

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TARİH VE MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI
TARİH VE MEDENİYET ARAŞTIRMALARI BİLİM DALI

İSLÂMCI DÜŞÜNÜR SAİD HALİM PAŞA VE
SİYASİ DÜŞÜNCELERİ

DOKTORA TEZİ

Mehmet Edip BEKİ

İstanbul
Temmuz-2021

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TARİH VE MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI
TARİH VE MEDENİYET ARAŞTIRMALARI BİLİM DALI

İSLÂMCİ DÜŞÜNÜR SAİD HALİM PAŞA VE
SİYASİ DÜŞÜNCELERİ

DOKTORA TEZİ

Mehmet Edip BEKİ

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAŞGETİREN

İstanbul
Temmuz-2021

TEZ ONAY SAYFASI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı, Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAŞGETİREN

Üye Prof. Dr. Kadir CANATAN

Üye Doç. Dr. Beytullah KAYA

Üye Dr. Öğr. Üyesi İsmail YAYLACI

Üye Dr. Öğr. Üyesi Şükrü Mutlu KARAKOÇ

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Ali GÜNEŞ

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım “İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa ve Siyasi Düşünceleri” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Mehmet Edip BEKİ

ÖN SÖZ

Osmanlı Devleti'nin en kritik dönemlerinden biri olan I. Dünya Savaşı sırasında Sadrazamlık yapmış Said Halim Paşa gibi devlet tecrübesinin yanı sıra, yaşadığı dönemde İslam coğrafyasının ve insanlığın temel meselelerine kayıtsız kalmamış bir düşünce adamının, bugün bile güncelliğini koruduğunu söyleyebileceğim siyasi fikirlerini araştırmak, benim için kıymetli bir çalışma oldu. Araştırma sırasında Paşa'nın düşüncelerindeki temel dinamikleri, düşünce yapısındaki bütünlüğü ve bunlardan kaynaklanan düşünce kuvvetini görmenin çalışmamı daha keyifli hale getirdiğini itiraf etmeliyim.

Tezin her aşamasında, beni sistemli ve etkili bir şekilde yönlendiren değerli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAŞGETİREN'e, Tez İzleme Komitesinde bulunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Faruk TAŞÇI ve Doç. Dr. Beytullah KAYA'ya, redaksiyonda yardımını esirgemeyen eşim Emine Altuntaş BEKİ ve kızım Betül BEKİ'ye gönülden teşekkürlerimi arz ediyorum.

Mehmet Edip BEKİ

Temmuz-2021

ÖZET
İSLÂMCI DÜŞÜNÜR SAİD HALİM PAŞA VE SİYASİ
DÜŞÜNCELERİ

Mehmet Edip BEKİ

Doktora, Tarih ve Medeniyet Araştırmaları

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAŞGETİREN

Temmuz 2021, 242 + xii Sayfa

Bu tez, İslamcı düşünür Said Halim Paşa'nın İslamcılık düşüncesi içindeki yerini ve siyasi düşüncelerini konu edinmektedir. Tezin amacı, Paşa'nın siyasi düşüncelerini, bütüncül ve sistemli olarak ortaya koyabilmektir. Çalışma boyunca, nitel araştırma yöntemlerinden 'Doküman inceleme yöntemi' kullanılmıştır. Bu çerçevede Paşa'ya ait eserler ve onunla ilgili yazılmış tez, kitap ve makaleler taranmıştır. Çalışmanın sonuçları şöyle ifade edilebilir: Genel olarak geleneksel İslamcı bir çizgide duran Said Halim Paşa, siyasi düşüncelerini, İslam'ın sosyal, ahlak ve inanç esaslarına dayandırmaktadır. Hayatın her alanında olduğu gibi, siyasi alanda da Şeriat'ın hâkimiyetini kabul etmektedir. Milli irade hâkimiyetini, ancak Şeriat'ın hâkimiyetine ters düşmemesi durumunda önemsemektedir. İstibdat, meşrutiyet, kânûn-i esâsi, hürriyet, eşitlik ve dayanışma gibi temel siyasi kavramlara İslam esasları çerçevesinde yaklaşmaktadır. İslam'ın, devlet ve hükümet sistemini bir gereklilik olarak gördüğünü belirtmekte, Halifelik sistemini ve İslam birliği düşüncesini savunmaktadır. Batı'dan bilim ve tekniği olduğu gibi almaya, milliyet bencilliğine, milli taassuba ve İslam birliğini bozucu bir milliyetçiliğe ve demokrasiye karşı çıkmaktadır. İslam'ın çizdiği ilkeler çerçevesinde bir ilerleme anlayışı ortaya koymaktadır. Bu anlayış, Paşa'nın öngördüğü siyasi sistemin amaçlarını anlamayı kolaylaştırmaktadır. Tezde İslamcılık cereyanının önemli isimlerinden biri kabul edilen Said Halim Paşa'nın siyasi düşünce haritası çıkarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Said Halim Paşa, siyasi düşünce, İslam birliği, terakki, İslamcılık, demokrasi, Halifelik

ABSTRACT
ISLAMIST THINKER SAID HALIM PASHA AND HIS
POLITICAL IDEAS
Mehmet Edip BEKİ

Ph.D. History and Civilization Studies

Thesis Advisor: Assist. Prof. Dr. Ömer TAŞGETİREN

July 2021, 242 + xii Pages

This thesis deals with the place of the Islamist thinker Said Halim Pasha in the Islamist thought and it examines his political ideas. The thesis aims to spell out the political views of Pasha holistically and systematically. Throughout the study, the 'Document review method', one of the qualitative research methods, was used. In this context, the works of Pasha and the theses, books and articles written about him were examined. The results of the study can be expressed as follows: Said Halim Pasha, who generally stands on a traditional Islamist line, bases his political thoughts on the social, moral, and belief principles of Islam. As in all areas of life, he accepts the dominance of Sharia in the political arena. He attaches importance to the supremacy of the national will only if it does not contradict the supremacy of the Sharia. He approaches basic political concepts such as tyranny, constitutionalism, fundamental law, freedom, equality and solidarity within the framework of Islamic principles. He states that Islam sees the state and government system as a necessity, and defends the Caliphate system and the idea of Islamic unity. He opposes taking science and technology from the West as they are, a Western-style nationalism and democracy. He espouses a conception of progress within the boundaries of the principles drawn by Islam. This conception is essential in terms of understanding the goals of the political system envisaged by the Pasha.

Keywords: Said Halim Pasha, political thought, Islamic unity, progress, Islamism, democracy, Caliphate

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	ii
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	xii

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırma Soruları	1
1.2. Araştırma Yöntemi	3
1.3. Tezin Bölümlerinin Tanıtımı	5

İKİNCİ BÖLÜM

2. SAİD HALİM PAŞA VE TEMEL SİYASİ KAVRAMLARA YAKLAŞIMI İLE İLGİLİ LİTERATÜR TARAMASI	7
2.1. Said Halim Paşa, Gelenekçi mi? Modernist mi? Islahatçı mı?	8

2.1.1. Gelenekçi Olduğunu Savunanlar	9
2.1.2. Modernist Olduğunu Savunanlar	13
2.1.3. Islahatçı Olduğunu Savunanlar	17
2.1.4. Bağımsız Olduğunu Savunanlar	18
2.2. İlerleme (Terakki) Anlayışı	21
2.3. Batı'nın Bilim ve Tekniğini Almak Düşüncesi	29
2.4. Milliyetçilik ve İttihad-ı İslam Anlayışı	35
2.4.1. Milliyeti ve Ulusallaşmayı benimsediğini Savunanlar	36
2.4.2. Milliyeti Benimsediğini Fakat Ulusallaşmaya Karşı Olduğunu Savunanlar	38
2.5. Milli İrade Hâkimiyeti Anlayışı	43
2.6. Demokrasi Anlayışı	50
2.6.1. Demokrasiyi Benimsediğini Savunanlar	51
2.6.2. Demokrasiyi Benimsemediğini Savunanlar	55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İSLAMCILIK KAVRAMI VE SAİD HALİM PAŞA	59
3.1. Kavramsal Çerçeve	59
3.1.1. İslam	60
3.1.2. İslamcılık	61
3.1.3. İslamcı	73
3.2. İslamcılığın Tarihsel Süreçleri.....	77
3.2.1. İttihâd-ı İslam Dönemi	77
3.2.2. İslamcılık Dönemi	81
3.2.3. Halifelik Sonrası Dönem	85
3.3. Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Eserleri	91

3.3.1. Hayatı	92
3.3.1.1. Devlet Adamlığı	95
3.3.1.2. Düşünce Yapısı	107
3.3.2. Said Halim Paşa'nın Eserleri	107
3.3.2.1. Ta'assup	108
3.3.2.2. Mukallidliklerimiz	109
3.3.2.3. Meşrutiyet	110
3.3.2.4. Buhran-ı İctimâimiz	111
3.3.2.5. Buhran-ı Fikrimiz	112
3.3.2.6. İnhitât-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye	112
3.3.2.7. İslamlaşmak	113
3.3.2.8. Buhranlarımız	114
3.3.2.9. İslam'da Teşkilât-ı Siyasiyye	114
3.3.2.10. Hatıraları (Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı)	115
3.3.2.11. Islahatımızın Esasları	116

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. SAİD HALİM PAŞA'NIN SİYASET VE DEVLET ANLAYIŞI	118
4.1. Said Halim Paşa'ya Göre Siyasetin Kurucu Prensipleri	119
4.1.1. İstibdada Karşı Olmak	119
4.1.2. Meşrutiyet ve Kanûn-i Esâsi	121
4.1.3. Hürriyet, Eşitlik ve Dayanışma Anlayışı	123
4.1.3.1. Hürriyet Kavramı	124
4.1.3.2. Eşitlik Kavramı	126
4.1.3.3. Dayanışma Kavramı	127

4.1.4. Hâkimiyet Telâkkisi	131
4.1.5. Milli İrade Hâkimiyeti Anlayışı	134
4.1.6. Demokrasi Anlayışı	139
4.2. Siyasi Kurumlar ile İlgili Düşünceleri	152
4.2.1. Devlete Bakışı.....	153
4.2.2. Yasama Kuvveti	158
4.2.3. Halifelik	161
4.2.4. Devlet Reisi	163
4.2.5. Yürütme Kuvveti	166
4.2.6. Temsil Sistemi ve Meclis	168
4.2.7. Ayan Meclisi (Senato)	171
4.2.8. Siyasi Partiler ve Seçim	172
4.2.8.1. Siyasi Partiler	172
4.2.8.2. Seçim	175
4.3. Değerlendirme	177

BEŞİNCİ BÖLÜM

5. SAİD HALİM PAŞA’NIN MİLLİYETÇİLİK VE İSLÂM BİRLİĞİ (VAHDET-İ İSLÂM) ANLAYIŞI.....	180
5.1. Millet, Milliyet, Kavmiyet Düşüncesi	180
5.1.1. Tanımlar	181
5.1.2. Said Halim Paşa’nın Millet, Milliyet Değerlendirmesi	183
5.1.2.1. Milliyet, Çevre ve Gerçeklik	183
5.1.2.2. Millet Şeklinde Örgütlenmenin Önemi	185
5.1.2.3. İslâm Esasları Dâhilinde Milli Kültürler	186
5.1.2.4. Milliyet Siyasi Birliği Belirleyen Bir Unsur Değildir	187

5.1.2.5. Milliyet ile Medeniyet İkiz Kavramlardır	188
5.1.2.6. Batı Tarzı Milliyetçiliği Savunanların Yanılgıları	189
5.1.3. Milliyet Fikirlerinin Olumsuz Etkileri	191
5.1.3.1. Ahlakilik Sorunu	191
5.1.3.2. Birleştiricilikten Uzak Olması	192
5.1.3.3. Milli Özelliklerin İslami Yaşantıyı Şekillendirmede Baskın Olması	192
5.2. Beynelmileliyet Kavramı	194
5.3. İslâm Birliği (Vahdet-i İslâm)	195
5.4. Değerlendirme	200

ALTINCI BÖLÜM

6. SAİD HALİM PAŞA’NIN TERAKKİ ANLAYIŞI	203
6.1. Terakki ve İnhitât Kavramları	204
6.2. Said Halim Paşa’nın Terakki Anlayışı	205
6.3. Batı’dan Sadece İlim Alınabilir	210
6.4. İlerleme Tek ve Tabîidir	212
6.5. İlerlemenin Hedefi	214
6.5.1. İslâm Dininin İlerlemedeki Etkisi	214
6.5.1.1. İnsanları Gerçek Mutluluğa Ulaştırmak	215
6.5.1.2. İnsanın Özgürleşmesini Sağlamak	216
6.5.2. İslâm Toplumunun İlerlemedeki Etkisi	216
6.5.3. Devlet Başkanı ve Hükümetin İlerlemedeki Etkisi	217
6.5.4. Millet Meclisi’nin İlerlemedeki Etkisi	218
6.6. Terakki Nasıl Gerçekleşir?	218
6.7. İlerleme ve Gelişmeye Mâni Olan Unsurlar	220

6.8. Değerlendirme.....	221
SONUÇ	224
KAYNAKÇA	231
ÖZGEÇMİŞ	241



KISALTMALAR

A.g.e.: Adı Geçen Eser

Bak.: Bakınız

bs.: Basım

C.: Cilt

çev.: Çeviren

DA: Devlet Arşivleri

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

mad.: Maddesi

nr.: Numara

No: Numara

S.: Sayı

SUTAD: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi

TTK: Türk Tarih Kurumu

ty.: Tarih Yok

TYB: Türkiye Yazarlar Birliği

vd.: ve devamı

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırma Soruları

Toplumların hayatında, bir asır önemli bir zaman dilimidir. Bu süre, onların kültürel gelişim süreçleri hakkında önemli ipuçları verebilir. Yüzyıl öncesindeki bir resimle yüzyıl sonrasında aynı alandaki resim karşılaştırılarak bu ipuçları elde edilebilir. Toplumda bir ilerlemenin olup olmadığı ya da farklı bir dönüşüm ve başkalaşım süreci yaşanıp yaşanmadığı anlaşılabilir. İslâm âleminin bugünkü hali, yüzyıl öncesiyle mühim benzerlikler taşımaktadır. Bugünden bakıldığında yüzyıl öncesinin, Türkiye ve İslâm coğrafyası için kültürel, sosyal, siyasal ve ekonomik açıdan bir kırılma noktası olarak görüldüğü söylenebilir. Sözgelimi bu dönemde Hilafet makamı dolayısıyla İslâm dünyasının liderliğinin yapıldığı bir yapıdan, modernlik çabası güden ve kendi değerlerinden kopma yönünde tercih kullanabilecek bir yapıya evrilme sürecinin hızlandığı bilinmektedir.

1900'lü yılların başlarında, örneğin Mehmet Akif Ersoy'un bir şiiri veya Said Halim Paşa tarafından kaleme alınmış, İslâm dünyasının durumunu anlatan sosyal ya da siyasal içerikli bütüncül bir yazı neredeyse bugün de geçerliliğini korumaktadır. O dönemlerde siyasi olarak birlik ve bütünlüğünü muhafaza edememiş bir İslâm toplumundan bahsedilirken, bugün de İslâm toplumu için benzer ifadeler kullanılabilir. Aynı şekilde İslâm dünyası içinde pek çok aydında, modern Batı medeniyetinin bilim, teknoloji ve maddi kalkınmışlık itibarıyla kendilerinden çok üstün olduğu kanaati, genel geçer bir kanaat olarak yerleşmektedir.

Geçen zamanda, benzer olmasına rağmen sorunlar ile ilgili toplumsal karşılığı olabilecek etkili çözümler için çaba harcanmış ancak köklü çözümler elde edilememiştir. Bunda bazen sorunların sebeplerinin doğru bir şekilde tespit edilememesi, bazen de ileri sürülen çözüm önerilerinin bütün unsurlarıyla toplumsal dokuya uygun olmaması etkili olmuştur. Bununla birlikte zikredilen meselelere kafa yoran fikir adamlarının düşünceleri, ya hak ettiği ilgiyi görmediği ya da düşünceleri yeterince tartışılarak geliştirilemediği için sorunların varlığı devam edegelmiştir.

Bu çalışma, mezkûr düşüncelerden hareketle, II. Meşrutiyet dönemi İslamcı aydınları içerisinde etkin ve diğer aydınları da bir şekilde etkilemiş olması yönüyle ön plana çıkan Said Halim Paşa'nın düşüncelerini esas almaktadır. Zira Paşa, İslâm dünyasını olduğu kadar, orada siyaset eğitimi aldığı için Batı dünyasını da iyi tanıyan bir isimdir. Ayrıca hem İslâm dünyasının sorunlarına kafa yormuş ve onlara çözüm üretebilmek için çabalamış bir mütefekkir hem de Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girdiği bir dönemde Osmanlı bürokrasisinin en tepesinde görev almış ve Sadrazamlık yapmış, devlet yönetiminin pratiğine de hâkim bir devlet adamıdır. Mamafih vefatının üzerinden yüzyıl geçtiği halde, tartıştığı meseleler bugün de güncelliğini korumakta ve tartışılmaktadır. Buna rağmen yapılan literatür taraması, Paşa'nın düşüncelerinin geçen yüzyıllık süre içerisinde yeterince tartışılmadığını ve hatta zaman zaman görmezden gelindiğini de göstermektedir. Birinci Dünya Savaşı gibi mühim bir olay sırasında Osmanlı Devleti'nin Sadrazamlığını yapmış bir devlet adamının görmezden gelinmesi izahı kolay bir durum değildir. Ancak Said Halim Paşa misillü bir devlet adamının Üçüncü Bölümde ifade edildiği şekliyle doğum tarihi üzerinde bile henüz bir mutabakat yoktur. Bu durum bir ihtimam göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Her ne kadar Paşa'nın düşünce dünyası ile ilgili yapılan değerlendirmeler son dönemlerde biraz daha artmış görünse de düşünceleri üzerinde özensiz çalışmalar ve derinliksiz okumalar da yapılmamış değildir.¹

¹ Örneğin Mehmet Doğan, Hilmi Ziya Ülken'in, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde İslâmcılık düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri olan Said Halim Paşa'yı ıskaladığını söylemektedir. Bak.: D. Mehmet Doğan, 'Sunuş: Said Halim Paşa ve Cahilliklerimiz', *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (Eylül 2011): 8. Ayrıca bak.: Taner Aslan, 'Osmanlı Aydınlarının Gözüyle Batılılaşma'

Bu çalışmada Said Halim Paşa'nın İslâmcılık içerisindeki yeri, siyasi düşüncelerini şekillendiren temel kaynaklar, düşüncelerini besleyen istibdat, hilafet, eşitlik, milli egemenlik, ilerleme anlayışı, demokrasi, milliyetçilik, İslâm kardeşliği gibi kurucu temel kavramlara bakışı, öngördüğü siyasi yapı, hedefleri ve Müslümanların Batı medeniyeti karşısındaki duruşu ele alınmaktadır.

‘İslamcı Düşünür Said Halim Paşa ve Siyasi Düşünceleri’ başlıklı bu tezde, aşağıdaki araştırma sorularına cevap aranmaktadır:

- 1) Said Halim Paşa'nın siyasi düşünceleri nelerdir ve bu düşünceleri şekillendiren temel kavramlara yaklaşımı nasıldır?
- 2) Paşa'nın siyasi düşüncelerinde Batı'nın etkisi var mıdır?
- 3) Paşa, nasıl bir siyasi teşekkül öngörmektedir?
- 4) Paşa'nın terakki anlayışı nasıldır?
- 5) Paşa milliyetçilik ve İslam birliğine nasıl bakmaktadır?

Tez boyunca Said Halim Paşa'nın siyasi düşüncelerinin ve bu düşüncelerin şekillenmesini sağlayan temel kavramların analizi yapılmakta, Paşa'nın siyasi düşüncesinde Batı etkisinin olup olmadığı, ilerleme anlayışı ve İslâm toplumuna genel anlamda göstermiş olduğu hedeflerin doğru anlaşılıp anlaşılmadığı tartışılmakta ve böylelikle yukarıda ortaya konulan araştırma sorularına cevap aranmaktadır.

1.2. Araştırma Yöntemi

Bu tez çalışmasında, Nitel Araştırma Yöntemlerinden ‘Doküman İnceleme Yöntemi’ kullanılmıştır. Nitel Araştırma Yöntemi, ‘Gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi

ERDEM, S. 55 (2009): 16. Aslan, makalesinde Said Halim Paşa'nın ‘İslâmlaşmak’ başlıklı *Sebilürreşad Dergisi*’nde yayımlanan yazılarından ‘Biz İslâm toplumlarının içinde bulundukları kötü durumdan kurtulmaları için onların hakkıyla İslâmlaşmaları gerektiğini öteden beri ifade ediyorduk’ cümlesini alıntılararak, Paşa'nın Batılılaşmadan önce İslâmlaşmak gerektiğini savunduğu şeklinde bir çıkarımda bulunmaktadır. Oysa Said Halim Paşa'nın Batılılaşma konusundaki düşüncesi oldukça net ve olumsuzdur. Aynı yazar, ilerleyen satırlarda, Paşa'nın Fransızca yazdığı ve *İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiye* olarak tercüme edilen eserini Arapça kaleme aldığını, muhtemelen, sehven belirtmektedir.

nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği bir araştırma' yöntemi olarak tanımlanmaktadır.²

Teze başlarken, nitel araştırma yöntemleri dikkate alınarak araştırma probleminin konusu yani araştırmanın bir anlamda amacı oluşturulmuştur. Bu amacın, nitel araştırma yöntemlerinden gözlem ve görüşme yöntemleriyle gerçekleştirilebilmesi uygun olmadığı için, yalnızca doküman inceleme yöntemi kullanılmıştır. Dokümanlar, etkili olarak kullanılabilecek bilgi kaynaklarıdır. Doküman incelemesi ise, araştırmaya konu unsurlar ile ilgili bilgi sunan yazılı materyallerin analizini ihtiva etmektedir.³ Bu çerçevede yukarıda 'Araştırma Soruları' başlığı altında belirtilen sorulardan hareketle bir kapsam oluşturabilmek için Said Halim Paşa'ya ait eserler ve onunla ilgili yazılmış tez, kitap ve makaleler taranmıştır. Bu literatür taraması, Paşa'nın siyasi düşüncelerinin bütüncül olarak değerlendirilmesi noktasında bir boşluğun olduğunu ve düşüncelerinin sistemli ve doğru olarak anlaşılması halinde, düşünce dünyasına anlamlı bir katkı sunulabileceğini göstermiştir.

Bilindiği üzere Paşa, kitaplarını Fransızca kaleme almıştır. Ancak eserlerinin önemli bir kısmı kendisi hayatta iken Türkçeye tercüme edilmiştir. Çoğunlukla *Sebilürreşad Dergisi*'nde tefrika edilen eserler, bilâhare müstakil kitap olarak da basılmıştır. Bu araştırmada, Paşa'nın müstakil basılan kitapları esas alınmıştır. Çünkü bu eserler, henüz Paşa hayatta iken tercüme edilmiş ve yayımlanmışlardır. Bu durum Paşa'nın tercümelerle ilgili muvafakatının olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak Mehmet Akif Ersoy tarafından *İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiyye* adıyla Türkçeye çevrilerek *Sebilürreşad Dergisi*'nde tefrika edilen son kitabı için bu dergide yayımlanan metinler; bu kitap içerisinde yer alan fakat *Sebilürreşad Dergisi*'nde yayımlanmayan 'Hâkimiyet-i Milliye İradesi' başlıklı bölüm için ise *İleri Gazetesi*'nde yayımlanan Celal İleri tercümesi baz alınmıştır. Paşa'nın Fransızcadan Türkçeye yapılan çevirileri daha sonra sadeleştirilerek de basılmışlardır.

² Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011, s. 39.

³ A.g.e., 187.

Bu çalışma ile Said Halim Paşa'nın gerek İslâmcı bir düşünür olarak nasıl konumlandırıldığı, gerek siyasi düşünceleri ve gerekse bu düşüncelerin kaynaklandığı kurucu kavramların araştırmacılar tarafından farklı değerlendirildiği hususu tespit edilmiştir. Daha sonra Paşa'nın siyasi düşünceleri, yayımlanmış bütün eserleri bağlamında değerlendirilerek sarih bir tarzda ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1.3. Tezin Bölümlerinin Tanıtımı

Tez çalışması, Sonuç ile birlikte altı bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölümde, araştırma soruları, araştırma yöntemi ve tezin bölümlerinin tanıtımı yer almaktadır.

İkinci Bölüm, 'Said Halim Paşa ve Temel Siyasi Kavramlara Yaklaşımı ile İlgili Literatür Taraması' başlığı taşımaktadır. Bu başlık altında Paşa'nın İslamcı düşünce yapısı içerisindeki yerinin dışında, siyasi düşüncesinde kurucu temel kavramlar olarak nitelendirilebilecek ilerleme anlayışı, Batı'nın ilmini ve tekniğini alma düşüncesi, milliyetçilik ve ittihâd-ı İslam düşüncesi, milli hâkimiyet ve demokrasi düşüncesi ile ilgili doküman incelemesi yapılmıştır.

'İslâmcılık Kavramı ve Said Halim Paşa' başlıklı Üçüncü Bölümün ilk kısmı, Said Halim Paşa'nın yaşadığı II. Meşrutiyet Dönemi merkezde olmak üzere İslâmcılık düşüncesinin gelişim sürecini ele almaktadır. Bu kısımda süreç ana hatlarıyla, İttihad-ı İslâm Dönemi, İslâmcılık Dönemi ve Halifelik Sonrası Dönem olmak üzere 3 başlık altında değerlendirilmiş ve akabinde kavramsal çerçeve ile sınırlı olmak üzere 'İslâmcılık' ve 'İslâmcı' kavramları analiz edilmiştir.

Paşa'nın hayatı, devlet adamlığı ve eserlerinin incelendiği ikinci kısımda ise, aynı zamanda üst düzey ve önemli bir Osmanlı bürokrati olan Said Halim Paşa'nın devlet teşkilatı ile ilgili tecrübeleri ve siyasi yaklaşımları genel hatlarıyla ele alınmıştır.

Çalışmanın 'Said Halim Paşa'nın Siyaset ve Devlet Anlayışı' başlığını taşıyan Dördüncü Bölümü de iki kısımdan oluşmaktadır. Bölümün ilk kısmında Said Halim Paşa'ya göre siyasetin kurucu prensipleri ele alınmıştır. Bu kapsamda, istibdat, meşrutiyet ve kânun-i esâsi, hürriyet, eşitlik ve dayanışma kavramları, hâkimiyet anlayışı, milli irade hâkimiyeti, demokrasi ve terakki anlayışı üzerinde durulmuştur.

Bölümün İkinci kısmında ise, Paşa'nın siyasi düşünceleri ve İslâm'da devlet teşkilatı ile ilgili görüşleri ortaya konulmuştur. Paşa'nın devlete bakışı, İslâm devletinde

yasama, halifelik, devlet reisliği, yürütme kuvveti, temsil sistemi, meclis ve Ayan Meclisi ile ilgili değerlendirmeleri incelenmiştir.

Beşinci Bölüm, ‘Said Halim Paşa’nın Milliyetçilik ve İşlm Birliği (Vahdet-i İşlm) Anlayışı’ başlıklı bölümdür. Burada Paşa’nın millet, milliyet, beynelmileliyet ve İşlm birliği kavramları ile ilgili düşünceleri üzerinde durulmuştur. Paşa’nın siyasi düşüncelerinin, milli bir ereve ile mi sınırlı kaldığı yoksa tüm Müslüman toplumları ihata edecek şekilde mi olduğu sorularına cevap aranmıştır.

Altıncı Bölüm, ‘Said Halim Paşa’nın Terakki Anlayışı’ başlıklı bölümdür. Bu bölümde Said Halim Paşa’nın terakki anlayışı bir bütün olarak ortaya konulmuştur. Bölümde Paşa’nın terakkiyi nasıl algıladığı, düşündüğü siyasi yapının nasıl bir terakki hedefi ortaya koyduğu ve bunun gerçekleşme şekliyle ilgili hususlar üzerinde durulmuştur.

Ve son olarak Sonuç bölümünde, çalışmanın hem İşlmcılık yönüyle hem de Said Halim Paşa’nın siyasi düşüncelerinin temelini teşkil eden kurucu prensipler ve öngördüğü siyasi yapılanma ile ilgili fikirleri konusunda bir değerlendirme yapılarak çalışmanın literatüre katkılarına yer verilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

SAİD HALİM PAŞA VE TEMEL SİYASİ KAVRAMLARA YAKLAŞIMI İLE İLGİLİ LİTERATÜR TARAMASI

Said Halim Paşa'nın düşünceleri aradan yüzyıl geçmiş olmasına rağmen güncelliğini korumaktadır. Binaenaleyh ele aldığı konular itibariyle Paşa'nın düşüncelerinin detaylı bir şekilde analiz edilmesi, bu konularda yapabileceği katkılar yönüyle önemlidir. Paşa'nın düşünceleriyle ilgili literatür taraması sırasında, onun hem düşünce tarihi içerisindeki yerinin hem de siyasi düşünce haritasını oluşturan kavramsal çerçevenin farklı şekillerde yorumlandığı görülmektedir.

Bu bölümde, aşağıda detaylı olarak görüleceği gibi ilkin Said Halim Paşa'nın modernist, muhafazakâr, gelenekselci ya da reformist kabul edilmesi yönüyle İslâmcı düşünce içerisindeki yerine dair tartışmalar aktarılmakta, daha sonra Paşa'nın siyasi görüşlerini şekillendiren temel kavramlar konusundaki literatür verilmektedir. Siyaset düşüncesinin kapsamlı bir alan olması ve bu konuda zikredilebilecek kavramların çokluğu dolayısıyla, Said Halim Paşa'nın yaşamış olduğu konjonktör ve yazılarında temerküz ettiği düşünceler dikkate alınarak bu kavramlar terakki, Batı'nın ilmini ve tekniğini alma, milliyetçilik ve ittihâd-ı İslâm, milli egemenlik ve demokrasi anlayışı ile sınırlandırılmıştır.

Bu bölüm, Paşa'nın düşüncelerinin şimdiye kadar nasıl okunduğunu göstermekte ve bu anlamda sonraki bölümlerde yapılacak değerlendirmelere bir zemin oluşturmaktadır.

2.1. Said Halim Paşa, Gelenekçi mi? Modernist mi? Islahatçı mı?

II. Meşrutiyet döneminin önemli devlet adamı ve düşünürlerinden biri olan Said Halim Paşa, her ne kadar İslâm toplumunun inhitâttan kurtulması ve ilerlemesi ile ilgili düşüncelerini kitaplaştırırken ‘İslâmlaşmak’ tabirini tercih etse de bazılarına göre dönemin fikir akımlarından biri olan ‘İslâmcılık’ düşüncesinin şekillenmesinde etkili bir isim¹, bazılarına göre de İslâmcılığın teorisyeni olarak kabul edilmektedir.²

Said Halim Paşa, eserlerinde düşüncelerini açık bir tarzda ortaya koymaktadır. Bu bakımdan araştırmacıların önemli bir kısmı fikirlerini serdetme noktasında zaman zaman birbirlerine yakın ifadeler de kullanmaktadırlar. Ancak hâkimiyet-i milliye, İttihâd-ı İslâm, demokrasi, aristokrasi, Batının bilim ve teknolojisinin alınması gibi konularda düşünceleri kritik edilen Paşa, bazı araştırmacılar tarafından, ilerleyen bölümlerde gösterildiği gibi, fikirlerinin yanlışlığı ve kendi içerisinde çelişkiler barındırdığı ileri sürülerek eleştirilmektedir.

Tanzimat sonrası dönemde İslâm’ı referans alarak, İslâm âleminin ve Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu inhitâttan nasıl kurtulabileceği hususunu tartışan aydınlar ile ilgili bir sınıflandırma yapan araştırmacılar, Said Halim Paşa’yı da bir şekilde konumlandırmaya çalışmaktadırlar. O dönemlerde etkili olan düşünce hareketleri dikkate alındığında Paşa’nın İslâmcı bir düşünür olduğu hususunda tüm araştırmacıların ittifak halinde olduğu görülmektedir. Ancak Paşa’nın İslâmcılar arasındaki konumlandırılma tarzıyla ilgili tam bir mutabakattan bahsetmek mümkün değildir.

Said Halim Paşa, düşüncelerinde tamamıyla İslâmı referans olarak göstermesi yönüyle kimileri tarafından gelenekselci, İslâm dininin aynı zamanda kanun vazetmesini savunması yönüyle kaideci, İslâm esaslarının korunması düşüncesi noktasında muhafazakâr, modern dönemde yaşamış ve modern terminolojiyi

¹ Ercan Yıldırım, ‘İslâmcı Hareketin Özgün Fikir Adamı Said Halim Paşa’, *Umran Dergisi*, (Aralık 2013), 60; M. Hanefi Bostan, ‘Said Halim Paşa ve Fikirleri’, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Ankara: C.8, S.22, (Bahar 2019), 58.

² Özyurt, ‘Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr-Reformcu İslâmcılığın Oluşumu’, *Muhafazakâr Düşünce*, S. 37, (Temmuz-Ağustos-Eylül 2013), 71.; M. Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, (İstanbul: İrfan Yayınları, 1992), 121.

kullanmış olması itibariyle modernist, Batı'nın ilim ve tekniğinin alınabileceği düşüncesinde olduğu varsayımıyla ılımlı İslâmcı ya da birçok konuda kendi döneminde yaşayan İslâmcılardan farklı düşüncelere sahip olması sebebiyle özgün bir düşünür olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışmanın Said Halim Paşa ile ilgili hedeflerinden biri, Paşa'nın fikirleri üzerinde yeterince çalışma yapılmadığı ve düşüncelerinin etraflıca analiz edilmediğini göstermektir. Paşa'nın İslamcı düşünce yapısı içerisinde birbiriyle uyumsuz farklı kategorilerde zikredilmesi, onun düşünce dünyasının tam olarak anlaşılmadığı ile ilgili olduğu kadar, bazı araştırmacıların onu kendi istedikleri gibi gösterme çabası içerisinde olmaları ya da onunla ilgili farklı bir görüş bildirme zorunluluğu hissetmeleriyle de ilgili olabilir.

İslamcılar ile ilgili sınıflandırma yapan araştırmacılar, maalesef ya kendileri yeni bir tasnif oluşturma yoluna gitmekte ya da farklı tasnifler kullanmaktadırlar. Bu tezde kullanılacak tasniflerde Mehmet Ali Büyükkara'nın *Çağdaş İslâmî Akımlar* adlı kitabında yer alan tasnif sistemi esas alınmaktadır.³ Bu çerçevede Said Halim Paşa ile ilgili yukarıda belirtilen değerlendirmeler, gelenekçi, modernist, ıslahatçı⁴ ve bağımsız başlıkları altında toplanacaktır.

2.1.1. Gelenekçi Olduğunu Savunanlar

Bedri Gencer, Said Halim Paşa'nın Geleneksel aristokratik-bürokratik tabakadan gelen ve II. Meşrutiyet'ten sonra doğan İslâmcılık ideolojisini temsil eden 'İslâmcı-ümme' bir kişi olduğunu söylemektedir.⁵ Gencer'e göre Paşa II. Meşrutiyet İslâmcılık akımının ideoloğudur.⁶

³ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 2. bs., (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

⁴ 'Islahatçı' ifadesi burada, 'orijinal haline döndürme' anlamında kullanılmaktadır. Fransızca orijinli 'yeniden şekil verme' anlamına gelen 'reform' kelimesi ile aynı manayı ifade etmemektedir. Geniş bilgi için bakınız: Büyükkara, 133.

⁵ Bedri Gencer, 'Said Halim Paşa'nın Mekke'ye Giden Yolu', *Doğu'dan Batı'ya Düşünce Serüveni*, Proje Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1. bs., C. 9, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 236.

⁶ A.g.e., 257.

Gencer, İslâmi oluşumları ‘gelenekselcilik/modernizm’ ayrımına göre sınıflandırarak bu doğrultuda tahlil yapmaya çalıştığı *İslâm’da Modernleşme (1839-1939)* kitabında, Said Halim Paşa’yı Tunuslu Hayreddin Paşa gibi aslında Türk ve Osmanlı olmadığı halde, Osmanlı kültür havzasına uygun, gelenekselci paradigmaya⁷ bağlı düşünce üreten bir düşünür olarak zikretmektedir.⁸ Ancak yazar eserinin ilk baskısında Tunuslu Hayreddin Paşa’yı ‘aktif gelenekselci’ olarak değerlendirirken, üçüncü baskısında onu ‘aktif muhafazakâr’ kategorisinde mütalaa etmektedir.⁹ Gencer’e göre iki kavram arasında net bir ayırım yapmak zor olsa da, muhafazakârlık, modern hayata, gelenekselcilik ise modern düşünceye tepkinin bir ürünüdür. Böyle ifade etmesine rağmen yazarın bu kavramları birbirinin müradifi olarak kullandığı da anlaşılmaktadır.¹⁰

Emel Yalçın, Said Halim Paşa’yı Namık Kemal ve İsmail Hakkı İzmirli gibi Cumhuriyet öncesinde yaşamış, ‘Geleneksel İslâmcı ya da Klasik İslâmcı’ düşünürlerden biri olarak görmektedir.¹¹ Yalçın, ‘Geleneksel İslâmcılık, Siyasal İslâmcılığın öncesi ve İslâmcıların daha çok Batı’yı anlama ve Batı karşısında kendini tanımlama ve kendi kimliğini koruma gayreti içerisinde bulunma hallerini anlatan dönem olarak değerlendirmektedir.¹² Yalçın’a göre İslâmcılığın geleneksel döneminde, Müslüman toplumun içinden çıkan sorunlara İslâmi gelenekten hareketle çözümler aranmış, İslâm toplumu yabancı unsurlardan temizlenmeye çalışılmış,

⁷ Gencer, geleneğin dört özelliğinden bahsetmektedir: Birincisi, istikrar içinde süreklilik, ikincisi, gerçekçilik, üçüncüsü, bütünlük ve dördüncüsü ise kemale ulaştırmaktır.

⁸ Gencer, *İslâm’da Modernleşme (1839-1939)*, İslâm’da Modernleşme, 3.bs., (İstanbul: DoğuBatı Yayınları, 2014), 307. Öte yandan Gencer, aynı eserin 404. sayfasında Said Halim Paşa ve Tunuslu Hayrettin Paşa’yı aktif muhafazakâr kategorisinde değerlendirdiğini de ifade etmektedir.

⁹ Bak.: Gencer, *İslâm’da Modernleşme (1839-1939)*, 1. bs., (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008), 419. Gencer, *İslâm’da Modernleşme (1839-1939)*, 3. bs., 413.

¹⁰ Gencer, *İslâm’da Modernleşme (1839-1939)*, 3. bs, 313.

¹¹ Emel Yalçın, ‘Cumhuriyet Dönemi Siyasal İslâmcılığın İslâm Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi’, (Basılmamış Doktora Tezi, Çanakkale Onsekizmart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 56.

¹² A.g.e., 1-3.

İslâm'ın esaslarına rücu edilmiş ve toplumsal birliğin sağlanması gayreti içerisinde olunmuştur.¹³

İsmail Kara, İslâmcılar ile ilgili olarak yapılan tasnifleri muteber görmediğini ifade etmekte ve Said Halim Paşa'yı, tasniflerde, yaşantılarından dolayı muhafazakâr görülen İslâmcılardan ayrı olarak, Batı medeniyetine köklü eleştiriler getiren ve İslâm medeniyetiyle Batı medeniyetinin kâbil-i telif olamayacağı düşüncesini savunan biri olarak fikri anlamda muhafazakâr kabul etmektedir.¹⁴ Ona göre Paşa, meşrutiyet, kanun-i esasi, demokrasi ve senato gibi kurumların Osmanlı bünyesine yabancı olduğu, feminist hareketlerin, hürriyet ve eşitlik gibi yükselen kavramların İslâmi literatürdeki karşılıklarının da farklı olduğu düşüncesindedir.¹⁵

Burhanettin Duran, Said Halim Paşa'yı son dönem Osmanlı aydınları arasında muhafazakârlığı ile öne çıkan en önemli isim olarak kabul etmektedir.¹⁶ Duran, Paşa'nın çağdaşı diğer İslâmcıların aksine Batı'dan alınacak unsurların, Osmanlı toplumunun bünyesine uymayacağı ve ihtiyaçlarını karşılayamayacağı düşüncesinde olduğunu söylemektedir. Duran'a göre, Batılılaşma ile ilgili eleştirileri dolayısıyla muhafazakârlığından söz edilen Said Halim Paşa, her milletin kendi esaslarıyla terakki edebileceğini dolayısıyla milli unsurların korunmasının, şahsiyetin ve istiklalin korunması anlamına geldiğini savunmaktadır.¹⁷

Tanıl Bora, Said Halim Paşa'yı Meşrutiyet İslâmcılığının en tutarlı düşünürü olarak ifade etmektedir.¹⁸ Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık* eserinde, Said Halim Paşa'nın muhafazakâr bir düşünür olduğunu ve muhafazakâr bir karakter taşıdığını söylediği Türk modernizminin besleyicileri

¹³ A.g.e., 1.

¹⁴ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), 36.

¹⁵ A.g.e., 37.

¹⁶ Burhanettin Duran, 'Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı', *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004): 131.

¹⁷ A.g.e., 131-132.

¹⁸ Tanıl Bora, *Cereyanlar, Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 416.

arasında bulunduğunu ileri sürmektedir.¹⁹ Bora'ya göre Paşa, İslâmi olmayan referansları reddetmek, toplumsal müesseseleri milli varlığın esası olarak görmek ve güçlü bir gelenekten kaynaklanmayan, zahiren mantıklı kabul edilen emel ve gayelerden hakiki bir idealin meydana gelemeyeceğini belirtmekle muhafazakârlığın temel iddialarını dillendirmektedir.²⁰

İsmail Safi, Türkiye'de 'Muhafazakârlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve 'Muhafazakâr Demokrat' Kimlik Arayışları' başlıklı Doktora Tezinde, Tanıl Bora'nın cümlelerini andırır şekilde, Said Halim Paşa'yı Tanzimat sonrası muhafazakâr düşünürlerin önde gelen isimlerinden biri olarak zikretmektedir.²¹ Safi, ayrıca Paşa'nın rasyonel akla yönelttiği eleştiriler ve muhafazakârların önem verdiği esas ve müesseseleri temellendirmesinin onu daha tutarlı bir muhafazakâr noktasına getirdiğini söylemekte hatta bir adım daha ileri giderek, II. Meşrutiyet sonrası dönemde İslâm'ı referans göstermesi ve gelenekten istifade etmeyi önermesi dolayısıyla Paşa'yı muhafazakâr düşüncenin önderi olarak takdim etmektedir.²²

Hanefî Bostan, Said Halim Paşa'nın İslâmcılar içinde muhafazakâr olarak değerlendirilen nadir kişilerden biri olduğunu söylemektedir.²³

Celal Bayar, *Ben de yazdım* adıyla kaleme aldığı hatıratında, Said Halim Paşa'nın sadâret sürecinden bahsederken, Paşa'nın düşünce hayatı içerisinde baştan beri tutarlı bir duruş sergilediğini söylemektedir. Paşa'yı 'İslâmcı ve ümmetçi' bir siyaset ve devlet adamı olarak gördüğünü belirten Bayar, buna, Paşa'nın klişeleşmiş olan 'Müslümanın vatanı, Şeriat'ın hâkim olduğu yerdir' ifadesini örnek olarak göstermektedir.²⁴

¹⁹ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, 3. bs., (İstanbul: Birikim Yayınları, 2003), 80.

²⁰ A.g.e., 80.

²¹ İsmail Safi, "Muhafazakârlığın Düşünsel Siyasal Temelleri ve 'Muhafazakâr Demokrat' Kimlik Arayışları", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 70.

²² A.g.e., 70-71.

²³ Bostan, 'Said Halim Paşa ve Fikirleri', 63.

²⁴ Celal Bayar, *Ben de Yazdım*, C.4, (İstanbul: Baha Matbaası, 1967), 1251.

Ercüment Kuran, etkili İslâmcı düşünürlerden biri olduğunu söylediği Said Halim Paşa'nın Cemaleddin Afgânî ve Tunuslu Hayreddin Paşa'nın fikirlerinden etkilendiğini ve Hayreddin Paşa'nın fikirlerini geliştirerek sistemleştirdiğini ifade etmektedir.²⁵ Bu konuda detay vermeyen Kuran'a göre Paşa, İslâm dininin vazettiği esaslar dolayısıyla en mükemmel 'insanlık dini' ve insanlık medeniyetinin hizmetçisi değil; bizzat o medeniyetin kendisi olduğu ve İslâm haricinde bir kurtuluşun mümkün olmadığı düşüncesindedir.²⁶

Ahmet Şeyhun, Said Halim Paşa'nın Hayreddin Paşa'dan etkilendiği düşüncesini eleştirmekte ve aksine ıslahat, Batıyı taklit ve daha birçok konuda birbirleriyle çeliştiklerini detaylı olarak izah etmektedir.²⁷

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabında, Said Halim Paşa'yı, İslâm'ın yalnızca bir inanç değil aynı zamanda dünya hayatını düzenleyen bir kanun dini olduğunu da kabul eden ve Batılılaşmayı olumlamayan 'Kâideci İslâmcılar' arasında anmaktadır.²⁸ Ülken'e göre Paşa, İslâm'da taassubu eleştirdiği halde, çözümü İslâm esaslarına şuurlu olarak sarılmada görmektedir.²⁹

Cevat Özyurt'a göre, Said Halim Paşa, gelenekselci görünümünden modern görünüme kadar geniş bir yelpazesi bulunan İslâmcılık hareketi içerisinde 'muhafazakâr-reformist' bir İslâmcı çizgide yer almaktadır.³⁰

2.1.2. Modernist Olduğunu Savunanlar

Mehmet Doğan, fundamentalist düşünce temelleriyle konuşmasına rağmen Said Halim Paşa'nın kullandığı modern Batılı üslubuyla bir bakıma modernist; Batı

²⁵ Ercüment Kuran, 'Batı Emperyalizmi Karşısında Türk İslâm Düşünürleri, *Türk Kültürü Araştırmaları*, C. XXVIII, S. 1-2, (1991): 233-234.

²⁶ A.g.e., 233-2345.

²⁷ Bak.: Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 50 vd.

²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014), 281.

²⁹ A.g.e., 282.

³⁰ Özyurt, 'Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik', 100.

orijinli kavram ve kurumlardan bir çeşit ‘İslâmization’ ideolojisiyle bahsetmesi dolayısıyla da reformcu olduğunu ve bu durumun Paşa’nın kendi çağdaşları ve İslâmcılık ekolü içindeki özgün yanını ortaya koyduğunu söylemektedir.³¹

Ahmet Şeyhun Said Halim Paşa’yı, modernist ve reformcu bir İslâmcı olarak tanımlamaktadır. Ona göre modernistliği, modern Batılı bir üslup ve Batı orijinli kavramlar kullanmasından; reformculuğu ise, İslâm’ın özüne dönülmesini savunmasından kaynaklanmaktadır.³²

Said Halim Paşa’nın diğer Müslüman aydınlardan farkının özgünlük olduğunu söyleyen Ahmet Şeyhun, Paşa’nın özgünlüğünün reformcu ve modernist düşünceleri ustalıklı bağdaştırmasından ileri geldiğini söylemektedir.³³ Şeyhun, reformcu bir ilke şeklinde nitelendirdiği İslâmileştirme anlayışının, Paşa’nın ideolojisinin temelini teşkil ettiğini belirtmektedir. Ona göre Paşa bu noktada Orta çağ Müslüman düşünürlerinden biri olan İbn Teymiye’den etkilenmiştir.³⁴

Şeyhun’a göre Said Halim Paşa, kendi siyasi kuramını saf ve temiz bir Müslüman toplum için ideal bir model olarak sunsa da Rousseau ve Montesquieu gibi Avrupalı Aydınlanma dönemi düşünürlerinden etkilenmiş hatta ‘güçler ayrılığı’ ilkesini Montesquieu’dan ödünç almıştır.³⁵

Necmettin Doğan ‘Said Halim Paşa ve Siyasal Olan’ başlıklı makalesinde Şeyhun’un ‘Paşa, Aydınlanma dönemi düşünürlerinin siyasi kuramlarının izlerini taşımaktadır’ şeklindeki yaklaşımını eleştirmekte ve Şeyhun’un iddia ettiği şekliyle bir düşünsel etkilenmeyi Paşa’nın düşüncelerinde açıkça görmenin zor olduğunu, Said Halim

³¹ Mehmet Doğan, ‘Said Halim Paşa Osmanlısı’nın ve Osmanlı Said Halim Paşa’sının Buhranları’, *Sosyologca*, S. 3, (Ocak - Haziran 2012): 131.

³² Şeyhun, *Said Halim Paşa*, çev. Derya Göçer, 1. bs., (İstanbul: Everest Yayınları, 2010), 3.

³³ A.g.e., 1.

³⁴ Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 1.

³⁵ Şeyhun, ‘Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür’, *TYB Yayınları*, Yıl: 1, Sayı:3, (Eylül 2011), 73-74. Bu kaynaktan bundan sonra ‘Şeyhun, ‘Said Halim Paşa...’ olarak bahsedilecektir.

Paşa'nın kalem oynattığı konuların zaten o dönemin tartışılan konuları olduğunu ileri sürmektedir.³⁶

Hasan Kayalı, Said Halim Paşa'nın Sadrazam olmasından bahsederken, Paşa'yı birkaç Ortadoğu ve Avrupa dili bilen, İsviçre'de siyaset eğitimi almış, düşüncelerini Fransızca yazmayı tercih eden İslâm'ın erken dönemine karşı ilgili³⁷ ve modern Batı biliminin alınabileceği³⁸ şeklinde düşünceleri olan İslâmcı modernist bir aydın olarak tasvir etmektedir.³⁹ Kayalı'ya göre Paşa, İslâm gelenekleri ve değerlerine modernist bir çerçevede bağlı, modern İslâmi fikirlerin üreticisi olan etkin bir düşünürdür.⁴⁰

Adnan Gül, 'Modern Bir Düşünür ve Devlet Adamı Olarak Said Halim Paşa' başlıklı makalesinde, Said Halim Paşa'nın modern İslâmcı bir düşünür olduğunu söylemektedir.⁴¹ Makale boyunca Paşa'nın Batılılaşma ve Türk Yenileşme Hareketi ile ilgili düşüncelerinden bahseden Gül, Said Halim Paşa'yı neden bir modern İslâmcı olarak gördüğü konusunda açık ifadeler kullanmamaktadır.

Michelangelo Guida ve Ömer Çaha, Said Halim Paşa'nın tıpkı 'Batı'nın ilim fennini almak bu kendi değerlerimizden vazgeçmemizi gerektirmez' diyen İslâmcılar gibi 'Sentezci' bir İslâmcılık anlayışına sahip olduğunu söylemektedirler. Onlara göre Said Halim Paşa modernleşmeye karşı değildir. Bilakis onunla birlikte var olmayı savunmaktadır. Hatta İslâm'daki içtihad sistemini yeniden harekete geçirerek İslâm dünyasına uygun bir modernleşme yolu bulma çabasındadır.⁴²

³⁶ Necmettin Doğan, 'Said Halim Paşa ve Siyasal Olan', *Sosyoloji Divanı*, S. 11, (Ocak-Haziran 2018): 263.

³⁷ A.g.e., 7

³⁸ A.g.e., 109.

³⁹ Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, çev. Türkay Yöney, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 155-159.

⁴⁰ A.g.e., 226-227.

⁴¹ Adnan Gül, 'Modern Bir Düşünür ve Devlet Adamı Olarak Said Halim Paşa', *TYB Akademi*, *TYB Yayınları*, S. 3, (2011): 101.

⁴² Guida, Michelangelo-Çaha, Ömer, 'İslâmcılık', *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, (Ankara: Orion Yayınları, 2013), 602.

Guida ve Çaha, medrese geleneğinden gelmediğini belirttikleri Said Halim Paşa'nın kendisinden önceki İslâmcıların yaptığı gibi dinin esas kaynaklarıyla değil, mantık kurallarını kullanarak siyaseti ve Müslüman toplumu açıklamaya çalıştığını söylemektedirler. Bu anlamda mühim kitaplarından biri olarak işaret ettikleri *İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiyye* adlı çalışmasında Paşa'nın asıl kaynaklardan sadece⁴³ Hz. Peygambere ait olan 'İlim Çin'de de olsa gidin ve alın' şeklindeki Hadise referans verdiğini belirten yazarlar, onun kitabın tamamında tavsiye ettiği siyasi teşkilatlar veya yaptığı eleştirileri mantığa dayalı argümanlarla ortaya koyduğunu ileri sürmektedirler.⁴⁴ Ancak düşünce dünyasını İslâm'ın bütünlüğü esası üzerine kurmuş olan Paşa için ileri sürülen bu iddiaya gerekçe olarak, onun düşüncelerini dile getirirken sıklıkla ayet ve hadislerle atıf yapmaması gösteriliyorsa, bunun Paşa'nın bütün eserlerinde tercih ettiği bir yazım yöntemi olduğu söylenebilir.

Bayram Ali Çetinkaya, Said Halim Paşa'yı İslâmcılık akımının dışında Osmanlı'nın gerilemeden kurtuluşunun, saf İslâm'a dönmek ve İslâm ahlakıyla, Batı kültür ve medeniyetini birleştirip bütünleştirmek suretiyle gerçekleştirebileceğini ileri süren düşünürlerden biri olarak görmektedir.⁴⁵ İslâmcılık akımını gelenekçilerin oluşturduğunu dile getiren Çetinkaya'ya göre İslâmcılar, 'her yönden kendimize yeteriz' düşüncesinde olan gelenekçilerdir.⁴⁶

Kurtuluş Kayalı, Said Halim Paşa'nın, Osmanlı'da toplumsal gerçeklik dikkate alındığında düşüncelerinin sentezci görüşlere kısmen açık olduğunu, meselelere eleştirel bir şekilde yaklaştığını ve ülke meselelerinden kopuk olmayan, sosyal şartların etkisini önemseyen tüm İslâmcı akımları etkilediğini belirtmektedir.⁴⁷

⁴³ Ancak mezkûr kitapta Said Halim Paşa'nın ilim öğrenmek ile ilgili râvi zinciri bulunmayan, 'Müslümanların başına gelebilecek felaketlerin en kötüsü, cehalettir' gibi başka Hadis mealine de yer vermesi muhtemelen yazarların dikkatinden kaçmış olmalıdır. Bak.: Said Halim Paşa, 'Devr-i İnhitât', *Sebilürreşad*, C. 21, Aded 540-541, (1341 H.): 154.

⁴⁴ Guida-Çaha, 'İslamcılık', 602.

⁴⁵ Bayram Ali Çetinkaya, *Türk Düşünce Tarihi*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 619.

⁴⁶ A.g.e., 619.

⁴⁷ Kurtuluş Kayalı, 'Said Halim Paşa', *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. V, 1304-1306.

Bernard Lewis, Osmanlı Devleti'ni çöküşten kurtarmak ve Batılı devletlerin saygısını kazanabilmek için yapılan Batı'yı taklit teşebbüslerinin başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen bunda devam edildiğini ve bu durumun bir toplum krizi oluşturduğunu belirtmektedir.⁴⁸ Jön Türkler döneminde bu kültürel krizin çözümü için İslâmcılık ve Batıcılık olmak üzere iki eğilimin ön plana çıktığını söyleyen Lewis, İslâmcıların, 'Aşırı köktenciler' ve 'İlmî İslâmcılar' şeklinde tasnif edilebileceğini ifade etmektedir. Lewis'e göre, Aşırı köktenciler, iman ve şeriatın her şeyin başı ve sonu olduğunu ve bunlardan uzaklaşmanın Türkiye'nin bütün sorunlarının esasını oluşturduğunu savunmaktadırlar. İlmî İslâmcılar ise, çoğunlukla Batı'da eğitim görmüş, İslâm'da belli ölçüde reforma ihtiyaç duyulduğunu, bunu İslâmiyetin dini ve kültürel mirasını ya da İslâm birliğini tehlikeye atmadan yapmak gerektiğini ileri sürmektedirler. Lewis, dipnotta Said Halim Paşa'nın da adını zikrettiği İlmî İslâmcıların İttihad-ı İslâm'da ısrarcı olduklarını, İslâm'ın modern uygarlığa engel oluşturmadığını, Avrupa kültür ve biliminin kaynağında İslâm etkilerinin olduğunu kabul ettiklerini söylemektedir. Lewis'e göre İlmî İslâmcılar, siyasi ve toplumsal meselelerde Batı rehberliğine gerek görmemekte, bunların İslâm'ın geçmişinde var olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca bilim ve teknolojinin Batı'dan alınabileceğini ancak bunun dışındaki esasların İslâmî olması gerektiğini de kabul etmektedirler. Lewis, İlmî İslâmcıların Osmanlı'nın gerileyişinin İslâm'dan uzaklaşıldığı için gerçekleştiği görüşünde olduklarını ve fakat Sünnî İslâm'ın aksine, hukuk ve geleneklere dayanan tarihi İslâm'ı değil, bizzat kendilerinin keşfedip yorumladıkları asıl İslâm'ı kastedtiklerini belirtmektedir. Ona göre İlmî İslâmcılar, Hintli Müslüman aydınlardan ciddi şekilde etkilenmişlerdir.⁴⁹

2.1.3. Islahatçı Olduğunu Savunanlar

Mustafa Öztürk, Said Halim Paşa'nın Tunuslu Hayreddin Paşa gibi modern dönem İslâm dünyasında, İslâm dünyasının İslâmî kimliği esas alarak yenilenmesini ve dini tefekkürün 'tashih ve tadil'ini savunan reformcu ya da İslâmî literatürdeki şekliyle

⁴⁸ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev., Boğaç Babil Turna, 5. bs., 3. Edisyon çeviri, (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2011), 316-317.

⁴⁹ A.g.e., 317-318.

‘Selefi Akılcı’ çizgide olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Öztürk’e göre Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın öncülüğünü yaptığı Selefi Akılcılık, Mısır merkezli ve çağdaş İslâm düşüncesinde ıslah projesini en güçlü savunan akımdır.⁵¹

Feroz Ahmad, *Middle Eastern Studies* Dergisinde yayımladığı ‘Politics and Islam in Modern Turkey’ başlıklı makalesinde, Mısır Prensi olarak takdim ettiği Said Halim Paşa’nın İslâmcı bir reformcu olduğunu, İttihat ve Terakki’nin güçlü Türkçü ağırlığına rağmen İslâmcı politikaların bu dönemde de sürdürülmesinde etkili olduğunu belirtmektedir. Ahmad’e göre Enver Paşa’nın Türkistan’da Bolşevikler karşısında aldığı mağlubiyetin ardından ordunun, ‘İslâm ordusu’ olarak anılması bile bu durumun bir göstergesidir.⁵²

Ömer Çaha, Said Halim Paşa’yı ılımlı, geleneksel değerleri ve Batı’yı kabul eden ve kültürel çizgide bir İslâmî anlayışı benimseyen Mehmet Akif ve Eşref Edip gibi bir aydın olarak değerlendirmektedir.⁵³ Çaha’ya göre bu düşünce tarzı, Birinci Meşrutiyet döneminde İttihad-ı İslâm anlayışını savunan ve daha çok Kuzey Afrika’daki Müslüman aydınları etkileyen Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın anlayışına karşıdır.⁵⁴

2.1.4. Bağımsız Olduğunu Savunanlar

Adem Efe, İslâmcıları, Bağımsız İslâmcılar, Türkçü-Modernist İslâmcılar, Gelenek ile Modernliği Birleştiren İslâmcılar, Muhafazakâr İslâmcılar ve Batıcı İslâmcılar

⁵⁰ Mustafa Öztürk, ‘Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı’, *TYB AKADEMİ Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 4, (Ocak 2012): 15.

⁵¹ A.g.e., 15.

⁵² Feroz Ahmad, ‘Politics and Islam in modern Turkey’, *Middle Eastern Studies*, C. 27, S. 1, (1991): 5-6.

⁵³ Ömer Çaha, *Dört Akım Dört Siyaset*, 5. bs., (Ankara: Orion Kitabevi, 2012), 156.

⁵⁴ A.g.e., 156.

şeklinde tasnif ederken, mahsus kişiliği ve analitik yorumculuğu ile dikkat çektiğini söylediği Said Halim Paşa'yı, Bağımsız İslâmcılar arasında zikretmektedir.⁵⁵

Mahsun Aytepe'de Adem Efe gibi, İslâmcılar ile ilgili yaptığı tasnif denemesinde, Türkçü-Modernist İslâmcılar, Ziya Gökalp, Halim Sabit, Gelenek ve Modernliği Birleştiren İslâmcılar, Mehmet Akif, Filibeli Ahmet Hilmi, Elmalılı Hamdi Yazır, Mufazakâr İslâmcılar, Mustafa Sabri Efendi, Musa Kazım Efendi, Babanzade Ahmet Naim ve Batıcı İslâmcılar, Şemseddin Günaltay, Şerafettin Yaltkaya şeklinde kategoriler oluşturmakta ve Said Halim Paşa'yı bunların dışında Bağımsız İslâmcılar kategorisinde ele almaktadır.⁵⁶

Ercan Yıldırım, Said Halim Paşa'nın İslâmcılık hareketini etkilemiş önemli bir kişilik olduğunu ve diğer İslâmcılardan farklı olarak özgün bir tablo çizdiğini belirtmektedir. Yıldırım, Paşa'nın ortaya koyduğu meseleler ve onlarla ilgili çözüm önerilerinde kendi coğrafyasının değerlerini önemseydiğini, modernizmi, Batı'yı ve Batı'ya ait öğretileri yüceltmediğini söylemektedir. Bunların yanı sıra Paşa'nın Batı'yı bir bütün olarak okuduğunu ve modern Batı'nın aynı zamanda bir düşünce ve inanış tarzı meydana getirdiği düşüncesini taşıdığını ileri süren Yıldırım'a göre Paşa, İslâm dünyasının gerileme ve Batı'nın yükselme dönemini İslâm ile Batı arasındaki tarihi ihtilaflara bağlamaktadır. Yıldırım, Paşa'nın İslâm'ın bu topraklarda alternatifsiz bir imkân olduğunun altını çizdiğini ve kendisinin de Batılılar gibi düşünmeyi ve onlar gibi yaşamayı reddettiğini dile getirmektedir.⁵⁷

M. Kaan Çalen, Said Halim Paşa'nın İslâm dünyasının geri kalma sebepleri, Batılılaşma, Müslüman toplumların sosyal, siyasi ve ahlaki meseleleri, İslâm dünyasının Batı ile mukayesesı ve aydın sınıfı gibi konularda özgün bir yaklaşım sergilediğini söylemektedir. Çalen, Paşa'nın düşüncelerinin kendi içerisinde tutarlı ve bütünlüklü olduğu söylene de, kitapları bir bütün olarak okunduğunda, bazen bir muhafazakâr, bazen modernist bir İslâmcı, bazen Türk-İslâm sentezi çizgisinde bir Türkçü, bazen koyu bir Batı karşıtı, bazen seçmeci bir Batıcı izlenimi verdiğini

⁵⁵ Adem Efe, 'II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslâmcıları ve Çağdaşlaşma Görüşleri', *Doğu Batı Dergisi*, C. 2, S. 46, (Ağustos Eylül, Ekim 2008): 252.

⁵⁶ Mahsun Aytepe, 'Doğuşundan Günümüze İslâmcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi', *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 1, (2016): 174.

⁵⁷ Ercan Yıldırım, 'İslâmcı Hareketin Özgün Fikir Adamı: Said Halim Paşa', 71.

belirtmektedir.⁵⁸ Çalen'e göre Said Halim Paşa, millîlik ve beynelmilelcilik arasında gidip gelmekte, düşünce ve tespitleri arasında bazı boşluklar ve çelişkiler bulunmakta ve terminolojisinde sıkıntılar görülmektedir.⁵⁹

Kudret Bülbül, Said Halim Paşa'nın kendisinin de bir İslâmcı olduğu ancak hem üslup hem yöntem hem de milliyetçilik ve Batılılaşma gibi konularla ilgili düşünceleri itibarıyla diğer İslâmcılardan ayrıldığını söylemektedir.⁶⁰

Ezcümle, düşüncelerini İslâm esası üzerine bina eden Said Halim Paşa, araştırmacılar tarafından İslâmcılık düşüncesi içindeki önemli isimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Ancak buna rağmen İslâmcı düşünce içerisinde farklı şekillerde konumlandırılmaktadır. Bunda kuşkusuz Paşa'nın toplumsal görüşleri, terakki anlayışı ve Batı'dan alınabilecekler ile ilgili değerlendirmeleri etkili olmaktadır.

Yukarıda ayrıntılı olarak belirtildiği gibi Emel Yalçın İslam toplumunun sorunlarına İslâmî gelenekten hareketle çözümler araması, İslam toplumunu yabancı unsurlardan temizlemeye çalışması ve kurtuluşun İslam'da aranması gerektiği şeklindeki düşünceleri dolayısıyla Said Halim Paşa'nın gelenekçi olarak anılabileceğini belirtmektedir. Bedri Gencer de Celal Bayar gibi Paşa'yı İslamcı-ümmeî ve geleneğe bağlı biri olarak değerlendirmektedir. Paşa'nın muhafazakâr İslamcı olduğunu söyleyen ve konuyu daha çok İslam geleneğini esas almak ve Batılılaşmaya karşı olmak üzerinden ele alan İsmail Kara, Burhanettin Duran ve Tanıl Bora'nın yanı sıra Paşa'nın İslam'ı referans kabul ederek rasyonel akla eleştiriler getirdiğini ifade eden İsmail Safi'nin yaklaşımları ile gelenekçilerin özellikleri benzerlik arz etmektedir.

Paşa'yı Islahatçı İslamcılar arasında zikreden Mustafa Öztürk, onun selefi-akılcı bir çizgide olduğunu söylerken Feroz Ahmad, Paşa'yı Reformcu İslâmcı olarak takdim etmektedir.

⁵⁸ Çalen, Mehmet Kaan, 'Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslâm Aleminin Gerileme Sebepleri ve Türklerin İslâm Tasavvuru', *AMS (Asia Minor Studies, International Journal of Social Sciences)*, C. 5, S. 9, (Ocak 2017): 26-27.

⁵⁹ A.g.e., 27.

⁶⁰ Kudret Bülbül, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Prens Said Halim Paşa*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994): 161-162.

Mehmet Doğan, Said Halim Paşa'nın kullandığı dilin üslup ve şekli yönüyle modernist ve reformcu olduğunu söylerken Ahmet Şeyhun da buna ilaveten Paşa'nın bu iki yaklaşımı başarıyla bağdaştırdığını ileri sürmektedir. Hasan Kayalı Paşa'nın modernist İslâmcı olarak nitelendirilmesini, onun modern Batı'dan bazı unsurların alınabileceği şeklindeki düşüncelerine bağlamaktadır. Michelangelo Guida ve Ömer Çaha, Paşa'nın içtihat sistemini yeniden harekete geçirmek ve İslam dünyası için uygun bir modernleşme yolu açmak istediğini, siyaseti ve sosyal meseleleri dinin esas kaynaklarıyla değil, mantık kullanarak açıklamaya çalıştığını söylemektedirler. Onlar, Paşa'nın bu yönüyle modernist bir tavır içerisinde olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak Çaha, müstakil bir eserinde Paşa'yı Mehmet Akif ve Eşref Edip gibi bir İslamî çizgide değerlendirmektedir. Bayram Ali Çetinkaya da Paşa'nın saf İslam'a dönmeyi savunduğunu söylemekte ve Paşa'nın gelenekçilerin oluşturduğu İslamcılık akımının dışında olduğunu iddia etmektedir.

Bernard Lewis Said Halim Paşa'yı, İslam'da belli ölçüde reforma ihtiyaç duyulduğu düşüncesinde olduğu varsayımıyla ılımlı İslamcı olarak nitelendirmekte ve ılımlı İslamcılarının Hintli Müslüman aydınlardan etkilendiklerini ifade etmektedir. Lewis'in ılımlı İslamcı yaklaşımı, İslam'ın kendisinde bir yenilik yapılması gerektiğini söyleyen modernistlerle örtüşmektedir.

Said Halim Paşa'yı herhangi bir kategoriye yerleştiremeyen araştırmacılardan Ercan Yıldırım, Paşa'nın İslâm'ın esaslarına ve Batı'ya bütüncül bir bakış açısıyla yaklaştığı, meseleleri köklü ve gerçekçi bir yaklaşımla ele aldığı, İslâm'ı alternatifsiz gördüğü ve Batı'yı reddettiği için onu diğer İslâmcılardan farklı ve özgün kabul ettiğini belirtmektedir. Adem Efe ve Mahsun Aytepe ise muhtemelen Paşa'yı yaptıkları tasniflerdeki herhangi bir kategoriye tam olarak yerleştiremedikleri için onu bağımsız bir anlamda da özgün olarak nitelendirmişlerdir. M. Kaan Çalen ise, Paşa'nın düşüncelerinin bir bütün halinde okunması durumunda tek bir kategoride değerlendirilemeyeceğini, bazen muhafazakâr, bazen modernist, bazen Türk-İslam sentezcisi gibi düşündüğünü söylemektedir.

2.2. İlerleme (Terakki) Anlayışı

Yapılan literatür taramasında Said Halim Paşa'nın ilerleme ile ilgili düşünceleri üzerinde yeterince durulmadığı görülmektedir. Onun hedef, yöntem ve esasları ile bir

bütün olarak ilerlemeyi nasıl algıladığı, İslâm toplumundaki ilerleme ile Batı toplumlarındaki ilerlemenin mahiyeti konusunda ne düşündüğü belirtilmemiştir. Tek bir ilerleme mi yoksa birden fazla ilerleme biçimi mi öngördüğü tartışılmamıştır. Paşa'nın ilerleme (terakki) ile ilgili görüşlerini değerlendirenler, daha ziyade gelişme (tekâmül) kavramı üzerinde yoğunlaşmış ve onun gelişme ile ilgili görüşlerini değerlendirmişlerdir. Burada Paşa'nın, önce 'gelişme' daha sonra da 'ilerleme' konusunda, dini merkeze alarak serdettiği görüşleri analiz eden araştırmacıların fikirlerine yer verilecektir.

Said Halim Paşa'nın İslâmi çerçevede kalınarak gelişmeyi sürdürmek gerektiği düşüncesinde olduğunu savunanlar, onun gelişmeyi toplumun huzur ve saadetini sağlama amacına hizmet edecek bir unsur olarak değerlendirdiğini belirtmektedirler.

İsmail Kara, İslâmcılık hareketinin 'ilerleme' konusunda, kaynaklara dönüşü önemsemekle beraber yenilenmeye uzak kaldığını, yenilenmeyi bir ilke olarak benimsemediğini hatta yenilenmeyi imkânsız gördüğünü söylemektedir. Kara, Said Halim Paşa'nın, iktidar hırsıyla kurtuluş ve kalkınma için geriye değil de ileriye bakarak mevcut sorunlara çözüm bulmanın cazibesine kapılan ve 'evrim düşüncesinin bir ürünü olan ilerleme (terakki) fikrine' sarılarak gelenekten ayrı düşen İslâmcılardan farklı düşündüğünü belirtmektedir. Paşa'nın, devamlı gelişmenin milletleri saadete de felakete de götürebileceği düşüncesinde olduğunu ve İslâm toplumunun İslâm'dan uzaklaşmasına sebep olan gelişmenin toplum için iyi olmadığı inancı taşıdığını söyleyen Kara'ya göre Said Halim Paşa, ilkesiz bir gelişmeyi tasvip etmemekte ancak toplumun huzur ve saadetini sağlayacak şekilde İslâm'dan uzaklaşmaksızın bir gelişmenin mümkün olabileceğini düşünmektedir.⁶¹

Hanefî Bostan, Said Halim Paşa'nın 'tekâmül' kavramına önem verdiğini ve bu kavramı biri 'sosyal tekâmül', diğeri 'ekonomik tekâmül' olmak üzere iki yönlü ele aldığını belirtmektedir. Paşa'nın 'sosyal tekâmül'ü ahlâkî olgunlaşma, 'ekonomik tekâmül'ü ise daha çok teknolojik ve maddi terakki anlamında kullandığına dikkat çeken Bostan, Paşa'nın siyasi tekâmülü, sosyal tekâmülün bir unsuru olarak değerlendirdiğini ve milletin sosyal ve siyasal hayata serbestçe katılmasını siyasi tekâmülün ön şartı olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.⁶² Bostan'a göre Paşa,

⁶¹ Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I, 6. Dipnot, XVIII.

⁶² Bostan, 'Said Halim Paşa ve Fikirleri', 79.

Müslüman toplumların, gelişimlerini milli ve manevi değerlere bağlı olacak şekilde kapsamlı ve kalıcı bir değişim olarak gerçekleştirmeleri gerektiğini savunmaktadır.⁶³

Bedri Gencer, Said Halim Paşa'nın hem Batı toplumlarını hem de İslâm'ı ve İslâm toplumlarını çok iyi bilen biri olarak mutlak değişme ve ilerleme fikrini eleştirdiğini söylemektedir.⁶⁴ Gencer, Paşa'nın, sürekli değişim fikrinin milletleri ikbâle de, dağılmaya da götürebileceği, bir milletin gelişmesinin onun saadetini de felaketini de beraberinde getirebileceği düşüncesinde olduğunu belirtmektedir. Gencer'e göre Paşa, Osmanlı toplumunun İslâm'dan uzaklaşmasına neden olan bir gelişmenin toplum için hastalıklı olduğunu ifade etmekte ve gelişim sonucu kabul ettikleri yeni düşüncelerin öncekilerden daha aşağı olduğuna dikkat çekerek kendi düşüncesini delillendirmektedir.⁶⁵

Gencer'in alıntılardığı bölümde Said Halim Paşa esasında ilerleme ve değişim düşüncesini değil de 'tekâmül' yani gelişim düşüncesini merkeze almakta ve bu konuda, mutlak bir gelişimden bahsedilemeyeceğini, ancak insanlara maddi ve manevi huzur ve refah sağlayabilecek gelişmelerin bir mana ifade edebileceğinin altını çizmektedir.⁶⁶

Ercan Yıldırım, Said Halim Paşa'nın dönemin İslâmcılarından farklı olarak ilerleme konusuna değindiğini ve bu konuda öneriler ortaya koyduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Yıldırım'a göre, Paşa, ilerlemeyi, değişimi ve yeniliği savunmaktadır. Ancak onun savunduğu ilerlemecilik, modernizmin yaratıcıyı, insanı, fizik ve metafizik âlemi kabul etmeyen, yok sayıcı bir anlayış değil, bilakis dengeli olduğu kadar insanda ve toplumda eksikleri kapatmayı hedefleyen bir anlayıştır.⁶⁸

⁶³ A.g.e., 79.

⁶⁴ Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, 3. bs., 352.

⁶⁵ A.g.e., 352.

⁶⁶ Prens Mehmet Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, (Daru'l-Hilafe: Hukuk Matbaası, 1337), 27.

⁶⁷ Yıldırım, 'İslâmcı Hareketin Özgün Fikir Adamı: Said Halim Paşa', 68.

⁶⁸ A.g.e., 68.

Paşa'nın ilerlemeyi bir zorunluluk olarak algıladığını ve gelişmiş ülkeler seviyesine çıkabilmek için Batı'dan istifade etmenin gerekliliğine inandığını söyleyen Yıldırım, Paşa'nın, Batı'nın geliştirdiği tekniğe öykündüğünü lakin hayran kalmadığını, tekniği almak istediğini ve fakat sonuçlarını hesapladığını belirtmektedir.⁶⁹ Yıldırım'a göre, ilerlemenin gerekliliğine inanan Paşa, hiçbir şekilde bunun taklit ile gerçekleştirilmesini kabul etmemektedir. Çünkü medeniyet enstrümanları ile kültür değerlerinin ayrılma kabul etmez bir bütün olduğunu düşünmektedir.⁷⁰

Alaattin Karaca, 'Mehmet Akif ve Said Halim Paşa'da Terakki Meselesi' başlıklı makalesinde, Said Halim Paşa'nın, devrinde yaşayan devlet adamları ve aydınların aksine, terakki konusunda hedef ve yöntem olarak Batı'ya yönelmeyi yanlış bulduğunu ifade etmektedir. Said Halim Paşa'nın ilerleme ve gelişmenin kanunlarını bilerek bu süreci sürdürmek gerektiği düşüncesinde olduğunu belirten Karaca'ya göre Paşa, başka milletlerin kurumlarının alınması suretiyle ilerlemenin sağlanamayacağı kanaatinde ve tüm ilerlemelerin, onu doğuran şartların, sebeplerin ve hayatın akışı içerisinde olgunlaştırılmasının neticesi olduğunu farkındadır. Bu yüzden de Batıdaki ilerlemelerin kendi şartları içerisinde gerçekleştiğini ve bunların alınmasının bir başka toplum için hata olacağını vurgulamaktadır.⁷¹

Vahdettin Işık, Said Halim Paşa'nın terakki (ilerleme) ile ilgili görüşlerini zıddı olan inhitât (sönük hale gelme, gerileme) kavramı üzerinden değerlendirmektedir. Paşa'nın 'inhitât' kelimesini seçmesine dikkat çeken Işık, toplumlar için kullanılan ilerleme-gerileme eksenli tanımların, daha çok Batılı tarih felsefecilerinin yaklaşımlarından hareketle yapıldığını söylemektedir. Işık'a göre Said Halim Paşa, İslâm âleminin çöküşünü tamamıyla Müslümanların İslâm esaslarını doğru olarak anlayıp gereği gibi tatbik etmemelerine bağlamaktadır.⁷² Dolayısıyla Müslümanların bu inhitâttan kurtulabilmesi ve Batı medeniyetinin üstünde yeni bir medeniyet

⁶⁹ A.g.e., 69.

⁷⁰ A.g.e., 70.

⁷¹ Alaattin Karaca, 'Mehmet Akif ve Said Halim Paşa'da Terakki', *80 Yıl Sonra Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni*, TYB Yayınları, Yayınlayan: D. Mehmet Doğan, (Ankara: TYB Yayınları, 2017), 20-21.

⁷² Vahdettin Işık, *Said Halim Paşa*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 55-56.

kurabilmesi için İslâm'ın esaslarını anlayıp onu samimi bir şekilde uygulaması gerekmektedir.⁷³

Gürcan Şevket Avcıoğlu, 'Türk Sosyolojisinde Kültür ve Medeniyet Anlayışları' başlıklı makalesinde Said Halim Paşa'nın, toplumsal yenileşme ve gelişme hareketleri kapsamında, Batı'dan alınacak unsurların, olduğu gibi alınmasına karşı çıktığını ve Batılılaşmaya karşı çıkmasının arkasında millet ile medeniyeti bir tutmasının yattığını söylemektedir.⁷⁴ Avcıoğlu'na göre Paşa, Batı medeniyetini anlamadan taklit etmenin bütün felaketleri doğurduğunu, Batılılaşmayı kendi milliyetine aykırı gördüğünü ve Batılılaşmanın kendi medeniyetini terk ve inkâr anlamına geldiğini düşünmektedir. Avcıoğlu buna rağmen Paşa'nın, 'takip edilmesi gereken yolun, Avrupa medeniyetini millileştirmek, yani mümkün mertebe muhitimize ısındırmak' düşüncesinde olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁵

Aygün Akyol, 'Bir Yenileşme Hareketi Olarak İslâmcılık ve Analizi-Said Halim Paşa Merkezli Bir İnceleme' başlıklı makalesinde Said Halim Paşa'nın ilerlemeyi, toplumun başkalarının faydalanılabilecek unsurlarından kendi değerlerini dikkate alarak istifade etmesi ve kendi modelini oluşturması şeklinde değerlendirdiğini söylemektedir.⁷⁶ Akyol'a göre Paşa, milli terakki için Batı medeniyetinden istifade etmek gerektiğini 'Milli terakkimizi sağlamak için o medeniyetten faydalanmak zorundayız. İşimiz medeniyetimizin gelişmesi için gerekli olan şeyleri Batı'dan alarak kendimize tatbik etmektir' ifadeleriyle ortaya koymaktadır.⁷⁷ Ancak Akyol'un makalesine aldığı alıntıda Paşa'nın düşüncesini değiştirecek ve kendisiyle çelişecek şekilde bir eksiltme yapılmış, 'İşimiz, medeniyetimizin gelişmesi için gerekli (ve ona uyabilecek) şeyleri Batı'dan alarak kendimize tatbik etmektir'. cümlesinden parantez

⁷³ A.g.e., 62.

⁷⁴ Gürcan Şevket Avcıoğlu, 'Türk Sosyolojisinde Kültür ve Medeniyet Anlayışları', *SUTAD*, S. 48, (Nisan 2020), 320.

⁷⁵ A.g.e., 320.

⁷⁶ Aygün Akyol, 'Bir Yenileşme Hareketi Olarak İslâmcılık ve Analizi - Said Halim Paşa Merkezli Bir İnceleme', *II. Türk İslâm Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı*, 26-28 Ekim 2017, (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, 2018), 251.

⁷⁷ A.g.e., 259.

içindeki (... ve ona uyabilecek...) ifadeleri çıkarılmıştır.⁷⁸ Böylelikle Paşa'nın milli terakkinin gerçekleşmesi için, İslâm toplumunun yapısına uygunluğu dikkate alınmadan gerekli olacak her şeyin Batı'dan alınmak suretiyle tatbik edilebileceği düşüncesinde olduğu intibai oluşmaktadır ki bu, Paşa'nın benimsediği bir düşünce değildir.

Said Halim Paşa'nın ilerlemeyi din merkezli değerlendirmedeğini ileri süren araştırmacılar, onun bu konudaki düşüncelerini daha çok toplumsal ve tarihsel bir zemin üzerinden şekillendirdiğini ileri sürmektedirler.

Ahmet Şeyhun, Said Halim Paşa'nın gerileme sorununun dinle bir ilgisi olmadığı, bu durumu daha çok sosyolojik bir olgu olarak görmek gerektiği düşüncesinde olduğunu söylemektedir.⁷⁹ Ancak Şeyhun, Paşa'nın, Kıta Avrupasında meydana gelen ilerlemenin, kilisenin sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda belirleyiciliğinin ortadan kalkmasıyla birlikte gerçekleşmeye başladığı hususunu gözden kaçırdığını ya da bilerek atladığını ileri sürmektedir.⁸⁰ Şeyhun, değerlendirmesini sürdürürken, 'sadece kültürün dini unsurlarına odaklanarak' soruna yaklaşmanın, meselenin doğasının çarpıtılması anlamına geleceği kanaatindedir.⁸¹ İslâm dünyasının geri kalışını, dinden ziyade toplumsal ve tarihsel koşullarda aranması gerektiğini belirten Şeyhun, Paşa'nın düşüncelerini bu doğrultuda yoğunlaştırdığını ifade etmektedir.⁸²

Mehmet Kaan Çalen de tıpkı Ahmet Şeyhun gibi Said Halim Paşa'nın İslâm dünyasının geriliğini bir din meselesine indirgemenin doğru olmadığı düşüncesinde olduğunu ve Paşa'nın bu anlamda Batılıların Müslümanların geriliğinin İslâm

⁷⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, 3. bs., (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 76-77.

⁷⁹ Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 179.

⁸⁰ A.g.e., 180.

⁸¹ A.g.e., 181-182.

⁸² A.g.e., 181-182.

Şeriatı'ndan kaynaklandığı şeklindeki yorumlarını yüzeysel değerlendirmeler olarak gördüğünü söylemektedir.⁸³

Paşa'nın, dini inançların tek başına gerileme sebebi olarak kabul edilemeyeceği ve dinin, ilerlemeye mâni olmayacağı düşüncesine vurgu yapan Çalen'e göre gerileme ve çöküşte olduğu gibi ilerleme ve tekâmül de dini inançlardan bağımsız, sosyal ve tarihi bir zeminde gerçekleşmektedir. Çalen, dinin gerileme sebebi ve en azından ilerlemeye mâni olmayacağı düşüncesinde olduğunu söylediği Said Halim Paşa'nın, İslâmiyet özelinde 'din'i, ilerlemenin bir kaynağı olarak sunmasının hatta insanlık için bir ilerleme sebebi olarak takdim etmesinin izahı zor bir mesele olduğunu da ifade etmektedir.⁸⁴

Said Halim Paşa'nın eserlerinde toplumsal değişme ile ilgili kavramları nasıl kullandığını araştıran ve modernleşme döneminde terakki kavramının Müslüman aydınlar tarafından etraflıca sorgulanmadığına dikkat çeken Filiz Naç, Paşa'nın bu kavramı, orijinal metinde 'évolution' ve 'progrès' kelimeleri ve onların karşılığı olan hem 'terakki' hem de 'tekâmül' şeklinde kullandığını söylemektedir.⁸⁵

Naç'a göre Said Halim Paşa Osmanlı toplumunda kullanılan anlamıyla terakki kavramını, birincisi 'memalik-i mütemeddine ve müterâkkiye'ye olan hayranlık ve onların seviyesine ulaşma arzusu, ikincisi, dinin terakkiye engel olduğu tezine karşı İslâm'ı savunma çabası şeklinde kullanmış ve asıl hedefin, mütemeddin ve müterakki durumunu yakalamak olduğunu altını çizmiştir.⁸⁶

Paşa'nın kullandığı terkiplerden bir diğerinin 'terakkiyât-ı beşeriye' olduğunu söyleyen Naç'a göre Paşa, insanlığın doğal bir terakki seyrinin bulunduğunu ve bu terakkinin, insanların gayret ve zekâları ile çevre şartları ve zamanın ihtiyaçlarını

⁸³ Mehmet Kaan Çalen, 'Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri ve Türklerin İslâm Tasavvuru', *AMS (Asia Minor Studies, International Journal of Social Sciences)*, C. 5, S. 9, (Ocak 2017): 14.

⁸⁴ A.g.e., 14-15.

⁸⁵ Filiz Naç, 'Said Halim Paşa Düşüncesinde Toplumsal Değişme ile İlgili Kavramlar', (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Araştırma Enstitüsü, 2019), 89.

⁸⁶ Naç, 91.

doğru anlayıp gereğini yapmaktaki kabiliyetlerinden kaynaklandığını belirtmektedir. Naç, Paşa'nın tarih boyunca farklı kültür ve medeniyetlerin, kendilerinde var olan bilginin aktarımı dolayısıyla bu terakkiyi beslediği düşüncesinde olduğunu da ifade etmektedir.⁸⁷

Naç, bilginin ilerlemesi konusunda, Said Halim Paşa'nın pozitivistliğe benzeyen bir ilerlemeden bahsettiğini ileri sürmektedir. Bu konuda Paşa'nın kullandığı 'fen' tabiri örneğine atıfta bulunan Naç, Paşa'nın 'fen' tabirinin uzun süre belirsiz, tabiatüstü ve hurafeye benzer bir mana ile kullanıldığını ancak bugünkü manasını alıncaya kadar çok zamanın geçtiğini söylediğini ve bunu, bilginin ilerlemesi ve beşer zihniyetinin gelişmesinin bir sonucu olarak değerlendirdiğini dile getirmektedir.⁸⁸

Görüldüğü gibi araştırmacılar, Said Halim Paşa'nın terakki (ilerleme) anlayışından ziyade tekâmül (gelişim) düşüncesi üzerinde durmuşlardır. Filiz Naç'ın da ifade ettiği gibi, Paşa'nın terakki ile ilgili fikirleri genelde analiz edilmemiştir. Dolayısıyla onun öngördüğü siyasal sistemin toplumu nasıl bir ilerleme anlayışıyla, ileriye taşıyabileceği noktasında pek bir şey söylenmiş değildir. Daha ziyade Paşa'nın mevcut durumun iyileştirilmesi ve geliştirilmesi ile ilgili yaklaşımı üzerinde durulmuştur. İsmail Kara, Paşa'nın geleneksel bir ilerleme fikrine sahip olduğunu söylemektedir. Kara, Hanefi Bostan, Aygün Akyol ve Bedri Gencer'e göre Paşa, İslâmi ilkelere ve kendi değerlerine sâdık kalmak kaydıyla bir gelişim sürecinde olunabileceği düşüncesindedir. Paşa'nın ilerlemeyi bir zorunluluk olarak algıladığını dile getiren Ercan Yıldırım, onun Yaratıcıyı kabul etmeyen modernist bir ilerlemeyi doğru bulmadığını, taklit olmayan dengeli bir ilerlemeyi savunduğunu söylemektedir. Paşa'nın terakki konusunda Batı'ya yönelmenin yanlış olduğu görüşünü savunduğunu belirten Alaaddin Karaca ise, onun başka milletlerin kurumlarının alınmasıyla ilerlemenin olmayacağı anlayışını benimsediği görüşündedir. Öte yandan Ahmet Şeyhun ve M. Kaan Çalen Paşa'nın ilerlemeyi dinden bağımsız değerlendirdiğini ve bu minvalde azgelişmişlik sorununu sosyolojik bir olgu olarak gördüğünü ileri sürmektedirler. Ancak Şeyhun ve Çalen'in bu değerlendirmesi Paşa'nın düşünce bütünlüğü içerisinde yeniden gözden geçirilebilir. Zira Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-yi Kalemiyye* isimli

⁸⁷ Naç, 91.

⁸⁸ Naç, 91-92.

eserinde, ‘İslâm mâni-i terakki midir?’ tartışması kapsamında, İslâm âleminin gerilemesinin nasıl bir din meselesi haline getirildiğini anlatırken,⁸⁹ sosyal olaylarda dini inançların dahlinin ve etkisinin büyüklüğünü özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca İslâm’ı, hayatın tamamını kuşatan, din ve dindışı alan ayrımını kabul etmeyen bir din olarak tarif etmektedir.⁹⁰

2.3. Batı’nın Bilim ve Tekniğini Almak ile İlgili Düşüncesi

Said Halim Paşa’nın Batı’dan bilim ve tekniğin alınması ile ilgili düşüncelerini ele alan araştırmacıların hemen hemen tamamı Paşa’nın, Batı’nın bilim ve tekniğinin alınması gerektiği görüşünde olduğunu söylemektedir. Ancak Recep Şentürk, Paşa’nın, ilim tasnifini, sosyal bilimler ve tabîi bilimler şeklinde yaptığını ve Batı’dan sosyal bilimlerin değil yalnızca tabîi bilimlerin alınabileceği düşüncesinde olduğunu ileri sürmektedir. Batı’nın teknolojisinin alınması hususunda ise, görüş ayrılığı daha belirgindir. Aşağıda görülebileceği gibi araştırmacıların bir kısmı Said Halim Paşa’nın, Batı teknolojisinin, ahlakının alınmaması kaydıyla alınabileceği fikrinde olduğunu ifade etmektedirler. Bir kısmı da Batı teknolojisinin alınmasının kültürünün de alınması anlamına geleceği düşüncesinden hareketle, Paşa’nın böylesine mühim bir ayrıntıyı söz konusu etmediğini belirtmektedirler.

Şerif Mardin, Said Halim Paşa’nın Batı’nın tekniğinin alınması ancak kültürünün alınmaması düşüncesini savunan İslâmcılar arasında olduğunu belirtmektedir.⁹¹ Mardin’e göre Paşa, Tanzimat ile başlayan Batı’yı taklit sürecinde, Batı’dan alınan kurumlarla ilgili olarak geriye gitmenin doğru olmayacağını fark etmiş ve dolayısıyla ahlakını almamak kaydıyla Batı’nın tekniğini almak gerektiğini savunmuştur.⁹²

⁸⁹ Bak.: Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1334), 6-7.

⁹⁰ Bak.: Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, Çev., Fatih Yücel, 2. bs., (İstanbul: Kronik Kitap, 2018), 122.

⁹¹ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*, Derleyenler: Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, 18. bs., (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 26.

⁹² A.g.e., 26.

Ahmet Şeyhun, Said Halim Paşa'nın Batı'da gelişmiş olan siyasal ve toplumsal kurumların ithal edildiğinde bile Müslüman ülkelerde benimsenebileceğine inanmanın hata olduğu düşüncesini savunduğunu söylemektedir. Şeyhun'a göre Paşa, Müslümanlar için toplumsal düzenin, Şeriat'ın mutlak hükmüne dayandığını, Şeriat'ın doğa yasalarıyla mükemmel bir uyum içerisinde olduğunu ve hatta Şeriat'ın, insanlığa peygamber tarafından açıklanmış doğa yasalarından başka bir şey olmadığı görüşünü ileri sürmektedir. Şeyhun, Paşa'nın Şeriat ve doğa yasalarının değerlendirilmesi ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra, doğa yasalarının İslâmiyet tarafından yorumlanması ile Batı'daki yorumlanma biçiminin birbirinden farklı olduğunun ve Batı'da, doğa yasalarının kutsal bir iradeden tamamen bağımsız düşünüldüğünün altını çizmektedir.⁹³

Şeyhun, Paşa'nın Müslüman ilim adamlarının Hz. Muhammed'in öğretilerini yanlış anladıkları ve pozitif ilimleri dışlayarak ilim kavramını sadece dini ve hukuki ilimlere indirgedikleri, bu durumun da İslâm toplumunun gelişimini engelleyip maddi ve siyasi açıdan geri kalmasına neden olduğu düşüncesini savunduğunu belirtmektedir.⁹⁴ Paşa'nın Fıkıh ilminin Müslüman toplumlar için önemine yaptığı vurgudan sonra Batı'dan pozitif ilimleri ve modern teknikleri almanın gereği üzerinde durduğunu belirten Şeyhun'a göre Said Halim Paşa, Müslümanların Batı'nın bilim ve teknolojilerini almalarının, Batı'daki iktisadi sistemi de benimsemeleri gerektiği anlamına gelmediği ve onun fıkıhın esasları ile düzenlenebileceği görüşündedir.⁹⁵

Alaattin Karaca, 'Mehmet Akif ve Said Halim Paşa'da Terakki,' başlıklı makalesinde Paşa'nın, İslâm dünyasının bilim ve teknik konusunda Batı'nın gerisinde kaldığını kabul ettiğini ve ekonomik mahrumiyetleri tevlit eden bu durumdan kurtulabilmek için bugün Batı'da olan bilim ve tekniği onlardan öğrenmek gerektiği düşüncesinde olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶ Bu tavrı 'seçmeci' bir tavır olarak nitelendiren Karaca, Paşa'nın Batı ile İslâm toplumları arasındaki temel

⁹³ Ahmet Şeyhun, 'Said Halim Paşa....' 74.

⁹⁴ A.g.e., 75.

⁹⁵ Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 173.

⁹⁶ Karaca, 'Mehmet Akif ve Said Halim Paşa'da Terakki', 22.

farklılıklardan bahsettiği ve Batıdan hazır kurum alınamayacağını savunduğu halde, bilim ve teknolojiyi, ‘Bilimin vatanı yoktur, evrenseldir’ gerekçesiyle bu durumun dışında tuttuğunu söylemektedir. Karaca’ya göre Said Halim Paşa, Batı’nın bilim ve tekniğinin seküler olduğunun da farkındadır. Bu bakımdan o da diğer İslâmcılar gibi Batı’nın ilim ve tekniğinin alınması ve İslâm ahlak ve faziletiyle birleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca salt maddi ilerleme ile bilim ve teknoloji odaklı bir ilerleme düşüncesini de eksik bulmaktadır.⁹⁷

Mustafa Gündüz, ‘Said Halim Paşa’da Medeniyet Kavramı’ başlıklı makalesinde, Paşa’nın Müslüman toplumların sosyal meselelerinin çözümü ve İslâm âleminin gerilikten kurtulabilmesi için Batı medeniyetinin üstünlüğünün sebebi olarak gösterilebilecek ‘ilim zihniyeti’ ile ‘tecrübe usulü’nü ve kendinde olmayan ancak Batı’da bulunan ilim ve fenleri vakit kaybetmeden almayı savunduğunu ileri sürmektedir.⁹⁸ Gündüz’e göre Paşa, Batı’nın ilim zihniyeti ve tecrübe usulünü birleştirmek suretiyle ortaya konulacak hakikatlerin, birçok hatanın tamirine imkân sağlayacağı düşüncesindedir. Paşa’nın, Batı’dan maddi ilimlerin alınmasının Müslüman toplumların geri kalma sorunlarını çözebileceği ve oradan alınabileceklerin bunlarla birlikte çalışma tarzları, eğitim usulü ve samimi vatanseverlikleriyle sınırlı kalması gerektiği görüşünde olduğunu söyleyen Gündüz, Paşa’nın medeniyeti maddi ve manevi olarak tasnif ettiğini belirtmektedir. Paşa’nın bu yaklaşımını doğru bulmadığını ifade eden Gündüz’e göre, ‘Medeniyet madde ve manasıyla bir bütündür. Birbirleriyle karşılaşan ve alışverişte bulunan medeniyetlerin bu konuda fazla seçim yapma şansı ve imkânı yoktur. Doğal olarak alınan medeniyet unsuru, maddesiyle birlikte manasını da beraberinde getirecektir’⁹⁹.

Ercan Yıldırım, Said Halim Paşa’nın İslâmcılardan birçoğunun aksine tekniğe övgüler dizip, ona ulaşmak için tüm varoluşu, tarihi ve itikadı harekete geçirme arayışına girmediğini, Müslümanların öz bakımından değil fakat metot açısından tekniği almaları gerektiği düşüncesinde olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰ Yıldırım’a göre

⁹⁷ A.g.e., 23.

⁹⁸ Mustafa Gündüz, ‘Said Halim Paşa’da Medeniyet Kavramı’, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 21 (2010): 149.

⁹⁹ A.g.e., 149.

¹⁰⁰ Yıldırım, ‘İslâmcı Hareketin Özgün Fikir Adamı: Said Halim Paşa’, 65.

Said Halim Paşa, tekniğin kültürüyle beraber geldiği tezini savunmakta, tekniğe kurtarıcı rolü yüklememekte, bu yüzden Müslümanları ve İslâm tarihini hakir görüp küçümsememektedir.¹⁰¹

Said Halim Paşa'nın,

*Milli bencillik esasına dayanmakla iftihar eden bugünkü medeniyet, en müthiş bir vahşetin, en son ve en zararlı yeni bir şeklinden başka bir şey değildir... Bu medeniyet fevkalâde gelişmiş bir tekniğin eşsiz bir eseridir. Bu teknik insanlara, şimdiye kadar görülmemiş bir mükemmellikte bütün vasıtaları hazır etmiştir. İnsanlar bu sayede en ilkel hislerini teskine, en zararlı temâyülleri tatmine muvaffak oluyorlar. Üstelik bu vahşi his ve temâyülleri, tahminlerin üstünde bir dereceye vardırıyorlar.*¹⁰²

şeklindeki sözlerine dikkat çeken Yıldırım, Paşa'nın, hem tekniği hem de modernleşmeyi mükemmelen anlamış biri olarak teknik ve modernleşmenin derin manevi krizler, yabancılaşma ve ahlaki sorunlar doğuracağını, insanın kötü tabiatına seslenen bir saldırganlık, tüketme arzusu ve elde etme hislerini kamçılacağını gördüğünü söylemektedir.¹⁰³

Mehmet Doğan, İslâmcı ekolün en prestijli mütefekkirlerinden biri olarak ön plana çıktığını belirttiği Said Halim Paşa'nın tıpkı Mehmet Akif gibi, Batı'nın sadece ilim ve tekniğinin alınması gerektiği düşüncesinde olduğunu ifade etmektedir. Doğan, Paşa'yı, diğer İslâmcılar gibi ilim ve tekniğin, düşünüş ve yaşayıştan bağımsız alınamayacağı hususunu ele almadığı yönüyle eleştirmektedir. Doğan'a göre Paşa Batı'nın gelişmesine neden olan 'fizik ve kimya alanındaki keşif ve icatlar'ın aynı zamanda Batı sömürgeciliğinin sosyal temellerini de oluşturduğunu dile getirdiği halde, sömürgeciliğin Batı'nın varoluş, inanç ve düşüncesinin bir eseri olduğu noktasını işlememektedir.¹⁰⁴

¹⁰¹ A.g.e., 65.

¹⁰² Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, 209.

¹⁰³ Yıldırım, 'İslâmcı Hareketin Özgün Fikir Adamı: Said Halim Paşa', 66.

¹⁰⁴ Doğan, 'Said Halim Paşa Osmanlı'sının ve Osmanlı Said Halim Paşa'sının Buhranları', 128-129.

Kudret Bülbul, Said Halim Paşa'nın Batı'nın tekniğinin değil, kültürel değerlerinin alınmasına karşı olduğunu söylemekte ve bunu Paşa'nın, kültürel değerleri de içeren bir Batılılaşma anlayışının ülkeyi anarşiye sürükleyeceğini, böyle bir anlayışla ne kadar Batılılaşırsa felâketin o kadar büyük olacağı şeklindeki düşüncesine dayandırmaktadır.¹⁰⁵

Bülbul, Said Halim Paşa'nın Batılılaşmanın, kendi medeniyetimizi terk ve inkâr anlamı taşıdığı düşüncesinde olduğunu ve 'Milletçe yükselmek için mutlaka Batılılaşmak gerektiği' görüşüne şiddetle karşı çıktığını belirtmektedir. Bülbul'e göre Paşa, ilerlemek için aynı zamanda Batı'dan yararlanmak mecburiyetinde olduğuna işaret etmekte ancak bunun Batı'yı aynıyle tatbik ile değil, onu kendi medeniyetimize uydurmak suretiyle yapılabileceği kanaatindedir.¹⁰⁶

Hanefi Bostan, Said Halim Paşa'nın İslâm dünyasının gerilikten kurtulabilmesi için, kendisinde bulunmaması dolayısıyla gerilemesine ve çökmesine neden olan biricik sebebi, yani ilim ve fenni vakit kaybetmeksizin elde etmeye çalışması gerektiğini söylediğini belirtir. Ona göre Said Halim Paşa, bu ilim ve fenlerin bugün Avrupa'da bulunduğu ve bunlarla sınırlı kalmak kaydıyla bunların Avrupa'dan alınmasının zorunlu olduğu görüşündedir.¹⁰⁷ Bostan, ayrıca Paşa'nın Batı medeniyetini yalnız teknolojik ve maddi ilerlemeden ibaret saydığını ve medeniyetler arasında, müesseseler ile ilgili değil ama teknolojik geçişlerin olabileceğini ileri sürdüğünü söylemektedir.¹⁰⁸

Asım Öz, Said Halim Paşa'nın sömürgecilik döneminde çökmüş halde bulunan Müslüman halkın, Batı'nın teknolojik olarak ileri düzeydeki silahlarına sahip işgalcilerine karşı kendilerini donanımlı kılmaları gerektiğini savunduğunu ve bunun önünü açmak adına 'Batı uygarlığının Doğululaştırılması' kavramını geliştirdiğini ifade etmektedir. Öz, Paşa'nın böylelikle Müslüman toplumlara musallat olmuş sorunların önemli nedenlerinden olan koşulsuz red ya da kabulün karşısında

¹⁰⁵ Bülbul, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Prens Said Halim Paşa*, 132.

¹⁰⁶ A.g.e., 133.

¹⁰⁷ Bostan, 'Said Halim Paşa ve Fikirleri', 73.

¹⁰⁸ A.g.e., 79.

durduğunu ve bu noktada insanların lehlerine ve aleyhlerine olanları bilmeleri gerektiği hususu üzerinde durduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹

Michelangelo Guida ve Ömer Çaha, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcı düşünürlerinden biri olarak gördükleri Said Halim Paşa'nın, ilerleme ve yükselişi sağlamak için Avrupa'da mevcut bulunan ilim ve fenni öğrenmek gerektiği ancak bunun kendimize ait değerlerden vazgeçme anlamına gelmediği düşüncesinde olduğunu ve bu zaviyeden bakıldığında Paşa'nın kendisinden önceki İslâmcı aydınlar gibi Batılı bilim ve teknoloji ile Müslümanlara ait geleneksel ve kültürel değerlerin terkihi şeklinde bir yaklaşımı benimsediğini söylemektedirler. Onlara göre Said Halim Paşa, modernleşme sürecine karşı olan bir ideolojiyi değil; onunla birlikte var olma ülküsünü savunan bir İslâmcılık anlayışını temsil etmektedir.¹¹⁰

Recep Şentürk, kendi döneminde ilmin bir bütün olarak ele alındığı halde Said Halim Paşa'nın nadir sayılan derinlikli bir bakış açısıyla 'tabii' ve 'kültürel ilimler' olmak üzere ilimleri ikiye ayırdığını ve ikincisini değiştirmenin zor olduğunu iddia ettiğini ifade etmektedir.¹¹¹ Şentürk'e göre ilk defa Batılı ve İslâmi bilimler ayırımı gibi kültürel ve tabii bilimler ayırımına dikkat çeken kişi Said Halim Paşa olmuştur.¹¹²

Şentürk, Said Halim Paşa'nın Osmanlı aydınları arasında yerleşmiş olan geleneksel ilim kavramı ile örtüşen pozitivist sosyal bilgi kavramının sorgulanmasında ve fıkıh ile sosyal bilimlerin telifinin zorluklarının farkına varmaya hatta gerekliliğinin sorgulanmaya başlanmasında etkili olduğunu söylemektedir. Şentürk'e göre Said Halim Paşa, Osmanlıların ekonomik ve teknolojik gelişmeyle çözülebilecek iktisadi sorunlarının olduğunu, problemin kültürel olmadığını bu yüzden Avrupa toplum bilimi perspektifinin kullanılmasına gerek kalmadığını ileri sürmekte ve

¹⁰⁹ Asım Öz, 'Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar', *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (Eylül 2011): 166.

¹¹⁰ Guida-Çaha, 'İslâmcılık', 601.

¹¹¹ Recep Şentürk, 'Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını', *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, S.4 (2000): 167.

¹¹² A.g.e., 168.

Osmanlıların Avrupa'dan almaları gereken bilgi türünün kültürle değil tabiatla ilgili bilimler olduğunu söylemektedir.¹¹³

Said Halim Paşa'nın Batı'nın ilim ve tekniğini alma konusundaki görüşlerini serdeden araştırmacılar onun düşünceleri arasında kurulması gereken bağlantıyı eksik bırakmaktadırlar. Said Halim Paşa'nın İslâm esaslarıyla Batı'ya ait esasların birbiriyle uyuşamayacak kadar farklı olduğu düşüncesinde olduğunu söyleyen Ahmet Şeyhun, onun Batı'nın ilmini ve modern tekniğini almak gereği ile diğer düşünceleri arasında herhangi bir tenakuz görmemektedir. Şeyhun, Paşa'nın Batı'nın ilmini almak gerektiğini söylerken onların pozitivist esaslar üzerine bina edildiğini bildiğini, Alaattin Karaca ise, Batı biliminin seküler olduğunun farkında olduğunu ileri sürmektedir. Recep Şentürk Paşa'nın yaşadığı dönemde ilmin bir bütün olarak değerlendirildiğini ancak Paşa'nın bir tasnif yaptığını ve kültürle ilgili değil ama tabiatla ilgili ilimlerin Batı'dan alınabileceğini savunduğunu söylemektedir. Şerif Mardin, Ahmet Şeyhun, Alaattin Karaca, Michelangelo Guida ve Ömer Çaha, Paşa'nın Batı'nın ilim ve tekniği ile Osmanlı toplumunun ahlakının mezcedilebileceği kanaatindedirler. Hanefi Bostan, Paşa'nın Batı'nın tekniğinin sınırlı olarak alınabileceğini belirtirken, Kudret Bülbül ise, Paşa'nın Batı'dan alınacak olan unsurların aynen tatbik edilerek değil de kendi medeniyetimize uydurularak alınması düşüncesinde olduğunu dile getirmektedir. Mustafa Gündüz ve Mehmet Doğan, Said Halim Paşa'nın tekniğin kültürle beraber geleceği konusuna değinmediğini söylerken, Ercan Yıldırım, bunların aksine Said Halim Paşa'nın, tekniğin kültürüyle beraber geleceği tezini savunduğunu ifade etmektedir.

2.4. Milliyetçilik ve İttihâd-ı İslâm Anlayışı

Said Halim Paşa'nın milliyetçilik ile ilgili düşünceleri onun, genelde yakın anlamli olarak kullandığı kavramlar arasındaki nüanslara takılmadan analiz edilmektedir. Araştırmacılar, Paşa'nın milliyeti benimsediği ancak ulusallaşmaya karşı yönüyle farklılaşmaktadırlar. Paşa'nın Batı tarzı bir milliyetçiliğe karşı olduğunu söyleyenler olduğu gibi, İslam birliğini desteklediği için ulusallaşmaya karşı olduğunu ifade edenler ya da hem milliyetçiliğe hem de İslam birliğine sadece İslâm anlayışının vazettiği ilkelerle bakmaya çalıştığını ileri sürenler de bulunmaktadır.

¹¹³ A.g.e., 169.

2.4.1. Milliyeti ve Ulusallaşmayı Benimsediğini Savunanlar

Said Halim Paşa'nın milletleşmeyi, varlığı inkâr edilemeyecek bir olgu olarak gördüğünü ifade eden Cevat Özyurt, Paşa'ya göre millet anlayışının din üzerine inşa edildiğini ve İslâm ümmetinin parçalarını oluşturan toplumları belirttiğini söylemektedir.¹¹⁴ Bu yönüyle Paşa'nın millet anlayışının özcü olmaktan ziyade sosyolojik olduğunu ileri süren Özyurt, Said Halim Paşa'nın millet tanımı yaparken soy vurgusundan özenle kaçındığını, vatandaşlık esasına dayalı bir millet anlayışına ise yazılarında hiç yer vermediğini söylemektedir.¹¹⁵ Said Halim Paşa'nın millet gerçeğini tanımasından hareketle onun 'milliyetçi' olduğu yargısına ulaşan araştırmacıların olduğunu söyleyen ve bunu eleştiren Özyurt, Paşa'da İslâmi ilkelerle ıslah edilmiş, milletin, ümmetin ve insanlığın iyiliğini gözetten bir milliyetçilik anlayışının kabul gördüğünü ileri sürmektedir.¹¹⁶

Özyurt, Said Halim Paşa'nın ulus-devlet modeli uygulayan Batı'da siyasi birliğin, soy, dil, mezhep ve gelenek ortaklığına dayandığını ve zamanla bu toplumlardaki hoşgörüsüzlüğün kültürel olarak homojen yapıların ortaya çıkmasına ve siyasi örgütlenmenin 'ulusallık' temelleri üzerinde gerçekleşmesine neden olduğunu; kültürel açıdan homojen olmayan Osmanlı toplumunda ise siyasi bütünleşmenin, 'İslâm birlik ve kardeşliği' üzerine bina edildiği düşüncesini savunduğunu söylemektedir. Özyurt, o dönem için gerçekleşmesi mümkün görülmesine de Paşa'nın 1910'lu yılların başlarında İslâm dünyası için Panİslâmist bir ideal ortaya koyduğuna dikkat çekmektedir. Özyurt'a göre, Said Halim Paşa, İslâm toplumlarının uluslaşma olgusunu benimsemelerinin, onları kimliklerinden, tarihlerinden, gelenek ve inançlarından uzaklaştıracağı kanaatini taşımasına rağmen, bu bakış açısını 1918 yılından itibaren değiştirmiş ve 'ulusallık' olgusunu benimsemiş ve Müslümanlar arasındaki dayanışmanın iç (ulus) ve dış (ümmet) iki boyutu olduğu tezini işlemeye çalışmıştır.¹¹⁷

¹¹⁴ Özyurt, 'Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik', 74.

¹¹⁵ A.g.e., 74.

¹¹⁶ A.g.e., 74-75.

¹¹⁷ A.g.e., 76-77.

Tanıl Bora, Said Halim Paşa'nın, 'bizi biz yapan dinimizdir' ifadesiyle Müslüman ferdin sosyal kimliğini milliyetin, siyasi kimliğini de İslâm'ın belirlediğini kabul ettiğinden bahsetmektedir. Paşa'nın Müslüman beynelmilelciliğini sosyalist beynelmilelciliğe benzettiğini söyleyen Bora'ya göre Paşa, bunun zemini ve bileşeni olarak Müslüman milliyetçiliğinin çatısını kurmaktadır. Bora, buradaki asıl maksadın 19. yüzyıldan beri devam eden İslâm'ın modern bir kamusal varlık ve kimliğe dönüştürülmesi hedefiyle sürdürülen maceranın, ulusal bir kimlikle desteklenmesi olduğunu ve 1950 sonrasında ortaya çıkan milliyetçi muhafazakâr ve Türk-İslâm Sentezini bu çerçevede değerlendirmek gerektiğini ifade etmektedir.¹¹⁸

Bora'nın Said Halim Paşa'ya atfen belirttiği Müslüman ferdin sosyal kimliğini milliyeti, siyasi kimliğini de İslâm'ın belirlediği fikrini tam olarak hangi ifadelerine dayandırdığı net olmamakla birlikte, Paşa'nın İslâm'ın belirleyiciliğini hiçbir alanda başka bir belirleyiciye bırakmadığı düşüncesinde olduğu söylenebilir. Öte yandan Paşa, sosyalizmin kurmak istediği beynelmilecilik ile İslâm beynelmilelciliğini birbirine benzetmekte ancak İslâm beynelmilelciliğinin onun en mükemmel ve en son şekli olduğu farklılığıyla böyle bir benzetme yapmaktadır.

Mehmet Kaan Çalen 'Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri ve Türklerin İslâm Tasavvuru' başlıklı makalesinde Paşa'nın, millet ve milliyetçilik konusunda, gerek dönemsel gerekse eserlerinin önce tercüme edilmesi sonra da sadeleştirilmesi gibi nedenlerden ötürü tutarlı bir terminoloji oluşturamadığını ifade etmektedir.¹¹⁹ Çalen'e göre Batı tarzı ırk nazariyeleri ve milliyet bencilliğiyle şekillenen bir milliyetçiliğe karşı olan ve bu anlayışın I. Dünya savaşı sonrasında yok olacağını düşünen Paşa, sosyolojik bir gerçeklik olarak millet ve milliyeti inkâr etmemektedir.¹²⁰ Çalen, Said Halim Paşa'nın 'Türk Müslümanlığı' gibi bir durumun olamayacağını söylerken, aslında İslâm'ın vahyedilmiş esaslarının değişmezliğinden bahsettiğini ifade etmekte ve bu esaslar dâhilinde kalmak kaydıyla İslâm'ın, milli kültürler tarafından yorumlanabileceği düşüncesinde olduğunu ifade etmektedir.¹²¹ Mezkûr makalede Çalen, Said Halim Paşa'nın milliyet ile ilgili

¹¹⁸ Bora, *Cereyanlar, Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, 55.

¹¹⁹ Çalen, 'Said Halim Paşa Üzerine Notlar', 24.

¹²⁰ A.g.e., 25.

¹²¹ A.g.e., 26.

düşüncelerinden hareketle Türklere mahsus bir İslâm tasavvuruna teorik planda imkân tanıdığı sonucuna da varmaktadır.¹²²

2.4.2. Milliyeti Benimsediğini Fakat Ulusallaşmaya Karşı Olduğunu Savunanlar

Kudret Bülbül, Said Halim Paşa'nın ırkçılıkla İslâm'ın bağdaşmadığı düşüncesinde olduğunu söylemektedir.¹²³ Ona göre ırkçılığın zararlarından sıkça bahseden Paşa, İslâm'ın ruhuna zıt olan ulusal niteliklerin, dini, evrensellik boyutundan çıkarıp bölgesellik boyutuna indirgediği görüşündedir. Bülbül, Paşa'nın İslâm ahlakının ulusların milli karakterlerine göre değişir duruma geldiği, bu yüzden Müslümanların toplumsal düzenlerinin İslâmi olmaktan ziyade İranî, Türkî ya da Arabî olduğu ve gitgide İslâm'dan uzaklaştığı görüşünü savunduğunu belirtmektedir.¹²⁴

Said Halim Paşa'nın Osmanlı Devleti'nin Batı'da olduğu şekliyle milliyet esasına değil İslâm birliği esasına dayalı bir siyasal birlik oluşturduğu düşüncesinde olduğunu söyleyen Kudret Bülbül, Paşa'nın milliyet gerçeğine karşı olmadığını ancak ulusal benliklerin evrensel bir çatışmaya yol açmasına ve İslâm milletleri arasında bulunması gereken İslâm dayanışmasına engel oluşturmaya karşı olduğuna dikkat çekmektedir.¹²⁵

Kudret Bülbül, Said Halim Paşa'nın önerilerinin kimi İslâmcıların aksine ülkesellik boyutunun ötesinde olduğunu söylemektedir. Ona göre Said Halim Paşa'nın bakış açısının her noktasında görülen İslâm inancı, bir ulusa özgü ya da İslâm'ın ulusallaşmış bir görünümünden çok uzak olarak tüm İslâm toplumlarını kuşatıcı şekildedir. Bülbül Paşa'nın, dinin Türkî, Arabî, Farisî bir nitelik kazanmasına şiddetle karşı çıktığını ve hatta vatan kavramını ulusal nitelikte değil, 'şeriatın hâkim olduğu yer' olarak kabul ettiğini ve bu yönüyle 'ulusallaşmış bir İslâm' düşüncesinde olan kimi İslâmcılardan ayrıldığını ileri sürmektedir.¹²⁶

¹²² A.g.e., 27.

¹²³ Bülbül, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Prens Said Halim Paşa*, 137.

¹²⁴ A.g.e., 136-137.

¹²⁵ A.g.e., 139.

¹²⁶ A.g.e., 162.

Abdullah Alperen, Said Halim Paşa'nın 'milliyetçilik' ile 'ırkçılık' kavramlarını farklı değerlendirek, Paşa'nın ırkçılık karşısı bir tavır sergilediğini ifade etmekte ve buna en büyük gerekçe olarak Fransız ihtilali sonrası tüm dünyayı etkisine alan milliyetçilik akımlarının zararlı tesirlerini göstermektedir.¹²⁷ Alperen'e göre, etkisi artan milliyetçilik düşünceleri Osmanlı Devleti dâhil olmak üzere çokuluslu devletlerin yıkılmasına neden olduğu için, Said Halim Paşa, tüm Müslümanları ve bu arada Osmanlı devleti bünyesindeki Müslüman halkları bir arada tutabilmek için 'İttihâd-ı İslâm' düşüncesini savunmuştur.¹²⁸

İttihad-ı İslâm ile tek bayrak altında ve tek devlet bünyesinde Müslümanların birliği mi; yoksa farklı bir dayanışma ve işbirliği ruhu mu ifade ediliyor? sorusuna Said Halim Paşa'nın yaklaşımını tek bayrak ve tek devlet bünyesinde Müslümanların birliği şeklinde değerlendiren Alperen, İttihad-ı İslâm konusunda diğer İslâmcılarda olduğu gibi Said Halim Paşa'nın da tutarlı ve çağın gereklerine uygun bir değerlendirme yapamadığını, İslâm'ın ümmet yapısı ve ümmet-millet ilişkisini ütöpik ve reel politikten uzak olarak değerlendirdiğini söylemektedir.¹²⁹

Mehmet Akif, Said Halim Paşa'nın *Sebilürreşad Dergisi*'nde 'İslâmlaşmak' başlığı altında tefrika edilen, tercümesinin kendisine ait olduğu yazılarının bir kitap haline getirildiği müjdesini verdiği tanıtım yazısını okuyucularıyla paylaşırken, Paşa'nın milliyetçilik konusundaki düşüncelerine de yer vererek onun, İslâm'ı milliyetçiliğe bütünüyle muhalif görmenin büyük bir hata olduğu düşüncesinde olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰ Mehmet Akif'e göre Paşa, İslâm'ın, ırk ve menşe farkının insanlar arasında belirleyici olmasını kabul etmediğini ve insanı ırka dayalı bir unsur olarak değil de, sosyal ve siyasi bir unsur olarak telakki ettiğini savunmaktadır.¹³¹

¹²⁷ Abdullah Alperen, 'Said Halim Paşa'da İslâm Dünyasında Geri Kalmışlık ve Geri Kalmışlıktan Çıkış Yolları Üzerine Bir Değerlendirme', *Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14, (Mart 2019): 27.

¹²⁸ A.g.e., 28.

¹²⁹ Alperen, 'Said Halim Paşa'da İslâm Dünyasında Geri Kalmışlık ve Geri Kalmışlıktan Çıkış Yolları Üzerine Bir Değerlendirme', 34.

¹³⁰ Mehmet Akif, 'İslâmlaşmak Eseri Hakkında', *Sebilürreşad*, C. 16, Aded 404, (10 Nisan 1919): 144.

¹³¹ A.g.e., 144.

İsmail Kara, milliyet meselesinde Said Halim Paşa'nın, dünyadaki İslâm topluluklarının¹³² en güzel teşkilatlanma tarzının, milletler şeklinde sınıflandırılması olduğu ve milliyetin hayatın bir gerçeği olması dolayısıyla hep var olacağı, beynelmilelçilik içerisinde kaybolup gitmeyeceği düşüncesini paylaştığını söylemektedir.¹³³ Kara'ya göre Paşa, Âlem-i İslâm'ı bir aile olarak görmekte, İslâm'ın siyasi yapısının milliyet esası üzerine değil İslâm birliği ve kardeşliği üzerine kurulu olduğu düşüncesindedir.¹³⁴

Said Halim Paşa ile aynı dönemde yaşayan ve onu İslâmcı akımın öncülerinden kabul eden Ahmed Muhiddin, Türklüğün milliyetçilik ile beraber güçlenmesi üzerine Paşa'nın milliyetçiliğe karşı tavır aldığını söylemektedir.¹³⁵ Ahmed Muhiddin'e göre Paşa, Batı tarzı milliyetçiliği milli egoizme kaynaklık etmesi dolayısıyla kınasa da, milliyetçiliği biyolojik bir gerçeklik olarak, milleti de şu ana kadar ulaşılan en yüksek sosyal yaşam formu olarak kabul etmektedir. Paşa'nın, İslâm'ın milliyete karşı olduğu düşüncesini eleştirdiğini ve bu düşüncüyü vahim bir hata olduğunu savunduğunu ifade eden Ahmed Muhiddin, onun insanı, ırka bağlı bir unsur şeklinde değil sosyal ve siyasal bir varlık olarak kabul ettiğini ileri sürmektedir.¹³⁶

Hilmi Ziya Ülken, 'Kâideci İslâmcı'lardan olduğunu söylediği Said Halim Paşa'nın kavmiyet ve dolayısıyla Türkçülük aleyhinde olduğunu ifade etmektedir.¹³⁷ Ülken'e göre İslâmcıların birçoğu İslâm birliğini bozacağı endişesiyle Türkçülük gibi diğer milliyetçi hareketleri de eleştirmektedirler.¹³⁸

¹³² İsmail Kara'nın, 'Dünyadaki İslâm topluluklarının en mükemmel teşkilatı, milletlere ayrılmış şekildir.' şeklinde yaptığı alıntı, Said Halim Paşa'nın metninde 'insan toplulukları...' şeklinde geçmektedir.

¹³³ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I*, 40.

¹³⁴ A.g.e., 41.

¹³⁵ Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, çev.: Suat Mertoğlu, (İstanbul: Küre Yayınları, 2004), 138.

¹³⁶ A.g.e., 138-139.

¹³⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 4. bs, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1994), (179. Not), 202.

¹³⁸ A.g.e., 203.

Cengiz Yıldız, ‘Said Halim Paşa’da Üç Tarz-ı Siyaset: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik’ başlıklı makalesinde Paşa’nın milliyetçiliğin İslamî esaslar doğrultusunda ele alınması gerektiği düşüncesinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Paşa, Osmanlı Devleti’nin yıkılışında ırkçı hareketlerin etkisinin büyük olduğu görüşündedir. Yıldız ayrıca Paşa’nın İslam’ın ‘milli kimlikler’in oluşumuna imkân tanıdığı ve milliyetçiliğin beynelmilecilik içinde erimesinin insan fıtratına ters olduğunu söylemektedir.¹³⁹

Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür, Modernleşme ve İslâm* adlı kitabında millet sevgisi ile İslâm sevgisinin birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu ifade etmekte ve İslâmıcılığın önemli temsilcilerinden biri olduğunu söylediği Said Halim Paşa’dan alıntı yaparak Paşa’nın, millet sevgisi, millet asabiyeti yani milletseverliğin (milliyetçilik) İslâm’a aykırı olmadığı düşüncesinde olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁰

Ahmet Şeyhun, Sadrazamlık makamına Osmanlı tarihinin en önemli dönemlerinden biri olan Birinci Dünya Savaşı öncesinde geçen Said Halim Paşa’nın etnik milliyetçiliğe karşı Panislamizmi savunduğunu söylemektedir. Şeyhun’a göre, Paşa’nın, Osmanlı Devleti’nin savaşa girmesini engellemekteki başarısızlığı yalnızca çok uluslu ve çok dinli son Müslüman devletin çöküşünü hızlandırmakla kalmadığı gibi aynı zamanda kendisinin yükselen etnik milliyetçiliğe karşı savunduğu Panislâmizmin de başarısızlığının somut bir örneği olmaktadır.¹⁴¹

Ali Bulaç, Said Halim Paşa’nın Batı’da insanların sınıf temelli olarak gruplara ayrıldığı, İslâm’da ise bunun ‘din ve kimlik’ esaslı olduğu, Osmanlı’daki ‘millet sistemi’nin de bunun bir sonucu olarak zikredilebileceği düşüncesini taşıdığını söylemektedir.¹⁴² Bulaç, Paşa’nın, İslâm tarihinde insanların toplum içinde Batı’daki şekliyle burjuva, aristokrasi ve işçi sınıfı gibi sınıfsal kimlikleriyle değil, İslâm

¹³⁹ M. Cengiz Yıldız, ‘Said Halim Paşa’da Üç Tarz-ı Siyaset: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik’-, TYB Akademi, Yıl:1, Sayı: 3, (Eylül 2011), 62.

¹⁴⁰ Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür, Modernleşme ve İslâm*, (İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2004), 181.

¹⁴¹ Şeyhun, ‘Said Halim Paşa: ...’, 77.

¹⁴² <https://www.timeturk.com/tr/makale/ali-bulac/sinif-ve-deger-siyaseti.html> 29.09.2020, 17:41

milleti, Hıristiyan milleti, Yahudi milleti gibi dini kimlikleriyle öne çıktığını ifade ettiğini belirterek modern İslâm dünyasının ve Osmanlı Devleti'nin siyasetini doğru okuyabilmek için bunların dikkate alınması gerektiğini dile getirmektedir.¹⁴³

Ezcümle, araştırmacılar genel anlamda Paşa'nın milliyetin hayatın bir gerçeği olduğu, milliyetin, beynelmileliyet içinde kaybolup gitmesini doğru bulmadığı ve İslam anlayışında insanın ırka dayalı bir unsur olarak değil, sosyal ve siyasal bir unsur olduğu üzerinde yakın düşünceler serdetmektedirler. Cevat Özyurt, Paşa'nın Birinci Dünya Savaşı sonrasında çokuluslu imparatorlukların yıkılmasıyla birlikte, düşüncelerini değiştirerek uluslaşma olgusunu benimsediğini, Tanıl Bora, Müslüman milliyetçiliğin çatısını kurarak ulusal kimlikle siyasal yapıda bulunmanın önünü açtığını ileri sürerken, M. Kaan Çalen ise, uluslaşmayı daha geniş tutarak İslami esaslar dâhilinde İslam'ın milli kültürler tarafından yorumlanabileceğini, örneğin Türklere ait mahsus bir İslam anlayışının olabileceğini savunduğunu iddia etmektedir. Buna karşın Kudret Bülbül ve Abdullah Alperen, Paşa'nın ulusallaşmış bir İslam düşüncesini eleştirdiğini söylemektedirler. Bülbül, vatan kavramının bile Paşa tarafından tüm müslümanları kuşatacak şekilde tanımlandığına dikkat çekerken, Alperen, ütopyik ve reel politikten uzak olarak nitelendirerek eleştirse de Paşa'nın Osmanlı toplumunu bir arada tutabilmek için İttihâd-ı İslam düşüncesini savunduğunu ve tek devlet ve tek millet anlayışını benimsediğini söylemektedir. Öte yandan Hilmi Ziya Ülken ve Ahmet Muhittin de Paşa'nın yükselen milliyetçilik dolayısıyla Türkçülüğe karşı çıktığını ileri sürmektedir.¹⁴⁴ Paşa'nın Müslümanın sosyal kimliğini milliyetinin, siyasi kimliğini ise İslâm'ın belirlediği düşüncesinde olduğunu söyleyen Tanıl Bora da Ali Bulaç gibi, onun 'din milliyetçiliği'ni merkeze alan bir yapıya dikkat çektiğini ve bunun çatısını oluşturduğunu ileri sürmektedir.

Mehmet Akif, Ahmed Muhittin, Mehmet Kaan Çalen, Kudret Bülbül ve Abdullah Alperen, Paşa'nın Batı tarzı bir milliyetçiliği kabul etmediğini ifade ederken, Cevat Özyurt onun İslâmi ilkelerle ıslah edilmiş bir milliyetçiliği benimsediğini ileri

¹⁴³ <https://www.timeturk.com/tr/makale/ali-bulac/sinif-ve-deger-siyaseti.html> 29.09.2020, 17:41

¹⁴⁴ Oysa Said Halim Paşa, İslâm'ın kavmiyete bakışını, müsbet ve menfî yönleriyle *İslâmlaşmak* kitabında ortaya koymakta ve İslâm'ın kavmiyeti reddettiği fikrini yanlışladığını açık olarak söylemektedir. Bak.: Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, s. 26.

sürmektedir. İsmail Kara ve Kudret Bülbül Paşa'nın milliyeti, Ahmed Muhittin ise, milliyetçiliği yaratılışın bir gerçekliği olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Said Halim Paşa'nın milliyetçiliğe ya da Batı tarzı bir milliyetçiliğe karşı olduğunu ileri süren Ülken, Ahmet Şeyhun, Alperen ve Bülbül bunu, milliyetçilik anlayışının İslâm birliğini bozacağı şeklindeki düşüncesine dayandırmakta hatta Paşa'nın bu yüzden İslâm birliği düşüncesini savunduğunu söylemektedirler.

2.5. Milli İrade Hâkimiyeti Anlayışı

Siyasi düşünce yapısı söz konusu olduğunda ön plana çıkabilecek temel kavramlardan biri milli irade hâkimiyetidir. Said Halim Paşa bu konudaki yaklaşımını, 'Şeriat'ın hâkimiyeti', 'milli irade hâkimiyeti' ve 'milli irade' kavramları ile izah etmektedir. Ancak aşağıda görüleceği gibi bu konuda değerlendirme yapan araştırmacıların bir kısmında kavram keşmekeşliği göze çarpmakta, bir kısmı Paşa'nın değerlendirmelerini 'milli irade hâkimiyeti' üzerinden, bir kısmı ise 'milli irade' kavramını önplana çıkararak yapmaktadır.

İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* adlı eserinde, İslâmcıların meşrutiyet ile ilgili görüşlerini irdelerken, meşrutiyet kavramının içeriğinin belirlenmesi çabalarında ferdin yeni konumuna paralel olarak 'hâkimiyet-i milliye' kavramının da öne çıktığını belirtmekte ve İslâmcılar içerisinde, milli hâkimiyet ilkesinin İslâmi bir çerçevede savunulmasını imkânsız gören ilk kişinin Said Halim Paşa olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁵

Kara, ayrıca Paşa'nın milli irade hâkimiyetini İslâm dünyasına yabancı görmesine rağmen, Şeriatın hâkimiyeti esasının altında itibar görebilecek bir durum olarak kabul ettiğini de söylemektedir.¹⁴⁶ Kara'ya göre Paşa, milli irade hâkimiyetinin en büyük zaafının, çoğunluğun kararının kanun haline gelmesi yani kanunların tamamen sayısal üstünlük esasına dayanması olduğu düşüncesindedir.¹⁴⁷

¹⁴⁵ İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1*, 4. bs, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 101, (17. Dipnot)

¹⁴⁶ İsmail Kara, *Amel Defteri*, 2. bs., (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 40.

¹⁴⁷ A.g.e., 40.

Kara, Paşa'nın milli hâkimiyet anlayışının, kuvvetin esas alındığı, krallık ve kilise gibi halkı baskı altında tutan kurumlara sahip Batı toplumlarında ayrı bir kuvvet olarak ortaya çıktığı anlayışında olduğunu söylemektedir. Ona göre Said Halim Paşa, Batı toplumlarında hâkimiyeti elinde bulunduranlar, bunu kuvvet kullanarak elde ettikleri için toplumlarında sürekli olarak karşılıklı kin, nefret ve iktidar kavgalarının yaşandığını belirtmektedir.¹⁴⁸

Said Halim Paşa'nın milli egemenlik ile ilgili düşüncelerinin te'vile mahal bırakmayacak kadar net olduğu kanaatini taşıyan Ahmet Şeyhun'a göre Paşa, milli egemenlik ilkesine karşıdır. Bazı Müslümanların milli egemenlik ilkesini, Şeriatın ilkelerine tercih etmesini eleştirmekte ve bunu onların Batının gücü karşısında büyülenmiş olmalarına ve maddeci yaklaşımlarına bağlamaktadır.¹⁴⁹

Said Halim Paşa'nın, milli egemenlik anlayışının geleceğini parlak görmediğini, aksine bu kavramın düşüşe geçeceğini düşündüğünü ifade eden Şeyhun, Paşa'nın milli egemenlik anlayışında çoğunluğun diktatörlüğü tehlikesinin mündemiç olduğunu farkettiğini, 'tüm oyların yüzde ellisinden sadece bir fazla oy alan bir rejim nasıl demokratik sayılabilir?' diye tepkisini dile getirdiğini ve milli egemenlik ilkesiyle demokrasiyi ilişkilendirmediğini söylemektedir.¹⁵⁰

Said Halim Paşa'nın kayıtsız ve şartsız milli egemenlik kavramını reddetmesinin, 20 Nisan 1920'de Ankara'da egemenliğin bilâ kayd-u şart millete ait olduğunu açıklamış olan milliyetçi siyasi liderlere bir cevap niteliği taşıdığını ileri süren Şeyhun, Paşa'nın milli egemenlik kavramının, ancak sınırlı bir şekilde ve Şeriatın üstün egemenliğine tâbi olması durumunda kabul edilebileceği düşüncesinde olduğuna ve buna alternatif olarak yine Şeriat ekseninde kurulmuş bir sosyo-politik düzen önerdiğine işaret etmektedir.¹⁵¹

Asım Öz, Said Halim Paşa'nın milli irade/milli egemenlik ilkesine karşı olduğunu ve bazı Müslümanların bu ilkeyi Şeriat ilkelerine tercih etmelerine hayıflandığını

¹⁴⁸ A.g.e., 39-40.

¹⁴⁹ Şeyhun, 'Said Halim Paşa... ' 74.

¹⁵⁰ Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 168.

¹⁵¹ Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 169; 'Said Halim Paşa:..', 74 .

söylemektedir.¹⁵² Mehmet Akif'in Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nin 23 Nisan 1920'de açılışından hemen sonra Paşa'nın *İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye* başlıklı metninin bazı noktalarını atlayarak ya da 'sansürleyerek' *Sebilürreşad Dergisi'nde* yayımlamış olmasının önemli olduğuna dikkat çeken Öz, Said Halim Paşa'nın geleceğini parlak görmediği 'milli egemenlik' ile ilgili anlayışının erken tarihli olmasının hem Batı hem de Müslüman dünya açısından önemli olduğunu, Paşa'nın milli egemenlik ile çoğunluğun diktatörlüğüne dikkat çektiğini ve bunun belki de modern demokrasinin ilk eleştirilerinden biri olduğunu belirtmektedir.¹⁵³

Cevat Özyurt'a göre Said Halim Paşa, milli hâkimiyet ilkesi konusunda önceleri, bu ilkenin İslâm ile bağdaşmadığı tezini savunmuş, ancak daha sonra milli iradenin değerini kabul etmemenin veya onu küçümsemenin doğru olmadığını, milli iradeyi mutlaklaştırmadan, dini iradenin belirlediği sınırlar dâhilinde kabul edilebileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁴ Özyurt, Paşa'nın 1920'lere doğru halk tarafından seçilen ve geniş yetkileri olan bir devlet başkanlığı sistemini savunduğunu ve Milli hâkimiyet ilkesini benimseyen bir noktaya geldiğini ancak bu değişikliğin, onun düşüncesinde bir sapma oluşturmadığını, Milli hâkimiyeti, İlâhî hakikatle uyumlu olma koşuluyla kabul ettiğini ileri sürmektedir.¹⁵⁵

Kudret Bülbül, Said Halim Paşa'nın egemenlik ile ilgili yaklaşımlarını değerlendirirken, Paşa'nın egemenliği, ulusal egemenlik ve ilahi egemenlik olarak ikiye ayırdığına ve egemenliğin kaynağını ulusal değil, ilahi olarak gördüğüne dikkat çekmektedir.¹⁵⁶ Bülbül, Paşa'nın ulusal egemenlik ilkesinin yeni doğmuş olduğu ve henüz hiçbir yerde kesin sonucunun alınmadığı düşüncesinde olduğunu söylemektedir. Ona göre Paşa, Batıda daha önce ortaya çıkmış birçok ilke gibi, milli egemenlik ilkesinin de yanlışı olduğu ve bu ilke ile Batı'da değişen herhangi bir şeyin olmadığı görüşündedir. Bülbül, Paşa'nın bu görüşünü, önceden de şimdi de Batı'da,

¹⁵² Öz, 'Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar', 171.

¹⁵³ A.g.e., 171.

¹⁵⁴ Özyurt, 'Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik', 99.

¹⁵⁵ <https://www.dunyabulteni.net/roportaj/cevat-ozyurt-ismcilar-said-halim-pasayi-anlamaya-yeni-basliyor-h289369.html> (03.12.2020)

¹⁵⁶ Bülbül, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Prens Said Halim Paşa*, 152.

hep güçlü olanın hâkim olduğu bir sistemin bulunduğu ve kuvvete dayanan bu anlayışların hepsinde, kinlerin azdığı ve sürekli bir iktidar kavgasının yer aldığı yaklaşımıyla gerekçelendirdiğini belirtmektedir.¹⁵⁷

Bütün bunların yanı sıra Said Halim Paşa'nın toplumun eğilimini göstermesi bakımından milli iradenin değerinin küçümsenemeyeceğini söylediğini dile getiren Bülbül, Paşa'nın milli irade ile ilgili düşüncelerini şöyle özetlemektedir: Milli iradeye, toplumun eğilimini göstermesi bakımından saygı göstermek gerekir. Ancak bu irade, İlâhi iradenin önüne geçemez. Milli irade, ilâhi iradeden sonra ve onun doğrultusunda bir anlam ifade eder. Batının toplumsal gerçeklerinden doğduğu için bu anlayış onlara göre uygun bir sistem olabilir.¹⁵⁸

Vahdettin Işık, Said Halim Paşa'nın modern demokratik devletlerden farklı olarak milli hâkimiyeti Şeriat prensiplerinden üstün görmediğini ifade etmektedir. Işık'a göre Paşa, milli iradenin, Şeriat'ın belirlediği sınırlar çerçevesinde, ikinci derecede kabul edilebileceği düşüncesindedir. Paşa'nın çoğunluğun kendi iradesini azınlığa zorla kabul ettirme gücüne sahip olmasına imkân taşınması gerekçesiyle de milli irade hâkimiyetine karşı olduğunu söyleyen Işık, buna rağmen onun tam ve gerçek olarak ortaya konulmuş bir milli iradeyi küçümsemenin doğru olmadığını ifade ettiğini ileri sürmektedir.¹⁵⁹

Halit Bekiroğlu, *Said Halim Paşa'nın Siyaset Ahlakı* adlı kitabında, milli iradenin en üstün toplumsal meşruiyet kaynağı olmasına ilişkin herhangi bir iddianın Said Halim Paşa için sözkonusu olamayacağını söylemektedir.¹⁶⁰ Paşa'nın İslam Şeriatı'na rağmen, milli irade hâkimiyetini savunan aydınları eleştirdiğini ifade eden Bekiroğlu'na göre Paşa, tabiat kanunları karşısında hâkim durumda olamayan milli iradenin, sosyal ve ahlaki alanlarda da böyle bir iddiada bulunmaması gerektiği görüşündedir. Bekiroğlu, tüm sakıncalarına rağmen Paşa'nın gerçek biçimde

¹⁵⁷ A.g.e., 153.

¹⁵⁸ A.g.e., 153.

¹⁵⁹ Işık, *Said Halim Paşa*, 98.

¹⁶⁰ Halit Bekiroğlu, *Said Halim Paşa ve Siyaset Ahlakı*, 2. bs., (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016), 127.

şekillenen milli iradenin değerini kabul ettiğini ancak Şeriat'ın hâkimiyetine tâbi olması kaydıyla milli iradeyi ikincil bir mevkiye yerleştirdiğini belirtmektedir.¹⁶¹

Said Halim Paşa'nın, egemenlik anlayışı ile öngördüğü hükümet sistemi arasında sıkı bir ilişki olduğunu söyleyen Sabahattin Nal, Latince 'superanus' kelimesinden geldiğini ve 'en üst güç' anlamı taşıdığını söylediği 'egemenlik' kavramının Paşa tarafından, 'Ahlakî hakikatlerin ve toplumsal adaletin tabîi koruyucusu olan İlâhî gücün, yani bilimin, aklın ve hikmetin yaşama hâkim olması' şeklinde anlaşıldığını belirtmektedir. Paşa'nın toplumsal yaşama egemen olan yasaları 'Şeriat' olarak adlandırdığını dile getiren Sabahattin Nal'a göre Paşa, toplumsal yasaların akıl yürütme ile bulunamayacağını dolayısıyla Şeriat'ın toplumsal kurum ve düzenlerin üstünde olduğunu savunmaktadır.¹⁶²

Sabahattin Nal, Said Halim Paşa'nın, İslâmiyetin Şeriat'ın egemenliğini tesis ederek insanlık için gerçek eşitlik ve özgürlük ilkelerini belirlediği halde, bazı Müslüman aydınların onun yerine, milli iradenin egemenliğini tercih etmesini yanlış bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre Paşa, milli iradenin temelinde güç bulunması, bu anlayışın sınıfsal çatışmaları artırması, milli birliği parçalaması ve devamlı bir iktidar kavgasına zemin hazırlaması nedeniyle milli egemenlik ilkesine karşı çıkmakta ve milli egemenlik yerine, Şeriat'ın egemenliğini savunmaktadır.¹⁶³

Öte yandan Paşa'nın Şeriat'ın egemenliğini savunmasına rağmen milli iradeyi de tümüyle reddetmediğini, milli egemenliği, Şeriat çerçevesinde tutarak kabul ettiğini ve milli iradeye saygı gösterilmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu söyleyen Sabahattin Nal, bu egemenlik anlayışının providansiyel ilâhî hukuk öğretisini çağrıştırdığını belirtmektedir. Ona göre bu öğreti, iktidarın kaynağı itibarıyla ilâhî olduğunu ancak iktidarı kullanan kralın doğrudan tanrı tarafından seçilmediğini, tanrının, tabîî ve insanî olayları yüce iradesiyle yönlendirerek yöneticilerin yine insanlar tarafından seçilmesini sağladığını ileri sürmektedir.¹⁶⁴

¹⁶¹ A.g.e., 128-130.

¹⁶² Sabahattin Nal, 'Sait Halim Paşa'nın Egemenlik Anlayışı ve Öngördüğü Hükümet Sistemi', *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, (2019): 147.

¹⁶³ A.g.e., 147.

¹⁶⁴ A.g.e., 147-148.

Sabahattin Nal, Said Halim Paşa'nın mükemmel ve ideal bir düzen önerdiğini, önerdiği bu şer'i düzenin tüm sınıf çatışmaları ve toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldıracığı, insanlığın tanık olduğu en gerçek dayanışmayı tesis edeceği ve böylelikle dünyanın değişik yerlerinde yaşayan çeşitli ırklara mensup dörtyüz milyonluk bir Müslüman camiasını külli bir İslâm dünyası şeklinde birleştireceği iddiasında olduğunu söylemektedir. Ancak Nal, bu iddialara rağmen Paşa'nın dörtyüz milyon Müslümanı içine alan coğrafyada Şeriat'ın ne düzeyde uygulandığına değinmediğini ve Müslüman toplumların iktisadi ve toplumsal durumlarına yer vermediğini sadece Müslümanlar arasındaki dayanışmanın tüm Müslümanları bir aile içerisinde birleştirdiğini ifade etmekle yetindiğini ileri sürmektedir.¹⁶⁵

Hanefi Bostan, Said Halim Paşa'nın İslâm'ın siyaset anlayışını dile getirirken, devlet başkanlarına halk tarafından toplum yararına en uygun yönetim şartı ile geniş hak ve yetkiler verildiğini, bu yetkilerin uygun kullanılmaması durumunda da millet tarafından geri alınabileceğini belirterek asıl egemenliğin milletin elinde olduğu düşüncesini savunduğunu söylemektedir.¹⁶⁶ Makalenin ilerleyen bölümlerinde ise, Paşa'nın, İslâm nizamına ait teşkilatlanma esaslarının Şeriat'ın prensiplerinden çıktığı görüşüne yer veren Bostan, Paşa'nın Müslüman aydınların 'Şeriat'ın egemenliği' ilkesi yerine 'Milli egemenlik' ilkesinin Müslüman ülkelerde de benimsenmesi ve 'Artık Şeriat'ın Müslüman idarecilerin ölçüsü ve ilham kaynağı olmaktan çıkması gerektiği' anlayışı taşıdıklarına dikkat çektiğini, ancak önceki tecrübelerden hareketle bunun da sun'i ve şekilden ibaret kalacağı düşüncesinde olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁷ Bostan, 'egemenliğin milletin elinde olması' ile 'milli egemenlik' ifadeleri arasında nasıl bir farklılık olduğu hususuna değinmeden, Said Halim Paşa'nın 'Milli iradenin Şeriat'ın kendisine gösterdiği sosyal ve ahlaki nizama saygı göstermek ve boyun eğmek zorunda olduğu ve bunun neticesinde 'ikinci derecede bir yere' konulması gerektiği" şeklindeki açık vurgusuna da temas etmektedir.¹⁶⁸

¹⁶⁵ A.g.e., 147-148.

¹⁶⁶ Bostan, 'Said Halim Paşa ve Fikirleri', 65.

¹⁶⁷ A.g.e., 71.

¹⁶⁸ A.g.e., 72.

Ergün Yıldırım, Said Halim Paşa'nın milli irade hâkimiyeti tezini İslâm düşüncesiyle uzlaştıran yaklaşımlar geliştirdiğini söylemektedir. Buna göre Paşa, hâkimiyet-i milliye ile İslâm siyasi düşüncesi arasında bir senteze varmakta; yasamanın şer'iliği ile yürütmenin milli irade hâkimiyetini savunmaktadır.¹⁶⁹ Yıldırım, Paşa'nın milli irade hâkimiyetiyle kastettiği hususun, yürütme erki olduğunu bunun da halkın kendisini yönetecek kişileri seçmesi ve önemli kararlarda halkın danışılacak bir unsur olarak kabul edilmesi anlamına geldiğini ileri sürmektedir.¹⁷⁰

Tanıl Bora, Said Halim Paşa'nın kuvvetler birliğini savunduğunu ve siyasi devlet anlayışına göre devletin başında bulunan ve tüm yetki ve sorumlulukları kendinde toplamış olan devlet başkanının Şeriat'ın hâkimiyetini, milli iradenin tasvibine dayanarak temsil etmekle yükümlü olduğunu ifade etmektedir.¹⁷¹ Bora'ya göre bu düşünce, Kemalist tek parti anlayışının esaslarıyla uyumlu bir düşüncedir. Uyumsuz olan ideolojik içerik ve kutsallardır.¹⁷² İdeoloji ve kutsalları farklı iki şeyin, nasıl ve ne miktarda uyumlu ve benzer olabileceği hususuna yazar herhangi bir açıklama getirmemektedir.

Ö. Faruk Altıparmak ve Cüneyd Altıparmak, 'Said Halim Paşa Düşüncesi Üzerine Bir Derkenar' başlıklı ortak makalelerinde, siyasi görüşlerinin İslâm esasına dayandığını söyledikleri Paşa'nın, "“Milli iradeye dayalı hâkimiyet ilkesini” benimsediğini” ileri sürmektedirler. Onlara göre Paşa, 1876 Anayasasını hazırlayanları milli iradeye rağmen hareket ettikleri için eleştirmekte ve Anayasaya hem usûl yönüyle hem Osmanlı millî âdetlerine, toplumsal ve siyasî düşüncesine uygun olmaması yönüyle karşı çıkmaktadır.¹⁷³

Özetlemek gerekirse, siyasi düşüncenin mühim konularından biri olan milli hâkimiyet meselesinde Said Halim Paşa'nın yaklaşımları farklı şekillerde

¹⁶⁹ Ergün Yıldırım, 'Medyanın Sonu ve Medya Patikaları', *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, Özel Sayı, (2018): e219.

¹⁷⁰ A.g.e., e219.

¹⁷¹ Bora, Cereyanlar, 438.

¹⁷² A.g.e., 438.

¹⁷³ Ö. Faruk Altıparmak-Cüneyd Altıparmak, 'Said Halim Paşa Düşüncesi Üzerine Bir Derkenar', *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (Eylül 2011): 201.

değerlendirilmektedir. Paşa'nın milli irade hâkimiyetini kabul etmediğini söyleyen İsmail Kara, Ahmet Şeyhun, Asım Öz, Hanefi Bostan, Vahdettin Işık, Halit Bekiroğlu, Cevat Özyurt ve Kudret Bülbül bunu, onun milli irade hâkimiyetini, çoğunluğun diktatörlüğü, güçlü olanın zayıf olana haksızlık yapması ve sürekli bir iktidar hırs ve kavgasının körüklendiği bir sistem olarak değerlendirmesi şeklindeki düşüncelerine bağlamaktadırlar. Kara, Paşa'nın milli irade hâkimiyeti ilkesini İslâmi çerçevede savunulmaz kabul eden ilk kişi olduğunu ileri sürmektedir. Bekiroğlu, milli irade hâkimiyetinin kabulüne ilişkin bir iddianın Paşa için söz konusu edilemeyeceğini belirtmektedir. Öz, modern demokrasiye ilk eleştiri getirenlerden birinin Said Halim Paşa olduğuna dikkat çekerken Şeyhun, Paşa'nın milli egemenlik ilkesiyle demokrasiyi ilişkilendirmediği görüşündedir.

Paşa'nın milli irade hâkimiyetini kabul etmediğini savunan araştırmacılar, onun, Şariat'ın hâkimiyeti altında ikincil derecede kabul edilebilecek milli bir iradenin değerli ve saygın olduğu görüşüne de yer vermektedirler. Bir siyasi yapı içerisinde birden fazla hâkimiyet unsurunun kabul edilmesi doğru olmayacağı için Ergün Yıldırım, Hanefi Bostan ve Tanıl Bora'nın görüşleri de bu doğrultuda değerlendirilebilir. Buna göre Yıldırım ve Bostan, Paşa'nın milli irade hâkimiyetiyle, hükümet etmeyi kastettiğini ifade etmekte Bora ise Paşa'nın Şariat'ın hâkimiyetini milli iradenin tasvibine bağladığını ileri sürmektedir.

Paşa'nın milli irade hâkimiyetini benimsediğini söyleyen Ö. Faruk ve Cüneyt Altıparmak'ın yaklaşımlarında ise bir kavram karışıklığı göze çarpmakta, araştırmacıların 'milli irade hâkimiyeti' ile kastedtikleri hususun toplumsal temayülü gösteren milli bir irade olduğu düşünülmektedir.

2.6. Demokrasi Anlayışı

Siyasi düşünce sistemi içerisinde önemli kavramlardan biri olarak kabul edilen demokrasi, Said Halim Paşa'nın yaşadığı dönemde sıklıkla kullanılan bir kavram değildir. Hatta Kamus-i Türkî gibi aynı dönemde hazırlanmış güncel lügatlerde bile demokrasi maddesine rastlanmamaktadır. Said Halim Paşa'nın demokrasi ile ilgili düşüncelerini değerlendiren araştırmacılar, daha çok Paşa'nın demokrasiyi benimseyip benimsemediği hususunda ayrışmaktadırlar. Paşa'nın demokrasi ile ilgili yaklaşımını, milli irade hâkimiyeti nokta-i nazarında değerlendirenler olduğu gibi

onun milli iradeyi demokrasi ile ilişkilendirmediğini ve demokrasiyi sınıflar arasındaki mücadelenin eşitlik lehine dönüşümü şeklinde algıladığını ifade edenler de bulunmaktadır. Paşa'nın demokrasinin İslâm toplumlarında olduğu şeklindeki ifadeleri daha çok bu şekilde değerlendirilmektedir.

2.6.1. Demokrasiyi Benimsediğini Savunanlar

Hanefi Bostan diğer birçok araştırmacının yaptığı gibi, Said Halim Paşa'nın *Mukallidliklerimiz ve İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye* isimli eserlerinden hareketle onun demokrasi ile ilgili düşüncelerini değerlendirmektedir. Paşa'nın, Batı hayranlığının, topluma Batı tarzı bir demokrasi getirme çabasından kaynaklandığı düşüncesinde olduğunu söyleyen Bostan'a göre Paşa, Osmanlı toplumunun başlangıcından itibaren gerçek bir demokrasi içinde yaşadığını söylemektedir.¹⁷⁴ Bostan, Batı demokrasisi ile Osmanlı demokrasisini mukayese eden Said Halim Paşa'nın, Batı demokrasisini, Batı toplumunun yaşayageldiği sosyal ve siyasal çatışmalardan kurtulmasına zemin hazırlayan eşitlikçi eğilimler arasında yakın zamanda ortaya çıkan bir dönüşüm durumu; Osmanlı demokrasisini ise, Osmanlı toplumunun hayat prensiplerinin mantıki, köklü ve kesinleşmiş bir sonucu olarak gördüğünü belirtmektedir.¹⁷⁵

Bostan, Paşa'nın Batı toplumlarında aristokrasinin seçkin sınıf, demokrasinin ise imtiyazlardan mahrum unsurlar tarafından teşkil ve temsil edildiği, dolayısıyla demokrasinin sınıflar arasındaki çatışmanın eşitlikçilik lehine dönüşmesinden kaynaklandığı düşüncesinde olduğunu ifade etmektedir. Bostan'a göre Paşa, İslâm toplumlarında ahlak ve fikir seviyelerinden kaynaklı olarak şekillenen bir sınıf yapısının bulunduğunu, bunların da eşitlik, adalet ve dayanışma fikirlerinin pekişmesini sağlayan İslâm kardeşliği sebebiyle yakınlaştığını ileri sürmektedir.¹⁷⁶

Ercan Yıldırım, Said Halim Paşa'nın Batı'dan alınacak unsurların millileştirilerek alınması düşüncesini, Batılı kurumlar için de söz konusu ettiğini belirterek Paşa'nın, İslâm toplumunun eşit derecede demokratik ve aristokratik olma ihtiyacı duyduğunu

¹⁷⁴ Bostan, 'Said Halim Paşa ve Fikirleri', 74-75.

¹⁷⁵ A.g.e., 75

¹⁷⁶ A.g.e., 75.

dile getirdiğini, dolayısıyla milli bir demokrasi anlayışı düşüncesini benimsediğini ileri sürmektedir.¹⁷⁷

Ergün Yıldırım, Said Halim Paşa'nın hâkimiyet-i milliye tezi ile İslâm siyaset anlayışının uzlaştırıldığı bir siyasal teoloji önerdiğini söylemektedir. Yıldırım'a göre 'Şer'i demokrasi' olarak da adlandırılabilir olan bu siyasal teolojide Paşa, yasamanın şer'iliğini ve yürütmenin hâkimiyet-i milliyesini savunmaktadır.¹⁷⁸ Hâkimiyet-i milliye ibaresinin, 'yönetimin millete dayanması' anlamına geldiğini ve 'demokrasi' ifadesinin Osmanlıcası olduğunu ileri süren Yıldırım, Said Halim Paşa'nın 'kâmil demokrasi' kavramını kullanan ve devleti İslâm kalarak demokratikleştirme çabasında olan bir zihni temsil ettiğini söylemektedir.¹⁷⁹

Necmettin Doğan, Said Halim Paşa'nın görüşlerini 'siyasal' kavramı üzerinden okumaya çalışmaktadır. Paşa'nın siyasal tasavvurundaki yerel iz ve dinamiklere işaret ettiği, 'Said Halim Paşa'nın Düşüncesinde Siyasal ve Toplum Tasavvuru' başlıklı makalesinde, Paşa'nın kendi döneminde giderek yaygınlaşan demokratik düşüncelere, kendi düşüncelerinin de aslında demokratik olduğunu söyleyerek ve özsel bir 'İslâm toplumu' kavramlaştırmasıyla cevap verdiğini belirtmektedir. Ona göre Said Halim Paşa, İslâm cemiyetini aynı zamanda hem demokratik hem de aristokratik bir cemiyet olarak görmektedir. Yani İslâm toplumu, taşıdığı dayanışma, adalet ve insanseverlik fikir ve hislerinden dolayı demokratik; kanuna, an'aneye ve baştakilere itaat, şahsi üstünlüklere, fazilete ve ilme gösterdiği hürmet ile de aristokratiktir. Doğan, Paşa'nın, İslâm cemiyetinin demokratlaşmasının, üst tabakada zaten mevcut olan halkçı fikir, his ve geleneklerin gelişmesiyle; Aristokratlaşmasının ise, zayıf olan fertlerin haklarının çiğnenmesiyle değil, halk tabakasında zaten mevcut olan üst tabakaya saygı ve erişme duygu ve an'anesinin beslenmesiyle mümkün olabileceği yaklaşımına işaret etmektedir. Doğan'a göre Paşa, İslâm cemiyetindeki demokratik hasletleri üst tabakanın, aristokratik hasletleri ise halk tabakasının yaşatıp sağlamlaştıracağı düşüncesindedir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Yıldırım, 'İslâmcı Hareketin Özgün Fikir Adamı: Said Halim Paşa', 71.

¹⁷⁸ Ergün Yıldırım, 'Muhafazakârların Demokrasiyle İmtihanı', *Yenişafak Gazetesi*, 17.04.2019.

¹⁷⁹ A.g.e., 17.04.2019.

¹⁸⁰ Doğan, 'Said Halim Paşa ve Siyasal Olan', 266.

Doğan, Said Halim Paşa'nın burada tarih üstü bir İslâm toplumu tanımıyla siyasal olanın tabiatındaki farklılaşmayı bastırdığını ve ortaya koyduğu düşüncelerini, İslâm'ın da bir gereği olarak sunduğunu iddia etmektedir.¹⁸¹

Ferhat Ağırman, Said Halim Paşa'nın Batı tipi bir ilerlemenin sağlanabilmesi için Batı'daki uygulamaları olduğu gibi taklit etmenin doğru olmadığını, böyle bir ilerlemenin ancak Batı toplumlarının yaşadığı sürecin, Osmanlı devlet ve toplumunun özünün korunarak yaşanmasından geçebileceği şeklinde bir düşünceye sahip olduğunu ifade etmektedir. Ağırman'a göre Paşa, tenkid ettiği Osmanlı bürokrasisi tarafından Osmanlı siyasal sisteminde musırrâne uygulanmak istenen Batı tipi demokrasi rejimine, Osmanlı toplumunun mevcut şekliyle uyum sağlayamayacağı kanaatindedir.¹⁸²

Ağırman Said Halim Paşa'nın, Batı tipi demokrasi usulünün, Batı'dan önce, adı konmamış bir şekilde İslâm toplumları ve Osmanlı toplumu tarafından uygulandığını ileri sürdüğünü ve bunu halk içinden sıradan bir kimsenin çalışarak ve hak ederek devletin tepe noktasına gelebilme hakkına sahip olduğu şeklinde bir anlayışa dayandığını söylemektedir. Ağırman, Paşa'nın bu anlayışı, İslâm toplumlarının hak edene saygı duyulması yönünde aristokrat; toplumun bütün fertlerinin hak edebilme serbestliğinin korunması yönünde de demokrat unsurlar ihtiva etmesine bağladığını belirtmektedir.¹⁸³

Ferhat Ağırman, Said Halim Paşa'nın, Osmanlı bürokratları tarafından Osmanlı toplumuna taşınmak istenen demokrasi usulüne bir yandan Osmanlı ve İslâm toplumlarının mevcut haliyle uyum sağlayamayacağına dikkat çektiğini söylerken bir yandan da, asıl demokrasinin, Batı'dan önce adı konulmamış bir şekilde İslâm toplumları tarafından uygulandığı düşüncesine sahip olduğunu söylemektedir. Ancak ortaya çıkan bu izaha muhtaç duruma bir açıklık getirmemektedir. Ağırman Said Halim Paşa'nın, Batı demokrasisinin, Batı tarihinde yaşanan çeşitli olaylar zincirine ve bunlardan kaynaklanan uygulama farklılıklarına bağlı olarak yine Batı

¹⁸¹ A.g.e., 266.

¹⁸² Ferhat Ağırman, 'Yaşadığı Dönemdeki Fikirler Işığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri', (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007): 23.

¹⁸³ A.g.e., 23.

toplumlarına hitap edecek şekilde ortaya çıktığı için başka toplumlara uymayacağı, bunun yerine mevcut siyasal ve toplumsal düzenin ıslah edilerek geliştirilmesinin daha verimli olduğu düşüncesine yer vermekle iktifa etmektedir.¹⁸⁴

Öte yandan Ağırman, Said Halim Paşa'nın hala kendi sosyal ve siyasal düzenlerini tam olarak geliştirememiş, karşılaştığı sorunlara geçici çözümler sunan Batılı toplumlardan, sahip oldukları siyasal ve toplumsal düzenleri hem de mükemmel oldukları düşüncesiyle birebir taklit etmeye kalkışmanın düşülebilecek en büyük hata olduğu düşüncesinde olduğuna da vurgu yapmaktadır.¹⁸⁵

Kudret Bülbül, Said Halim Paşa'nın eserlerinde demokrasiyi, klasik anlamda bir halk iradesi olarak ele almadığını, demokrasi ile bir nevi toplumsal eşitliği kastettiğini söylemektedir.¹⁸⁶ Bülbül'e göre Said Halim Paşa, Batı toplumları ile İslâm toplumlarını demokrasi usulü yönüyle değerlendirirken, Osmanlı toplumunun kuruluşundan itibaren demokrat bir özellik taşıdığını, aristokratik bir geçmişe sahip olan Batı'nın ise, demokrasiye henüz geçtiğini vurgulamaktadır. Bülbül, Paşa'nın Batı'da demokratlar ve aristokratlar arasında bir düşmanlık bulunduğu için demokratikleşme ya da aristokratikleşmenin bu iki sınıftan birinin zararına gelişme anlamı taşıdığını, bu yüzden Batı'da halkın demokrasi yanlısı, soyluların ise aristokrasi taraftarı olduğu düşüncesini paylaşmaktadır.¹⁸⁷

Said Halim Paşa'nın İslâm toplumunun hem demokratik hem de aristokratik bir toplum olduğu, yani taşıdığı dayanışma, adalet ve insanî duygulardan dolayı demokratik; yasaya, an'anelere ve idarecilere itaat ve bireysel yeteneklere, ilme ve fazilete gösterdiği hürmet açısından da aristokratik olduğu düşüncesini savunduğunu belirten Bülbül, Paşa'ya göre, İslâm toplumunda yüksek tabakalar demokrasiye, alt tabakalar ise aristokrasiye meyillidir. Zira İslâm toplumunun demokratikleşmesi, üst tabakada zaten var olan halkçı fikirlerin yaygınlık kazanması, aristokratikleşmesi ise, zayıfların ezilmesi şeklinde değil, belki halk tabakasında zaten var olan üst tabakaya

¹⁸⁴ A.g.e., 41.

¹⁸⁵ A.g.e., 100.

¹⁸⁶ Bülbül, Bir Siyasal Düşünür Olarak Prens Said Halim Paşa, 153.

¹⁸⁷ A.g.e., 153.

saygı ve onlara erişme duygusunun geliştirilmesi şeklindedir.¹⁸⁸ Bülbul'e göre, Said Halim Paşa, bu yüzden bugün Osmanlı toplumuna Batı toplumlarından yeni bir demokrasi getirmek için değil, var olan demokrasiyi geliştirmek için çalışmak gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹⁸⁹

Kudret Bülbul, demokrasi kavramı ile ilgili olarak Said Halim Paşa'nın düşüncelerine benzer düşüncelerin o dönemde yaşayan Ahmet Hamdi Akseki ve Kâmil Miras gibi İslâmcılar tarafından da savunulduğunu ileri sürmektedir.¹⁹⁰

2.6.2. Demokrasiyi Benimsemediğini Savunanlar

Mehmet Doğan, Said Halim Paşa'nın, tarih ve din farkının, Batı ve Müslüman toplumların içtimai ve siyasi yapılarına ait dinamiklerinin farklı olmasına sebep olduğunu, gelişme modeli olsa da, Müslümanların Batı'yı taklit etmelerinin tabiata aykırı olacağını ifade ettiğine dikkat çekmektedir. Doğan'a göre Paşa, demokrasinin taklit edilmesi durumunda aristokrasi ve onun sonucu olarak var olacak demokrasi kurumlarının bulunmadığı İslâm toplumlarında, Batı'da yaşanan sınıf kavgalarının şekillendirdiği dramatik değişimlerin benzerinin görüleceği düşüncesindedir.¹⁹¹

Asım Öz, Said Halim Paşa'nın Batı'ya ait aristokrasi ve demokrasi gibi siyasal ve toplumsal kurumların, Müslümanların siyasal tarihi ve toplumsal bilincinde gerçek karşılığının olmadığı, Osmanlı demokrasisi kavramını kullanmasına karşın, demokrasinin Batı'daki oluşum sürecini Avrupa'nın aristokratik rejimi ile açıkladığı ve Müslüman toplumlar için böyle bir durumun hiçbir zaman söz konusu olmaması dolayısıyla Batılı demokratik kurumları benimsemelerinin gerçekçi olmayacağı görüşünde olduğunu söylemektedir. Öz, Paşa'nın 'İslâm cemiyeti aynı zamanda hem demokratik hem de aristokratiktir.' şeklindeki ifadesine dikkat çekerek, Paşa'nın Batı demokrasisi kavramına karşı 'Osmanlı demokrasisi' gibi 'araçsal' bir terkip

¹⁸⁸ A.g.e., 154.

¹⁸⁹ A.g.e., 153.

¹⁹⁰ A.g.e., 154.

¹⁹¹ Doğan, 'Said Halim Paşa Osmanlısı'nın ve Osmanlı Said Halim Paşa'sının Buhranları', 137-138.

kullandığını ancak bu kavramdan ne anladığını ya da neyi murad ettiğini belirginleştirmedini ifade etmektedir.¹⁹²

Niyazi Berkes, Said Halim Paşa'nın Batı ile İslâm medeniyetinin sorunlarının temelden farklı olduğunu savunduğunu söylemektedir. Berkes'e göre Paşa, Batı demokrasisini, eşitsizlik ve sınıf farklılıkları üzerine kurulmuş bir toplumda yaşanan mücadelelerin; Batı'daki özgürlük savaşlarını da, hüküm sürmekte olan taassup ve mutlak yönetimlerin bir sonucu olarak görmektedir.¹⁹³ Berkes, Paşa'nın Avrupa'nın bu yüzden sosyal sorunlar ile sınıf mücadeleleri ve sosyalizm sorunlarıyla ilgilenmek durumunda kaldığını belirtmektedir. Ona göre Said Halim Paşa, İslâm'ın eşitlik ve özgürlüğe dayandığını, bu yüzden de İslâm'da demokrasi ya da özgürlük sorunu olmadığını, İslâm'ın demokrasiye ihtiyacının bulunmadığını¹⁹⁴ ileri sürmekte ve İslâm toplumunun kendi sorunlarına, Batı'ya özgü çözümler üretmesinin de doğru olmadığı kanaatini taşımaktadır.¹⁹⁵

Ahmed Muhittin, Said Halim Paşa'nın demokrasiyi, aristokrasi kavramı ile birlikte değerlendirdiğini belirterek onun aristokrasinin bulunmadığını bir ülkede demokrasinin ortaya konulamayacağı düşüncesinde olduğuna dikkat çekmektedir. Ahmet Muhittin ayrıca Paşa'nın Batılı toplumların yasama sisteminin, ne kadar gelişmiş olursa olsun, Türkler tarafından kabul edilemeyeceği, bunun Osmanlı toplumunun siyasi ve sosyal dokusuna, inancına, geleneklerine ve maneviyatına uymayacağı görüşünde olduğunu da söylemektedir.¹⁹⁶

Mustafa Gündüz, 'Said Halim Paşa'da Medeniyet Anlayışı' başlıklı makalesinde Paşa'nın demokrasi ile ilgili görüşlerini değerlendirirken, onun demokrasi konusunda Batı'nın taklit edilmesini doğru bulmadığını ifade etmektedir. Paşa'nın Batı toplumları ile Doğu toplumlarının hem zihniyet hem de maddi unsurlar bakımından birbirinden çok farklı olduğu ve Batı'da oluşmuş siyasi teşekkül ve

¹⁹² Öz, 'Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar', 169.

¹⁹³ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, 18. bs., (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 416.

¹⁹⁴ A.g.e., 435.

¹⁹⁵ A.g.e., 416.

¹⁹⁶ Ahmed Muhittin, 139-140.

düzenlemelerin Osmanlı bünyesine uymayacağı şeklindeki düşüncesine dikkat çeken Gündüz, onun bu uyumsuzluğu demokrasi örneğini vererek izah ettiğini ve ‘Demokrasi konusunda onları taklit etmek iddiasında bulunamayız. Çünkü aristokrasi usulünden habersiz olan bir cemiyeti demokrasi usulüne uydurmaya çalışmak doğru düşüncenin işi değildir. Bu gibi iddialar pek zayıf bir taklit fikrinden doğmaktadır’ dediğini aktarmaktadır.¹⁹⁷

Gündüz’e göre Said Halim Paşa Türk toplumunun demokratik bir toplum olmadığı, yapısının da buna uygun bulunmadığı düşüncesindedir. Gündüz, Said Halim Paşa’nın Türk toplumunun demokratikleşebilmesi için üst tabakada mevcut olan halkçı fikir, his ve geleneklerin gelişmesini ve Osmanlı toplumunda öncelikli olarak, gerçek anlamda var olmayan bir burjuva sınıfının oluşmasını gerekli gördüğünü söylemektedir.¹⁹⁸ Ancak Gündüz, makalesinde bu ifadelere yer verdiği halde, Paşa’nın ‘en ileri demokrasi İslâm toplumlarında yaşanmıştır, şeklindeki ifadeleri ile ilgili bir değerlendirmede bulunmamış ve bu durumu bir sorunsal olarak görmeyi tercih etmemiştir.

Aygün Akyol’a göre Said Halim Paşa, toplumun ilerlemesi için kendi geleneksel ve fikri yapısını temel alması ve başka bilgi sistemlerini de göz önünde bulundurmak suretiyle kendi modelini oluşturması gerektiği görüşündedir. Paşa’nın Meşrutiyet ve Kânûn-i Esasi gibi reform çabalarının bu anlamda İslâm’a ve Osmanlı Devleti’ne yabancı olduğu düşüncesini savunduğunu söyleyen Akyol, Paşa’nın İslâm toplumlarında sınıfsal bir yapı olmadığı için demokrasi ve senato gibi müesseselerin oturmayacağı düşüncesinde olduğunu söylemektedir.¹⁹⁹

Görüldüğü gibi Ercan Yıldırım, Ergün Yıldırım, Ferhat Ağırman ve Kudret Bülbül Said Halim Paşa’nın bir şekilde demokrasiyi benimsediği görüşündedirler. Bülbül ve Hanefi Bostan, Paşa’nın demokrasi kavramını ‘halk iradesi’ şeklinde değil, toplumsal eşitlik lehine bir dönüşüm durumu olarak ele aldığını savunurken, Ergün Yıldırım, Bülbül’ün aksine, Paşa’nın demokrasiden kastının aslında ‘hâkimiyet-i

¹⁹⁷ Gündüz, ‘Said Halim Paşa’da Medeniyet Kavramı’, 146.

¹⁹⁸ A.g.e., 147.

¹⁹⁹ Akyol, ‘Bir Yenileşme Hareketi Olarak İslâmcılık ve Analizi -Said Halim Paşa Merkezli Bir İnceleme’, 251.

milliye' olduğunu ileri sürmektedir. Ahmet Şeyhun ise Said Halim Paşa'nın milli egemenlik ilkesiyle demokrasiyi ilişkilendirmediği görüşündedir.

Ercan Yıldırım, Paşa'nın İslâm toplumunun eşit derecede demokrat ve aristokrat olma ihtiyacı dolayısıyla milli bir demokrasi anlayışı benimsediğini söylerken Ergün Yıldırım ise, Paşa'nın Şer'i bir demokrasi önerisinde bulunduğunu ve devletin İslâm kalarak demokratlaşabileceği düşüncesinde olduğunu savunmaktadır. Ağırman Paşa'nın Batı tipi demokrasinin Batı'dan çok önceleri adı konulmamış bir şekilde İslâm toplumlarında ve Osmanlı Devleti'nde uygulandığını ileri sürmekte ve Bülbül ile paralel olarak Paşa'nın Batı'dan demokrasi almak yerine kendi demokrasimizi geliştirmeyi savunduğunu söylemektedir. Necmettin Doğan da Paşa'nın İslâm toplumunun hem demokratik hem de aristokratik olduğunu ve bu durumun geliştirilmesinin gereğini savunduğunu ifade etmektedir.

Ahmed Muhittin, Mustafa Gündüz, Asım Öz, Aygün Akyol ve Niyazi Berkes, Said Halim Paşa'nın Batı toplumları ile Müslüman toplumların sosyal ve siyasal zemin itibariyle birbirinden oldukça farklı olduklarını ve İslâm toplumlarının sosyal ve siyasal yapısının demokrasiye uygun olmadığı görüşünde olduğunu savunmaktadırlar. Berkes, Said Halim Paşa'nın İslâm'ın kendi sorunlarını Batı'ya özgü yöntemlerle çözemeyeceği ve İslâm'ın demokrasiye ihtiyacının bulunmadığı düşüncesinde olduğunu söylerken, Mehmet Doğan, Paşa'nın Batı'dan demokrasinin taklit edilmesinin beraberinde Batı'da yaşanan sınıfsal mücadelelerin de ithal edilebileceği görüşünde olduğunu vurgulamaktadır. Öz, demokrasiye ilk eleştiriye getiren düşünürlerden birinin Said Halim Paşa olduğuna dikkat çekerken, 'Osmanlı demokrasisi' gibi araçsal bir terkip kullanmaktaki gayesinin net olmadığını söylemektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂMCILIK KAVRAMI VE SAİD HALİM PAŞA

Bu bölümün ilk kısmında İslâmcılığın Türkiye’de gelişim süreçleri ile ‘İslâmcılık’ ve ‘İslâmcı’ kavramları, bu kavramlarla ilgili yapılan çeşitli tanımlamalardan hareketle ele alınacaktır. Bölümün ikinci kısmında ise, İslâmcılık düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Said Halim Paşa’nın hayatı, devlet adamlığı ve eserleri irdelenecektir.

3.1. Kavramsal Çerçeve

İslâmcılık, muhtevasının şekillenmeye başladığı Tanzimat’tan günümüze kadar farklı içeriklerle kullanılagelmiş lâkin üzerinde tam olarak mutabakat sağlanamamış bir kavramdır. Bu bölümde yukarıda bahsedilen hususlar dikkate alınarak, İslâmcılık ile ilgili bir kavramsal tespit ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslâmcılık nasıl tanımlanmıştır? Kime İslâmcı denmiştir? Türkiye’de İslâmcılık nasıl bir süreç takip etmiştir? ‘İslâmcılık’ kavramı her dönem aynı anlam çerçevesiyle mi kullanılmıştır?

Bu çalışmanın konusu her ne kadar II. Meşrutiyet Dönemi İslâmcılığı ve o dönemdeki İslâmcılardan biri olan Said Halim Paşa’nın siyasi düşünceleri ise de, İslâmcılık kavramı süreçte bir inkıta oluşturmamak ve kavramsal dönüşümü gösterebilmek maksadıyla, Türkiye ile sınırlı kalmak ve II. Meşrutiyet dönemi ağırlıklı olmak üzere Cumhuriyet dönemine kadar getirilecektir. Ayrıca İslâmcılık ile bağlantılı olduğu ve İslâmcılık ile ilgili tanımların daha doğru anlaşılabilmesine yardımcı olacağı düşüncesiyle, İslâm ve sekülerizm kavramlarına da kısaca değinilecek ve sonrasında İslâmcılık ve İslâmcı tabirleri ele alınacaktır.

Literatür taraması sırasında, İslâmcılık kavramı ile ilgili pek çok tanıma raslanmıştır. Bu bakımdan tekrara düşmemek adına burada daha çok mevcut tanımlarda etkisi olduğu düşünülen akademisyen ve araştırmacıların tanımlarına yer verilecektir. Tanımlarla ilgili analizler yapılarak araştırmacı ve yazarların İslâmcılığı nasıl anladıkları ortaya konulacak ve bunun yanı sıra tanımlarda yer verilen ve yer verilmeyen benzer noktalar belirlenmeye çalışılacaktır.

3.1.1. İslâm

‘Din’ kavramı, kelime olarak ‘yol, adet, inanç, bağ, kulluk’ anlamlarında¹; Arapça ‘silm’ kökünden gelen ‘İslâm’ kelimesi ise sözlükte ‘barış, sulh, asayiş’ manalarında kullanılmaktadır.²

İslâm Dini, kavram olarak ‘Peygamberlerin tebliğlerine dayanan ve Yüce Allah tarafından kurulan, mensuplarını yani akıl sahibi şuurlu insanları, kendi irade ve arzularıyla hayırlı olan şeylere sevk eden, dünya ve ahirette saadet ve kurtuluşa ulaştıran bir ilahi kanun’ şeklinde tanımlanmaktadır.³

Tanımdan anlaşılacağı üzere, hayatı bir bütün olarak kabul eden İslâm dininin temel esasları ve takip ettiği temel makâsıd şöyle sıralanabilir:

- 1) Allah’a ve O’nun birliğine (Tevhid) dayanması,
- 2) Nübüvvet sisteminin olması yani bir peygamber tarafından tebliğ edilmesi,
- 3) Hayatı bir küll olarak kabul ederek dünya saadetini ve ondan daha hayırlı olan ahiret saadetini kazandırması,
- 4) Adalet ve ibadet.⁴

¹ Günay Tümer, ‘Çeşitli Yönleriyle Din’, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 28, S. 1, (1987): 219.

² Şemseddin Sami, *Kamûs-i Türki*, (Dersaadet: İkbal Matbaası, 1317), ‘slm’ maddesi.

³ Tümer, 230-231.

⁴ Bediüzzaman Said Nursi, *İşaratu’l-İ’caz*, çev. Abdulmecid Nursi, (İstanbul: Tenvir Neşriyat, ty.) 10.

3.1.2. İslâmcılık

İslâmcılık üzerinde ciddi ve yol açıcı araştırmalarda bulunan İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler ve Kişiler* isimli iki ciltli eserinin ilk cildinde İslâmcılığı şöyle tarif etmektedir:

*İslâmcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslâm’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslâm dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden vb. kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir.*⁵

Bu tarifte İsmail Kara, İslâm’ın bir bütün olarak hayata hâkim kılınması hususunu, ‘yeniden’ ifadesinin altını çizerek tekrarlamakta ve bir anlamda hayata zaten hâkim olan İslâm’ın, yeni şartlara uygun olarak yeniden egemen kılınmasını hedeflediğini söylemektedir.

Tarifte önemli olan bir diğer nokta, Müslümanların Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaret, taklit ve hurafelerden kurtarılmasının ‘akılcı’ bir metotla yapılması gerektiğidir. Kara, burada İslâmcılığın ‘akılcı’ bir yönünün olduğunu belirtmektedir.

İsmail Kara’nın ‘İslâmcılık’ tarifinde dikkat çeken bir başka husus, İslâmcılığın Müslüman toplumları ‘medenileştirme’ hedefidir. Bu anlamda İslâmcılığı ‘modern’ tarafı ağır basan bir ‘kurtuluş hareketi’ olarak tarif eden Kara, İslâmcılığı İslâm âleminin hariçte Batı sömürsünden, dâhilde zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, düşüncede taklit ve inançta hurafelerden kurtulmasını ve böylelikle İslâm toplumunun medenileştirilmesini, birleştirilmesini ve kalkındırılmasını hedefleyen bir hareket olarak görmektedir.

Bu tarifte de İslâmcılık, Müslüman toplumların umûr-u dünyevîyelerini tanzim etmeyi hedefleyen bir hareket olarak vasıflandırılmaktadır. Bu yönüyle Kara’nın İslâmcılık hareketini, İslâm’ın merkezde bulunduğu modern, akılcı, dünya işlerini

⁵ Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler ve Kişiler I*, XV.

düzenleyen ve belirtilen kapsamıyla kurtarıcı bir hareket olarak gördüğü ifade edilebilir.

İlhan Kutluer, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından çıkarılan İslâm Ansiklopedisi'nde İslâmcılığı şu şekilde tanımlamaktadır:

İslâmcılık hareketi, modern Avrupa medeniyetinin İslâm dünyası aleyhinde oluşturduğu tehditlere etkili bir karşı koymanın ancak modernleşmenin gereklerine uygun bir zihniyet dünyası inşa etmekle ve dinin kılavuzluğunda gerçekleşecek bir modernleşme ile mümkün olacağı fikrine dayanır; bu modernizm anlayışı, İslâmcılığı İslâm dünyasında ortaya çıkan birçok benzeri akımdan farklı kılan önemli bir ayıraçtır. İslâm medeniyetinin dünya üzerindeki son büyük gücü olan Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü zaafıtan kurtarılması ve bekasının temini için 'İslâmî bir Rönesans'ın gerçekleşmesini sağlama düşüncesi aynı yaklaşımın bir sonucudur. Bu yaklaşımın taraftarları, yanlış din anlayışının ve uygulamasının Müslümanları atalet, cehalet ve hurafelerin mahkûmu kılarak onları aslî kimliklerini inkâr noktasına kadar varan bir Batı taklitçiliğine düşürdüğünü savunuyorlardı. Diğer bir ifadeyle geriliğe sebep olan şey İslâm'ın hakikatinden uzaklaşmış olmasıdır; şu halde çözüm de İslâm'ın hakikatine dönmekte yani İslâmlaşmaktadır. Buna göre İslâmcılık hareketi, hem bir öze dönüş hem de bir modernleşme projesi olarak takdim edilmiştir.⁶

Kutluer tarifinde İslâmcılık hareketinin, Avrupa medeniyetinin İslâm dünyası aleyhinde oluşturduğu tehditlere etkili bir karşı koymanın ancak modernleşme gereklerine uygun bir zihniyet dünyası inşa etmekle ve dinin kılavuzluğunda gerçekleşecek bir modernleşme ile mümkün olacağı fikrine dayandığını ifade etmektedir. Bu anlamda İslâmcılık hareketinin hem bir 'öze dönüş' hem de 'bir modernleşme projesi' olarak takdim edildiğinin altını çizmektedir.

Kutluer'e göre İslâmcılar, Müslümanların Batı sömürsünden kurtarılmalarını 'dinin kılavuzluğunda gerçekleşecek bir modernleşme' ile mümkün görürken İsmail Kara bunun yukarıda belirtildiği gibi 'akılcı' bir metotla yapılabileceği düşüncesinde olduklarını ifade etmektedir. Farklı şekillerde ifade edilmiş olsa da, aslında

⁶ İlhan Kutluer, *DİB İslâm Ansiklopedisi*, 'İslâmcılık' mad.

Kutluer'in tespit ettiği, 'modernleşmenin gereklerine uygun olarak inşa edilen bir zihniyet dünyası' ile Kara'nın 'akılcı' metot vurgusu birbiriyle örtüşmektedir.

Ancak İsmail Kara'nın 'akılcı' metot vurgusu, İslâmcılığın Müslüman toplumların dünyaya ait işlerinin düzenlenmesi ve modernleşme çabalarına denk düşmekte iken, Kutluer modernleşme ve Avrupa medeniyetinin hedeflerine karşı koyma çabalarının dinin kılavuzluğunda yapılması hususunun altını çizmektedir. Her ikisinin İslâmcılık tarihinde de Müslüman bireyin ahiret hayatına taalluk eden herhangi bir vurgudan bahsedilmemektedir.

İslâmcılık hareketini Kutluer de bir 'kurtuluş hareketi' olarak değerlendirmektedir. Ancak dinin kılavuzluğunda gerçekleşecek bir modernleşme ve modernleşmenin gereklerine uygun bir zihniyet dünyası inşa etmekle gerçekleşeceğini söylediği bu kurtuluş yöntemi ile ilgili olarak ayrıca dikkat çekmek gerekmektedir. Zira modernleşmenin esasları ile İslâm esaslarının temelde uygun olup olmadığı, dinin kılavuzluğunda gerçekleşecek bir modernleşmenin nasıl olacağı ve ortaya çıkacak unsurlar bağlamında bir zihin dünyası inşa etmenin ne kadar dinin esaslarına uyabileceği sorgulanabilir.

Şerif Mardin, genel bir 'Müslümanca' tepki olarak, şekilsiz fakat ısrarcı bir arka plan unsuru şeklinde ortaya çıktığını söylediği İslâmcılığı şöyle tarif etmektedir:

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

olan devamlı alışverişi aralarındaki sınırı bazen belirsizleştirse de konuyu anlamak için zaman zaman bu iki kutbun ayrıldığını da hatırlamak gerekir. Üçüncü bir eksen olan tasavvufun İslâmcılık cereyanındaki yeri daha yeni araştırılan ve bu açıdan daha iyi bilinmesine imkân olmayan bir konudur.⁷

Şerif Mardin, bir ideoloji olarak gördüğü İslâmcılığı, biri, 1870’lerden itibaren İslâmcılığı bir dünya görüşü olarak sunan aydınların fikirlerinden oluşan, diğeri geniş halk kitlelerinin teorik konulardan çok bir ‘İslâm Nizamı’ gerçekleştirmeye çalışan iki eksenli bir arayış olarak tarif etmekte ve üçüncü bir eksen olarak da etkisinin tam olarak bilinemediğini söylediği ‘tasavvuf’u ileri sürmektedir.

Mardin’in uzun vadede ağırlığı inkâr edilemeyecek bir hareket olduğunu söylediği bu üç eksenli İslâmcılık tarifinde, İslâmcılık cereyanının dağınık, netlikten uzak tarif edildiği dikkat çekmektedir. Çünkü hem okumuşların İslâmcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim etmesi, hem halkın net olarak ifade edilmeyen ve teorik konulardan çok bir ‘İslâm Nizamı’ gerçekleştirme arayışı hem de henüz İslâmcılık arayışları içerisinde nasıl bir yerde olduğunu tam olarak bilinemediğini söylediği ‘tasavvuf’ eksenleri net bir algının oluşmasını sağlamaya yetmemektedir.

Öte yandan Mardin, bir başka metninde, İslâmcılığın, 1840’lardan beri genel bir ‘Müslümanca’ tepki olarak şekilsiz fakat ısrarcı bir arka plan unsuru şeklinde ortaya çıktığını ve hareketin kuramcılarının olmadığını ifade etmektedir.⁸ Mardin, İslâmcılığın sistematik ideolojisinin oldukça yavaş geliştiğini ve bir asır geçmiş olmasına rağmen açıklığa kavuşamadığını⁹ belirterek aslında esas, ilke, kuramcı ve yöntemlerinin belirsizliği dolayısıyla oluşan şekilsizliğin İslâmcı ‘okumuşlar’ tarafından hem başlangıçta hem de 1970’li yıllara kadar giderilemediğini ifade etmektedir.

İslâmcıların fikirlerinin odak noktası Mardin’e göre, Osmanlıların Tanzimat ile birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başlamış olmalarıdır. Mardin, İslâmcıların bunun önüne geçmek için Tanzimat’la beraber hayatın dışında tutulmaya çalışılan

⁷ Şerif Mardin, Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, ‘İslâmcılık’ mad.

⁸ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, Derleyenler: Mümtaz’er Türköne-Tunca Önder, 19. bs, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 91.

⁹ A.g.e., 91.

‘Şeriat değerlerini’ tekrar Osmanlı toplumunda etkin kılmaya çabaladıklarını ileri sürmektedir.¹⁰

Şerif Mardin’in de tercih ettiği İslâmcılık kavramını ortaya koyan Tarık Zafer Tunaya ise İslâmcılığı ideolojik ve siyasi olmak üzere iki yönü bulunan bir cereyan olarak tarif etmektedir. Buna göre İslâmcılık, müesseseler ihdas edecek bir fikir ve inanç sistemi olması ve bu fikir ve inanç sistemini gerçekleştirmesi için de sosyal bir hareketi davet etmesi yönüyle ideolojik; Osmanlı Devleti’ni bir blok halinde muhafaza ve bütünlüğünü idame için de onu belli bir gayeye yöneltmek istemesi yönüyle de siyasidir.¹¹

İslâmcılığın ana tezinin, İslâm’ın aslî prensiplerine dönüş olduğunu söyleyen Tunaya, Şerif Mardin ve aşağıda zikredileceği üzere Kemal Karpat gibi, İslâmcılığın aynı zamanda halkın yüreklerinde filizlenerek geliştiğini söyleyenlerin aksine, aralarında sadrazam, şeyhülislâm ve nâzırların bulunduğu altını çizdiği İslâmcılık cereyanı mensuplarının, fikirlerini yaymak için devlet otoritesinde bulunmakla yetinmediklerini, büyük ve kalabalık halk kitlelerini yazıları, vaaz ve telkinleriyle etkilediklerini belirtmektedir.¹²

Ergün Yıldırım da Tunaya’nın bu yaklaşımını desteklemekte ve İslâmlaşma fikriyatını, bir toplumsal yapı ürünü olarak görmenin ötesinde belli aktörlerin toplumsal yapının dönüşüm, çözülüş ve yozlaşmalarına karşı geliştirdikleri zihniyet yapılanmaları olarak okumak gerektiğini söyleyerek Mehmet Akif, Said Nursi ve İsmail Fenni’nin birer Müslüman entelektüel aktör kimliğiyle hareket ettiklerini dile getirmektedir.¹³ Yıldırım’a göre bu durum İslâmlaşma fikriyatını daha yerli, daha tarihsel ve daha İslâmî miras içinde okuma imkânı sunmaktadır.¹⁴

Mümtaz’er Türköne İslâmcılığı,

¹⁰ A.g.e., 91.

¹¹ Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, (İstanbul: Yenigün Haber Ajansı, 1998), 13.

¹² A.g.e., 15.

¹³ Ergün Yıldırım, ‘İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm’, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, 17-19 Mayıs 2013*, Editörler: İsmail Kara, Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013): 100.

¹⁴ A.g.e., 100.

İslâm'ı inanç, düşünce, ahlak, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslâm ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik bir çözüm arayışı olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları tarafından dile getirilen ve tartışılan bir ideoloji' olarak tarif etmektedir.¹⁵

Türköne'nin tanımında İslâmcılığın, İsmail Kara'da olduğu gibi İslâm'ın bir bütün olarak hayata hâkim kılınmasını ve İslâm toplumunun Batı karşısında geri kalmaktan kurtarılmasını amaçladığı vurgulanmaktadır. Türköne'ye göre II. Meşrutiyetten sonra İslâmcılık ideolojisi, hem 'ihya' ve 'ıslah' çizgisinde bir İslâm düşüncesi şeklinde takdim edilmiş hem de alternatif ve modernist bir toplum ve devlet projesi olarak varlığını sürdürmüştür.¹⁶ Türköne, bir ideoloji olarak gördüğü İslâmcılığı, Geleneksel İslâm'dan, modernleşme çabalarını hedefleyen, Müslümanların ebedi hayatlarıyla ilgili bir vurgusu olmayan, öbür dünya inancının önemini kaybettiği ve İslâm'ın artan oranda dünyevileştiği,¹⁷ dünyaya ait işlerin tanzimini hedefleyen modern bir ideoloji olarak değerlendirmektedir.

Ali Bulaç'a göre İslâmcılık,

İslâm'ın ana referans kaynaklarından hareketle 'yeni' bir insan, toplum, siyaset/devlet ve dünya tasavvurunu, buna bağlı yeni bir sosyal örgütlenme modelini ve evrensel anlamda İslâm Birliğini hedefleyen entelektüel, ahlâki, toplumsal, ekonomik, politik ve devletlerarası harekettir. Başka bir deyişle İslâm'ın hayat bulması, hükümlerinin uygulanması, dünyanın her tarihsel ve toplumsal durumunda İslâm'a göre yeniden kurulması ideali ve çabasıdır.¹⁸

Bulaç, İslâmcılığı tarif ederken, ıslah, ihya ve tecdit versiyonları olan modern ama aynı zamanda modernliğe bir meydan okuma çabasına sahip, 'epistemolojisi ve politiği diri, işlevsel, değişimci ve dönüştürücü olma özellikleri olan' bir akım olarak

¹⁵ Mümtaz'er Türköne, *DİB İslâm Dergisi*, 'İslâmcılık' mad.

¹⁶ A.g.e., 'İslâmcılık' mad.

¹⁷ Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011), 27.

¹⁸ Ali Bulaç, 'İslâmcılık Nedir?' *Zaman*, 21.07.2012.

tarif etmektedir.¹⁹ İsmail Kara'nın altını çizdiği 'yeniden' tabirinin altını Ali Bulaç da çizmektedir. Bulaç, İslâmcılığın yükselmesini, modern durumda Allah'a dönüş olarak gördüğü halde İslâmcılık tarifinde, İslâm'ın sosyal ve siyasal yönüne vurgu yapmakta öbür dünya ile ilgili bir tespite yer vermemektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde İslâmcılığı, İslâm'ın temel kaynaklarını referans kabul eden, yenilikçi ve hegemonik modernliğe eleştirel bakan modern bir hareket olarak gördüğü söylenebilir.

Hayrettin Karaman İslâmcılığı, ortaya çıktığı dönemi dikkate alarak onu "İslâm elbisesi giydirilmiş modernizm" olarak anlamaya çalışanların aksine, klasik 'tecdid' kavramının belli zaman ve mekân şartları içinde temsili şeklinde anladığını söylemektedir.²⁰

Karaman, İslâmcıların dinden vazgeçmediklerini, onu 'inanç, ibadet ve ahlak' çerçevesine indirgemek de istemediklerini ancak Batı'nın temsil ettiği uygarlığı, yani bilim ve teknoloji ile bunlara dayalı ekonomik ve askeri gücü de görmezden gelemediklerini, Batı'nın bu güç ve imkânlarına karşı kendi medeniyetlerinden doğan güç ve imkânlar edinmek yerine, bazı unsurları İslâm ile uygun hale getirerek alma yolunu tercih ettiklerini ifade etmektedir. Karaman'a göre İslâmcıların ortak sayılabilecek dört hedefi vardır:

1. İslâm'ı yabancı katkılardan arındırmak,
2. İslâm dünyasını güçlendirmek,
3. İslâm dünyasını birleştirmek ve
4. İslâm medeniyetinin nimetlerini insanlığa sunmak.

Hayrettin Karaman'ın bu tanımı, İslâm'ın bir bütün olarak hayata hâkim kılınması ve Batı'nın güç ve imkânlarının İslâm'a uygunlaştırılarak, uyarlanarak alınması ve modern bir hareket olması yönüyle İsmail Kara, Ali Bulaç'ın tanımlarıyla benzerlik arz etmektedir.

¹⁹ A.g.e., 21.07.2012.

²⁰ Hayrettin Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, C.3, 3. bs., (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 30. (Bu yazı Yenişafak Gazetesi'nin, 01 Temmuz 2001 sayısında yayımlanmıştır.)

Ayrıca İslâmcılık ile ilgili ortaya koyduğu hedefler ve aynı makalesinde İslâmcılığı ‘İslâm’ı fert, cemiyet ve dünyada hâkim veya etkili kılma, âzâmi sınırlar içinde hayata sokmak için çaba gösterme dâvası’ olarak görmesinden de anlaşılacağı gibi Karaman, İslâmcılığı temel anlamda dünyaya ait işlerin İslâm’a uygun olarak düzenlenmesi olarak görmektedir.

Öte yandan Karaman’ın yukarıdaki tanımında kullandığı, “İslâm’ı fert, cemiyet ve dünyada ‘hâkim kılmak’ hedefini, sonradan kullandığı ‘etkili kılmak’ ve ‘azami sınırlar içinde hayata sokmak için çaba göstermek’” ifadeleriyle yumuşatma ihtiyacı hissettiği görülmektedir. Karaman’ın bu yaklaşımı, İslâmcılığın günümüzdeki algısına da bir örnek olarak değerlendirilebilir.

İslâmi unsurlara dayandığı için İslâmcılığa dini bir ideoloji olarak bakıldığını söyleyen Kemal Karpat, İslâmcılığın, ideolojilerin incelenmesine mahsus kavram ve metotlarla incelendiğinde, tamamıyla dünya işlerine dönük, dinamik, modern, siyasi maksatlı ve Müslümanların kültürel ve sosyal varlıklarını korumak isteyen bir ideoloji olarak görüldüğünü söylemektedir. Ona göre bu ideoloji, masa başına oturmuş bir ideoloğun kaleminden çıkmamıştır. İslâmcılık ilk kez, Müslüman halkın ruhunda filizlenmeye başlamış, sonra okul ve medreselerde, köy odalarında, kahve toplantılarında, gazete sütunlarında, Mekke’ye giden hacılar ve dostlar arasında yapılan sonsuz sohbetler ve konuşmalarla, yavaş yavaş şekil alarak tam manasıyla halkçı bir ideoloji niteliği kazanmıştır.²¹

Kemal Karpat, İslâmcılığın yukarıdaki tariflerde de dikkat çekildiği gibi tamamıyla dünya işlerine dönük, dinamik, modern, siyasi maksatlı ve Müslümanların kültürel ve sosyal varlıklarını korumak isteyen bir ideoloji olduğu söylemektedir. Karpat, açık bir şekilde İslâmcılığın ‘dünya işlerine dönük’ olduğunu söylemesi ile diğer araştırmacılardan ayrılmaktadır. Öte yandan Karpat da tıpkı Şerif Mardin gibi İslâmcı ideolojinin şekilsiz bir hareket olduğu düşüncesini paylaşmakta ancak İslâmcılığın bir ideoloğun kaleminden çıkmadığına, Müslüman halkın ruhunda filizlenmeye başladığına ve yavaş yavaş şekil alarak tam bir ‘halk ideolojisi’ niteliği kazandığına dikkat çekmektedir. Ancak Karpat, İslâmcılık gibi güçlü bir hareketin

²¹ Kemal H. Karpat, ‘Pan-İslâmizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi’, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 48, (1987): 31.

Müslüman halkın ruhunda filizlenerek nasıl güçlü bir hareket özelliği kazandığı yani aşağıdan yukarıya doğru nasıl evrildiği hususunda ayrıca detay vermemektedir.

‘İslâm’ ve ‘İslâmcılık’ kavramlarını birbirinden farklı kavramlar olarak görmediğini belirten Alev Erkilet, ‘İslâm’ sözcüğünün arkasına getirilen ‘-cılık’ eki nedeniyle İslâmcılığın İslâm’dan farklı bir şeymiş gibi algılanmasını sağlamak ya da İslâm ile İslâmcılık arasında bir fark konulmak istendiğini ifade etmektedir. Erkilet’e göre, bu iki kavram ve olgu arasında bu tür yapay bir ayrımın doğmasının altında, Müslüman toplumların 18. yüzyıldan itibaren içine girdikleri modernleşme süreci yatmaktadır. Bu süreçte, İslâm’ın değerler ve hükümler sistemi, toplumsal yapıların dışına itilmiştir. Dolayısıyla ‘-cılık’ ekiyle İslâm’dan ayrıştırılan İslâmcılığın, İslâm’ın değer ve hükümlerinin sistem dışı bırakılmasının meydana getirdiği meşruiyet krizine verilen bir cevap olarak ortaya çıktığı söylenebilir.’²²

İslâmcılık ile ilgili çalışmalarıyla bilinen Yasin Aktay da Erkilet gibi düşünmekte ve ‘İslâm’ ile ‘İslâmcılık’ ifadelerinin birbirinden ayrılmış gibi gösterilmesinin yaygın bir eğilim olduğunu dile getirmektedir. Aktay’a göre İslâmcılığı tanımlayanların bir kısmında, bu hareketin, ‘geleneksel İslâm’dan ayrı, belli ideolojik işlevlere sahip bir yapıyla ortaya çıkması dolayısıyla, asıl Müslümanlıktan teorik-işlemsel (operational) olarak farklı tutulma eğilimi yaygındır.’²³

Salman Sayyid, İslâmcılığı basitçe, İslâm’ın siyasal yönü olarak ortaya koymaktadır. Ona göre İslâmcılık, İslâm’ın bütün diğer özelliklerinin yanı sıra politik bir yöne de sahip olduğunu vurgulamak ve bunu siyasi faaliyetlerin merkezine yerleştirmektir.²⁴ Yani bir kişi İslâm’a inanmaya başladığı andan itibaren İslâm’ı hayatının tüm alanlarında önemli kılmak isterse, bunun anlamı da İslâm’ın siyasal yönü, yani İslâmcılıktır.²⁵ Tabii ki bu tavrda dinin kültürel, sosyal ya da daha genel olarak

²² Alev Erkilet, ‘1990’larda Türkiye’de Radikal İslâmcılık’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, 3. bs., (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011): 683.

²³ Yasin Aktay, ‘İslâmi Hareket Tartışmaları’, *Tezkire*, (2 Şubat 1992).

²⁴ S. Sayyid, ‘Demokrasi ve İslâmcılık’, *Tezkire*, ‘çev: Nigar Bulut-Tuğsuz, S. 24, (Ocak-Şubat 2002): 91.

²⁵ S. Sayyid, Mülakat: Cemalettin Haşimi, Hatem Ete, Nuh Yılmaz, Ekim Kasım 2000.

dindarlıkla ilişkili özelliklerini göz ardı etmek gerekmez. Fakat buradaki tanımda politik olanın merkezîliği göz ardı edilemez.

Salman Sayyid, İslâmcılığı, bir Müslümanın kendi ilişkilerini kendi tarihsel formasyonu içerisinde anlamak zorunda olduğunu ifade etmesi ile başlayan bir proje olarak gördüğünü de dile getirmektedir ki bu tarihsel formasyon, ona göre İslâm tarihine ait bir tarihsel formasyondur. Yani içinde çalışılması gereken gelenekler ve miraslar vardır. Bu aynı zamanda bir ufuktur.

Fazlurrahman, İslâm dünyasında ortaya çıkan İslâmcı akımı modernist, ıslah ve İslâm'ı yabancı unsurlardan ayıklamaya çalışan ihyacı bir akım olarak nitelendirmektedir. Ona göre Batının emperyalist ve sömürgeci hareketlerini durdurmak ve İslâm toplumunun fikri ve ahlaki seviyesini yükseltmek için ilk ciddi çağrısı, Müslüman modernist olarak nitelendirdiği Cemaleddin Afgani yapmıştır.²⁶ Fazlurrahman, bu düşüncüyü savunanların uğraşlarında, sosyal kalkınma sorunsalının önemli bir yer tuttuğunu ve sosyal kalkınmaya verilen önemin, dünya hayatı ile ilgilenmeyi ve onu önemsemeyi ön plana çıkardığını ifade etmektedir. Fazlurrahman'a göre modernistler, modern düşünce yönüyle İslâmi esasları yeniden yorumlayarak, Batılı düşünce ve kurumları İslâm ile kaynaştırmaya çalışmakta ve bunu modern Batının sahip olduğu unsurların önemli bir kısmını Müslümanlara borçlu olduğunu söyleyerek yapmaktadırlar.²⁷

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, araştırmacıların İslâmcılık düşüncesinin önemli isimlerinden biri olduğu tesbitinde bulundukları Said Halim Paşa'nın da şekillenmesinde etkili olduğu İslâmcılık düşüncesi ile ilgili olarak yukarıda belirtilen tanımlar analiz edildiğinde şöyle bir İslâmcılık çerçevesi ortaya çıkmaktadır:

İslâmcılık, XIX. yüzyılda ortaya çıkan tarihsel bir vetire olarak kabul edilmektedir. Bu durum İslâmcılık düşüncesinin, karşılaştığı yeni şartlar karşısında geliştirilen sosyal, kültürel ve siyasal refleksin bir sonucu olarak içinde yer aldığı sürecin kendisine has farklılıklar göstermesi anlamında 'tarihsel özgüllüğü' olan bir olgu olduğu söylenebilir.

²⁶ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1981), 271.

²⁷ A.g.e., 278 vd.

‘İslâm’ ile ‘İslâmcılık’ iki farklı kavramdır. İslâm, Hz. Muhammed’e vahyedilen ve O’nun tebliğ ettiği din olarak kabul edilirken, XIX. yüzyılda başladığı ileri sürülen İslâmcılık, ondan farklı bir kavram olarak şekillenmiştir. Daha çok tercih edilen ve Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de inananlar için uygun bulduğu ‘Müslüman’²⁸ kelimesine rağmen kullanılması da bu farklılığı açık hale getirmektedir.

İslâmcılık, İslâm âleminin modern Batı’nın gerisinde olduğu kabulünün gerçekliğine dayanmaktadır. Bunun için kullanılan gerileme, gerisinde olmak, inhitât, tedenni gibi farklı kavramların zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldığı ifade edilebilir.

İslâmcılık, bir kurtuluş hareketidir. İsmail Kara’ya göre Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden, İlhan Kutluer’e göre İslâm medeniyetinin dünya üzerindeki son büyük gücü olan Osmanlı Devleti’nin içine düştüğü zaaftan, Mümtaz’er Türköne’ye göre ise Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtulmayı hedeflemektedir.

Bu kurtuluş hareketinin İslâm’ın temel kaynaklarına dönülerek gerçekleştirileceği öngörülmektedir. Kutluer İslâmcılığı İslâm’ın temel kaynaklarına dönüş anlamında, bir öze dönüş hareketi olarak vasıflandırırken, Kara, bunu İslâm’ın hurafelerden ve taklitten kurtarılması, Türköne ise, ‘ıslah’ ve ‘ihya’ çizgisinde bir hareket olduğunu ifade etmekte, Ali Bulaç ve Hayrettin Karaman ise buna ‘tecdit’ boyutunu dâhil etmektedirler. Fazlurrahman’a göre ‘ihya’ hareketinin İslâm’ı yabancı unsurlardan ayıklama programı çekiciliğini hâlâ sürdürmektedir.²⁹

Kurtuluş hareketinin İslâmcılık ile birlikte, İslâm dinini düşüncenin merkezine almak ve İslâm’ı inanç, ahlak, hukuk ve siyaset yönüyle bir bütün olarak telakki etmekle gerçekleştirileceği kabul edilmektedir.

İslâmcılık ile öze dönüşün gerçekleşmesi, Kara’ya göre, ‘akılcı’ olması, Kutluer’e göre modernleşmeye uygun bir zihin inşası, Karaman’a göre ise yabancı katkılardan İslâm’ı kurtarmak ile mümkün olabileceği ileri sürülmektedir. Ki bu yaklaşım İslâmcıları, modern düşünce açısından İslâmi değer ve ilkeleri yorumlamak, modern

²⁸ Kur’an-ı Kerim, Bakara Suresi: 131-132; Al-i İmran Suresi: 67, 80, 102; En’am Sureti: 163; A’raf Suresi: 125-126 vb.

²⁹ Fazlurrahman, *İslâm*, 281.

düşünce ve kurumları İslâm ile kaynaştırmak için açıkça ve şuurlu çalışanlar anlamında modernist bir kategoriye dâhil etmektedir.³⁰

İslâmcılığın hedeflerinden biri de İslâm dünyasındaki tüm Müslümanların dünyevî huzur ve saadetini korumayı amaçlamaktır. İslâmcılık hareketinde, İslâm'ın en önemli unsurlarından biri olan, ahiret saadeti ile ilgili ayrı bir vurgu yapılmamıştır. Bunun İslâm'daki 'inanç' kavramına dâhil edildiği düşünülse de, böyle bir yaklaşımın iyimser olduğu söylenebilir. Tanımlarda bu hususa Türköne, 'öbür dünya inancının önemini kaybettiği' şeklinde bir vurgu yaparken, Kemal Karpat sadece, İslâmcılığın tamamıyla dünya işlerine dönük olduğunu söylemekle yetinmektedir. Fazlurrahman, dünya hayatı ile ilgilenme ve onun karşısında müsbet bir tutum takınma yaklaşımının ıslahatçıların sosyal kalkınmaya verdikleri önem dolayısıyla ortaya çıktığını söylemektedir. Ahiret hayatının ihmal edilmesini, İslâm'ın müteal doğruluğuna olan imanın zayıflığını değil bilakis daha güçlü olarak ortaya konduğunu gösterdiğini belirten Fazlurrahman'a göre bu iman, ahiret saadetini kesinlikle kabul eden bir imandır. Ahiret saadeti üzerinde ısrarlı bir şekilde durulmamış olması ise daha çok bu dünyada sosyal ve ahlaki hayatın yükseltilmesine odaklanmasıyla ilgilidir.

İslâmcılık, ideolojik bir harekettir. Mümtaz'er Türköne, ideolojiyi 'Tarihsel olarak belirli bir dönemde, modernleşme ve sosyal farklılaşma neticesinde ortaya çıkmış bir düşünce yapısı'³¹ şeklinde tarif etmekte ve İslâmcılığın bir ideoloji olduğunu ileri sürmektedir. İdeoloji üzerine felsefî bir değerlendirme yapan M. Hanifi Macid ise ideolojiyi, 'dünyayı belirli bir anlam örüntüsünde anlama etkinliği' olarak tanımlamaktadır.³²

İslâmcılık, İslâm âleminde ilim ve fikir adamlarının şekillendirdikleri ve geliştirdikleri bir hareket olarak vücut bulmuştur. Bulaç, Türköne ve Tarık Zafer Tunaya öncüleri içerisinde aydın ve üst düzey bürokratların olduğunu ifade ederken, belirsiz bir okumuş Müslümandan bahsetmesine rağmen Şerif Mardin ve Kemal

³⁰ A.g.e., 279-280.

³¹Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011), 26.

³² M. Hanifi Macit, "İdeoloji Üzerine Felsefî Bir Değerlendirme", *Kaygı*, Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi / 26 (Nisan 2016): 34.

Karpat belki de hareketin özde önemli yanlışlarının olabileceğine kapı aralamak noktasında halkın içinden çıkan bir hareket olması hususuna vurgu yapmaktadırlar.

Bütün bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi, İslâmcılık, menşesinde İslâm olan, İslâmi kaynaklara dayanan, İslâm'ı inancı, ahlakı, siyaseti ile bir bütün olarak değerlendiren, sosyal ve siyasal hedefleri olan modern, akılcı, ideolojik ve dünyevî bir harekettir. Müslüman toplumun bütünlüğünü yani birliğini ve dünyevî kalkınma ve saadetini hedeflemektedir.³³

3.1.3. İslâmcı

İslâmcılık, yukarıda detaylı bir şekilde kavramsal olarak incelendiği gibi, Müslüman ilim ve düşünce adamlarının modern Batı ile karşı karşıya bulundukları konjonktürde İttihâd-ı İslâm ve İslâm'ın temel kaynaklarından hareketle Müslümanca bir tavır geliştirebilmek ve İslâm ümmetinin birlik ve selametini sağlayabilmek adına ortaya koydukları düşünce hareketine verilen addır.

D. Mehmet Doğan, İslâmcılık kavramı üzerine kaleme aldığı makalede, İslâmcılığın zaman içinde çok anlam kaymasına uğradığını ve bugün kullanılan şekliyle, Osmanlı ve sonrasının, sonradan “İslâmcı” ilân edilen düşünürlerinin yolundan hayli farklı olduğunu söylemektedir.

Doğan, bu anlam kayması dolayısıyla bugün geriye dönük şekilde “İslâmcı” olarak adlandırılan, İslâmcılık kapsamında düşünce üreten ve bunları matbuat yoluyla paylaşan fikir ve aksiyon adamlarının önemli bir kısmının kendisini ‘İslâmcı’ olarak nitelendirmediğini hatta böyle bir sıfatı bile doğru bulmadıklarını ifade etmektedir.³⁴ ‘İslâmcı’ nitelemesi belki daha sonraları araştırmacıların onlar için uygun bulduğu bir sıfat olmuştur.

³³ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 27; Müşerref Yardım, ‘Osmanlı İslâmcıları ve İslâmi Yenilikçiler: Yakınsama ve Ayrışma’, *SUTAD*, S. 40, (Güz 2016): 114.

³⁴ D. Mehmet Doğan, ‘İslâmcılık: Bir Adlandırma Meselesi’, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, 17-19 Mayıs 2013*, Editörler: İsmail Kara, Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013): 122-123.

1913 yılında yayımladığı *İslâm'da Dâ'vâ-yı Kavmiyet* isimli eserinde, genel anlamda milliyetçilik ve İslâm anlayışlarını birlikte savunma anlamına gelen 'çifte mefkûre'den vazgeçerek 'milliyet' meselesine, Batılıların muzır ve parçalayıcı yaklaşımları yerine İslâm'ın birleştirici esaslarıyla yaklaşılması gerektiğini vurgulayan Babanzâde Ahmed Naim, özellikle İslâmcı, Türkçü, Arapçı ifadelerinin sonunda bulunan '-cı' edatını fena ve yanlış bir sıfat seçimi olarak gördüğünü söylemektedir.³⁵ Kendileri için böyle bir sıfatı uygun görenlerden gösteriş kokusu aldığını ifade eden Ahmed Naim, 'Bu nisbeti kendilerine şiar edinenler bence yanlış isim intihap etmişler. Zira Türk, Arap olan kimse Türkçü, Arapçı olamaz. O kısaca Türk'tür, Arap'tır. 'İslâmcı'nın da Müslüman demek olmadığı lügât-i Türkiye ile edna mümaresesi olanlarca malumdur.' diyerek 'İslâmcı' ifadesinin bir Müslüman olarak kendisini rahatsız ettiğini ve bu adlandırmayı doğru bulmadığını belirtmektedir.³⁶

'İslâmcı' veya 'İslâmcılık' denildiğinde, bu kavramlara ilişkin, birbirinden farklı, hatta zıt bir ikili kullanım olgusu ile de karşılaşıldığını söyleyen Metin Karabaşoğlu'na göre, aynı kelimeye ilişkin bu ikili kullanım üzerinden bir değerlendirmeye gidildiğinde, aynı şahsiyet için, ilk kullanıma göre asla 'İslâmcı' olmadığını, ikinci kullanıma göre ise kesinlikle 'İslâmcı' olduğunu söylemek mümkün olabilmektedir. Bediüzzaman Said Nursî (1878-1960) açısından durumun böyle olduğunu belirten Karabaşoğlu, 'Bediüzzaman kesinlikle İslâmcıdır ve asla İslâmcı değildir. İslâmcılık dinin Müslümanları merkeze alan bir dünyevî projeye veya ideolojiye indirgenmesi anlamına geliyorsa, diğer birçok isim gibi Bediüzzaman da kesinlikle 'İslâmcı' değildir. Ama İslâmcılık dinin hayatın bütün veçhelerini kuşattığı, bu meyanda sosyal ve siyasal tazammunlarının da olduğu, müminlerin 'muslih' olma manasını da içerir şekilde bir 'salâhat' anlayışına sahip olmaları gerektiği anlamına geliyor ve 'izzet-i İslâmiye' için 'hâmiyet-i diniye'yi kuşanma gayretini ifade ediyorsa, Bediüzzaman İslâmcıdır. Aynı şekilde, İslâmcılık dinin var olmak ve varlığını sürdürmek için iktidara mecbur ve mahkûm olduğu kanaati üzerinden bir siyasî anlayış üretmekse, Bediüzzaman 'İslâmcı' değildir.

³⁵ Ahmet Naim, *İslâm'da Da'va-yı Kavmiyet*, (Daru'l-Hilafe: Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, 1332), 16.

³⁶ A.g.e., 16.

Buna karşılık, İslâmcılık dinin seküler projelere eklemelenmemesi, seküler muktedirlerce araçsallaştırılmaması, buna karşı mücahede ve direnç anlamına geliyorsa, Bediüzzaman İslâmcıdır, demektedir.³⁷

Günümüzde İslâmcı olarak bilinen Hayrettin Karaman da “Bana ‘İslâmcı’ dediklerinde, ister Meşrutiyet dönemindeki, ister günümüzdeki mânasında İslâmcılık ile kendi dâvam ve konumum arasında bir aynılık ve âidiyet ilişkisi kuramıyorum”. diyerek ‘İslâmcı’ ve ‘İslâmcılık’ kavramlarını yeni bir çerçevede ele almaktadır: İslâmcılığın kendisi için bir dava olduğunu söyleyen Karaman, bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

*Bu dâva, şuurlu bütün Müslümanların ortak dâvasıdır ve bu tanımlamada ‘İslâmcı’ ile ‘Müslüman’ aynı kimliktir. Bana göre İslâmcı, Müslümandır, Müslüman da düşünce ve inançtan davranışa, ferdi hayattan ictimâî hayata kadar bütün alanlarda, ilişki ve eylemlerde Allah’ın irade ve rızasını gözeten, buna aykırı bir inanç, düşünce ve eylem içinde olmamayı hayatının düsturu ve gayesi edinen kimsedir.*³⁸

Karaman’a göre İslâmcı, dünyayı tanır. Diğer dünya görüşleri hakkında doğru bilgi sahibi olur. Onları büyütmez. Onlar karşısında koplekse girmez. Her şeyi, kendi inancının ana kaynaklarını esas alarak değerlendirir. Bir eksiklik olduğunda, onu kendinden bilir. Vahyi ve İslâm aklını esas alır. Kurum ve kuralları tecdid ve ictihad yöntemiyle yeniler.³⁹

Ali Bulaç’a göre her Müslüman bittabi ve bizzarûre İslâmcıdır. Ona göre İslâm, salt inanç, ibadet ve ahlaka indirgendiğinde, dinin ukûbat ve muamelatı iptal edilmek ya da etkisizleştirilmekle Allah’ın dini olmaktan çıkarılmaktadır. İslâm dininin siyasi, iktisadi, sosyal, kamusal ve diplomatik politikaların dışında tutulup bunlara karıştırılmaması ve hayat alanlarının düzenlenmesinde dinin referans alınmaması

³⁷ Metin Karabaşoğlu, ‘Bediüzzaman İslâmcı mıydı?’, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, 17-19 Mayıs 2013, Editörler: İsmail Kara, Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013): 214-215.

³⁸ Hayrettin Karaman, *Yenişafak Gazetesi*, 23 Şubat 2003.

³⁹ Hayrettin Karaman, *Yenişafak Gazetesi*, 23 Şubat 2003.

gerektiğini söyleyenler, ‘Kitabın bir kısmını alıp bir kısmını reddeden kimseler’⁴⁰ olacağı için, her Müslüman bittabi ve bizzarûre İslâmcıdır. Kendini ‘İslâmcı’ olarak isimlendirmek zorunda değildir ancak dininin hayatla, insanla ve toplumla ilişkilerini bu çerçevede ele almak durumundadır.⁴¹

İslâmcılık ile ilgili araştırmalarda bulunan Salman Sayyid, ‘İslâmcı’ kelimesinden, çok basit olarak, ‘İslâm’ı siyasal davranışlarının merkezine koyan kişi’yi anladığını söylemektedir. İslâmcılığı, bir Müslümanın kendi ilişkilerini kendi tarihsel formasyonu içerisinde anlamak zorunda olduğunu ifade etmesi ile başlayan bir proje olarak gördüğünü belirten Sayyid, bu tarihsel formasyonun İslâm tarihine ait, aynı zamanda bir ufuk olabilecek bir tarihsel formasyon olduğunu, yani içinde çalışılması gereken gelenekler ve mirasların bulunduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle İslâmcı, İslâmî sayılan metinlerden gelen bir dili kullanarak betimlenen bir ütopyaya ulaşmaya çalışandır, bu dil de çeşitli İslâmî oluşumlardan birinden esinlenir.⁴²

Ezcümle, İslâmcılık kapsamında düşünce üreten ve bunları matbuat yoluyla paylaşan fikir ve aksiyon adamlarının önemli bir kısmı, kendisini ‘İslâmcı’ olarak nitelendirmemiş hatta bundan rahatsız olmuşlardır. Bu anlayışın arkasında, ‘İslâm’ kelimesinin sonuna getirilen ‘-cı’ ekinin, İslâm’ı diğer dünya görüşlerinin seviyesine indirgeyen bir özelliğinin olduğu ifade edilebilir. İslâmcı, İslâm’daki kudsiyeti, rahatsız olunacak kadar, zayıflatan bir ifadedir.

İslâmcı kavramı, İslâmcılık akımının dışındakiler tarafından kullanılmış ve sonrasında yaygınlık kazanmıştır. İslâmcı, ‘Müslüman’ kelimesinin müradifi değildir. Hayrettin Karaman, her Müslümanın İslâmcı olmayabileceğini ancak her İslâmcının Müslüman olduğunu ifade etmektedir. Karaman gibi Ali Bulaç da kendisine İslâmcı demese bile, her Müslümanın özde İslâmcı olmak mecburiyetinde olduğunu söylemektedir.⁴³

İslâmcı, İslâm’ı siyasi davranışlarının merkezine alan ve İslâmî metinlerin dilini kullanarak hedefini gerçekleştirmeye çalışan kişidir.

⁴⁰ Bakara: 85.

⁴¹ Ali Bulaç, Zaman Gazetesi, 21 Temmuz 2012.

⁴² Sayyid, ‘Demokrasi ve İslâmcılık’, 91.

⁴³ Hayrettin Karaman, Yenişafak, 30 Ağustos 2012.

3.2. İslâmcılığın Tarihsel Süreçleri

İslâmcılık düşüncesi, tarihsel süreç içerisinde farklı dinamiklerle günümüze kadar gelmiştir. Özellikle son iki yüzyılda Türkiye’de yaşanan siyasal değişimin, kırılma boyutlarına varmış olması dikkate alındığında, bu düşüncenin geçirmiş olduğu aşamalardaki farklılıklar daha da önem arz etmiş olmaktadır. İslâmcılık üzerine önemli çalışmalarıyla bilinen İsmail Kara, İslâmcılığın Türkiye’de geçirmiş olduğu aşamaları şöyle sıralamaktadır:

1. İttihâd-ı İslâm Dönemi: Tanzimat sonrası başlayan ve II. Meşrutiyet’e (1908) kadar devam eden dönem. Bu dönemde daha çok İttihâd-ı İslâm kavramı belirleyici durumdadır.
2. İslâmcılık Dönemi: II. Meşrutiyet’ten Halifeliğin 1924 yılında ilgasına kadar olan Dönem. Bu dönem İslâmcılık anlayışının şekillendiği dönem olarak bilinmektedir.
3. Halifelik Sonrası Dönem: 1924 yılında Halifeliğin ilgasından günümüze kadar devam eden dönem. Kara bu dönemi, Muhafazakârlık-Milliyetçilik Dönemi, Radikal ve Entellektüel İslâmcılık Dönemi ve Uyum ve Entegrasyon Dönemi olmak üzere üç döneme ayırmaktadır.⁴⁴

Bu çalışmada Kara’nın yaklaşımından hareketle İslâmcılığın Türkiye’de geçirmiş olduğu evreler ana hatlarıyla, İttihâd-ı İslâm Dönemi, İslâmcılık Dönemi ve 1924 Halifelik Sonrası Dönem olmak üzere üç başlıkta incelenecektir.

3.2.1. İttihâd-ı İslâm Dönemi

İslâmcılık, XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı aydın ve bürokratlarının, kurtuluş yolu olarak gördükleri bir akım olarak şekillenmeye başlamış ve bu dönemde daha çok ‘İttihâd-ı İslâm’, ‘Tevhid-i İslâm’, ‘Vahdet-i İslâmiye’, ‘Panİslâmizm’, Fikr-i

⁴⁴ İsmail Kara, ‘Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not’, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, 17-19 Mayıs 2013, Editörler: İsmail Kara, Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013): 22-38.

İslâmiyet', 'İslâmiyet Politikası/Siyaseti', 'İslâmlık Fikri', 'İslâmlık Meslek-i Mahsusu' gibi kavram çeşitliliğiyle kullanılmıştır.⁴⁵

İslâmcılık düşüncesinin önemli boyutlarından biri İttihâd-ı İslâm'dır. Müslümanlar arasındaki ittihâdı sağlama düşüncesi oldukça uzun bir tarihsel döneme dayanmaktadır. İttihâd-ı İslâm kavramı, İslâm âleminin birliğini tesis etmek anlamında Osmanlı döneminde girişilen hareketler için de kullanılmaktadır. İttihâd-ı İslâm, İslâm toplumlarının bütünlüğünü koruma kaygısının bir ifadesi olarak, Müslüman toplumları parçalamaya, tefrikaya ve çözmeye yönelik akım ve siyasetler karşısında ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı hem politik hem de entelektüel bir harekettir.⁴⁶

'İttihâd-ı İslâm' kavramı 1860'lı yılların sonlarından itibaren yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Mümtaz'er Türköne, 'İttihâd-ı İslâm' tabirinin ilk olarak 1869 yılında; aynı anlama gelen ve XIX. yüzyılın moda 'pan' hareketlerinden mülhem 'Panİslâmizm' deyiminin ise en erken 1875 yılında kullanıldığını söylemektedir.⁴⁷

Namık Kemal, 10 Mayıs 1869 tarihinde Londra'da yayımlanan Hürriyet gazetesindeki makalesinde, Osmanlı padişahı I. Selim'in, Halifeliği el-Abbâsi Hanedanı'ndan aldıktan sonra, İttihâd-ı İslâm'ı gerçekleştirmenin, kendisinin en mühim hedeflerinden biri olduğunu söylediğini ancak ömrünün bunu gerçekleştirmeye yetmediğini ifade etmektedir. Ancak Namık Kemal'e göre, sonraki dönemlerde Osmanlı bürokrasisi bu hedefi gerçekleştirme çabasını kısmen de olsa devam ettirmeye çalışmıştır.⁴⁸

İslâm ümmetinden, 'İttihâd-ı millet' olarak bahseden Namık Kemal, bu ittihâdı oluşturma noktasındaki Osmanlı çabaları için şunları söylemektedir:

Sokullu Mehmet Paşa'dan sonra Avrupalı devletlerin saldırıları ve Müslümanların birbirleriyle uğraşmaları dolayısıyla İttihâd-ı İslâm hedefine bakılmaz oldu. Sonrasında da gerek Osmanlı Devleti'nin gerekse sair İslâm ülkelerinin yöneticileri yanlış tutumları yüzünden bu hedefi

⁴⁵ A.g.e., 17.

⁴⁶ Ergün Yıldırım, 'İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm', 117.

⁴⁷ Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, s. 198-199.

⁴⁸ Namık Kemal, Hürriyet, No: 46, 10 Mai 1869, 18 Muharrem 1286.

gerçekleştirmenin çok uzağında kaldılar. Bizde hükm-i şariat ve hâkimiyet-i ümmet ve usûl-i meşveret ve feyz-i ma'rifet meydana çıkarsa o zaman içinde saltanat-ı seniye de bir büyük devlet olur.' Diğer İslâm ülkeleri de Avrupalıların saldırmalarından Osmanlı Devleti'nin desteğiyle kurtulabileceklerini gördüklerinde bu İttihâdın bir parçası olacaklardır. Osmanlı bünyesindeki gayr-ı müslim kavimler ise adaletli olunarak vatan sevgisi fikriyle Osmanlı bünyesinde kalmaya devam ederler. İşte gerek millet-i İslâmiyenin selâmetine ve gerek Osmanlı vatanının selâmetine hâhişkâr olanlar için birinci düşünecek madde idaremizin ıslahıdır.⁴⁹

Namık Kemal'in vurgusundan da anlaşılacağı gibi, İttihâd-ı İslâm fikri aynı zamanda, İslâm birliğinin etrafında şekillenebileceği bir otoriteyi de zorunlu kılmaktadır ki, bu da Halifelik makamıdır. Yani bu makamı bünyesinde bulunduran Osmanlı Devleti ve onu yöneten Osmanlı padişahlarıdır.

Osmanlı padişahları ve Osmanlı bürokrasisi, İslâm dünyasının siyasi birliğini tesis etmeyi önemsediler ve bunu gerçekleştirebilme noktasında önemli çalışmalar yaptılar. Bu bağlamda Sokullu Mehmet Paşa'dan sonra Sultan III. Ahmed (1703-1730) 'İslâm birliği' çabasını sürdürmüş ve 1727 yılında İranlı Eşref Şah (1728-1729) ile imzaladığı bir antlaşmada kendisini 'bütün Müslümanların halifesi' olarak nitelendirerek daha sonra Nadir Şah'ın da (1736-1747) bu ünvanı tanımasını istemiştir.⁵⁰

Sultan I. Abdulhamid'in (1774-1789) saltanatının bidayetinde Rusya ile imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'nda (1774) daha farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Bu antlaşmaya göre Osmanlı Devleti, daha önce Osmanlı topraklarında bulunan Kırım'ın Osmanlı topraklarının dışında kalmasını kabul etmek mecburiyetinde kalmıştı. Osmanlı Padişahı bir kez 'Müslümanların Halifesi' ünvanını kullanarak Kırım'ın dini ve kültürel yönden Osmanlı ile bağının devam etmesini sağlamaya çalışmıştır.⁵¹

⁴⁹ Namık Kemal, Hürriyet, No: 46, 10 Mai 1869, 18 Muharrem 1286.

⁵⁰ Azmi Özcan, *Panİslâmizm*, (İstanbul: İSAV Yayınları, 1992), 44.

⁵¹ A.g.e., 51.

Halifelik'in hem iç sarsıntılarının yaşandığı dönemlerde hem de Müslüman bütüne karşı dışardan tehditler yöneldiği zaman önem kazandığını söyleyen İsmet Özel, Hilafetin, Yavuz Sultan Selim'in hükümdarlığı sırasında Osmanlı hanedanına devrolmasının o çağın en önemli vakası gibi algılanmadığını ileri sürerek bu durumu, Osmanlı saltanatının o dönemde yükselen Batılı güçler karşısındaki yegâne İslâmi otoriteyi temsil etmesine bağlamaktadır. Özel'e göre gerek II. Abdülhamid ve gerekse VI. Mehmed döneminde Hilafetin çok önemli bir kurum olarak öne çıkması, bu zamanların Müslümanları bir bütün olarak hesaba katan siyasi tavrın kurtuluş yolu olarak algılanmasının sonucudur.⁵²

'İttihâd-ı İslâm' kavramını ilk olarak kullanan Namık Kemal'den sonra⁵³ 'İslâmcılık'tan ilk bahsedenlerden biri 1904 yılında Mısır'da yayımlanan 'Türk' gazetesinde 'Üç Tarz-ı Siyaset' başlıklı makaleyi kaleme alan Yusuf Akçura'dır. Osmanlı Devleti'nin çözülmekten kurtulması ve arzuladığı terakkiyatı gerçekleştirerek güç kazanabilmesi için üç siyasi tasavvuru (Osmanlılık, İslâmcılık, Türkçülük) değerlendirdiği makalesinde 'Tevhid-i İslâm', 'İslâm Birliği' ve 'Panİslâmizm' kavramlarını birbirinin yerine kullanan Akçura, İslâmcılığı, 'İslâmiyet politikası' diye de adlandırarak, Genç Osmanlıların 'Osmanlılık' fikrinin başarısızlığını görmelerinden sonra düşüncelerinin merkezine 'İslâm'ı alarak Avrupalıların 'Panİslâmizm' dediği yeni bir fikir oluşturduklarını söylemektedir.⁵⁴

1877-78 Osmanlı-Rus harbinin çıkmasında Panslav görüşü önemli derecede etkili olmuştu. II. Abdülhamid'in 'Panİslâmizm'i daha önce Avrupa'da görülen 'Pan ideolojileri'ne karşı bir tepki olarak kabul edilebilir. II. Abdülhamid devri 'Panİslâmizm'inin iki eksenini vardır. Bunlardan biri Osmanlı'da Müslüman tebasını 'İslâm' bayrağı altında toplama çabasıdır. Bir diğer eksen dış ülke Müslümanlarının Halifelik makamı etrafında toplanmasıdır.⁵⁵

İttihâd-ı İslâm, daha ziyade kendisini İslâm dünyasının lideri olarak gören Osmanlı Devleti'nin siyasi, askeri, kültürel ve ekonomik açıdan varlığını pekiştirmeye

⁵² İsmet Özel, *Cuma Mektupları V*, (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992), 161.

⁵³ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 199.

⁵⁴ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Ankara: TTK Yayınları, 1976), 19.

⁵⁵ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Makaleler 4, s. 92 vd.

çalışması ve bu refleksle Âlem-i İslâm ile birlikte Batılı devletlerle olan mücadelesinde İslâm dünyasını yanına çekmek fikridir.⁵⁶ Bu fikir, İslâm siyasi anlayışı içerisinde, İslâm'ın 'Tevhid' ve 'uhuvvet (kardeşlik)' söyleminin bir yansıması olarak da zikredilebilir.

Ancak İslâm tarihi boyunca, saltanatın yaygın bir yönetim biçimi olarak tercih edilmesi, siyasi yapılanmanın neseb üzerine bina edilmesi sebebiyle, ittihâd fikrinin gerçekleşmesine imkân tanımamıştır. Buna rağmen bu anlayış mühim bir siyasi fikir olarak İslâm siyaset felsefesi içerisinde yer bulmuştur.⁵⁷

İttihâd-ı İslâm düşüncesi, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilgi görmüş ve meşrutiyet dönemi aydın ve uleması tarafından savunulmuştur. Örneğin Said Halim Paşa gibi İkinci meşrutiyet döneminin önemli şahsiyetlerinden biri olan Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat* isimli eserinde, İttihâd-ı İslâm mes'elesinde seleflerinin Cemaleddin-i Efgani, Muhammed Abduh, Ali Suavi, Hoca Tahsin ve İttihâd-ı İslâm'ı hedef tutan Namık Kemal ve Sultan Selim olduğunu söyleyerek⁵⁸ İttihâd-ı İslâm fikrine hem düşünce hem de eylem planında destek vermektedir.

3.2.2. İslâmcılık Dönemi

Yukarıda ortaya konulan tarihsel süreçte şekillenen İttihâd-ı İslâm fikri, özellikle Yeni Osmanlıların da desteğiyle II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılık hareketini hazırlayan bir süreç olmuştur. İsmail Kara, İttihâd-ı İslâm fikrinin Osmanlı Devleti'nde 1870 yılından itibaren egemen bir siyasi düşünce olduğunu ve I. Meşrutiyetten (1876) sonra bir 'fikir hareketi' olarak şekillendiğini ifade ederken⁵⁹ Tarık Zafer Tuna'ya ise, İslâmcılığın gerçek ve hayli mütecanis (homogen) bir fikir hareketi haline gelmesinin II. Meşrutiyet döneminde gerçekleştiğini söylemektedir.⁶⁰

⁵⁶ İhsan Süreyya Sırma, II. Abdulhamid'in İslâm Birliği Siyaseti, 6. bs., (İstanbul: Beyan Yayınları. 1994), 59-60.

⁵⁷ Geniş bilgi için bakınız: Abdulaziz Beki, *İslâm'da Siyasi Yönetim*, (Kayseri: Bekke Yayınları, 1998), 82 vd.

⁵⁸ Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 5. bs., (İstanbul: Envar Neşriyat, 2008), 67.

⁵⁹ Kara, s. XXIX

⁶⁰ Tunaya, s.33.

Ancak genel eğilim İslâmcılığın II. Meşrutiyet sonrasında şekillenmeye başladığı şeklindedir.⁶¹

XX. yüzyıla girildiği dönemlerde ise İttihâd-ı İslâm ya da Panİslâmizm tabirleri yerine, bu kavramları da zorunlu olarak kapsayan ‘İslâmlaşma’ ve ‘İslâmcılık’ tabirleri kullanılmaya başlanmıştır. İsmail Kara, ‘İslâmcılık’ adlandırmasının 1913 yılına kadar gittiğini, aynı yıllarda hem Mehmet Akif’in hem de Ziya Gökalp’in aynı zamanda ‘İslâmlaşmak’ kavramını kullandığını belirtmektedir.⁶² Oysa yukarıda belirtildiği gibi İslâmcılık, 1913 yılından 11 yıl önce Yusuf Akçura’nın ‘Üç Tarz-ı Siyaset’ başlıklı makalesinde, Osmanlı Devleti’nin çözülmekten kurtulması için öngörülen üç muhtemel çıkış yolundan biri olarak kullanılmıştı.

İslâmcılık hareketini, bir ‘kurtuluş ideolojisi’ olarak modernleşme tartışmaları ile başlatanlar olduğu gibi⁶³, Tanzimat ile Osmanlıların kültürel benliklerini kaybetmeye başladıkları fikrini düşüncelerinin merkezine alan İslâmcılarla başladığını ileri sürenler de vardır. Onlara göre bunu önlemenin en uygun yolu, Tanzimat’ın gizli olarak inkâr ettiği ‘Şeriat değerleri’ni yeniden Osmanlı toplumuna kazandırmaktır.⁶⁴

Ergün Yıldırım, ‘İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihâd-ı İslâm’ başlıklı makalesinde ‘İslâmlaşmak’ ile ‘İslâmcılık’ terimlerinin birbirlerinden farklı terimler olduğuna işaret etmektedir.⁶⁵ ‘İslâmlaşma’ kavramının daha reel bir toplumsal ve tarihsel bağlama dayandığını yani tarihsel bir karşılığının bulunduğunu; İslâmcılığın ise modern zamanlarda İslâm dünyasında etkili olan güçler tarafından geliştirilen bir siyaset olduğu iddiasını dile getiren Yıldırım şu hususlara dikkat çekmektedir:

Her şeyden önce İslâmlaşma, bir İslâmizm değildir. İslâmcı denilen düşünürlerin çoğu İslâm’ı salt siyasal form ya da ideoloji olarak yapılandırmamıştır. Kendilerini tanımlamak için de İslâmizm (İslâmizm ya da Türkçe karşılığı İslâmcılık) kavramını kullanmamışlardır. Örneğin Said

⁶¹ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 33.

⁶² İsmail Kara, ‘Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not’, 17.

⁶³ Nuray Mert, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık, Türkiye İslâmcılığına Tarihsel Bir Bakış*, 3. bs., (İstanbul: İletişim Yayınları,), 412.413.

⁶⁴ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 91.

⁶⁵ Ergün Yıldırım, ‘İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihâd-ı İslâm’, 102.

Halim Paşa'nın meşhur risalesi "İslâmlaşma" adıyla basılmaktadır. İslâm'ı ana referans alan bütün modern dönem aydınlar, İttihâd-ı İslâm ve İslâmlaşma kavramlarını tercih etmişlerdir. Buna karşın "İslâmizm" kavramlaştırması, Avrupa'dan çıkmış ve daha sonra İslâm topraklarında hegemonya oluşturan bütün siyasetler (ABD, AB ve Rusya) tarafından benimsenmiştir. İçinde oryantalizmi, Avrupa merkeziliği, ötekileştirmeyi ve politik tahakkümün emperyalist dilini taşımaktadır. Önemli ölçüde Müslüman toplumların hegemonyaya karşı çıkan arayışlarını dışlayan, damgalayan ve mahkûm eden bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir. (...) İslâmizm yerine, İslâmlaşma kavramının daha reel bir toplumsal ve tarihsel bağlama dayandığını söyleyebiliriz. İslâmlaşmayı, modern zamanlarda doğan yeniden İslâmlaşma girişimi olarak açıklayabilmek mümkündür.⁶⁶

‘İslâmlaşma’ tâbirinin, çeşitli sapkın düşünce ve hareketlerle karşılaşması sonucunda, aslından uzaklaşma temâyülü gösteren İslâm anlayışının, İslâm geleneği içindeki yeniden aslına dönüş anlamında, ‘ihya’ hareketlerini çağrıştırdığını söyleyen Yıldırım, bu tabirle aynı zamanda modernleşmeyle başlayan İslâmi alanın daraldığına ve yeniden İslâmlaşarak cevaplar geliştirme özelliklerinin de ön plana çıktığına işaret etmektedir.⁶⁷

İslâmcılığın kelime ve kavram olarak neden bir asır kadar önce ortaya çıktığı sorusuna cevap arayan Hayrettin Karaman, İslâmcılığın meşruiyeti bakımından oldukça önemli bulduğu bu soruya, İslâmcılığın bir ihtiyaç olarak ortaya çıktığı cevabını vermektedir. Ona göre bunun sebebi ihtiyaçtır. Çünkü daha önceleri Osmanlı ülkesinde İslâm'dan başka bir referans, bir temel değer yoktu ki, İslâmcılık diye bir dâva ortaya atılsın. Tanzimat'tan sonra gelişen olaylar, ülkede referanslar ve değerler karmaşasını getirdi, boynuzun kulağı geçmekte olduğunu hisseden bazı Müslüman münevverler de bir tedbir olarak İslâmcılığı ortaya koydular.⁶⁸

İslâmcılığın, modern zamanlarda ortaya konmuş, kendi içinde bütünlüğü olan yeni bir İslâm yorumu olduğunu söyleyen İsmail Kara, devleti ve dini kurtarma

⁶⁶ A.g.e., 102-103

⁶⁷ A.g.e., 103.

⁶⁸ Hayrettin Karaman, ‘İslâmcılık’, *Yenişafak Gazetesi*, 01 Temmuz 2001.

önceliğiyle yola çıkılmış olması dolayısıyla siyasetin başat konularından biri olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁹ Kara, İslâmcılığın sadece siyasi alana indirgenemeyeceğini ve böyle olmasının bir talihsizlik olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, modernleşme hareketleri ile bağlantılı olarak başlayan İslâmcılık düşüncesi, Batı medeniyetini hem mücadele hem de taklit edilmesi gereken bir unsur olarak görme paradoksuyla devam etmiştir. Bu durum ise İslâmcılık hareketini, modernist, muhafazakâr ve dini olanı siyasi-sosyal bir söylemle sunan ve bir kurtuluş reçetesi olarak takdim eden ideolojik bir karaktere büründürmüştür.⁷⁰

Modernleşme hareketlerinin dini bir mesele şeklinde sunulmuş olmasının İslâmcılık düşüncesini ortaya çıkardığına⁷¹ vurgu yapan Kara, İslâmcılık düşüncesindeki modern, seküler ve pozitivist damar dikkate alınmadığı ve İslâm ilim ve kültür mirasına karşı mesafeli yaklaşımı göz önünde bulundurulmadığı zaman, bu düşüncenin akışının doğru anlaşılmasının kolay olmayacağını söylemektedir.⁷²

Kara, İslâmcı düşünce ve hareketin kurucu ve taşıyıcıları arasında modern eğitim süreçlerinden geçmiş ‘aydın’, edebiyatçı veya ilmiyeden olmakla beraber artık ‘aydın’ gibi düşünüp yazanların ağırlıkta olduğunu fakat âlim, şeyh, edebiyatçı, akademisyen, siyasetçi, bürokrat ve matbuat mensuplarının oranının da küçümsenemeyeceğini ifade etmektedir.⁷³

İsmet Özel, Müslüman toplumlarda hayatın merkezinde İslâm bulunduğu ve modernleşme sürecinin de meşruiyetini İslâmi yaklaşımın müsbetliğinden alacağı için bu sürecin İslâmi bütünlüğün modernleşme lehine sorgulandığı bir süreç olduğunu söylemektedir. Özel, modernleşme sürecinde ‘İslâm’ın yeniden anlaşılması’ gerektiği düşüncesini ileri sürenlerin, açık bir şekilde Müslümanların aleyhinde bulunma cüreti gösterememiş, ‘Müslüman olmaktan vazgeçmeliyiz’ deme cesaretinde bulunamamış kimseler olduğuna vurgu yapmakta ve şunları söylemektedir:

⁶⁹ Kara, ‘Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not’, 18.

⁷⁰ A.g.e., 17-18.

⁷¹ A.g.e., 19.

⁷² A.g.e., 19.

⁷³ A.g.e., 20.

Üçyüz yıl süren ıslahatlarımız, batılılaşmamız, modernleşmemiz, dünyevîleşmemiz boyunca işitilen hep aynı nakarat: 'İslâm yeniden anlaşılmalıdır'. 'İslâm doğru bir şekilde bir daha anlaşılmalıdır.' 'İslâm aslına uygun olarak yaşanmalıdır.' Bu sözler çok edilmiştir. Çünkü Müslümanların yaşadıkları toplumlarda hiçbir mürekkep yalamış kişi, hiçbir otorite açık açık Müslümanların aleyhinde bulunmak cüretini göstermemiş, 'Müslüman olmaktan vazgeçmeliyiz' diyememiştir. Buna gücü yetmeyince elindeki en güçlü tez, 'İslâm'ın yeniden anlaşılması' olabilmıştır. Böyle davranma mecburiyeti içinde kalışı iki sebepten: Birincisi İslâm'a sadık olan çok sayıda sade insan hayatlarındaki kötüye gidişin itikadlarına olan sadakatten doğmadığını, tam tersine itikadi esaslar sarsıldıkça felaketlerin peşpeşe kendilerini tar-ü mâr ettiğini görüyorlardı. Onlara hiç kimse 'bu inançları terk edin, çünkü işte başınıza böyle belalar getiriyor' diyemezdi. İkinci sebep de Müslümanları zulme uğratan modern medeniyet Greko-Latin olduğu kadar Judeo-Kretyen kaynaklıydı. Modernleşmek isteyen insanlar 'İslâm'ın aslına dönelim' demedikleri takdirde, onların ağzına yakışabilecek yegâne söz 'kendimizi ortadan kaldıralım. İntihar edelim' demek olacaktı.⁷⁴

3.2.3. Halifelik Sonrası Dönem

İslâmcılık hareketinin başladığı siyasal ortamın değişmesi, kavramın içerik olarak farklılaşmasına da neden oldu. Osmanlı'nın siyasal ortamında şekillenmiş olan İslâmcılık, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte Türkiye'de farklı bir varyasyonla devam etti.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında İtilaf Devletleri, aynı zamanda Halifeliğin de merkezi durumunda olan İstanbul başta olmak üzere Osmanlı topraklarını işgal ettiler. Bu işgallere karşı Anadolu'da milli mücadele hareketi başladı. 23 Nisan 1920'de Ankara'da açılan Millet Meclisi, ilk olarak meclis başkanı Mustafa Kemal'in başkanlığında bu mücadelenin sevk ve idaresini başarıyla yürüttü.

⁷⁴ İsmet Özel, *İrtica Elden Gidiyor*, 4. bs., (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1990), 136.

Osmanlı'dan güçlü, merkezi devlet ve askeri liderlik geleneğini tevarüs eden Mustafa Kemal önderliğindeki asker ve seçkin bürokratlar, Cumhuriyetin ilanının bidayetinde yeni devletin kaderini de çizdiler.⁷⁵

1922 yılında, Saltanat sistemi, kanun teklifindeki 2. maddede yer alan 'Hilâfet, Hanedân-ı Âl-i Osman'a aid olup Halifelîge Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından bu Hanedânın ilmen ve ahlâken erşâd ve aslâh olanı intihâb olunur. Türkiye Devleti Makamı Hilâfetin istinatgâhıdır.'⁷⁶ ifadelerinden aldığı destekle ilga edildi.

29 Ekim 1923 yılında Cumhuriyet ilan edildiğinde, Meclis'te konuşma yapan Urfa Mebusu Şeyh Saffet, Teşkilat-ı Esasiye Kanununun 2. maddesi olarak teklif edilen 'Türkiye Devleti'nin dini, Din-i İslâm'dır. Resmî lisanı Türkçedir...' maddesinin düzenlenmesiyle ilgili olarak, Teşkilat-ı Esasiye'den saltanatın çıkarılmasıyla tamamen İslâmî bir özellik kesbettiğini belirttikten sonra şunları söylemiştir: *'Biz bugün Teşkilât-ı Esasîyemizde Cumhuriyeti tasrih etmekle tamamiyle Hulefâ-yı Raşidîn Efendilerimizin devrine rücu etmiş bulunuyoruz. Çünkü o zamanlar teşekkül eden Devlet-i İslâmîye (Cumhuriyet-i uhuvviye) idi. Ondan dolayı teşekkürâtını tekrar ediyorum.'*⁷⁷ Bu yaklaşım Mecliste, Saltanatın kaldırılmasına ve Cumhuriyetin ilanına destek veren mebusların, bunu Anayasanın daha İslâmî bir özellik kazanması ve Dört Halife Dönemine dönülüyor olması gibi tamamen İslâmî kaygı ve beklentilerle yaptıklarını göstermektedir.

3 Mart 1924 yılında kabul edilen 'Hilafetin İlgasına ve Hanedân-ı Osmânînin Türkiye Cumhuriyeti Memâlik-i Hâricine Çıkarılmasına dair Kanun' ile de Halifenin hal'i ve Hilafetin hükümet ve cumhuriyetin mâna ve mefhumunda esasen mündemiç olması dolayısıyla ilgası gerçekleştirildi. Yeni Türkiye Cumhuriyeti, Anayasasında 'Türkiye Devleti'nin dini, Din-i İslâm'dır' ibaresi bulunan bir İslâm devletiydi. Halifelîğin kaldırılması ile aslında saltanat da kaldırılmış oldu ancak Hilafetin misyonu Hükümet marifetiyle devam edecekti. Bu durum uzun sürmedi. Önce 1925 yılında 3 maddelik Takrir-i Sükûn Kanunu çıkarıldı ve Türkiye'de İslâmcılık

⁷⁵ İra M. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi, 19. Yüzyıldan Günümüze*, çev. Yasin Aktay, Mevlûde Ayyıldızoğlu-Aktay, C. 2, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 83.

⁷⁶ TBMM Zabıt Ceridesi, 110. İçtima, 1.11.1338 Çarşamba.

⁷⁷ TBMM Zabıt Ceridesi, 43. İçtima, 29 Teşrinievvel 1339, Pazartesi.

hareketinin var olma zemini ortadan kaldırıldı.⁷⁸ Daha sonra 11 Nisan 1928 tarihinde kabul edilen 1222 sayılı Kanunla Anayasadan, ‘Devletin dini İslâm’dır’ ibaresi çıkarıldı. Böylece hükümetin, manasında mündemiç olduğu belirtilen hilafetin misyonunu icra fonksiyonu da boşa çıktı.

Bu süreçte belirgin olan nokta, devletin bir İslâm devleti fonksiyonuna sahip olmasıdır. Osmanlı Devleti, hem bir İslâm devletiydi hem de Müslümanların siyasi lideri anlamında Halifelik makamını bünyesinde bulunduruyordu. Dolayısıyla İslâmcılık düşüncesini paylaşan fikir ve kalem erbabı, devletin bu fonksiyonunu dikkate alarak, bir İslâm devleti bünyesinde yaşıyor olmanın bilinciyle hareket etti ve eleştirilerini bu bakış açısıyla yaptı.

1920 yılından, Halifeliğin ilga edildiği 1924 yılına kadar geçen sürede de aynı durum söz konusu oldu. Türkiye Devleti bünyesinde yaşayan Müslümanlar mevcut söylemlerini, bir lideri ve Halifesi bulunan bir İslâm devletinin sınırlarında yaşadıkları bilinciyle ortaya koydular. Ancak yeni rejim, İslâm’ın örgütlü kurumlarını ilga etti. Mustafa Kemal, kitleleri ideolojik ve kültürel çerçeve içinde eritme ve onlara Batılı ve laik bir hayat tarzını kazandırma gayreti içine girdi. Vakıf bağışları ve ulema, yeni Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kontrolü altına alındı. 1927 yılında fes giyilmesi yasaklandı. 1928 yılında Latin harfleri, Arap harflerinin yerine ikame edilmek üzere kabul edildi, ardından Türk dilinin Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılması çabaları başlatıldı. 1935’te Batılı tarzda bir soyadı alma mecburiyeti getirildi. Bu dönem boyunca İsviçre yasalarına dayanan yeni bir medeni kanun İslâmî kanunların yerine kabul edildi.⁷⁹

İslâm’ın, halkın bireysel ibadetleri yapması dışında, ki buna da din dilinin tahrip edilmesi ve ezanın Türkçe okutulması gibi dini sembollerin kaldırılması suretiyle müdahale edildi, özellikle kamusal alanda herhangi bir şekilde etkili olması devlet marifetiyle engellendi. Kentli ulema geleneği büyük ölçüde yıkıldı ve İslâm, gericiliğin sembolü olarak görüldü.⁸⁰

⁷⁸ Guida-Çaha, ‘İslâmcılık’, 602.

⁷⁹ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi, 19. Yüzyıldan Günümüze*, 84-85.

⁸⁰ A.g.e., 91-92.

Dinin pratiğinin, sosyal ve siyasal taleplerinin baskı altına alındığı, dini ve siyasi bir lider olarak kabul edilen Halifenin yokluğunun hissedildiği böyle bir atmosferde yaşayan Müslüman aydınların toplumsal ve siyasal söylemleri, Osmanlı Devleti'nde yaşayan Müslüman aydınların söylemlerinden farklılaşmaya başladı.

Bu baskılar dolayısıyla 1950'li yıllara kadar İslâm'ı bir yaşama ve düşünme biçimi olarak gören aydın ve ulema, İslâmiyetin toplumsal zeminde yer tutmasını sağlayabilmek için büyük gayret gösterdi. Bir yandan toplumun inanç yönüyle bilinçlenmesi ve takviye edilmesine bir yandan da İslâm'ın temel kaynaklarının muhafazasına çalıştı.

Ancak 3 Mart 1924'te TBMM tarafından kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu (Öğretimin Birleştirilmesi Kanunu) ile medreselerin kapatılması ve dini eğitimin sınırlandırılması dolayısıyla Türkiye'de zaten etkisini kaybetmiş olan ulema sınıfı yok olmaya yüz tuttu. Yeni âlimler yetişmez oldu. Var olanlar ya maruz kaldıkları devlet baskısı ve modern eğitim kurumları aracılığıyla tüm ülkeye yayılan pozitivist ve materyalist düşüncenin baskın hale getirilmesi nedeniyle etkisiz kaldılar⁸¹ ya da Said Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan örneğinde olduğu gibi mücadelelerini daha bilinçli olarak gizli faaliyetler şeklinde yürütmek durumunda kaldılar.⁸²

Türkiye'de II. Dünya Savaşı sonrasında, dönemin ekonomik ve siyasal baskıları, devlet ve toplumun yeniden İslâmîleştirilmesi idealine dayanan yeni hareket ve partilerin ortaya çıkmasına yol açtı. Bu hareketler, bir yandan farklı sebeplerden ötürü üniversite öğrencilerini cezbetmekte bir yandan Orta ve Doğu Anadolu'daki esnaf ve zanaatkârlara bir yandan da büyük şehirlere göç ederek burada geleneksel değerlerini muhafaza etmeye çalışan kırsal kesime hitap etmekteydi.⁸³ Siyasi otoritenin yukarıda ifade edildiği şekliyle İslâm'ın sosyal ve siyasal hayata dair taleplerini baskılaması, fertlerdeki İslâmî hassasiyeti tamamıyla bastırmaya yetmemiş ve bu hassasiyet bir şekilde İslâm adına yeni taleplerde bulunmanın zeminini oluşturmuştur.

⁸¹ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, (İstanbul: Metis Yayınları), 251-252.

⁸² Guida-Çaha, 'İslamcılık', 602.

⁸³ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 19. Yüzyıldan Günümüze, 92.

1945 yılı ve sonrasında hem de gerekli düzenlemeler yapılmadan tek parti olan Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)'ne ilaveten yeni parti ve dernekler kuruldu. İslâmcı aydınlar da, yayınladıkları dergilerle kamuoyuna seslerini daha rahat bir şekilde duyurabilme imkânı buldular.⁸⁴

Bu dönemde İslâmcılığın gelişmesi, çoğunlukla muhafazakâr sağın macerasına endeksli oldu. İslâm'ı bir yaşama biçimi olarak kabul edenler, Cumhuriyetin kuruluşuyla başlayan siyasal dışlanmışlık ve kültürel yabancılaşma dolayısıyla sağ-muhafazakâr alanı kendilerinin siyaset yapmaları açısından çok müsait bir zemin olarak gördüler. Demokrat Parti'den itibaren İslâmî duyarlılık siyasal anlamda hep sağ muhafazakâr partilerin siyasi gölgesi altında gelişti.⁸⁵

1970 yılında Necmettin Erbakan 18 arkadaşı ile birlikte Milli Nizam Partisi'ni (MNP) kurdular. Sağ kitle partilerinin, liberal eğilimleri dolayısıyla ancak seçim zamanlarında hatırladıkları milliyetçi-muhafazakâr talepleri, MNP her şeyin önünde koydu.⁸⁶ Partinin kuruluş beyannamesinde kurucuların daha yumuşak ifadelerle İslâm medeniyetinin yeniden ihyası ile ilgili hedeflerine vurgu yapılıyordu. Ancak 20 Mayıs 1971 yılında anayasa Mahkemesi yurdun dört bir yanında örgütlenen MNP'yi kapattı.⁸⁷

Milli Nizam Partisi ile başlayan ve Adalet ve Kalkınma Partisi'ne kadar devam eden gelenekte İslâmî söylem ve semboller hep kullanıldı. Ancak bu partiler Türkiye'de İslâm hâkimiyetini sağlama ve bu doğrultuda bir toplum inşa etme hedefini ortaya koymaktan ziyade mevcut siyasal yapı içerisinde bir iktidar arayışı içerisine girerek, dindarların maruz kaldıkları zulmü ortadan kaldırmayı, kültürel ve ekonomik olarak İslâm'ı bir yaşama biçimi şeklinde kabul edenlerin önünü açmayı hedeflediler.

Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı, kavram olarak Meşrutiyet dönemi ve öncesinden daha farklı bir şekilde değerlendirilmektedir. Bu durumun oluşmasında, Cumhuriyet dönemi aydınlarının duruşunun, İslâm'ın temel kavramlarını değerlendirme

⁸⁴ Guida-Çaha, 'İslâmcılık', 603.

⁸⁵ Nuray Mert, *İslâm ve Demokrasi Bir Kurt Masalı*, (İstanbul: İz yayıncılık, 1998), 100-101.

⁸⁶ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 217.

⁸⁷ A.g.e., 217.

biçimlerinin ve Müslümanlar lehine faydacı yaklaşımlarının etkili olduğu söylenebilir.

Ruşen Çakır, Cumhuriyet döneminin kaba hatlarıyla; Laik düzenin teminatı olan modern Müslümanlar, İslâmi hareketin kitle tabanı olan gelenekçi dindarlar ve İslâmi hareketin kadroları olan İslâmcılar olmak üzere üç Müslüman tipini oluşturduğunu ileri sürmektedir.⁸⁸

Bu tasnif, ‘Müslüman olmak’ ile ‘laik bir düzenin teminatı olmak’ hususunu bağdaştırabilen bazı Cumhuriyet dönemi aydınlarının İslâm ve İslâmcılık ile ilgili nasıl bir kavram kargaşası yaşadığını göstermesi bakımından önemlidir.

‘Laik düzenin teminatı olan modern Müslümanlar’ gibi kavramların yerli yerine oturtulmadığını gösteren diğer bir kavram da ‘siyasal İslâm’ kavramıdır. Hayreddin Karaman, ‘Siyasi İslâm’ terkinin dilbilgisi bakımından değil ama kavramsal karşılığının olmaması dolayısıyla yanlış olduğunu söylemektedir. Ona göre, bir tane İslâm vardır. Onun da kitabı, peygamberi ve mensupları bellidir. İslâm'ın bir tek olması, bütün yorum ve uygulamaların da tek tip olmasını gerektirmez. Hem inanç, hem de amel (İslâm'ın ibadet ve hayat düzeni kurallarına uygun hareket, davranış) bakımından farklı yorumlara dayalı mezhepler vardır, ancak bu farklılıklar “farklı İslâmlar” olarak adlandırılmamış, mesela Matüridi İslâmı, Eş'ari İslâmı, Şafîî İslâmı ya da Salihlerin İslâmı, fâsıkların İslâmı denmemiştir. Keza, İslâm yalnızca ibadeti ve ahireti anlatmaz, inananların dünya hayatında riayet edecekleri bazı kaideler de koyar ve buyruklar da verir. Buradan hareketle kimse, mesela ibadet alanını kastederek “ibadet İslâmı”, hukuk alanını kastederek “hukuk İslâmı”... denmez. İslâm'ın siyasetle ilgili emir ve yasakları da vardır, İslâm'ı teori ve inanç olarak siyasetten ayırmak mümkün değildir. Bazı Müslümanlar siyasi hayatın da İslâm'a göre düzenlenmesi ve yürütülmesini ister, bunun için örgütlenir ve faaliyet gösterirlerse bunlara “siyasi Müslüman” ve bunların dinlerine de “Siyasi İslâm” demek doğru olmaz.⁸⁹

⁸⁸ A.g.e., 287.

⁸⁹ Hayrettin Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, C.4, 3. bs., (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 169 vd.

Görüldüğü gibi, İslâmcılık bilimsel, teknolojik, ekonomik ve askeri açıdan gelişim sürecini devam ettiremeyen İslâm dünyasının, coğrafi keşifler ile birlikte yeni esaslarla şekillenmiş olan Avrupalı toplumların sömürgeciliği karşısında fiili durumla yüzleşme ve bir kurtuluş çabası olarak ortaya çıkmıştır. Ana hatlarıyla üç aşamada değerlendirdiğimiz İslâmcılığın ilk aşaması, İslâm dünyasının birliğini sağlamak ve Avrupalılarla, bir birlik ve bütünlük içerisinde mücadele etmeyi önceleyen İttihâd-ı İslâm aşamasıdır. İkinci aşama, İslâmcılığın bir fikir hareketi olarak şekillendiği dönem olan II. Meşrutiyet dönemidir. Bu dönemde İslâmcılık düşüncesi ağırlıklı olarak *Sebilürreşad Dergisi* yazarlarının öncülüğünde gelişmiştir. Halifeliğin kaldırılması sonrası dönem olan üçüncü aşama ise, ilk ikisinden çok daha farklıdır. Çünkü ilk iki aşama bir İslâm devlet yapısı içinde ve tüm Müslümanların lideri olarak kabul edilen Halifenin otoritesi altında gerçekleşmiş ve inhitattan kurtuluşun, İslâm'ın esaslarına bağlılıkta olduğu savunulmuştur. Halifeliğin kaldırılması sonrası dönem ise İslâm esaslarının sosyal ve siyasal alandan dışlandığı, İslâm bütünlüğünün dağıldığı ve İslâm toplumunun lidersiz kaldığı bir dönemdir. Bu dönemde İslâm lehine mücadeleler daha çok, İslâm'ın inanç, ahlak ve toplumsal esaslarının pekişmesi ve siyasi yönünün dâhil olmak üzere İslâm'ın bir bütün olarak toplumda yer bulmasını sağlamak şeklinde olmuştur. Aynı şekilde mevcut siyasi yapı içerisinde Müslümanların daha rahat yaşayabilmelerini sağlayabilecek politik hareketler de bu dönemde etkili olmuştur.

3.3. Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Eserleri

Bu kısımda, İslâmcılık düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Said Halim Paşa'nın hayatı ve eserleri ele alınacaktır. Paşa'nın eğitim ve bürokratik hayatı, sosyal ve siyasi olaylara yaklaşım ve tecrübesi, eserlerinde ortaya koyduğu düşünce örüntüsünün anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

3.3.1. Hayatı

Said Halim Paşa, 11 Ramazan 1280 tarihinde (19 Şubat 1864) Kahire’de doğdu.⁹⁰ Dedeleri Konya’dan Mısır Kavala’ya yerleştirilmiş bir Türk ailesine mensuptur.⁹¹ Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın torunu, Şûrâ-yı Devlet üyesi Prens Halim Paşa ile Şevk-i Cedid Hanım’ın en büyük oğludur.

Babası Halim Paşa terk etmek zorunda kaldığı Mısır’dan bütün ailesiyle İstanbul’a gelerek Baltalimanı’ndaki sahilhâneye yerleşti. Said Halim Paşa, o zamanlar sekiz dokuz yaşlarındaydı.⁹² Küçük yaşlarda özel hocalardan ders aldı. Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrendi. Daha sonra kardeşi Abbas Halim Paşa ile eğitimini devam ettirmek üzere İsviçre’nin Cenevre şehrine gitti. Ve burada beş yıl boyunca siyasi ilimler tahsil etti. 1885 yılında İstanbul’a döndü.⁹³

İstanbul’a döndükten sonra Sultan II. Abdülhamid tarafından 1888 yılında Rütbe-i Refia-i Mir-i Mirani ile ikinci rütbeden Mecîdi nişanı ile taltif edildi ve sekiz gün

⁹⁰ DA, Sicilli Osmani, Defter No: 25, Sıra No: 121; Said Halim Paşa’nın doğum tarihiyle ilgili farklı rivayetler vardır. İbn’ül-Emin Mahmut Kemal İnal, 11 Ramazan 1280 Hicri olarak vermekte ancak miladi karşılığını yanlış hesaplayarak 1863 olarak belirtmektedir. Ertuğrul Düздаğ Said Halim Paşa’nın doğum tarihini 19 Şubat 1864, N. Ahmet Özalp, 1863, Hanefi Bostan ve Ahmet Şeyhun (Rumi 1280) 28 Ocak 1865, Eşref Edip ise Rumi 1279 olarak vermektedir. Bak.: İbnü’l-Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar, Mehmet Said Halim Paşa*, C. IV, 3. bs., (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 1893; Düздаğ, *Buhranlarımız*, XIII; Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 53; Bostan, *Said Halim Paşa*, s. 17; Eşref Edip, *Alem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Zayi*”, 256; Said Halim Paşa, *İslâm ve Batı Toplumlarında Siyasi Kurumlar*, Hazırlayan: N. Ahmet Özalp, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 7; Bayar, *Ben de Yazdım*, 1251.

⁹¹ Geniş bilgi için bak.: Bostan, *Said Halim Paşa*, 17.

⁹² Ahmet Şeyhun, İstanbul’a geldiklerinde Said Halim Paşa’nın altı yaşlarında olduğunu söylemektedir. Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 54.

⁹³ İbn’ül Emin, *Son Sadrazamlar*, 1893; N. Ahmet Özalp, Said Halim Paşa’nın Cenevre’de Siyasi Bilimler, Hukuk ve Felsefe öğrenimi gördüğünü söylemektedir. Bostan ise İsviçre Darülfünun’unda eğitim aldığını ve orada orta ve yüksek tahsilini tamamladığını belirtmektedir. Bostan, s. 19; N. Ahmet Özalp, ‘Sunuş’, *İslâm ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar* içinde, 7.

sonra Şûra-yı Devlet Azalığına atandı.⁹⁴ 1889 yılında İkinci rütbeden, 1892’de Birinci rütbeden Nişân-ı Ali-i Osman, 1899 yılında Murassa’ Mecidî Nişân-ı Zîşânı ile onurlandırıldı. 1900 yılında Şûra-yı Devlet Reisinin Sadrazam Halil Rıfat Paşa’ya yazdığı bir tezkere üzerine Rumeli Beylerbeyliği’ne terfi ettirildi.⁹⁵

1894 yılında babası Halim Paşa’nın vefatından bir yıl sonra kendi hanedanından Mısır Valisi Said Paşa’nın kızı Sultan Emine Tosun ile evlendi. Bu evlilikten Şehzade Halim ve Şehzade Ömer İbrahim Halim olmak üzere iki oğlu dünyaya geldi.⁹⁶

Said Halim Paşa’nın özgür düşünceye sahip bir ortamda büyüdüğü için, İstanbul’un müstebit çevresine hiçbir zaman uyamayacağı için Sultan II. Abdülhamid’in teveccüh-ü şahanesine mazhar olmayacağını söyleyen Eşref Edip, çok geçmeden Paşa’nın menkubîn (rütbeden düşürülmüş olanlar) arasına girdiğini ve ondan sonra da azalık vazifesine hiç ilgi göstermediğini söylemektedir.⁹⁷

Said Halim Paşa’nın kendi zevkine göre inşa ettirdiği Yeniköy’deki yalısına çekildiğini belirten Eşref Edip, Paşa’nın burada fikrini, bedii ve estetik duygularını tatmin edecek çalışmalar ile meşgul olduğunu, bir yandan sosyal ve tarihi araştırmalar diğer yandan, İslâm ve Osmanlı tarihi eserlerini toplamakla uğraştığını ifade etmektedir.⁹⁸ Eşref Edip’e göre güzel sanatlara olan ilgisi dolayısıyla yalısını, en nefis, en kıymetli eserler ile donatarak neredeyse bir müze haline getirmiş olan Said Halim Paşa, aynı zamanda musikiye de hakkıyla aşına olduğu için eski nefis eserlere de çok kıymet vermiş, onları bir arada toplamak için fedakârlık yapmış, en meşhur üstadları himaye etmiş ve onlara destek olmaktan hiçbir zaman kaçınmamıştır.⁹⁹

⁹⁴ İbn’ül Emin, *Son Sadrazamlar*, 1893.

⁹⁵ İbn’ül Emin, *Son Sadrazamlar*, 1893; Bostan, *Said Halim Paşa*, 19 vd.

⁹⁶ Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 55.

⁹⁷ Eşref Edip, ‘Âlem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Zayi’, 256.

⁹⁸ A.g.e., 256.

⁹⁹ A.g.e., 256.

Osmanlı Devleti sıkıntılı bir dönemden geçiyor olmasına rağmen, Said Halim Paşa'nın harika ve değerli eserleriyle süslenmiş olan yalısında Osmanlı geleneği ve İslâm medeniyet ve adabı bütün zindeliğiyle yaşatılmış ve geçmişin iftihar edilecek unsurları, bir yıldız gibi parlatılmıştı.¹⁰⁰

1900 yılında kendisine verilen Beylerbeyliği payesi ile hem padişah hem de saray için muteber biri haline gelen Said Halim Paşa, kendisini kıskananlar tarafından jurnallendi.¹⁰¹ Yalısının aranması ve girip çıkanların gözetlenmesi suretiyle taciz edildi. Bir rivayete göre İstanbul'dan ayrılarak önce Mısır'a ve daha sonra da Avrupa'ya gitti.¹⁰² Diğer bir rivayette ise İstanbul'dan çıkarıldı.¹⁰³ Avrupa'da memleketin istibdattan kurtulması ve meşrutiyetin ilanı için çalışanlarla birlikte hareket etti ve onlara hem maddi hem de fikrî yardımlarda bulundu.¹⁰⁴

1905 yılında Paris'te İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin resmi üyesi oldu.¹⁰⁵ 1906 yılında da aynı cemiyetin müfettişliğini yaptı.¹⁰⁶

¹⁰⁰ A.g.e., 256.

¹⁰¹ Bostan, *Said Halim Paşa*, 22.

¹⁰² İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1893.

¹⁰³ Bu rivayet Ahmet Bedevi Kuran'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İnkılap Hareketleri, adlı kitabındaki bir mektuba dayanmaktadır. M. Hanefi Bostan'ın da kitabında yer verdiği mektup Celaleddin Arif Bey tarafından 1906 yılında Şair Eşref'e gönderilmiştir. Mektupta Celaleddin Arif Bey, jurnal meselesi ve İstanbul'dan ayrılması ile ilgili olarak Said Halim Paşa'nın kendisiyle paylaştığını söylediği ifadelerle yer vermektedir. Buna göre Said Halim Paşa'nın kendisine 'Ben o jurnal meselesine zerre kadar ehemmiyet vermedim ve İsmail Nazım Beyi de asla görmedim. Bu jurnal meselesi birbirine garazı olan iki kişi arasında uydurulmuş bir mesele olsa gerektir. Ben zaten Hünkârın hal ve ahvalini bildiğim için, İstanbul'dan çıkarıldığım vakit, sebebini tenezzül edip ne Mabeyine ve ne de Sadrazama sordum...' dediğini aktarmaktadır. Bak.: Ahmet Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İnkılap Hareketleri*, (İstanbul: Çeltük Matbaası, 1959), 387-389.

¹⁰⁴ İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1893; Eşref Edip, 'Âlem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Zayi'', 256.

¹⁰⁵ Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 64.

3.3.1.1 Devlet Adamlığı

Said Halim Paşa, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra 23 Temmuz 1908 yılında Mısır'dan İstanbul'a döndü. Yurtdışında olduğu dönemde Şûrâ-yı Devlet azalığı devam etmişti. Ancak 3 Eylül 1908 tarihinde bu görevden alındı. 1908 yılında yapılan belediye seçimlerinde İttihat ve Terakki Cemiyeti listesinden Yeniköy Belediye Başkanlığına, daha sonra da Cemiyet-i Umumiye-i Belediye İkinci Başkanlığına seçildi. 14 Aralık 1908 tarihinde padişah iradesiyle Ayan Âzâlığına atandı. 28 Aralık 1908'de de Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye'nin İdare Âzâlığına seçildi.¹⁰⁷

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde önemli bir isim haline gelen Said Halim Paşa, 1912 yılında Meclis-i Mebusan'ın feshedilmesiyle ilgili girişimlere katıldı. Meclisin feshinden sonra Sadrazam Said Paşa'nın teklifi ile 22 Ocak 1912 tarihinde yeniden Şûrâ-yı Devlete Başkan tayin edilerek kabineye girdi. Sadrazam Said Paşa'nın görevden çekilmesi ve yerine Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın kabineyi kurmakla görevlendirilmesiyle, Paşa'nın Şûrâ-yı Devlet Riyaseti 22 Temmuz 1912'de son buldu.¹⁰⁸

Said Halim Paşa, Said Paşa Hükümetinin istifa etmesinin ardından İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kongresinde 1912 yılında Cemiyetin Umumi Kâtipliğine seçildi. Cemiyeti maddi olarak desteklemeye devam etti. 23 Ocak 1913'te İttihat ve Terakki kurmayları tarafından düzenlenen Babıali Baskını sonrasında istifa ettirilen Kamil Paşa Hükümeti yerine kurulan Mahmut Şevket Paşa Hükümetinde, Said Halim Paşa yeniden Şûrâ-yı Devlet Reisi olarak görev aldı. İki gün sonra da Hariciye Nezaretine tayin edildi.¹⁰⁹ Mahmut Şevket Paşa Hükümeti, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ağırlığının hissedildiği bir hükümet idi.

1913 yılında Sadrazam Mahmut Şevket Paşa'nın Bayezid'de suikasta uğraması üzerine hükümet üyeleri durumu bildirmek için Şeyhülİslâm Esad Efendi ile Adliye

¹⁰⁶ Bostan, *Said Halim Paşa*, 23

¹⁰⁷ A.g.e., 26.

¹⁰⁸ A.g.e., 27.

¹⁰⁹ A.g.e., 28.

Nazırı İbrahim Bey'i padişaha gönderdiler ve Prens Said Halim Paşa'nın Sadrazamlığa getirilmesini tavsiye ettiler. Sultan Mehmet Reşad, bu görev için Viyana Elçisi Hüseyin Hilmi Paşa'yı düşünüyor olmasına rağmen, hem istişareleri hem de İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin baskıları üzerine daha önce vekâleten Sadrazamlığa getirdiği Said Halim Paşa'yı 12 Haziran 1913'de yayımlanan Hatt-ı Hümayun ile asaleten görevlendirdi.¹¹⁰

Said Halim Paşa 17 Haziran 1913 tarihinde kabinesini kurdu. Dışişleri Bakanlığı görevini kendi uhdesine aldı. Kabinenin ilk icraatı, Divân-ı Harbi kurarak suikasta uğrayan Sadrazam Mahmut Şevket Paşa'nın katillerinin bulunup cezalandırılması oldu. Sonuçta suikasta katılanların bir kısmı Bayezid meydanında idam edildi, bir kısmı müebbet hapis ve kürek cezasına çarptırıldı ve bir kısmı da sürgüne gönderildi. Ayrıca daha önce kapatılmış olan Meclis-i Mebusan 1913'te yeniden açıldı.¹¹¹

Said Halim Paşa'nın sadaretinin ilk aylarında, daha önce Balkan Devletleri tarafından Rumeli'nin alınması için yapılan ittifak, anlaşmazlıklarla sonuçlanınca Bulgaristan, işgal ettiği Edirne'den askerlerini çıkarmak durumunda kaldı. Balkan Devletlerinin bu anlaşmazlıklarından istifade etmek isteyen Talat Bey, Said Halim Paşa ve Şeyhülislâm Esad Efendi ile birlikte Osmanlı Hükümetini ikna etti.¹¹² 29 Eylül 1913'te Bulgarlar ile imzalanan İstanbul Antlaşmasıyla Meriç Nehri sınır olmak üzere Edirne'nin Osmanlı topraklarında kalması sağlandı.¹¹³ Sultan Reşad, Sadrazam Said Halim Paşa'yı Edirne'nin yeniden Osmanlı topraklarına dâhil edilmesi meselesinde gösterdiği hizmetlerden ötürü Murassa İmtiyaz Nişanı ile taltif etti.¹¹⁴

¹¹⁰ Geniş bilgi için bak.: İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1894; Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 2. bs., (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1951), 100; Bostan, *Said Halim Paşa*, 34-35; Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 12.

¹¹¹ İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1895-1896; Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 100; Bostan, *Said Halim Paşa*, 35-36.

¹¹² Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 106; Bostan, *Said Halim Paşa*, 36-38.

¹¹³ İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1896; Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 109-110.

¹¹⁴ İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1896; Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 109-110.

Said Halim Paşa'nın Osmanlı Devleti'ne Avrupalı devletlerin aracılığından ve baskısından kurtulmayı sağlayacak bir politika kazandırmak istediğini söyleyen Eşref Edip, Paşa'nın Ege adaları konusunda, Avrupalı devletlerin aracılığını reddettiğini söylemektedir.¹¹⁵ Yunanistan ile doğrudan görüşmek isteyen Said Halim Paşa, Yunanistan'ın Makedonya'daki Türkleri göçe zorlaması üzerine, göç eden Türkleri Ege kıyılarına gönderdi. Buraya gelen Makedonya Türkleri Rumların evlerine yerleşerek, Rumların da Yunanistan'a göç etmelerine neden oldular. Böylelikle Makedonya Türklerinin göçe zorlanması, Yunanistan'ı da çok yakından ilgilendiren bir mesele halini almış oldu. Paşa, Ege adaları konusunda da etkili bir politika takip etmesine rağmen, meselede uzlaşma sağlanamadı.¹¹⁶

Said Halim Paşa, 1913 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Genel Başkanlığına seçildi. Daha sonra aynı yıl içerisinde görevini İçişleri Bakanı Talat Bey'e bıraktı. Cemiyetin ileri gelenlerinin etkisiyle, Osmanlı Devleti'ni Birinci Dünya Savaşı'na sokacak olan Enver Bey'in Harbiye Nâzırı, Cemal Bey'in ise Bahriye Nazırı olmasının önü açıldı. 1914 yılında Enver Paşa, Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiye Reisliğine tayin edilirken, Cemal Paşa da Bahriye Nâzırlığı'na getirildi.¹¹⁷

1914 yılında I. Dünya Savaşı başladığında Said Halim Paşa, Osmanlı Devleti'ni savaşın sonuna kadar tarafsız tutamayacağını bildiği halde, başlarda bîtarafılık politikası uyguladı.¹¹⁸

Osmanlı Devleti, 9 Eylül 1914 tarihinde (1 Ekim 1914 tarihinden itibaren) Almanya ve Fransa'nın şiddetli itirazlarına rağmen, Kapitülasyonların kaldırıldığını ve Paris ile Berlin antlaşmalarının ilga edildiğini ilan etti.¹¹⁹ Stanford J. Shaw, kapitülasyonların kaldırılmasının, Almanya ile müttefik olunmasıyla ya da küçük bir azınlığın talebiyle gerçekleşmediğini, toplumda uzun süre tartışıldığını ve herkesin

¹¹⁵ Eşref Edip, 'Alem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Zayi', 257.

¹¹⁶ Bostan, *Said Halim Paşa*, 40.

¹¹⁷ A.g.e., 42-43.

¹¹⁸ Eşref Edip, 'Alem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Zayi', 257.

¹¹⁹ İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1897; Bostan, *Said Halim Paşa*, 54; Standford J. Shaw, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu*, çev.: Beyza Sümer Aydaş, C.1, (Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 2014), 226.

bu konuda mutabık olduğunu ifade etmektedir. Shaw'a göre İtilaf Devletleri temsilcileri bundan haberdar idiler, ancak onları şaşırtan nokta, Osmanlı Devleti'nin, egemenliğini yeniden kazanabilmesini ve ülke ekonomisinin gelişmesini sağlayabilecek bu kararı almış olmasıdır.¹²⁰

Birinci Dünya Savaşı fiilen başlamadan önce Osmanlı Devleti, hem İtilaf Devletleri hem de İttifak Devletleriyle ittifak arayışları içerisine girdi. İngiltere ile yapılan denemelerden ve Rusya ile Fransa nezdindeki görüşmelerden de olumlu bir sonuç alınamadı. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu veliahdının öldürülmesi üzerine Avusturya-Macaristan Hükümeti, Osmanlı Devleti'ni üçlü ittifaka çekmek istedi. Daha sonra Almanya da Osmanlı Devleti'ne ittifak teklifinde bulundu. Almanya'nın teklifini Said Halim Paşa, Enver Paşa, Talat Bey ve Halil Bey kabul ettiler. Bunda hem Rusya faktörü hem de Almanya'nın o dönemde Osmanlı toprakları üzerinde, toprak bütünlüğünü bozacak ya da zayıflatacak bir emelinin olmaması etkili oldu.¹²¹

Said Halim Paşa hatıralarında, Almanya'nın Osmanlı Devleti'ne İttifak teklifini Birinci Dünya Savaşı'nın fitilini ateşleyen Saraybosna cinayetinden önce yaptığını söylemektedir. Paşa, 31 Temmuz'da imzaladıkları İttifak Antlaşmasının, padişaha arz için geçen birkaç günün ardından 2 Ağustos 1914 tarihinde resmen gerçekleştiğini belirtmekte ve bu tarihin aynı zamanda Almanya'nın Rusya'ya savaş ilan ettiği tarih olduğuna dikkat çekmektedir.¹²² Ona göre İttifak ve İtilaf Devletleri arasında ciddi bir gerginlik vardı. Ancak kimse umumi bir savaşın çıkacağına ihtimal vermemekteydi.¹²³

Paşa, 3 veya 4 Ağustos tarihinde İtilaf Devletleri büyükelçilerinin, kendisine Avusturya- Macaristan ve Almanya ile savaşta bulunduklarını hatırlatarak, Osmanlı Devleti'nin bu durum karşısında nasıl bir tavır içerisinde olacağı sorusunu yönelttiklerini, kendisinin de, Osmanlı Hükümetinin tam tarafsızlığını koruma kararı

¹²⁰ Shaw, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu*, 239.

¹²¹ Bostan, *Said Halim Paşa*, 49-51.

¹²² Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Cihan Harbi*, 16.

¹²³ A.g.e., 17.

içerisinde olduğunu kendilerine bildirdiğini ve onların bu durumdan memnuniyet duyduklarını söylemektedir.¹²⁴

Said Halim Paşa, Yeniköy'deki yalısında¹²⁵ imzalanan İttifak antlaşmasının üzerinden henüz birkaç gün geçmiş olmasına rağmen, Almanya ile Avusturya-Macaristan büyükelçilerinin kendilerinden Rusya'ya savaş ilan etmelerini istediklerini, kendisinin de onların bu talebine karşılık, bunun hiçbir şekilde mümkün olamayacağını onlara anlatmaya çalıştığını ifade etmektedir.¹²⁶

Said Halim Paşa Hatıralarında, Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşına girişini anlatırken, Harbiye Nazırı Enver Paşa'nın kendisine İngiliz donanması tarafından kovalanan iki Alman zırhlısının Çanakkale Boğazı'na sığındığını ve izin almak için yetkililere başvuracak zamanı olmayan komutanlarının gemilerin Boğaz'ı geçme sorumluluğunu üstlendikleri haberini verdiği anlatmaktadır. Duyduğunda kendisini şaşkına çevirdiğini ve canını ciddi anlamda sıktığını itiraf ettiği bu olayın, Osmanlı Devleti'nin büyük bir çabayla korumaya çalıştığı tarafsızlığına zarar vereceği endişesini taşıdığını vurgulayan Paşa, bu durumu bir emr-i vâki ile karşı karşıya kalmak olarak değerlendirdiğini ve ilk iş olarak bundan yakınmak ya da bir suçlu arayıp onu cezalandırmak yerine, ortaya çıkabilme ihtimali bulunan olumsuz sonuçların önünü almak için bir formül geliştirme çabası içerisinde olduğunu söylemektedir.¹²⁷

Bakanlar Kurulu, bu olup bitenler karşısında Goeben ve Breslau gemilerinin satın alındığını ilan etti. Said Halim Paşa, daha sonradan Yavuz ve Midilli adı verilen bu iki gemiyle ilgili olarak, Türkiye'nin tarafsızlığını korumayı sürdürdüğü intibamı vermek için, İtilaf Devletleri büyükelçilerine, bu gemilerin İngiltere'de yaptırılan ancak İngiliz hükümeti tarafından el konulan gemiler yerine, birkaç ay önce satın alındığını belirttiğini söylemektedir.¹²⁸

¹²⁴ A.g.e., 18.

¹²⁵ Bostan, *Said Halim Paşa*, 51.

¹²⁶ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Cihan Harbi*, 18.

¹²⁷ A.g.e., 21-22.

¹²⁸ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Cihan Harbi*, 22-23; Türkgeldi, *Görüp İştiklerim*, 115; İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1897; Bostan, *Said Halim Paşa*, 54.

Almanlar, Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi için büyük çaba harcamaktaydılar.¹²⁹ Yavuz ve Midilli gemileri bunun için önemli bir fırsat oldu. Said Halim Paşa Almanya'nın Osmanlı Hükümetinin korumayı kendi çıkarları için uygun bulduğu tarafsızlığı tehlikeye sokacak hareketler içinde olmasını, rahatsız edici bulunduğunu ifade etmektedir.¹³⁰ Paşa'ya göre, Alman Hükümeti önce Osmanlı Donanmasının başına Amiral Souchon'un geçmesi meselesini dayattı. Ardından donanmanın tatbikatı için dalgalı denizlerin Marmara Denizi'nden daha elverişli olabileceği gerekçesiyle donanmanın Karadeniz'e çıkması talebinde bulundu. Rusya ile bir soruna neden olma ihtimali sebebiyle bu talep kısmen kabul edildi. Ancak Alman mürettebatın bulunduğu Yavuz ve Midilli'nin Karadeniz'e çıkması yasaklandı.¹³¹

Buna rağmen Amiral Souchon'un komutasındaki Osmanlı Donanması Karadeniz'e açılarak 29 Ekim 1914'te Rusya'nın Sivastopol ve Novorossik, sonraki gün de Odesa limanlarını bombaladı. 29 Ekim akşamı olaydan haberdar olan Said Halim Paşa, kendisinden habersiz işler çevrildiğini ve kendisinin hiçbir şekilde savaşa taraftar olmadığını, eğer fikrine iştirak edilmiyorsa, sadareten ayrılabilceğini bazı vekillerle paylaştı.¹³² Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim* kitabında, olayı duyduklarında padişaha bilgi aktarmak için Enver Paşa ile Cemal Paşa'dan detaylı malumat almak üzere onlara ulaşmaya çalıştığını, ancak Enver Paşa konağından, Paşa'nın yattığı, Cemal Paşa tarafından da, bir ziyafete davetli olduğu bilgisini aldıklarını ve bu cevapların düzmece olduğunu bildiklerini söylemektedir.¹³³ Said Halim Paşa ise hatıralarında, Harbiye ve Bahriye Nazırlarının Hükümetin kararlarına saygı göstermediğini, bu olayın Enver Paşa, Cemal Paşa ya da Talat Paşa'dan habersiz gerçekleşeceğini kabul edemediğini, zaten Enver Paşa'nın Hükümetin tarafsızlık siyasetine karşı olduğunu ve ona kalırsa, daha ilk günden bunu bozacağını bildiğini yazmaktadır.¹³⁴ Tarihçi Standford J. Shaw da Enver Paşa'nın Osmanlı Devleti'nin

¹²⁹ Bostan, *Said Halim Paşa*, 55.

¹³⁰ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Cihan Harbi*, 35.

¹³¹ A.g.e., 35-36.

¹³² Bostan, *Said Halim Paşa*, 55.

¹³³ Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 116.

¹³⁴ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 38.

tarafsızlığını bozan mezkûr girişimindeki rolü inkâr edilse bile açık olduğunu belirtmektedir.¹³⁵

Said Halim Paşa, bu olayı öğrenince, bir Sadrazam ve olayın birinci dereceden sorumlusu olarak böylesine önemli bir meselede kendisinin dışlanması doğru bulmadığı için Sultan Reşad'a istifasını sundu. İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal, Paşa'nın bu istifa kararını 'İzzet-i nefis ve endişe-i mes'uliyet saikasıyla' aldığını not düşmektedir.¹³⁶

Ali Fuat Türkgeldi, Bakanlar Heyetinin Said Halim Paşa'yı yalısında ziyaret ederek istifadan vazgeçirdiklerini, kendisinin birkaç kişiyle beraber, bayram tebriği münasebetiyle Paşa'yı ziyarete gittiklerinde ise, Paşa'nın konuyu açarak, 'Almanlar bizi harbe sokmak istiyorlar. Biz harbe girmeliydik amma onların ihtiyar edecekleri zamanda değil, bizim ihtiyar edeceğimiz zamanda' dediğini aktarmaktadır.¹³⁷ Said Halim Paşa da, hatıralarında, Bakanların ziyaretinden bahsetmekte ve bu ziyaret esnasında, Amiral Souchon'un yaptıklarından haberdar olmadıklarını bildirdiklerini ve kendisinin bu hususta, İtilaf Devletleri nezdinde teşebbüste bulunma şartını kabul ettiklerini söylemektedir.¹³⁸ Ayrıca şehadetinden sonra *Tevhid-i Efkâr* gazetesinin 10 Rebiülahir 1340 tarihli sayısında bir kısmı yayımlanan ve daha önce Said Halim Paşa tarafından Meclis-i Mebusan'ın Beşinci Şubesine verilen, Birinci Dünya Savaşı'na katılma ile ilgili beyanatta Paşa, istifa ederek görevden çekilmemesinin gerekçesini, memleketi, böyle bir felaket içerisinde bırakıp gitmeyi doğru bulmadığı, gitmesi halinde yalnız kendi şahsını kurtarabileceği fakat memleket felakete giderken kendisini düşünmesini vicdanen uygun görmediği, şeklinde ortaya koymaktadır.¹³⁹

Said Halim Paşa İtilaf devletleri nezdindeki teşebbüsünün akim kaldığını, İtilaf Devleti büyükelçilerinin 31 Ekim'de İstanbul'dan ayrıldıklarını ve iki gün sonra da İngilizler Çanakkale tabyalarına, Ruslar da Kafkas cephesine karşı saldırıda

¹³⁵ Shaw, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu*, 556.

¹³⁶ İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1898.

¹³⁷ Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 116-117.

¹³⁸ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 38-39.

¹³⁹ *Tevhid-i Efkâr*, 10 Rebiülahir 1340. Aynı beyanat için bak.: Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 147 vd.

bulunarak Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girmesini sağladıklarını da belirtmektedir.¹⁴⁰

11 Kasım 1914 tarihinde İtilaf Devletlerine karşı cihat ilan edildi. 23 Kasım 1914 tarihinde ise Cihad Fetvası Türkçe, Arapça, Farsça, Tatarca ve Urduca olarak yayımlandı. Cihad Fetvasından ayrı olarak Meclis-i Ali-i İlmi tarafından Cihâd-ı Ekber beyannamesi de yayımlandı ve aynı dillere tercüme edilerek dağıtıldı. Bunların dışında Mısır ve Şia ulemasından da cihad fetvası verenler oldu. Osmanlı Devleti, Kafkas, Kanal ve Filistin cephelerinde başarılı olamadı ancak Çanakkale, Irak ve Kûtü'l-Amâre de üstün başarılar elde etti.¹⁴¹

Said Halim Paşa döneminin önemli olaylarından biri kuşkusuz 'Tehcir olayı' yani Birinci Dünya Savaşı sırasında Ermenilerin bir kısmının bulundukları bölgeden alınarak yine Osmanlı Devleti sınırları içerisinde bir başka yere yerleştirilmeleri olayıdır.¹⁴²

Osmanlı Devleti'nin İttifak Devletleri arasında Birinci Dünya Savaşı'na girmesiyle birlikte, Ermeniler bağlı bulundukları birliklerden kaçmaya, İtilaf devletleri lehine çalışmaya ve yaşadıkları bölgelerde Müslüman ahaliyi katletmeye başladılar. Hükümet, Ermeni Patrikhanesi'ni ve ileri gelenlerini uyardığı halde bu uyarılar dikkate alınmadı. Dâhiliye Nâzırı Talat Bey'in, Ermenilerin iskânı ile ilgili olarak Sadarete gönderdiği tezkere, 30 Mayıs 1915'te Bakanlar Kurulu tarafından kabul edildi. Bu kararın altında Said Halim Paşa'nın da imzası vardır.¹⁴³ Paşa, tehcir kararının uygulanma biçimini sonradan öğrendiğini ve bundan rahatsızlık duyduğunu Meclis-i Mebusan'ın Beşinci Şubesine verdiği ve hatıralarına da aldığı beyanatta anlatmaktadır. Orada Başkomutan vekili ve ordu komutanlarının kendisine, Ermenilerin bulunduğu mıntıkada ordu için tehlikenin olduğunu ve bunların başka yere nakledilmesinin faydalı olacağını söylediklerinde, kendilerine 'nakletmelerini' söylediğini ancak onların bunu 'öldürün' gibi anlayarak çok fena tatbik ettiklerini

¹⁴⁰ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 39.

¹⁴¹ Bostan, *Said Halim Paşa*, 57-58.

¹⁴² A.g.e., 58.

¹⁴³ A.g.e., 61.

ifade etmektedir.¹⁴⁴ Ermeni kıtalinin ardından tahkik komisyonlarının oluştuğunu ve bunların vazifelerini yaparak döndüklerini söyleyen Said Halim Paşa, İçişleri Bakanı Talat Paşa'nın tahkikatın neticesini bildirmek istemediğini ve bunda ısrarcı olduğunu, kendisinin de Talat Paşa İçişleri Bakanı olarak kaldığı müddetçe bu tahkikattan bir sonuç alınamayacağını gördüğünü belirtmektedir.¹⁴⁵

Bu ve bunun gibi meseleler Said Halim Paşa ile Talat Paşa'nın aralarının açılmasına neden oldu. Talat Paşa, Said Halim Paşa'yı Dışişleri Bakanlığı görevinden ayrılmak zorunda bıraktı. Amacı kabinedeki etkinliğini artırarak Sadrazam olmaktı. 1916 yılında hükümetin düşmesi için çeşitli teşebbüslerde bulunuldu. Said Halim Paşa, kabinede yalnızlaştırıldı.¹⁴⁶ Paşa, istifasıyla sonuçlanacak bu süreci, Talat Paşa'nın meseleyi tamamıyla şahsileştirdiğini ve durumun daha kötüye doğru gidebileceğini öngördüğü için Sadaret Makamından 3 Şubat 1917 tarihinde çekilmeye mecbur kaldığı şeklinde anlatmaktadır.¹⁴⁷ Said Halim Paşa, Sadaret makamından ayrıldıktan sonra yalısına çekilerek burada kültürel çalışmalarına devam etti.¹⁴⁸

Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nda yeni müttefikleriyle birlikte yenilmiş sayılmasının ardından Sadrazam Talat Paşa 1918 yılında istifa etti. 30 Ekim 1918 tarihinde Mondros Ateşkes Antlaşmasının imzalanmasını müteakip Talat Paşa, Enver Paşa ve Cemal Paşa İstanbul'dan kaçtılar.¹⁴⁹ Bu durum Ahmet İzzet Paşa hükümetinin Sultan VI. Mehmet'in baskısıyla istifa etmesine de neden oldu.¹⁵⁰ Said Halim Paşa kendisine yurtdışına kaçmasıyla ilgili telkinlere itibar etmedi. 4 Kasım

¹⁴⁴ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 171.

¹⁴⁵ A.g.e., 172.

¹⁴⁶ Bostan, *Said Halim Paşa*, 66 vd.

¹⁴⁷ Tevhûd-i Efkâr, 10 Rebiülâhir 1340; Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 195.

¹⁴⁸ Eşref Edip, 'Âlem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Zayi', 257.

¹⁴⁹ İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1942.

¹⁵⁰ A.g.e., 1985 vd..

1918 tarihinde Ayan Meclisi'ne kendisinin muhakeme edilmesi için Divân-ı Âlî'nin kurulması ve gerekli kararı ivedi bir şekilde vermeleri talebinde bulundu.¹⁵¹

Divân-ı Âlî'de, Said Halim Paşa, Şeyhülİslâm Hayri Efendi ve Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi başta olmak Said Halim Paşa ve Talat Paşa kabinesinde görev alan, Talat Paşa, Enver Paşa ve Cemal Paşa gibi yurtdışına kaçmamış bütün bakanların sorgulaması yapıldı. Sorgulamalar Divâniye Mebusu Fuat Bey'in, 28 Ekim 1918 (28 Teşrin-i Evvel 1334) tarihinde sabık Başbakanlar ile kabinelerinde görev yapanların Divân-ı Âlî'ye sevkleriyle ilgili olarak Meclis-i Mebusân Başkanlığına verdiği bir teklif üzerine yapıldı.¹⁵² Sorgulama, sebepsiz ve vakitsiz harbe girmeleri, Meclis-i Mebusân'ın savaş ilanının gerçek nedenleri ve savaşın cereyanıyla ilgili olarak yanlış bilgilendirilmesi, savaşın dirayetsiz ellere bırakılması, sansür uygulanması, ülkede karışıklık oluşturarak çetelere imkân sunulması gibi on ayrı başlıkta gerçekleştirildi.¹⁵³

Said Halim Paşa'nın Meclis-i Mebusân'ın Beşinci Şubesine verdiği beyanat, aynı zamanda hatıraları arasında da yer aldı.¹⁵⁴ Sorgulama 21 Aralık 1918'de Meclisin feshedilmesi tarihine kadar devam etti. Sonrasında 8 Ocak 1919'da Divan-ı Harpler kuruldu. 12 Şubat tarihinde Fransızlar Sadrazam Tevfik Paşa'ya aralarında Said Halim Paşa'nın da olduğu bir liste vererek onların tutuklanmasını talep ettiler. 28 Nisan'da Divan-ı Harp'te başlayan sorgulamalar, Yunan ordusunun İzmir'i işgal etmesi üzerine sona erdi. İstanbul'da düzenlenen gösterilerden çekinildiği için Said Halim Paşa ve diğer mühim zevatın bir kısmı önce Mondros'a, daha sonra Malta'ya gönderildi.¹⁵⁵ Mabeyn Başkâtibi Ali Fuat Türkgeldi hatıralarında durumdan

¹⁵¹ Necmeddin Sahir Silan, *II. Meşrutiyet ve Sonrası Hatıralarım*, Hazırlayan: İsmail Dervişoğlu, (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2010), 79 vd.; Bostan, *Said Halim Paşa*, 76.

¹⁵² Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 145-146.

¹⁵³ A.g.e., 145-146.

¹⁵⁴ A.g.e., 145 vd.

¹⁵⁵ Lütfi Simavi, *Osmanlı Sarayının Son Günleri*, (İstanbul: Hürriyet Yayınları, ty.), s. 504-505; Türkgeldi, *Görüp İştiklerim*, 218; Bilal N. Şimşir, *Malta Sürgünleri*, 2. bs. (Ankara: Bilgi Yayınları, 1983), 254; Bostan, *Said Halim Paşa*, 83 vd.; Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. XXIII vd.

padişahın haberinin olmadığını ancak Sadrazam Damat Ferit Paşa'nın haberdar olduğunu belki de kendisinin bunu yaptırdığını ifade ederken¹⁵⁶, Başmabeynci Lütü Bey ise bu durumun, çıkan kargaşayı fırsat bilen Damat Ferit Paşa'nın İngilizler'in talebi üzerine gerçekleştiğini nakletmektedir.¹⁵⁷ İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal de imalı bir şekilde, 'Bu işte bir dost parmağı olduğu dikkatten ve ibretten uzak tutulamaz', demekle yetinmektedir.¹⁵⁸

Said Halim Paşa sürgünde, kardeşi Abbas Halim Paşa, Şeyhülislâm Hayri Ürgüplü Efendi, Medine Kumandanı Fahreddin Paşa, Hüseyin Rauf Orbay, Süleyman Nazif Bey, Celal Nuri İleri, Ahmet Emin Yalman, Ebuzziya Velid, Refet Paşa, Fethi Okyar, Ziya Gökalp, Kel Ali Bey, Kuşçubaşı Eşref Bey, Hüseyin Cahit Yalçın ve diğer yüz kırk kadar kişiyle beraberdi.¹⁵⁹ Paşa'nın Polverista Kampındaki¹⁶⁰ sürgünü, 29 Nisan 1921 tarihine kadar devam etti.

Said Halim Paşa'nın gerek oğlu gerekse kendisinin bizzat, İngilizler ile irtibat kurarak, kendisiyle ilgili adil davranılmayacağını bildiği yargılamalar dolayısıyla 'dara düşmüş olan başını' kurtarma çabası içerisine girdiği, onlardan medet beklediği, umduğunu bulamaması üzerine de öncekinden farklı olarak sert bir tavır takındığı şeklindeki değerlendirmelere¹⁶¹ karşı çıkan M. Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa* adlı eserinde, sürgün arkadaşlarının hatıratlarında bu iddiaları destekleyecek bir kayda rastlamadıklarını ifade etmektedir.¹⁶² Bostan, Paşa'nın İngiliz makamlarına yazdığı mektupların Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey'in idamından sonra olduğunu söylemektedir. Ona göre idam cezasıyla yargılandığı halde Sultan Vahdettin'in yurt dışına kaçması teklifini kabul etmeyen ve tutuklandığı tarihten 24 Mart 1919 tarihine kadar hiçbir girişimde bulunmayan

¹⁵⁶ Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 219.

¹⁵⁷ Lütü Simavi, *Osmanlı Sarayının Son Günleri*, 505

¹⁵⁸ İbnü'l-Emin, *Son Sadrazamlar*, 1912.

¹⁵⁹ Listenin tamamı için bak.: Şimşir, *Malta Sürgünleri*, 415 vd.

¹⁶⁰ Ahmet Emin Yalman, *Gördüklerim ve Geçirdiklerim-1*, Yayına Hazırlayan: Erol Şadi Erdiç, 2. bs., (İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret A.Ş. Yayınları, 1997), 547.

¹⁶¹ Şimşir, *Malta Sürgünleri*, 254 vd.

¹⁶² Bostan, *Said Halim Paşa*, 96.

Paşa'nın İngilizler'e 'minnettarlığını' iletmesi, Mondros'a sürgün gönderilmesi ile idamla yargılanmaktan kurtulmuş olabileceğindendir. Aksi iddiaları dillendirmek, Paşa'yı tanımamaktır.¹⁶³

Ahmet Emin Yalman, *Gördüklerim ve Geçirdiklerim* adlı hatıra kitabında, Malta'da, alıştığı rahat hayattan daha sıkıntılı ve kötü şartlarda bir hayat yaşadığı halde, bu durumdan hiç şekva etmediğini, hatta ifrat derecede iyimser olduğunu ve neşesini muhafaza ettiğini söylediği Said Halim Paşa'nın Anadolu'da yeni başlayan milli mücadele hareketine destek vermekten de geri kalmadığını anlatmaktadır.¹⁶⁴

Anadolu'da Millî Mücadele'nin başlaması, Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nin açılması ve Yunan ordusu karşısında başarılar elde edilmesinden sonra, İngilizler ile Ankara Hükümeti arasında esirlerin mübadele edilmesi meselesi gündeme geldi. Malta'da bulunan esirlere mukabil, İngiliz esirleri serbest bırakılacaktı. Esirler peyderpey serbest bırakıldı. Aralarında Said Halim Paşa ve kardeşi Abbas Halim Paşa'nın da bulunduğu bazı esirler 29 Nisan 1921 tarihinde tahliye edildiler. Paşa önce Sicilya'ya sonra Roma'ya gitti.¹⁶⁵

Paşa, Sicilya'da iken İstanbul'a dönme talebini, dönemin Sadrazamı Tevfik Paşa iletti. Ancak Tevfik Paşa bu durumun mahzurlu görüldüğü, talebinin kabul edilmeyeceği ve buna müsaade olunmayacağını kendisine bildirdi. İngilizler'in işgali altında bulunan Mısır'a da dönemeyen Said Halim Paşa, kardeşi Abbas Halim Paşa İstanbul'a dönmüş olmasına rağmen Roma'ya giderek orada yaşamak durumunda kaldı.¹⁶⁶ 57 yaşında iken 6 Aralık 1921 tarihinde evinin önünde, Ermeni bir komiteci tarafından öldürüldü. Cenazesi İstanbul'a getirilerek Sultan II. Mahmud Türbesi bahçesine, babasının yanına defnedildi.

¹⁶³ A.g.e., 93.

¹⁶⁴ Ahmet Emin Yalman, *Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, 548.

¹⁶⁵ Şimşir, *Malta Sürgünleri*, 368-369; Bostan, *Said Halim Paşa*, 103

¹⁶⁶ Bostan, *Said Halim Paşa*, 105.

3.3.1.2. Düşünce Yapısı

Said Halim Paşa, İslâm medeniyetine olduğu kadar İsviçre’de siyaset bilimler tahsili yapmış olması dolayısıyla Batı medeniyetine de vakıf bir düşünce adamıdır. Eşref Edip, Paşa’yı, onun şehadeti üzerine *Sebilürreşad Dergisi*’nde kaleme aldığı ‘Âlem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Zâyi’ başlıklı makalesinde, en mümeyyiz vasfı ‘düşünen bir kafa’ olan bir mütefekkir olarak takdim etmektedir. Ona göre, Said Halim Paşa, hiçbir vakit başkasının kafasıyla düşünmeyen, Müslümanca bakış açısına sahip özgün bir kişidir.¹⁶⁷

İslâm’ın bir yaşama ve düşünme biçimi olduğu düşüncesini net bir şekilde ortaya koyan Paşa, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği gibi ahlaki, sosyal ve siyasal tüm meseleleri aynı perspektif ile değerlendirmektedir. Paşa, İslâm esaslarının doğruluk ve üstünlüğüne kati olarak inanmakta, ona dayandığı düşüncelerini güçlü ve inanarak savunmaktadır.

3.3.2. Said Halim Paşa’nın Eserleri

Said Halim Paşa düşüncelerini, birbirini tamamlayan, hacimce küçük ama muhteva olarak geniş ve derin olan eserlerinde, sadece Osmanlı toplumu ve Müslüman aydınların değil aynı zamanda İslâm coğrafyasının da eksikliklerine dair temel ve kritik meseleleri ele almakta, bu yaklaşımıyla Müslümanlara, İslâmcılara ve Batı’ya ciddi eleştiriler getirmekte ve İslâm toplumunun geleceğine ilişkin düşünceler ortaya koymaktadır.¹⁶⁸

Paşa, eserlerini 1910 yılından sonra vermeye başlamıştır. 1910 yılında ilk eseri *Ta’assub-ı İslâmî ve Mâ’nâ-yı Hakikiyyesi* veya kısa adıyla *Ta’assub*’u kaleme almış; 1921 yılının sonlarında Roma’da öldürüldüğü tarihe kadar Fransızca’yı daha etkili kullanması sebebiyle tamamı Fransızca yazılmış ve Türkçeye çevrilerek ‘Buhranlarımız’ başlığı altında toplanmış sekiz eser vermiştir. Son eseri 1921 yılında Malta sürgününde iken yazdığı *İslâm’da Teşkilat-ı Siyasiyye* olarak tercüme edilen ve *Sebilürreşad Dergisi*’nde parça parça yayımlanan eserdir.

¹⁶⁷ Eşref Edip, ‘Âlem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Zayi’, 257.

¹⁶⁸ Yıldırım, ‘İslâmcı Hareketin Özgün Fikir Adamı Said Halim Paşa’, 60.

Eserlerinde, İslâm toplumunun meselelerini ve bunlara dair çözüm önerilerini, İslâm inancından hareketle ortaya koyan Said Halim Paşa, ağırlıklı olarak taassup, aydın taassubu, Batı mukallitliği, İslâm dünyasının inhitâtının sebepleri, Batı medeniyetinin analizi, İslâm siyasi ve toplum yapısı ile Batı'nın siyasi ve toplum yapısının farkı ve mevcut toplumsal ve siyasal düşüşten kurtulabilmek için İslâm hakikatlerinin anlaşılmasını önerdiği İslâmlaşmak konularını tartışmaktadır. Paşa'nın eserleri yayımlanma tarihleri dikkate alınarak kısa özetleriyle aşağıda sıralanmaktadır.

3.3.2.1. Ta'assup

Ta'assup, 26 Mayıs 1910'ya Sırat-ı Müstakim Dergisi'nin 90. sayısında 'Mehmed' mahlasıyla ve *Ta'assub-i İslâmî Mânâ-yı Hakîkisi* başlığıyla yayımlandı. Fransızca kaleme alınan yazı, Tahir Hayreddin tarafından tercüme edildi. Said Halim Paşa'nın bilinen ilk eseri *Ta'assub*'un ilk baskısı da ikinci baskısı gibi¹⁶⁹ 1333 (1917) yılında 'Mehmed' imzasıyla İstanbul'da Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi'nde aynı yıl iki kez basıldı.¹⁷⁰ Eser, daha sonra 23 Ocak 1919 tarihli *Sebilürreşad Dergisi*'nin 388. sayısında 'Ta'assub' başlığıyla ve Said Halim Paşa imzasıyla yayımlandı.

Eserde, en parlak dönemini yaşayan İslâm âleminin kendisinde var olanı cömertçe Hristiyan dünyası ile paylaşma çabasına karşın, onların mutaassıp bir tavırla ve nefretle yaklaşımları ve sonrasında İslâm dünyasının kendisini yenileyememesi halinin etkilerinden bahsedilmektedir. İslâm dünyasına karşı duydukları öfke ve nefretin Batılıları kendilerindeki düşmanca duyguları sömürgecilik faaliyetleri yaparak ve Müslümanları küçümseyerek tatmin etmeye götürdüğü ve bunun bir yansıması olarak, Müslümanların geri kalmasına, dinlerinin neden olduğu kanaatini yaygınlaştırdıkları işlenmektedir. Batılıların düşünce ve ilimde kendilerini geliştirmelerinin onlarda Hristiyanlık yerine yeni bir dinin, ilim dininin konulması ve ruhban sınıfının yerini filozof ve ilim adamlarının alması sonucunu doğurduğu

¹⁶⁹ Bostan, *Said Halim Paşa*, 111.

¹⁷⁰ Mehmed, *Ta'assub*, 2. bs., (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1333).

anlatılmaktadır. Din kavramı üzerinden Hristiyan ve İslâm dininin mukayesesine yer verilmekte ve Hristiyan dünyasının İslâm dünyasına olan nefretinin gerçek sebebi yani Batının medenileştirme çabalarını akim bırakan ‘İslâmî şahsiyet’in ortadan kaldırılamaması üzerinde durulmaktadır. Eser, sadece Batılıların suçlanmasının doğru olmadığı, Müslümanların da kendi dinlerini komşularına en güzel şekilde anlatmak ve tanıtmak durumunda olduklarını ifade ile tamamlanmaktadır.

3.3.2.2. Mukallidliklerimiz

Mukallidliklerimiz, 1911 yılında yapılan ilk baskısından¹⁷¹ sonra ikinci olarak ‘Mehmed’ imzasıyla 1329 H. İstanbul’da Matbaa-i Kütüphâne-i Cihan basıldı.¹⁷²

Said Halim Paşa, kitaba ‘Bir diktatörü zorla tahtından indirmekle bir millet hürriyetine kavuşmuş olmaz’ diye başlamakta ve II Abdülhamid’in istibdadının sona ermesi ile birlikte toplumda, gelişen Batılı devletlerin geldiği noktaya ulaşma gayretlerini irdelemektedir.

Kitapta Batı medeniyetinin sosyal ve siyasal kurumlarının Osmanlı’da büyük hayranlık uyandırdığından bahsedilmekte ve buna bağlı olarak Osmanlı toplumunun Batı medeniyetinden nasıl istifade edebileceği sorgulanmaktadır. Bu bağlamda her milletin kendine mahsus fikir ve duygularının olduğu ve dolayısıyla başkalarını taklit etmenin doğru bir yöntem olmadığı belirtilmekte ve bunun için İslâm toplumu ile Batı toplumları mukayese edilmektedir. Toplumlarda ıslahat yapacak kimselerin kendi milletlerinin gerçekliğinden kopmamalarının yanı sıra hem kendi toplumlarının hem de başka toplumların sosyal ve siyasi gelişim süreçleri ile karakteristik yapılarını da çok iyi tahlil etmeleri gerektiği belirtilmektedir.

Batı hayranlığı ve ıslahat süreçlerinin yanlış yönetilmesinin toplumsal şahsiyetin kaybedilmesi tehlikesini ortaya çıkaracağına dikkat çekilmekte ve demokrasi örneği üzerinden kurumların ihracat maddesi olamayacağı ve kurum ithalatının da utanç verici bir durum olduğuna dikkat çekilmektedir. Kitap boyunca taklitçiliğin, toplumun kendisini tanımasına engel olacağı, başkalarını taklit ederek kendisini düzeltmesinin

¹⁷¹ Bostan, *Said Halim Paşa*, 112; Ertuğrul Düzdağ, *Buhranlarımız*, s. XXVII.

¹⁷² Mehmet, *Mukallidliklerimiz*, Matbaa-i Kütüphane-i Cihan, İstanbul 1329 (1913-1914).

mümkün olamayacağı ve sosyal kargaşa ile birlikte siyasi anarşizmin doğmasına da zemin hazırlayacağı anlatılmaktadır.

3.3.2.3. Meşrutiyet

Said Halim Paşa'nın Mehmet adıyla kaleme aldığı eser, 1329 H. (1911 Miladi) yılında İstanbul Araks Matbaasında basılmıştır.¹⁷³ Eserin bazı bölümleri *Sebilürreşad Dergisi'nin* 15. cildinde yayımlanmıştır. Prens Mehmet Said Halim Paşa adıyla derginin 19 Aralık 1918 tarihli 383. Sayısında yer alan 'Meşrutiyetin Te'sirât ve Netâyici' başlıklı makale ile 26 Aralık 1918 tarihli 384. Sayısında yayımlanan 'Kanun-i Esasi'nin Ahval-i İctima'yye ve Mevki-i Siyâsimizle Adem-i Te'lifi: Kanun-i Esasi Bizim Hal ve Mevki-i İctimâimizle Gayr-ı Kâbil-i Te'liftir' yazısı bu kabildendir.

Said Halim Paşa'nın *Meşrutiyet* adlı kitabı Osmanlı tarihinin en önemli olaylarından biri olan 1908 yılında ilan edilen II Meşrutiyet'in, 1876'da ilan edilmiş olan Kanun-i Esasi'nin bir neticesi ve eseri olduğu şeklindeki ifadelerle başlamaktadır.

Kitapta 1876 tarihinde ilan edilen Kanun-i Esasi ile II. Meşrutiyete kadar uzanan süreci, bu sürecin aktörleri ve yapılan yeniliklerin toplumsal sonuçları üzerinden ele almakta ve 'milletin vekillerinin (II. Meşrutiyet dönemi vekilleri), istibdadın vekilleri (Sultan Abdulhamid dönemi vekilleri) tarafından düşünülmüş ve ortaya konmuş olan şeyi (Kanun-i Esasi) benimsediklerine' işaret ederek, bunu kaderin bir cilvesi olarak dile getirmektedir.

Bu süreçte toplumsal ve siyasi ıslahatların gerçekleşmemesinin nedenlerini yani Avrupa kanunlarının tercüme edilerek birkaç değişiklik ile uygulanmasının yeterli olabileceği hatasına düşülmesini, Batı medeniyetinin anlamadan taklit edilmesini, ıslahatlarda Osmanlı toplumunun gerçeklerinin göz ardı edilmesini anlatmaktadır. Toplumsal yapının değişim kurallarını ortaya koyarak Batı toplumlarıyla Osmanlı toplumunu sosyal ve siyasal yapıları yönüyle mukayese eden Said Halim Paşa, Anayasanın siyasi birliğini İslâm Birliği ve kardeşliği üzerine bina etmiş olan Osmanlı toplumunun siyasi yapısına uygun olmadığını anlatmakta ve kitabın son

¹⁷³ Mehmet, *Meşrutiyet*, (Dersaadet: Araks Matbaası, 1329). (Bu eserden, Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, olarak bahsedilecektir.)

kısımlarında bu sürecin gerçek sorumlularını tespit etmeye çalışmaktadır. Demokrasi konusuna da değinen Paşa, Batıda ortaya çıkan demokrasi sürecinin Batı'ya özgü olduğunu ve Osmanlı toplumunun böyle bir süreci yaşamadığını binaenaleyh Osmanlı toplumuna demokrasinin getirilmesinin anlamlı olmayacağını ifade etmektedir. Ona göre her toplum kendi sosyal ve ahlaki esaslarından hareketle bir şeyler yapabilme, ilerleme, terakki etme ve mutlu olma imkânına sahip olabilir.

3.3.2.4. Buhrân-ı İctimâimiz

Buhran-ı İctimaimiz, 1332 (1916) yılında yine 'Mehmed' imzasıyla İstanbul'da Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi'nde basıldı.¹⁷⁴ Eser daha sonra Sebilürreşad Dergisi'nin 17 Ekim 1918 tarihinden itibaren 374, 375 ve 376. sayılarında yine 'Buhran-ı İctimaimiz I-II-II' başlığıyla Prens Mehmed Said Halim Paşa imzasıyla tefrika edildi.

Kitapta inanç, ahlak ve gelenek gibi esasların bozulması, buna kanun ve nizam yokluğunun da eklenmesiyle sarsıntı geçiren ve yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan Osmanlı toplumunun sosyal yapısındaki buhranın sebeplerinden ve bunların etkilerinden bahsedilmektedir. Dış nedenler, aydınların yabancılaştırılması, halkın münevverlerden mahrum kalması, aile ve toplumun ifsadı, toplumsal ahlakın bozulması, bürokrasinin cehaleti ve yanlışları bunlardan bazılarıdır. Topluma öncülük yapacak bir sınıfa duyulan ihtiyacı, sosyal dokuyu kuvvetlendirecek esasları ve bir bütün olarak bu esasları düzenleyen İslâm dininin temel ilkelerine sahip çıkılarak Osmanlı toplumunun terakkisine maddi ve manevi anlamda tekâmül edebileceği anlatılmaktadır. Ayrıca ahlaki eksikliğin önüne geçilmesi ve her ferdin kendisini düzeltmesi gerektiği vurgulanırken, Osmanlı toplumunda kadın özgürlüğü ve feminist hareketlerin topluma verdiği zararlar da ayrıntılı olarak işlenmektedir. Özgürlük ve sorumluluk ilişkisi ele alınmakta ve toplumsal iradenin siyasi otorite tarafından dikkate alınmasının gerekliliğinden bahsedilmektedir. Kitap, muntazam toplumların, ahlaki anlamda faziletli ve olgun insanlar tarafından oluşturulacağı vurgusuyla sonlandırılmaktadır.

¹⁷⁴ Mehmed, *Buhran-ı İctimaimiz*, (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1332).

3.3.2.5. Buhrân-ı Fikrimiz

Buhrân-ı Fikrimiz, ilk olarak ‘Mehmet’ imzasıyla 1333 (1917)’de Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi’nde basıldı.¹⁷⁵ İkinci baskısı, Prens Mehmet Said Halim Paşa imzasıyla Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı tarafından 1337H. (1919) Daru’l-Hilâfe’de Hukuk Matbaasında basıldı.¹⁷⁶ Eser, yayımlanmadan önce *Sebilürreşad Dergisi*’nde 9 Ocak 1919 tarihinden itibaren ‘Buhran-ı Fikrimiz-I’ ve ‘Buhran-ı Fikrimiz-II’ başlığıyla 386-387. sayılarında yayımlandı.

Eserde Osmanlı toplumunun terakki edebilmesi için Batı medeniyetinden istifade etme düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan, Batının tesiri altında kalarak şahsiyetini kaybetmiş, Batıya hayran yeni aydın sınıfın fikrî buhranından bahsedilmektedir. Kendi toplumunu tanımayan, Batının zihniyetini kavrayamamış, metotsuz ve amaçsız, toplumsal ıslahat süreçlerine yabancı, edebi, fikri derinlikten yoksun ve milli ruhtan uzak bu aydın sınıfın sahip olduğu, milletçe yükselmek için Batılılaşmak gerektiği şeklindeki fikrin yanlış olduğu ortaya konmaktadır. Kitabın ilerleyen kısımlarında Batılılaşmanın kendi medeniyetimizi terk etmek olduğu düşüncesine vurgu yapıldıktan sonra, Batı medeniyetinden istifade etmenin, nasıl ve hangi kıstaslarla gerçekleştirilebileceği ve milli istidadın nasıl güçlendirileceğini anlatılmaktadır.

3.3.2.6. İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye

İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye, ‘Mehmed’ imzasıyla 1334 (1918) tarihinde İstanbul’da Matbaa-i âmire’de basıldı.¹⁷⁷ Eser aynı yıl *Sebirreşad Dergisi*’nde 12 Eylül 1918 tarihinden itibaren 369, 370 ve 371. sayılarında Prens Said Halim Paşa imzasıyla ‘Akvam-ı İslâmiyye’nin Esbab-ı İnhitâtı 1-2-3’ başlığıyla tefrika edildi.

¹⁷⁵ Bostan, *Said Halim Paşa*, 113.

¹⁷⁶ Prens Mehmet Said Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrimiz*, 2 bs., (Daru’l-Hilafe: Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, 1337).

¹⁷⁷ Mehmed, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1334).

Said Halim Paşa 'İslâm dini, niçin Müslümanların Batılı milletler gibi ilerlemesine mâni olmuştur?' sorusunun doğru bir soru olmadığını, doğru sorunun 'Müslümanların dinlerinden niçin daha iyi istifade edemedikleri?' sorusu olduğunu ifade ederek bu soruya cevap aramaktadır.

İslâm dünyasının geri kaldığı düşüncesinin, Müslümanların Batı'nın hâkimiyeti altına girmesiyle birlikte Batılılar tarafından işlendiği ve Batılıların bu geri kalışın İslâm Dininden kaynaklandığı tezini etkili bir şekilde savunmaya çalıştıkları anlatılmaktadır.

Müslüman milletlerin gerilemesi çerçevesinde, İslâm mükemmel esaslar vazeden bir din olduğu halde Müslümanların dinlerinden neden yeterince istifade edemedikleri sorusu ile Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki sönmek bilmez din düşmanlığı meselesi irdelenmiştir.

İslâm toplumunda aydın ve idarecilerden kaynaklanan sorunlar zikredildikten sonra İslâm dininin hedefi, ahlaki, sosyal ve siyasal esasları ile İslâm kurumlarının mükemmelliği anlatılmakta bunlarla birlikte Müslümanların yegâne terakki ve tekâmül yolunun, İslâm esaslarına bir bütün olarak uymaktan başka olmadığının altı çizilmektedir.

3.3.2.7. İslâmlaşmak

İslâmlaşmak, 15 Kasım 1918 tarihinden itibaren Sebilürreşad Dergisi'nin 378, 379 ve 380. sayılarında Prens Mehmed Said Halim Paşa imzasıyla ve 'İslâmlaşmak' başlığıyla tefrika edildi. Dergide tefrika edilen yazılar daha sonra 1337 tarihinde Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı tarafından *İslâmlaşmak* adıyla kitaplaştırıldı.¹⁷⁸

Kitapta İslâmlaşmak, İslâmiyetin, inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam ve bir bütün olarak tatbik edilmesi şeklinde anlatılmakta ve bu durum ilerleyen sayfalarda detaylı olarak izah edilmektedir.

Öte yandan İslâm esaslarının Müslüman milletler tarafından pratikte nasıl uygulandığı incelenmektedir. İslâm toplumunda özgürlük ve müsamaha

¹⁷⁸ Prens Mehmed Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, (Daru'l-Hilafe: Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, 1337).

düşüncelerinin yok olmasına neden olan ruhaniliğin çıkışı, ırk özelliklerinin Müslümanlara olumsuz etkileri, Osmanlı Türklerinin İslâm'dan uzaklaşması, Batı medeniyetinin etkileri, halktan kopuk aydınlar, İslâm beynelmilelciği ve milliyetçilik konuları değerlendirilmektedir.

Son olarak Müslüman ferдин siyasi ve sosyal hak ve sorumlulukları detaylı olarak anlatılmakta, nasıl bir Müslüman ferдин yetiştirilmesinin hedeflendiği üzerinde durulmakta ve en iyi Müslümanın, hak ve sorumluluklarını iyi anlayan ve onları en güzel şekilde uygulayan ve koruyandır kimse olduğu savunulmaktadır.

3.3.2.8. Buhranlarımız

Buhranlarımız, sırasıyla *Meşrutiyet*, *Mukallidliklerimiz*, *Buhrân-ı Fikrimiz*, *Buhrân-ı İctimâimiz*, *Ta'assub*, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye* ve *İslâmlaşmak* kitaplarının toplanarak bir arada yayımlanmasından müteşekkildir. Eser, 'Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Külliyyat-ı Âsârından...' takdimiyle sunulmaktadır. 1338-1335 (1920) tarihli eser, İstanbul Şems Matbaasında basılmıştır.¹⁷⁹

3.3.2.9. İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiyye

İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiyye şeklinde Mehmet Akif Ersoy tarafından Fransızca aslından Türkçeye çevrilen eser, Said Halim Paşa'nın son eseri olarak bilinmektedir.¹⁸⁰ Paşa'nın Malta sürgününde kaleme aldığı eser, Türkçeye tercüme edilmeden önce 1921 yılında Roma'da *Les Institutions Politiques Dans La Société Musulmane* adıyla ve 'Prens Said Halim Paşa, Eski Sadrazam' imzasıyla yayımlandı.¹⁸¹ Eser, bölümler halinde aynı zamanda mütercimi de olan Mehmet Akif Ersoy'un takdimiyle *Sebilürreşad Dergisi*'nde 493. sayıdan itibaren tefrika edildi.¹⁸²

¹⁷⁹ Prens Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, (İstanbul: Şems Matbaası, 1335)

¹⁸⁰ Mehmet Akif, 'İslâm'da Teşkilatı Siyasiyye' Sunum, C. 19, S. 493, s. 264; Düzdağ, *Buhranlarımız*, s. XXX; Bostan, *Said Halim Paşa*, 116.

¹⁸¹ Bostan, *Said Halim Paşa*, 116; Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 3-4.

¹⁸² Geniş bilgi için bak.: Bostan, *Said Halim Paşa*, 117. (90 n.)

Eserde, Batı'da mevcut olanın hepsini ya da en azından bir kısmını almaktan başka bir şey düşünmediği ileri sürülen aydınların eleştirisiyle başlanmakta ve Batı medeniyeti ile İslâm Medeniyeti arasındaki farkın ortaya konulabilmesi adına, 'Batı için her yol Roma'ya gider ise İslâm dünyası için de 'Her yol Mekke'ye gider' ifadesi kullanılmaktadır.

Eserde, İslâm'ın sosyal yapısı incelenmekte ve Müslümanların siyasi ve sosyal vazifelerinin, İslâm'ın temel esaslarını daha iyi anlayıp onları daha güzel tatbik etmek olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda İslâm Şeriatı ve Şeriatın hâkimiyetinin ne demek olduğu, Milli İrade meselesini nasıl okumak gerektiği, İslâm kardeşliği ve İslâm âleminin gerileme nedenleri ve bundan kurtulmanın çareleri anlatılmaktadır. Batı toplumlarının sosyal ve siyasal gelişimlerin detaylı bir şekilde incelenmekte, sonrasında Batı'nın siyasi metodu ile İslâm'ın siyasi metodu ve İslâm devlet teşkilat yapısının nasıl olabileceği izah edilmektedir.

Said Halim Paşa, eserinde kendisinin ana hatlarıyla ele aldığını söylediği konuların, aslında uzmanlar tarafından kapsamlı olarak işlenmesi gerektiğini söylemektedir. İslâm'ın siyasi yapısı hakkında bir bakış açısı oluşturmanın da hedeflendiği kitapta Paşa, Batı'nın siyasi rejimini benimseyen ve bunları almak isteyen İslâm toplumunu, bunun yanlışlığı konusunda uyarmaya çalışmaktadır.

3.3.2.10. Hatıraları (Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı)

1996 yılında İstanbul'da İsis Yayınları tarafından *L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale* adıyla yayımlanan eser, 2019 yılında Fatih Yücel'in tercümesiyle *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* başlığıyla Kronik Kitap tarafından yayımlandı.¹⁸³ Kitabın son bölümünde Paşa'nın *Sebilürreşad Dergisi'nde* 'Türkiye'nin Harb-i Umûmiye İştirakindeki Sebepler' başlığı ile yayımlanan hatıratından bir bölüm de mevcut.

Eserde, Türkiye'nin I. Dünya Savaşı'na nasıl girdiği, bu savaşa niçin katıldığı, Devletin bir oldu-bitti ile savaşa girmesine ve kendisinin de ilk olarak istifasına neden olan Karadeniz hadisesi, savaş sonrasında Bâb-ı Âli'nin iflası, İngiliz ve

¹⁸³ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, çev.: Fatih Yücel, 2. bs., (İstanbul: Kronik Kitap, 2019).

Fransız siyaseti, Mustafa Kemal'in çalışmaları, Halifelik kurumunun İslâm âlemi açısından ehemmiyeti, Türkiye ve Düvel-i Muazzama, Divân-ı Âli'deki beyanatları, Türkiye'nin Harb-i Umûmiye iştirakinin sebepleri konuları anlatılmaktadır.

3.3.2.11. Islahatımızın Esasları

Eser, ilk olarak¹⁸⁴ Vahdettin Işık tarafından hazırlanan *Said Halim Paşa Külliyyatı* 'nda matbu olarak okuyucularına takdim edilmiştir.¹⁸⁵

Kitap, 'Mensup oldukları çevrenin umumi şartlarını değiştirmeye yeltenenlerin az-çok o çevrenin düşmanlığına hedef oldukları' ifadeleriyle başlamaktadır. Islahatçıların durumlarından, özelliklerinden, toplumu karşı karşıya bıraktıkları halden bahsetmektedir. Genç Türkiye'de ortaya konulmaya çalışılan yeniliklerin ülkenin gerçek ihtiyaçları, toplumsal yapı ve ıslahatçıların zihniyeti yönüyle değerlendirmesi yapılmaktadır. Toplumlararası alışverişte itikad, sosyal ve siyasal farklılıkların dikkate alınması hususunun reel çözümler ortaya koyma noktasında hayati önem arz ettiği Kanun-i Esasi, Meclis-i Mebusan, siyasi fırkalar gibi çeşitli sosyal ve siyasal örneklerle izah edilmektedir. Eserde, zamanla ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap vermesi noktasında kurumlar ile ilgili olarak ıslahatın, ıslah etmekle gerçekleştirebileceği, ilga etmekle gerçekleştirilemeyeceği anlatılmaktadır.

Ezcümle, Said Halim Paşa, küçük yaşlarda aldığı geleneksel eğitimin yanı sıra İsviçre'de siyasi ilimler tahsili yapmış, sonrasında II. Abdulhamid saltanatı sırasında Osmanlı bürokrasisinde önemli görevlerde bulunmuş bir Osmanlı aydın ve bürokratıdır. İttihat ve Terakki Cemiyetinin üst düzey yöneticiliğini de yapmış olan Paşa, Osmanlı Devleti Birinci Dünya Savaşı'na girdiği sırada Sultan VI. Mehmed döneminde Sadrazam olarak görev yapmıştır. Bulgaristan tarafından işgal edilen Edirne'nin yeniden Osmanlı topraklarına dâhil edilmesi, Makedonya Türklerinin Yunanlılar tarafından göçe zorlanması, Ege Adaları meselesi, I. Dünya Savaşı öncesi İttifak ve İtilaf Bloklarıyla ittifak arayışları, Osmanlı Devleti'nin savaş sırasında

¹⁸⁴ Vahdettin Işık, 'Takdim', *Said Halim Paşa Külliyyatı*, içinde, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 10.

¹⁸⁵ Said Halim Paşa, *Said Halim Paşa Külliyyatı*, Yayına Hazırlayan: Vahdettin Işık, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019).

‘bîtaraf’ bir politika izleme gayreti, I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı’nın idaresi ve tehcir meselesi gibi önemli konularda irade ortaya koymuştur. En büyük dezavantajı yine İttihat ve Terakki Cemiyeti içerisinde etkili olan Talat Paşa ve beraberindeki paşaların kendisine karşı takındıkları tutumlar olmuştur. Sadrazamlıktan ayrıldıktan sonra kendi döneminin hesabını vermek için talepte bulunmuş ve kaçması yönündeki telkinlere itibar etmemiştir. İngilizlerin talebi üzerine yakalanmış ve Malta’ya sürgüne gönderilmiştir. Millî Mücadele döneminde Ankara Hükümeti ile İngilizler arasında imzalanan bir antlaşmayla Malta sürgünü sona ermiş ancak İstanbul’a dönme talebi dönemin Sadrazamı tarafından kabul edilmemiştir. İtalya’da yaşamak durumunda kalan Said Halim Paşa, 1921 yılının sonlarında bir Ermeni suikastçi tarafından öldürülmüştür.

Paşa, 1910 yılından itibaren küçük ama önemli eserler kaleme almıştır. Bu eserlerde genel olarak İslâm coğrafyasının ve Osmanlı toplumunun durumunu analiz etmiş ve çözüm önerileri sunmuştur.

Said Halim Paşa, İslâmcılık düşüncesinin etkili ve önemli isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hatta daha önceki bölümde ifade edildiği gibi Paşa’nın İslâmcılık düşüncesinin ideoloğu ve öncüsü olduğu görüşünü savunanlar da vardır.

Said Halim Paşa, yaşadığı dönemde kendisini ‘İslâmcı’ olarak nitelendirmemiştir. Ancak, İslâm’ın bir bütün olarak algılanması ve hayata tatbik edilmesini temin bakımından ‘İslâmlaşmak’ kavramı altında, İslâm itikadını esas alan sistemli bir düşünce ortaya koymuştur. Binaenaleyh Paşa’nın İslâmcılık düşüncesini şekillendiren mütefekkirlerden biri olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SAİD HALİM PAŞA’NIN SİYASET VE DEVLET ANLAYIŞI

Said Halim Paşa, devlet adamlığı tecrübesi olan, sosyal ve siyasal meselelere yoğunlaşmış önemli bir mütefekkidir. Batı’da siyaset eğitimi almış olması onun Batı medeniyetini tanınmasını ve Batı’ya kendinden emin eleştiriler getirmesini sağlamıştır. Yaşadığı dönemin gerek Batı Dünyası, gerek İslam Dünyası ve gerekse Osmanlı Devleti açısından önemli bir dönem olması, Paşa’nın ileri sürdüğü siyasi düşünceleri daha değerli kılmaktadır. Sömürgeciliğin önemli bir aşamaya ulaştığı, Birinci Dünya Savaşı’nın yaşandığı, milliyetçilik düşüncesinin yaygınlaştığı, çok uluslu imparatorlukların yıkılmaya yüz tuttuğu, ulus devletlerin inşa edildiği, İslam birliği politikasının Batılılar marifetiyle akim kalmaya zorlandığı, Osmanlı pâyitahtının yerini Milli mücadeleyi yürüten Ankara’ya bıraktığı bir dönemde Müslüman bir devlet ve düşünce adamı olan Paşa’nın görüşleri, İslam düşüncesinin bütünlüğü bağlamında özgün ve özellikle İslam Dünyasının geleceği bakımından önemli kabul edilmektedir. Paşa’nın *İslam’da Teşkilât-ı Siyasiyye* adıyla tercüme edilen son eseri tam olarak siyasi konulardaki yaklaşımına yer vermektedir. Bu bölümde Said Halim Paşa’nın siyaset ve devlet anlayışı, onun İslam’ın siyasi sistemini nasıl algıladığı çerçevesinde ele alınacaktır. Bölüm, ‘Paşa’ya Göre Siyasetin Kurucu Prensipleri’ ve ‘Siyasi Kurumlar ile İlgili Düşünceleri’ olmak üzere iki ana başlıktan oluşmaktadır.

4.1. Said Halim Paşa'ya Göre Siyasetin Kurucu Prensipleri

Bu kısımda Paşa'nın temel siyasi düşünceleri ve ona göre İslam'ın siyasi yapılanmasını şekillendiren kurucu temel prensiplere yaklaşımı ele alınacaktır. İstibdat karşı olmak, Meşrutiyet ve Kanûn-i Esâsî, Hürriyet, Eşitlik ve Dayanışma Anlayışı, Hâkimiyet Telakkisi, Milli İrade Hâkimiyeti Anlayışı ve Demokrasi Anlayışı başlıklarından oluşan bu temel prensipler, Paşa'nın siyasi düşüncelerinin zeminini de teşkil etmektedir.

4.1.1. İstibdada Karşı Olmak

Said Halim Paşa, İslâm dünyasında Batılılar ile mücahede ve sürekli savaş hali dolayısıyla Müslüman halkların hükümdarlarına mutlak bir bağıllık ile bilâ kayd-u şart itaat ettiklerini ve bu durumun hükümdarların zamanla keyfi ve müstebit bir idare tarzına geçmelerine neden olduğunu söylemektedir.¹

Paşa, istibdadın nedenlerini tartışırken, Osmanlı toplumu benzeri toplumlarda, istibdadın Batıdakinden sebep ve mahiyet yönüyle ayrıştığını ifade etmektedir. Ona göre, İslâm esasları üzerine bina edilmiş adalet sistemi sebebiyle Müslüman toplumlar daima eşitlik ve hürriyet taraftarı bir düzen içinde yaşadılar. Bu düzende şahıs ve makamdan kaynaklı hiçbir ayrıcalık veya istibdat kabul edilebilir değildir. Çünkü İslâm toplumları adalet ve hakkaniyet esaslarını tatbik etmekle yükümlüdürler. İstibdadın, bu esasların terk edilmesi ya da yanlış anlaşılıp uygulanması dolayısıyla ortaya çıktığına dikkat çeken Paşa, bu esasları terk eden Müslüman toplumların, yöneticilerinin istibdadı altına girmeyi hak ettiklerini de dile getirmektedir.²

Bununla birlikte Said Halim Paşa, liderlerin keyif ve heveslerine hizmet edilmesinin ve böyle bir duruma rıza gösterilmesinin de yöneticileri müstebit, zalim ve kararsız kimseler haline getireceğini ve toplumun bir gerileme sürecine girmesine neden olacağını belirtmektedir.³

¹ Said Halim Paşa, *Ta'assup*, 5.

² Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 21.

³ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye*, 21.

Toplumların maruz kaldığı sıkıntıların büyük çoğunlukla, gücü elinde bulunduranların uyguladığı istibdattan kaynaklandığını ifade eden Said Halim Paşa, istibdadın İslâm Şeriatı nazarında hem caiz görülmediğine hem de gayr-ı meşru, keyfi ve şahsi bir yönetim biçimi olarak değerlendirildiğine dikkat çekmektedir.⁴

Müslüman milletlerde ortaya çıkan istibdat yönetimi ve adaletsizliklerin Şeriatın kaynaklanmadığını ileri süren Paşa, bu durumdan kurumlarıyla birlikte devletin sorumlu tutulamayacağını; belki idare kuvvetini eline geçiren ve kanun adına hareket ettiklerini iddia eden şahısların sorumlu sayılabileceğini belirtmektedir.⁵

İstibdadın iki tür kötülüğü ortaya çıkararak toplumu bozduğunu belirten Said Halim Paşa'ya göre bunlardan birincisinde istibdat, zayıfları ezmek için kuvvetlilere kanundan istifade etme hakkı vermektedir. İkincisinde ise, zulümden kurtulmak isteyen zayıfları, ya kanundan kaçmaya veya kanunu hiç tanımamaya zorlamaktadır ki, her iki durumda da istibdat, toplum hayatının bozulmasına sebep olmaktadır.⁶

İstibdadın, her çeşit kurtuluş ümidini, yenilik ve ilerleme arzusunu ortadan kaldırdığına işaret eden Said Halim Paşa, II. Abdülhamid dönemi istibdadını Osmanlılar arasında asırlardan beri devam edegelen bağların gevşemesine neden olması yönüyle de eleştirmektedir. Paşa'ya göre mezkûr istibdat dönemi, o devirde Osmanlı Devleti'nin varlığına karşı girişilen teşebbüsleri hem haklı göstermiş hem kolaylaştırmış hem de yabancıların Osmanlı bütünlüğünü içeriden parçalayabilmelerine ve Osmanlı unsurları arasına ayrılık ve nefret tohumları ekerek onlara, istibdada karşı açıkça saadet vaadinde bulunmalarına zemin hazırlamıştır.⁷

Görüldüğü üzere, İslâm'ın hiçbir şekilde istibdat yönetimini doğru bulmadığını, Müslüman toplumlarda istibdattan kaynaklanan hukuksuz ve huzursuzlukların sebebinin İslâm'da değil, yönetimi kuvvet kullanarak ele geçirmiş olan yöneticilerde aranması gerektiğini düşünen Said Halim Paşa, istibdadın toplumun geri kalmasına ve kurtuluş ümidini, yenilik ve ilerleme arzusunu kaybetmesine neden olduğunu ileri sürmektedir. Paşa'ya göre, II. Abdülhamid dönemi istibdadı hem Osmanlı siyasal

⁴ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 21.

⁵ Said Halim Paşa, *Sebilürreşad*, Cilt 20, Aded 495, Sahife 2.

⁶ Said Halim Paşa, *Sebilürreşad*, Cilt 20, Aded 499, Sahife 51.

⁷ Said Halim Paşa, *Mukallitliklerimiz*, 17.

bütünlüğüne zarar vermiş hem de toplumda ahlaki çöküntünün meydana gelmesine neden olmuştur.

4.1.2. Meşrutiyet ve Kanûn-i Esâsi

Meşrutiyetin 1908 yılında ikinci kez ilan edilmesi olayının Osmanlı tarihinin iftihar edilecek vak'alarından biri olduğunu söyleyen Said Halim Paşa, bunun Osmanlı Devleti için, bir padişahın hal'i anlamının çok ötesinde, Osmanlı Devleti'ne yeni bir istikamet sunması ve memleketin mukadderatının yeni fikirler üzerine bina edilmiş olması anlamı taşıdığını ifade etmektedir.⁸

II. Meşrutiyetin, aslında 1876'da ilan edilmiş olan Kânûn-i Esâsi'nin eseri olduğunu belirten Said Halim Paşa, Kânûn-i Esâsi'yi bizzat mutlakiyet idaresi memurlarının, hükümdarın istibdadını azaltmak ve onun hüküm ve nüfuzuna karşı bir kuvvet ve bir denge oluşturabilmek için başvurdukları bir tedbir olarak değerlendirmektedir.⁹

Devletin mukadderatına hâkim olan şahsi ve keyfi idarenin, memleketin ilerlemesinin başlıca manilerinden biri olduğuna dikkat çeken Said Halim Paşa, o dönemdeki yenilikçilerin çabalarını şöyle izah etmektedir:

O vakit ki müceddidlerimiz, şu idare-i müteessifeyi tağyir ve ta'dil için o vakte kadar ihmal edilmiş ve mensî hükmünde tutulmuş olan üçüncü bir unsurun, yani milletin, işe karıştırılmasının kifâyet edeceği ve memlekette işlerin safhasının derhal tebeddül etmesi için Millet-i Osmaniye'ye birtakım hukuk ve hürriyet-i siyasiye verilmesi, tâbir-i âharla efkar ve mu'tiyât-ı Garbiye üzerine mübteni bir Kânûn-i Esâsi ahkâmının vaz'u tatbik edilmesi kâfi olacağı fikrine sahip olmuşlardır.¹⁰

Said Halim Paşa, Sultan II. Abdulhamid'in istibdadına karşı olan yenilikçi Osmanlı bürokrasisinin, o zamana kadar unutulmuş olan 'millet' unsurunu siyasi zemine çektiğini söylemektedir. Ona göre millet, Batı'dan alınan fikirler üzerine kurulmuş bir anayasa ile kendisine tanınan görevleri henüz yerine getirebilme bilincinde bile

⁸ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 3.

⁹ A.g.e., 3.

¹⁰ A.g.e., 3-4.

değildir. Paşa yenilikçiler tarafından, milletin siyasi bir figür olarak kullanılmaya çalışılmasının ve Batı'dan mülhem bazı hak ve siyasi özgürlüklerin Osmanlı milletine de tanınmasıyla işlerin düzeleceğini sanmanın büyük bir hata olduğunu belirtmektedir. Ayrıca yenilikçileri, haberi bile olmadan millete ait siyasi hakları, istibdat karşısında etkili olmayacağını bildikleri halde, sırf kendilerine bir dayanak oluşturmak adına padişaha karşı kullanmaya çalıştıkları için eleştirmektedir. Paşa, bu yenilikçilerin, ilan edilen Kânûn-i Esâsi'den, milletten daha çok istifade ettiğini ve bu sayede hem padişahın keyfi idaresinden kurtulmayı hem de milletin cehalet ve gafleti dolayısıyla yapılamayan ıslahatları tatbik etmeyi hedeflediklerini söylemektedir. Ancak ne padişahın ne de milletin kendisine biçilen rolü oynamak istemediğini ileri süren Paşa, bu yüzden de 'Osmanlı meşrutiyetinin anası' olarak nitelendirdiği 1876 Kânûn-i Esâsi'sinin ömrünün pek kısa olduğunu ifade etmektedir.¹¹

Ancak kendi hak ve serbestliği dışında, her türlü hukuku inkâr ettiğini söylediği Sultan II. Abdulhamid'in Kânûn-i Esâsi'yi nedense fesh ve ilga etmeye cesaret edemediğini belirten Said Halim Paşa, Kânûn-i Esâsi'nin yok hükmünde tutulduğuna, ondan bahsetme cesaretinde bulunanların tecziye edildiğine fakat yine de kanun mecmualarının baş tarafında Kânûn-i Esâsi'ye yer verilmeye devam edildiğine dikkat çekmektedir.¹²

Said Halim Paşa, Sultan II. Abdulhamid yönetiminin bütün mağdur ve hasımları için Kânûn-i Esâsi'nin hayal edilen önemli bir hedef olduğunu belirtmektedir. Paşa, Osmanlı'daki muhaliflerin, Batılıların Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale etmek için fırsat kolladıklarını ve herhangi bir isyan ya da ihtilal durumunda, asayişin bozulduğunu gerekçe gösterip bu emellerini gerçekleştireceklerini bildikleri için, ülkede isyan ve ihtilal seçeneğine başvurmada istibdat yönetimine son verme konusunda Kanûn-i Esâsi'yi nihâi çare olarak gördüklerini söylemektedir. Yenilikçilerin padişahın isteklerinin bu kanunun tamamen ve derhal tatbik edilmesinden başka bir şey olmadığını söyleyen Paşa'ya göre, kaderin bir cilvesi olarak II. Meşrutiyet döneminde milletin vekilleri, I. Meşrutiyet dönemindeki

¹¹ A.g.e., 5.

¹² A.g.e., 5-6.

istibdadın vekilleri tarafından düşünölmüş ve ortaya konulmuş olan Anayasayı kabul etmişlerdir.¹³

Ezcümle Said Halim Paşa, 1876 Kânûn-i Esâsi'sini 'Osmanlı meşrutiyetinin anası' olarak zikretmektedir. O'na göre II. Abdülhamid'in askıya alması sebebiyle ömrü kısa olmuştur. Ancak padişah Kanûn-i Esâsi'yi fesh ve ilga etme cesareti gösterememiş, anayasayı methedenler cezalandırılrsa da anayasa, teorik olarak yazılı materyallerde hep yerini almıştır.

Osmanlı yenilikçi bürokratlarının Kânûn-i Esâsi ve Meşrutiyet yönetimi ile istibdada karşı, milleti, üçüncü bir siyasi unsur olarak düşündüklerini söyleyen Paşa, bu vizyonu dar bürokratların tepeden inmece yaklaşımlarla daha çok kendi durumlarını avantaja dönüştürme çabasında olduklarını belirtmektedir.

İstibdat yönetiminin memleketin ilerlemesine mani olan unsurlardan biri olduğuna dikkat çeken Said Halim Paşa, II. Meşrutiyetin 1908 yılında ilanını, Osmanlı Devleti'nin yeni fikirlerle yeni hedeflere yönelebilmesine imkân tanıyabilecek bir olay olarak değerlendirmektedir.

4.1.3. Hürriyet, Eşitlik ve Dayanışma Anlayışı

'Hürriyet' ve 'Eşitlik' kavramlarına *İslâmlaşmak* isimli eserinin 'İslâm'da Ahlâkiyat' başlığı altında açıklık getiren Said Halim Paşa'ya göre, İslâm ahlakının kaynağı Allah'a imandır. Bu ahlak anlayışı ise, Müslüman ferde, insanlığın mutluluğunun hakikati sevmek, onu araştırmak ve tatbik etmekle olabileceğini göstermektedir.¹⁴

Hakikati araştırmanın, ona ulaşmanın ve onu uygulamanın, insanın ahlakî ve aklî bütün melekelerinin serbest bir şekilde kullanılması ve geliştirilmesiyle gerçekleşebileceğini belirten Paşa, bu ahlakın en geniş manasıyla şahsî hürriyet esasına dayandığını ve bu hürriyetin de, Allah'a imanın bir neticesi olduğunu söylemektedir. Ona göre İslâm ahlakı, insana, gelişim kabiliyetini, gücü yettiği ölçüde genişletebilmesi için, hür olma sorumluluğu yüklemektedir.¹⁵

¹³ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 6-7.

¹⁴ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 8

¹⁵ A.g.e., 8.

4.1.3.1. Hürriyet Kavramı

Said Halim Paşa, ‘Hürriyet’i, ‘*Nazar-ı İslâm’da hürriyet, öyle insanın tatbik veya ‘adem-i tatbikinde muhtar bulunabileceği, yahud vazı’-ı kanunun isterse bahş, isterse men’ edeceği bir hakk-ı siyasi olmayup kabul ettiği din ile rehber tanıdığı ahlak tarafından kendisine tahmil edilmiş bir vazifedir*’.¹⁶ şeklinde tanımlamakta ve insanın kullanıp kullanmamakta serbest olduğu ya da kanun koyucunun inisiyatifine kalmış, dilerse lütfedip dilerse men edebileceği siyasi bir hak olmadığını savunmaktadır.

Hürriyeti, İslâm ve İslâm ahlakının Müslümana yüklediği bir vazife olarak niteleyen Paşa, bütün Müslümanların hakikati bilmek ve onu tatbik etmekle yükümlü olduklarını, dolayısıyla her Müslümanın elinden geldiği kadar hür olmakla mükellef olduğunu söylemektedir.¹⁷ Bu durum Paşa’ya göre aynı zamanda Müslümanların fert ve toplum olarak özgürlük ortamlarını tesis etmek ve onu korumakla yükümlü oldukları anlamına da gelmektedir.

Said Halim Paşa, bir Müslümanın hürriyetini, kendi kusuru ve liyakatsizliğinden başka hiçbir kuvvetin kısıtlayamayacağı görüşündedir. Ona göre hürriyet, ferdin kabiliyet gelişimine paralel olarak ve fakat onu asla geçmemek şartıyla sınırsız olabilir. Çünkü özgürlük, bireyin kabiliyetlerinin önüne geçtiği andan itibaren şâyân-ı hürmet olmaktan çıkar, saygınlığını yitirir ve netice itibariyle şekil değiştirmiş bir istibdat olur.¹⁸

‘Herkes için hürriyet’ tabirinin aynı zamanda ‘herkes için eşitlik’ demek olduğunun altını çizen Paşa, eşitlik ve hürriyetin sevgi ve dayanışmayı doğurduğunu, İslâm ahlakının da bu yüzden hürriyet, eşitlik ve dayanışma gibi esasları insanlığın mutluluğunun temel şartı olarak ortaya koyduğunu ifade etmektedir.¹⁹

Paşa, *Buhran-ı İctimâimiz* isimli eserinde hürriyetin bağlı olduğu iş ile o işin yerine getirilmesini sağlayacak imkânın ifâsı arasındaki dengenin tesisi ile kendiliğinden

¹⁶ A.g.e., 8.

¹⁷ A.g.e., 8.

¹⁸ A.g.e., 11.

¹⁹ A.g.e., 8.

gerçekleşebileceğini yani hürriyetin, bir vazifede başarılı olma haliyle bağlantılı olduğunu söylemektedir.²⁰

Öte yandan bütün suiistimallerin, aşırı hal ve hareketlerin hak edilmemiş bir haktan ya da meşru olmayan bir hürriyetten kaynaklandığının dikkate alınması gerektiğini belirten Said Halim Paşa, ‘vazife’ ifadesinin aslında ‘hukuk’ ve ‘hürriyet’ anlamlarını da kapsadığını ileri sürmektedir.²¹

Sosyal ve siyasi hürriyetlerden bahseden Paşa, sosyal hürriyetlerin, özellikle hak edildikleri ölçüde sahip olunabilecek hürriyetler olma özelliği taşıdığını yani bir sosyal vazifenin ifası ile elde edildiklerini belirtmektedir.²² Paşa’ya göre sosyal vazifeler, sosyal hürriyeti doğurmaktadır. Bu vazifenin ifasında gösterilen daha büyük bir kabiliyet aynı zamanda daha geniş bir hürriyete ulaşma imkânı da sunmaktadır.²³

Siyasi hürriyetlerin durumunun sosyal hürriyetlerden farklı olduğuna dikkat çeken Said Halim Paşa, siyasi hürriyetlerde, bu hürriyetin kazanılması için liyakat zaruretinin olmadığını ifade etmektedir. Paşa, siyasi hürriyetlerin insanların bir şeyi yapabilme gücüne sahip olmalarından değil, onları yapabilme hak ve hürriyetine sahip olma ihtiyaç veya arzusundan kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre ‘Bir şeyi yapmak hürriyeti, o şeyi yapabilmek ehliyet ve iktidarını bahşeyemez. Olsa olsa o ehliyet ve iktidarın iktisâbı imkânını ihzâr eder. Lakin bu imkân da dâima ehliyet-i matlûbayı temin etmez’.²⁴

Bahsedilen ehliyet ve iktidar kazanıldığında, eğer işin yapılabilmesine imkan tanıyacak liyakat yoksa, bu durumla oluşacak keyfi davranışların bir çok yolsuzluğa neden olabileceğine vurgu yapan Paşa, gerekli ehliyet ve iktidarın kazanılmaması durumunda ise, özgürlüğün kısa zamanda kaybedilebileceğini söylemektedir.²⁵

²⁰ Said Halim Paşa, *Buhrân-ı İctimâimiz*, 24.

²¹ A.g.e., 26.

²² A.g.e., 26.

²³ A.g.e., 27.

²⁴ A.g.e., 27.

²⁵ A. g. e., 27.

Siyasi hürriyetlerin, hak etmeyi gerektirmedikleri için, kuvvet ve zor kullanarak da elde edilebileceğini ifade eden Paşa, bu özelliğin cebir ve kuvvetle kazanılan her şeyde olduğu gibi, tarihte yaşanmış siyasi mücadelelere de kaynaklık etmiş olabileceğini belirtmektedir. Oysa Paşa'ya göre toplumsal hürriyetlerden kin ve bozgunculuğun doğduğuna tarih hiç şahitlik etmemiştir.²⁶

Sosyal hürriyetlerin insanları birbirlerine bağladığını, siyasi hürriyetler ise onları birbirlerinden ayırdığını söyleyen Said Halim Paşa, sosyal hayatta vazifenin hürriyeti, siyasi hayatta da hürriyetin vazifeyi doğurduğunu belirterek iki hürriyet arasında önemli ve köklü bir farklılığın olduğunu vurgulamaktadır.²⁷ Paşa'ya göre, herhangi bir toplumda bulunan hürriyet ve eşitliğin kıymeti, o toplumu oluşturan fertlerin ahlaki ve sosyal kıymetlerine, onların ahlaki ve sosyal kıymetleri de ahlaki ve sosyal prensiplerine bağlıdır.²⁸

4.1.3.2. Eşitlik Kavramı

Said Halim Paşa, eşitliği kelime anlamıyla değerlendirmemekte, bazen eşitsizliğin de hürriyet ve eşitliğin tabii bir neticesi olabileceğini söylemektedir. Ona göre İslâm ahlakı, bir yandan Müslümanların yükümlü olduğu hakikati araştırma ve uygulama vazifesi dolayısıyla insanlar arasında tam bir hürriyetin tesisini gerekli kılarken, bir yandan da, şahsi kabiliyetlerin farklılığı sebebiyle fertler arasında doğal olarak oluşabilecek bir eşitsizliği anlamlı görmektedir.²⁹

Eşitliği, 'Her ferde, kendi istidâdât-ı tabi'yesine göre serbestçe terakki ve tekemmül etme hakkı vermek'³⁰ şeklinde tanımlayan Paşa, insanların doğal yeteneklerine göre serbestçe ilerleme ve gelişme sağlayarak İslâm'ın ortak amaçlarına gücü yettiğinde hizmet etme imkânı bulabileceklerini ifade etmektedir. Said Halim Paşa'ya göre hürriyetin de eşitlik gibi doğru anlaşılabilmesi ancak, her ferdin çalışmalarının

²⁶ A. g. e., 28.

²⁷ A.g. e., 28.

²⁸ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiyye, C. 20, Aded 496: 14.

²⁹ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 8-9.

³⁰ A.g.e., 9.

sonuçlarından tamamen ve özgürce faydalanabilmesi, fazilet ve meziyetlerinin mükâfatını hakkıyla alabilmesi ve gelişme noktasındaki istek ve çabalarını gerçekleştirebilme imkânı bulabilmesiyle mümkün olabilir.³¹

‘Eşitlik’ tâbirinin İslâm toplumunda, Batıda olduğunun aksine, hiçbir şekilde kin, hased ya da tecavüz hissi uyandırmadığını, çünkü şahsi meziyet ve üstünlükler dolayısıyla oluşmuş olan eşitsizliğin doğal kabul edildiğini söyleyen Said Halim Paşa, hürriyetin de yine Müslüman toplumlarında sosyal bir zinciri kırmak ve siyasi bir kölelikten kurtulmak demek olmadığını ifade etmektedir.³²

Said Halim Paşa, toplumsal sıkıntılara zemin hazırlayan durumların, bireyler arasındaki eşitsizlikten doğabileceği gibi aralarındaki eşitlikten de kaynaklanabileceğini söylemektedir. Ona göre eşitlik, şahsi hasletlerin özgürce gelişmesini engeller ve bu durum adalete aykırı bir dereceye varırsa, sosyal bir hastalık olur. Aynı şekilde hukukta eşitlik olmakla beraber, şahsi üstünlükler ortadan kalkar da vazifelerin ifası ve hakların gözetilmesi hususunda herkes acze düşerse, böyle bir eşitlik de sosyal bir felâket halini alabilir.³³

4.1.3.3. Dayanışma Kavramı

İslâm ahlakının, fertler arasındaki eşitliğe saygı duyduğu kadar, insanlardan bir kısmının diğerine karşı üstün olmasına da saygılı olduğunu söyleyen Said Halim Paşa, eşitlikten gelen ‘eşitsizlik’ ve hürriyetten doğan ‘doğruyu bilme, geliştirme ve uygulama yükümlülüğünün’, insanlar arasında güçlü bir dayanışmayı ortaya çıkararak onu takviye ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu şartlar altında ‘üstünlük’, aşağıda bulunanların faydasına, hürriyetten kaynaklanan ‘yükümlülük’ ise, kendilerini geliştirmelerine imkân tanınması yönüyle o yükümlülüğün farkında olanların yararına olarak gerçekleşmektedir.³⁴

³¹ A.g.e., 9.

³² Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz*, 5.

³³ Said Halim Paşa, *Buhrân-ı İctimâîmiz*, 17.

³⁴ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 9.

İslâm inancından kaynaklanan İslâm ahlakının, insanlar arasında hak, hikmet ve adalet adına hürriyet, eşitlik ve dayanışma düsturlarını tesis ettiğini söyleyen Said Halim Paşa, İslâm'ın ahlak düsturlarından kaynaklanan toplumsal ilkelerinin ise yukarıda da ifade edildiği gibi, hem insanların şahsi üstünlüklerine saygı hem de insanlar arasındaki hürriyet, eşitlik ve dayanışma esaslarına istinad etmek mecburiyetinde olduğunu belirtmektedir.³⁵

İslâm'ın toplumsal alanda yaptığı hizmeti, eşitlik ve hürriyet esaslarına dayanan sosyal bir yapı kurmuş olması şeklinde ifade eden Said Halim Paşa, bu sosyal yapıda sınıf ve fırka çatışmalarının tamamen kaldırıldığını, hürriyet ve eşitlik esaslarına karşı herhangi bir direnç gelişmediğini söylemektedir. Sınıf ve fırka çatışmalarının olmadığı, hürriyet ve eşitlik esaslarının kabul gördüğü bu yapıda, fertler arasında ciddi ve samimi bir dayanışma fikrinin vücut bulduğunu belirten Paşa'ya göre, bu dayanışma, insanlık tarihinde bir benzerine daha rastlanılmayan 'İslâm kardeşliği' tarzında bir dayanışmadır. Öyle ki, kavimleri birbirine bağlamış, birbirinden farklı örflere tabi ve dünyanın değişik yerlerinde yaşayan çeşitli ırklara mensup dörtüzmilyonluk bir âlemi, büyük bir 'İslâm ailesi' halinde birleştirmiştir.³⁶ İslâm toplumunda hâkim olan adalet ve hakkaniyet esasları sayesinde meydana gelen bu dayanışmanın ayrıca İslâm memleketlerinde yaşayan gayr-i müslim cemaatleri de olumlu etkilediğini dile getiren Paşa, İslâm coğrafyasında yaşayan gayr-ı müslimlerin, Batı'da yaşayanların aksine rahat ve huzurlu bir şekilde yaşayabildiklerini söylemektedir.³⁷

Said Halim Paşa, fertlerinin farklı kabiliyetlerde olmasından ötürü, İslâm toplumunun tarihsel süreç içerisinde yüksek, orta ve avam tabakası olmak üzere üç sınıfa ayrıldığını ve her bir sınıfta bulunan insanların ahlaki vazifesinin, mümkün olduğu kadar fazla özgürlüğe hak kazanarak ondan istifade etmek olduğunu vurgulamaktadır. Bir kimsenin kendi hürriyetini ancak başkasının hürriyetine saygı göstermek suretiyle koruyabileceği söyleyen Paşa, karşılıklı ve ortak saygının fertler arasında eşitliği tesis ederek ve onu devam ettireceğini ifade etmektedir. Ona göre

³⁵ A.g.e., 9.

³⁶ Said Halim Paşa, Sebilürreşad, Cilt 20, Aded, 495, Sahife, 2.

³⁷ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 31.

İslâm toplumu, bireylerin hürriyet ve eşitlik hallerini koruyup genişletmekle yükümlüdür ki, bu da toplumsal dayanışmanın devamını sağlayacaktır.³⁸

İslâm toplumunda, ferdin, yükümlü olduğu gelişme ve ilerleme çabasının bir neticesi olarak elde ettiği hürriyet ve eşitlikten istifade edebilme seviyesinin, toplumdaki bütün fertlerin ruh ve ahlaki olgunluk derecelerine bağlı olduğuna dikkat çeken Said Halim Paşa, toplumun genel ahlak ve maneviyatı ile hürriyet, eşitlik, refah ve saadeti arasında doğru bir orantının olduğunu söylemektedir. Ona göre toplumun genel ahlak ve maneviyatı ne kadar yüksek ise hürriyet ve eşitliği, refah ve saadeti de o nisbette geniştir. Aynı şekilde bu seviyenin düşüklüğü ne nisbette ise, toplumun hürriyet ve eşitliği ile refah ve saadeti de o nisbette düşüktür.³⁹

Şahsi üstünlüklerin, ancak İslâm'ın esas ve manasının daha derin bir şekilde kavranması ve uygulanmasıyla anlaşılabilceğini belirten Paşa, insanlar arasında var olan bu üstünlüğün, onun ortaya çıkmasını sağlayan hürriyet, eşitlik ve dayanışma çabalarının daha çok geliştirilmesiyle etkili olabileceğini ve daha açık bir şekilde görülebileceğini söylemektedir.⁴⁰

İslâm toplumunun yukarıda bahsedilen yapısının aksine Batı toplumunun fert ve sınıfların imtiyazları ve eşitsizlik temelleri üzerine kurulduğuna dikkat çeken Said Halim Paşa, böyle bir toplumda gerçek manada hürriyet ve eşitliği tesis etmenin zor olacağını ifade etmektedir. Ona göre Avrupa tarihi, asırlarca hürriyet ve eşitliğe tamamen zıt bir takım zan ve vehimlerle geçmiştir. Bu dönemlerin halkın zihninde hürriyet ve eşitlik ile ilgili olarak oluşturduğu algıyı değiştirmek için, sözde hürriyetçi kanunlar çıkarmak yeterli olmayacaktır.⁴¹

Batılı memleketlerde sosyal hastalıkların 'eşitsizlikten', İslâm toplumlarında ise 'eşitlik' yüzünden ortaya çıktığına dikkat çeken Said Halim Paşa, bu sebeple Batı toplumunun halkçılığa doğru gittiğini, Osmanlı toplumunun ise, eşitsizlikleri artırarak, üstün bir sınıf teşkil etme mecburiyeti hissettiğini ifade etmektedir.⁴²

³⁸ A.g.e., 10.

³⁹ A.g.e., 10.

⁴⁰ A.g.e., 11.

⁴¹ Said Halim Paşa, Sebilürreşad, Cilt 20, Aded, 496, Sahife, 17.

⁴² Said Halim Paşa, *Buhran-ı İctimaimiz*, 17-18.

Paşa'ya göre Meşrutiyet yönetimi, yetenekli ve irfan sahibi kişileri her bakımdan destekleyerek onların memlekete faydalı olabilecek seviyeye gelmesini sağlamalı ve böylelikle toplumda yüksek bir tabakanın oluşmasını temin etmelidir.⁴³

Said Halim Paşa, İslâm milletinin, hangi ırk ve mezhebe mensup olursa olsun, bütün insanlar arasında gerçek bir adalet, tabîi bir eşitlik ve samimi bir kardeşlik dünyası kurmaktan başka gayesi olmayan bir 'adalet ve eşitlik kanunu'na tâbi olduğunu⁴⁴ belirtmektedir. Paşa'ya göre, buna rağmen Müslümanlar da zamanın ve içinde yaşadıkları muhitin tesirinden kurtulamadıkları için, bu kanunun hükümlerine her zaman tam olarak uymamışlar, fakat tarihin hiçbir döneminde bu kanunun hüküm ve tesirinin tamamen dışına da çıkmamışlardır. Bu yüzden Müslüman milletler, aynı devirde yaşadıkları Hristiyan milletlerden daha müsâmahakâr, adalet sahibi ve hürriyetsever olmuşlardır.⁴⁵

Ezcümle Said Halim Paşa, İslâm ahlakının İslâm inancından kaynaklandığını, en geniş anlamıyla şahsî özgürlükler esasına dayandığını ve bu özgürlüğün Allah'a imanın bir neticesi olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Paşa, İslâm ahlakının insana, yeteneklerini geliştirebilmesi için, hür olma sorumluluğu yüklediğini de düşünmektedir. Dolayısıyla hürriyet, Paşa'ya göre İslâm'ın Müslümana, hakikati araştırma ve uygulama görevi dolayısıyla yüklediği bir vazifedir ve her Müslüman elinden geldiği kadar hür olmakla mükelleftir. Bir Müslümanın hürriyetini, kendi kusuru ve liyakatsizliğinden başka hiçbir kuvvetin tahdit edemeyeceğini savunan Paşa, İslâm toplumunun, fertlerin hürriyet ve eşitlik hallerini korumak ve geliştirmekle yükümlü olduğunu ileri sürmektedir. Paşa'ya göre fert, kendi hürriyetini, ancak başkasının hürriyetine saygı göstermek suretiyle koruyabilir. Said Halim Paşa, hürriyet ile şahsi kabiliyetler arasında bir paralellik olması gerektiğini belirtmektedir.

Eşitliği, herkese kendi tabii yeteneklerini özgürce geliştirme hakkı tanımak şeklinde tarif eden Said Halim Paşa, fertler arasındaki eşitliğe duyulan saygı kadar, şahsi üstünlükler lehine oluşturulmuş eşitsizliğin İslâm toplumunda kabul gördüğünü

⁴³ A.g.e., 18.

⁴⁴ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz*, , 5.

⁴⁵ A.g.e., 5.

belirtmektedir. Müslümanlar arasında eşitlik tabirinin Batıdakinden farklı algılandığını söyleyen Paşa, İslâm toplumunda hukuki eşitliğe ilaveten şahsi üstünlükleri köreltecek ve onları ortadan kaldıracak eşitlik uygulamalarını da felaket olarak nitelendirmektedir.

Paşa'ya göre insanların hürriyet ve eşitlikten istifade seviyeleri, toplumun ahlak ve maneviyat seviyelerinin yüksekliğiyle paraleldir. Toplumsal ahlak ve maneviyat ne oranda yüksek olursa, insanların hürriyet ve eşitlikten faydalanmaları da o nisbette yüksek olur.

Said Halim Paşa, toplumda dayanışmanın, fertlerin hürriyet ve eşitlik hallerinin genişletilmesiyle ortaya çıkabileceğini düşünmektedir. Ona göre İslâm'ın ortaya koyduğu İslâm kardeşliği, insanlık tarihinde benzeri olmayan bir dayanışma halidir.

Paşa, hürriyet, eşitlik ve dayanışmanın İslâm ahlakının esasları olduğu ve bu esasların İslâm toplumunu şekillendirdiği düşüncesindedir.

4.1.4. Hâkimiyet Telâkkisi

Said Halim Paşa, İslâm'ın sosyal yapısının bütünü ile Şeriat'ın mutlak hâkimiyeti esası üzerine bina edildiğini ve gerçek İslâm milletinin de bu hâkimiyete uyan ve bağlanan millet olduğunu söylemektedir.⁴⁶ Şeriat'ı, 'Peygamberimiz tarafından bizlere Hâlık nâmına tebliğ idilen bu hakâyık-ı saâdet-i beşeriyenin mutevakkıf aleyhidir'⁴⁷ yani Hz. Peygamber tarafından bizlere Allah adına tebliğ edilen ve insanlığın mutluluğunu sağlayacak ahlaki ve sosyal bir takım hakikatlerin bütünü' olarak tarif eden Paşa, buradan hareketle Şeriat'ın hâkimiyetini de şu şekilde tanımlamaktadır: 'Şeriat'ın hâkimiyeti demek, tabîi ve lâ yetegayyer olup beşerin keyif ve iradesine gayr-ı münkad olunan kavânîn-i ahlâkiye ve ictimâ'iyenin hâkimiyeti demektir'.⁴⁸ Yani Şeriat'ın hâkimiyeti demek Paşa'ya göre tabîi ve insan yaratılışına uygun olan fakat insanların arzu ve iradelerine bağlı olmayan ve değişmeyen ahlaki ve sosyal kanunların hâkimiyeti demektir. Said Halim Paşa, İslâm'a göre hiçbir kuvvetin insanı, ne başka bir insanın, ne de -gücü ne olursa

⁴⁶ Said Halim Paşa, Sebilürreşad, Cilt, 19, Aded 494, s. 275.

⁴⁷ A.g.e., 275.

⁴⁸ A.g.e., 275.

olsun- başka bir zümre veya kitlenin keyif ve iradesine tâbi olmaya zorlayamayacağını ifade etmekte ve insanoğlunun, Allah'ın bütün kâinata hâkim olan tabîi ve ezeli kanunlarıyla yüce iradesinden ve emirlerinden başka hiçbir şeye bağlanmaması ve boyun eğmemesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁹

Said Halim Paşa, Şeriat kanunlarının, kâinata hâkim olan tabiat kanunlarından farklı olmadığını, tabiat kanunları önünde insanların durumu ne ise, Şeriat kanunları karşısında da durumlarının aynı olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Her iki kanun karşısında bütün insanların eşit olduğunu ve bu kanunlardan aynı hürriyet içinde faydalanabildiklerini ifade eden Paşa, İslâm'ın, insanlık için gerçek manada eşitlik ve hürriyetin esaslarını belirlediğini, bunun neticesi olarak da hakiki bir dayanışma ve bağımsızlığın ilkelerini oluşturarak en yüksek ve en hakiki gayeyi ortaya çıkardığını ileri sürmektedir.⁵¹

Paşa'ya göre insanın, maddi yapısı itibariyle, tabîi fizik kanunlarına bağlılığı ne kadar doğal ise, sosyal varlığı yönüyle de İslâm'ın ortaya koyduğu, Allah'tan başkasına itaat edilmemesi esası gibi, sosyal kanunlara bağlılığı da aynı şekilde doğaldır.⁵² Paşa, İslâm'ın insan fitratına uygun tabîi bir din olduğunu ve Şeriat'ın beşer yaratılışına aykırı bir tarafının bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre İslâm, gerçeğin tâ kendisidir. Ve insanlık, maddi ve manevi mutluluğu ancak onunla elde edebilir.⁵³

Said Halim Paşa, böylelikle İslâm'ın insanlığı, insan düşüncesini, doğal gelişim mecrâsından çıkararak mefluç hale getiren, bencil ve iddialı olan akılcılığın vehim ve sapkınlıklarından kurtardığına dikkat çekmektedir. İslâm hakikatlerinin, insanların gözlem ve düşüncelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmadığını söyleyen Paşa, bu hakikatlerin Allah tarafından Peygamber aracılığıyla bildirilmiş hakikatler olduğunu belirtmektedir. Ona göre insanın gözlem ve düşüncelerinin neticesi olmayan bu

⁴⁹ A.g.e., 275.

⁵⁰ A.g.e., 275.

⁵¹ A.g.e., 275.

⁵² A.g.e., 275.

⁵³ A.g.e., 276.

hakikatleri, insanlık tecrübesi tamamıyla desteklemekte ve bu konuda yapılabilen gözlem ve değerlendirmeler de onları doğrulamaktadır.⁵⁴

Said Halim Paşa sosyal hayatı düzenleyen kanunların akılla neden bulunamayacağı düşüncesini şöyle izah etmektedir:

Şimdi şöyle bir suâl kendiliğinden hatıra geliyor: Acaba insana kavânin-i hâkimiye ve kimyeviyyeyi idrak ettiren müşâhede ve muhâkeme melekâtı ona kavânin-i ahlâkiye ve içtimâiyeyi de keşfettirebilecek kudrette midir? Öyle ya şu iki nev-i ma'lumât-ı beşeriye arasında esaslı bir fark görülüyor. Zira evvelkiler zîruh, bîruh bütün mevcudatı ve bir mevcut olmak haysiyetiyle de insanı ihtiva ediyor, binaenaleyh tamamıyla 'afâkî'dir. İkincilerine gelince, bunlar ahlakî, sâhibu'ş-şuur ve ictimâ kabiliyetini hâiz bir mevcut olmak haysiyetiyle yalnız insana inhisar ettiği için hissî, rûhî, binaenaleyh tamamıyla 'enfüsî'dir.

İnsan kendi iradesine tâbi olmayan ve gerek temâyülât-ı tabi'yyesiyle, gerek seciyesinin noksan veya kemâliyle hiç alâka-i tesiri bulunmayan vekayi' ve hâdisâtı icabı kadar bîtarafî ve istiklâli fîkr ile müşâhede ve muhâkeme kabiliyetindedir. Ve bundan bir takım hakâyık, hatta bir takım kavânîn istihraç edebilir. Bu gayr-ı kâbil-i itirazdır.

Lâkin insanı ahlâkî ve ictimâ' kabiliyetini hâiz bir mevcut haysiyetiyle tedkike, bundan da kendisinin ihtirâma mecbur olduğu kavânîn-i ahlâkiye ve ictimâiyeyi istihrâca gelince: Hangi şerâit dairesinde icra edilirse edilsin, bütün müşâhedât ve muhâkemât-i insaniyye, hakîki kavânîn-i ahlâkiye ve ictimâ'iyeyi keşfe asla müsâid olamaz. Zira bu müşâhedat ve muhâkemat onları icra edenlerin nâkisa ve adem-i mükemmellikleriyle şâibedâr olmakdan ebediyyen kurtulamaz.

İnsanın bu husustaki fitri kabiliyetsizliğine en canlı bir bürhan aranırsa o da şudur: Garb akvâm-ı medeniyyesi! Evet Garblıların diğer kavânîn-i tabi'yye hakkındaki vukûf ve ihâtalaları bugün tarihin hiçbir devresinde görülmeyecek kadar yükselmiş iken, aynı milletler kavânîn-i ahlâkiye ve

⁵⁴ A.g.e., 276.

*ictimâi'yye-i tabi'iyeye karşı şâyân-ı hayret bir cehl içinde bulunuyorlar ki, aşağıda görüleceği üzere bu cehl kendilerine pek pahalıya mal oluyor.*⁵⁵

Paşa burada özetle şunları söylemektedir: İnsanın, iradesine, arzu ve isteklerine, his ve temayüllerine ve şahsiyetinin iyi ya da kötülüğüne bağlı olmaksızın, kendi dışındaki olayları tarafsız bir şekilde değerlendirerek bir takım hakikat ve kanunları keşfedebilir. Bu doğaldır. Ancak, kendisini inceleyerek yine kendisinin saygı göstermek ve uymak mecburiyetinde kalacağı ahlaki ve sosyal kanunları çıkarmaya çalışması doğal olmaz. Çünkü bu kanunlar, insan mükemmellikten uzak olduğu için, hiçbir zaman eksiklik ve noksanlık şüphesinden kurtulamazlar. Bunun en çarpıcı örneği Batılı milletlerdir. Onlar tabiat kanunlarına müthiş derecede vakıf oldukları halde, ahlak ve toplumsal kanunları tespit noktasında hayret verecek kadar cehalet içerisindeyler.

Said Halim Paşa, en sağlam hâkimiyet anlayışını ortaya koyan ve hâkimiyet anlayışına en doğru mahiyeti kazandıran unsurun İslâm olduğunu söylemektedir. Paşa, bu anlamda hâkimiyeti günümüz diliyle şöyle tarif etmektedir: 'Hâkimiyet, ancak Şeriatın yani ahlâkî gerçeklerin ve sosyal adaletin tabii koruyucusu olan İlahi kudretin ve onun şekillendirdiği ilim, akıl ve hikmetin hâkimiyeti demektir'⁵⁶.

4.1.5. Milli İrade Hâkimiyeti Anlayışı

Milli iradenin hâkimiyeti konusunda düşüncelerini net bir şekilde ortaya koyan Said Halim Paşa, İslâmiyet'in sosyal kurumlarla ilgili olarak vaz ettiği usul ve kâidelerin üstünlüğünün açık ve aşikâr olduğunu söyleyerek konuya giriş yapmaktadır.⁵⁷ Ona göre Müslümanlar, Şeriatın hâkimiyeti esasını bırakarak, yerine 'milli hâkimiyet' esasını, yani milletin arzu ve meramını her zaman hâkim ve sorumsuz telakki etmek gibi bir anlayışı ikame etme yanlışlığına düşmüşlerdir.⁵⁸ Paşa, daha yeni bir düşünce

⁵⁵ A.g.e., 276.

⁵⁶ A.g.e., 276.

⁵⁷ Said Halim Paşa, İleri, nr. 1464, 28 Şubat 1338, s. 2.

⁵⁸ A.g.e., 2.

olmasına rağmen hatasız telakki edildiğini söylediği ‘hâkimiyet-i milliye’ esasını eleştirerek onun hiçbir yerde hedeflediği gayeye ulaşamadığını ileri sürmektedir.⁵⁹

Müslüman aydınların, Batılı toplumlarda gördükleri ve hayran kaldıkları maddi güç ve refahtan kaynaklanan hâli, hâkimiyet-i milliye esasının sihirli ve mucizevî üstünlüğüne bağladıklarını belirten Said Halim Paşa, bunların, ‘hâkimiyet-i milliye’ esasını bazı Müslüman memleketlerde şekli olarak kabul ettirerek, Şeriat’ın bundan sonra ilham kaynağı olmasına ve Müslüman idareciler için bir idari ölçü kabul edilmesine son vermeyi arzuladıklarını dile getirmektedir.⁶⁰

Hâkimiyet-i milliye prensibinin, Batıdaki diğer hâkimiyet telakkileri gibi bâtıl olduğunu ileri süren Said Paşa, bu hâkimiyet telakkilerinin temelinde ‘kuvvet’ fikrinin bulunduğunu belirterek şunları söylemektedir:

*Hakikat-i hâlde ise, Garb’taki hâkimiyet-i milliye prensibi de o prensibe tekaddüm eden diğer hâkimiyet telâkkileri gibi bâtıldır. Zira, iş bu esas, milletin, kendi tevehhüm ve teşebbüs-i şahsîsi üzerinde kendinde mevcud farz eylediği bir hakk-ı mevhum üzerine istinat eyler. Ve Garb âlemi, bu hususda kendi kadim isnadları olan Kilise ve Kraliyetin müddeiyât-ı kadîmesini taklid eder. Zira onlar dahi hâkimiyet-i mutlaka, adem-i mesuliyet ve lâ-yuhtîlik davasında idiler. Bütün bu nev-i hâkimiyetlerin kökünde tek bir fikir görülür ki, o da ‘kuvvet’ fikridir. Ve gayesi bi’n-netice mevki-i iktidâra destres olmaktır.*⁶¹

Paşa’ya göre hâkimiyet-i milliye anlayışı, milletin, kendi tevehhüm ve girişimciliği üzerinde yine kendisinde var kabul ettiği hayali bir hakka dayanmaktadır. Batı dünyasının bu konudaki dayanakları, hâkim oldukları dönemlerde mutlak hâkimiyet, sorumsuzluk, hatasızlık ve yanılmazlık iddiasında bulunan Kilise ve mutlak krallıklardır. Tıpkı onlarda olduğu gibi bu hâkimiyet anlayışının temelinde de ‘kuvvet’ fikri vardır. Bu ise devamlı olarak iktidarı elde etmeye ya da eldeki iktidarı sürdürmeye güdülenmiştir. Bu tarz toplumlarda kin ve toplumsal ihtirasların karşılıklı olarak milli gücün parçalanmasına neden olduğunu dile getiren Said Halim

⁵⁹ A.g.e., 2.

⁶⁰ A.g.e., 4.

⁶¹ Said Halim Paşa, İleri, nr. 1466, 2 Mart 1338, s. 4.

Paşa, mezkûr şekilde gerçekleşmiş olan hâkimiyetlerin, halkın destek ve saygısından yoksun olduğunu belirtmektedir. Ona göre kuvvet kullanılarak halka telkin edilen ve zorbalar için bir ayrıcalık barındıran bu hâkimiyetler, hâkimiyet hakkının gaspıyla sonuçlanmış, haksızlıktan ibaret hâkimiyet örnekleridir.⁶²

Hâkimiyetin, bir şeyi elde etme hakkına sahip olmak ve dolayısıyla bir vazifeyi yerine getirmiş olma durumuyla doğrudan bağlantılı olduğunu vurgulayan Paşa, böyle bir hakkı elde etmemiş hâkimiyet sahiplerinin haksızlık ve hak gaspı yaptıklarına dikkat çekmektedir.⁶³

Said Halim Paşa, bir konuda hak sahibi olmanın ancak deruhte edilen bir vazifenin ifasıyla gerçekleşebileceğini yani yerine getirilmiş görevler dolayısıyla hak sahibi olunabileceğini söylemektedir. Bunun haricindeki her durumun gasp ve hukuksuzluk olduğunu savunan Paşa, insanların ‘hürriyet’ hakkı gibi bazı haklarla doğduğunu ileri süren özgürlükçü fikirleri hem çok yanlış hem de hürriyet anlayışına ters fikirler olarak değerlendirmektedir. Paşa’ya göre, insanlar doğarken tabii hiçbir hakka sahip değildir. Ancak yaratılışı itibariyle onlara ihsan edilmiş, çevresine uyum sağlayabilmek, maddi ve manevi varlığını kuşatan tabii kanunları bilip onların gereklerine uygun hareket etmek gibi bir takım özellik ve vazifeler vardır. İnsanların, ahlaki ve sosyal vazifelerini yerine getirmek suretiyle az-çok hürriyet elde edebileceğini dile getiren Said Halim Paşa, bunun, insanların ifa ettiği ahlaki ve sosyal vazifelerin derecesiyle doğru orantılı olduğunu belirtmektedir. Paşa’ya göre İslâm, insanlara esas vazifelerini öğretmiştir. Onlar bu vazifeleri hakkıyla yerine getirirlerse, tam ve ebedi mutluluğa ulaşma hakkı kazanabilirler.⁶⁴

Said Halim Paşa, Hâkimiyet-i Milliye esasının, kurumların basitten mükemmele doğru evrildiğini ifade eden gelişim fikrinden doğduğunu ve önceki diğer esaslarda (mutlak krallıklar, ruhbanlık) olduğu gibi yine bu anlayışın bir neticesi olarak ortadan kalkacağını iddia etmektedir. Ona göre ‘milli hâkimiyet’ ve ‘milli talepler’

⁶² A.g.e., 4

⁶³ A.g.e., 4.

⁶⁴ A.g.e., 4.

gibi sözlerle dillendirilen ve milletin arzusu olarak lânse edilen isteklerle, aslında milletin tamamının değil, belki çoğunluğun istekleri kastedilmektedir.⁶⁵

‘Bir milletin nısf-ı efrâdına bir nefer daha zammedilince, o kadar büyük bir ekalliyet karşısında şu derece küçük bir ekseriyet yine arzu-yu umûmînin tercümânı olmak davasına kalkmaktadır’ şeklinde bir örnekle ‘büyük bir azınlığın’ ‘küçük bir çoğunluğun’ tercümanı olarak kabul edilmesini eleştiren Said Halim Paşa, buradan hareketle hâkimiyet-i milliyeyi şöyle tanımlamaktadır:

*Hâkimiyet-i milliye demek, ekseriyetin kendi efkâr-u a'mâlini ekalliyete cebren kabul ettirmesi demektir. Böyle bir umde ve mebdein ise, hak ve hakikat-i akl-u hikmet gibi bir menba ve menşe'den intişâr edemeyeceği bedîhidir.*⁶⁶

Paşa, hâkimiyet-i milliyenin, çoğunluğun kendi fikrini azınlığa zorla kabul ettirmesi demek olduğunu ve onun akıl ve hikmetin hak ve hakikat kaynağından yayılamayacağına dikkat çekmektedir. Eski zamanlarda soylu ve ruhbanların fikir ve emellerinin, umumun istek ve arzuları anlamında, hâkimiyet-i milliye prensibinin yerini tuttuğunu söyleyen Paşa, ancak daha sonra hâkimiyet-i milliye prensibinin, çoğunluğun, kendilerine hâkim olan fakat azınlıkta bulunan soylu ve ruhbanlardan intikam alma aracı haline geldiğini ve özellikle bugün de mağdur sınıflar için benzer bir intikam yolu olduğunu belirtmektedir.⁶⁷

Yukarıda belirtilen yaklaşımlarla birlikte Said Halim Paşa, milli iradeye belli bir saygı ve itibar gösterilmesi gerektiği düşüncesindedir. Ona göre bütün mahzurlara rağmen, gerçekten ortaya konmuş bir milli iradenin değerini kabul etmemek veya onu küçümsemek yanlıştır. Çünkü milli irade, hem toplum şuurunun bir göstergesidir hem de fert tarafından bir hak ve vazife olarak kullanılması gereken ferdî iradenin bütününe temsil etmektedir.⁶⁸ Bu itibarla, milli iradeye belli bir saygı gösterilmesi gerektiğini söyleyen Paşa, milli iradeye duyulacak saygı ve hürmet ne seviyede olursa olsun, bu durumun, milli iradenin, manevi ve sosyal alanda hâkim olan

⁶⁵ A.g.e., 4.

⁶⁶ A.g.e., 4.

⁶⁷ A.g.e., 4.

⁶⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, 240

kanunlara mûti olmak mecburiyetinde olduğunun göz ardı edilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre dünyada var olan her şey ya tabiat kanunlarına ya da maddi ve sosyal hayatın kanunlarına tabidir. İnsan iradesi, bu kanunlar tarafından yönlendirilmektedir. Milli irade, tabiat kanunları karşısında nasıl kendi ahkâmını icra edemeyip onlara itaat etmek zorunda kalıyorsa, sosyal ve manevi alan ile ilgili olarak da bu alanın kanunlarına uymak durumundadır. Zira ahlaki ve sosyal kanunlar, tabiat kanunları gibi tespiti kolay kanunlar olmadıkları gibi, insanın müşahade ve akıl yürütmeleriyle de tespit edilemeyecek kanunlardır.⁶⁹

Milletin arzu ve emellerinin hiçbir öneminin bulunmadığı düşüncesinde olmadığına dikkat çeken Said Halim Paşa, hâkimiyet-i milliye esasının makul bir sınır ve meşru bir dairede tecelli etmesinin toplumsal mutluluğa hizmet edebileceğini söylemektedir. Bunun da ancak sosyal ve ahlaki yapının tabii kanunlar ile uyumlu olmasıyla gerçekleşebileceğini belirten Paşa, toplumsal mutluluğa ulaşabilmek için de, Şeriatın hâkimiyetini kabul ederek hâkimiyet-i milliyeyi, öteki yüce ve sağlam prensiplere tâbi ve hizmetçi kılmak gerektiğini söylemektedir.⁷⁰

Batılıların milli hâkimiyet usulünü, sosyal adalet yönüyle pek çok hataları olmasına rağmen önemsediklerini dikkat çeken Said Halim Paşa'ya göre bu usûl, Batı'nın sosyal yapısına uygundur ve onun tabii bir parçasıdır. Eksiklikleri varsa da, mükemmel bir sosyal yapıya sahip olmayan Batının sosyal ihtiyaçlarını karşılamak durumunda olmasından kaynaklanmaktadır. Paşa, milli hâkimiyet usulünü, Batılılar için, kendi toplumlarının eseri olması yönüyle küçümsenecek bir durum olarak görmediğini ifade etmektedir.⁷¹

Ezcümle Said Halim Paşa, İslâm'ın sosyal yapısının bütünüyle Şeriatın mutlak hâkimiyeti esası üzerine kurulduğu düşüncesindedir. Paşa, Şeriatı insan yaratılışına uygun ancak insanların arzu ve iradelerine bağlı olmayan, değişmez ahlakî ve sosyal

⁶⁹; N. Ahmet Özalp, *Said Halim Paşa, Bütün Eserleri*, 214. Said Halim Paşa'nın *İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiye* adlı kitabının biri Mehmet Akif Ersoy tarafından çevirisi yapıp *Sebilürreşad Dergisi'nde* tefrika edilen, diğeri *İleri Gazetesinde* tefrika edilmiş olan nüshadır. İki nüshanın muhtemelen mütercim farklılığından kaynaklanan ancak özü bozucu nitelikte olmayan birtakım farklılıklar mevcuttur.

⁷⁰ Said Halim Paşa, *İleri*, nr. 1466, 2 Mart 1338, s. 4.

⁷¹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, 269-270.

kanunlar olarak nitelemektedir. Ona göre Şeriat, Allah'ın hâkimiyetinden başka, insanlar üzerinde hâkim olabilecek herhangi bir otorite tanımamakta ve insanları bu otoriteleri tanımamaları noktasında uyarmaktadır. Paşa, insanın sosyal yönüyle Şeriat kanunlarına bağlılığını, maddi yapısı yönüyle fiziki kanunlara bağlılığı kadar tabii görmekte ve insanların sosyal ve siyasal yapısını düzenleyen Şeriat kanunlarının insanların akıl ve çalışmalarıyla ortaya koyabilecekleri türden kanunlar olmadığını ileri sürmektedir.

Said Halim Paşa, milli irade hâkimiyetinin, kurumların basitten mükemmele doğru evrildiğini ifade eden gelişim fikrinden doğduğu ve yine bu fikrin bir sonucu olarak ortadan kalkacağı düşüncesindedir. Ona göre milli irade hâkimiyeti fikrinin temelinde 'kuvvet' anlayışı yatmaktadır. Kuvvet anlayışı ise, toplumlarda kin ve toplumsal ihtiraslar yüzünden toplumun karşılıklı olarak bilenmesine zemin hazırlamakta ve dolayısıyla milli birliğin parçalanmasına neden olmaktadır. Paşa milli hâkimiyeti, çoğunluğun kendi fikrini zorla azınlığa kabul ettirmesi şeklinde tanımlamaktadır. Ancak bununla birlikte milli hâkimiyetin hiçbir öneminin bulunmadığı düşüncesinde de değildir. Milli hâkimiyetin, meşru bir dairede tecelli etmesinin toplumsal mutluluğa hizmet edebileceğini savunmaktadır. Paşa'ya göre milli irade hâkimiyeti, Şeriatın hâkimiyetini tanımak durumundadır. Böylelikle milli irade, Şeriatın hâkimiyeti altında ikincil bir konuma yerleşerek Şeriatın hâkimiyeti ilkesinin üstünlüğünü kabul etmiş olacaktır.

4.1.6. Demokrasi Anlayışı

Demokrasi sözlükte, 'Halk hâkimiyetine dayandığı, halkın kendi kendisini idare etmesini esas aldığı kabul edilen, seçimli idare şekli, halk idaresi' şeklinde tanımlanmaktadır.⁷² Demokrasi, Paşa'nın aşağıdaki düşüncelerinden de anlaşılacağı gibi, toplumda yeni yeni kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim aynı dönemde yaşamış olan Şemseddin Sami, meşhur lügati olan *Kamûs-i Türkî*'de 'demokrasi' tabirine yer vermemiştir.

⁷² D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 4. bs. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 'demokrasi' mad.

Said Halim Paşa, 1910 yılında kaleme aldığı *Meşrutiyet* adlı kitabında, Avrupa milletlerinin, insanlar arasında bulunması gereken tabii eşitliği, kendi aralarında da tesis edebilmek için, fert ve toplum bazında daha çok sosyal ve siyasal hürriyetler elde edilmesine mâni olabilecek düzenlemelerden kurtulmaya çalıştıklarını söylemektedir. Ona göre Batılı toplumlar bu anlayış doğrultusunda ‘aristokrasi’ usulünü bırakarak sosyal ve siyasal müesseselerini ‘demokrasi’ usul ve kâidelerine uydurma gayreti içerisinde oldular.⁷³

Avrupalı milletlerin demokrasiye geçiş çabalarını, insanlar arasında bulunması gereken tabii eşitliği sağlama gayretlerine bağlayan Said Halim Paşa,

*Biz bu hususta da onları taklid etmek dâ'iyesinde bulunamayız. Çünkü 'aristokrasi' usulünden bihaber olan bir hey'et-i ictiâ'iyeyi 'demokrasi' usûlüne tevfikân taklibe çalışmak akl-ı selim kârı değildir. Bu gibi müdde'iyat bizce pek zayıf bir fikri taklitle vuku' buluyor.*⁷⁴

demek suretiyle aristokratik sistemden bihaber olan Osmanlı toplumunu, demokratik bir sisteme uydurmaya çalışma düşüncelerinin Batıya yönelik taklitçilik fikrinden doğan iddialar olduğunu vurgulamaktadır.

Böyle bir taklit düşüncesini doğru bulmadığını söyleyen Said Halim Paşa, ‘Eğer biz tekemmül neticesi olarak daha ziyade müsavata veya daha ziyade serbestiye nâiliyyet lüzumunu cidden hissetmiş olsaydık, buna daha ciddi bir surette teşebbüs ederdik’.⁷⁵ ifadeleriyle toplum olarak gelişmeye bağlı, daha çok eşitlik ya da hürriyete erişme ihtiyacı hissetmediklerini, böyle bir ihtiyacın daha önceden hissedilmiş olması durumunda bu konuda ciddi adımların atılabileceğini ileri sürmektedir. Paşa’ya göre bir milletin kendi siyasi ve sosyal esaslarını bırakarak, başka milletlere ait esasları kendine mal etmeye çalışması hem tehlikeli hem de yanlıştır.⁷⁶

Said Halim Paşa, 1911 yılında yazdığı *Mukallitliklerimiz* kitabına, bir milletin kendine has fikir ve hisleriyle oluşturduğu birikimlerini bırakarak başka milletlerin

⁷³ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 23.

⁷⁴ A.g.e., 23.

⁷⁵ A.g.e., 23.

⁷⁶ A.g.e., 23.

tecrübelerinden istifade etmeye kalkışmasının, onu tamiri imkânsız hatalara düşürebileceği vurgusuyla başlamaktadır.⁷⁷ Paşa, bu konudaki düşüncelerini şöyle ortaya koymaktadır:

*Vâkı'a, akvâm-ı sâirenin 'ale'l-ekser pek pahalı olan tecârib-i siyasesinden bila-müşkilât istifade edebilmek pek cazibedâr bir keyfiyet ise de Garb'ın tarz-ı tefekkürâtı ve ahvâl-i ruhiyesi ile Şark'ın tarz-ı tefekkürâtı ve ahvâl-i ruhiyesi arasındaki nukât-ı müşâbehet ve müşâreket ale'l-umûm farz olduğundan daha nâdir bulunduğu için, öyle bir teşebbüs-ü istifade o nedret derecesinde hatâr-nâktır.*⁷⁸

Ona göre her ne kadar başka milletlerin, bedeller ödeyerek edindikleri siyasi tecrübelerden zahmetsizce faydalanmak çekici olsa da, Batı ile Doğu dünyasının düşünce tarzları ve manevi yapılarındaki ortak noktalar sanılanın aksine oldukça azdır. Bu yüzden böyle bir Batı'nın siyasi tecrübelerinden istifade etmeye kalkışmak çok tehlikeli olacaktır.

Said Halim Paşa, kendisinin toplumsal ve siyasal düşüncesinde önemli bir yaklaşım olarak karşımıza çıkan, bir milletin kendi sosyal ve siyasal müktesebatını bir yana bırakarak başka bir milletin birikimlerinden faydalanmaya kalkmasının yanlış olacağı düşüncesini, Batı'nın erişmeye çalıştığı 'eşitlik' ve 'hürriyet' kavramları üzerinden örneklendirmekte ve Doğu ile Batı dünyasının birbirinden ne kadar farklı olduğunu şu şekilde ortaya koymaktadır:

*Fi'l-hakîka Şark âlemi, Garb âleminde o derece farklıdır ki, gayet basit kelimeler bile çok defalar aynı mânây-ı müfid, aynı derece-i şümûlû hâiz değildir. Mesela 'müsâvat' tâbiri bizde hiçbir hiss-i tecavüz-kârâne, hiçbir hiss-i hased veya kin tevlid etmez. Zira ebnâ-yı beşer arasında meziyet-i şahsiyelerine göre mevcud olan adem-i müsâvat pek vâzih bir surette demokrat olan cemaat-i İslâmiye meyanında gayet tabîi olarak müessesdir. Kezâlik aynı sebepten dolayı 'hürriyet' tabiri bize ictimâî bir zinciri kırmak, siyasi bir ribkadan kurtulmak fikrini ilka etmez.*⁷⁹

⁷⁷ Said Halim Paşa, *Mukallitliklerimiz*, 4-5.

⁷⁸ A.g.e., 5.

⁷⁹ A.g.e., 5.

Paşa burada, ‘eşitlik’ ve ‘hürriyet’ gibi temel kavramların Doğu ve Batı dünyasında ayrı çağrışımlar yaptığına dikkat çekmektedir. Ona göre İslâm dünyasında ‘eşitlik’ kavramı, Batı’da olduğu gibi haset, kin ve tecavüz hissi uyandırmamaktadır. Paşa, insanlar arasında şahsi meziyetlerden kaynaklı bir eşitsizliğin, açıkça demokrat olduğunu söylediği İslâm toplumunda tabii olarak yerleştiğine dikkat çekmektedir. Aynı şekilde ‘hürriyet’ kavramının da İslâm dünyasında, Batı’da anlaşıldığı şekliyle sosyal zincirleri kırmak ve siyasi bir esaretten kurtulmak şeklinde anlaşılmadığını söylemektedir.

Batılı toplumların, insanlar arasında bulunması gereken tabîi eşitliği sağlayabilmek adına, aristokrasiyi bırakıp demokrasiye geçmeye çalıştığını belirten Said Halim Paşa, bu toplumların putperestlikten Hıristiyanlığa geçtikleri halde, ruhbanlık ve derebeylik sistemlerinin maddi manevi baskısı altında kalmaya devam ettiğini çünkü bu sistemlerin doğal olarak zulüm ve sınıflar arasında kin, düşmanlık ve ayrıcalıklara dayalı bir yönetim şekline karşılık geldiğini ifade etmektedir. Paşa, İslâm toplumlarının ise Müslüman olmalarından sonra hiçbir sınıfa imtiyaz tanımadığını, insanlar arasında gerçek bir adalet, tabîi bir eşitlik ve samimi bir kardeşlik kurmaktan başka gayesi bulunmayan bir ‘adalet ve eşitlik kanunu’na tâbi olduğunu dile getirmektedir.⁸⁰

Osmanlı aydınlarındaki Batı hayranlığını, toplumu salt Batı usulünde demokratlaştırma isteğiyle sınırlı kalması yönüyle eleştiren Paşa, ‘Biz zaman-ı hudûsumuzdan beri en hakîki bir demokrasi usûlü altında yaşamış, esâsen demokrat bir milletiz’.⁸¹ diyerek Osmanlı milletinin kuruluşundan itibaren demokrasiyi hakkıyla yaşamış bir millet olduğunu söylemektedir. Batı’dan alınmak istenen demokrasinin, uzun bir aristokratik dönem ve eşitlik mücadeleleri sonrasında henüz dün denilebilecek geçmişte ortaya çıkan bir inkılap hâli olduğuna dikkat çeken Said Halim Paşa, Batı’da eşitlik taraftarı yeni cereyanların eşitliği sağlayabilmek için giriştikleri mücadelelerle toplumu biktırdıklarını ve hükümetleri, kendilerine karşı bazı tedbirlere başvurmaya mecbur bıraktıklarını belirtmektedir.⁸²

⁸⁰ A.g.e., 6.

⁸¹ A.g.e., 20.

⁸² A.g.e., 20-21.

Paşa'ya göre Osmanlı demokrasisi, İslâm'ın inanç ve ahlak esaslarıyla şekillenmiş olan Osmanlı toplumunda köklü ve kesin bir sosyal durumdur. Bu durum zamanla mantıki ve fiili olarak asıl şeklini almıştır. Osmanlı toplumuna yeni bir demokrasinin lazım olmadığını ancak yapılması gereken şeyin mevcut demokrasinin geliştirilmesine çalışmak olduğunu söyleyen Said Halim Paşa, Osmanlı demokrasisi ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

*Osmanlı demokrasisi ise esaslı ve kat'i bir hâl-i ictimâidir. Mantıkî ve fiilî bir şekl-i aslî iktisap eylemiş olan eser-i tarihimizdir. Biz ona gayr-ı kâbil-i infikak revâbıt-ı asırdîde ile merbûtuz. Bu revâbıtı bilâ ceza kesr idemeyiz. Binaenaleyh bugün bize terettüb iden vazife, mülkümüzde yeni bir demokrasi ihdas eylemek değil; mevcut olan demokrasimizin tekâmülüne sa'y ve gayret eylemektir.*⁸³

Bununla birlikte tabii şartlar altında gelişememiş, memleketin sosyal ve siyasi hayatına serbestçe katılamamış bir milletin, hukuki ve siyasi görevlerini yerine getirme zamanı geldiğinde hata yapabileceğini ifade eden Said Halim Paşa, bundan kurtulmanın yolunun, başka toplumların tecrübelerinden önce, kendi tecrübelerinden istifade etmek olduğunu belirtmektedir.⁸⁴ Paşa, milletin sosyal ve siyasi hayata serbestçe katılamamasına neden olan saltanat sisteminin şekillendirdiği şartları tabii şartlar olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu tabii şartlar altında, Osmanlı milletin hukuki ve siyasi görevlerini yerine getirebilecek yetkinliğe ulaşabilmesi kolay değildir. Nitekim 'Meşrutiyet ve Kânûn-i Esâsi' başlığı altında ifade edildiği gibi, I. Meşrutiyetin ilanı ve Kânûn-i Esâsi'nin kabulü ile millet siyasi ve hukuki fonksiyonunu ifa edebilecek durumda olmadığını göstermiştir. Bu olumsuz durum ise Paşa'ya göre II. Meşrutiyet ile birlikte önemli ölçüde aşılmıştır.

Said Halim Paşa 1918 yılında kaleme aldığı *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye* adlı kitabında, Müslüman milletlerin bir gaye olarak telakki ettikleri saadeti, İslâm'a ve İslâm'dan gelen esas ve geleneklere bağlılıkta gördüklerini söylemektedir.⁸⁵ Ona göre Müslüman milletlerin saadetlerini yalnızca dinlerinden beklemeleri ve İslâm şariatına olan bağlılıkları, genellikle zannedildiği gibi bir

⁸³ A.g.e., 20-21.

⁸⁴ A.g.e., 21.

⁸⁵ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye*, 15.

taassubun sonucu değildir. Aksine İslâm karakterinin doğal ve makul bir neticesidir.⁸⁶ İslâm'ın insanların sosyal temayülleri ve ilerleme arzularını tatmin ve onların mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşamaları için gerekli her şeyi ihtiva eden bir din olduğunu belirten Paşa, bu bakımdan Müslümanlar için İslâm'a tabiiyetin salt yerine getirilmesi gereken vicdani bir mesele olmadığına, bunun aynı zamanda sosyal ve siyasi bir vazife olduğuna da dikkat çekmektedir.⁸⁷

İslâm ahlakının ayırıcı özelliklerinin hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikirleri olduğunu vurgulayan Said Halim Paşa'ya göre, İslâm'ın sosyal prensipleri İslâm'ın ahlak anlayışından neşet etmektedir. Ve bu anlamda İslâm dini, insanları, aristokrasi ve demokrasi şeklinde yani biri, birtakım özel haklara sahip seçkinler ve diğeri en tabii haklarından bile mahrum hakîr ve talihsizler olmak üzere iki özel sınıfa ayırmamaktadır.⁸⁸

Said Halim Paşa, İslâm toplumunun, yaratılışın getirdiği fitrî eşitsizliklerle doğal biçimde şekillenmiş, adaleti en güzel şekilde tesis etme hassasiyetini daima korumuş bir toplum olduğunu ileri sürmekte ve şunları söylemektedir: 'Cemiyet-i İslâmiye, âlî, mütevassıt ve dûn derecelerine ayrılan efradı gibi tabakât-ı âliye, mütevassıta ve 'adiyeden mürekkep ve ancak fitrî adem-i müsavatlara karargâh olan bir cemiyet, daha doğrusu hâl-i tabî'ide nümâyan bir cemiyeti beşeriyedir'.⁸⁹

Yani Paşa, İslâm toplumunda, fertlerin bireysel anlamda eşit kabiliyetlere sahip olmaması sebebiyle,

- a) Yüksek tabaka (Tabakât-ı Âliye)
- b) Orta tabaka (Tabakât-ı Mütevassıta) ve
- c) Alt tabaka (Tabakât-ı 'Âdiye)'dan müteşekkil bir yapının bulunduğunu, bunun da fitri eşitsizlikten kaynaklanan doğal bir hal olduğunu ifade etmektedir.

Ancak daha sonra Said Halim Paşa, meramını Batı terminolojisiyle ifade etmek istediğini söylemekte ve düşüncelerini şöyle açıklamaktadır:

⁸⁶ A.g.e., 18.

⁸⁷ A.g.e., 18.

⁸⁸ A.g.e., 19.

⁸⁹ A.g.e., 20.

*Fikrimizi tamamıyla izah için ta'bîrât-ı Garbiye'ye müraca'at ederek diyebiliriz ki, Cemiyet-i İslâmiye, aynı zamanda hem demokratik hem de aristokratiktir. Bunlarda hükümran olan tesânüd, adâlet ve insâniyet fikir ve hislerinden dolayı demokrat oldukları gibi, kânun-i 'an'aneye, ulu'l-emre riâyet, tefevvuk-ı ferdiye, fazîlet ve irfâna hürmet sayesinde aristokratikdirler.*⁹⁰

Bu cümleden Paşa'nın, demokrasi ve aristokrasi gibi 'ta'bîrât-ı Garbiye'yi sadece fikrini daha iyi izah etmek için kullanmayı tercih ettiği ve kavramdan ziyade içeriğini nasıl doldurduğuyla ilgilenilmesi arzusunda olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm toplumunun, kendisinde mündemiç olan⁹¹ dayanışma, adalet ve insaniyet fikir ve hislerinden dolayı demokratik; kanun, gelenek, yöneticilere itaat, bireysel üstünlükler, fazilet ve irfana hürmet sayesinde de aristokratik olduğunu söyleyen Said Halim Paşa'ya göre İslâm toplumu, her iki unsuru bünyesinde barındırması dolayısıyla da, Batı tabirleriyle, hem demokratik hem de aristokratiktir.

İslâm'ın siyaset prensiplerinin, yine İslâm'ın sosyal kaidelerinden çıktığına dikkat çeken Paşa, İslâm'ın toplum hayatında olduğu gibi siyasette de çeşitli parti ve sınıflar arasındaki rekabet ve muhafaletle izin vermediğini, yöneten ve yönetilenler arasındaki münasebetleri belirleyip sınırlandırıdığını ve böylelikle siyasi dengenin gerçekleşmesini sağladığını belirtmektedir. Ayrıca İslâm'ın insanlara belirli bir idare şekli dayatmadığını, karşılıklı hak ve vazifelere riayet ve saygı şartı ile ihtiyaçlarına göre bir hükümet kurmakta serbest bıraktığını söyleyen Said Halim Paşa, Müslüman aydın ve fikir adamları olarak yapmaları gereken hususu şöyle ortaya koymaktadır:

Cümlemizin olanca mesâimiz, cemiyet-i İslâmiye'de nümâyân olan aristokratik ve demokratik seciyelerini tenmiye ve i'la ve esâsât-ı

⁹⁰ A.g.e., 20.

⁹¹ Ertuğrul Düzdağ, Said Halim Paşa'nın cümlesinde yer alan 'Bunlarda hükümran olan tesânüd...' ifadesindeki 'bunlardan' kasdın, demokratik ve aristokratik tabirlerinin olduğunu ifade ederken (s. 167); N. Ahmet Özalp, 'Bunlarda' ifadesiyle kasdının İslâm toplumunda var olduğunu söylediği Yüksek, Orta ve Alt tabaka olduğunu anlamaktadır. s. 147.

*milliyemizi tâbi ve metbu arasındaki hukuk ve vezâîfin daha lâıykıyla idrak ve icra kılınmasını kâfil bir tarzda ta'dil ve ıslâha ma'tuf bulunmalıdır.*⁹²

Görüldüğü gibi Paşa, İslâm toplumundaki aristokratik ve demokratik özelliklerin geliştirilmesi ve yükseltilmesi ile milli esasların, yöneten ve yönetilenler arasındaki hak ve vazifelerin doğru olarak anlaşılmasını sağlayacak şekilde düzenlenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Yani kavramların kendisinden ziyade İslâm toplumundaki karşılıklarını ve içeriklerini önemsemektedir.

Bugün Batılı milletlerin, kökeninde derebeyliğin bulunduğu aristokrasi ile demokrasi ve eşitlik fikirleri arasında bir geçiş sürecinde olduklarını ifade eden Paşa, bu milletlerin sosyal teşkilatlarını mütemadiyen geliştirerek, İslâm'ın sosyal gayesine erişmeye çalıştıklarını ileri sürmektedir.⁹³ Ona göre İslâm'ın sosyal gayesi, insanların sosyal temayüllerini ve ilerleme arzularını tatmin ederek, mutlu ve huzurlu olmaları için gerekli olan her şeyi kapsamaktadır.⁹⁴

Batı'daki mevcut siyasi teşkilatların, sosyal değişimlerden etkilenecek alınmış günöbirlik tedbirlerle geliştiğini, makul ve tarafsız bir yapı tesis etmekten ziyade bu değişimleri kolaylaştırmaya hizmet ettiğini vurgulayan Said Halim Paşa, Batılıların sosyal ve siyasal teşkilatlarının mükemmel olduğuna inanmanın ve Batılı milletlerin ileri ve refah içinde olmalarını kendilerinden bilerek onları taklide koyulmanın, hata ve gaflet içinde mutluluk aramaktan başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Ona göre 'Garplılar bile eserlerinde o kemâli bulamamakta' ve devamlı olarak eksikliklerini tamamlamaya ve mevcut yapılarını geliştirmeye çalışmaktadırlar.⁹⁵

Batılı milletlerin kendileri ile ilgili bu değerlendirmelerine rağmen Batı'yı taklide yeltenen yenilikçileri eleştiren Said Halim Paşa, onların bu heveslerini iki sebebe bağlamaktadır:⁹⁶

⁹² Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye*, 20-21.

⁹³ A.g.e., 22.

⁹⁴ A.g.e., 18.

⁹⁵ A.g.e., 22.

⁹⁶ A.g.e., 22-23.

1. Yenilikçiler, Batı medeniyetinin neticelerini, o medeniyetin sebepleri zannederek basit bir mantık hatasına düşmüşlerdir. Örneğin, eşitlik ya da demokrasiyi Batı medeniyeti için, toplumsal ve siyasal çatışmalar sonrasında oluşmuş bir sonuç olarak değil, onu oluşturan sebeplerden biri olarak değerlendirmişlerdir.
2. Yenilik ve ilerleme süreci yaşayan bütün milletlerin, mutlaka demokratlaşmaları gerektiği şeklinde yaygın bir kanaate sahip olmalarıdır.

Said Halim Paşa'ya göre ideal bir siyasi sistem, kavramlara kendisinin yüklediği anlamda, aristokrasi ile demokrasiyi uygun şekilde mecz eden sistemdir. Bu bakımdan İslâm toplumu, eşit derecede demokratik ve aristokratik olma ihtiyacı hissetmektedir. Paşa, toplumun siyasi ve sosyal yapısının, dengede bulunan bu iki unsurdan birinin zaafa uğraması ile bozulacağını ileri sürmektedir. Ona göre toplumun asıl temellerini oluşturan dayanışma, eşitlik ve adalet hislerinin sarsılması, ondaki demokratik özelliklerin kaybolmasına; kanuna, yöneticilere ve geleneğe olan saygının gevşemesi, manevi ve fikri faziletlerin takdir edilmemesi, fikri ve ilmi üstünlüklerin itibar görmemesi de aristokratik özelliklerden mahrum kalmasına neden olmaktadır. Kimi zaman da hem aristokratik hem de demokratik nitelikler kaybedilebilir. Bu durum ise, toplumun tam bir gerilik hali içine girmesi demektir.⁹⁷

Osmanlı'da yenilik çalışmalarını takip eden aydın ve bürokratların, içinde bulundukları şartlara göre, toplumlarının bazen demokratik, bazen aristokratik özelliklerini bazen de her ikisini birlikte geliştirmekle yükümlü olduklarını söyleyen Said Halim Paşa, İslâm toplumunun demokratlaşma tarzının Batılı toplumların demokratlaşma tarzından farklı olması gerektiğinin altını çizerek şunları söylemektedir:

*Bir cemiyet-i İslâmiyenin demokratlaşması da akvâm-ı Garbiye'de olduğu tarzda cereyan etmez. Bu cemiyet, aristokrasiye hücum ederek sunûf-u mümtâzesiyle mücadele tarikiyle demokratlaşmaz. Bu mücadeleye lüzum yoktur. Zira aynı hukuka mâlik olan avâmının havassından mütâlebe edecek hiçbir şeyi yoktur.*⁹⁸

⁹⁷ A.g.e., 23.

⁹⁸ A.g.e., 23-24.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Said Halim Paşa, Osmanlı toplumunun mutlaka demokratlaşması gerektiğini savunan yenilikçilere, İslâm toplumunun demokratlaşmasının Batı toplumlarınınki gibi olmayacağını söylemektedir. Ona göre Batı’da demokratikleşme, aristokrasiden ayrılmak suretiyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Oysa İslâm toplumunun demokratikleşmesi, aristokrasiye hücum ve seçkin sınıf ile mücadele etmek suretiyle gerçekleşmeyecektir. Çünkü İslâm toplumunda, avam da havas da aynı haklara sahiptir ve hiçbirinin diğerinden talep edecek bir şeyi yoktur.

Said Halim Paşa’ya göre İslâm toplumunun demokratlaşması, üst tabakada zaten var olan halkçı fikir, duygu ve geleneklerin gelişmesiyle; Aristokratlaşması ise, zayıf fertlerin hakkını çiğnemek yerine, halkta üst tabakaya karşı potansiyel olarak bulunan saygı ve beğeni ile ilgili duygu, düşünce ve geleneklerin geliştirilmesiyle mümkün olabilir. Paşa, İslâm toplumunda demokratik özellikleri üst tabakanın, aristokratik özellikleri de halk tabakasının ortaya çıkardığını ve kuvvetlendirdiğini vurgulamaktadır.⁹⁹

Said Halim Paşa, Batı toplumlarında bunun tersi bir durumun söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Paşa’ya göre sınıfsal gelenekler, çıkar çatışmaları ve hukuki eşitsizlikler, Batı’da toplumsal sınıfları birbirinden ayıran hususlardır. Ayrıca hayat tarzları ve münasebetleri de kanun zoru ile belirlendiği için, bunlar her gün gayr-ı memnun bir sınıf tarafından ihlal edilmektedir.¹⁰⁰

Batılı toplumlarda aristokrasiyi seçkin bir sınıfın, demokrasiyi ise imtiyazlardan mahrum olan unsurların teşkil ve temsil ettiklerine dikkat çeken Said Halim Paşa, İslâm toplumlarında sınıfların, ancak ahlak ve fikir seviyelerindeki farklılıklar dolayısıyla diğerlerinden ayrıldığını; eşitlik, adalet ve dayanışma düşüncelerinin, bu sınıflar arasındaki ilişkileri şekillendirerek İslâm kardeşliğini tesis ettiğini ve onları birbirlerine yaklaştırdığını söylemektedir.¹⁰¹

Batılı toplumların hak, huzur ve selâmetlerini kanunlarda aradıkları halde, İslâm toplumlarının onu itikat, hissiyat, ahlakî terbiye ve felsefelerinde bulduğunu dile

⁹⁹ A.g.e., 24.

¹⁰⁰ A.g.e., 24.

¹⁰¹ A.g.e., 24.

getiren Said Halim Paşa bundan dolayı, bütün insan topluluklarında mutlaka görülen rekabet ve muhalefetin İslâm toplumunda özel bir durum kazandığını belirtmektedir. Bu özel durumu, ‘Her yerde sunûf-u muhtelif beyinde cârî olan o rekâbetler cem’iyet-i İslâmiye’nin sınıfları arasında değil, belki her bir sınıfı içinde hükümfermâdır. Tabakât-ı âliyesi demokrasiye, tabakât-ı âdiyesi ise aristokrasiye tekarrüb için yek diğerine rekâbet-i huvvan olurlar’.¹⁰² şeklinde ifade eden Paşa, sınıfsal farklılıkların bulunduğu her yerde, sınıflar arasında görülen rekabetlerin, İslâm toplumunda her sınıfın kendi içinde cereyan ettiğini yani yüksek tabakaların demokrasiye, halk tabakalarının ise aristokrasiye yaklaşmak için birbirleriyle rekabet içinde olduklarını belirtmektedir.

Said Halim Paşa 1918 yılında kaleme aldığı *İslâmlaşmak* isimli eserinde, toplumda liyakatin ve şahsi üstünlüğün öneminden bahsetmektedir. Şahsi üstünlüğün, ancak İslâm’ın esas ve manasının daha derin bir şekilde kavranması ve hayata tatbik edilmesiyle anlaşılabilceğini belirten Paşa, bu üstünlüğün insanlar arasında bulunduğunu ve onun ortaya çıkmasını sağlayan hürriyet, eşitlik ve dayanışmanın daha çok geliştirilmesiyle etkili olabileceğini söylemektedir.¹⁰³

Paşa’ya göre şahsi üstünlükler, toplumun refah ve mutluluğunu sağladığı için, toplum da, hakkıyla yükselmiş bir kimseyi takdir ederek ona saygı ve muhabbet göstermekten geri durmayacak hatta gönül rahatlığıyla yöneticiliğini yapma işini ona tevdi edebilecektir.¹⁰⁴

Said Halim Paşa, bu yüzden İslâm toplumunda yüksek tabakaların demokrasiye, alt tabakaların ise aristokrasiye meyilli olduğuna dikkat çekmektedir. Paşa’ya göre yüksek tabakalar demokrattır, çünkü onlar zayıfların hukukunu korur ve içinde bulundukları maddi-manevi şartları ıslah ederek herkes için mutlu bir ortam oluştururlar. Alt tabakalar ise aristokratik hisler taşır, erişmek istedikleri ve ancak eriştikleri takdirde mutlu olacaklarını düşündükleri şahsi üstünlüğü orada görür ve onları hürmet ve takdir ile kabul ederler. Dolayısıyla İslâm toplumunda demokratik vasıf ve faziletlerle saygı gösterenler yüksek tabakadakiler; aristokratik hissiyata

¹⁰² A.g.e., 24-25.

¹⁰³ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 11.

¹⁰⁴ A.g.e., 11.

hürmet edenler de aşağı tabakada bulunanlardır. Birinciler üstünlüğün bizzat temsilcisi, ikinciler ise namzedidir. Namzetler, toplumdaki yükselme arzusunu besleyen, gençleştiren ve muhafaza eden kurumaz bir kaynaktır.¹⁰⁵

Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiyye* isimli eserinde, demokrasiden iki yerde bahsetmektedir. Her ikisinde de Batı toplumlarının geçirmiş olduğu gelişim safhalarını anlatırken kullanmaktadır. Ona göre Batı'ya önceleri Kilisenin ruhani nüfuzu hâkimdi. Daha sonra bu hâkimiyet merkezi krallıkların eline geçti. Merkezi krallıkların yerini ise burjuva sınıfının servet ve refaha kavuşması ile ortaya çıkan demokrasi idaresi aldı.¹⁰⁶

Ancak Paşa, Batıda papalığın yerini krallıklar, rahiplerin yerini laikler alsa da, demokrasi güçlenerek asiller sınıfını, sosyalizm de kapitalizmi yense de gerçekte bunların hiçbirinin öneminin olmadığını söylemektedir. Paşa'ya göre bütün bu değişiklikler aynı hastalığın farklı safhalarından başka bir şey değildir. Yeni gelenler de eskilerin yerine geçecek, tıpkı onlar gibi, gelecek nesillere zulüm ve haksızlık yapmaya devam edeceklerdir. Böyle bir toplum da, sahip olabileceği maddi nüfuz ve medenilik seviyesi ne olursa olsun hiçbir zaman ne yeterince mutlu olabilir, ne sosyal sükûnu sağlayabilir ne de ruhen bir huzur bulabilir.¹⁰⁷ Toplumların sabit ve büyük ideallerinin olması gerektiğini söyleyen Paşa, birbirlerini tahakküm altına alma çabası güden sınıflara sahip olan Batı toplumlarının sabit bir idealden yoksun olduğunu, dolayısıyla toplumsal değişimlerini sahip olmaları gereken bu ideal doğrultusunda yapmaları gerekirken, ideallerini toplumsal değişimlerine tabi kıldığını ileri sürmektedir.¹⁰⁸

Batı toplumunun esasen fertlerin ve sınıfların imtiyazları ve eşitsizlik temelleri üzerine kurulduğunu söyleyen Said Halim Paşa, böyle bir toplumda gerçek ve doğru manaları ile hürriyet ve eşitliği kurmanın zor olduğunu, Avrupa tarihinin uzun

¹⁰⁵ A.g.e., 11-12.

¹⁰⁶ Said Halim Paşa, *Sebilürreşad*, Cilt 20, Aded, 496, s. 16.

¹⁰⁷ A.g.e., 16.

¹⁰⁸ A.g.e., 17.

zamanlar, hürriyet ve eşitliğe tamamen zıt uygulamalarla geçtiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹

Paşa, Malta sürgünü sonrasında kaleme aldığı hatıratında, en saf haliyle İslâmiyet'in mükemmel bir demokrasiye tekabül ettiğini söylemekte ve bunu, İslâmiyet'te bütün cemaatin bir ilke olarak idare faaliyetlerine katılma hakkına sahip olmasına bağlamakta ve Asr-ı Saadette geçerli olan açık müzakere rejimini buna örnek olarak göstermektedir.¹¹⁰

Öte yandan Said Halim Paşa'nın demokrasi ile ilgili görüşlerini, yukarıda aktarılan 'Hâkimiyet' ve 'Milli İrade Hâkimiyeti' başlıkları altında detaylı olarak sunulan hâkimiyetin kaynağı ve milli irade ile ilgili düşünceleriyle birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

Ezcümle, Said Halim Paşa, İslâm Şeriatı'nın hiçbir şekilde istibdata müsaade etmediğini, istibdattan kaynaklanan her olumsuzluğun, müstebitlerden kaynaklandığını söylemektedir.

Paşa, Batılıların kendi aralarında tabii eşitliği sağlayabilmeleri noktasında, aristokrasiden vazgeçerek, sosyal ve siyasal kurumlarını demokrasi ile sürdürme çabası içerisine girdiklerini düşünmektedir. Bu yönüyle Müslüman toplumların demokrasiye geçmelerini istemenin akıl kârı olmadığını ifade eden Said Halim Paşa, bir milletin kendi siyasi ve sosyal esaslarını bırakarak başkalarına ait esasları kendine mal etmeye çalışmasının yanlış ve tehlikeli olduğunu belirtmektedir. Binaenaleyh, Batı'dan demokrasiyi almak yerine, kendimizde olan demokrasiyi geliştirmenin daha doğru olduğu düşüncesindedir.

Paşa, bazen Osmanlı toplumunun bazen de İslâm âleminin esasen demokrat olduğunu söylemekte ancak bu ifadeyi 'düşüncelerimizi Batı tabirleriyle anlatmak gerekirse' diyerek Batı toplumlarının kullandığı anlamda kullanmadığını, kendisi de açık bir şekilde dile getirmektedir.

Said Halim Paşa, sınıfsal bir toplum yapısını ve tabii eşitlik olarak nitelendirdiği, adil ancak eşit olmayan bir yapıyı doğru bulmaktadır. İslâm dünyasında havas ve avam sınıflarını, aristokratik ve demokratik sınıflar gibi anlatmaya çalışan Paşa, aslında

¹⁰⁹ A.g.e., 17.

¹¹⁰ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 124.

kendisinin de şekva ettiği, kavram kargaşasının içine girmeyi göze almaktadır. Paşa bu kavramları kullandığında bile daha çok içeriklerini dikkate vermektedir. Ona göre İslâm toplumu hem aristokrat hem de demokrat özelliklere sahiptir. Said Halim Paşa, İslâm toplumunda yüksek tabakaların demokrasiye, alt tabakaların ise aristokrasiye meyilli olduğuna dikkat çekmektedir. Paşa'ya göre yüksek tabakalar demokrattır, çünkü onlar zayıfların hukukunu korur ve içinde bulundukları maddi-manevi şartları ıslah ederek herkes için mutlu bir ortam oluştururlar. Alt tabakalar ise aristokratik hisler taşır, erişmek istedikleri ve ancak eriştikleri takdirde mutlu olacaklarını düşündükleri şahsi üstünlüğü orada görür ve onları hürmet ve takdir ile kabul ederler. Yani toplumsal sınıflar arasında bir ahenk ve dayanışma söz konusudur. Paşa, sosyal yapıyı her zaman için olumlu etkileyeceğini belirttiği bu durumun geliştirilmesini önemsemektedir.

Said Halim Paşa, hâkimiyetin ancak Allah'a ait olduğu düşünce ve inancındadır. Milli irade hâkimiyetini de aynı şekilde, İlâhi iradeye ters düştüğü ve çoğunluğun istibdadına yol açabileceği gerekçesiyle doğru bulmamaktadır. Paşa'ya göre milli irade hâkimiyeti, ancak İlâhi iradeye ters düşmediği zaman dikkate alınabilir. Dolayısıyla bu temel yaklaşımları dikkate alındığında, Paşa'nın demokrasiyi, İlâhi iradeyi yok sayan, halkın iradesini esas alan bir siyasal yapı olarak değerlendirmede belki İslâm toplumlarında tabii olarak bulunan sınıflar arasındaki dayanışmayı şekillendiren sosyal bir kurum olarak kabul etmektedir. Öte yandan halkın, İslâm Şeriatı'nın uygulanmasını sağlamak şeklinde bir görevinin bulunduğuna işaret etmekle, onun yönetimin dışında tutulmasının da yanlış olduğu düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

4.2. Siyasi Kurumlar ile İlgili Düşünceleri

Said Halim Paşa'nın İslâm'da siyasi teşkilatlanma ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce, onun *İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye* isimli kitabının son kısmında yer alan ve kitabı yazmaktaki temel maksadını ifade eden düşüncelerine bakmak ve konuyu bu değerlendirmenin ışığında ele almak faydalı olacaktır. Paşa, mezkûr kitabın sonuç bölümünde, maksadının, İslâm'da siyasi teşkilatlanmanın nasıl olması gerektiği ile ilgili bir yaklaşım ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir.¹¹¹ Genel tespit

¹¹¹ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt 20, Aded, 501, s. 74.

mahiyetinde olan düşüncelerinin İslâm'da siyasi teşkilatlanma tasarısı olarak algılanmasının doğru olmayacağını söyleyen Said Halim Paşa, böyle bir taslak için çok daha özel ve detaylı bir çalışmaya ihtiyaç duyulabileceğini belirtmektedir. Paşa ayrıca, İslâm milletleri arasında sosyal yapı itibariyle benzerlikler bulunmasına rağmen, bir siyasi teşkilat yapısının hepsine uygun geleceği düşüncesinde olmadığına dikkat çekmekte ve okuyucularını da, fikirlerinden tüm Müslüman toplumlar için genel geçer bir siyasi teşkilatlanma tarzı çıkarmaya çalışmamaları konusunda uyarmaktadır.¹¹²

Bu bölümde İslâmcı bir devlet adamı ve mütefekkir olarak Said Halim Paşa'nın İslâm siyasi kurumlarının şekillendirilmesi ile ilgili yaklaşımları üzerinde durulacaktır. Paşa'nın bu yaklaşımı Devletin gerekliliği, Devlet Reisliği, Halifelik, Yasama Kuvveti, Yürütme Kuvveti, Temsil Sistemi ve Meclis, Seçim Sistemi ve Partiler olmak üzere yedi başlık altında ortaya konulacaktır.

4.2.1. Devlete Bakışı

Said Halim Paşa İslâm'ı, özünde siyasi, sivil ve sosyal yasalar barındıran bir din ve çerçevesi dini formüller ve geleneklerle çizilen bir sistem olarak tarif etmekte ve kendi ifadesiyle İslâm'ın, Batılıların anladığı manada, 'bir dinden daha fazla bir şey' olduğunu söylemektedir.¹¹³ Paşa, toplum için devletin varlığının zaruri olduğunu¹¹⁴ ve İslâmiyet'in siyasi ve içtimai bir yasa olmasından dolayı yapısı itibariyle ancak bir devlet şekliyle mevcut olabileceğini de ileri sürmektedir.¹¹⁵

İslâmiyet'in aslında bir 'teokrasi' yani dine dayalı bir idare tarzı olduğunu söyleyen Said Halim Paşa'ya göre İslâm teokrasisi, antik devirlerdeki teokrasilerin temel yapısını oluşturan, İbrani ve Mısır'a kıyasla çok daha geniş ve nüfuz edici bir teokrasi şeklidir. Dolayısıyla İslâm, klasik teokrasilerin özellikleri olan, bütün

¹¹² A.g.e., 74.

¹¹³ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 122.

¹¹⁴ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt 20, Aded, 496, s. 16.

¹¹⁵ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 124.

toplumun üstünde yükselen bir ruhban sınıfı ve despotik bir hükümet yapısına yer vermediği gibi dini müesseseleri de idare teşkilatının dışında tutmuştur.¹¹⁶

İslâm'da bir ruhban sınıfının olmadığına altını çizen Said Halim Paşa, bütün Müslümanların Kur'an ve Sünnet'in çatısı altında yeryüzünü, içinde dini vecibelerini her dâim yerine getirdikleri kocaman bir mabet olarak idrak ettiklerini ifade etmektedir. Bu sayede Yaratıcı ile dâimi bir irtibat içinde bulunduklarını ve tâbir-i caizse 'kendi rahipleri' olduklarını söyleyen Paşa, bu hâlin, cemaat içinde hususi mistik güçlere sahip bir grubun mevcudiyetine gerek bırakmadığına dikkat çekmektedir. Paşa'ya göre Batı'nın, ruhban sınıfının bir benzeri olarak göstermeye çalıştığı Ulema sınıfı ise yalnızca ilahiyat uzmanlarından ibarettir. Ve İslâm toplumunda meslekten ziyade bir vasıf olarak kabul görmektedir.¹¹⁷

İslâm'ın, en basit olanından en mahrem olanına kadar sosyal ve toplumsal hayatın her meselesiyle alakalı olduğunu belirten Said Halim Paşa, bu yüzden bir Müslümanın bütün hareketlerinin dini bir yapıya sahip olduğunu savunmaktadır. Ona göre, yemek-içmekle, evlilik hayatının mesuliyetleriyle, bakanlık ya da harp komutanlığı görevleriyle meşgul olan herkes, tıpkı ibadetlerde olduğu gibi dini bir vazifeyle hareket etmek durumundadır.¹¹⁸

Said Halim Paşa, İslâm'da insan faaliyetlerinin tamamına dini bir mana verildiğini, dini-ahlaki mefhumlarla sivil, askeri, hukuki ve diğer mefhumlar arasında herhangi bir farkın bulunmadığını, dini yasalar ile adli yasaların aynı olduğunu, dini müessese ile devletin bir olduğunu ve bunları birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını söylemektedir. Paşa'ya göre bu yaklaşım, Jean Jacques Rousseau'nun Toplumsal Sözleşmesi'nde bir bölüm olarak ele aldığı 'sivil din' yaklaşımıyla aynıdır.¹¹⁹

İslâmiyet'in bu dünyada ve öbür dünyada insana mutluluk getirecek davranışların bütününden müteşekkil olduğunu ve beşerî faaliyetlerin her mertebesine nüfuz

¹¹⁶ A.g.e., 119.

¹¹⁷ A.g.e., 120.

¹¹⁸ A.g.e., 120.

¹¹⁹ A.g.e., 122.

ederek, dünyevi, laik, dini¹²⁰ olan arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığına dikkat çeken Said Halim Paşa, İslâm'da dini müesseseler ile devletin birbirinden ayrılması mümkün olmayan bir bütün olduğunu ifade etmektedir.¹²¹

İslâm'ın en saf haliyle, mükemmel bir demokrasiye tekâbül ettiğine dikkat çeken Paşa, bu iddiasını, İslâm'da idari faaliyetlere, bir ilke olarak tüm cemaatlerin katılma hakkına sahip olması ve 'Asr-ı Saadet'¹²² olarak anılan Hulefâ-yı Râşidîn döneminde böyle bir açık müzakere rejiminin yaşanmış olması ile desteklemektedir. Paşa ayrıca Hulefâ-yı Râşidîn dönemi sonrasında despotik rejimlerin ortaya çıkarak İslâm'ın ruhunu ve esasını ihlâl ettiklerini de söylemektedir.¹²³

Said Halim Paşa İslâm'ın toplumsal alandaki etkisini, eşitlik ve hürriyet esası üzerine dayalı bir sosyal yapı kurmuş olması şeklinde dile getirmektedir. Ona göre bu toplumsal yapı, sınıf ve fırka rekabetlerinden uzak, hürriyet ve eşitlik anlayışını oturtmuş, bunun neticesi olarak da beşerî yardımlaşmayı en sahih ve en samimi bir şekilde özümsemiş, böylelikle Müslüman toplumlar arasında benzeri görülmemiş bir 'İslâm Kardeşliği' tesis etmiş ve dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan muhtelif ırklara mensup dörtüzmilyona yakın bir âlemi, büyük bir 'İslâm Ailesi' halinde birleştirmiştir.¹²⁴

İslâm'ın Müslümanlar için, devamlı bir gelişim içerisinde olmalarını sağlayacak ortak ve sabit bir hedef koyduğunu da söyleyen Said Halim Paşa, bu sayede on üç asrı aşkın bir zamandan beri bütün Müslüman toplumların, gerek güçlü ve üstün oldukları, gerekse zayıf düştükleri dönemlerde, Şeriat'ın emir ve tavsiyelerine

¹²⁰ Mütercim, burada 'dinî' ibaresinin, başka bir tabir bulunamadığından, Hristiyanlıkla ilgili anlamının İslâmiyet yasasına tatbik eden gayesiyle kullanıldığını' dipnot olarak vermektedir. Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Dünya Savaşı*, 122.

¹²¹ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 122.

¹²² 'Asr-ı Saadet' kavramı genel olarak, Hz. Muhammed'in nübüvvet yönetimi dönemi için kullanılan bir kavramdır. Ancak Hulefa-yı Raşidin dönemi için de kullanılmaktadır. Bak.: İslâm Ansiklopedisi, 'Asr-ı Saadet' mad.

¹²³ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 124.

¹²⁴ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt, 20, Aded, 495, Sahife 2.

uymaktan ve ona canla başla hizmet etmekten geri durmadıklarını ve kendi selametlerinin ancak onun yüce hakikatlerine uymakla mümkün olacağına inandıklarını ifade etmektedir.¹²⁵

İslâm'ın sosyal alandaki etkilerinin hükümet yapısına¹²⁶ o zamana kadar görülmemiş bir mevki ve nüfuz kazandırdığını belirten Said Halim Paşa, bu mevki ve nüfuzun, hükümeti, halkın nazarında hem sevilen hem heybetli hem de saygın kıldığını belirterek şu hususu vurgulamaktadır:

*Evet hükûmet, kendisini sevdirdi. Zira o Şeriat'a hizmet etmek, ona karşı hürmet celbeylemek için yine Şeriat'ten doğmuştu. Zira bu suretle hiç söz götürmeyecek öyle bir meşrûiyeti hâiz bulunuyordu ki, bu meşruiyet kendisini her türlü gasp ve tahakküm şâibelerinden tezkiye ediyordu. Muhip ve muhterem olmasına gelince: Bu da her türlü şâibeden pek olan kudsi menba'dan aldığı kudret-i külliyyeden, bir de kendisinin hâkâyık-ı ahlâkiyye ve ictimâiyyenin müebbedesi bulunmasından neş'et ediyordu.*¹²⁷

Burada, İslâm anlayışına göre siyasi teşkilatların, İslâm Şeriatı'na hizmet etmek ve onu herkes tarafından saygın kabul edilecek bir hale getirebilmek amacıyla yine Şeriat'ten doğduğuna, yani Şeriat'ın hükümet etmek gibi bir yapının tesisini âmir bulunduğuna işaret eden Said Halim Paşa'ya göre İslâm'da hükümet etme sistemi, Şeriat'ın esaslarını korumak ve onu tatbik etmek gibi bir fonksiyonu icra etmektedir. Böyle olduğu için de siyasi bir hakkın gasbı ve tahakküm şâibelerinden uzaktır. Günümüz Türkçesiyle ifade edildiğinde, Şeriat'ın saygınlığını, İlâhi kaynaktan aldığı kudretten ve bu kudretin vazettiği ahlaki ve sosyal hakikatlerin ebedîliğinden aldığını söyleyen Paşa, Şeriat namına yapılan suiistimallerin bile, onun ne nazarlardaki yerini ne de ruhlarda oluşturduğu itimat ve saygınlığı sarstığına dikkat çekmektedir.¹²⁸

¹²⁵ A.g.e., 2.

¹²⁶ 'Hükümet yapısı' ifadesi yerine, M. Ertuğrul Düzdağ ve N. Ahmet Özalp, 'devlet' kavramını, 'İleri' dergisi yazarı ve mütercimi Celal Nuri ise 'kuvve-i hâkime' ibaresini kullanmayı tercih etmiştir.

¹²⁷ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt, 20, Aded, 495, Sahife 2.

¹²⁸ A.g.e., 2.

İslâm toplumlarının, karşılaştıkları adaletsizlik ve istibdadın hükümet, kanun ya da müesseselerden değil, belki iktidarı ele geçiren ve kanun namına hareket ettiklerini iddia eden şahıslardan kaynaklandığı kanaatini daima koruduğunu belirten Said Halim Paşa, Müslümanların Şeriat tarafından tesis edilen hükümetin meşruiyetine itiraz etmediklerini ve onu düşürmeyi düşünmediklerini ifade etmektedir. Paşa'ya göre Müslümanlar, bu adaletsizlik ve suistimallerin önüne geçebilmek için, hükümeti en iyi şekilde temsil ve kanunları en doğru tarzda tatbik edebilecek kimseleri bularak bu görevi onlara tevdi etmekten başka bir yol aramamışlardır.¹²⁹

Şeriatın hâkimiyetinin tarihin akışı içerisinde etkili bir şekilde yerleştiğini söyleyen Said Halim Paşa, İslâm'ın insana gerçek anlamda bireysel ve toplumsal mutluluk kazandırabilecek bir sosyal yapı için gerekli tüm şartları bünyesinde barındırdığını dile getirmektedir. Ona göre bu sosyal yapı insanlığın gelişimini engelleyen bütün olumsuzlukları ortadan kaldırmış ve o zamana kadar görülmemiş mükemmellikte bir medeniyet meydana getirerek insanlara sosyal, ahlaki ve maddi açıdan büyük bir mutluluk imkânı sunmuştur.¹³⁰

İrk ya da renk ayrımına bağlı bir imtiyaz anlayışını İslâm'ın ruhuna aykırı gördüğünü ifade eden Said Halim Paşa, Kur'an'ın Müslümanlara liyakatin üstünlüğünü tavsiye ettiğini işaret etmektedir. Tam eşitlik ve İslâm kardeşliğinin, İslâm'ın sosyal yapısının temel esaslarını teşkil ettiğini söyleyen Said Halim Paşa'ya göre İslâmiyet, bu ilkeleri bir hakikat haline getirmiş yegâne din ya da tek devlet sistemidir. Eşitlik, kardeşlik ve dayanışma yönüyle ve doğa yasalarının müsaade ettiği ölçüde akla dayalı bir sosyalizmin tatbik formülünü temin eder. Ancak onun en mükemmel hâlidir. Bütün insanlık, sosyal nizamın bencillik ve diğerkâmlık hislerinin tezahürlerine bağlı başka bir denge üzerine kurulabileceği yanlış fikrine boş yere zaman harcadığını fark ettikten sonra, büyük ümitler beslediği bu formülü benimseyecektir.¹³¹

¹²⁹ A.g.e., 2.

¹³⁰ A.g.e., 2.

¹³¹ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 127.

Görüldüğü gibi Said Halim Paşa, toplum için bir devletin gerekli olduğu, İslâm'ın da siyasi ve sosyal yasaları bünyesinde barındırıyor olması dolayısıyla ancak bir devlet yapısı ile varlığını etkili hale getirebileceği düşüncesindedir. Paşa, İslâmî devlet yapısını, dine dayalı bir yönetim tarzı anlamında, kendi özgünlüğü içerisinde teokratik bir yapı olarak zikretmektedir. Çünkü ona göre İslâm, insanların hem sosyal hem bireysel hayatlarını düzenlemekte ve hayata dair hiçbir şeyi kapsamı dışında bırakmamaktadır. Bu yönüyle laikliği yanlışlamakta ve hayatı bölünme kabul etmez bir bütün olarak görmektedir. Paşa, idare faaliyetlerine Müslüman halkın katılma hakkının bulunması dolayısıyla İslâm'ın aynı zamanda en saf haliyle mükemmel bir demokrasiye tekabül ettiğini düşünmektedir. İslâm Şeriatıyla birlikte yönetim aygıtının insanlar için daha cazip ve sevecen hale geldiğini belirten Said Halim Paşa, İslâm'ın, insanların bireysel ve toplumsal mutluluklarının önünü açtığını ve bunu teorik olarak değil tarihin tasdikiyle somut olarak ortaya koyduğunu ileri sürmektedir.

4.2.2. Yasama Kuvveti

Said Halim Paşa'ya göre yasama görevi, İslâm toplumunda sosyal yönü olan en mühim görevlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden yasama görevi, kanun vaz'ını bilenler yani işin erbabı olanlar tarafından yerine getirilmelidir. Paşa, kanun yapmanın bir çoğunluk ya da azınlık işi değil, sadece yetkinlik işi olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bir şahsın beden sıhhatini muhafaza etme hakkının tartışmasız olarak bir hekime verilmesi, nasıl hekimin yetkinliğinden kaynaklanıyorsa, aynı şekilde bütün bir milletin ahlak ve toplumsal sağlığı üzerinde tasarruf etmek gibi ondan daha mühim olan bir hak da elbette ancak alanında yetkin olan kimselere verilebilir.¹³²

Yasama hakkının toplumlardaki vazifelerin en önemlisi değilse bile en önemlilerinden biri olduğunu ve kanun koymanın çok yüksek ve özel bir yetkinlik gerektirdiğini söyleyen Said Halim Paşa, kanun koyucunun, yeniden kanun vaz'ederken ya da mevcut kanunları değiştirirken itidal, hikmet, ihtiyat, basiret ve tarafsızlık gösterebilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun için de Şeriat'ın

¹³² Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt, 20, Aded, 499, Sahife, 50.

hakikatlerine esaslı bir surette vâkıf olması ve ahlaki özelliklerinin de o nispette yüksek bulunması gerektiğine dikkat çekmektedir.¹³³

Kanun koyucunun halkın beklentilerini karşılayabilecek kanunlar vazedebilmesi için, halkın ruhunu iyice tetkik etmiş, mizacını, fikrini ve meyillerini tamamıyla tanımış olması gerektiğini belirten Said Halim Paşa'ya göre, bir kanun sevgi, saygı ve muhabbet hislerinin hepsini taşımalıdır. Aksi takdirde polis nizamnamesinden öteye geçemez.¹³⁴

Kanun yapma salahiyetine sahip bir sınıfın, yürütme gücünü denetleme görevine sahip olan millet meclisinde¹³⁵ bulunamayacak kadar özel olduğunu ileri süren Said Halim Paşa, yasama hakkının hukukçulara yani fazilet, tecrübe ve ilim erbabı olmaları hasebiyle milletin saygı ve itimadını kazanmış mütehassıslar sınıfına ait olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu hak, Müslümanların fukahasından yani İslâm hukukçularından oluşan bir heyete verilmelidir. Şeriatın mutlak hâkimiyetini kuvvetlendirme ve ebedileştirme hedefini de gözetmekle yükümlü bulunun bu heyet, tıpkı Meclis-i Mebusan gibi tamamıyla bağımsız olmalıdır.¹³⁶

İslâm toplumunda yapılacak kanunların, İslâm fukahası tarafından Şeriat'e uygun, hikmet ve mutlak adaleti özünde bulunduracak şekilde yapılması durumunda, ebediyyen değişme imkânı bulunmayan ondört asırlık sağlam ve ahenkli bir yasama usulüne dayanabileceğini belirten Said Halim Paşa'ya göre, ancak bu şartlara uygun yasama yapıldığında, bu kanunlar iyi düşünülmüş, tutarlı, mantıklı, dengeli ve umumi ahlakın teyidine mazhar olabilirler. Yine bu suretle cemiyetin kanuna dayanması ve kanun ile zabt u rabt altına alınması kesintiye uğramamış olur.¹³⁷

¹³³ A.g.e., 50-51.

¹³⁴ A.g.e., 51. Paşa'nın buradaki ifadeleri genel ifadeler olarak değerlendirilebilir. Paşa'nın İslâm toplumu için kastının, kanun vazedecek kimselerin temel önceliğinin, İslâm'ın esaslarına aykırı olmaması gereken kanunların, aynı zamanda toplumun beklentilerini karşılayabilecek nitelikte olması gerektiği şeklinde anlaşılabilir.

¹³⁵ Burada Mehmet Akif Ersoy'un tercümesinde 'heyet-i temsiliyye' ibaresi kullanılmıştır.

¹³⁶ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt, 20, Aded, 499, Sahife, 51.

¹³⁷ A.g.e., 51.

Bunun dışında bir yöntemle yapılacak kanunların şahsi ihtiras ve menfaatleri tatmin etmek veya birtakım ihtiyaçlara cevap vermek amacıyla oluşturulmuş olabileceğini söyleyen Said Halim Paşa'ya göre İslâm Şeriatı'na ve yasama usulüne uygun olarak çıkarılmamış kanunlar, geçici birtakım olaylar gözetilerek tertip edilmiş kanunlar derekesine inmeye mahkûmdur. Bunlar artık adaleti temsil etmezler. Bilakis istibdadı temsil ederler. İstibdad ise bir tarafta zayıfları ezmek için kuvvetli olanlara kanundan istifade hakkı verir, diğer taraftan da zulümden kurtulmak için zayıfları ya kanundan kaçmaya yahut onu tanımamaya mecbur ederek toplumun bozulmasına neden olur.¹³⁸

Said Halim Paşa'ya göre İslâm toplumunda, sahip oldukları yetki ve özellikler dolayısıyla denetleme, yasama ve yürütme güçleri birbirinden bağımsız olarak tesis edilmiş ve hükümete de bütün güç ve nüfuz verilmek suretiyle bir sistem kurulmuştur. Bu sistem, İslâm'ın ruhunu tamamıyla tatmin edecek ve bu güçleri, Şeriatın tam ve daimî hâkimiyetini sağlamaktan ibaret olan ortak gaye etrafında birleştirecektir.¹³⁹

Ezcümle, Said Halim Paşa, yasama görevini Batıdaki şekliyle siyasi olarak değil, sosyal bir görev olarak değerlendirmektedir. Ona göre yasama, azınlık ya da çoğunluk işi değil; sadece yetkinlik işidir. Yasama görevini ifa edecek kimselerin Şeriat'ın hakikatlerine vâkıf, toplumu doğru okuyabilen, yüksek ahlaki özelliklere sahip kimseler olması gerekir. Paşa, kanun yapma salahiyetine sahip bir sınıfın, en belirgin mahareti 'seçilmiş olmak' olan mebusların yer aldığı millet meclisinde bulunamayacak kadar özel olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre fazilet, tecrübe ve ilim erbabı olmaları hasebiyle milletin itimadını kazanmış bir fukaha heyeti, böyle bir görevi yerine getirmelidir. Şeriatın mutlak hâkimiyetini pekiştirme hedefini gözetken bu heyet, bağımsız olmalıdır. Paşa, fukaha heyeti tarafından Şeriata uygun yapılan kanunların, değişme imkânı bulunmayan ondört asırlık güçlü bir yasama usulüne dayanacağını ifade etmekte ve böylelikle toplumsal açıdan dengeli olacağını ve umumi ahlakın güçlenmesini de sağlayacağını düşünmektedir.

¹³⁸ A.g.e., 51.

¹³⁹ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt, 20, Aded, 501, Sahife, 74.

4.2.3. Halifelik

Said Halim Paşa, yukarıda ifade edildiği gibi İslâm'ın, siyasi ve sosyal yasaları vaz'eden bir din olmasından ötürü ancak bir devlet yapısı ile varlığını etkin kıldığını söylemekte; bu çerçevede İslâm müesseseleri ile devletin İslâm anlayışı itibarıyla bir telakki edildiğini belirtmektedir. Ona göre cemaatin dini reisi, aynı zamanda siyasi reisidir. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte 'Halifelik' adıyla sürdürülen bu riyasetin hükümdarlık vasfı ile birlikte yürütülmesi gerektiğini ifade eden Paşa, hükümdar olmayan bir Halifenin aykırı ve korkunç bir örnek olacağına dikkat çekmektedir.¹⁴⁰

Halifenin, salt doğrudan ona tâbi olan cemaatin değil, aynı zamanda bütün İslâm âleminin de hükümdarı olma mecburiyetinde olduğunu altını çizen Said Halim Paşa, bu hususun bir tarafta siyasi birlik, diğer tarafta da içtimai kardeşlik ilkesi üzerine bina edildiğini söylemektedir. Paşa, İslâm'da ırk ve renk farklılığı olmadığı gibi sınırların da bulunmadığını ve Müslümanların vatanının tek ve merkezinin de Halifelik makamı olduğunu belirtmektedir.¹⁴¹

Hükümdarlığın yani maddi gücün, bir Halife'nin bağımsızlığını temin etmekle yükümlü ve bunun yerine getirilmesi için lazım olan ilk şart olduğunu düşünen Paşa'ya göre, Halife'nin hükümdar olması yeterli değildir. Aynı zamanda muktedir ve kendi bağımsızlığını müdafaa etmeye yetkin ve İslâm coğrafyasını içeriden ve dışarıdan gelebilecek tehdit ve tehlikelere karşı koruyabilmesi de şarttır. Bu ise Halifelik gücünün ilkesidir.¹⁴²

'Halifeliğin Kureyşîliği' meselesini de tartışan Said Halim Paşa'ya göre, Hazret-i Muhammed'in kendisine tâbi olanlara Kureyş Kabilesinden bir halife tayin etmelerini tavsiye etmesinin sebebi, kendisinin de mensubu bulunduğu Kureyş Kabilesinin, Halifeliğin bağımsızlığını sürdürebilecek, Müslümanların çıkarlarını

¹⁴⁰ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 124. Aynı kaynakta Said Halim Paşa, bu duruma uygun bir tablonun son Abbasi Halifelerinin Mısır'daki idaresinde vuku bulduğunu, ancak burada cemaatin mücbir sebep olarak kabul ettiği bir ihlal ve gasp durumunun söz konusu olduğu açıklamasını düşmekte ve fakat daha fazla bilgi vermemektedir.

¹⁴¹ A.g.e., 124-125.

¹⁴² A.g.e., 126.

müdafaa edebilecek ve İslâm'ın yayılmasını sağlayabilecek güçlü ve toparlayıcı bir yapıya sahip olmasıdır. Zira bu dönemde İslâm henüz kuvvetli devletler ortaya çıkarmış değildi. Said Halim Paşa, Hazret-i Muhammed'in vefatının üzerinden henüz bir asır bile geçmeden, Halifeliğin Hulefâ-yı Râşidîn'den Emeviler'e geçtiğini ve bu geçişi sağlayan gücün, aynı zamanda geçişi haklı ve meşru kıldığını söylemektedir. Ona göre bu makam 'Hilafetin Kureyşîliği' teorisine göre değil fakat yine Kureyş kabilesinden bir soya¹⁴³ güç ve kuvvet vasıtasıyla geçmiştir. Said Halim Paşa, Halifeliğin aynı şekilde, bir daha çıkmamak üzere,¹⁴⁴ Osmanlı Hanedanına intikalinin de güç sayesinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre Türkiye başından beri en kuvvetli Müslüman devletidir. Dolayısıyla Halifelik makamının intikalinde 'En Kuvvetli Müslüman Devlet' teorisi, 'Hilafetin Kureyşîliği' teorisinden üstündür.¹⁴⁵

Said Halim Paşa, Hilafetin İslâm toplumunda yaşayan her Müslüman fert için önemini şöyle ifade etmektedir: 'Hangi otorite altında yaşıyor olursa olsun, iyi bir Müslümanın hükümdarı Halife'dir.'¹⁴⁶ Müslüman bir kimsenin gayr-ı müslim güce, ancak İslâm'a aykırı olmayan uygulamalarda bulunması halinde tâbi olabileceğini söyleyen Paşa, mücbir bir sebep olmadıkça, gayr-ı müslim otoriteye tabi olmak yerine özgürlüğü elde etmek ve Halifenin riyasetinde birleşerek gerekli mücadeleyi vermeyi İslâm'ın her Müslümana emrettiğine dikkat çekmektedir.¹⁴⁷

Görüldüğü gibi Said Halim Paşa, İslâm'ın din ve din dışı ayrımını kabul etmediği, inanç ve ahlak esaslarının yanı sıra sosyal ve siyasal esaslar da vaz'etmesi dolayısıyla ancak bir devlet yapısı ile kendi ilkelerini hayata geçirebileceği düşüncesindedir. Paşa'ya göre bu anlamda ümmetin dini reisi aynı zamanda onun siyasi reisidir. Bu riyaset, Halifelik kurumu şeklinde devam edegelmiştir. Nerede

¹⁴³ Emevilerin bağlı bulundukları Ümeyyeoğulları, Kureyş Kabilesinin bir koludur.

¹⁴⁴ Said Halim Paşa 1921 yılı sonlarında şehit edildi. 1922 yılında Saltanatın kaldırılmasına ve 1924'te Halifeliğin ilgasına şahit olmadı.

¹⁴⁵ Detaylı bilgi bakınız: Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 127-129.

¹⁴⁶ A.g.e., 125.

¹⁴⁷ A.g.e., 125-126.

yaşıyor olursa olsun her Müslümanın Halife'yi kendi lideri bilmesi gerektiğini savunan Paşa, Halifenin, hükümdarlık vasfını da haiz olmak yani hem kendisinin hem de İslâm ümmetinin bağımsızlığını koruyabilecek bir kuvvete sahip olmak durumunda olduğunu belirtmektedir.

Paşa, Müslüman toplumlar arasında ırk ve renk farklılığı olmadığı gibi onları birbirinden ayıran sınırların da olmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre Müslümanların vatanı tektir ve merkezi, Hilafet makamının bulunduğu yerdir.

Paşa, Hilafetin intikal meselesini tartışırken, Halifenin Hz. Peygamber'in mensubu bulunduğu Kureyş Kabilesi'nden biri tarafından temsil edilmesi gerektiğini savunan 'Hilafetin Kureyşiliği' teorisi yerine, Hz. Peygamberin asıl maksadını gözeterek Müslümanlar arasında, onların menfaatlerini en fazla koruyabilecek ve İslâm'ın hâkimiyetini tesis edebilecek olan en güçlü devlet tarafından temsil edilmesi gerektiğini ileri süren 'En Kuvvetli Müslüman Devlet' teorisini üstün görmekte ve onu tercih etmektedir.

4.2.4. Devlet Reisi

Said Halim Paşa'ya göre İslâm toplumunda hükümetin çıktığı ve dayandığı tek kaynak Şeriat'tır. Hükümet, Şeriat'ın emirlerini yerine getirmek, onu takip ve tatbik etmek durumundadır. Bu yüzden İslâm hükümeti, halka mümkün olan saadeti tamamıyla sağlamak ve kendisine de olabildiğince nüfuz ve kudret kazandırmakla yükümlüdür. Paşa, hükümetin en iyi, en kuvvetli ve en tedbirli olanının, halka en iyi şekilde hizmet edebilen hükümet olduğunu savunmaktadır. İslâm toplumunda hükümetin güçlü ve nüfuzlu olabilmesi için, bu güç ve nüfuzu sağlayan tüm hak ve ayrıcalıklara sahip olması gerektiğini ileri süren Paşa, bunun için bütün bu sorumlulukların da yalnızca bir şahısta toplanmasının zaruretiye vurgu yapmaktadır. Ona göre bu hak ve ayrıcalıklar, bölünerek şahıslara veya çeşitli siyasi heyetlere dağıtılacak olursa bunlar birbirlerine karşı gelmekten ve birbirlerini hükümsüz bırakmaktan geri durmayacaklardır. Böylelikle hükümetin aciz ve iş yapamaz

duruma düşmesi kaçınılmaz olur ki, bu da her zaman tehlikeli bir sosyal felaket demektir.¹⁴⁸

Bütün hak ve ayrıcalıkların bir şahısta toplanmasını gerekli gören Said Halim Paşa'ya göre, bir başka gereklilik de 'bu hukuk ve imtiyâzâta mâlik olacak şahsın, ârâ-yı milletle intihâp olunması'¹⁴⁹ yani milletin oylarıyla seçilmesidir.

Devlet reisliği makamına en lâyük olan kimseyi bulup o makama geçirmenin, millet için kaçınılmaz bir görev olduğunu ve bu tercihin de tabîi olarak vazifeden kaynaklanan bir hak olduğunu söyleyen Said Halim Paşa, millet tarafından seçilen devlet reisinin kendi hâkimiyetini etkili şekilde yürütebilmesi için de bütün hak ve ayrıcalıklara sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Paşa'ya göre Devlet reisi, icra kuvvetinin (yürütme kuvveti) en büyük başkanıdır. Vekil ve mümessillerine, en iyi şartlarda görevlerini yerine getirebilmeleri için gerekli hak ve sorumlulukları tevdi etmek suretiyle kendi vazifesini ifa eder.¹⁵⁰ Devlet reisine herkesin itaat etmek mecburiyetinde olduğunu ifade eden Paşa, toplumun selâmetinden sorumlu olması dolayısıyla devlet reisinin bütün hareketleri, en sıkı bir şekilde ve dikkatlice takip edilir. Ona göre devlet reisi Şeraite uymak durumundadır ve her şeyden önce Şeriat'ın sâdik bir hizmetkârıdır.¹⁵¹ Ayrıca kişisel hürriyet ve eşitliğe son derece saygılı olmak zorunda olduğu gibi bunların neticesi olan sosyal yardımlaşmayı korumakla da mükelleftir.¹⁵²

Öte yandan devlet reisinin maneviyat ve ahlakî değerlerin en büyük koruyucusu olmaktan asla geri kalamayacağını söyleyen Said Halim Paşa'ya göre bu yüzden her

¹⁴⁸ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt, 20, Adet, 500, Sahife, 62. Ayrıca bak.: Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 12.

¹⁴⁹ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, cilt, 20, Adet, 500, Sahife, 62; Ayrıca bak.: Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 13.

¹⁵⁰ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, cilt, 20, Adet, 500, Sahife, 62.

¹⁵¹ Said Halim Paşa, Devlet başkanlarının İslâm'ın hadimi ve hamisi olmasının zaman içinde İslâmi bir ruhaniyeti ve İslâmi bir skolastik yapının oluşmasında çok etkili olduklarını da belirtmektedir. Bakınız: Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 16.

¹⁵² Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 13.

Ülkede bilim, teknik ve sanatın, diyanet ve ahlakın, ilim ve irfan sahiplerinin yeteneklerinin tabii koruyucusu ve seçkin sınıfın temel dayanağı yine devlet reisidir. Ülkenin toplumsal şartlarına nezâret etmekten başka üstün özellikli unsurları teşvik etmek suretiyle bu şartların daima ıslahına çalışmanın devlet başkanının en temel görevlerinden biri olduğunu belirten Paşa'ya göre bu vazife, idari ve siyasi bütün diğer görevlerden daha üstündür. Çünkü milletin mevcudiyetinin devamı ve memleketin hüsn- idaresi bununla ilgilidir.¹⁵³

Devlet reisinin, icra kuvvetinin başı olması dolayısıyla umumi siyaseti dizayn etme görevinin de bulunduğuna işaret eden Paşa, devlet reisinin ayrıca siyasi yapının muntazam bir şekilde işlemesine nezaret etmek, muhtelif kuvvetler arasındaki anlaşma ve ahengi korumak, bunlar arasında ortaya çıkabilecek ayrılıkları çözüme kavuşturmak ile de yükümlü olduğunu söylemektedir.¹⁵⁴

Said Halim Paşa devlet reisinin, şeriat'ten kaynaklanan hâkimiyeti, millet iradesiyle temsil ettiği için, hem şeriat'e hem de millete karşı sorumlu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre devlet reisini temsil eden memurlar ise milletin ve şeriat'ın temsilcilerine karşı sorumludurlar. Paşa, İslâm siyaset usulünde yürütme kuvvetinin (kuvvet-i icrâiyye), Mebuslar meclisi ve yasama kuvvetine (kuvve-i teşrî'îyye) karşı sorumluluğunun bu şekilde tesis edildiğini söylemektedir. Buna göre, artık hkmetten şikâyet edecek bir meclis yerine, kendisine verilen görevleri hakkıyla yerine getirme noktasındaki başarısızlığından ve kabiliyetsizliğinden dolayı doğrudan hükümetin başkanından şikâyet edebilecek bir millet vardır. şeriat, bu anlamda milleti dinler ve hkmet başkanının düşürülmesi hakkındaki hükmünü verir. Böylelikle daha düne kadar mutlak olan bir kişi, sıradan bir fert haline gelebilir.¹⁵⁵ Ancak Paşa, devlet reisinin düşürülmesi konusundaki usul ve esaslar ile ilgili detaylar vermemekte, muhtemelen bu usul ve esasları *İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye* adlı eserinde belirttiği gibi, bu konuda detaylı çalışma yapacak olan konunun uzmanlarına bırakmaktadır.

¹⁵³ Said Halim Paşa, *Buhran-ı İctimaimiz*, 18.

¹⁵⁴ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt, 20, Adet, 500, Sahife, 62.

¹⁵⁵ A.g.e., 62.

Ezcümle Said Halim Paşa, İslâm toplumunda hükümetin dayanağının Şeriat olduğunu söylemektedir. Ona göre hükümetin başlıca görevi, Şeriat'ı güçlü kılmak, onun emirlerini yerine getirmek, halkın mutluluğunu temin etmek ve halka hizmet etmektir. Paşa, İslâm toplumunda hükümetin güçlü olması için, bu gücü sağlayabilecek bütün hak ve ayrıcalıklara da sahip olması ancak bunların parçalanmaması gerektiğini savunmaktadır. Yani Paşa, tüm hak ve ayrıcalıkların bir şahısta toplanması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre bu hak ve imtiyazlara sahip olacak şahsı belirleme görevi millettir. Millet, devlet reisi olacak bu kişiyi oylarıyla seçmek durumundadır.

Said Halim Paşa, devlet reisinin hem Şeriat'e hem de millete karşı sorumlu olduğunu ifade etmektedir. Paşa'ya göre Şeriat, millete devlet reisini seçme hakkı verdiği gibi, devlet reisinin kendisine tevdi edilen görevleri hakkıyla yerine getirememesi halinde, milleti dinleyerek devlet reisinin düşürülmesi ile ilgili hükmünü verecektir. Paşa, İslâm siyasetinde devlet başkanının, kayd-ı hayat şartıyla ve mutlak olarak hâkimiyetini sürdürebilme imkânına sahip olmadığı düşüncesindedir.

4.2.5. Yürütme Kuvveti

Said Halim Paşa'ya göre 'Her selâhiyet bir hak bahşeder, her hak da bir selâhiyet tanıır. Hak ile selâhiyetin birleşmesinden de istiklâl vücûda gelir'.¹⁵⁶ Yani Paşa, 'Her yetkinin bir hak kazandıracağını ve her hakkın da bir yetki tanıyacağını, ikisinin birleşmesiyle de bağımsızlığın ortaya çıkacağını' söylemektedir. Ona göre milleti temsil eden meclisin, hükümeti denetleme hakkı varsa, bu hak, hükümetin millete karşı iyi veya kötü hareket etmekte olduğuna dair hüküm verme yetkisinin ancak millete ait bulunmasından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁷

Hükümeti ve idareyi yürütebilmek için de kesinlikle yetkiye ihtiyaç duyulduğunu belirten Said Halim Paşa, yürütme kuvvetinin, uzun tecrübeler sonucu kazandığı bu yetkinliğin, kendisine hükümet ve idare etme hakkı verebileceğini söylemektedir.¹⁵⁸

¹⁵⁶ A.g.e., 62.

¹⁵⁷ A.g.e., 62.

¹⁵⁸ A.g.e., 62

Said Halim Paşa'ya göre sahip oldukları hak ve yetkiler, millet meclisi ve yasama gücüne tam bağımsızlığı tekeffül ettiği gibi, aynı şekilde yürütme gücünün bağımsızlığını da tekeffül etmelidir. Dolayısıyla millet meclisi ile yasama kuvveti kendi hâkimiyet ve faaliyet alanında nasıl serbest bulunuyorsa, yürütme gücü de kendi alanında serbest olmak durumundadır.¹⁵⁹

Meclisin, yürütme kuvveti üzerindeki denetim hak ve vazifesini yerine getirmesinin ve ondan mesul olmasının, sadece kendi kanaat ve vicdanıyla hareket etmek mecburiyetinde bulunan yürütme gücünün bağımsızlık ve özgürlüğüne hiçbir zaman tecavüz etmesi şeklinde anlaşılmaması gerektiğini söyleyen Paşa, bir yandan hükümetin bağımsızlığının altını bir kez daha çizmekte bir yandan da meclisin denetim vazifesinin ehemmiyetine vurgu yapmaktadır.¹⁶⁰

Said Halim Paşa, meclis ile yürütme gücü arasında bu hususta herhangi bir uyumsuzluk veya görüş ayrılığının ortaya çıkması durumunda, devlet reisinin araya girerek halkın lehine meseleyi çözüme kavuşturabileceğini belirtmektedir. Ancak Paşa, milleti hoşnut etmek adına, yürütme gücünün özgürlüğünü kısıtlamanın doğru olmayacağına da dikkat çekmektedir. Ona göre hükümetin varlık amacı ve tek hedefi zaten milletin hoşnutluğunu sağlamaktır. Tıpkı yasama gücünün amacının, yaptığı kanunların hikmet ve isabetiyle milletin ihtiyaçlarını karşılaması; meclisin amacının da hükümet üzerinde milleti hoşnut edecek bir denetim oluşturmaktan ibaret olması gibi. Bu yüzden bir müessesenin kuruluşuna gerekçe olan hedeflere onu çekmek, hiçbir zaman onun özgürlük ve bağımsızlığına tecavüz etmek şeklinde telakki edilemez.¹⁶¹ Ayrıca Paşa'ya göre yürütme kuvvetinin şekli ve görevleri, yürütme kuvvetinin bulunduğu bütün ülkelerde hemen hemen aynıdır.¹⁶²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi Said Halim Paşa, yetkinliğini tecrübelerinden alan hükümetin, meclis ve yasama kuvveti gibi bağımsız olması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre milleti temsil eden meclis, millet adına hükümeti denetleme hakkına sahiptir. Hükümetin her unsuru, evvel emirde devlet

¹⁵⁹ A.g.e., 62.

¹⁶⁰ A.g.e., 62.

¹⁶¹ A.g.e., 62-63.

¹⁶² A.g.e., 63.

reisine karşı sorumludur, devlet reisinin sorumluluğu ise doğrudan halka karşıdır. Yürütme kuvvetinin şekli ve görevleri diğer ülkelerle hemen hemen aynıdır.

4.2.6. Temsil Sistemi ve Meclis

Said Halim Paşa bir toplum için en doğru siyasi sistemin, o toplumun sosyal düzenine ait ihtiyaçlara en doğru şekilde cevap veren, temel ilkelerinin hayatiyet bulmasına ve kendisini en doğru şekilde ifade etmesine imkân sağlayacak olan sistem olduğu düşüncesindedir. Paşa'ya göre, İslâm toplumu Şeriatın hâkimiyetini kabul etmekle, her ferde Şeriatın ahlaki ve toplumsal kanunlarına uyma ve toplumun bu kanunlara uyup uymadığını kontrol etme vazifesi de yüklemiş olmaktadır. İslâm'ın toplum ile siyasi sistem arasında yekdiğerini besleyen ve kontrol eden bir yapı tesis ettiğine dikkat çeken Said Halim Paşa, her ferdin, bir dini vazife olarak, hükümetin, Şeriat'ın saygınlığını koruma ve hükümlerini en mükemmel şekilde uygulamasıyla ilgili durumunu takip etmekle yükümlü olduğunu belirtmekte ve bu vazifeyi İslâm'ın kendisine tanıdığı açık haklardan biri olarak ifade etmektedir.¹⁶³

Said Halim Paşa, bu vazife ve haklara sahip bir toplumda siyasal sistemin ancak milletin temsil edilmesi şekliyle gerçekleşebileceği düşüncesini savunmaktadır.¹⁶⁴ Ancak ona göre sınıflar arasındaki rekabetlerin bilinmediği, toplumsal hedef ve temayüllerin farklılık arz etmediği İslâm toplumunda milleti temsil usulü, doğal olarak Batı'dakinden tamamen farklı olmak durumundadır. Paşa, İslâm toplumunda milleti temsil edecek olan meclisin, milletin seçkinlerinden müteşekkil olacağının altını çizmektedir. Böylelikle millet meclisinde, milletin farklı sınıflarını samimi bir şekilde birbirine bağlayan ortak gaye ile uyumlu bir siyasal sükûn ve ahenkten söz edilebileceğini belirten Paşa, bu meclisin aynı zamanda sosyal alanda tesis edilen dayanışmayı, siyasi alanda da ortaya koymak vazifesiyle mükellef olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁶⁵

¹⁶³ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt, 20, Adet 499, Sahife, 50.

¹⁶⁴ A.g.e., 50.

¹⁶⁵ A.g.e., 50.

Hâl böyle olunca Müslümanların Mebuslar Meclisi'nde ne komünist ne sosyalist fertlerin görüleceğini; ne cumhuriyet ne de saltanat taraftarlarının bulunacağını söyleyen Said Halim Paşa, mecliste yalnız Şeriat'ın hâkim emirlerini en mükemmel şekilde tatbik etmekten ibaret olan ortak gayeye hayatını adanmış, aynı maksadı takip eden insanların olacağını söylemektedir. Paşa'ya göre aralarında herhangi bir ihtilaf çıkacak olsa bile bu, daha çok o müşterek gayeyi gerçekleştirebilmek için en uygun yolun hangisi olacağı noktasında olacaktır.¹⁶⁶

İslâm siyasi sisteminde, milletin temsilcilerinin üstün gelmek ya da tahakküm etmek maksadıyla birbirleriyle mücadele etmeyeceklerini, bilakis ortak gayelerine hizmet etmek için birbirlerine yardımda bulunacaklarını söyleyen Said Halim Paşa'ya göre bu temsilciler, denetleme vazifelerini ihtiras, haset, kin ve rekabet gibi hislerden uzak bir şekilde yerine getirirler. Yani görevlerini insan faaliyetlerini en faydalı ve en verimli kılan şartlar dâhilinde icra ederler.¹⁶⁷

Said Halim Paşa bu millet meclisinin sahip olduğu hak ve ayrıcalıklar konusunda ise şunları söylemektedir:

*Bunlar kendisine (meclise), hükümetin en vâsi', en mükemmel, en müessir ve en hakîki bir surette murâkabesini temin edecek, bununla beraber ona teşri' inhisârını vermeyecektir. Zira milleti temsil etmekte olan bir cemâate bu hakkı vermek, akıl ve itidâle ne derecelerde sahip olursa olsun bir heyet-i siyâsiyyenin Cemiyet-i İslâmiye hesabına kanun vaz'ıyla mükellef olmasına rıza göstermeyen Şeriat'ın ruhunda mündemiç hikmet ve adâlet-i mutlaka ile tezat teşkil eder.*¹⁶⁸

Yani Paşa'ya göre millet meclisinin hak ve yetkileri, hükümetin en etkili şekilde denetlenmesini sağlayacak yetkililerdir. Denetleme yetkisiyle birlikte meclise kanun koyma hakkı tanımamaktadır. Çünkü akıllı ve itidalli de olsa, milleti temsil eden bir cemaate yasama hakkı vermek, bir siyasi heyetin İslâm toplumu adına kanun koyma hakkına sahip olmasına rıza göstermeyen Şeriatın ruhunda bulunan hikmet ve mutlak adâlete ters düşmektedir.

¹⁶⁶ A.g.e., 50.

¹⁶⁷ A.g.e., 50.

¹⁶⁸ A.g.e., 50.

Meclise yasama yetkisinin verilmemesinin İslâm toplumları için anlamlı olduğuna dikkat çeken Said Halim Paşa, millet meclisi için yasama hakkının mevcut olmadığını, çünkü onda arzu edilen hedefin, var olanı değiştirmek değil; bilakis daha güzelleştirmek, mükemmelleştirmek ve sağlamlaştırmak suretiyle onu korumak olduğunu söylemektedir. Paşa'ya göre İslâm toplumunda milleti temsil eden kuvvet, yalnızca denetleme kuvvetidir, yasama kuvveti değildir. Zira İslâm millet meclisinin hedefi, topluma aklı başında, namuslu bir idare temin etmek ve fertler arasında en yüksek adaleti hâkim kılmak suretiyle, devamlı ilerlemesi hususunda millete yardımcı olmaktır.¹⁶⁹

Özetlemek gerekirse Said Halim Paşa, Şeriatın hâkimiyetini kabullenmiş olan İslâm toplumunda ferdin Şeriatın ahlaki ve toplumsal kurallarına uymasının yanı sıra toplumun bu konudaki durumunu kontrol etme vazifesinin de bulunduğunu söylemektedir. Paşa'ya göre bu vazife İslâm'ın Müslüman ferde tanıdığı açık haklardan biridir. Mezkûr hak ve vazifelere sahip bir toplumda siyasal sistemin ancak milletin temsil edilmesiyle gerçekleşebileceğini belirten Paşa, İslâm toplumundaki temsil usulünün Batıdakinden tamamen farklı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre İslâm toplumunda milleti temsil edecek Meclis, milletin seçkinlerinden oluşmalıdır. Böylelikle sosyal alandaki ahenk ve dayanışma siyasi alana da yansıtılmış olur. Öte yandan Paşa, Müslüman toplumda teşekkül edecek bir meclisin, yalnız Şeriatın emirlerini en güzel şekilde tatbik etmeyi ortak gaye olarak kabul etmiş Müslüman seçkinlerden oluşacağını; herhangi bir ihtilaf olsa bile bunun, Şeriatın daha mükemmel icrası konusunda olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre milleti temsil eden vekiller, millete hizmet etme noktasında dayanışma içerisinde olacaklar ve asıl vazifeleri olan hükümeti denetleme görevini ihtiras, kin ve rekabet gibi hislerden uzak bir olgunluk içerisinde yerine getireceklerdir.

Paşa, Meclisin, hükümeti en etkili şekilde denetlemesini sağlayacak yetkilere sahip olduğunu ancak kanun koyma yetkisinin bulunmadığına dikkat çekmektedir. Kanun yapmanın uzmanlık gerektiren bir durum olması dolayısıyla uzman bir heyet yani fukahadan müteşekkil bağımsız bir komisyon tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini söyleyen Paşa'ya göre, meclisin yasama yetkisinin bulunmaması, onun tamamıyla Şeriat tarafından konulmuş olan hedefleri daha mükemmel bir şekilde

¹⁶⁹ A.g.e., 50.

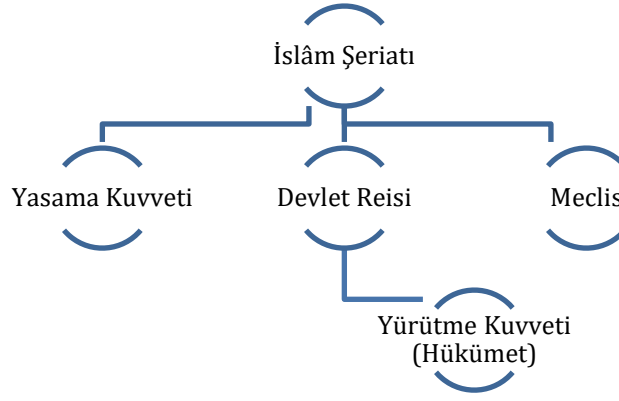
gerçekleştirmeye odaklanmasını sağlamaktadır. Çünkü İslâm toplumunda milleti temsil eden kuvvet, yalnızca denetleme kuvvetidir, yasama kuvveti değildir.

4.2.7. Ayan Meclisi (Senato)

Said Halim Paşa, Ayan meclisinin soylulardan müteşekkil, seçkin şahıs ve sınıfların hak ve ayrıcalıklarını korumak için tesis edildiğine işaret ederek, bu müessesenin fonksiyonunun, Batı toplumlarında, halkçılık eğilimlerini düzenlemek ve toplumu halkçılık eğilimleri hususunda aşırılığa gitmekten alıkoymak olduğunu ifade etmektedir. Paşa'ya göre böyle bir aristokratik müessesenin İslâm toplumunda bulunmasını sağlayacak bir durum söz konusu değildir. Çünkü İslâm ne çeşitli sosyal sınıflar ne de şahıslar arasında meşru ve tanınmış bir eşitliksizlik öngörür. Bu sebeple Batı toplumlarının gelişmesini tehdit edebilecek tehlike ve aşırılıkların hiçbirisi İslâm toplumu için söz konusu değildir. İslâm toplumunun gelişim sürecinde ihtiyaç duyduğu hikmet ve itidal, devamlı ve kapsamlı olarak yasama gücünün desteğini alan meclis tarafından sağlanır. Yasama ve denetleme gücünün yol gösterici ve aydınlatıcısı ise Şeriattır.¹⁷⁰

Sonuç olarak Said Halim Paşa, soylulardan oluşan ve seçkinlerin hak ve ayrıcalıklarını korumak üzere tesis edildiğini ileri sürdüğü Ayan Meclisinin İslâm toplumunda yerinin olmadığını savunmaktadır. Paşa, İslâm toplumundaki sınıfsal yapıyı anlatırken, bireylerin şahsi yeteneklerinden kaynaklanan bir seçkin yapının olması gerektiğini, ancak bu yapının hukuki anlamda diğer sınıflardan ayrılmadığını ileri sürmektedir. Paşa'ya göre, İslâm sosyal sınıf ya da şahıslar arasında meşru bir eşitsizlik öngörmemektedir. Said Halim Paşa'nın İslâm siyasi yapısını genel hatlarıyla aşağıdaki şekilde şematize etmek mümkündür:

¹⁷⁰ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt 20, Aded, 501, Sahife, 74.



Şekil 1: Said Halim Paşa'ya göre kuvvetler yönüyle İslâm siyasi yapısı

4.2.8. Siyasi Partiler ve Seçim

4.2.8.1. Siyasi Partiler

Said Halim Paşa, Osmanlı toplumunda siyasi partilerin çıkışını anlatırken, adalet ve hakka susamış bütün bir milletin Sultan II. Abdulhamid'in istibdadını yıkmak, ülkeye özgürlükçü bir sistem ve huzur getirebilmek için birleştiğini belirtmektedir.¹⁷¹ Ona göre Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında Avrupa parlamentolarında görülen siyasi partiler bilinmiyordu ve Avrupalılar, siyasi hürriyetin ancak farklı partilerin etkili rekabetleriyle mümkün olabileceğini söylüyorlardı. Dolayısıyla partilerin yokluğunun Meşrutiyet sistemine zarar vereceği düşünülerek siyasi partilerin ihdası yoluna gidilmiştir.¹⁷²

Siyasi partilerle birlikte insanların içinde var olan husumet ve rekabetin neden olduğu düşman grupların da oluşturulduğuna dikkat çeken Paşa, Meclisin siyasi partilerin şiddet ve düşmanlıklarına sahne olduğu zamanlarda, bunun Meşrutiyet adına sevindirici olarak kabul edildiğini anlatmaktadır.¹⁷³

Meşrutiyet sisteminin kabul edildiği her yerde, siyasi faaliyetlerin yalnızca bir çatışma ortamında mı gerçekleşebileceğini ve vatana hizmet için meclisin birbirlerine düşman partilere ayrılmasının gerekip gerekmediğini sorgulayan Said Halim Paşa, bölünüp zıtlaşmak yerine fertlerin kaynaşmalarının daha verimli

¹⁷¹ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz*, 10-11

¹⁷² A.g.e., s. 10-11.

¹⁷³ A.g.e., 11.

olacağını, insanın birlik ve sükûn ortamı içinde vazifesini daha iyi yapacağını ve kendisinin de böyle gelişebileceğini söylemektedir.¹⁷⁴

Birlik ve dayanışmaya dayalı bir faaliyetin siyasi sahada tatbik edilmemiş olmasının, bunun mümkün olmadığı anlamına gelmeyeceğinin altını çizen Paşa, ilim adamlarından örnek vererek onların insanlığa hizmet emeliyle başvurdukları araçların farklı ve çeşitli olmasının, aralarında anlaşmazlığa değil, birliğe sebep olduğunu, bunun neticesinde de ilmin geliştiğini dile getirmektedir.¹⁷⁵

Partileri, Avrupa’da siyasi faaliyetlerin uzun süre derebeylik sistemi altında gelişmek durumunda kalmasından kaynaklanan eşitsizliğe dayalı keyfi sistemin doğurduğunu söyleyen Said Halim Paşa, siyasi partilerin de asırlar süren çalışmalardan sonra meşruti sistemi kurduklarını ifade etmektedir. Paşa’ya göre, Batı’da siyasi partiler, usûl ve kaynak itibarıyla meşrutiyet sisteminin tabii dayanağı olmuştur. Avrupa’nın siyasi hayatı için önemi de buradan gelmektedir.¹⁷⁶

Paşa, Avrupa’da siyasi partilerin oluşmasını sağlayan sebeplerin Osmanlı toplumunda bulunmadığını, dolayısıyla Osmanlı’da partilerin bir ihtiyaçtan kaynaklanmadan icad edildiğini, ‘Bu esbâb bizde mefkûd olunca, her çi bâd âbâd sözde siyasi fırkalar icad etmeye teşebbüs ettik’ sözleriyle ifade etmekte ve bu durumu geleceğin tehlikeye atılması olarak nitelemektedir.¹⁷⁷

Batıda vekillik sisteminin yalnızca partiler sayesinde oluştuğunu söyleyen Said Halim Paşa, Osmanlı’da ise partilerin vekâlet sistemi sayesinde icad edildiği tespitini yapmakta ve böylelikle etki ile etkiyi oluşturanın karıştırılması gibi bir hatanın işlendiğini belirtmektedir.¹⁷⁸ Bu bakımdan Paşa, Batıdaki siyasi partilerin ürettiği faydanın benzerini Osmanlı’da kurulan partilerden beklemenin çocukça bir beklenti

¹⁷⁴ A.g.e., 11- 12.

¹⁷⁵ A.g.e., 12-13.

¹⁷⁶ A.g.e., 13-14.

¹⁷⁷ A.g.e., 14.

¹⁷⁸ A.g.e., 14.

olduğunu ileri sürmekte ve siyasi hayattaki faaliyet ve önemlerinin de onlarla aynı olabileceğini düşünmenin saçma olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁹

Meclis-i Mebusan'daki şiddetli tartışmalar ve milletvekillerinin birbirlerine karşı olan düşmanlıklarının Osmanlı toplumundaki uyumun tam olmadığını gösterdiğini ve bu kavgaların bazı ecnebi unsurların eğilimlerinin Osmanlılık ile çatışmasından kaynaklandığını söyleyen Said Halim Paşa, Osmanlı'da siyasi fırkaların ihdasının Osmanlılığın aleyhine sonuçlar doğurduğunu ileri sürmektedir. Ona göre partili sistem, siyasi partilerden ve milletvekillerinden menfaatleri peşinde olanların ekmeğine yağ sürmüş ve onların parlamentonun dokunulmazlık zırhı altında zararlı emellerini gerçekleştirmelerini kolaylaştırmıştır.¹⁸⁰

Osmanlı'daki siyasi partilerin durumunu gayr-ı tabii olarak nitelendiren Paşa, bu sistemle çoğunluğun azınlığın eline geçtiğinin altını çizmektedir. Paşa bu durumun, mevcut yönetim tarzının terk edilmesini değilse bile, birçok değişikliğe uğramasını gerektirecek kadar tehlikeli olduğunu vurgulamaktadır.¹⁸¹

İslâm'ın siyasi esaslarının, onun toplumsal ilkelerinin ürünü olduğuna dikkat çeken Said Halim Paşa, bu ilkelerin, toplumsal alanda olduğu gibi¹⁸² siyasi alanda da farklı parti ve sınıflar arasında ortaya çıkabilecek rekabet ve muhalefete müsaade etmediğini, yönetenle yönetilen arasındaki ilişkiyi belirleyerek siyasi dengeyi sağladığını ileri sürmektedir.¹⁸³

Fikir, telakki, ölçü ve kanaat farklılıklarının her şeyde olduğu gibi siyasette de insanları birbirinden ayırdığını söyleyen Said Halim Paşa, bu ayrılıkların siyasi alanda, siyasi partiler şeklinde ortaya çıktığını dile getirmektedir. Paşa, Batı'da bu ayrılıkların çeşitli sınıflar arasındaki rekabet ve düşmanlıktan kaynaklandığını, bir kısmının, mevcut toplumsal sistemi yıkıp yerine kendi sistemlerini ikame etmeyi, bir

¹⁷⁹ A.g.e., 14-15.

¹⁸⁰ A.g.e., 17-18.

¹⁸¹ A.g.e., 18.

¹⁸² Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, C. 20, Aded 495, Sahife, 2.

¹⁸³ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-yi Kalemiyye*, 20.

kısımının onu yıkmak yerine uygun gördüğü şekilde ta'dil etmeyi, bir kısmının da var olanı olduğu gibi muhafaza etmeyi hedeflediğini ifade etmektedir.¹⁸⁴

İslâm siyasi sisteminde ise görüş ayrılıklarının, ancak mevcut toplumsal yapının geliştirilmesi ve güçlü hale getirilmesi gibi ortak gayelerin gerçekleştirilme şekli hususunda olabileceğini ifade eden Said Halim Paşa, böyle bir sistemde partilerin vazifesinin ancak mevcut sistemi muhafaza etmek olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁸⁵ Bu yüzden siyasi partilerin Batı'da aşırı önem kazandığını ancak İslâm memleketlerinde hiçbir zaman Batı'daki gibi bir nüfuz elde edemeyeceklerini belirtmektedir. Paşa'ya göre siyasi partilerin, Batı'da olduğu gibi asabiyet ve düşmanlık hisleriyle birbirlerine zarar verecek hale gelmesi yani, bir partinin takip ettiği sosyal gayenin diğeri ile hiç uyuşmayacak durumda olması, o memlekette sosyal düzenin bozuk olduğunun önemli bir göstergesi olarak kabul edilebilir.¹⁸⁶

Said Halim Paşa, buradan hareketle 'Bir yerde usûl-ü ictimâîye ne kadar mükemmel olursa, orada siyasî fırkalar, siyasî faaliyetler o nisbette ehemmiyetlerini kaybederler' diyerek, toplumsal yapının mükemmelliği ile siyasi parti ve faaliyetlerinin öneminin ters orantılı olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸⁷

4.2.8.2. Seçim

Said Halim Paşa, milletin devlet başkanını ve kendisini temsil edecek vekilleri seçmesinin onun tabii bir hakkı olduğunu düşünmektedir. Ona göre devlet başkanı gibi tüm yetkileri kendisinde toplayacak bir şahsın, milletin oylarıyla seçilmesi gerekmektedir. Çünkü devlet başkanlığına en layık olanı seçmek, millet için kaçınılmaz bir görevdir ve seçim de bu görevden kaynaklanan tabii bir haktır.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, C. 20, Aded, 500, Sahife, 63.

¹⁸⁵ A.g.e., 63.

¹⁸⁶ A.g.e., 63.

¹⁸⁷ A.g.e., 63.

¹⁸⁸ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, C. 20, Aded, 500, Sahife, 62.

Osmanlı tarihinde ilk Meclis-i Mebusan seçimlerini kendisinin de üst düzey yöneticiliğini yaptığı İttihad ve Terakki'nin yaptığını belirten Paşa,¹⁸⁹ Meşrutiyet döneminde yapılan seçimlerde seçmenlerin serbest bırakılması durumunda ortaya çıkacak tabloyu eleştirmekte ve şunları söylemektedir:

*Eğer intihâbat tabî"i hâliyle icra edilmiş olsaydı ve eğer seçmenler kendi vekillerini seçmek hususunda serbest bırakılmış ve yalnız kendi temâyüllerine tâbi kalmış olsalardı Meclîs-i Mebusân, ağalardan, beylerden, şeyhlerden, papazlardan yahut bunların vekillerinden mürekkebe garip bir meclis manzarası gösterecekti.*¹⁹⁰

Öngördüğü seçim sistemiyle ilgili detay vermeyen Said Halim Paşa'nın, milletin en önemli vazifelerinden birinin, devlet başkanını seçmek ve onun riyasetinde yapılan bilumum faaliyetlerin İslâm şeriatına uygunluğunu denetleme görevi olduğunun altını çizmesi, seçmenlerde ciddi anlamda bir bilinç seviyesi gözettiği anlamına gelmektedir. Paşa, seçilecek kimselerin vazifeleriyle ilgili ana hatları ortaya koyduğu halde, seçilecek kimsede ve seçmende belli bir şartın aranıp aranmayacağı, temsil sisteminde vekil adaylarının hangi kriterlerle ve kimler tarafından belirleneceği gibi hususlarda bir görüş serdetmemiştir.

Görüldüğü üzere Said Halim Paşa, siyasi parti anlayışının Osmanlı toplumuna bir ihtiyacın neticesi olarak değil de, Meşrutiyet sisteminin mütemmim cüz'ü olarak görüldüğü için alındığı görüşündedir. Ona göre, siyasal partiler Batı'da derebeyliğin eşitsizlik ve keyfilige dayalı ortamında gelişmiş ve özgürlüğün ancak farklı partilerin şiddetli rekabetleriyle mümkün olabileceğinin düşünüldüğü bir zeminde ortaya çıkmıştır. Avrupa'da vekillik sisteminin partiler sayesinde oluştuğunu söyleyen Paşa, Türkiye'de ise partilerin vekillik sistemini oluşturduğunu ifade etmektedir. Siyasi partilerin ortak bir gaye etrafında birleşmediğini, devamlı olarak rekabet ve iyi niyetli olmayan bir muhalefet anlayışıyla düşmanca ve hasmâne bir tavır içerisinde olmayı teşvik ettiğini belirten Said Halim Paşa, İslâm inancının böyle bir yapıyı olumlamadığına dikkat çekmektedir. Bu yapının aynı zamanda toplumsal sistemin zayıflığına da işaret ettiğini vurgulayan Paşa'ya göre, bir yerde toplumsal yapı ne kadar mükemmel ise, o yerde siyasi parti ve siyasi faaliyetler o nisbette azdır. Paşa,

¹⁸⁹ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 30.

¹⁹⁰ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 16-17.

seçim sisteminin her Müslüman ferdin toplumsal alanda Şeriatın uygulanması ile ilgili murakabe görevinden kaynaklanan tabii bir hak olduğu düşüncesindedir. Ancak, seçmen ve seçime katılacak adayların durum ve nitelikleriyle ve daha önemlisi, seçimin mahiyetiyle ilgili detay vermemektedir.

4.3. Değerlendirme

Said Halim Paşa'nın siyaset ve devlet düşüncesinin ortaya konulduğu bu bölümde, Paşa'nın siyasi düşüncelerini belirleyen kurucu temel prensiplere ve kendi ifadesiyle, ana esasları belirlenmiŐ fakat uzmanları tarafından geliştirilmesi gerektiğini söylediği siyasi yapılanmaya yer verilmiŐtir.

Paşa, siyasi düşüncelerini, İslam'ın sosyal esaslarına dayandırmaktadır. İslam'ın sosyal esaslarının, ahlak esaslarından, ahlak esaslarının da İslam inancından kaynaklandığını söylemektedir. Bu düşünce örüntüsü dikkate alındığında, Paşa'nın kurucu temel prensiplere yaklaşım Şekli de belirginleŐmiŐ olmaktadır.

Said Halim Paşa istibdat yönetiminin İslam'a uygun olmadığını ve İslam'ın bundan mesul tutulamayacağını düşünmektedir. İstibdadı toplumu maddi ve ahlaki olarak gerileten, geleceğe dair ümitlerini ve terakki arzularını yıkan bir yönetim gasbı olarak değerlendirmektedir. Böyle düşündüğü için meşrutiyet ve kânun-i esasiyi desteklemiŐtir. İslam'ın insanın tekâmülü için ona hürriyetin kapılarını daima açık tutması sorumluluğu yüklediği düşüncesinde olan Said Halim Paşa, hürriyet ile Şahsi kabiliyetler arasında bir paralelliğin olduğu düşüncesindedir. Kabiliyetler geliŐtikçe, hürriyet de artacaktır. Bununla bağlantılı olarak eşitliği de, herkese kendi yeteneklerini inkişaf ettirebilme hakkı tanımak olarak tanımlamaktadır. Paşa, herkesin hukuk önünde eşit olduğu, ancak herkese, kiŐilerin Şahsi yeteneklerini köreltecek Şekilde eşit uygulamalarda bulunulmasının doğru olmadığı görüşündedir. Ferdin nitelikli hale gelmesinin toplumu üstün konuma getireceğini bunun da toplumsal dayanışmanın ve dolayısıyla İslam kardeşliğinin önünü açacağını ileri sürmektedir. Paşa, nitelikli bir toplumu öngördüğü halde, siyasi anlamda milli irade hâkimiyetini, İslam'a uygun bulmamaktadır. Bu tez, İkinci Bölüm'de 'Milli Hâkimiyet Anlayışı' başlığı altında detaylandırıldığı gibi Paşa'nın, hayatın her alanında olduğu gibi siyasi alanda da Şeriat'ın hâkimiyetini benimsediğini, milli irade hâkimiyetini kabul etmediğini ancak Şeriat'ın hâkimiyetine ters dŐmemesi

durumunda milli iradenin ikincil olarak dikkate alınabileceği düşüncesinde olduğu görüşünü desteklemektedir.

İkinci bölümde ‘Demokrasi Anlayışı’ başlığı altında yapılan değerlendirmelerde görüldüğü gibi, araştırmacıların bir kısmı, Said Halim Paşa’nın demokrasiyi milli ve yerli, bir kısmının Şer’i demokrasi şeklinde benimsediğini savunurken, bir kısmı ise Paşa’nın demokrasiyi benimsemediğini hatta modern demokrasiye ilk eleştiri getirenlerden biri olduğunu savunmaktadırlar. Bu tez, yukarıda açık bir şekilde serdedildiği üzere, Paşa’nın demokrasi ifadesini, meramını Batıcı aydınlar ve Batılılara daha iyi anlatabilmek için kullandığını ancak araştırmacıların bu hususu atlayarak Paşa’nın fikirlerini değerlendirmeye çalıştıklarını ileri sürmektedir. Tez din-devlet ayrımını kabul etmeyen ayrıca egemenliğin millete ait olması esasında olduğu gibi azınlığın çoğunluğa tahakkümüne neden olacak başka uygulamaları da doğru bulmayan Paşa’nın demokrasiyi sınıflar arasında eşitliğin sağlanması ve Asr-ı Saadette Müslüman halkın belli konularda yönetimle istişare etmeye davet edilmesi anlamında kullandığını savunmaktadır. Paşa’nın, Osmanlı demokrasisi ifadesini kullanırken ya da İslâmiyetin mükemmel bir demokrasi ile örtüştüğünü söylerken kasdettiği husus budur. Zira Batı demokrasisinin hiçbir şekilde Müslüman toplumlar için uyumlu olmadığı kanaatini özellikle vurgulamaktadır.

Devlet yapılanması ile ilgili olarak Said Halim Paşa, İslâm’ın bir hükümet etme sisteminin tesisini âmir olduğu ancak belli bir yönetim modeli dayatmadığı görüşündedir. Bu çalışma Paşa’nın Müslüman toplumlara genel manada Halifelik sistemini, toplumlar özelinde ise devlet reisliği sistemini önerdiğini söylemektedir.

Buna göre Paşa, halk tarafından seçilmiş tüm yetki ve sorumluluklara sahip bir devlet reisinin olduğu, onun riyasetinde bir yürütme kuvvetinin ve yine halk tarafından seçilmiş ve hükümeti denetleme göreviyle sınırlı bir meclisten oluşan bir yapıyı öngörmektedir. Paşa, bu yapıdaki hükümet ve meclisi bağımsız kurumlar olarak konumlandırmaktadır. Ona göre yasama kuvveti, meclisin görevleri arasında yer almamalıdır. İhtisası gerektirdiği için yasama kuvvetinin bağımsız bir fukaha konseyi tarafından deruhte edilmesi gerektiğini düşüncesindedir. Paşa, bütün bu yapının fert ve toplumun terakki ve huzurunu sağlayacak olan İslam esaslarının tatbik ve takip edilmesi için olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan Müslüman halk, böyle bir yapıda İslam esaslarına riayetin takipçisi olarak görünmektedir. Paşa,

partili bir yapıyı İslam toplumu için gerekli görmemekte ancak seçimden bahsettiği halde, bu konuda detaylara girmemektedir.



BEŞİNCİ BÖLÜM

SAİD HALİM PAŞA’NIN MİLLİYETÇİLİK VE İSLÂM BİRLİĞİ (VAHDET-İ İSLÂM) ANLAYIŞI

Said Halim Paşa, milliyetçilik ve kavmiyet ile ilgili düşüncelerini ortaya koyarken millet, milliyet, milli, kavim, kavmiyet, beynelmilel, beynelmileliyet, Hint Milleti, Türk Milleti, Osmanlı Türkü, ırk, ırk nazariyesi, menşe’, soy, anâsır gibi kavramları kullanmaktadır. Ele aldığı konular sebebiyle neredeyse bütün eserlerinde bu kavramları kullanan Paşa, bazen milliyet, kavmiyet gibi ifadeleri eş anlamlı olarak kullanmakta bazen de bu kavramların İslâm anlayışına göre sadece olumsuz yönlerine vurgu yapmaktadır.

Bu bölümde kavramsal bir çalışmanın ardından Said Salim Paşa’nın millet, kavim, milliyet, beynelmileliyet ve Vahdet-i İslâm ile ilgili düşünceleri, Paşa’ya göre İslâm’ın milliyetçiliğe bakışı ve İslâm siyasi anlayışı noktasında Müslüman milletlerin siyasi yapılanması ile tüm İslâm milletlerinin kardeşliği noktasında Vahdet-i İslâm anlayışını nasıl değerlendirdiği üzerinde durulacaktır.

5.1. Millet, Milliyet, Kavmiyet Düşüncesi

Bu kısımda millet, milliyet ve kavmiyet kavramlarının tanımı yapılacak ve Paşa’nın kavramlara bakışı, Milliyet, Çevre ve Gerçeklik, Millet Şeklinde Örgütlenmenin Önemi, İslâm Esasları Dâhilinde Milli Kültürler, Milliyet, Siyasi Birliği Belirleyen Bir Unsur Değildir, Milliyet ile Medeniyet İkiz Kavramlardır ve Batı Tarzı Milliyetçiliği Savunanların Yanılgıları başlıkları altında incelenecektir.

5.1.1. Tanımlar

‘Kavim’ kelimesi sözlükte, ‘Boy ve soy bakımından birbirine bağlı, aralarında dil, kültür ve töre ortaklığı bulunan insan topluluğu’ olarak geçmektedir.¹⁹¹ ‘Kavmiyet ifadesi ise, ‘Bir kavmin kendine has belirleyici özellikleri, kavme bağlılık, milliyetçilik’ şeklinde açıklanmaktadır.¹⁹² ‘Millet’ kelimesi, ‘Aynı toprak üzerinde yaşayan, aralarında din, dil, tarih, töre ve ülkü birliği bulunan insanlar topluluğu, ulus.’ olarak tarif edilirken¹⁹³, ‘milliyet’ ifadesi de, ‘Milli olma hali, aynı milletten olma hali; millilik, bir milleti diğer milletlerden ayıran unsurların toplamı; milli benlik’ tarzında tanımlanmaktadır.¹⁹⁴

Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak* adlı eserinde kavmiyeti şöyle tanımlamaktadır:

*Kavmiyet, yekdiğerine kaynaşabilen bir takım anâsır-ı ictimâiyye ve siyâsiyyenin birleşmesi, yani uzun müddetle bir arada yaşamış, aynı lisan ile konuşur, müşterek hissiyât ve efkâra sahip, kendilerine mahsus bir san’at, bir edebiyat vücûda getirmiş, elhâsıl diğer beşer kümelerinden temâyüzlerine medâr olacak ahlâkî ve ruhânî bir hars ibda etmiş fertlerin ittihâdından başka bir şey değildir.*¹⁹⁵

Günümüz Türkçesiyle ifade etmek gerekirse, kavmiyet, ‘Birbirleriyle kaynaşabilen sosyal ve siyasal unsurların birleşimiyle oluşan, uzun süre bir arada yaşamış, aynı dili konuşan, ortak his ve fikirlere sahip, kendilerine has bir sanat ve edebiyat tarzı meydana getirmiş, kısaca diğer insan topluluklarından ayrışmalarını sağlayacak ahlaki ve ruhani bir kültür oluşturmuş fertlerin birleşmesi demektir’. Paşa’nın yukarıdaki tanımında, kavmiyet ya da milliyet kavramları, ırk, soy ve menşe esası üzerine bina edilmemiştir. Tanımda dikkat çeken öğeler, tarih, coğrafya, dil birliği,

¹⁹¹ *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2003), ‘kavmiyet’ mad.

¹⁹² A.g.e, ‘kavim’ mad.

¹⁹³ A.g.e, ‘millet’ mad.

¹⁹⁴ A.g.e, ‘milliyet’ mad.

¹⁹⁵ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 26.

ortak duygu ve düşünceye sahip olma, kendine özgü sanat ve edebiyat oluşturma'nın yanı sıra ahlaki ve ruhani bir kültürü benimseme şeklindeki öğelerdir.

Bu tanımın ardından Paşa, “O halde İslâmî mebdeler, milliyeti inkâr ediyor, hatta kuvvetten düşürüyor tarzında tefsire hiçbir surette imkân yoktur”¹⁹⁶ diyerek, İslâm esaslarının milliyeti reddettiği ya da zayıflattığı şeklinde eleştiride bulunanlara, milliyetin hayatın gerçeklerinden biri olduğunu söyleyerek tepki göstermektedir.¹⁹⁷ Said Halim Paşa'nın burada ‘milliyet’ ve ‘kavmiyet’ ifadelerini birbiri yerine kullandığı da görülmektedir.

Ayrıca *Buhran-ı Fikrimiz* adlı eserinde, ‘milliyet’ ile ‘medeniyet’ kavramlarını benzer kavramlar olarak da değerlendiren Paşa, Batı medeniyetini benimsemenin kendi medeniyetini terk veya inkâr etmek ya da benzer şekilde kendi milliyetinden feragat etmek anlamına geleceğini söyleyerek ‘milliyet’e farklı bir vurgu yapmaktadır.¹⁹⁸

İslâmlaşmak isimli eserinde ise kavmiyetin, ‘Müslümanlığın ruhuna taban tabana zıt’¹⁹⁹ olduğunu ifade ettiği halde, metnin devamından, yukarıdaki tanımda ortaya koyduğu kavmiyeti bir bütün olarak kastetmediği anlaşılmaktadır. Paşa'nın buradaki kastı, daha çok kavmiyet anlayışının, ‘bölgesellik’ damgasıyla dinin aslını bozduğu ve İslâm'ın beynelmileliyetine (evrenselliğine) zarar verdiği hususuna vurgu yapmaktır. Çünkü Paşa'ya göre, İslâm esasları beynelmileldir ve bütün Müslümanları hayır ve hakikat merkezinde birleştirmeyi hedeflemektedir. Ancak kavmiyet anlayışı dolayısıyla, İslam ahlakının Müslüman kavimler tarafından kendi özelliklerine göre değiştirilip durması İslâm'ın beynelmileliliğine zarar vermektedir.²⁰⁰

¹⁹⁶ A.g.e, 26.

¹⁹⁷ A.g.e, 24.

¹⁹⁸ Said Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrimiz*, 12.

¹⁹⁹ Bak.: Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 16.

²⁰⁰ A.g.e., 16-17.

5.1.2. Said Halim Paşa'nın Millet ve Milliyet Değerlendirmesi

Said Halim Paşa millet, milliyet ve milliyetçilik kavramlarını İslâm'ın temel esasları ışığında ele almaktadır. Yaşadığı dönemde Batı'nın da desteğiyle etkili olan bu kavramlara önemli eleştiriler getirmekten çekinmemekte ve aşağıda belirtileceği gibi İslâm'ın millet ve milliyete bakışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

5.1.2.1. Milliyet, Çevre ve Gerçeklik

Said Halim Paşa, bir insan topluluğunun millet gibi örgütlü sosyal bir yapı haline gelebilmesi için, fertlerinin inanç, gelenek, düşünce, his ve gelecek inşası gibi ortak bağların bulunduğu bir zeminde buluşması gerektiğini söylemektedir. Bunların yok olmasının her türlü gelişme imkânını ortadan kaldırarak toplumun dağılmasına neden olacağını ifade eden Paşa'ya göre toplumsal bağlar, insanların geçmişte yaşadıkları hayat tecrübelerinden ve atalarından tevarüs eden fikri ve manevi mirastan, yani insan ve zamanın birlikte şekillenmesine etki eden gelenek ve eğilimlerden doğmaktadır.²⁰¹

Said Halim Paşa, Osmanlı'daki Batıcı aydın ve bürokratların, sosyal ve siyasal kurumların bir memleketin en önemli milli mirası olduğunu ve bu kurumlara sahip çıkmamanın milli varlıktan vazgeçmek manasına geleceğini anlamadıklarını söylemektedir.²⁰² O'na göre bir milletin kendisine ait sosyal ve siyasi esasları bir kenara bırakarak, başkalarına ait esasları, kendi dokusuyla uyumuna bakmaksızın, bilinçsizce kendine mal etmeye kalkışması oldukça tehlikeli bir yanıdır.²⁰³ Bu ifadelerle, milli kurumlar ve bu kurumların işlerliğini sağlayan siyasi ve sosyal esasların millete ait olmasının önemini ortaya koymaya çalışan Paşa, 'asalak'²⁰⁴ olarak nitelendirdiği toplumuna yabancı Batıcı kitlenin, ait olduğu çevrenin (menşe)

²⁰¹ Said Halim Paşa, *Buhran-ı İctimaimiz*, 12.

²⁰² A.g.e., 9.

²⁰³ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 23-24.

²⁰⁴ Said Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrimiz*, 9.

ehemmiyetini ve bu çevrenin köklerinin ne denli önem arz ettiğini idrak edemediklerini belirtmektedir.²⁰⁵

Çevrenin, zemin teşkil etmesi yönüyle olayların en esaslı ve en mühim sebebi haline geldiğini ifade eden Said Halim Paşa, insanların ait oldukları çevreye yabancı kalmalarının, onları, toplumlarının gerçekliğinden kopuk bilgi ve tasavvurlar üretmeye götürebileceğini söylemektedir. Paşa'ya göre bu çevre faktörü, kanunlar için de geçerlidir. Kanunların kaynağının ve zemininin değişmesi, onların mahiyetini de değiştirir.²⁰⁶

Said Halim Paşa, vatan, muhit ya da çevre aidiyetinin olmasını milli olmak ve ortaya konulan eserlere milli bir ruh verebilmek için de gerekli görmektedir. Çevreye ait köklerden beslenmenin sosyal, siyasal ve hukuki alanlarda olduğu kadar sanat ve edebiyat alanında da ihmal edildiğini, Osmanlı ruhunun edebiyatın dışında tutulduğunu ve edebiyatta Türklük ile ilgili sınırlı ifadeler dışında pek bir şey görülmediğini vurgulayan Paşa'ya göre, edebiyatta düşülen şahsiyetsiz durumun benzeri, güzel sanatlar için de söz konusudur. Güzel sanatların milli bir ruha ve milli ilhamlara sahip olabilmeleri için, bir vatanının olması gerekir. Paşa, bu iki özelliğin bulunmamasından ötürü bugün güzel sanatların, ustalıklarıyla övünen ve fakat deha ve ilhamdan mahrum sanatkârların elinde ölmekte olduğuna dikkat çekmektedir.²⁰⁷

Said Halim Paşa, milliyet cereyanının gerek belirli bir çevrenin tarihsel ürünü, gerek hayatın bir gerçeği ya da kendi ifadesiyle 'hayatî bir gerçek' olmasına rağmen, gelecekte beynelmilel bir hâl alamayacağı düşüncesindedir. Evet milliyet hayata ait bir gerçekliktir. Bir yaratılış gerçeğidir. Milliyetçilik cereyanı da öyledir. Ancak Paşa'ya göre milliyetçilik cereyanı dolayısıyla bir Alman Fransız'a, Fransız da İngiliz veya İtalyan'a benzemeyeceği için²⁰⁸ bu cereyan belirli bir çevrenin mahsulü olarak kalmaya devam edecektir.

²⁰⁵ Said Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrimiz*, 7; Said Halim Paşa Külliyyatı, '*İslahatımızın Esasları*', 15-16/453-454.

²⁰⁶ Said Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrimiz*, 7-8.

²⁰⁷ A.g.e, 8-9.

²⁰⁸ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 24.

5.1.2.2. Millet Şeklinde Örgütlenmenin Önemi

Said Halim Paşa'ya göre yeryüzünde en mükemmel sosyal teşkilatlanma tarzı, insan topluluklarının 'millet' şeklindeki örgütlenmesi olmuştur. Paşa, bu yargının doğru kabul edilmesi durumunda, İslâmî hakikatlerin en iyi şekilde uygulanabileceği ve bu hakikatlerin en parlak bir şekilde tezahür edebileceği alanın da, milletlere ayrılmış insan topluluğu olacağını söylemektedir. Millet esası üzerine kurulmuş bir topluluğun geliştirilmesinin, o toplumu meydana getiren fertlerin gelişmesine bağlı olduğuna işaret eden Said Halim Paşa İslâm'ın, bu yüzden ferdin gelişmesini önemseydiğini vurgulamaktadır. Ona göre Türk, Arap, Acem veya Hintli bir Müslüman, kendi milli dayanışmasını sağlama konusunda gösterdiği çabayı İslâm milletleri arasında da gösterme gayreti içerisinde olur. Böylelikle iyi bir Türk, iyi bir Arap, iyi bir Acem ve iyi bir Hintli olmaya çalışır. Ve bilir ki, kendi milletinin iyi bir ferdi olması, aynı zamanda İslâm ümmetinin de iyi bir ferdi olması demektir. Çünkü bu iki dayanışma birbirinin tabîi sonucudur.²⁰⁹

Öte yandan Paşa İslâm anlayışına göre, iyi bir Müslüman fert yetiştirmenin, çevre faktörü dikkate alındığında, aynı zamanda kendisini iyi yetiştirmiş, idrak ve irfanı yüksek, kendi saadetini başkalarının felaketinde ve kendi yükselişini başkalarının düşüşünde aramayan iyi bir Türk, iyi bir Arap, iyi bir Acem, iyi bir Hintli yetiştirmek anlamına geldiğinin de altını çizmektedir.²¹⁰

Said Halim Paşa, insan topluluklarının kavimler halinde bulunmasının ferdin gelişimini daha çok kolaylaştıracağını söylerken aynı şekilde beynelmileliyetin de kavimler arasındaki alışveriş dolayısıyla kavimlerin gelişmesine olabildiğince hizmet edeceğini ileri sürmektedir.²¹¹

Paşa İslâm'ın, insanlar arasında mevcut ırk ve menşe farkını doğru bulmadığını²¹² böylelikle insanı, ırka bağlı bir unsur şeklinde değil; sosyal ve siyasi bir unsur olarak

²⁰⁹ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 25-26.

²¹⁰ A.g.e, 30.

²¹¹ A.g.e, 24-25.

²¹² Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 26. İslâm'ın insanlar arasındaki ırk ve menşe farkını kabul etmemesi, bunları yok sayması anlamında değildir. Çünkü her ırk ve her menşe' ve onlara ait lisan gibi özellikler Allah'ın birer ayeti olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla

gördüğünü söylemektedir. Ona göre İslam'ın insanı, sosyal ve siyasi bir unsur olarak kabul etmesi, aynı zamanda kavmiyeti istemesi ve onu kavmiyeti kabule zorlaması da demektir. Çünkü kavmiyet, tarihi, coğrafyası, dili, kültür ve sanatı özgün olarak oluşan ve bu yönüyle diğer insan topluluklarından ayrılan fertlerin birleşmesiyle teşekkül etmektedir.²¹³

Dolayısıyla Said Halim Paşa, İslam'ın milliyeti tamamen dışladığı şeklinde yaklaşımları kabul etmemekte ve fakat milliyetçiliğin olumsuz yanlarını yani yanlışları, hurafeleri, taassup ve bencilliğini doğru bulmadığının altını çizmektedir. Paşa, İslam'ın milliyetçiliği bu yönleriyle yanlışlamasını, insanların gerçeği görmesini engelleyen vehim ve zan perdelerini aralamak istemesine bağlamaktadır. Ona göre, İslâm'ı mutlak olarak kavmiyete muhalif görmek büyük bir hatadır. Ancak İslâm'ın ortaya koyduğu esaslar dikkate alındığında insanlık, bir gün en ideal kavmiyet anlayışının nasıl olması gerektiğini anlayacaktır.²¹⁴

5.1.2.3. İslâm Esasları Dâhilinde Milli Kültürler

Said Halim Paşa, bütün ilmi hakikatler gibi İslâm hakikatlerinin de vatanının olmadığını yani evrensel nitelikte olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre İngiliz matematiği, Alman astronomisi ya da Fransız kimyasından bahsedilemeyeceği gibi, İslâm'ın evrenselliğine zarar verecek bir Türk, Arap, Acem ya da Hint Müslümanlığından da bahsedilemez. Paşa, evrensel tabiatıyla insanlığın irfan ve anlayışını temsil eden bilimsel ve teknolojik hakikatlerin, milli kültürlerin meydana gelmesine zemin oluşturması gibi, evrensel nitelikteki İslâmi hakikatlerin de İslâm esaslarıyla bezenmiş ahlakî, toplumsal ve milli kültürlerin oluşumuna imkân tanıyabileceği kanaatindedir. Her ne kadar bu hakikatlerin vatani yoksa da gerçekleşmeleri, yorumlandıkları ve tatbik edilmekte oldukları çevreye bağlıdır.²¹⁵

burada, insanların ırk ya da menşeleri itibariyle sosyal ve siyasal hayatta bir karşılık bulmaları ile ilgili bir manada kullanılmaktadır. (MEB)

²¹³ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 26.

²¹⁴ A.g.e., 26

²¹⁵ A.g.e., 25.

Öte yandan Müslümanların ideallerinin, sosyal ve siyasi kanaatlerinin tamamıyla dinlerinden kaynaklandığını söyleyen Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak* isimli kitabında, Müslümanların İslâm dini ile olması gereken münasebetlerinden bahsettikten sonra, bir milletin kanun ve geleneklerinin, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli olan ‘vatan-ı manevi’si’ni temsil ettiğini belirtmektedir. Ona göre herhangi bir insan topluluğunu millet haline getiren etkenler bunlardır. Paşa, başkalarının tahakkümü altına giren bir kavmin, yalnızca topraklarını değil, kanun ve geleneklerini kaybettiği için aynı zamanda istiklalini de kaybedeceğini belirtmektedir. Paşa’ya göre, başka kavimlerin tahakkümü altına giren kavimler, genellikle topraklarını terk etmek durumunda kalmaz, aksine ondan daha çok faydalanabilecek hale gelebilirler. Bu bakımdan vatan toprağını korumak için canını feda eden bir milletin, manevi vatanına karşı ilgisiz, sevgi ve hürmetten uzak kalması anlaşılabilir bir durum olacaktır.²¹⁶

Kendi memleketinin kültür, medeniyet ve irfanını reddeden veya onları küçümseyen bir kişinin milliyetini kaybedeceğini söyleyen²¹⁷ Said Halim Paşa, yukarıda ifade edildiği gibi milliyet kavramını ırk, soy ve menşe’ esasına üzerine bina etmemektedir. Çünkü bunlar kişinin iradesi dışında gerçekleşen unsurlar olduğu gibi bunların inkârı da hakikatte mensup olunan soyu değiştirmeyecektir.

5.1.2.4. Milliyet Siyasi Birliği Belirleyen Bir Unsur Değildir

Osmanlı Devleti gibi farklı milletlerden müteşekkil bir devletin kuruluş esaslarının çok özel bir mahiyet arz ettiğini söyleyen Said Halim Paşa, Osmanlı Devleti’ni oluşturan toplulukların, kavmiyet, lisan ve millet olma yönleriyle, bir Avrupalının kolayca akıl erdiremeyeceği kadar farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Paşa’ya göre, Avrupalılar siyasi birliğin, ortak dil ve mezheple gerçekleşebileceğini düşünürlerken; Osmanlı’da ırk ve dil birliği hatta adet, gelenek ve teamül birliği bile bunu sağlamaktan uzaktır. Bundan ötürü Paşa, Osmanlı siyasi birliğinin, Avrupa Hristiyan hükümetlerinde olduğu gibi milliyet esasına değil, belki İslâm birliği ve İslâm kardeşliği esasına dayandığını belirtmekte ve bunun gerekçesi olarak da tüm

²¹⁶ Said Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrimiz*, 9.

²¹⁷ A.g.e, 12.

Müslümanların birbirlerini kardeş olarak kabul etmelerini göstermektedir.²¹⁸ Said Halim Paşa, bu kardeşlik esası dolayısıyla, gerek tarafsız tarih kitaplarının ve gerekse toplulukların bugünkü hallerinin, Habsburg ya da Romanofların memleketlerinde görülen milli rekabet yahut ırkî nefretlerin, hiçbir vakit Osmanlı topraklarında olmadığını gösterdiğine işaret etmektedir.²¹⁹

5.1.2.5. Milliyet ile Medeniyet İkiz Kavramlardır

Said Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrimiz* isimli kitabında, ‘milliyet’ ile ‘medeniyet’ kavramlarının benzer, ikiz kavramlar olduğuna dikkat çekerek Batılılaşmayı, kendi medeniyetimizi terk etmek ya da tâbir-i diğerle güçlü bir olarak göstermeye çalıştığını milliyeti inkâr anlamına geleceği için şiddetle eleştirmektedir. Ona göre Osmanlı’da Batılılaşma anlayışı, kurtuluşun ancak Osmanlı kültürü, medeniyeti ve irfanının terkinde aranması şeklindedir. Bu ise örneğin Almanlara, kendi selâmetlerinin bütün yönleriyle kendi medeniyetlerinin terkinde olduğunun söylenmesi gibi şeydir.²²⁰

Osmanlı’da Batı medeniyetinin siyasi ve sosyal kurumlarının bir hayranlık uyandırdığını ve bu hayranlıkla birlikte Avrupalı milletlerin tecrübelerinden istifade etme arzusunun kuvvetlendiğini belirten Said Halim Paşa, ‘Milel-i sâirenin tecârübünden istifâdeye teşebbüs eden bir milletin, ta’miri nâkâbil hâtîâta düşmemesi pek güçtür’.²²¹ diyerek her milletin kendine özgü fikir ve duygu dünyasının olduğuna ve başka milletlerin kendi dokusuyla uyuşmayacak olan tecrübelerinden istifade etmeye kalkışmanın büyük hatalara yol açabileceğine dikkat çekmektedir.

Said Halim Paşa, *Islahatımızın Esasları* isimli eserinde²²², milletlerin sağlıklı bir gelişim süreci yaşayabilmelerinin öneminden bahsederken, Osmanlı toplumunun

²¹⁸ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 25.

²¹⁹ Said Halim Paşa, *Mukallitliğimiz*, 16.

²²⁰ Said Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrimiz*, 12.

²²¹ Said Halim Paşa, *Mukallitliğimiz*, 5.

²²² Işık, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olan metinde, eser ismi geçmediği için kendilerinin *Islahatımızın Esasları* ismini koyduklarını belirtmektedir. Bak.: *Said Halim Paşa Külliyyatı*, 20.

gerek sosyal ve ekonomik şartlar, gerekse yönetim şekli, idaresinin mahiyeti ve kurumlarının toplumu taşımayı hedeflediği noktalar bakımından Avrupalı toplumlardan tamamen farklı olduğunu söylemektedir. Paşa'ya göre nasıl bütün insanlar aynı şekilde hasta olmuyor, hasta olduklarında da bedensel farklılıkları göz ardı edilerek aynı şekilde tedaviye tabi tutulmuyorlarsa, aynı hastalıklara yakalandıkları kabul edilen toplumların da menşeleri, irsî meziyet ve kusurları, yaşadıkları iklim sebebiyle aynı tedaviye tâbi tutulmalarına uygun olmayacaktır.²²³

Gerçekte sosyal hastalık türlerinin topluluk halinde yaşayan insan kitlelerinin sayısı kadar olduğunu ileri süren Said Halim Paşa, bu çeşitliliğin toplulukların menşe', ırk, tarih ve maddi ve manevi şartların gerekliliklerine bağlı olarak meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre, bu topluluklar başkasına ne kadar çok benzerse, toplumsal hastalıkları da o kadar benzer. Dolayısıyla tedavi biçimleri de o oranda aynı olur. Paşa, bu yüzden müptela oldukları hastalıkların kendisine hiç benzemediklerini ifade ettiği Batı toplumunun hastalıklarına benzediğini ve onlarla aynı şekilde bir tedaviyi gerektirebileceği düşüncesini yersiz bir düşünce olarak değerlendirmektedir.²²⁴

5.1.2.6. Batı Tarzı Milliyetçiliği Savunanların Yanılgıları

Batı'dan gelen milliyetçiliğin Osmanlı'daki savunucularının basiret körlüğüne yakalandıklarını ileri süren Said Halim Paşa, onların bu kadar açık olay ve bu kadar kesin hakikatler karşısında yine de Batı medeniyetini, insanlığın ulaşabileceği en yüksek hedef olarak sunma gayreti içerisinde bulunduklarına dikkat çekmekte ve onları sanki Batı medeniyetinden önce başka medeniyetler gelmemiş ve bundan sonra da gelmeyecekmiş gibi bir algı içerisinde olmaları yönüyle eleştirmektedir.²²⁵

Paşa, Batı medeniyetinin ruhunu ve mahiyetini doğru anlamak için I. Dünya Savaşını doğuran sebepleri hatırlamanın, Batılı milletlerin birbirlerini ve dünyayı mahvetmek için kullandıkları araç gereçleri göz önüne getirmenin ve Batılıların sergiledikleri, şimdiye kadar benzeri görülmemiş şiddet ve vahşeti düşünmenin yeterli olacağını belirtmektedir. Ona göre I. Dünya savaşı boyunca dünyanın acıyla şahit olduğu

²²³ Said Halim Paşa Külliyyatı, Islahat Esaslarımız, 3.

²²⁴ Said Halim Paşa Külliyyatı, Islahat Esaslarımız, 3

²²⁵ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 23.

korkunç sahneler, kendilerine, bunların açıkça ‘milli bencillik’ esasıyla övünen Batı medeniyetinin dünyaya yaşattığı vahşetin en yeni ve en zararlı şekinden başka bir şey olmadığını göstermiştir.²²⁶

Bugünkü manasıyla Batı’daki milliyet cereyanının son çırpınışlarını I. Dünya Savaşında gördüklerini ifade eden Said Halim Paşa, bu konuda gelecekle ilgili bir projeksiyon geliştirerek şunları söylemektedir:

*Biz öyle zannediyoruz ki, bundan daha âlemşümûl mâhiyette hakikatlerle daha insanî sınıftan bir takım hissiyât hem ırk nazariyesine ait hurâfeleri, hem milliyet hodgâmlığını devirerek yerlerine kendisi kâim olacak; medenî akvâmın bugünkü ta’assupları daha fazla bir müsâmaha, hodgâmlıkları daha ziyade bir uluvv-u cenâb, mütekâbil kinleri, müşterek rekâbetleri de daha çok bir muhabbet ve te’âzud ile tahfif edecektir.*²²⁷

Günümüz Türkçesiyle ifade edilecek olursa, ‘Kavmiyet anlayışından daha evrensel hakikatler ve insanî hisler, ırk nazariyelerine ait hurafelerin ve milliyet bencilliğinin yerini alacaktır. Medeni kavimlerin bugünkü taassupları daha çok müsamaha, bencillikleri daha çok cömert ve iyilik sahibi olmakla, karşılıklı kin ve ortak rekabetleri ise, daha çok muhabbet ve yardım ile hafifleyecektir.’

Ancak Paşa, yukarıda da ifade edildiği gibi, milliyet düşüncesinin tamamen yok olmayacağını ve düşüncenin gelecekte, bir şekilde başka milletler arasındaki ilişkileri düzenleyecek bir beynelmileliyet²²⁸ yapısına da dönüşmeyeceğini ileri sürmektedir.²²⁹

²²⁶ A.g.e, 22.

²²⁷ A.g.e, 24.

²²⁸ Said Halim Paşa, burada ‘beynelmileliyet’ ifadesini kullanıyor ve hemen devamında beynelmileliyet kavramını şöyle anladığını belirtiyor: Bizim söylediğimiz beynelmileliyet aynı topluma mensup fertler arasındaki bağ ve münasebetleri tanzim eden ahlaki esasları, farklı milletler arasında da tesis etmeye çalışmak, onların aralarındaki mevcut ilişkileri düzenlemektir. Şu halde beynelmileliyet, milletlerarası dayanışmaya hizmet etmekle milli dayanışmayı desteklemeye çalışacaktır. Çünkü birincisi olmaksızın ikincisinin varlığına imkân göremeyecektir. Bak.: Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 24.

²²⁹ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 24.

5.1.3. Milliyet Fikirlerinin Olumsuz Etkileri

Said Halim Paşa, hayati bir gerçeklik olarak gördüğü milliyete İslam'ın tamamen karşı çıktığı düşüncesini doğru bulmamaktadır. Ancak milliyetçiliğin karşı çıkılması gereken olumsuz taraflarının olduğunu düşünmektedir. Bu kısımda Paşa'ya göre milliyetçiliğin olumsuz yönleri, Ahlakîlik Sorunu, Birleştiricilikten Uzak Olması ve Milli Özelliklerin İslami Yaşantıyı Şekillendirmede Baskın Olması başlıkları altında incelenecektir.

5.1.3.1. Ahlakîlik Sorunu

Said Halim Paşa, 'kavmiyet' ve 'kavmiyetçilik' kavramlarını zaman zaman olumsuz olarak kullanmaktadır. Paşa'ya göre, kavmiyetçiliğin etkili olduğu bir dönemde, İslam'ın ortaya koyduğu hedef ve esaslara yönelik eleştiri getiren muarızlar olacaktır. Bu muarızların birçoğunun İslam'ı, kavmiyetin en büyük düşmanı, kavmiyeti ise insan mutluluğunun en önemli esası kabul ederek İslâm'a saldırdıklarını söyleyen Said Halim Paşa, İslâm âleminde etkili olan yeni fikirlerin birçoğu gibi, kavmiyet ile ilgili düşünce ve kanaatlerin de eksik ve hatalı bir değerlendirmenin sonucu olduğunu ifade etmektedir.²³⁰ Paşa, kavmiyet fikrine ait bu hatalı düşüncenin, asrın en medeni kavimleri tarafından, kavmiyet siyasetinin çok sıkı, tekелci, mutaassıp ve bencil bir tarzda takip edilmesinden kaynaklandığına işaret etmektedir. Paşa'ya göre kavmiyetçi düşüncüyü savunanlar, kavimlerinin mutlu ve müreffeh olması için, ulusal bencilliklerini, taassuplarını, gasp ve tahakküme olan fitrî meyillerini geliştirmeyi gerekli görürken, bu özelliklerin bireyde de baskılanması gerektiğini savunmaktadırlar. Tıpkı Yahudilerin kendi aralarında faizi yanlış bulmaları ancak Yahudi olmayanlara karşı faizle alışverişi teşvik etmeleri gibi. Paşa, aynı kavme mensup insanlar arasında yanlış kabul edilen bir davranışın farklı kavme mensup bir insana yönelik olması ya da farklı kavimlerde görülmesi durumunda fazilet olarak kabul edilmesini bir çeşit ahlaki sorun olarak

²³⁰ A.g.e, 21-22.

nitelendirmekte ve bu ahlak ve mantığın, doğal olarak Müslümanca düşününen hiç kimseyi memnun etmeyeceğinin altını çizmektedir.²³¹

Said Halim Paşa, ‘İslâm’ın milliyetçiliğin evham ve yanlışları ile ırka ait bencilce eğilim ve hisleri beyinlere yerleştirerek bu cereyanları kuvvetlendirmeyeceğini bilakis bunlara hücum ederek farklı kavimler arasında kardeşlik ilişkileri kurmanın çarelerini arayacağını²³² söylemektedir. Ona göre insanların ciddi anlamdaki ‘azgelişmişlikleri (noksan tekâmülleri)’ mâni olmasaydı, bu tabii ve insanî kardeşlik ilişkileri çoktan kurulmuş olabilirdi.²³³

5.1.3.2. Birleştiricilikten Uzak Olması

Meşrutiyet döneminde Meclis-i Mebusan başta olmak üzere Osmanlı toplumunda husumet ve uyumsuzluğun olduğuna işaret eden Said Halim Paşa, memleketin içinde bulunduğu olumsuz şartlara rağmen, beklenilen aksine toplumsal bir birlikteliğin oluşmadığını söylemektedir. Ona göre zaten Osmanlı toplumunu oluşturan millet ve kavimlerde bir süredir bazı yabancıların etkisiyle milli ve ırki bir rekabet ve nefret baş göstermektedir. Bu durum, Osmanlı toplumunu oluşturan unsurlar arasında olması gereken birlik ve uzlaşma duygularını yok etmektedir.²³⁴

Bu dönemde Osmanlı toplumunun ciddi bir kargaşa içerisinde olduğunu söyleyen Said Halim Paşa, milliyet mücadeleleri ve kavmiyet rekabetlerinin toplumda hedef birliğini ortadan kaldıracak bir etki oluşturduğuna dikkat çekmektedir.²³⁵

5.1.3.3. Milli Özelliklerin İslami Yaşantıyı Şekillendirmede Baskın Olması

Müslüman olan milletlerin İslâm’ın inancını tam olarak kabul ettikleri halde sosyal ilkelerini benimseme konusunda kendi mazilerinden kopamadıklarını ve önceki din

²³¹ A.g.e, 22.

²³² A.g.e, 30-31.

²³³ A.g.e, 30-31.

²³⁴ Said Halim Paşa, *Mukallitliğimiz*, 16.

²³⁵ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 10.

anlayışlarıyla İslâm anlayışını karıştırdıklarını söyleyen Said Halim Paşa buna neden olan kavmiyet ile ilgili olarak şunları dile getirmektedir:

‘Müslümanlığın ruhuna taban tabana zıt olan kavmiyet, dini, üzerine mevzi bir seciye damgası vurmak suretiyle tabiatından çıkararak, ifsat ederek İslâm beynelmileliyetini izmihlâle uğrattı’. Günümüz Türkçesiyle ifade etmek gerekirse Paşa, ‘Müslümanlığın ruhuna taban tabana zıt olan milliyetçiliğin, üzerine yerel ve bölgesel bir karakter damgası vurarak dini, tabiatından çıkardığını, bozduğunu ve böylelikle İslâm’ın beynelmileliliğini yok ettiğini’.²³⁶ söylemektedir.

Müslüman milletlerin kendilerine mahsus özellikleri, İslâm esasları doğrultusunda şekillendirmeleri gerektiğine dikkat çeken Said Halim Paşa, İslâm’ın beynelmileliyetinin yok olması yüzünden İslâm ahlakının, Müslüman milletlerin her birine göre değişiklik arz ettiğini ifade etmektedir. Ona göre İslâm ahlakının gayesi, Müslüman milletlerin kendilerine has özelliklerini hayır ve hakikat merkezinde birleştirmektir. İslâm’ın ahlaki yapısının bozulmasıyla, onun üzerine kurulmuş olan toplumsal yapının da bozulduğuna işaret eden Paşa, bu bozulmanın aynı zamanda Müslüman milletlerin eksik anladıkları İslâm esaslarını birbirine karıştırmalarına ve milli adetlerin etkisinden kaynaklanan farklı toplumsal durumlar ile karşılaşmalarına da neden olduğunu belirtmektedir.²³⁷ Bahsedilen durum ile birlikte artık Müslümanların ahlaki ve toplumsal yapılarının İslâmi olmaktan ziyade milli yani İranî, Hindî, Türkî yahut Arabî olduğunu işaret eden Said Halim Paşa, böylelikle Tevhid anlayışına dayanan İslâm’a, şirk şaibesiyle az çok kirlenmiş bir damganın vurulduğunu belirtmektedir. İlmi ya da ahlaki herhangi bir hakikatin millileşebilmek için, mutlaka kendi şahsiyetini ve tarafsızlıktan uzak olan evrensel mahiyetini kaybetmek durumunda olduğunu söyleyen Paşa’ya göre İslâm ahlakı da bu akıbete uğradı ve Müslümanlığı kabul eden kavimlerin ırki ve ırsî hurafeleri arasında ulvi mahiyetini kaybetti.²³⁸

Bir şeyin milli olma özelliğini önemseyen Said Halim Paşa, milli irade hâkimiyetinde olduğu gibi, milli iradeyi halkın çoğunluğunun iradesi olması yönüyle

²³⁶ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 16.

²³⁷ A.g.e, 17.

²³⁸ A.g.e, 17.

önemli bulduğunu belirtmektedir. Paşa milletin arzu ve emellerinin hiçbir öneminin bulunmadığı düşüncesinde olmadığına dikkat çekmekte²³⁹ ancak millilik arz eden her şeyin olduğu gibi kabul edilemeyeceğini, İslâm kıstaslarına ters düşmeyen ve İslâm'ın temel değerleriyle çelişmeyen milli unsurların kabul edilebileceğini ileri sürmektedir.

Bu değerlendirmelerden hareketle milliyeti hayatın bir gerçeği olarak kabul eden Said Halim Paşa'nın milliyetçiliği, insanı ırk, menşe' ve soy esasını dikkate alarak değerlendiren, bencil, mutaassıp ve tekелci hisleri besleyen, bölgesellik damgasıyla İslâm'ın evrenselliğine zarar veren, toplumda bölünme ve parçalanmalara neden olan, toplumdaki hedef birliğini bozan ve İslâm'ı kabul ettiği halde İslâm öncesi geleneklerin hayatiyet bulmasına zemin hazırlayan bir düşünce yapısı olması dolayısıyla eleştirdiğini söylemek mümkündür.

5.2. Beynelmileliyet Kavramı

'Beynelmileliyet' kavramı sözlükte, türlü milletlerin sosyal sınıfları arasında uygunluk olmasını ve birlikte davranılmasını isteyenlerin savunduğu düşünce tarzı, milletlerarasıcılık, uluslararasılık, enternasyonalizm olarak geçmektedir.²⁴⁰

Said Halim Paşa da *İslâmlaşmak* isimli eserinde, beynelmileliyeti şu şekilde tanımlamaktadır:

*Bizim söylediğimiz beynelmileliyet aynı topluma mensup fertler arasındaki bağ ve münâsebetleri tanzim eden ahlâkî esasları, farklı milletler arasında da tesis etmeye çalışmak, onların aralarındaki mevcut ilişkileri düzenlemektir. Şu halde beynelmileliyet, milletlerarası dayanışmaya hizmet etmekle milli dayanışmayı desteklemeye çalışacaktır. Çünkü birincisi olmaksızın ikincisinin varlığına imkân göremeyecektir.*²⁴¹

Said Halim Paşa tanımında beynelmileliyeti günümüz Türkçesiyle, 'Aynı topluma mensup fertler arasındaki bağları düzenleyen ahlaki esasları, farklı milletler arasında

²³⁹ Said Halim Paşa, İleri, nr. 1464, 28 Şubat 1338, s. 3.

²⁴⁰ Örnekleriyle Türkçe Sözlük, 'beynelmileliyet' mad.

²⁴¹ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 24.

da kurarak aralarındaki ilişkileri düzenlemek'²⁴² şeklinde tarif etmektedir. Buradan beynelmileliyetin, daha çok toplumları şekillendirecek, farklı milletlerden fertlerin, kendi farklılıklarına rağmen benimsemekte zorlanmayacakları din benzeri bir üst yapıyla mümkün olabileceği anlaşılmaktadır. Paşa, beynelmileliyetin, milletlerarası dayanışmaya hizmet edeceğini böylelikle de milli dayanışmayı destekleyebileceğini düşünmektedir. Ona göre milletlerarası dayanışma olmazsa, milli dayanışma da olmaz.

Paşa, 'beynelmileliyet' kavramını yalın olarak kullandığı gibi 'İslâm' sıfatıyla da kullanmaktadır.²⁴³ Ona göre 'İslâm beynelmileliyeti', sosyalizmin mevcut toplumlar arasında ortaya koyduğu beynelmileliyet ile aynıdır. Bir farkla ki, inancındaki 'tevhid' anlayışı, esaslarının evrenselliği ve pratikleri dolayısıyla İslâm beynelmileliyeti, böyle bir anlayışın en mükemmel ve en son şekildir.²⁴⁴

5.3. İslâm Birliği (Vahdet-i İslâm)

Said Halim Paşa, 'İslâm birliği'ni ifade etmek için 'İttihad-ı İslâm' terkihi yerine *Meşrutiyet* ve *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye* adlı eserlerinde olduğu gibi 'Vahdet-i İslâmiye' (İslâm Birliği) ibaresini kullanmayı tercih etmektedir.²⁴⁵ Paşa, Vahdet-i İslâmiye kavramını 'Uhuvvet-i İslâm', 'te'âzud', 'dayanışma', 'solidarité', 'teâvun', 'yardımlaşma' kavramlarıyla da desteklemektedir.²⁴⁶

Öte yandan Said Halim Paşa, Batı'nın İslâm dünyasına olan husumet ve öfkesini anlatırken bir İslâmî şahsiyetten (Şahsiyet-i İslâmiye) bahsetmektedir. Paşa'ya göre Batının İslâm dünyasına yönelik artan öfkesinin arkasında, en önemli özelliklerinden biri 'tesanüt' yani dayanışma olan İslâmî şahsiyeti, bir türlü yok edememiş olması

²⁴² Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 24.

²⁴³ A.g.e, 16.

²⁴⁴ A.g.e, 24-25.

²⁴⁵ Bak.: Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 23; Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, 31.

²⁴⁶ Said Halim Paşa, *Sebilürreşad*, Cilt, 20 Adet, 501, Sahife, 74.

yatmaktadır.²⁴⁷ Paşa ‘dayanışmayı’, ‘hürriyet’ ve ‘eşitlik’ten sonra İslâm ahlakının insanlığa telkin ettiği ve telkin etmekle kalmayıp aynı zamanda pratiğini insanlığa gösterdiği mühim ilkelerden biri olarak kabul etmektedir.²⁴⁸

Genel olarak Müslümanların meselelerini ele alırken ‘İslâm âlemi’, ‘Cemiyet-i İslâm’ gibi kavramları tercih eden Said Halim Paşa, yaklaşımlarını bütün Müslümanları içine alacak şekilde ortaya koymaktadır.²⁴⁹

Müslümanlar olarak önceleri milletçe düşüşü (sükût-u millî), İslâm hakikatlerini daha iyi anlayıp tatbik edememekte yani şahsi kabiliyetsizliklerinde aradıklarını belirten Said Halim Paşa, bugün ise onu kendi kusur ve ihmallerinde aramak yerine İslâm’ın kendilerini yükümlü kıldığı esasların noksanlıklarında aradıklarını söylemektedir.²⁵⁰ Paşa burada ‘millet’ ifadesini tüm Müslümanları kastedecek şekilde ‘ümme’ manasında kullanmaktadır.

Said Halim Paşa, Müslümanların içinde bulundukları genel durum ile ilgili olarak eserlerinde ortaya koyduğu düşüncelerini belli bir düzen içerisinde ‘İslâmlaşmak’ şeklinde ortaya koymaktadır. Buna göre İslâm’ın ahlak anlayışı, İslâm inancından, İslâm’ın toplumsal esasları, ahlak anlayışından ve İslâm’ın siyaset ilkeleri de toplumsal esaslarından doğmaktadır.²⁵¹ Bu tezi ele alış tarzı dikkate alındığında, İslâm toplumu ve İslâm siyasetinin, tüm Müslümanları kapsayacak şekilde işlendiği dikkat çekmektedir.

²⁴⁷ Batı’nın Doğu’ya olan husûmeti, Hristiyanların bunca zahmetini boşa çıkarmış, Hristiyanlığın yayılması ve genişlemesini ve Avrupa’nın Doğu’daki medenileştirme siyasetine daima sed çekmiş olan ‘Şahsiyet-i İslâmiye’yi yok etmeye güç yetirememesinden doğan bir derin bir kinden kaynaklanmaktadır. Avrupalıları bizlere karşı kaygılı bir arzu ile şiddet göstermek ve haksızlık yapmaya teşvik eden fikir, tesânüd ve tevekkül ile donanmış bu ‘şahsiyet-i mâneviye’ hakkındaki tükenmez kindir. Bak.: Said Halim Paşa, *Taassup*, 13.

²⁴⁸ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, 19.

²⁴⁹ Bak.: Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*.

²⁵⁰ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 21.

²⁵¹ A.g.e, 4.

Paşa'ya göre İslâm birliği (Vahdet-i İslâmiye) sayısız kanun, unsur ve etkenin bir bütün halinde uyumlu olduğu kâinattaki birliğe benzer bir birliktir. Bütün ihtişam ve hakikati bu durumdan kaynaklanmaktadır.²⁵²

İslâmiyetin, özünde, bireysel, toplumsal ve siyasi alanı düzenleyen yasalara sahip bir din olduğunu söyleyen²⁵³ Said Halim Paşa, devleti İslâm için bir gereklilik olarak görmekte ve İslâm'ın ancak bir devlet şekliyle mevcut olabileceğini ileri sürmektedir.²⁵⁴

Said Halim Paşa İslâm Birliğini Halifelik makamı altında şekillenen bir yapı olarak kabul etmektedir. Ona göre Halife yalnızca kendisine doğrudan tâbi olan cemaatin değil aynı zamanda bütün İslâm âleminin de hükümdarı olmak durumundadır. Paşa, Halifelik kurumunun siyasi birlik ve sosyal kardeşlik ilkeleri üzerine bina edildiğini söylemektedir. Ona göre Müslümanların vatanı tektir ve merkezi Halifelik makamıdır. İslâm dini ırk ya da renk ayrımına bağlı bir imtiyaz fikrini kabul etmediği gibi Müslümanlar arasında, onları birbirlerinden ayıracak coğrafi sınırları da kabul etmemektedir. Esas olan ilke budur.²⁵⁵ Said Halim Paşa, Halifeliğin, Müslümanların siyasi bağımsızlığını devam ettiren ve İslâm'ın çıkarlarını savunmaya en muktedir Müslüman müessesesi olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Halifelik makamının intikali ile ilgili en doğru tez, kendisinin de savunduğu 'En Kuvvetli Müslüman Devlet' tezidir.²⁵⁶

Halifeliğin bir daha çıkmamak üzere Osmanlı Hanedanına intikalinin bu kuvvet sayesinde olduğunu belirten Paşa, Türkiye'nin bu bakımdan en başından beri olduğu gibi, en kuvvetli Müslüman Devleti olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Osmanlı Hilafetini tanımayan sadece iki Müslüman Cemaat vardır ki, onlar da İranlılar ve Faslılardır. Diğer Müslüman cemaatler, istisnasız Osmanlı Sultanını Halife olarak

²⁵² Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye*, 31.

²⁵³ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 122.

²⁵⁴ A.g.e, 124.

²⁵⁵ A.g.e, 125.

²⁵⁶ A.g.e, 127-129.

tanımışlardır. Milli bağımsızlığını ilan etmiş olanlar için de, müstemleke haline gelmiş olanlar için de bu böyledir.²⁵⁷

Hangi otorite altında yaşıyor olursa olsun, iyi bir Müslüman'ın hükümdar olarak Halifeyi bilmesi ve onu tanınması gerektiğini söyleyen²⁵⁸ Said Halim Paşa, böylelikle Halifelik makamının İslâm âleminin en üst kurumu olarak vahdet-i İslâmiyeyi tesis etme potansiyeline sahip bulunduğuna işaret etmektedir.

Paşa, bütün Müslümanların siyasi olarak halifelik makamı altında teşkilatlanmaları gerektiğini savunmaktadır. *İslâmlaşmak* adlı eserinde, Batı medeniyetinin etkisi ile meydana geldiğini söylediği, 'Osmanlı Rönesansı ya da Osmanlı Uyanışı' olarak bilinen hareketin, ikinci bir İslâm'dan uzaklaşma hareketi²⁵⁹ olduğunu ifade eden Said Halim Paşa'ya göre, muhakkak bir gün, İslâm hakikatleri Müslümanlığa karşı gelen bâtil anlayışlara bir defa daha galebe çalacaktır. Aynı şekilde hükümdarı, yeryüzündeki Müslümanların halifesi durumunda bulunan Osmanlı Devleti, bir defa daha Müslüman toplumların başına geçerek onlara saadet yollarını açacaktır.²⁶⁰

İslâm birliğini korumak adına Halifelik vurgusunu güçlü bir şekilde yapan Said Halim Paşa, İslâm dünyasında Hilafet makamına atfedilen önemin yeni olduğunu söyleyip bunun konjonktürel bir durum olduğunu ima etmeye çalışanların iddialarını ciddiye almanın tehlikeli ve büyük bir hata olacağını söylemektedir. Paşa özellikle istibdadı dolayısıyla ciddi olarak eleştirdiği Sultan II. Abdulhamid'i, İslâm birliğini sağlama çalışmaları üzerinden övgüyle zikretmekte ve şöyle demektedir:

İslâm'ı, onu terk ettikleri uyku halinden uyandırma şerefini Abdülhamid elde etmiştir. O, bunu sonsuz bir sabır ve incelikle gerçekleştirmiştir. İslâmiyet'in siyasi uyanışı, onun sayesinde çok daha açık bir surette, Halifeliğin Türkiye'ye geçtiği zamanki saadet çağlarının kardeşliği

²⁵⁷ A.g.e, 128.

²⁵⁸ A.g.e, 125.

²⁵⁹ İslâm âleminin İslâmiyetten uzaklaşmasını analiz eden Said Halim Paşa, ilk uzaklaşmanın Şarklı milletlerin tesiri ile olduğunu, ikinci uzaklaşmanın ise Batılı milletlerin tesiri ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Bak.: Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 21.

²⁶⁰ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, s. 20.

*içerisinde meydana gelmiştir. Abdülhamid, İslâm memleketinin modern hayatın gerekliliklerine çok daha uygun bir şekilde teçhiz edilmesiyle gerçekleşebilecek siyasi özgürlüğe kavuşulması fikrine bir de tutkulu, yoğun bir içtimâî, ahlâkî ve fikrî yenilenme arzusu eklemiştir.*²⁶¹

‘Müslümanın vatanı Şeriat’ın hâkim olduğu yerdir’²⁶² vecizesi Paşa’ya aittir. Said Halim Paşa, bünyesinde birçok unsuru, milleti barındıran büyük bir aile olarak gördüğü İslâm âleminin yapısını şöyle analiz etmektedir: İslâm toplumunu meydana getiren her unsurun, her milletin iki görevi vardır: Biri her bir milletin kendine karşı olan özel görevleri, diğeri ise, bünyedeki diğer milletlere karşı olan genel görevleridir. İkinci vazifenin yerine getirilmesi, ilkinin yapılmasına bağlıdır. Bu yüzden birinci ve özel vazifeler önemli ve önceliklidir. Milletlerin kendileriyle ilgili özel vazifeler, fertlerinin ahlaki ve fikri seviyesini en üst seviyeye çıkarmak ve İslâmın ahlaki, toplumsal ve siyasi esaslarını tam ve mükemmel bir tarzda tatbik etmeye çalışmaktır. Genel vazifeler ise, diğer Müslüman kavimlerle tam bir dayanışma içinde yaşayarak onların hürriyet ve geleneklerine saygı göstermek, yükselme ve ilerlemelerine de yardımcı olmaktır. Paşa, bunların yanı sıra ayrıca İslâm milletleri arasında yabancıların boyunduruğu altına girmiş veya böyle bir tehlike ile karşı karşıya kalmış olanları kurtarmanın da bu kapsamda değerlendirilebileceğini söylemektedir. Ona göre bir millet siyasal bağımsızlığını kaybetmekle gelişme yolunu şaşırmış, varlığını tehlikeye atmış olur ki, İslâm dayanışması böyle bir duruma müsaade etmez.²⁶³

Analizin, özellikle, yabancı boyunduruğu altında olan İslâm milletleriyle ilgili son bölümünde, Paşa’nın, önceki düşüncelerinden farklı olarak Müslüman milletlerin ulus devlet kurabilecekleri şeklinde bir düşüncede olduğu anlaşılabilmektedir. Oysa Said Halim Paşa’nın İslâm’ın siyasal yapısı ile ilgili düşünceleri çok nettir ve değişmemiştir. Ancak, Müslüman milletlerin yabancı boyunduruğu altına girmesi ve siyasal bağımsızlığını kaybetmesi ile ilgili yaptığı bu değerlendirmeler, tarihsel

²⁶¹ Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 131.

²⁶² Said Halim Paşa, Sebilürreşad, Yayın Tarihi, 18 Mart 1914 (Miladi) 5 Mart 1330 (Rumi), Cilt 13, Sayı: 331.

²⁶³ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye*, 30-31.

sürecin beraberinde getirdiğini tarihi gerçekler ile ilgilidir. Ve asıl düşünce bağlamından beslenmektedir.

5.4. Değerlendirme

İkinci Bölümün ‘Milliyetçilik ve İttihâd-ı İslâm’ başlığı altında belirtildiği gibi, Said Halim Paşa’nın milliyetçilik düşüncelerini değerlendiren araştırmacıların bir kısmı, onun milliyetçiliğe karşı olduğunu, bir kısmı yalnızca Batı tarzı bir milliyetçiliği doğru bulmadığını söylemektedir. Paşa’nın İslâm esaslarıyla ıslah edilmiş bir milliyetçiliğe müsbet yaklaştığını söyleyenler olduğu gibi, milliyetçiliği, yaratılışın bir realitesi olarak gördüğünü söyleyenler de bulunmaktadır. Paşa’nın İslâm birliğini öncelediği ve İslâm birliğini bozacağı düşüncesi dolayısıyla Batı tarzı, hurafe, taassup ve bencilliği teşvik eden bir milliyetçiliği doğru bulmadığını, bu anlamda ulusallaşmayı da benimsemediğini iddia edenlerin yanısıra, onun Birinci Dünya Savaşı sonrası, çok uluslu imparatorlukların dağılmasıyla birlikte ‘ulusallaşma’ lehine düşüncelerini değiştirdiğini ileri sürenler de mevcuttur.

Yukarıda anlatıldığı gibi Said Halim Paşa, insanı merkeze alarak, birey insanın, insan topluluklarını, insan topluluklarının da milletleri meydana getirdiklerini düşünmektedir. Ona göre, insan ne kadar mükemmel olursa, insan toplulukları ve dolayısıyla da milletler o kadar mükemmel olur. İslâm inancının ferdi öncelemesinin hikmeti budur.

Fert, iyi bir Müslüman olduğu takdirde, bunun yansıması olarak İslâm hakikatleri insan toplulukları üzerinde parlak bir şekilde tezahür edebilir. Yani Türk, Arap ya da Hintli Müslüman bir fert, iyi bir Türk, iyi bir Arap ya da Acem olduğu takdirde, onun bu durumu İslâm milletleri arasında da bir iyilik hali oluşturur. Onun milli bir dayanışma sağlama konusundaki hırsları, aynı zamanda İslâm milletleri arasında da bir dayanışmanın zeminini teşkil eder. Çünkü böyle bir durumda milli dayanışma, İslâm milletleri arasında tesis edilecek dayanışmanın tamamlayıcısı olacaktır.

Said Halim Paşa, İslâm’ın, birey insanı değerlendirirken onun soyunu, ırkını, menşeyini dikkate almadığı düşüncesindedir. Ancak bu, insanların soyunu, ırkını ve menşeyini inkâr ettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü İslâm, her soyu ve her milleti, dil gibi unsurlarıyla birlikte Allah’ın ayetleri gibi telakki etmektedir. Dolayısıyla Kur’an’daki herhangi bir ayeti inkâr etmek ile Allah’ın yarattığı lisanları inkâr etmek

aynı şeydir. Soy ve menşe insanın iradesine bağlı bir unsur değildir. Yani insanın önemli ve üstün olmasına hiçbir katkısı yoktur.

Milliyeti, Said Halim Paşa için önemli kılan unsurlardan biri de, insanların ve toplumların yaşadıkları, beslendikleri ve ait oldukları çevre unsurudur. O, çevrenin, olayların menşeyini oluşturması yönüyle bir olayın en esaslı ve en mühim sebebi haline gelebileceğini ifade etmektedir. Paşa, ait olunan çevreye yabancı kalmanın, gerçeklerden kopuk bilgi ve tasavvur üretmeye neden olacağının altını çizmekte, güzel sanatlar ve edebiyat alanındaki kopukluğu buna örnek olarak göstermektedir.

Paşa, bir yandan toplum için millilik vasfının ne denli önemli olduğunu vurgularken, bir yandan da, milli irade hâkimiyetinde olduğu gibi, ancak İslâm'ın temel ilkelerine aykırı olmaması kaydıyla milli unsurların benimsenebileceğini vurgulamaktadır.

Said Halim Paşa milliyeti hayatın gerçeklerinden biri olarak kabul etmekte ve İslâm'ın, milliyete karşı olduğu şeklindeki düşünceleri yanlış bulmaktadır. Ancak milliyetçiliği yanlışlıkları, hurafeleri, taassup ve bencilliğinin yanı sıra bölgesellik damgasıyla İslâm'ın evrenselliğine zarar vermesi, toplumda sosyal ve siyasal bölünme ve parçalanmalara zemin hazırlaması, toplumdaki hedef birliğini bozması ve İslâm'ı kabul ettiği halde İslâm öncesi geleneklerin hayatîyet bulmasına imkân tanıyan bir düşünce yapısı olması dolayısıyla eleştirmektedir.

Paşa, insanı önemli ve üstün kılacak olan hususun, onun sosyal, siyasal ve bireysel alandaki tekâmülü olduğunu düşünmektedir. İslâm'ın insanı, sosyal ve siyasi bir unsur olarak kabul ettiğini ileri süren Said Halim Paşa'ya göre, bu anlayış insanı aynı zamanda kavmiyet anlayışına ve onu kabul etmeye götürür. Bir fert kendinde ve mensubu bulunduğu kavim içinde İslâm'ın hakikatlerini tezahür ettirirse, bu durum kaynaşmak durumunda olduğu diğer kavimler ile olan kaynaşmasını ve dolayısıyla İslâm hakikatlerinin daha geniş manada tezahür etmesini sağlayacaktır. İslâm'ın öngördüğü dayanışma ve kardeşlik, bütün Müslümanları, soyları, menşe ve dilleri ne olursa olsun, mevcut halleriyle kabul etmeyi gerektirmektedir. İslâm'ın bu yaklaşımı inançtaki Tevhid anlayışının, sosyal ve siyasal alanda da şekillenmesini zorunlu kılmaktadır. Ki bunun siyasal alandaki karşılığı, İslâm birliğidir. Yani bütün dünya Müslümanlarının tek bir Halifenin başkanlığı altında siyasi olarak ittifak etmesidir. Said Halim Paşa'nın örnek olarak gösterdiği Asr-ı Saadette bu durum, İslâm sancağı altında, her kabilenin kendi sancağıyla bulunması şeklinde temsil edilmiştir.

Paşa, İslâm birliğinin, esasında İslâm inancından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla her Müslümanın İslâm birliğini savunmasının kendi inancından kaynaklanan bir husus olduğuna işaret etmektedir. Paşa'ya göre her Müslüman İslâm'ın hâkim olduğu her yeri vatan olarak telakki etmeli ve her nerede olursa olsun hükümdar olarak Halifeyi bilmeli ve tanımalıdır. Çünkü İslâm inancı, bütün mü'minleri kardeş ilan etmiştir. Kardeşlik, dayanışmayı istilzam eder. Bu zaviyeden bakıldığında Said Halim Paşa'nın, Vahdet-i İslâmiyeyi, siyasi bir gereklilik ya da siyasi bir teori şeklinde ele almak yerine, onu, her şart altında Müslüman olmanın ve Müslümanca düşünmenin bir gereği olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Paşa, İslâm toplumunun toplumsal ve siyasi örgütlenmesini Halifelik müessesesi üzerinden şekillendirmektedir. İslâm dünyasının önemli bir kısmının Batılı devletlerin boyunduruğu altında olmasını, Birinci Dünya Savaşı'nı hazırlayan sebepleri ve savaş sonrasındaki gelişmeleri de takip eden Said Halim Paşa, bir yandan Hilafetin her bakımdan gerekliliğini savunurken, diğer taraftan, karşı karşıya kalınan durumla ilgili Müslümanca en doğru değerlendirmeyi yapma gayreti içerisinde olmuştur. İslâm milletlerin siyasi bağımsızlıklarını önemsemesi, Paşa'nın İslâm'ın siyasi yapısıyla ilgili telakkilerini, ulus devlet lehine değiştirdiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira milli mücadeleyi destekleyen Paşa, Hilafet müessesesine güçlü vurgular yapmıştır. Son dönemlerinde kaleme aldığı *İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiyye* bunun açık bir örneğidir. Ancak 1921 yılının sonlarında suikaste uğrayan Paşa, saltanat ve hilafetin kaldırılmasını görememiştir.

ALTINCI BÖLÜM

SAİD HALİM PAŞA’NIN TERAKKİ ANLAYIŞI

Önceki bölümlerde Said Halim Paşa’nın siyasi düşüncelerini şekillendiren kurucu temel kavramlar, siyasi kurumlar ile ilgili düşünceleri ve millet, milliyetçilik, beynelmileliyet ve Vahdet-i İslam noktasında siyasi düşüncesinin nasıl şekillendiği detaylı bir şekilde ortaya konulmaya çalışıldı. Bu bölümde ise, Paşa’nın savunduğu siyasi sistemin nasıl bir terakki anlayışı öngördüğü, tüm insanlık için gerçek terakkinin tek bir çizgide mi geliştiği yoksa her medeniyet için farklı ve birden çok terakki çizgisinin mi olabileceği sorularına cevap aranacaktır. Bunun yanı sıra Paşa’ya göre ilerlemenin kaynak, esas ve hedeflerinin neler olduğu, nasıl ve hangi araçlarla gerçekleştirilebileceği konusundaki düşünceleri serdedilecektir. Ayrıca Paşa’nın, farklı hedeflere sahip kültür ve medeniyetler ile bir alışveriş içerisine girilmesi konusundaki düşünceleri ve bu bağlamda İslâm toplumunun Batı’dan neler alabileceği hususundaki değerlendirmelerine yer verilecektir. Böylelikle ortaya koymaya çalıştığı ilerleme anlayışının toplumu hangi noktaya ulaştırmaya yönelik olduğu şeklindeki düşünceleri ele alınacaktır.

Terakki kavramı, esasında savunulan siyasi sistemin ortaya koyduğu hedefi de kapsamı yönüyle önemli bir kavramdır. Bu kavram ile hem siyasi sistemin hedefi hem de bu hedefe ulaşmak için takip edilmesi gereken yöntem ve kullanılacak araçlar vurgulandığı gibi başka siyasi, sosyal ve kültürel sistemler ile olan münasebetler de ifade edilmektedir.

Batı dünyası ile mukayese edilerek İslâm dünyasının gelişmemişliğinin aydınlar arasında yoğun bir şekilde tartışıldığı bir dönemde düşüncelerini paylaşan Paşa'nın terakki ile ilgili düşünceleri fikirleri şu şekildedir:

6.1. Terakki ve İnhitât Kavramları

Said Halim Paşa, maddi ilerlemeyi anlatmak için 'terakki' kelimesi başta olmak üzere, tekâmül, tekemmül, temeddün, yenilik arzusu, arzu-yu teceddüt ve teâli ifadelerini kullanmaktadır.

'Terakki' kelimesi sözlükte 'ilerleme, ileri gitme, yukarı kalkma, yükselme, artma, çoğalma'¹; 'tekemmül' kelimesi, 'kemâle erme, kemâl bulma, mükemmel olma'² 'teâli' kelimesi, 'yükselme, şan ve paye alma' ve 'temeddün' kelimesi ise, 'ma'ârif ve sanayi vesâir şu'ubât-ı medeniyyede (medeniyet bölümleri) ilerleme, terakki etme, şehri ve medeni olma, hazarî olma'³ anlamlarına gelmektedir.

Paşa, 'terakki'nin zıddını ise, 'Kuvvetten düşme, düşme, alçalma, aşağılama, bir şişin inmesi, tedenni' anlamlarına gelen 'inhitât'⁴; 'aşağı inme, tenzil, aşağılama' manalarına gelen 'tedenni'⁵ ve 'çözülüp açılma, dağılma, bozulma' içeriği ile kullandığı 'inhilal'⁶ kelimeleriyle ifade etmektedir.

'Terakki' ve 'inhitât' kelimeleri Said Halim Paşa tarafından birbirinin karşıtı olarak kullanıldığına göre, terakki etmeyi, mana-yı muhalifiyle 'kuvvetten düşmekten kurtulmak, bir balonu yeniden şişirmek ve düşülen noktadan yeniden yukarılara doğru tırmanmak'; 'Tekâmül' kelimesini de aynı şekilde, 'mevcut durumdan daha iyi hale gelmek, olgunlaşmak, gelişmek' tarzında anlamak mümkündür.

¹ Şemsettin Sami, *Kamûs-ı Türki*, (Dersaadet: İkdâm, 1317), 'terakki' mad.

² Şemsettin Sami, 'tekemmül' mad.

³ Şemsettin Sami, 'temeddün' mad.

⁴ Şemsettin Sami, 'inhitât' mad.

⁵ Şemsettin Sami, 'tedenni' mad.

⁶ Şemsettin Sami, 'inhilal' mad.

6.2. Said Halim Paşa'nın Terakki Anlayışı

Said Halim Paşa, ilerleme ve medeniyet anlayışını ortaya koyarken ilerleme ve medeniyeti, insanlığın ortak hareketi kabul etmekte⁷ ve 'medeniyet-i insâniye' şeklinde ifade ettiği bir 'insanlık medeniyeti'nden bahsetmektedir. Paşa, İslâm dinini, insanlığın en muazzam dini ve insanlık medeniyetinin bizatihi kendisi olarak değerlendirmekte ve bu konudaki düşüncelerini şöyle ortaya koymaktadır:

*Diyânet-i İslâmiye, ihtiva ettiği en yüksek idrâkât ve hakâyıkıyla, insâniyetin en muazzam bir dinidir. En sahih ve en mükemmel ruh ve mânâsıyla alınan medeniyet-i insâniyenin hâdimi değil, bizzat o medeniyetin kendisidir. Binaenaleyh onun haricinde necat ve selâmet bulmak imkânı yoktur.*⁸

Görüldüğü gibi Paşa, vazettiği hakikatlerle insanlığın en muazzam dini olarak gördüğü İslâm dinini, insanlık medeniyetinin kendisi olarak ifade etmektedir. Bu konuda İslâm'a, insanlık medeniyetinden ayrı ve fakat ona ulaştırabilecek bir araç rolü biçilmesini de yanlışlamaktadır. Ona göre insanlığın madden ve manen kurtuluş ve selamete ulaşabilmesi ancak İslâm'ın ortaya koyduğu hakikatlerle mümkündür.

Bu hakikat ve esaslarla İslâm'ın insanlığa bereketli, şa'saalı ve gösterişli bir medeniyet hediye ettiğini, tarihen sabit bir hakikat olarak dile getiren Said Halim Paşa, beşer aklının şimdiye kadar bu hakikatlerden daha yüce ve daha doğru bir alternatif ortaya koyamadığını ileri sürmektedir.⁹

Paşa'ya göre İslâm'ın ihtiva ettiği düsturlar, tamamen insanlığın tabiatından esinlenmiştir. Çünkü İslâm'ın esaslarını vazedenden ile insanın ve insanlığın tabiatını yaratan, aynı yaratıcıdır. Dolayısıyla bu düsturlar, insanlığın maddi ve manevi saadetini elde etmek için takip etmesi gereken, insanlığın kaderi olmaya en uygun düsturlardır.¹⁰ Said Halim Paşa, Batılı toplumlarda meydana gelen çeşitli gelişmelerin, Batılıları bir şekilde İslâm'ın koymuş olduğu esaslara yaklaştıracığı inancındadır. Bu inancını te'kitli bir şekilde şu sözlerle dile getirmektedir:

⁷ Said Halim Paşa, Sebilürreşad, Cilt 20, Aded 501, Sahife, 75.

⁸ Said Halim Paşa, Sebilürreşad, Cilt 19, Aded 493, Sahife, 265.

⁹ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-yi Kalemîyye*, 26.

¹⁰ A.g.e., 27.

Öyle zan ediyoruz ki, akvâm-ı Garbiyenin geçirdiği ve geçirmekte olduğu safahât-ı muhtelif-i tekâmül eşkâl-i bîpâyâniyle dinimizin esâsât-ı ahlâkiye, ictimâiye ve siyasiyesini kabûle müntehi bir cereyanın bazı tahvilât ve i'vicâcât-ı mevkûtesinden başka bir şey değildir. Bu imanımızdan dolayıdır ki tekâmül-i İslâm'ın bu düstur ve esaslar haricinde cereyan edebilmesini kabul edemeyiz ve bu husustaki kanaatimiz cazibe veya sükût kanunları haricinde bir mesele-i mihanikiye teemmül edilemeyeceği kadar kavîdir.¹¹

Paşa, insanlık için faydalı olabilecek çalışmaların bir şekilde İslâm'ın ortaya koyduğu esaslarla bağlantılı olacağını düşündüğünden Batı toplumlarındaki gelişim süreçlerini, İslâm'ın ahlaki, sosyal ve siyasi esaslarını kabule götürecek bir anlayışın bazı geçici değişim ve sapmaları olarak değerlendirmektedir. Ona göre Müslümanlardaki gelişmeler de bu düstur ve esaslar haricinde olamaz.

Said Halim Paşa, 'insanlık dini' ile özdeş kabul ettiği ve İslâm'da somutlaştığını ifade ettiği insanlık medeniyetini, ilmi ve İslâmi hakikatlerle beslenen bir yapı olarak görmektedir. Paşa, bir yandan ilmi hakikatlerin de İslâmi hakikatler gibi vatanının olmadığını söylerken¹², diğer taraftan aynı düşünceyi fenni ve tecrübi hakikatlerin evrensel tabiatına dikkat çekmek suretiyle te'yid etmektedir.¹³

Said Halim Paşa, İslâm'ın sosyal ve ahlaki esasları ile tabiat kanunları arasında, her ikisi için insanlığa bakan yönüyle bir benzerliğin olduğu düşüncesindedir. Ona göre, Şeriatın hâkimiyeti demek, tabii ve değişmez olan, insanların keyif ve iradelerine boyun eğmeyen, ahlaki ve sosyal kanunların hâkimiyeti demektir. Paşa, bu kanunların, kâinatta câri olan tabii kanunlardan bir farkının olmadığını ve bütün insanların bu kanunlar önünde eşit olduklarını söylemektedir.¹⁴ Paşa'ya göre İslâm şeriatının, eşyanın ve insanın tabiatına aykırı olabilecek hiçbir özelliği yoktur.

¹¹ A.g.e., 28.

¹² Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 25.

¹³ A.g.e., 25.

¹⁴ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', Sebilürreşad, Cild 19, Aded 494, Sahife 275.

Ruhani ya da ruhbani değildir. Bütün diğer tabii kanunlar gibi tamamıyla fitrî ve tabîidir.¹⁵

Tabiatı ne olursa olsun, her varlığın kendisine has tabîi kanunlara bağlı olduğunu belirten Said Halim Paşa, insanların da maddi varlıklarını idame ettirmeleri noktasında tabîi fizik kanunlarına; sosyal hayatlarını idame için de tabîi sosyal kanunlara bağlı olmak durumunda olduklarını ifade etmektedir.¹⁶

Said Halim Paşa, insanın, tabîi kanunları anlamak için başvurduğu kaide ve araçlarla Şeriat'ın hakikatini idrak edemeyeceğine dikkat çekmektedir. Ona göre İslâm hakikatleri insanın gözlem ve akıl yürütmesinin ürünü değildir. Onlar, Allah'ın Peygamberi vasıtasıyla bildirdiği hakikatlerdir.¹⁷ Paşa, Şeriatın, hakikatin tâ kendisi olduğunu ve insanlığın sosyal ve ahlaki mutluluğu ancak onunla yaşayabileceğine inanmaktadır. Paşa'ya göre bu yüzden ciddi bir saygıyı hak etmiş olan Şeriat esasları, şayet Hazret-i Peygamber tarafından tebliğ edilmemiş olsaydı, benzerini düşünebilme imkânı olmayan bu kıymetli hakikatleri, insanın bilmesi ve tanıması kesinlikle mümkün olmazdı.¹⁸

Şeriatın ortaya koyduğu hakikatlerin, insanların inceleme, araştırma, muhakeme ve düşüncelerinden doğmuş olmadığının altını çizen Said Halim Paşa, beşerî tecrübelerin bu hakikatleri tamamıyla te'yid ederek desteklediğini, aynı şekilde bunlar ile ilgili yapılabilecek çalışmaların daima onları olumlayıp tasdik etmekle neticeleneceğini belirtmektedir.¹⁹

Paşa, insanın fizik ve kimya kanunlarını idrak etmesini sağlayan müşahade ve muhakeme yeteneğinin ona ahlaki ve toplumsal kanunları keşfetme kudreti sağlayıp sağlayamayacağını tartışırken, bu iki tür insani malumat arasında şöyle temelli bir farklılığın olduğunu ileri sürmektedir: Fizik ve kimya kanunları, canlı cansız bütün varlıkları ve bir varlık olması yönüyle insanı da kapsamaktadır. Bu yüzden bunlar 'âfâki' yani 'nesnel' kanunlardır. Ahlaki ve toplumsal kanunlar ise, şuurlu ve sosyal

¹⁵ A.g.e., 276.

¹⁶ A.g.e., 275.

¹⁷ A.g.e., 276.

¹⁸ A.g.e., 276.

¹⁹ A.g.e., 276.

bir varlık olması yönüyle sadece insana yöneliktir. Duygusal ve ruhsal olması itibariyle de ‘enfüsi’ yani öznel kanunlardır.²⁰

Said Halim Paşa, insanın, kendi iradesine tabi olmayan, gerek doğal eğilimleri ve gerek tabiat ve karakterinin eksik ya da mükemmel oluşuyla hiç ilgisi bulunmayan olayları tarafsız ve bağımsız bir düşünce ile gözlemleme ve muhakeme etme kabiliyetinde olduğunu söylemektedir. Paşa’ya göre, insan bundan birtakım hakikatler, hatta bir takım kanunlar çıkarabilir. Ancak kendisiyle ilgili incelemeler yaparak, kendisinin de saygı göstermek durumunda kalacağı ahlaki ve toplumsal kanunlar çıkarma çabası içinde olması doğru olmayacaktır. Paşa, hangi şartlar altında yapılırsa yapılsın, insana ait bütün gözlem, değerlendirme ve muhakemelerin, hakiki ahlak ve toplum kanunlarının keşfine müsait olamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre bu gözlem, değerlendirme, akıl yürütme ve muhakemeler, insanın eksikliğinin ve mükemmel olamayışının izlerini hep üzerlerinde taşıyacaktır.²¹

Said Halim Paşa, insanın bu husustaki fitri kabiliyetsizliğine en canlı delillerden birinin medeni Batı toplumları olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Batılıların diğer tabii kanunlara vukûfiyetleri ve onları kavrayışları, tarihte hiçbir dönemde görülmediği kadar yükselmiştir. Ancak aynı milletler tabii ahlak ve toplum kanunlarına karşı hayret edilecek şekilde bir cehalet içindedirler. Üstelik bu durum, tarihleri boyunca birbirlerine karşı vermiş oldukları mücadelelerden de anlaşılabilceği gibi, onlara çok pahalıya mal olmaktadır.²²

Buradan hareketle, Peygamberin haber vermemesi durumunda insanların, insanlığın saadetini sağlayacak olan tabii²³, ahlaki ve toplumsal kanunları ebediyyen tanımayı başaramayacaklarını belirten Said Halim Paşa şunları söylemektedir:

İşte sırf insanların fitrî olan bu kabiliyetsizliğinden dolayıdır ki, Peygamber bizlere bu kavânîni tebliğ ediyor ve kendi mücâhedâtımızla, kendi vesâitimizle diğer kavânîn-i tabiiyeyi keşfetmek vazifesini bizzat bize

²⁰ A.g.e., 276.

²¹ A.g.e., 276.

²² A.g.e., 276.

²³ Said Halim Paşa’nın ‘tabii’ ifadesini ilahi olan, aşkın ve müteâl olan anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

*bırakıyor. Bu hususta yalnız, beşikten mezara kadar ilim talebinde bulunmamızı tavsiye ile iktifâ ediyor. Bir de Müslümanın en birinci vazifesi, kudreti müsa'ade olduğu kadar iktisâb-ı ilim etmekten ibaret olduğunu, kezâlik hikmeti, Müslümanın mal-ı meşrû'u olmak hasebiyle nerede bulursa almakta tereddüt etmemesi ve tahsîl-i ilm için icab ederse Çin'e kadar gidilmesi lazım geleceğini bildiriyor.*²⁴

Paşa, insanlık medeniyetini maddi ve manevi unsurların birlikte şekillendirdiğini, dolayısıyla medeniyetin vadettiği huzur ve saadetin, her iki alanda da terakki etmeyi gerektirdiğini ileri sürmektedir. Bu perspektifle İslâm toplumu ile Batı toplumunu mukayese eden Said Halim Paşa'ya göre, İslâm toplumu manevi olarak Batı'dan ileride, ancak maddi olarak geridedir. Batı toplumu ise, maddi olarak İslâm toplumundan ileride ancak manevi, sosyal ve ahlaki olarak geri durumdadır. Paşa, İslâm toplumunun içinde bulunduğu maddi felaketin, tabiatın maddi kanunları hakkındaki cehaletinden ileri geldiğine dikkat çekmektedir. Ona göre bu cehalet, Müslümanların tabiatın nimetlerinden istifade etmelerine mâni olmakta, İslâm toplumunu maddi bir sefaletle mahkûm etmekte ve buna bağlı olarak da siyasi bağımsızlıklarını korumaktan mahrum kılmaktadır. Aynı şekilde Batı toplumlarının da maruz kaldığı musibetler, toplumun tabii ahlak kanunlarını bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum ise, Batı toplumlarının sürekli olarak toplumsal bir buhran içinde kıvranmalarına neden olmaktadır.²⁵

İslâm toplumunun maddi saadetten, Batılı toplumların ise manevi ve vicdani mutluluktan mahrum olduklarını söyleyen Said Halim Paşa, bunun izalesi için her iki toplumun da kendisinde eksik olanı tamamlaması gerektiğini belirtmektedir. Paşa'ya göre İslâm toplumu maruz kaldığı hastalığı ortadan kaldırabilmek için, onu doğuran cehaleti bertaraf etmelidir. Bu ise, kendisinde eksikliğini hissettiği ilimleri, o ilimlerin Batı'da olması sebebiyle derhal oradan almasıyla mümkündür. Paşa, Batı toplumunun da dûçar olduğu hastalıktan kurtulmak istemesi durumunda, Şeriatın

²⁴ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye' Sebilürreşad, Cild 19, Aded 494, Sahife 276-277.

²⁵ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', Sebilürreşad, Cilt 20, Aded, 498, Sahife, 39.

tebliğ etmiş olduğu ahlaki ve sosyal kanunları öğrenmek için İslâm toplumuna yönelmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁶

6.3. Batı'dan Sadece İlim Alınabilir

Yukarıda ifade edildiği gibi Said Halim Paşa, İslâm toplumunun geri kalmasını, maddi sebeplere, maddi sebepleri de, öncelikle madden kalkınmayı sağlayacak ilim türlerinde kendisini geliştirememiş olmasına bağlamaktadır. Paşa, İslâm toplumunun maddi refahını ve siyasal nüfuzunu olumsuz etkileyen cehalet durumundan kurtulabilmesi için bu ilimleri Batı'dan hem de ivedilikle alması gerektiğini ifade etmektedir. Paşa, ayrıca İslâm toplumunun Batı'dan alabileceklerinin oldukça sınırlı olduğuna da dikkat çekmektedir. Ona göre İslâm toplumu, Batı'dan hiçbir zaman sosyal ve siyasal nitelikte olan hususları alamaz. Paşa, nasıl ve ne dereceye kadar olursa olsun İslâm toplumunun Batılılaşmasını, tasavvur edilebilecek en müthiş hata olarak niteleyerek Batılılaşma ile ilgili düşüncesini net bir şekilde ortaya koymaktadır.²⁷

Bu yaklaşımının doğru anlaşılması kaygısı taşıdığından olsa gerek Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-i Siyasiyye* isimli eserinin başka bölümlerinde konuyu bir daha ele almaktadır. Burada da İslâm toplumunun gerilemesini, sönükleşmesini ve inhitâtını durdurabilmek için ilim ve fenni öğrenmeye ihtiyacı olduğunu, bugün bu ilim ve fennin de Avrupa'da bulunduğunu ve oradan alınması gerektiğini söylemektedir. Bunu Hz. Peygamberin emri olarak nitelendiren Said Halim Paşa, Batıdan alınabilecek olan unsurların sadece bundan ibaret olabileceğini belirttiği yazısında şu hususlara dikkat çekmektedir:

Filhakika, kemâ-i vüzuh ile görülüyor ki, onun derdine çare kendisinde bulunmayan ve bulunmaması, inhitâtının yegâne sebebini teşkil eden ulûm ve fînûnu durmayıp iktisâb etmesinden ibarettir. Bu ulûm ve fînûnu bugün Avrupa'dadır. O halde bizim için yapılacak iş zâhirdir: O ulûm ve fînûnu Avrupalılardan öğrenmek. Evet gerek unutmuş olduğumuz usûl-u tecrübeyi, gerek cahili bulduğumuz yeni fenleri tahsil için icâbında Çin'e kadar

²⁶ A.g.e., 39.

²⁷ A.g.e., 39.

şedd-i rahle etmek mecbûretinde bulunduğumuzu bizlere tebliğ buyuran Peygamberimizin emrini yerine getirmiş oluruz. Lâkin şunu da hakkıyla takdir etmek lazımdır ki, bizim Avrupalılardan alacağımız şey, yalnız buna münhasırdır. Zira inhitât-ı İslâmiyeye çaresâz olacak yegâne vasıta bundan ibaret olduğu söz götürmez bir hakikattir. Yoksa sözlerimizden akvâm-ı Garbiyenin iktisâdî mebdelerini, sa'y ve sermaye teşkilatına ait usullerini ve bunlar arasındaki münasebât-ı tabii orada olduğu gibi kabule tarafdâr olmak mânâsı anlaşılmamalıdır. Bilâkis en ibtidâî bir basîret bile bize şu hakikati bildirir ki, İslâm'ın esâs-ı mebdelerine çok, yahud az muhalif olmak itibariyle bizim için Garbın bu saydığımız şeylerini kabulden son derecede sakınmak zarûridir.²⁸

Said Halim Paşa, İslâm'ın bir insanlık dini olduğunu, metafizik inanç ve nazariyelerle beraber tecrübeye dayalı maddi ilimleri ve insanın hafsalasının aldığı ve almadığı bütün hakikatleri kapsadığını belirtmektedir.²⁹ Ona göre İslâm toplumu, kendisinde eksik olan bu ilimleri Batı'dan almakla, hem maddi kalkınmasını gerçekleştirebilecek hem de bu ilimler vasıtasıyla Allah'ın isim ve sıfatlarının daha çok ve daha derin manalarına da nüfuz edebilecektir.³⁰

Paşa bu yaklaşımıyla, Müslümanların Batı'dan aldıkları ilmi hakikatlere, İslâm'ın bütüncül yapısı içerisinde³¹ Müslümanca bir bakış açısı ile yaklaşmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin suyun kaldırma kuvveti, ilmi bir hakikattir. Ancak bu hakikatin yorumlanması ve değerlendirilmesi, araştırmacının bakış açısıyla ilgilidir. Bakış açıları, ilmi hakikati değiştirmez, ancak yorumlar ve ona bağlı olarak ilmi hakikatlerden istifade yöntem ve hedefleri değişiklik arz edebilir.

²⁸ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt 21, Aded 540-541, Sahife 155-156.

²⁹ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 4.

³⁰ A.g.e., 7.

³¹ Paşa, İslâm'ın bütüncül yapısı içerisinde idealizm ve pozitivistimin de mündemiç olduğunu ancak İslâm'ın ne tam olarak idealist ne de pozitivist olduğuna dikkat çekmektedir. Bak.: Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 4.

6.4. İlerleme Tek ve Tabîidir.

Said Halim Paşa, insanlığın tabii bir ilerleme ve gelişme sürecinin bulunduğunu ileri sürmektedir.³² Ona göre Doğu ve Batı arasındaki düşmanlık ve sönme bilmez kin, bu süreci asırlarca geciktirmiştir. Buna rağmen kardeşlik ve dayanışmanın önderi olan İslâm toplumu (Şark-ı Muhammedî), bilgisini cömertçe ve karşılıksız olarak barbar Hristiyan Batı'ya sunmuş ve Batı Medeniyetinin inkişaf etmesine ve yayılmasına hizmet etmiştir.³³

Müslüman toplumların İslâm'ı kabul ettikten sonra, bir dönem terakki ve medeniyet adına yüksek noktalarda bulunduğunu ancak daha sonra çeşitli sebepler yüzünden bu noktaların gerisine düştüğünü, Batı medeniyetinin ise ilerleme sürecini daha yükseklerle çıkararak sürdürdüğünü söyleyen Said Halim Paşa, ilerleme ve gerilemenin mahiyeti ile ilgili düşüncelerini şu cümlelerle ortaya koymaktadır:

*Akvâm-ı müslime din-i İslâm'ı kabul ederek mu'azzam ve muş'aşa' bir medeniyet kurmaya muvaffak olmuşlardı. Esâsât-ı İslâmiyeyi daha güzel anlayıp daha vâkıfâne ve fâzılâne bir surette tatbik ve icra eyledikleri ve onlara daha ciddi ve daha samimi bir irtibat ile bağlandıkları takdirde bugünkü küre-i inhitâtlarından yükselerek medeniyet-i hâziranın fevkinde yeni bir medeniyet halk edecekler ki insanlar arasında te'sis ve takarrur eyleyecek re'fet, adâlet ve müsâvat fikirlerinden mütevellid bir tesânüd-ü aheniyin ile nev-i beşere bahş edeceği bîpâyân ni'm ve huzuzât-ı ma'neviye bu medeniyet-i cedîdenin esbâb-ı tefvîkini teşkil edecektir.*³⁴

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Paşa, Müslüman toplumların İslâm'ı kabul etmeleriyle birlikte, İslâm'ın kazandırdığı yeni bakış açısıyla, muazzam ve şa'saalı bir medeniyet inşa ettiklerini söylemektedir. Ona göre bugün geri durumda olan Müslüman toplumlar, İslâm'ın esaslarını daha güzel anlayıp onları daha ciddi bir şekilde tatbik etmeye başladıklarında ise medeniyet çizgisinde yükselerek Batı medeniyetinin de üstüne çıkabileceklerdir.

³² Said Halim Paşa, *Taassup*, 3.

³³ A.g.e., 3.

³⁴ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-yi Kalemîyye*, 31.

Said Halim Paşa, insanlığın tabii bir ilerleme ve gelişme sürecinde bulunduğu düşüncesini, insanın gelişmeye olan istidadının şekillendirdiğini belirttiği ‘medeniyet’ ile ilgili şu ifadelere yer vermektedir: Bugün medeni milletlerin dinleriyle alakalarını kestikleri görüldüğü için, fikirsel anlamda ilerlemenin milletlerin dindarlık eğilimlerini yok edeceği kanaati oluşmuştur. Oysa insanlığın gelişmeye (tekemmül) olan istidadının mutlaka dinsizlikle sonuçlanacağı iddiaları, insanlığın gelişim tarihinde destek bulamayacağı türden iddialardır. Hristiyan Avrupa’nın, manevi hayatı tatmin edemiyor olması gibi özel bir durumdan yola çıkılarak böyle genel bir neticeye ulaşmak büyük bir hatadır. Çünkü insanlığın dine olan meyli, fikrî ilerlemesiyle birlikte gelişmiştir.³⁵

Yukarıdaki ifadelerinde, insanlığın ilerleme ve gelişiminin tek bir medeniyet üzerinde gerçekleştiğini dile getiren Said Halim Paşa, *İslâm’da Teşkilat-ı Siyasiyye* isimli son eserinde ‘aydın’ sınıfını, “‘Garb âlemi için her yol, Roma’ya gider’ ise ‘Müslüman dünyası için her yol Mekke’ye gider’”.³⁶ hakikatini unutmakla eleştirmektedir. Ona göre, bu iki âlemden her birinin yolu, yönü, istikameti ve talihi başkadır. Her ikisi de kendi istikametini takip etmek durumundadır. Aynı şekilde, insanlığın umumi gelişimine farklı yönlerle katkı sunacak adımlar atmaya da mecburdurlar.³⁷ Görüldüğü gibi Paşa, Batı dünyasının gayesi, telakkileri, eğilimleri, ihtiyaçları ve bunları tatmin için başvuracağı araçların, Müslüman âleminin bu hususlardaki durumundan çok farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu fark Hristiyanlığın ahlaki ve sosyal telakkileri, gelenekleri ve esasları ile İslâm’ın ahlaki, sosyal telakkileri, gelenek ve esasları arasındaki fark kadardır.³⁸

Said Halim Paşa, İslâm Dünyası ile Hristiyan Dünyası arasında hedef, istikamet, ihtiyaç, eğilim ve bunların tatmini için başvurulacak araçlar yönüyle ciddi bir farklılığın olduğunu belirttikten sonra, Batı’nın sırf kendi ihtiyaçlarını dikkate alarak kabul etmiş olduğu sosyal ve siyasi kurumların, gerekli düzeltmeler yapılırsa bile

³⁵ Said Halim Paşa, *Taassup*, 6-7.

³⁶ Said Halim Paşa, ‘İslâm’da Teşkilat-ı Siyasiyye’, *Sebilürreşad*, Cilt 19. Aded, 493, s. 265.

³⁷ A.g.e., 265.

³⁸ A.g.e., 265.

İslâm toplumuna uyacağını zannetmenin de açık bir hata olacağını söylemektedir.³⁹ Paşa'ya göre bu iki dünya arasında o kadar esaslı ve köklü farklılıklar var ki, hiçbir ta'dil ve düzeltme, bu esaslı farkları ortadan kaldırmayı veya azaltmayı başaramaz. Çünkü bu farklılıklar, her iki dünyanın mensup olduğu dinlerden kaynaklanmaktadır.

40

Paşa'nın yukarıdaki ifadelerinden, ilerlemeyi tek ve tabii gördüğü ve Batı toplumlarındaki gelişim süreçlerini, onları İslâm'ın ahlaki, sosyal ve siyasi esaslarını kabule götürecek bir hareketten geçici bir kopma şeklinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak ilerlemenin dikey, doğrusal bir çizgide ve bir 'İnsanlık Medeniyeti'ne götürebileceği düşüncesinde olduğu ve Batı medeniyetinin olumsuz yanlarını da, bu insanlık medeniyeti yolundan bir sapma olarak algıladığı söylenebilir.

6.5. İlerlemenin Hedefi

Said Halim Paşa'nın ortaya koyduğu siyasi sistem, esasları itibariyle İslâm Şeriatından kaynaklandığı için, bu sistemin gerek bireysel tekâmül gerekse toplumsal terakki adına ortaya koyduğu hedefler, Paşa'ya göre İslâm dininin genel hedefleri ve ilkeleri ile aynıdır. Bunu tespit etmek için, Paşa'nın ileri sürdüğü İslâm dininin temel hedeflerinin yanı sıra, Devlet Başkanı, Millet Meclisi, Yasama ve İcra Heyeti için tespit ettiği hedeflere de bakmak gerekecektir.

6.5.1. İslâm Dininin İlerlemedeki Etkisi

Said Halim Paşa dini, hayatın bütününi kuşatan bir küll olarak değerlendirdiği için, onun dinin hedeflerini de, terakkinin bir parçası olarak kabul ettiği söylenebilir. Buradan hareketle Paşa'nın dinin hedefleri ile ilgili yaklaşımları, insanları gerçek mutluluğa ulaştırmak ve bireyin özgürleşmesini sağlamak başlıkları altında ele alınacaktır.

³⁹ A.g.e., 265.

⁴⁰ A.g.e., 265.

6.5.1.1. İnsanları Gerçek Mutluluğa Ulaştırmak

Said Halim Paşa, İslâm dinini, bütün yönleriyle bir insanlık şeriatı olarak kabul etmektedir. Ona göre İslâmiyet, insanların toplumsal eğilimlerini ve ilerleme arzularını tatmin ederek vicdan ölçüleri içinde mesut olmalarını sağlayacak her ne lazımsa tamamını ihtiva eden en mükemmel dindir.⁴¹

Paşa, Müslümanların intisap ettikleri dinin en mühim gayesini, insan yaratılışındaki gelişme yeteneğini açığa çıkarmak ve insanları mazinin eksik ve yanlış mirasından kurtarıp hakikat ve mükemmelliğe sürekli yaklaşımlarını sağlayacak bir fikri ve ahlaki yükselişe mecbur kılmak ve böylelikle insanlığın mutluluğunu temin etmek olarak ifade etmektedir.⁴²

Said Halim Paşa, İslâm dininin, insanlığın maddi, manevi ve akli dengesini sağlayan ebedi kanun ve esasları sayesinde, insanlığa mutlu ve müreffeh bir hayatın hayal olmadığını öğrettiğini ve böyle bir hayatı somut bir gerçek olarak insanlığa sunduğunu söylemektedir. Ona göre İslâm dini, mensuplarına, gelişim kanunlarından insanlığa en faydalı olacak biçimde istifade edilebilmesi için gerekli tabii, akli ve ilmi her çeşit vasıtanın kullanılması sorumluluğunu yüklemektedir.⁴³ Paşa buradan hareketle, İslâm'ın yegâne gayesinin, hayır ve hakikatin kusursuz yolunda insana rehber olmak ve insan zihninin sınırlarını zorlayan metafizik âlemde, insan düşüncesine bir istikamet kazandırarak onu sapmalardan kurtarmak olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Bir başka yerde benzer bir vurguda bulunarak, İslâm'ın esas maksadının, insanların hakikati görmelerine mani olan zan ve evham perdelerini ebediyen yırtmak olduğunu dile getirmektedir.⁴⁵

Bu ifadelerden Paşa'nın, İslâm siyasetinin, İslâm toplumunu, ahlakını ve inancını, İslâm'ın esaslarına uygun olarak devamlı surette geliştirmekle yükümlü olduğu, bunun için de oluşturduğu özgürlük ortamında, insanların hakikati görmelerini

⁴¹ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-yi Kalemiye*, 18.

⁴² A.g.e., 9-10.

⁴³ Said Halim Paşa, *Taassup*, 9

⁴⁴ A.g.e., 9.

⁴⁵ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 26.

sağlayacak kültürel ve düşünsel çalışmalara destek vermesi gerektiği düşüncesini savunduğu anlaşılmaktadır.

6.5.1.2. İnsanın Özgürleşmesini Sağlamak

Said Halim Paşa, İslâm'ın insana Allah'ın dışında hiçbir otoriteyi tanımaması gerektiğini bildirerek, onun diğer otoritelerden bağımsız bir şekilde bireysel, sosyal ve siyasal yaşantısını idame ettirmesini önemseydiğini vurgulamaktadır. Paşa, İslâm'a göre hiçbir kuvvetin insanı, ne başka bir insanın ne de başka bir zümre veya kitlenin keyif ve iradesine tâbi olmaya zorlayamayacağını, insanoğlunun ancak Allah'ın kâinata hâkim olan tabii ve ezeli kanunlarıyla O'nun yüce iradesi ve emirlerinden başka hiçbir şeye itaat edemeyeceğini ileri sürmektedir.⁴⁶

Buradan hareketle Paşa'nın, İslâm'ın hâkim olduğu bir yapıda, toplumsal ilerlemenin insanların Allah'ın belirlediği sınırlar içerisindeki bireysel özgürlüğünü desteklemek durumunda olduğu kanaati taşıdığını söylemek mümkündür.

6.5.2. İslâm Toplumunun İlerlemedeki Etkisi

Said Halim Paşa, Müslüman toplumların ahlaki, sosyal ve siyasi hususlarda gittikçe Müslümanlaşmaları gerektiği şeklinde bir gaye ortaya koymakta ve bu gayeyi şöyle detaylandırmaktadır: Müslümanlaşma, İslâm toplumunun ahlaki ve fikri akıbetini güvence altına alarak, insan düşüncesinin, 'komünizm', 'nihilizm', 'anarşizm' gibi birçok zihni geriliğe yönelmesini men edecek ve toplumun devamlı surette ilerlemesine ve yükselmesine imkân tanıyarak onları her türlü gerilemeden koruyup muhafaza edecektir.⁴⁷

İslâm toplumunu teşkil eden fertlerden her birinin iyi bir Müslüman ve hatta mümkünse Müslümanların en kâmil olmaktan başka bir amaç peşinde olmaması gerektiğini söyleyen Said Halim Paşa, Müslümanların en iyisinin, insanların en iyisi olduğunu, bu yüzden bu amacın insanoğlunun sahip olabileceği en üstün amaç

⁴⁶ Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiyye', *Sebilürreşad*, Cilt 19, Adet 494, sahife 275.

⁴⁷ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-yi Kalemiye*, 29.

olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸ Paşa'ya göre bu gaye, tek kaynağı olan hakikat kadar sınırsız ve insanlığı en mükemmel mutluluğa ulaştıracak üstün bir gayedir. Milliyeti ne olursa olsun her Müslüman bu hedefe bağlanmalıdır.⁴⁹

‘Büyük bir aile’ olarak nitelendirdiği İslâm âlemini oluşturan unsurların meydana getirmek istediği toplumsal yapıya dikkat çeken Said Halim Paşa'ya göre bu unsurlar şu iki hedefi gerçekleştirme çabası içerisindeyler: Birincisi, fertlerin ahlak ve düşünce seviyelerini en yükseğe çıkarmaya, onları bilinçli hale getirmeye ve İslâm'ın ahlaki, içtimai ve siyasi esaslarını tam ve mükemmel bir tarzda tatbik etmeye çalışmak. İkincisi ise, diğer Müslümanlarla tam bir dayanışma içinde yaşayarak onların özgürlük ve geleneklerine saygı göstermek, ilerleme (terakki) ve gelişmelerine (tekâmül) yardımcı olmaktır.⁵⁰

6.5.3. Devlet Başkanı ve Hükümetin İlerlemedeki Etkisi

Said Halim Paşa'ya göre Devlet Başkanı, İslâm Şeriatının ortaya koyduğu esaslar doğrultusunda, İslâm toplumunu sevk ve idare etmek durumunda olduğu için onun bu konudaki vazifeleri, İslâm devletinin ve İslâm toplumunun maddi ve manevi terakkisi ile ilgili hedef ve stratejileri de kapsamaktadır. Paşa, bu çerçevede Devlet Başkanının görevlerini şöyle ortaya koymaktadır:

*İslâm Hükümeti için halka mümkün olan saâdetleri tamâmiyle temin etmek, kendisi de imkânın son derecesine kadar nüfuz ve kudret sahibi olmak lazım geleceği tabiatıyla meydana çıkar. Zira hükümetin en iyisi, en kuvvetli, en müdebbir olanı ve mesâlih-i ibâda en iyi hizmet edenidir.*⁵¹

Yani İslâm hükümeti halkın mümkün olan her alandaki mutluluğunu temin etmek durumundadır. Zira hükümetin en iyisi, en kuvvetli, en tedbirli olanı ve halkın faydasına olacak hizmetleri ifa edendir. Bir başka ifadeyle belirtmek gerekirse, Said

⁴⁸ A.g.e., 30.

⁴⁹ A.g.e., 30.

⁵⁰ A.g.e., 30-31.

⁵¹ Said Halim Paşa, ‘İslâm’da Teşkilat-ı Siyasiyye’, *Sebilürreşad*, Cild 20, Aded 500, Sahife 62.

Halim Paşa'ya göre Devlet Başkanı, halkı bütün yönleriyle mutlu edecek çalışmalar içerisinde olmak, bunun için devleti siyasi, askeri, ekonomik, ilmi, teknolojik, sosyal ve sanatsal tüm alanlarda en kuvvetli hale getirmek, gerekli tüm tedbirleri almak ve böylelikle halkın maslahatına olacak çalışmaları ifa etmek suretiyle halka hizmet etmekle görevlidir.

6.5.4. Millet Meclisi'nin İlerlemedeki Etkisi

Said Halim Paşa, siyasi yapının etkin unsurlarından biri olarak nitelendirdiği millet meclisinin, toplumun ilerlemesinin zeminini oluşturması noktasında önemli vazifeler yüklendiğini ifade etmektedir. Paşa'ya göre bu vazifelerin başında halkın aklı başında, namuslu bir idareye sahip olması ve insanlar arasında en üst seviyede adaleti tesis ederek fert ve toplumun devamlı bir ilerleme içerisinde olmasına yardımcı olmak gelmektedir.⁵²

6.6. Terakki Nasıl Gerçekleşir?

Said Halim Paşa, 'Her türlü terakkiyât-ı beşeriye, insanların sa'y ve zekâsıyla ve muhitleriyle zamanlarının ihtiyâcâtını bîhakkın takdir etmeleri ve bunları tatbikteki istidâtları ile husûle geldiğine tereddüt edilemez'.⁵³ demektedir ve insanlığın ilerlemesinin, günümüz Türkçesiyle, insanların yaşadıkları çevre ve zamanın ihtiyaçlarını hakkıyla takdir ederek, zeka ve çalışmalarıyla bunları çözebilme yeteneğinden meydana geldiğini ifade etmektedir.

Paşa, ilerleme ve yükselmenin (teâli) gerçekleşebilmesi için mevcut sosyal ve siyasi şartların gerçekliğine uygun davranarak, düşünce ve davranış biçimlerini bu gerçeklik üzerine bina etmenin lüzumuna dikkat çekmektedir. O'na göre toplumsal şartların somut olarak değerlendirilmesi, yeni fikirlerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu yeni fikirler, insanlığa onu mutlu edecek hedeflerin hayal olmadığını bilakis bu hedeflere insanlığın birikimleri, ilerleme ve yükselmenin

⁵² Said Halim Paşa, 'İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiye', *Sebilürreşad*, Cilt 20, Aded 499, Sahife 50.

⁵³ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 26.

esasları ve bilimsel yaklaşımların mükemmel bir şekilde uygulanmasıyla ulaşılabileceğini göstermektedir.⁵⁴

Paşa, İslâm toplumlarının geri kalma sebeplerini tartışırken, onların İslâm öncesi hayatlarının etkisinden kurtulamamalarını, kendilerine bir gelecek oluşturmak için geçmişlerinden neleri unutmak ve feda etmek icab edeceğini takdir edememelerini bir sebep olarak ortaya koymaktadır. Ona göre bu durum, Müslüman toplumların dinin hükümlerini yanlış anlayıp, yanlış tatbik etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁵⁵

Said Halim Paşa, Müslüman milletlerin geri kalmalarını, değişen zamanı dikkate almamaları ve zamanın değişiminden kaynaklanan yeni ihtiyaçların çözümünün ancak İslâm'ın doğru şekilde yorum ve tatbik edilmesiyle mümkün olacağını idrak edememelerine bağlamaktadır.⁵⁶ Ona göre Müslüman milletlerin yükselme ve mutlu olma yolundaki tekâmüllerini sürdürebilmeleri için, İslâm'ın nüfuzunu artırarak, Müslüman olmadan önceki hayatlarının etkileri ile İslâm dininin icra ettiği tesir arasındaki dengeyi, İslâm lehine bozmaları gerekmektedir.⁵⁷

Paşa, toplum olarak terakki edebilmek için Batı medeniyetinden büyük ölçüde istifade edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁸ Batı medeniyetinden istifade etmek ve onu aynen taklid etmek yerine onu 'Şarklılaştırmak' gerektiğini söyleyen Said Halim Paşa bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

Sâir akvamın tecrübeleri de gösteriyor ki, ecnebî medeniyetinden iktâf-ı semerât, onu kendi medeniyetine tevfiq ve taklîb sayesinde mümkün olabilir. Şu hâle göre şimdiye kadar ta'kîb ideceğimiz hatt-ı hareket, Avrupa medeniyetini şarklılaştırmak yani mümkün mertebe muhitimize ısındırmak, medeniyetimizin tekemmül ve te'âlîsi için elzem ve onunla kâbil-i te'lif

⁵⁴ Said Halim Paşa, *Külliyat*, 459-461.

⁵⁵ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-yi Kalemîye*, 9.

⁵⁶ A.g.e., 10.

⁵⁷ A.g.e., 10.

⁵⁸ Said Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrimiz*, 13.

*göreceğimiz şeyleri medeniyet-i Garbiyeden iktibas ile medeniyetimize tatbik itmek hususundan ibarettir.*⁵⁹

6.7. İlerleme ve Gelişmeye Mâni Olan Unsurlar

Said Halim Paşa, Osmanlı toplumunun ilerleme ve gelişmesine mâni olan unsurların başında bilgi ve irfan noksanlığı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bilgisizliğin bir eski, bir de mevcut iki biçimi vardır: Eski biçimi fikir ve tecrübe alanında meydana gelen gelişmelere bîgâne kalmaktan neş'et ederken, mevcut olanı ise, önceden tamamen kayıtsız olunan şeyleri çok eksik ve noksan bir şekilde öğrenmekten kaynaklanmaktadır.⁶⁰

Mevcut cehaletin ayırt edici özelliğini, onun bir hayli yanlış malumattan oluştuğu halde yalancı bir zar ile örtülerek bilgiye benzemesi olarak nitelendiren Paşa'ya göre bu cehalet tarzı, cehaletin en kötüsü ve en zararlısıdır. Said Halim Paşa, bu cehaletin, toplumu, daima yeni ve faydalı teşebbüslerden alıkoyarak medeniyet âlemi nazarındaki kıymetini düşürdüğünü ve kendilerinin Batı medeniyeti için yetenekli ve uygun bulunmadığı zannını doğurduğunu belirtmektedir.⁶¹

Öte yandan Paşa *İslâmlaşmak* adlı eserinde, ilkesiz ve sürekli bir gelişmeyi tenkid etmekte ve bunun milletleri mutluluğa da dağılmaya da götürebileceğini söylemektedir.⁶² Paşa'ya göre Osmanlı toplumunun İslâm'dan uzaklaşmasını sağlayan gelişme, toplumun gerçekte lehine olmamıştır. Çünkü karşı karşıya kaldığı Batılı zihniyet daha önce sahip olduğundan daha geri durumdadır. Paşa, mevcut geriliğin, İslâm'dan kaynaklandığını ileri sürenleri eleştirerek, bugün kabul edilen düşünce tarzının terk edilenlerden üstün olması durumunda bunun savunabileceğini ancak böyle bir durumun, İslâm esaslarının yüksek olması sebebiyle hiçbir şekilde mevzubahis olamayacağını ifade etmektedir.⁶³

⁵⁹ A.g.e., 13.

⁶⁰ A.g.e., s. 9-10.

⁶¹ A.g.e., 10.

⁶² Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 26.

⁶³ A.g.e., 26.

6.8. Değerlendirme

İkinci bölümde ‘Terakki (İlerleme) Anlayışı’ başlığı altında yapılan literatür taramasında dikkat çekildiği üzere Said Halim Paşa’nın terakki ile ilgili düşünceleri sistemli bir şekilde analiz edilmemiştir. Ulaşılan kaynaklarda araştırmacıların, Paşa’nın ilerleme (terakki) ile ilgili fikirlerini daha ziyade gelişme (tekâmül) kavramı üzerinden ele aldıkları görülmüştür. Bu çalışmada, Paşa’nın terakki anlayışı, siyasi düşünce bütünlüğü içerisinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Yukarıda detaylı olarak izah edildiği gibi, Said Halim Paşa, ilerleme ve medeniyeti insanlığın ortak hareketi olarak kabul etmektedir. Bir ‘insanlık medeniyeti’ tasavvuru geliştiren Paşa, bu tasavvurun İslâm dininde somutlaştığını düşünmektedir. Çünkü O’na göre, İslâm’ın düsturları, tamamen insanlığın tabiatından esinlenmiştir. İnsanı yaratan ile İslâm ilkelerini vazedenden aynı yaratıcı olduğuna göre, İslâm esasları kıyamete kadar insanlığa kılavuz olmaya devam edecektir.

Paşa’ya göre insanlığa maddi ve manevi huzur ve saadet kazandıracak yol İslâm’ın ortaya koyduğu esasların dışında olamaz. Bu anlamda Batı’da meydana gelen çeşitli gelişmeler de, bir şekilde İslâm esaslarıyla bağlantılıdır. En kötü ihtimalle onların geçici sapmalarıdır. Ve salim bir akılla düşünüldüğünde, Batı toplumlarındaki bu gelişim süreçleri, onları İslâm’ın ahlaki, sosyal ve siyasal esaslarını kabule bile götürebilir.

Said Halim Paşa, insanlık medeniyetinin ilmi ve İslâmî hakikatlerle beslendiğini ifade ederken, her ikisine ait hakikatlerin evrensel olduğuna dikkat çekmektedir. İnsanların maddi varlıklarını devam ettirebilmeleri için tabii kanunlara, sosyal hayatlarını idame ettirebilmek için de sosyal kanunlara bağlı olmaları gerektiğini söyleyen Paşa, insanın gözlem ve muhakeme yeteneği sayesinde tabiatın işleyişini anlayarak ondan çeşitli kanunlar çıkarabileceğini ancak aynı şeyi toplumsal kanunları keşfetmek için yapamayacağını söylemektedir. O’na göre, Şeriatın koyduğu sosyal ve ahlaki kanunları insan, akıl ve gözlemleriyle bulamaz. Onlar ancak Allah tarafından Peygamber aracılığıyla insanlara bildirilmiştir. İnsanların sosyal kanunlar koyması, her zaman, insanın eksik olması ve mükemmel olamamasının izlerini taşıyacaktır.

Paşa, ilerlemenin beslediği insanlık medeniyetinin maddi ve manevi olmak üzere iki yönü olduğunu ve bu ikisinin tesis edilmesiyle, insanlığın esas mutluluğa ulaşabileceğini düşünmektedir. O'na göre bugün İslâm toplumu manevi olarak Batı toplumlarının ilerisinde, maddi olarak gerisindedir. Batı toplumları ise, maddi olarak İslâm dünyasının ilerisinde, manevi olarak gerisindedir. Paşa, her iki toplumun da kalıcı mutluluğu yakalayabilmesi için eksikliklerini telafi etmek durumunda olduklarını söylemekte, bu bağlamda İslâm dünyasının cehaleti ortadan kaldırması için Batı'dan eksik olduğu ilimleri alması, Batı toplumlarının ise, isterlerse, İslâm şeriatına yönelmesi gerektiğini belirtmektedir.

İslâm toplumunun geri kalmasını, maddi sebeplere bağlayan Said Halim Paşa, toplumun bundan kurtulabilmesi ve ilerlemeyi sürdürebilmesi için, Batı'dan sadece kendisinde eksik olduğunu düşündüğü, evrensel özelliğe sahip ilimleri alabileceğini, bunun dışında Batı'dan hiçbir şey alamayacağını ifade etmektedir. Paşa bu ilimlerin, genel anlamda İslâm hakikatlerinin kapsamında olduğunu ve Müslümanca bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Allah'ın isim ve sıfatlarının daha derin anlaşılmasına da hizmet edebileceklerini söylemektedir.

Said Halim Paşa, insanlığın tabii bir ilerleme ve gelişim sürecinden bahsetmektedir. O'na göre, insanlara gerçek mutluluğu kazandıracak olan farklı farklı ilerleme süreçleri yoktur. Paşa'nın, yukarıda belirtildiği şekliyle, Müslüman toplumlar İslâm'ı kabul ettikten sonra ilerlediler, daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı bulundukları noktanın gerisine düştüler, Batı medeniyeti ise ilerleme sürecini daha yukarılara doğru çıkararak sürdürdü, şeklindeki ifadelerinden dikey ve doğrusal bir ilerleme öngördüğü anlaşılmaktadır.

Paşa'nın ortaya koyduğu siyasi sistem, İslâm Şeriatından kaynaklandığı için, bu siyasi sistemin, ihtiyaçlar, kullanılacak araçlar ve hedefler yönüyle ilerlemeye yaklaşımı İslâm Şeriatıyla uyumlu olacaktır. Bu bakımdan İslâm Şeriatının ve siyasi yapısının temel unsurları olan Devlet Başkanı, Meclis, Yasama ve İcra Kuvvetinin hedeflerinin esasında ilerlemenin nereye doğru ve nasıl olması gerektiğini gösterecektir.

Said Halim Paşa'ya göre ilerlemenin hedefi şunlardır:

İnsanların toplumsal eğilimlerini ve ilerleme arzularını tatmin ederek mutlu olmalarını sağlamak. İnsanların yaratılışlarındaki gelişme yeteneklerini açığa

çıkarmak ve insanın fikri ve ahlaki olarak gelişmesini teşvik ederek insanlığın mutluluğunu temin etmek. İnsanların düşüncelerine onu sapmalardan koruyacak şekilde bir istikamet verecek ortam hazırlamak. İnsanın Allah'ın dışında hiçbir otoriteyi tanımayacak şekilde özgür olabileceği bir zemin oluşturmak. Her insanın, en iyi Müslüman hatta Müslümanların en iyisi olması noktasında onu teşvik etmek. İslâm âleminde güçlü bir dayanışma oluşturmak. Halkın siyasi, askeri, ekonomik, ilmi, teknolojik, sosyal ve sanatsal tüm alanlarda en etkin hale gelmesini sağlamak, bunun için gerekli tedbirleri almak ve halkın faydasına olabilecek çalışmaları ifa etmek. Toplumda adaletin en üst seviyede tesis edilmesini ve toplumun sürekli bir gelişim içerisinde olmasını sağlamak.

Said Halim Paşa, ilerlemenin, insanların çalışmaları, zekâları, zaman ve çevrelerinin ihtiyaçlarını Müslümanca bir perspektif ile doğru okumalarıyla gerçekleşebileceğini söylerken; cehaletin, zaman ve mekânın ihtiyaçlarını gereği gibi değerlendirememenin ve İslâm hakikatlerini doğru tahlil edememenin ilerleme ve gelişmeye mâni olduğunu da belirtmektedir.



SONUÇ

Bu tez, İslâmcı düşünür olarak bilinen Said Halim Paşa'nın siyasi düşüncelerini ele almıştır. Said Halim Paşa, İkinci Meşrutiyet dönemi münevverleri içerisinde İslâmcıları etkileyen önemli düşünce adamlarından biridir. Etkin bir Osmanlı bürokratıdır. Birinci Dünya Savaşı gibi oldukça kritik bir dönemde Osmanlı Devleti'nde Sadrazamlık yapmış bir isimdir. Düşünceleri dikkatle takip edilmiştir. Çünkü siyasi ve bürokratik hayatın pratik tecrübelerine sahip olduğu kadar, bu konulara kafa yormuş bir devlet adamıdır.

Aradan yüzyıl geçmiş olmasına rağmen, Paşa'nın siyasi ve toplumsal meselelerle ilgili düşünceleri yeterince tartışılmadığı gibi, zaman zaman eserlerinde ortaya koyduğu düşünceler, o düşünceyle ilintili diğer fikirlerinden bağımsız olarak ele alınmış, düşünce bütünlüğü dikkate alınmadan değerlendirilmiştir. Bu tez Paşa'nın siyasi düşüncelerini, kendi bütünlüğü içerisinde yeniden okumayı hedeflemiştir. Çalışmada sırasında, Paşa'nın kendi sağlığında Türkçeye tercüme edilen matbu eserleri baz alınmış ayrıca kendisiyle ilgili çalışmış olan araştırmacıların kitap ve makaleleri ile ilgili literatür taraması yapılmıştır.

Tez, Said Halim Paşa'nın düşünceleriyle ilgili literatür taraması, hayatı ve İslâmcılık cereyanı içerisindeki yeri, siyasi düşüncelerini şekillendiren kurucu kavramlara yaklaşımı, İslâm siyasi yapısının teşekkülüne bakışı ve bu yapının hedef ve kapsamından oluşmuştur. Burada tezin literatüre katkısına ilişkin değerlendirme, öncelikle Said Halim Paşa'nın İslâmcılık düşüncesi içerisindeki yeri ve siyasi düşüncelerine kaynaklık eden temel kavramlara yaklaşımı noktasında, akabinde İslâm'da siyasi yapının oluşumu ve bu yapının terakki anlayışı üzerinden hedefi ve vahdet-i İslâm yönüyle kapsamı ile ilgili bakış açısı üzerinden yapılacaktır.

Said Halim Paşa, İkinci bölümde ayrıntılı olarak belirtildiği gibi, kimi araştırmacılar tarafından bağımsız İslâmcı, gelenekçi İslâmcı, ıslahatçı İslâmcı, kimi araştırmacılar tarafından da modernist olarak nitelendirilmiştir. Savunduğu düşünceler dolayısıyla bazen Aydınlanma Dönemi filozoflarından, bazen Gazzali'den, İbn Teymiye'den, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ya da Tunuslu Hayreddin Paşa'dan etkilendiği ve onların düşüncelerini geliştirdiği ileri sürülmüştür. Paşa, Müslüman bir münevverdir. Dolayısıyla her Müslüman gibi, düşüncelerini İslâm esaslarına dayandırmak durumunda olmuştur. Hâkimiyet anlayışı, istibdat anlayışı, milliyetçilik anlayışı, vahdet-i İslâm düşüncesi gibi düşünceleri bu minvalde değerlendirilebilir. Bu konularda Müslüman münevverlerin düşüncelerinin benzerlik arz etmesi doğaldır. Ancak bu benzerliklerin, kronolojik olarak sonra yaşamış olan düşünce adamının öncekilerden etkilendiği şeklinde yorumlanması doğru değildir.

Bu çalışma Said Halim Paşa'nın İslâm'ın temel kaynaklarını önemsemesi, insan aklının Allah'ın peygamberler aracılığıyla vazetmiş olduğu ahlaki ve sosyal kanunları bulamayacağı, İslâmî geleneğin korunması düşüncesi, fıkıh ilmine verdiği değer ve Müslümanların gerilemesinin, onların İslâm'ı tam olarak yaşamamasından kaynaklandığını savunması noktasında gelenekçi bir İslâmcı anlayış içerisinde olduğunu savunmaktadır. Ancak bir düşünürün farklı konularda, düşünce eksenini kaybetmemek üzere farklı yaklaşımlar da benimseyebileceği dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Tezde öncelikle Paşa'nın, İslami geleneği ön planda tutan yaklaşımıyla, istibdat, meşrutiyet ve kanun-i esasi, hürriyet, eşitlik ve dayanışma, hâkimiyet, milli irade hâkimiyeti, demokrasi, Batının ilmini ve tekniğini almak, terakki ve milliyetçilik hususlarındaki bakış açısı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma Said Halim Paşa'nın, İslâm'ın güç ve kuvvet kullanarak yönetimi ele geçirmeyi doğru bulmadığını, Müslüman toplumlarda istibdattan kaynaklanan hukuksuz ve huzursuzlukların müsebbibi olarak İslâm'ın değil, belki yönetimi cebren ele geçirmiş olan müstebitlerin görülmesi gerektiği görüşü taşıdığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra Sultan II. Abdülhamid'in istibdadını eleştiren Paşa'nın, istibdadın mâni-i terâkki olduğu, toplumun geleceğe dair ümitlerini kırdığı, sosyal ve siyasal bütünlüğe zarar verdiği ve toplumda ahlaki çöküntünün artmasına zemin hazırladığı şeklindeki düşünceleriyle birlikte ıslahatçı bürokratların samimiyetleri ve yanlışları bir kenara bırakılırsa, Meşrutiyet ve Kânûn-i Esâsî'yi,

Osmanlı toplumunun önünü açabilecek ve yeni hedeflere yönelmesini sağlayacak siyasi adımlar olarak gördüğünü ileri sürmektedir.

Tezde Said Halim Paşa'nın hürriyet, eşitlik ve dayanışmayı, İslâm toplumunu şekillendiren İslâm ahlakının esasları olarak gördüğü belirtilmektedir. Buna göre Paşa, İslâm ahlakının, İslâm inancından kaynaklandığını kabul etmekte ve şahsi özgürlükleri Allah'a imanın bir neticesi olarak görmektedir. Paşa'ya göre 'hürriyet', İslâm ahlakının, yeteneklerini geliştirebilmesi için insana yüklediği bir sorumluluktur. Bir Müslümanın özgürlüğünü, kendi kusuru ve beceriksizliğinden başka herhangi bir kuvvetin sınırlandıramayacağını düşünen Paşa, bu anlamda 'hürriyet' ile şahsi kabiliyetler arasında bir bağlantının olduğunu kabul etmektedir. Ona göre kabiliyet ve liyakat arttıkça, hürriyet de doğru orantılı olarak artmaktadır. Öte yandan Paşa'nın, Müslümanlar arasındaki 'eşitlik' kavramını Batıda kullanıldığı şekliyle değerlendirmede ve eşitliği, 'herkese kendi tabii yeteneklerini geliştirme hakkı tanımak' olarak gördüğü söylenebilir. Said Halim Paşa, hukuki eşitliği savunurken, fertler arasındaki şahsi üstünlüklerden kaynaklı eşitsizliği de İslâm toplumunun kabul görmüş bir realitesi olarak sunmaktadır. Ona göre şahsi meziyetleri ve üstünlükleri köreltecek ve ortadan kaldıracak bir eşitlik toplumsal ve bireysel felaketleri de beraberinde getirecektir. Paşa, insanların hürriyet ve eşitlikten istifade seviyelerinin ahlak ve maneviyat seviyeleriyle orantılı olduğu görüşündedir. Ona göre hürriyet ve eşitlik hallerinin genişletilmesiyle toplumsal dayanışma ortaya çıkmaktadır ki, İslâm'ın ortaya koyduğu 'İslâm kardeşliği', İslâm toplumunda bu dayanışmayı teşvik etmektedir.

Bu çalışma, Said Halim Paşa'nın İslâm'ın sosyal yapısının Şeriat'ın mutlak hâkimiyeti esası üzerine bina edildiği, toplumların sosyal ve siyasal yapısını düzenleyen Şeriat kanunlarının, insanların akıl ve çalışmalarıyla ortaya koyabilecekleri türden olmadığı, milli irade hâkimiyetinin ise Şeriat'ın hâkimiyetini tanımak durumunda olduğu ve ancak böyle olması durumunda Şeriat'ın hâkimiyeti altında ikincil bir konumda kabul edilebileceği düşüncesinde olduğu sonucuna ulaşmıştır. Öte yandan Paşa'ya göre milli irade hâkimiyetinin temelinde, çoğunluğun kendi fikrini azınlığa kabul ettirmesini meşrulaştıran bir 'kuvvet' anlayışı vardır.

Said Halim Paşa'nın tartışılan fikirlerinden biri demokrasidir. Bu tez, Paşa'nın demokrasi ile ilgili düşüncelerinin literatürde, demokrasi kavramını bilhassa kullanmış olmasına rağmen, daha çok kendi yüklediği içerikle ilgilendiği ve

maksadının bu içeriği, Batıya öykünen aydınlarla birlikte Batılılara da daha iyi anlatabilmek olduğu gerçeğinin göz ardı edilerek tartışıldığını iddia etmektedir. Çalışma bu anlamda Paşa'nın, Batılı bir demokrasi modelini Müslüman toplumlar için tasvip etmediğini savunmaktadır. Tez, ayrıca Paşa'nın milli irade hâkimiyetini ve çoğunluğun azınlığa tahakkümünü kabul etmediğini, demokrasiyi sosyal olarak İslâm toplumunda var olan sınıflar arasında gerçekleştirilmek istenen eşitlik durumuna, siyasal olarak da yönetimin İslâm Şariatının uygulanma durumunu denetlemek ile yükümlü olan Müslüman vatandaşın belli konularda doğrudan istişareye dâhil olması durumuna dayandırdığını ileri sürmektedir. Aslında aynı kavramların farklı içeriklerle kullanılması yöntemi, kendisinin bizatihi eleştirdiği bir yöntem olmasına rağmen Paşa, maksadını açık ederek eleştirdiği böyle bir yanılaşa düşmeyi göze almaktan kaçınmamıştır.

Bu çalışmanın sonuçlarından biri de, Said Halim Paşa'nın Batının bilim ve tekniğinin alınması konusundaki düşünceleriyle ilgilidir. Bu tez Paşa'nın, Batının ilmini almak gerektiği düşüncesinde olduğunu söyleyen araştırmacıların, onun ilmi hakikatler ve Batının ilmiyle ilgili yaklaşımlarını birlikte okumadıkları iddiasını literatüre önemli bir katkı olarak sunmaktadır. Tez, Paşa'nın Batı'nın ilmini olduğu gibi alma düşüncesinde olmadığını ileri sürmektedir. Zira Paşa'ya göre ilmi kanunlar İslâm inancıyla ters düşmemektedir. İslâm, ilmi hakikatleri de şekillendiren kapsamlı ve küllî bir çerçeveye sahiptir. Dolayısıyla Batı'dan alınacak ilmi hakikatler Müslümanlar için Allah'ın isim ve sıfatlarındaki mânânın derinliklerine nüfuz etmelerine imkân sağlayacak şekilde olmalıdır. Paşa, Hristiyanlığın yerine ikame edilmeye çalışılan bilim dininin yorumlarını muteber kabul etmemekte yani Batı'nın ilmi kaideleri yorumlama biçiminin değil de bu kâidelerle ilgili tespitlerinin Müslümanca yorumlanarak alınabileceği düşüncesindedir.

Said Halim Paşa'nın terakki anlayışı, 'Her medeniyetin terakki çizgisi farklı mı olmalıdır yoksa bütün insanlığı ilgilendiren tek bir terakki çizgisi mi vardır?' 'İslâm esasları çerçevesinde şekillenen bir siyasi yapı, topluma nasıl bir terakki vizyonu sunabilir, insanlara neler vadedebilir?' gibi sorularla etrafıca ve sistemli olarak ele alınarak tartışılmamıştır. Binaenaleyh bu tez, literatüre Paşa'nın terakki anlayışı ile ilgili düşüncelerinin bütüncül bir şekilde okunmadığı ve terakki anlayışı yerine daha çok gelişme (tekâmül) düşüncesi üzerinde durulduğu şeklinde bir katkı yapmaktadır. Ayrıca Paşa'nın terakki düşüncesi konusunda bütüncül bir okuma örneği sunmakta

ve Paşa'nın insanlık için, ona mutluluk ve saadet kazandıracak tabii bir tek ilerleme ve gelişme sürecinin olduğu düşüncesini savunduğunu ve öngördüğü siyasi yapının bunu sağlayabileceğini kabul ettiğini ileri sürmektedir. Paşa'nın bu tabii ilerleme ve gelişme sürecini, dikey ve doğrusal olarak algıladığını ve bu sürecin neticesi olarak bir 'insanlık medeniyeti'nin varlığını kabul ettiğini bunun ise, 'insanlık dini' olan İslâmiyetin esaslarıyla şekillendiği düşüncesinde olduğunu iddia etmektedir. Mamafih Paşa'ya göre insanlığa mutluluk getirecek her süreç, bir şekilde bütüncül ve kapsayıcı olan bu 'insanlık dini'nin ilkelerine dayanmak durumundadır.

Bu tez, milliyetçilik ile ilgili olarak Said Halim Paşa'nın, İslâm'ın bütünüyle milliyetçiliğe karşı olmadığı, milliyeti hayatın bir gerçeği olarak gördüğü ancak Batıdan gelen milliyetçiliğin, bencil, parçalayıcı ve hayatı şekillendirmede dinden daha etkin olması hususlarını eleştirdiğini ileri sürmektedir. İslâm birliği konusunda ise, Paşa'nın vahdet-i İslâm'ın, Müslümanların kardeşliğinden kaynaklanan bir dayanışmanın neticesi olduğu görüşünde olduğunu savunmaktadır. Tezin bu konuda literatüre katkısı, Paşa'nın milliyetçilik ile ilgili düşüncelerinin bazı araştırmacılar tarafından, milleti bir gerçeklik olarak görmesi, insanı siyasal bir unsur olarak değerlendirmesi ve İslam kardeşliğinin İslam birliğini istilzam ettiği şeklindeki düşüncelerinin bütünlüğü içerisinde okunmadığı görüşünü desteklemek ve bu konuda bütünlüklü bir okuma örneği sunmak şeklindedir.

Tezin önemli konularından biri de Said Halim Paşa'nın İslâm siyasi kurumlarıyla ilgili düşünceleridir. Çalışmanın bu yönüyle literatüre katkısı, Paşa'nın İslam siyasi kurumlarıyla ilgili düşüncelerinin sistemli ve matbu bütün eserleri değerlendirilerek bütünlüklü olarak ele alınmış olmasıdır. Bu bağlamda tez, Paşa'nın siyasi anlayışının temelinde, Allah'ın hâkimiyetinin bulunduğunu ve bunun inanç, ahlak, sosyal hayat ve siyasi hayata dair İslâm esaslarının bir bütün olarak tatbik edilmesi ile gerçekleşebileceği düşüncesinde olduğu sonucuna ulaşmıştır. Aynı şekilde Paşa'nın, İslâm'ın siyasi esaslarının, sosyal esaslarından, sosyal esaslarının ahlak esaslarından, ahlak esaslarının ise İslâm inancından doğduğu görüşünü düşüncesinin merkezine aldığını ileri sürmektedir. Ayrıca Said Halim Paşa'nın İslamiyet'in Müslüman toplumlar için sabit bir devlet formu sunmadığı, dini olan ve dini olmayan ayrımını doğru bulmadığı, Müslüman toplumların kendi içlerinde farklı siyasi yapılar geliştirmek durumunda kalmaları halinde bile, İslâm toplumunun birliğini elzem

kabul ettiğini ve bu birliğin Halifelik makamı etrafından şekillenmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu savunmaktadır.

Said Halim Paşa Osmanlı Devleti'nin Batılılar tarafından parçalanmasından sonra, İslâm coğrafyasında milli devletlerin kurulduğu bir konjonktürde Müslüman toplumların kendi siyasi yapılarını, İslâm siyasi yapısına göre şekillendirmesi tarzında bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yapılanmanın temelinde yukarıda ifade edildiği gibi İslâm'ın hâkimiyeti mevcuttur ve bu yapılanma sâir İslâm toplumlarından tamamen kopuk da değildir. Çünkü Paşa, ne kadar farklı olursa olsun İslâm kardeşliğinin İslâm toplumları arasında bir dayanışma oluşturduğunu ve bu dayanışmanın bir vecibe olduğunu kabul etmektedir. Ona göre Müslümanlar kendi toplumlarının gelişimini sağlamakla yükümlü oldukları gibi kardeş olan diğer Müslüman toplumlar arasında da gerekli gelişimi sağlamak ve onlarla bir dayanışma içerisinde olmak durumundadırlar. Paşa, her şeye rağmen Müslüman devletlerin Halifelik çatısı altında birleşmesini önemsemekte ve bir gereklilik olarak ifade ettiği Halifelik müessesesinin başına geçecek olan kişinin 'En güçlü Devlet' teorisi ile belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Buna göre Hilafetin Kureyşiliği ile Hz. Peygamberin muradı yani, İslâm ümmetinin birliğini, bütünlüğünü ve menfaatini dışarıya karşı koruyabilecek güçte olan kimsenin Halife olması sağlanmış olacaktır.

Bu çalışma, Said Halim Paşa'nın savunduğu siyasi sistemin, fert ve toplumun gelişimini önemseydiğini ve bilinçli bir toplum hedeflediğini yani bilinçli fert ve toplumu siyasi yapının zemini olarak kabul ettiğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte Paşa'nın tüm yetki ve sorumluluğun bir kişide toplanması gerektiği ve bunun da Devlet Reisi olduğunu, devlet reisliği gibi önemli bir vazifeye gelecek kişiyi belirleme görevinin ise, bilinçli fert ve topluma yani halka ait olduğu düşüncesini kabul ettiğini savunmaktadır. Ona göre Devlet başkanı, tüm yetki ve sorumluluklara sahiptir. Allah'a ve millete karşı tek sorumludur. Devlet başkanının en önemli görevi tabii olarak Şariatın bütün esaslarıyla hâkimiyetini sağlamak ve onun icrasını gerçekleştirmektir. Ayrıca İslâm ümmetinin ve İslâm toplumunun dünya ve ahiret saadetini en güzel şekilde sağlayabilecek çalışmaları da yapmakla yükümlüdür. Devlet başkanı bu noktada zafiyet gösterdiği takdirde, millet devlet başkanını görevinden alabilecek durumdadır.

Said Halim Paşa, Devlet Başkanı ve hükümetin yanı sıra, millet adına hükümetin çalışmalarını takip etmek ve denetlemekle yükümlü bulunan bir meclisten de

bahsetmektedir. Ona göre meclis, yürütme kuvvetinden ve devlet reisinden bağımsızdır. Bunların dışında siyasi anlamda önemli bir unsur olan Yasama kuvveti ile ilgili olarak da farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır: Paşa, Yasama kuvvetinin Meclis'e ait bir görev olmadığını düşünmektedir. O, Yasama kuvvetinin tıpkı Meclis ve Yürütme kuvveti gibi bağımsız bir özelliğe sahip olması ve alanında uzman fıkıh âlimleri tarafından oluşturulmuş bir komisyon marifetiyle gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu komisyon, yapılacak kanunların İslâm Şeriatına uygunluğunu gözetmek ile yükümlü olacaktır.

Said Halim Paşa, Batılı tarzda bir parti anlayışını İslâm'a uygun bulmamaktadır. Ona göre partilerin birbirleriyle çatıştığı bir siyasi yapı, uyumsuz ve sorunlu bir sosyal yapıdır. Devlet Başkanının halk tarafından seçileceğini söylese de seçimin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili çok fazla detay vermemektedir. Devlet Başkanının Şeriatın gereklerini yerine getirme hususunda yetersiz kalması durumunda milletin onu değiştirebileceğini ifade ettiği halde bunun nasıl olabileceği ile ilgili teferruata girmemektedir. Yani bütün vatandaşlar mı sandık başına gidecek? Yoksa her bölgede, vatandaşların seçmiş olduğu seçkin kimseler mi vatandaşlar adına rey kullanacak? Seçimde ve seçilecek kişide ne tür özellikler aranacak? Paşa bunlarla ilgili ayrıntı vermemekte, muhtemelen çerçevesini İslâm esaslarıyla çizdiği esaslarla birlikte toplum ve fertte bulunması gerektiğini ifade ettiği bilinç haline istinaden, bunları toplumların mevcut kültürel yapılarına ve geleneklerine bırakmaktadır. Zaten eserlerinde İslâm'ın siyasi yapısıyla ilgili olarak kendisinin ana hatları ve ana ilkeleriyle bir görüş ortaya koyduğunu, işin uzmanlarının ise bunu daha derinlikli olarak geliştirebileceklerini ifade etmektedir.

Netice itibarıyla bu çalışmanın Said Halim Paşa gibi önemli bir devlet ve düşünce adamının siyasi düşüncelerinin tartışılmasına, yeniden okunmasına ve anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağırman, Ferhat, ‘Yaşadığı Dönemdeki fikirler ışığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri’, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Ahmad, Feroz, ‘Politics and Islam in Modern Turkey’, Middle Eastern Studies, C. 27, S. 1, (1991).
- Ahmed Muhiddin, *Modern T rkl kte Kültür Hareketi*,  ev.: Suat Mertoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2004.
- Ahmet Naim, * sl m’da Dava-yı Kavmiyet*, Daru’l-Hilafe: Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, 1332.
- Akçura, Yusuf, *   Tarz-ı Siyaset*, Ankara: TTK Yayınları, 1976.
- Aktay, Yasin, ‘ sl mi Hareket Tartışmaları’, *Tezkire Dergisi*, (2 Şubat 1992).
- Akyol, Aygün, ‘Bir Yenileşme Hareketi Olarak  sl mcılık ve Analizi - Said Halim Paşa Merkezli Bir İnceleme’, *II. Türk  sl m Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı*, 26-28 Ekim 2017, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, 2018, 241-262.
- Alperen, Abdullah, ‘Said Halim Paşa’da  sl m Dünyasında Geri Kalmışlık ve Geri Kalmışlıktan  ıkış Yolları  zerine Bir Değerlendirme’, *Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14, (Mart 2019): 9 - 35.
- Altıparmak,  . Faruk-Altıparmak, Cüneyd, ‘Said Halim Paşa Düşüncesi  zerine Bir Derkenar’, *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (Eylül 2011): 195-204.

- Aslan, Taner, 'Osmanlı Aydınlarının Gözüyle Batılılaşma' *ERDEM*, S. 55, (2009): 1-31.
- Avcıoğlu, Gürkan Şevket, 'Türk Sosyolojisinde Kültür ve Medeniyet Anlayışları', *SUTAD*, S. 48, (Nisan 2020), 313-326.
- Aytepe, Mahsun, 'Doğuşundan Günümüze İslâmcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi', *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 1, (2016): 169-199.
- Bayar, Celal, *Ben de Yazdım*, C.4., (İstanbul: Baha Matbaası, 1967.
- Bediüzzaman Said Nursi, *İşârâtü'l-I'câz*, çev. Abdulmecid Nursi, İstanbul: Tenvir Neşriyat, ty.
- Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 5. bs., İstanbul: Envar Neşriyat, 2008.
- Beki, Abdulaziz, *İslâm'da Siyasi Yönetim*, Kayseri: Bekke Yayınları, 1998.
- Bekiroğlu, Halit, Said Halim Paşa'da Siyaset Ahlakı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2015.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, 18. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Bora, Tanıl, *Cereyanlar, Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslâmcılık*, 3. bs., İstanbul: Birikim Yayınları, 2003.
- Bostan, M. Hanefi, 'Said Halim Paşa ve Fikirleri', *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Ankara: C.8, S. 22 (Bahar 2019): 53-90.
- Bostan, M. Hanefi, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, İstanbul: İrfan Yayınları, 1992.
- Bulaç, Ali, 'İslâmcılık Nedir?' *Zaman*, 21.07.2012.
- Bulaç, Ali, *Zaman Gazetesi*, 21 Temmuz 2012.
- Bülbül, Kudret, 'Bir Siyasal Düşünür Olarak Prens Said Halim Paşa', Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 2. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Caha, Ömer, *Dört Akım Dört Siyaset*, 5. bs., Ankara: Orion Kitabevi, 2012.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çalen, Mehmet Kaan, 'Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslâm Aleminin Gerileme Sebepleri ve Türklerin İslâm Tasavvuru', *AMS (Asia Minor Studies, International Journal of Social Sciences)*, C. 5, S. 9, (Ocak 2017): 12-32.

Çetinkaya, Bayram Ali, *Türk Düşünce Tarihi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

DA, Sicilli Osmani, Defter No: 25, Sıra No: 121.

Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.

Doğan, D. Mehmet, 'İslâmcılık: Bir Adlandırma Meselesi', *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, 17-19 Mayıs 2013*, Editörler: İsmail Kara, Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013): 120-128.

Doğan, D. Mehmet, 'Said Halim Paşa Osmanlı'sının ve Osmanlı Said Halim Paşa'sının Buhranları', *Sosyologca*, S. 3, (Ocak-Haziran 2012): 131-145.

Doğan, D. Mehmet, 'Sunuş: Said Halim Paşa ve Cahilliklerimiz', *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (Eylül 2011): 7-10.

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 4. bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.

Doğan, Necmettin, 'Said Halim Paşa ve Siyasal Olan', *Sosyoloji Divanı*, S. 11, (Ocak-Haziran 2018): 261-269.

Duran, Burhanettin, 'Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı', *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004): 129-157.

Efe, Adem, II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslâmcıları ve Çağdaşlaşma Görüşleri, *Doğu Batı Dergisi*, C. 2, S. 46, (Ağustos Eylül, Ekim 2008): 243-272.

- Erkilet, Alev, '1990'larda Türkiye'de Radikal İslâmcılık', *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Eşref Edip, 'Âlem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Zayi', *Sebilürreşad*, C. 19, Aded 496.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, 1981.
- Gencer, Bedri, 'Said Halim Paşa'nın Mekke'ye Giden Yolu', *Doğu'dan Batı'ya Düşünce Serüveni*, Proje Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1. bs. C. 9, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, 236-259.
- Gencer, Bedri, *Modernleşme (1839-1939)*, 3. bs. Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2014.
- Guida, Michelangelo-Çaha, Ömer, 'İslâmcılık', *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, Ankara: Orion Yayınları, 2013.
- Gül, Adnan, 'Modern Bir Düşünür ve Devlet Adamı Olarak Said Halim Paşa', *TYB Akademi*, *TYB Yayınları*, S. 3, (2011): 101-123.
- Gündüz, Mustafa, 'Said Halim Paşa'da Medeniyet Kavramı', *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 21 (2010): 143-150.
- <https://www.dunyabulteni.net/roportaj/cevat-ozyurt-ismcilar-said-halim-pasayi-anlamaya-yeni-basliyor-h289369.html> (03.12.2020)
- <https://www.timeturk.com/tr/makale/ali-bulac/sinif-ve-deger-siyaseti.html>
29.09.2020, 17:41
- İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar, Mehmet Said Halim Paşa*, C. IV, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Kara, İsmail, 'Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not', *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, 17-19 Mayıs 2013, Editörler: İsmail Kara, Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013): 15-43.
- Kara, İsmail, *Amel Defteri*, 2. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Kara, İsmail, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri 4*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

- Kara, İsmail, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri I*, 4. bs, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Kara, İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler, Kişiler I*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986.,
- Karabaşoğlu, Metin, ‘Bediüzzaman İslâmcı mıydı?’, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, 17-19 Mayıs 2013*, Editörler: İsmail Kara, Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013): 213-242.
- Karaca, Alaattin, ‘Mehmet Akif ve Said Halim Paşa’da Terakki’, *80 Yıl Sonra Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni*, TYB Yayınları, Yayınlayan: D. Mehmet Doğan, Ankara: TYB Yayınları, 2017, 18-24.
- Karaman, Hayrettin, ‘İslâmcılık’, *Yenişafak Gazetesi*, 01 Temmuz 2001.
- Karaman, Hayrettin, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, C.3, 3. bs., İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, C.4, 3. bs., İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin, *Yenişafak Gazetesi*, 23 Şubat 2003.
- Karaman, Hayrettin, *Yenişafak Gazetesi*, 3 Şubat 2003.
- Karpat, Kemal H., ‘Pan-İslâmizm ve İkinci Abdulhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi’, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 48, (1987): 31
- Kayalı, Hasan, *Jön Türkler ve Araplar*, çev. Türkay Yöney, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Kayalı, Kurtuluş, ‘Said Halim Paşa’, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. V, 1304-1306.
- Kuran, Ahmet Bedevi, *Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türkiye Cumhuriyeti’nde İnkılap Hareketleri*, İstanbul: Çeltük Matbaası, 1959.
- Kuran, Ercüment, ‘Batı Emperyalizmi Karşısında Türk İslâm Düşünürleri’, *Türk Kültürü Araştırmaları*, C. XXVIII, S. 1-2, (1991): 229-234.

- Kurt, Eyüp, 'Hz. Peygamber (sav)'in Kurduğu Devlette Milli İrade', *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 22, S. TBMM'nin 100. Yılı ve Millî İrade Özel Sayısı, (Kasım-2020), 133-147.
- Kutluer, İlhan, *DİB İslâm Ansiklopedisi*, 'İslâmcılık' maddesi.
- Lapidus, İra M., '19. Yüzyıldan Günümüze', *İslâm Toplamları Tarihi*, Çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, C. 2, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev., Boğaç Babil Turna, 5. bs., 3. Edisyon çeviri, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2011.
- Macit, M. Hanifi, "İdeoloji Üzerine Felsefî Bir Değerlendirme", *Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* /26 (Nisan 2016): 29-36.
- Mardin, Şerif *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, Derleyenler: Mümtaz'er Türköne-Tunca Önder, 19. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, Derleyenler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 18. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Mehmed, *Buhrân-ı İctimâimiz*, (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1332).
- Mehmed, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye*, İstanbul: Matbaa-i Amire, İstanbul, 1334.
- Mehmed, *Ta'assub*, 2. bs., İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1333.
- Mehmet Akif, 'İslâmlaşmak Eseri Hakkında', *Sebilürreşad*, C. 16, Aded 404, (10 Nisan 1919).
- Mehmet, *Meşrutîyyet*, Dersaadet: Araks Matbaası, 1329.
- Mehmet, *Mukallidliklerimiz*, (İstanbul: Matbaa-i Kütüphane-i Cihan, 1329 (1913-1914).
- Muhammed Salah Mzali-Jean Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, çev.: Belma Aksun, İstanbul: Nehir Yayınları, 1997.

- Naç, Filiz, ‘Said Halim Paşa Düşüncesinde Toplumsal Değişme ile İlgili Kavramlar’, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Araştırma Enstitüsü, 2019.
- Nal, Sabahattin, ‘Sait Halim Paşa’nın Egemenlik Anlayışı ve Öngördüğü Hükümet Sistemi’, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, (2019): 144-158/*Bilimler Dergisi*, (Eylül 2011): 151-174.
- Namık Kemal, Hürriyet, No: 46, 10 Mai 1869, 18 Muharrem 1286.
- Nuray Mert, *İslâm ve Demokrasi Bir Kurt Masalı*, İstanbul: İz yayıncılık, 1998.
- Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2003.
- Öz, Asım, ‘Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar’, *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (Eylül 2011): 151-174.
- Özcan, Azmi, *Panİslâmizm*, İstanbul: İSAV Yayınları, 1992.
- Özel, İsmet, *Cuma Mektupları V*, İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992.
- Özel, İsmet, *İrtica Elden Gidiyor*, 4. bs., (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1990).
- Öztürk, Mustafa, ‘Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı’, *TYB AKADEMİ Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 4, (Ocak 2012): 15.
- Özyurt, Cevat, ‘Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr-Reformcu İslâmcılığın Oluşumu’, *Muhafazakâr Düşünce*, S. 37, (Temmuz-Ağustos-Eylül 2013): 67-102.
- Prens Mehmet Said Halim Paşa, *Buhran-ı Fikrimiz*, 2 bs., Daru’l-Hilafe: Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, 1337.
- Prens Mehmet Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, Daru’l-Hilafe: Hukuk Matbaası, 1337.
- Prens Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul: Şems Matbaası, 1335.
- Safi, İsmail, “Muhafazakarlığın Düşünsel Siyasal Temelleri ve ‘Muhafazakâr Demokrat’ Kimlik Arayışları”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Said Halim Paşa, ‘Devr-i İnhitât’, Sebilürreşad, C.21, Aded 540-541, (1341 H.)
- Said Halim Paşa, ‘İslâm’da Teşkilat-ı Siyasiyye’, *Sebilürreşad*, C. 20, Aded 496.

- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, 3. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Said Halim Paşa, *İleri*, nr. 1466, 2 Mart 1338, s. 4.
- Said Halim Paşa, *İslâm ve Batı Toplumlarında Siyasi Kurumlar*, Hazırlayan: N. Ahmet Özalp, İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, çev. Fatih Yücel, 2. bs., İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Said Halim Paşa, *Said Halim Paşa Külliyyatı*, Yayına Hazırlayan: Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Sayyid, Salman, 'Demokrasi ve İslâmcılık', *Tezkire*, 'çev: Nigar Bulut-Tuğsuz, S. 24, (Ocak-Şubat 2002): 91.
- Sayyid, Salman, *Mülakat: Cemalettin Haşimi, Hatem Ete, Nuh Yılmaz*, Ekim Kasım 2000.
- Shaw, Standford J., *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu*, çev.: Beyza Sümer Aydaş, C.1, Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Sılan, *Necmeddin Sahir, II. Meşrutiyet ve Sonrası Hatıralarım*, Hazırlayan: İsmail Dervişoğlu, İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2010.
- Sırma, İhsan Süreyya, *II. Abdulhamid'in İslâm Birliği Siyaseti*, 6. bs., İstanbul: Beyan Yayınları. 1994.
- Simavi, Lütfi, *Osmanlı Sarayının Son Günleri*, İstanbul: Hürriyet Yayınları, ty.
- Şemseddin Sami, *Kamûs-i Türki*, Dersaadet: İkbâl Matbaası, 1317.
- Şentürk, Recep, 'Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Dönem Osmanlı Aydını', *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, S.4 (2000): 133-171.
- Şeyhun, Ahmet, 'Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı düşünür', *TYB Akademi*, Yıl: 1, S.3, (Eylül 2011): 67-79.
- Şeyhun, Ahmet, *Said Halim Paşa*, çev. Derya Göçer, 1. bs. İstanbul: Everest Yayınları, 2010.
- Şimşir, Bilal N., *Malta Sürgünleri*, 2. bs., Ankara: Bilgi Yayınları, 1983.
- TBMM Zabıt Ceridesi, 110. İçtima, 1.11.1338 Çarşamba.

TBMM Zabıt Ceridesi, 43. İçtima, 29 Teşrinievvel 1339, Pazartesi.

Tevhid-i Efkâr, 10 Rebiülahir 1340.

Tunaya, Tarık Zafer, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul: Yenigün Haber Ajansı, 1998.

Tümer, Günay, 'Çeşitli Yönleriyle Din', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 28, S. 1, (1987):

Türkdoğan, Orhan, *Milli Kültür, Modernleşme ve İslâm*, (İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2004)

Türkgeldi, Ali Fuat, *Görüp İştittiklerim*, 2.bs., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1951.

Türköne, Mümtaz'er, *DİB İslâm Dergisi*, 'İslâmcılık' mad.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, s. 198-199.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 4. bs, İstanbul: Ülken Yayınları, 1994.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014.

Yalçın, Emel, 'Cumhuriyet Dönemi Siyasal İslâmcılığın İslâm Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi', Basılmamış Doktora Tezi, Çanakkale Onsekizmart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Yalman, Ahmet Emin, *Gördüklerim ve Geçirdiklerim - 1*, Yayına Hazırlayan: Erol Şadi Erdiç, 2. bs., İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret A.Ş. Yayınları, 1997.

Yardım, Müşerref, 'Osmanlı İslâmcıları ve İslâmi Yenilikçiler: Yakınsama ve Ayırışma', *SUTAD*, S. 40, (Güz 2016): 111-125.

Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

Yıldırım, Ergün, 'İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm', *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, 17-19 Mayıs 2013*, Editörler: İsmail Kara, Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013): 99-119.

Yıldırım, Ergün, ‘Medyanın Sonu ve Medya Patikaları’, *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, Özel Sayı, (2018): e217-e225.

Yıldırım, Ercan, ‘İslâmcı Hareketin Özgün Fikir Adamı: Said Halim Paşa’, *Umran Dergisi*, (Aralık 2003), 60-76.

Yıldız, M. Cengiz, ‘Said Halim Paşa’da Üç Tarz-ı Siyaset: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik’, *TYB Akademi*, Yıl:1, Sayı: 3, (Eylül 2011), 45-65.



ÖZGEÇMİŞ

Mehmet Edip BEKİ

A. EĞİTİM

Doktora : İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Tarih ve Medeniyet Araştırmaları, 2021, İstanbul.

Yüksek Lisans : Erciyes Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları, 1997, Kayseri

Lisans : Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Tarih Öğretmenliği, 1993, İzmir

B. İŞ YAŞANTISI

1989 (3 ay) Kayseri’de Çizgi Dizgi’de Bilgisayar operatörü olarak çalıştı.

1995-1998 Kayseri’de Özel Ufuk Lisesi Tarih Öğretmenliği yaptı

1998-2001 Kayseri’de Özel Erciyes Lisesi’nde Tarih Öğretmenliği yaptı.

2001-2003 Bingöl Haber Gazetesi’nin Genel Yayın Yönetmenliğini yürüttü.

2003-2005 Özel Güneşli Koleji’nde Tarih Öğretmenliği yaptı.

2005-2007 Eğitimde Anahtar Dersanesi’nde Öğretmenlik ve Yöneticilik Yaptı.

2007-12.2020 İstanbul Büyükşehir Belediyesi Sanat ve Meslek Eğitimi Kursları (İSMEK)’te Eğitim Hizmetleri Sorumlusu ve Genel Koordinatör Yardımcısı olarak çalıştı.

C. İLGİ ALANLARI

- Harman, Yediharf, Altınoluk, Yeni Dünya, Diyanet gibi dergilerin yanı sıra Yeni Şafak Gazetesinde, eğitim ve sosyal içerikli denemeler yazdı.
- 1999-2001 tarihleri arasında Kayseri Radyo Arifan ve Elif TV’de çeşitli kültür sanat programları hazırlayıp sundu.
- Okullarda şiddetin yaygınlaşması üzerine, 2007 yılından itibaren ‘Okullarda Meydana Gelen Şiddet Olaylarının Önlenmesinde Ailenin Rolü’ konulu seminer çalışmalarını başlattı. Bir yıl gibi kısa bir süre içinde bu konuda 40’ı aşkın seminer verdi. Daha sonra bu çalışması Akit Gazetesi tarafından Dizi-Yazı olarak yayımlandı.

D. ESERLERİ

- Ben, Nereden Sonra Ben’im, (Denemeler) Kayseri: Bekke Yayınları, 1997.
- Hayat Üç Gündür, (Denemeler), İstanbul: Bekke Yayınları, 2005.

Orta seviyede İngilizce bilmektedir.

Evli ve üç çocuk babasıdır.