, İsmail: Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991.
- Doğan, Lütfi: "Keçecizâde İzzet Molla'nın Islah-ı Nizâm-ı Devlete Dâir Risâlesi Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Edisyon Kritiği", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE., 2007.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne: Tarih-i İslâmiyyet, çev. Abdullah Cevdet, C. 1, İstanbul, Matbaa-i İctihad, 1908.
- Dr. Hulusî [Raşit]: Rehber-i Umran-ı Vatan ve Şeb-Çerağ-ı Râh-ı Medeniyet, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1913.
- Ebul'ülâ Mardin: Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, 1288-1895, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1946.
- Ebüzziya Tevfik: Lügat-ı Ebüzziya, Konstantine, Matbaa-i Ebüzziya, 1888.
- El-Ensari, Abdühamid İslami: "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.10, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, ss. 539-541.
- El-Haj, Rifa'at Ali Abou: Modern Devletin Doğuşu: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu, çev. Özel, Oktay-Şahin, Canan, İstanbul, İmge Yayınları, 2018.
- Elmalılı Küçük Hamdi: "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiyye", Beyânülhak,

I/12, 1908, ss. 511-514.

- Emecen, Feridun: “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar”, İslam Araştırmaları Dergisi 6, 2001, ss. 63-76.
- Emrullah Efendi: Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin 1327 Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasi Programa Dâir İzâhnâme, Konstantiniyye, 1914.
- Eraslan, Cezmi: II. Abdülhamid ve İslam Birliği: Osmanlı Devleti’nin İslam Siyaseti 1856-1908, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1992.
- Erdem, Hatice: “Mehmet Akif Ersoy’un Safahat’ında Toplumsal Değişmenin Sosyolojisi”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021.
- Ergin, Osman Nuri: İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San’at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi, C. I-II, İstanbul, Eser Matbaası, 1977.
- Ergün, Mustafa: “Prens Sabahattin Bey’in Eğitim Üzerine Düşünceleri”, Kuramsal Eğitimbilim, 1 (2), 2008, ss. 1-9.
- Erişirgil, Mehmet Emin: Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp, Ankara, Atlas Kitabevi, 2017.
- Erişirgil, Mehmet Emin: Felsefeye Başlangıç, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1950.
- Erişirgil, Mehmet Emin: Neden Filozof Yok?, Ankara, Güzel İstanbul Matbaası, 1957.
- Ermenekli M. Safvet: “Medreselerimiz III”, Beyânülhak, IV/92, 1911, ss. 1730-1733.
- Ermenekli M. Safvet: “Medreselerimiz”, Beyânülhak, IV/87, 1910, ss. 1642-1645.
- Ersoy, Mehmed Akif: Tefsir Yazıları ve Vaazlar, İstanbul, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Ersoy, Mehmet Akif: “Nasrullah Kürsüsünde”, Tefsir Yazıları ve Vaazları, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2016, ss. 252-255.
- Ersoy, Mehmet Akif: Mehmed Akif’in Kur’an’ı Kerim Tefsiri, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.
- Ersoy, Mehmet Akif: Modernleşmek mi İslamlaşmak mı?, haz. İsmail Kazdal, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2017.

- Ersoy, Mehmet Akif: Safahat Eski ve Yeni Harflerle Karşılaştırmalı Nesir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler, haz. M. Ertuğrul Düzdag, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016.
- Eşref Edib: “Hasbihâl”, Sırât-ı Müstakîm, I/10, 1908, ss. 160-161.
- Eşref Edib: “Mevaiz”, Sırât-ı Müstakîm, I/13, 1908, ss. 106-107.
- Ez-Zerqâ, Ahmed- en- İslam’a Göre Banka ve Sigorta, çev. Hayrettin Karaman, Neccar, Muhammed İstanbul, Damla Yayınları, 1981.
- Abdülaziz:
- Fahreddin Necib: “İslamları Ne Kurtaracaktır”, Sebîlürreşâd, X/251, 1913, ss. 277-278.
- Fahreddin Necib: “İslamları Ne Kurtaracaktır”, Sebîlürreşâd, X/252, 1913, ss. 291-292.
- Faroqhi, Suraiya: Halil İnalçık (ed.) with Donald Quataert, An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Fazlurrahman, Malik: “Islam and the Problem of Economic Justice”, Pakistan Economist (Ağustos 24, 1974), ss. 14-21.
- Fikret, Tevfik: “Ciddi Bir Teşebbüs Yeni Mektep”, Tanin, İstanbul, 1909.
- Fikret, Tevfik: Bütün Şiirleri, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.
- Filibeli Ahmed Hilmi: “Bugünkü Âlem-i İslâm”, Hikmet, No. 43, 1910, ss. 1-2.
- Filibeli Ahmed Hilmi: “Yaşasın Hürriyet!”, Hikmet, II/54, 1911, ss. 1-2.
- Filibeli Ahmed Hilmi: Asr-ı Hamidî’de Âlem-i İslam ve Senusiler, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1909.
- Filibeli Ahmed Hilmi: Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Dârüfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans, İstanbul, Matba’a-i İslâmiyye-i Hikmet, 1913.
- Filibeli Ahmed Hilmi: Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Dârüfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan Kemal Kahramanoğlu – Ali Utku, Konya, Çizgi Yayınları, 2016.
- Filibeli Ahmed Hilmi: Huzur-u Akl ve Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti, Darü’l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1913.
- Filibeli Ahmed Hilmi: Üss-i İslam: Hakâik-i İslâmiyye Müstenid Yeni İlm-i Akaid,

- İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1914.
- Filibeli Ahmed Hilmi: Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti, haz. Bedri Mermutlu, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Filibeli Ahmet Hilmi: Huzuru Aklü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti, haz. Sadık Albayrak, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, 1974.
- Filibeli Ahmet Hilmi: İslam Tarihi, sad. Havvanur Ünver Altun, İstanbul, Elips Kitap, 2022.
- Filibeli Ahmet Hilmi: İslam'ın Esası, çev. A. Bülent Baloğlu-Halife Keskin, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Filibeli Ahmet Hilmi: Muhâlefetin İflası, haz. Mustafa Zahit Öner, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2022.
- Filibeli Ahmet Hilmi: Müslümanlar Uyanın, İstanbul, Bedir Yayınları, 1966.
- Filibeli Ahmet Hilmi: Senusiler ve Sultan Abdülhamid, İstanbul, Ses Yayınları, 1992.
- Filibeli Ahmet Hilmi: Târîh-i İslâm, İstanbul, Hikmet Matbaası, 1910.
- Filibeli Ahmet Hilmi: Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Fleischer, Cornell H.: Tarihçi Mustafa Ali Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Fotic, Alexander: “Tracing the Origin of a New Meaning of the Term Re’âyâ in the Eighteenth-Century Ottoman Balkans”, Balcanica XLVIII, 2017, ss. 55-66.
- Gadamer, Hans-Georg: Hakikat ve Yöntem, II. Cilt, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1990.
- Gardet, Louis - Anawati, Georges: İslâm Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Gasset, Ortega y: Tarihsel Bunalım ve İnsan, çev. Neyire Gül Işık, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2015.
- Gazi Mustafa Kemal: Nutuk, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Georgeon, François: “Bir de Adalet: Jön Türkler ve Fransız İhtilali”, Muhafazakar Düşünce, 3/11, 2007, ss. 175-184.
- Georgeon, François: Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930), çev. Ali Berktaş,

İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020.

- Goltz, Colmar von der: Millet-i Müsellaha, 1885.
- Gökalp, Ziya: “Ahlak Buhranı”, Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlaka Dair Haftalık Dergi, I/7, 1917, ss. 122-124.
- Gökalp, Ziya: “Eskiliğin Mukavemeti”, Genç Kalemler 2, 1911, ss. 26-29.
- Gökalp, Ziya: “Garb Mes’esi”, Küçük Mecmu’a, I/25, 1922, ss. 15-16.
- Gökalp, Ziya: “Halkçılık”, Yeni Mecmua, 14 Şubat 1918, C. II, S. 32, ss. 102-104.
- Gökalp, Ziya: “Hilafetin Hakiki Mahiyeti”, Milli Hakimiyet ve Hilafet, haz. Erol Kılınç, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2017.
- Gökalp, Ziya: “Hilafetin Hakiki Mahiyeti”, Milli Hakimiyet ve Hilafet, ss. 13-15.
- Gökalp, Ziya: “İçtimâ’i Usûl-i Fıkıh”, İslam Mecmuası, I/3, 1914, ss. 84-87.
- Gökalp, Ziya: “İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalem”, Yeni Mecmua, C. II, 18 Nisan 1918, ss. 273-275.
- Gökalp, Ziya: “Kıymet Hükümleri”, İslam Mecmuası, II/17, 1914, ss. 470-471.
- Gökalp, Ziya: “Limni ve Malta Mektupları”, Ziya Gökalp Külliyyatı II, haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Gökalp, Ziya: “Maarif Meselesi”, Muallim, 11, 1917, ss. 321-327.
- Gökalp, Ziya: “Mefkûre Nedir?”, Küçük Mecmua, I/8, 1922, ss. 1-6.
- Gökalp, Ziya: “Mefkûrenin Harikaları”, Küçük Mecmua I/12, 1922, ss. 1-5.
- Gökalp, Ziya: “Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir”, İktisadiyat Mecmuası, I/7, 1916, ss. 1-2.
- Gökalp, Ziya: “Milletçilik ve Beynelmilliyetçilik”, Yeni Mecmua, 35, 1918, ss. 162-164.
- Gökalp, Ziya: “Milletçilik”, Yeni Mecmua, II/ 33, 1918, ss. 122-123.
- Gökalp, Ziya: “Milli Terbiye VI”, Muallim, 8, 1917, ss. 225-231.
- Gökalp, Ziya: “Milli Terbiye”, Muallim, 1, 1916, ss. 3-9.

- Gökalp, Ziya: “Milliyetçilik ve Beynelmilliyetçilik”, Yeni Mecmua, II/35, 1918, ss. 162-164.
- Gökalp, Ziya: “Türk Töresine Dair Taharrîler”, Kitaplar 1, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Gökalp, Ziya: “Türkçülük ve Türkiyecilik”, Yeni Mecmua, II/51, 1918, ss. 482.
- Gökalp, Ziya: “Yeni Osmanlılar”, Makaleler 1, der. Şevket Beysanoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- Gökalp, Ziya: Felsefe Dersleri, haz. Ali Utku- Erdoğan Erbay, Konya, Çizgi Kitabevi, 2006.
- Gökalp, Ziya: Kitaplar 1, haz. M. Sabri Koz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Gökalp, Ziya: Makaleler I, Ankara, TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Gökalp, Ziya: Makaleler VII, haz. M. Abdulhaluk Çay, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Gökalp, Ziya: Tarz-ı Siyaset ve Düşünce Akımları, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2004.
- Gökalp, Ziya: Türkçülüğün Esasları, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Gökalp, Ziya: Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2016.
- Görgün, Tahsin: “Hamdi Yazır’ın Görüşleri ve İlim Felsefesi”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1984.
- Greenfeld, Liah: Nationalism: Five Roads to Modernity, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Günaltay, M. Şemseddin: Hurafattan Hakikate, İstanbul, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1916.
- Günaltay, M. Şemseddin: Zulmetten Nura, İstanbul, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1915.
- Günaltay, M. Şemseddin: “İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilâsı mıdır?”, İkinci Türk Tarih Kongresi, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1943, ss. 250-266.
- Günaltay, M. Şemseddin: “Talim ve Terbiye Meselesi”, Sebîlürreşad, I/8, 1912, ss. 379-380.

- Günaltay, M. Şemseddin: Hurafattan Hakikate, İstanbul, Marifet Yayınları, 1997.
- Günaltay, M. Şemseddin: Zulmetten Nura: Bunalım Çağından İslam'ın Aydınlığına, İstanbul, Marifet Yayınları, 1998.
- Günaltay, M. Şemseddin: “Tanzimatçılık İflas Etti mi?: Yunus Nadi Bey’e”, Sebilürreşad, X/236, 1913, ss. 21-23.
- Günay, Mustafa: “Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek”, Dünya Neyi Tartışıyor?-2, Yeni Düşünce Hareketleri, Sayı 19, Yıl 2002/3, Ankara, Doğu Batı Dergisi, s. 81-101.
- Gündüz, Mustafa: “Toplumsal Sorunları Çözmede Eğitime Bıçilen Merkezi Rol ve Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Eğitim Düşüncesi”, Erdem 48, 2007, ss. 21-54.
- Gündüz, Mustafa: II. Meşrutiyetin Klasik Paradigmaları, İstanbul, Lotus Yayınevi, 2007.
- Gündüz, Mustafa: Maariften Eğitime Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Gürbüz, Adem: “II. Abdülhamid Karşıtı Bir Ön Söz: Abdullah Cevdet’in İki Emel Adlı Eseri (İnceleme-Metin)”, ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 12 (1), ss. 357-374.
- Habermas, Jürgen: “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazılarından Seçmeler, çev. İlknur Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Hacı Mustafa Efendi: “Reddü isbat”, İstanbul, 1330/1914.
- Hafız Mehmet Sadık: Mevâiz-i Diniye ve Fevâid-i İslâmiye Mecmuası, İzmir, Mizanu’l Hukuk Matbaası, 1912.
- Halim Sabit: “İslah-ı Medâris Münâsebetiyle”, Sırât-ı Müstakîm, V/124, 1911, ss. 324-327.
- Halim Sabit: “İnsaniyet, Fikr-i Dinî, Medeniyet”, Sırât-ı Müstakîm, I/2, 1908, ss. 27-30
- Hanioğlu, Şükrü: “Batılılaşma”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.5, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 1992, ss. 148-152.
- Hanioğlu, Şükrü: “İttihat ve Terakkî Cemiyeti”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.23, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, ss. 476-484.

- Hanioğlu, Şükrü: “Meşrutiyet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.29, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, ss. 388-393.
- Hanioğlu, Şükrü: “Turkism and the Young Turks, 1889-1908” Turkey Beyond Nationalism: Towards Post Nationalist Identities, Hans-Lukas Kieser, London, Bloomsbury Publishing Plc, Aralık 2006, ss. 3-19.
- Hanioğlu, Şükrü: Atatürk: Entelektüel Biyografi, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2023.
- Hanioğlu, Şükrü: Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981.
- Hanioğlu, Şükrü: Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889- 1902), İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.
- Hanioğlu, Şükrü: For A Devolution The Young Turks (1902-1908), Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Hanioğlu, Şükrü: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2006.
- Hatiboğlu, İbrahim: “İsrâiliyat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.23, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, ss. 195-199.
- Heper, Metin: Türkiye’de Devlet Geleneği, çev. Nalan Soyarık, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Hızlı, Mefail: “Anadolu’daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt: II, Sayı: 4, 2004, ss. 317-410.
- Hobbes, Thomas: Leviathan, çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Hoca Kadrî Nâsuh: Zulm ve Adl, Paris, 1910.
- Hoşgör, Kubilay: “Edmund Husserl’in Kriz Analizi Üzerine”, Beytulhikme an International Journal of Philosophy, 10 (2), 2020, ss. 489-509.
- Husserl, Edmund: Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe, çev. Önay Sözer-Ayça Sabuncuoğlu, İstanbul, Afa Yayınları, 1994.
- Husserl, Edmund: Bunalım, çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2020.
- İbanoğlu, Fulya: “II. Meşrutiyet’te Terakki Fikri”, Yayımlanmamış Doktora

- Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2021.
- İbni Haldun: Mukaddime I, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.
- İbnü'r Rahmi Ali Tayyar: "İctimai Dertlerimizden: İslâm'da Sa'y ve İmar, Atalet", Cerîde-i Sûfiyye, II/24-13, 1913, ss. 3-4.
- İbnülemin M. Kemal: "İdare-i Meşrûta", Beyânülhak, I/17, 1908, ss. 369-372.
- İbrahim Hilmi: Türkiye Uyan, Dersâadet, Kütübhan-e İslam ve Askeri, 1913.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin: "Dârulfünûn Tarihçesine Giriş", Belleten, 54, 1990, ss.699-738.
- İnalcık, Halil: "II. Meşrutiyet: Anayasa geliyor Cumhuriyet yolu açılıyor", Doğu Batı Dergisi, 45, 2008, ss. 11-16.
- İnalcık, Halil: "Land Problems in Turkish History", The Muslim World 45, 1955, ss. 221-228.
- İnalcık, Halil: "Turkey between Europe and the Middle East", Foreign Policy, 7, 1980, ss. 7-31.
- İnalcık, Halil: A History of the Ottoman Empire to 1730, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- İnalcık, Halil: Essays in Ottoman History, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1998.
- İnalcık, Halil: İmparatorluktan Cumhuriyete, İstanbul, Kronik Kitap, 2018.
- İnalcık, Halil: "Osmanlı Tarihinde Dönemler", Osmanlı Geriledi mi?, haz. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim Yay., 2007, ss. 81-100.
- İskilipli Mehmed Atıf: "İnsanların bir kanuna ihtiyaçları", Beyânülhak, I/9, 1908, ss. 186-187.
- İskilipli Mehmed Atıf: "Medeniyet-i Şer'îye ve Terakkiyatı Diniye", Beyânülhak, VI/150, 1912, ss. 3022.
- İskilipli Mehmed Atıf: "Medeniyet-i Şer'îye, Terakkiyat-ı Diniye", Beyânülhak, VI/141, 1911, ss. 2524-2525.
- İskilipli Mehmed Atıf: Frenk Mukallitliği ve İslâm, İstanbul, Çile Yayınları, 1975.
- İskilipli Mehmet Âtıf: "Medeniyet-i şer'îye terakkiyat-ı diniye", Beyânülhak, VI/150, 1912, ss. 2748-2750.
- İskilipli Mehmet Âtıf: "Say ve Amel Kesılan ve Atalet", Beyânülhak, V/125, 1911, ss. 2269.

- İsmail Fenni: “Progres”, Fransızca’dan Türkçeye Lügâtçe-i Felsefiyye, İstanbul, Devlet Matbaası, 1925.
- İsmail Sıdkı: Hayyale’l İntibah, Hikmet, Dersaâdet, Hikmet, 1913.
- İşler, Ahmet: “Sırât-ı Müstakîm Mecmuası’nın Sultan II. Abdülhamid ve Meşrutiyet Yönetimine Yaklaşımı”, Türkiyat Mecmuası 31, 2, 2021, ss. 599-624.
- İzmirli İsmail Hakkı: “Uhuvvet, Müsâvat, Adalet, Hürriyet”, Mevâiz-i Diniye, 1. Kısım, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1912.
- İzmirli İsmail Hakkı: “Vazâif-i Medeniyye ve İnsâniyye”, Mevâiz-i Dîniye, İstanbul, İttihad ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı Kulübü, 1913.
- İzmirli İsmail Hakkı: Yeni İlm-i Kelam, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- İzmirli İsmail Hakkı: Yeni İlm-i Kelam, II, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1924.
- Kabakçı, Enes; Adadağ, Özgür: “İslahattan Devrime: Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı Türk Siyasi Düşüncesinde Değişim Algısı”, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, Cilt 14, Sayı 26, 2009/1, ss. 1-44.
- Kafadar, Cemal: “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”, Osmanlı Geriledi mi?, haz. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2007, ss. 101-165.
- Kafadar, Cemal: Kendine Ait Bir Roma, İstanbul, Metis Yayınları, 2019.
- Kahraman, Yakup: Türkiye’de Modern Bilincin Oluşumu, İstanbul, Ketebe Yayınevi, 2021.
- Kaplan, Mehmet-Enginün, İnci-Emil, Birol: Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974.
- Kaplan, Mehmet: Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar -3, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1985.
- Kara, İsmail: “İmamet ve Hilafet Risalesi”, Hilafet Risaleleri 2, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.
- Kara, İsmail: “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, C.1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, ss. 234-244.
- Kara, İsmail: “İslâm’da Dava-yı Kavmiyet’in Esas Meselesi Ne İdi?”,

- Babanzâde Ahmet Naim, haz. M. Cüneyt Kaya-İsmail Kara, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi, 2018, ss. 191-215.
- Kara, İsmail: “Lügatlerde “İlim”; “Fen” ve “Sanat” Kavramları”, Kutadgubilig, Sayı 2, Ekim 2002, ss. 249-278.
- Kara, İsmail: Bir Düşünce Tarihi Metni Olarak İstiklal Marşı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021.
- Kara, İsmail: Bir Felsefe Dili Kurmak-Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001.
- Kara, İsmail: Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.
- Kara, İsmail: Hilafet Risaleleri (6 Cilt), İstanbul, Klasik Yayınları, 2002.
- Kara, İsmail: İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020.
- Kara, İsmail: İslamcıların Siyasi Görüşleri 2: Hürriyet, Müsâvat, Uhuvvet, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019.
- Kara, İsmail: İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001.
- Karabekir, Kazım: İttihat ve Terakki Cemiyeti (1896-1908), İstanbul, Türdav Ofset, 1982.
- Karakuş, Rahmi: Felsefe Serüvenimiz, Ankara, Aktif Düşünce Yay., 2015.
- Karpat, Kemal: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması, çev. Şiar Yalçın, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Karpat, Kemal: Osmanlı Modernleşmesi, Ankara, İmge Kitabevi, 2002.
- Katip Çelebi: “Düstûrü’l-Amel li-İslâhi’l-Halel.” İş Ahlakı Dergisi, 3/2, 2010, ss. 124-165.
- Kazancıgil, Ali: “The Ottoman-Turkish State and Kemalism”, Atatürk: Founder of a Modern State, ed. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, London: C. Hurst, 1981.
- Kılıçbay, M. Ali: “Uyruktan Vatandaşlığa, Geçimden İktisada”, Türkiye Günlüğü, Sayı 29, Temmuz-Ağustos 1994.
- Kılıçzade Hakkı: “Kadınlar ve Mekatib-i İbtidaiye Muallimleri”, İctihad, No.

- 10, 1329, ss. 1310-1312.
- Kılıçzade Hakkı: “Pek Uyanık bir Uyku-Devam ve Hitam-”, İctihad, 57, 1913, ss. 1261-1264.
- Kılıczâde Hakkı: “Pek Uyanık bir Uyku”, İctihad, 55, 1912, ss. 1226-1228
- Kılıczâde Hakkı: İtikadât-ı Bâtılıya İlan-ı Harb, İstanbul, Sancakciyan Matbaası, 1913.
- Kılıçzade Hakkı: “İzmir İktisad Kongresi’nde Harfler Mes’esi”, İctihad 154, 1923.
- Kılıçzade Hakkı: “Pek Uyanık Bir Uyku”, İctihad 57, 1912.
- (Kirkor), Naim Gregor: “Hilafet”, Hilafet Risaleleri 2, haz. Asiye Yılmaz – İsmail Kara, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.
- Kocabaşoğlu, Uygur: “Basın Özgürlüğünün Engellenmesi: Sansür Tarihi”, Tarih ve Toplum, VII/37, 1987, ss. 44-65.
- Kocaemirzâde Ahmet Hilmi: Ümmet-i İslâm’ın Teşkilatı Esasen Nasıldır Bugün Nasıl Olmalı, İstanbul, Matbaa-yı Hayriye, 1916.
- Koç, Mustafa: Devlet Dilinin Oğuzcalaşması ve Osmanlı Sözdiziminde Yeni Gramer Şekilleri, 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu, Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri, Kültürleri, (21-23 Mayıs 2014 Hacettepe Üniversitesi, ed. Tufan Gündüz, Mikail Cengiz, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araş. Ens. Yay., 2015, ss. 437-444.
- Kodaman, Bayram-Ünal, Mehmet Ali (Haz.): Son Vak’anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi – II. Meşrutiyet Olayları (1908-1909)- Ankara, TTK. Yayınları, 1996.
- Kodaman, Bayram: Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- Koloğlu, Orhan: Abdülhamid Gerçeği, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2023.
- Köprülü, M. Fuad: Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981.
- Kudret, Cevdet: Abdülhamid Devrinde Sansür, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1977.
- Kuntay, Mithat Cemal: Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif, Ankara, İş Bankası Yayınları, 1986.

- Kuran, Timur: Yollar Ayrılırken: Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslam Hukukunun Rolü, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, YKY Yayınları, 2021.
- Kurtkan, Amiran: “Ziya Gökalp ve İktisat Sosyolojisi”, Sosyoloji Konferansları, İstanbul, 1965.
- Kutluer, İlhan: “Batılılaşma”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), 5. Cilt, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, ss. 152-158.
- Kutluer, İlhan: “Hikmet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C. 17, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, ss. 503-511.
- Kutluer, İlhan: “İlim”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.22, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, ss. 109-114.
- Kutluer, İlhan: “Nizam”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.33, İstanbul, TDV Yayınları, 2007, ss. 173-175.
- Küçük Hamdi: “İslâmiyet ve hilafet ve Meşihat-ı İslamiye”, Beyânülhak, I/22, 1908, ss. 511-514.
- Küçük Hamdi: “Vaaz”, Beyânülhak, I/2, 1908, ss. 6-7.
- Küçükkalp, Kasım: Husserl, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Küçükömer, İdris: Düzenin Yabancılaşması, İstanbul, Kapı Yayınları, 2021.
- Küyel, Mübahat Türker: Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi, Ankara, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 1976.
- La [Akçuraoglu Yusuf]: “Medreselerin Islahı”, Sırât-ı Müstakîm, IV/79, 1910, ss. 6-9.
- Latouche, Serge: Dünyanın Batılılaşması: Gezegenimizin Bir Örnekleşmesinin Anlamı, Önemi ve Sınırları Üstüne Bir Deneme, çev. Temel Keşoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Lefebvre, Henri: “Reflections on the Politics of Space”, Antipode, 30, Sayı 2, 1976.
- Leskovikli Mehmet Rauf: İttihat ve Terakki Ne İdi, İstanbul, Arba Yayınları, 1985.
- Lewis, Bernard: Modern Türkiye’nin Doğuşu, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara, Arkadaş Yayınları, 2014.
- Lewis, Bernard: “Osmanlı İmparatorluğu’nun İnhitatı Üzerine”, Osmanlı Geriledi mi? Haz. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim

- Yayınları, 2007, ss. 59-81
- Lewis, Bernard: “Watan”, *Journal of Contemporary History* 26, no. 3/4, 1991.
- Lewis, Bernard: *What Went Wrong?*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Mahir: “Mu’cizât-ı Kur’âniyye”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/12, 1908, ss. 184-186.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “İbret-i Azîme”, *Sırât-ı Müstakîm*, II/36, 1909, ss. 145-146.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “İslamiyet ve Meşrutiyet”, *Millet*, Nu. 12, 1908, s. 1.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “Mevâiz”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/5, 1908, ss. 79-80.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “Mevâ’iz”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/7, 1908, ss. 108-112.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “Mevâ’iz”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/13, 1908, ss. 206-208.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “Mevâ’iz”, *Sırât-ı Müstakîm*, II/27, 1909, ss. 14-16.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “Mevâiz” *Sırât-ı Müstakîm*, II/28, 1909, ss. 31-32.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “Mevâiz”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/12, 1908, ss. 190-192.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “Mevâiz”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/14, 1908, ss. 220-224.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “Mevâiz”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/4, 1908, ss. 62-63.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “Mevâiz”, *Sırât-ı Müstakîm*, I/6, 1908, ss. 94-96.
- Manastırlı İsmail Hakkı: “Vucûb-u İntibâh” *Sırât-ı Müstakîm*, VI/136, 1908, ss. 85-86.
- Mansurîzade Sait: “İçtihat hataları”, *İslam Mecmuası*, 28, 1331/1915, ss. 649-650.
- Mardin, Şerif: “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türkiye’de Modernleşme ve Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, İstanbul, Türk Vakfı Yurt Yayınları, 2010, ss. 66-82.
- Mardin, Şerif: “The Mind of the Turkish Reformer 1700-1900”, *Western Humanities Review*, 14, 1960.
- Mardin, Şerif: “XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.
- Mardin, Şerif: *Bütün Eserleri, Makaleler 2*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.
- Mardin, Şerif: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul, İletişim Yayınları,

2015.

- Mardin, Şerif: Türk Modernleşmesi, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Mardin, Şerif: Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021.
- Marvin, F. S.: “Idea of Progress”, “Idea of Progress”, Progress and History, England: Oxford University Press, 1919.
- Mehmed Akif: “Eski Hatıralar”, Sırât-ı Müstakîm, IV/85, 1910, ss. 114-116.
- Mehmed Akif: “Hasbihâl”, Sırât-ı Müstakîm, IV/92, 1912, ss. 237-238.
- Mehmed Akif: “Hasbihâl: Koleraya dair”, Sırât-ı Müstakîm, V/115, 1910, ss. 162-163.
- Mehmed Akif: “Hasbihâl”, Sırât-ı Müstakîm, V/105, 1910, s. 8.
- Mehmed Akif: “Mevize”, Sebîlürreşad, IX/230, 1912, ss. 375.
- Mehmed Akif: “Vaaz ve Mev’îza”, Sebîlürreşad, IX/231, 1913, ss. 390-395.
- Mehmed Akif: Tefsir-i Şerif, Sebîlürreşad, IX/209, 1912, ss. 5.
- Mehmed Arif Bey: Binbir Hadis, İstanbul, İstanbul Kitabevi, 1966, s. 19.
- Mehmed Cavid: “Ecnebi Sermayeleri-2”, Sabah, 15 Teşrin-i evvel 1908, ss. 1.
- Mehmed Cavid: İlm-i İktisad, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1910.
- Mehmed Esad: “Makale-i Mahsusa”, Beyânülhak, I/17, 1909, ss. 371-372.
- Mehmed Fahrettin: “Tevhid ve İttihad-13”, Sebîlürreşad, VIII/189, 1912, ss. 122-123.
- Mehmed Fehmi: Hikmet-i Hukûk-i İslâmiye, İstanbul, Matbaa-i Kütübhan-e-i Cihan, 1913.
- Mehmed Fevzi: Tebyîn-i Hakikat, İstanbul, Hürriyet ve İtilaf Fırkası Neşriyatı, 1911.
- Mehmed Hazmi: Mevaiz-i Diniye, İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1328.
- Mehmed İzzet: Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1981.
- Mehmed Kadri Nasuh: Sarayih, Paris, 1910.
- Mehmed Seyyid: Usûl-i Fıkıh-Birinci Cüz: Medhal, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1917.

- Mehmet İzzet: “İlm u fen mefhumları-Bunların Fransızca muadilleri”, Muallimler Mecmuası, III/25, 1924, ss. 968-969.
- Mehmet Kadri Nasıh: “İstinsaf”, Hilafet Risaleleri 2, haz. İsmail Kara-Nergiz Yılmaz, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.
- Mehmet Kadri Nasıh: “Zulm ü Adl”, Hilafet Risaleleri 2, haz. Yasemin Erdinç-İsmail Kara, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.
- Milaslı İsmail Hakkı: Hakikat-ı İslam, İstanbul, Hilal Matbaası, 1927.
- Mills, Sara: Michel Foucault, London, Routledge, 2003.
- Moltke, Helmuth Von: Moltke’nin Türkiye Mektupları, çev. Hayrullah Örs, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.
- Montesquieu: Kanunların Ruhu Üzerine, çev. Berna Günen, İstanbul, İş Bankası Yay., 2017.
- Muhammed Mekki b. Azzûz: “İslâmiyetin bahşettiği hürriyet-i âmme”, trc. Manastırlı İsmail Hakkı Sırât-ı Müstakîm, I/23, 1909, ss. 353-354.
- Musâ Kâzım Efendi: Külliât-ı Şeyhülislam Musâ Kâzım Efendi, Dinî İctimaî Makaleler, Dersaadet, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1920.
- Musa Kâzım: “Hürriyet-Müsâvat”, Sırât-ı Müstakîm, I/1, 1908, ss. 1-3.
- Musa Kazım: “İslam ve Terakki III”, İslâm Mecmuası, I/3, 1913, ss. 75-77.
- Musa Kazım: “İslâm ve Terakki”, İslâm Mecmuası, 1903, ss. 278-285.
- Musa Kazım: “İstibdâd, Hürriyet, Adalet-i Milliye”, Mevâiz-i Diniyye 1, İstanbul, Matbaâ-i Âmire, 1912.
- Musa Kazım: “Kütübü Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te’lifi, Beyne’l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhidi, Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı”, Sırât-ı Müstakîm, II/52, 1909, ss. 403-406.
- Musa Kazım: “Kütübü Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te’lifi, Beyne’l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhidi, Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı”, Yazan: Eşref Edip, Sırât-ı Müstakîm, III/54, 1909, ss. 22-23.
- Musa Kazım: “Medeniyet-Din İlişkisi”, Tercüman-ı Hakikat, 1898.
- Musa Kazım: “Medeniyetin Koruyucusu”, Külliyyat, 1920, ss. 71-75.
- Musa Kazım: Külliyyat-Dinî İctimaî Makaleler, İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye

- Matbaası, 1920.
- Mustafa Sabri Efendi: “Beyânulhak’ın Mesleği”, Beyânulhak, I/1, 1910, ss. 3.
- Mustafa Sabri Efendi: “Taşrada İrad Edilmiş Bir Nutuktan”, Beyânülhak, II/56, 1910, ss. 1150-1164.
- Mustafa Sabri Efendi: Dînî Müceddidler, İstanbul, Evkaf Matbaası, 1922.
- Mustafa Sabri Efendi: Mevkıfu’l-Beşer Tahte Sultâni’l-Kader, Kahire, Matbaatü’s-Selefiyye, 1936.
- Mustafa Sabri: “Beyânulhak’ın Mesleği”, Beyânulhak, I/1, 1910, ss. 1-4.
- Mustafa Sabri: “Meşrutiyet Üzerine”, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, ed. İsmail Kara, Kitabevi, 1997.
- Mustafa Sabri: “Talebe-i ulûma”, Beyânülhak, II/33, 1909, ss. 764-768.
- Münif [Paşa]: “Mahiyet ve aksâm-ı ulûm”, Mecmua-i Fünûn, İkinci sene, nu. 13, 1864, ss. 2-10.
- Münif Paşa: “Hukuk-ı Hürriyet”, Müntehabât-ı Bedâyi’-i Edebiyye: Mensur Kısmı, der. Bulgurluzâde Rıza, İstanbul, Dersaadet Kütüphanesi, 1911.
- Münif Paşa: Muhaverât-ı Hikemiyye, İstanbul, 1859.
- Mütercim Asım: Kâmûsu’l Muhît, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, C. VI, İstanbul, Türkiye YEK. Yayınları, 2014.
- Namık Kemal: “Burhân-ı Tecrübî”, Hürriyet 40, 1869.
- Namık Kemal: “Hasta Adam”, Hürriyet, Nr. 24, 1868, ss. 1-2.
- Namık Kemal: “İttihad-ı İslam”, İbret, no. 11, 1872, ss. 8.
- Namık Kemal: “Maarife Dair Bir Makale”, Hadîka, nu: 2, 1873.
- Namık Kemal: “Vatan”, Namık Kemal ve İbret Gazetesi, 1873, ss. 263-265.
- Namık Kemal: Bin İki Yüz Seksen Dokuz Senesi Saferinin On Dördüncü Gecesi Görülmüş Bir Rüyadır, İstanbul, 1910.
- Namık Kemal: Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri 1, haz. Nergis Aydoğdu-İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019.
- Namık Kemal: Renan Müdâfaanâmesi, haz. Abdurrahman Küçük, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Namık Kemal: “Usûl-i Meşverete Dair bir Mu’terize Cevaben Yazılmış

- Mektub”, Hürriyet, no. 12, 14 Eylül 1868, ss.7.
- Ocak, Ahmet Yaşar: Osmanlı İmparatorluğu ve İslam, İstanbul, Alfa Yayınları, 2022.
- Okay, Orhan: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad, İstanbul, Hareket Yayınları, 1969.
- Onat, Hasan- Kutlu, Sönmez: İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013.
- Ortaylı, İlber: Avrupa ve Biz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Öğün, Süleyman Seyfi: “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik, haz. Nuri Bilgin, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1997.
- Öner, Necati: Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Öz, Mehmet: “Osmanlılar”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C. 33, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, ss. 532-538.
- Öz, Mehmet: Kanun-i Kadim’in Peşinde: Osmanlı’da Çözülme ve Gelenekçi Yorumları, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021.
- Özalp, Reşat: Milli Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923), Ankara, 1982.
- Özbek, Nadir: Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914), İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- Özcan, Abdülkadir: “Kul”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C. 26, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, ss. 348-350.
- Özcan, Azmi: “Hilafet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.17, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 546-553.
- Özcan, Tahsin: “Osmanlılar”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), C.33, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, ss. 538-541.
- Özdiñç, Rıdvan: “Hilafet Risaleleri Bir Kelam Metni Olarak Okunabilir mi?”, Sahn-ı Semân’dan Darülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası XIX. Yüzyıl, ed. Ahmet Hamdi Furat, İstanbul,

- Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2021, ss. 423-434.
- Özdiñ, Rıdván: “II. Meşrutiyetin İlanında Hürriyet ile Dinî Mübâlâtsizlik Arasında Osmanlı Ulemâsı: “Birader! Biz Ne Ebussuud Efendi’yiz, Ne de Birgivi”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 5, S. 22, 2012, ss. 290-310.
- Özdiñ, Rıdván: Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet: “Dârü’lislâm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.8, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, ss. 541-543.
- Özkan, Behlül: Türkiye’de Milli Vatanın İnşası: Darü’l İslam’dan Türk Vatanına, çev. Dâra Elhüseyni, İstanbul, Kırmızıkeci Yayınları, 2019.
- Özön, Mustafa Nihat: Namık Kemal ve İbret Gazetesi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1938.
- Öztürk, Kurtuluş: Modern Bireyi Eğitmek: II. Meşrutiyet Dönemi’nde Tedrisat, Terbiye ve Eğitim, İstanbul, Nokta Kitap, 2022.
- Pamuk, Şevket: Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007.
- Parla, Taha: Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm, İstanbul, Metis Yayınları, 2021.
- Parmaksızoğlu, İsmet: “Bir Türk Diplomatının Onsekizinci Yüzyıl Sonunda Devletler Arası İlişkilere Dair Görüşleri”, Belleten, 47, 1983, ss. 527-536
- Parvus Efendi: “Türkiye Avrupa’nın Malî Boyunduruğu Altındadır” Türk Yurdu, c.3, 1329, ss. 16-17.
- Parvus Efendi: Türkiye’nin Mali Tutsaklığı, Haz. Muammer Sencer, İstanbul, May Yayınları, 1977.
- Platon: Sofist, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Polat, Ahmet Emre: Devlet Olma İmkânı: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Felsefî Bir İnceleme, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2023.
- Prens Sabahattin: Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?, çev. Fahri Unan, İstanbul, Bilgesu Yayıncılık, 2021.

- Râgıb el-İsfahânî: el-Müfredât, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2012.
- Redhouse, J. W.: Redhouse's Turkish Dictionary, London, 1880.
- Remzî, Hüseyin: Lügat-ı Remzî, İstanbul, Hüseyin Remzî Matbaası, 1887.
- Rıza Tevfik: "Autorite: Hükm, Salahiyet, Nüfuz, Sulta, Nakl", Mufasssal Kamus-ı Felsefe, C.1, (2. Cüz), İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1919.
- Ricoeur, Paul: "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.
- Ricoeur, Paul: Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Ricoeur, Paul: Yorumların Çatışması: Hermenötik Üzerine Denemeler, I. Cilt, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Ricoeur, Paul: Zihnin Halleri, çev. İsmail Yılmaz, derl. Richard Kearney, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2008.
- Rosenthal, Franz: İslam'da Özgürlük Kavramı, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.
- Rousseau, Jean Jacques: Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 1987.
- Rousseau, Jean-Jacques: Toplum Sözleşmesi, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Sabri, Mustafa: İslam'da Münakaşaya Hedef Olan Mes'eleler, sad. Osman Nuri Gürsoy, İstanbul, Sebil Yayınları, 1984.
- Sadık Rıfat Paşa: "Avrupa Ahvaline Dair Risale", Müntahabat-ı Asar, haz. Rauf Bey, İstanbul, 1870.
- Safa, Peyami: "Batıyı Niçin Yanlış Anlıyoruz?", Türk Düşüncesi, X/2, 1 Şubat 1959, ss. 1-3.
- Safa, Peyami: Türk İnkılâbına Bakışlar, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1990.
- Said Halim Paşa: "İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye", Sebilürreşâd, 1922, XIX/493, ss. 264.
- Said Halim Paşa: Bütün Eserleri, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Büyüyenay

- Yayınları, 2019.
- Said Halim Paşa: İnhitat-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîye, İstanbul, Matbaa-i Amire Matbaası, 1918.
- Sakızlı Ohannes: Mebadi-i İlm-i Servet-i Milel, İstanbul, Mihran Matbaası, 1881.
- Salahî, Mehmet: Kamus-ı Osmanî, İstanbul, Mahmûd Bey Matbaası, 1895-1904.
- Salgar, Ercan: “‘İlerleme’ Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Bahar, sayı: 19, ss. 311-324.
- Salih Zeki: “İstikbâlîmiz İçin Çalışalım”, Beyânülhak, V/118, 1911, s. 2158.
- Sami, Şemseddin: Kamus-ı Türki, İstanbul, Dersaadet-i İkdâm Matbaası, 1899.
- Sami, Şemseddin: Kamus-u Fransevi, İstanbul, Mihran Matbaası, 1882.
- Saracazade Muammer: Cevâhirü'l-İrfan fi' Hazâini'l Kur'an, İstanbul, Ahmed Saki Bey Matbaası, 1911.
- Sarı, Mehmet Ali: “Paul Ricoeur’ün Hermeneutik Görüşü”, Kaygı-Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 5, 2005, ss. 20-39
- Satı [El Husrî]: “Tuba Ağacı Nazariyesi”, Muallim, 12, 1917, ss. 359-366.
- Satı [el-Husrî]: “Terbiye Hakkında Birkaç Mülâhaza”, Terbiye, 1 (5), 1918, ss. 2-3.
- Satı [el-Husrî]: “Terbiye ve Milliyet”, Muallim, 4, 1916, ss. 102-107.
- Satı [el-Husrî]: Layihalarım, İstanbul, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1910.
- Satı Bey: Niçin Geri Kaldık?, Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası, 1908, 1(2), ss. 37-46.
- Sayar, Ahmed Güner: Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması, İstanbul, Der Yayınları, 1986.
- Sayar, Ahmet Güner: Çekiç ile Örs Arasında: Mehmet Akif Ersoy, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2021.
- Sayar, Ahmet Güner: Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler, İstanbul, Ötüken Yayıncılık, 2024.

- Schaefer, C. A.: “İstihsalât-ı Milliyeyi Arttırmak Meselesi”, İktisadiyyat Mecmuası, yıl 2, sayı 60, 26 Temmuz 1333, ss. 1-2.
- Scheler, Max: “Savaş ve Avrupa”, Cogito, çev. Nebil Reyhani, S.39, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, ss. 83-99.
- Semiz, Yaşar: “II. Meşrutiyet Dönemi İktisadi Düşünce Politikasında Yenileşme Hareketleri”, Osmanlı Modernleşmesi: Reform Çağında Çözüm Arayışları, ed. Ahmet Dönmez, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2019, ss. 353-390.
- Sevük, İsmail Habib: Tanzimattan Beri Edebiyat Tarihi-I, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1942.
- Seyfettin, Ömer: “Terbiye Nasıl İlim Olur?”, Muallim, 4, 1917, ss. 107-110.
- Seyyid Abdullah Cemaleddin Efendi: İslâm’da İdare ve Siyaset, haz. E. Bayraktar, A. K. Kabakçı, İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1995.
- Seyyid Bey: Usulü’l Fıkh Dersleri Mebahisinden İrade, Kaza ve Kader, İstanbul, Kader Matbaası, 1922.
- Smith, Anthony: Millî Kimlik, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- Somel, Selçuk Akşin: “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Kimliği”, Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik, haz. Nuri Bilgin, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1997, ss. 71-85.
- Somel, Selçuk Akşin: Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Sorokin, Pitirim: Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997.
- Sultan Abdülhamid: Siyasi Hatıratım, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1987.
- Şahin, Muhammet-Tokdemir, Ahmet: “II. Meşrutiyet Döneminde Eğitimde Yaşanan Gelişmeler”, Türk Eğitim Bilimleri Dergisi, 9(4), 2011, ss. 851-876.
- Şemseddin Sami: “Semerat-ı İlim”, Hafta, I/19, 1883, ss. 289-293.
- Şemseddin Sami: Kamus-ı Türkî, Dersaadet, İkdâm Matbaası, 1317.
- Şenel, Cahid: “Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete Kadar Süreli Yayınlar Üzerinden Bir Araştırma”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Eylül 2017, Sayı 35, ss. 151-202.

- Şengüler, İsmail Hakkı: Mehmed Akif Külliyyatı, C. 5, İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1990.
- Tahir, Kemal: Notlar/Batılılaşma, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2023.
- Tahiru'l Mevlevi: “Bir Muhasebe”, Beyânülhak, IV/99, 1910, ss. 1849-1850.
- Tanör, Bülent: Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri: 1789-1980, İstanbul, Afa Yayınları, 1996.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020.
- Tekeli, İlhan-İlkin, Selim: Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşum ve Dönüşümü, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Tekeli, İlhan: “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C. II, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, ss. 456-475.
- Tekin Alp: “İnkılabın Son Perdesi”, Yeni Mecmua, II/44, 1918, ss. 358.
- Tekin Alp: “Ziraat Bankası”, İktisadiyat Mecmuası, C.1, s. 9-10, 27 Nisan ve 09 Mayıs 1916
- Tekin Alp: Kemalizm, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1936.
- Tezcan, Baki: The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Topal, Alp Eren: “From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600-1876”, Basılmamış Doktora Tezi, Graduate School of Economics and Social Sciences of Ihsan Doğramacı Bilkent University, 2017.
- Topal, Alp Eren: Cumhurdan Cumhuriyete, İstanbul, Telemak Kitap, 2023.
- Topçu, Nurettin: Mehmet Akif, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2011.
- Toprak, Zafer: Milli İktisat Tarihi, [Sunuş], İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2019.
- Toprak, Zafer: Milli İktisat-Milli Burjuvazi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Toynbee, Arnold: Civilisation on Trial, London, 1926.

- Tuğı, Huseyin: Musibetname: Tahlil, Metin ve İndeks, haz. Şevki Nezihi Aykut, İstanbul, TTK Yayınları, 2010.
- Tunaya, Tarık Zafer: “1876 Kanun-ı Esasîsi ve Türkiye’de Anayasa Geleneği”, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, C. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.
- Tunaya, Tarık Zafer: Batılılaşma Hareketleri, İstanbul, Arba Yayınları, 1996.
- Tunaya, Tarık Zafer: Türkiye’de Siyasal Gelişmeler [1876-1938] Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Dönemi (Birinci Kitap), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Tunaya, Tarık Zafer: Türkiye’de Siyasi Partiler, C.3, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1989.
- Tunaya, Tarık Zafer: Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960.
- Turan, Namık Sinan: Hilafet, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2017.
- Tüccarzade İbrahim Hilmi: Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz, Felaketlerimizin Esbabı, Dersaadet, Kütüphane-i İslam ve Askeri, 1913.
- Türk Dil Kurumu: Türkçe Sözlük I, Ankara, TDK Basımevi, 1998.
- Uçman, Abdullah: “Ali Suavi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), 2. Cilt, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, ss. 445-448.
- Uygur, Nermi: Bunalımdan Yaşama Kültürü, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Ülgener, Sabri: Makaleler, İstanbul, Derin Yayınları, 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya: “Rıza Tevfik”, Filozof Rıza Tevfik: Hayatı, Şiirleri, Hatıraları, haz. Hilmi Yücebaş, İstanbul, Ahmet Halid, 1958.
- Ülken, Hilmi Ziya: “Türkiye’de Batılılaşma Hareketi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 8, 1960, ss. 1-8.
- Ülken, Hilmi Ziya: “Türkiye’nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XI, Ankara, 1963, ss. 27-30.
- Ülken, Hilmi Ziya: Aşk Ahlakı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2020.
- Ülken, Hilmi Ziya: Seçme Eserleri-I Ziya Gökalp, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.

- Ülken, Hilmi Ziya: Sosyoloji Sözlüğü, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Ülken, Hilmi Ziya: Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, İş Bankası Yay., 2013.
- Ülken, Hilmi Ziya: Türk Tefekkürü Tarihi, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Üstel, Füsün: Makbul Vatandaşın Peşinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- Varlık, Selami: Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül, İstanbul, Alfa Yayınları, 2021.
- Voloşinov, Nikolayeviç: Marksizm ve Dil Felsefesi, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Yalçın, Hüseyin Cahit: “Millet-i Hâkime”, Tanin, 1908, ss. 1-2
- Yalçın, Hüseyin Cahit: Siyasal Anılar, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1976.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi: Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri, C. II, İstanbul, Fazilet Neşriyat, 2015.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi: “Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil Zâmin-i Terakkîdir”, Sebilürreşâd, XXII/551-2, 1923, ss. 6-7.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi: “Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkidir”, Sebilürreşâd, XXII/551-2, 1923, ss. 203-205.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi: Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi: Kur’an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri, C1, İstanbul, 1936.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi: “Önsöz”, Paul Janer-Gabrielles Seailles, Tahlil-i Tarih-i Felsefe-Metalib ve Mezahib-Ma’be’de’t-tabia ve Felsefe-i İlahiye, İstanbul, 1925.
- Yeğin, A.-Badıllı, A.-İsmail, H.: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat, İstanbul, Sebat Yayınları, 2006.
- Yeşil, Fatih: “Looking at the French Revolution through Ottoman Eyes: Ebubekir Ratib Efendi’s Observations”, Bulletin of Soas 70, sayı 2, 2007, ss. 283-304.
- Yetim, Fahri: “II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: ‘Millet-i Hâkime’ Düşüncesi ve Etkileri”, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2008, ss. 71-84.

- Yıldırım, Ramazan: Yirminci Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016.
- Yıldız, Ahmet: Ne Mutlu Türküm Diyene, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Nergis – Kara, İsmail: “Tezkire-i Ulema”, Hilafet Risaleleri 2, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.
- Zeynelabidin Efendi: İslamiyet ve Meşrutiyet, sad. Ahmet Atalay, Konya, 1999.
- “Abdülhamid-i Sanî’nin Hal’ine Dâir Taraf-ı Meşihat-ı Celîleden Verilen Fetvâ-yı Şerîfenin Sûretidir”, Sırât-ı Müstakîm, 2/34, 1909, ss. 114-115.
- “Abdülhamid’in Hal’i”, Sırât-ı Müstakîm, II/42, 1909, ss. 245.
- “Alem-i İslam ve Şayan-ı Teessür Bir Atalet-i Umumiye”, Hikmet, II/77, 1911, ss. 3-5.
- “Bahriye tensikatına dair garip bir haber daha”, Volkan, nu. 70, 1909, ss. 4.
- “Çalışmak Müslümanlara Farzdır”, Halka Doğru, I/19, 1913, ss. 146-148.
- “Düyun-ı Umumiyye”, Volkan, s. 33, 2 Şubat 1909, s. 154.
- “Fran-masonlar”, Beyânülhâk, I/19, 1908, ss. 436.
- “Hükümet ve teşebbüsât-ı hususiyye”, İttihat ve Terakki, 5 Teşrin-i Sani 1908.
- İmzasız başyazı, Sırât-ı Müstakîm, II/34, 1909, ss. 114.
- “Manda Meselesi”, Sebîlürreşâd, XVII/427-438, 1919, ss. 175.
- “Matbuat-İstikraz Etrafında”, Sırât-ı Müstakîm, V/108, 1910, ss. 67-68.
- Meclis-i Mebusan Zabıt Cerideleri (MMZC), İçtima 50, 1917.
- “Medâris-i İlmiye Nizamnamesi”, Düstur, C. II, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1914.
- Mevâiz-i Diniye 1-2, haz. İttihat ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1912-1913.
- “Mukaddime ve Program”, Ulum-ı İktisadiyye ve İçtimaiyye

Mecmuası, İstanbul, 1908, C. 2, No.1, ss. 1-10.

[Mustafa], “Latin Harfleri”, Hürriyet-i Fikriye 7, 1914.

“Sebilü’r Reşad Dokuzuncu Cildine Başlıyor”, Sebîlürreşad, IX/209, 1912, ss. 2-5.

T.C. Anayasası [Madde 8]
<https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-kânûn-i-esâsî/>

“Tebaayı Ecnebiyyenin Emlâke Mutasarrıf Olmaları Hakkında” Kanun, 7 Sefer 1284/8 Haziran 1868.

“Tembellik En Büyük Günahtır”, Halka Doğru, I/15, 1913, ss. 113-116.

“Tembellik ve Cehalet”, Ceride-i Havadis, no.141, ss. 1843.

ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğrenimini İstanbul’da tamamladı. Fatih Üniversitesi Felsefe Bölümü’nden 2015 yılında mezun oldu. Yüksek Lisans eğitimini Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü’nde “Jel fludrillard’ın Simülasyon Kuramı’nın Temellendirildiği Argümanların Değerlendirilmesi” başlıklı tezi ile 2018 yılında tamamladı. Çeşitli yayınevlerinde editörlük yaptı. 2023 yılında dostları ile beraber Hareket ve İşaret Dergisi’ni neşretmeye başladı. Türk Düşüncesi ve politik felsefe alanlarında çalışmalarına devam etmekte olup bu konularda çeşitli makaleleri ve eleştiri yazıları bulunmaktadır.