Mümtaz'er Türköne

Siyasî ideoloji olarak İslâmcılığın Doğuşu



İletişim Yayınları

MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE 1956 yılında İstanbul'da doğdu. 1978 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin İdarî Şubesinden mezun oldu. Aynı fakültede 1986'da master, 1990'da doktora yaptı. Halen Gazi Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünde çalışıyor. *İslâmcılığın Doğuşu*, Türköne'nin SBF'de hazırladığı doktora tezidir. Yazar, Tanzimat dönemi siyasî fikir tarihi üzerine çalışmayı sürdürüyor. Sadık Rıfat Paşa'dan hareketle Tanzimat'ın ilk yıllarını konu alan bir araştırmayı bitirmek üzere.

İletişim Yayınları 152 • Araştırma-İnceleme Dizisi 29
ISBN 975-470-181-4

1. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. 1991
©E.J. Brill, Leiden, 1992
2. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. Ekim 1994

KAPAK Ümit Kıvanç
DİZGİ Maraton Dizgievi
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Sezar Atmaca
KAPAK BASKISI Sena Ofset
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE

Siyasî İdeoloji Olarak

İslâmcılığın Doğuşu

Sunuş 9
Önsöz 13
Giriş 15
A) İdeoloji Olarak İslâmcılık 15
B) İslâmcılığın Doğuşu - Farklı Yaklaşımlar 32
C) Gazete ve İslâmcılık 43

I. BÖLÜM

İslamcılığı Hazırlayan Gelişmeler 47
A) 19. Asırda İslâm Dünyası ve Osmanlı Devleti 47
B) Tepkiler 60
C) Yeni Osmanlıların Arayışları 77

II. BÖLÜM

Modern İslâm 93
A) Yeni Osmanlı Düşüncesi ve İslâmcılık 93
B) Modern Kavram ve Kurumlar 102
C) İslâm Hukukunun Müdafaası 127

III. BÖLÜM

Müslümanların Yardım Talepleri ve
Hilafetin Önem Kazanması 145
A) Yardım Talepleri 147
B) Hilafetin Önem Kazanması 170
C) Osmanlı Hilafeti Ne Ölçüde Kabul Görmüştü? 186

IV. BÖLÜM

Panislâmizm veya İttihad-ı İslâm 197
A) Başlangıç: İlk Tartışmalar 199
B) "İttihad-ı İslâm" Patlaması 214
C) İttihad-ı İslâm Başlıklı Bir Kitap 234
D) Osmanlıcı Tepki 237

V. BÖLÜM
Bir Değerlendirme: "İttihad-ı İslâm",
"İttihad-ı Osmani" ve Milliyetçilik 245
A) Modern İslâm Dayanışması Olarak
İttihad-ı İslâm 246
B) Milliyetçilik ve 19. Asır Osmanlı Toplumu 249
C) "İttihad-ı Osmani" 262
D) Batı Nasyonalizmi ve İslâmcılık 266

VI. BÖLÜM
Sonuç 271

EK 1
İlm-i Usul-i Hukuk 283

EK 2
Mükâtebat-ı Siyasiyye 290

EK 3
Demokrasi: Hükümet-i Halk, Müsâvat 302

EK 4 311

EK 5
"Devlet-i Aliyye ve Avusturya" 317

EK 6
"İttihad-ı İslâm Fikrinin Osmanlılar Beyninde
Dahi Kabiliyet-i İntişarı" 321

EK 7
Arz Tezkiresi 329

Kaynakça 333

KISALTMALAR

A Ü H	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
A Ü S B F	Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
B. O. A.	Başbakanlık Osmanlı Arşivleri
E. I.	Encyclopedia of Islam
E. S. S.	Encyclopedia of Social Sciences
İ. A.	İslâm Ansiklopedisi
İ. E. S. S.	International Encyclopedia of Social Sciences
İ. J. M. E. S.	International Journal of Middle East Studies
İ Ü E F	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İ Ü H F	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
M. E. R.	Middle East Report
E. E. S.	Middle East Studies
T O. E. M.	Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası
Y. E. F.	Yıldız Esas Evrakı

SUNUŞ

Mümtaz'er Türköne benim bu kitaba bir sunuş yazmamı istedi, ben de memnuniyetle yazıyorum. Bu kitap onun doktora tezidir ve ben tezin danışmanıydım. Yalnız doktora tezinin değil, yüksek lisans tezinin de danışmanıydım. Önceki tezinin konusu Cemalettin Afganî incelemesinin sonunda o, belirgin bir hayal kırıklığı içindeydi. Ne düşünceleri, ne de kişiliği açısından, Afganî'nin beklediği kadar özgün, önemli bir kişi olmadığı ortaya çıktı. Daha sonra doktora tezinde İslâmcılık akımının -kendi deyimiyle- gerçek "adresini" buldu. Ortaya Namık Kemâl ve arkadaşları çıktı.

Üzerinde düşününce, böyle bir sonucun ortaya çıkması "beklenebilir" bir durumdur. İslâmcılık deyince çağdaş anlamda bir ideoloji kastedilmektedir. Dolayısıyla, bunun toplumsal ve

iktisadî bakımdan İslâm âleminin gelişmiş, sonraki bir döneminde ve en gelişmiş merkezinde çıkması gerekirdi. Bu bizi Osmanlı Devleti'nin son yüzyılına ve İstanbul'a götürür. Böyle bir ideoloji geleneksel iletişim ve yayılma yöntemlerini kullanamazdı, çağdaş bir kitle iletişim aracını kullanmak durumundaydı. Bu da bizi Osmanlı gazeteciliğinin doğduğu döneme, yani 1860'lara ve Osmanlı gazeteciliğine götürür. İlk Osmanlı gazetesi ***Takvim-i Vekayi***, 1831'de çıkmaya başladı, ama o resmî bir gazeteydi. Sonra 1840'da ***Ceride-i Havadis*** çıkmaya başladı, fakat onun da sahibi İngilizdi, üstelik yarı resmî bir kimliği vardı. "Kendiliğinden" gazeteciliğin başlangıcı 1860'da Agâh Efendi ile Şinasî'nin ***Tercüman-ı Ahval***'idir. Ve gazeteler birden çoğalıverdiler. İstanbul Türkleri için gazete okumak (ya da dinlemek) bir ihtiyaç haline gelmişti. Başka bir deyişle, piyasası kurulmuştu. Gazeteler daha çok satmak, rakiplerini alt edebilmek için ilginç olmak zorundaydılar ve ister istemez hükümetin duyarlı olabileceği konulara girilecekti.

Hükümet mutlak hükümet olduğu için bu gelişmeye tepki gösterdi ve basını denetim altına almak için, 1864'te Matbuat Nizamnamesi'ni getirdi. Tepki tepkiye yol açtı ve böylece ***hürriyet*** sorunu gündeme geldi. 1865'de etkin bir mücadele için meslek örgütü kuruldu. Özgürlük olmadığına göre, haliyle bu, gizli bir örgüt olacaktı. Sonra iş meydana çıktı ve gazeteciler, yani Namık Kemâl ve arkadaşları kendilerini ülke dışında buldular. Başlangıçta işi bir basın özgürlüğü sorunu olarak gören ve çare olarak Âli Paşa'yı devirmeyi amaçlayan hareket, artık hükümet düzenini de değiştirmek, meşrutiyeti getirmek istiyordu.

Böylece Yeni Osmanlılar, Avrupa'nın serbest ortamında meşrutiyet ve özgürlük binasının düşüncesini kurmaya başladılar. Bu bina Avrupa'da bir süredir kurulmuş bulunuyordu ve onlar için bir model durumundaydı. Sorun olan, bunu koyu bir geleneksellikten henüz çıkamamış olan Müslüman kamuoyuna, hem de acele olarak kabul ettirmekti. Kabul ettirmenin yanında bir de o kamuoyunu harekete geçirmek, demokratik bir katılım

sürecine sokmak gerekiyordu. Bunun kestirme yolu o Batı kaynaklı düşünceye İslâmî giysiler giydirmekti. Namık Kemâl bunu yapmaya çalışmış ve Türköne'nin saptadığına göre, bu yoldan İslâmcılığın babası olmuştur. Yalnız bir noktaya dikkat etmek gerekiyor. Namık Kemâl fildişi kulesinde oturan bir düşünür değildir, öbür Yeni Osmanlılar gibi gazetesinin her sayısına yazı vermek, battı batacak bir imparatorluğu kurtaracak çareleri bulma durumunda olan bir kişiydi. Onun için makalelerinde koşut izlekler (temalar) bulunabileceği gibi, çelişik düşüncelere de rastlamak mümkündür. Örneğin, Namık Kemâl din ve milliyetleri ne olursa olsun, bütün Osmanlıları birleştirecek bir Osmanlı milliyetçiliğini de savunmuştur. Belki Namık Kemâl'in İslâmcılık yönündeki yazıları daha çoktur. Bunların çokluğu, çoğu okuyucusunun Müslüman olmasıyla açıklanabilir. Ama bence onda Osmanlıcılık İslâmcılık denli önemli olmalıydı. Zira ikincisi, Müslümanları demokratik bir katılım için seferber ediyor idiyse, birincisi de demokratik bir çerçeve içinde imparatorluğu yaşatacak, bir arada tutacak tek çözümdü. O günkü koşullarda Müslümanlar için demokratik, Müslüman olmayanlar için diktatörce bir siyasal düzen devletin bekası açısından düşünülemeyeceğine göre, Osmanlıcılık İslâmcılıkla atbaşı gitmek zorundaydı.

Umuyorum ki Mümtaz'er Türköne, doktora tezinde kazanmış olduğu başarısıyla yetinmez ve önemli, ağırlıklı çalışmalarını sürdürür. Ben ona Namık Kemâl üzerinde yoğunlaşmasını tavsiye ediyorum. Ne acı ki, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet kurucularını o denli çok (belki en çok) etkilemiş olan bu şair ve düşünürün henüz bütün yazıları yayımlanmış değildir. Önce bu yapılırsa, ondan sonra düşüncesinin daha sağlıklı ve daha derinlemesine yorum ve değerlendirmeleri mümkün olacaktır.

Sina Akşin

ÖNSÖZ

"İslâmiyet, ne zaman, nerede, kimler tarafından ve hangi endişelerle bir kitle ideolojisine dönüştürülmüştür?" Bu araştırmanın cevabını aradığı soru budur. Bu sorunun cevabını doğru olarak verdiğimi sanıyorum. Cevap ise kısaca şu: "1867-1873 yılları arasında, İstanbul'da, bir grup Osmanlı aydını tarafından modern dünyanın meydan okumalarına karşı koyma endişeleri ile İslâmiyet, bir ideolojiye dönüştürülmüştür." Değişik tavsiflere uğrayan günümüz ideolojik islâmcılığının kaynakları, benim dönüşüm sürecini sergilemeye çalıştığım bu dönemde saklıdır.

Bir düşüncenin veya ideolojinin doğuş sürecini aktarmaya çalışan araştırmalar belirsiz, gevşek ve zayıf ipuçlarından yola çıkarak bir tablo oluşturmaya çalışırlar. İslâmcılığın doğuşu için, benim meydana getirdiğim tablonun yeteri kadar müşahhas ve tutarlı olduğu kanaatindeyim. Okuyucu, yukarıda sorulan sorunun cevabını müşahhas ve tatmin edici karşılıkları ile

bu kitapta bulabilecektir.

İslâmcılığın ilk mübeşşirleri ve geliştirdikleri düşünceler hakkındaki bilgilerin, konu üzerinde çok fazla duran Batılılar da dahil olmak üzere gerçeğe uygun neticelere varabilecek kadar bilindiği söylenemez. Konuyla ilgili en hatalı bilgilere ve hükümlere sahip olanlar ise, bu geleneğin takipçisi olan günümüz İslâmcılarıdır. Günümüz İslâmcıları, kendi düşüncelerini rüşeym halinde ilk defa dile getiren, ilk defa tartışan mübeşşirleri hemen hemen hiç bilmemekteler. Kanaatimce bunun sebebi günümüz Türkiyesi'ndeki İslâmcılığın kendi geleneğini tevarüs edememesi ve asıl kaynak olarak diğer toplumların İslâmcı düşüncelerinden beslenmesidir. Buna, Cumhuriyet'in resmî ideolojisinin yarattığı idrak kırılmasını da eklemek gerekir. Herhalde hiçbir İslâmcı aydının aklına, Cumhuriyet'in "büyük vatan şairi" diye takdim ettiği Namık Kemâl'in, hayatı boyunca laik kanunlara karşı şeriati savunduğu; İslâm birliği fikrini ilk defa geliştirenlerden biri olduğu gelmemiştir.

Bu kitap, Mülkiye'de "Siyaset Bilimi" alanında bir doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Prof. Dr. Sina Akşin, Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız ve Doç. Dr. Uygur Kocabaşoğlu'ndan mürekkep jüri önünde savundum. Herbirinin benim için çok kıymetli övgüleri, en önemlisi de tenkitleri oldu. Kendilerine teşekkür ediyorum.

Tezi, kitap haline getirirken en çok üstâd İsmail Kara'nın düzeltmelerinden, tenkitlerinden istifade ettim. Bu düzeltmeler benim için büyük bahtiyarlık oldu. Meslektaşım Ümit Özdağ'ın bana ayırdığı mesaisinin, kitap içindeki izleri çok fazladır. Bir mektupla dikkatimi bir tartışmaya çeken Azmi Özcan'a da teşekkür borçluyum. Tezi kitaplaştırırken, Tanıl Bora'nın ikazlarından istifade ettim. Tezi okuyan, ama beni tenkitlerinden mahrum bırakan sevgili Gökhan'ı da burada anmak istiyorum.

Son olarak, bütün engelleme çabalarına rağmen muvaffak olamayan Mustafa ve Zeynep'i de hatırlamadan geçemeyeceğim.

Mümtaz'er Türköne
Ankara-Haziran 1991

GİRİŞ

A) İdeoloji Olarak İslâmcılık

"Bir ideoloji olarak İslâmcılık"la neyi kastediyoruz? Çalışmamız boyunca kısaca "İslâmcılık" diyeceğimiz, "İdeolojik İslâm"ı İslâm'ın diğer kavranış biçimlerinden tefrik etmemiz, ayırdedici özelliklerini tebarüz ettirmemiz gerekiyor. Bunu yapmak için yukarıdaki soruya üç kademeli bir cevap getirelim: "İslâm nedir?", "İdeoloji nedir?", son olarak "İslâmcılık nedir?".

1. İslâm

İslâm hakkında yazanlar, "İslâmiyet sadece bir din değildir" hükmünü, sık sık tekrar ederler. İlerde üzerinde duracağımız gibi, bu hüküm doğrudur. Ancak İslâm, her şeyden önce bir

dindir: İslâmın birçok görünüşünü kavrayabilmek için öncelikle bu temel gerçeğin üzerinde durmak gerekir.

İslâmiyet her şeyden önce bir dindir: Bütün dinler gibi, tabiat üstü bir gücün varlığını kabul eder. Her şeyin yaratıcısı olan bu aşkın güç, kâinattaki bütün varlıklar âlemiyle olduğu gibi insanla da ilgilenmektedir. Bu üstün gücün, yani Tanrı'nın yarattığı her varlığı belli bir sistem ve gaye etrafında biraraya getirdiği kabul edilir. Bu manâda İslâm, diğer dinler gibi inananlarına, insanın dünyadaki yeri ve hayatının gayesi hakkında vâzıh bir anlayış kazandırır. Bu anlayışın akıl yoluyla açıklanması beklenmez.

"Bir din olarak İslâm"ın temel gerçeği, mü'minlerinin hayatına mânâ kazandırması; bilemediklerine, kavrayamadıklarına karşı duyduğu korkuya tatminkâr karşılıklar bulmasıdır. Buna göre: Yaradan insanı kendisine kulluk etmesi için yaratmıştır. Bu dünya geçici bir imtihan yeridir. Aslolan ölümden sonraki ebedî hayattır. İnsan bu dünyada, sahip olduğu seçme hürriyetini kullanarak iyi veya kötüye yönelebilir. Öbür dünyada, fanî hayatındaki iyi-kötü amellerine göre mükâfatlandırılacak veya ceza görecektir.

Buraya kadar tasvirini aktardığımız "ferdî din", İslâm gerçeğinin bütününden soyutlanmış bir tasavvur değildir. İslâmiyette dinin bu tasviri ile büyük ölçüde çakışan, kurumlaşmış bir akım da vardır: Tamamiyle ferdî psikoloji, ferdî tecrübe veya doktriner ifadesiyle "ferdî kurtuluş" üzerine yoğunlaşan, Tanrı ile kul arasındaki dinî tecrübenin derinleşmesine dayanan Tasavvuf; ferdî zühd üzerindeki ihtisasıyla, diğer dinlerdeki mistik yönelişlerin İslâm'daki karşılığıdır. Tasavvufun kurumlaşması olan tarikatler varlıklarını ve yaygınlıklarını, sözünü ettiğimiz psikolojik denge mekanizmasını kurmaktaki ustalıklarına borçludurlar. Halk İslâmı, ifadesini önemli ölçüde tarikatlerde bulmaktadır. Tarikatlerle halk İslâmının özdeşleşmesi, tasavvufun, akla hitap eden Sünnî ilahiyatçıların karşılayamadıkları ihtiyaçlara, akıl yerine ferdin akıl dışı dünyasına hitap etmesinden kaynaklanmaktadır. Geniş halk kitleleri, tarih

boyunca, mutasavvıfların doğrudan şahsî ve hissî yaklaşımlarında daha fazla ferahlık ve tatmin bulmuştur. Dinî öğretilerin kompleksliği ve teferruatı karşısında tarikatler halkın gündelik endişe ve ihtiyaçlarına daha kolay cevaplar getirmiştir. [1]

Şimdi ferdî plandan toplum katına çıkıyoruz. İslâm, diğer birçok din gibi "sosyal" bir dindir. İslâm, ferdin diğer insanlarla kuracağı ilişkileri, toplumu bir bütün halinde işletecek normları da tayin eder. İşaret ettiğimiz gibi, diğer dinlerin de sosyal normlar koyma iddiası vardır. Ancak İslâmın bu sahadaki tayin ediciliği, diğer dinlere göre t artışma götürmez bir kapsayıcılık gösterir. [2] İslamı baştan sona kendine yeterli, kendi içine kapalı ve kendine özgü bir kültürün klasik örneği olarak niteleyen Gibb, bu kapsayıcılığı "Sosyal-dinî sistem" olarak isimlendiriyor. [3] İslâmiyet, Hıristiyanlık gibi, cemaat içinde bir kilise olarak değil, bu dinle bütünleşmiş bir cemaat olarak teşekkül etmiştir. İslâmiyetin diğer semavî dinlerden veya büyük dünya dinlerinden farklı olarak kilise gibi, dini temsil eden bir kuruma veya otoriteye yer vermemesi, dinin bir organizma gibi toplum içinde yaşaması, cemaati kendiliğinden ön plana çıkarmaktadır. İslâm, başından sonuna kadar "cemaat" üzerinde ısrar eder. İslâmın tartışmasız beş temel şartından dördü (namaz, oruç, hac, zekât) cemaat hayatına yöneliktir. Zaten, Müslümanın dinî hayatı, neredeyse cemaat hayatı içindeki tecrübesinden ibarettir. İslâm toplumlarında, Batıda olduğu gibi, devletle fert arasında yer alan ikincil yapıların yokluğunun, cemaat hayatını kuvvetlendirdiğinden bahsedilir. [4] Belki de tersine, İslâm toplumlarında cemaat hayatının

---

1 Mutasavvıfların, Sünnî ilahiyatcılara göre halkla daha yakın ilişkiler kurmasının tarihî seyri ve bir bütün olarak İslâm tasavvufunun çarpıcı bir tahlili için bak. H.A.R.Gibb, **Mohammedanism**, New York, 1955, "Sufism" başlıklı bölüm.

2 İslâm dininin sosyal sahadaki belirleyiciliğinin diğer büyük dünya dinleri ile mukayesesi için bak. Donald Eugene Smith, **Religion and Politlcal Development**, Boston, 1970, s. 144 vd.

3 H.A.R. Gibb, "The Heritage of Islam ın the Modern World" (1), **int. J. Middle East Stud.** 1/1970, s. 3.

4 Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji,** İstanbul, 1983, s. 57 vd.

esas olması, ikincil yapıların ortaya çıkmasına meydan verme·miştir.

Cemaat hayatının kuvvetli olmasının yanında, İslâmiyet'in toplum katında gördüğü fonksiyonun ikinci cephesini, normların kapsayıcılığı oluşturmaktadır. İslâm toplumunda değerler değil, normlar önem taşır.[5] İslâmın nazarî olarak hayatın bütün alanlarını kapsayacak normlar getirdiği iddiası tartışma götürür. Ancak İslâm toplumlarında, âdetlerden, geleneklerden veya toplumun pratik ihtiyaçlarından çıkartılmış normların bile dinî kisveye bürünerek yaptırım gücü kazandıkları bir gerçektir. Yaşayan haliyle İslâm, hayatın bütün alanlarını düzenleyecek normları mü'minin önüne koymaktadır. Müslüman, Tanrı nazarında iyi bir kul olmak için diğer insanların haklarını gözetmek zorundadır. İslâm'da nasslarda ifadesini bulan Tanrı'ya ve insanlara karşı işlenen günah ayırımı vardır. "Kul hakkı" olarak vasıflandırılan ikinci tip günah, Tanrı'nın affediciliğinin dışında tutulmuştur. "Kul hakkı"ndan tövbe edilerek değil, hak iade edilerek kurtulmak mümkündür.

İslâm dininin normatif niteliği bütün toplum hayatına yansımaktadır. İslâm toplumunda sosyal normlar, cezaî suçlar, haram ve günah gibi kavramlar birbiriyle çakışır. Kişi ile Tanrı arasındaki dinî ibadetler cezaî bir suçun konusu olabilir: Şafiî mezhebinde namaz kılmayana dayak cezası verilmesi; mürtedlere idam cezası uygulanması gibi.

Tekrar belirtelim: İslâm'ın temel nasslarının sosyal hayatın bütün cephelerini kucaklayacak normlar getirdiği iddiası tartışma götürür. Ancak, İslâma inanan bir Müslümanın, onda boşluk kabul etmeyen bir bilişsel harita bulduğunu kabul etmek gerekir. Geleneksel İslâm adı verilen birikim, İslâm'ın bu kapsayıcı normlara sahip olduğu tezi ile oluşturulmuştur. Buradan, İslâm'ın teorik tezlerinin, esaslarının ötesinde, yaşayan İslâmı kavrayabilmek için onun cemaat hayatı içinde algılanış biçimine bakmak lüzumuna geliyoruz. İslâm'ın bir sosyal-dinî sistem

---

5 **a.g.e.** s. 60.

olarak incelenebilmesi için onun muhtelif görünüşlerinin ötesinde cemaat içinde yaşayan haline bakmak gerekmektedir. Bu noktanın konumuz açısından önemi şudur: 19. asırda İslâm toplumları Batının çok cepheli üstünlüğü ile karşı karşıya geldiği zaman, karşı koyuşunu bu cemaatçi geleneği içinde gerçekleştirmiştir. Diğer dünya dinlerinin 18. ve 19. asırlardaki seküler akımlara karşı gösteremediği tepkileri, İslâm toplumlarında gözlerken, bunun sebeplerini cemaat hayatının canlılığı içinde arayacağız.

Artık siyaset alanına geçebiliriz. İslâmiyet'in toplum katında gördüğü fonksiyonun ne kadar kapsayıcı olduğuna işaret ederken, siyaset alanına da girmiş olduk. Nazarî olarak İslâm, siyaseti de; yani toplumu kimin yöneteceğini, yönetenlerin yetkilerini, yönetilenlerin haklarını da ihtiva eder. Nazarî olarak derken, İslâmın 14 asır boyunca oluşan geleneğinin, nazarî tezlere pek uymayan bir pratik içinde şekillenmesini kastediyoruz. İslâm tarihi boyunca siyasî iktidarlar de facto teşekkül etmiştir. Şer'î açıdan bir meşrulaştırma ameliyesine uğramalarına rağmen, bu iktidarlar İslâm toplumlarında fiili bir laikleşme getirmişlerdir. [6] Bu nokta üzerinde, ilerde ayrıntılı bir şekilde duracağız. Biz yine nazarî tezlerle sınırlı olarak, fiili durumlar üzerinde duralım.

İslâm'ın siyasi gelişmesini Hıristiyanlıkla mukayese etmek adet olmuştur. Buna göre Hıristiyanlık üç asır boyunca ezilenlerin dini olarak yaşamış ve gelişmiştir. İlk üç asırdan sonradır ki, Hıristiyanlık resmî devlet dini olarak kabul görebilmiştir. Bunun neticesi olarak Hıristiyanlıkta üzerinde çokça durulan bir "Sezar ve İsa" ayırımı vardır. Halbuki İslâmiyet'in kurucusu için kendi dışında bir siyasî otorite yoktu. İlk Müslümanlar, daha başından itibaren hem dinî, hem de siyasî bir topluluk oldular. Onları yöneten Peygamberdi. Ülkeyi yöneten, vergi toplayan, diplomasiyi idare eden, adaleti dağıtan hep oydu. Kısaca, İslâmiyet'te başından itibaren dinî otoritenin dışında herhangi bir otoritenin yeri olmamıştır. Din ve siyaset özdeşleşmiştir.

---

6 Fazlur Rahman, **Islam and Modernity,** Chicago, 1982, s. 43.

Bu özdeşleşme iledir ki, İslâmiyet dünyevî otoritenin yanıbaşında kilise gibi ayrı bir kurum geliştirme ihtiyacı ile karşılaşmamıştır. Yine aynı sebepten klasik İslâm toplumlarında, Hıristiyan Batı'da olduğu gibi, dinî-dünyevî, laik-ruhban hatta maddî-manevî gibi kavram çiftleri yer edinmemiştir. [7]

İslâm toplumunda siyasî haklar dinî inançlara göre kazanılır veya kaybedilir. İslâm devletinde bir Müslüman ile bir gayrımüslim aynı siyasî ve hukukî haklara sahip değildir. Ancak bir gayrımüslim İslâmiyeti kabul ettiği anda Müslümanlarla eşit statüye kavuşur. Siyasî otoriteye itaat, her Müslüman için bir dinî vecibedir. Aynı şekilde siyasî otoritenin şer'i kurallara göre hareket etmesi, onu bağlayıcı bir unsurdur. Bu sebepten İslâm siyasî düzeninin bir "nomokrasi" (kuralların hakimiyeti) olduğu belirtilmiştir.[8] Aynı şekilde İslâm toplumunda iyiliklerin emredilmesi ve kötülüklerin yasaklanması için siyasî otoritenin varlığı şarttır. İslâm toprağının savunulması, şer'i kurallara uygun olarak adaletin dağıtılması, Müslümanların bir dizi müşterek vazifelerinin yerine getirilmesi İslamî esaslara göre teşekkül etmiş bir siyasî iktidarla mümkündür. [9]

İslâm toplumlarında siyasetin dinî kaynaklı olmasını gösteren en çarpıcı delil mezheplerin ortaya çıkışına yol açan tartışmalardır. İslamiyette mezhepler, Hıristiyanlıkta olduğu gibi itikadî meselelerde ortaya çıkan ihtilaflardan değil, daha çok siyasî iktidarın nasıl ele geçirileceği, meşruiyetini nasıl sürdüreceği, kimin yönetmeye hakkı olduğu gibi siyasî ihtilaflardan doğmuştur. [10] Sünnî ve Şiî mezhepler arasındaki temel farklar, büyük öçüde işaret ettiğimiz siyasî iktidarla ilgili tartışmalarla ilgilidir.

Buraya kadar İslâm'ın üç kademede farklı görünüşleri hak-

---

7 İslâmın siyasî tabiatıyla Hıristiyanlığın karşılaştırılması için bak. Bemard Lewis, "Politics and War", **The Legacy of Islam,** ed. Joseph Schacht, London, 1974.

8 Şerif A. Mardin, **The Genesis of Young Ottoman Thought,** Princeton, 1962, s. 82.

9 Hamid İnayet, **Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce,** Çev. Yusuf Ziya, İstanbul, 1988, s. 15.

10 Wilfred Cantwell Smith, **Islam in Modern History,** New York, 1957, s. 28.

kında bir fikir vermeye çalıştık. İslâmı, ferdî bir dinî tecrübe olarak algılamanın bir soyutlama olmadığını, bunun Müslümanlar arasında somut karşılıklarının bulunduğunu belirtmiştik. İslâmın, laik toplumlarda, -bizde olduğu gibi- Tanrı ile kul arasında bir vicdan işi olarak görülmesi de, ferdî dinin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde, İslâmı bir sosyal-ahlâk sistemi olarak görmenin ve bu sınırlar içinde meşruiyet tanımanın da somut karşılıkları bulunabilir. İslâmın geniş halk kitleleri arasında yaşayan şekli büyük ölçüde budur. Aynı şekilde, bazı laik düşünürlerin bile, İslâmı bir sosyal pekiştirici olarak görüp, vazgeçememelerinin temelinde de bu sosyal ahlâk sisteminin oynadığı hayati rol görülebilir (Abdullah Cevdet'den Ziya Gökalp'e kadar). İslâmın bir siyasal sistem olarak algılanışına geldiğimiz zaman mesele karışıyor. İslâm tarihi boyunca geniş halk kitlelerinin İslâmın siyasal tezlerinden haberdar olmadıklarını veya sadece tek taraflı olarak "itaat"le ilgili kısmıyla yönlendirildiklerini söyleyebiliriz.

2. İdeoloji

Ideoloji sosyal bilimlerin en tartışmalı kavramlarından ve konularından birini teşkil ediyor. Ideoloji kavramı üzerinde birbirine tamamiyle zıt düşen yaklaşımlar var: Fikir ve fikirlerin bilimsel incelenmesi, yanlış bilinç veya gerçeğin sistematik tahribi gibi. Bazılarına göre ideoloji, mevcut politik ideallere ters, ayrı bir çeşit inanç sistemi; statükonun devamıyla özdeşleşmiş veya tersine onu değiştirmeye kalkan fikir yapılarıdır. Bilgi sosyologları ve bazı Marksistlere göre bütün düşünceler ideolojiktir. Başlangıçta felsefî bir kategori olan ideoloji zamanla tam bir kavramsal karışıklığın içinde soysuzlaşmış ve herhangi bir düşünceyi ifade etmek için kullanılmaz hale gelmiştir.[11]

Biz kavram kargaşasının üstesinden gelmek için ideolojinin, belirleyici olan iki niteliği üzerinde duracağız. Birincisini Sarto-

---

11 Geertz bu durumu ironik bir ifadeyle: "İdeoloji teriminin kendisi baştan sona ideolojikleşti" diye özetliyor. Clifford Geertz, "İdeology as Cultural System", **Ideology and Discontent,** Ed. David Apter, New York, 1964, s. 47.

ri'nin "Bilgide ideoloji, siyasette ideoloji" ayırımından alıyoruz.[12] İdeoloji'yi Geertz'in tanımına uygun olarak, "Fertlerin sosyo-politik çevrelerine bir anlam vermek için yarattıkları veya başkalarından aktardıkları sembolik haritalar veya sembol sistemleri" [13] şeklinde aktarırken, -sınırlarını çizmenin zorluğuna rağmen- siyasette ideoloji ile sınırlı kalacağız. İdeolojinin ikinci niteliği şu: İdeoloji evrensel bir kategori değil, tarihsel bir kategoridir.[14]

İdeoloji, tarihsel olarak belirli bir dönemde, modernleşme ve sosyal farklılaşma süreci neticesinde ortaya çıkmış bir düşünce yapısıdır. Şimdi kavramı açık-seçik kullanmak için bu nitelikleri daha anlaşılır hale getirelim.

1. İdeoloji kültür gibi bir sembolleştirme olayıdır. Ancak ideoloji her türlü sembolleştirme olayını ihtiva etmez. Batı toplumu endüstri devrine girerken ve girdikten sonra öyle çalkantılar geçirdi ki, bu çalkantılarla ilgili bir sembolleştirme türü ortaya çıktı. Biz ideoloji ile bu özel sembolleştirme türünü kastediyoruz.[15]

2. Batı'nın geçirdiği bu değişimle birlikte, geleneksel iletişimden farklı "kitle iletişimi" adını verdiğimiz yeni bir iletişim şekli gelişti. Toplum, geniş kapsamlı iletişim ağları içinde bilgilendiği zaman ortaya çıkan sembolleştirme türünü ideoloji olarak niteliyoruz.[16]

3. Hızlı sosyal değişme beraberinde yeni bir fikir yapısı meydana getirdi. Ortaya çıkan yeni fikir yapısının bu değişmeyi açıklaması gerekmektedir. Biz yalnızca çağdaş dünyanın çalkantılarının ve altında yatan önemli yapısal değişikliklerin ortaya çıkardığı fikir yapılarına ideoloji adını veriyoruz. Böylece terim, zamanın geçmesiyle köklü değişikliklerin meydana geldiği

---

12 Givonni Sartori, "Politics, Ideology and Belief Systems", **American Political Science Review,** Vol: LIII, Marc 1969, No: 1, s. 398.

13 Geertz, **a.g.m.**

14 Geertz, Sembolik sistemlerin şeyleştirmesine (reification) karşılık kültür ve ideolojinin ne doğal ne de aşkın anlamada bir "şey" olmadığını; her ikisinin de temelde bir tarihsel tasarım olduğunu belirtir.

15 Şerif Mardin, **İdeoloji,** Ankara, 1982, s. 120

16 **a.g.e,** s. 121.

düşüncesini, yani, "tarih şuuru"nu da ihtiva etmektedir. [17]

4. İdeoloji farklılaşmış bir toplumun fikir yapısıdır. Farklılaşma ile birçok toplum fonksiyonunun içiçe girdiği geleneksel toplum yapılarının yerini, farklılaşmış sosyal fonksiyonlara bırakmasını kastediyoruz. Artık cemaat ilişkilerinin yerini şehir toplumunun fonksiyonel açıdan farklılaşmış ilişkileri alıyor: "Hemşehri" kavramının yerini "işçi" kavramı alıyor. İşte bu farklılaşma sonucunda, insanların içine düştükleri yeni şartlara uygun inanç arayışlarına ideoloji diyoruz.[18]

5. Farklılaşmanın ürünü olarak, geçimini kaleminden sağlayan bir aydın sınıfı ortaya çıkıyor. Aydın yeni kitle iletişimi imkânlarıyla, atomlaşan kitlelerle doğrudan ilişki kuruyor. Duyduğu rahatsızlıkları ifade ediyor, kitlelerinkine tercüman oluyor, yeni toplum modelleri teklif etmeye başlıyor. Aydın bir fikir imalatçısı haline geliyor. İşte aydınlar, yalnızlaşan kitle insanının duygularına tercüman olmaya, onun korkularını, endişelerini gidermek için yol göstermeye başladığı zaman ideoloji dediğimiz fikir yapıları ortaya çıkıyor.[19] İdeolojilerin ortaya çıkışının en önemli şartı, işaret ettiğimiz "aydın" sınıfının uygun iletişim vasıtalarıyla kitlelerin karşısına çıkmalarıdır.

Toplumun hızlı bir değişme sürecine girmesi, eski geleneksel cemaat yapılarının dağılması, bireyin yalnızlaşma ve yabancılaşması, geleneksel dünya görüşlerinin dolduramadığı boşluklar yaratıyor. Yeni bir meşruiyet prensibi, toplum içinde sınırları belirginleşen sosyal gruplaşmalar, yeni kitle iletişimi ortamında yeni yolları açmaya başlıyor. Aydınların bu yolları açması ile geleneksel değerlerin yanıbaşında yeni başvuru odakları beliriyor. Yeni başvuru kaynağı, yani ideolojiler geleneksel dünya görüşlerinden farklı olarak rasyonel olarak anlaşılabilir, doğrulanabilir ve değişme ve gelişmeyi açıklayabilir bir dünya görüşü halinde sistemleşiyor. Bu dünya görüşü, tarihsel süre-

---

17 **a.g.e.,** s. 126.

18 **a.g.e.,** s. 131; Carter V. Findley, "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East" **Studia Islamica,** Vol,: LV, 1981, s. 146.

19 Mardin, **a.g.e.**, s. 132, vd.

cin yarattığı yeni sosyal-siyasî taleplerin müşahhas bir ifadesi haline geliyor.

3. İslâmcılık

İslâmcılığı, yukarıdaki ideoloji kavramlaştırmamıza uygun olarak, sıraladığımız süreçlerin ürünü olan, yeni devirlerin bir ideolojisi şeklinde tarif edebiliriz. Hızlı sosyal değişme, geleneksel değerlerin karşılayamadığı, açıklayamadığı değişmeler, kitle iletişiminin yaygınlaşması, aydın sınıfının bir fikir imalatçısı olarak yerini alması gibi "yeni" unsurları, geleneksel İslâm toplumunun değişmesi içinde takip ederek, İslâmcılığın doğuşunu açıklayabiliriz. Ancak, böyle bir açıklama iki noktada dayanaksız kalacaktır. Birinci olarak : İslâm toplumları henüz Batı'daki gibi farklılaşmanın ve değişmenin yaşanmadığı dönemlerde ideolojiyi, bu arada İslâmcılığı üretiyorlar. İkinci olarak biz bir dinin ideolojileşmesi sürecini yakalamaya çalışıyoruz. Bir din ise, zaten tabiatı icabı ideolojilere benzer bir sembol sistemi takdim ediyor. Geleneksel İslâm ile İslâmcılığı tefrik ederken bu iki nokta üzerinde yoğunlaşmamız gerekiyor..

İdeolojiyi, Geertz'den aktararak "Fertlerin sosyo-politik çevrelerine bir anlam vermek için yarattıkları sembolik haritalar veya semboller sistemi" olarak kavramlaştırmış ve bu sembolleştirmenin özellikle siyasî alanla ilgili olduğunu belirtmiştik. İslâmiyet de, inananları için benzer bir bilişsel harita sunmaktadır. Özellikle İslâm'ın siyasî yönleri üzerinde dururken, adeta ideolojilerin siyasî alanla ilgili çizdikleri bilişsel haritalara benzer bir yapı ile karşılıyoruz. İş bu kadarla da kalmıyor: İdeolojiler de dinler gibi, fert için psikolojik denge mekanizması sağlayan, dünyayı anlamlandırmasına, kendisine bir istikamet çizmesine yarayan açık bir görüş kazandırıyor. Yine benzer şekilde ideolojiler bir grubun dağılmasına engel olan, bir sosyal tesanüt aracı olarak işlev görüyorlar. Kısaca İslâm da daha başından ideolojilere benzeyen işlevleri yerine getiriyor. Yani, geleneksel diye ni-

telediğimiz İslâmın ideoloji olarak nitelenebilecek işlevleri var. Bu durumda İslâmın çağdaş bir ideoloji haline dönüşme sürecini nasıl ayırtedeceğiz? Zaten ideolojiye benzer bir yapı arzeden İslâm, nasıl ideoloji haline geliyor?

1. İdeolojinin modern zamanların fikir yapısı olduğunu, sanayileşme ile ortaya çıkan farklılaşmanın ürünü olarak doğduğunu belirtmiştik. Batı Avrupa'da toplumların geçirdiği evrimin belirli bir aşamasında ortaya çıkan ideoloji, benzer sürecin yaşanmadığı İslâm toplumlarında nasıl ortaya çıkabilmektedir? Çalışmamız boyunca göreceğimiz üzere Osmanlı toplumunda, Batı toplumlarında yaşanan süreçlerin benzeri yaşanmadığı halde, ideoloji adını verdiğimiz fikir yapısı ortaya çıkmaktadır. Bu nasıl mümkün olabilmektedir?

Akültürasyon (Acculturation, kültürel edinme) kavramı, bu sorunun cevabını ararken bize yardımcı oluyor. Akültürasyon: "Farklı kültürel kalıplara sahip grupların birinci elden, sürekli bir ilişkiye geçmeleriyle ortaya çıkan, her birisinin orijinal kültürel kalıplarındaki temel değişmeleri ifade etmektedir."[20] Kavram genel anlamda bütün kültür değişmelerini veya kültür karşılaşmalarını ifade etmek için kullanıldığı gibi; kültür değişmesinin özel bir şeklini, kültür temasının belli bir durumunu, bazen de bir kültüre intibakı anlatmaktadır.

Doğu toplumlarına, ideoloji adını verdiğimiz fikir yapısı, kültür teması neticesi, akültüratif bir unsur olarak girmiştir. İdeoloji adını verdiğimiz fikir yapısı veya ideolojik düşünce biçimi, İslâm toplumları için akültüratif unsurdur; ancak ideolojilerin muhtevası, ona temel biçimini veren düşünceler geleneksel dünya görüşünden veya düşüncelerinden devşirilmektedir. İslâmcılık, Batı'dan gelen ideolojik düşünce yapısı ile geleneksel İslâmî değerlerin bireşimi neticesinde, İslâmiyetin ideoloji formu içinde yeniden sistemleştirilmesiyle ortaya çıkmaktadır.

İslâm toplumlarının sosyal-siyasî-iktisadî yapısı Avrupa'nın sömürgeci yayılması ile 19. asırda dağılmaya başlamış-

---

20 **IESS**, "Acculturation", Vol, I, s. 21.

tır. İslâm toplumları, Avrupa'nın yayılan gücünün peşi sıra gelen ideolojileri tanımaya başlamıştır. Bu dönemde Avrupa'nın yayılmasının hemen arkasında görülen ideoloji milliyetçiliktir. İslâm toplumlarında milliyetçilik akültüratif bir ideoloji olarak etkisini göstermeye başlamıştır. Ancak İslâm toplumlarında Avrupa milliyetçi akımlarının kök salabileceği sosyal evrim yaşanmamıştır. 18. asır Avrupa'sının "Aydınlanma Düşüncesi" ve Batının dünyevî-dinî alanları kesin hatlarıyla belirleyip laik bir sistem geliştirmeleri gibi felsefî ve toplumsal değişmeler İslâm toplumlarının yabancısıdır. Işte bu noktada henüz geleneksel dünya görüşlerini sürdüren İslâm toplumları milliyetçilik adı ile karşılaştıkları ideolojiyi yerli (indigenous) düşünce çerçevesiyle sentezlemeye, kısaca İslâmı yeni milliyetçi bir ideolojinin ana unsuru haline getirmeye başlıyorlar. Burada milliyetçi ideolojiler veya tek başına ideolojik düşünce biçimi akültüratif unsur, İslâm ise yerli unsur olarak karşımıza çıkıyor.[21]

İslâm toplumlarında ideolojinin akültüratif etkisini, geleneksel İslâmla, İslâmcılığın farklarını sıralarken ayrı ayrı müşahade edeceğiz.

2. İslamcılığı geleneksel İslâmdan ayıran en önemli fark, Batı'dan gelen akültürasyon sürecinin ürünü olarak, dinin kendisini doğrulama-meşrulaştırma biçiminin değişmesidir. İslâmcı ideolojide İslâm, Batılı ideolojiler modelinde bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en kesin görünüşü; dinin artık doğruluğunu müteal (aşkın) onamada araması, aşkın bir gücün varlığı ve iradesinin dayanak olarak gösterilmesi yerine, tamamiyle rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına geçilmesidir. İslâmcılıkta, İslâmiyetin dünyanın gereklerine uygunluğu ve meşruluğu, tamamiyle akla hitap eden, çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunulmaktadır. Meşruluk, aşkın bir güce dayanarak değil, eşyanın tabiatına ve çağın

---

21 Bassam Tibi, "Islam and Modern European Ideologies" **Int. J. Middle East Stud.** No: 18, 1986; Tibi, bu makalede, İslâm toplumlarında ideolojilerin incelenmesi için kullanılan yaklaşımları gözden geçirir ve İslâmı yerli (indigenous) unsur olarak alıp milliyetçiliği akültüratif bir ideoloji olarak analiz eder.

gereklerine uygunluk temalarıyla ispatlanmaktadır. Geleneksel İslâm'da öbür dünya inancına dönük güdülenme hemen hemen tamamiyle arkaplana düşmekte, din yaşanan dünya üzerinde ısrar etmektedir. Öbür dünya inancı ideolojik İslâm içinde önemini kaybetmekte, İslâm artan oranda dünyevileşmektedir. İslâmın sosyal hayata, siyasete dönük esasları, akla uygun biçimlerde yeniden gündeme getirilmektedir. İslâmcı ideologların sık sık, İslâmın akla uygun açıklamalarına girişen İslâm filozoflarının görüşlerine müracaat etmeleri, bu dünyeviliğin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâmcılar Kur'ân'ın temel prensipleri vaz'ettiğini, bir sistem getirdiğini söylerler. Halbuki, İslâm düşünce tarihi içinde bu iddia, yeni bir iddiadır. Fazlur Rahman Kur'ân'ın birçok konuda genel prensip değil, spesifik ve müşahhas tarihî durumları anlattığını belirtmektedir.[22] Klasik İslâm birikimi, Kur'ân ve Hadis'in spesifik olarak anlattığını hükümlerden, karşılaşılan yeni durumlar için uygun metodlarla hüküm çıkartılmasıyla oluşmuştur. İslâmcılar ise İslâma, Batılı ideolojiler gibi akla uygun bir sistem olarak bakmak eğilimindedirler. Bu noktada bir çelişki doğmaktadır. İslâmın bir sisteme yakın hali, doğrudan vahiy ve hadiste değil, Klasik İslâmın oluşturduğu gelenektedir. Halbuki bu birikim, İslâmcı için sistemleştirilmesi ve çağın pratiğine uygun bir kaynak olarak kullanılması açılarından elverişsizdir. Zira Klasik İslâm Ortaçağ'ın durağan toplum yapıları ile özdeşleşmiştir. Ondan, 19. asrın kendine özgü problemlerine, sistemli çözümler üretmek zordur. Bu yüzden İslâmcılık, Klasik İslâmın yaptığını yeniden yapmak, asıl kaynaklara müracaat ederek onlardan "yeniden" bir sistem oluşturmak için teşebbüse geçer. "Asr-ı Saadet"e dönüş özlemleri, bir altın çağ yaratmanın yanında, esnek yorumlara kaynaklık edecek elverişli bir sahayı da açmaktadır.

Reinhard Bendix'in preideolojiler ile ideolojileri ayırmak için koyduğu farkı, geleneksel İslâm ile İslâmcılığı ayırmak için kul-

---

22 Fazlur Rahman, **İslam and Modernity,** Chicago, 1982, s. 120.

lanabiliriz. Bendix'e göre preideolojilerin gayesi, Tanrı tarafından yaratılan dünyanın merkezî gerçeği olarak zamanın başlangıcından beri var olan "moral law"ı keşfetmektir. Bu görüşte tarih ilahi kanunun kendisini göstermesinden ibarettir. İnsan aklının kapasitesi onun emirlerini anlamak ve takip etmekle sınırlıdır. İşte, insan aklının ve eyleminin sınırları sorgulanmaya başlandığı zaman ideoloji ortaya çıkmaktadır. [23]

İslâmcılıkta, geleneksel İslâmdan farklı olarak insan aklının ve eyleminin sınırlarının sorgulanmasını buluyoruz. Temel kaynaklar insan aklını, insanın teşebbüs gücünü ön plana çıkaracak şekilde yeniden değerlendiriliyorlar. İslâmcılık, geleneksel İslâm'ın tevekkül, itaat, kadere rıza gibi ön plana çıkardığı davranış biçimleri yerine, insan aklını ön plana çıkaran, eyleme çağıran nassları davranışlara rehber etmeye başlıyor.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın geleneksel İslâm'ı yeniden idealize ettiği eserinde, modernizm ile geleneksel İslâm arasına koyduğu bir fark, ideolojik İslâma da uyarlanabilir. Nasr geleneksel İslâmda epistomolojik olarak teocentric (Tanrı merkezli) bir açıklama tarzı bulunmasına karşılık modernizmde antropomorfik (insan merkezli) bir açıklamanın bulunduğunu belirtiyor.[24] Nasr'ın bu ayırımı İslâmcılığın getirdiği bir eksen kaymasını, paradoksal biçimde açıklamaktadır. İslâmcılık, insan iradesini ve doğrudan insanı temel alan yaklaşımıyla, orijinal kaynaklara dönüşü savunarak, İslâmın entellektüel birikimini reddetmesine rağmen insanın merkez olduğu yeni bir İslâm anlayışını savunmaktadır. Tanrının iradesi, modern devirlerin ürünü olan insanî değerlerle yeniden yorumlanmaktadır.

3. İslâmcılık geleneksel İslâmdan farklı biçimde rakip olarak diğer dinleri almaz. İslâmcılığın rekabet ettiği, düşünceler artık Hıristiyanlık gibi dinlerden ziyade pozitivizm gibi 19. asır felsefeleridir. Pan-İslam'dan bahsettiğimiz zaman da karşısında

---

23 Reinhard Bendix, "The Age of Ideology", Ed. David Apter, **Ideology and Discontent,** New York, 1964, s. 296.

24 Seyyid Hüseyin Nasr, **Modern Dünyada Geleneksel İslâm,** Çev. S. Barkçin, H.Aslan, İstanbul, 1989, s. 110 vd.

Panslavizm gibi milliyetçi ideolojileri bulacağız. lslâmcıların , 19. asırda Hıristiyan misyonerlerin saldırıları karşısında, pozitivist aydınların Hıristiyanlığın bütününe, Hıristiyan teolojisinin tutarsızlığına yönelik tenkidlerini nadiren kullanmamış olmaları, bundan çoğu kez bilinçli olarak imtina etmeleri bu çerçeve içinde anlamlıdır.

lslâmcılık rakip olarak ideolojileri alır, ama aynı zamanda rakip ideolojilerden işine yarayan, sistemine almakta mahzur görmediği veya zaruri gördüğü unsurları eklektik biçimde iktibas eder. 19. asır "terakki" felsefesinin, lslâmcılığın temel unsurlarından biri haline gelmesi bunun örneğidir. Artık söz konusu olan Batılı ideolojilerin, felsefelerin dünyasına nüfuz etmek, onlarla diyaloga girmektir. lslâmcılığın sahip olduğu yeni sorunsallar geleneksel lslâmda yoktur.

4. Max Weber, aynı dinin köylüler, sanatçılar, hizmetçiler asiller ve entellektüeller tarafından nasıl farklı algılandığını göstermiştir.[25] Genel bir din farklı hayat şartlarında farklı şekillerde algılanmaktadır. Düşey akışkanlığın olmaması, farklı dünya görüşlerini birbirinden yalıtıyor ve ortaya bir problem çıkmıyor. Tarihin belirli bir aşamasında yalıtılmış tabakalar arasında haberleşme başladığı zaman farklı dünya görüşleri birbiriyle ilişkiye giriyor. Bu safhada her ikisi birden değişmeye başlıyorlar.

Geleneksel lslâm'da çok açık bir şekilde muhatabına göre çifte ölçü uygulanmaktadır. [26] Muhtelif ekollere mensup lslâm düşünürleri toplumun, zorunlu olarak gerçeğin tümünü anlayan seçkinler tabakası ile bu hakikati anlamaktan aciz bir çoğunluğa bölündüğünü düşünmekteydiler. Çoğunluğu teşkil eden halk için gerçeği öğrenmek faydadan çok zarar getirebilirdi. Bu varsayımdan hareket eden düşünürler ve mezhep önderleri hal-

---

25 Karl Mannheim, **Ideology and Utopia**, (Birinci Baskı 1936) s. 7.

26 Klasik İslâm eserlerinde sık sık raslanan farklı mantık, farklı deliller, hatta birbirine zıt hükümler muhatabına göre farklı konuşmanın ürünüdürler. Bizim çifte söylem adını verdiğimiz bu duruma Fazlur Rahman "double-speaking and double writing", adını veriyor. Bak. Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", **Int. J.Midle East Stud.** I. (1970), s. 323. Şerif Mardin'in **Din ve İdeoloji**'de kullandığı Halk-Aydın İslâmı bu çerçevede değerlendirilebilir.

kın karşısına, gerçekte inandıklarından çok farklı veya inandıklarının bir kısmını gizleyerek çıkmışlardır. Zira gerçek inançlarının ilan edilmesi, çoğunluğun kafasını karıştırabilecektir. [27] Buna göre İslâm düşünürleri muhatablarını ikiye ayırır ve iki farklı muhtevada konuşurlar: Havass ve avam. Dinî esasların bir herkes tarafından bilinmesi lüzumlu olan kısmı vardır; bir de belli kimselerin bilmesi lüzümlu olan kısmı vardır. Bazı hakikatlerin halk tarafından öğrenilmesi halinde fitne ve fesad ortaya çıkabilir. Bu çifte ölçüde İslâm düşüncesinin üç ana akımı (Selefiye , Kelâm ve Tasavvuf) hemfikirdir.[28]

İslâmcılığın, geleneksel İslâmı dönüştürücü etkisinin ortaya çıktığı en güçlü alanlardan biri, bu çifte söylemi ortadan kaldırması, her ikisini de tek bir şekil içinde birleştirmesidir. Bu dönüşüm, modern kitle iletişimi içinde yer alan bilgi alışverişinin tabii neticesidir. Gazete ortaya çıktıktan, aydınlar doğrudan kitlelerle ilişki kurduktan sonra çifte söylemi sürdürmenin şartları ortadan kalkmaktadır. Eğitimin yaygınlaşması, İslâmî ilimlerin medrese dışına çıkarak kitleleşmesi; yani dinî nassları yorumlama tekelinin ulema dışına taşması; aydınların kitleye hedef gösterirken, doğrudan kaynaklara müracaat etmesi, bu çifte söylemin yaşamasını imkânsız hale getirmektedir.

5. 19. asırda Batılı ideolojilerin de etkisiyle, İslâm toplumlarında bir meşruiyet krizi ortaya çıkıyor. Batıdan gelen yeni prensip, halkın yönetimde söz sahibi olması, geleneksel İslâmî tevillere göre meşruiyeti tanınmış monarşinin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılıyor. Gazete ve yine Batıda olduğu gibi bir aydın sınıfının ortaya çıkması, siyasal iktidarın meşruiyetinin sorgulanmasını başlatıyor. Klasik İslâmda, anarşi endişesiyle girişilen meşrulaştırma çabaları geçerliliklerini kaybetmeye başlıyor. Bu safhada İslâmın evrensel geçerliliğinin ispatlanması

---

27 Nikki R. Keddie, "Symbol and Sincerity in Islam", **Studia Islamica,** Vol: IX, 1964, s. 27 vd.

28 Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf,** İstanbul, 1979; s. 28 vd. Yazar, kitabında değişik ekollerden örneklerini verdiği çifte söylemi, bazı konuları halka yasaklayarak savunmaya devam etmektedir.

için demokratik prensiplerle beraber, Batının evrensel diye dayattığı değerlerin de İslâm'da bulunduğunun gösterilmesi gerekiyor. Kısaca İslâmın evrensel bir siyasal-sosyal teori olduğunun ispatlanması gerekiyor.[29]

Bu işi üstlenenler, artık klasik olarak ulema geleneği içinde yer alan kişiler değil aydınlardır. Doğrudan halka hitap eden aydınlar, gazete aracılığıyla demokratik prensipleri savunmak ve kalem hürriyetini elde etmek çabasına girişiyorlar. Demokrasi, yeni ortaya çıkan aydın zümresinin vazgeçilmez varlık şartıdır. Yine bu aydınlar, geleneksel ulemanın üstlenmediği işi, İslâmın genel geçer evrensel bir siyasal-sosyal teori olduğunu ispatlama işini üzerlerine alıyorlar. Aydınların ürünü olan İslamcılığın geleneksel İslâmdan farkı, bu yeni meşrulaştırma çabalarıyla ve geliştirilen yeni kuramlarla ortaya çıkmaktadır.

İslamcıların Ortaçağ Klasik İslâmının birikimini kenara iterek doğrudan aslî kaynaklara müracaat etmeleri, yani saflaştırıcı (pürist) yaklaşımları, yeni meşrulaştırma çabaları için Klasik İslâmın elverişsizliğinden kaynaklanmaktadır. Orijinal kaynaklar, işlenmemiş biçimiyle yeni kuramlara kaynaklık etmeye, yeni durumlara uyarlanmaya daha elverişli olmaktadır. Bu haliyle İslâmcılığın, çağın yeni sorunsalları çerçevesinde, Klasik İslâmı aşarak, orijinal kaynaklarla çağın problemlerinin yeni bir bireşimi teşebbüsü olduğunu söyleyebiliriz.

Kitle iletişiminin gerçekleştiği, okur-yazar oranının arttığı, yani eğitimin yaygınlaştığı, -Batı'daki gibi farklılaşmanın ortaya çıkmamasına rağmen- aydın zümresinin doğduğu kültür ortamında dönüşüme uğrayan İslâm düşüncesine İslâmcılık adını veriyoruz. Tekrar altını çizelim: İslâmcılık, geleneksel İslâm toplumunun, daha kendinde şartları olgunlaşmadan Batılı bir düşünce yapısı olan "ideoloji" ile tanışmasıyla harekete geçen süreçlerin neticesinde ortaya çıkıyor. Yanlış anlamaya meydan

---

29 Geleneksel İslâmın meşruiyet krizini ve bu krizi aşma çabalarını "İslâmın politikleşmesi" başlığı altında inceleyen Schulze'nin yorumları İslâmın ideolojileşmesi sürecini de açıklayıcı mahiyettedir. Bak. Reinhard Schulze, "Die Politisierung Des Islam im 19. Jahrhundert", **Die Welt Des Islams,** Band XXII, 1982, Erschienen 1984..

vermemek için belirtelim: Geleneksel İslâm, İslâmcılık adı verdiğimiz yeni düşünce ortaya çıktıktan sonra da -bugün de- yaşamaya devam edecektir.

Biz İslâm toplumlarında sadece aydınların imali olan ve artık teşekkül etmeye başlayan -cemaatleri değil- kitleleri hedef alan yeni fikir yapılarına İslâmcılık adını veriyoruz. Bu düşünce akımı ile İslam, çok farklı bir çerçevede, yeniden siyasetin merkezine yerleşmektedir.

Buraya kadar tefrik etmeye çalıştığımız geleneksel İslâm-İslâmcılık farklarının yeteri kadar müşahhas olmadığının farkındayız. Buraya kadar aktarılanlar, İslâmcılık ideolojisinin doğuş macerasını izlemek üzere, ön hazırlık mahiyetinde bir fikir vermeye ve peşinde olduğumuz şeyi göstermeye matuftu. Çalışmanın ilerleyen sayfalarında bu farklar tarihsel arka planı içinde müşahhas hale gelecek.

Şimdi İslâmcılık ideolojisi hakkında geliştirilmiş olan belli başlı yaklaşımları gözden geçirerek önümüzdeki alanı açmaya ve kendi yaklaşımımızı geliştirmeye çalışalım.

B) İslâmcılığın Doğuşu - Farklı Yaklaşımlar

Çalışmamızın hareket noktası, İslâmcılığın doğuş sürecini 1867-1873 yılları arasına yerleştirmek ve Osmanlı aydınları tarafından geliştirilmiş bir ideoloji olduğunu göstermektir. Osmanlı gazetelerine dayanarak, bu yıllar arasında ilk defa teklif edilen ve olgunlaştırılan "İttihad-ı İslâm" fikrini, "İslâmlık fikri teşkili" gibi ibarelerle modern bir ideoloji ile karşı karşıya olduğumuzu, ilerleyen sayfalarda aktarmaya çalışacağız.

İslâmcılık hakkında bugüne kadar yapılmış çalışmaların tezleri ve yaklaşımları, büyük ölçüde bizim bulgularımıza ve yaklaşımımıza uymamaktadır. İslâmcılık ideolojisini kavramada hatalı ve eksik bulduğumuz bu yaklaşımları gözden geçirerek kendi yöntemimizi sergilemeye çalışalım.

1. Tarihlendirme

Genel eğilim İslâmcılığın, II. Meşrutiyet sonrasında doğmuş bir ideoloji olarak incelenmesi istikametindedir.[30] II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılığı, özellikle Türkçülük gibi rakip ideolojilerin karşısında tezlerini sistemleştirmiş, incelemiş ve derinlik kazanmıştır. Ancak, 40 sene öncelerine uzanan bir ideolojinin birikimi, tecrübeleri hesaba katılmadığı takdirde II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılığının hangi noktalarda orijinal olduğu kavranamaz. 1908 sonrası İslâmcılarının tezleri, denenmişliğin, gerçeklerle sınanmışlığın izlerini taşırlar. İslâmcılığı II. Meşrutiyet sonrasında başlatmak bir tarihlendirme hatası olduğu gibi, aynı şekilde II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılığının tam olarak anlaşılmasına da engeldir.

Bu tarihlendirme hatalarının en çok karışıklığa yol açanlarından birisi, İttihad-ı İslâm fikrini Abdülhamid'e veya Abdülhamid dönemine mal eden yaklaşımlardır. Bu yaklaşıma göre İttihad-ı İslâm Abdülhamid tarafından uygulamaya konulan bir politikadır. Burada artık İttihad-ı İslâm'ın bir fikir olarak geliştirilmesi değil dış politikada bir faktör olarak devreye girmesi söz konusudur. Halbuki İttihad-ı İslâm fikri Abdülhamid'den çok önce ortaya atılmış, geliştirilmiş ve Abdülaziz döneminde somut örnekleriyle bir dış politika faktörü olarak varolmuştur. II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılığı için söylediklerimizi, Abdülhamid'in Panislâmcılığı için de tekrar edebiliriz. Abdülhamid'in uyguladığı varsayılan İttihad-ı İslâm siyaseti kendisinden önce uygulamaya konmuş tecrübeler bilinmeden değerlendirilemez. Zira mantıken açıktır ki, Abdülhamid şayet uyguladıysa bu siyaseti kendisinden önceki tecrübelere göre oluşturmuştur.

Bu iki hata bizim incelediğimiz dönemin yeteri kadar bilin-

---

30 Tarık Zafer Tunaya, "Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasî Tefekküründe 'İslâmcılık' Cereyanı", **İ. Ü. Huk. Fak. Mec.** C. XIX, Sayı, 3-4, İstanbul, 1954; ayrıca yazarın **İslâmcılık Cereyanı,** İstanbul, 1962; İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi,** İstanbul, 1986; Şerif Mardin, "İslâmcılık", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** s. 1936.

memesinden ve Batılı araştırmacıların geliştirdikleri spekülasyonların tartışılmadan takip edilmesinden kaynaklanmaktadır.

2. Yöntem Hatası ve Cemaleddin Afganî Efsanesi

Siyasî yapıların ortaya çıkışını açıklamak için kullanılan klasik "Siyasî Fikirler Tarihi" disiplini, açıklamalarını "büyük" düşünürlerin fikirleri üzerine inşa eder. Bu metod ideolojilerin doğuşu için de kullanılır. Şerif Mardin bu metodun felsefî spekülasyon geleneği olmayan, bizim gibi toplumlar için ne kadar elverişsiz olduğuna işaret ediyor. Mardin, Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler hakkında yaptığı çalışmalardan sonra klasik siyasî fikirler tarihi geleneği içinde yakın tarihimizin eksik kavranabileceğini belirtiyor. [31]

Biz Mardin'in işaret ettiği eksikliği İslâmcılıkla ilgili yaklaşımlara uyarlıyarak, şu noktalar üzerinde duralım: İslâmcılık, Batı'da geliştirilmiş "ratio"ya dayalı ideolojilerden temelden ayrılır. Zira İslâmcılık, yeni problemlerle karşılaşmasına ve bunlara yeni metodlarla yaklaşmasına rağmen kendisini nasslarla sınırlar: yenilikleri, bu değişmez esaslardan devşirmeye çalışır. Söz konusu olan İslâm gibi, 13 asırlık tecrübe ve entellektüel birikime sahip bir din olduğuna göre, İslâmcıların "yeni" olarak getirdikleri tezlerin neler olduğunu tesbit etmek hayli güçleşir. Hatta İslâmcıların "yeni" şeyler bulmak yerine, eskilerden veya kaynaklardan buldukları delilleri getirmeyi tercih ettiklerini bile söyleyebiliriz. "Yeni"lik, böyle olunca, problemlerde ifade tarzlarında ve sentezleme çabalarında ortaya çıkmaktadır. Özet olarak İslâmcıların söylediği "yeni" şeyler, İslâmın orijinal kaynakları ve 13 asırlık İslâm düşünce birikimi bilinmeden belirlenemez. Böyle olunca İslâmcı ideolojinin Eflatunvarî bir billûrlukta doğuş ve olgunlaşma sürecini sergilemek hemen hemen imkânsızdır. Bizim İslâmcı ideologlara tanıyabileceğimiz orijinal saha, üslüplar, bazı problemlerin yeniden formüle edilmesi

---

31 Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri,** İstanbul, 1983, s. 10.

veya Batı'dan gelen fikirlerle İslâmı sentezleme çabalarıyla sınırlıdır. Şüphesiz bu da az şey değildir.

İslamcılığı, klasik siyasal fikirler tarihi disiplini çerçevesinde inceleyen yaklaşımların ilk hatası, bu düşüncenin bir "kurucusu"nu aramalarıdır. İkinci hata birinci hatanın tabii neticesi olarak, İslâm düşüncesi dikkate alındığında "yeni" sayılamayacak fikirlerin bu "kurucu"da bulunmasıdır. Bir çok araştırmada bu iki hatanın üzerine inşa edildiği "kurucu" Cemaleddin Afganî'dir. Bir çok araştırmacı, özellikle, Batılılar tarafından paylaşılan bu hata adeta bir Cemaleddin Afganî efsanesi ortaya çıkarmıştır.[32] Bu efsaneye göre Cemaleddin Afganî İslâmcılığın ilk kurucusu, fikir babası olarak kabul edilmekte ve onun yazdıklarından yola çıkarak İslâmcı ideolojinin ilk teşekkülü incelenmektedir. Aslında bu hataların üzerinde durulmasını gereksiz kılan çok daha köklü bir hata bulunmaktadır. Cemaleddin Afganî, yukarıda çerçevesini verdiğimiz "yeni"likler esas alındığı zaman bile, orijinal bir fikir adamı değildir. Cemaleddin Afganî, kendisine takaddüm eden Yeni Osmanlılarla mukayese edildiği zaman, ortaya attığı fikirlerde hiç bir orijinallik bulunamayacağı gibi, Yeni Osmanlıların ondan önce daha kapsamlı ve daha tutarlı görüşler geliştirdikleri de görülebilir. Yeni Osmanlıların entellektüel derinlikleri de, Cemaleddin Afganî ile karşılaştırıldığında tartışma götürmez.

---

32 Yazdıklarının ve söylediklerinin önemsiz şeyler olmasına karşılık Batılı araştırmacıların Cemaleddin Afganî üzerinde ısrarla durmaları ve sayısız araştırmaya konu edinmeleri, modern İslâmda bir "kurucu" arama saplantısının yanında Afganî'nin hayatının efsaneleşen bir hareketliliğe sahip olmasıyla açıklanabilir. Ancak, her halükârda adres yanlıştır. Bu ifadeleri Afganî hakkında bir monografi kaleme almış bir araştırmacı olmanın rahatlığı içinde kullanıyoruz. Bak. Mümtaz'er Türköne, **Cemaleddin Afganl ve Türk Düşüncesine Tesirleri,** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1985; Afganî hakkında yapılmış en kapsamlı araştırma: Nikki R.Keddie, **Sayyıd Jamal al-Din al Afghanl; A Political Biography,** Berkeley, 1972. Sayısız örnek arasında "Afganî miti", şu ifadelerle, ciddî çalışmalarda dahi bulunabilir: "Pan İslamizm, kolonyalizme politik ve ideolojik bir cevap olarak Afgani tarafından kuruldu." Bassam Tibi, **Arab Natlonalism,** Trans. M. Farouk-Sluglett, London, 1981, s. 138; "19. Asır İslâm dünyasının iki eğilimi -dahili reform, harici müdafaa- Cemaleddin Afganî'nin şahsında ifadesini bulur." Wilfred C. Smith, **Islam in Modern Hlstory,** New York, 1957, s. 54; "Cemaleddin Afganî İslâm ideolojisinin ilk ustalarından olarak görülebilir.", Schulze, **y.a.g.m.**

Bunlara ilave olarak yabana atılamayacak bir iddiada bulunabiliriz: Cemaleddin Afganî 1869-1870 yıllarında İstanbul'da bulunmuştur.[33]

Bu yıllar Yeni Osmanlılar'ın Osmanlı kamuoyunu "yeni" fikirleriyle bombardımana tabi tuttukları yıllardır. Buradan hareketle Cemaleddin Afganî'nin İslâmcı fikirleri Yeni Osmanlılardan almış olabileceğini ileri sürebiliriz. Zaten, Cemaleddin Afganî'ye mâl edilen "İttihad-ı İslâm" fikri, onun yazdıklarında 1883 yılından önce görülmez. [34] Bu tarih Osmanlı aydınlarına göre önemli bir gecikmeyi ifade etmektedir.

---

33 Hayatının değişik evrelerinde birbirine zıt kisvelere bürünen Afganî'nin, bu tarihlerde İstanbul'daki kimliği tam bir Tanzimat reformcusunu andırmaktadır. Roderic H.Davison bu tarihlerde İstanbul'daki İslâmcı dalgalanmaya etkisi olmuş olabileceğini belirtir. Bak. Roderic H.Davison, **Reform İn The Ottoman Emplre,** 1856-1876, New York, 1973, s. 271. Bunun tam tersi doğru olabilir. Afganî'nin İstanbul'a bu ilk ziyaretinde İslâmcı herhangi bir etkinliği yoktur. Tersine, Darülfünûn'un açılışında verdiği bir konferansta, peygamberlerle filozoflar arasında kurduğu benzerlik yüzünden "zındık" olarak suçlanmış ve İstanbul'dan kovulmuştur. **Basiret** gazetesinde yer alan bir haberden (13 Ramazan 1287/7 Aralık 1870) kamuoyu önündeki kimliğini öğrenebiliriz: "Darülfünûn-ı Osmanî müdürü Tahsin Efendi ile Efganlı Cemal Efendi nam kimesneler geçen Pazartesi gecesi esna-i makalatlarında, din-i mübin-i Muhammedî ve şeriat-i garra-i Ahmediyeye külliyen mugayir ve mübayin surette irad eyledikleri elfaz-ı müstehceneleri...." 1869-70 yıllarında bu kimlikteki bir Afganî ile İslâmcılık arasında herhangi bir rabıta kurmak güçtür.

34 Nikki R. Keddie, "Pan Islam as Proto-Nationalism", **Journal of Modern History,** 41, (March 1969) No: 1, s. 22. Keddie bu fikrini sonradan değiştirmiştir. Bu ifadenin ilk defa kullanıldığı belirtilen Metin Afganî tarafından bir Osmanlı devlet adamına yazılmış, Farsça tarihsiz bir mektuptur. Mektubu tarihlendirmeye çalışan araştırmacılar arasında ihtilaf vardır. Keddie son olarak mektubun 1877-78 yıllarında yazıldığında karar kılmıştır. Homo Pakdaman, Afganî'nin Pan İslamcı ilgisinin 1871 yılına kadar geri götürülebileceğini söylemektedir. Bk. Keddie Sayyıd Jamal al-Din..., s. 132-133 dn. 5. Bu tartışmaya dikkatimi çeken Dr. Azmi Özcan'a teşekkür ederim. Ancak bu spekülasyonlar bizim tezimizi çürütmemektedir. 1871 yılında Afganî'nin "İtihad-ı İslam" tartışmalarından haberdar olması doğaldır; taraf olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Bu durumda ilgisinin, Yeni Osmanlılardan kaynaklanan tartışmalardan haberdar olmasıyla sınırlı olduğu iddia edilebilir.

3. Türklerin Önceliği

Islâmcılığın ilk "kurucu"larını, mutlaka gerekiyorsa Cemaleddin Afganî gibi hayatı ve fikirleri tutarsız bir maceracıda değil de Osmanlılar arasında aramamızın çok daha köklü sebepleri bulunmaktadır. Zira bütün Islâm dünyası gözönüne alındığı zaman Istanbul'un ve oradaki aydınların bir önceliği vardır.

Islâm toplumlarıyla ilgili yapılan araştırmalarda sık sık "Türkler hariç" ibaresi kullanılır. Bugün -19. asırda olduğu gibi- Türklerin bütün Islâm dünyasında bir istisna teşkil etmesinin başta gelen sebebi, diğer Müslümanları karakterize eden 19. ve 20. asırdaki gelişmelerin çoğunu Türklerin 18. ve 19. asırda geçirmesidir.[35] Türklerin diğer Müslüman toplumlara göre tarihî önceliği, konumuz açısından birkaç alanda kendini hissettiriyor. Önce bir tezat: Büyük ölçüde sömürgeleşen Müslüman toplumlar, üzerlerinde tahakküm kuran gücü, Hıristiyan hegemonyası olarak algılarken, Osmanlı devleti bir yığın sıkıntıya rağmen nüfusunun yüzde 40'ına varan Hıristiyan milletleri yönetmektedir. Islâm dünyasında bunun başka bir örneği yoktur. Ikinci olarak Türkler siyasî bağımsızlıklarını hiçbir zaman yitirmemişlerdir. 19. asırda Iran ve Fas istisna edilirse (1857'de Babür devletinin yıkılışından itibaren) Osmanlı devleti tek bağımsız Islâm devletidir. Sadece bağımsız değil, arkasında 500 yıllık mazi ile Islâm dünyasının en güçlü devletidir. Diğer Islâm toplumlarıyla mukayese edilirse, Osmanlı devleti kapladığı coğrafî alan ve geliştirdiği kurumlarla çöküş halinde bile muhteşemdir. Üçüncü olarak, Osmanlı devleti Batı'ya en yakın Islâm devletidir. Kuruluşundan beri gözlerini Batı'ya çevirdiği için yüzyıllardır Batı ile haşır neşir olmuştur. Batının yükselişini daha askerî yenilgiler dönemi gelmeden farketmiş, takip etmiştir. 19. asırda Batı ile girdiği temaslar, diğer Müslümanlara nispetle bir ezen ezilen ilişkisi değildir; büyük ölçüde müsavî bir kültür alışverişidir. Reform çabaları, Avrupa müdahalelerinden

---

35 Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir, (1-12) Yayımlayan, Cavid Baysun, Ankara, 1986, s. 72.

önce başlatılmıştır. Son olarak, mukaddes toprakları elinde bulunduran bir de halifelik iddiası taşıyan Osmanlı devleti İslâm dünyasının en canlı siyasî ve fikrî merkezi durumundadır. Bu ayırıcı özelliklerden çıkan neticeler şunlardır. Batı'nın belirlediği tarih döneminde Batıyı en yakından tanıyan, en yakın kültür münasebetinde bulunan Türkler, Batının dayattığı problemlerle ilk defa yüz yüze gelen ve böylelikle çağdaş İslâmın sentezini yapmaya ilk defa teşebbüs edenler olmuşlardır. Diğer İslâm toplumlarının bağımsızlıklarını kazandıkları zaman yüz yüze geldikleri İslâmın siyasî kuramıyla ilgili problemleri, Türkler çok erken bir tarihte çözmeye çalışmışlardır. Sömürge haline gelen İslâm toplumlarında İslâm dayanışması anti-emperyalizmle özdeşleşerek negatif anlamda birleştirici fonksiyonu görmüştür. Sömürgeleşmiş Müslüman ülkelerde İslâmcılığın "cihad" çağrılarıyla yola çıkması bunu gösterir. Osmanlı toplumunda ise İslâm, dar bir alanda da olsa Müslümanların yeniden organizasyonu, çağa uygun yeni kurumların ve düşüncelerin yaratılması yolunda pozitif bir anlam yüklenmiştir. Osmanlı Müslümanlarında "terakki" fikrinin işgal ettiği saha bunu gösterir. Bu çıkarsamalarımızın neticesi şu: İslâmcılığın doğum evresini İstanbul'da aramamız gerekir.[36]

4. Oryantalizm ve İlerici-Gerici İkilemesi

119. asırda Avrupalı ilim adamlarının İslâm toplumlarını konu alan incelemeleri, sömürgeci devletlerin dış politikalarına uzman desteği sağlamayı amaçlıyordu ve bu amaca göre problemlerini kuruyordu. Bu dönemde Avrupalı sömürgecilerin "problem"lerinden birisi Müslüman sömürgelerindeki toplu isyanlardı. Kısa zamanda, örgütlü görünen isyanların arkasında yatan güce bir isim verdiler ve uzmanlarını bu gücün mahiyeti hakkında araştırmalar için seferber ettiler. Panislâm adı verilen bu

---

36 Diğer İslâm ülkelerinde Modern İslâm'ın gelişmesini konu alan araştırmalar bu görüşün aksinin varit olmadığını göstermektedir.

toplu karşı koyuş, İslâm toplumlarıyla ilgilenen oryantalistlerin değişmez konularından birini teşkil etti. "Muslim Peril" adıyla da anılan bu tehlikeye karşı entellektüel ilgi, kaçınılmaz olarak, dönemin yaygın Avrupa merkezli tarihçiliğiyle şekillendi. 19. asrın son çeyreği ile 20. asrın ilk 20 yılında "Panislâm" başlığıyla yapılan araştırmaların hemen hemen tamamında "Avrupa-merkezci" yaklaşımın izleri görülür.

"Panislâm" üzerine yazan müsteşriklerin çoğu, doğum tarihi olarak 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sonrasını verirler.[37] İkisi de sahasının önde gelen uzmanlarından olan Hollandalı oryantalist Hurgronje ve Alman İslam uzmanı Becker'e göre Panislâmizm fikrinin doğuş tarihi 1878 Berlin kongresinin hemen sonrasıdır. [38] Bazı yazarlar Gabriel Charmes'ın 1883'de basılan **L'Avenir de la Turquie: Le Panislamisme** isimli kitabına, Panislâm kavramının yaygınlaşmasında büyük önem atfederken Nallino ve Vollers, Panislâmizmin ilk defa bu yazar tarafından ortaya atıldığını söylerler. [39] Şia uzmanı Browne'a göre kavram Times'in Viyana muhabiri tarafından uydurulmuştur.[40] 19. asır sonuyla 20. asır başlarında Panislâmizmle ilgili literatürün bir icmalini yapan Lee, kavramın en erken tarihli kullanışını Franz von Werner'in 1877'de yayımlanmış, 1876 Haziranından önce yazılmış Türkische Skizzen (Leipzig, 1877) isimli kitabında bulur. [41] Yine Lee'ye göre İngilizcede ilk kullanı-

---

37 Dwigh E. Lee "The Origins of Pan-İslamism", **American HIstorical Rewlew,** January, 1942. s. 279

38 C.H.Becker, "Panislamismus", **Vom Werden und Wesen Der Islamischen: Islamstudien,** Leipzig, 1932, p: 245 (Bu makale ilk olarak **Archlv für Religionswissenschaft,** VII (1904), 169-92'de yayımlanmıştır); Lee, **a.g.m.,** s: 280;

39 C.A.N. (Carlo Alfonso Nallino) "Panislamismo", **Encıclopedia Itallano,** Roma, 1935, Vol: XXVI, July, 1904, s:38; Vollers: "Pan-İslamizm kavramının İslam çevrelerinden değil de bir Fransızın kaleminden çıkması dikkat çekicidir." diyor; Gabriel Charmes'ın kitabı: **L'Avenir de la Turquie: Le Panislamlsme,** Paris, 1883, Bu kitabın özellikle 'Le Sıtuation de la Turquie" bölümüne bak. Charmes, bu kitabında Abdülhamid'in hilafete dayalı Panislamist bir politika izlemek zorunda olduğunu yazıyordu.

40 Edward G.Browne, "Pan-Islamism", **In Lectures on the HIstory of the NIneteenth Century,** Ed. F.Kirkpatrick, Cambridge, 1904, s: 2.

41 Lee, **a.g.m.,** s: 280.

mı Vambery'in 31 Aralık 1877'de *Daily Telegraph*'da yayımlanan bir makalesindedir. [42] Modern tarihçiler de aynı tarihlendirmeleri tekrar ederler.[43]

Biz çalışmamızda, kavramın ve düşüncenin 1869 yılından itibaren Osmanlı aydınları tarafından kullanıldığını ve geliştirildiğini göstereceğiz. Batılı araştırmacıların hatası, doğrudan Avrupa merkezli tarihçiliğin ürünüdür. Batılılar, "Panislâmizm" kelimesinin kendisini, Müslümanların yazdıklarında aradıkları için ve çok açık bir şekilde Doğuluların böyle bir düşünceyi geliştirecek yeteneğe sahip olmadıklarını düşündükleri için bu hataya düşüyorlar. Nitekim Browne, Panislâmizmin Avrupa imalatı bir hayalden ibaret olduğuna delil olarak, kelimeyi Müslüman dillerinde karşılayacak bir kavramın olmamasını gösteriyor.[44] Diğer bütün yazarlar da Müslümanların rekabet halindeki Avrupalılardan Panislâmizmi aktararak böyle bir harekete tevessül ettiklerini, ya açık ya da üstü kapalı ima ederler. Halbuki Panislâm "İttihad-ı İslâın" kelimesinin karşılığıdır. Osmanlı aydınları kavramı kullanırken çok açık örnekleriyle Panslavizm, Pancermenizm gibi hareketlere atıfta bulunurlar. Ayrıca, "İttihad-ı İslâm" Türkçeye has bir tamlamadır. Arapçada "İttihadü'l Müslimin", kavramın karşılığı olarak kullanılmıştır. "İttihad-ı İslâm"ın tam karşılığı "İslâm'ın Birliği"dir. Türklerin kelimeyle kastettikleri İslam dininin birliği değil, Müslümanların birliğidir. "Islam" kelimesinin, aynı zamanda İslâma inananlar yani "Müslüman" karşılığı kullanılması sadece Türkçede mevcuttur. Bu da kavramın Türkçe bir tamlama olduğunu göstermektedir. Karışıklık, İttihad-ı Islâm deyiminin batı dillerine "Unity of Islam", Union Islamique", "Vere-

---

42 Lee, **a.g.m.,** s: 280; Lee'ye katkı olarak belirtelim. Kavram daha eski tarihli bir kitapta yer almaktadır. Herman (Arminus) Vambery, **Der Islam Im Neunzehnten Jahrhundert,** Leipzig, 1875, s. 279. Vambery bu kitabında Hindistandaki Müslümanların İngiltere'ye karşı isyanlarını "Panislamischen Bewegung" olarak niteliyor.

43 Bunun en son örneği Pan İslâm üzerine yakın zamanlarda yayımlanmış kapsamlı bir çalışmadır. Bk. Jakob M. Landau **The Politics of Pan İslam Ideology and Organization** Oxford, 1990 s. 1-3.

44 Browne, **a.g.m.,** s: 1,

inigung des Islam" şeklinde tercüme edilmesinden kaynaklanmaktadır.[45] Halbuki Türk yazarlar, diğer pan hareketlerini de, Pan Salvizm yerine "İttihad-ı Slav" Pan Cermenizm yerine "İttihad-ı Cermen" şeklinde tercüme ederek kullanmışlardır.[46]

"Panislâmizm"in İslâm milliyetçiliğine tekabül eden yeni bir ideoloji olduğunu, Osmanlı gazetelerine dayanarak "İttihad-ı İslâm"ı teklif eden görüşlerin çerçevesinde ilerde tartışacağız. İşaret etmek istediğimiz, doğrudan "Pan-İslâm"ı problem başlığı olarak alan oryantalist geleneğin yol açtığı metodolojik hata ve karışıklıktır. Müslümanların dayanışması, sömürge idarelerine örgütlü karşı koyuş gibi Avrupa diplomasisinin problemleri ilgili uzmanlarca bu başlık altında incelenmiştir. 19. asırda

---

45 Sözcüğü batı dillerine bu şekilde çeviren ilk yazar Mordtmann'dır. Mordtmann, Esad Efendi'nin "İttihad-ı İslâm" isimli kitabını Almancaya "Vereinigung des Islam" şeklinde çevirmiş. Bak. Andres David Mortmann, **Stambul und das Moderne Türkenthum,** Leipzig, 1878, Vol: II, s: 129; Browne (**a.g.m.,** s:1), Arapçadaki "İttihadü'l Müslimin" ibaresini İngilizceye "Alliance" veya "Union of Muslim" olarak çevrilebileceğini söylüyor... Çağdaş yazarlardan Berkes İttihad-ı İslam'ı "The Unity of the Muslims" olarak çeviriyor. Bak. Niyazi Berkes, **The Development of Secularism in Turkey,** Montreal, 1964, P: 267; Mardin, Namık Kemâl'in "İttihad-ı İslâm" başlıklı makalesini "Islamic Union" şeklinde çeviriyor. Yalnız Mardin, "İttihad-ı İslâm" etrafında 1872 yılında cereyan eden tartışmaları "Proto-Panislamism" olarak nitelemektedir. Bak. Şerif A.Mardin, **The Genesis of Young Ottoman Tought,** Princeton, 1962, s: 60, d.n: 110 ve s: 61. 1990 yılında yayınlanmış çalışmasında bu ayırımı tekrarlayan Mardin'den aktardığı bilgileri kullanır. Mardin'i dipnot göstererek 'İttihat-ı İslâm'ın ilk defa 9 November 1868 tarihli İstanbul **Hürriyet**'in 1. sayfasında -muhtemelen Ziya Paşa tarafından yazılmış- imzasız bir makalede görüldüğünü..." (s. 3) söyler. Bu ibaredeki iki yanlış, Landau'nun çalışmasının özensizliğini gösteriyor: Şerif Mardin, Landau'nun mehaz gösterdiği yerde, "İttihat-ı İslâm" ibaresinin ilk defa bu makalede kullanıldığını söylemez. Bkz. Mardin, **Genesis,** s. 60. Landau'nun İstanbul'da çıktığına vehmettiği **Hürriyet** Londra'da yayınlanmaktadır. Ayrıca, Şerif Mardin'in dipnotu da hatalıdır. Kaynak gösterdiği yazı, -bize göre de Ziya Paşa'ya aittir- 1. sayfada değil, 6. sayfadadır. Başlığı da "Mülahaza" değil, "Mülahazat"tır. Yazı, Fransız, **La Liberte** gazetesinde yayınlanan bir haberin özetine eklenmiş yorumdur. Sonuçta Landau da "İttihad-ı İslam"ı, "Islamıc Unity" olarak kavramlaştırmaktadır. **a.g.e.,** s. 3

46 Osmanlı aydınları bizim Osmanlıcılık dediğimiz ideolojiyi de "İttihad-ı Osmanî" sözcüğüyle ifade ediyorlardı. PanSlavizm ve PanOttomanizm sözcüklerinin kullanıldığı, görebildiğimiz tek istisna, Leh asıllı Celaleddin Paşa'nın kaleminden çıktığını tahmin ettiğimiz bir yazıdır. **Basiret,** "Osmanlılık Sıfatı", 12 Rebiülahir 1287, (12 Temmuz 1870).

Islâm dünyasında cereyan eden ideolojik kıpırdanmaların bu başlık altında incelenmesi iki hataya yol açmaktadır. Birincisi, İslamcılığın "birlik" idealinin dışında yer alan fikrî modernizm, batılı düşüncelerle sentezleme çabaları, İslâm toplumlarını kal-kındıra-cak, çağa uygun yeni tavırlara zorlayacak gelişmeler, "güvenlik endişeleri"nin ilgi alanı dışında olduğu için devre dışı bırakılmış, İslâmcılıkla Panislâmizm aynileştirilmiştir. İkinci olarak, yine " güvenlik endişeleri" ile, tamamiyle geleneksel formlarda ortaya çıkan "İslâm dayanışması" Panislâm başlığı altında incelenerek bir karışıklık içine düşülmüştür. Tarikatle-rin, sömürge idarelerine karşı örgütlü direnişlerinin "Pa-nislâm" başlığı altında incelenmesi bu karışıklığa örnektir. Biz, bu sebeplerle 19. asır İslâmcılığının "Panislâm" başlığı altında incelenmesini hatalı görerek, işe modernist eğilimlerle başla-mayı doğru buluyoruz.

19. asır Osmanlı tarihini, Batıcı reformcular ve gelenekçi ge-riciler arasında bir ikileme olarak ele almak, tarihçiler arasında güçlü bir eğilimdir. Bu yaklaşımın ürünü olarak 19. asır tarihi Batıcılar, modernleştiriciler, reformcular ve laiklerin bir safta; İslâmcılar, gelenekçiler, muhafazakârlar ve dinci gericilerin öbür safta yer aldığı bir mücadele olarak tasvir edilmektedir. [47] 19. asır Osmanlı fikir ve devlet adamlarını bu ikilemeye yerleş-tirmek çok zordur. Örnek verelim: Bir tarafta Mecelle'yi vücuda getirmeye çalışan Ahmet Cevdet Paşa karşıda Fransız Code Civil'inin tercümesini savunan Âlî Paşa, öbür tarafta her ikisini de engellemeye çalışan Şeyhülislâm , bu ikileme içine nasıl yer-leştirilir? Siyaset'in temeline şeriati yeniden yerleştirmeye çalı-şan, ama 19. asır düşünce hayatımızı modernleştirmek için çaba harcadıkları açık olan Namık Kemâl, Ziya Paşa, Ali Suavi hangi safta yer alacaktır? Aynı şekilde, Batılı düşünceleri yeşert-mek, halkı aydınlatmak için çaba harcayan, ama siyasî iktidarla

---

47 Engin Deniz Akarlı, **The Problems of External Pressures, Power Strugg-les and Budgetary Deficits In Ottoman Politics under Abdülhamid II (1876-1909): Origins and Solutions,** (yayımlanmamış doktora tezi), Prin-ceton, May 1976.

uzlaşan, uzlaşmacı Münif Paşa, Tahsin Hoca, siyasî modernleşme söz konusu olunca yukarda saydığımız düşünürlerin gerisinde yer almaktadırlar. Netice olarak, 19. asır düşünce hayatının bu ikilemenin içine sığamayacak kadar karmaşık olduğunu belirtmek istiyoruz. Doğuş evresini takibe çalıştığımız İslamcılık, böyle bir ikileme içinde düşünüldüğü zaman iş daha da zorlaşmaktadır. İslâmcılık, ilerde göreceğimiz gibi, bir yönüyle modernleştirici bir ideolojidir. "Terakkî" fikri, demokratikleşme talepleri, bu evrede İslâmcılığın temel unsurlarıdır. Ancak "laik" bir düzene geçiş söz konusu olduğu zaman, tabiatiyla İslamcılığı modernleştirici bir ideoloji olarak göremeyeceğiz.

C) Gazete ve İslâmcılık

Tekrar belirtelim: İslâmcılık, akültüratif bir unsur olarak "ideoloji" adını verdiğimiz düşünce yapısının İslâm toplumlarına girmesi ve ideolojinin muhtevasının toplumun geleneksel dünya görüşünden, yani İslâmiyet'ten devşirilmesiyle ortaya çıkıyor. İslâmcılığın doğuşunda "Batı faktörü" iki yönlü işlev görmektedir: "İdeoloji" yapısıyla beraber, İslâmcı ideolojinin problemlerini kuran, yeni evrensel değerleri, dünya görüşlerinin vazgeçilmez unsuru haline getiren Batıdır. İkinci olarak Batı faktörü, İslâm toplumlarında "ideoloji" için henüz oluşmamış sosyal-siyasal şartların yerine geçmektedir. Batının askerî, siyasî, kültürel tehdidi, Batıdan gelen milliyetçi ideolojilerin meydan okuması İslâm toplumlarında tepki doğuruyor. Bu tepkinin, saldırının niteliğine göre, geleneksel kalıplarla yürütülmesi mümkün olamamakta, geleneksel müdafaa araçları kifayetsiz kalmaktadır. Yeni vasıtalara, yeni ifadelere, yeni bir meşruiyet kuramına, yeni pekiştirici unsurlara ihtiyaç hissedilmektedir. Böylece geleneksel din, ideolojilerin dünyasına taşınmakta, bu arada bir dönüşüme uğramaktadır.

Çalışmamızda, İslâmın dönüşümünü ve İslâmcılığın doğuş sürecini, aslî kaynak olarak gazetelerden takip edeceğiz. Gazete

ağırlıklı bir çalışma ile İslâmcılığı sergilemenin, özel birkaç sebebi bulunmaktadır. Her şeyden önce gazetenin düşünce hayatını, toplumu değiştirme işlevi, Osmanlı toplumunda -diğerİslâm toplumlarında da- Batılı emsallerine göre çok daha köktenci olmuştur.[48] Zira gazete, Batıdaki gazeteye ilave bazı işlevleri üstlenmek zorunda kalmıştır. Batı'da kitap, felsefî gelenekle birlikte, yeni düşüncelerin ifade edildiği ana vasıtadır. Osmanlı'da kitap, yeni fikirler oluşturmaya ve kitlelere aktarmaya 1876'dan sonra başlayacaktır. İlerde göreceğiz: Araştırdığımız ideolojinin ifade edildiği, geliştirildiği yazı türü hemen tamamen gazete makaleleridir. Ne kadar uzun olursa olsun bir gazete makalesi çapında oluşturulan düşünceler kitaptakine göre nitelik farkı gösterir. Ayrıca gazete, uzun yazıları tefrika ederek kitabı da bünyesinde tutmuştur. Yeni ortaya çıkan edebiyat türlerinin, ilk ürünlerini sergiledikleri yer de gazetedir. Eski Yunan'da olduğu gibi Batı'da "agora" işlevini gören tiyatro, Namık Kemâl'in 1873'deki Vatan yahut Silistre piyesine kadar ortalıkta yoktur. Şiir, belirli kalıplardan, belirli hayâl dünyasından toplum gerçeklerine, gazete sütunlarına atladıktan sonra ulaşacaktır. Batı'da üniversite, asırlık gelenekleriyle modern bilimin ve felsefenin üretildiği, canlı düşünce merkezleri olagelmişlerdir. Osmanlı toplumu, modern bilim ve düşünce ile, eğitim kurumlarından ziyade gazete vasıtasıyla tanışacaktır. Gazetelerde "fen" başlığı altında, modern bilime sayfalarca yer ayrılması bunu gösterir. Ali Suavi'nin Londra'da çıkardığı Ulûm gazetesinde, keskin muhalif yazıların hemen yanıbaşında "diferansiyel ve integral hesaplar", "muhasebe sistemleri", "astronomi" öğretilmektedir. Öbür yandan, 19. asır Batı'sında burjuva demokrasileri sivil toplum gelenekleri içinden çeşitli siyasî katılım yolları geliştirmişlerdir. Oysa, Osmanlı toplumunda, Tanzimatla merkezileşmesini tamamlayan devlet yapısı içinde, gazete dışında halkın siyasal sisteme katılımını sağlayan herhangi bir vasıta bulunmamaktadır. Gaze-

---

48 Gazetenin Tanzimat toplumunda gördüğü işlevler hakkında bak Ahmet Hamdi Tanpınar, **19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi,** İstanbul, 1985. s. 249 vd.

te, başından itibaren halkın sözcülüğünü üstlenerek bu işlevi yerine getirmeyi , kendine iş edinmiştir.

Batı'da gazete, sanayileşen, cemaat yapıları kırılan toplumların ifade vasıtalarıdır; Osmanlı'da ise henüz sosyal şartları bulunmayan, sosyal bir temele oturmayan değişme arzularının, modernleşme sancılarının neredeyse tek ifade aracıdır. Gazete, bu dağınık işlevleri neredeyse tek başına üstlenmiş, şaşırtıcı bir enerji ile birçok "yeni"nin başlatıcısı olmuştur.

Hızlı bir sosyal değişme sürecinde ideolojilerin ortaya çıkması için üç unsurun gerekli olduğunu belirtmiştik: Öncelikle ekmeğini kalemiyle kazanan aydınlar; ikinci olarak aydınların imal ettiği fikirleri kitlelere aktaracak ifade vasıtaları ve son olarak bu fikirlerin hitap ettiği, siyasal olarak duyarlı hale gelmiş kitleler. 1860-1876 yılları arasında Osmanlı toplumunda bu üç unsurun karşılıkları şunlardır: Gazeteci, gazete ve gazete okuyucusu.

I. BÖLÜM

İSLÂMCILIĞI HAZIRLAYAN GELİŞMELER

A) 19. Asırda İslâm Dünyası ve Osmanlı Devleti

1. İslâm Dünyası

19. asırda lslâm dünyası, Avrupa'nın belirlediği bir tarih dönemine adım atar. Sanayi inkılabı ve Avrupa'nın dünyaya açılması: Dünyanın çehresi hızla değişmektedir. Değişen sadece teknoloji değildir; siyasî organizasyonlar, hayat tarzları, toplum ilişkileri ve en önemlisi de insanın dünyayı kavrayış biçimi artık eskisi gibi değildir. 18. Asır "Aydınlanma" düşüncesi insan aklını ön plana çıkarır. Bilim ve teknolojide başdöndürücü gelişmeler olur. İnsan tabiî çevresine giderek daha fazla hükmetmekte, kendisini kaderinin efendisi olarak görmektedir. "Ilerleme" fikri, 19. asra damgasını vurur. Bu fikre göre, insanlık sürekli daha iyiye ve güzele doğru ilerlemektedir. Bilim ilerleme demektir. Kâinat hakkında henüz bilmediklerimiz, ilerde, bilimin gelişmesiyle mutlaka bilebileceğimiz şeyler olacaktır. Yeter ki

insan aklını ve bilimin metodunu kullansın; zamanla çözülmeyecek sır kalmayacaktır. Bu fikir atmosferi içinde Batı'da dinin sahası giderek daralır. 19. asır pozitivistlerine göre dinin kaynağı, insanın anlam veremediği, bilemediği şeylere duyduğu korkudur; yaşadığı dünyayı yorumlamak, anlamlandırmak için bilim öncesi dönemlerde başvurduğu yoldur. İnsan, devasa adımlarla ilerleyen bilim aracılığıyla bilinemeyenleri teker teker çözdüğüne göre, "ilerleme" çağında bilim ile din yer değiştirecek ve bütün dinler modası geçmiş bir dünyayı kavrama biçimi olarak silinecek, tarihe gömülecektir. Toplumlar, dinlerin hakim olduğu siyasî düzenlerden, rasyonel-laik düzenlere doğru tekâmül edeceklerdir. Zira bilim, sadece maddî dünyayı kavrama konusunda yol gösterici olmayacak, dinlerin yerine ikame edilebilecek pozitif bir ahlâk sistemini de geliştirecektir. Comte'un Pozitivizmin İlmihali isimli kitabı bu yeni düşüncenin örneklerinden biridir. Comte, pozitif ilme dayanan bir "İnsanlık dini"nin bütün insanlığı ahlâki ve manevî bakımdan kurtaracağını söylemektedir.

Batıda sanayileşme ile birlikte gelen hızlı şehirleşme, kırılan cemaat yapıları kitle psikolojisinin yeni problemlerini doğurmuştur. Buna karşılık, kitle iletişiminin yaygınlaşmasıyla, kitlelere yol gösteren, onların korkularını endişelerini kanalize eden bir aydın zümresi doğmuştur. Milliyetçi ve sosyalist ideolojilerle, aydınlar kitleleri peşlerinden sürüklemeye başlamıştır.

İslâm dünyasında "Aydınlanma" düşüncesi yaşanmaz. Batıdaki gibi, kitleleri alt-üst eden bir sanayileşme hamlesi de görülmez. Sadece, bu değişmenin yaşandığı Batı'nın, birçok cepheden yönelttiği saldırılarla karşı karşıya gelir. İslâm dünyası hızla sömürgeleşir. Küçük devletçikler, özellikle 19. asrın ikinci yarısından itibaren siyasî bağımsızlıklarını kaybederler. Askerî ve siyasî alandaki gerileme, Müslümanların kendilerine güven duygularını zedeler.

19. asra gelinceye kadar Müslümanlar, tarih boyunca iki büyük meydan okuma ile karşılaşmışlardır. Bunlardan ilki, 9.

asırdan itibaren İslâm dünyasını fikrî yönden alt üst eden Yunan Felsefesi'dir. Yunan Felsefesi'nin girişinin yarattığı bunalım, siyasî istikrarın sağlamlığıyla atlatılır. Moğol istilası ikinci büyük darbedir. Bu darbede ise İslâm dünyası fikrî ihtilaflarını halletmiş, kurumlarını geliştirmiş güçlü bir medeniyet olarak, istilacıları asimile ederek bunalımdan kurtulur. [1] 19. asra gelindiğinde ise durum farklıdır. 19. asrın canlı, hızla gelişen Avrupası karşısında İslâm dünyası, canlılığını kaybetmiş, içine kapanmış, durağan bir medeniyeti temsil etmektedir. Batı'nın gözle görülür hale gelen askerî üstünlüğünün karşısında, fikrî bakımdan da zayıf durumdadır. Batı teknolojisiyle üstündür. Bunun altında 19. asrın pozitivizmi yatmaktadır. Batı'nın dinleri devre dışı bırakan, mahkûm eden bilim anlayışı başlı başına bir tehdit unsurudur. Kendi toplumlarının dinlerini hedef tahtasına yerleştiren Renan gibi aydınlar, tenkitlerini aynı anlayışla İslâma karşı da yöneltirler. Batı'nın ikinci büyük silahı, altın çağını yaşayan Oryantalizmdir. Oryantalistler, filolojiden İslâm tarihine, fıkıhtan itikat bahislerine kadar yaptıkları uzun soluklu çalışmalarla İslâm dinini teşrih masasına yatırırlar. Sömürge idarelerinin yanıbaşında, Müslüman toplumların arasına girmeye başlayan misyonerleri ve onların yarattığı endişeleri de, Batı'nın yükselişiyle birlikte düşünmek gerekir. Misyonerlik faaliyetleri, geleneksel hilâl-salip çatışmasının yeniden canlanması, Hıristiyan eksenli bir saldırısı olarak algılanır.

İki kültür karşı karşıya geldiği zaman alıcı kültürün mensupları, pazardan mal alır gibi yabancı kültürün unsurlarını seçemez. Alınan kültür unsurunun yerli kültür sistemi içinde nerelere etkide bulunacağı, beklenmeyen ne gibi sonuçlar doğuracağı da kestirilemez. Askerî, siyasî, kültürel, iktisadî kanallarla, Batının kültür akımına maruz kalan İslâm toplumları, muhtelif temayüllere rağmen en azından Batı'nın bilim ve teknolojisini almak gerektiğini düşünmüşlerdir. Batı biliminin arkasında Aydınlanmadan beri devasa bir felsefî birikim yatmak-

---

1 İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi** Cilt I, İstanbul 1986 s. XIX-XX.

tadır. Batı bilimini alan materyalizmle, pozitivizmle, rasyonalizmle haşır neşir olmak zorundadır. Teknoloji: Sadece matbaa örneği durumu anlatmaya yeterlidir. Siyasi kurumlar: Parlamento, temsilî demokrasi; bunlar bütün bir kültür sistemini yeni baştan inşa etmeyi gerekli kılacak kadar köktenci kurumlardır. İşte Müslümanlar, Batı'nın üstünlüğünü tanıyıp, bu gücün arkasında yatan unsurları benimsemek ihtiyacını hissettikleri zaman İslâm tarihinde görülmemiş yeni bir döneme girmekteydiler. Başlangıçtan günümüze İslâm toplumlarında iki tavır ortaya çıkmıştır: Müslüman kalarak Batı'yı üstün kılan unsurları iktibas etmek veya bir bütün olarak Batı Medeniyetini benimsemek. 1872 tarihinde bir Osmanlı gazetesinde bu iki alternatif şu cümlelerle ifade edilmektedir: Osmanlılar ilerlemeli ve Avrupa seviyesine mutlaka çıkmalıdır. Ancak bu hangi esasa göre yapılacaktır. Birinci yol "Bir Avrupa devleti" olmak, ikincisi de "Avrupa'da bir Osmanlı Devleti" olmaktır. Bunlardan ilki "Osmanlı Devleti'nin hangi sıfatta olursa olsun ileri gitmesi", diğeri ise "mutlaka İslâmiyet sıfatıyla terakkî etmeleri politikalarıdır." [2] Biz, araştırmamızda "İslâmiyet sıfatını" devam ettirmeye çalışanların macerasını takip edeceğiz. İslâm esaslarına bağlı kalarak yeni bir senteze gitmeye çalışanlar, modernistinden gelenekçisine kadar Batı'nın belirlediği bir tarih döneminde, Batı'nın dayattığı sorulara cevap getirmek zorunda kalmışlardır. 19. asırdan itibaren çağdaş İslâm düşüncesi, bir bütün olarak Batı'nın ortaya attığı problemlere, yeniliklere cevap getirmeye, ayak uydurmaya çalışan fikrî çabalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bölümde İslâmcı ideolojinin doğuşuna yol açan gelişmeleri Osmanlı toplumunun 19. asır boyunca yaşadığı tecrübe içinde takip etmeye çalışacağız. Bu tecrübe şu gelişmeleri izlememizi gerekli kılıyor: 1. 18. asrın sonunda başlayan ve 19. asırda hızlanan reform çabaları Osmanlı toplumunun geleneksel dengelerini kırmaya başlar. Geleneğin üzerine inşa edildiği

---

2 **Basiret**, "Muvazene-î Efkâr-ı Atika ve Cedide", 3 R. ahir 1289 (11 Haziran 1872).

ana yapı İslâmiyettir. Reform çabaları ve Avrupa müdahaleleleri ile Osmanlı toplumunu belirleyen dinî eksenli bölünme, müsavat politikaları ile etkisini kaybetmeye başlar. Müslim-gayrımüslim eşitliğinin ve reform çabalarının gereği olarak gelişen laik uygulamalar, Müslümanlar arasında tepki doğurur. 2. Müslüman dünyanın sömürgeleşmesi hızlanır. Müslüman ülkelerin temsilcileri, yardım talebiyle İstanbul'a akın akın gelirler. Yardım talepleri, İstanbul'da dünya Müslümanlarının birleşmesi fikrini geliştirecek olan aydınların hareket noktasını oluşturur. Ancak bu iki temel gelişme de kitlesel bir ideolojinin doğuşu için yeterli değildir. Bu gelişmelerin bir süzgeçten geçerek kitlelerde yankılanması gerekir. Bunu sağlayan gazete ve gazeteci aydın tipidir.

Şimdi, Tanzimat'tan başlayarak bu süreci takip edelim.

2. Tanzimat Dönemi

Asrın başından 1839 yılına gelene kadar Osmanlı Devleti bir dizi badireden geçmişti. Kabakçı İsyanı ile reform çabaları bekleme dönemine girmiş; Yunan İsyanı ve bağımsızlığı, ilk Sırp İsyanı bu devrede vuku bulmuştu. Rusya ile iki kere yıpratıcı savaşlara girilmiş, son olarak Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın başkaldırarak Kütahya'ya kadar gelmesi ağır bir bunalım yaratmıştı. Bu gelişmeler, içerde ve dışarda çoğu kimseye Osmanlı Devleti'nin artık son demlerini yaşadığını düşündürmekteydi. 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı'nı bu karamsar tablo içinde bir kurtuluş hamlesi olarak değerlendirmek gerekir. Bu fermanla başlayan Tanzimat döneminde, devleti inkırâzdan kurtarmak için uygulanan iki temel politika vardı: Devleti içerde güçlendirmek için askerî, idarî, siyasî, hukukî, malî, iktisadî ve eğitimle ilgili sahalarda reform programları uygulamak; ikinci olarak da Kuzey'den gelen ve Osmanlı Devleti'nin artık tek başına başedemediği tehdide karşı güvenliğini Avrupa dengeleri içinde aramak. Avrupa dengesi içinde yer almaya çalışmanın bir kefareti vardı: İç işlerine müdahale. Avrupa, Osmanlı Devle-

ti'nin denge politikası arayışları çerçevesinde Osmanlı tebası Hıristiyan halkların hamisi durumuna geçmekte ve Osmanlı hükümetine müdahalelerde bulunmaya başlamaktadır. Bu yüzden, Osmanlı devletinin denge ve reform politikaları birbirine karışacak, denge gereği reform politikaları da uygulamak zorunda kalacaktır.

Bu politikaların zarurî kıldığı icaplar dışında Tanzimatçıların iki hedefi canla başla kolladıklarını söyleyebiliriz: Avrupa'nın temsil ettiği medeniyet seviyesine ulaşmak ve İmparatorluk halklarını birarada tutacak dayanışmayı yaratmak. Tanpınar, Tanzimat döneminin ilk ideoloji kristalizasyonunun "medeniyet" kelimesi etrafında teşekkül ettiğini belirtir.[3] Dönemin "terakki" sloganı, Avrupa'nın "ilerleme" fikrinin karşılığıdır. Tanzimatçılar Osmanlı toplumunun neye malolursa olsun ilerlemesini, Avrupa medeniyeti seviyesine çıkmasını istiyorlardı. Ikinci hedef, Avrupa'da başlayan "milliyetler çağı"nın dolaylı ürünüdür. Osmanlı devleti çok renkli bir etnik coğrafyaya sahiptir. İmparatorluğu meydana getiren azınlıkların milliyetçi kıpırdanmaları, devletin geleceği önünde en büyük tehlikeyi oluşturmaktaydı. Bu sebeple, İmparatorluk halklarını birarada tutacak, ayrılıkçı eğilimleri frenleyecek yeni bir dayanışmanın yaratılması gerekmekteydi. Osmanlıcılık, bu ihtiyacın ürünü olarak geliştirilmiştir.

İmparatorluk halklarını bir arada tutarak yeni bir bağlılık odağı geliştirmeye ve devleti, medeniyeti temsil eden Avrupaî kurumlar ile yeniden düzenlemeye çalışan Tanzimatçılar, yollarına geleneksel yapılarını büyük çapta muhafaza eden bir toplum içinde devam ediyorlardı. Osmanlı toplumu, din esasına dayanan ve fonksiyonel olmayan bir bölünme içindeydi ve cemaat yapıları sürmekteydi. Geleneksel yapılar, devlet politikaları ile değiştirilemeyecek kadar güçlüydü. Toplumun -ve bir ölçüde devletin- geleneksel yapıları ile Tanzimatçıların uygulamaya soktukları reform programları Tanzimata özgü ikili yapıları (sü-

---

3 Ahmet Hamdi Tanpınar, **19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, 6. Baskı, İstanbul, 1985, s. 152.

naiyet) doğurmuştur. Tanzimat'ın kültür atmosferini ve şekillenmeye başlayan "efkar-ı umumiye"yi belirleyen, büyük çapta bu ikilikler olmuştur.

Tanzimatçılar, Batılı kurumları Osmanlı toplumuna yerleştirmeye çalışırken, bu kurumların temelini oluşturan Batı düşüncesi ve geleneklerine yabancı idiler. Reform çabaları bütün hızıyla ilerlerken Osmanlı toplumunda Batı düşüncesi çok zayıf karşılıklar bulmuştur. Buna karşılık uygulanan reformların ürünü olarak beliren yeni kurumlar ve yeni vasıtalar, "eski"ye yeni bir canlılık, yeni bir hamle gücü kazandırmıştır. Modern kurum ve araçlar bazen geleneksel yapıların yeniden üretilmesine hizmet edebilirler. Tanzimat döneminde bu paradoksun örnekleri çoktur. Tanzimat mektepleri ve matbaanın gördüğü işlev bunun en çarpıcı örneğidir. Matbaa, yeni fikirlerden ziyade, yerleşmiş, hakim dünya görüşünün yeniden üretilmesine hizmet etmiştir.

Tercüme edilen ve matbaa ile geniş okuyucu kitlelerine ulaştırılan eserler Şark ve İslâm klasikleridir. 1860 yılına gelene kadar Batıdan yapılan dişe dokunur bir tercüme yoktur. Tanzimat'ın kurduğu mekteplerde okutulan kitaplar da, bu kaynaktan gelen kitaplardır. Böylelikle medrese dışına çıkmamış İslâm eserleri mektepler ve tercümeler yoluyla kitlelere ulaşmaya başlamıştır. [4] Rıfat Paşa'nın, mekteplerde okutulmak üzere kaleme aldığı geleneksel telakkileri tekrarlayan Ahlâk isimli kitabının tam 59 baskı yaptığını belirtirsek, [5] canlanan kültürün hangisi olduğu hakkında bir fikir verebiliriz. Batılı fikirler yeni ve cılızdır, Osmanlı toplumunun yabancısıdır; buna karşılık kitleleşen İslâmî düşünce yeni bir hamle gücüne kavuşmakta ve hemen karşılık bulmaktadır. Batılı fikirlerin Osmanlı toplumuna girmeye başladığı 1860 yılına kadar, Tanzimat'ın canlandırdığı kültür hayatında İslâmî geleneğin ve düşüncenin ön plana geçmesi, İslâmcılığın billûrlaştığı

---

4 Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", **Tanzimat**, İstanbul, 1940, s. 763; Aynı yazarın **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 2. Baskı, İstanbul, 1979, s. 47.

5 Server İskit, **Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış**, İstanbul, 1939, s. 37.

yılların da bir ön hazırlığı niteliğindedir.

Şimdi, gazetenin bu kültür ortamına ilave olarak gördüğü işlev üzerinde duralım.

3. Gazete

Malesherbes 1775'de "Fransız Akademisi'ne kabul söylevi"nde şöyle demişti: "Romalı ve Atinalı hatipler nasıl toplanan halk arasına girmişlerse, her vatandaşın kitabın ve gazetenin sesi ile bütün bir milletle konuşabildiği bir yüzyılda insanlara bir şey öğretmek ya da insanları heyecanlandırmak kabiliyetinde olan kimseler, bir kelime ile edebiyat adamları da dağınık olan halkın içine girmişlerdir" [6] Malesherbes'in 1775'de söylediği sözler, 1860 yılından itibaren Osmanlı toplumu için de geçerli hale gelmiştir.

Devletin resmi yayın organı **Takvim-i Vekâyi** ve uzunca bir süre tek kalan Churchil'in yarı-resmi **Ceride-i Havadis**'i hariç tutulursa Türk gazeteciliği 1860'da Şinasi'nin **Tercüman-ı Ahvâl**'i ile başlar. Şinasi'nin kaleminden gazetenin çıkış beyannamesinin ilk satırları şunlardır: "Madem ki, bir heyet-i içtimaiyede yaşıyan halk bunca vezaif-i kanuniyye ile mükelleftir, elbette kaalen ve kalemen kendi vatanının menafiine dair beyan-ı efkâr etmeyi cümle-i hukuk-ı müktesebesinden addeyler." [7] Bu cümle, sadece gazetenin müstakbel macerasını değil, Türk siyasal hayatının bundan sonraki gelişmesini de özetliyor. Siyasetin "hikmet-i hükümet" sayıldığı bir ülkede, insanlar vatanlarının menfaatine yani siyasete dair fikir açıklamaya ve bunu müktesep hakları addetmeye başlıyorlar. Bu yaklaşım, siyasetin kapılarını halka açmaktadır. Halk fikirlerini "tercüman-ı efkârı olan gazeteleri lisanından" [8] ifade edecektir. Halkın sözcülüğünü üstelenen yeni bir zümre ortaya çıkıyor: Gazeteci. Aydın, gazeteci

---

6 Albert Soboul, 1789 **Fransız İnkılabı Tarihi**, Çev. Şerif Hulusi, İstanbul 1969, s. 66.

7 Tanpınar, **a.g.e.**, s. 211.

8 **a.g.e.**, s. 212 dn.; Agah Sırrı Levent, **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, 3. Baskı, Ankara, 1972.

olduktan sonra sınıf değiştirmekte, yönetici sınıfa karşı halkın temsilciliğini üstlenmektedir.

Gazetenin başardığı ilk ve en önemli iş yazı dilinin demokratikleştirilmesidir. Tanzimat'ın merkezi devleti artan bürokratik yazışmaların üstesinden gelebilmek için yazı dilini sadeleştirmeye çalışmıştır. Gazetenin yazı dilinde yaptığı ise tam bir devrimdir. Osmanlıca yazı dilidir ve yönetilenlerle yönetenler, siyasetle halk arasında saray duvarları gibi aşılmaz bir engel oluşturmuştur. Terakki gazetesi: "İttilâ-i hakayik-i hâle ekserî o ibarat (yani Osmanlıca) bir sedd-i şedid oluyor ki, o seddi geçememekten dolayı erbab-ı mütâlaa olduğu yerde kalıyor." [9] diye yazıyor. İletişim aracının kitlelerle ilişki kurabilmesi için her şeyden önce halkın konuştuğu dilin yazı diline dönüştürülmesi gerekmiştir. Gazete kendini okutmak için buna mecburdur. Okuyucusunu "mutlaka kâtip olmak mecburiyetinden kurtarmış olmaları" gerekir. Zira okuyucu gazeteyi "... O kadar sade, o kadar sade yazsa ki, bir yerde okunduğu zaman dinleyenler lâf söyleniyor zannetse." diyerek sıkıştırmaktadır. [10] Gazete bu talebe cevap vermiş, bugün yazdığımız Türkçeyi, yazı dilini yaratmıştır.

Yazı dilinin sadeleşmesi, halkın anlayabileceği bir yazı dilinin ortaya çıkması dilin demokratikleşmesi demektir. Dil demokratikleşince, yani "hikmet-i hükümet" ile halk arasındaki dil engeli ortadan kalkınca siyaset demokratikleşmeye başlayacaktır. Dildeki değişme sadece dilin sadeleşmesinden ibaret değildir. Kitlelere hitapla beraber bazı eski kelimeler yeni anlamlar yüklenerek, bazıları yaratılarak yeni kavramlar yazı ve konuşma diline yerleşmeye, düşüncenin mihverini oluşturmaya başlarlar: Hürriyet, vatan, efkâr-ı umumiye, millet, istibdat, meşrutiyet, hakimiyet-i halk vs. gibi.

Gazete ile çağdaş anlamıyla aydın ortaya çıkar. Gazeteci aydın geçimini kaleminden kazanan kişidir. Velinimet artık vüzerâ ko-

---

9 Levent, a.g.e., s. 141.

10 **Basiret**, "Bir Varakacık", 23 Rebiülevvel 1289. (1 Haziran 1872)

naklarında veya sarayda değildir: okuma yazma bilmekten başka ayırdedici özelliği olmayan, beş-on para verip gazete alan okuyucu yani halktır. Aydın, sınıf değiştirip halkın safına geçince "Mensub olduğu milletin hayat ve mematına muteallik mesailden bahsetmek için kendini mahkeme-i âleme vazetmiş bir avukat" [11] olarak görmeye başlayacaktır.

Kendini halkın avukatı ilan eden gazeteci-aydın, müvekkilini ikna edip vekâletini almak zorundadır; yani gazetenin, okuyucusunu fikir sahibi kamuoyuna tahvil etmesi gereklidir. N.Kemâl bir mektubunda halkın kayıtsızlığına bakıp da karamsarlığa düşmemek gerektiğini söylüyor: "*Siz muntazam devletlerin ahalisini, ukâladan mı zannediyorsunuz? Vallahi değil; onlar da bizim halk gibidir; lâkin içlerinde bâzı adamlar zûhûr etmiş; herkesin gözünü açmış; yani aleme vazifesini bildirmiş... halk da sefere karışmış bu kadar mehâsin zuhura gelmiş. Şimdi bizim de vazifemiz budur.*" [12] Gazeteci-aydın daha yenidir, acemidir ama kalemine güveni tamdır. İnkılâb gazetesinin halka hitabda kullandığı şu uslüp, türünün ilk örneklerindendir: "Korkma korkma bizler birkaç gözü karalarız. Tehlike meydanına atıldık. Sen istirahat et ki biz çabalayalım, hukuk ve hürriyetini iade ettirelim... Bakalım bir aferin der misin?" [13]

Osmanlı aydını, gazete vasıtasıyla sahip olduğu yeni gücün farkındadır: *İnkılâb* gazetesinin çıkış beyannamesinde, gazeteye atfedilen görev bu farkında oluşu ifade ediyor: "Matbüat, efkârı ahâlinin vâsıta-i ilânı olmak şerefine nâ'iliyetiyle vatan uğrunda ettiği fedakârlıkların mükafâtını görür; gittikçe cesamet nüfûz, cüret kesbeder, Saltanatın hod-serâne fiillerini men ü defetmek iktidarını kazanır." [14]

"Ehl-i Kitabet" veya ulemâ nezaret kalemlerinden, üdebâ

---

11 Yazı İbret'in ilk sayısında Nuri Bey'in kalemindendir. Mustafa Nihat Özön, **Namık Kemal ve İbret Gazetesi**, İstanbul, 1938, s. 19.

12 Fevziye Abdullah Tansel (Der.), **Namık Kemal'in Mektupları**, I. Cilt, Ankara, 1967, s. 131.

13 Râtib, "Zavallı Ahali", İnkılâb, 14 Mai 1870, 2. Sayı; Aynı makale Kaya Bilgegil, **Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar; I Yeni Osmanlılar**, Ankara, 1976, s. 209

14 **a.g.e**, s. 187.

sohbetlerinden, vaiz kürsülerinden, kahve peykelerinden gazete sütünlarına atladığı zaman bazı alışkanlıklarını değiştirmek zorundadır. Aydının muhalif karakteri daha önce de vardır. Ancak muhalefet tenkidin ötesine nadiren geçer. Aydın topluma, siyasete dair fikirlerini kahvede veya camide sözlü olarak ifade etmek yerine gazete sayfalarında yazmaya başladığı zaman alternatif teklif etmek, yapıcı fikir üretmek durumundadır. Yazılı anlatım sözlü anlatımdan farklıdır; beyaz kağıda geçen bir düşünce sözle anlatılan düşünceden farklı boyutlara geçer. [15] Artık fikir, toplum için yapıcı bir unsur olarak sahneye çıkmakta, gazete gibi bir manivelaya sahip aydın toplum mühendisi mesleğini benimsemektedir.

Osmanlı aydınlarının gazete ile üstlendikleri çağdaş etkinlik Batılı aydın tipinden farklıdır. Osmanlı toplumunun ideal aydını Batıda belirli bir toplumsal sınıfın sözcülüğünü yapan aydın değil, "allâme" tipidir. Yaşadıkları toplumla, ideal olarak koydukları medenî toplum arasındaki uçurumun yanı sıra Osmanlı aydınını yazı makinası gibi çalıştıran, her konuda kelâm etmeye heveslendiren bir parça da bu "allâme" geleneğidir.

Kamuoyu gazeteden önce de vardı. Osmanlı toplumunda kahveler, tekke ve zaviyeler kanaat önderlerinin siyasî olaylar hakkında düşüncelerini yaydıkları merkezler olagelmiştir. Ancak gazete ile durum kökünden değişmektedir. Namık Kemâl Islahat Fermanı'na karşı çıkarken yabancı müdahalesine kapı açmasını gerekçe gösterir; ama, Tanzimat Fermanı'nın Avrupa kefaleti altında bulunmasını mazur görür. Zira "Tanzimat'ı o zaman efkâr-ı umumiye himayesine vermek, cellat eline teslim

---

15 Ricoeur, konuşma ile yazı arasındaki farkı şöyle açıklıyor: Konuşmada konuşmaya taraf olanlar, konuşmanın yer aldığı şartlarla da etkileşim içindedirler. Metinde diyaloga müdahale edilir. Metinler yalnızca başka metinlerle diyaloga geçebilirler. Metindeki dünya, konuşularak oluşturulan dünyanın imgesel bir tasarımdır. Konuşmanın öznesi "ben"dir, bu anlamda metnin öznesi "ben" değildir, çünkü metindeki "ben", biraz başka "benlerle" varolan bir "ben" dir. Okuma eylemi yazanı öznellikten uzaklaştırır, yani artık o özne değildir. Metnin konuşmaya göre "otonom" bir yapısı vardır Bak. Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences, ed. and translated John B. Thompson, Cambiridge, 1981, s. 148

etmek kabilinden"dir: [16] Efkâr-ı umumiye o zaman Tanzimat Fermanı ile verilen hakları koruyacak durumda değildir; ancak Kemâl'e göre gazetelerin halkı aydınlattığı zaman durum değişmiştir.

Gazetelerde efkâr-ı umumiyenin var olup olmadığı tartışılırken [17] yukarı katta farklı bir yaklaşım vardır. Cevdet Paşa Abdülaziz'in hâl'inden önce çıkan Suhte isyanından bahsederken Padişah'ın efkâr-ı umumiyeye karşı yaklaşımını şöyle nakletdiyor: "Bir husustan dolayı 'beynen nâs güft-güyu mucib olur' (halk arasında dedikoduya sebep olur) denildikte, 'nas dediğiniz bizimkiler ise anların hükmü yok, ecnebiler ise anlara da hekim ve mühendis gibi Hıristiyanları karşı tutarsınız" demiş. [18] Bizim bugün kamuoyu adını verdiğimiz şey, sarayda "beynen nas güft-gü" olarak nitelenmektedir. Aslında Tanzimatın aydınmutlakiyetçi paşaları ile saray arasında anlayış farkı yoktur: Âli paşanın Yeni Osmanlıları tezviratçılar olarak nitelemesi bunu gösterir. Aydınlar ise gazetelerde dedikodu değil, siyasal eleştiriden öte yeni fikirler üretmekte, yönetilenleri siyasal sistemin merkezine yaklaştırarak, halka nasıl düşünmesi gerektiğini öğretmeye çalışmaktadır.

Efkâr-ı umumiyenin doğuşu, Bâbıâli'nin karşısına yeni bir rakip çıkarmaktadır. Osmanlı sistemi Tanzimata rağmen bu baskıyı kaldıracak esneklikte değildir. Hükümet çareyi gazeteler üzerinde baskı kurmakta bulmuş, bu ise muhalif fikir odaklarını daha da güçlendirmiş, halka yaklaştırmıştır.[19]

---

16 İhsan Sungu, "**Tanzimat** ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat, İstanbul, 1940, s. 779.

17 Gazetelerde "Efkâr-ı umumiye" tartışmaları için bak. **Bedir**, 27 Eylül 1288; (1872) (N. Kemâl), "Hürriyet-i Efkâr"; **Hadika**, 12 Teşrinisani 1289 (1873); (N. Kemâl) "Efkâr-ı Umumiye", **İbret**, 28 Teşrinisani 1872.

18 Ahmet Cevdet Paşa, **Maruzat**, (Haz. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul, 1980, s. 227.**Hermeneutics and the Human Sciences**, ed. and translated John B. Thompson, Cambiridge, 1981 s. 148

19 Bâbıâli ile gazeteler arasındaki mücadele, yakın tarihin traji-komik oyunlarındandır. Kapatılan gazetelerin yazarlarını etkisiz kılmak için devlet memuriyetine alıp sağa sola tayin etmek, herhalde başka bir yerde görülmemiştir. Bâbıâli'nin tabirleriyle: "Menafi-i devlete ve adab-ı umumiyeye mugayir meslek tutan" gazeteci-aydınlar mutasarrıflık veya vali muavinliği ile cezalandırılırlar. Londra'da çıkan **Muhbir**'in yayınlanmasına engel

İslâmcılığı, gazete "vatanı bir meclis-i ülfet haline" [20] getirmeye başladıktan sonra takip etmeye başlayacağız. İslâmcı ideolojinin doğuşunda gazetenin rolü belirleyici ve dönüştürücüdür. İlerde üzerinde duracağımız, İslâmcı dalgalanmaya yol açan gelişmelerden bazıları daha önce de vuku bulmuştur. Müslümanlar, yardım için Osmanlı padişahına, daha önce de müracaat etmişlerdir. 1870 yılından itibaren, bu yardım taleplerinin bir dünya İslâm dayanışması fikrine dönüştürülmesi, ancak gazetenin fikir yayıcılığı ile mümkün olabilmiştir. Gazete, bilinmeyen İslâm dünyasını, hâlâ cemaat hayatı içinde yaşayan Müslümanların sınırlı dünyasına girecek kadar küçültmüştür. N. Kemâl: "Bundan yirmi sene evvel Kaşgar'da İslâm olduğu buralarda bilinmez idi. Şimdi efkâr-ı umumiye onlarla ittihada çalışıyor" derken [21] gazetenin fikir yayıcı gücüne işaret etmektedir. Gazete'nin ideoloji yaratıcı ve yayıcı gücü, aydınlar tarafından layıkıyla bilinmektedir. İslâm Birliği tartışmaları başladığı zaman gazetelere "neşr-i efkâr" vazifesi bu anlayışla verilecektir: "Avrupalıların ta aktar-ı Şarkiyesinde topsuz tüfeksiz bir çok muvaffakiyetlere mazhariyetleri üzerine imal-i fikr etmiş olanlarca malûm olduğu üzere, neşr-i efkâr kaziyesi; diyaneti, milliyeti, cinsiyeti ayrı, yani büsbütün ecnebî bulunan bir halkın bile meyl-i umumîsini celb ve derdest etmeğe medar olabilir." [22]

Gazetenin 1860 yılından itibaren Osmanlı fikir hayatını belir-

---

olmak için Bâbıâli'nin başvurduğu çare enteresandır. Matbaada çalışan bir işçi elde edilerek, matbaa aletlerini çalıp kaybolması sağlanmıştır. Bak. Mithat Cemal Kuntay, **Namık Kemâl**, Cilt I, İstanbul, 1944, s. 487. Ziyad Ebuzziya, bu işin **Hürriyet** cenahının bir oyunu olabileceğini belirtiyor: Bak. Ebüzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar Tarihi**, (Sadeleştiren Ziyad Ebuzziya), 3. Cilt, İstanbul, 1974, s. 374; Başka bir olay: Mustafa Fazıl Paşa, *Muhbir*'in İstanbul'daki dağıtımı için 500 kuruş maaşla bir Yunanlıyı tutar. Bunu duyan Zaptiye müşiri, Fazıl Paşa'dan daha fazla para vererek adamı satın alır. Adam ise, gazeteyi dağıtıyorum diye Fazıl Paşa'dan, dağıtmıyorum diye Zaptiye müşirinden ayrı ayrı para alır; ayrıca gazeteleri fiatının iki misline satar. M.Kaya Bilgegil, **Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma**, Ankara, 1979, s. 115.

20 (Namık Kemal) **İbret**, No: 97

21 (Namık Kemal, "Meyelan-ı Âlem", İbret, 30 Rebiülahir 1289. (7 Temmuz 1873)

22 **Basiret**, "Islâv ve Cermen İttihadlarına Mukabil İttihad-ı İslâm" 4 Sefer 1289. (13 Nisan 1872)

leyen ana çerçeve olduğunu ve Islâmcılığı bu ana çerçeve içinde takip edeceğimizi belirttik. O zaman şu soruya da cevap vermemiz gerekir: Gazete bu fonksiyonları görmek için neden 1860 yılına kadar beklemiştir? **Takvim-i Vekâyî** 1831'de yayıma başlamıştır ve yarı resmî **Ceride-i Havadis** uzun süre rakipsiz kalmıştır. Okuma yazma oranında önemli bir değişiklik olmadığına göre 1860 yılında gerçek anlamda bir gazetenin, yani **Tercüman-ı Ahval**'in çıkışı ve kabul görmesinin sebebi nedir? Tanzimat'ın laik politikaları ve müsavat meselesine Müslümanların tepkilerini takip ederken, bu sorunun da cevabını bir ölçüde verebileceğiz. Zira gazete, Müslümanların haklarını savunmak, tepkilerini ifade etmek için seferber oldukları 1856 Islahat Fermanı sonrasında önem kazanmaktadır. O tarihlerde, gayrımüslim azınlıkların bir çok gazetesi çıkmaktadır. Tercüman-ı Ahval'in çıkış beyannamesinde, Şinasî'nin, gazetenin çıkış gerekçelerini sıralarken üzerinde durduğu bir husus, bize bu konuda ipucu vermektedir. Şinasî, "millet-i hakime"den kimsenin bu işi ihtiyar etmemesinden dem vurmaktadır.[23] Müslim-gayrımüslim eşitliğinin sağlandığı 1856 Islahat Fermanı'ndan dört sene sonra, Şinasî gibi ilk laik aydınlardan sayılabilecek birisinin, "millet-i hakime" terimine yaslanmak ihtiyacı hissetmesi, kamuoyu ilgisinin istikameti için bir gösterge sayılabilir.

B) Tepkiler

1. Müsavat Meselesi

Osmanlı tarihinde Tanzimat yılları, reform çabalarının yanısıra "müsavat" meselesinin sosyo-politik gelişmeleri belirlediği bir dönemdir. Müslim ve gayrımüslim teba arasında eşitliğin tesisi, Osmanlı Devleti için hayatî olan iki zarurete dayanıyordu. Osmanlı imparatorluğu için tehlike oluşturan ayrılıkçı milliyetçi akımların dayandığı en sağlam gerekçelerden biri, eşitliğin yoklu-

23 Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kıratlı, Ankara, 1984, s. 147.

gu idi.

Devlet, ayrılıkçı eğilimleri frenlemek ve Osmanlı milletler mozayiğini bir arada tutabilmek için eşitlikçi politikalar uygulamak zorundaydı. [24] Ikinci olarak, Osmanlı Devleti Rus tehlikesine karşı güvenliğini Avrupa dengeleri içinde aramaya ve bulmaya mecburdu. Ancak, Avrupa dengesi içinde yer almanın, Avrupa devleti olmanın bir bedeli vardı: İçişlerine müdahale.Bu sıralarda, Avrupa'nın yükselen yıldızı, Avrupa kamuoyunca Hıristiyan medeniyetinin yükselişi olarak görülmektedir. Avrupa devletlerinin, Osmanlı Devleti yanındaki diplomatik teşebbüsleri, kamuoyunun Hıristiyan-Müslüman merkezli ilgisine konu olmaktadır. Güvenliğini Avrupa dengeleri içinde, Hıristiyan devletlerle yaptığı ittifaklarda arayan Osmanlı Devleti, artık Hıristiyan tebasını "millet-i mahküme" statüsünde tutamaz. Avrupa muvazenesi Avrupa müdahalesi demektir; müdahalenin başta gelen konusunu Hıristiyan halklara Müslümanlarla eşit statünün verilmesi teşkil edecektir. Avrupa devletleri, artık Osmanlı azınlıklarının hamisi durumuna geçmektedir. Osmanlı Devleti, Avrupa müdahalesini kesmek veya azaltmak için gayrımüslim tebasına eşitlik vermek zorundadır. Gayrımüslimlere, Müslümanların sahip olduğu siyasî, hukukî hakların verilmesi, Osmanlı toplumunda hâkim şeriat anlayışına,özellikle sosyal alanda geniş uygulama alanı olan dinî kaidelere aykırıdır. "Müsavat" siyasî bakımdan zarurî olduğuna göre, mesele ancak "şeriat'e rağmen" çözülebilir. Bu yüzden, Tanzimat'ın uygulamaya başladığı laik politikaların, öncelikle "müsavat" meselesinin zarurî bir şartı olarak doğduğunu görüyoruz.[25]

Osmanlı toplumu içinde gayrımüslimlerin siyasal-sosyal

---

24 Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian Muslim Equality in the Nineteenth Century" **American Historical Review**, Vol: LIX, No: 1, October 1953, s. 846.

25 Farklı din mensublarına eşit muamele ancak din farkı gözetmeyen laik bir anlayışla mümkündür. Abdülmecid'in Hıristiyan temsilcilere hitaben söylediği: "Din ve mezhep farkı, tebeanın ancak şahıslarına müteallik bir iştir." cümlesi, laiklik tarifi yapmak için de kullanılabilir. Bak. Reşat Kaynar, **Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat**, Ankara, 1985, s. 627. Bu sözün müsavat politikalarının zorlamasıyla sarfedildiği açıktır.

statüleri -diğer alanlara göre nisbetle tartışmasız bir kesinlikle- şer'î kurallar tarafından belirlenmişti. İslâm hukukunun ihtilafsız kısımlarından birini, gayrımüslimlerin statüleri teşkil eder. Sadece İslâm topraklarında yaşayan gayrımüslimlere değil, Müslüman olmayan devletlerde yaşayan gayrımüslimlere de aynı hukuk çerçevesinden bakılır. Bu hukuk sahası, "Savaş Hukuku"dur. İslâmiyetin Uluslararası ilişkiler hukuku savaş hukukunun bir parçasıdır. [26]

İki tür ülke vardır: Darü'l İslâm ve Darü'l Harb. Darü'l İslâm, Müslümanların hakim olduğu ve şeriatın uygulandığı ülkedir. Darü'l Harb, İslâm ülkelerinin dışında kalan bütün ülkelerdir; adından da anlaşılacağı gibi Müslümanlar bu ülkelerle sürekli savaş halindedir. Darü'l İslâm ve Darü'l Harb arasında ancak kısa süreli, geçici mütarekeler olabilir. Hıristiyanların yaşadığı bir ülke ele geçirilince, burada yaşayanlarla bir teslim olma anlaşması imzalanır.

Bu anlaşmaya zimmet, İslâm idaresi altında yaşayan gayrimüslimlere zimmî adı verilir. Zimmet ile Müslümanlar gayrimüslimlerin can ve mallarını korumayı taahhüd ederler. Bu taahhüde karşılık gayri müslimlere ayrı yükümlülükler yüklenir: Cizye (Baş vergisi) Haraç (Arazi vergisi) vermeyi kabul ederler. Müslümanları ilgilendirmeyen konularda tam bir hukuk serbestisine sahiptirler ama şer'î mahkemelerde şahitlikleri kabul edilmez. Sosyal açıdan Müslümanlardan farklı bazı kaidelere riayet etmek zorundadırlar: Müslümanların giydikleri kıyafetlere bürünemezler, ata binemezler, silah taşıyamazlar, bir Müslümanla karşılaştıkları zaman yol vermek zorundadırlar. Evlerini Müslümanlarınkinden daha yüksek inşa edemezler,

---

26 Joseph Schacht, **İslâm Hukukuna Giriş**, Çev. M. Dağ, A. Şener, Ankara 1986, s. 139. İslâm hukukunda tüzel kişilik yoktur. İslâm devletlerinin diğer devletlerle ticarî ilişkileri bile, ferdî bir kurum olan "eman" kurumu ile yürütülmüştür. Her Müslüman bir veya bir kaç gayrımüslime eman verebilir. Bunlara müstemin adı verilir. Devlet reisi bir belde veya ülke halkına ebedî bir eman verebilir. Osmanlı devletinin Avrupalılara verdikleri kapitülasyonlar bu kurum ile düzenlenmiştir. Bak. Bernard Lewis, "Politics and War" **The Legacy of Islam** (ed. Joseph Schacht) Second Edition, London, 1974, s. 177.

ibadetlerini ve -şarap içme gibi- farklı adetlerini açıkça yaparak Müslümanları rahatsız edemezler, yeni kiliseler ve havralar kurmaları, bunları tamir etmeleri izne bağlıdır. [27] Klasik Osmanlı düzeni İslâm Hukuku'nun getirdiği bu sınırlamaları, ayrıntıda bazı ilaveler yaparak tamamen uygulamıştır. Bu kaideler bir hukuk sisteminin toplumda bütün hayatı etkileyecek düzenlemeleri getiren kısmıdır. Osmanlı'da sosyal kutuplaşma, sosyal örgütlenme, statü dağılımı, cemaat yapısı içinde yerli yerindelik bu esaslara göre biçimlenmiştir. Farklı statülerde bulunan iki millet vardır: Müslümanlar (millet-i hakime) ve gayrımüslimler (millet-i mahküme).

Ferdin, siyasî, hukukî, sosyal statüsü mensup olduğu millete göre belirlenmiştir. Sosyal olarak en aşağı katta bulunan bir Müslüman bile, kendisini en üst tabakada bulunan bir gayrımüslimden üstün görmektedir; çünkü hakim millete mensuptur. Ortalama bir Osmanlı Müslümanı, Hıristiyanlara tepeden bakan, hakim millete mensup olmanın gururunu taşıyan ve bu ayrıcalığı kendisine sağlayan devletle bütünleşmiş kişidir. Bu sebeplerle, Tanzimat'la birlikte gayrımüslimlere verilen haklar, eşitlikçi uygulamalar, sosyal yansımaları hayli köklü ve kuvvetli şer'î prensiplerin çiğnenmesi olarak yorumlanacaktır. Müslümanlar hâkim durumlarının, müsavat politikaları ile ellerinden kaydığını gördükçe, bu hakimiyetin kaynağı olan şeriate yeni bir anlam yüklemeye başlayacaklardır: Hakim statülerinin değiştirilmesi, şeriatin çiğnenmesidir; tekrar eski statülerine kavuşmaları, şer'î kuralların yeniden uygulanmasıyla mümkün olabilecektir. İslâm, geniş kitleler için ferdî bir din olmaktan sosyal-siyasal alana taşırılmaktadır. Din, sosyal tatminsizliklerin bir ifadesi, değişmeye karşı direnmenin en güçlü silahı, eskiye dönüşün vasıtası olmaktadır.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda eşitliğe dair açık bir hüküm yoktur. Padişah sadece insan haklarına saygı göstereceğine dair "ehl-i İslâm ve milel-i saireye... bila istisna" ve "hükm-i şer'i ik-

27 Schacht, **a.g.e.**, s. 139.

tizasınca... emniyet-i kâmile" verdiğini söylüyor. [28] Bu bile fermanın, "küffâra Müslümanların haiz oldukları aynı hukuku bahş ederek, şeriatin çiğnendiği" itirazının yaygın olarak yapılmasına yetmiştir. Gülhane Hattı'nın getirdiği düzenlemelerden rahatsız olanların ortak sloganı, Müslümanların gayri müslimlerle aynı seviyeye indirildiği iddiasıdır. [29] Padişahın ve hükümetin kendisini insan haklarına riayetle sınırlaması, "artık gâvura gâvur denmeyecek" şeklinde yorumlanmaktadır. [30] Halbuki padişah sadece şeriate aykırı uygulamalara son vereceğini, bu haklara kendisinin de riayet edeceğini söylemektedir. Zaten fermanın başından sonuna kadar "Şer'i şerife ve ahkâm-ı Kur'aniyeye" atıf yapılmaktadır. Anlaşılan, Müslümanlarla gayrimüslimlerin aynı metin içinde yer alması itiraza gerekçe olmaya yetmiştir. Fermandan sonra, reformcu ekibin hükümetten uzak kaldığı kısa bir dönemde Sadrazam İzzet Mehmed Paşa'nın belli başlı tek icraatı olarak Hıristiyanların feslerine "raiyye" olduklarını simgeleyen bir işaret koydurması ilginçtir. [31]

Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleri ile girdiği bütünleşme sürecinde devlet adamlarının en fazla ter döktükleri konuların başında, devletin dinî örgütlenmesi ve uygulamaları ile farklı din mensuplarına eşit muamele ve bu konularda şeriatin getirdiği kayıtlamaların kaldırılması gelir. Tanzimat Fermanı'nın hemen sonrasında, bunların içinde en göze batanı "mürted" meselesidir. İslâm kurallarına göre irtidat eden, yani başka bir dine geçen Müslümanın katledilmesi gerekir. Hadd ve kısas cezalarının bir kısmını uygulamayan Osmanlılar, bu kuralı uygulamakta idiler. Gülhane Hattı'ndan sonra Selanik'de irtidat eden birine idam cezasının uygulanması mürted meselesini bir anda diplomatik bir kriz haline getirmiştir. [32] İngiltere ve Fransa ka-

---

28 Kaynar, **a.g.e.**, s. 177-178.

29 Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", **Belleten**, C: XXVIII, sayı, 109-112, 1964, s. 624.

30 Abdurrahman Şeref Efendi, **Tarih Musahabeleri**, Sadeleştiren: Enver Koray Ankara, 1985, s. 59.

31 A.Cevdet Paşa, **Tezakîr**, I. (Haz. C.Baysun) 1986, s. 8.

32 Kaynar, **a.g.e.**, 15. Bölüm, s. 556-569.

muoyu ayağa kalkar ve Osmanlı hükümetinden mürtedlere idam cezasının uygulanmayacağına dair resmî bir taahhüd istenir. Bâbıâli baskılara, meselenin İslâm dininin esasına ait olduğunu kaydederek ısrarla direnir: "Mürted maddesinde cevaz-ı şer'inin pek çok araştırılmasına rağmen bulunamadığı", şeriatin cevaz vermediği bir konuda padişahın muvafakat göstermesinin "millet-i İslâmiyeden mübaadet" manasına geleceği yolunda cevaplar verilir. [33] Bu kriz Osmanlı devletinin "şeriat ve Avrupa muvazenesi" arasındaki açmazını açık biçimde ortaya koyuyor. İngiliz elçisi: "Avrupa'da kalmak istiyorsanız, kan dökmeye son vermeniz gerekir" diye dayatmaktadır. [34] Sonunda ortalama bir yol bulunur: Osmanlı devleti "Mürted cezasının vuku'a getirilmemesi yolunda müessir sebeblerin istihsaline teşebbüs olunacağı" şeklinde formüle edilen resmî bir taahhüd verir.[35] Bu formüle göre cezalar infaz edilmeyip tehir edilmektedir. Şeyhülislâmlığın yaptığı tevil şudur: Müslüman olup sonradan tekrar eski dinine dönenlere sürgün cezası verilmektedir. Şimdi bu ceza Müslüman doğmuş mürtedlere de uygulanacaktır. [36]

Mürted meselesi böyle bir formülle çözülür, ancak Avrupalıların diplomatik mesele haline getirdikleri, eşitlikle ilgili daha birçok sıkıntı vardır. Bunlar: Gayri müslimlerin şahitlik yapamamaları, Cizye ve Haraç vergileri, Hıristiyanların devlet görevlerine kabul edilmemesi, eğitimde din ayırımı gibi meselelerdir. Bunların hepsi Kırım savaşı sonrasında Abdülmecid'e ilan ettirilen ve Paris antlaşmasına dahil ettirilerek uluslararası bir belge niteliğine dönüştürülen 1856 Islahat Fermanı'nın [37] ilanı ile kökünden halledilir.

Ferman, müsâvat meselesini kesin bir çözüme kavuşturmaktadır: Cizye ve Haraç kaldırılmıştır, Hıristiyanlara askerlik

---

33 Kaynar, **a.g.e**, s. 564.

34 Ed. Engelhardt, **Tanzimat**, Çev: Ayda Düz, İstanbul, 1976, s. 88.

35 Kaynar, a.g.e., s. 567.

36 Ahmet Cevdet Paşa, **Tezâkir**, (1-12) Yayınlayan, Cavid Baysun, Ankara, 1986, s. 72.

37 Server Tanilli, **Anayasalar ve Siyasal Belgeler**, İst. 1976, s. 11-17.

ödevi konmakta ve devlet kapıları Müslüman olmayanlara açılmaktadır. Mahkemelerde Hıristiyanların şahitlikleri kabul edilecektir. Ferman "mürted" meselesini de kesin bir çözüme kavuşturuyor; fermanda "kimsenin dinini değiştirmeye zorlanamayacağı" hükmü yer alıyor ve bu hüküm Paris anlaşmasında da zikrediliyor. Hıristiyanlar için bazı ayrıcalıklar da sayılmaktadır; Hıristiyanların bazı konularda kendi yargılarnalarına tâbi olmaları gibi. Fermanın Paris antlaşmasında zikredilmesi, yeni müdahalelere kapı açılması mânasına gelmektedir. Hülasaten ferman, Hıristiyanlara dönük din ve vicdan hürriyeti konularını düzenleyen ve yapılacak reformları sayan bir belgedir. Fermanda yer alan hükümler Osmanlı toplumu için devrimci olduğu gibi, o günün dünyası için de "ileri" bir belgedir. Engelhardt, Fermandaki din hürriyeti ile ilgili hükümleri söz konusu ederek, bunların çoğunun Avrupa ülkelerinde bile henüz gerçekleşmemiş olduğuna dikkat çeker. [38] Aynı dönemde Avrupa'da bazı kesimlerde din ayırımı devam etmektedir ve Avrupa sömürgelerinde din ve ırk ayırımına dayalı politikalar izlenmekte, sömürge halklarına vatandaşlık statüsü tanınmamaktadır. Bütün bunlara rağmen ferman, Osmanlı Hıristiyanlarının tasvibine de mazhar olamamıştır.[39] Islahat Fermanı ile gayrimüslimlere tanınan hakların, şer'i açıdan savunulmasına imkân yoktur. Son sığınak "ızdırar" (mecburiyet) halidir, bu ise bir yandan sonuna kadar tartışmaya açıktır, [40] öbür yandan devleti

---

38 Engelhart, **a.g.e.**, s. 89

39 Osmanlı devletinde yaşayan gayrımüslimler de kendi aralarında eşit değillerdir, aralarında bir hiyerarşi vardır. Cevdet Paşa fermanın ilanından sonra Rumların: "Devlet bizi Yahudilerle beraber etti. Biz İslâmın tefevvukuna râzı idik" diye itiraz ettiklerini nakleder. Cevdet Paşa, a.g.e., (1-2) s. 68, Berkes, Hıristiyanlar arasındaki milliyetçi eğilimlerin Islahat fermanı ile güçlendiğini kaydediyor. Bak. Niyazi Berkes, **The Development of Secularism in Turkey**, Montreal, 1964, s. 154.

40 Islahat Fermanı'nda "Kimsenin dinini değiştirmeye zorlanamayacağı" hükmü, Reşid Paşa'nın sadaretinde Kıbrıslı Mehmed Paşa ile aralarında bir tartışmaya neden olur. Reşid Paşa'nın tenkidlerine karşılık Mehmed Paşa: "Zaruret olduğundan nâşi bu yola mecburiyet hâsıl oldu" diye cevap verir. Reşid Paşa'nın karşı cevabı: "Sizin indinizdeki zaruret benim indimde müsellem değildir" şeklindedir. Bak. A.Cevdet Paşa, **a.g.e**, (13-20) s. 20

"ızdırar" haline getirenleri sorumluluktan kurtaramaz. Ferman'ın Müslümanlar üzerinde yarattığı etki, ancak şok kelimesiyle ifade edilebilir. Cevdet Paşa'dan dinleyelim: *"Ehl-i İslâmdan çoğu 'Abâ ve ecdadımızın kanıyla kazanılmış olan hukuk-ı mukaddese-i milliyemizi bugün ga'ib ettik. Millet-i İslâmiye, millet-i hakime iken böyle bir mukaddes haktan mahrum kaldı. Ehl-i Islâma bu bir ağlayacak ve matem edecek gündür.' deyu söylenmeye başladılar."*[41] Aslına bakılırsa 19. asır Osmanlı Müslümanları için "millet-i hâkime" ayrıcalığı bir "züğürt" tesellisi haline gelmiştir. Başlarından eksik olmayan savaşlarla Müslüman nüfus tükenirken, görece refah içinde yaşayan, Müslümanların tenezzül etmediği kesimlerde zenginleşen gayrımüslim nüfus zenginleşip palazlanmakta idi. Islahat fermanı'nın Müslümanlar üzerinde bıraktığı etki, devletle özdeşlemelerini tedricen azaltarak, etnik şuura benzer bir şuurun uyanmaya başlaması olarak ifade edilebilir. Islahat Fermanı'nın yayımlanmasından sonra Osmanlı topraklarının muhtelif yerlerinde patlayan isyanlar üzerinde durmayalım; bunlar geleneksel tepkilerdir. [42] Yalnız 1859 yılında İstanbul'da ortaya çıkarılan gizli bir cemiyetin, mahiyeti bugün de tam olarak anlaşılamamış teşebbüsü 1856'nın farklı çerçevedeki sonuçlarından biri gibi gözükmektedir. "Kuleli Vak'ası" diye bilinen bu teşebbüs hakkında kapsamlı bir araştırma yapmış olan Iğdemir'e göre, kurulan gizli cemiyetin gayesi "şeriate uygun" bir hükümet tesisidir. [43] Cemiyetin liderleri Şeyh Ahmed'in ifadesine göre hareket noktaları "Hıristiyan

---

41 Cevdet Paşa, a.g.e., (1-12), s. 68.

42 İsyanlar için bakınız, İnalcık, a.g.e., Cevdet Paşa, 10. Tezkire; Tanzimat Fermanı'nın mucidi Mustafa Reşid Paşa'nın, Islahat Fermanı'na getirdiği eleştiriler, bir çoğu sonradan çıkmış siyasî kehanetlerdir. Reşid Paşa çıkabilecek isyanları da haber vermektedir. Reşid Paşa'ya göre Hıristiyanlara yeni hakların verilmesi lüzumludur, ancak bunlar hem Müslümanları alıştıra alıştıra , hem de Hıristiyanlar şımartılmadan verilmeliydi. Bak. Cevdet Paşa, a.g.e., (1-2) s. 75-82; Mustafa Reşid Paşa'nın Saraya verdiği bu layiha Yeni Osmanlılar tarafından çok tutulmuş, Avrupa'da küçük bir risale halinde basılmıştır. Lahiya'nın bastırılıp isteyene postayla gönderileceğine dair bir ilan: Hürriyet, 14 Decembre 1868, No: 25.

43 Uluğ İğdemir, **Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma**, Ankara, 1937.

tebeaya verilen hukuk müsavatını, şeriate mugayir görerek şeriat ahkâmının meydana çıkarılmasıdır."[44]

Bizim üzerinde durmamız gereken, Islahat Fermanı'nın yarattığı siyasî iklimin, Osmanlı'da ilk aydın muhalefeti olan Yeni Osmanlılar üzerindeki etkileridir. Yaş itibariyle, Yeni Osmanlıların -Ziya Paşa hariç- fikirlerinin olgunlaştığı yıllar hemen 56 sonrasının ilk on yılını kapsar. Tanpınar, Yeni Osmanlıların mücadelelerinde "keyfi idareye son vermek kadar, 1856'yı karışlamak düşünce ve gayreti"nin hakim olduğunu belirtiyor. [45] Bu hükmün doğruluğu Yeni Osmanlıların yazdıklarında açıklıkla görülüyor.

Yeni Osmanlıların, Islahat Fermanı'nın getirdiği "müsavat" prensibine karşı getirdikleri eleştiriler, ideolojilerinin bütünü içinde anlamlı bir yere oturmaz. Zira, eşitliğe karşı çıkışları Osmanlıcılıklarını zedeleyecek çaptadır. Her şeyden önce Yeni Osmanlı İdeolojisinin çok bilinmiyenli denklemi içinde Osmanlıcılığı savunmak zorunda olan bu aydınların "müsavat" konusunda daha ılımlı şeyler söylemeleri beklenirdi. Üsluplarındaki hırçın ifadeden çizginin dışına çıkarak Osmanlı Müslümanlarının vicdanına tercüman olduklarını çıkartıyoruz.

Yeni Osmanlıların "müsavat" meselesinde birleştikleri nokta Hıristiyanların Müslümanlardan fazla haklara ve ayrıcalıklara sahip oldukları kanaatidir. Yeni Osmanlı literatüründe Islahat Fermanı'nın karşılığı "İmtiyaz Fermanı"dır. Fermanı hazırlayanlar sadece Avrupa'yı "tatyip" (gönlünü hoş etme) etmeyi düşünmüşlerdir ve ortaya devlete "muzır" bir belge çıkmış-

---

44 **a.g.e.**, s. 34; Muhakeme mazbatasında Şeyh Ahmed için: "İfadesinde temessük eylediği itirazata göre tebaai Devleti Aliyye'nin icabı hakkaniyet ve iktizayı ahkâmı zaman olarak nail oldukları tesavi-i hukuk meselesine zu'munca vermiş olduğu manayı batıl güyâ zihnini teşviş eylediğinden istihzarı ahkâmı celilei şer'iyye evhamıyla böyle bir cemiyet teşkiline kalkışarak..." denilmektedir. Bak. a.g.e., s. 46; Cemiyetin lideri olan Şeyh Ahmed Magosa'da mahkûm iken Namık Kemal'in de dostu olmuştur. Bak, Fevziye Abdullah Tansel, **Namık Kemal'in Mektupları**, C. I, Ankara, 1967, s. 234-235.

45 Tanpınar, **a.g.e**, s. 153 (45) (Namık Kemal) "Tanzimat", **İbret**, No, 46.

tır.[46] Fermanın Paris Antlaşması'na dercedilmesi, "Rusya'nın kılıcı ile istihsal edemediği mesalih-i dahiliyeye müdahale hakkının badihavaca umum Avrupa'ya" verilmesi demektir. [47] Islahat Fermanı'nın yabancı müdahalesine kapı açması, ülke içinde sefaretlerin devlet içinde devlet olması Yeni Osmanlıların muhalefetine gerekçe olmaya yeterlidir.

Ziya Paşa, Bâbıâli Islahat Fermanı ile Hıristiyanları "Hukuku şahsiye ve siyasiye"de Müslümanlar ile müsavi tuttuğunu ilan etmişti diyor," Halbuki" diye ekliyor: "İslâmın hukuk-ı siyasiyesini yed-i iktisabında bırakmamıştı." [48] Namık Kemâl de, aynı şekilde, fermanın getirdiği imtiyazlardan Müslümanların mahrum bırakıldığını ve böylelikle "Tebea-i padişahı yerine burudet ve nifak düşürdüğü"nü ileri sürüyor. [49]

Yeni Osmanlıların dile getirmeye çalıştıkları, Müslümanların Hıristiyanlara göre daha geri durumda olduklarıdır. Bu durum Islahat fermanı öncesinde de vardır, ama Yeni Osmanlılar sebep-netice ilişkisini fermanla kurmayı tercih ediyorlar ve Hıristiyanların askerlik görevinden muaf tutulmasını eşitsizliğin önemli bir kaynağı olarak görüyorlar. [50]

N. Kemal'in Avrupa dönüşü yazdığı bir makaledeki şu paragraf Osmanlı Müslümanlarının hislerine tercüman olmaktadır: *"Biz ki Müslümanlarız. Vatanımıza hem paramızla hem canımızla hizmet ederiz. Sair vatandaşlarımız ki edyan-ı saire erbabıdır, bu hususta yalnız para sarfederler. Acaba bize kavaslık onlara köşe sarraflığı divan-ı kudretten tevcih olmuş bir hizmet midir?"* [51] Islahat fermanı ile gayrimüslimlere teşmil edilen as-

---

46 (Namık Kemal) "Tanzimat", **İbret**, No, 46.

47 (Namık Kemal) "İdare-i Hazıranın Hülasa-i Asarı", **Hürriyet**, No. 27-28 Decembre 1868, Sungu, **a.g.e**., s. 784.

48 (Ziya Paşa), Hürriyet, No: 23, 30 Novembre 1868.

49 (Namık Kemal), "İdare-i Hazıranın...." **Hürriyet**, No: 27, 28 Decembre, 1868.

50 (Ziya Paşa), "Hidmet-i Askeriye", Hürriyet, Ali Suavi de müsavat maddesinden Müslümanları zararlı çıktığını söyler. Ali Suavi "Hülasa-i Levayıh" **Muhbir**, No: 2, 7 Septembre 1867. No: 53, 28 Juin 1869; (Ziya Paşa), "Bab-ı Ali'nin politikası" **Hürriyet**, No: 56, 19 Juliet 1869.

51 (Namık Kemal), **Hadika**, 13 Ramazan 1289. (15 Kasım 1872)

kerlik görevinin "bedel" karşılığı uygulanmadığını belirtelim.

Yeni Osmanlılar "Müsavat" konusunda yazarken işi gayri müslimleri tehdide kadar götürürler. Bu öfkede eski "millet-i hâkime"ye özlem farkediliyor. Ali Suavi, Müslümanların zamanın gereği olduğu için değil, Kur'ân'ın emri olduğu için "Tebeâ arasında meşru müsavatın" uygulanmasını istediklerini söyler. Şer'i sınırları içinde farklı dinlere eşit muamele yapılamayacağını yukarda kaydetmiştik. Suavi'nin söylemek istediği başkadır: "Ama mahkumu olan bir kavmin daha ziyade mümtâz olmasını çekemedikten başka, kendine hakim olduğunu hiçbir vakit kabul edemez. Her şeyi gözüne alır, bunun için çok kanlar döker." [52] Ali Suavi, Hıristiyanları tehdit ederken yalnız değildir. Aynı temayı Ziya Paşa'nın Hürriyet'teki bir yazısında da buluyoruz. Ziya Paşa Islahat fermanı ile Hıristiyanların Müslümanlardan fazla ayrıcalıklara sahip olmasından şikayet ediyor ve "kimsesiz Müslümanlar"a sahip çıkıyor. "Müsavat"ın fiili icrasında Hıristiyanlar Müslümanları fersah fersah geçmiştir. Bu durum Müslümanlar için dayanılmazdır: *"Millet-i İslâmiye, şimdiye kadar dayandı durdu ise de iş tahammül ve sabır olunamayacak ve namus ve gayret-i İslâmiye kaldıramayacak mertebelere yaklaşdığından bir gün olur bıçak kemiğe dayanır, gemi azıya alacak olurlar. Hükümet-i Osmaniye'de bulunan memaliki kanlarını dökerek fetheden Müslümanlardır. Saltanat-ı âlî Osman'ı taht-ı saltanata ikaad eden ve ol taht-ı şimşiri satvetleriyle bugüne kadar muhafazada bulunan Müslümanlardır. Velhasıl mezahib-i muhtelifeden on bir milyon kadar Hıristiyan tebaya mukabil, yirmi milyona baliğ olan ve nüfusça ve her cihetce kendilerini mâdununda bulunan hemşehrilerinin husül-i huzûru için bu kadar zillet ve hakaret çeken yine Müslümanlardır."* [53] Bu ifadeler sehiv eseri değildir; emsalleri çoktur. İlginç olan, Osmanlıcılığın bir zaruret olduğunun farkında olan ve bunun ideolojisini de geliştirmiş bulunan

---

52 (Ali Suavi), "Bir Zat Tarafından Varid olan 36. Muhbirden Bakiye", **Muhbir**, No: 37, 3 Juin 1868.

53 (Ziya Paşa), "Mes'ele-i Müsavat", **Hürriyet**, No: 15, 5 Octobre 1868.

aydınların, "mezahib-i muhtelife"yi, "her cihetce kendilerinin mâdununda" görmelerindeki çelişkidir. Avrupa'dan Bâbıâli'ye karşı muhalefetlerini sürdürürken, bütün yazılarında her dine ve milliyete hitap etmeye çalışan, Hürriyet ve Muhbir'e göre daha keskin Osmanlıcı olan İnkilâb gazetesi bile, "hakim-mahküm" ekseninin tortularına yaslanmaktan kendini alamaz.[54] İstanbul gazeteleri de, müsavat konusunda farklı bir yaklaşım içinde değillerdir. [55]

Yeni Osmanlılar, "müsavat" meselesi hakkında yazarken, hitap ettikleri Müslüman kitlelerin duygu ve düşüncelerine tercüman olmaktadırlar. Osmanlı toplumunda din ile sosyal örgütlenmenin kaynaştığı sosyal bölünme, Islahat Fermanı ile tedricen ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu değişmeyi, sıradan bir Müslümanın günlük hayatında farkettiğini görebiliriz: Artık Hıristiyanlar, karşılaştıkları Müslümanlara yol vermemektedir. Müslümanlara eski ayrıcalıklarını veren şeriat idi, eskiyi ihyanın aracı da o olacaktır. Böylelikle "müsavat" meselesi, Müslümanlarda yarattığı ve aydınların kaleminden ifadesini bulan muhafazakâr tepki ile, İslâmcılığın güçlü toplumsal dayanağını, itici gücünü teşkil edecektir. Bu muhafazakâr tepkileri; Tanzimat döneminin en güçlü yanını teşkil eden laik kanunlaştırma hareketine karşı gelişen tepkilerle birlikte düşünmemiz gerekir. Şimdi, Tanzimat'ın laik düzenlemelerine ve yarattığı karşı tepkiye geçebiliriz.

2. Laik Uygulamalar

Laik politikaların ve düzenlemelerin müsavat meselesinin zorlamasıyla başladığını gördük. Bunu söylerken reform programları ve politikalarının da laik yaklaşımı elzem kıldığını gözardı etmiyoruz.

İki taraflı baskı ile başlayan laik uygulamalar Osmanlı Dev-

---

54 Hüseyin Vasfi, "Boşnaklara Hitap", **İnkılab**, No: 2, 14 Mai 1870. Bilgegil. a.g.e. s. 204.

55 Örnek olarak bak. **Basiret**, "Heyet-i Umumiye-i İslâmiye", 25 C.evvel 1288. (13 Temmuz 1871)

leti'nin temel yapısı ve görünümünde Cumhuriyet'e kadar süren bir ikilik yaratmıştır. Tanzimat'la Osmanlı Devleti'nin şer'i niteliği ortadan kalkmamış, bilakis bazı kesimlerde laik uygulamalara tepki olarak şeriat daha güçlü konumlar kazanmıştır. İslâm tarihi boyunca, Fıkıhın "muamelat" kısmını kanunlaştırmayı başararak ortaya bir Mecelle çıkarmak Tanzimat dönemine nasip olmuştur. Yine Hilafet kurumunun önem kazanması, -haricî faktörlerin de zorlamasıyla- Tanzimat döneminde vuku bulmuştur.

Tanzimat döneminde laik uygulamalar önemli ölçüde kanunlaştırma hareketinin içinde yer alır. İlginç olan nokta, laik düzenlemelerde bile şer'i hukuktan dayanak getirilmesidir. 1858 yılında Fransa'dan aktarılarak kabul edilen Ceza Kanunnamesi'nin ilk maddesi, kanunun şer'i dayanağını açıklar. Buna göre kanun "Emr-i ulul-emre ait tâzir" yetkisine bina edilmektedir. Kanunname bu yetkiye dayanarak hem devlete karşı hem de bireylere karşı işlenen suçları düzenlemektedir. [56] Kuleli Vak'asında suçlulara verilen cezalar bu kanunnameye göre verilmiştir. Verilen idam cezalarında "Emr-i ulul'emr ile siyaseten idam cezasına müstahak olduklarına" denilmektedir. [57]Tazir cezaları, hâkim sünni hukuka göre şeriatın doğrudan siyasî otoriteye tanıdığı cezalandırma yetkisidir. Ancak tazir cezaları, doğrudan nasslara dayanan hadd ve kısas cezalarını aşamaz. [58] Klasik Osmanlı düzeninde tazir cezaları geniş bir sahada uygulanmıştır. Ulemanın bazı konularda verdiği fetva, "şer'i maslahat değildir, Ululemr ne ise öyle ola..." şeklindedir. [59] Fatih, kanunnamesinde işi hadd ve kısas cezalarının eskidiği gerekçesiyle yerlerine tazir cezaları koymaya kadar vardırmıştır. [60] Yukarıda belirttiğimiz 1858 Ceza Kanunnamesi için bulunan şer'i formül, hâkim din anla-

---

56 "Ceza Kanunname-i Hümayunu", **Düstur**, I. Tertip, Cilt: I, 1289, s. 537; Bu kanunnameden önce, 1254 ve 1256 (1838 ve 1840) tarihlerinde iki ayrı kanunnamelerde böyle bir atıf yoktur. Bak. Reşat Kaynar, a.g.e, s. 295 vd.

57 Iğdemir, **a.g.e.**, s. 72.

58 Ebû'l Hasan el-Maverdî, **El-Ahkâmus-Sultaniye**, Çev: A. Şafak, İstanbul, 1976, s. 267 vd.

59 İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, istanbul 1983 , s. 126.

60 Schacht, **a.g.e.**, s. 99.

yışına uygundur. Ama yine de Yeni Osmanlıların "şeriatten uzaklaşma" suçlamasına uğramaktan kurtulamamıştır. Namık Kemâl, bu kanunname ile fetvasız idam cezası vermenin kanun haline geldiğini, bunun ise şeriate aykırı olduğunu söyler. [61] Namık Kemâl Ceza Kanunnamesi'ne toptan itiraz eder: 'Islahat-ı sahiha eğer şeriat namına ilan edilmiş olsaydı ve fıkrası fıkrasına tatbiki kabil olmayan Kanun-ı Ceza, Fransa düsturundan alınacağına fıkhın ukubat faslı tedvin olunsa idi" diye hayıflanır. [62] İslâm Hukuku'nun "Ukubat" kısmının kanunlaştırılması çok zordur, zaten İslâm tarihi boyunca devlete karşı işlenen suçlar ve çoğu bireysel suçlar sürekli olarak siyasî otorite tarafından tanzim edilmiştir. Namık Kemâl'in talebi, Osmanlı geleneği için de tarih dışıdır. Üzerinde durduğumuz nokta, Tanzimat'ın "kılıfına uydurduğu" kanunlaştırma hareketlerinin bile tarih dışı şeriat taleplerini doğurmasıdır.

1850'de Ticaret Kanunnamesi'nin kabulüyle şer'î yargılamanın yanıbaşında Nizamiye mahkemeleri adı verilen ve modern yargılama usülleri uygulayan mahkemeler kurulmuştu. Tedricen şer'i mahkemelerin yetki sahasını daraltan bu mahkemeler ulemanın sürekli itirazlarına hedef olmuştur. Ulemanın itirazlarına karşı Nizamiye mahkemelerini savunmak üzere bir risale kaleme alan Ahmet Cevdet Paşa, bu mahkemeleri klasik hukukçuların "Mezalim" mahkemeleri ile karşılayarak savunur. [63] Mezalim mahkemeleri, yargılama yetkisinin doğrudan siyasî otoriteye ait olduğu, yaptırım gücünün etkililiği ile diğer mahkemelerden ayrılan olağanüstü mahkemelerdir. Bu mahkemelerde verilen cezalar, yukarda kaydettiğimiz "tâzirat"

---

61 (Namık Kemâl), "İnnallahe ya' mürü..." **Hürriyet**, No: 30, 18 Janvier 1869.

62 (Namık Kemâl), **İbret**, 1 Şaban 1289; 4 Ekim 1872; Sungu, **a.g.e.**, s. 803.

63 Ahmet Cevdet Paşa bu risalede, sünnî anlayışta muteber sayılan klasik hukukçulardan Celâlüddin Devvânî'nin "Divân-ı def'i Mezalim" isimli kitapçığını tercüme etmiştir. A. Cevdet Paşa, **a.g.e.**, (40 - Tetimme), s. 85 vd.; Cevdet Paşa'dan çok farklı deliller ve muhakeme ile, ancak yine şer'i esaslara göre Nizamiye mahkemelerini savunan başka bir metin, Ziya Gökalp tarafından bir İttihad ve Terakki beyannamesi olarak kaleme alınmıştır. Bak. Kazım Nami Duru, **Ziya Gökalp**, 3. Baskı, İstanbul, 1975, s. 57 vd.

nev'inden cezalardır. Bize göre Nizâmiye mahkemeleri ile Mezâlim mahkemeleri arasında kurulan benzerlik zorlamadır: Ancak, Cevdet Paşa bu teziyle muterizleri susturduğunu kaydediyor.[64] Cevdet Paşa' dan bağımsız olarak, mezalim mahkemeleri hakkında başlığıyla **Muhbir**'de bir makale yayımlayan Ali Suavi Mezâlim mahkemelerinin unutulmasından, uygulamadan kalkmasından şikâyet eder. Suavi'ye göre bunun sebebi din ile siyaseti birbirinden ayıranların çıkmasıdır. [65]

Yeni Osmanlıların fikirlerinde 1856 sonrasının siyasî havasının etkin olduğunu belirtmiştik. Bu etki, başka saiklerle birlikte öyle güçlüdür ki, Yeni Osmanlıları getirdiği yer Tanzimat'ın kanunlaştırma hareketlerinin tam karşı cephesidir.

Yeni Osmanlılar Gülhane Hattı'nı "mebde-i saadet" olarak nitelemelerine ve Reşid Paşa'yı hayırla yâd etmelerine rağmen, Tanzimat'ı şer'i hukuktan ayrılmanın başlangıcı olarak niteleyip eleştirirler. Ziya Paşa Tanzimat'a kadar tek kanunun şeriat olduğunu (bu hüküm doğru değildir) ileri sürerek, Tanzimat'ın en büyük hatasının şeriatin haricinde kanun yapma "fikr-i fasidine" sapmak olduğunu söyler [66] Namık Kemâl'de Tanzimat'ın "Devlet-i Âliyyenin hükümet-i dünyeviyesini hükümet-i diniyesinden tefrika bir tarik" açtığını belirterek aynı eleştiriyi getirir. [67] Bu eleştiriler tabiatiyle, şer'i hukukun Avrupa tarzı kanunlaştırmadan daha üstün olduğu iddasına dayanır. Yani Osmanlılar gerek Avrupa'da, gerek İstanbul'a dönüşlerinden sonra her fırsatta Batılı kanunlaştırmaya karşı şer'i hukukun üstünlüğünü savunmuşlardır.

Osmanlı hükümetinin şeriati terk ederek Batı kanunlarını taklid etmesini eleştiren ve şeriatı savunan Suavi, [68] Fıkıh ilminin zamanımız içinde kâfi geleceğini iddia eder. Sair devletlerin

---

64 Cevdet Paşa, **a.g.e.**, s. 90-91.

65 Ali Suavi, **Muhbir**, No: 25-29 Fevrier 1868.

66 (Ziya Paşa), "Karınca Kanatlandı", **Hürriyet**, No: 35, 22 Fevrier 1869, Sungu, a.g.e., s. 815.

67 (Namık Kemal), "Nutk-ı Hümayun", **Hürriyet**, No: 50, 7 Juin 1869.

68 Ali Suavi, "Siyaset" **Muhbir**, No: 25, 29 Fevrier 1868.

kanunlarıyla fıkıh kaideleri karşılaştırılırsa "kavaid-i zaruriyenin tebeddül etmeyeceği" görülür der. [69]

N.Kemâl: "Kavaid-i şer'iyeyi tatbikan belki Avrupa'dan daha muntazam kanunlar tanzim olunabilir." [70] diyerek Batılı kanunlar va'z eden Tanzimat ricalini eleştirir. Namık Kemâl, "Fukahanın tayin ettiği 'Edebü'l Kâdı'nın, Avrupa'nın usül hukukundan "hem daha cemiyetli, hem daha külfetsiz olduğu" görüşündedir.[71] Namık Kemâl'in etkileyici uslubu ile bu tezinin birçok örneği vardır: *"Hakikat biz Düstur'a bedel bir kanunu şer'i yapmak talebindeyiz. Çünkü Düstur sarf ve nahivden başka bir şey okumayan bazı ricalin, ya Fransızcadan tercüme ettirerek veya karihadan ilave ederek tertip ettiği birçoğu zalimane bir takım müteferrik bentlerden ibarettir. Şeriat ise usulü âyât ve hadiste mevcud olan hukuk-ı tabiiyeden bil istinbat iki yüz milyon nüfuslu bir millette bin iki yüz elli senedenberi zûhur eden kaffe-i ulemânın yalnız taharri-i hakikat ve arzı marifet değil ecr-i ahiret için ikdamat-ı fevkâlâde sarfederek tevsi ve tefri ettikleri bir derya-i marifettir. Ondan iltikat olunacak kanun, adaletçe ve icab-ı vakit ve hâle mutabakatçe belki düvel-i mütemeddinede mevcut olan kavaninin hepsine müreccah olacağından şüphe mi edilir."*[72]

Şimdi, Yeni Osmanlı düşüncesinde, klasik dönemde rastlanmayan yepyeni bir unsura geliyoruz. Bu unsur, klasik hukukçuların siyasî otoriteye tanıdığı özerk sahanın, Yeni Osmanlılarca şeriatin içine, yeniden yerleştirilmesidir. Kemâl bir yazısında, o sıralarda hazırlığı süren Mecelle'ye atfen, şeriatin siyasete dair kaidelerinin tedvin edilerek bir kanun haline getirilmesini ister.[73] Daha önce Fıkhın "ukubat" faslının tedvinini istediğine işaret etmiştik. "Ukubat" Osmanlı klasik döneminde "Örf-i sultani" ile düzenlenmektedir. Ancak şeriatin siyasî kaidelerinin kanunlaştırılmasını istemek ne demektir? Namık Kemâl'in bununla Anayasa Hukuku ve bir nebze de İdare Hukuku'nu

---

69 Ali Suavi, **Muhbir**, No: 1, 31 Aout 1867.

70 (Namık Kemâl), "Nutk-ı Hümayun" **Hürriyet**, No: 50, 7 Juin 1869.

71 (Namık Kemâl), **İbret**, No: 54

72 (Namık Kemâl) **Hürriyet**, No: 23, 30 Novembre 1868.

73 (Namık Kemâl), "Nutk-ı Hümayun", **Hürriyet** No:50, 7 Juin 1869.

kasdettiğini sanıyoruz. Keza Ali Suavi, siyasetin "mücerred şeriat-i İslâmiye" olduğunu söyler. [74] Önce şu noktayı belirtelim: Yeni Osmanlıların bu tezleri doğrudan Tanzimat'ın laik uygulamalarına getirilmiş cevaplardır. "Müddealarını din üzerine tesis ediyorlar" itirazına, N.Kemâl'in cevabı şudur: "Evet biz din üzerine tesis-i müddea ederiz... Şuna layıkı ile yakîn hasıl ettik ki, vatanı kurtaracak, hürriyet-i ammeyi hasıl edecek bir çare var ise zikrolunan ahkâma müracaattır." [75]

Yeni Osmanlıların"şeriat isteriz" talepleri, İslâm tarihinde çok sık rastlanan siyasî iktidara başkaldırıların neredeyse kalıplaşmış sloganıdır. Yalnız arada bir fark var ve Yeni Osmanlı düşüncesini çağdaş İslâm düşüncesinin oluşumunda anlamlı bir yere oturtmamıza bu fark yardımcı olmaktadır. Eskiden "şeriat isteriz" talepleri, "Adalet" kavramının önemli bir yer tuttuğu geleneksel İslâm toplumlarında, siyasî iktidarın keyfiliğine karşı kullanılmaktadır. Şeriat isteriz'in karşıtı adaletsizlik zulüm, yani hukukla kayıtlı olmayan siyasî iktidardır. Halbuki, Yeni Osmanlıların şeriat isteriz talebleri, şeri hukukun yerine ikame edilen batılı kanunlaştırmalara yani, din dışı bir sahanın, meşruiyetini dinden almadan koyduğu hukuk kurallarına karşı; kısaca laikliğe karşı yapılmaktadır.

Yeni Osmanlıların bu itirazları, şeriate yeni bir anlam yüklemelerine yol açmıştır. Klasik dönemi atlayıp Asr-ı Saadet'e dönmek zorunda kalmalarının altında da şeriatin yüklendiği bu yeni anlam yatmaktadır. İşte, çağdaş İslâm düşüncesinin içerdiği şeriatin yeni yüklemleri, Yeni Osmanlıların şeriat talepleriyle çözmek zorunda oldukları bir meseleye getirdikleri cevapla başlıyor. Bu mesele, laik dünya ile yanyana yaşayan ve taarruza uğrayan İslâmın, bu dünyaya cevap getirecek yeni kuramlarla desteklenmesidir.

Ancak Yeni Osmanlıların fikir maceralarında, onları yeni bir kuram arayışına götüren bir başka etken daha vardır. Yeni Os-

---

74 Ali Suavi, "Siyaset", **Muhbir**, No: 25, 29 Fevrier 1868.

75 Namık Kemâl, "A'zar-ı Mevhume", **Hürriyet**, No: 35, 22 Fevrier 1869.

manlıların şeriatçiliği Avrupa'da başlar, öncesi hemen hiç yoktur. Avrupa'daki muhalif yayınlarında tenkid olsun diye, Bâbıâli'yi şeriatten uzaklaşmayla suçlayan devrimci aydınlar İslâmı bir muhalefet aracı olarak kullanmaktan onu fikirlerinin zembereği haline getirmeye geçeceklerdir. Bu yüzden Yeni Osmanlıların İslâmı muhalefet aracı olarak kullanmaları üzerinde de durmamız gerekiyor.

C) Yeni Osmanlıların Arayışları

1. Muhalefet Aracı Olarak İslâm

Kendisini "Jön Türk zümresinin reisi" ilan eden Mustafa Fazıl Paşa'nın, Avrupa'dan Sultan Abdülaziz'e yazdığı meşhur mektubunda [76] şu satırları okuyoruz: *"...Milletlerin hukukunu tahdid u tayin eden din ü mezhep değildir ve din hakayık-ı ezeliye makamında durup kalmazsa yani umur-ı dünyeviye dahi müdahale ederse cümleyi itlaf eder ve kendisi de telef olur."* [77] Prens Mustafa Fazıl Paşa'nın Paris'ten davetiye çıkararak, Avrupa'ya geçmelerini sağladığı, maaş bağlayarak, gazete için para yardımı yaparak destek olduğu Yeni Osmanlıların Avrupa yayınlarında başından itibaren yukardaki anlayışın tam aksini buluyoruz. Genç Türk ihtilalcileri işe, "cümleyi" değil ama Bâbıâli'yi "itlaf" etmek için dini "umur-ı dünyeviyeye" müdahale ettirerek başlamışlardır.

N. Kemâl arkadaşlarıyla birlikte Avrupa'ya kaçtıktan ve gazete hazırlıklarına girişitikten sonra, mektupla babasından İslâmiyet'le ilgili kitaplar ısmarlıyor: "Bunlar yazılacak şeylerde

---

76 Mustafa Fazıl Paşa'nın Fransızca yazıp, İstanbul'da Türkçeye çevrilerek bastırılıp dağıtılan bu mektubunun Yeni Osmanlı hareketinin başlamasında önemli bir yeri vardır. Mektup için bak. Ebuzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar Tarihi**, 1. Cilt, Sad Ziyad Ebuzziya, İstanbul, 1973, s. 25 vd.; Mektupla ilgili etraflı bir çalışma: Kaya Bilgegil, **Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I Yeni Osmanlılar**, Ankara, 1976, s. 12 vd.; Kezâ, Bilgegil, **Ziya Paşa üzerine Bir Araştırma**, Erzurum, 1970, s. 89. vd.

77 Bilgegil, **Yakın Çağ**... s. 36.

İslâmın ahvalinden misal göstermek için lâzım" diye ekliyor. [78] Bu ifadeden, Yeni Osmanlıların kendi aralarında müzekere ederek, Bâbıâli'ye karşı muhalefetlerinde İslâmiyetten yararlanmaya karar verdiklerini çıkarıyoruz. Yeni Osmanlıların bu buluşu yeni değildir, yenilik bunun gazete aracılığıyla yapılmasıdır. Yaşın, tecrübenin (ağarmış sakalın) esas saygınlık unsuru sayıldığı Türk toplumunda Yeni Osmanlıların yaşları 25 civarındadır. Üstelik yabancı bir ülkeden, hürriyet için bile olsa kendi devletlerini tenkid edecekler, muhalefet yürüteceklerdir: Kolaylıkla sorumsuz, maceraperest, hatta hain olarak nitelenebilirler. İlk muhalefet denemelerini yapan aydınlar olarak halka ilişki kurmaları, onlara hitab edebilmeleri şarttır. Dinin toplumun bütün dokularına işlediği Osmanlı toplumunda, kurabilecekleri tek iletişim, dinin imgelerine, üslubuna, temel kabüllerine dayalı iletişim olabilir. Yeni Osmanlılar bu iletişim biçimini bilinçli olarak kullanmışlar, bütün tezlerini ve taleplerini İslâma dayandırmaya özen göstermişlerdir. **Muhbir** ve **Hürriyet**'te yer alan bazı yazılardan Yeni Osmanlıların, özellikle ulemayı saflarına kazanmak için özenli çabalar harcadıklarını müşahede ediyoruz. [79] Ancak, Bâbıâli yöneticilerine karşı muhalefetlerinde, geleneksel İslâmın tezlerine sadece yıpratma unsuru olarak başvurduklarını gösteren epeyce örnekle karşılaşıyoruz.

Bâbıâli'ye muhalefet ederken dinî unsurları en başarılı kullanan ve diğerlerine de örnek teşkil eden Suavi'dir. Yeni Osmanlılar içinde üslubu konuşma üslubuna en yakın olan, vaaz verir gibi yazan odur. Suavi gazetelerinde cami cemaatına hitab eder gibidir. [80] Halkçılığın ilk örneklerinin Suavi'de bulunmasının se-

---

78 Fevziye Abdullah Tansel, (Der.) **Namık Kemâl'in Mektupları**, C. 1, Ankara, 1967, s. 135.

79 Suavi sık sık ulemayı vazifeye (yani hükümete isyana) çağırır. Suavi, "Adem-i Tesahib-i Din", **Muhbir**, No: 19, 18 Janvier 1868; Namık Kemâl'in "A'zâr-ı Mevhume" başlıklı yazısı da Ulema'ya hitab etmektedir. Hürriyet No: 35 22 Fevrier 1869, yine Kemâl'in "İnnallahe..." başlıklı yazısı, **Hürriyet**, No: 30, 18 Janvier 1869.

80 **Muhbir**'in 34. sayısında "Hutbe" başlığıyla yayınlanmış bir yazı var. Yazı klasik Cuma hutbelerinin formu içinde kaleme alınmış, başında ve sonunda hutbelerdeki gibi dua faslı vardır. İlginç olan nokta bu hutbenin ko-

bebi bu olsa gerektir. Suavi'nin üslubu açık ve nettir, süssüz-sanatsız yazar, sıradan insanların anlayacağı bir muhakeme yürütür ve okuyucusunu kolaylıkla tahrik eder.

Muhbir kolleksiyonu ilk sayıdan itibaren gözden geçirilirse, Suavi'nin İslâmdan muhalefet unsuru olarak yararlanmayı el yordamıyla keşfettiği, giderek vurucu tekrarlarla bu unsuru daha sık kullanmaya başladığı görülür.

Suavi bir yazısında, İslâm hükümetinin (Osmanlı Devleti'nin) zayıflamasının sebebi nedir diye soruyor. Cevabı kestirmedir: "İcmâlen cevab veririz: Dinsizliktir." Gayesinin sadece tahrik etmek olduğunu bir sonraki satırdan anlıyoruz. "Eyvah eyvah ki Osmanlılara miskinlik çöktü, erkekler karı oldu." [81] Suaviye göre; Osmanlı Devleti'nin çöküşüne sebep şeriatin terkedilmesidir. Bâbıâli şeriati terkeden" zalimler gürûhudur; dinin gereği olarak milletin görevi bunların defedilmesidir." Zalimin şer'an def'i lâzımdır. Cümlemiz maruf ile memuruz, yedi sekiz kişinin def'ine koca bir memleketin halkının iktidarı ise müsellemdir. İşte dinimizin ahkâmı böyle." [82]

Hürriyet, Muhbir'in açtığı yoldan devam eder. Ziya Paşa Osmanlı toplumunda görülen kötülüklerin kaynağı olarak millî ahlâkın bozulmasını gösterirken niyeti Bâbıâli'ye yüklenmektir. Ahlâk bozukluğunun sebebi: "...Rical-i devlet beyninde dinsizlik

---

nusu "Constitüsyon"un teşkil etmesidir. Uzun uzun Fransız anayasasının temel ilkeleri sayılmakta ve "devlet-i İslâmiye'de constitüsyon aklen ve tecrüben lüzumundan fazla dince lâzımdır" denilmektedir. Hutbenin sonu şu dua ile bitiyor: "Heman Cenab-ı Rabbil'alemin ümeraya akıl ve efkâr ve ümmetimize basiret ve itibar ihsan buyursun, meslek-i hidayete irşad eylesin: Amin." Bak. (Ali Suavi) "Hutbe", **Muhbir**, No: 34, 13 Mai 1868, Muhbir de yer alan başka bir "Hutbe"nin konusu Şura-i Devlet ve Divan-ı Ahkâm meclislerinin açlışıyla ilgilidir. Bak. (Ali Suavi), "Hutbe", **Muhbir**, No: 37, 3 Juin 1868; Suavi **Ulûm**'da da Arapça verilen hutbeleri eleştirecektir. Ali Suavi "Zamane Hutbesi ", **Ulûm**, Sayı: 17, s. 1116.

81. (Ali Suavi), **Muhbir**, No: 18, 10 Janvier 1868; Suavi bütün yazılarında halkın diğergam duygularına da etkili biçimde hitap eder. Yukardaki yazıda şu cümleyi de okuyoruz: "Bre şaşkın millet, iki tokat yemekten korkup da bütün milletin nâm ve şanı kalmayacak surette gark olmasını nasıl kabul ediyorsun." Bu üslub da tam vaaz uslûbudur.

82 Ali Suavi, "Ve'l Asrı İnnelinsane lef'i husr", **Muhbir**, 27 Janvier, 1868, No: 21; Bu yazının başlığı bir Kur'ân âyetidir.

modasının muteber olduğunu" görenlerin bu modaya uymasıdır.[83] Ziya Paşa'nın Fuat Paşa'nın ölümü üzerine **Hürriyet**'te yayımladığı yazısı, siyasî kırgınlıkların mezara kadar götürüldüğü "çirkin" yazılardan biridir. Ziya Paşa bu yazıda Fuat Paşa'nın ölümünü, din değiştirmiş, katolik ayini ile defnedilmiş bir adamın ölümü olarak nakleder. Yazının başından sonuna söz konusu olan Fuat Paşa'nın dinsizliğidir.[84]

Yeni Osmanlılar yazdıklarından yola çıkarak bir Tanzimat paşası tipi çizmeye kalksak, karşımızda "din mani, din mani" diye bağıran bir adam buluruz. Yeni Osmanlılar bu karikatürü başarıyla çizmişlerdir."Âzar-ı Mevhume" başlıklı yazıda büyüklerden bir zatın Yeni Osmanlılara itirazı şöyle aktarılıyor: "Yeni Osmanlılar şurasını anlamıyorlar ki hal-i hazıra sebep vükelâ değil dinin ve müdahale-i ecanibin ve ef'al-i saltanatın su-i tesiratıdır." Namık Kemâl'in cevabı ise şu: "(Umur-ı dünyeviyeden kat'ı nazar) dünyaca şu saltanata yalnız dinin saye-i füyuzatında nail olduğumuz meydanda iken, daha ilmihalden cahil bir takım erazilin usul-i siyasiye-i şeriat hakkında husumet olması muhayyir-i ukül olan mevadd-ı garibedendir."[85]

Yeni Osmanlıların radikal kanadının yayın organı **İnkılâb**, **Muhbir** ve **Hürriyet**'ten farklı olarak hücumlarını Bâbıâli seddini aşırarak saraya kadar ulaştırır. **İnkılâb**'ın bu hücumları hilafe kurumunun yeni bir yorumuna dayandığı için üzerinde ayrıca duracağız. Padişah'a yönelttikleri eleştirilerin kaynağı doğrudan şeriattır. İnkılâb Abdülaziz'in hal'ini savunur ve iddialarını şu gerekçelere dayandırır: "Kitab-u sünnete temessük eyliyor mu?

---

83 (Ziya Paşa), "Yeni Osmanlılardan Bir Zat Tarafından...", **Hürriyet**, No: 41, 5 Avril 1869; Sungu, a.g.e., s. 813; Ziya Paşa bu yazıda doğrudan halkın muhafazakar duygularına sesleniyor. Avrupa'nın sanayii ve tekniğini almak yerine "Tiyatro yapmak,baloya gitmek, zevcesini kıskanmamak, taharetsiz gezmek misüllü şeylerde" taklit cihetine gidilmesini eleştiriyor. Ziya Paşa'nın Avrupa'da 1870'de yazdığı şu Terkib-i bend'de de aynı duygu ifade edilmektedir: *İsnad-ı taassub olunur merd-i gayyura / Dinsizlere tevcih-i reviyet yeni çıktı / İslâm imiş devlete pâbend-i terakki / Evvel yoğidi işbu rivayet yeni çıktı.*

84 (Ziya Paşa) "Fuad Paşa'nın Vefatı", **Hürriyet**, No: 35, 22 Fevrier 1869,

85 (Namık Kemâl) "Âzar-ı Mevhume", **Hürriyet**, No: 35, 22 Fevrier, 1869.

Hükm ü tasarrufunu siyaset-i akliye ve şer'iyeye tatbik ediyor mu? Etmiyor."[86]

Bu iddiaların yer aldığı yazı, **Hürriyet**'le **İnkılâb** gazeteleri arasında halifenin tenkidinin doğru olup olmadığı fikri etrafında bir tartışmaya yol açmıştır. **Hürriyet**'e göre Padişah suçsuzdur, asıl hedefin Bâbıâli olması gerekir.[87] Ancak **İnkilâb**, Abdülaziz'in hilafetinin "şer'an sıhhati"ni muhakeme etmeyi Abdülaziz'e "memleketin hakim-i sahibi (nin) şeriat olduğunu" [88] ihtar etmeyi vazifelerinden addeder.

Tekrâr edelim, işin ustası Suavi'dir. Açıktan saraya saldırıya geçmemekle beraber Suavi dolaylı fakat etkili ifadelerle padişahı da eleştirilerinden nasipsiz bırakmaz. **Ulûm** gazetesinde "Huruc ala's Sultan" meselesi tartışılmaya başlanır; bunlar tehlikeli konulardır.

Ali Suavi'nin **Muhbir**'de yayımlanan, çok tutulmuş olmalı ki **Hürriyet** tarafından aynen iktibas edilen, [89] klasik fetva kitaplarındaki "Mesele" tarzında kaleme alınmış bir yazısı üzerinde duralım. Mesele tarzında şer'i bir mesele teferruatıyla aktarılır ve olumlu veya olumsuz bir cevaba intizar edilir: "Elcevab: olur veya olmaz" şeklinde müftünün fetva vermesi gerekir. Bu yazıda sadece "mesele"ler vardır, cevaplar soruların içinde verilmektedir.

Yazıda önce padişaha Müslümanların atfettikleri kıymet üzerinde duruluyor. Buna göre hâkim kânaat: *"Müslümanlığı padişah muhafaza ediyor" şeklindedir. Sorulardan örnekler verelim: Padişah, Hıristiyanlara Müslümanlardan daha çok imtiyaz verir ve Müslümanlar hakarete uğrarsa, Müslümanlar padişah hakkında*

---

86 Mehmed, "Hürriyet Gazetesine Cevab" (Mabad) , **İnkilâb**, Sayı, 4, 13 Juin 1870, Bilgegil, **Yakın Çağ**..., s. 247.

87 (Ziya Paşa) "İnkilâb" **Hürriyet**, No: 94, 5 Sefer 1287 (Cenevre). Mehmed, "Hürriyet Gazetesine Cevab", **İnkilâb**, Sayı, 3, 28 Mai 1870, Bilgegil, Yakın çağ... s. 229.

88 Suavi "Mani-i Zulüm Farz-ı kifayedir" sözünü sık sık tekrarlar. **Muhbir**, 25 December , 67 Bab. Ulûm, No: 16, ss: 996-997.

89 Ali Suavi, "Müslümanların Padişah Hakkındaki Zannı", **Hürriyet, No**: 42, 12 Avril 1869.

eski kanaatlerini muhafaza eder, 'padişah halifedir, imamdır, Müslüman hamisidir" derler mi? Ölçülü bir şekilde padişaha dokunduktan sonra asıl hedef olan Âli Paşa'ya geçiliyor: Padişah'ın memurlarından biri Hıristiyanlara ziyade riayet edip, Müslümanları tahkir ve zulüm ederse Müslümanların padişah hakkında olan zannını bozmuş olmaz mı? Ve padişahı hilafet derecesinden tenzil edip mütegallib bir kral mertebesine indirmiş olmaz mı?" Böylece günahlar Âli paşaya yüklendikten sonra hedef tahtasına oturtuluyor: Ali Paşanın din ve hilafeti küçük düşürdüğü için muhakeme edilmesi ve hakkında "kısas" cezasının uygulanması taleb edilmektedir. *"Sual: Devleti ve milleti ve dini mahv eden bir memuru mahkeme-i adalete çekip kısas etmek lâzım gelmez mi?" Son sual şudur: "Millet bu mesuliyetten ve şu lânetten kurtulmak için Âli Paşa'dan dava etmeyecek mi? Paşayı mahkemeye kaldırmayacak mı? Hilafetin, milletin, dinin hukukunu taleb etmeyecek mi? Şer'an ve* nizamen Paşayı *kısas etmeyecek mi?"* [90]

Acaba bu yayınların Bâbıâli üzerindeki etkileri ne olmuştu? Bu saldırılar Bâbıâli'yi ne ölçüde tedirgin ediyordu? İstanbul'da hükümet yanlısı Kevkeb-i Şarkî gazetesinin Âli Paşa için kullandığı aşağıdaki nitelemeler, sanki Yeni Osmanlılara cevap gibidir: *"Sefine-i devletin Kapudan-ı şevket-nişanı ve yedd-i müeyyid-i hilafetin bayağı bir mükemmel ve musanna kıble-nüması olan ve evkat-ı hamsede cemaatle namaz kılup bir takım ulema ve meşayih meclis-i füyûzât-ı enisinden bayağı istifaze-i nûr eyliyen ve Etrak ve ecanibe karşı Ramazan-ı Şerifte bir kaç Hatm-i Şerif indirmeğe muvaffak oldukları ile bihakkın tefahür eden ve nezaket-i vücud-ül mevcudlarına bakmıyarak en müttekilere numune-i takva olan ve beher gün Ramazanda valide-i muhteremelerinin merkadleri baş ucuna gidip ifa-yı vazife-i ziyaretten sonra eşker yezan-ı hasret olan ve adab ve fezail-i İslâmiye ile kemâlât-ı Garbiyyenin mülteka-se mesabesinde bir nüsha-i kübrâyı irfan olup gûya medeniyet-i Muhammediye ile esas-ı medeniyet-i Garbiyyenin imkân-ı hüsn-ü imtizâcını bu ümmete irae için halk olunan ve hülasa namus-u*

---

90 Ali Suavi, "Müslümanların Padişah Hakkındaki Zannı", **Muhbir**, No: 27, 14 Mars 1868.

ekber ile hem hâl bulunan...." [91] Dönemin İstanbul basınında bu tür dalkavuklukların başka örnekleri de bulunabilir. Dalkavukluğun bu mecraya dökülmesini Bâbıâli'nin yeni Osmanlıların din eksenli muhalefetlerinden tedirginliklerinin bir ölçüsü olarak alıyoruz.

Bir muhalefet aracı olarak dinin kıymetini Yeni Osmanlı-Bâbıâli ekseninde **Hürriyet**'te yer alan bir yazının yol açtığı gelişmelerden takip edelim. Fetva örneği çok tutmuş olmalıdır ki, **Hürriyet** bir adım daha ileri giderek, Âli Paşa'nın katline fetva verir. Bu fetva Ziya Paşa'nın felâketi olacak, **Hürriyet** yayınına ara verecektir.

Hürriyet'in 78. sayısında Suavi imzalı bir yazı yayımlanır. [92] Yazının konusu Osmanlı maliyesinin 1869 yılı açıklarıdır: Uzun uzun rakamlarla bütçe tahlil edilmekte ve sonuç olarak Osmanlı hükümetinin batakçılığına hükmedilmektedir. Suavi, bu suistimallerin Batılılarca İslâm dininin siyasetteki başarısızlığına hamledildiğini belirterek bu iddiayı İslâmın kabul edemeyeceğini söyler. Yazının bundan sonraki üslübu aniden değişir ve kendimizi bir fıkıh bahsinde buluruz: *"İslâmın fıkıh kitablarından Mücteba Nehrü'l Faikî ve Timurtaşî zâlimin ve zâlime muavin ve zâlime sâ'i olanların katline ve katilin me'cûr ü müsab olacağına fetva verdiler ve billahilkerim katli farz olan kâfir-i le'im! İşte bu zâlim-i Âlî Paşadır."* Yazının son kısmında sırasıyla önce padişah, sonra halk fetvanın gereğini icraya davet edilir. Bir sayı sonra "Keza" başlıklı küçük bir yazıda "katil" konusuna tekrar dönülür. [93] Güyâ bir mektupla "Zalimi katl (in) helâl olup olmadığı" sorulmuş. Cevap çok kısadır: "Şüphe yok bir kimse zâlimi veyâ muîn-i zâlim olanı katl ederse şer'an katl helâl müsab ve me'curdur." Zâlim, Âli Paşadır.

Bu yazı üzerine Londra'daki Osmanlı elçisi Musurus Paşa,

---

91 Ebuzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar Tarihi**, Sad. Ziyad Ebuzziya, İstanbul, 1973, s. 296 dn. 2.

92 (Ali) Suavi, "Suavi Efendi Tarafından Gelen Mektup Sureti: Fi 5 Ramazan Sene 1286", **Hürriyet**, No: 78, 20 Decembre 1869.

93 **Hürriyet**, "Kezâ", No: 79, 27 Decembre 1869.

hükümetin yazılı emriyle harekete geçerek, İngiliz hükümeti nezdinde girişimde bulunur. [94] Musurus Paşa'nın İngiliz Hükümetine resmî başvurusunda bizi ilgilendiren kısımlar üzerinde duralım: Hürriyet gazetesinin yayını ihtilâl gayesini gütmekte ve bunun için propaganda yapmaktadır. Bu gazetede Osmanlı Devleti'nin gerçekleştirdiği reformlar ve reform tasarıları, İslâm inancına aykırı düşmeleri yüzünden, İslâm kaidelerinin zorla bozulduğu iddia edilmektedir. Musurus Paşa böyle bir propagandanın ayrı dinlere mensup imparatorluk halkları arasında kanlı çatışmalara yol açabileceğine işaret ediyor. Dinî bilgiden mahrum mutaassıp insanlar bu sözlerle tahrik olabilir. Musurus Paşa'ya göre **Muhbir** ve **Hürriyet**'in daha önceki tahrikleri Müslüman ahalinin vatanperverliği ve akl-ı selimi sayesinde başarısız kalmıştır. *"Fakat şimdi ahiretle mükâfaat!andırma bahsi, davranışı değiştirebilir. Dünyanın her yerinde olduğu gibi Türkiye'de de bilgiden yoksun mutaassıp insanlar vardır: Bu gibi insanların fetvada söz konusu edilen sevaba lâyık olmak için silah elde, cinayeti işlemeleri mümkündür."* [95]

Sonuçta Ziya Paşa tutuklanır ve **Hürriyet** kısa bir aradan sonra yayınına Cenevre'den litografya baskıyla devam etmek zorunda kalır.

Bu hadiseyi nakletmemizin sebebi, Bâbıâli'nin "Şer'i muhalefet"ten ne ölçüde rahatsız olduğunu göstermekti. Sonuç şudur: Yeni Osmanlılar Bâbıâli'yi dinsizlikle, şeriati çiğnemekle itham ederken hedefi tam on ikiden vurmuşlardır.

Suçlamak, yargılamak ve mahkum etmek üzere müracaat edilen dinî söyleme sadece Yeni Osmanlıların Bâbıâli'ye karşı kullandıkları ifadelerde rastlamıyoruz: Yeni Osmanlılar örgüt içi çözülmeye girdileri zaman aynı suçlamaları birbirlerine karşı da yapmışlardır. Cemiyetten ilk ayrılan Kânî Paşazade Rıfat Bey'in Bâbıâli'nin affını kazanmak için kaleme aldığı ve bastırıp dağıttığı

---

94 M. Kaya Bilgegil, **Ziya Paşa**..., S. 134 vd. İstanbul basınında Ziya Paşa'nın İngiliz adliyesine verildiği haberi: **Basiret**, 19 Zilhicce 1286.

95 Bilgegil, **a.g.e.**, s. 138.

küçük risalede [96] eski yoldaşlarına yönelttiği suçlamalarda dinî unsurlar ağır basar. Bu suçlamaları Bâbıâli'nin karşı saldırısı olarak da okuyabiliriz; zira Rıfat Bey İstanbuldakilerin duygularına tercüman olmaya çalışmaktadır. Risalede daha ziyade Ziya Paşa ve Ali Suavi'ye saldırılar vardır: Fetvalar veren Suavi (Ali Paşa hakkındaki katil fetvasını kasdediyor), "Mahluktan utanmadığı gibi, Hâlik'ten dahi kormayarak şeriat-i Ahmedîyi kendinin ve kendi fikr ü ahlâkından olan bed-nihâdânın aleti sanmıştır." [97] Rıfat Bey, Yeni Osmanlıların İslâmı bir muhalefet aracı olarak kullandıklarında bizimle hemfikirdir. Rıfat Bey, fetvalar veren Suavi'nin değişik bir portresini aktarır: Suavi "Frengistanda şapkalar giymiş, şarab içmiş ve şiar-ı İslâmiyeye muhalif nice şeyler irtikâb etmiş" [98] bir adamdır. Rıfat Bey kendisinden bahsederken pek mütevazi değildir; kendisi: *"Ittifak-ı Islâma hale gelmemek için millet-i İslâmiye ve ümmet-i Osmaniyenin saadet ve terakkisini yalnız vesait-i meşruta ile hükümet-i mevzuamızın sâye-i himayet ve kararında arayanlardan"* birisidir. [99]

Ali Suavi'nin, arası açıldıktan sonra Namık Kemâl hakkında **Ulûm**'da verdiği küçük bir haber de aynı minval üzere suçlamaları içerir. O sıralarda İstanbul'a dönme hazırlığı yapan Kemâl Londra'da Kur'an bastırma işiyle uğraşmaktadır. Suavi'nin Kemâl'e saldırısına bulduğu gerekçe, Kur'ân baskısında domuz yağı kullanıldığı iddiasıdır.[100]

Yeni Osmanlıların Avrupa'ya kaçmadan önce İstanbul'da çıkardıkları gazetelerde (**İstanbul Muhbir** ve **Tasvir-i Efkâr**) din unsuruna yazılarında pek yer vermediklerini belirtmiştik. "Avrupa medeniyetinin göbeğine" gelen genç ihtilalcilerin, bundan önce Batı düşüncesiyle ünsiyetlerinin bir hayli kuvvetli olduğu-

---

96 Kâni Paşazâde Rıfat Bey, **Hakikat-ı Hâl Der Def'i İhtiyâl**, Paris, 1286 1869 (Risale litografya bakısıdır), Tanpınar bu risaleyi bir dehaletname olarak niteliyor **19 uncu**... s. 228.

97 Rıfat Bey, **a.g.e.**, s. 5; ayrıca Bilgegil, **Ziya Paşa**, s. 131.

98 Rıfat Bey, **a.g.e.**, s. 8; Bilgegil, a.g.e., s. 131.

99 Rıfat Bey, **a.g.e.**, s. 2.

100 Mithat Cemal Kuntay, **Namık Kemâl: Devrinin Olayları ve İnsanları Arasında**, c. 1, İstanbul, 1944, s. 496, ayrıca s. 541.

nu da biliyoruz. J.J. Rousseau ve Montesquieu'yu dilimize ilk kazandıranlar Ziya Paşa ve Namık Kemâl'dir. Bu aydın insanlar nasıl kestirmeden "din elden gidiyor" formülüne sarılabilmişlerdir? Öbür yandan yukardaki iktibasların, Yeni Osmanlıların normal bir okuyucunun üzerinde "Sofu Müslümanlar" imajı yaratabileceğini hesaba katalım. Gerçekte Yeni Osmanlılar Avrupa'da pek sofu Müslümanlar olarak yaşamamışlardır. [101] Rıfat beyin Suavi hakkındaki ithamları, diğerlerini de içine alacak kadar doğrudur.

Fuad Paşa'nın yabancı müdahalesi hakkında söylediği ironik lâfı hatırlayalım: *"Bir memlekette iki kuvvet olur. Biri yukardan biri aşağıdan gelir. Bizim memlekette yukardan gelen kuvvet cümlemizi eziyor. Aşağıdan ise bir kuvvet hasıl etmeye ihtimal yoktur. Bunun için papuccu muştası gibi yandan bir kuvvet kullanmaya mecburuz. O kuvvetler de sefaretlerdir."* [102] Yeni Osmanlıların sıkıntılarının Fuad Paşa'nınkinden pek farkı yoktur, onlar da aşağıdan bir kuvvet gelmemesinden, yani kamuoyu baskısının olmayışından şikayetçidir. Yeni Osmanlılar, modern anlamıyla aydın olarak siyaset meydanına çıkmışlar hürriyet talebiyle Bâbıâli diktatörlerine karşı mücadeleye girişmişlerdir. Ancak henüz arkalarında bir sosyal taban yoktur veya istediklerini "halk böyle istiyor" diye formüle edecek mücerret de olsa bir desteğe sahip değillerdir. Onların da halkın yerine ikame edebilecekleri, yandan bir kuvvete ihtiyaçları vardır. Buldukları kuvvet İslâmiyettir. Osmanlı toplumunun oturmuş dengeleri içinde bir çıkış yolu ararken, din adına konuşanlar aynı zamanda halk adına konuşma konumunu edindiklerinden, Yeni Osmanlılar bir taşla iki kuş vurmuş olmaktadırlar.

---

101 Kemâl Londra'dan babasına İngiliz Konyağının medhini yapar: "Buranın konyakları pek âlâ... Hele Londra'da günde yarım şişe konyak içmeyince, midede kuvve-i hazime mümkin olamıyor:" Tansel, C. 1, s. 100; Yine Kemâl babasından gelen, zamparalık dedikodularına dair ikâzlarını, dedikoduları yalanlamakla beraber şöyle cevaplıyor: "Size, öyle zamparalık ediyorlarmış, şöyle gelip böyle gidiyorlarmış gibi söz söyleyen olursa, sâyenizde Avrupa'da oturuyorlar; orada Ka'be tavâf olunmaz ya ne yapsınlar dersiniz"; Tansel, **a.g.e.**, s. 133.

102 (Namık Kemâl) "Tanzimat". **İbret** No: 46, 15 Teşrinievvel 1288 (1872).

Ancak iş bu noktada sona ermiyor. Osmanlı hükümetini şeriati ihlâl etmekle, dinden ayrılmakla itham eden Yeni Osmanlıların, bir kez bu yola saptıktan sonra; artık taleplerini, bu talepleri dayandırdıkları teorilerini de aynı ölçüyü yani "şeriati" esas alarak oluşturmaları gerekmektedir. Yani İslâm, sadece muhalefet ederken kullanılan bir "vasıta" olmakla kalmayacak, hürriyet, meşrutiyet taleplerinin dayanağı, yeni kuramlarının temeli olacaktır.

Yeni Osmanlıların Avrupa'dan Bâbıâli'ye karşı "şer'î muhalefet"lerini yürüttükleri sıralarda, İstanbul'da ulemâdan Hoca Sadık Efendi'nin başı çektiği, yine "şer'î" bir başka kıpırdanma olmaktadır. Bu hareket hakkındaki bütün bilgilerimiz **Hürriyet** gazetesinde yer alan haberlere dayanmaktadır. Buna göre, Hoca Sadık Efendi'nin muhalefeti "Hükümet icraatının Kur'an'ın emir ve nehiylerine uygun düşmesi lüzûmu" üzerinde toplanmaktadır. Anladığımız kadarıyla Hoca Sadık Efendi'nin, örgütlü hareketi geleneksel İslâmî muhalefet sınırları içindedir ve Yeni Osmanlılardan farklı amaçları vardır. Hoca Sadık Efendi'nin İstanbul'u "darü'l harb" olarak nitelemesi, hareketin köktenci bir hareket olduğunu göstermektedir. Yeni Osmanlılar ile Sadık Efendi'nin kullandığı terminolojinin karşılaştırılması, geleneksel ve modern İslâm kavrayışlarının sergilenmesi açısından önemli ipuçları verebilir. Hoca Sadık Efendi'nin hükümete karşı muhalefeti, çevresindeki birkaç kişiyle birlikte sürgüne gönderilmesiyle sona ermiştir. [103]

2. Kimlik Sorunu ve Bir Değerlendirme

Osmanlı toplumunda şeriatin yeni bir anlam yüklenmesinin ve Yeni Osmanlıların Avrupa'ya gitmeleriyle şeriatçi bir söyleme sarılmalarının çok daha derinde yatan başka sebepleri de vardır. Bunlardan biri, Tanzimat'ın kültür ortamının bir ürünü olarak

---

103 **Hürriyet**, "İstanbul'dan Mektub", No: 29, 11 Janvier 1869; Hürriyet, No: 34, 15 Fevrier 1869; ayrıca bak. K. Bilgegil, Yakın Çağ..., "Ali Paşa'nın Sadareti Devresinde Sürgün Cezasına Uğrayan Serbest düşünceli bazı ulemâ" başlıklı bölüm.

ortaya çıkan kimlik sorunudur.

Tanzimatçılar, devleti maddî olarak güçlendirmenin peşindeydiler; bu gücü sağlayacağını düşündükleri "medenî" kurumları ve düzenlemeleri Osmanlı toplumuna yerleştirmek için çaba harcadılar. Ancak Şerif Mardin'in işaret ettiği gibi, Tanzimatçılar politikada iyi ve kötünün ölçüsü olarak şeriatin yerine herhangi bir şey ikame etmedikleri için bir ideolojik boşluk yaratmışlardır. [104] Batılı fikirler, laik bir ahlâk anlayışı bu boşluğu dolduracak durumda değildir. Bu boşluk Tanzimat toplumunda bir kimlik sorunu ortaya çıkarmıştır.

"Terakkî" Tanzimatın sihirli kelimelerinden biridir. Osmanlı toplumunun ilerlemesi, Avrupa'nın ulaştığı seviyeye mutlaka ulaşması gerektiği fikri, reddedilebilecek bir fikir değildir. Ancak bu ilerleme hangi kimlik altında gerçekleşecektir?

Yeni Osmanlıların Avrupa'da bulunduğu yıllar, Batı'da milli bağımsızlık ve liberal demokrasi cereyanlarının hareketlendiği yıllardır. Avrupa'da hareketli bir fikir ortamı ile karşılaşan Yeni Osmanlılar cumhuriyetçi, liberal milliyetçi ve sosyalistlerle ilişki içinde olmuşlardır. [105] Genç Türk devrimcileri sosyalistlerin toplumcu fikirlerini hiç anlamamışlar [106] millî bağımsızlıktan yana milliyetçilerin (Macar, Leh ve Italyan milliyetçileri) fikirlerine benzer fikirleri Osmanlı toplumu için zararlı bulmuşlardır.

---

104 Mardin, **Genesis**..., s. 118.

105 Yeni Osmanlıların münasebet kurdukları kişiler için bak. M. Kaya Bilgegil, Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma, 2. Baskı, Ankara, 1979, s. 103 vd.

106 Yeni Osmanlıların **İnkılâb** kanadından Mehmet, Reşat ve Nuri Beylerin Paris Komününde komüncülerle birlikte çarpıştıkları tezine dayanarak neredeyse onların sosyalistliklerine hükmeden bir kitapçık var. Bak. Serol Teber, **Mehmet, Reşat ve Nuri Beyler**, İstanbul, 1986. Yeni Osmanlılardan sadece Mehmet Bey Paris'in savunması esnasında Fransız ordusu içinde görev almıştır. Bak. Ali Suavi, **Muvakkaten Ulûm Müşterilerine**, No: 1, (1870) Ancak Yeni Osmanlılardan Reşad Bey ve Namık Kemâl İstanbul'a döndükten sonra Paris Komününü savunan yazılar kaleme almışlardır. Mehmet Bey'in Fransız ordusuna katılması ve Namık Kemâl ve Reşad Beylerin Komün'ü savunmaları sadece demokratlıklarından neşet eder. Onlar Fransa'daki karışıklığa İmparator taraftarlarıyla Cumhuriyetçiler arasındaki mücadele gözüyle bakmaktadırlar. Zaten Reşad Bey'de Komüncüleri "komünist" değil "komünalist" olduklarını söyleyerek savunur. Bak. Teber, **a.g.e.**, s. 89.

Yeni Osmanlıların Avrupa'da ilişkide bulundukları bu insanlarla, hitap etmeye çalıştıkları Avrupa kamuoyu ile oluşturmaya çalıştıkları ortak dilin iki unsuru vardır: Demokrasi ve ilerleme fikri.

Yeni Osmanlılar bu iki unsuru Müslüman kimliğiyle savunmuşlar, yine bu kimliğe dayanarak bu iki unsur aracılığıyla batılı demokratlarla iletişim kurmaya çalışmışlardır. Yeni Osmanlıların radikal kanadı **İnkılâb** gazetesinin, ek olarak verdiği bir Fransızca bülten bize, hem kimlik problemlerine verdikleri cevabı, hem de Batılı demokratlarla Müslüman kimliğe dayanarak, evrensel bir dille nasıl konuşmaya çalıştıklarını gösteriyor. Bülten Fransızca yayımlandığı için adresinin Batı kamuoyu olduğu açıktır.

"Demokrat Kardeşler,

Gazetemizin Fransızca bir bültenini neşretmekten maksadımız; Müslüman Doğu'daki demokrasi temayüllerini Avrupa ve Amerika cumhuriyetlerine bildirmektir.

Maalesef, çok uzun müddet kanunlarımız; padişahların kaprisleriyle yürütülüp, mutaassıp, bağnaz ve zâlim milletlerin kılıcı ile desteklenmiş barbarca ve fanatik (nizamlar hey'eti) sayılmıştır.

Müesseselerimiz, tamamen cumhuriyete uygundur. Bunu ispatlayabilecek durumdayız. Şayet İslâmlığın ilk zamanları birer fetih devresi olmuşsa (ve o da sadece Arapların askerî dehasına bağlıysa), bu çağlar ayni zamanda bir serbestlik devresi olmuştur.

Seçime dayanan halifelik sistemini kabul etmiş olduğumuz için, ilk şeflerimizden biri şöyle hitab etmişti: "Kardeşlerim bana güvenerek emânet ettiğiniz bu iktidarı kabul ediyorum. Şayet kötü idare edersem, bana karşı koyun." Ve meclis şöyle cevap verir: "Evet, elbette, sana karşı koyacağız; ve hem de gerekirse kılıçlarımızla..."

İlk şeflerimiz, sâdece Müslüman cumhuriyetinin reisleridir. Ve bu merhametli insanlar; beytülmâlden birşey istemeksizin, çalışıp şahsi kazançlarıyla geçimlerini sağlarlar.

Şayet, daha sonra ahlâk bozukluğu ve zorba idare halifeliğe

hâkim olmuşsa; bu da, Yunan demokrasisine zorbaları, Roma cumhuriyetine imparatorları getiren, Fransız inkılâbının ânî sükûtunu hazırlayan müşterek sebeplere dayanır.

Hiç kimse bize talihsizliğimizden dolayı serzenişte bulunamaz. Çünkü bugün bile hemen her yerde bütün ahâli bizimle aynı noktadadır. Bizim başımıza kalkılacak husus; bu zorbalığı yıkmak için hiç birşey yapmamış olmamızdır. Hatta bu yüzden bile bize artık serzenişte bulunulamayacaktır. Öyle bir saatteyiz ki, İslâmın demokrasi temayülleri yeniden uyanıyor; bir serbestlik ve terakki çağının öncüsü olarak bir gürleme işitiliyor.

Avrupalı ve Amerikalı kardeşler, siz hürriyet ve terakki uğruna mücadele ettiğiniz halde, biz de mücadeleye katılıyoruz.

Artık ebediyyen, zorbaların ve din adamlarının eseri olan asırlık kinleri, mâzînin acı hatıralarını bırakalım.

Kardeşler, çöl etrafında olduğu gibi, Okyanus etrafında da birbirimize ellerimizi uzatalım.

Hürriyeti fethetmek için birleşelim.

Eşitliğe ulaşmak için birlik olalım.

Kardeşliğin yeryüzünde hüküm sürmesi için birbirimizi sevelim.

Selâm, demokrat kardeşler."

Komite adına

Ratıp [107]

Bülten Müslümanlar adına konuşmaktadır ve İslâmın demokrasiyi içkin olduğunu göstermek için de çaba harcamaktadır. Dikkati çeken husus İslâmdan yola çıkarak evrensel bir demokrasi mesajı vermeye çalışmasıdır. Bülteni olduğu gibi aktarmamızın amacı, evrensel hitapta İslâmın bir "nokta-i istinad" olarak nasıl yer aldığını göstermekti. İslâmda saltanat usulünün yerleşmesiyle, Yunan demokrasisi ve Fransız ihtilali sonrası arasında kurulan paralellik bu evrensel mantığın bir uzantısı olarak karşımıza çıkıyor. **Muhbir** ve **Hürriyet**'le mukayese edilirse **İnkilâb** gazetesi daha fazla Osmanlıcıdır ve diğer milliyetlere de hitab etmeye çalışır. **İnkılâb**'ın Avrupa kamuo-

107 Bilgegil, **Yakın Çağ**..., s. 272. vd.

yuna karşı Müslüman kimliğine sarılarak konuşması, diğerleri için de bir ölçü olarak alınabilir. Hürriyet ve Muhbir İnkilâb'dan daha açık ve net olarak bu kimliği temayüz ettirmeye çalışmışlardır. Bu kimlik, tek tek şahısların değil geliştirilen politik hareketin kimliğidir. Yeni Osmanlıların, hareketin başlarında, kendilerine isnad edilen Jön Türk deyiminin yerine "Türkistan'ın Erbab-ı Şebabı" [108] veya "Civan Türk" [109] gibi tuhaf ibarelerle karşılık bulmaya çalışmalarını, bu kimlik probleminin tezahürü olarak almak lâzımdır. Islâmiyet ise, Yeni Osmanlıların ve dönemin diğer aydınlarının yerlerine başka bir şey ikame edemedikleri bir kimlik vermektedir.

Tanzimat aydını, Batı'nın hızlı yükselişini seyreden ve anlamaya çalışan, kendi toplumlarını ve devletlerini mukadder görünen felâketten kurtarmak için kıvranan, mutlaka bir şeyler yapılması gerektiğine inanan, ve aklına gelen her çareye sarılan eklektik bir aydın tipidir. Dönemin aydınlarını, modernleşme karşısındaki tavırlarıyla değil siyasal mücadeleye bakış açılarıyla sınıflandırmak doğru olur. İlk sınıfta, siyasal eylemden önce mutlaka halkın aydınlatılması gerektiğini savunan, bütün çabalarını Batı bilimini ve düşüncesini halka aktarmaya adayan aydın tipi yer alır. Münif Paşa, Tahsin Hoca, özellikle hayatının son devresi için Şinasî bu sınıfta yer alır. İkinci grup doğrudan eyleme geçerek merkezî iktidara sahip olmak veya söz geçirecek bir mevkide bulunmak yoluyla kötü gidişe son verip, kafalarındaki projeyi uygulamak düşüncesine sahip olanlardır. Yeni Osmanlılar bu ikinci gruba girerler. Birinci tipte yer alan aydınlar ister istemez -Şinasî hariç- iktidarla uzlaşmak yolunu tutmuşlardır. Ahmet Midhat Efendinin Abdülhamid'le uyuşmasıyla birinci tipin en bariz örneklerinden biriyle karşılaşırız. Kanun-i Esasi'nin hazırlanmasında rol alan Namık Kemâl, Ziya Paşa ikinci tipin bir nebze de olsa başarıya ulaşmış örneklerini verir-

---

108 Namık Kemâl'in **Tasvir-i Efkâr**'da çıkan, Fazıl Paşa'nın meşhur mektubu hakkındaki mütalaasında bu ibare kullanılır. Bilgegil, **Ziya Paşa**, s. 94.

109 Alî Suavi'nin Ulûm'daki Yeni Osmanlı Tarihi," Civan Türk Tarihi" başlığını taşır. Bak **Ulûm**, No: 13, s. 791 vd.(109) İğdemir, **a.g.e.**, s. 24

ler. Birinci aydın tipi halkın uzağında ve ona yabancıdır. Hoca Tahsin, "Mösyö" lâkabıyla anılmaktadır; Şinasi'nin cenazesine Namık Kemâl bile gelmeye cesaret edememiştir.

İslâmcı diye nitelediğimiz düşüncenin izlerine, nedense hep ikinci aydın tipinde, yani politik mücadele içinde yer alanlarda raslıyoruz. Salt Batıcı, modernleşmeci tavır uzlaşmacılığa, devrimcilik ise İslâmcılığa yöneliyor. Yaptığımız sınıflandırmanın bir karikatürüne Kuleli Vak'asında rastlıyoruz. Kuleli'de gizli cemiyetin üyesi olarak yargılanan ve ceza alanların arasında Didon Arif denilen bir şahıs vardır. Arif Bey "firengâne" tavırlar gösteren, tırnaklarını uzatan ve şık giyinen bir "Efruz bey" tipidir. Bu frenkvarî adamın şeriatçi bir örgüt içinde yer almasının sebebini, zannediyorum söylediği şu sözlerde bulabiliriz: "Ah bir revolüsyon olsa bayrağı çekip öne geçeceğim." [110] Didon Arif'i şeriatçi bir örgüte girmeye sevkeden bu "revolüsyon" merakı olsa gerektir. Kaba bir söyleyişle devrimci Osmanlı aydınlarını İslâmcılığa sevkeden şeyin aynı devrim arzuları olduğu söylenebilir.

Bu bölümün başından itibaren anlattığımız gelişmelerle, 1860'ların devrimci Osmanlı aydını için İslâm, hürriyet ve demokrasi davaları için yegâne istinat noktası haline gelmiştir. Muhayyel bir halk hareketinin tek yapıştırıcı unsuru odur; zira halkın konuştuğu dil odur: Kimlik sorununa getirilecek cevap odur; Bâbıâli diktatörlerine karşı yürütülecek en tesirli muhalefet aracı odur. Geriye kalan İslâma dayalı bir politik mücadelenin kuramını geliştirmektir.

Şimdi bu kuramın ana hatları üzerinde duralım

---

110 Iğdemir, **a.g.e.**, s.24

II. BÖLÜM

MODERN İSLÂM

A) Yeni Osmanlı Düşüncesi ve Islâmcılık

1. Yeni Osmanlı Düşüncesinin Bazı Nitelikleri

Yeni Osmanlı hareketi, Osmanlı yenileşme tarihinin ilk devrimci-demokrat aydın hareketidir. Bugün düşünce hayatımızın merkezine yerleşen, modern zamanların ürünü olan çoğu fikir ve tartışmalar, başlangıç olarak Yeni Osmanlılara kadar götürürülür.

Yeni fikirlerin serüveni araştırılırken, bunların kökenleri üzerinde durulurken, Yeni Osmanlıların çelişkili ve bazen birbirine zıt tavsiflere uğradıklarını görürüz. Aşırı örnek, her kalıba sokulan Ali Suavi'dir. 19. asır fikir tarihi içinde çok önemli bir yere lâyık olan Suavi, modern birçok kavram ve düşünceyi ilk defa telâffuz eden, ilk defa tartışan ve Osmanlı fikir dünyasına taşıyan adamdır. Bunun yanında "Siyaset, mücerret şeriat-i

İslâmiyedir"[1] diyen ve Osmanlı devletinin çöküşüne sebep olarak kestirmeden dinsizliği gösteren [2] Suavi, Cumhuriyet döneminde "...laisizm prensiplerini ilk ortaya atan kişi" olarak selâmlanmıştır.[3] "Cinslik davası" olarak nitelediği milliyetçiliğe karşılık, Türklerin davasının "Müslümanlık davası" olduğunu söyleyen[4] Osmanlıların "Türklüğü" tezine bile karşı çıkan [5] aynı Suavi, yine Cumhuriyet döneminde "İlk Türkçü" olarak takdim edilmiştir.[6] Aynı Suavi, Said-i Nursi tarafından "müfrit âlim" sıfatıyla, İslâmın büyük mütefekkirlerinden biri olarak benimsenmiştir.[7] Suavi için şiirsel bir anlatımla, kapsamlı bir biyografi yazan Kuntay'ın verdiği hüküm gerçeği yansıtmaktadır: "Bir yığın Suavi"[8] vardır.

---

1 Ali Suavi, "Siyaset", **Muhbir,** No: 25, 29 Fevrier 1868

2 Ali Suavi, **Muhbir,** No: 18 , 10 Janvier 1868.

3 Falih Rıfkı Atay, **Başveren Bir İnkılapçı,** Ankara, 1954, s. 7. Ayrıcı bk. İsmail Hami Danişmend, **Ali Suavi'nin Türkçülüğü,** İstanbul, 1942, s. 10 (Bu kitapçık CHP Genel Sekreterliği yayınıdır) Danişmend, Ali Suavi'nin laikliği için şunları söylüyor: "Fakih olduğu halde fıkha bile isyan edip , ilk defa laisisim bayrağını asmıştır. İşte bundan dolayı onun Türkçülüğü de zamanın İslâmcılığı ile Osmanlıcılığına karşı ruhî ve fikrî bir aksül'amel mahiyetinde sayılabilir."

4 Ali Suavi "Türk", (Londra) **Muhbir**, No: 38, 12 June 1868.

5 1876 yılında Macarların moda haline gelen Osmanlı hayranlığı, her ikisinin de Türk ırkına mensup oldukları tezine dayandırılır. Macaristan Osmanlı devletine sevgi ve bağlılıklarını göstermek için bir heyet gönderir. Aynı şekilde İstanbul'dan bir heyet iade-i ziyaret yapar. Bu karşılıklı ziyaretlerle İstanbul'da Türkçü bir uyanış başlamaktadır. Suavi Macaristan'dan gelen heyete çektiği bir nutukta, "Türklük" tezlerinin hepsine karşı çıkar. Ona göre Osmanlılar da Türk değildir. Osmanlı tarihlerinde "Etrak-i nâ pâk" ve "etrak-ı bi idrak" olarak geçmektedirler. Osman Gazi Türk değil İslâm devleti kurmuştur. Osmanlılar Türk olmadıklarına göre Macarlarla ırkî özdeşliği hayaldır. **Basiret,** "Nutk-ı Suavi", 22 C.evvel 1294 (6 Haziran 1877), 23 Mayıs 1293.

6 İsmail Hami Danişmend, **a.g.e,** Falih Rıfkı Atay, **a.g.e,** s: 49; Abdurrahman Adil (Sahibi), "Ali Suavi ve Efkâr-ı Siyasiyesi", **Hadisat-ı Hukukiye,** İkinci Tertip, Cüz: 12 Teşrinisani 1399/1923, s. 167, vd. Ali Suavi'nin yazdıklarını birinci elden okumak isteyenler, Neşet Halil Atay, "Ali Suavi Kendine Göre", **İstanbul Kültür,** Sayı, 25. 1. Birinci kanûn 1944 (yazı sekiz sayı devam etmektedir)'e bakabilir. Bu inceleme, geniş ölçüde, Ali Suavi'nin yazdıklarının yorumsuz bir derlemesidir.

7 Said Nursî, "müfrit alim" kaydıyla İttihad-ı İslâm ve devletin birliği konularında Ali Suavi ile aynı görüşleri paylaştığını belirtir. Safa Mürsel, **Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi,** İstanbul, 1976, s. 286.

8 Mithal Cemal Kuntay, **Sarıklı İhtilalci Ali Suavi,** İstanbul, 1946.

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

Biz, geleneksel İslâmdan ideolojik İslâma geçişte, Yeni Osmanlı düşüncesinin önemli ipuçlarını ihtiva ettiği varsayımından hareket ediyoruz. Nitekim, bu bölümde Yeni Osmanlıların modern İslâma özgü, geliştirdikleri kuramlar üzerinde duracağız. Ancak, Yeni Osmanlı düşüncesi içinde İslâmın ve geleneği dönüştürme çabalarının işgal ettiği yeri belirlemeden önce, bu aydınların düşüncelerindeki çelişik unsurların arka planı hakkında bazı gözlemelerimizi aktaralım.

1. Yeni Osmanlı düşüncesinin tartışmasız vasfı demokratlıktır. Bu vasfın dışında homojen bir Yeni Osmanlı düşüncesinden bahsedilemez. Birazdan göreceğimiz üzere, aydınların geliştirdikleri tezler diğer hareket mensubu aydınlarla girişilen tartışmalar boyunca geliştirilmiştir. Yeni Osmanlıları temsil etme vasfına en fazla layık olan Namık Kemâl'dir. N. Kemâl'i Ali Suavi ve Kânipaşazade Rıfat Bey'le aynı kategoride düşünemeyeceğimiz gibi, Kemâl'in Avrupa öncesi, Avrupa dönemi ve Avrupa sonrası düşüncelerinin de aynı kaldığını söyleyemeyiz.[9]

a) Yeni Osmanlıların tamamı gazetecidir: Gazeteci-aydın tipinin ilk örnekleridir. Bu aydınlar, fikirlerini, siyasal savaş şartları altında çıkardıkları gazetelerde yazdıkları makalelerde olgunlaştırmışlardır. Bu dönemde, yeni fikirlerin ifade edildiği, ideoloji oluşturmaya matuf yayın aracı olarak kitap henüz ortada yoktur. Bunlardan ilki sayılabilecek, 1877 tarihli, Ahmet Mithat'ın **Üss-i İnkılâb**'ı bile tarih kitabı şeklinde kaleme alınmıştır. Gazeteciliğin, bugün olduğu gibi o günde açmazları vardır. Bir fikir ne kadar hacimli olursa olsun (N. Kemâl'in bazı makaleleri dört gazete sayfası tutar; adeta bir broşür hacmindedir) kitaptaki gibi uzun soluklu ve detaylı işlenemez. Ayrıca gazeteci sık sık, gün-

---

9 Niyazi Berkes Namık Kemal üzerine yazdığı bir makalede, Kemal'in görüşlerini bu üçlü tasnife göre inceliyor. Bak, Niyazi Berkes, "Namık Kemal ve Kanun-i Esasi", **Felsefe ve Toplumbilim Yazıları,** Ankara, 1985, s. 175 vd.

delik havanın etkisi altında yazacaktır. Böyle olunca, bizim ideoloji oluşturma işlevi yüklediğimiz fikir ürünleri olarak gazete makaleleri, yaşanan sıcak ortamdan etkilenecek ve zamanla farklılıklar gösterecektir.[10]

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

Öbür taraftan, Yeni Osmanlılar, Batı ile kendi toplumları arasında mutlaka kapatılması gereken bir mesafe olduğunun farkındadırlar. "Terakkî" davalarında tartışmasız kabul edilen bu fikir, Batı'dan siyasî kurumlar aktarmak sözkonusu olduğu zaman çatallaşmaktadır. Felsefî birikimin ve geleneğin olmayışı ve acil çözüm arayışı, Yeni Osmanlıların hem kendi fikrî miraslarına, hem de Batı'da gördükleri yeniliklere pragmatik biçimde yaklaşmalarına yol açmaktadır. Pragmatizm, kaçınılmaz olarak iç çelişkileri getirir.

2. Yeni Osmanlıların, öncelikle "aydın", ikinci olarak da "Osmanlı aydını" olarak vazgeçemeyecekleri iki esaslı prensipleri vardır. Birincisi, aydının her çağda ve mekanda vazgeçemeyeceği "hürriyet" prensibidir. "Hürriyet"in olmadığı yerde aydın var olamaz; var olabilmek için "hürriyet" istemek zorundadır. İkinci prensip ise şudur: Osmanlı aydınları çöküşünü hissettikleri, dağıldığını gördükleri imparatorluğu bir arada tutmak, kısaca devleti kurtarmak misyonunu yüklenmişlerdir. Devleti

---

10 Gazeteciliğin getirdiği çelişkilerin yanısıra N. Kemal'in düşünce bütünlüğü hakkında bak. Sina Akşin, "Siyasal Açıdan Namık Kemâl", (Tebliğ)

kurtarmanın iki çaresi vardı: ilki, Osmanlı devletini eğitimden siyasî kurumlara kadar köklü reformlarla güçlendirmek; ikincisi: Devletin yönettiği muhtelif halkları, yatay bağlılık esasına göre bir arada tutacak bir siyasî kardeşlik (uhuvvet-i siyasiye) yaratmak.[11] Artık Padişaha sadakat esasına dayalı "teba" anlayışı, milletler çağında savunulamaz. Yatay bağlılıkla, modern milleti kastediyoruz.

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

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

---

11 Ahmet Midhat Efendi, **Üss-I İnkılâb**'da, "uhuvveti siyasiye"nin dayanabileceği farklı esasların tek tek sorgulamasını yapar (İstanbul, 1293).

93 harbine girdiği zaman bu fikirlerin pratikte ne anlam ifade ettiği ve birbirleriyle ne ölçüde çeliştiği görülecektir.

3. Yeni Osmanlı Cemiyeti ve bu cemiyetin yakın tarihimizdeki yeri yoğun bir entrika ağı ile örtülüdür. Bilindiği gibi Yeni Osmanlı hareketini doğuran ana saiklerden biri, Mısır prensi Mustafa Fazıl Paşa'nın veraset haklarından iskat edilmesi ve prensin bunun üzerine hem Istanbul'a hem de Kahire'ye karşı elindeki geniş maddî imkânlarla mücadeleye girişmesidir. Mustafa Fazıl Paşa'nın politikası ise zamanla değiştiğinden, desteklediği Yeni Osmanlılara karşı tavırlarında da değişme olmuştur. Cemiyet mensuplarından her biri ben-merkezlidir. Zengin bir prensin desteğinde demokrasi mücadelesine atılan aydınlar, bu şartlar içinde bazen araçlarla amaçlar arasında kopan ahlakî bağlar kurmuşlardır. Meselâ, Ziya Paşa, Mustafa Fazıl Paşa yardımı kesince, kardeşi Mısır Hidivi ile anlaşmıştır.[12] Namık Kemâl Hürriyet gazetesinde İstanbul'un sipariş ettiği iki makale neşretmiştir.[13] Cemiyeti saran entrikaları, Avrupa'da genç ihtilalcile-

---

12 M.Kaya Bilgegil, **Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma,** Ankara, 1979, s. 128.

13 **Hürriyet** gazetesinde yer alan Namık Kemal'in kaleminden çıkma "Türkistan'ın Esbab-ı Tedennisi" (No. 5) ve "Devlet-i Aliyye'ye Bais-i Tenezzül Olan Maarrifin Esbab-ı Tedennisi" (No. 6) başlıklı makaleler, muhtemelen Babıâli'yi temsil eden kişilere 2-3 bin gazete satın almak karşılığı yazılmıştır. Bu makalelerde gerçekten de doğrudan Babıâli'ye bir saldırı yoktur, devletin zaafı maarif sahasındaki geriliğe hamledilmektedir. Namık Kemal babasına yazdığı mektupta olayı şu satırlarla anlatıyor: "Şimdilik iki -üçbin nüshanıza müşteri olsak da, aleyhimizde bulunmasanız derecelerinden konuşuldu. Bir de bend istenildi, yazıldı: daha mebaliğ teşrif etmedi. Yarın-obir gün gelir sanırım... İnşa'allah maslahat etmek yediğimiz yere fenalık derecesine gelmez..." Fevziye Abdullah Tansel, **Namık Kemâl'in Mektupları,** c. 1, Ankara, 1967, s. 156. Namık Kemâl'in **İnkılâb** gazetesinde çıkan "Hürriyet'e Cevap" başlıklı yazısı entrikaların fikrî muhtevaya kadar girdiğini gösteren bir örneği oluşturuyor. **Hürriyet** gazetesinde "İnkılâb" başlıklı, **İnkılâb** gazetesinin padişahı hedef alan tutumunu eleştiren bir makale yayımlanır. [**Hürriyet,** No. 94, 5 Safer 1287 (7 Mayıs 1870)] Bu makaleye cevap olarak ve Osmanlı devletindeki kötüye gidişte padişahın payı olduğunu savunan **İnkılâb** gazetesinde "Hürriyet'e cevap" başlığıyla uzunca bir makale yayımlanır. (**İnkılâb**, 3. ve 4. sayı) Ali Suavi'nin **Ulûm**'da verdiği bilgiye ve **İnkılâb**'ın 4. sayıda üstü kapalı olarak teyidine göre her iki yazı da Namık Kemâl'in kaleminden çıkmıştır. Bu duruma göre Kemâl **Hürriyet**'te **İnkılâb**'ın padişaha karşı tutumunu eleştirmekte, aynı şekilde **İnkılâb**'da kendi kendine cevap vermekte ve Padişahı suçlamaktadır.

rin kısa zamanda atomlaşarak dağılmalarında, birbirleri aleyhinde giriştikleri karalama kampanyalarında yakından müşahade ediyoruz. Bu yoğun entrikalar içinde, fikirlerin bazen ikinci plana itildiğini veya ileri sürülen tezlerle gündelik entrikalar arasındaki ilişkiyi gözönüne alırsak, Yeni Osmanlılardaki bazı fikri sebatsızlık örneklerine veya çelişkilere başka bir cepheden ışık tutmuş oluruz.

2. İslâmcılık

Şimdi, Yeni Osmanlı düşüncesi içinde İslâmcılığın işgal ettiği yeri belirlemeye geçebiliriz.

Halkın sözcülüğünü üstlenen Yeni Osmanlıların, Tanzimat'ın laik politikalarına, "müsavat" prensibine nasıl cephe aldıklarını; Avrupa'dan İstanbul'a karşı yürüttükleri muhalefette İslâmî motiflere nasıl müracaat ettiklerini; yine Avrupa'da kimlik sorununa İslâmdan nasıl cevaplar getirdiklerini daha önce aktarmıştık. Bu bilgilerin ışığında Yeni Osmanlı düşüncesi ile İslâm arasındaki bağı aşağıdaki çerçeveye oturtabiliriz:

İlk olarak, Yeni Osmanlıların İslâma asgari düzeyde, Durkheimci manâda vazgeçilemeyecek bir sosyal pekiştirici olarak baktıklarını söyleyebiliriz. İslâmiyet, Müslüman Osmanlıların hayatlarının bütün noktalarına nüfüz etmiştir. Toplumu ilerletmek, aydınlatmak, Batı'nın sahip olduğu medeniyet seviyesine çıkarmak isteyen bir sosyal mühendis, İslâmın bu kapsayıcı niteliğini gözardı edemez. Bu yüzden İslâm, toplumun kalkınmasında, yeni fikirleri benimsemesinde güçlü bir manivela olarak hizmet görebilir. Bunun için İslâmın genel prensiplerinden ilerlemeye açık hükümlerini ele alarak işlemek ve geliştirmek yeterlidir.

Yeni Osmanlı düşüncesi içinde İslâm, bu sosyal pekiştirici gücünün yanısıra, çoğu zaman yeni fikirlerin meşruiyet dayanağı olarak karşımıza çıkar. Islâm, 19. asrın yeni fikirlerinin dayanağı olarak takdim edilmektedir. Yeni Osmanlılar, delil getirmek için İslâm düşünce tarihi içinde farklı ekollere ve farklı

açıklamalara çekinmeden müracaat etmişlerdir. İslâm Felsefesi, Klasik İslâm geleneği, bunlar yetmediği zaman orijinal kaynaklara dönüş, yanî selefî yaklaşım doğrulayıcı deliller olarak yan yana karşımıza çıkarlar. Batı düşüncesi ile İslâm düşüncesinden yapılan aktarmalar, aynı metin içinde zannederiz ilk defa Yeni Osmanlıların yazdıklarında görünürler. Yeni Osmanlı düşüncesi, başta verdiğimiz İslâmcılık tarifine uygun olarak, Batının ortaya attığı sorulara ve kabul ettirdiği evrensel değerlere yine Batının verdiği cevaplar (burada da birden fazla Batı vardır) doğrultusunda, kendi tarihleri ve büyük kısmını İslâmın teşkil ettiği düşünce mirasından cevaplar getirmek olarak özetlenebilir. Mardin, 19. asır modernist İslâmcı hareketlerin bazı özelliklerine Yeni Osmanlılarda rastlanabileceğini belirtir.[14] Yine, Fazlur Rahman Namık Kemâl'i de dahil ettiği (diğerleri Efgani, Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali, Muhammed Abduh) beş büyük İslâm modernistinin tezleri arasında şaşırtıcı benzerlikler olduğuna dikkati çeker.[15] Bu hükümler doğrudur; ancak Yeni Osmanlılar diğerlerine takaddüm ederler. Bu benzerliğin sebebi aynı saiklerle yola çıkmaları ve aynı kaynaklara başvurmalarıdır.

Yukarda sıraladığımız aşamalardan geçen Yeni Osmanlıların düşünceleri, eklektik biçimde, İslâmı düşüncenin zembereği haline getiren tezler şeklinde tasvir edilebilir. Örnek olarak Namık Kemâl, ömrünün sonuna kadar laik kanunlaştırmalara karşı çıkmış ve hukukun mutlaka ilahi otoriteye dayanması gerektiğini savunmuştur.[16] Son tahlilde, İslâmın Yeni Osmanlı düşünde ssınır taşlarını belirlediğini söyleyebiliriz: Yeni Osmanlılar her

---

14 Şerif A. Mardin. **The Genesis of Young Ottoman Thought,** Princeton. 1962, s. 82.

15 Fazlur Rahman, **Islam and Modernity,** Chicago, 1982, s. 50.

16 Namık Kemâl'in **Mecmua-I Ebüzziya'**da yayımlanan "Hikmet-i Hukuk" (cüz 48, 10 Cemaziyelahir 1302; 28 Mart 1844) başlıklı makalesi hayatının son makalesidir. Kemâl bu makalede Hukuk Felsefesini değerlendirir. Kemâl'e göre insan aklının ürünü olan kanunlar, Şarînin vaz ettiklerine göre eksik, ve yetersizdir; insanlar arası çatışmaların kaynağı olabilirler. s. 1003 vd.
Namık Kemâl'in edebî ve fikrî mirasına bütünüyle sahip çıkanlar da, Kemal'in İslâmî temalarına itirazî kayıd koyarlar. Süleyman Nazif şunları yazar: "...(Kemâl'in) *İttihad-ı İslâm gibi mümteni-i husûl olduğu aklen ve*

düşünceye açıktır; ancak bu sınır taşları içinde ifade edilmek ve meşruiyet kazanmak şartıyla.

Şerif Mardin, modern zamanların ürünü olan birçok düşüncenin Yeni Osmanlılara kadar geri götürülebileceğini, aynı şekilde devletin temeline İslâmı yeniden yerleştirmeye çalışan hareketlerin de Yeni Osmanlılara kadar uzanabileceğini belirtir. İhsan Sungu'nun Tanzimat'da yayımlanan makalesi[17] Yeni Osmanlıların batıcı oldukları mitini çürütmüştür.Sungu Hürriyet'ten yaptığı iktibaslarla Yeni Osmanlıların siyasî iktidar problemine ısrarla İslâmî yaklaşımlar getirdiklerini ve reform programlarında İslâmın ana rolü oynadığını göstermiştir.[18] Ancak biz yine de, Yeni Osmanlıların savundukları tezlerin, kullandıkları İslâmî terminolojiye, düşüncelerini İslâma dayandırma çabalarına rağmen; dayandığı gelenek itibariyle İslâm düşüncesinin önüne değil, Batı düşüncesinin 19. asırda geldiği yere konumlandırılabileceğini düşünüyoruz. Yeni Osmanlıların mesajlarını yaymaya çalıştıkları toplumda ve kendi gelenekle-rinden aldıkları fikrî tevarüste, her şeyden önce merkezî iktidara karşı bir muhalefet geleneği yoktur. Zaten, zorlama yorumlarla "Asr-ı Saadet"e dönüş fikrinin temelinde, bir nebze de bu geleneğin olmayışı yatmaktadır.

---

tarihen sabit olan bir maksad-ı mevhumun tarafdarı kanaatkârı olması, Kaşgarlılarla Faslıları lehülhamd İslâmiyetten başka ikinci bir rayet-i siyaset altında birleştirmek hayâl-i mühâline daima meclub kalması, ve bütün vukûfunu, belagatını, tetebbuatını bu gibi çıkmaz vadilerde dolaştırması, Ruslara Rus olmaktan ziyade Müslüman olmadıkları için kızması, hasılı bilumum efkâr ve âsar-ı siyasiyesine acaib bir fikr-i sabitin daima tahakküm etmesi, hayat-ı edebiyesini yazacak bir müverrihi düşündürecek ve acındıracak müessir-i fazl ve hamiyyettendir." Süleyman Nazif, "Süleyman Nazif Beyefendinin Asar-ı Kemâle dair bir mektubu", **Mecmua-I Ebüzziya,** c. 10, No. 95, 12 Cemaziyel evvel 1329, s. 533; Ebüzziya Tevfik bu mektuba cevap olarak yazdığı makalede Süleyman Nazif'in tenkidlerine katılır: *"İhtimal ki, merhum sağ olsa idi o da nef'i ve nadim iş'ariyla İttihad-ı İslâm hayâlatı hakkındaki isnadat-ı mücahedatından dolayı beyan-ı nedamet ederdi. Yahud, pek çok şeylerde görüldüğü üzere fikrinde sabit kalırdı." Ebüzziya Tevfik, "Süleyman Nazif Beyefendiye"*, **Mecmua-i Ebüzziya,** Cilt. 10, Sayı. 101, 20 Cemaziyelahir 1329; 19 Haziran 1911, s. 712.

17 İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar," **Tanzimat** İst. 1940.

18 Mardin, **Genesis**..., s. 287.

Ancak, İslâm düşünce geleneği içine yerleştirilirse, Yeni Osmanlılar İslâmcı akımların daha sonraları tartıştıkları meseleleri ilk defa ortaya atan ve ilk defa bu istikamette kuramlar geliştiren düşünürler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Aşağıda, ele alacağımız Yeni Osmanlıların "yeni" kuramları, İslâmcıların günümüze kadar tartışmaya devam ettikleri meselelerdir.

B) Modern Kavram ve Kurumlar

1. Demokrasi Yerine "Meşveret"

İslâmcılığın, modern Batı'nın ortaya attığı problemlere karşılıklar bulmak; Batı'nın yaydığı evrensel değerlerin yerine ikame edebilecek, İslâmî geçmişten devşirilmiş unsurları ayıklayarak ön plana geçirmek gibi endişelerle yeni bir sentezleme çabası olduğunu belirtmiştik. Hürriyet mücadelesi için bayrak açan Yeni Osmanlıların, yeni kavram ve kurumlara geçmişten karşılıklar bulma çabalarının merkezinde "demokrasi" yer alır. Yeni Osmanlıların demokrasi başlığı altında toplanabilecek fikrî arayışları, İslâmcılığın 20. asırda tartıştığı canalıcı meselelerden biri haline gelmiştir.

Yeni Osmanlılar demokrasi kavramını ve bu kavramın mütemmim cüzlerini, İslâmî gelenekten süzülmüş kavramlarla karşılamaya çalışmışlardır. Bunlar, Demokrasi yerine "meşveret"; parlamento yerine "şura"; modern kamuoyu yerine "ehl i hall ü akd" gibi kavramlardır. Kavramlar eskidir, ancak içleri yeni bir muhteva ile doldurulmaktadır. Yeni Osmanlıların bu istikamette geliştirdikleri kuramlara, onların önünde yer alan Tunuslu Hayreddin Paşa'nın yazdıklarıyla başlayalım.

Demokratik prensiplere doğru, İslâm düşüncesinden yola çıkarak gerçekleştirilen ilk sentezleme çabaları, daha sonraları Abdülhamid'in sadrazamlığını da yapacak olan Tunuslu Hayreddin Paşa'dan gelmiştir. Hayreddin Paşa'nın bu teşebbüsünün yer aldığı kitabı **Mukaddime** başlığını taşıyor. Tam başlığı

ise şudur: **Mukaddime-i Akvemü'l Mesalik Fi Marifet ü Ahval el Memalik.**[19] Kitap Osmanlı aydınlarının yakın ilgisine mazhar olmuştur. İşin ilginç tarafı kitabın, hem Yeni Osmanlıların takdirini toplaması, hem de Âli Paşa'nın tasvibine mazhar olmasıdır. Yeni Osmanlılar, demokrasi davalarıyla ilgili makalelerinde **Mukaddime**'yi mehaz gösterip[20] şu cümlelerle methederler:

---

19 Tunuslu Hayreddin Paşa hakkında biyografik bilgiler için bak. İbnül emin Mahmut Kemâl İnal, **Son Sadrazamlar,** III. Baskı, İstanbul, 1982, s. 895 vd.; İbrahin Abu Lughod", The Islamic Influence on Khay al-Din of Tunus, "**Essays on Islamic Civilization,** Ed. Donald P. Little, Leiden 1976, s. 9. vd.; Atilla Çetin, **Tunuslu Hayreddin Paşa,** Ankara, 1988. Kitabın Arapça baskı tarihi 1867'dir. Atilla Çetin **a.g.e.,** s. 64'de baskı tarihini 1868 'in Ağustos ayı olarak verir ki, Ali Suavi'nin 24 Mart 1868 tarihli **Muhbir**'de **Akvemü'l Mesalik**'e göndermede bulunduğunu dikkate alırsak bu imkânsızdır. Arapçasıyla hemen hemen aynı tarihte kitabın bir de Fransızcası yayımlanmıştır ki, bu metnin de Paşa tarafından kaleme alındığı anlaşılıyor Bak. Le Général Khéréddine, **Réformes Nécessaires aux etats Musulmans,** Paris, 1868. Kitabın İlk Türkçe baskısı 1296 (1880) yılında yapılmıştır. Bak. Hayreddin Paşa, **Mukaddime-i Akvemü'l Mesalik fi Marifet-i Ahvali'l Memalik,** Mütercimi: Abdurrahim Efendi, İstanbul, 1296. ancak kitap çok daha önce, 1869 yılının başında İstanbul'da **Terakki** gazetesinde bölümler halinde tercüme edilerek tefrika edilmiştir. Bak. **Terakki,** 9 Kanunisani 1869 vd.
Kitabın geniş hülasaları için bak. Şerif Mardin, **Genesis**..., s. 385 vd. Paşa'nın görüşlerini "İslâm kalarak çağdaşlaşmak" şeklinde özetleyen Cemil Meriç'in özeti: Cemil Meriç, **Mağaradakiler,** İstanbul, 1978, s. 275 vd. Atilla Çetin, **a.g.e.,** s. 64 vd. İsmil Kara'nın himmetiyle, **Akvem'ül Mesalik**'in, "Rehber-i Saadet" başlığı ile, **İstikbâl** ve **Basiret** gazetelerinde de tefrika edildiğini öğrendik. İsmail Kara'nın gönderdiği not, Bereketzade İsmail Hakkı'nın **Yad-ı Mazi**'sinden: " Merhum (Evkaf-ı Hümayun Varidat Müdürü el-hac İbrahim Efendi) bana Tunuslu Hayreddin Paşa'nın **Akvemü'l Mesalik**'ini göndermiş olduğundan mukaddeme-i kitabı Akkâ'da iken tercüme etmiş ve Dersaadet'e avdetimizde **Rehber-i Saadet** ünvanıyla **İstikbal** ve bir miktarını da **Basiret** gazetelerinde neşr eylemiştim ki, Ahmet Midhat Efendi'nin **Üss-i İnkılâb**'ında 'tenvir-i efkâr için kurmuş olduğum şu iş böylece men olunduğu ve el-haletû hazihi **'Rehber-i Saadet'** serlevhasıyla tercüme edilmeye başlanmış olan eser-i muteber dahi benim hesap etmiş olduğum şeyi yerine getirmiyeceği cihetle ben dedim ki..." fıkrasıyla işaret eylediği Rehber'i Saadet budur..." Bkz. Bereketzade İsmail Hakkı, **Yad-ı Mazi**, s. 144, İstanbul, 1332.

20 Örnek olarak, (Namık Kemâl), "Sadaret", **Hürriyet,** No. 36, 1 Mars 1869; Kitabı madhetmekle beraber, millet meclisine itirazını eleştiren bir yazı: **Hürriyet,** "Bir Zatın Mülahaza-yı Namesinden Hülasa", No. 39, 15 Mars 1869. Yeni Osmanlılar, meşrutiyet taleplerinden bahsederken Akvemü'l Mesalik'i sık sık (ihtirazî kayıt koymakla beraber) mehaz gösterirler ama, kitap hakkındaki gerçek düşünceleri farklıdır. Seneler sonra Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Sadrazamlığa getirilmesi üzerine, Namık Kemâl kitaptan

"Akvemü'l Mesalik.. Tunuslu Hayrettin Paşa'nın terakkiyat-ı asriye-yi irâe ile mevkûf-un aleyhi olan usul-i meşveretin nakl-en ve aklen lüzumunu isbat için telifine muvaffak olduğu mecelle-i celiledir."[21] Yeni Osmanlılar Londra'da **Hürriyet** gazetesinden bunları yazdıkları sırada **Mukaddime** Âli Paşa hükümetinin sözcülüğünü yapan **Terakki** gazetesinde tefrika edilmektedir. Kitabın muhtevasından şu hükme varıyoruz: Âli Paşa ve Tanzimatçılar kitabı reform programlarına uygun "ilerici" tezlerinden dolayı tutmaktadırlar. Kitabın girişinde Hayreddin Paşa'nın amacıyla ilgili sözleri bu uygunluğu gösteriyor. Paşa iki sebebin kendisini bu kitabı yazmaya teşvik ettiğini söylüyor. Birincisi: Maarrif, fen, servet, sanayi ve ticaret gibi İslâm milletlerini kalkındıracak konuları araştırmak için ulemayı teşvik; ikincisi: Batı'nın âdabı ve âdetlerinden yüz çevirmek gibi yanlış fikirleri düzeltmek ve şeriate uygun Batı fikirlerinin alınmasına karşı çıkan bazı "avam-ı müslimîni" ikna etmek.[22] Hayreddin Paşa'ya göre Batı'nın sadece tekniğini değil, âdet ve fikirlerini, yani manevî kültür unsurlarını da almak gerekir. "Akla ve nakle" aykırı olmayan şeyler alınmalıdır; çünkü bunlar bir zamanlar Müslümanların elinde iken, şimdi Hıristiyanların eline geçmiştir. "Hikmet mü'minin yitik malıdır, her nerede bulursa alacaktır." şer'î hükmüne göre, Batı'dan faydalı şeyler alınabilir. Paşa'ya göre nerede olursa olsun alınması gereken "hikmet": "Hakikat-ı eşyaya kesb-i vukuf eylemekten ibarettir." [23] Bu aktarmalar Paşa'nın kitabının hem Yeni Osmanlılara, hem de Tan-

---

"maskara" diye bahseder. Menemenli Rifat Bey'e yazdığı (5 Ekim 1878) tarihli bir mektubunda "Akvemü'l mesalik, Kâni Paşazade (Rıfat)'nin hukuk kitabı'ndan çok aşağı bir eser-i nevhevesanedir." der. Bkz. Fevziye Abdullah Tansel, Namık Kemal'in Mektupları, Cilt II, TTK, 1969, s. 199. Kemâl'in Akvemü'l Mesalik'le mukayese ettiği Rifat Bey'in kitabı, çok kızdığı ileride değineceğimiz üzere- uzun bir reddiye yazdığı bir kitaptır. Yine Menemenli Rifat Bey'e yazdığı 1.11. 1878 tarihli bir başka mektubunda Tunuslu Hayreddin Paşa'nın kitabı için şu ifadeleri kullanır: "Hayreddin Paşa ile muarefem yok.. Hakkında olan fikrim, o maskara Akvemü'l Mesalik'tendir. İnşallah sonradan okumuş öğrenmiştir de, benim sözüm yanlış çıkar. '" Tansel, **a.g.e.**, s. 305.

21 **Hürriyet,** "İstanbul'dan Diğer Mektup", No. 31, 25 Janvier 1869.

22 Hayreddin Paşa, **Mukaddime-i Akvemü'l Mesalik**..., s. 8.

23 **a.g.e.,** s. 9.

zimatçı liderlere neden elverişli geldiğini gösteriyor. İlave olarak Hayreddin Paşa'nın meşveret tezini sadece seçkin bir zümreye hasretmesinin Âli Paşa'ya uygunluğunu da belirtelim. Ancak Yeni Osmanlılar Hayreddin Paşa'nın meşveret tezine, getirdiği şer'î dayanaklar ve meşrulaştırma çabaları yüzünden hayranlık duymuş olmalıdırlar. Şimdi Paşa'nın getirdiği yeni fikirler üzerinde duralım.

"Avrupalıların üstünlüğü neden kaynaklanıyor" sorusuna Paşa şu cevabı veriyor: "Avrupalıların üstünlüğü adalet ve hürriyet üzerine kurulu tanzimattır. "Paşa yine itirazları karşılamak için, Avrupalıların Hıristiyanlıkla kalkınmadıklarını, aksine Hıristiyanlığı dünya işlerinden uzaklaştırarak kalkındıklarını ekliyor.[24]

Bu cevap, Avrupaya has siyasî kurumların Hıristiyan kaynaklı olmadığını söyleyerek Müslümanların itirazını engellemeye çalışırken, aynı zamanda laik bir içerik taşıyor. Kitabın bütününe bu laik yaklaşımın, din-dünya işleri ayırımının sindirildiği gözlenebilir. Yeni Osmanlılarda Hayreddin Paşa'nın laik yaklaşımından eser yoktur.

Paşa bundan sonra zulmün ve kötü idarenin "harabiyet" getirdiğini, İbn Haldun'dan delil getirerek anlatıyor ve ekliyor: "Adalet ve hüsn-i idare ile icra-i ahkâm eden memleketlerde servet ve mâmuriyetin tezayüdü ile nüfusun tekessürü ve bilakis adalet ve nizâm ve intizam bulunmayan yerlerde fakrın çoğalmasıyla nüfusun tenakusu hakkında adetullah cari olmuştur.[25]

Bu girizgahın gayesinin, sözü 'meşveret'e getirmek olduğunu ilerki sayfalardan anlıyoruz. Paşa: "Şeriat-i garranın en ehemmiyetli usulünden biri de ...meşveretin vücududur."[26] dedikten sonra, 'meşveret' bahsine giriyor. *"(Meşveret olmayan yerde hiç bir doğruluk bulunmaz) fıkra-i hikemiyesi, Cenab-ı Âlî'nin kelimat-ı baligalarından icma-i ümmetle sabit olan Usul-i muhafaza-i şeriyeden biri dahi münafi-i şer-i şerif, (münafii yerine*

---

24 **a.g.e.,** s, 16-17.

25 **a.g.e.,** s. 18.

26 **a.g.e.,** s. 19.

'mugayir' olması gerekir y.n.) her ne var ise anın men'i ve reddi ve tağyir ve tebdili ahkâm-ı şeriyyeye vakıf ve sinn-i buluğa varmış her bir müslim muvahhid üzerinde feraizden addolunmuştur."[27]

Paşa çok temkinli ilerlemektedir. Yukardan, meşveretin gayesinin ve "sinn-i buluğa ermiş" her Müslümanın 'koruma ve kollama' görevinin şeriatin muhafazasıyla sınırlı olduğu netice-sine varılabilir. Ilerleyen sayfalarda Paşa'nın muradının değişik olduğunu anlıyoruz: İnsanlığın bekası için bir "yasakçı" (yani devlet reisi) lüzumludur. Ancak o yasakçıya her istediğini yapmak, keyfine göre hüküm vermek yetkisi tanınırsa zorbalık hasıl olacak, yasakçının lüzumundan murad hasıl olmayacaktır. Bu durumda yasakçının karşısına diğer bir yasakçı gerekir. Bu yasakçı "Şeriat-i ilâhiye" veya "Kavanin-i akliye ve örfiye"den ibarettir. Ancak bunlardan hiçbiri, kurallarına riayetsizlik halinde kendiliğinden harekete geçemeyeceğinden "Ulema-yı kiram ve âyâna" kanunların hilafına vuku bulan hareketlere karşı koyma görevi "ihale ve tefviz" olunur. Avrupa'da bu görevi millet meclisleri yerine getirirler. Bu ikisinin, "ulema-yı kirâm ve âyân" ile Avrupadaki Millet Meclislerinin yolları ayrı görünse de, maksadları aynıdır: "Hükümeti muhasebeye çekmek ve hilaf-ı kanun bir hareket tebeyyün eylediği takdirde hükümeti mes'ul tutmak."[28]

Paşa'nın meşveret hakkındaki görüşü ve tekliflerinin özü bu pasajdadır. Paşa'nın niyeti "sorumlu hükümet" fikrini kabul ettirmektir. Bu gayesi için, itirazları karşılamak üzere dolambaçlı yollara girer ve çelişkilere düşer. İlk olarak, şeriati korumak her Müslümanın görevi iken, son noktada bunu" ulema-yı kiram ve âyân" ile sınırlar ve Avrupa millet meclislerinin yerine bir "âyân meclisi" ikame ederek ikisini eş tutar. Yürütme gücünün karşısına koyduğu şeriat, birdenbire "kavanin-i akliye"yi de içerir. Yani rasyonel hukuk kurallarının sınırlamasını getirir. Bize kalırsa Hayrettin Paşa'nın üzerinde durduğu ve açmaya teşeb-

---

27 **a.g.e.,** s. 20.

28 **a.g.e.,** s. 22.

büs etmediği asıl mesele bu "kavanin-i akliye"nin, yasakçının karşısına bir "yasakçı" olarak çıkarılmasıdır.

Özetleyelim: Hayrettin Paşa, İslâm terminolojisinden aldığı 'meşveret' kavramı ile sınırlı bir seçkin denetimini öngörmektedir. Meşveret kavramı bu çerçeve içinde, Yeni Osmanlılarda olduğu gibi demokrasinin karşılığı olarak kullanılmıyor. Paşa, meşveret kavramından hükümetin mesuliyeti prensibine varıyor.

Paşa'nın getirdiği tekliflerde, Hükümetin âyâna ve ulemaya karşı nasıl sorumlu tutulacağı, denetim için hangi mekanizmaların oluşturulacağı, bu denetimin yaptırımlarının neleri ihtiva edeceği gibi konularda sarahate kavuşmuş bir programı yoktur.

Yeni Osmanlılar'ın Hayrettin Paşa'dan, 'meşveret' prensibiyle ilgili şer'î delilleri aldıklarını ve hükümetin mesuliyeti üzerinde durmaya devam ettiklerini, ancak bunun karşısına âyân denetimi yerine millet meclisini koyduklarını göreceğiz

Muhbir gazetesi, Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'daki ilk resmî yayın organı olarak çıkmıştır. Gazeteyi çıkaran Ali Suavi ile Cemiyet arasında sık sık Cemiyetin politikasına aykırı yayın yapmak yüzünden tartışmalar çıkmasına rağmen, gazetenin ortaya attığı fikirleri Ali Suavi'nin düşüncelerine indirgeyemeyiz. **Muhbir**, nisbeten Yeni Osmanlılar'ın ideolojik homojenliklerini muhafaza ettikleri ilk dönemin yayın organı olarak gözüküyor. Zaten, Ali Suavi'nin kendi adına çıkardığı **Ulûm**'daki fikirleriyle **Muhbir** arasında açık tezatlara rastlıyacağız. Bu tezatların bir kısmı Suavi'nin fikirlerindeki değişmeyle açıklanabilir.

Muhbir, Ali Suavi'nin üslubuyla Babıâli'ye karşı muhalefetini sürdürürken, açık-seçik ortaya koyduğu talep millet meclisinin açılmasıdır. Millet meclisi talebi, İslâm siyasî düşüncesinden, özellikle de lslâm'ın ilk döneminden alınan "Meşveret" kurumuna [29] dayandırılır.

"Meşveret" ve "Şurâ" aynı kökten türemiş iki kelimedir.

---

29 Özellikle Namık Kemâl'in yazılarıyla, demokrasi karşılığı kullanılır hale gelen "Meşveret" kavramının İslâm tarihi ve düşüncesindeki yeri hakkında bir değerlendirme için bak. Bernard Lewis, "Meşveret", **Tarih En. Der**., Sayı XII, Sene 1981-1982.

Meşveret, danışma; Şurâ, toplantı, konuşma yeri anlamına geliyor. Yeni Osmanlılar terminolojisinde "Meşveret" demokrasinin, "Şurâ" parlamentonun küçük nüanslarla müteradifi olarak kullanılıyor. Bu kavramların ikisi de İslâm terminolojisinden alınmıştır ve dinî içerikleri vardır. Yeni Osmanlılar "demokrasi" taleplerini bu dinî içeriğin üzerine inşa etmişlerdir.

Ali Suavi, Muhbir'de "Hükümet-i İslâmiye"nin "Şurâ" üzerine tertip olunduğunu söylüyor. İslâm hükümetlerinin zaafa düşmesinin sebebi meşveretin terkedilmesidir. Milletiyle istişare etmeyen devlet terakki edemez. "En salih ve adil bir zat bile hükümet-i müstakileye hakim olsa, bulunduğu makam yine kendisini efkâr-ı halisanesinden hariç harekette bulundurmağa sebep olur."[30] İyi yöneticinin "iyi" bir idare demek olduğu ve devlet işlerinin kötüye gitmesinin baştaki kişinin şahsiyet özellikleriyle açıklandığı Osmanlı toplumunda, Suavi'nin koyduğu gibi, bunun bir sistem meselesi olduğunu söylemek, siyasal süreci kişisellikten çıkarmak, oldukça yeni bir anlayıştır.

"Meşveret" açık biçimde şeriatin emridir. Suavi, yazılarında yeri geldikçe bunu vurgular: *"Muhatarat-ı vakıanın ref'i cehaletle olmaz, adaletle olur. İşte halkın istediği de adalettir. Adalet müsâvattır. Müsâvatsız adalet yoktur. Bu kaide-i külliyedir. Adaletin icrası ise tarz-ı idaremizin değişmesiyle olur. Usul-i meşveretin vazıyla olur. Meşrutiyet-i idarenin ilanıyla olur. Meşrutiyet-i idare şu başı açık istiklâllere bir had' vâz etmek demektir. Böyle keyfî idare olmaz. Böyle devlet yürümez. Bizler Müslümanız, İslâmiyetin hürriyet ve adalet üzere müesses olduğunu biliriz. İstediğimiz Usul-i meşveret ve meşrutiyet kitab ve sünnet ve icma-ı ümmet ile sabit."*[31]

Suavi, "Usul-i Meşveret" başlıklı bir yazısında hükümetleri ikiye ayırıyor: "Hükümet-i meşruta" ve "Hükümet-i mutlaka". Bunlardan birincisi şarta bağlı, ikincisi kayıtsız hükümettir. Dünyada ne kadar güçlü hükümet var ise hep şarta bağlı hükü-

---

30 (Ali Suavi) "Terk-i Meşveret" **Muhbir,** No. 20, 18 Janvier 1868.

31 (Ali Suavi) **Muhbir,** No. 26, 7 Mars 1868.

mettir. *"Islâm hükümeti evailinde (mukayyed) olup, şeriatin tayin ettiği dereceyi tecavüz edemez idi. Biri tecavüz etmek dilese şeriati bilenler ki ulemâdır, hukuk-ı şer'i himaye ve müdafaa ederler idi. Bu müdafaanın ismine (Emr-i bi'lmaruf nehy-i ani'l münker) tesmiye kılınırdi. Sonradan bu himayeye halel geldi... Şimdi hükümet-i Osmaniye hükümet-i mutlakadır"* diyerek, ekliyor: *"Biz hükümet-i meşruta istiyoruz, meşveret usulünü istiyoruz." Meşveret usulüne yapılan itirazlara şu şekilde cevap veriyor. İtiraz: "Teb'a vekilleri intihap edipte onlar ehl-i meşveret olmak şeriatte yoktur. Cevab: Bu lâf yanlıştır, zira bizzat Peygamber ümmetiyle meşveret etmiştir (Ve şavirhum emri). Şeriatte yokturdan murad batıdaki gibi meclisler yoktur ise."* diyerek, bu sefer bu itirazı karşılayacak şeri deliller getiriyor. Zamanların değişmesiyle yeniliklerin girmesine şeriat izin vermiştir. Fıkıh, zaten bunun için mevcuttur.[32] "Ne güzel hükümettir: Ona varidat ve sarfiyatı birkaç kişinin eline kalmayıp umumun, yani millet tarafından intihab olunmuş beş-altı yüz zevatın nezareti altında buluna ve israf vuku bulundurulmaya."[33]

Suavi, klasik doktrinde otoriteye itaati teşvik için, üzerinde tek taraflı olarak sıkça durulan "Ululemre itaat" şartının, karşısında yer alan diğer bir şer'î şarttan bahsederken sözü meşverete getiriyor. Kur'an'da Müslümanların şeriatın ipine yapışmaları ve birbirinden ayrılmayıp "İttihad ve ittifak" üzere bulunmaları emredilmiştir. *"Böyle cemiyete millet, ve o milletin hep birden yapıştığı ipi muhafaza edene imam ve hakim ve o muhafazaya hükümet tesmiye olunur. Böyle bir hükümete malik olan millet-i İslâmiyeye 'şer-i şerife itaat ediniz ve sizden yani şer'i mutî'lerden olan umeraya itaat ediniz diye ferman buyurulmuştur. Millete bu emirleri veren Kur'an, hâkim ve emirlere dahi emanet ve adalet ve meşveret ve ehliyet ile emir vermiştir. İşte dinimizin bize farz kıldığı usul-i hükümet bunlardır."* [34] Meşveret'in fiile çıktığı millet meclislerine: "Millet meclisi felan ne lâzım, şeriat hepsine

---

32 (Ali Suavi) Usul-i Meşveret", **Muhbir,** No. 27, 14 Mars 1868.

33 (Ali Suavi) "Terk-i Meşveret", **Muhbir,** No. 20, 18 Janvier 1868.

34 (Ali Suavi) **Muhbir,** No. 23, 13 Fevrier 1868.

kâfidir." itirazına cevap şudur: "Değil vezirlere, hatta bizzat peygamberlere bile şeriat milletle meşveret emrediyor."[35]

"Meşveret"in demokrasi karşılığı, "Meşveret"in fiile geçtiği "Şûrâ"nın, "Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet" adıyla parlamento karşılığı savunulması **Hürriyet** gazetesinde, özellikle Namık Kemal 'in yazılarında sürdürülür. Namık Kemal'in "Usul-i Meşverete Dair Mektuplar" başlığıyla, tamamı yedi adet olan seri yazıları, Meşveret"in modern Batılı kuramlarla içinin doldurulması, şer'i dayanaklar getirilmesi ve itirazların cevaplanması etrafında sürer.

Bu yazılardan ilkinde Meşveret usulüne, İbn Halduncu "tagallüb" nazariyesiyle itiraz eden bir görüşe cevap veriliyor. İtirazın özü şudur: "Hükümet, dünyada şerait-i ittifakiye ile hasıl olmaz. Zevc ve zevcenin içtimaı aileyi, ailelerin teksiri cidali ve cidal galebeyi ve o ise zuhur-ı hükümeti icab eder." Bu görüşün dinî bir içeriği yoktur, daha ziyade sosyolojik bir yaklaşımı yansıtıyor. Kemâl'in buna verdiği ilk cevap Rousseau'dandır. Zor yoluyla hükümet teşkil edilirse, halk bunu zor ile ele geçirebilir. Meşveret usulü için, çoğu İslâm'ın ilk döneminden getirilen şer'i delilleri sıralayan Kemâl, açıklıkla istedikleri meşveret usulünün Avrupa'daki "meclis-i mebusan'ları takliden" olacağını söylüyor: *"İstediğimiz meclis-i şürâ-yı ümmet bir nevî bid'at imiş. Ne yapalım. Endülüs'te Melik Cevahir böyle bir meclis ilan ettiği zaman bid'at olduğunu düşünmedi miydi? Vapurlar da bid'at, almıyalım da, Yunan limon kayıkları Giridi mi zaptetsin? İğneli tüfenkler de bid'at. Kullanmayalım da palikaryalar İstanbul'u mu alsın. Dünya'da öyle bid'atler vardır ki, bid'at-ı hasene değil, bid'at-ı bedia denilse sezadır."* Bu cevaplar, muhafazakâr tepkilere modern cevaplardır. Ancak, Kemâl bununla kalmaz, doğrulayıcı kaynaklara müracaat eder: "Madem ki şer'an usul-i meşveret mukarrerdir. Esas mevcud olduktan sonra icraatta olan teferruatı icma-i ümmet tayin eder. İcma-i ümmetle yapılan şeyler bid'at değil, usul-i dinden olur..."[36]

---

35 (Ali Suavi), "Sual-Cevap" **Muhbir,** No. 22, 6 Fevrier 1868.

36 (Namık Kemâl), "Usul-i Meşveret Hakkında....", **Hürriyet,** No. 12, 14 Septembre 1868.

Kemâl aynı mektuplarda, "Usul-i meşveret"in şeriat çerçevesinde tutulması için bazı teklifler sıralar: "Meselâ bu nizamat-ı esasiyeyi tertip etmek için bir meclis yapılsa ve kaht-ı rical saikasıyla bendeniz de orada bulunsam, evvelâ her fıkrasının fetva olunmasını isterdim." diyerek, yapılacak anayasa maddelerini teker teker fetvaya sunacağını söyler. İşin garibi, Namık Kemâl sonradan bu emeline ulaşmış ve Kanun-i Esasiyi hazırlayan komisyonda yer almıştır. O komisyonda; Kemâl'in böyle bir teklif ileri sürmediğini biliyoruz. Millet meclisi ile ilgili en esaslı itiraz, Hıristiyanların da yer alacağı bir mecliste fıkıh konularına nasıl karar verileceğidir. Kemâl bu itiraza şu cevabı veriyor: "O zannediyor ki, bizim istediğimiz şûrâyı devlet bir kanun yapıp da, meclis-i şürâ-yı ümmet'e arzeylediği vakit, Ali Efendi fetvasına göre şöyle bir mesele var, onu kanuna derc edelim diyecek. Hayır iş öyle değil. Elde mevcut olan fıkıh ve hukuk kitaplarındaki mesail zaman ve mekânın haline tatbiken iltikat edecek. Mezahib-i saire ashabından olan meb'uslar işin bir yerine itiraz ederlerse, şura-yı devletin memuru, delail-i makule ile müdafaa eyleyecek, ondan sonra "Senato" yolunda yapılacak meclis ki, -ismini tayin etmek vazifemden hariçtir- o görecek. Gerek şer'e ve gerek icab-ı vakit ve hale mutabık olmadığını bir kere dahi tedkik eyleyecek. Azasından bulunan Şeyhülİslâm ve sair ulemayı kirâm ifta eyleyecek."[37] Açılacak mecliste Hıristiyan üyelerin durumu ve bunun şer'i yorumu, daha doğrusu savunması "Meşveret" ve "Meclis-i Mebusan" taleplerinin en zayıf tarafıdır. Bu mesele, 1876'da Meclis-i Mebusan'ın açılma tasarısı gündeme geldiği andan itibaren en hararetli tartışma konusunu oluşturacaktır. [38] Namık Kemâl'in bulduğu formül pratik bir kıymet

---

37 (Namık Kemâl) "Usul-i Meşverete Dair...", **Hürriyet,** No. 18, 26 Octobre 1868.

38 Başlıbaşına bir araştırma konusu olabilecek bu tartışmalar "Meclis-i Mebusan"ın açılacağının ilan edilmesinden sonra, gazetelerden izlenebilir. Bu tartışmaların yanında millet meclisi açılması, Kanun-ı Esasî ilanı ikinci planda kalmaktadır, kamuoyunun ilgilendiği ve -anlaşıldığı kadarıyla- güçlü bir muhalefetin oluştuğu mesele gayr-i müslimlere temsil hakkının verilmesi ve "mebus" sıfatıyla mecliste yer almalarıdır. Aslında geleneksel cenah ile İslâmcılık da dahil modern düşüncelerin karşılaşması bu tartış-

ifade etmiyor, hayal mahsulü görünüyor. Ayrıca savunduğu prensiplerle, özellikle biraz sonra ele alacağımız "hakimiyet-i halk" prensibiyle çelişkiye düşüyor. Sırf Hıristiyanların teşri yetki üzerinde ağırlığını hafifletmek için, halkı temsil etmeyen 'senato' türü bir meclise müracaat ediyor.

"Meşveret" usulünün farklı fikirleri bir araya getireceği, tartışmalara yol açacağı, Avrupa'daki siyasî partiler gibi olmasa da gruplaşmalara yol açacağı Yeni Osmanlılar'ın gözden kaçıramayacağı bir husustur. Namık Kemâl bunu "İhtilaf-u ümmeti Rahmetun" başlıklı bir yazıda, başlıktaki şer'i hüküme dayandırıyor. Bu tevili, siyasî partilere de teşmil etmek mümkündür. Kemâl, dayandığı bu hükümden hareketle, yani ihtilafta hayır olduğundan bahisle, muarız fikirlerin fayda getireceğini söylüyor. Önce, tekrar mahiyetinde 'meşveret'le ilgili şer'i delilleri sıralıyor: Peygamber ashabının reyine uymuştur. "Peygamberin ve Hulefa-yı raşidinin eserine sahip olan mülük ve selatin usul-i meşvereti kabul ettiler. Ve bu usül-i hükümet şimdi yalnız din-i İslâma mahsus olmayıp, ondan evvel dahi carî idi." Eski Yunan ve Roma'ya atıf yapan Kemâl, "İhtilaf ve münazara kaidesi"nin bugün Avrupa'da usül olduğunu ekliyor ve Avrupa demokrasilerinin bu yönünü uzun uzun methediyor. "İmdi, bu

---

malardan takip edilebilir. Gürci Şerif ve Muhiddin Efendi'nin isimlerine raslayabildiğimiz muhalif kanatta gerekçe: "Millet-i İslâmiye'yi gayrı müslim cemâ'atlerin mebusan hükmüyle zebun edecekler" şeklindedir. Meclis-i Mebusan hazırlıkları sürerken muhalefetin örgütlü biçimde geceleri yafta yapıştırmak ve bildiri dağıtmak gibi eylemlerde bulunduğunu öğreniyoruz. Midhat Paşa'nın ısrarıyla bunlardan bir grup nefy edilmişlerdir. Mahmut Celaleddin Paşa, **Mirat-ı Hakikat,** C. 1. Cüz-i sâlis, s. 190'dan naklen, M. Kaya Bilgegil, **Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma,** Ankara, 1979, s. 230-231, dn. 520; Abdülhamid Midhat Paşa'yı safdışı bıraktıktan sonra sürgünleri affetmiştir: **BOA, İrade: Dahiliye,** No. 60622. (Namık Paşa ile Ziya Paşa arasında cereyan eden bir tartışma aynı minval üzeredir. Namık Paşa: "Hristiyanların mebus olarak Beytü'l-mâl-i müslîmînin hesabını tedkik edeceklerdir ki Hıristiyanlara bu hakkın verilmesi ve kendülerinin beytü'l-mâlin her halinden haberdar edilmesi caiz değildir" demiş. Ziya Paşa cevabında "Zamanın tagayyüratına göre ahkâmın tagayyüratı esâs-ı celile-i fıkhiyyeden olmasına nazaran kıyâs-ı fukâha ve icmâ-i ümmet ve irade-i halife ile zamanın tesdîdine va'z olunacak bir hükm-i cedidin kanun-ı mutlaka hükmüne gireceğini" söylemiş. Lütfi Simavî, **Devr-İ inkâlab**, S. 70 vd.'dan nakleden Kaya Bilgegil, **Ziya Paşa**..., s. 224, dn. 509.

kaide her milletde ve hususiyle bizim şeriat-ı garra-yı İslamiye hükmünce nass-ı sarih ile memur olduğumuz bir emr-i acil iken..." diyerek, hali hazırdaki "istibdat" halini eleştiriyor.[39]

"Demokrasi" kavramını doğrudan kullanan Ali Suavi'dir. Ulûm'da yazdığı "Demokrasi: Hükümet-i Halk, Müsavat" başlıklı yazıda Suavi dili döndüğünce, demokrasi kavramını ve kuramını inceler ve demokratik rejimin Osmanlı toplumuna uygunluğunu tartışır. Batılı siyasal kavramları kullanarak, siyasal sistemleri karşılaştıran en açık yazı da budur. İlginç tarafı "Meşveret" gibi, belirli bir arkaplanı ve kapsamı olan bir kavram ile demokrasiye nüfûz etmek yerine, bu yazıda tersine demokrasi kavramı gibi, tamamiyle Batılı terminolojiden alınan ve Batıda belirli bir muhtevaya sahip bir kavram ile Islâm tarihi ve Osmanlı toplumu irdelenir. Ancak, Suavi'nin bu yazıda kavramlaştırdığı demokrasi, önemli bir eksikle mâlüldur: Suavî "demokrasi" ile sadece doğrudan demokrasiye kasteder. Yazıda kavramın etimolojisine inmesine, Yunancadaki karşılığını vermesine rağmen Suavi'nin anladığı demokrasi, sadece "doğrudan demokrasi"den ibarettir: Demokrasi, hürriyet ve eşitlik demektir ve -uzun uzun anlattığı İsviçre kantonlarında olduğu gibi- halkın yönetim işlerini doğrudan icra etmesidir. Bizim bugün demokrasiden anladığımız "halk yönetimi" Suavi'nin yazısında "cumhuriyet" olarak geçer.[40]

Yazının başında Suavi üç yönetim biçimi sayıyor: "Monark (padişahlık), aristokrasi (hükümet-i âyân), yahut demokrasi (hükümet-i halk, müsavat)." Suavi'ye göre İslâm'ın ilk döneminde hükümetin şekli demokrasidir: "Yani, padişah, sultan, melik yok müsavat var idi" dedikten sonra İslâmın ilk döneminden "müsavat ve hürriyet" çerçevesinde örnekler verir.[41] Ancak Suavi'ye göre Osmanlı toplumu halihazırda demokrasiye "lâyık" değildir; sebebi ise ahlâk kötülüğüdür. "Kim bilmez ki demokrasi müsavat usulünün en şer'i en alâ hükümet olduğu-

---

39 (Namık Kemâl) "İhtilaf-u Ümmeti Rahmetun", **Hürriyet,** No. 51, 14 Juin 1869.

40 Ali Suavi, "Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsavat", **Ulûm,** Sayı 17,

41 **a.g.e.,** s. 1082 vd.

nu. Ne çare ki İstanbul halkı hep Gümüşhaneli şeyh değildir." Suavi'nin "ahlâk"dan anladığı da sadece "cinsî ahlâk"dır. Ona göre İstanbul'da, "Bir karıyla iki saat oturan parmakla gösterilir." Halbuki "Avrupa'da bir erkek bir karı ile üç gün üç gece halvetnişin olur, ve belki hatırına bile gelmez. Mahaza bu fiil-i adî addolunur."[42] Suavi bu arada Fransız demokratlarını eleştirir. Onlara göre hürriyet, istediğini söylemek ve yapmak demektir. Allah korkusu olmayan bu insanların hürriyet fikri, Doğuda ancak fitne uyandırabilir. Sonuçta Suavi, şeriat adına savunduğu meşveret yerine demokrasiyi koyunca, yine şeriat adına ona karşı çıkar: *"Sual: Hürriyet ve müsavat hukuk-ı beşeriyeden olmakla, sahih olan suret-i hükümet bu hukuku kâfil olandır. Bu suret-i hükümet ise demokrasidir. Cevab: Şüphe yok bu böyledir. Lakîn bir kez nazardan amele geçelim. Bakalım demokrasi teşkili şu yerde mümkün mü, değil mi? İşte bahis burada. Çünkü ilm-i fıkıhta, ilm-i siyasette sahih dendiğinde bunun mânâsı imkân-ı icra ve amel ve nafî mânâlarından ayrılmaz."*[43] Sonuç: Osmanlı devleti için demokrasinin imkânsızlığıdır. "Demokrasi bir hâyâlden ibarettir."

Şu hususu ekleyelim: Suavi bu yazıda millet meclisini savunur. Aslında, savunduğu bir meşrutî monarşi biçimidir. Padişahlığın kalmasını, buna karşılık "Cumhuriyet"in (gerçekte ise temsilî demokrasinin) ruhuna uygun bir temsil sistemini ister: "Hülâsa, bizdeki Meclis-i Âlî (Meclis-i Âli-yi Tanzimat) tevsii olunur. Bir de ahalinin intihabıyla Şurâ olunup meclis açılır. Vüzerâ mes'ul tutulur."[44]

Yeni Osmanlılar'ın "demokrasi"yi, "meşveret" kavramı ile karşılayıp, taleplerini şeriate dayandırma çabalarının, İslâm siyasî kuramı (daha doğrusu kuramları) açısından ne anlam taşıdığı üzerinde duralım.

İslâmın ilk yayılma döneminde, daha dört halife devrinde kabile ayaklanmaları ve bunların dinî içeriğe büründürülmesi yü-

---

42 **a.g.e.,** s. 1089 vd.

43 **a.g.e.,** s. 1095.

44 **a.g.e.,** s. 1105.

zünden İslâm toplumunun hem siyasî hem de dinî birliği tehlikeye girince, insiyakî olarak merkezkaç eğilimleri frenleyecek merkezî iktidar ve onun güçlendirilmesi meselesi önem kazanmıştı. Halbukî İslâmın ilk kabul gördüğü toplumlar yarı göçebe Arap kabileleri idi ve bunlarda aşiret demokrasisinin canlı bir biçimde yaşamaktaydı. Yeni Osmanlılar'ın üzerinde çokça durdukları ve günümüzde "İslâm demokrasisi" olarak adlandırılan uygulamalar[45] aşiret demokrasisi örnekleridir. Ayrıca, peygamber ve ashabının örneği dinî ve siyasî kurumlaşmaların henüz teşekkül etmediği bir döneme aittir. Henüz fıkıh ekolleri kurulmamış, siyasî otoriteyi meşrulaştırıcı kuramlar geliştirilmemiştir; İslâm toplumu önemli farkların olmadığı, inancın saf pratikten ibaret olduğu ve herkesçe uygulandığı bir inananlar cemaatidir. Peygamber örneğinin "Asr-ı saadet" olarak nitelenmesi ve yaşanmış bir "altın çağ" olarak görülmesi bu yüzdendir. Ancak henüz kurumlaşmanın olmaması, yaşanan bu "altın çağı" 19. asır aydınlarının dünyasında yeni (modern) kuramlar için zengin bir kaynak haline getiriyor. Geleneklerin bağından kurtulmaya çalışan modern İslâmî akımların, "peygamber örneğine" dönme talepleri, yaşanan çağa uygun kuramların üretilmesi ihtiyacından kaynaklanır. Bu örnek modern kuramların üretilmesine uygun bir çerçeve vermektedir.

Yeni Osmanlılar'a gelene kadar İslâm siyaset kuramcılarının uğraştıkları temel mesele merkezî otoritenin güçlendirilmesi olmuştur. Bu konuda İslâm'ın "yorumlanması" tekelini elinde tutan ulemâ ile siyasal iktidarlar arasında, birincilerin ortodoks inancı tehdit eden sapkın inançlara, ikincilerin yönetimlerini tehdit eden merkezkaç güçlerine karşı olan korkuları yüzünden tam bir uzlaşma sağlanmıştır. Sünnî görüş olarak güçlenen bu uzlaşma, kazanılmış her otoriteyi temel bir asgari kanuniliğe sahip olduğu, yani İslâmî hukuk normlarına riayet ettiği sürece hukuken geçerli görmektir. Klasik Sünnî kuramı, "her türlü" otoritenin meşrulaştırılması için geliştirilmiş, "itaat"i dinî bir

45 Modern yazarlarda "İslâm Demokrasisi" kuramının değişik örnekleri vardır.

vecibe gören tezlerle doludur.[46]

"Hürriyet ve Demokrasi" davası için Avrupa'ya kaçıp, oradan Babıâli'ye karşı muhalefete girişen ve taleplerini Islâma dayandırma kaygusu çeken Yeni Osmanlılar için bu sünni uzlaşma formülünün elverişsizliği ortadadır. Karşı çıkışlarına, statükoculukla özdeşleşmiş klasik düşünceden dayanaklar bulmaları zordur. Ayrıca, Klasik düşüncenin, aydınlanma sonrası batı düşüncesiyle veya batıdan aktarılacak kavram ve kurumlarla (hürriyet Osmanlı toplumunda elli yıl önce köleliğin zıddı olarak anlaşılıyordu, aynı şekilde istibdat iyi bir yöneticide aranan özelliklerdendi) [47] temas noktaları hemen hemen hiç yoktur.

Görüleceği üzere, Yeni Osmanlılar'ın "meşveret" kavramı ile girdikleri selefî yorumlar, daha doğrusu selefî yorumlardan çıkartılan doğrulayıcı deliller, hem hürriyet ve demokrasi taleplerine şer'i dayanaklar sağlamayı hem de bu yorumdan yola çıkarak batılı düşüncelerle lslâmın bir sentezini yapmayı mümkün hale getirmektedir. Ali Suavi ile Namık Kemâl arasında "Halk hakimiyeti" prensibi etrafında dönen tartışmada, bu yorumun esnek sınırları hakkında daha iyi bir fikir edinebiliriz.

2. Halk Egemenliği

"Ferdin kendi iktidarına tasarruf-ı tabiiyesi gibi kuvve-i mücteמiî dahi bittabi efradın mecmuuna ait olduğu için her ümmette hakk-ı hakimiyet umumundur."[48] Başlığı bir Kur'an ayeti olan bir yazısında Namık Kemâl Halk egemenliğini bu cümle ile ifade eder. Bu cümlenin lslâm düşüncesi ile hiçbir ilgisi yoktur: Rousseau'dan iktibas edilmiştir. Ancak Kemâl, bu Rousseaucu hükmünü ispatlamak için Islâm hukukuna müracaat eder. Bu

---

46 Bernard Lewis, "İslâm Siyasî Literatüründe Mutedil ve Aktivist Gelenekler", çev: Mustafa Erdoğan, **Forum,** c. 7, Sayı. 175, 15 Aralık 1986, s. 20 vd.

47 Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu,** Çev. Metin Kıratlı, Ankara 1984, s. 130.

48 (Namık Kemâl) "Ve şaverihim fi'l emri", **Hürriyet,** No. 4, 20 Juillet 1868.

yazı Islâm-Batı sentezlemesinin iyi bir örneğidir, ancak başarılı olduğu söylenemez. Yazıda doğrulayıcı delil olarak Islâma nasıl müracaat edildiği üzerinde duralım.

Bir belde halkı aralarında anlaşıp, bir davayı görmek için kadı tayin etseler, yaptığı muhakeme "sahih" olmaz. Hüküm yine sultan tarafından tayin edilen kadıya aittir. Çünkü "kaza" hükümetin hakkıdır. Fakat bir belde halkı aralarında anlaşıp birine saltanat veya hilafet için biat etseler, o zât sultan veya halife olur. Ondan evvelkinin hükmü kalmaz. Çünkü: "Imamet ümmetin hakkıdır." (Namık Kemâl bu cümleyi parantez içinde veriyor.)

Halk idare işlerini bizzat yerine getirmediği için "tayin-i imam ve teşkil-i hükümet" zarurî olmuştur. Bu, cemiyetin bazı işlerini icra için, bazı fertleri "tevkil" etmesinden başka bir şey değildir. Buna göre: "Padişahlar ümmet tarafından biat namıyla, vükelanın padişahlar tarafından memuriyet suretiyle istihsal ettikleri vekâletten başka icra-i hükümet etmelerine hak verecek hüccetleri yoktur." "Tevkil" edilen kişi hürriyetleri kısamaz, zulüm edemez; bir kişi, ceza konusunda "hakim-i mutlak" olamaz. Kimseye teşrii yetki verilemez. Kemâl, hükümeti bu çizgide tutmanın iki çaresi olduğunu söylüyor. Birincisi, hükümetin esas nizamını alenî hale getirmektir; bu yolla hükümetin tevilleri safdışı bırakılır. Namık Kemâl'in burada hem anayasalı bir idareye, hem de batı demokrasilerinin "aleniyet" prensibine atıfta bulunduğunu görüyoruz. Ikinci çare, "Usul-i meşveret"tir. Burada "meşveret" kavramından, kuvvetler ayrılığı prensibine geliyoruz. "Usul-i meşveret... kudret-i teşrii erbab-ı hükümetin elinden almaktır. Devlet bir şahs-ı manevidir. (Bu hüküm Islâm hukukuna göre yanlıştır: Zira Islâm hukukunda devlet de dahil olmak üzere tüzel kişilik kurumu yoktur)[49] Kanun yapmak onun iradesi, icra etmek ef'ali hükmündedir." Kemâl'e göre "teşrii" ve "idarî" yetkilerin ikisinin de bir elde olması halinde hükümet hiçbir zaman "ihtiyar-ı mutlak'dan kurtulamaz. "Şura-

---

49 Joseph Schacht, **Islâm Hukukuna Giriş,** Çev. M. Dağ, A. Şener, Ankara, 1986, s. 134.

yı Ümmetin lüzümu da bundan çıkmaktadır.

Kemâl'in "kuvvetler ayrılığı" ilkesini, hangi delillerle savunduğuna tekrar döneceğiz. Kemâl'in bu yazısı, "halk hakimiyeti" gibi demokrasi mücadeleleri için vazgeçilmez, ancak Batıdan devşirilen bir kuramı İslâm terminolojisi içine nasıl yerleştirmeye çalıştığını gösteriyor. Şunu ekleyelim: Bu yazıdan önce, Şûrâ-yı Devlet'in açılışında Abdülaziz'in hatt-ı hümayununda "hakimiyet-i amme" tabiri geçmektedir.[50]

Ali Suavi'nin Ulûm gazetesinde yazdığı "El Hakimü Hü-Vallah" başlıklı uzunca bir yazı, şaşırtıcı bir canlılıkla, Namık Kemâl'in (ve diğer Yeni Osmanlılar'ın) savundukları "Hakimiyet-i halk" tezine karşı kaleme alınmıştır. İşin ilginç tarafı, Suavi bu yazıyla günümüzün köktenci akımlarının önünde oldukça önemli bir yere oturuyor. Yazının başlığı -günümüz İslâmcılarının sloganlaştırdığı şekilde söylersek- "Hakimiyet Allah'ındır" anlamına geliyor. Suavi'nin başlık olarak aldığı bu söz, ilk devir İslâmında püriten bir taassubu yansıtan Harici hareketinin de sloganıdır.[51] Aynı slogan, 20 yüzyıl İslâmının köktenci akımlarının da yaygın ve üzerinde çokça vurgu yapılan bir sloganı olarak kullanılmaktadır.[52] İslâmın ideolojileşmesi, Batılı kavram ve kurumlar karşısında bunlara cevap olarak getirilen köktenci tepki açısından önemli gördüğümüz bu yazı üzerinde geniş olarak duralım.

Suavi yazısında "halk hakimiyeti" prensibini, kelâmcılara has bir mantıkla irdeler: "*Şimdi şöhret bulmuş bir tabir var: Hakimiyet-i halk diyorlar. Bu kaziye Fransızcadan tercümedir. Aslı Souverainete du peuple. Şimdi biz şu Fransızca kelimenin manâsını taharri edelim. Souverainete ne demektir. Bu kelime fi'lasıl Latince Supranos lafzından gelir, ki manâsı: dilediğini yapar, hakim-i bin-*

---

50 Ahmed Hamdi Tanpınar, **19. asır**..., s. 217.

51 W.Montgomery Watt, **Islamic Politlcal Thought,** Edinburg, 1969, S. 54.

52 İran İslâm Cumhuriyeti anayasısında aynı hüküm yer almaktadır. "Hakimiyet Allah'ındır" ilkesinin savunulması ve bu ilke doğrultusunda halk hakimiyeti ilkesine itiraz için bak. Ebu'l-a'lâ el Mevdudi, "İslâmda Siyaset Anlayışı", Erol Güngör, **İslâm'ın Bugünkü Meseleleri,** İstanbul, 1983, s. 296.

nefs, âmir-i mutlak, fail-i muhtar demektir. Peki kendiliğinden hükmeden ve bilcümle eşya üzerine kudret-i kâmilesini vâz' eden kimdir. Cenab-ı Allah'dan başka bu sıfatla muttasıf yoktur." Özetle Suavi, hakimiyetin ancak Tanrıya mahsus olduğunu söylemektedir. "Souveraineté" *kavramını, insanın kendi üzerinde, insanın diğer insanlar üzerinde hakimiyeti şeklinde dinî ıstılahlarla inceledikten sonra, kavramı siyaset alanına tatbik eder. "Souverainete"si olan hükümet üç şey yapar: Birincisi kanunlar yapmak, ikincisi o kanunları icra etmek, üçüncüsü de bu kanunları ihlal etmek isteyenleri menetmek ve cezalandırmak. Suavi insanların kanun yapamayacağını, çünkü insanların diğer insanları kendinden üstün görmediği için onların yaptığı kanunlara riayet etmeyeceğini söyler. Millet meclisleri de insanlardan müteşekkildir. Böyle fertlerden müteşekkil bir güç emir ve yasak koyamaz. İnsan hem emir ve yasak koyup hem de ona uyamaz. Netice: O halde "souverain" kimdir: Allah'tır. Suavi'ye göre insanlar ancak böyle bir hakime uyabilirler. "Hükümet-i ilahiye tabiat-ı eşyaya uygundur. Şeriat-ı İslâmiyenin "El Hakimu Hüvallah" haberi bu kaide üzerindedir."*[53]

"Tabiat-ı eşya" ile Tanrı iradesi arasında kurulan bu özdeşlik, yani Tanrı iradesinin akla uygunluğu İslâm düşüncesinde "hakikatin akılda ve nakilde aynı olması" şeklinde ifade edilir. Klasik dönemde "Kelâm" ve "Felsefe" ekolleri arasındaki tartışmalar bu prensip etrafında yoğunlaşmıştır. Suavi'nin bu prensipten yola çıkarak giriştiği spekülasyonlar, Namık Kemâl'in "hukukun kaynağı" ile ilgili tartışmalarında da görülür. Bu konuya tekrar döneceğiz, ancak şu kadarını belirtelim: "Aklın ve naklin birbirine uygunluğu" tezi, modern dünyanın "akıl" kaynağından süzülen kavram ve kurumlarına geçişte sağlam bir atlama taşı hizmeti görmektedir.

Suavi yazısında Ortaçağ Hıristiyan teologlarının "Yeryüzü devleti"nin Tanrının istediği şekilde düzenlenmesi gerektiği iddialarına da itiraz eder ve İslâmiyetin getirdiği Tanrı hakimiyetinin, bundan farklı olduğunu söyler: *"Hükümet Allah Tealanındır'*

---

53 Ali Suavi, "El Hakimu Hüvallah", **Ulûm,** Sayı. 1, s. 18 vd.

kaziyesinden fiilen 'hükümet nizamatı Allah Tealanın... tertibiyle tanzim olunmak lazımdır; diye iddia eden papaların kavli sahih olmak lâzım gelmez. Yani tertibat-ı imamet mavera-i akl-ı insanîde fevkaladat usül ve kavaid üzerine değildir. Hükümet-i ilahîye tabiat-ı eşyaya tamamiyle uygun olan vech üzere düzgündür ki, tabiat-ı eşyayı taharriden ... varabildiği tertibat çıkagelmiştir. Evet kuvvet-i hükümetten fiilen imamete aklî ve tabii bir güzergah vardır. Demek ki terekküb eden bir cemaat akıl ve ihtiyarıyla tertib-i imamet etmekle mükelleftir." Yukarıda bahsettiğimiz "akıl" ve "nakil" özdeşliğinin mantıkî neticesi budur. Suavi bu mantıkla hükümet teşkilini ve siyaseti akıl sahasına sokar.[54]

"İlahî irade"nin "tabiat-ı eşya"ya uygunluğu, yani akıl ve nakil birliği, "nakl"in "akılla" savunulmasına geniş imkânlar verir. Nitekim Suavi, başladığı noktaya dönerek "İlahî iradeye uygun hükümeti" bu mantıkla yorumlamaya başlar: *"Cemiyet vaz'ı ilahidir. Hükümet ilahidir. İnsanlar müsavat üzere mükelleftir. Öyle ise bir cemiyet üzere hükümette, eğer cemaatın reyleri istima olunmazsa o hükümet meşru değildir. Hilafetin meşruiyeti arayı cemaatin zımmen olsun kabulüne vabestedir."* Ancak Suavi, hükümetin kaynağının halkta değil Tanrıda olduğunu tekrarlar.

Suavi, Sünnî doktrinde muteber bir isim olan Cürcanî'den şu sözü aktarır: "Hükümet-i medeniyenin, melik ve sultana mütaallik kısmı ki ilm-i siyasettir, şeriat-i ilahiye tarafından değildir. Yani bu kısmı bilmek şeriat-i rabbaniyeden öğrenmeye tevakkuf etmez."

Suavi'nin "halk hakimiyeti" prensibine karşı getirdiği "hakimiyet Allah'ındır" tezini savunurken, muhakemesi yer yer aksamasına rağmen, "yeni" şeyler söylemektedir. Her şeyden önce klasik düşüncede "halk hakimiyeti" diye bir mesele olmamıştır, tabii olarak bu meseleye getirilmiş bir cevap da yoktur. lslâm düşüncesinde bulduğu her delile müracaat ederek "halk hakimiyeti" prensibine karşı çıkmaya çalışan Suavi, üstüne üstlük "millet meclisini" feda etmeden bunu yapmak zorunda-

---

54 **a.g.m.**

dır. Suavi, bunu iktidarın kaynağının ilahî, buna karşı siyasetin ve hükümet teşkilinin aklî olmasıyla açıklıyor. Bu ayırım Hıristiyan ilahiyatçılarının iktidarın özü (potestas) ve kullanımı (auctoritas) arasında yaptıkları ayırımı hatırlatıyor. İktidarın özü Tanrısaldır, ancak kullanımı Tanrının emir ve hükmüne göre yerine getirilir. Yani, hakimiyetin icrası halkın reyine dayanmalıdır. İdarenin meşru olabilmesi mahallin ihtiyacına, kabiliyetine, ahlâkına uymasıyla olur. Hükümet'in adalet ve menfaat prensiplerine uygun davranması gerekir. Böyle olduğu takdirde ister cumhuriyet, ister oligarşi, ister monarşi olsa hepsi meşruiyette eşittir.[55]

Namık Kemâl'in Montesquieu'den aldığı ve İslâm terminolojisi ile savunmaya çalıştığı "kuvvetler ayrılığı" prensibi ve aynı konuda Ali Suavi'nin itirazları, Batının tarihsel gelişmesinin ürünü olarak ortaya çıkan kurumlar etrafında dönen ilginç tartışmalardan biridir. Namık Kemâl çağdaş laik devletlerdeki üç gücü, İslâm devletinde ifta, kaza ve icra olarak karşılıyor ve bunlar arasında bir denge ve fren mekanizması öngörüyor.[56] Denge ve fren mekanizması laik bir mekanizmadır ve şer'i esaslar çerçevesinde savunulması zordur. Nitekim Namık Kemâl'in telif teşebbüsü başarılı değildir. Ancak Ali Suavi'nin İslâm devleti nazariyesinden yola çıkarak kuvvetler ayrılığı prensibini reddetmesi ve bu itirazları boyunca geliştirdiği tezler modern İslâmın erken tartışmalarından birisi gibi gözükmektedir.

Suavi, Souverainete'nin yaptığı üç şeyin: Kanun vazı, kaza ve kanuna muhalefet edenleri menetmek; İlm-i fıkıhdaki karşılıklarının müftü, kadı ve vali olduğunu söyler. Bir kimse müftüden meseleyle ilgili fetvayı alır, kadıya hüküm verdirir ve valiye icra ettirir. Üçü birbirinin vazifesine müdahale edemez. Suavi bu üç gücün birbirinden ayrı olduğunu söylerken, kasdettiği bir işbölümüdür. Bu üç güç birbirine "merci-yi vahide" dayanmak üzere sıkı sıkıya bağlıdır. Suavi bu bağlılığı, şer'i delilini verdiği

---

55 **a.g.m.**

56 (Namık Kemâl), **Hürriyet,** No. 1, 29 Juin 1868 (Namık Kemâl) "İnnellahe Ye'mürü Bi'l adli...." **Hürriyet,** No. 30, 18 Janvier 1869.

"vahdet-i imamet" prensibine dayandırıyor. "Bir devlette müteaddid meclisler tertibi ve o meclislerin hukukunun birbirinden tefriki ve birbirine müdahaleden men'i kaziyesi vahdet-i imamete menafi değildir."[57] Suavi'nin kasdettiği senato türü meclislerdir. Kuvvetler ayrılığı ilkesine, " vahdet-i imamet" ilkesiyle karşı çıkan Suavi, sonuçta güçler arasında hiyerarşik bir ilişki tasarlar. "Mübaşeret (icra) kazanın altı, kaza ise iftanın yed-i tevkifinde olduğundan, mübaşir ve kazaya (ıstılah-ı fıkh üzere) adab ve iftaya usul ve kavaid vaz' olunmak vacib olmuştur."[58]

Biat

Yeni Osmanlıların meşrutî hükümet taleplerini savunurken İslâm siyasal kuramından aldıkları ve üzerinde sıkça durdukları kurumlardan birisi "biat"tır. "Biat" kurumunun az çok demokratik içeriği, Yeni Osmanlıların demokratik talepleri için elverişli bir ufuk sağlamaktadır. Ancak, Yeni Osmanlılar, bu kurumu da modernleştirerek kullanmışlardır.

"Biat" kurumunun birçok yönü, farklı mezhepler tarafından tartışma konusu yapılsa da özde aynıdır. Yönetici ile yönetilenler arasında yönetimle ilgili bir sözleşme olan "biat", yönetilenlerin rızasını (onayını) ifade ediyor. Teorik olarak İslâm devletinin başkanı "seçim"le iş başına gelir. Başa geçen kişinin yöneticiliğinin meşruluk kazanması, seçenlerin ona bağlılıklarını bildirmeleri (biat etmeleri) ile olur. Ancak seçmenler kitlesi halkın tamamı değildir, belirli ölçülerde ehliyet aranır.[59] "Ehl-i hall ü akd" (çözme ve bağlama ehli) adı verilen bu kitlenin yönetim süreci boyunca işlevi olduğu varsayılır. Kısa bir dönemden sonra İslâm hükümetlerinde saltanat usulünün hakim olmasına rağmen, şeklen de olsa halifenin işbaşına getirilmesinde "biat" kurumuna riayet edilmiştir. Osmanlı saltanatı da başın-

---

57 Ali Suavi, "El Hakimu Hüvallah", **Ulûm,** No. 2, s. 80.

58 **a.g.m.**

59 Ebû'l Hasan el Mâverdi, **El-Ahkâmu's-Sultaniye,** Çev. Ali Şafak, İstanbul, 1976, s. 5. vd.

dan sonuna kadar "biat" merasimini ihmal etmemiştir.

"Biat" kurumunun, Yeni Osmanlıların demokratik talepleri için elverişliliği ortadadır. Yeni Osmanlılar bunu almışlar ve taleplerinin dayanağı olarak sık sık ileri sürmüşlerdir. Yeni Osmanlılar'ın "biat" kavramında yaptıkları devrimci değişiklik, biat eden "ehl-i hall ü akd"ın yerine "halk"ı koymalarıdır. Namık Kemâl'in yazılarında "ehli hal ü akd"ın yerini halk, kamu menfaati, efkâr-ı umumiye gibi tamamiyle yeni kavramlar alır. "Biat" "biat-ı amme" şeklinde aktarılır.[60]

İnkılâb gazetesindeki şu satırlar, dar bir seçkin zümresinin murakabesinden halka geçişi gösteriyor: "Bizim itikadımızca hakim, ancak ulema-yı din ve millet(in) umumen intihab ettiği vekillerin tasvib ve tasdikiyle karar bulan kanundur."[61]

Yeni Osmanlılar biat kurumuna paralel olarak, İslâmın selefî yorumuyla, şeriate uygun bir yönetim biçimi olarak cumhuriyet'i çok açık bir biçimde savunmuşlardır. Namık Kemâl "Usul-i meşveret hakkında" mektuplarında, halk hakimiyeti fikrinin cumhuru gerektireceği şeklindeki itiraza şöyle cevap verir: "Islâm ibtida-i zuhurunda bir nevi cumhur değil miydi?" Şu anda cumhuriyeti gerçekleştirmenin imkânsızlığı bu hakkın iptali anlamına gelmez.[62] Islâm devletlerinin cumhuriyetten saltanata dönüşmesiyle baskı ortaya çıkmıştır.[63] **İnkılâb** gazetesi de diğerleriyle müttefik olarak Islâm devletinin başlangıçta cumhuriyet olduğunu belirtir. Suavi cumhuriyetten başka dünyada "hükümet-i meşrua" olamayacağını ısrarla söylemektedir.[64]

Ancak şu hususu belirtelim: Yeni Osmanlılar Batı siyasal düşüncesinden aldıkları kavramları ve kurumları Islâm düşüncesindeki karşılıklarını bularak savunurken, çoğu kere kavram-

---

60 (Namık Kemâl), "Ribe'l Menûn", **Hürriyet,** No. 47, 17 Mars 1869.

61 Mehmed, "Hürriyet Gazetesine Cevap", **İnkılâb,** sayı 3, 28 Mai 1870; Bilgegil, **Yakın Çağ**...., s. 219.

62 (Namık Kemâl), "Usul-i Meşveret Hakkında...", **Hürriyet,** No. 12, 14 Septembre 1868.

63 (Namık Kemâl), "İnnellahe Ye'muru...", **Hürriyet,** No. 30, 18 Janvier 1869; Ayrıca: Hürriyet "Bir zat tarafından" No. 36, 27 Mai 1868.

64 Ali Suavi, "El Hakimu Hüvallah", **Ulûm,** Sayı. 3, s. 124 vd.

ların yerli yerine oturmadığını görürüz. Daha önce örneklerini verdiğimiz gibi bazen cumhuriyet kavramı bizim bugün demokrasi olarak kullandığımız kavramın müteradifi olarak kullanılır. Meselâ, Ali Suavi İslâmın ilk şekliyle demokrasi olduğunu söylerken, diğerleri buna cumhuriyet derken aynı şeyi kasdetmektedirler. İngilterede gördüğü muhakeme yüzünden, Ingiliz sistemini eleştirmek için bir makale yazan Ziya Paşa'nın, Ingiltere'nin cumhuriyet olmadığına kızarken ve cumhuriyeti savunurken kastettiği daha başka bir şeydir.[65]

3. İtaatsizlik Tezi

Yeni Osmanlıların Babıâli'ye karşı açtıkları kalem savaşında halkı harekete geçirmek için İslâmî söyleme nasıl müracaat ettiklerini I. Bölüm'de aktarmıştık. Sünnî İslâm'ın tarih boyunca geliştirdiği ve savunduğu anlayış, neredeyse her türlü otoriteye itaati meşrulaştırma noktasına gelmişti. Yeni Osmanlıların, içinden çıktıkları bu gelenekten bir başkaldırı hakkı ve itaatsizlik tezi çıkarmaları oldukça güçtür. Yeni Osmanlılar'ın hücumlarını padişahı hariç tutarak Babıâli'ye yöneltmeleri pratik siyasî endişelerin yanında, birazda bu geleneğin elverişsizliğindendir. Ancak Ali Suavi'nin yazdıkları ve **İnkılab** cenahı bir istisna oluşturuyor. Suavi'nin yazdıklarının en önemli cephelerinden biri sivil itaatsizlik hakkını savunmasıdır.[66] Suavi halkı eyleme çağırır; bunu yaparken doğrudan Kur'anî emirlere, Ortaçağ hukukçularına ve İslâmın selefî yorumlarına müracaat eder.

Suavi daha **Muhbir**'i çıkarırken, Sünnî geleneğin aksine "zalim"e karşı başkaldırı hakkını savunur: "Zalimin şer'an def'i lazımdır." Suavi mehdi inancının teslimiyetçiliğine itiraz eder-

---

65 I. Bölümde aktardığımız üzere Suavi'nin "katil fetvası" yüzünden İngiliz mahkemelerinde yargılanıp daha sonra **Hürriyet**'i İsviçre'de çıkarmak zorunda kalınca, Ziya Paşa, İngiltere aleyhine bir makale kaleme almıştır. Makalede İngiltere'ye Cumhuriyet olmadığı gerekçesiyle saldıran Ziya Paşa, İngiliz sistemini "Hükümet-i Şahsiye" olarak niteler. Bak. (Ziya Paşa) "İdare-i Cumhuriye ile Hükümet-i Şahsiye'nin Farkı", **Hürriyet,** No. 99, 14 Rebiülahir 1287. (14 Temmuz 1870)

66 Şerif Mardin, **Genesis**..." s. 377.

ken: "Cenab-ı Hak bu ümmet-i merhumeyi zaleme elinde bırakmaz, elbette bir gün sahabi zuhur eder" diyenlere "Ne demek Allah senin hizmetkârın mıdır ki, her işini ona havale edeceksin de kendin rahatça oturacaksın.... Biz esbabına teşebbüs edersek, Allah tevfikini halkeder. Zalimin şer'an def'i lâzımdır. Cümlemiz ma'ruf ile memuruz. Yedi sekiz kişinin define koca bir memleketin halkının iktidarı ise müsellemdir." der.[67]

İslâmiyet'in "ferdî din" yorumunu savunan bir yaklaşıma verdiği cevapta, Suavi'nin ihtilalci görüşlerini buluyoruz. Hoca'nın birisi herkesin kendi nefsini terbiye etmesi gerektiğini, kötülük edenin zararının kendisine dokunacağını söylüyormuş. Suavi bu pasifizme ayetlerle karşı çıkar. İslâmiyet'i vaktiyle yücelten sebep "Emr-i bi'lmaruf nehy-i ani'l münker" (iyiliğin emredilmesi, kötülüğün yasaklanması) di. Bu emir terkedildiğinden beri İslâm hükümetleri gücünden kaybetmeye başlamıştır. "İşte milletimizin tenezzülüne ve bugünkü esaretine hep sebep idare-i hükümet eden eşhasın keyiflerine karşı koymayıp müdahane ile vakit geçirmesidir. Emr-i bil ma'ruf nehy-i anil münker farz-ı kifayedir."[68] Bundan çıkan netice şudur: "Mani-i zulüm farz-ı kifayedir"[69] Yani Müslümanların bir kısmının yerine getirmemesi halinde hepsini vebal altında bırakacak bir farzdır. Ali Suavi'nin bu delillere dayanarak geliştirdiği itaatsizlik tezi, İslâmın özgün bir selefî yorumuna dayanmaktadır. **Ulûm**'da aynı temanın, bu sefer klasik hukukçulara dayalı bir savunmasına raslıyoruz.

"Kudret-i Siyasiye der Düvel-i İslâmiye" başlıklı uzun yazıda Suavi, başka konuların yanında "İmama karşı huruc hakkı"nı da tahlil eder. Akaid kitaplarında "İmam fısk ü fücur ile münaızil olmaz" denilir. Suavi bunun, sultanın "mücazattan masun" olduğu manasına gelmediğini, zira sultanın azli meselesinin fitne ve asayişin ihlaline mani olmak için uygun görülmediğini belir-

---

67 Ali Suavi, "Ve'l Asrî İnne'l İnsane...", **Muhbir,** No. 21, 27 Janvier 1868.

68 Ali Suavi, "İstanbul'dan Mektub'a Cevab" **Muhbir,** No. 14, 28 Novembre 1867.

69 Ali Suavi, **Muhbir,** No. 17, 25 Decembre 1867.

tir.[70] Kur'an "Mutilerden olan umeraya itaat ediniz" demektedir. Kadı Beyzavî'nin bu ayeti tefsirini aktaran Suavi "Kuzat ve hulefa ve umera-yı askeriye sıratı müstakîm üzere bulundukları müddetçe sem ü taatla emir buyurulduğunu" belirtir. Şeyh Sadi'nin getirdiği hiyerarşiyi aktarır: "Kadı vezire itaat eder, vüzera da sultana, sultan da şer'e. Şeriat vasıtasıyla halk sultana itaat eder." Vasıta kalkınca itaat da ortadan kalkar.[71] "Nehy-i ani'l münker kaziyesi her baliğ ve mükellef üzerine farz olduğundan şeriati suistimal eden halife dahi olsa nehy olunmak farzdır."[72] Suavi bu hükümden sonra "Huruc ale's sultan" (Sultana karşı isyan eden) yapan "bağı"nin durumunu inceler. "Bağı"nin katli, halifenin mukaddesiyeti için değil, nizam ve asayişin muhafazası içindir. Fetava-yı e'l Mekkiye'den şu cümleleri aktarır: *"Ehl-i bağı anlardır ki imam-ı hak aleyhine bağrı hak huruc ederler. Şöyle ki, Müslümanlar bir imama içtima edip, onunla ırz ve mal ve can emniyeti hasıl iken bir takım kimseler imamın aleyhine huruc etseler, bakalım ne için huruc ettiler, tahkik olunmak lâzım gelir. Huruclarına sebep, eğer imamın onlara etmiş olduğu zülüm ise bu surette huruc edenler ehl-i bağı değildirler. İmamın zulmü terk ve itayı hukuk etmesi lâzım gelir. Böyle huruclara karşı nâsın imama iane etmesi caiz değildir. Zira bunda zulme iane vardır."*[73]

Yeni Osmanlıların radikal kanadı **İnkılab**, diğerlerinden farklı olarak cepheden hücumlarını Abdülaziz'e, yani halifenin kendisine yöneltmektedir. **İnkılab**'da, halka yapılan ihtilal çağrılarında halifenin hal'linin gereği şer'i delilleriyle savunulur. **İnkılab** tezlerini halkın yönetimde söz sahibi olma hakkıyla birlikte, daha demokratik bir muhtevayla savunmaktadır: "Halife-i İslamın ittifak-ı milletle nasb olunması, mansıb-ı hilafete cümleden hak bulunması merâsim-i akl ü dini terk ile nefs ü hevasına mutabaat etmemesi Kitab u sünnete temessük eylemesi hükm ü tasarrufu siyaset-i akliye ve şer'iyeye mutabık olması icma-i üm-

---

70 Ali Suavi, "Kudret-i Siyasiye der Düvel-i İslâmiye", **Ulûm,** S. 993.

71 **a.g.m.** s. 994.

72 **a.g.m.** s. 995.

73 **a.g.m.** s. 996.

metle sabittir. Ve mansıb-ı hilafetin şurûtı ilm, adl, kifaye, akl ü hisde halel ve noksan olmamaktır." diyerek, hilafetin şartlarınını sıralayan Mehmed Bey, teker teker bu şartların Abdülaziz'de bulunup bulunmadığını sorgular. Verdiği cevapların hepsi olumsuzdur. Netice: "Abdülaziz'in hilafeti şer'an ve aklen sakıttır."[74]

C) İslâm Hukukunun Müdafaası

1. Şeriati "Yeniden" Hakim Kılma Teşebbüsü

Yeni Osmanlılar'ın Tanzimat'ın laik kanunlaştırma hareketine muhalefetlerini ve karşısında şer'i hukuku savunmalarını birinci bölümde aktarmıştık. Şimdi savundukları Şer'i hukukun çerçevesini ve bütün olarak geliştirdikleri ideoloji içinde işgal ettiği yeri belirlemeye çalışalım.

Kânipaşazade Rıfat Bey'i istisna edersek Yeni Osmanlılar şer'i hukukun zamanın bütün ihtiyaçlarını karşılayacağına inanmaktadırlar. Bu inancın doğrultusunda talepleri, şer'i hukukun Osmanlı devlet ve toplum yapısına bütünüyle egemen kılınmasıdır. Bu talep daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanzimat'ın laik kanunlaştırma hareketine karşı ileri sürülmektedir.

Namık Kemâl "Biz **Düstur**'a bedel bir kanun-ı şer'î yapmak talebindeyiz" diyor. Ona göre **Düstur** birkaç cahilin terkip ettiği zalimane bendlerdir. Halbukî Şeriat'ın kaynağı ayet ve hadislerdir ve iki yüz milyon nüfuslu bir millete bin iki yüz elli seneden beri uygulanmaktadır. Ondan çıkarılacak kanunlar medenî milletlerin kanunlarından daha üstün olacaktır.[75] Bir başka yazıda nizamiye mahkemelerini ve laik kanunlaştırmaları kastederek, bunların "Şeriat-i ahmediyenin kadrini kırmaktan başka" bir

---

74 Mehmed, "Hürriyet Gazetesine Cevap (Mabad)", **İnkılâb,** Sayı 4, 13 Juin 1870; Bilgegil, **Yakın Çağ**..., s. 247.

75 (Namık Kemâl), **Hürriyet,** No. 23, 30 Novembre 1868; Sungu, **a.g.m.,** s. 802.

faydası olmadığını söyler.[76] Şeyhülislâm değişikliği ile ilgili yazdığı bir makalede yeni Şeyhülislamdan talebi "...*Mecelle, ukubat ile beraber itmam ve tamamen fiile ihraç olunarak hukuk-ı ibâdın bir takım teşevvüşat-ı seyyieden tahlisi ile şeriat-i İslâmiyenin yar u ağyar nazarında izhar-ı hakikat ve kudsiyetinden" ibarettir.*[77] Namık Kemal'in bu taleplerinin benzerleri Ziya Paşa ve Ali Suavi'de de vardır.

Suavi daha **Muhbir**'in (Avrupa) ilk sayısında fıkıh'ı savunarak işe başlamıştır. Ona göre Müslümanların kanunu fıkıh ve fetvadır. Zamanın değişmesiyle yeni yeni hadiseler ortaya çıksa da fıkıh olduğu yerde kalmaz, "tevessü" eder.

Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile münasebetinden, eskiden olmayan şirketler, poliçeler gibi yeni meseleler çıkmıştır. Ancak "İlm-i fıkıh eski bir vakit için yapılmış olup zamanımızca kafi değildir" inancı yanlıştır. Zira zamanların değişmesiyle hükümler değişir.[78]

Tanzimat'ın kanunlaştırma hareketini eleştiren Ziya Paşa, şeriatın içtihad kapısının kapanmasından beri "Fıkh-ı şerifin mesail-i müftâbihası şimdiki asrın ilca ettiği muamelata suret-i sahihada kifayet etmediğini" teslim eder, ancak yine şeriate müracaat ederek "derya-yı bi-payan-ı şeriatten" gerekli hükümlerin çıkartılabileceğini ileri sürer.[79]

Yeni Osmanlılar bu talepleri doğrultusunda devletin esas yapısının ve kanunların şeriate dayandırılmasını isterler; ancak Suavi ve Ziya Paşa'dan yaptığımız alıntılarda görüldüğü gibi, şeriatin halihazır durumunun bu taleplerini karşılayacak durumda olmadığının farkındadırlar. Buraya kadar aktardıklarımızdan, Yeni Osmanlılar'ın yaşayan şeriatten veya İslâm hukukundan

---

76 (Namık Kemâl) "Nutk-ı Hümayun", **Hürriyet,** No. 50, 7 Juin 1869; Sungu **a.g.m.,** s. 804.

77 Namık Kemâl, "Tebeddül-i Meşihat", **İbret,** No. 68, 9 Şevval 1289; Sungu, **a.g.m.,** s. 805.

78 Ali Suavi, **Muhbir,** No. 1, 31 Aout 1867.

79 (Ziya Paşa), Zade'fi t-tanburi Nigmete Uhra", **Hürriyet,** No. 41, 5 Avril 1869.

farklı yeni bir şeyler söylemeleri gerektiği ortaya çıkıyor. Yeni Osmanlılar yeni olarak ne söylemişlerdir? Bu soruya geçmeden önce İslâm hukukunun tabiatı üzerinde duralım.

İslâm hukukunun kaynağı ilahî olmakla birlikte, İslâm hukuku birikimi aklî yorum metodundan doğmuştur. Hukukî konulara sokulan dinî ölçülerle ahlakî kaideler, onun yapısal düzeninin çatısını oluşturmuştur.[80] Ancak İslâm hukuku (fıkıh) yalnız Müslümanların mahkemeye başvurmak zorunda kaldığı zaman kendisini göstermez; aynı zamanda ona, dinî görevlerinin neler olduğunu, ibadet açısından kendisini nelerin temiz kıldığını, neleri yiyip içmesi gerektiğini, nasıl giyineceğini, ailesine karşı nasıl davranacağını da anlatır.[81]

İslam hukuku bize aşırı bir 'hukukçular hukuku' örneğini vermektedir. Fıkıh mütehassıslar tarafından yaratılmış ve geliştirilmiştir. Devlet değil, sadece hukuk ilmi teşrîi bir rol oynamış ve ilmî mahiyette yazılmış olan el kitapları kanun gücüne sahip olmuştur.[82] Özel hukuk, kamu hukuku, medenî hukuk ve ceza hukuku veya maddî hukuk ve usûl hukuku gibi günümüzün sistematik ayırımlarından hiçbiri İslâm hukukunda yer almaz.

İslâm hukukunun yapısını asıl belirleyen özelliği onun nazarî ve fiilî durumunun tarih boyunca gösterdiği farklılıktır. Tatbikatta şer'i hukuk aile hukuku, miras hukuku, vakıflar gibi konularda büyük nüfuza sahiptir. Bu nüfuzun en zayıf olduğu hatta bazı bakımlardan mevcut olmadığı yerler ceza hukuku, vergi, anayasa ve savaş hukuku şeklinde sınıflandırabileceğimiz sahalardır.[83] Şer'i hukuk şeklen, dinî bir ideal olarak tanındığı sürece pratikte tamamiyle uygulanmış olma konusu üzerinde durmamıştır. İslâm tarihi boyunca şeriat büyük bir itibara ve itiraz kabul etmez bir nüfüza sahip olmuştur. Tarih boyunca bu nüfûza rağmen siyasi otoritenin kendi teşriî sahasını alabil-

---

80 Schacht, **a.g.e.,** s. 12.

81 **a.g.e.,** s. 82.

82 **a.g.e.,** s. 13.

83 **a.g.e.,** s. 85.

diğine genişletmesine karşılık sessizce boyun eğmiş ve devlet ile şer'i hukuk arasında sessiz bir mütarèke süregelmiştir.[84]

Şimdi tekrar Yeni Osmanlıların şer'î hukuku devletin ve toplumun bütün sahalarına hâkim kılma taleplerine dönelim. İlk göze çarpan husus, İslâm hukuku geleneğinde fiilî olarak böyle bir talebin bulunmayışıdır. Yeni Osmanlılar, İslâm hukukunun fiilî olarak boş bıraktığı sahalarda da şer'i hukukun uygulanmasını talep etmektedirler. İkinci olarak Yeni Osmanlılar İslâm hukukunda mevcut olmayan bir sistematik ile İslâm hukukuna bakmaktadırlar. Anayasa hukuku, ceza hukuku (ukubat ceza hukuku ile tam örtüşmez) gibi sınıflandırmalar İslâm hukukunda yoktur. Yeni Osmanlıların bu sınıflandırmayı Batı'dan aldıkları ve İslâm hukukuna bu gözle baktıkları açıktır. Geleneksel İslâm hukuku çerçevesinde bakılırsa Tanzimat'ın laik kanunlaştırma çabalarına şer'i açıdan bir itirazın yapılamaması gerekir. Zira bu sahalar zaten devlet tarafından düzenlenmektedir. Yeni Osmanlıların bu itirazlarını da mevcut şeriat anlayışı çerçevesinde temellendirmeleri zordur.

Sonuç şudur: Yeni Osmanlılar içinden çıktıkları geleneğin tabiî mecrası içinde düşünce geliştirmemektedirler. Yaptıkları Batı düşüncesi ile diyaloga girmek, Batı düşüncesinin problemlerini kendi dünyalarına aktarmak ve kendi dünya görüşleri içinden çözüm bulmaya çalışmaktır. Bu şekliyle Yeni Osmanlı düşüncesini ve bütün modernist İslâmı, Yunan düşüncesinin taarruzuna uğrayan Ortaçağ Müslümanlarının düşünce dünyasına benzetebiliriz. Şaşırtıcı olan, akıl ve nakil arasında o dönemde ortaya çıkan çatışmaların ve yeni sentezleme çabalarının, bu sefer Batı ile diyaloga giren Yeni Osmanlılarda tekerrür etmesidir. Ancak iki farkla: Ortaçağ İslâm düşünürleri içselleştirdikleri Yunan felsefesinin sorunsalları çerçevesinde kendi kültür dünyalarının bütünlüğü içinde kendi aralarında diyaloga girdiler. Bu durum farklı ekollerin tartışmaları ve ortaya çıkan yeni sentezler şeklinde kendini gösterir. Yeni Osmanlılar ise dışlarında,

---

84 **a.g.e.,** s. 93.

fizikî olarak ayrı bir dünya ile diyaloga girdiler ve tek taraflı bir sentezlemeye giriştiler. İkinci olarak Yeni Osmanlıların gündelik politik fırtınalar arasında gölgelenen düşünceleri çoğu zaman tıkız kalmaktadır. Ortaçağ İslâmının derinliği ve şumulü onlarda yoktur. Ancak yine de sorunsalları birbirine benzemektedir. Bunu, küllenmiş tartışmaları, tek yanlı evrensel bir hakikat gibi yeniden yorumlamalarında görüyoruz. Bunların başında, Orta-çağ İslâmının hararetli tartışma konusu "Akıl ve nakil" meselesinin, Yeni Osmanlılar tarafından yeniden diriltilmesi gelmektedir. Yeni Osmanlılar, şer'i hukuku savunurken akıl ve nakil özdeşliğini yeniden ispatlamaya çalışmışlardır. Bu çaba hukukun kaynağı ile ilgili spekülasyonlarında ister istemez su yüzüne çıkmaktadır.

2. Akıl ve Nakil Özdeşliği

İslâmın erken tartışmalarından biri nakil (vahiy) karşısında aklın durumudur. Teşekkül eden ilk ekollerden Mu'tezile, aklın vahiyle birlikte hakikatin aynı ölçüde kaynağı olduğunu iddia etmiştir. Daha sonraları bu iddia aklın Allah kelâmıyla aynı düzeye yerleştirilmesine varmıştır.[85] İslâmda felsefe hareketi Mu'tezile kelâmının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Yunan kaynaklı fikirlerle sistemini oluşturan İslâm Felsefesi, Allah'ın iradesi kavramı yanına, Allah'ın rasyonel nizamı kavramını koymuştur. Kelamcılar İslam filozoflarının kullandığı "aklî" metodların birçoğunu alıp sistemlerine dahil etmelerine rağmen, sonuçta, akıl karşısında naklin belirleyiciliğini yeniden kuvvetlendirmişlerdir. Ortaçağ sünnî sentezi, aklı naklin sınırları içine sokan kalıcı bir sistem geliştirmiştir.

Yeni Osmanlıların yaşadığı devirde Sünnî İslâm'ın bu sentezi hakimdir. Ancak Batı'nın akıl çağının yansıması olarak, terakki sloganlarının belirlediği düşünce ortamında bazı kıpırdanmalar da yaşanmaktadır. Cevdet Paşa'ya göre tarihin akışı Tanrının

---

85 Fazlur Rahman, **a.g.e., s.** 112.

iradesine bağlıdır. Ancak" *irade-i ilahiye esrarına nüfuz etmek kabil olmayan bir ilk sebep, bir 'illet-i üla'dır. Ama tarihî hadiseler belli bir nizam ve teselsül, yani muayyeniyet içerisinde gelişir. Adet-i ilahiye, bütün olayları tabiî sebeplere rabt ve isnad etmek üzere caridir."*[86] Burda söz konusu edilen, tabiat, kanunları ile Tanrının iradesinin özde aynı olmasıdır. Bu görüş deistik felsefelere ve Eski Yunan'da Stoacılara (Revakîler) kadar geri götürülebilir. Aynı şekilde Tunuslu Hayreddin Paşa adaletin hakim olduğu toplumlarda zenginliğin, zulmün olduğu toplumlarda fakirliğin çoğalmasını "adetullah" olarak tanımlarken[87] Cevdet Paşa ile aynı şeyleri söylemektedir. Burada söz konusu edilen, toplum içinde carî olan 'kanun' larla, Tanrı'nın iradesi arasındaki özdeşliktir. Böylece, özdeşlik, "Tanrı iradesi" ile insanın akıl yoluyla keşfedeceği sosyal kanunların ayniyetine, netice olarak "akıl" ve "vahiy"in temelde aynı gerçeği ifade ettiğine uzanmaktadır. Şimdi, Yeni Osmanlıların şer'i hukukun üstünlüğünü savunurken dayandıkları "akıl-nakil" özdeşliğine geçebiliriz.

Namık Kemal, başlığı yine bir Kur'ân ayeti olan bir yazısında şunları söyler: "Adaletin ahkâm-ı esasiyesi nakil ve akılda, ve her zaman ve mahalde müttehiddir." Kemâl, bu hükümden yola çıkarak, Avrupa'da akıl ürünü olan kanunlarla şeriatin va'z ettiği hukukî kuralların özde benzer olduğunu ileri sürer: "*Avrupa ukâlası nizamat-ı mevcudelerinin usulünü hassa-i akl ile tabiatın kavaid-i külliyesinden ve fürüunu o kavaidin münasebat-ı medeniye ve icabat-ı zamaneye tatbikatından istihraç eyledikleri gibi İslâm uleması dahi fıkhı o yolda tedvin etmiş ve fakat kavaid-i tabiiye, evamir-i ilahiye ve ehadis-i nebeviyede münderiç bulunduğu için istikraat-ı hikemiyeye mecbur olmaksızın onlardan istinbat-ı usül etmişlerdir. Hatta, muteberattan bir fetva kitabı ele alınsa da siyasiyat cihetleri en muntazam bir devletin kanununa tatbik olunsa, değil yalnız usul-i teşriî, kaide-i tedvini bile ayniyle birbirine mutabık bulunur...."* Bunun yanında, şer'i hukukun diğerlerinden

---

86 Ümit Meriç, **Cevdet Paşa'nun Cemiyet ve Devlet Görüşü,** İstanbul, 1975, s. 18.

87 Hayreddin Paşa, **Akvemü'l Mesalik**...s. 18.

üstün bir tarafı vardır: İlâhî otoriteye dayandığı için maddî ve manevî olarak halkın itaatini daha kolay temin eder.

Hukukun "akılda ve nakilde" birliği tezi, İslâm felsefesinden ve 18. asır Batı düşüncesinde yaygın olan "Tabiî hukuk" doktrininden iktibas edilmektedir. "Tabiî hukuk" bahsine geçmeden önce Ali Suavi'nin aynı istikamette geliştirdiği düşünceleri üzerinde duralım. Suavi'nin vardığı nokta, Kemâl'inkiyle aynıdır.

Ali Suavi'nin Ulûm'da yayımlanan "İlm-i Usul-i Fıkıh" başlıklı yazısının gayesi İslâm teşriî faaliyetlerinde aklın önplana çıkarılmasıdır.[88] Yazının dikkati çeken tarafı hakim sünnî doktrinden, batı düşüncesi ve kurumları ile diyaloga girerek neticeler çıkarılmasıdır. Suavi "İlm-i Usul-i hukuk"un kaynağını sorar: Bu kaynak "hüsn ü kubh"dur. Gerçekten de İslâm hukuku Tanrının istediği ve hoş gördüğü davranışlarla, yasakladığı ve çirkin gördüğü davranışları belirlemeye çalışır. Suavi bundan sonra Avrupa'da "hüsn ü kubh"un kaynağının aklî, İslâm hukukunda da şer'i olduğunu belirtir. Suavi, görüldüğü gibi, İslâm hukukunun temel kategorisini Avrupa hukukuna taşıyor ve bu kategorinin Avrupa'da akılla belirlendiğini söylüyor. Avrupa hukukunun, yani laik hukukun kaynağında böyle bir kategorinin bulunmayacağını biliyoruz. Ancak Suavi bu tespitinden sonra muhakemesini sürdürür. Avrupalıların gelişmesi ve ilerlemesi "hüsn ü kubh"un akli olmasındandır. O zaman "bu usul ile usul-i İslâmiyeyi cem" etmek gerekir. Bu nasıl mümkün olacaktır, diye soran Suavi Mu'tezile, Şafii ve Hanefi gibi farklı ekolleri araştırdığını ve sorunu hallettiğini söyler. İslâmda bir kısım "husn ü kubh" şer'idir: Namazın kaç rekât kılınacağı gibi, bazıları da aklîdir. O zaman aklî olan "hüsn ü kubh" ile yola çıkarak "Avrupalıların ilm-i usul-i hukuku ile usul-i İslâmiyeyi cem'de bir müşkül yoktur." Şer'i olan "hüsn ü kubh" itikadî konulara inhisar ettiğinden bir mesele çıkmayacaktır. Suavi bu tevili yaparken klasik hukukçuların tartışmalı usüllerini, "rey ve istih-

88 Ali Suavi, "İlm-i Usul-i Fıkh", **Ulûm,** s. 1065 vd. İslâm teşrii faaliyetlerinde Suavi'nin aklı önplana çıkarma çabası, yanlış olarak Suavi'nin laikliği olarak yorumlanmıştır..

san"ı güçlü kaynaklar olarak zikreder.[89] Halbuki klasik dönemin tartışmalarında, "hüsn ü kubh"un akılla bilinip bilinmeyeceği önemli bir yer tutmaktadır. Sünnî fakihlerin çoğu, bu tartışmalarda aklı tek başına bir kaynak olarak kabul etmemişlerdir. Yalnız Mu'tezile "hüsn ü kubh"un akılla belirlenebileceğini kabul eder.[90]

Suavi'nin bu yazısı, tek başına, geleneksel Islâmın bir ideolojiye dönüşmesi süreci hakkında aydınlatıcı bir tablo ortaya çıkarıyor. Önce bir kabül: Avrupa gelişmiş ve ilerlemiştir; bu ileriliğin esaslı âmillerinden birisi, Avrupalıların "akıl" yoluyla geliştirdikleri düzenlemeler (hukuk kuralları)dır. Islâmiyetin koyduğu sınırlar içinde kalarak, akıl yoluyla geliştirilmiş bir sosyal düzen ve dolayısıyla Avrupa'nın ileriliği nasıl ele geçirilebilir? Suavi'nin cümlesiyle bunun cevabı şudur: "(Avrupanın) usûlü ile usûl-i Islâmiyeyi cem etmek".Biz buna, "Batı düşüncesiyle Islâmın, bir sentezini yapmak" demiştik.

Bunu yapmak için Batı düşüncesi seçmeci bir tavırla ayıklanır, işe yarar görünenler aktarılır. Bu yazıda Hobbes'den ve Montesquieu'dan iktibaslar vardır. Aynı şekilde Islâm düşüncesi de elverişli deliller bulunana kadar elemeden geçirilir. Suavi, Klasik Islâm'ın işe yarar görünen bütün kaynaklarını kullanmaktadır: Hanefî, Şafiî, Mu'tezile "aklı" önplana çıkarabilecek görüşleriyle, delil olarak öne sürülür.

Aynı şekilde Islâm felsefesine de müracaat edilir. Sonuçta ortaya çıkan, aklı önplana çıkaran bir "cem" yani sentezdir. Işaret etmeden geçemeyeceğimiz nokta, bu sentezleme çabalarının "ilk" denemeler olmasıdır.

Yeni Osmanlılar'ın Batı düşüncesine seçmeci bir tavırla yaklaşmaları ve işe yarar gördüklerini iktibas etmeleri konusunda en çarpıcı örnek, 19. asır Avrupa'sında tedavülden kalkmış olan "Tabiî Hukuk" doktrinine dört elle sarılmalarıdır.

---

89 a.g.m.

90 a.g.m.

3. Tabiî Hukuk

Yeni Osmanlıların söz birliği etmeşçesine, şer'î hukukun akla uygunluğunu ispatlamak için başvurdukları "tabiî hukuk" kavramlaştırmaları üzerinde duracağız. Tabiî hukuk" doktrini Yeni Osmanlıların Batı düşüncesiyle girdikleri diyalogda, Islâmı, çağın yeni paradigmaları ile sentezleme çabalarının önemli bir bağlantı unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Namık Kemâl, şer'i hukukun üstünlüğünü savunurken sık sık şu iddiayı tekrarlar: "Şeriat... usülü âyât ve ehadiste mevcut olan hukuk-ı tabiiyeden bi'listinbat çıkmıştır."[91] Biraz sonra, bu iddianın Sünnî doktrine aykırılığı üzerinde duracağız. Ancak, Namık Kemâl'in amacı, bu iddianın geçmişteki sahipleri olan Islâm filozoflarından farklıdır. Kemâl, Batı hukuk düzeninin üstünlüğüne karşı, şer'î hukuku yeniden meşrûlaştırmaya çalışmaktadır. Bir başka yazıda, İnsanların bir arada yaşamasını temin için bir "rişte-i rabıta va'zına" ihtiyaç duyulduğunu, bu rabıtanın "şer'" olduğunu belirten Kemâl, bunun teferruatının "icma-i ümmetle" tayin olunduğunu, ama esasının "hukuk-ı tabiiyeye isnad olunduğunu" söyler. "Bizde o hukuk-ı tabiiye ki ayn-ı adl-i ilâhidir ki Kur'ân-ı Kerim tayin etmiştir."[92]

"Hukuk-ı tabiiye"yi "tabiî haklar" şeklinde kullanan Ali Suavi'nin daha önce bahsettiğimiz "Ilm-i Usül-i Hukuk" başlıklı makalesindeki tanımı ise şöyledir: "Hukuk-ı tabiiye ...ihtiraat-ı beşeriyeden olmayıp, mâhâzâ indallah akl-ı beşerde ve her mukaveleden evvel mevcud olan hak ve selahiyetler demek." Bu hukukun icat eseri olmadığını, "Ilm-i ilahiyat"ın meselesi olduğunu belirten Suavi, Hobbes'un tabî hukuk nazariyesine de itiraz eder: Hukuk-ı tabiiye "ne Hobbes"un zannı gibi kudret-i halk ile mahfuz evzâ kabilinden ne de bazılarının zu'mu gibi tederrüp ve mümares e ile ihtiraattan değil. Ancak hüsn-i hakikat mevcudasından neb'an eder, aklî ve cibilî mevcuttur"

---

91 (Namık Kemâl) **Hürriyet,** No. 23, 30 Novembre 1868; Sungu, **a.g.m.,** s. 802.

92 (Namık Kemâl) "Devlet-i Aliyye'yi Bulunduğu...", **Hürriyet,** No. 9, 24 Aout 1868.

(Innée).[93]

Tabiî Hukuk'un klasik Islâm'a uygun bir tarzda kullanımı, Ahmet Cevdet Paşa ve Tunuslu Hayreddin Paşa'da görülür. Bu kullanıştan daha önce bahsetmiştik. Yeni Osmanlıların kullandığı Tabiî Hukuk kavramlaştırması, o günlerin Osmanlı aydınları arasında yaygındır. Ahmet Midhat Efendi **Üss-i İnkılab**'da kanunu: "tabiye-i eşya ve ahvalden münbais ahkâm" olarak tarif eder.[94] Bu tarif,birazdan üzerinde duracağımız üzere, Montesquieu'nun tarifidir. Yeni Osmanlıların radikal kanadının yayın organı **İttihad**'da, tabiî hukuk, militan bir üslübla, slogan tarzında kullanılır. Mehmed Bey, bir yazısında hukuk, hürriyet, müsâvat gibi istedikleri şeylerin "tabiî haklar" manzumesine girdiğini, "hukuk-ı tabiiye ile pençeleşilemeyeceğini"[95] ihtar eder.

"Tabiî hukuk" kuramı, Felsefe Tarihi'nin kapsamlı kategorilerinden biridir; Eski Yunan'da Stoacılara (Revakîler) kadar geri götürülür. Tabiî hukuk nazariyesi Yunan Felsefesi kanalıyla Islâm düşüncesine girmiş, Islâm filozoflarının üzerinde durup tartıştıkları ana konulardan biri haline gelmiştir. Sünnî kelamcılarla Islâm filozoflarının giriştikleri uzun tartışmalardan birisi de bu konudur. Islâm düşüncesindeki "tabiî hukuk" tartışmaları, bizim için bir istidrat niteliği taşıyor. Biz sadece neticeyi aktarmakla yetinelim.

Stoik felsefeye göre evrensel akıl; fizik kanunlarla, sosyal kanunlarla ve ferdî akıl ile uyum içindedir. Stoacılar, tabiat kanunları, sosyal kanunlar ve ferdî aklın aynı kaynaktan, evrensel akıl olan Tanrı'dan çıktığını söyleyerek bunları bir biriyle uyumlu hale getirirler. Stoacıların bu kuramları Mu'tezile ile Sünnîler arasında "adalet" kavramı etrafındaki tartışmalarda Mu'tezile görüşü olarak kendini gösterir. Mesele "Ferdî hürriyet" veya "İrade hürriyeti" ve bunun Tanrı iradesi karşısındaki sınırları etrafında dönmektedir.

Sünnî ilahiyatçıların kabul ettiği tabiî hukuk nazariyesi, Ibn

---

93 Ali Suavi, "İlm-i Usul-i Fıkh", **Ulûm,** s. 1071.

94 Mardin, **Genesis**..., s. 318.

95 Rıfat (Kanipaşazade), **Hukuk (Hukuk-u Umumiye),** İstanbul, 1290 (1873).

Rüşd ile Gazali arasında vuku bulan tartışmada Gazali'nin görüşü olarak şekillenmiştir. Burada da, "ilk muharrik" gibi Yunan felsefesinden İslâm felsefesine geçen tartışmalara girmek istemiyoruz. Netice olarak, sünnî görüşte tabiat kanunları, Tanrı'nın yeryüzündeki işaretleri olarak kendini gösterir. Namık Kemâl'in yukarda belirttiği şekilde, tabiattaki düzenliliklerden çıkarılmış bir hukuk anlayışı Sünnî lslâm'da yoktur.[96] Sünnî İslâm kaynak olarak nassları kabul eder.

Ancak Yeni Osmanlılar'ın, İslâm geleneğinde hemen karşılığını bulabildikleri "tabiî hukuk" kavramlaştırmalarının kaynağı daha yakın bir zaman ve yerden 18. asır Batı düşüncesinden gelmektedir. Şerif Mardin, Namık Kemâl'in hukuk anlayışında, Volney ve Locke üzerinde durarak bu kaynağı göstermektedir.[97] Yeni Osmanlılar'ın tabiî hukuka dayanarak, şer'i hukukun meşrulaştırmasını yeniden yapmaya çalıştıkları devirde "tabiî hukuk" doktrini Batı düşüncesi için tarihin rafına kaldırılmış bir konu haline gelmiştir.[98]

Yeni Osmanlılar'ın tabiî hukuk doktrini ile şer'i hukuku, iki-
sinin özdeş olduğu temeline dayanarak savunmaları sünnî gelenek içine yerleştirilemez. Biz bu yeni görünen görüşleri Rıfat beyin bir cenahta, Kemâl ve Nuri Bey'in diğer cenahta yer aldığı ilginç bir tartışmayı aktararak irdeleyelim.

Yeni Osmanlıların ilk "dönek"i Kânipaşazade Rıfa'at Bey Pradier Fodéré'nin **Hukuk-ı Umumiye** başlıklı kitabını Türkçeye çevirmiştir. Bu kitabın tamamlanmış çevirisi (Birinci cilt beş sene evvel yayımlanmıştı) 1873 yılında yayımlanır.[99] Kitabın başında Rıfat Bey'in 62 sayfalık bir mukaddimesi vardır. Kitap ve mukaddimedeki görüşleriyle Rıfat Bey laik bir hukuk görüşünü savunmaktadır.

---

96 St Thomas'la başlayan Batı'daki klasik tabî hukuk doktrini ile İslâm düşüncesindeki tabî hukukun karşılaştırması için bak. Mardin, **Genesls,** s. 315 vd.

97 Mardin, **Genesis,** s. 315 vd.

98 Tabî hukukun, historicist ve positivist yaklaşımlarla geçirdiği evreler için bak. Harry V. Jaffa, "Natural Law", **I. E. S.S.**

99 Rıfıat (Kanipaşazade). **Hukuk (Hukuk-ı Umumiye**), İstanbul, 1290 (1873).

Rıfat Bey kitabın Mukaddimesinde "Fünun-ı beşeriye"nin "beyhude faraziyattan tecrid" ile "tecrübe kaidesine bina edilerek" ilmin yükselmesinden bahsederek söze başlar. "Ulum-ı siyasiye"de tecrübeye dayalı bir ilimdir. Rıfat Bey Osmanlı devletinin "siyasetin kavaid-i mer'iyesinden" pek çoğunu alarak uyguladığını (kanunlar ve nizamiye mahkemeleri gibi) ve hükümetlerini o kaideler üzerine kurmuş devletlerle ittifak halinde olduğunu kaydeder ve "devletin kaide-i asliyesini icabat-ı asra tevfikan teyid" etmekle mükellef olunduğunu belirtir.

Mukaddime boyunca konu hukuk felsefesi etrafında döner. Birarada yaşamaya mecbur olan insanların ilişkilerini düzenlemek için bazı kurallara ihtiyaç vardır. Gayeleri insanlar arası ve diğer toplumlarla ilişkileri düzenlemek olan kurallar "Ahkam-ı şeriye" ve "Ahkam-ı akliye" diye iki kısma ayrılır. *"Birinci kısım vasıta-i resûl ve enbiyâ ile nasa tebliğ olunan şerayi ve ikincisi hem insanın en büyük muhtacun aleyhi olan adalet usulünün tayini için tabiat-ı beşeriyeyi bi'lmütalaa istinbat olunan mahsusaya göre beynennas teyid-i icrası için mevzu'u olan kavanin-i beşeriyeye müsteniddir."* Yukardaki ayrımı naklettikten sonra Rıfat Bey Osmanlı devletinin durumunu irdeler. Osmanlı devletinde ahkam-ı şeriye için ilm-i fıkh vardır. Ahkâm-ı akliye'nin "hukuk-ı hususî ve hukuk-ı umumî" kısımlarından meydana geldiğini söyleyen Rıfat Bey Avrupa'nın ilerlemesinin aklî ahkamdan kaynaklandığını belirtir. Avrupa, medeniyete Papalığın otoritesinin kırılmasıyla ulaşmıştır.

Görüldüğü gibi Rıf'at Bey Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'da başlattıkları ve o dönemde Fransız Medenî Kanununun çevirilmesine karşı çıkarak Mecelle'nin hazırlanmasını savunanların karşısında laik hukuku (tam bir berraklıkla olmasa da) savunanların temsilcisidir. Yeni Osmanlılar ise Avrupa'dan döndükten sonra da bu eğilimin karşısında "kaalen ve kalemen" yer almışlardır. İbret'in daha ikinci sayısında çıkan, muhtemelen Rıf'at Bey'in tercümesinin birinci cildine, daha genel olarak da laik hukuk müdafiilerine karşı kaleme alındığı anlaşılan Nuri

Bey'in "Kanun" başlıklı uzunca yazısı Namık Kemâl'in sürdüreceği tartışmaların başlangıcıdır. Nuri Bey'in kaleme aldığı bu yazıdan, bizim iktibaslarla Ziya Paşa, Namık Kemâl ve Ali Suavi ile sınırlı tuttuğumuz "şer'i hukuk" müdafaasının daha yaygın olduğu neticesini de çıkarıyoruz.

"Cenab-ı Hak mahlûkatın cümlesini bir nev'i kanun tahtında bulunmak mecburiyetinde halk etmiştir." Nuri Bey, yazının başında verdiği bu cümleyle "Tanrı iradesi" veya "Tanrı nizamı"nı kastediyor. Hiç kimse kendini bu mecburiyetten kurtaramaz, hiçbir kuvvet "kanun" denilen kuvvete galebe çalamaz. "Cengiz Yasası"nda olduğu gibi bazı mütegallibler kendi arzularını gerçekleştirebilmek için "ağraz-ı nefsaniyelerini kağıt üzerine koyarak adına kanun demişler"dir, ancak bunlar beyhudedir. "Sehiv ve hatadan vareste olmayan" insanların koyduğu kanunlarla diğer insanlar nasıl hatadan uzak tutulabilir. "Kanun, imparator ve senato ve şüra-i ümmetin iradelerinden hasıl olma bir hükm-i vacibü'l itâ'adır." şeklinde naklettiği Eşbah'ın kanun tarifini eleştiren Nuri Bey, bu kanunun nasıl "tağyir kabul etmez bir hakikate müstenid" olabileceğini sorar. Avrupa'da Jean Jaques Rousseau'nun "Kanun, içtima-i medenînin şeriatidir." tarifinin de kabul edilmediğini söyleyen Nuri Bey, bu tarifte de "mevzuat-ı beşer"e dayanıldığını, halbuki beşerin hata ihtimalinden kurtulamayacağını kaydeder. "Kanun hukuk ve vezaif-i beşeriyenin asar-ı hariciyesidir" tarifine de itiraz eden Nuri Bey Montesquieu'nun kanun tarifinde karar kılar: "Kanun, en şamil manasınca tabiat-ı eşyadan münbahis olan revabıt-ı zaruriyedir." Nuri Bey bu tarifin "kanun denilen emrin mahluk icadatından olmadığını teslim ettiğini" söylerken, biz yine tabiî hukuk nazariyesine varıyoruz. Nuri Bey bu tarifte şu hükme varır: "İşte, şeriat keşfiyat-ı akliyeden değil vahiy asarından olduğundan biz kaanunun en muhik ve mükemmeline sahibiz."

Namık Kemal'in de (ilerde üzerinde duracağımız yazılarında) tekrar ettiği Montesquieu'nun kanun tarifinin elverişli tarafı tabiî hukuk-şer'i hukuk özdeşliğine kapı açmasıdır. Montesqui-

eu'nun kanun tarifi içine tabiatta ve toplumda görülen bütün düzenlilikler girer. **Kanunların Ruhu**'nda Nuri Bey'in alıntıladığı tanımı veren Montesquieu: *"Bu manada bütün varlıkların kendilerine mahsus kanunları vardır: Uluhiyetin kanunları, maddî dünyanın kanunları, insanüstü zekânın kanunları, hayvanların kanunları ve insanların kanunları. Kanunlar kendileri ile muhtelif varlıklar arasındaki ve bizzat bu varlıkların birbirleri arasındaki münasebetler demektir."*[100] Montesquieu "Uluhiyyetin kanunları" ile hilkatin ve kâinatın nizamını kasdeder. Tanrı dünyayı kendi hikmetine uygun kanunlarla idare eder; Tanrı'nın bu kanunlar olmadan dünyayı idare edemeyeceğini, bu kanunlar olmadan dünyanın baki kalamayacağını söyler. Montesquieu, bu fikirlerle tabiat aleminde sezdiği illiyet münasebetlerini kabul etmenin ilahî iradeye olan imanla bir tezat teşkil etmeyeceğini ispata çalışır.[101]

Tekrar Nuri Bey'in yazısına dönelim. Nuri Bey makaleyi yazış gayesine gelir: "Şer'i şerifin kadir ve şânını" bilmeyenlere Müslümanların kanunun olmadığını zannedenlere özellikle de "hemşehrileri"ne hitap etmektedir. "Bu bedi-i buhtan cehaletle sual olunsa ki bizim en ziyade saadetli zamanlarımızda şeriat yok mu imiş, Avrupa'nın bizi taklide kalkıştığı vakit memlekette ....(okunamadı) kanunu mu carî imiş."[102] Yazının laik-hukuk-şer'i hukuk tartışmalarının ortasında Rıfat Bey'in temsil ettiği cenaha karşı kaleme alındığı bellidir.

Namık Kemâl hukuk bahsinde en fazla kalem oynatanlardan biridir. Namık Kemâl'in hukuk anlayışı başlıbaşına bir araştırmaya konu olacak kadar şümüllüdür. Biz tartışmaları izlemeye çalışalım.

İbret gazetesinde Namık Kemâl, Nuri Bey'in başlattığı tartışmaları yer yer bağımsız makalelerde, kısmen de başka konuların içinde sürdürür. Nuri Bey'in yazısından üç gün sonra yayımlanan, Kemâl'in "Hukuk" başlıklı yazısı, söz konusu

---

100 Hamide Topçuoğlu, **Hukuk Sosyolojisi Dersleri,** Ankara, 1963, s. 368.

101 **a.g.e.,** s. 368.

102 Nuri, "Kanun", **İbret,** No. 2., 9 Rebuülahir 1289 (17 Haziran 1872).

ettiğimiz bağımsız makalelerden biridir. Bu yazıdaki tema Nuri Bey'inkinden farklı değildir, adeta onun tezlerinin biraz daha geliştirilmiş biçimidir. Değişik toplumlarda değişik hak ve ceza anlayışlarının geçerli olduğunu belirten Kemâl, bunun sebebini araştırır. Kemal bu farklılığın "Bir ziya-yı hakikatin bunca kaabiliyat-ı müteneviaya in'ikasından dolayı mezahiri itibariyle birer rengi diğerinde görünüşünden" olduğuna kanidir. Zira her tabi-
atta bir "mebde-i evvel" vardır ve insana "mebde-i evvel" denilemez. Öyleyse hukuku ve kurallarında olan ihtalafı da insan icat edemez. Kemâl bu muhakeme ile şu soruyu sorar: *"...Acaba hukukun membaı kâinatta vücudunu aradığımız mebde-i evvel midir? Yoksa ihtiyar-ı beşerde midir?" Cevap birinci şıktır. "Bizim itikadımızca hakim-i kudretin tabiat-ı külliyede halkettiği hüsn ve kubh'dan ibarettir. Binaenaleyh hukuk" Tebai-i beşerden mehasin-i mücerredeye mutabık olarak münbais olan revabıt-ı zaruriyeye denilir."* Böylelikle tekrar Montesquieu'nun hukuk tarifine gelmiş oluyoruz. Kemâl, bu hükümden sonra Avrupa'daki muhtelif hukuk tanımlarını aktararak, hepsini teker teker reddeder.[103]

Şimdi Kemâl'in doğrudan Rıfat Bey'in tercüme ettiği kitaba karşı kaleme aldığı reddiye üzerinde duralım. Yazı Namık Kemâl'in Magosa kalebendliği sırasında kaleme alınmış ve Ebüzziya'nın **Muharrir** mecmuasında takma isimle yayımlanmıştır.[104]

Kemâl daha yazının başında Rıfat Bey'in tercüme ettiği kitabı "milletin akaid ve kavaidine" uygun bulmayarak mahkum eder. Kemâl'in ilk itirazı hukukun ahlâka dayandırılmasına yönelir. Ona göre dinsiz ahlâk olamaz. Kitapda nakledilen laik bir ahlâk anlayışıdır. Kemâl ise uyulabilecek hükümlerin ancak "kitap ve sünnetten muktebes olan ahkâm" olduğunu söyler. "Hak ve nâhakı bildiren mülâhazat-ı hikemiye değil, ilhamat-ı diniyedir." Sözü Voltaire'e getirir: "Edyan hakkında bir türlü târizât-ı kâfiranesiyle beraber vucub-ı vâcib itikadında bulunan Volta-

---

103 N.Kemâl, "Hukuk", **İbret,** No. 5; Özön, **a.g.e.,** s. 46-51.

104 Kemâl'in kullandığı mahlas "Bedi"dir. Kuntay bu yazıların tamamını kitabına aktarmıştır. Bak. Kuntay, **a.g.e.,** II. Cilt, s. 494 vd.

ire'in hâşâ *'Vacib mevcut olmasa idi, icad etmek lâzım gelirdi yolunda olan kavl-i garibi dahi insaniyetin , ahlâken, ve siyaseten kudret-i azime-i ulûhiyete iftikar-ı küllî ile muhtaç olduğunu beyan etmek içindir, sanırım."*

Kemâl Fodére'nin kanun tarifine de itiraz eder ve doğru tarif olarak gördüğü Montesquieu'nun tanımını tekrarlar. Fodere'nin tanımında, halkı ceza korkusuyla bazı fiilleri işlemekten men etmek kıstası vardır. Kemâl Fıkhın "Münâkehat ve hatta muamelata müteallik ekser mevaddının" dünyevi ceza ile kayıtlanmadığını söyler. Fodére'nin Tanrının iradesi ile insan vicdanı arasında kurduğu paralelliği de itiraz eden Kemâl. "Bizce müsellemattan olan ve her türlü delail-i akliye ve nakliye ile ispatı kabil bulunan hakayik-i mesâil-i kelâmiyye iktizasınca iradat-ı masiyet her vicdana mülhem olamaz." der. Zira insana ait ilahî iradenin birinci şartı "nev'i beşere hayr-ı mutlakı aramak" değil, "sani-i hakikiyi tasdikten ibarettir." Ilahî kaidelerin insanların birbiriyle iyi ilişkiler içinde bulunmasını öngördüğünü söyleyen müellife, Kemâl'in itirazı, laik anlaşıyın tam karşısında yer alır. Kemal yukardaki hükümden her topluma kendi inançlarına göre kanun yapmak selahiyeti çıkacağını söyler ve bunu "Ulema-yı Islâmiyenin tayin ettiği Usul-i teşri'a mugayir" bulur. "Çünkü" der, *"Diyanetin insana tayin ettiği vazife bir halika ibadet ve o halikin ahkâm-ı adaletine tabiiyet olduğundan, daima siyaset diyanete tâbi ve diyanetin umur-ı dünyaya müteallik olan ahkâm-ı asliye-i adaleti ise ümmeti icabete davetin umumuna şâmildir."* [105]

4. Değerlendirme

Yeni Osmanlılar'ın demokrasiye Islâm düşüncesinden karşılık bulma çabaları, Islâm hukukunun (burada söz konusu olan doğrudan Islâmın) üstünlüğünü ispatlamak için, meşrulaştırma aracı olarak müracaat ettikleri "tabiî hukuk" doktrinine mü-

105 **a.g.m.**

racaatları ve tartışmaları boyunca geliştirdikleri "yeni" kuramlar ayrı bir inceleme konusu yapılabilecek bir zenginliğe sahiptir. Biz, Batı düşüncesini ve Batılı kurumları eksen alan bu çabaların geleneksel İslâmdan İslâmcılığa geçişte bir kavşak noktası olarak gördüğü rolü sergilemeye çalıştık. Aktardığımız tartışmalarla İslâmcılığın hangi ihtiyaçlardan ve hangi saiklerden yola çıkarak ortaya çıktığını gösterdiğimizi sanıyoruz.

İdeolojilerin doğuşunda, kitlelerin politikaya aktif katılımının, bu katılımı sağlayacak araçların gelişmesinin önemli bir rolü olduğunu belirtmiştik. Osmanlı toplumunda aydın-gazete -halk üçgeninde bu şartlar, yukardaki tartışmaların cereyan ettiği dönemde teşekkül etmişti. Ancak yine de bir ayırımı kullanmamız gerekmektedir; bu aydın İslâmı ile halk İslâmı ayırımıdır.[106] Yeni Osmanlılar'ın, Batının koyduğu problematik çerçevesinde İslâmın akla uygun bir evrensel teori olduğunu ispatlamak için giriştikleri spekülasyonları geleneksel aydın İslâmının dönüşümü olarak niteleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, bu süreci daha önce ulemâ tarafından temsil edilen İslâmın aynı katta yer alan modern aydınlar eliyle ideolojiye dönüştürülmesi olarak görebiliriz. Bu ideolojinin halka intikali ise, İslâma modern manâda bir millet olarak yaklaşmayla ve geleneksel İslâm dayanışmasının yerini "İslâm milleti"nin birliğine bırakmasıyla yani "İttihad-i İslâm" kavramı etrafındaki tartışmalarla mümkün olmuştur. İslâmcılığın "kitle" unsurunu tamamlayan gelişme budur. Araştırmamızın, geri kalan kısmı bu konuya ayrılmıştır.

---

106 Aydın ve Halk İslâmı ayırımı için bak. Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji,** İstanbul 1983.

III. BÖLÜM

MÜSLÜMANLARIN YARDIM TALEPLERİ VE HİLAFETİN ÖNEM KAZANMASI

Islahat Fermanı'nın Osmanlı Müslümanları üzerinde yarattığı etkiyi, yüzyıllardır sahip oldukları imtiyazlardan mahrum kalmak ve devletle bütünleşmelerinden tedricen uzaklaştırmak şeklinde özetleyebiliriz. Bu siyasal iklim, geçmişe özlem duyguları ile muhafazakar olarak niteleyebileceğimiz reaksiyonlar doğurmuştur. Aynı yıllarda dünyada, Müslümanların yaşadığı bölgeler hızla sömürgeleşmektedir. Batı yayılması ile tehdit edilen Müslümanlar, İslâm dünyasının güçlü devleti sıfatıyla Osmanlı Devleti'nin yardımını istemeye başlamıştır. İstanbul'a, yardım talebiyle Müslüman ülke temsilcileri akın ederler. Bu gelişmeler Osmanlı Müslümanlarının dikkatlerini, sınırları dışındaki İslâm halklarına çevirirken, yavaş yavaş bir dünya İslâm dayanışması fikrinin olgunlaşacağı zemini de hazırlar. Dünya Müslümanlarının yardım için Osmanlı Devleti'ne müracaatları ve bu müracaatların Osmanlı hilafeti üzerine vurgusu, eski şan

ve şevket günlerini hatırlatmakta, ve olumlu duyguları hareket geçirmektedir. Osmanlının önderliğinde bir dünya İslâm birliği, karanlık bir tablo içinde bulunan Osmanlı Devleti için yeni siyasî ufuklar getirmekte, yeni umutların yeşermesine yol açmaktadır. Artık İstanbul'da yaşayan bir Türk, kendisini Sumatra'da Kaşgar'da yaşayan bir Müslümanla "hemefkâr" bulmakta ve bu fikir birliği "dünya İslâm cemaati"nin siyasî, kültürel birliğini sağlayacak ideolojik arayışları gündeme getirmektedir.

Önemli olan nokta, Müslüman temsilcilerin müracaatlarını eskisi gibi kapalı kapılar arkasında değil, gazeteler vasıtasıyla kamuoyunun önünde yapmalarıdır. Bu müracaatlara cevap verilirken ilk defa kamuoyu baskısı, hükümet üzerinde işlemeye başlayacaktır. Eskisinden farklı olarak, arada gazete vardır; gazeteler günü gününe İstanbul'a gelen Müslüman temsilcileri, görüşmeleri okuyucularına aktarmayı önemli vazifelerinden saymakta ve hangi kaynaktan gelirse gelsin dünya Müslümanlarıyla ilgili her haberi aktarmak için büyük titizlik göstermektedir. O güne kadar masal havası içinde bilinen İslâm dünyası, gazete ile bütün gerçekliğiyle okuyucunun önüne gelmektedir. Gazete, hem okuyucularının bilgi boşluklarını doldurmak hem de onların duygularına tercüman olmak için seferber olmaktadır.

Artık Müslüman kimliği, kapalı ve yalıtılmış bir cemaat hayatı içinde, dar sosyal ilişkileri düzenleyen ve insanı öbür dünyaya hazırlayan bir dinin insana giydirdiği kimlik olmaktan çıkıp, onu dünyadaki diğer benzerleriyle yakınlaştıran, bütün dünya üzerinde bir özdeşlik duygusu yaratan kimlik haline gelmektedir. Küçülen, sade bir Müslümanın gündelik hayatına yansıyacak kadar anlaşılır hale gelen dünyayı anlamak, sınıflandırmak ve tavır almak için eskiden dar bir alanda müracaat edilen din, yepyeni bir fonksiyon kazanmaktadır. Çağdaş bir fikir yapısı olarak İslâmcılığı kitleleştiren gelişme budur.

A) Yardım Talepleri

1. İslâm Dünyası

Sömürgeleşme, İslâm toplumlarının 1870'den önce tanıştıkları bir olgudur. Rusya'nın Karadeniz civarındaki İslâm bölgelerini ele geçirmesi, İran'dan Kuzey Azerbeycan'ı alması, Fransa'nın Cezayir'i işgali, İngiltere'nin Hindistan'da siyasî hakimiyetini kurması, Hollanda'nın Güney -Doğu Asya'da yayılmaya başlaması hep bu tarihten öncedir. Ancak 1870 yılı, sömürgeleşmenin ani ivme kazanmasıyla bir dönüm noktası olmuştur.

Rusya 1850'li yılların başlarında Orta Asya'ya yönelir. Kırım savaşı ile tasarılarına bir süre ara verdikten sonra Ortadoğu ve Avrupa'ya giden yolların kapandığını görerek bütün enerjilerini tekrar Ortaasya'ya çevirir. 1859 ve 1860'da Kafkasya'da Şeyh Şamil'in kuvvetlerini ezdikten sonra Orta Asya'da Çimkent'i işgal eder.

Hokant hanlığına bağlı Taşkent 1865'te eline geçer. 1867'de Buhara üzerine yürür; Ağır şartlarla Rusya ile anlaşma yapan Buhara 1873'de tamamen bağımsızlığını kaybeder. Aynı yıl Hive Buhara'nın durumuna düşer.[1]

Güney-Doğu Asya'da Sumatra adasında küçük bir İslâm devleti olan Açe, 1819 yılında İngiltere ile imzaladığı anlaşmayla Hollanda tehdidine karşı varlığını sürdürebilmektedir. Bu anlaşmaya göre İngiltere üçüncü bir devlete karşı Açe'nin toprak bütünlüğünü korumayı taahhüt etmektedir. 1871 yılında Hollanda ile İngiltere arasında bir anlaşma imzalanmış, Afrika'daki Gana (Osmanlılar Aşneti diyorlar) ile Açe nüfuz bölgesi olarak takas

---

1 Akdes Nimet Kurat, "Tsarist Russia and the Muslims of Central Asia", **The Cambridge History of Islam**, (Ed. P.M.Holt vd.) Vol: 1, London 1970, s. 512; Rusların Hive ve Buhara ile imzaladıkları anlaşma için bak. **The Levant Herald**, "The Russian Treaty with Khiva", 10 December 1873, aynı gazete, "Treaty between Russia and Bokhara", 13 January 1874; Mehmet Saray, "Rusya'nın Asya'da Yayılması" **İ.Ü.E.F Tarih Enstitüsü Dergisi**, s. 10-11, 1979-1980, s. 296 vd.

edilmiştir.[2] Böylece Açe Hollanda yayılmasına terkedilmektedir. 1873 yılında Açe'ye saldıran Hollandalılar büyük bir bozguna uğrarlar. Hollanda'nın Açe'de tam hakimiyet kurması ancak 1910 yılında mümkün olacaktır.[3]

Tersine bir gelişme Çin sınırları içinde olur. Çin'in merkezî yönetiminin zaaflarından istifade ederek iki ayrı bölgede, Kaşgar ve Yunnan eyaletinde Müslümanlar ayaklanarak bağımsızlıklarını ilan ederler. 1865 yılında ayaklanan Kaşgarlılara yardım için Hokand'dan gelen birliklerde görev yapan Yakub Bey Yarkend, Aksu, Kuci, Urumçi, Manaz gibi şehirleri kontrolüne alarak, bağımsız bir devlet kurar. Kaşgar, aradaki Taklamakan çölü yüzünden coğrafi olarak Çin'den ziyade Hindistan ve Rus Asyası ile ilişkidedir. Bu yeni devlet, aynı yıllarda Rusların Ortaasya'da yayılması Afganistan ve Hindistan'ı tehdit etmesi yüzünden rekabetleri kızışan İngiltere ve Rusya arasında denge unsuru olarak varlığını sürdürür. 1870 yılına gelindiğinde hem İngiltere hem de Rusya bu devleti tanımışlardır. Bir süre güçlü görünen bu yeni devlet 1883 yılında aşiret kavgaları ve iç çekişmeler yüzünden tekrar Çin'in kontrolüne geçecektir.[4] Yunnan eyaletinde Süleyman Şah'ın liderliğinde isyan eden Pantay Müslümanları Kaşgar'lılar gibi başarıya ulaşamazlar. Daha başlangıçta iç çekişmeler ve muhaliflerin Çin'le işbirliği yapması sonucu dağılır.[5]

---

2 A.J. Piekaar, Atieh , E.I., s. 743, P.M.Holt, vd. (Ed.) **The Cambridge History Of Islam**, Vol. 2, Cambridge, 1970, s. 179;. **Basirèt,** 28 Cemaziyel ahir 1290 (25 Ağustos 1873).

3 Piekaar, **a.g.m.,** s. 741.

4 Louis E. Frechtling, "Anglo Russian Rivalry ın Eastern Turkistan, 1863 1881", **Journal of Royal Central Asian Society,** XXVII, 1939, s. 478; Mehmet Atıf, **Kaşgar Tarihi: Bais-i Hayret Ahval ve Garibesi,** İstanbul, 1300 (1882), Bu kitapta verilen bilgilerin çoğu yanlıştır; Kaşgar devletinin yıkılışını Kaşgar Ordusunda bulunan bir Türk subayının ağzından anlatan bir layiha: 1291 yılında memuren Kaşgar'a gönderilen Yüzbaşı Ali Kâzım Efendi'nin layihası: **B.O.A. YEE**, 33-1481-73-91; ayrıca bak. Mehmet Saray, "Kaşgar'a Gönderilen Türk Subayları" **Türk Kültürü Araştırmaları**", 1978-81 Pantay Müslümanlarının isyanı Avrupa basınından naklediliyor. **Basiret**, 10 Cemaziyel evvel 1287 (9 Ağustos 1870).

5 Münif Paşa, "Çin'de Bulunan Ahali-i İslâm", **Hazine-i Evrak**, No: 19,

Bilinmeyen Asya bu gelişmelerle dünyanın ilgisini üzerinde toplamaya başlamıştır. Osmanlı Müslümanlarının bu gelişmelere başka bir gözle bakacağı ortadadır. Osmanlılar için İslâm dayanışması fikrini davet eden başka gelişmeler de vardır. 1871 yılında Fransa-Prusya savaşının uygun ortamında Cezayir Müslümanları ayaklanır. İsyan kanlı biçimde bastırılacaktır. Hindistan'da 1857 ayaklanmasından beri ufak tefek huzursuzluklar süregelmektedir.

Osmanlı kamuoyu dünyadaki bu gelişmelere sadece seyirci olmakla kalamaz. Zira, Orta Asya'dan, Kaşgar'dan, Sumatra'dan Müslüman temsilciler İstanbul'a gelerek Osmanlı Devleti'nin yardımını isteyeceklerdir. Osmanlı Devleti 500 senedir dünyanın en güçlü İslâm devleti olmuştur. 19. asırda çöküş halinde bile ihtişamını muhafaza etmektedir. Şii olduğu için kendi sınırları ötesine nüfuzunu yüretemeyen İran, küçük bir devlet olduğu için Fas istisna edilirse, bağımsız tek İslâm devletidir. Başı sıkışan küçük devletçiklerin Osmanlı Devleti'ne, özellikle Hıristiyanlara karşı yardım için başvurması yeni bir olgu değildir. Osmanlı padişahlarının hilafet iddiaları da dikkate alınırsa tarih boyunca başı sıkışan Müslümanların yardım için Osmanlı Devleti'ne müracaat etmelerinin bir gelenek oluşturduğu bile söylenebilir. 16. asırdan beri Osmanlı Devleti bu yardım taleplerine maruz kalmış, bazılarına da olumlu karşılık vermiştir. [6] Daha sonra, uzun uzun üzerinde duracağımız Açe'nin, 16. asırda II. Selim'e Portekiz tehdidi yüzünden yardım için başvurduğu ve bunun üzerine Sumatra adasına bir filo gönderildiği bilinmektedir.

Sultan Selim, Açe'nin bağlılığını kabul ederek bir ferman vermiş ve Açe'lilere yardım olarak silah ve küçük bir askerî birlik göndermiştir. Gidenler orada küçük bir Türk kolonisi kurarak

---

(Tesis Tarihi: 1297) t.y., Mehmet Atıf, **Kaşgar Tarihi**, s. 403; Basiret, 2. Cemaziyelahir 1290 (29 Temmuz 1873).

6 Meselâ Ruslar 1556 yılında Astrahan'ı işgal ettikleri zaman Müslüman ahali İstanbul'a müracaat ediyor, Orta Asya'dan da benzer müracaatlar gelmiştir. Bak. Mehmet Saray, "Rusyanın Asya'da Yayılması", s. 280 vd.

yerleşmişlerdir. [7] Hollanda tehdidi yüzünden Açe tekrar yardım için müracaat ettiğinde, bu eski bağlılığını hatırlatarak Açe'nin Osmanlı toprağı olduğunu belirtecektir.

İslâm'ın beş esas şartından biri olan hac, diğer dinlere göre Müslümanlara bazı avantajlar sağlar. İletişimin ve ulaşımın çok sınırlı olduğu eski dünyada, değişik yerlerden gelen ve her sene Mekke'de toplanan Müslümanların dinî vecibelerini ifa ederken bilgi alışverişinde de bulunduklarını tahmin etmek zor değildir. Hac, böylelikle İslâm dünyasının dayanışmasını tazelerken aynı zamanda dinî ve siyasî gelişmelerin bir senelik gecikme ile de olsa dünyaya yayılmasına vesile teşkil etmektedir. Haccı, dinî niteliğinin yanısıra siyasî bir forum olarak düşünmek yanlış olmaz. İstanbul'a yapılan yardım taleplerinin bazıları Hicaz valisi kanalıyla iletilmiştir. Bazı kaynaklar Orta Asya'dan gelen hacı adaylarının geniş bir yay çizerek İstanbul üzerinden Mekke'ye gittiklerini aktarıyor. Rivayete göre Müslümanların hacca gidebilmek için padişahdan izin almaları gerekiyormuş. Padişah'ın bir cuma namazında bulunan hacı adayları, iznî aldıklarını varsayarak yola çıkarlarmış. [8] Ikinci mekanizma tarikatlerdir. Tarikatler siyasî sınırlara aldırmadan, büyük coğrafyalar üzerinde örgütlenirler. 1784 yılında sadece İstanbul'da 230 adet tekke, zaviye ve hangâh olduğu kaydediliyor. [9] Bunların içinde dört tane Özbek tekkesi olması manidardır. Osmanlı sınırları dışından gelen Müslümanların konaklaması için Anadolu'nun muhtelif yerlerinde vakıf zaviyeleri kurulmuştur. [10] Tarikatler İslâm

---

7 Safvet, "Bir Osmanlı Filosunun Sumatra Seferi" **TOEM**, Cilt. 5-7 cüz. 10, 1 Teşrinievvel 1327 (1911), s. 605-614 ve 678-683; Yılmaz Öztuna, Osmanlı Türkiyesi ve İndenozya", **Türk Dünyası Tarih Dergisi,** Ağustos 1987, s. 15-18. Bu makalenin sonunda geniş bir bibliyografya da vardır. Mehmed Ziya (Mütercimi ve Muharriri) Alem-i İslâm. Açe Tarihi, Konstantiniye, 1317 (1899) s. 121-122.

8 Grace Martin Smith "The Özbek Tekkes of İstanbul", **Der Islam**, Band, 57; Heft. 1, 1980, s. 131; Cengiz Bektaş, "Özbekler Tekkesi", **Tarih ve Toplum**, Ağustos 1984, s. 41.

9 Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hangâhlar Hakkında 1199 (1784) tarihli Önemli bir Vesika", **Vakıflar Dergisi,** Sayı, XIII, 1981.

10 Bu zaviyelerden biri olan Tarsus'taki Türkistan zaviyelerinin vakfiyelerinde, zaviye'de kalacak olanlar Orta Doğu ve Asya'da 84 ülke, belde ve ka-

dünyasında, özellikle merkezî otoritenin etkisini hissettiremediği yerlerde siyasî nüfuzu da temsil etmektedir. Nakşibendî tarikati Orta Asya'da büyük bir güce sahiptir. Hac ve tarikatlerin yanısıra ilim taliplilerinin İstanbul ve Mekke gibi şehirlere akınına da işaret edelim. İstanbul, İslâm dünyasının önemli bir ilim merkezidir. Mekke'de de bir süre mücavir olarak kalan ve ilim tahsilinden sonra ülkelerine dönenler, kendi memleketlerinde büyük itibar sahibi olmaktadır. İslâm dünyası, geleneksel olarak kurduğu bir iletişim ağıyla önemli gelişmelerden haberdar olmuştur. Şimdi yardım talepleri üzerinde duralım.

2. İstanbul'a Müracaatlar

1850 yılında Açe, eski bağlarını yenilemek, Osmanlı Devleti'nin tabii bir eyaleti olduğunu teyit ettirmek maksadıyla İstanbul'a bir heyet gönderir. Abdülmecid hem Açe üzerinde korumasını, hem de sultanları İbrahim'in statüsünü onaylayan iki ferman verir. [11] Bundan sonra Açe'nin, Kırım savaşında Osmanlı devletine 10.000 dolarlık yardım gönderdiğini öğreniyoruz.[12] 1868 yılında Hollanda'nın muhtemel tehdidi yüzünden 65 Açe asilzadesinin Padişah'a müracaatları vuku buluyor. Müracaat Hicaz valisi kanalıyla yapılmıştır. Reid, Hollanda kaynaklarına dayanarak müracaatın reddedildiğini yazıyor. [13] Gerçekte ise yardım talebi Meclis-i Mahsus'da görüşülmüş, alınan kararlar, Padişaha bir arz tezkiresiyle sunulmuştur. Tezkire'deki bilgilere göre, Babıâli 18 yıl önce Açe'yi resmen korumasına aldığından habersizdir. Mecliste iki farklı görüş tartışılmış: İlkine göre "politika-i zamane âşina" bir memur ile 200 askerin Açe'ye gönderilmesi

---

saba ismi sayılarak belirtilmiştir. Bak. Halim Baki Kunter, "Tarsus'taki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri", **Vakıflar Dergisi**, Sayı, VI, İstanbul, 1965.

11 Antony Reid, "Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia", **The Journal of Asian Studies**, Vol. XXVI, No. 2, February, 1967, s. 274; Mehmed Ziya, **Açe Tarihi**... s. 125.

12 **a.g.m.**, s. 274.

13 **a.g.m.**, s. 275.

teklif ediliyor. Bu teklif kabul edildiği takdirde o civarda yaşayan diğer Müslümanların da "saltanat-ı seniyeye dehalet ve tebaiyetlerinin" sağlanabileceği belirtiliyor. İkinci teklif birincisinin sakıncalarını sayıyor: Bu bölgede Hollanda hakimiyeti vardır. Şayet Hollanda Açe'ye saldırırsa Osmanlı devleti cevap vermek zorunda kalacaktır. Bu ise müşkülat doğuracağından, "işi birdenbire kabul derecesine götürüp de sonra geri dönmeye mecburiyet hasıl etmemek" için ve durumu yakından anlamak ve ondan sonra karar vermek üzere Pertev Efendi adında bir zatın Açe'ye gönderilmesi teklif ediliyor. Meclis ikinci görüşü benimseyerek Padişah'a arzetmiş, Padişah da tasdik etmiştir. [14] Bu arada Hicaz valisinin, Sumatra'daki Hollanda temsilcisine, Açe'nin Osmanlı Devleti'nin bir parçası olduğunu bildirdiği görülüyor. 1873 yılında Hollanda Açe'ye saldırdığı ve bozguna uğradığı zaman, İstanbul'a gelen Açe sefirinin yardım talepleri üzerinde daha sonra duracağız.

Açe'nin, 1850'de Abdülmecit'ten aldığı fermanın teşvikiyle olsa gerek, 1855 yılında aynı adada yer alan Djambi (Osmanlılar Zambik diyorlar) benzer bir müracaatta bulunuyor. 1855 yılında yeni tahta geçen Djambi sultanı Taha Safiüddin, 1833'den beri yürürlükte olan Hollanda ile yapılan anlaşmayı tanımayı reddederek bu müracaatı yapmıştır. Talebi, Açe gibi Djambi'nin Osmanlı mülkü olduğuna dair bir ferman verilmesidir. Elçisi Şerif Ali Mekke'ye kadar gidebilmiş, ancak müracaat İstanbul'a ulaştırılmıştır. Cevab ise olumsuzdur. [15] Bize kalırsa müracaatın zamanlaması çok kötüdür. Zira, aynı yıl Osmanlı Devleti Avrupalı müttefikleriyle Rusya'ya karşı savaşmaktadır. Djambi çok geçmeden Hollanda tarafından işgal edilmiştir. [16]

1860-70 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin Ümit Burnu Müslümanları için bazı yardımlar yaptığı görülüyor. Ümit Burnuna Bekir Efendi adında bir hoca gönderilerek, bölge ahali-

---

14 **B.O.A., İrade: Meclis-i Mahsus**: 1524.

15 Reid, **a.g.m.**, s. 273, Djambi (Zambik) sultanının, daha sonra Abdülhamid'e yazdığı bağlılık mektubu için bak. B.O.A.Y. E.E., 19-1545-130-58.

16 **a.g.m.**, s. 273.

sinin teşkilatlanması, İslâmiyet'in yayılması için çaba harcanıyor.[17] Orta Asya'dan, daha Kırım Savaşı öncesinden yardım için müracaatlar olmuştur. Cevdet Paşa, Kırım savaşı sürerken İstanbul'a ulaşan Hive sefirinin mektubunu naklediyor. Mektupta Rusların toprak tecavüzlerinden bahsedilerek yardım isteniyor: "Memâlikimizde Rusyalunun def'i esbabının istihsaline himmet buyurulduğu halde ecr-i azîm husule geleceği dostî ve ittihadın izdiyadını mucib olacağı derkârdır." deniliyor [18] Kırım savaşının, geçici olarak Orta Asya hanlarına rahat bir soluk aldırdığını tahmin edebiliriz. 1865'den sonra Orta Asya'da Rus istilası başlayınca, Buhara, Hive ve Hokand hanlarının sefirleri tekrar İstanbul'da görünmeye başlamıştır. Bunlardan Buhara'nın yardım talebi üzerinde duralım.

1288 tarihli bir arz tezkiresi ve eklerinden Buhara'nın 1867'de Rusya ile anlaşma yapmadan önce İstanbul'a bir sefir gönderdiği bunun üzerine Bab-ı Âli'nin Özbekler Tekkesi şeyhi Süleyman Efendi'yi "tahkikat yapmak ve bazı tenbihatta bulunmak" üzere, sefaretle Orta Asya'ya yolladığı anlaşılıyor. [19] Arz tezkire-

---

17 Cezmi Eraslan, **il. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devleti Dahilinde Afrika Kıtasında İslam Birliği (Pan-İslamizm) faaliyetleri,** (Yüksek Lisans Tezi) İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü, İstanbul, 1985, No. 16380, Bu çalışmada Ümid Burnu Müslümanları ile ilgili birkaç belgenin numarası vardır.

18 Ahmed Cevdet Paşa, **Tezâkir,** (1-12), Yayımlayan: Cavid Baysun, Ankara 1986, s. 47.

19 Şeyh Süleyman Efendi, **Lûgat-i Çağatayi ve Türkî Osmanî** (İstanbul, 1298 (1880), Cild-i Evvel)nin meşhur müellifidir. Akçura, Süleyman Efendi'yi Türkçülüğün büyük isimlerinden biri olarak sayar. (Yusuf Akçura **Türkçülük**, İstanbul, 1978, s. 73 vd.) Şeyh Süleyman Efendi'nin ismine, 1872 yılından itibaren gazetelerde sık sık raslıyoruz. Şeyh'in İstanbul ve İslâm dünyası arasındaki ilişkilerde önemli bir mevkii vardır. Müslüman ülkelerden gelen temsilciler, doğrudan Özbekler Tekkesine inip, Bab-ı Âli ve Sarayla ilişkilerini Şeyh Efendi'nin mihmandarlığında yürütüyor. Kaşgar Hanı Yakub Beyin sefirinin Hindistandan Şeyh Süleyman Efendi'ye yazdığı mektupla ilgili olarak bak. **Basiret**, 6 Şevval 1290. (28 Kasım 1873).

Şeyh Süleyman Efendi'nin bu etkinliği, sefaret görevi ile Orta Asya'yı dolaştığı zaman edindiği dostlukların bir devamı olsa gerekir. Süleyman Efendi bu görevinde Hindistan , Afganistan ve Orta Asya'nın bütün hanlıklarını dolaşmıştır. Şeyh Süleyman Efendi sefaretle gezdiği yerleri **Lügat-i Çağatayi**'nin Özbek lehçesinde manzum mukaddimesinde teferruatıyla anlatır. Kitabın Abdülhamid döneminde yazılması ve Mukaddime'nin Ab-

sinin eklerinde Süleyman Efendi'nin görev dönüşü birlikte geldiği Buhara sefiri Abdülhay Efendi ile birlikte sunduğu bir rapor yer almaktadır. Rapordan Osmanlı Devleti'nin "tenbihat ve tebligat-ı sabıkası"nın hangi istikâmette olduğu da anlaşılıyor. Buna göre Osmanlı devleti Buhara'nın idarî ve malî durumunu düzeltmek için bazı tedbirler almasını, bu arada Rusya ile geçici bir anlaşma imzalamasını istemiş. Bu anlaşma 1867'de Rusya ile Buhara arasında imzalanan anlaşma olsa gerektir. Buhara sefirinin bu ikinci gelişi 1872 yılının Şubat ayına rastlamaktadır. [20] Süleyman Efendi ile birlikte sunduğu raporda Buhara için Osmanlı Devleti'nden yardım talepleri tekrarlanmaktadır. Osmanlı Devleti'nin daha önceki tenbihlerinin hemen uygulanmaya başlandığını, ancak acil askerî yardıma ihtiyaçları olduğu belirtilmektedir. Rapor adeta yalvaran şu ifadelerle bitiyor: "Usul-i mülkiye ve maliyemizin ıslahı nazar-ı itinaya alınmış ise de tedarik-i esbab ve levazımı iktidarımızın haricinde olduğuna ve rabıta-i ittihad-ı diyanet iktizasınca husul-i matlube için hilafet-i seniyeden başka merciimizi olmadığına binaen.. muavenet ve imdad ricasıyla..." [21]

Sefirin yardım talebi resmiyette reddedilmiştir. *Basiret*'in yorumuna göre Babıâli "Avrupa muvazene-i düveliyesi nazarında

---

dülhamid'e övgü ile başlaması Süleyman Efendi'nin sefaret görevinin Abdülhamid dönemine ait olduğu şeklinde yanlış bir kanaate yol açmıştır. Abdülhamid zamanında Asya'daki Müslümanları halife etrafında birleştirmek için Asya'yı dolaştığı şeklindeki hatalı bilgi için bkz. David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu** (1874-1908) Ter. Ş. S. Türev. İstanbul, 1979 s. 180 vd. Mukaddime'de Abdülhamid'e medhü sena ederken "Mini hem köp yere memur itti- Köp köp ikram ile mesrur itti" beytinin hemen arkasından "Hem sefaretle seyahat kıldım- Hind ve serhindi ziyaret kıldım" beytine geçerek, Orta Asya ve Hindistan'da dolaştığı yerleri anlatır. (**Lûgat-i Çağatayi**, s. 9) 17 Zilhicce 1288 (26 Şubat 1871) tarihli **Ruzname-i Ceride-i Havadis** Buhara'ya gönderilen "Özbekler Hangâhı postnişini Şeyh Süleyman Efendi'nin Bombay'dan Mısır'a geldiğini" haber veriyor. Gazetenin verdiği malumata göre Şeyh Buhara'ya 2-3 sene evvel gitmiştir. Buna göre seyahatin 1868'de başlaması gerekir.
Lûgat-i Çağatayi'nin başında "Cild-i Evvel" ibaresi vardır. Aynı yerde "Cild-i Sani"nin Orta Asya halklarına ayrıldığını öğreniyoruz. Maalesef bu cild basılmamıştır.

20 **Basiret**, 24 Zilhicce 1288 (2 Mart 1871).

21 **B.O.A. İrade: Hariciye:** 15065.

bulunan ahali-i İslâmiyeye ıttıla-i dest-i hamiyet etmek selahiyetinde bulunduğu musaddık olmadığından beyan-ı mazuriyet etmiş"tir. Gazete, bu resmî beyana rağmen sefirin yanında bazı memurları ve askerî talimcileri götürdüğünü haber veriyor. [22]

Buhara'nın yardım için müracaat ettiği tek devlet Osmanlı değildir. Buhara aynı sıralarda Afganistan ve İngiltere ile ittifak arayışları içine girmiştir. [23] Ancak bunlardan da bir netice alamamıştır.

Kaşgar sefirinin İstanbul'a gelişi ve yardım için Babıâli'ye ve saraya müracaatı bambaşka şekilde karşılanmıştır. Bunun sebebi gazetelerde sefirin gelişine kadar estirilen efsanevî hava ile müracaatın zafere ulaşmış bir İslâm devletinden gelmesi olsa gerektir. Yakub Bey'in sefiri Yakub Han Töre 1873 yılının Nisan ayında İstanbul'a gelir. [24] Sefaret heyetinin seyahatine Hint-İngiliz yönetimi yardımcı olmuştur. [25] Sefirin talebi, Kaşgar'ın Osmanlı Devleti'nin himayesine girmesidir. Kaşgar Osmanlı Devleti'nin bağlı bir eyaleti olacak, sikkeler Abdülaziz adına basılacak, Kaşgar 'da Osmanlı Sancağı asılacak ve hutbelerde halifenin adı okunacaktır. İngiliz politikası Orta Asya'da Kaşgar Devleti'nin varlığını gerekli görmektedir. Osmanlı Devleti İngiliz sefirinin de desteğiyle Kaşgar'ın isteklerini kabul eder. Kaşgar hanına bir ferman yazılır ve eğitimci olarak küçük bir subay grubu ile bir miktar silah ve askeri malzeme gönderilir. [26] Sefaret heyetinin dönüşünde de İngilizler yardım-

---

22 **Basiret**, 3 Safer 1289 (13 Nisan 1872) Orta Asya hanlıkları ile Osmanlı devletinin münasebetleri için bak. Mehmet Saray, **Rus işgali döneminde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler**, (1775-1875) İst. 1984.

23 Buhara'nın İngiliz hükümetine müracaati için bak. **Basiret**, 24 Şevval 128; Ram Lakhan Shukla, **Britain, India and the Turkish Empire**, (1853-1882), New Delhi, 1973, s. 125, Shukla İngilizlere müracaatı Osmanlıların tavsiye ettiğini belirtiyor.

24 **Basiret** 17 Rebiülevvel 1290 (15 Mayıs 1873), **The Levant Herald**, "Visit of the Envoy from Kashgaria", 9 April 1873.

25 **Basiret** 5 Cemaziyelevvel, 1290 (2 Temmuz 1873), **Basiret**, 28 Cemaziyelevvel 1290; **The Levant Herold** "The Envoy from Eastern Turkestan", 4 June 1873, Hadika, 4 R.ahir 1290 (3 Haziran 1873), Frechtling, a.g.m., s. 479.

26 Mehmet Atıf, **Kaşgar tarihi**, s. 387; Saray, Kaşgar'a Gönderilen... s. 245.

cı olurlar [27]

Aynı sıralarda Çin'in Yunnan bölgesinde kurulan Pantay hükümetinin temsilcisi olarak Süleyman Şah'ın oğlu da Istanbul'a gelir. [28] Ancak, durum umutsuzdur ve eli boş döner, İngiliz hükümetine müracaat eder. [29]

3. Osmanlı Politikası ve Müslümanların Siyasî-Sosyal Durumları

Osmanlı Devleti 19. asır dünyasında, kuzeyden gelen tehlikeye karşı varlığını Avrupa dengesine bağlamıştır. Dış politikada attığı her adımı belirleyen bu faktördür. 1871'de Fransa'nın Prusya'ya yenilmesi üzerine Avrupa muvazenesi hemen hemen İngiliz politikasına indirgenmiştir. Orta Asya'da İngiliz politikası, Rusya'nın Hindistan'ı tehdidine göre belirlenmektedir. Osmanlı Devleti, dışardan gelen yardım taleplerine İngiliz politikasını dikkate alarak cevap vermek zorundadır. Yardım taleplerinin azalan itibarını arttırması, yeni politik ufuklar açması kuşkusuz Osmanlı Devleti'nin ihtiyacı olan ve hilafet iddialarına toz kondurmamak için gereğini yapması gereken gelişmelerdir. Lakin Osmanlı Devleti, sınırları dışında bir askerî harekât yürütecek durumda değildir. Ancak siyasî nüfuzunu kullanarak bölgede etkili olabilir. Osmanlı Devleti de bunu yapmıştır.

Cevdet Paşa, Mustafa Reşit Paşa'nın Afganistan ve Orta Asya hanlıklarının iştirak edeceği bir konfederasyon tasarısı olduğunu naklediyor. [30] Bunun manası, Orta Asya'da sürekli birbiriyle didişen küçük hanlıkları bir çatı altında toplayarak Rusya'nın karşısına çıkarmaktır. Bu tasarı İngilizlerin karşı çık-

---

27 Yüzbaşı Ali Kâzım Efendi'nin Layihası, **B.O.A.Y.E.E.**: 33-1481-73-91.

28 **Basiret,** 7 Şaban 1289 (11 Ekim 1872).

29 **Basiret**, 2 C.ahir 1290, **The Levant Herald**, 20 January 1873. Pantay Hükümetinin sonu ile ilgili haberler: **Basiret** 3 Şaban 1290 (27 Ekim 1873) **The Levant Herald**, "The End of Pantay", 10 September 1873.

30 Cevdet Paşa "Rusların İngilizleri İğfal ederek Şarkda Takaddümleri" başlığıyla bir layiha yazmış. Ebul'ulâ Mardin metni, Ali Fuat Bey'in yazma eserinden naklediyor. Ebul'ulâ Mardin, **Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa**, İstanbul, 1946, s. 333.

ması yüzünden gerçekleşememiş. İngilizler karşı çıkmasa da, Orta Asya hanlıklarının yüzyıllardır süregelen rekabetlerini Osmanlı Devleti'nin izale etmesi zordur. Kırım savaşından sonra da Hive, Hokand ve Buhara'dan gelen yardım taleplerine Osmanlı Devleti'nin Reşit Paşa'nın tasarısı gibi cevap verdiği anlaşılıyor. Ziya Paşa Hürriyet'te Babıâli'nin bu hanlara "İttifak tavsiyesini havi bir name-i hümayun" gönderdiğini söylüyor. [31] Yukarıda bahsettiğimiz Süleyman Efendi'nin sefaret görevinin de bu gayeye matuf olduğu, Şeyh'in gezdiği yerlerden anlaşılıyor. Şeyh'in gezdiği yerler Hindistan, Afganistan ve bütün Orta Asya'yı kapsamaktadır. [32] Kaşgar'a yapılan yardım ise İngiliz politikası ile uyuşmaktadır. Yakub Han'a gönderilen fermanda, kendisine Orta Asya Müslümanlarını "ittifak ve ittihad"a davet görevi de verilmiştir.

Bazı müellifler Panislamizmin Osmanlı sınırları dışında üretildiğini söylerler ve delil olarak yardım için yüzlerini İstanbul'a çeviren Müslümanları gösterirler. Müslümanların yardım için Osmanlı devletine müracaatları yeni bir şey olmadığı gibi, yardım talepleri de Panislâmcı etkinlikler olarak düşünülemez. Modern bir İdeolojinin doğuş şartları yalnızca İstanbul'da vardır; geri kalan Müslüman dünya büyük ölçüde eski geleneksel formlar içinde istilâcılara karşı direnmektedir.

Kafkasya'da Şeyh Şamil, Kırım savaşından önce Ruslara karşı bir ayaklanma başlatmış ve yer yer başarılarla direnişini sürdürmüştür. Osmanlı Devleti ile Rusya arasında savaş başladığı andan bitişine kadar Çerkesler Ruslara karşı tek mermi atmamışlar, adeta bir ateşkes içinde bulunmuşlardır. Sebebini Cevdet Paşa'dan dinleyelim: Osmanlı Devleti Çerkesleri yönlendirmek üzere bazı görevliler gönderir. Bunların arasında eski

---

31 (Ziya Paşa) **Hürriyet**, No. 32, 1 Fevrier 1869. Yazı başlıksızdır ve bir önceki sayıda yer alan Afgan emirinin İngiliz hükümetine yazdığı mektup üzerinedir. Yazıda Osmanlı Hükümeti, Orta Asya hanlarının müracaatlarına kayıtsız davranmakla suçlanıyor.

32 Şeyh Süleyman Efendi-i Buharî, **Lugat-i Çağatayi ve Türki Osmani**, Cild-i Evvel, İstanbul, 1298 (1880), s. 9, Şeyh bahsettiğimiz mukaddimede dolaştığı yerleri görüştüğü kişileri teker teker sayar.

Çerkes köleleri de vardır. Cevdet Paşa ateşkesin sebebi olarak bunu gösteriyor: "Çerkesler... satmış oldukları kölelere itimad etmediler. Bizim Paşa ve Bey deyu verdiğimiz unvanlara hiç itibar etmediler." [33] İngilizler de bu bölgeye geldiklerinde esir ticaretini yasaklamaya kalkmışlar. Bunun üzerine Çerkesler "Ruslar ile İngilizlerin farkı yok" diyerek geri durmuşlar. Aynı sırada Hicaz bölgesinde büyük bir isyan patlamıştır. İsyanın temel seplerinden biri Osmanlı Devleti'nin esir ticaretini yasaklamasıdır. [34]

Hazar'ın doğusunda kalan Turanî kavimler büyük ölçüde göçebe hayatı yaşamaktadır. Bu bölgedeki feodal hanlıkların göçebeler üzerinde etkili bir kontrolü yoktur. Hanlıklar da yüzyıllardır birbirleriyle savaşıp durmakta, asırlık kinlerle tetikte, bir arada yaşamaktadırlar. Rusya Orta Asya'yı işgal ederken bu kökleşmiş, düşmanlıklardan lâyıkıya istifade etmiştir [35] Rusya'ya karşı en inatçı direnişi gösterenler genellikle göçebe hayatı yaşayan Türkmenler olmuştur. [36]

1862 yılında derviş kılığıyla Orta Asya'yı dolaşan Vambery göçebe aşiretlerin sosyal örgütlenmeleri hakkında teferruatlı bilgiler vermektedir. Göçebe aşiretler sürekli olarak birbiriyle savaş halindedir. Göçebeler arasında İslâmiyetin sosyal fonksiyonu yoktur, sadece şekil ve ibadet yönüyle uygulanmaktadır. Adetler kanun hükmünde geçmektedir. Aşiretler arasında "riya-

---

33 Ahmet Cevdet Paşa, **Tezakir**, (1-12), s. 90.

34 **a.g.e.**, s. 103.

35 Orta Asya hanlarının birbirini çekememesi ve sürekli çatışmaları, bu durumun Rus ilerlemesini kolaylaştırması Osmanlı gazetelerinde sık sık sözkonusu edilmiştir. Örnek olarak bak. 29 Şevval 1288 (22 Ocak 1871) **Basiret**, aynı gazete 17 Şevval 1287 (11 Ocak 1871).
Muhtar Bekir'in Türkistan adlı eserinde Taşkent'in Ruslar tarafından işgali şöyle anlatılıyor: "Çit bir düşman memleketinin yüreği urnunda bulgan bir şehrinin dervazesi tabına gilüp, hiç kimse aman birmazdan müslümanlarını yakup yandurup hem kırup yorgan bir vakitte müslüman emirleri ve beyleri (yani millet, vatan hem din hâmiyetleri!) taht ve hanlık içün ihtilaf ve cancal kıluşalar. Her türlü intiriga ve fitneler beles sadedil müslümanlarını iğfal idüp özlerini şahsi gazer-i fasitlerini alga süreler: Vatan hem milletinin istiklaliyet ve namusini ayaklar altına salup tabdılar." Yusuf Hikmet Bayur, **Hindistan Tarihi**, III. cilt, Ankara 1950, s. 408-409.

36 Mehmet Saray, "Türkmenlerin 1879 Göktepe Zaferi ve Düşündürdükleri".

set"in daha demokratik biçimleri geçerlidir. Vambery, Orta Asya göçebe aşiretlerinde yol kesmenin, adam kaçırmanın, kaçırdıkları adamları (Müslümanları dahil) köle olarak satmanın normal sayıldığını kaydediyor. [37] Orta Asya'da göçebe - aşiret hayatı yaygındır [38]

Maveraünnehir'de büyük yerleşim merkezleri eski büyük imparatorlukların izlerini taşır. Merkeziyetçi bir devlet yapısının olmaması, iktidarın feodal hanlıkların elinde bulunması din adamlarının, ulema ve tarikat şeyhlerinin etkinliğini arttırmıştır. Tarikat yapıları bütün Asya'da çok güçlüdür. Nakşibendi tarikatının -bugün de olduğu gibi- halk arasında büyük itibarı vardır.

Kaşgar'da yeni kurulan devlet ise tam bir teokratik devlettir. Kaşgar Çin hakimiyetine girdikten sonra ardı arkası kesilmeyen ayaklanmalara sahne olmuştur. Bu ayaklanmaların önderleri tarikat mensubu hocalar olduğu için bu ayaklanmalara "Hoca" ayaklanmaları adı verilir. O zaman duruma hakim olan Yakub Bey de bir hocadır.

Hocaların hakim olduğu kısa dönemlerdeki gibi, Yakub Bey'in devletinde de İslâmın selefî bir biçimi uygulanmıştır. Yerli halk çoğunlukla göçebedir ve eski dinlerin tortularıyla karışık inaçlar halk arasında yaşamaktadır. [39] Kaşgar Devleti de aşiret çekişmeleri yüzünden sona ermiştir. Diğer bölgelerde de İslâmın yerli adetlerle karıştığı, tarikat yapılarının güçlü olduğu görülür. [40]

---

37 (Arminius) Vambery, **Bir Sahte Dervişin Asya-ı Vusta'da Seyahatı**, Mütercimi: A.H. İstanbul, 1295, s. 28-33.

38 **Basiret**, "Asya-i Vusta'da muntazam bir İslam Hükümetinin suret ve ehemmiyet-i teşkil'i" 5 Rebiülevvel 1289'da (14 Mayıs 1872) Asya halkları şöyle tasvir ediliyor: "Ahali-i mevcude alem-i medeniyette olduğu gibi şehir ve kasaba ve karye üzerine münakasım olmayıb, aşiret ve oymak ve cemaat üzerine münkasim olmakla halk beğlerinin veyahud çetelerinin adeta taht-ı esaretindedir."

39 K.B.Warikoo, "Chinese Turkestan During the Nineteenth Century: A Socio-Economic Study", **Central Aslan Survey**, Vol. 4, No. 3, 1985, s. 92-93.

40 Vambery, Bir Sahte Derviş'in.., Warikoo, agm.

4. Osmanlı Kamuoyunun İlgisi

Osmanlı gazeteleri, dünya Müslümanları ile ilgili haberleri okuyucularına aktarmada çok gayretlidirler. Bu haberler, başlangıçta sadece yabancı gazetelerden yapılan aktarmalardan ibarettir. Bu durum eleştiri konusu bile yapılıyor. Ortaasya ile ilgili haberlerin yabancı basından tercüme edilmesine "esef" eden bir zat, "Maveraünnehir halkı umumen Sünnî ve Hanefî ve Türk ve Osmanlı meşrep bulunmalarına" binaen, hanlıkların en büyüğü olan Buhara'da bir sefir bulundurmayı teklif ediyor. Böylece, "Vatanımız menzilesinde farzetmekliğimiz lâzım gelen" Orta Asya'da Rusların yaptıklarından haberdar oluruz, diyor. [41] Bu arada gazeteler oluşan ilgiye cevap vermek üzere yazı dizileri ve serbest makalelerle okuyucularına İslâm halkları ve coğrafyası hakkında bilgi vermeye çalışıyorlar. Çok geçmeden geleneksel iletişim kanallarından gelen haber ve bilgiler gazetelere aktarılmaya başlanıyor. Bunlar, Buhara'dan gelen bir zattan alınan haberler, bir zamanlar Taşkent'te bulunmuş bir zatın verdiği bilgiler veya Açe'den bir âlimin Mekke'de tanıştığı İstanbul'daki bir arkadaşına yazdığı mektup cinsinden yazılardır.

İlk göze çarpan, gazetelerde İslâm dünyası hakkında verilen haberlerin eksikliği ve yanlışlıklardır. Aktarılan bazı bilgiler adeta masal havasına bürünmektedir. Kaşgar sefirinin İstanbul'a gelişine kadar Kaşgar'da olup bitenler hakkında verilen haberler bu havaya iyi bir örnek teşkil ediyor. Osmanlı gazetelerine göre Doğu Türkistan'da Kaşgar Müslümanları ile Rusya sürekli savaşmaktadır. Bu savaşlarda Kaşgarlılar büyük başarılar elde ederler. Bu haberler verildiği zaman Rusya Kaşgar'ı resmen tanımıştır. Gazetelerin Rusya ile Kaşgarlıları sürekli savaştırması, Osmanlıların Rus fobisinin dışarda olup bitenlere de yansıması olsa gerektir. Haberlere göre, Ruslar, Çinlilere yardım için 20.000 asker gönderir. Kaşgarlılar hem Çinlileri hem de Rusları yenerler. [42] Ruslar tekrar Çinlilerin yardımına koşarlar.

---

41 **Basiret**, 16 Şevval 1287 (10 Ocak 1871)

42 **Basiret**, 16 Safer 1288 (7 Nisan 1871)

Müslümanlar Ruslarla savaşmaya devam ederler. [43] Bir aralık Ruslar Akmescid'i alırlar. Bunun üzerine Yakub Bey, "Hazar denizininin Kuzey sahilinde" bulunan Kaşgar'a sığınır. Muharrir, Kaşgar'ı Doğu Türkistan'dan alıp Hazar kıyılarına kondurduktan sonra Sibirya'da esir olan 60.000 Polonyalıyı Müslümanların yardımına koşturur. [44] Bu arada Avrupa gazetelerinde çıkan, Kaşgarlıların Türk oldukları haberine de itiraz ederek, onları Çin ırkına dahil ederler. [45] Erzurum'dan bir grup eski askeri Kaşgar Müslümanlarına imdada gönderirler .[46] Kaşgar'ın Petersburg'a sefir gönderdiği sırada, Basiret'e göre 20 milyon Müslüman Yakub Bey'in etrafında toplanarak Rusya'nın içlerine doğru ilerlemektedir. [47] Bu efsaneler, Kaşgar sefirinin İstanbul'a gelmesiyle sona erecektir.

Gazetelerin dünya Müslümanlarının dinî, etnik, siyasal- durumları hakkında aktardıkları bilgiler de bu masal havasından pek farklı değildir. Meselâ Basiret'den dünyada üç cins Türk olduğunu, bunların: Asleten Türkler, Türkmenler ve Tatarlar olduklarını öğreniyoruz. [48] Bu sıralarda gazetelerde Almanların Türk olup olmadıklarının da tartışıldığını ilave edelim. [49]

"Asya'nın Ahval-i Umumiyesine Dair Malumat" veren Basiret, İslâm dünyasını tanımanın lüzumundan bahsettikten sonra Asya'yı dörde ayırarak okuyucularına tanıtıyor. 1. Arabistan, 2. Fars Kıt'ası, 3. Türkistan, 4. Hindistan, Arabistan Vahhabidir. Vahhabilik Protestanlığa benzediğinden Araplar İngilizlere meylederler. İranlılar Rusya'ya meyyaldirler. Rus politikasını benimserler. Türkistan ateşperestler ve Müslümanlardan meydana gelir. Ateşperestler Rusya'ya yakındır. Müslümanlar ise kesinlikle Rus etkisine girmez. Hindistan'da Mecusîler ve Müslümanlar vardır. Hint Müslümanlarının bir

---

43 **Basiret**, 18 R.ahir 1288, 7 Şaban 1288 (23 Ekim 1871).
44 **Basiret**, 29 Şevval 1288 (12 Ocak 1872).
45 **Basiret**, 2 Safer 1289 (12 Nisan 1872).
46 **Basiret**, 20 Muharrem 1289 (2 Nisan 1872).
47 **Basiret**, 18 Safer 1289 (28 Nisan 1872).
48 **Basiret**, 25 C. evvel 1288 (13 Ağustos 1872).
49 **Basiret**, 10 Recep 1287 (6 Ekim 1870).

kısmı Şii, geri kalanı ise Vahhabidir. İngiliz eğitimi Hintlilere çok işlediğinden Müslümanların % 20'si İngilizceden başka dil bilmezken, % 50 si İngilizce bilirler. Yazar, Hint Müslümanları ile Osmanlı Müslümanlarını mukayese ederek, İstanbul'daki "kaba, hafifmeşreb" Müslümanların bile Hintlilerin en sofu Müslümanlarından daha kavi Müslümanlar olduğunu öne sürer. [50]

Gazetelerde anlatılan masallar, bu yıllar içinde gerçeklerle yer değiştirir. Yardım için gelen Müslüman ülke sefirleri gerçeğe dönüşü sağlarlar. Gazeteler, büyük bir titizlikle sefirlerin günlük programlarını okuyucularına aktarır. Müslüman dünyası bütün nesnelliği içinde Osmanlı Müslümanlarının kafasına sığacak kadar küçülmüştür. Bunun sonucu, İstanbul'da yaşayan bir Müslümanın kendisini Kaşgar'da, Sumatra'da yaşayan Müslümanlarla "hemefkâr" bulmaya başlamasıdır. Namık Kemal'in cümleleriyle" "Bundan yirmi sene önce Kaşgar'da İslâm olduğu buralarda bilinmez idi. Şimdi efkâr-ı umumiye onlarla ittihada çalışıyor"dur. [51]

Sefirlerin geliş gidişlerinde yaratılan merasim havası bir tarafa, yardım talepleri hükümet içinde bazı açmazlar yaratmıştır. Hükümet kendi içinde gerçekçi ve hayalci yaklaşımlarla sürtüşürken, Halife olarak eski şan ve itibarın geri geldiğini gören Padişah çok daha istekli görünmektedir. Diğer taraftan kamuoyu, Müslüman dünyanın yardım ricalarını batı aleyhtarı düşüncelerle birleştirerek basit bir matematik hesapla -bütün Müslümanların Batıya karşı birleştiği durum- hem inancının hem de devletinin selameti için sihirli bir formül bulduğuna inanmaktadır. Öbür tarafta, sadrazam ve nazır tebeddülatını aslî vazifelerinden sayan sefaretleriyle Avrupa durmaktadır. Orta Asya'da İslâmcılığı hoş karşılayacalardır, ama, büyük Müslüman sömürgelerinin sonunu hazırlayacak böyle bir gelişmeye seyirci kalacaklar mıdır?

Avrupa'nın tavrını, hükümetin açmazlarını, kamuoyunun

---

50 **Basiret**, 3 Cemaziyelevvel 1289 (10 Temmuz 1872).

51 Namık Kemâl, **İbret**, No. 97.

ayağa kalkmasını ve yardım talep edenlerin yarattıkları umutlarla beraber kendi umutsuz durumlarını Açe'nin müracaatı üzerinde derinleşerek aktaralım. Büyük tesadüf eseri Kaşgar sefiri ile aynı gün İstanbul'a gelen Açe sefirinin müracaatının Avrupa-Osmanlı kamuoyu- hükümet karşısında gördüğü tepkileri takip edeceğiz.

Açe'nin Müracaatı

İstanbul'a gelen Açe sefiri Abdurrahman Zahir Efendi, sıradan bir memur değildir. Aslen Hadramutlu bir din adamı olan Zahir Efendi Açe'nin en güçlü adamıdır. Arabistan, Mısır, Hindistan, Malaya ve Avrupa'da bulunmuş, beynelmilel kimliğe sahip bu din adamı ilk olarak 1864 yılında Açe'ye gidiyor. Kazandığı itibar Sultan İbrahim'i gölgede bırakınca 1868'de Mekke'ye gitmek zorunda kalıyor. 65 Açe asilinin Osmanlı devletine müracaatının arkasında muhtemelen Zahir Efendi vardır. [52] 1869'da Açe'ye geri dönen Zahir Efendi kısa zamanda yeni hükümdar Mahmud'u kontrolüne alıyor. 1873'de Hollanda saldırısından kısa bir süre önce İstanbul'a gelmek üzere yola çıkıyor.

Abdurrahman Zahir Efendi İstanbul'a gelip, hükümete başvurduğu zaman herhalde şaşkınlık ve hayretle karşılanmıştır. Zira, gazetelerden anlıyoruz ki, İstanbul'da hükümet ricali de dahil kimsenin Açe isminde bir İslâm ülkesinden haberi yoktur. Dört sene önce yapılan müracaata ve neticesine kimse işaret etmediği gibi, Sarı Selim'in Açe'ye verdiği ferman ile 1850'de Abdülmecit'in koruma sözünü içeren ferman Açe sefiri tarafından hatırlatılacak ve onun gayretleriyle arşivden bulunup çıkartılacaktır. Açe'nin Osmanlı Devleti'nin bağlı bir eyaleti olduğu, Osmanlı sancağı astıkları ve halkının kendilerini Osmanlı tebası saydığı öğrenilince şaşkınlık daha da artacaktır. Basiret Açe sefirinin İstanbul'a gelişini, İstanbul'dan ulemadan birkaç zat ile birkaç tabip götürmek maksadına matuf olduğunu duyurduk-

---

52 Reid, **a.g.m.**, s. 275.

tan [53] beş gün sonra verdiği haberle Açe'nin Osmanlı mülkü olduğunu keşfediyor: "Açe ahalisi Devlet-i âliyyenin zir ü tebaiyetinde olup, yedlerinde fermanları vardır. Bu kere de tecdid-i tebaiyet ve himayet için makam-ı celil-i hilafet-i İslâmiyeye sefirleri geldi." Basiret'e göre "kabûlü tabîi olan" istekleri hemen kabul edilmek üzeredir. [54] Bundan sonra gazeteler Açe'nin başının Hollanda ile derde girişini ve Hollanda'nın Açe'ye saldırısını bütün teferruatı ile okuyucularına aktarmaya başlarlar.

Açe'de olup bitenler muhtemelen sefirden alınan bilgilerle halka aktarılıyor. Aşağıdaki haberin kaynağı Açe'li bir zattır: Hollandalılar Cava'yı ele geçirdikten sonra Açe'ye hükmetmek isterler. Bunun için iki savaş gemisi gelir. Bunun üzerine Sefir Zahir Efendi gemiye gider, tekliflerini öğrenince: "Biz devlet-i Osmaniye tebasıyız ve tebeaiyetimiz pek kadimdir. Buna delil ise işte kaffe-i sefinemiz ve kalalarımızdaki ay-yıldız sancağımızdır. Ondan başka metbuumuz tarafından emrimize bir kıt'a mecidî nişanı ita ve ihsan buyurulmuştur. İşte nişan da budur." diyerek göstermiş ve tekliflerinin kabul edilemeyeceğini bildirmiş. [55] Başka bir haberde El-Cevaib'den naklen Açe'lilerin Hollandalılara verdiği cevap şöyle aktarılıyor. Hollandalıların teslim tekliflerine karşılık: "Devlet-i âliyyeye cihet-i irtibatımız selatin-i azam-ı Osmaniyanın (Emire'l mü'minin ve Halife-i Peygamberi güzin) olması ve bizim de Müslüman bulunduğumuz için şer'an imkânsızdır." "Ayrıca Sultan Selim ol zamadan beri sayesinde iltica edip darında bais-i felah bulduğumuz (Emir'el mü'minin)e itaat ve tebaiyetimizin nişanı mahsusu olan (ay-yıldız) sancağını indirmek elimizden gelmez." [56]

Bu haberlerin Osmanlı kamuoyunu nasıl dalgalandırdığını tahmin etmek zor değil. Havayı aktarabilmek için, Açe ulemasından bir zatın yazdığı mektuptan küçük bir bölümünü alalım. Mektupta Hollanda'nın Cava ve Sumatra'da yaptığı zulümleri,

---

53 **Basiret**, 17 Rebiülevvel 1290 (15 Haziran 1873).
54 **Basiret**, 23 Rebiülevvel 1290 (21 Haziran 1873).
55 **Basiret**, 8 Rebiülevvel 1290 (7 Mayıs 1873).
56 **Basiret**, 20 Rebiülahir 1290 (18 Haziran 1873).

Açe'ye saldırısı ve mağlubiyeti anlatıldıktan sonra tekrar saldırırlarsa teslim olmamaya kararlı oldukları şu satırlarla ifade ediliyor: "Üç milyon nüfustan bir ferdi kalıncaya kadar memleketimizi muhafaza edeceğiz. Allah göstermesin bir kere mağlup olacağımızı anlayacak olur isek, artık ibtida düşmanın kal'a ve kurşununun isabet eylediği mahale ihtiyarlarımız ile çocuklarımızı koyacağız, varsın onlar bizden önce telef olsunlar, biz de düşman ile uğraşa uğraşa feda-i can ederiz. Felemenklilerin esiri olmaktan ise meydan-ı muharebede şehid olmak elbette evlâdır."[57]

Gazeteler hükümet ve Avrupa nezdinde Açe'nin avukatı kesilirler. Basiret'in Açe sefirinin acilen geri çağrıldığına dair habere yorumu, Osmanlı gazetelerinde alışkın olmadığımız âmirane bir üsluptur: Sefirin "Devlet-i âliyye'nin zir ü tebaiyet ve himayesinde bulunduğunu ve Açe'nin ecza-i memâlik-i Osmaniyeden bulunduğunu havi fermanı istihsal etmeden evvel avdeti mümkün değildir. Binaenaleyh Yakub Bey'in tebaiyeti kabul olunduğu gibi bunların dahi himayesi kabul olunmalıdır." [58] "Açelilerin istediği himaye yeni bir şey değil, Halifenin şanı celili bu misilli himaye ile üzerlerindeki mezâlimi ref etmek olduğundan ta Sultan Selim-i evvel (doğrusu II. Selim y.n.) zamanında ihsan buyurulmuş ve hâlâ o nişane-i saadet altında bulunmuşlardır. Bunun için Halifenin icabedeni yapması gerekir. [59]

Osmanlı Devleti'nin Açe üzerinde hak iddia etmesi meseleyi çözmüyor. Bunun için askerî tedbir almak gerekir ki, bu hemen hemen imkânsızdır. Hollanda'nın Açe'yi işgale hazırlandığı bir sırada Açe üzerinde hükümranlık hakkı iddia etmek adeta aslanın boğazındaki lokmayı almak gibidir. Nitekim Basiret'in bir haberi Açe meselesini uluslararası bir olay haline dönüştürdüğü zaman, işin bu cephesi tamamiyle su yüzüne çıkacaktır.

Açe sefiri Abdurrahman Zahir Efendi ferman için (ve askerî yardım için) uğraşırken Basiret'te küçük bir haber yayımlanır.

---

57 **Basiret**, 13 Şevval 1290 (4 Aralık 1873).

58 **Basiret**, 11 Rebiülahir 1290 (9 Haziran 1873).

59 **Basiret**, a.g. Haber.

Yankıları olağanüstü boyutlar kazanan "Tebşir" başlıklı bu haberi olduğu gibi iktibas edelim:

"*Aldığımız malumat-ı mevsuka ve mahsusa üzerine kemal-i fahr ve muhabbetle tebşir ederiz ki, Sumatra adasını dolaşmak ve bazıları suret-i daimede orada bulunarak saltanat-ı seniyenin min'elkadim tebeası Açelileri haricin tasallutundan muhafaza etmek üzere bu kere bir dirayetli kumandan mahiyetinde sekiz kıt'a sefine-i harbiye gönderilmek üzeredir. Bundan dolayı lisan-ı umumdan fariza-i teşekkürü ifaya muvafakatimiz hakikaten büyük bahtiyarlıktır.*" [60]

Basiret gazetesi bu haber üzerine beş gün (bu sürenin gazete kapatmakta oldukça kısa olduğunu belirtelim) kapatılıyor. [61] Hükümet haberi resmen yalanlıyor. [62]

Haber anında diplomatik bir bunalıma dönüşmüştür. Osmanlı dışındaki Müslümanlara yardım için, bu teşebbüsün bir emsal teşkil etmesinden korkan Avrupa sefaretleri bu haberi ortaklaşa protesto ederler. Üstelik bu habere Hollandalılarda gerçek gözüyle bakarlar. Haber, anında Reuter Ajansı kanalıyla bütün dünyaya da duyurulmuştur.

İşin ilginç tarafı, hükümet tarafından resmen tekzip edilmesine rağmen **La Turquie** aynı iddiayı birkaç gün sonra tekrarlamıştır. [63] **The Levant Herald**, haberin tamamiyle asılsız olmadığını, gerçekten küçük bir filonun yola çıktığını, ancak bu filonun Basra'da konaklamak ve denizde bazı değerlendirmeler yapmak üzere hareket ettiğini haber veriyor. [64] Abdülaziz'in gemi merakı bilinir. Bu sırada Osmanlı deniz kuvvetleri bu merakın eseri olarak, dünyanın sayılı deniz filolarından birine sahiptir. Yardım

---

60 **Basiret**, "Tebşir" 13 Cemaziyelevvel 1290, Andres David Mordtman s. 241, Roderic Davison, **Reform in the Ottoman Empire**, 1856,-1876, New York 1973, s. 276, Reid, a.g.m., s. 276.

61 Tekrar yayına başlayan 19 Cemaziyelevvel 1290 tarihli **Basiret**'de hataya muhabirlerinin yol açtığı, bu hatası yüzünden işine son verildiği belirtiliyor.

62 Reid **a.g.m**, s. 276.

63 La Turqieu'den naklen **Basiret**, 5 Cemaziyelahir 1289 (11 Ağustos 1872).

64 **The Levant Herald,** "The Press in Turkey", 16 July 1873.

talepleriyle Osmanlı Devleti'nin yitirdiği itibarını yeniden kazandığını düşünen Padişah, gerçekten böyle bir teşebbüsü emretmiş olabilir. Basra Körfezi ise Sumatra Adası'na nispeten yakın bir bölgedir. Ancak haber üzerine Avrupa'nın tepkisi, böyle bir niyet var idiyse bile vazgeçirmeye yetmiş olmalıdır. Zira aynı yıl içinde Osmanlı Devleti Avrupa'da yeni bir istikraz peşinde koşmaktadır.

Basiret'in haberinin en büyük etkisi Açe'de ve bütün Güney-doğu Asya'da görülür. Reuter Ajansı ile anında oralara kadar ulaşan bu haber, arkasından resmî yalanlama gelmesine rağmen gerçek olarak kabul edilir. Bu haberin arkasından bütün alt kıtanın Müslümanları arasında örgütlü bir faaliyet başlar. Bölgenin Müslümanları Türk gemilerinin varmasıyla sömürge yönetimlerine cihad ilan edeceklerdir. [65] Osmanlı Devleti'nin çok güçlü olduğu inancı Müslümanlar arasında gerçek bir kabül görmüştür. Reid bu bekleyişin uzun süre devam ettiğini ve bölge Müslümanları arasında Panislamist dayanışmanın adeta başlangıcını teşkil ettiğini belirtiyor. [66] Hollanda 1874 yılında Açe'nin başkentini işgal etmeyi başarır. Ancak 1910'a kadar bölgeyi tamamiyle ele geçiremeyecektir. Açeliler, Güney-doğu Asya'da sömürge yönetimine karşı en militan direnişi gösteren Müslümanlardır. Reid, Açelilerin Osmanlı Devleti'ne duygusal bağlılıklarının Açe vatanseverliğinin bütünleştirici öğelerinden biri olduğunu söylüyor. [67]

Tekrar Istanbul'a dönelim. Osmanlı Devleti tamamiyle sessiz kalmayı gururuna yediremez ve Hollanda Devleti'ne bir nota verir. Bu nota ve Hollanda'nın resmî cevabı basında uzun uzadıya tartışılır. **Basiret**'e göre Osmanlı Devleti'nin notası "tebligat-ı dostane"dir. [68] The **Levant Herald**'a göre Osmanlı hükümeti, geleneksel Hollanda-Türkiye dostluğuna dayanarak, Hollanda'nın Açe'deki mücadelesinde tavassutta bulunabileceğini bil-

---

65 Reid, **a.g.m.**, s. 276.

66 Reid, **a.g.m.**, s. 275.

67 Reid, **a.g.m.**, s. 274.

68 **Basiret**, 18 Şaban 1290 (11 Ekim 1873).

dirmiştir.[69] Gerçek durum **The Levant Herald**'un tasvir ettiğine yakındır. Osmanlı Devleti'nin Hollanda hükümetine verdiği nota aşırı derecede yumuşak bir üslüpla kaleme alınmıştır. Bu takririn yer aldığı arz tezkiresinde Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü açmaz anlatılıyor. Açelilerin eskiden beri almış oldukları müsaadelere bakarak taleplerinin kabulü gerekir, ancak uzaklığı yüzünden yardım etmek zor olacağından ve saltanata bağlılıkları yüzünden kendilerini reddetmek "şan-ı celil-i hazret-i hilafetpenahiye tevaffuk edemeyeceğinden" Hollanda Devleti'ne "suret-i dostanede bazı ihtarat" icra olunması kararlaştırılmıştır.[70]

Hollanda'nın bu notaya verdiği cevap da gazetelerde tartışma konusu yapılıyor. Kimine göre Hollanda'nın cevabı, Açe meselesine hiçbir devleti karıştırmak niyetinde olmadıkları, Osmanlı Devleti'nin Açelilere ancak Hollanda'ya itaati tavsiye edebileceği yolundadır.[71] Diğer bir yorum ise Hollanda'nın Açe'nin Osmanlı tebeası olduğunu itiraf ettiklerini, ancak meselenin büyütüldüğü kadar ehemmiyetli olmadığı yolundadır.[72] Bir başka yoruma göre, Hollandalılar Açe ile "tesviyeye muhtaç bir meseleleri olmadığını, Açe'yi zaptetmekten başka bir niyet taşımadıklarını" söylemişlerdir.[73]

Bu olaydan sonra gazeteler Hollanda'nın Açe'ye ikinci saldırısını günü gününe, sıkı bir şekilde takip ederler. 1875 ve 1876 yıllarında küçük bir Türk subay gurubunun Açe'ye ulaşarak devam eden savaşa katıldıklarını, Hollanda kaynakları belirtiyor.[74]

5. Değerlendirme

Avrupa'nın Doğu halklarını sömürgeleştirmesinin hız kazanması ile, hakkında çok az mâlumat bulunan Doğu bölgeleri

---

69 **The Levant Herald**, "The Porte and the Atchinese", 22 October 1873.

70 **B.O.A., İrade: Hariciye:** 15586.

71 **The Levant Herald,** a.g.m.

72 **Basiret, The Levant Haroid**'un haberini esas alarak bu yorumu yapıyor. Bak. 29 Şaban 1290.

73 **Hadika**, 11 Rebiülahir 1290 (7 Haziran 1873).

74 Reid, **a.g.m.**

geniş ilgiye konu olurlar. Bu ilginin yaygınlaşmasında artan iletişim ve ulaşım imkanlarının payını hesaba katmak gerekir.

Rus tehdidine karşı güvenliğini Avrupa dengeleri içinde arayan Osmanlı Devleti'nde dış politika odağı Avrupa'dır. Bu odak sadece hariciyecilerin değil, bütün kamuoyunun da ilgi merkezini oluşturmaktadır. Müslüman ülkelerin İstanbul'a yardım için müracaatları ilgiyi birden bire Doğuya kaydırır. Tanzimat süresince Avrupa müdahaleleri ve Avrupa üstünlüğü karşısında ezilen, onuru kırılan Müslüman kamuoyu Doğu'daki gelişmeler karşısında kendilerin farklı bir konumda hissedeceklerdir. Bu farklı konum, dünyada Müslümanların tek mercii olarak Osmanlı Devleti'nin görülmesi kadar, Osmanlıların diğer Müslümanlara göre kendini medenî (terakki etmiş) görmeleriyle de alâkalıdır. Osmanlılar kendilerinden daha geri dindaşlarına bakarak hallerine şükretmeye, daha da önemlisi, kendilerini medeniyet yayıcısı görmeye başlarlar.

Siyasî alanda Müslümanların İstanbul'a yönelmeleri aydınların ve politikacıların gözünde yepyeni ufuklar açmaktadır. Osmanlı devleti, her şeyden önce tartışmasız İslâm dünyasının lideridir. Sömürgeleşmiş olsa da Müslümanların Osmanlı Devleti'ne duydukları yakınlık Avrupa devletleri için hesaba katılması gereken bir etkendir. Zira, sömürgeci devletlerin korkulu rüyası toplu isyanlardır ve Doğuda bu isyanlar genellikle dinî renklerle ortaya çıkmaktadır. Bu etkenin ortaya çıkışı Osmanlı Devleti'nin dış politikası için de hesaba katılması gereken bir unsurdur.

Kitleler nezdinde, gazetenin yoğun bilgi ve fikir bombardımanı altında durum hayli farklıdır. İslâm dünyası çöküş halindedir, her yerde bağımsızlıklarını kaybetmekte ve Hıristiyan milletlerin idaresi altına girmektedirler. Batı'nın yükselişi ve ilerleyişi karşısında Müslüman dünya hep birlikte karşı koyarak direnirse bu ilerlemeye durdurabilir. Bu basit bir matematik hesabıdır. Bunu sağlamak için İslâm dünyasında ayrılık konusu olan meselelerin izalesi gereklidir. Müslüman devletler

arasındaki siyasî ayrılıklar, Batının siyasî bağımsızlıklarına son vermesiyle zaten ortadan kalkmıştır.

Dinî konularda başgösteren ayrı tavırlar âcil birlik ihtiyacı yüzünden gözardı edilmelidir. İslâm dünyasını yüzyıllardır ikiye ayıran ve sürekli çatıştıran Şii-Sünni ayırımı bile bu dönemde yumuşatılmaya başlanır. İttihad arayışlarının yöneldiği merkezlerden biri de İran olacaktır. Bu dönemde âcil birlik ve dayanışma arzuları ile dinî görüş farklılıklarının ikinci plana atılması, şer'i yorum sahasında da geniş bir esnekliği beraberinde getirecektir. Acil birlik ihtiyacı bu esnekliği zaruri kılmaktadır. Osmanlı hilafetine yeni yaklaşımlar ve bu kurumun kazandığı yeni değer, bu esnekliğin bir ürünüdür.

Şimdi, Müslüman dünyanın küçülmesi ve Osmanlı Devleti'nin bağımsız ve güçlü bir İslâm devleti olarak önplâna geçmesi ile önem kazanan ve farklı yorumlara konu olan Osmanlı hilafeti üzerinde duracağız.

B) Hilafet'in Önem Kazanması

Osmanlı dışındaki Müslümanların, Osmanlı Devleti'ne yardım için müracaatları olağan bir gelişmeydi. Ancak bu müracaatlar, kendiliğinden şer'i bir kurumu yani hilafeti önplana çıkarmıştır. Dışardaki Müslümanların yardım talepleri, İstanbul'da hükümetin ve kamuoyunun bu talepleri değerlendirmesi ve nihayet Avrupa devletlerinin tedirginliği "hilafet" kavramının merkezî bir yer işgal ettiği çerçevede ifade edilmektedir.

"Buharalı bir âlimin İstanbul'da bir zâta yazdığı mektup," ibaresiyle Hakayıku'l Vekâyi'de yayımlanan bir mektupta, Osmanlı Devleti'nin zor durumda kalan Müslümanlara yardım görevi şu gerekçelere dayandırılıyor: "Madem ki, zât-ı akdes-i şehinşâhi ünvan-ı ibda nişan-ı hilafet-i kübrâyı haizdirler, dünyanın aksa-yı biladında bile bir Müslüman bulunsa anın muhafaza ve himayesi himmet ve mülukânelerine vacib ve

mütehattimdir." [75] Osmanlı padişahları hilafet iddiasında bulunduklarına göre bu haklı bir taleptir. İstanbul'a gelen Müslüman halkların temsilcileri de, yardım taleplerinde hilafete gönderme yapmaya itina etmişlerdir. Osmanlı Devleti için bu yardım taleplerini reddetmek "şan-ı celil-i hazret-i hilafetpenahiye tevafuk etmeyeceğinden" [76], Osmanlı devleti ne kadar çaresiz olursa olsun hareketsiz kalamaz. Ayrıca, hilafetin geniş bir ilgiye mazhar olması, uluslararası planda Osmanlı Devleti'ne yeni bir itibar kazandırmaktadır. Müslüman sömürgelere sahip Avrupalıların, sömürge halklarının cazibe merkezi haline gelen "hilafet" kurumuna bigâne kalmaları düşünülemez. Böylelikle hilafet, uluslararası politikada hesaba katılması gereken bir faktör haline gelmektedir.

Hilafet iddialarının ötesinde Osmanlı Devleti, 19. asırda (Şiî olduğu için İran, nispeten önemsiz olduğu için Fas hariç) tek İslâm devletidir. Hızla sömürgeleşen İslâm ülkeleri için Osmanlı Devleti'nin varlığı, bağımsızlık umudundan öte, kırılan onurlarını tamir edebilecekleri tek teselli kaynağıdır. Hilafet kurumunun önplana çıkmasının sebebini Osmanlı Devleti'ni cazibe merkezi haline getiren bu gelişmelerde aramak lâzımdır. Biz, bu gelişmeleri takip etmeden önce hilafet kavramı ve kurumu üzerinde duralım.

1. Klasik İslâm'da Hilafet

Hilafet özellikle Sünnî İslâmın üzerinde durduğu bir kavram ve kurumdur; İslâm devletlerinde devlet başkanına izafe edilir. Fıkıh ve İslâm siyasî düşüncesinde hilafet tartışmalı bir konudur. Tartışma, kavramının ilk kullanılmaya başlandığı döneme kadar gider, [77] İslâm tarihi boyunca devam eder.

---

75 **Hakayikü'l Vekâyl,** 15 Sefer 1289 (25 Nisan 1872).

76 **B.O.A. İrade: Hariciye**: 15586.

77 Hilafet teriminin ilk kullanımıyla ilgili tartışmalar için bak. Wadad al-Qadi, "The Term "Khalifa" in Early Exegetical Literature" **Die Welt Des Islams,** XXVIII (1988); "Kureyş şartı" etrafında İslâm Tarihi boyunca hilafetle ilgili tartışmaları ve görüşleri aktaran kapsamlı ve detaylı bir araştırma Mehmet Said Hatipoğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt XXIII, Ankara, 1978.

İslâm devletinin başında bulunan kişiye izafe edilen üç sıfat vardır: Müslümanların reisi olduğu için "imam" (İmam e'l müslimîn); Kelamcılar ve fakihler bu sıfatı kullanmayı tercih etmişlerdir. İdarî mekanizmanın başında bulunan, emretme yetkisine sahip kişi olarak "emir" (Emire'l mü'minin); resmî yazışmalarda, siyasî ve askerî selahiyetleri sözkonusu olduğu zaman daha çok bu sıfat kullanılır. [78] Hilafet ise, dinin korunması ve dünyanın dinî siyasete göre idare edilmesi için şeriat sahibine (peygambere) niyabet ve vekâlettir; [79] Bu kavramı daha ziyade tarihçilerin eserlerinde görüyoruz. [80] Hilafet kavramının kaynağı, mahiyeti, nitelikleri tartışmalı olmakla beraber şer'î dayanağı hakkında mutabakat vardır: Hilafet "İcma"ya dayanır.

Klasik dönemde hilafet kuramının formüle edilişi, Sünnî dünyasının ciddî bir iktidar bunalımına düştüğü Abbasî hilafeti sonrasına rastlar. Sünnî İslâm'ın üç büyük temsilcisi Maverdî, Gazali ve Cema'a , bu dönemde Müslümanların anarşi (fevzâ) içine düşmesine engel olmak için de facto iktidarları de jure hale getirmek için çaba harcamışlardır. Maverdî, Şii Büveyhilerin tehdidi altında, sünnî iktidar merkezlerini meşrulaştırmak için, hilafet kuramını pratiğe uygun bir biçime sokmuştur. Maverdî, siyasî iktidara dinî normlar karşısında alabildiğine özerklik tanıyarak, ele geçirilmiş fiilî iktidarları meşrulaştırmaktadır. [81] Gazali, askerî gücü elinde bulunduranların bağlılık gösterdiği kişinin halife olduğunu söyler. Cema'a, yöneticiliğin esasının askerî gücü elinde bulundurmak olduğunu belirtir. [82] Bu meşrulaştırma çabalarının, anarşi tehdidi altında sünnî dünyasını istikrar

---

78 Bernard Lewis. "Politics and War", **The Legacy of Islam**, (ed. Joseph Schacht) London 1974, s. 159.

79 İbn Haldun, **Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982, Maverdî, **a.g.e.** s. 5.

80 Lewis, **a.g.m.**, s. 159.

81 Maverdî **a.g.e.**; Ayrıca Maverdi için bak. A.KS. Lambton", İslamic Political Thought," **The Legacy of Islam**, (Ed. Joseph Schacht), London 1974; s. 411 vd.; A.Al-Bağhdadi, "Al-Mawardı's Contrubution to Islamic Political Thought", **Islamic Culture**, Vol: LVIII, No. 4, October, 1984, s. 327 vd.

82 Lambton, **a.g.m**., s. 414; Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, London 1982, s. 11.

içinde bir arada tutma anlayışının ürünü olduğunu görüyoruz.

İslâm dünyasında tek devlet prensibinin sona ermesinden sonra her devlet başkanının "halife" ünvanını kullandığına şahit oluyoruz. "Hilafet" kavramı, bu yaygın kullanımdan sonra ağırlığını kaybetmiş, Müslüman hükümdarların kullandığı birçok ünvandan sadece biri haline gelmiştir.

"Hilafet"in tartışmalı bir kurum haline gelmesinde, doğrudan nasslarla ifade edilen bir dayanağının bulunmamasının yanında, İslâm tarihinin kendine has şu hususiyeti rol oynamıştır: İslâmın ilk yayılma dönemi, İslâm cemaatinde farklılaşmanın olmadığı, inancın saf pratikten ibaret olduğu, buna dayalı olarak meşruiyet bunalımının yaşanmadığı bir dönemdir. Dört halife döneminden sonra, İslâm devletlerinde saltanat usulünün uygulanması ve dinî normları öğrenme ve yorumlama işinin bir ihtisas işi haline gelmesi (hadis ekollerinin kurulması, tefsir usulünün yerleşmesi, fıkhî ve itikadî mezheplerin kurulması), İslâm toplumlarında yönetim ve dinî normları yorumlama konularında bir farklılaşma doğurmuştur. Hilafet konusunda girişilen spekülasyonlar, bu farklılaşmanın meşrulaştırılması amacına dönüktür.

Aslında yönetim ve nassları yorumlama konusunda farklılaşmanın ortaya çıkmasıyla, peygamberin dinî görevlerine niyabet, siyasî otoriteyi üstlenenlerin kendiliğinden üstlenemeyecekleri bir görev haline gelmiştir. Ancak, sünnî dünyasının itikadî bütünlüğünü tehdit eden heteredoks eğilimlere ve dışardan gelen saldırılara karşı koymak için, sünnî kuramcılar mevcut iktidar yapılarını meşrulaştırmak üzere "hilafet" kurumunun kutsallığından istifade etmişlerdir. İbn Teymiyye gibi "tek devlet" prensibini gerekli görmeyenler, [83] Bakıllanî gibi, hilafet için "Kureyş'den olma şartı"nı kaldıranların (İbn Haldun da "Kureyş" şartını gerekli görmez) ve yukarda zikrettiğimiz mevcut iktidarları meşrulaştırmaya çalışanların çabalarını yukardaki çerçeve içinde değerlendirmek gerekir.

---

83 Lambton, **a.g.m.,** s. 425.

2. Osmanlı Hilafeti

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu Moğol istilası sonrası, İslâm dünyasının siyasî bütünlüğünü kaybettiği bir döneme rastlar. Hilafet, bu dönemde küçük beyliklere kadar, her İslâm ülkesi yöneticisinin ünvanları arasına kattığı , içi boşalmış bir kavram haline gelmiştir. Bazı kaynaklar, Osmanlı beyleri de dahil olmak üzere birçok küçük beyin "halife" ünvanını kullandığını belirtmektedir. [84] Kanaatimizce bu karışıklığın sebeplerinden biri "halife" kavramının, doğrudan "peygambere vekâlet" manasının ötesinde, daha dar bir manada kullanılmasıdır. Bu dar mana, Kur'an'da belirtildiği şekilde insanın, Allah'ın yeryüzündeki "halifesi" olarak tanımlanmasıyla ilgili olmalıdır.

Yavuz Selim'in son Abbasî halifesi Mütevekkil'den hilafeti devraldığı şeklindeki rivayete, yukardaki bilgilerin ışığında bakmak gerekir. Tarihçiler, bu kadar önemli bir olayın yazılı belgelerde hiçbir iz bırakmadan geçiştirilemeyeceğini varsayarak bu rivayetin sahih olmadığına hükmederler. Gerçekten de Sadüddin Efendi'den başka, bu konuda ipucu hemen hemen yoktur. Biz, bu boşluğu o dönemde "hilafet" kurumunun nisbi önemini kaybetmiş olmasına bağlıyoruz. Gerçi daha Kanunî döneminde Lütfi Paşa'nın hilafet için "Kureyş'den olma şartı"nı bertaraf etmek üzere çaba harcadığı görülmektedir. [85] Ancak hilafet kurumunun önplana çıkışı, 19. asırda olmuştur. Hilafetin yeniden önem kazanması, bu kuruma ihtiyaç hissetmeden hükmünü yürüten Osmanlı hakimiyeti devrinin sonra ermesi ile açıklanabilir. Özetle: Hilafet kurumu 19. asırda önem kazanmış ve Osmanlı hilafeti, geriye dönüp sağlam dayanaklar aranırken Yavuz Selim efsanesi, ve kutsal emanetlerin İstanbul'a getirilmesi ile, yeni bir çerçevede savunulmuştur. Bu dayanakların yanı sıra Klasik dönemin "hilafet" kuramları, Osmanlı hilafetini meşru-

---

84 Halil İnalcık, "Islam in the Ottoman Emprie", **Cultura Turcica**, V-VII, 1968-70, s. 24.

85 Hüseyin G. Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)" (Yayın Yönetmeni Sina Akşin), II. cilt, İstanbul, 1988, s. 158 vd.

laştıracak unsurları ihtiva ettiği için şer'î gerekçe olarak kullanılacaktır.

Cevdet Paşa'nın halk için kaleme aldığı Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefâ'sında hilafet şu kavramlaştırma içinde yer alır: "*Hilafet-i nebeviyye ehl-i Islâm arasında rabıta ve kelime-i vahide üzere içtimalarına vasıta olan bir emarettir. Emaret ise Cenab-ı Hakk'ın bir sır ve hikmetidir ki, teessüsü daima satvet ve kuvvet ile meşruttur. Ve anda maksad-ı aslî def-i fesad ve hıfz-ı asayiş-i bilâd ve tanzim-i umur-ı cihad ile mesalih-i ammeyi hüsn-i tanzim ve tesviyeden ibarettir. Bu dahi satvet ve kuvvete menuttur.*" [86] Cevdet Paşa'ya göre Kureyş şartı Peygamber zamànında karışıklığı önlemek için geçici olarak konulmuş bir kayıttır. Kırım savaşı esnasında çıkan Cidde isyanını naklederken Cevdet Paşa, Mekke Emiri Şerif Abdülmuttalib'in "İmamlar Kureyşten olur" hadisine dayanarak "saltanat" (Paşa, hilafet yerine saltanat demeyi tercih eder) davasına kalkıştığını anlatırken küçük bir "istidrad" yaparak meseleye şer'i bir yorum getirir. Önce muteber bir imam olan Makkarî'den bir olay nakleder. Makkarî "İmamlar Kureyş'den olur" hadisini anlattığı bir derste, devrin hükümdarı dersi takibe başlar. Makkarî, hadisi yorumlarken şunları söyler: "*Müçtehidin neseb zannîdir demişler, Şimdi ise vehmî derecesine varmıştır. Şevket ve kudret sahibi her kim ise ana inkıyad ve itaat faraiz-i Islâmiyedendir. Cevdet Paşanın kendi yorumu da şudur: "Bu asırda kürre-i arz üzerinde din-i Islâm'ın hamisi olan yalnız bir devlet-i Islamiye kalmıştır. Binaenaleyh hanedan-ı Osmani'nin hilafetleri meşru olarak muhalefet edenlerin asî ve bagî olduğuna şüphe yoktur.*" Cevdet Paşa bu teze Yavuz Selim'in hilafeti devraldığı iddiasını da ekler. [87]

Osmanlı ulemasının maslahat için mecbur görmedikçe hilafet sıfatını pek kullanmadıklarını görüyoruz. Üçü de hal edilerek uzaklaştırılan üç padişahın, Abdülâziz, V. Murad ve II. Abdülha-

---

86 Ahmet Cevdet Paşa, **Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefâ**, Cilt. II, İstanbul, 1969, s. 282-283.

87 Ahmet Cevdet Paşa, **Tezâkır**, (1-13) S. 148-149.

mid'in hal fetvalarında halife ünvanı yer almaz. [88] Buna karşılık, meselâ Abdülhamid için "Gazi" ünvanına fetva verilmesi gibi durumlarda halife ünvanının yer aldığını görürüz. [89]

Osmanlı hilafeti, kendisi de hilafet iddiasında olan bir hükümdara karşı nasıl savunulur? 1876 yılında Abdülhamid'in Fas Sultanına yazdığı mektupta bu konuda aydınlatıcı bilgiler buluyoruz. Fas sultanı hilafet iddiasındadır ve Osmanlı padişahlarından farklı olarak Kureyş kabilesinden, hem de Ben-i Haşim sülalesinden geldiğini söylemektedir. Abdülhamid'in Hatt-ı Hümayununda kendi hilafeti şu cümlelerle ifade ediliyor: "Ber muktezâ-yı irade-i ilâhiye ve meşiyyet-i Rabbaniye ehl-i hall u akd olan ulema-i a'lâm ve vüzerâ ve ümerâyı asker-i İslâm ve kaffe-i havâss u avamın alâ vech'il kemâl ve'l kabuli't-tâm hüsn-i biatleri ile beyne'enam i'lâ-i kelimetullaha makrün olarak fütuhat-ı kesireye muvaffak olan abâ vü ecdadım hulefâ-ı ızâmdan irsen câlis-i kürsî-i hilafet-i kübrâ ve erike-i pirâyı ima-

---

88 Abdulaziz'in hal fetvası şöyledir:

"Emirilmü'minin olan Zeyd muhtelüsşuur ve umur-u siyasiyeden bibehre olup emval-i miriyeyi mülk ve milletin takat ve tahammül edemeyeceği mertebe mesarif-i nefsaniyesine sarf ve umur-ı diniye ve dünyeviyeyi ihlâl ve teşviş ve mülk ve milleti tahrip edip bekası mülk ve millet hakkında muzır olsa hâl'i lâzım olur mu? Elcevab: Olur." Ebül'ulâ Mardin, **Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa** (1822 - 1859) İstanbul, 1946, s. 10 dn.

V. Murad'ın hal fetvası:

"İmam'el müslimîn cünûn-ı ..... ile mecnun olmakla imametden ....fevt olsa uhdesindeki akd-i imamet münhâl olur mu?" Ahmed Midhat, Üss-i İnkîlab, İstanbul, 1294 (1877) (Kısm-ı evvel) s. 437.

Abdülhamid'in hal fetvası:

"İmam'ül müslimin olan zeyd bazı mesail-i mühimme-i şer'iyeyi kütüb-i şer'iyeden tay ve ihraç ve kütüb-i mezkûreyi men ve hark ve ihrak ve beytülmalde tebzir ve isrâfla mesağ-ı şer'i hilafında tasarruf... olmağın zeyd-i mezbura imamet ve saltanattan feragat teklif etmek veya hâl eylemek suretlerinden hangisi esbabı hall ü akd ve evliyayı umur tarafından ercah görülürse icrası vacib olur mu?" Ali Cevat Bey, **II. Meşrutiyetin İlanı ve Otuz Bir Mart Hadisesi**, (Yayına Haz. Faik Reşit Unat) Ankara, 1960, s. 148

Hal fetvalarında "Halife" ünvanının yer almamasını, hâl fetvası yazarken ulemânın kendisini nispeten özerk görerek kitaba uygun davranması olarak yorumluyoruz.

89 Ahmed Midhat, **Üss-I İnkilâb**, ekler.

met-i uzmâ oldum." [90] Bu hatt-ı hümayunla birlikte "Fas Re'isül-ulemâsına" gönderilen Şeyhülislâm mektubunda da Abdülhamid'in hilafeti şu cümleyle söz konusu ediliyor: "Emirü'l mü'minini ale'l ıtlâk vâris-i hilafet-i kübrâ bi'l istihkak .... Abdülhamid Han..." [91] Bizim niyetimiz hilafet hakkında yeni bir içtihadda bulunmak değil; hilafet iddialarını kendi bütünlüğü içinde çelişkileriyle birlikte değerlendirmeye çalışıyoruz. Yukarda alıntıladığımız mektupların ulemâ kaleminden çıktığı bellidir. Osmanlı hilafeti, Cevdet Paşa'nın yaptığı gibi Maverdî tarzı bir yorumla savunulabilir. Bu mektuplarda ise hilafet'in verasetle Abdülhamid'e geçtiği, "irsen" bu sıfata hak kazandığı söyleniyor. Islâm hükümetlerinde, hilafet bir kenara, emirlikler ve sultanlıklarda da saltanat usulü, veliahta şeklen yapılan bir biat merasimi ile meşrulaştırılır. Biat merasimi Osmanlı saltanatında da istisnasız yapılagelmiştir. Abdülhamid'in kendisi de hilafet iddiasında olan bir hükümdara karşı hilafetin kendisine "irsen" intikal ettiği teziyle nasıl savunulabilir? Bize kalırsa, Abdülhamid Fas sultanı ile kuramsal bir tartışmadan kaçmak için irsiyete, yani geleneğe dayanmaktadır.

Osmanlı ulemâsının, Osmanlı hilafet iddialarını pek ciddiye almadıklarını sanıyoruz. Yukarda belirttiğimiz gibi, maslahat icabı yeri geldikçe bu kurum savunulmuştur. "İmamlar Kureyşten olur" hadisini delil göstererek Osmanlı hilafeti aleyhine İngilizler tarafından bir kampanya başlatılana kadar medreselerde, bu hadisin yer aldığı hadis kitapları tartışmasız okutulmuştur. [92] Biraz geç tarihli olmakla beraber, hilafetle ilgili şer'i meselelerin nasıl hal edildiği hakkında bir belge üzerinde durursak, hilafet iddialarının şer'i temellerine de ışık tutmuş olacağız. Belge

Hicaz Kumandanı Osman Paşa'dan Mabeyn Başkitabetine yazıl-

---

90 Gökhan Çetinsaya, **il. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında "İslâm Birliği" Hareketi** (1876-1878) (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Mayıs 1988, s. 189, (B.O.A. Y. E.E. 36-139/9-139-XVIII)

91 Çetinsaya, **a.g.e.**, s. 193 (Aynı belge).

92 Yukarda verdiğimiz hal fetvasında Abdülhamid'in suçları arasında bu hadisin yer aldığı kitaplar kasdedilerek "Kütüb-i Mezkûreyi men ve ihrak" suçu da yer almaktadır.

mış 1299 tarihli bir mektuptur. Mektubun yazıldığı tarihten 20 sene evvel Hintli Müslümanlar, Hindistan'da camilerde Osmanlı padişahı adına hutbe okunmasına dair Mekke'den fetva alıp götürmüşler. O zamandan beri hutbenin Osmanlı padişahı adına okunduğundan bahsediliyor. Demek ki, yaklaşık 1863 yılından beri Hindistan'da hutbe Halife olarak Osmanlı padişahları adına okunmaktadır. Mektupta hilafetle doğrudan ilgisi olmayan şer'i bir meselenin etrafında dönen tartışmalar aktarılmaktadır. Konu cuma namazının nerelerde kılınabileceğidir. Hintlilerin aldıkları ilk fetvaya göre büyük şehirlerden başka bazı kasabalarda da Cuma namazı kılınabileceği belirtilmiş. Bu tarihten altı sene evvel verilen ikinci bir fetvaya göre "Mısr (şehir) hükmünde olmayan" yerlerde cuma namazının kılınamayacağı bildirilmiş. Bu sefer iki fetvadan hangisiyle amel olunacağına dair sual ile Hindistandan bir kaç kişi gelmiş. İşin ilginç tarafı, Mekke ulemâsı, Mekke'yi "mısr" hükmünde saymadığı için orada da Cuma namazı kılınması tartışmalı bir konu imiş. Mektuptan anlaşıldığına göre Mekke ulemâsı arasında "Mekke'de bile cuma namazı kılınması tartışılırken nasıl olur da Hindistan'da küçük yerleşim yerlerinde Cuma namazına cevaz verilir" diye tartışmalar olmuş. Görüldüğü gibi mesele doğrudan hilafetle alâkalı değil, Cuma namazının nerelerde kılınabileceği ile ilgilidir. Ancak Hicaz Kumandanı Osman Paşa, çelişkili fetvaların yarattığı bu şer'i ihtilafa farklı bir açıdan yaklaşmaktadır: "Çakerleri derhal bazı ulemâ ile bu babda musahabete ve keyfiyeti emaret-i vilayete ihtara müsâraatle müşârün-ileyhâ taraflarından da ulemâya beyan-ı keyfiyet olunarak bilahare uzak mahallerden başka türlü işidilmiş olmamak mütâlâsına mebni kemafi'l sabık kur'ada bile eda-i sâlat-ı cuma edilmek için fetvayı evvel kavliyle ifta eylemeleri hususu tavsiye edilmekle iş bitirilmiş..." [93] Osman Paşa'yı ilgilendiren Padişahının isminin, Osmanlı ülkesinde ve Hindistan'da en ücra köylere kadar duyurulmasıdır; yani meseleye dinî değil siyasî açıdan yaklaşıyor. Mekke ulemasının benimsediği şer'i kuralları aşarak "işi bitiriyor". İlginç olan nokta "işin bitiril-

93 **B.O.A. Y.E.E.** 30-1499 - 51 - 78.

diği" yerin, görece özerk Mekke şehri, ifta edenlerin de dinî bağımsızlığına düşkün Mekke uleması olmasıdır. Bu örneğin şeriat-siyaset çatışmalarında uzlaşmaların nasıl sağlandığı hakkında bir fikir verebileceğini, Osmanlı hilafetinin şer'i dayanaklarını irdelerken yardımcı olacağını düşünüyoruz.

3. Osmanlı Hilafetinin Siyasî Açıdan Önem Kazanması

1774 Küçük Kaynarca Andlaşması'nın, Osmanlı hilafetini ilk defa uluslararası planda gündeme getirdiği, üzerinde çokça durulan bir husustur. Bu andlaşma ile Osmanlı devleti ilk defa siyasî hakimiyeti olmayan bir ülkede hilafet sıfatına dayanarak bazı dinî konularda yetkilere sahip olmaktaydı. [94] Hilafetin ruhanî bir otorite olarak, sınırları dışında bazı yetkilerini sürdürmesi, hilafete papalık benzeri bir kurum niteliğinin verilmesi olarak yorumlanmıştır. [95] Bu yorumlar büyük ölçüde doğrudur, ancak İslâm tarihinde siyasî bakımdan yetkisiz halifeler de görülmüştür: Selçukluların hilafete saygı göstermesi, Memluklularda yetkisiz Abbasî halifeleri gibi. Hilafeti papalık benzeri bir ruhanî reisliğe dönüştüren asıl gelişme, Tanzimat'ın "müsâvat" prensibinin mantıkî sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Tanzimat'la (özellikle Islahat Fermanı ile) gelen müsâvat

---

94 Anlaşmanın üçüncü maddesi şöyledir: ".... Cenâb-ı bâriden gayrı kimesneye tabi olmamak üzere taife-i merkume itiraf ve kabul ve lakin mezhepleri ehl-i İslâm'dan olub zat-ı madeletsimat-ı şehriyanem imamülmü'minin ve halifetülmuvahhidin olduğuna binaen taife-i merkume akd olunan serbestiyeti devlet ve memleketlerine halel getirmeyerek umur-i diniye ve mezhebiyelerini tarafı-ı hümayunum hakkına şeriat-ı İslâmiye muktezasınca tanzim edeler". Nihat Erim, **Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri**, c. 1, Ankara, 1953, s. 122; Cemal Tükin, "Küçük Kaynarca,", **İ.A.**, cilt. 6, s. 1065-1070.

Küçük Kaynarca Anlaşması'nın bu maddesinin Rusya'ya İstanbul Ortodoks Kilisesi üzerinde (kapsamı tartışmalı olan) bazı yetkiler veren 7. ve 14. maddesi ile birlikte düşünülmesi gerekir. Bu maddelerin yeniden yorumlanması için bak. Roderic H. Davison, "Küçük Kaynarca Antlatmasının Yeniden Tenkidi", **İ.Ü.E.F. Tarih Enstitüsü Dergisi**, Sayı, 3-4, s. 138

95 Bu yorumla birlikte karşılığında verilen ödünlerin haklı bir tenkidi için bak. Sina Akşin, "Osmanlı Padişahlarının Toprak ve Hilafet uğruna verdikleri Ödünler" **A.Ü.S.B.F. Dergisi**, c. 1, Eylül - Aralık 1974, No. 3-4, s. 138. (99) Kâzım Nami Duru, **Ziya Gökalp**, İstanbul, 1975, s. 59.

prensibi, basit bir müslim-gayrı müslim eşitliği olarak kalmamıştır. Gayrı müslimler Müslümanlara eşit statüye kavuşunca, Klasik Osmanlı döneminin şer'î dengeleri de alt-üst olmuştur. Gayrı müslimlerin, uygulanmakta olan şer'î kurallara göre "zımmî" statüsünde bulunduğunu, Müslümanların sahip olduğu bir takım siyasî ve hukukî haklara sahip olmadıklarını daha önce aktarmıştık. "Müsâvat" prensibiyle ortaya çıkan durum şudur: Hilafetin Müslüman olmayan, ama Müslümanlarla eşit haklara sahip gayrı müslimler üzerindeki yönetici gücü nasıl işleyecektir? Klasik doktrine göre hilafet, Müslüman olmayanlar üzerinde de yöneten güç olarak bulunmaktadır. Bu durumda hilafetin "yöneten güç" olması işlemez hale gelmektedir. Halife bir ittihad-ı anasır devletinin başında yönetici olarak kalamaz. Bunun tabii sonucu olarak hilafet, papalık gibi sadece Müslümanlar üzerinde emretme yetkisine sahip bir kurum haline gelmektedir. Ancak, Osmanlı padişahı idarî yetkilerini, muhatap olduğu vatandaşların dini inançlarına göre kullanamayacağından, böyle bir ayırım fiili olarak imkânsız bulunduğundan, hilafet sadece Müslümanlar üzerinde dinî bir kurum olarak etkide bulunabilecektir.

Tanzimat'ın el yordamıyla rayına oturttuğu ve 1876 Kanun-ı Esasi'si ile hukukî niteliğe büründürdüğü yeni bir anlayış doğmaktadır. Hilafetin içinde mündemiç bulunan dinî reislik ve yönetme yetkisi (ulu'l emr) birbirinden ayrılmaktadır. Tanzimat hakkında isabetli yorumlarda bulunan Ziya Gökalp bu durumu "Güya bu suretle Osmanlı Padişahı sultan sıfatıyla siyasî riyaseti haiz olup, halife sıfatıyla da yalnızca dinî riyaseti haiz olacaktı." diye ifade ediyor. [96] Gökalp'in belirttiği gibi halife, artık "emirü'l mü'mînin" değil, katoliklerin papası kabilinden bir ruhanî reis olmaktadır. Bu ayırıma göre sadrazam saltanatın, şeyhülislâmlık da hilafetin vekâletini ifa edecektir.

1876 Kanun-ı Esasî'sinin 4. maddesi, Tanzimat'ın fiilen yarattığı yeni hilafet anlayışının hukukî bir belgeye yansımasıdır.

---

96 Kâzım Nami Duru, **Ziya Gökalp**, İstanbul, 1975, s. 59.

Bu maddede Osmanlı hilafetinden şu cümleyle bahsedilir: "Zât-ı hazret-i Padişahî hasbel-hilafe din-i lslâm'ın koruyucusu ve bilcümle tebea-i osmaniyenin hükümdar ve padişahıdır." [97] Görüldüğü gibi hilafet sadece "lslâm dininin hamisi" olarak kavramlaştırılmaktadır. Kanun-i Esasi'nin bu maddesi üzerinde tartışmalar olduğunu, Midhat Paşa'nın hazırladığı taslakta, bu maddenin çok farklı biçimde yer almasından anlıyoruz. Midhat Paşa'nın taslağında söz konusu madde şu cümleyle yer almaktadır: "Zat-ı Hazret-i Padişahî hasbel hilafe din-i lslâmın hamii ve nigahbani ve kuvve-i beriye ve bahriyenin birinci kumandanıdır. " [98] Midhat Paşa'nın formülü, neticede aynı yere varmakla birlikte bir hassasiyeti ifade etmektedir. Bu formülde hilafete, İslâmın koruyuculuğunun yanı sıra bir de "bekçiliği" görevi verilmektedir. Ancak en önemli fark Kanun-ı Esasî'de yer alan maddedeki dinî reislik ile hilafet, dünyevî reislik ile padişahlık özdeşliğinin, Midhat Paşa'nın formülünden, doğrudan doğruya çıkartılamayacağıdır. Midhat Paşa'nın formülünde böyle bir ayırım yoktur. Kanun-ı Esasî'de yer alan söz konusu madde, Tanzimatın tabii neticesi olarak hilafeti, yöneten bir kurum olarak değil, sadece Müslümanlar üzerinde yetki sahibi, dinî bir reislik olarak düzenlemektedir. Bu maddeye göre hilafet, papalık gibi ruhanî bir reisliğe dönüşmektedir.

lslâm tarihi boyunca hilafetin sembolik diye niteleyebileceğimiz yetkilere sahip olduğu dönemler olagelmiştir. Selçuklu sul-

---

97 Kanun-i Esasi'nin bu maddesinde "cismanî" ve "ruhani" otorite ayırımına dikkat etmeyen bazı yazarlar Kanun-ı Esasinin hilafete yasal bir veche kazandırdığını söylerler. Berkes hilafetin Osmanlı geleneğinde yasal bir niteliği olmamasına karşılık Kanun-ı Esasi hazırlıklarında Midhat Paşa ile Abdülhamid arasındaki çekişmeyi bu çerçevede nakleder. Berkes. **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 309 Midhat'ın taslağındaki hilafetle ilgili madde yöneten bir kurumu düzenlemektedir. Kanun-ı Esasî, "hilafet" kurumuna anayasal bir nitelik vermesiyle değil, nasıl bir nitelik verdiğiyle değerlendirilirse, laik anlayışa yakın, içi boşaltılmış bir hilafet kurumu ile karşılaşırız.

98 Ahmet Midhat, **Üss-i İnkılâb**, 2. Kısım, İstanbul, 1295 (1878), s. 322; Midhat Paşa'nın tasarısı, kabul edilen Kanun-i Esasîye göre teokratik düzene daha yakındır. Midhat Paşa tasarısında yer alan "Devlet-i Osmaniye(nin)... usul-i idaresi esasen şer'i şerife müstenid ve merbuttur." ibaresi kabul edilen Anayasada yer almaz. a.g.e., s. 321; Kanun-ı Esasi bütünüyle incelendiğinde Osmanlıcılık ideolojisini yansıttığı görülür.

tanlarının itaat ettikleri halifeler ve Memluklarda son Abbasi halifeleri sembolik halifelere örnek teşkil ederler. Ancak bu sembolik halifeler bile, papalık gibi ruhanî bir reislik olarak görülemezler. Zira, İslâmiyette dinî konularda söz sahibi olmak ilmî selahiyete bağlıdır. Dinî hayatı düzenleyen normlar, bu ilmî selahiyete dayanılarak belirlenir. İslâm tarihinde bu selahiyet ulemanın elinde bulunmuştur. Hilafet, bu normlara göre belirlenen dinî siyasetin yürütülmesinden sorumlu olan kurumdur. Sembolik hilafette bile, sembolik yetkiler dinî yetkiler değil, doğrudan yürütmeyle ilgili yetkilerdir. Selçuklu veya Memluk sultanları halifeye, sembolik idarî yetkileri yüzünden müracaat etmişlerdir. Ruhanî reislik olan Papalığın krallara müdahalesi dinî gücün, dünyevî güce müdahalesi olarak görülebilir. Burada aslolan temelde dinî yetkilere sahip olan iktidarın, kendi kurallarını dünyevî iktidarlara kabul ettirmesidir. Halbuki, hilafette, sembolik olduğu zamanlarda bile böyle bir müdahale yoktur. Sonuç olarak, Tanzimat'ın müsâvat politikalarının tabiî neticesi olarak ortaya çıkan "yeni" hilafet kavramlaştırmasının İslâm tarihi boyunca örneği olmadığını, bu yeni anlayışla hilafetin, papalık gibi bir ruhanî reisliğe dönüştürüldüğünü belirtmeye çalışıyoruz.

Hilafet'in kazandığı "yeni" anlam, Yeni Osmanlılar'ın başlattığı tartışmalarda ve hilafetin "İttihad-ı İslâm" fikrinin merkezî unsurlarından biri haline getirildiği tekliflerde takip edilebilir.

Hilafet kurumunu kamuoyunun gündemine getiren Yeni Osmanlılar'dır. Yeni Osmanlılar'ın hilafet kurumu üzerinde yaptıkları kuramsal spekülasyonlar, dünya İslâm dayanışmasının merkezî unsuru olarak kullanılmasından önce, yeni siyasal arayışlarının temel unsurlarından biri olmasından kaynaklanır. Hilafetin, "Asr-ı Saadet"de uygulandığı "saf" biçimi, Yeni Osmanlılar'ın püriten yaklaşımları çerçevesinde merkezî kurumlardan biridir. Biz bu tartışmalardan ziyade, Tanzimat'ın müsâvat politikalarının ürünü olarak doğan, hilafet kurumunun ruhanî-cismanî ayırımına göre yeniden kavramlaştırılması üzerinde duracağız. Bu tartışmalardan, Osmanlı hilafetinin hangi

esaslar çerçevesinde savunulduğuna dair örnekler aktaracağız.

Hürriyet gazetesinde, Hicaz halkının Tanzimat uygulamalarına karşı duydukları tepkileri konu alan bir haber-yorumda Osmanlı hilafetinin nasıl savunulduğunu müşahade ediyoruz. Hicazlılar, Tanzimatın laik uygulamalarına karşı tepkilerini, Padişah'ın ismini hutbelerden çıkartarak ifade ediyorlarmış. Yazar -Ziya Paşa olsa gerektir-, bu olaylar karşısında Osmanlı hilafetinin müdafaasına girişiyor. Osmanlı devleti Yavuz'a gelene kadar sadece padişahlıktır. Yavuz Selim'in Mısır'ı fethetmesi ile kutsal emanetler Osmanlılara geçmiş, böylelikle padişahlık sıfatına "hilafet ve imame'l müslimîn ve hadimü'l haremeyen ünvan-ı mukaddesleri ilave olunarak makam-ı saltanat şekl-i mukaddesiyet" almıştır. Hilafet hakkını kutsal emanetlere dayandıran tezler [99] 1924'e kadar sık sık tekrarlanmıştır. Ancak, bu iddianın şer'î bir dayanağı bulunmamaktadır. Hilafetle kutsal emanetlerin bağı ne zaman kurulmuştur, bilmiyoruz. Yavuz Selim, Mısır'ı fethettikten sonra Peygambere ve ilk halifelere ait bazı eşyaları İstanbul'a getirmiştir. İslâm düşüncesinde ve geleneğinde bu eşyalara Hazreti Süleyman'ın mührü gibi tılsımlı bir gücün izafe edildiğine dair ipucu yoktur. Kutsal emanetlere dayalı hilafet hakkı, şer'î dayanaktan ziyade halka dönük propogandaların bir unsuru olarak görülebilir. Tekrar Ziya Paşa (?) 'nın yazısına dönelim: Ziya Paşa, kutsal emanetlerin Osmanlılara geçmesiyle Osmanlı padişahlarının "Yalnız kendi tebealarının hakim-i cismanîsi olmayıp Çin'de, Hindistan'da ve Afrika'da, Türkistan'da, Dağıstan'da, Kırım'da, Ümid Burnu'nda ve sair yeryüzünde bulunan cümle akvam-ı İslâmiyenin hakim-i ruhanîler olmak şerefini haiz" olduklarını ileri sürüyor. Bu iddiaların neticesi şudur: "Meselâ bundan yedi-sekiz yüz sene mukaddem olduğu gibi, lslâm ile ehl-i salip beyninde bir muharebe zuhura gelip de din-i İslâm tehlikede kalsa ve halife-i resül-i mübîn ve imame'l

---

99 Bak, İran Şahı'nın "Emire'l mü'mininin" sıfatını kullanmasına itiraz eden. Basiret (hilafetin adı geçmediği halde) hilafetin hadimü'l haremeyn ile emanetlerin muhafazasına bağlı olduğunu söylüyor. Basiret, "Pek Mühimdir", 5 Rebiul ahir 1290 (3 Haziran 1873).

müslimîn olan Sultan Abdülaziz şu zikrolunan akvam-ı muhtelife-i İslâmiyeyi cihada davet eylese cümlesi için icabet farz olur. Demek ki, Sultan Abdülaziz suretde memalik-i Osmaniyenin padişahı ise de hakikatte yeryüzünde bulunan cem-i akvam-ı muvahhidinin hakim-i ruhanisi ve ondaki bu hey'et ve imtiyaz mücerred hidmet-i fahire-i haremeyen ve emanat-ı celile-i cenab-ı resül-i sekaleyn ile gelen şeref-i hilafetin tesir-i manevi-yesidir." [100]

"Cismani ve ruhanî" kavram çiftinin İslâm'da bulunmadığını daha önce belirtmiştik. Yukardaki "Hakim-i cismanî ve hakim-i ruhanî" ayırımının Hıristiyan ilahiyatından ödünç alındığı söylenebilir. İslâmcı ideolojinin şekillenmesinde Batı faktörünün ne derece etkili olduğunu yeri geldikçe göstermeye çalışıyoruz. "Ruhanî ve cismanî" ayırımı, bu etkilenmenin farklı bir boyutunu vermektedir. Batı'da laiklik, bu kavram çiftinin kutuplaştığı zeminde ilerlemiştir. Şimdi, Osmanlı da kendi sistemine yabancı, Batı'nın zorlamasıyla ortaya çıkan yeni düzenlemelere gitmektedir: dinî eşitsizliğin ortadan kaldırılması gibi. Müsâvat yani farklı din mensuplarına eşit muamele, ancak laik bir yaklaşımla mümkündür. Müsâvat'ın gerçekleştiği ortamda laikliğin Batı tarihinde peşisıra sürüklediği kavramlar önplana çıkmaktadır. Bu kavramlar ve bu kavramların işaret ettiği dünya görüşü Batı tarihinin derinliklerinden gelse bile; ruhanî-cismanî gibi kavramlara ihtiyaç duyulmaktadır.

Hürriyet'ten aktardığımız yazının yayımlandığı sıralarda Basiret'de çıkan bir yazı hilafet konusunda farklı bir anlayışı yansıtmaktadır: "Makam-ı hilafet, patriklik ve hahambaşılık gibi sadece ruhanî işlere müdahaleden ibaret değildir... Hükümet-i cismaniye ve riyaset-i ruhaniyeyi cem etmiştir." [101] Bu yaklaşımın da Batı'nın getirdiği kutuplaşma ekseninde ifade edildiğini söyleyebiliriz. Yine aynı sıralarda Ali Suavi'nin getirdiği kav-

---

100 (Ziya Paşa?), "Hakayik-ı Mesele-i Mısriye", **Hürriyet**, No. 87, 21 Fevrier 1870; Halife'nin adının Hicaz bölgesinde hutbelerden çıkartılması haberi için bak. "Mekke-i Mükerremeden Tahrirat...", No. 69, 18 October 1869.

101 **Basiret**, "Bir Vak'a", 23 Zilhicce 1289, (28 Mart 1872); hilafete bu şekilde anlam yüklemenin ilerki tarihlerde örnekleri çoğalacaktır.

ramlaştırma daha farklı bir yaklaşımı ifade ediyor. Suavi, hilafetin ruhanî otoriteyi değil dünyevî otoriteyi temsil ettiğini söylemektedir. [102] Hilafetin tartışmalı bir kurum olduğunu dikkate alarak, kurama en uygun yaklaşımın Suavi'ninki olduğunu söyleyebiliriz. Hilafet yönetici güçtür; dinî işlerde yetkili halife değil ulemadır.

Suavi'nin **Ulûm** gazetesinde yayımladığı uzunca bir yazı, hilafet konusunda, buraya kadar aktardıklarımızdan çok farklı bir yaklaşımı sergilerken halkın hilafete bakışı hakkında da ipuçları vermektedir. Suavi'ye göre padişahlara halife ismini halk takmıştır; halk padişahların "peygamber postuna oturduğu" inancındadır: "Halife kelimesi (ile) .... İslâm esasında ihtiyar olunan reise bi'lihtiyar itaat ve o reisi bi'lihtiyar ta'kib usûlü anlaşıldıysa, artık kemâl-i cesaretle bittereddüt hükmederiz ki, Halife, imam, padişah hasılı her ne nâm ve ünvan ile olursa olsun hiç biri peygamberin kaymakamı veya vekili değildir. 'Padişah peygamber postuna oturuyor' cahil sözüdür, bir asl-ı şer'iye müstenid değildir. Riyasete geçtiğinde peygambere vekâlet manası hulefa-i raşidinin bile hatırlarına gelmedi. (Nerede kaldı ki sonradan gelen sümüklülere.)" [103] Ali Suavi'nin söylediklerinden yola çıkarak halk ve ulema arasında hilafetin farklı şekillerde anlaşıldığı neticesine varabiliriz.

Buraya kadar aktardıklarımızdan şu çıkıyor: Hilafet itibarî bir kurumdur. Tanzimat uygulamalarının neticesi olarak klasik konumu bile daralırken, 19. asırda hilafetin önplana çıkması şer'î delilleriyle, İslâm tarihinin oluşturduğu gelenek ile açıklanamaz. Osmanlı hilafet iddialarını değerlendirmek ve 19. asırda hilafetin önem kazanmasını anlayabilmek için tek ölçümüz kalıyor: Bu iddiaların ne ölçüde ve hangi sebeplerle kabul gördüğünü araştırmak. Kısaca normatif ölçülere göre değil, ampirik göstergelere göre hilafetin yerini ve değerini belirlemeye çalışacağız.

---

102 Ali Suavî, "Kudret-i Siyasiye der Düvel-i İslâmiye", **Ulûm**, No. 16, s. 981-987.

103 **a.g.m.**, s. 989

C) Osmanlı Hilafeti Ne Ölçüde Kabul Görmüştü?

Osmanlı hilafetine Müslümanların bağlılığının nazarî olarak dayanağı şudur: Müslümanlar bir imama (yöneticiye) biat etmek zorundadır. İmamsız Müslümanın imanı eksik sayılır. [104] Bu şer'î dayanağın, Müslümanların siyasî bağımsızlıklarını kaybettikleri zaman, bir itikadî mesele olarak nasıl önplana çıktığını gözlebiliriz. Cuma hutbelerinde Osmanlı padişahının ismini okutmak için Mekke'den fetva almaya gelen Hintli Müslümanlarının arayışlarının altında, bu şer'î zorunluluk bulunmaktadır.

1. Osmanlı Hilafeti ve Osmanlı Dışındaki Müslümanlar

Osmanlı hilafeti, tarih boyunca sınırları dışında (hatta içinde) ne ölçüde kabul görmüştü? Elimizde, bu sorunun cevabını verecek kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ancak, bazı ipuçlarını izleyerek bir fikir edinmeye çalışacağız. Buna göre Osmanlı hilafeti kendi tebası olan Araplar arasında hemen hemen hiç kabul görmemesine karşılık, Hindistan ve Maveraünnehir halkları arasında değişik boyutlarda kabul görmüştür. Hindistan Müslümanlarının ilgisi geç tarihlerde -19. asırda- ortaya çıkmasına rağmen, Doğu'daki Türk kavimlerinin teveccühü daha gerilere uzanmaktadır. Araplar, kabile çekişmelerinin taktik icapları dışında Osmanlı hilafetine bağlılık göstermemişler ve hilafeti kendilerinden gaspedilmiş bir kurum olarak görmüşlerdir. Osmanlı Devleti'nin dış ve iç gailelerle zaaf emareleri gösterdiği her dönem Arap hilafeti davasının gündeme geldiği, isyanların çıktığı dönemlerdir. 1873 yılında İstanbul, yardım talebiyle gelen Müslüman ülke temsilcilerini misafir ederken, aynı yıl Osmanlı devleti maliyesini harab eden Yemen isyanı ile uğraşmaktadır. Namık Kemâl'in Yemen isyanı devam ederken söylediği :

---

104 Bu konu da tartışmalı olmakla beraber sünni İslâmda umumiyetle kabul görmüş bir eğilimdir. Lütfi Paşa , Kanuni döneminde yazdığı risalede hilafet meselesini "Kendi zamanının imamını bilmeyenler cahiliye ölümü ile ölmüştür" şeklindeki şer'i mükellefiyetin bir gereği olarak araştırır. Yurdaydın, **a.g.e.**, s. 158; Maverdi, İbn Haldun hilafet meselesine şer'i yorumlar getirirken aynı zorunluluğun mantıkî neticelerini araştırırlar.

"Arapları uhuvvet-i İslâmiye ve tebaiyet-i hilafet bize bir suretde raptetmiştir ki onun fekkine olsa olsa Allah muktedir olur, olsa olsa şeytan rıza gösterir" sözleri, nesnel bir tespitten ziyade bir temenniyi yansıtmaktadır.[105]

Hazar'ın doğusunda yaşayan Sünnî Müslümanların ve küçük devletçiklerin Osmanlı Devleti'nin siyasî varlığına karşı tarihi ilgilerinin odak noktasını, arada bulunan Şiî İran devleti oluşturmaktadır. Zaman zaman Ortaasya'yı, Afganistan'ı tehdit eden İran, sünnî Müslümanların ortak düşmanıdır. Batı'da İran devletine büyük darbeler vuran Osmanlı Devleti, Orta Asya Müslümanlarının sempatisini kazanmıştır. Çaldıran seferinden sonra Maveraünnehir ulemasının Yavuz'a "hilafet tahtının sultanı" diye hitabetmesinin sebebi budur. İkinci olarak Mekke ve Medine'de Osmanlı nüfuzu kurulduktan sonra, sünnî Müslümanların Osmanlı Devleti'ne bağlılıkları artmıştır. Orta Asyalı Türk kavimlerinin, Araplar gibi Osmanlı hilafetine karşı ırkî muhalefetleri de yoktur. Yine Müslüman halklar ve ulemanın gözünde Orta Asya hanlarının sürekli çatışmaları, halkı bizar eden iç çekişmeler, Osmanlı devletini bir huzur ve selamet merkezi olarak algılamalarına yol açmaktadır. Osmanlı topraklarında Asya halklarının konaklayabileceği, barınabileceği tekke ve zaviyelerin bolluğuna işaret etmiş, Orta Asyalı hacıların geniş bir yay çizerek İstanbul'dan Mekke'ye geçtikleri rivayeti üzerinde durmuştuk. Ancak öyle anlaşılıyor ki, Osmanlı hilafetine bağlılık sadece halkla sınırlıdır. Orta Asya hanları Osmanlı padişahlarına "Rum Sultanı" diye hitap etmeyi tercih etmektedirler.[106] İran'a karşı işbirliği yapılan Hive Hanı ölünce, yerine geçen Barak Han iktidar değişikliğini, kendisinin "hilafet tahtının merkezinde tahta geçtiği" ibaresiyle Kanunî'ye bildirmektedir.[107] Orta Asya'da Rus yayılmasına kadar Osmanlı hilafetinin Orta

---

105 (Namık) Kemâl, "İmtizac-ı Akvâm", İbret, 26 Rebiülahir 1289 (2 Temmuz 1872); Aynısı, Özön, a.g.e., s. 84.

106 "Rum Sultanı" ibaresinin Kırım Savaşı'na kadar uzanan örneğine Cevdet Paşa'dan naklen işaret etmiştik. Ayrıca, Vambery, **a.g.e.**, s. 9.

107 Ali Suavi, **Hive**, Paris, 1290 (1873), s. 71, Ali Suavi'nin verdiği bu tür bilgilerin dikkatle kullanılması gerektiğini biliyoruz. Suavi bu bilgiyi Ebu'l Gazi Bahadır Han'ın 17. y.y'da yazdığı **Secere**'den aktarmaktadır.

Asyalı hanlar tarafından kabul edildiğine dair bir işaret yoktur.

Manzara 1860 yılından sonra değişmektedir. 1862 yılında derviş kılığında Orta Asya'yı boydan boya dolaşan Vambery, Özbeklerin Osmanlı padişahını halife olarak tanıdıklarını ve saygı gösterdiklerini kaydediyor. [108] 1872 yılında Hive'nin Ruslar tarafından işgal edildiği sıralarda orada bulunan Amerikalı gazeteci Mageman, Hive'de Cuma hutbesinde Abdülaziz'in adının geçtiğini aktarıyor.

Durumu Rus işgal komutanına ileten Mageman şu cevabı aldığını kaydediyor: "Hive'ye ne hacet, bütün Orta Asya köylerinde hutbe bu şekilde okunur." [109]

Hint Müslümanlarının Osmanlı hilafetine duydukları bağlılık İngiliz hakimiyeti ile paralellik göstermektedir. Hint Müslüman-

---

108 Vambery, **a.g.e.**, s. 92, Vambery Hive'lilerin çizdiği halife portresini naklediyor: "Zat-ı Şehriyarî başlarına elli arşınlık bir imame sarar ve topuklarına kadar uzun elbise iksa eder, gür ve uzun sakallı bir zat..." Bu sıralarda Batı dillerinden yapılan tercümelerin oldukça keyfi yapıldığını belirtelim. Mütercim müdahale edip kendi fikirlerini esere ilave edebiliyor. Bu kitabın ve aşağıda verilen kaynağın orijinalleriyle mukayese edilmesi gerekir.

109 Mageman, **Hive Seyahatnamesi ve Tarih-i Musavver** (çev. Ahmed Efendi, Mustafa Said Bey), Dersaadet, 1292 (1875), s. 277; Mageman'ın Osmanlı hilafeti ile ilgili müşahedelerini nakledelim: "Bir gün Hive'li refikimle yukarda beyan olunan (Pehlivan Ata) nam camie gittim. Başında elli altmış kadar talebeye bir hocanın ders vermekte olduğunu görüp dersini dinledim. Bunun takririni lâyıkıyla anlayamadım ise de, refakatimde bulunan Hive'liye sual ettim. Bana cevabında hoca efendi talabesine İslâmiyetin şerefinden bahsediyor dedi. Fakat hoca efendi aralıkta (Sultan Abdülaziz Han) dediğinden merak edip bu ne takrir ediyor dedim. (Hoca Efendi esas İslâmiyeti tarif ettiği sırada ders hilafet bahsine gelmiş olduğundan, şeref-i hilafet-i İslâmiyeyi tarif ediyor) dedi. Pekâla, ama hilafet nedir ve sultan Abdülaziz Han, Osmanlı padişahı olan ve İstanbul'da oturan sultan mıdır, dedim. Onun üzerine, bu Hiveli beni oturtup (Hilafet bizim peygamberimiz Muhammed (S.A) efendimiz hazretlerinden sonra zevat-ı kirama tevcih olunan saltanattır) diyerek, tarif ve tavsif ettikten sonra (Elyevm kürre-i arzda bulunan bilcümle müsliminîn halife-i hakikisi, Hadim ül Haremeyn el Şerefeyn olan selatin-i ızam-ı Osmaniyeden merkez-i hilafet-i kübra olan sizin bildiğiniz İslâmbol'daki sultan ibn-i sultan Abdülâziz Han efendimiz hazretleridir. Anın için bizim dahi dinen ona itaat etmekliğimiz feraizden olmağla, hoca efendi talabeye burasını tefhim ediyor) dedi. Ben de cevab olarak sizin hanınız olan (Mehmed Rahim Bahadır Han) dahi itaat eder mi, dedim. Merkum buna cevaben Ondan evvel gelenler de o da cümleten müşarileyh Sultan Abdülâziz Han hazretlerine manen itaat ederler. Zira merci-i cem-i İslâmiyân olan Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevverenin hadim ve sair emanat-i mübare-

ları, İngiliz hakimiyetinden önce yönetici azınlığı oluşturmaktadır. İngiliz hakimiyetinin en etkili cephesi, Müslümanların Hindular karşısında üstün durumlarını kaybetmeleridir. Hint Müslümanlarının Osmanlı hilafetine karşı duydukları yakın ilgiyi bu özel durumları içinde değerlendirmek gerekir.

Hint Müslümanları üzerinde derin etkiler bırakan 18. asır müceddit ve ıslahatçısı Şah Veliyyullah (1703-1762) "Kureyş şartı"ndan dolayı Osmanlı hilafetini tanımamıştır.[110] Veliyyullah'ın torunu Şah Muhammed İshak ise, 1841'de Hicaz'da kaldığı süre içinde Osmanlı politikasını benimsemiştir. Bu tarihten sonra Nedvetü'l Ulema ve Deoband, Hindistan'da Osmanlı hilafetini şer'î olarak tanıyıp desteklemeye başlamıştır.[111] Hindistan'da adına hutbe okunan ilk Osmanlı padişahı Abdülaziz'dir.[112]

Osmanlı Devleti'nin 1877'ye kadar Hint Müslümanlarına bakışı İngiltereye karşı izlediği politikanın çerçevesinde şekillenmiştir. 1857 isyanında Hint Müslümanlarına bir ferman gönderilerek, İngilizlere itaatin tavsiye edildiği ileri sürülmektedir.[113] Bu tarih, Osmanlı Devleti'nin İngiltere ile müttefik Rusya'ya savaş açtığı tarihe rastgelmektedir. Hint Müslümanları ise, her fırsattan istifade ederek İngiltere'nin Osmanlı politikasını olumlu yönde etkilemek için örgütlü teşebbüslerde bulunmuşlardır. Kırım savaşında İngiltere'nin Osmanlı devletini desteklemesi Hint Müslümanlarının şükranıyla karşılanmıştır. 1867'de Ab-

---

kenin hafızı odur. Çocuklarımızın bile mebadi-i tahsilinde halife-i müslimini bilmek ve ona itaat cümle-i feraizden olmağla, şimdi burada hoca efendi hilafetin kuvvet ve şerefatını tafsilen beyân ediyor dedi." a.g.e., s. 276; Yukarda belirtiğimiz gibi tercümede mütercimlerin bazı katkıları olabilir.

110 A. Ahmad, "An Eighteenth-Century Theory of the Caliphate", **Studia Islamica**, Vol, XXVIII, 1968, s. 143-144.

111 Aziz Ahmad, **Islamic Modernism in India and Pakistan**, (1857-1964) London, 1967, s, 123-124.

112 Daha önce bahsettiğimiz Hicaz Kumandanı Osman Paşa'nın mektubunda yer olan 20 sene önce alınan fetvaya göre bu tarihin 1863 olması gerekir.

113 Aziz Ahmad. **a.g.e.**, s. 124, Shukla'nın verdiği bilgiye göre Kırım Savaşı sırasında gönderilen fermanda İngilizler İslâmın savunucuları olarak takdim edilmektedir. Ram Lakhan Shukla, **Britain, india and the Turkish Empire** (1853-1882), New Delhi, 1973, s. 122-123.

dülaziz'in Londra'yı ziyareti esnasında Hint Müslümanlarının bazı faaaliyetlerine tanık oluyoruz. Bir ara Hint Müslümanlarının, Avrupa'ya olan Osmanlı borçlarını üzerlerine alma teşebbüsleri olduğu rivayet ediliyor. Hindistan'daki Müslümanlar dünyanın en kalabalık Müslüman nüfusunu teşkil etmektedir. Bu yüzden İngiliz sömürgeciliğinin değerli bir bölgesinde, önemli bir etken olarak görülmektedirler. Hilafet kurumunu uluslararası politikada hesaba katılması gereken bir unsur haline getiren, büyük ölçüde Hintlilerin hilafete duydukları bağlılık olmuştur.

Hint Müslümanlarının siyasî ve kültürel varlıkları için Osmanlı hilafeti hayati bir unsur olarak görünmektedir. Aziz Ahmad, Hint Müslümanlarının Osmanlı hilafetine bağlılıklarını, Hindu çoğunluk içindeki güvensizlik hisleriyle ve Batı'nın hakimiyeti altında duydukları aşağılanma karşısında bir teselli kaynağı olarak görmeleriyle açıklıyor. [114] Gerçekten de Hindistan'da hilafete bağlılık modernist, gelenekçi, selefî bütün Müslüman eğilimlerin ortak buluşma noktasıdır. Hindistan'da, İslâm dayanışmasını uzun süre ayakta tutan, Müslümanlar arasında örgütlenmeye, politik hareketliliğe esas teşkil eden unsur Osmanlı hilafetine bağlılık hissi olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin sınırları içindeki Araplara hilafet tezlerini kabul ettiremediklerinden bahsetmiştik. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin ülke içindeki bedevî aşiretler üzerinde kontrol kurmakta zorluk çektiğini de biliyoruz. Sürekli asayişi bozan, asker ve vergi vermekten imtina eden aşiretlere karşı hilafet, itibar sağlayıcı kurum olarak müracaat edilen bir unsur olmuştur. Basiret'de Kürtlerin Şafiî mezhebinden oldukları için hilafete itaatlerinin zarurî olduğundan bahseden bir yorumu, bu çerçevede değerlendiriyoruz. [115] Basiret bu yorumu yaparken Kürtler arasında "Halifeye isyan edenlerin nikahının bozulacağı" şeklindeki bir rivayeti naklediyor.

İncelediğimiz dönemde Mısır'ın özerklik çabaları hız kazan-

---

114 A. Ahmad, **a.g.e.**, s. 123.

115 Bak. Basiret, 18 Rebiülahir 1287 (19 Haziran 1870), 6 Haziran 1287.

mıştır. Mısır Hidivi, özerklik çabalarına meşruiyet kazandırmak için Osmanlı hilafetine karşı çıkarak kendi hilafet davasını, fırsat buldukça gündeme getirmiştir. Osmanlı gazetelerinde görülmeye başlanan ilk hilafet müdafaaları, biraz da Mısır'ın bağımsızlık çabalarını etkisiz kılmak içindir.

Sonuç şudur: Osmanlı hilafeti, Türkler ve Rusya'dan hicret eden Kafkas kavimleri hariç, ancak yönetmediği Müslümanlar üzerinde ilgi ve tasvibe mazhar olmuştur. Buradan, hilafet kurumunun önplana çıkmasıyla, Batı yayılmasına karşı anti-sömürgeci İslâm dayanışması arasındaki ilişkiyi rahatlıkla kurabiliyoruz.

2. Hilafet ve Panislâmizm: Bir Değerlendirme

Osmanlı gazetelerinde 1871 yılına kadar yer yer Osmanlı hilafeti tezinin müdafaasına ve hilafet üzerine göndermelere rastlıyoruz. Ancak 1871 yılına gelene kadar Osmanlı hilafetinin merkezî bir konuma oturduğu İslâm dayanışması fikri tam billurlaşmamıştır. Bu tarihe kadar dünya Müslümanlarına karşı ilgi "cihet-i camia-i İslâmiye" [116] den ibarettir. Osmanlı hilafeti tezine oturtulmuş bir İslâm dayanışması fikri "İttihad-ı İslâm tartışmaları başladıktan sonra teklif edilecek ve "İttihad-ı İslâm"ın gerçekleştirilmesini savunan fikirlerin hepsi bu tez üzerine "imal-i fikr" etmeyecektir.

1871 yılından itibaren hilafet hakkına istinaden, Osmanlı Devleti'nin yönetmediği Müslümanlar üzerinde bazı yetkilere sahip olduğu iddia ediliyor: *"Kürre-i arzda bulunan kaffe-i ahali-i İslâmın muhafaza-i hukuk-ı milliye ve mezhebiyeleri, halife-i resullah olan padişah-ı Osmaniyan hazretlerine aid olup, devlet-i*

116 1871 yılına gelene kadar Osmanlı hilafeti yardımcı bir unsurdur. Aslolan Müslümanların hızla işgale ugraması ve bağımsızlıklarını yitirmeleri karşısında, dünyanın en güçlü İslâm devleti ve hilafeti de elinde bulunduran Osmanlı devletinin kazandığı önemdir. Asıl vurgu İslâm dayanışması üzerine yapılmaktadır. Osmanlı devletinin sorumlulukları ve dışardaki Müslümanların Osmanlıya göstermeleri gereken bağlılık bu çerçeve içinde değerlendiriliyor. Hilafetin tam merkezde yer alması 1871'den itibarendir.

âliyenin cem-i Müslümanların umûruna müdahale etmeye selahiyetleri olduğunu kimse inkâr edemez. Hususiyle ahali-i İslâm Devlet-i âliyye ve tabir-i aharle hilafet-i meşrua-i İslâmiyenin tebaiyetini ihtiyar ettikleri halde kim ne diyebilir." [117] Osmanlı hilafetinin uluslararası politikada bir güç olarak kullanılması için dayanak aranmaktadır. Basiret gazetesi gerçeğin hilafına Paris andlaşmasında, Osmanlı devletine Müslümanları himaye hakkını tanıyan bir maddeye atıfta bulunarak, bu iddiaya hukukî bir temel bulduğunu söylemektedir. [118] Paris Andlaşması'nda böyle bir madde yoktur. [119]

İstanbul'daki Levanten basın, hilafet kurumu etrafında girişilen spekülasyonları yakından takip etmekte ve hilafetin kazanmaya başladığı yeni itibarı okuyucularına endişeyle aktarmaktadır. Pall Mall gazetesi, dünya Müslümanlarının Osmanlı hilafetine bağlılık göstermeye başladıklarına işaretle, bu gelişmenin Avrupa için yaratacağı tehlikelere dikkat çekmektedir. [120] Aynı gelişmelere işaret eden The Levant Herald hilafetin itibar kazanmasında Türkçe ve Arapça gazetelerin gördüğü işlev üzerinde durmaktadır. [121] Her iki gazeteye göre bazı Arapça gazeteler, Osmanlı padişahlarının hukuken bütün Müslümanların halifesi olduğu propagandasını yapmaktadırlar. O dönemde İstanbul'da yayımlanan Arapça gazetelerden El Cevaib hakkında bilgi sahibiyiz. [122] El Cevaib 1861 yılında yayıma başlamış ve

---

117 **Hadika**, "Devlet-i Âliye'nin Hâl-i Hazırı" 12 Cemaziyelevvel 1290 (18 Temmuz 1873)

118 **Basiret**, "El-Cevaib'de Okuduk", 11 Rebiülahir 1290 (9 Haziran 1873); Yukardaki iddia **El-Cevaib**'den yapılan iktibasa Basiret'in yorumu içinde geçmektedir.

119 Bak. Nihat Erim, **Devletlerarası Hukuk ve Siyasî Tarih Metinleri,** C. 1, Ankara, 1953, Paris Anlaşması ss. 345-346

120 Basiret, "Hilafet'in Kuvveti", 28 Rebiülahir 1290, 24 Haziran 1873, Haber **Pall Mall**'dan aktarmadır.

121 **The Levant Herald**, "The Reviwed Khalifate", 11 June 1873, 186 / 1

122 **El-Cevaib** gazetesini çıkaran, aslen Marunî olan Ahmed Faris Şidyak isimli genel kültürü kuvvetli bir Araptır. Baba Faris'den sonra gazeteyi oğlu Selim Faris çıkartıyor. Gazete ilk gününden itibaren çok düzenli bir şekilde çıkıyor. İslâm dünyasında Hindistan, Kuzey Afrika, Sumatra, Mısır ve Çin içlerinde geniş etki uyandırıyor. Çetin, **El-Cevaib**'in devlet tarafın-

sürekli olarak Osmanlı hükümetinden destek görmüştür. Gazetenin hükümetçe desteklenmesinden, Arapça konuşan tebayı devlete bağlamak için çıkartıldığına hükmediyoruz. Türkçe gazetelere El Cevaib'den yapılan iktibaslar kanaatimizi doğruluyor. [123] Osmanlı hilafetinin propagandasını yapan El Cevaib, Türkçe gazetelere göre daha resmî bir ağızla yayımlanmaktadır. Meselâ, Basiret gazetesinin Cezayir isyanına yaklaşımı duygusal ve tahrik edici iken, El Cevaib daha temkinli ve dengeli yaklaşmaktadır. [124] 1882'ye kadar çıkan gazetenin, Osmanlı hilafetinin propagandasında önemli bir rol üstlendiği anlaşılıyor.

1871 yılından itibaren gazetelerde padişah için kullanılan "zat-ı padişahî" gibi "elkab" yerini "halife" sıfatının yer aldığı ünvanlara terketmektedir.

Sonuç olarak, hilafet bahsinin üzerinde neden bu kadar uzun uzadıya durduğumuzu açıklayalım.

Hilafet kurumu, bu tarihlerden sonra, özellikle II. Abdülhamid döneminde diplomasinin ana konularından biri haline gelecektir. Bu gelişmeyle birlikte 19. asırda yaygın olan Avrupa merkezli görüşler, hilafet kurumuna efsanevî bir anlam yükleyeceklerdir. Giriş bölümünde belirttiğimiz gibi, Batı'nın endişesi Müslüman sömürgelerindeki toplu isyanlardır. Bu isyanlar veya muhtemel tepkiler örgütlü tahriklerin neticesi olarak değerlendirilecek ve arkasında şeytanî bir güç olarak Panislâmist politikanın üretildiği merkez, yani hilafet görülecektir. Panislâmizm ve hilafet siyaseti arasında kurulan sıkı bağlar, bu

---

dan desteklendiğini, para yardımı yapıldığını belgelerle göstermiştir. Bak. Atilla Çetin, "El-Cevaib Gazetesi ve Yayını", **Tarih Dergisi**, Sayı, XXXIV, 1984 (Prof. Dr. Şehabettin Tekindağ Hatıra Sayısı), 1880'den sonra El-**Cevaib**'de çıkan makalelerden yapılan seçmeler yedi cild halinde **Kenzü'r Regâib fî Müntehabatl'l Cevaib** ismiyle basılmış. Bu gazetenin **Veled el Cevaib** ismiyle çocuklar için çıkan ayrı bir baskısından bahsediliyor. Ebüzziya Tevfik bu gazetenin Mösyö Filip tarafından yedi sayı çıkartıldığını ve Maarif Nezareti tarafından kapatıldığını kaydediyor. Bak. Ebüzziya Tevfik, "Türk Gazetelerinin Teracim-i Ahvali", **Salname-i Hadika**, İstanbul, 1290, (1873) s. 78

123 **Basiret**, 26 R.evvel 1288 (16 Mayıs 1871)

124 **Hadika**, (26 Haziran 1873), 30 R.ahir 1290; Benzer temayı **El-Cevalb**'in dört sene önceki yorumunda da buluyoruz. Bak. **Hürriyet**, No. **42**

yaklaşımların ürünüdür. 19. asır İslâm dünyasını konu alan araştırmalarda çoğu zaman Panislâmizm ve hilafet siyaseti, birbirinin yerine ikame edilebilir kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. 19. asır Avrupasında üretilen açıklamalar, kısmen modern tarihçiler tarafından da paylaşılan bazı karışıklıklara yol açmıştır. Meselâ, Bernard Lewis, siyasî Panislâmizmin 1774 Küçük Kaynarca andlaşmasına kadar geri götürülebileceğini söylemektedir. [125] Daha önce belirttiğimiz gibi, Küçük Kaynarca Osmanlı Devleti'nin hilafet iddialarının bir uluslararası metne girdiği ve buna göre yönetmediği Müslümanlar üzerinde bazı dinî yetkilerini mahfuz tuttuğu bir belgedir. Lewis'in yaklaşımıyla hilafetin başından itibaren Müslümanlar üzerinde büyük bir nüfuza sahip olduğu, Küçük Kaynarca ile hilafet iddiasının Panislamizm şekline dönüştüğü hükmü çıkartılabilir. Halbuki, bu bölümde göstermeye çalıştığımız üzere, Panislâmist dayanışma hilafet iddialarının peşi sıra ortaya çıkmamış; tam tersine Panislamist dayanışmanın ortaya çıkmasıyla hilafet yeni bir itibar kazanmıştır. Hilafet kurumunu önplana çıkaran, ilgi merkezi haline getiren arkasındaki dünya İslâm dayanışması fikridir.

Osmanlı hilafeti, şer'î temellerinin sağlamlığından güç alan bir kurum değildir; itibarî bir kurumdur. Osmanlı hilafetinin meşruiyet kazanması, geniş bir kabule mazhar olması, doğrudan doğruya Müslümanların bağımsızlıklarını yitirmeleri ve siyasî olarak hilafetin değer kazanmasıyla ortaya çıkmıştır. Tekrar belirtiyoruz: Panislâmist dayanışmayı ve düşünceyi yaygınlaştıran hilafet kurumunun varlığı değildir; tam tersine hilafet kurumuna değer ve güç kazandıran unsur dünya İslâm dayanışması fikrinin gelişmesi ve yaygınlaşmasıdır. Osmanlı hilafeti, ancak bu unsur gözönünde bulundurulduğu zaman gerçek değeriyle takdir edilebilir. Öyle sanıyoruz ki, şayet bir Osmanlı hilafeti tezi ortada olmasaydı; yine Osmanlıya bağlılığını esas alan bir dünya İslâm dayanışması fikri doğacaktı. 1876

---

125 Bernard Lewis, "The Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century: A Review" **Middle Eastern Studies**, Vol: 1, No: 3, April - 1965, s: 291 (Makale Davison'un kitabı üzerine bir tenkid yazısıdır).

yılında bir Hint gazetesinde yer alan şu ibâreler görüşümüzü doğrulamaktadır: "İster Hindistan'da ister diğer ülkelerde Müslümanların lâyık görüldüğü şeref ve saygınlık büyük Türk imparatorluğunun varlığına bağlıdır. Ve eğer bu imparatorluk varolmaktan çıkarsa, Müslümanlar birdenbire önemsizleşecek ve bütün bütün yüzüstü bırakılacaklardır." [126]

Panislâmizm ve hilafet kavramlarının yol açtığı karışıklığa bir diğer örnek Deringil'in ikisi arasında çizmeye çalıştığı ayırımda görülmektedir. Deringil, hilafet ile Panislâmizmi şöyle ayırıyor: "Emr-i hilafet imparatorluğun kendi tebası olan Müslümanlara yönelik bir politik araçtır. Panislâmizm ise imparatorluğun kendi tebası olmayan ve çoğu kez Hıristiyan devletlerin sömürgeleri konumunda olan halklara yönelik bir propaganda vasıtasıydı." [127] Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan iki kavram arasında böyle sun'i bir ayırım yapılmayacağı yeteri kadar anlaşılmıştır sanıyoruz.

---

126 Orhan Koloğlu, **Abdülhamid Gerçeği**, İstanbul, 1987, s. 95. Aynı ifadenin benzerini yıllar sonra yine bir Hindlinin kaleminden okumak ilginçtir. İfade Hindistan'da çıkan bir gazetenin müdürüne ait: "... Hind müslümanları, her ne yapmak lâzım gelirse, ellerinden ne gelmek mümkünse yapıp Türkler ile çalışacaklardır. Çünkü Türklerin siyasetten sükûtunu Hindliler kendi mahv ve indirasları olmak üzere telakki ederler." Celâl Nurî, **İttihad-ı İslâm: İslâmın Mazisi, Halî İstikbâll**, İstanbul, 1331 (1915), s. 400-401.

127 Selim Deringil, "II. Abdülhamid'in Dış Politikası", **"Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt II, s. 306.

IV. BÖLÜM

PANİSLÂMİZM VEYA İTTİHAD-I İSLÂM

"Panislâmizm" ve "İttihad-ı İslâm" iki farklı dilde aynı düşünceyi ifade etmek üzere bulunmuş kavramlardır. İki farklı dildeki bu kavramlar arasında fark temyiz eden bazı yazarlar gereksiz bir karışıklığa yol açmışlardır. Bu yazarlara göre iki kavram birbirinden farklıdır: "İttihad-ı İslâm"ın Batı dillerindeki karşılığı "Unity of Islam" veya "Islamic Union"; "Union Islamique"; "Vereinigung des Islam" gibi deyimlerdir. Bu deyimlerle "Pan Islamism"in (Pan Islamisme, Pan Islamismus) farklı zatiyetlere karşılık düştüğü kabul edilmektedir. [1]

1 Berkes, "İttihad-ı İslâm"ı "the Unitiy of the Muslims" şeklinde çeviriyor; Berkes, **Devolopment...** s. 267, "İttihad-ı İslâm" tartışmalarının sürdüğü sıralarda İstanbul'da bulunan Batılı müşahid Mordtmann karşılık olarak "Vereinigung des Islam" tabirini kullanıyor. Mordrtman, **Stambul, und das Moderne Türkhentum,** Leipzig, 1878, s. 129-130; Landau da, bu sun'i ayrımı tekrarlamaktadır. Bak. Landau, The Politics of Pan İslâm, s.3.

Koloğlu, "İttihad-ı İslâm" deyiminin Batı dillerindeki karşılığının "Union İslâmique" olduğu halde, yanlış olarak "Pan Islam" şeklinde çevrildiğini

"İttihad-ı İslâm" ve "Panislâmizm" kavramları arasında geliştirilen ayırımın, "Giriş" bölümünde belirttiğimiz gibi "Avrupa merkezli" yaklaşımlara kadar uzanan bir mazisi bulunmaktadır. Ancak, bu ayırımı yapmaya çalışanların daha açık bir varsayımdan hareket ettiklerini görebiliriz. Her ikisi de 19. asrın ürünü olan bu deyimlerden "Panislâmizm"in diğerine göre bir önceliği bulunduğu kabul edilmektedir. Halbuki durum tam tersinedir: İki deyim aynı düşüncenin farklı dillerdeki özdeş karşılıkları olduğu gibi, "İttihad-ı İslâm" diğerine takaddüm eder.

Tezimizi, kavramın ilk defa kullanılmaya başlandığı yazılara dayanarak temellendirebiliriz. Batılı yazarların da farkettikleri gibi, "İttihad-ı İslâm" veya "Panislâmizm" adı verilen düşünce, 19. asrın moda haline gelen "pan" hareketlerinden ilham almıştır. Biraz sonra üzerinde duracağımız üzere, Osmanlı aydınlarının "İttihad-ı İslâm" fikri teklif eden "ilk" yazılarının hemen hemen tamamında, dünyada yaygın olan "pan" hareketlerine atıflarda bulunulmaktadır. Osmanlı aydınları, yazılarında "pan" hareketlerini olduğu gibi değil Türkçeleştirerek kullanırlar. Buldukları karşılıklar, "İttihad-ı Slav" ve "İttihad-ı Cermen" ibareleridir. [2] "İttihad-ı Slav" "Panslavizm"e, "İttihad-ı Cermen" "Pan Cermenizm"e tekabül ettiğine göre, açıktır ki, bu yazılarda kullanılan "İttihad-ı İslâm" deyimi tamı tamına "Panislâmizm"e karşılık gelmektedir. [3]

"İttihad-ı İslâm" deyimi Türkçe bir tamlamadır. Diğer İslâm

---

iddia ediyor. Orhan Koloğlu, **Abdülhamid Gerçeği,** İstanbul, 1987, s. 93; Koloğlu kitabının bir başka yerinde Vambery'den naklen Abdülhamid'in "Pan İslam" deyimini yasakladığını söylüyor. S. 212. Halbuki, Abdülhamid'in yasakladığı deyim Pan İslam değil "İttihad-ı İslâm"dır. "Pan İslam" Müslümanların yabancı dillerde yazmalarının dışında Türkçede çok az kullanılan bir deyim olmuştur. Örnek olarak bak. Ratiüddin Ahmad, "Moslem View of the Pan İslâmic Revival", **Nineteenth Century**, XLII, October 1897, s. 517-26; Behdjet Wahby Bey, "Pan-Islamism", **Nineteenth Centruy**, LXI, May 1907, s. 860-72.

2 "İttihad-ı İslâm" Teklif eden yazıların büyük çoğunluğunda "İttihad-ı Slav"a, bir kısmında da "İttihad-ı Cermen"e atıf yapılmaktadır.

3 "Pan" deyiminin bilinmesine ve kullanılmasına dair "Panslavizm" ve "Pan Ottomanizm" deyimlerinin geçtiği bir yazı: **Basiret,** "Osmanlılık Sıfatı", 12 R.ahir 1287 (12 Temmuz 1870).

halklarının dilinde bu tamlamanın yerine "İttihadü'l müslimin" gibi deyimler kullanılmaktadır. Bizim görebildiğimiz kadarıyla "İttihad-ı İslâm" deyiminin geçtiği ilk yazı 1869 yılına aittir. [4] "Pan İslâmizm" için bulunabilecek en erken tarih ise 1875 yılıdır. [5] Buradan, "Pan İslâmizm" deyiminin, Batılılar tarafından "İttihad-ı İslâm"a karşılık bulunduğu ve kullanıldığı neticesini çıkarabiliriz.

"İttihad-ı İslâm" bir kavram ve düşünce olarak ilk defa Yeni Osmanlıların Avrupa yayınlarında kullanılmış ve geliştirilmiştir. Bazı ipuçlarını değerlendirerek, düşüncenin yazıyla ifade edilmekten ziyade 1871 yılına kadar aydın mahfillerinde hararetle tartışıldığını, bu tarihten itibaren adeta bir patlama şeklinde İstanbul gazetelerinden kamuoyuna aktarıldığını müşahade ediyoruz. "İttihad-ı İslâm"ı "kuvveden fiile" çıkarmak için kurulan cemiyetlerden ve gazetelere gelen kesif okuyucu mektuplarından, 1871 yılından itibaren düşüncenin bir kitle ideolojisine dönüştüğü söylenebilir.

Şimdi, Avrupa'da ve İstanbul'da çıkan Türkçe gazetelere dayanarak, "İttihad-ı İslâm" fikrinin ortaya çıkışını, tartışmalarla gelişip olgunlaşmasını ve kitleleşmesini takip edebiliriz.

A) Başlangıç: İlk Tartışmalar

1. Yeni Osmanlılar ve Avrupa Yayınları

Avrupa'ya kaçan genç Türk ihtilalcilerinin tevarüs ettikleri fikir iklimini, arayışlarını ve açmazlarını I. Bölüm'de aktarmaya çalışmıştık. Avrupa'da milliyetçi ve demokrat akımların yoğun olduğu çevrelere giren Yeni Osmanlıların demokrasiyi savunmalarına karşılık, Batılı milliyetçi hareketlere bigane kaldıklarını belirtmiştik. Demokrasiyi İslâmiyetten bulup çıkardıkları pren-

4 (N.Kemâl) **Hürriyet,** No. 46, 10 Mai 1869.

5 (Armin) Vambery, **Der Islam in Neunzehnten Jahrhundert,** Leipzig, 1875.

siplerle savunan Yeni Osmanlılar, İslâmı "yeniden" evrensel bir siyasal-sosyal kuram olarak yorumlarken kimlik problemlerine de aynı kaynaktan cevap getirmeye çalışmışlardır. Batı tipi milliyetçilik, Yeni Osmanlılar için elverişsiz bir ideolojidir. Osmanlı aydınlarının daha kapsayıcı ve kuşatıcı ideolojilere ihtiyacı vardır; zira farklı etnik grupları olan bir imparatorluğu bir arada tutmak zorundadırlar. Osmanlılık yanında, bu ihtiyaca cevap veren ikinci bağlılık odağı İslâmiyettir. İttihad-ı İslâm fikrine yönelişi bu çerçeve içinde değerlendireceğiz.

Vambery, Yeni Osmanlıların İslâmcılığına dair bazı müşahadelerini aktarır: "1864'de Londra'da bir kahvede, birkaç genç Osmanlı ile tanıştım. Hürriyet'in redaktörü ve muharriri olarak kendilerini tanıtan, ümitsiz ve çaresiz görünen, ama sert konuşan efendiler Türk özgürlük Tanrısının avukatlarıydılar. Başarı şanslarının çok az olduğunu hemen anladım.. Başlıca silahları, Pan-Slavizme karşı olmaktı. İngilterenin ve Rusya'nın Asya'yı tehdidine karşı, kendi hükümetlerinin Türkiye'yi neden İslâmın en üst yöneticisi yapmadıkları suçlamasını getiriyorlar, İslâm kardeşliğini Pan-Slavizm ve Pan-Europanizme karşı etkili bir araç olarak neden kullanmadıklarını soruyorlardı."[6] Vambery'nin verdiği tarih imkân dışıdır.[7] Ancak müşahadeleri, Yeni Osmanlı yayınlarından, biraz sonra aktaracağımız fikirlere uygun düşmektedir.

Yeni Osmanlılar, Avrupa'da serbestçe kaleme aldıkları yazılarda Bab-ıâli'ye karşı ağır hücumlarda bulunmuşlardır. Bu hücumların en ağırı ve tesirlisi Osmanlı hükümetinin şeriat çizgi-

---

6 H. Vambery, "Freiheitliche Bestrebungen im Moslemischen Asien", **Deutsche Rundschau,** 77/1, 1893, s. 64.

7 Vambery, **a.g.m.,** s. 64'de verilen tarih 1864'dür. Bu makaleye Paul Fesch, **Constantiople Aux Derniers Jours d'Abdulhamid,** Paris, 1907 aracılığıyla atıf yapan, Mithat Cemal Kuntay, **Namık Kemal,** C. 1, İstanbul, 1944, s. 364 ve İnsan Sungu "Tànzimat ve Yeni Osmanlılar" **Tanzimat,** İstanbul, 1940, s. 853; tarihi 1867 olarak vermektedirler.

1864 yılında değil **Hürriyet** gazetesinin yayımlanması, Yeni Osmanlı cemiyeti bile kurulmamıştı. Vambery'in bu tarihi bir sehiv olabilir; hikayenin geri kalan kısmı, dekorlar ve konuşmalar ikna edici geliyor. 1867 tarihi de ihtiyatla karşılanması gereken bir tarihtir. Zira, **Hürriyet** gazetesinin yayıma başladığı tarih Haziran 1868'dir.

sinden ayrılması iddiasıdır.

Yeni Osmanlılar Babıâli'ye Avrupa'ya karşı tavizkâr davranmak, Osmanlı Müslümanlarına ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapmak, halkı istibdat altında ezmek gibi suçlamalarda bulunurken, bunlara dışardaki Müslümanlara karşı sorumsuz ve ilgisizce davranmayı da eklemişlerdir. Onlara göre dünyadaki bütün Müslümanların kaderi Osmanlı devletinin varlığına bağlıdır.

"...Bu asırda devlet-i Osmaniye'den başka din-i Muhammedinin mahmîsi olmağa kabil ruy-ı arzda bir hükümet daha yoktur. Mısır ve Tunus, elyevm Devlet-i aliyye'nin sayesinde yaşamaktadırlar. İran ise hasbelmevkî bir devlet-i kaviye tesisine kabiliyet halinde değildir. Hindistan ve Çin kıt'alarında iki yüz milyona karib nüfus-ı İslâmiye olduğu halde, Hıristiyan ve Putperest hükümetler ellerinde mahkûm olarak bir devlet-i mahsusa-i İslâmiye teşkil edememişlerdir. Buhara ve Hokand gibi ufak tefek idare-i İslâmiyelerin hiçbiri tevessü-i iktidarında değildir. Emanat-ı kübra ve hilafet-i uzmâ devlet-i aliyye-i Osmaniye elinde bulunduğundan, bunların cümlesi manada bu merkezden istifâza-i hayat ederler. Binaenaleyh, her ne zaman saltanat-ı Osmaniyenin heyeti bozulup perişan olursa, yalnız kendi idaresinde bulunan bunca milyon nüfus-ı İslâmiye çil yavrusu gibi dağıldıktan maada yer yüzündeki fırak-ı İslâmiyenin cümlesi mahrum-ı himayet ve hissemend-i ziyan ve mazarrat olurlar. Bu kadar milyon nüfus-ı masume arasında çocuk, çoluk, ihtiyar, nisvan dar ve diyarlarından ve me'luf oldukları huzur ve ârâmdan âvare düşüp hiç bilmedikleri memleketler ve milletler içinde garip kalırlar. Ve bir de kıtaat-ı arzın her tarafında Hıristiyan devletlerinin kuvvet-i galebelerine ve eşkâr ve politikalarına nazaran, bir daha bir merkezde böyle bir devleti kaviye-i İslâmiye teşkiline meydan bırakmazlar. Ve o sebeple sahipsiz kalan nüfus-ı müslimin, Yahudiler ve Çerkes ve Kabataylar gibi devletsiz ve memleketsiz, göçebe ve muhacir ve misafir haline girerler." [8]

İslâm dünyasında Osmanlı Devleti'nin mevkii bu iken,

---

8 **Hürriyet,** "İnnellahe Ye'muru Bil Adli..." No: 13, 21 Septembre 1868 Londra

Babıâli 'nin izlediği siyaset Yeni Osmanlılara göre sorumsuzluktan ibarettir. Kırım savaşından sonra Osmanlı topraklarına hicret eden Çerkesler, "...Vatan ve emlâkini din ve hamiyet uğruna feda ve merkez-i hilafet-i İslâmiye olmak itikadiyle zir-i cenah-ı saltanat-ı seniyeye iltica etmiş bunca muhacirini İslâm" Babıâli'nin ilgisizliği ve yerel idarelerin suistimalleriyle sefalete itilmiştir. [9] Osmanlı topraklarına hicret eden Çerkeslerin maruz kaldıkları sefaleti, **İnkılâb** gazetesi de eleştiri konusu yapar: *"Çerkesler dinleri (ki din-i İslâmdır) vatanları (ki cinsimizin düşmanı önüne çekilmiş tabii bir seddir) içün Rusya gibi bir devletle seksen sene mücahede ettiler. Akibet yiyecek ekmekleri, yakacak barutları kalmadı. İslâm devletlerinden kendilerine mu'avenet edilmedi. Biçareler ya Rusya'ya itaat etmeğe ya vatanlarından çıkmaya mecbur oldular. Rusya'ya itaati salâbet-i diniye ve gayret-i milliyelerine yakışdıramadılar. İslâm devleti olacak saltanat-ı Osmaniye'nin (Allah ıslah ede) himayesi sâyesine iltica ettiler. Türk din karındaşlarının memleketine iki milyona kârib Çerkes hicret etti. Bir milyon şu kadar yüz bini bakılmadan sefaletten hastalıktan telef oldu... Bunları idâre şehid etti."* [10] Bu tarihlerde dışardaki Müslümanlar Osmanlı kamouyunun gündemine Çerkes muhacirleri olarak girmişlerdir. Çerkes muhacirleri, Osmanlı dışındaki Müslümanların varlığını ve Osmanlı devletinin mesuliyetini gündeme getirmiştir.

Yine **Hürriyet** gazetesinde yer alan "Mülâhazat" başlıklı bir yorum, Osmanlı hükümetini, Asya'daki Müslümanların Rusya'ya karşı mücadelelerine kayıtsız kalmakla suçlamaktadır.[11] Bu yazı, Fransız **La Liberté** gazetesinde yer alan bir makalenin ("Mülâhazat"tan hemen önce iktibas edilmiş) yorumudur.

"... Buhara'dan, Hiyve'den, Hokand'dan on on iki senedenberi layenkati elçiler geldi. Hilafete arz-ı biatı havi nameler getirdi. Öyle

---

9 **Hürriyet,** "Çerkes Muhacirleri", No. 17, 19 Octobre 1868, Londra.

10 Emir Ayyar, "Mükâleme", **İnkılâb,** No. 2, 14 Mai 1870, Cenevre. Ayrıca, M.Kaya Bilgegil, **Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar:** 1 **Yeni Osmanlılar,** Ankara, 1976, s. 215.

11 (Ziya Paşa?) "Mülâhâzat", **Hürriyet,** No. 20, 9 Novembre 1868.

nameler ki yazan hanlar makam-ı saltanata nisbet nefislerini bir eyalet valisinin madununda tutarak kimisi kendini "zerrei dur-u efgende", kimisi "abdülhakir" tabirleriyle tavsif etmiştir... Rusya'nın efkâr-ı istilasına mani olmak için Buhara ve sair o taraflarda bulunan Islâm hükümetlerinin kuvvetlenmesi ise bütün Avrupa'nın canına minnet idi. Babıâli o vakit Buhara'ya Hokand'a iki asker zabiti göndermeye cesaret edemedi... Hilafet İstanbul'da merciiyet Türkistan'da. Halbuki , Türkistan kaplumbağadan az yürür, tavşandan ziyade korkar."

Görüldüğü gibi yazı, Orta Asya'daki müslüman hükümetlerinin İstanbul'a yardım için müracaatlarını konu etmekte ve Babıâli'nin bu taleplere karşı kayıtsızlığını eleştirmektedir. Halbuki, bu yazının yorum getirdiği Fransızca makale, bu konulardan hiç bahsetmemektedir. Tercüme edilen Fransızca makale, Müslümanlar arasındaki hürriyet hareketlerinden, müstebit yönetimlere karşı isyanlardan bahsetmektedir. Fransızca makalenin yazarı: "zalim hükümetler ve sefaretlerin ittifakı" ile Doğuda, müslüman halkların hürriyetlerinden mahrum bırakıldığını; buna karşılık "İstanbul'da Bağdat'da ve Asya'nın sınır taraflarında bulunan hemefkârlarımızın Fransız inkılâbının kavaidini neşretmekte" olduğunu ileri sürmektedir. [12] Özetle yazı, mübalağalı biçimde Doğudaki demokrasi eğilimlerinden bahsetmektedir. Normal olarak demokrat Yeni Osmanlılar'ın bu yazıya getirecekleri yorum. hürriyet davalarının Avrupa'daki yankıları gibi bir yorum olması gerekir. "Hürriyetperver" bir yazıya, "İslâm dayanışması" mesajı taşıyan bir yorum getirmeyi, zihinlerinin bu konu ile meşgul olmasına bağlıyoruz.

Bu sıralarda Rusya'nın Asya'da ilerlemesi kaygıyla izlenirken, bir Prusya-Rusya ittifakı ihtimali Avrupa'yı ve tabiidir ki Osmanlı devletini tedirgin etmektedir. İnkılab gazetesinde "Şark Meselesi" başlığıyla yer alan bir makale [13] bu ittifak ihtimaline karşı Avrupa devletlerini Osmanlı devletini desteklemeye davet

---

12 **Hürriyet,** No: 20, 9 November 1868.

13 Mehmed, "Şark Meselesi", **İnkılâb,** No. 2, 14 Mai 1870, Cenevre, Ayrıca, Bilgegil, **a.g.e.**, s. 211.

ediyor: *"Etrafıyla tahkik olununca anlaşılır ki, Şark'ı buhran halinden kurtarıp atisi temelini ihlâl edilemeycek bir asayiş üzerinde kurmak için evvelen Türkistan'ı müdâhale beliyyelerinden kurtarmak, saniyen Türkistan'a maddî ve manevî iktidar kazandırmak salisen hilafet-i Islâmiyenin gaib edilen haklı ve luzumlu nüfûzunu Asya'da iade etmek lâzımdır."* Rusya'ya karşı Osmanlı devletini güçlendirmek için Avrupa'ya hilafet kurumuna itibar kazandırma teklifi daha sonraları da tekrarlanacaktır. Yazıda bizi ilgilendiren husus, Avrupa güç dengelerine dayanan bir hesapla, İslâm dayanışmasına ve Hilafet kurumunun güçlendirilmesine kapı açılmasıdır.

2. İlk Teklif

"İttihad-ı İslâm" ibaresinin yer aldığı ve fikri oluşturmak gayesiyle kaleme alınan görebildiğimiz ilk yazı, Hürriyet gazetesinin 10 Mayıs 1869 tarihli nüshasında bulunuyor. Yazı türünün ilk nümunesi olduğu için üzerinde geniş olarak duracağız.

Buhara'nın Rusya tarafından istila edilmesi üzerine El-Cevaib gazetesi bir yorum yayımlamış: Buhara vaktinde Osmanlı devletinin "ahdine dehalet" etseydi başına bu iş gelmezdi. İran ve Fas en kısa zamanda Osmanlı himayesine girmezlerse aynı akibete uğrayabilirler. Hürriyet, El-Cevaib'in bu yorumundan hareketle Müslümanların birleşmesi tezini geliştiriyor.

Yazar: *"Bugün hükümat-ı Islâmiyenin hemen cümlesi inkîrâz-ı küllî halinde olarak en büyük çarey-i hâlâsımız ittihaddır. Devlet-i aliyye en kuvvetli bulunmak cihetiyle mû'ta ve muktedâ olmaya lâyık odur."* dedikten sonra şu soruları soruyor: *"Sebeb nedir ki, bugün bu derece iftirak halinde bulunuyoruz. Nasıl olursa dünyada Avrupa muvazenesine karşı bir de Asya muvazenesi hasıl olabilir."*

Yazıda bundan sonra İslâm ve Osmanlı tarihi, ittihad çerçevesinde *yeniden* değerlendiriliyor. Osmanlı devleti Moğol ve Haçlı istilaları arasında çökmeye yüz tutmuş İslâmı yeniden yüceltmiş, eski satvet ve şerefine yeniden kavuşturmuştur.

"Merci-i İslâm olmak için iktiza eden kuvve-i kahireye malik" olmuştur. Selim'in hilafeti, Kahireden İstanbul'a getirmesiyle bu güce bir de hilafet eklenmiş ve Osmanlı devleti İslâm dünyasının merkezi haline gelmiştir. Osmanlı tarihinde bazı padişahlar ve devlet adamları hayatlarını Müslümanların ittihadına adamışlardır: Selim, Kanunî, Barbaros, Sokullu gibi.

Yazarın, Osmanlının ittihad çabalarıyla kastettiği, Osmanlının diğer Müşlümanları siyasî hakimiyeti altına almasından ibarettir. Doğu'ya sefer düzenleyen padişahlar ve sadrazamlar ittihadın en büyük müdafiileri olarak kaydediliyor. Bu arada Nadir Şah gibi, Şii-Sünnî yakınlaşması için büyük çabalar harcamış olan İran Şahı, Osmanlıya direnç gösterdiği için çizginin dışında bırakılıyor.

Yazar, ittihad çerçevesinde Osmanlı tarihine kısaca göz attıktan sonra, biraz önce verdiğimiz örneklerdeki gibi, "İdare-i hazıra"yı Müslümanların birliğine bigâne kalmakla, ayağına gelen fırsatları geri çevirmekle itham ediyor; "*İdare-i hazıranın zuhurundan beri dahi, fırak-ı İslâmiyenin ittihadına hizmet için nice fırsatlar zuhur eylemiş ise de esbab-ı idarenin öyle millet ve ümmet menafii düşünmek şanlarından olmadığından hiçbirinden zerre kadar istifade olunamadı* "dedikten sonra örneklerini sıralıyor. "Çerkesler... hem milletimiz olduklarından başka, ta hanedanı-ı selatinin bile en yakın akrabası" oldukları halde, Paris konferansında müzakereye alınmamışlardır.[14] El -Cevaib'in iddiasının aksine , Orta Asya hükümetleri vaktinde İstanbul'a müracaatta bulunmuşlardır. "En evvel Hive hükümeti... Hilafet-i kübrâ'nın himayesine iltica eyledi." diyerek "Mülâhazat" başlıklı yazıdaki tenkid tekrar ediliyor:

---

14 Bu hükmü doğrulamak için bk. Ahmed Cevdet Paşa, **Tezakir,** (1-12) Yay. Cavid Baysun, Ankara, 1986, ss: 90-101; Cevdet Paşa İngiliz elçisi Canning'in Reşid Paşa'dan talebi üzerine, Kafkasya tarihiyle ilgili bir risale kaleme aldığını, bunun Fransızcaya çevrilerek İngiliz hükümetine gönderildiğini belirtiyor. Paris konferansı esnasında İngiliz murahhası Ali Paşa'ya Kafkasya meselesini müzakereye koyacaklarını söyleyince, Ali Paşa'dan oraların pek ehemmiyetli olmadığı cevabını alıyor. Cevdet Paşa bunun üzerine İngiliz murahhası Lord Clarendon'un "Ben bir Türk'den ziyade Türk olamam" dediğini kaydediyor.

"Gönderdiği sefirler yıllarca misafirhanelerde çürüdü ve takdim eylediği nameler ki, tamamen bir vali tarafından metbuuna gönderilmiş surette idi. [15] Oraların şivesince Türkçe yazılmış olduğu halde tercüme odasına geldi. Senelerce çekmece bekledi." Hokand, Buhara hanlarının yardım talepleri de aynı âkibete uğradılar.

Makalenin canalıcı kısmı bundan sonrasıdır. Bu kısımda, Müslümanların ittihadı fikri ile Yeni Osmanlıların **Hürriyet**'in her sayısında sürdürdükleri meşrutiyet davaları birleştiriliyor: Osmanlı devleti istibdatla yönetilirken, diğer İslâm ülkeleri ittihada yanaşmazlar. Öte yandan İran ve Fas gibi iki bağımsız İslâm devleti de istibdatla yönetilmektedir. Öyleyse ittihadı hükümetlerden beklemek beyhudedir. Yazar, Avrupa'daki milliyetçi akımları örnek veriyor: *"Avrupa'da her ümmet daiye-i ittihad ile heyacana gelmiştir... Italya'da olduğu gibi millet (Müslümanları kastediyor) kuvvet-i ittihadla iktisab-ı azamete kendi gayret etmelidir."* Müracaat doğrudan kitlelere yapılıyor. *"Bizde hükm-i şeriat ve hakimiyet-i ümmet ve usul-ı meşveret ve feyz-i marifet meydana çıkarsa, o zaman içinde saltanat-ı seniye bir büyük devlet olur. Ve meselâ Mısır ve Tunus halkı metbu-ı meşrularının idare-i mahsusasında bulunan memalikin intizam-ı adaletini ve berri ve bahrî kendilerini zulümden kurtaracak kuvvetini görürlerse elbette boğulup atılmaya ve dayak altında çürümeğe rıza gösterip durmazlar. Ve merkezin enva-i kemalatı daima etrafa intişar etmek umur-ı tabiiyeden bulunduğundan Istanbul'da maarifat ve intizam hasıl olunca bizzarure sair memalik-i Islâmiyeye dahi asarı sirayet eder. Ve o hal ile vahdet-i saltanata imkân müsaid olmasa bile hilafet-i Islâmiye bir merciiyet-i sahiha iktisab eyler ve ehl-i Islâm istilâ-yı ecanibden ku(r)tulursa bu suretle kurtulur."*

Makalenin tezi, özetle şudur: 1. Müslümanların çözülmesini ve yabancı boyunduruğuna girmesini engelleyecek yegâne çare ittihaddır. Ittihadın merkezi ise Osmanlı Devleti'dir. 2. Bu itti-

---

15 Tezâkir'de bu mektubun metni vardır. Ancak bu mektup "Bir vali tarafından metbuuna gönderilmiş" bir mektuba hiç benzemiyor. Mektup "Rum memleketi padişahına" yazılmıştır. **Tezâkir,** (1-12) s. 46-47; Ünvanlarına düşkün Osmanlı padişahları için "Rum Padişahı" sıfatı küçültücüdür.

had, Italyanların milli birliklerini kurmaları gibi, halktan kaynaklanan bir hareketle vücuda gelebilir. 3. Bu ittihadın gerçekleşmesinin önşartı, müstebit yönetimlerin yıkılması, meşrutî yönetimlerin kurulması, halk hakimiyetinin gerçekleşmesidir. Osmanlı, ancak o zaman ittihada mercî olabilir.

Bu temalardan ilk ikisi bundan sonra da Ittihad-ı Islâm fikrini oluşturan yazılarda tekrarlanacaktır. Ancak üçüncü temayı İstanbul basınında ararken satır aralarını da okumamız gerekecek.

Bu makalenin önemi muhtemelen "Ittihad-ı Islâm fikri" oluşturmaya matuf ilk yazı olmasından geliyor. Fikrin, bir yazıda bu kadar yoğun oluşturulmasına rağmen Avrupa yayınları arasında benzerlerinin olmaması, tek kalması neden kaynaklanıyor? Bu sorunun cevabını Ittihad-ı Islâm ve Ittihad-ı Osmanî politikaları arasındaki zıtlıkta, İstanbul gazetelerinden aktaracağımız yazılarda bulacağız.

Yukardaki yazı büyük bir ihtimalle Namık Kemâl'in kaleminden çıkmıştır. [16] Üslup Kemâl'inkini andırmaktadır. Ayrıca, Kemâl'in daha sonra **İbret**'te çıkan makalelerinde, **Cezmi** isimli romanı ve **Celaleddin-i Harzemşah** isimli piyesinde Ittihad-ı Islâm fikri, benzer temalarla yer alacaktır. [17]

---

16 **Hürriyet**'te Namık Kemâl'in makalelerini tek tek tesbit eden Mehmed Kaplan'ın, söz konusu makaleyi Kemâl'inkiler arasında saymadığını belirtelim. Mehmet Kaplan, **Namık Kemâl, Hayatı ve Eserleri,** İstanbul, 1948, s. 120.

17 Namık Kemâl'in **İbret**'teki makaleleleri üzerinde daha sonra duracağız. **Cezmi** romanı, İttihad-ı İslâm fikrini popularize etmek için kaleme alınmıştır. Romanın konusu 16. Asır Osmanlı -Kırım-İran ilişkilerinden alınmıştır. Kırım'da Devlet Giray'a halef olan Mehmet Giray "Cengiz ayininin tecdidini İslâm ittihadına, kendi istibdadını hilafet-i İslâmiyenin bekasına tercih" etmektedir. Adil Giray "İttihad-ı İslâm gayesinde" olduğundan bahseder. (Romanın yeni harfli baskısı, Namık Kemâl, **Cezmi,** sadeleştiren: Fazıl Yenisey, İstanbul, 1963).

Celâleddin Harzemşah piyesinde de aynı ideal vardır. Piyesin kahramanı Celâl, Tebriz kalesinin fethinde "Şehrin duvarlarındaki çakıl taşlarından başka bir şey istemiyoruz; İslâm arasında bir ittihad arıyoruz" diye bağırır. Feyziye Abdullah Tansel, **Namık Kemâl'in Mektupları,** C. II, ankara, 1969, ss. 177-179 ve 219; Namık Kemâl'in edebî eserlerinde ideolojik temaların yorumu için bk. Ahmet Hamdi Tanpınar, **19 Asır Türk Edebiyatı Tarihi,** s. 389-419; Özellikle bu makalede olduğu gibi Yavuz Selim'i bir İttihad-ı İslâm kahramanı ilan etmesi hakkında bk. s. 413.

3. İstanbul Gazetelerinde İlk Tartışmalar: "İttihad-ı Osmanî"den "İttihad-ı İslâm"a

"Yeni" bir fikir, ilk defa nasıl ortaya atılır, nasıl geliştirilir? Normal olarak Osmanlı gazetelerinde bu fikri ilk defa ifade eden bir yazıyı bulmamız ve bu yazı etrafında gelişen tartışmaları izlememiz gerekir, diye düşünülebilir. Görebildiğimiz kadarıyla, "İttihad-ı İslâm" teklifi ve bu teklif etrafında cereyan eden tartışmalar bu mantığa uymuyor. Daha önce **Hürriyet** gazetesinden aktardığımız makalede olduğu gibi, fikrin yoğun olarak işlendiği, mutlaka bir aks-i sedası olması gereken yazılara rastlıyoruz. İstanbul gazetelerinde rastladığımız ilk makale de bu nitelikleri taşıyor. Makale **Basiret** gazetesinde yer alıyor ve "İttihad" başlığını taşıyor. O devrin gazetelerinde takip edilen geleneğin aksine, yazının altında bir de imza buluyoruz: Esad. Esad Efendi, 1873'de yayımlanan **İttihad-ı İslâm** başlıklı küçük kitapçığın da yazarıdır. İlginç olan tarafı, **Basiret** gazetesinde yayımlanan ilk yazının, bu küçük kitapçığın hemen hemen bir hülasası olmasıdır. Buraya kadar söylediklerimizle "İttihad-ı İslâm" fikrinin ilk ortaya atılışı ve ilk tartışmaların niteliği hakkında bazı hükümler verebiliriz. "İttihad-ı İslâm", el yordamıyla bulunmuş ve teklif edilmiş, gazete etrafında cereyan eden tartışmalarla olgunlaştırılmış bir fikir değildir. Fikir, gazetelerde yazıya dökülmeden önce uzun uzadıya aydınlar arasında tartışılmış, enine boyuna geliştirilmiştir. Fikrin yazıya dökülmesine ve gazete sütünlarına atlamasına engel olan bir takım tereddütler vardır. Bu tereddütlerin neler olduğunu, birazdan "İttihad-ı İslâm" fikrine karşı getirilen itirazları aktarırken göreceğiz. Kısaca, "İttihad-ı İslâm"ın gazete sayfalarında böy göstermesi, tartışmalarla belli bir olgunluğa kavuşması ve eksik olan "cesaret" unsurunun tamamlanmasıyla olmuştur. Gazetelerde izlediğimiz yazıların, tartışmaların gerisinde, anlayabildiğimiz kadarıyla zengin bir sözlü tartışma birikimi vardır.

Esad Efendi'nin imzasını taşıyan yazı üzerinde duralım:

Yazar, çok açık ifadelerle, Batıdaki milliyetçi akımların benzeri, İslâma dayalı bir birlik teşkilini savunuyor. Esad Efendi'ye göre Amerika, Prusya, İtalya ve Rusya gibi devletlerin güç kazanmalarının altında, milletlerin ittihadı meselesini gündeme getirmeleri bulunmaktadır. İslâm halkları da, tarih boyunca "İttihad" sayesinde güç kazandığına göre, Müslümanların da güçlenmeleri için tekrar ittihad etmeleri gerekir: *"Bizde vasıta-i ittihad cihet-i camia-i İslâmiyettir. Hıristiyan devletleri politika saikasıyla ittihad ediyorlar. Biz cihet-i camia-i İslâmiyeyi niçin hatırdan çıkaralım? Milel-i saire ittihaddan istifade ederken biz muktezıyat-ı diniyemizden olan bir kaidenin fevaidinden niçin mahrum olalım?"* [18] İttihad teklif eden bu yazıda, açıkça görülüyor ki, Batılı milliyetçi ideolojiler akültüratif bir unsur olarak yer almaktadır. Buna karşılık, İslâmiyet, zaten birliği emreden yerli bir ideoloji olarak teklif edilmektedir. Ancak İslâm, tarihte gösterdiği birlik idealinden farklı biçimde, Batılı milliyetçilikler benzeri bir ideoloji olarak takdim edilmektedir. Batılıların yaptığı gibi, yatay bağlılık esasına, yani bir millet idealine bağlı olarak "ittihad" gereği, bu teklifden önce de düşünülmüş ve ortaya konmuştur. Osmanlı imparatorluğunda, Balkan ayrılıkçı hareketlerinin güç kazanmasıyla, insiyakî olarak bir imparatorluk ideolojisi ortaya çıkmıştır. İslâmcılığa takaddüm eden bu ideoloji, Osmanlı aydınlarının "İttihad-ı Osmanî" adı verdikleri Osmanlıcılık ideolojisidir. "İttihad-ı İslâm" teklifleriyle yapılan, bağlılık odağını İslâmiyete hasretmekten ibarettir. Tabiîdir ki, bu iki fikir birbiriyle çatışacaktır. Yukarda, bahsettiğimiz "İttihad-ı İslâm" tartışmalarını engelleyen endişelerden ilki, bu iki fikir arasındaki çelişkilerden doğmaktadır. "İttihad-ı İslâm" teklifine yapılan itirazlar, görüşümüzü doğrulamaktadır.

Aynı gazetede "Osmanlılık Sıfatı" başlığıyla yayımlanan bir yazı, [19] sadece Esad Efendi'ye değil, bütün "İttihad-ı İslâm" taraftarlarına karşı kaleme alınmış, Osmanlıcılığı savunan bir "ikaz" yazısıdır. Bu yazıdan, o günün siyasî şartlarında Osmanlıcılığın

---

18 Esad, "İttihad", 22 Zilhicce 1287 (15 Mart 1870) **Basiret**

19 **Basiret,** "Osmanlılık Sıfatı", 12 Rebiülahir 1287 (13 Temmuz 1870).

hangi ihtiyaçlara bina edildiğini de son derece açık ifadelerle öğreniyoruz. Yazı kanaatimizce Leh asıllı Mahmud Celaleddin Paşa'nın kaleminden çıkmıştır. Paşa, tam bu sıralarda **Basiret** gazetesinde yazmaktadır. [20] Yazının bir diğer özelliği de, "Pan Slavizm" ve "Pan Ottomanizm" ibarelerini kullanan, rastlayabildiğimiz tek yazı olmasıdır. Yazar, önce Osmanlı imparatorluğunun etnik renkliliğini söz konusu eder: "Devlet-i aliyyenin 48 milyon ahalisinin din ve mezhepleri ne kadar muhtelif ise, cinsiyetleri dahi mübâyin olarak kıtaat-ı hamsenin hiç bir cihetinde bu kadar edyan ve cinsiyeti cem etmiş bir hükümet yoktur." Buna karşılık, bu farklı grupların Osmanlı sıfatıyla müşterek bir milleti oluşturduğunu ileri sürer: "Bununla birlikte, hepsi bir vatan dairesinde bulunmuş oldukları cihetle teba-i Osmanlılık sıfatını haiz olmuş olurlar." Yazara göre bunun emsali Fransa'dır: "...Nitekim Fransa'nın cinsiyet hesabıyla Alman ve İtalyan ve İspanyol ve Belçikalı olan ve mezhep cihetiyle Katolik ve Protestan ve Yahudi bulunan sunuf-ı ahalisi, umumen Fransızlık sıfatını almışlar"dır. Amerika'da da aynı durum vardır. bu ifadelerden sonra yazar İslâmcılığa itiraz eder: Şayet Osmanlılık İslâma hasredilseydi, Yahudî ve Hristiyanlar bunu kabul etmeyeceklerdir. Türklüğe hasredilse, bu sefer Türk olmayan Arap, Boşnak ve Kürt Müslümanları bile kendilerini Osmanlı kabul etmeyeceklerdir. Yazara göre "Osmanlı sıfatı"nın dayandığı esas şudur:

"Ancak lafz-ı celil-i Osmanî ne din ve ne de cinsiyeti tefrik için ihtiyar olunup, devlet-i Aliye bir çok hükümet ve milletlerin memalik-i müteferrikasını zabt ve cemile teşkil etmiş olmasına mebni, heyet-i mezkûresiyle pişva-i selâtin-i Osmaniye olan Gazi Sultan Osman'a nisbet olunmuş ve bu devlet-i Osmaniye'nin her sınıf tebasını esasen bu sıfat-ı mümtâze altında bulunduruluşu , birkaç yüzyıllarca eylediği fütûhat arasında seksen milyonu mütecaviz ahalinin mezhep ve lisanlarına asla ve kat'a taarruz etmemesiyle medlul bulunmuştur."

---

20 Ali (Basiret Gazetesi Sahibi imtiyazı) **İstanbul'da Yarım Asırlık Vaka-i Mühimme,** Dersaadet, 1325 (1909).

Yazara göre Osmanlılık sıfatının yalnızca Müslümanlara münhasır gibi görünmesinin sebebi Müslümanların taassubu değildir: Sebep, Pan Slavizmin tahrikleri neticesinde, gayrı müslimlerin zihinlerinin karıştırılmasıdır. Yazı, Pan Slavizme karşı Pan Otomanizm fikrini teklif ederek biter: "*...Şimalin hırsı ile taassubundan mürekkeb Pan-Slavizm efkârına karşı, Şarkın adaletle medeniyete hidmet eyler "Pan Ottomanizm" efkârı sedd-i metin olacaktır.*"

Bu yazıda ifade edildiği gibi, Osmanlıcılık, yamalı bohçaya benzeyen İmparatorluğu bir arada tutmak için bir zaruretten ibarettir. Ancak, bu fikrin zevahiri kurtarmaktan öte bir anlam ifade etmediğini hem ayrılıkçı eğilimleri güçlenen Balkan Milletleri, hem de Müslümanlar farketmektedir. Öte taraftan müslim-gayrı müslim eşitliğinin, kendilerini ikinci sınıf vatandaş konumuna ittiğini düşünen ve eski günlerin özlemiyle yaşayan Müslümanlar durumlarından hoşnut değillerdir. İşte İttihad-ı İslâm, Osmanlı İmparatorluğunda birlik odağının Osmanlılıktan, İslâmlığa kaymasıyla ortaya çıkıyor. Ancak, Osmanlılıktan vazgeçmek, İmparatorluğun gayrı müslim nüfusunu dışlamak olacağından zamanın siyasî icaplarına aykırıdır. İttihad-ı İslâm fikrinin başlangıcından itibaren karşılaştığı zorluk bu olacaktır. Bu çelişkiyi ve yol açtığı tutarsızlıkları **Basiret** gazetesinde yer alan "İttihad-ı Osmanî" başlıklı bir yazı dizisinden [21] takip edebiliriz. Yazı, adını 'İttihad-ı Osmanî' koyduğu fikirde, Osmanlı ile sınırlı İslâm ittihadını savunuyor.

Bu yazıda İttihad için örnek yine Batıdır. Her milletin gücü ittihada bağlıdır. Ayrıca: "İttihad din-i mübin-i İslâmın müessesatı kâviyesinden birisi, belki en kuvvetli bir esasıdır." Ancak, ittihadın dayanacağı esas ne olmalıdır?

"*Efkâr-ı ittihadkârane milletimiz beyninde hasıl olmaya başlıyor ise de, o ittihaddan ne murad olunduğu lâyıkıyla gösterilmeyip, başlıca iki efkârdan birisinin gidişince ve dahilen ve haricen umum ehl-i İslâmın ittihadı matlub ve diğeri dahi bütün Hıristiyan tebea-ı*

21 **Basiret,** "İttihad-ı Osmanî", 2 Rebiülevvel 1288, (23 Mayıs 1871) vd. No. 370 - 375.

şâhâne ile yekcihed olmaklığı, vakıa meselâ Avrupa'da Almanlarca ve Asya'da dahi (Eğer fezâil-i ittihadı lâyıkıyla bilmiş olsalar) İranlılar veyahut Çinlilerce ittihaddan bir mânâ ve maksud anlaşılırsa da Memalik-i Osmaniye Almanya veyahut İran ve Çin gibi ne dinen ve ne de neslen ve cinsen bir millet dairesinde olmamak cihetiyle ittihad hakkında efkârlar bir merkezde olamıyor."

Bundan sonraki satırlar, Osmanlılık ve İslâmlık fikirleri arasındaki çelişkiyi olanca safiyetiyle ifşa ediyor:

"Biz bu efkârın birisini de cerhetmek istemeyiz. Zira ki, umum ehl-i İslâmın ittihadını reddetsek meslek-i mahsusumuz olan İslâm cihetine mugayir efkârda olduğumuza hamlolunması mutasavverdir. Nitekim, diğer şıkkı yolsuz farzetsek, bu mülkün dahilinde bulunan Bulgarları terkle Fas ve Cezayir veyahut Hind ü Çin'i iltizamda ne mecburiyet olacağı hayallerden geçer." Arkasından: "Devlet-i Aliyenin politikasından ayrılmayarak hangi cihet-i ittihadın lüzum-ı sarihi olacağı"nı araştırmaya geçiyor. İslâmlıkta nasıl karar kıldığını olduğu gibi aktaralım.

"Selâtin-i celile-i Osmaniyenin Halife-i Mü'minin olmalarıyla pişva-i fırka-i naciye-i İslâmiyan oldukları kadar Avrupa'daki memalikinde bulunan bu kadar Hıristiyanların padışahı ve birinci imaparatoru bulunduklarından, cihet-i hükümdarîleri ne Asya'ya ve ne de Avrupa'ya hasredilemeyeceği derkâr olmasına ve Devlet-i Aliyye'nin ne Avrupa kıt'asındaki memaliki bütün bütün hristiyan tebea-i şahâneye ve ne de Asya ciheti tamamiyle tebea-i İslâmiyeye münhasır olarak Rumeli ve Anadolu memâliki mahrusası İslâm ve hiristiyan ile mahlut bulunmasına nazaran şu beyan eylediğimiz efkârlar ne evvelki ve ne de sonraki şıklardan takarrür edip tereddüd hasıl oluyorsa da, bu devletin esası ve kuvveti mutlak ve mücerret İslâmiyet cihetinde olduğu tahattur edince ittihad hususunda artık tereddüde hacet kalmaz."

Yazar İslâmlıkta karar kılarken, İslâm ittihadını Osmanlı devletiyle sınırlıyor:

"Esas ittihad-ı Osmanî İslâmiyet olmak lâzım geleceği mâlum olduysa da bu İslâmiyetten heyet-i umumiye-i İslâmiye olamayaca-

ğı delaili gösterildiğinden memalik-i Osmaniye dairesinde bulunacak bilcümle Müslümanların ittihadına hasr-ı efkâr ile cümleden evvel Osmanlılık sıfat-ı celilesine esaslı bir milliyet-i vahide-i İslâmiye hükmü verildiği ve Hristiyanlık cihetine gelince Avrupa devletleri tebea-i gayr-ı İseviyelerini kendi milliyetleri dairesinde tutmaklığa itina eylemiş oldukları gibi tebea-i gayr-ı müslime-i padişahî dahi şu ittihad-ı Osmanî murad ve maksu(du) muzda Osmanlılığın tabî-i teferruatından olmak mülabesesiyle heyet-i umumiye-i ittihad-ı Osmanî dairesine girildiği halde memalik-i hariciyede olan ve hususuyla hem civarımız bulunan milel-i İslâmiye ile bir suret-i tesahubkâranede hüsn-i münasebet üzere olmaktan geri durulmaması devletimize en kuvvetli ve metanetli mevki kazandırmış olur."

Osmanlı devleti içinde yaşayan gayr-i müslimlere, Hıristiyan hakimiyetinde yaşayan "gayr-i iseviye" gibi mevkî vermek, alaylı bir ifadedir. Zira, Osmanlı devletinde yaşayan Hıristiyanlar lehinde müdahelede bulunan Avrupa devletlerine, Osmanlı ricali sürekli olarak Hıristiyan hakimiyetinde yaşayan Müslümanları örnek göstererek karşı çıkmışlardır. O sıralarda Cezayir Müslümanları Fransız vatandaşı sayılmamaktadır. Hint Müslümanları İngiliz ordusunda subaylığa yükseltilmemektedir.

Yazı çelişkilerle doludur. Çelişkiler, İslâm birliğini savunurken Osmanlıcılığı gözardı edememe zaruretinden kaynaklanmaktadır. Osmanlıcılık fikrinin cevap verdiği siyasî zaruretler devam ettiği sürece iki fikir arasındaki çelişki de sürecektir. İttihad-ı İslâm tartışmalarının yoğunluk kazandığı devrede, bu çelişkiyi izaleye çalışan fikirlere tekrar yer vereceğiz.

Ancak, İslâm ittihadını Osmanlı ülkesiyle sınırlama teklifi de hemen itiraza uğrayacaktır. **Basiret** gazetesinde, "Heyet-i Umumiye-yi İslâmiye" başlıklı, okuyucuları İslâm tarihi, coğrafyası ve halkları hakkında bilgi sahibi kılmayı amaçlayan uzunca bir yazı dizisinin "İttifak-ı İslâm" alt başlıklı kısmında [22] bütün dünya Müslümanlarının siyasî birliği savunuluyor. Emsal yine

---

22 **Basiret,** "Heyet-i Umumiye-i İslâmiye: İttifak-ı İslâm", 24 Şaban 1288 (10 Kasım 1871), Yazı dizisi 29 Rebiülahir 1288'de başlıyor.

Batıdır: "...Ittifak ve ittihad Müslümanlar için bir büyük kaanun ve bu kaanun 256 milyon ahali-i Islâmiye gibi, rubü'lâlem meskûnu bir daireye almış demek olup Hıristiyanlıkta olsa olsa Alman veya Slav ve Ingiliz yahut Amerikan ittihadları olabilmesi bilnisbe ne kadar geride kalacağı derkârdır."

Tunus'un Osmanlı mülkü olduğunu ilan eden fermandan [23] yola çıkarak yazılmış "İttihad-ı Islâm" başlıklı bir makale, [24] bize tartışmaların arkaplanı hakkında da bir fikir veriyor. Yazıda Tunus'a verilen fermanın "Ittihad-ı Islâm'ca olan ehemmiyeti"nden bahsediliyor. Ferman "Ittihad-i Islâm"a bir örnek teşkil etmekte ve bu şekilde fikir "kuvveden fiile" çıkmış olmaktadır. "Kuvveden fiile çıkmak" ibaresi üzerinde duralım: Gazetelerde mercekle bulduğumuz bu örneklerin dışında, bu tarihe kadar Ittihad-ı Islâm fikrinin kesif olarak tartışıldığını gösteren emareler yoktur. Daha önce belirttiğimiz gibi, öyle anlaşılıyor ki, fiile çıkan "kuvve", kağıda kaleme dökülen fikirler değil, hararetli sohbetlerin birikimidir. Bizim "Ittihad-ı Islâm patlaması" diye nitelediğimiz yeni safhayı başlatan "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" başlıklı makale, nazari olarak birikimin gazetelere akmasını engelleyen ikinci endişeyi izale edecek ve bentlerin açılmasına vesile olacaktır.

B) "İttihad-ı İslâm" Patlaması

1. "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" Makalesi

Ittihad-ı Islâm düşüncesinde dönüm noktası, 29 Muharrem 1289 (9 Nisan 1872) tarihli Basiret gazetesinde yayımlanan

---

23 24 Şaban 1288 (10 Kasım 1871) tarihli **Baslret'**te Ferman metni vardır: Tunus 1864 yılında da bu fermanı alabilmek için Tunuslu Hayreddin Paşayı göndermiştir. Tunus'un korkusu Fransız tehdididir. Tunus, Mısır gibi özerk idarî yapıya sahip bir eyalettir. 1871 yılında Tunus'a verilen Ferman için bk. İ.Hakkı Uzunçarşılı, "Tunusun 1881'de Fransa tarafından işgaline kadar Burada Valilik eden Hüseynî Ailesi", **Belleten,** C, XVIII. Sayı. 72, Ekim 1954, s. 556-57; Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi,** 8. Cilt Ankara 1983, s. 84.

24 **Basiret,** "İttihad-ı İslâm" , 5 Ramazan 1288, (19 Kasım 1871).

"Devlet-i Aliyye ve Avusturya" başlıklı makaledir. Bu makaleden sonra **Basiret** gazetesinin başını çektiği, **İbret, Hakayıku'l Vekâyî, Hadika, Ruzname-i Ceride-i Havadis, Devir-Bedir** gibi gazetelerin de hemen iştirak ettiği yoğun bir "İttihad-ı İslâm" tartışması başlayacaktır.

"Devlet-i Aliyye ve Avusturya" makalesi, dış politika üzerine yazılmış bir makaledir. Yazı, Avusturya'nın güvenlik meselesini tartışarak başlar: Rusya, Prusya ve Macaristan arasında Avusturyanın taksimini öngören bir plân görüşülmüş . Yazara göre, Avusturya için tehdit oluşturan ülke Rusya'dır. Rusya, "İttihad-ı Slav" propagandasıyla, Avusturya'nın Slav tebealarını kışkırtmaktadır. Slav tehdidi, Osmanlı devletinin de rahatsız olduğu bir meseledir. Öyleyse, Avusturya Rusya'ya karşı politika oluştururken Osmanlı Devleti ile işbirliği yapmak zorundadır. "Islav fikri" geliştikçe bu işbirliği hayatî hale gelmektedir.

Prusya, Rusya'nın Slav ittihadı fikrine, Cermen İttihadı ile mukabelede bulunmuştur. Cermen ittihadı fikri, her ne kadar Avusturyayı da hedef alıyorsa da, Slav fikrine karşı olmak noktasında Prusya ile Osmanlı devleti arasında da bir menfaat birliği vardır. Avusturya, Slav tehdidini tesirsiz kılmak için, Osmanlı devletinin elindeki bir imkândan istifade edebilir. Slav fikrini tesirsiz hale getirecek bu imkân Prusya'nın da işine gelecektir. Bu imkân, İttihad-ı Islâm fikridir.

"Şu hale göre, eğer meydana bir küçük "İttihad-ı Islâm" fikri çıkarılır ise, cihet-i saireden kat'ı nazar, Karadenizin sahil-i şarkiyesinden cihet-i Asya-i Vusta'ya kadar kabail-i Islâmiyenin derhal ittihad edebilecekleri red ve inkâr olunamaz. Red ve inkâr ne demek, eğer cihet-i camia-i Islâmiyenin derece-i kuvvet ve metaneti nazar-ı muvazeneye alınır ise, bu ittihadın daha sühûlet ve sür'at ve kuvvetle meydana çıkacağını teslim etmemek mümkün olamaz. Eğer Cermen ve Islav efkârına mukabil ortaya böyle bir fikir çıkarsa, diğer iki fikir ittifak etmiş olsa, bu fikre mukavemet edebilmesi muhtemel görülebilir mi? Heyhat, alelhusus yukarda dahi demiş olduğumuz vechile, iş bu İttihad-ı Islâm fikrinin mukabili ancak İttihad-ı Slav

fikri olabileceğinden ve zaten İttihad-ı Cermen fikri dahi iş bu İttihad-ı Slav fikrine mukabil bulunduğundan, İttihad-ı Slav fikrinin iki mukabili (Yani İslâmlık ve Cermenlik fikri) diğer taraftan birleşmeleri adeta bir lüzûm tahtına girer ki, bizce gerek Avusturya'yı kurtarmak ve gerek Prusya'nın neyl-i maksadına hidmet eylemek ve betahsis bünyan-ı saltanat- Osmaniye'yi yalnız bir İslâv fikrine değil âlemin efkâr-ı umumiyesine karşı teyid ve tersin eylemek için en muvafık çare dahi budur."

Makalenin tezi özetle şudur: Osmanlı devletinin, Rusya'nın Pan Slavizm tehdidine karşı elinde bir silah vardır. Bu silah İttihad-ı İslâm fikridir. Bu fikir uygulanarak, Dünya Müslümanlarının birliği gerçekleştirilir ve Rusya'nın karşısına çıkarılırsa, bu işten, Rus tehdidine maruz Avusturya ve Prusya gibi devletler kârlı çıkacaklarından, destekleri elde edilebilir. Avrupa desteğini de arkasına alacak bu politika ile Osmanlı devleti Rusya karşısında emniyetini sağlayabilir.

Neden başka makaleler, (daha öncekiler) değil de bu makale, tartışmaların yoğunlaşmasına yol açmış, bir dönüm noktası olmuştur? Zannederiz sebep, sadece makalenin muhtevası, geliştirdiği tez değildir. İttihad-ı İslâm fikri uzun zamandan beri, gazetelere yansıyan ufak tefek belirtilerin gösterdiğine göre aydın çevrelerinde hararetli biçimde tartışılmaktaydı. Bu hararetin, gazetelere yansıması kaçınılmazdı. "Devlet-i Aliyye' ve Avusturya" makalesinin gördüğü fonksiyon şu olabilir.

Devletin dış politikası gibi, Osmanlı aydınlarının harici gelişmelere bakışını tayin eden iki unsur vardır: Rus fobisi ve Avrupa dengesi. Osmanlı devletinin varlığına yönelik tehdit Rusya'dan geliyordu ve Osmanlı kendini emniyette hissedebilmek için, "Avrupa muvazenesi" içinde yer edinmek zorundaydı. Yukarıdaki makalede, yazarın tezi bu iki unsur üzerine yükselmektedir: Osmanlı devleti "İttihad-ı İslâm" politikası uygulayarak Rusya karşısında avantaj sağlayabilir ve ayrıca bu fikir Avrupa devletlerine de tasdik ettirilebilir. Yazıda geçen Avusturya ve Prusya ile ilgili tahliller sadece İttihad-ı İslâm'a

mesnet sağlamak için vardır. Kendi bütünlüğü içinde yazarın tezi tutarsızdır.

Yazar (zannederim bilerek) Avrupa'yı Prusya ve Avusturya'ya indirgiyor. Diğer Avrupa devletleri, İngiltere, Fransa, Hollanda söz konusu edilmiyor.Halbuki, bu Avrupa ülkeleri büyük ölçekte müslüman sömürgeye sahiptir ve böyle bir ittihad fikrine, sömürge menfaatleri açısından karşı çıkmaları gerekir. Ayrıca, Avrupa'daki "pan" hareketleri, bir dış politika aracı olmanın yanında (Prusya'daki gibi) temelde, millî birlikleri sağlamaya yönelik hareketlerdir.

Makalenin dönüm noktası teşkil etmesine, ancak şu gerekçeyi bulabiliriz: İttihad-ı İslâm fikrinin, aydın sohbetlerinden gazetelere geçmesine Osmanlıcılığın yanında bir diğer endişe engel oluyordu. Bu endişe kısaca "Avrupa ne der?" sorusudur. Bu soru, varlığını Avrupa muvazenesine bağlamış Osmanlı devletinin aydınları için hayatidir. Bu yüzden, İttihad-ı İslâm fikri ile Avrupa faktörünün bir telifine ihtiyaç vardı. Makale, farazî olarak bu görevi yerine getirmiş, Avrupa güç dengesi içinde İttihad-i İslâm fikrine bir mesned bulmuştur. "Avrupa ne der" faktörünün, İttihad-ı İslâm tartışmalarını nasıl etkilediğini ilerde de göreceğiz.

Bir süre sonra Bedir ile **Basiret** gazeteleri arasında İttihad-ı İslâm konusunda çıkan bir tartışmadan, "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" başlıklı makalenin Ahmed Midhat'ın kaleminden çıktığını öğreneceğiz.

Basiret gazetesinde bundan sonra "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" makalesine atıf yaparak başlayan, İttihad-ı İslâm fikrinin ehemmiyeti ve fiile çıkarılması için başvurulacak yollardan bahseden, yeni yeni tekliflerde bulunan okuyucu mektupları peşpeşe yayımlanmaya başlanır. İttihad-ı İslâm kavramının içi doldurulmadan, İttihad-i İslâm ile ne murad edildiği enine boyuna tartışılmadan, nasıl gerçekleştirileceği konuşulur. İslâmın geleneksel kurumlarının sunduğu imkânlarla, çağın kitle iletişimin imkânları birlikte düşünülür.

"Devlet-i Aliyye ve Avusturya"dan iki gün sonra, **Basiret** gazetesi dışardan gelen bir yazıyı yayımlıyor.[25] Yazı sahibi "Islavlığa ve Cermenliğe karşı İslâmlık fikri teşkili, yalnız bizim değil Avrupanın da selameti için gerekli" olduğu tezini tekrarlıyor. Bu cümlede *"Islâmlık fikri teşkili"* ibaresi geleneksel din anlayışının ötelerine, modern fikir yapılarına yaklaştığımızı gösteriyor. "Fikir teşkili" için başvurulan araç gazetedir:

"...İttihad-ı İslâm fikrinin umum sunuf-ı İslâmiyeye tamiminde şimdilik küçük görülse bile; Çerkezistan, Dağıstan ve Tataristan ve Türkistan ahali-i İslâmiyesini bu fikir tahtında birleştirmek hâl ve zamanın icabatı muktezasınca pek kolay bir iş olduğu şüphesizdir. İhtar ederim ki, Avrupaca dahi bu gibi fikirlerin teşkili mücerred gazetelerin himmet-i mahsuslarıyla hasıl olmakta bulunduğundan, bu sureti efkâr-ı umumiyeye biltasvir, andan efkâr-ı hükümete dahi aks ettirmek Türk gazetelerinin... himmetine muhtaçtır."

Bu yazının hemen arasından yayımlanan "İslâv ve Cermen İttihadlarına mukabil İttihad-ı İslâm" başlıklı yazı İttihad-ı İslâm'ın propagandası üzerinde duruyor.[26]

"Avrupalıların, tâ aktar-ı Şarkiyesinde, topsuz tüfeksiz bir çok muvaffakiyetleri üzerine imal-i fikr etmiş olanlarca mâlum olduğu üzere neşr-i efkâr kaziyesi; diyaneti, milliyeti, cinsiyeti ayrı, yani büsbütün ecnebî bulunan bir halkın bile meyl-i umumisini celb ve derdest etmeğe medar olabilir. İmdi, şu noktadan konuşulur ise, fikri (İttihad-ı İslâm'ı) daha lâyıkıyla ihata edebilir ki; cinsiyeti, milliyeti ve hususiyle diyaneti müttehid olan akvamın efkârını bir nokta-i matlube üzerine cem etmek içten bile değlidir."

Yazıda, 19. asır ideolojilerinin kitleleri ortak gayelere sürükleyişini farkeden ve İslâm toplumlarında İslâmiyete böylesine bir fonksiyon biçen bir yaklaşım var. Doğrudan kitleleri hedef alan, fikir yapılarına kitleleri harekete geçirecek güç nazarıyla bakan yaklaşım, Doğu toplumları için çok yenidir. Yenilik, fikrin fiile çıkarılması için başvurulacak vasıtalarda da kendini gösteriyor. Bu vasıtalar, İslâmın geleneksel iletişim kurumlarının çağdaş

---

25 **Basiret,** "Aldığımız Varakanın Aynıdır" 2 Safer 1289, (11 Nisan 1872).

26 **Basiret,** "İslav ve Cermen İttihadlarına Mukabil İttihad-ı İslâm" , 4 Safer 1289 (13 Nisan 1872).

araçlarla yeniden harekete geçirilmesidir.

İlk teklif, broşürler kaleme alarak bunu farklı dillere tercüme edip bastırıp bütün dünyaya dağıtmaktır. Bu teklife, muslümanlar arasında okuma yazma oranının düşüklüğü nedeniyle itiraz edilir. [27] Bunun yerine, din adamlarını ittihadın propagandası için seferber etmek, camii ve mescidlerin bu gaye için kullanılması teklifi yapılır. [28] Hac'ın, İttihad-ı İslâm propagandası için merkez seçilmesi düşüncesi gecikmeden ortaya atılır. [29]

Basiret gazetesinde tartışmaların havasını vermek için, Gazetenin mütalaalarıyla birlikte verdiği bir mektubu uzun uzun aktaralım: [30]

"Avrupaca heyecan-ı umumiyeyi mucib olan Ittihad-ı Islâv ve Ittihad-ı Cermen gibi eſkâra mukabil bir de Ittihad-ı Islâm fikrinin teşkili hakkında bundan evvel söylemiş olduğumuz iki çif sözün, erbab-ı mütâlâa indinde hasıl ettiği te'siratın derecatını çend günden beri matbaamıza gelmekte bulunan varakalar tayin etmektedir... Gelen evrakın çoğu, Basiret'in gayret-i Islâmiyesinden dolayı beyan-ı memnuniyetle, himmet-i Islâmiyeye taalluk eden mebahis, Basiret'in ağzına ziyade yakışakaldığından ve şu fikr-i celil erbab-ı mütâlâaya suret-i mahsusada bir lezzet verdiğinden bahisle, fakat içlerinden mâ'ruf-u imza ile mumzâ olan birisi bu babda bazı eſkârı dahi havi olmakla şu babda sahib-i varakanın fikrini... ittihaz etmekliğimiz lâzım gelir."

"Sahib-i varaka geçen gün bir varakaya cevab olarak yazmış olduğumuz şeylere nevama bilâ itiraz "Bizim için İttihad-ı Islâm fikrini memalik-i matlube ahalisine sevk etmek üzere buradan memurlar irsaline hacet olmayıp bunun için daha sade ve suhuletli yollar dahi vardır." demiş ve bu fikrin tamimi için her ne söylemek lâzım ise bir kitab içinde söyleyip, bunun arabî ve farisîye tercümesiyle, lüzumu kadar nüshaları tab ve teclid edilerek mevsim-i hacc-ı şerif-

---

27 Yukardaki makaleye **Basiret**'in eklediği yorum.

28 **Basiret,** "Vaiz Efendiler" 10 Şaban 1290, (3 Ekim 1873).

29 **Basiret,** "İttihad-ı İslâm Fikrinin Osmanlılar Beyninde Dahi Kabiliyet-i İntişârı", 14 Safer 1289 (23 Nisan 1872).

30 **a.g.m.**

de merkez-i cemiyet-i ahali-i İslâm olan Mekke ve Medine'ye irsal ve orada ictima edecek ahali-yi İslâma velev meccanen tevzii ve itâ edilmesi husul-i maksad için kâfi olacağını dahi beyan eylemiştir."

"Mumaileyhe ifadaı-ı vakîmizin muterizi nazarıyla bakmayıp, böyle bir mesele-i cesimde her erbab-ı himmetin idare-i fikr etmesi muvafık-ı hâl ve maslahattır. Itikadı, bize dahi bu babda söz söylemeye selâhiyet vermektedir." dedikten sonra **Basiret** kendi teklif-lerini sıralıyor: Iranlıların ittifaka alınması; Müslüman ülkelere "misyonerler gönderilmesi" gibi.

2. "İhyâ-yı İslâm Cemiyeti"

Kısa bir zaman içinde, Ittihad-ı Islâm fikrini gerçekleştirmek maksadıyla bir cemiyet teşekkül ediyor. Cemiyetin adı "Ihyâ-yı Islâm Cemiyeti"dir. "Ihyâ-yı Islâm" klasik literatürde önemli bir kavramdır: Dinin yenilenmesi, yeniden hayat kazandırılması, canlandırılması mânasına geliyor. 20. asırdaki radikal Islâmcı hareketler de "Ihyâcı" olarak nitelenecektir. Ancak bu cemiyetin kuruluş esprisi, tamamiyle Avrupalı bir tarz taşıyor. **Basiret**'de yer alan iki "varaka", bize hangi ihtiyaçların böyle bir cemiyetin teşekkülüne yol açtığını gösteriyor.

16 Safer 1289 tarihli **Basiret**'de yer alan "Varaka"da, bütün Müslümanları içine alacak bir ittihadın lüzumundan bahsedildikten sonra, o sıralarda Avrupa'da revaçta olan "kâşiflik" benzeri bir çalışma öneriliyor. Ittihad-ı Islâm'ın gerçekleşmesi için, öncelikle bir iki himmet sahibi o bölgelere gönderilip, coğrafyaları ve halkının tabiatı hakkında bilgi toplamalıdır.: "Ahvallerine göre Ittihad-ı Islâm fikrine ihtiyaçlarının tesbit edilmesi, bu babda istidat ve kabiliyetlerinin tesbitinin gerektiği" belirtiliyor. [31]

Yine **Basiret**'de yer alan bir haberde ise, birkaç kişinin bir araya gelerek müzakerelerde bulundukları Islâm memleketlerinin durumlarını tesbit ederek, bunlara ne yolda yardımın gerektiğini anlamak için buralarını ziyaret etmek lüzûmundan bahı-

---

31 **Basiret,** 16 Safer 1289 (25 Nisan 1872).

settikleri haber veriliyor. [32]

"Ihya-yı Islâm Cemiyeti" bu ihtiyaçlara cevap vermek için kuruluyor. Ittihad-ı Islâm fikrine, Avrupaî bir yaklaşım olarak bu ilginç cemiyetin kuruluş haberini veren yazıyı olduğu gibi aktaralım; haber, cemiyet içinde yapılan müzakereleri özetliyor [33]

"...Ittihad-ı Islâm fikrinin intişarı hakkında bazı risaleler kaleme alınarak tab' ve tevzii kılınması gibi şimdiye kadar düşünülen şeyler, herhalde muvafık ve lâzım ise de, ittihad fikri halkın birbirini tanıması ve nûr-ı marifetle gözleri hiç olmazsa tenvir edilmesi suretiyle intişar edeceğine ve halbuki şimdi doğrudan doğruya Ittihad-ı Islâm meselesi üzerine efkâr etmek kapıyı ve nerdibanı bırakıp hane içine damdan atlayarak girmeye benzeyeceğine mebni, efkâr-ı mezkûrenin telkin ve neşrini ileriye yani meseleyi tabiat-ı zamanın dahi teshil edivereceği bir vakte taalluk ederek, şimdilik kürre-i arz üzerinde, yani memâlik-i Islâmiye denilen mahallerde ne kadar Islâm vardır ve hâl ve şanları nedir? O memleketlerin tabiat-ı coğrafyası ne surette ve san'atı ve ticareti ve maariften payı ne derecededir. Bunların ve sair hususat-ı lâzımenin layıkı vechile tedkikiyle, coğrafya-yı Islâmiyeye hidmet etmek ve bundan başka maarif-i Islâmiyenin terakkiyatı neye mütevafıktır, halka efkâr-ı medeniyeti daha çabuk telakkî edebilmeleri için okuyup yazmaları zımnında ne gibi vesaite müracaat edilmelidir?"

Habere göre, cemiyette müzâkere edilen ve gereğini yerine getirme kararı alınan konular bunlardır. Öyle anlaşılıyor ki, cemiyet mensupları "Ittihad-ı Islâm"ın hemen hayata geçirilmesi heyecanını taşıyanları frenlemek istemekte; Ittihad-ı Islâm davası, siyasî bir hareketten, bir medeniyet ve terakkî davasına dönüştürülmektedir.

Cemiyet için model alınan kuruluşlar, Batı'daki bilimsel çalışmaları destekleyen dernek veya vakıflardır:

"Cemiyet-i mezkûre şu surette müzekerata hitam verdikten

---

32 **Basiret,** 9 Rebiülahir 1289 (16 Haziran 1872).

33 **Basiret,** 18 Rebülahir 1289 (25 Haziran 1872) Bu haberi takiben "İhya-i İslâm" hakkında haberler: 22 Rebiülahir 1289 (29 Haziran 1872); 23 Rebiülahir 1289 (30 Haziran 1872).

sonra, verilen karar mucibince icraat-ı fiiliyeye teşebbüs edilmek için cemiyetin daha ziyade büyütülmesi suretini dahî bir dereceye kadar müzakere etmiş ve bunun için Avrupa'da müteşekkil ve meselâ beş altı nefer-i zü-fünün zevatı mükemmel bir sefine ile, coğrafyaca bazı keşfiyatın icrası zımmında ta kutb-ı şimale kadar i'zam etmeye muktedir bulunan cemiyetlerin nizamları ortaya konularak, onlar nasıl ve ne suretle bu kadar tevsî etmiş ise cemiyet-i İslâmiyenin dahi o suretle tevsii düşünülmüştür."

"Âzadan bazı zevat, bu babda birinci derecede Paris'in Terakkiyat-ı İlmiye Cemiyetince ittihaz edilen usulün kabul olunmasını tavsiye edip, bu usül milliyet ve medeniyet ve insaniyete bir büyük hidmet etmek gayret-i hasenesiyle duhül-i cemiyet olan ve olmak hevesinde bulunan âzadan herbirinin diğer bir zatı daha teşvik ederek, âza sıfatıyla cemiyete ithal etmesinden ibaret bulunduğu cihetle buraca dahi ekser âza tarafından tahsin ve kabul edilmiştir."

Basiret, sözü edilen Paris'teki dernek hakkında bilgi toplamış, bunları aktarıyor:

"Bizim malumat-ı mahsusamıza göre, Paris'in Terakkiyat-ı İlmiye Cemiyeti âzasından herbiri kendi taraflarından diğer birer âzayı teşvik ede ede, elyevm onbin kadar âza mevcud bulunduğundan ve bunların herbiri cemiyete onar franklık iane-i nakdiye vermekte bulundukları cihetle, cemiyetin mukannen olan iradı yüzbin franka baliğ olduğundan, bu para ile gayet nâfî ve müfid neşriyatta bulunduktan mâada, ulum-ı tabiiyece bir takım keşfiyat-ı cedideye dahi hidmet edilmektedir. İmdi, cemiyetin bir kısım âzası tarafından kabul edildiği gibi, şu suret umum tarafından kabul olunursa, haber aldığımıza göre, Cemiyet-i mezkûre teşebbüsat-ı fiiliyeye (İhya-yı İslâm) namıyla başlayacağından, bu nam-ı celilin teşvikat-ı maneviyesi sayesinde âza-i cemiyet cüz'i bir teşvik ile her müslümanın muavenet-i fiiliye ve nakdiyesine müzâhir olarak teşebbüsat-ı vakıada behemehal muvaffakiyet gösterecektir."

Bu cemiyetin bir benzeri de Hoca Tahsin (Mösyö Tahsin) [34]

---

34 Hoca Tahsin için Bk. Abdurrahman Şeref, **Tarih Musahabeleri,** "Paris'de Bir Ramazan Bayramı" İstanbul, 1340, s. 183-186: Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** İstanbul, 1978, s. 235; Osman Nuri Ergin **Türk Maarif Tarihi,** Cilt. I-II, İstanbul, 1977, s. 287-288.

tarafından kurulmuştur. Bu cemiyetin adı "Coğrafya-i İslâm Cemiyeti"dir [35] Gayesi, Müslüman ülkelere seyyahlar göndererek, o bölgeler hakkında bilgi toplamaktır. Bu cemiyeti kuranın eski Darülfünün müdürü Hoca Tahsin olduğunu, Şemseddin Sami'nin, **Hafta** mecmuasına, Tahsin Efendi için yazdığı biyografiden öğreniyoruz. [36] Şemseddin Sami'nin aktardığına göre, Hoca Tahsin Efendi de İttihad-ı İslâm'ın en büyük müdafiilerinden imiş: "...Bir cemiyet teşkiline dahi muvaffak olup, İttihad-ı İslâm maksad-ı âlîsine mebni olan bu cemiyete ecnebilerin bir güna şüphe ve itirazını davet etmemek için "Memalik-i İslâmiye Coğrafya Cemiyeti"namı vermiştir."

Hoca Tahsin, zamanında "zındık"lıkla suçlanan, Darülfünün'un açılışında Şeyhülislâmlık cenahının boy hedefi haline getirdiği, batıcı bir aydındır. Hoca Tahsin'in, İttihad-ı İslâm davası için bir cemiyet kurmuş olduğu bize ikna edici gelmiyor. Diğer taraftan "İhya-yı İslâm Cemiyeti" de, Pan Slavizme karşı siyasî bir karşılık olarak düşünülen İttihad-ı İslâmı, Müslümanları aydınlatmak, terakkî yoluna sokmak için bir maarif davasına dönüştürüyor. Bunlardan şu neticeyi çıkarıyoruz: İttihad-ı İslâm fikri gazetelerden kitlelere aktığı anda büyük bir ilgiye muhatap olmuştur. Kamu oyunun bu kadar hararetle desteğini kazanan fikir, toplumsal modernist "terakkici" aydınlara, düşüncelerini bu fikir çerçevesinde kitlelere ulaştırma ilhamı vermiştir. Artık Tanzimat'ın "maarif" davası, dünya Müslümanlarını Batı seviyesine getirme davası şeklinde formüle edilecektir. Namık Kemâl'in "İhya-yı İslâm Cemiyeti"nin kuruluşu üzerine, İbret'te yazdığı "İttihad-ı İslâm" başlıklı makale, [37] gelişmelerin

---

35 **Basiret,** "Sada-yı İttihad-ı İslâm", 17 Şaban 1290 (10 Ekim 1873); 28 Şevval 1290 (19 Ekim 1873) ve 2 Ramazan 1290 (25 Ekim 1873) tarihli Basiret'te Coğrafya Cemiyeti ile ilgili haberler vardır.

Coğrafya meselesiyle II. Meşrutiyet sonrası İslâmcıları da ilgilenmiştir. Bk. Mehmed Ubeydullah, "İttihad-ı İslâm" , **Sırat'ı Müstakim,** Adet, 99, s. 364.

36 Şemseddin Sami, "Hoca Tahsin (II) **"Hafta,** Cilt, I, Sayı, 6, 27 Şevval 1298 (23 Eylül 1887).

37 Kemâl'in "İttihad-ı İslâm" başlıklı makalesine koyduğu "Haşiye"den, "İhya-i İslâm"a "muhafazakar" diyebileceğimiz itirazlar vaki olduğunu öğreniyoruz. İtiraz Cemiyetin isminedir. Cemiyet mensuplarının bu isimle kendileri-

bu yönünü de aydınlatıyor. Makale, tartışmalarla ilgili Kemâl'in dikkat çekici bir yazısıdır. [38] Namık Kemâl dikkatli ve ılımlı bir üslupla coşan kamuoyunu kollayarak, İttihad-ı İslâm'ı politik çerçevenin dışına çıkarmaktadır.

Makale, uyanan İttihad-ı İslâm fikrini selamlayarak başlıyor. Avrupa'nın medeniyeti ve teknikteki üstünlüğü Osmanlılarca takdir edilince, bu güce karşı konulamayacağı anlaşılmıştır. "İşte o saika ile tâ Devlet-i Aliyye'nin zuhurundan beri bir takım eazımın efkârını işgal eden Ittihad-ı İslâm şimdi maksad-ı umumîden" oldu. İttihad-ı İslâm fikrinin çıkışı bu sözlerle, Osmanlı devletinin güçsüzlüğüne ve çaresizliğine bağlanıyor. Kemâl'e göre gaye gerçekleşirse: *"İki yüz milyon kadar nüfus daderâne ve yekvücudane birbirinin terbiye-i efkâr ve muhafaza-i menafiine çalışacaklarından Asya için ne revnaklı bir devr-i saadet zuhûra geleceği tarife muhtaç değildir."*

Namık Kemâl, uzun uzun ittihadın faziletlerini anlatıyor: İslâm'ın eski güçlü mevkiini kaybetmesinin sebeblerinden biri de ittihadsızlıktır. İslâm tarihinden, ittihadsızlığını getirdiği mazarratları örnekleriyle aktarıyor. Eski haşmet dönemlerine dönebilmek için Kemal'in önerdiği ittihadı aşağıdaki satırlarda buluyoruz.

"Bir devr-i terakkîde takaddüm eden bir kavim teehhür edenlerin uhuvvet-i insaniye kaidesinde büyük biraderi değil midir? Büyük birader ise, küçük kardeşlerini bulunduğu sinn-i kemâle i'sal eylemekle mükellef olmaz mı?"

"Biz mademki Avrupa'ya en yakın olduğumuz için garbın envarı maarifini en evvel iktibas eyledik, Asya'da bulunan ihvanımızı bu nimetten hisseyâp etmeyi hiç düşünmez de, gıda-yı ruhanilerinin

---

ni din müceddidi konumuna yüselttikleri tenkidi yapılıyormuş. Kemâl, isimlerin önemi olmadığını söyleyerek cemiyete sahip çıkıyor.

38 Namık Kemâl'in bu makalesi, Kemâl "İttihad-ı İslâm" **İbret,** 19 Rebiülahir, 1289 (27 Haziran 1872) diğer makaleleri gibi sadece İbret sayfalarında kalmadığı, ayrıca basıldığı için olsa gerek hakkıyla bilinmektedir. Namık Kemâl, **Makalat-ı Siyasiye ve Ebediye,** Hz. Ali Ekrem (Bolayır), İstanbul, 1327 (1911); Mustafa Nihat Özön, **Namık Kemâl ve İbret Gazetesi,** İstanbul, 1938; Osman Nuri Ekiz, **Namık Kemâl,** İstanbul, 1984'de makale yer almaktadır.

fıkdanı cihetiyle bulundukları vakfe-i mutlakada bırakır isek, sinn-i rüşdümüze müterettip olan bir büyük vazifede bir büyük kusur etmiş olmaz mıyız?"

Böylelikle ittihad, Osmanlı'nın diğer Müslümanları medeniyete ve terakkiye ulaştırması yolunda ağabeylik yapması olarak yorumlanıyor.

Kemâl, Basiret gazetesinde, İttihad-ı İslâmı, Arabistan ve Afrika'da bulunan Osmanlı mülklerini inzibata almak ve böylece Osmanlı devletini güçlendirmek şeklinde takdim eden bir yoruma karşı çıkıyor. İtirazı iki noktadadır: Hem İttihad-ı İslâm'ın Osmanlı devleti ile sınırlanmasına, hem de bunun siyasî bir gaye için kullanılmasına. *"...İttihad-ı İslâm... bittabi hududu Osmaniye derununa inhisar edemez; ve o kadar umumî tutulacak bir arzunun beka ve revacı ise zann-ı âcizanemizce ancak siyaset ve mezhep devaisinden bütün bütün tecridiyle hâsıl olabilir."*

Kemâl İttihad-ı İslâm'ı siyaset dışına çıkarmasına rağmen, yaklaşımı kapsayıcıdır:

"Bir kere Asya halkına mukaddemat-ı maarif ve usul-ı akaid talim olununca, herkes tabiatıyla anlar ki, şeriat-ı Muhammediye hiç bir vakit iki arşın bir dağ veya harita üzerinde iki karış bir çizik iki takım insanı birbirinden ayırmakla veya onlardan bir takımı olmaz yerine nebaşet demekle veya bir takım yumru yanaklı, diğer takımı çatık kaşlı bir nesilden gelmekle aralarında olan uhuvvet-i insaniyi ve ittihad-ı İslâmiyi unutmalarına hiçbir vakit cevaz vermez."

"Demek ki, ehl-i İslâm suret-i ittihadını politika ağrazında veya mezhep mücadelelerinde değil, vaiz önlerinde aramaya muhtaçdır."

Bu yazı ile Namık Kemâl'in Hürriyet'te yazdığı makale arasında, ikisinin de aynı kalemden çıktığını gösteren benzerlikler olmasına rağmen ileri sürülen tezler bakımından farklar vardır. En önemli fark, birincisinin meşrutiyet davasıyla birleşmesi, bunun ise bir maarif ve terakkî davasına dönüşmesidir. İstanbul'un getirdiği sınırlamaların yanı sıra, bu makaledeki fikirleri İttihad-ı İslâm'ın "ayağa düşmesi"ne bir tepki olarak görmek ge-

rekir. Öte taraftan, ilk makalede de İstanbul'un "etrafı tenvir" etmesi teması işlenmekteydi. Bu makalede Namık Kemâl'in yerel milliyetçilik hareketlerine açık bir karşı çıkışı vardır. Ancak, Namık Kemâl'in fikirlerinin Osmanlıcılık ve İslâmcılık arasında bölündüğünü "İmtizac-ı Akvam" başlıklı makalesi üzerinde durarken göstereceğiz.

"İhya-yı İslâm Cemiyeti" ile ifadesini bulan eğilimin karşısında, İslâm inancına dönerek, İttihadın prensiplerini ve başvurulacak vasıtaları İslâmiyetin kendisinde arayan bir yaklaşım gelişiyor. İlk aşamada yeniden keşfedilen İslâmın birleştirici gücü ve bunu sağlayan vasıtalarıdır.

Basiret'in Girit muhabirinin gönderdiği uzun bir yazıda, Şeriatin uygulanması halinde ittihadın kendiliğinden gerçekleşeceği ileri sürülüyor. İttihadın kuvveden fiile geçmesi, "Şeriat-ı diniyenin icrasıyla" olur. Şeriat uygulandığı zaman hiçbir kuvvet ona karşı duramaz; "adalet, hamiyyet, fütuvvet" kendiliğinden vücuda gelir. Yazı sahibi İttihad-ı İslâm'i gerçekleştirecek şeriat hükümlerini sıralıyor. Bunlar: 1. İlim ve maarif, 2. "Fariza-i Salat'ın ikamesi" Peygamberin camilerde dünya işlerini görüşmesini örnek göstererek, imamları hutbelerde İttihad-ı İslâm'i "tilavet" etmeye davet ediyor. 3. Zekât, Müslümanlar arasında dayanışmayı sağlayan bir kurumdur. 4. Hac Farizası: Hac Garp ve Şark Müslümanlarını biraraya getirerek, aralarında yakınlaşma sağlar ve ittihad fikrini kuvvetlendirir. [39] Şeriate, ittihadı sağlayacak güç nazarıyla yaklaşmak, Esad Efendi'nin "İttihad-ı İslâm" broşürünün önemli bir kısmını kapsayacaktır.

Tekliflerden biri ve en sık tekrarlananı, Arapçanın bütün Müslümanların ortak dili haline getirilmesidir." İttihad-ı Lisan"ın İttihad-ı İslâm'ı kendiliğinden sağlayacağını savunan bir yazıda [40] bu iddia şu gerekçelere dayandırılıyor. 1. İslâm Arap lisanı üzerine inmiştir. 2. Ulûm ve Fünûn ıstılahları arapçadır. 3. Diğer Müslüman dillerinde Arapça kelime çoktur. 4.

---

39 **Basiret,** 30 Safer 1289, (9 Mayıs 1872).

40 **Basiret,** 11 Rebiülahir 1289 (3 Eylül 1872).

Müslümanların çoğu Arapça konuşmaktadır. İttihad-ı İslâm'ı gerçekleştirmek için, bütün Dünya Müslümanlarının Arapça konuşması gerektiği tezi II. Meşrutiyet sonrası İslâmcıları tarafından da ileri sürülecektir. [41]

3. Avrupa'dan Akisler ve Hükümet Siyaseti

İttihad-ı İslâm fikri özellikle **Basi**ret gazetesinde, hemen her gün birinci sayfada yer alan okuyucu mektubu, bağımsız makaleler ve **Basiret**'in yorumlarıyla kesif biçimde tartışılırken, yine **Basi**ret'de yer alan bir haberden tartışmaların Avrupa basınında yankılandığını öğreniyoruz. "İttihad-ı İslâm fikrinin Tesirat-ı Mahsusası" başlıklı haber [42] Alman ve Rus gazetelerinin "Müslümanlar birleşmeye başlamış" tarzında yorumlarda bulunduklarını bildiriyor. Habere göre İttihad-ı İslâm fikri Avrupalılarca , Müslümanların birleşerek Hıristiyanları ortadan kaldırmaya teşebbüsleri şeklinde algılanmış. Bu haber çok önemlidir. "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" makalesinin, "Avrupa ne der?" sorusuna hayali de olsa bir cevap getirerek tartışmaları başlattığını kaydetmiştik. Şimdi Avrupa'nın hiç de gönül rahatlatıcı şeyler söylemediği ortaya çıkıyor.

Basiret gazetesi, Avrupa basınının bu tepkisine İttihad-i İslâm fikrinin yeni ortaya çıkmış bir şey olmadığı, zaten İslâm'ın temel faraziyelerinden birini teşkil ettiğini ileri sürerek cevap veriyor:

"Zaten bizim neşretmek azminde bulunduğumuz ve neşr etmekte olduğumuz efkâr-ı ittihad sonradan olma, yeni çıkma bir şey değildir. Bu efkâr millet-i İslâmiyenin teşkiliyle beraber bize yine İslâmiyet tarafından telkin edilmiştir. Bugünkü günde Dersaadet'de bizim bir muazzam padişahımız vardır ki, bütün Osmanlıların hükümdarı-ı cismanîsi olduktan başka dünyada ne kadar müslüman

---

41 Mehmed Ubeydullah, "İttihad-ı İslâm" , **Sırat'ı Müstakim,** aded: 99, s. 364.

42 **Basiret,** "İttihad-ı İslâm Fikrinin Tesirat-ı Mahsusası", 16 Cemaziyelahir 1289 (4 Eylül 1872).

varsa hasbelhilafe onların dahi padişah-ı ruhanisidir. İşte bu diyanet bize emreder ki, İslâm beyninde cihet-i vahdet bulunmalıdır. Fas'dan ta Çin içine ve Avusturalya adalarından ta Rusya-i Şimaliye varıncaya kadar ne kadar müslüman var ise cümlesinin efkârı bir noktada müçtemi bulunmalıdır. Makam-ı azime-i hilafetten verilen bir emre her müslüman mütavaat göstermelidir."

Bu cevap bir tevilden ziyade, Avrupa'yı ve Avrupa faktörünü düşünenleri huylandıracak iddialı bir karşı saldırıdır. Arkasından, **Basiret** gazetesi Avrupa'ya cevap mahiyetinde, "Ey Avrupalılar veya Ey Hıristiyanlar" diye başlayan, kahve nutku üslubunda yazılmış okuyucu mektupları yayımlıyor. [43] İş çığırından çıkıyor.

Bu sırada **Ruźname-i Ceride-i Havadis**'de çıkan bir yazı, Avrupa gazetelerindeki aksülamele bir soru işareti koymamızı gerektiriyor. Yazı "Beyoğlunda Fransızca tab ve neşr edilmekte bulunan gazeteler muharrirlerinden bir zat tarafından" kaleme alınmış. [44] Yazı sahibi, **Basiret**'te çıkan habere atıf yaptıktan sonra:

"Bend-i mezkûrda Avrupalılardan bazıları (İttihad-ı İslâm) maddesini anlamayarak bir takım ters mânâlar vermeye başlamış olduğu, bazı Avrupa gazetelerinde kemal-i teessüf ve taaccüble kıraat edildiği manzurum oldukta, doğrusu benim de taaccübüm müstelzim oldu." diyerek ilave ediyor: "Bendeniz de gazeteci olduğum ve Avrupa'da mütedavil elsinenin heman cümlesine aşina bulunduğum cihetle gazetelerin pek çoğunu kıraat etmekte isem de gazetelerde **Basiret** gazetesinin rivayet ettiği gibi sözler görmemiş olduğumdan, rivayet eylediği bend hangi gazetede münderiç ise" açıklansın. **Basiret** bu yazıya "Cevap" veriyor, [45] ancak bu cevap istenildiği gibi, tarih ve ga-

---

43 **Basiret,** "İttihad-ı İslâm Hakkında Avrupalıların Zehabı Ünvanlı Varakadır", 26 Cemaziyelahir 1289 (1 Eylül 1872); Avrupalıların "İttihad-ı İslâm Hakkında Reylerine Cevap", 9 Recep 1289 (13 Eylül 1872).

44 **Ruzname-i Ceride-i Havadis,** 12 Receb 1289 (15 Eylül 1872) İstanbul'daki Levanten basından tarayabildiğimiz **The Levant Herald**'da da böylesine bir tepkiye rastlamadık. 11 June 1873 tarihli **The Levant Herald**'da "The Revived Khalifate" başlıklı yazıda Hilafetin gücünün artmasına işaret ediliyor.

45 **Basiret** "Cevab", 18 Receb 1289 (22 Eylül 1872).

zete ismi veren, tatmin edici bir cevap değildir.

Basiret'in Avrupa gazetelerindeki akislerle ilgili haberi gazetecilik tarihimizin asparagas örneklerinden biri olabilir mi? O günkü gazetelerde, İttihad-ı İslâm'a inatla direnen **Hakayıkü'l-Vekâyi**'nin ebatlarının giderek küçülmesinden, Basiret'in ise daha büyük ebatlara inkişaf etmesinden "İttihad-ı İslâm"ın çok sattığını, bir gazetecilik başarısı olduğunu farkediyoruz. **Basiret**'in yukardaki haberi de okuyucuları sürüklemek için uydurulmuş bir provakasyon olabilir. Ancak bu işten **Basiret** zararlı çıkacak, hükümet İttihad-ı İslâm kavramının kullanılmasını yasaklayacaktır. Buna geçmeden önce, 'İttihad-i İslâm ve Avrupa" minvali üzerine, Ahmet Midhat'ın **Bedir** gazetesinden **Basiret**'e yönelttiği ağır tenkitler üzerinde duralım.

Ahmet Midhat'ın **Bedir** gazetesindeki yazısının başlığı: "İttihad-ı İslâm Hakkında Gerek Osmanlıların, Gerek Avrupalıların Yanlışlıkları ve Aldanışları"dır. [46] Yazı "Avrupa basınından tepkiler" üzerine hem **Basiret**'in İttihad-ı İslâm anlayışına eleştiriler getiriyor, hem de "İhyâcı" bir İttihad-ı İslâm yorumuyla Avrupaya cevap yetiştiriyor. Ahmet Midhat, **Basiret**'te İttihad-ı İslâm fikrini ilk kendisi neşrettiği için yanlışlıkları düzeltme yetkisinin de kendisine ait olduğunu belirterek yazıya başlıyor. Yazıdaki atıflardan ilk neşirle "Devlet-i Âliyye ve Avusturya" makalesini kasdettiğini anlıyoruz.

Avrupa, Ahmed Midhat'a göre İttihad-ı İslâm fikrini, "Müslümanlar birleşip Hıristiyanlar üzerine hürüc edecek imiş. Bundan başka elimize bir kuvvet geçerse alem-i medeniyetin harabına kadar çalışacak imişiz" şeklinde anlamıştır. İttihad-ı İslâm'ın Avrupa'ya bu şekilde yansımasının müsebbibi **Basiret** gazetesidir." İttihad-ı İslâm ne demek olduğu henüz mâlum olmayan ve gayretini kabına sığdıramayan bazı gayretkeşler dahi söze karıştı ve bu babda birinci aletimiz bulunan **Basiret** dahi, boş sahifelerini doldurmak için her gelen varakaları neşretti."

"Gerek Avrupa ve gerek bizim Osmanlılar evvel ve esas şunu bil-

---

46 Ahmet Midhat, "İttihad-ı İslâm Hakkında Gerek Osmanlıların Gerek Avrupalıların Yanlışlıkları ve Aldanışları", **Bedir,** 23 Eylül 1288 (6 Ekim 1872).

melidirler ki, "İttihad-ı İslâm" dediğimiz şey politik bir madde değildir. Yani ümit bundan ki Müslümanları Osmanlı tabiiyetine sokmak efkârına mübteni değildir." diyerek İttihad-ı İslâm'ı Namık Kemal'in yaptığı gibi politika dışına çıkarıyor. Ayrıca, İttihad-ı İslâm fikrinin ortaya çıkışında Osmanlı hükümetinin hiç katkısı olmadığını, fikri sürükleyenler içinde devlet memuru bile bulunmadığı hakkında özel bilgisini aktararak Babıâli'yi "temize" çıkarıyor. Anlaşılıyor ki, durumdan hükümet rahatsız olmuştur ve sefaretlerde, fikrin arkasında Babıâli'nin bulunduğu yolunda dedikodular dolaşmaktadır. Aşağıdaki satırları Ahmed Midhat'a bir devlet büyüğü fısıldamış gibidir:

"Şurasına kemal-i hamiyetle dikkat etmeli ki İttihad-ı İslâm efkârı politik bir şey olacak olsa, biz o maksada hidmet değil (o mahalde maksad hükümetin maksadı olacağına mebni) adeta sahib-i maksad olan hükümetin bu fikrini muzır bile buluruz. Zira min cihets selâse İttihad-ı İslâm'a kalkışmak Rusya ve İngiltere ve Fransa ve Hollanda ve Almanya devletlerini adeta mukabeleye davet demek olup halbuki devletimiz bunca ıslahat-ı dahiliye ile meşgul iken bir de böyle büyük bir gaile-i hariciye ile iştigale vakit bulamaz. İmdi, biz işin bu cihetlerini söyleyemez, düşünemez miyiz ki, durup dururken meydana koca bir politika daha çıkaralım."

Ahmed Midhat, "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" makalesine kendisi bir tenkit yazsaydı, herhalde bunları söylerdi. Bundan sonraki satırlarda Namık Kemâl'in Osmanlının ağabeyliğinde dünya Müslümanlarını ilerletmek fikri, daha geri bir hatta savunuluyor:

"...Biz milel-i İslâmiye meyanında en mütemeddin ve en ziyade terakki etmiş ve alelhusus alem-i medeniyete daha yakın ve münasebetkâr bir halk olduğumuz için İttihad-ı İslâm'a hidmeti kendimize bir vazife addediyoruz."

Ahmed Midhat'a göre bu işi yapmanın bir sürü zorluğu vardır: Medeniyet götürülen Müslümanlar bunu geri çevirebilirler. Bunun içine bir de politika karıştırılırsa: "...Öteden İngilterenin nazar-ı dikkatini değil itirazını celbetmiş oluruz. Zira bu halde diğer Müs-

lümanlara medeniyet talim etmeyip, bilakis kendilerini Osmanlılığa davet etmiş sayılırız."

Yazar, Müslümanların medeniyetçe geri kalmışlığını uzun uzun anlattıktan sonra, İttihad-ı İslâm'ın, dünya Müslümanlarını medenî milletler seviyesine ulaştırmaktan ibaret olduğunu, bu işi de en iyi Müslümanların halinden tavrından anlayan, onlara yakın olan Osmanlıların yapabileceğini söylüyor:

"Vakıa Avrupalılar, gidip Amerika'nın ve Afrika'nın her tarafına medeniyeti neşretmeye çalışıyorlar. Ancak kendilerinin lisanı ve diyaneti vesairesi mahallerin ahalisine ecnebî göründüğünden pek çok sıkıntılar çekiyorlar. Biz ise müslümanız, Arapçayı ve Farsçayı kullandığımız için Afrika, Asya halkıyla uyuşabiliriz. Biz zaten medeniyeti epeyce öğrendik. Hem biz yani Müslümanlar durur iken memalik-i Islâmiyede Avrupalıların bunca meşakkatlerle yaşamasına hacet yoktur. Bu vazife bizimdir. Onlar bizim ahvalimizi tashih-i ıslah etmek için bunca senedir ol kadar himmet ettiler... Artık biraz da biz çalışalım."

Bundan sonraki satırlar "İhyâ-yı İslâm" Cemiyeti"nin İttihad-ı İslâm'a yaklaşımına denk düşüyor: "En evvel zikr olunan fikre "İttihad-ı İslâm" namını vermiş olmaklığımızdan maksat efkâr-ı İslâm'ın, efkâr-ı medeniyetle ittihadı idi."

Ahmet Midhat yazısında "İhya-yı İslâm Cemiyeti"nin kuruluşunda kurucular arasında geçen tartışmaları da naklediyor. Yazının son kısmı Basiret gazetesine ayrılmış; bu kısımda hükümete bir ikâz da yer alıyor.

"....Ancak Basiret 'İttihad-ı İslâm fikri memleketimiz içinde tamim etti, herkes gazeteden buna dair mütalaalar istiyor' diye her aklına bir şey gelenin yazdığı varakayı derc ederse, bir minval-i muharrer matlub suhuletle hasıl olmak şöyle dursun, Avrupa'nın müdahelatı (Nasıl ki, yaşadığımıza göre adeta başlamıştır) hükümet-i seniyeye öyle bir iş yükleyecektir ki, hatta matbuat-ı Osmaniyenin bu babda bir harf yazılmasına dahi men etmeye hükümetçe mecburiyet buyurulacaktır. Mazallah, böyle bir şey olursa ne kadar fena olacağını, daha şimdiden muaheze etmeli. Çünkü zaten matbu-

atça fıkdan-ı hürriyetten şikayetimiz ayyuka çıkmada olup bir de "Hükümet menafi-i İslâmiyeden bahs ettirmiyor." sözünü meydana çıkarırsa keyfiyetin mucib ve muharrerini araştırmayarak kendisine beyhude iftira etmiş oluruz." Ahmet Midhat'ın İttihad-i İslâm'in yasaklanmasına dair kehaneti doğru çıkacaktır.

Basiret'de "Varaka: Hangisini Tashih edelim" başlıklı yazı ile Bedir'e cevap verilir. [47] Cevap, o dönemin gazetelerinde, refiklerin birbirine laf yetiştirirken kullandıkları ağır ve keskin üsluptan çok uzaktır. Basiret, cevabında tam manasıyla geriye çark ediyor, yazıda Basiret'in savunduğu İttihad-ı İslâm'ın sadece İran ile Osmanlı devletinin ittifakıyla sınırlı olduğunu, buna ilaveten Asya Müslümanlarının birleşmesini arzuladıkları ifade ediliyor. Cevabın bu kadar yumuşak olmasını, Bedir'deki yazının yayımlandığı sırada Hükümet tarafından Basiret gazetesinin kulağının çekilmiş olmasına hamlediyoruz. Zira, bu yazı "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" makalesiyle başlayan dönemin son yazısıdır. Bir süre İttihad-ı İslâm ibaresine hiç bir gazetede rastlayamayacağız. Bu süre yaklaşık bir yıldır. "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" Makalesi 9 Nisan 1872 tarihini taşıyordu. Basiret'in Bedir'e cevabı 12 Ekim 1872 tarihinde yayımlanmıştır. Bu demektir ki, tartışmalar yaklaşık altı ay sürmüştür.

Bundan sonra İttihad-ı İslâm ibaresinin kullanıldığı ilk yazı tam bir yıl sonra 11 Ekim 1873'de yayımlanmıştır [48] Gerçekten bir hükümet yasaklaması (hiç olmazsa ricası) olduğunu, bu yazının takdiminde yer alan bir ifadeden anlıyoruz. "Sada-i İttihad-ı İslâm" başlıklı bu yazı, şöyle takdim ediliyor. "Sada-i İttihad-ı İslâm ünvanıyla vürud eden ve münderecatı muvafık-ı hükümet ve maslahat bulunan varakadır."

"Devlet-i Aliyye ve Avusturya" yayımlandığı zaman Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'dır. Gazetelerde İttihad-ı İslâm tartışmalarının yoğun biçimde devam ettiği sırada Midhat Paşa sadarete gelmiştir (Temmuz 1872). Midhat Paşa'nın sadareti, Basiret'de son

---

47 **Basiret,** "Varaka: Hangisini Tashih Edelim", 9 Şaban 1289 (13 Ekim 1872).

48 **Basiret,** "Sada-yı İttihad-ı İslâm", 17 Şaban 1290 (11 Ekim 1873).

yazının çıkmasından yedi gün sonra sona ermiştir. Yani yasaklamanın Midhat Paşa'nın sadaretinde vuku bulduğunu görüyoruz. İttihad-ı İslâm tekrar ortaya çıktığı zaman Sadrazam Mütercim Rüşdü Paşa'dır. [49] Yasaklamanın ve tekrar izin verilmesinin Sadrazamların kişisel tercihleriyle ilgili olduğunu sanmıyoruz. İttihad-ı İslâm'a devlet ricalinin, hiç olmazsa, Osmanlı İmparatorluğunu güçlendirecek bir politika olarak baktıkları düşünülebilir. Fındıkoğlu, mehaz göstermeden Midhat Paşa'nın İttihad-ı İslâm'cılığına dair şu satırları aktarıyor: "Bilcümle ehl-i İslâmı padişahın etrafında toplamak, milel ve akvam-ı Hıristiyaniyeye karşı 150 Milyon Müslümandan mürekkep bir kütle-i azime vücuda getirmek ve asar-ı halifenin an'anat-ı kaviyesini iade etmek" düşüncesi Midhat Paşa'nın güttüğü siyasetin esasını teşkil ediyormuş. [50]

Bedir'in aksini söylemesine rağmen **Basiret,** devlet ricali arasında İttihad-ı İslâm'ı destekleyenler olduğunu yazmıştı. [51] Basiretçi Ali hatıratında, daha fazla aydınlatıcı bilgi veriyor. Verdiği bilgi, İttihad-ı İslâm'ın devlet ricali arasında taraftar bulmakla beraber diplomatik faktörlerin bu taraftarlığı izhar etmeye izin vermediğini gösteriyor. [52]

---

49 Bu tarihleri, İbnülemin Mahmut Kemâl İnal'in **Son Sadrazamlar** kitabından çıkardık.

50 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'da İçtimaî Hayat", **Tanzimat,** İstanbul, 1940, s. 633; Midhat Paşa'nın oğlu Ali Haydar Midhat Avrupa basınında Midhat Paşa ile ilgili çıkan haber ve makaleleri toplamış, Ali Haydar Midhat, **Souvenir de mon Exil Volontaire,** Ceneve t.y. Bunların içinde Ali Haydar Midhat'ın **The Times'**a gönderdiği (London 18 September 1901) mektupta, Abdülaziz ve Mithat Paşa arasında geçen bir konuşma nakledilerek, Midhat Paşa'nın Pan-İslâmizme karşı çıktığı öne sürülüyor. s. 36.

51 **Basiret** (Cevab), 18 Receb 1289, (22 Eylül 1872).

52 Ali (Basiret gazetesi sahib-i imtiyazı), **İstanbul'da Yarım Asırlık Vakayi-i Muhimme",** Dersaadet, 1325 (1909) s. 46-47; Basiretçi Ali'nin naklettiği olay şudur: Rus Çarı Hocabey (Odesa)ya gelip bir askerî manevrada bulunacakmış. Buraya, Hariciye nazırı Reşid Paşa başkanlığında bir heyet gönderiliyor. Heyetin içinde Basiretçi Ali'de vardır. Rus Çarı heyet üyelerine nişan vermek isteyince, heyet üyelerinin listesi General İgnatiyef'e veriliyor. General İgnatiyef, Basiretçi Ali'ye itiraz etmiş: "Biz bu adama nişan veremeyiz. Zira gazetesinde Rusya devleti aleyhinde daima İttihad-ı İslâm bendleri yazarak Kırım ahali-i İslâmiyesinin efkârını tahrik eder. defterden bunun isminin çıkarılması lâzımdır. Zira İmparator hazretlerine takdim edemeyiz" demiş. Reşid Paşa: "Ben tenbih ederim, bir daha yazmaz" demesiyle Ali'ye de bir nişan verilmiş. Reşid Paşa nişanı Ali'ye

İttihad-ı İslâm sözcüğünün bir sene aradan sonra gazetelerde tekrar boy göstermesi bir aydan daha kısa sürmüştür. Sözcük 4 Kasım 1873 tarihinden sonra, uzun süre gözükmeyecektir. 4 Kasım 1873 tarihinden 19 gün sonrasına ait **Basiret** gazetesinde, Basiretçi Ali'ye "Rütbe-i Saniye sınıf-ı sanisi" tevcih edildiğini okuyoruz. [53] Bu lütufun sebebi nedir? Halbuki, bu tevcihattan beş ay kadar önce **Basiret** gazetesi Babıâlî'yi Avrupa nezdinde çok güç bir durumda bırakan meşhur "Açe" haberini yayımlamış ve arkasından kısa bir süre kapatılmıştı. Bizim yorumumuz şu: Hükümet İttihad-ı İslâm ile ilgili yazılardan Avrupa faktörünü düşünerek rahatsız olmaktadır. Ancak doğrudan bir yasaklama Babıâli'yi kamuoyu nezdinde zor duruma düşüreceğinden iş suhuletle, yani gazetecilerle uyumlu biçimde halledilmiş, rica yollu tenbihatta bulunulmuştur. Basiretçi Ali'nin aldığı rütbe, bu uyumlu hareketinin mükâfatıdır.

C) İttihad-ı İslâm Başlıklı Bir Kitap

İttihad-ı İslâm tartışmalarının yoğunluk kazandığı dönemden günümüze intikal etmiş küçük bir kitap var. "Ticaret-i Bahriye Mahkemesi Zabıt Katibi Esad Efendi" imzalı İttihad-ı İslâm başlıklı bu kitapta baskı tarihi yoktur. Biz, Basiret gazetesinde bu kitabın basımıyla ilgili verilen haberlerden, baskı tarihinin Ekim-Kasım 1873 olduğunu tespit edebiliyoruz. [54] İstanbul basınında İttihad-ı İslâm fikri oluşturan ilk yazının

---

verirken İgnatiyef'le arasında geçen konuşmayı nakledince Ali itiraz etmiş. Bunu üzerine Reşid Paşa: "Ben de senin fikrindeyim. Ben yazdırmam demedim, tenbih ederim dedim. Sen nişanı al da bildiğinden fariğ olma" demiş. Hadisenin 1872 veya 1873 yıllarında geçmiş olması gerekir.

53 **Basiret,** 21 Ramazan 1290 (13 Kasım 1873).

54 14 Şaban 1290 (6 Ekim 1873) tarihli **Basiret** gazetesinde "İhtar" başlığıyla kitabın yayınlanacağı haberi veriliyor: "Ticaret-i Bahriye Mahkemesi Zabıt Katibi Esad Efendi mukaddema "İttihad-ı İslâm" hakkında gazetemize bazı bendler yazmıştı. Sa'yi meskûr olsun. Muamileyha bu kere o ünvan ile mahsus bir risale kaleme almış, yakında tab' ve neşr olunacaktır." 2 Ramazan 1290 (24 Ekim 1873) tarihli **Basiret**'de kitabın neşredildiğini öğreniyoruz.

Esad imzalı olduğunu kaydetmiştik. Tartışmaların yoğunlaştığı sırada da Esad imzalı İttihad-ı İslâm yazıları vardır. Esad Efendi'nin "İttihad-ı İslâm" kitabında uzun uzun anlattığı "bedeviyet" hakkındaki saplantısından, bazı imzasız yazıların da Esad'a ait olduğunu farkedebiliyoruz. [55] Esad Efendi'nin 1876'da yayımlanmış **Hükümet-i Meşruta** başlıklı küçük bir broşürü de var. [56] İttihad-ı İslâmcı ve meşrutiyetçi bu aydın, Abdülhamid döneminde ömrünü sürgünlerde geçirecek, 1899'da ölecektir. [57]

İttihad-ı İslâm'ın kaç aded basıldığını ve ne kadar ilgi uyandırdığını bilmiyoruz. Yeni Osmanlıların müşahitlerinden Mordtmann, Esad Efendi'nin **İttihad-ı İslâm** kitapçığının Arapçaya tercüme edilerek yüzbinlerce nüsha bastırıldığını, Mekke'den dönen hacılar kanalıyla Hindistan'da dağıtıldığını ileri sürüyor. [58] Biz, böyle bir bilgiye rastlamadık.

1876'ya kadar Osmanlı fikir hayatını idare eden genellikle gazetedir. İdeoloji oluşturmaya matuf fikirler gazete makaleleri ile sınırlıdır. Oysa bir gazete makalesi ile bir kitapda serdedilen fikirler arasında, kapsayıcılık, uzun solukluluk ve kalıcılık bakımından farklar vardır. Esad Efendi'nin kitabı, İttihad-ı İslâm fikrini daha şümüllü bir anlatımla formüle ettiğinden ayrıca üzerinde durmamızı icabettiriyor.

Esad Efendi kitabına, Namık Kemal'in ilk makalesinde yaptığı

---

55 25 Ramazan 1290 (18 Kasım 1873), 28 Şeval 1290 (19 Aralık 1873) , 26 Zilhicce 1290 (7 Şubat 1874) tarihli **Basiret** gazetelerinde "İttihad" konusundaki yazılar gibi.

56 Bu broşür hakkında bilgi için bk. Tarık Zafer Tunaya, "İlk Osmanlı Anayasa Kitabı. "Hükümet-i Meşruta", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi,** Cilt. 1, s. 34-35.

57 Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri,** Cilt. II, İstanbul, 1342 (1923), s. 94-95.

58 Kuntay, Mordtmann'ın, Yeni Osmanlıların da devam ettiği Sami Paşa konağının müdavimlerinden olduğunu kaydediyor. (Avrupa öncesi) Bk. Mithat Cemal Kuntay, **Namık Kemâl,** Cilt. I, İstanbul, 1944, s. 294, d.n. 9 Mordtman Kitabın baskı tarihi olarak 1875 cıvarını veriyor. Mordtmann kitabın Arapçaya tercüme edilerek hacılara verilmesini Türk gazetelerinin yazdığını belirtiyor. Mordtmann'ın kasdettiğinin başka bir "İttihad-ı İslâm" broşürü olması ihtimali vardır. Bk. Andres David Mordtmann, **Stambul und das Moderne Türkenthum,** Leipzig, 1878, Vo. II, s. 129-130.

gibi, İslâm tarihini bir "İttihad-ı İslâm tarihi" olarak yeniden yorumlayarak başlıyor. Bu arada, dünyaya medeniyeti yayanların Müslümanlar olduğunu ileri sürüyor. Yazara göre Osmanlı devleti kurulur kurulmaz "Kâffe-i müslimin için bir merci ve hami" haline geliyor. (s.6)

Esad Efendi bundan sonra, Avrupa'daki milliyetçi politikalarla İttihad-ı İslâm arasında bir karşılaştırma yapıyor. Amerika, Almanya, İtalya, Rusya "İttihad-ı milel" prensibiyle güçlü devletler haline geldiler." Lakin, bunların ve hususiyle Almanların beyninde politikadan başka bir türlü vasıta-i ittihad daha iddia olunur ki, o da mezhep ve cinsiyet maddesidir."

"Gelelim bizde olan esbab-ı ittihada. (Malumdur) Hazret-i Kur'an ile ehadis-i nebeviye iktiza-i celilince bütün Müslümanların "İmame'l müslimin" olan zat-ı hazret-i hilafetpenahiye itaatleri farzdır. Din-i İslâm vahdet-i kelimeyi emrettiği cihetle bizde vasıta-i ittihad cihet-i camia-i İslâmiyedir." Esad Efendiye göre, İttihadın unsurlarından biri halifeye itaattır. Osmanlı sınırları dışında bulunan Müslümanlarla ittihad etmek için yine Avrupa emsaldir: "Düvel ve milel-i saireden herbiri dahil-i vatanda bulunan ebna-i vatana rişte-i ittihadı teyide çalıştıklarından başka, haricde ki hemdin ve hemmezhepleriyle de ittihada sa'y ediyorlar. Binaenaleyh bizde cihet-i camia-i İslâmiyeden tamamiyle istifadeye sa'y ve himmet etmeliyiz." (s.10)

Yazar, Rus tehdidine karşı İran'la ittifak üzerinde uzun uzun duruyor. İran ve Şia mezhebi, "hilafete vacib olan inkıyadda bazılarının önüne hail olarak ittihadı" bozmuştur. (s. 12) İran Rus tehdidi altındadır. Bir an önce Osmanlı ile ittihad etmesi halinde tehlikeyi savuşturabilir.

Şeriatin emirleri İttihad-ı İslan prensipleri olarak formüle ediliyor: Hac, Namaz, Zekat. Müslümanların senede bir kere Mekke'de toplanmalarının gayesi: "...teati-i efkâr-ı ittifak ve mahv-ı vücud-ı şikâk ve nifak ederek merkez-i celil-i hilafetin evamirine itaatta devam eylemeleridir." (s. 15) Namaz için şunları ekliyor: "Bunun daha küçüğü ve esbab-ı saadet-i ittihadın en

büyüğü ki, her gün beş vakitte ifası farz olan salâtın cemaatle edasına memuriyettir."

Esad Efendi, "Müslümanlar birleşip Hıristiyanları ortadan kaldıracak" iddiasına da cevap veriyor. Biz geçmişte gayrı müslimlere çok iyi davrandık, bundan sonra da iyi davranırız, diyor.

Kitabın büyükçe bir bölümü bedevilere ayrılmıştır. Esad Efendiye göre bedeviyet kötü âhlâk gibi bir şeydir. İttihad-ı İslâm gayelerinden biri bedevilere medeniyet götürmektir. Vurgu daha ziyade Arap, Kürt göçebelerine yapılmakta, bunların merkeze itaatleri söz konusu edilmektedir.

Esad Efendi'nin İttihad-ı İslâm'ı, medeniyet davası ile ısrarlı biçimde birleşiyor. İttihad-ı İslâm Müslümanlara medeniyet götürme davasıdır. Kitapta sık sık tekrarlanan husus, Osmanlı Müslümanlarının padişaha itaatleridir. Adeta, Esad Efendi'nin İttihad-ı İslâmi, yer yer merkezi iktidarı güçlendirmenin bir programı olarak karşımıza çıkıyor. Dil birliği meselesi bu kitapta da söz konusu ediliyor. Yalnız Esad Efendi bütün Müslümanların ortak dili olarak Arapça yerine Türkçe'yi, daha doğrusu Osmanlıcayı teklif ediyor. (s. 28)

Esad Efendi'nin kitabı "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" makalesinden sonra serdedilen farklı fikirlerin bir sentezi gibidir. İttihad-ı İslâm şer'i kaynaklarıyla takdim edilip, İttihad-ı İslâm'ı gerçekleştirmek için yine şeriatin kendisinde yola çıkılıyor. Diğer taraftan İttihad-ı İslâm medeniyet neşri davasıyla birleştirilip terakkici bir ideoloji olarak formüle ediliyor. Nihayet, Esad Efendi'nin İttihad-ı İslâm'ında geleneksel Osmanlı iktidar sistemine, yeni bir meşruiyet temeli bulunmaktadır. Padişaha itaat, İttihad-ı İslâm'ın temel şartlarından biri haline geliyor.

D) Osmanlıcı Tepki

"Devlet-i Aliyye ve Avusturya" makalesinin yayımlanmasından birkaç gün sonra **Basiret**'te çıkan bir yazıda şu satırları okuyoruz. "*Halkımızın kanını kaynatmak, bunu akıtıverinceye kadar*

mecburiyet göstermek için, selâbet-i İslâmiyenin, asabiyet-i Osmaniyeden ziyade tesiri olacağı cihetle İttihad-ı İslâm fikrini, tesavi-i Osmaniyân fikrinden daha çabuk hüsnü telakki edecekleri iddiasında bulunulabilir." [59]

Gazetelerdeki yoğun katılımdan, ilgiden bu hükmün doğru olduğu, İslâmcılığın kitleleri hareket geçirmek için büyük bir potansiyele sahip olduğu anlaşılıyor. Yukardaki satırların sahibi, Osmanlıcılık ve İslâmcılık fikirlerini "halkın kanını kaynatma" kapasiteleri bakımından değerlendiriyor. Yazarın fikir yapılarına, kitleleri harekete geçirici muharrik bir güç nazarıyla baktığı bellidir. Ancak, bu iki fikir birbirinin yerine ikame edilebilir fikirler midir? Osmanlıcılık bir imparatorluk ideolojisidir. Gayrı müslimler "millet-i mahküme" olmaktan çıkıp, Tanzimat'la birlikte müsavî vatandaşlar olduktan sonra, yeni ihtiyaçları karşılamak için bir politika olarak belirmiştir. Şimdi gelişen İslâmcılık, kitleler için, eski itibarlı konumlarını yitiren imparatorluğun "aslî" unsurlarının eski dönemlere özlemlerinin bir ifadesi, yanî Osmanlıcılığa bir tepkidir. Ancak Osmanlıcılığı reddedip, yerine İslâmcılığı bütünüyle yerleştirmek 1870'lerin Osmanlı toplumunda bir aydının cesaret edeceği bir şey değildir. İmparatorluğun değişik etnik coğrafyasını bir arada tutmak için Osmanlıcılık bir zarurettir. Buna karşılık, dünya üzerinde 250 milyon müslümanı Osmanlı devletine bağlayacak, bir anda itibar ve güç kazandıracak İttihad-ı İslâm fikri (böyle olmadığı 93 harbinde görülecektir) Osmanlı aydınlarının hayallerini okşarken , bu fikrin cazibesinden kurtulmak da kolay değildir. Osmanlılık mevcudu muhafaza, İttihad- ı İslâm yeni ufuklardır. Eklektik düşünceye yatkın Osmanlı aydını, çaresiz bu iki farklı fikri bir arada savunacaktır.

Hürriyet'teki ilk yazının sahibi Namık Kemâl, makalesinin sonunda bu meseleyi şöyle hallediyordu:" Hanedan-ı Osmanî, bir taraftan halife-i İslâm olduğu gibi, bir taraftan dahi bir çok akvam-ı gayr-i müslimenin padişahı bulunduğundan, anlara

59 **Basiret,** "İttihad-ı İslâm Fikrinin Osmanlılar Beyninde Dahi Kabiliyet-i İntişarı", 14 Safer 1289 (25 Nisan 1872).

dahi hubbu'l vatan efkârını ilka etmek lâzım gelir." [60] Vatan kavramının Osmanlıcı söylemin temel esası olarak vazedildiği üzerinde duracağız. Ancak, bir çifte söylemin bu tarihlerden itibaren gelişmeye başladığını, Namık Kemâl'in **İbret**'teki makalelerinden takib edebiliyoruz. Kemâl'in **İbret**'teki "İmtizac-ı Akvam" başlıklı makalesi, hem İslâmcı, hem de Osmanlıcı fikirlerin birlikte savunulduğu bir yazıdır. [61] Kemâl bu yazıda farklı lisanların, farklı mezheplerin, farklı milliyetlerin birleşmeye, ortak bir vatan yaratmaya engel olamayacağını belirterek, vatan anlayışı etrafında birlik teklif ediyor. Aynı makalede Araplar söz konusu olunca, birlik vatana değil dine dayalı olarak ortaya çıkıyor: "*Arabistan'a gelince, vakıa orada ayrı bir lisan söyler ve kendini ayrı cinsten addeder milyonlar ile nüfus mevcuttur. Fakat, Arapları uhuvvet-i İslâmiye ve tebaiyet-i hilafet bize bir surette rapdetmiştir ki, onun fekkini olsa olsa Allah muktedir olur, olsa olsa şeytan rıza gösterir.*"

Kemâl, **İbret**' gazetesindeki ilk makalesinde de Osmanlı devletini şeriat temelleri üzerine oturtmaktadır. "*İstikbalimiz emindir: Çünkü devletimizin bünye-i asliyesini adl-ı ilâhinin haricde zuhurundan ibaret olduğu için ezeliyet ve ebediyet levâzım-ı zaruriyesinden olan şeriat-i kübra terkib ediyor.*" [62]

"*...Müslümanlar bu alem-i terakkide elbette bir gün kelime-i vahide üzerine içtima edecektir. Bu halde, madem ki hilafet buradadır ve madem ki kuvvet de, nisbet de mevkiin kabiliyetinde ve halkın istidadında, zamanımızın vatan-ı medeniyeti olan Avrupa'ya kurbiyette ve hatta servette, marifette burası memalik-i İslâmiyenin kafsesine mukaddemdir, bahsettiğimiz içtimaın merkezi burası olacaktır.*"

İslâmcılık Osmancılığa karşı bu kadar güçlü ve etkili bir alternatif olarak ortaya çıkınca Osmanlıcılığın kendisinde de kaçınılmaz bazı değişiklikler olacaktır. Öncelik-sonralık meselesinde

---

60 **Hürriyet,** 10 Mai 1869, No. 46, Londra.

61 Namık Kemâl, "İmtizac-ı Akvam" **İbret,** 26 Rebiülahir 1289 (2 Temmuz 1872) Özön, **a.g.e.,** s. 81 vd.

62 (Namık) Kemâl, "İstikbal", **İbret,** (7 Rebiülahir 1289, 13 Haziran 1872, Özön, **a.g.e.,** s. 29 vd.

Osmanlıcılık İslâmcılığa göre daha kıdemlidir. Ancak, Osmanlıcılık Tanzimat politikalarının tabii bir neticesi olan siyasî bir tercihten, kapsayıcı bir ideoloji haline İslâmcılık çıktıktan sonra ulaşacaktır. Bununla, Osmanlıcılığın şer'i delillerle savunulmasını kastediyoruz. [63] Mahmut Celaleddin Paşa'nın "Osmanlılık Sıfatı" başlıklı yazısıyla, gelişen İslâmcılığa karşı Osmanlıcılığı nasıl savunduğunu nakletmiştik. İttihad-ı İslâm fikri yoğun tartışmalarla gelişirken, oldukça geç çıkan bir Osmanlıcı itiraz üzerinde duralım. Bu itiraz raslayabildiğimiz kadarıyla, daha sonraki Osmanlıcı tevillerin ilk örneğidir. [64]

Yazının girişi kesin bir hükümle başlar: "*...İslâm için ittihada mebde olmak üzere (İttihad-ı Osmanî) ünvanıyla bir emrin tesis ve terakkisi birinci derecede ehemm görünür ki, melce-i İslâm olan Osmanlılara ondan başka melce-i selamet bulunamaz.*"

Muhatabın İttihad-ı İslâm'cılar olduğu, yazarın İslâmdan getirdiği delillerle onları iknaya çalıştığı aşağıdaki satırlardan anlaşılıyor:

"*...İttihad olmazsa millet olmaz, milliyet her kuvvetin esasıdır. "inneme'l mü'minüne ihvetün" (Müslümanlar kardeştir) âyet-i kerimesi, ihtilafına bakılmayarak efrad-ı İslâmiyenin her nerede olursa olsun ve her hangi kavm ve kabileden bulunursa bulunsun daire-i ittihada duhulünü amir bir vasıta-i camidir.*"

"*Asr-ı saadette maksadın gerçekleşmesi için lüzumu gereken ittihad Müslümanlara mahsus idi. Fakat ondan az zaman sonra zuhur eden vaka-i Kadisiyede hiristiyandan (Ben-i Bekr) ve (Ben-i Talip) kabilelerinin ve daha başka vakalarda diğer kabail-i mütenassıranın cünud-ı İslâmiye ile birleşip, Rum ve Acem askerleriyle muharebe etmeleri, cinsiyetin icad ettiği ittihad eseridir ki, O ordu-yu İslâmiyede bulunan sahabe-i kiramın muavenet-i diniye mülahazasıyla anı reddetmemeleri (zamanların değişmesiyle hükümler deği-*

---

63 Ahmet Midhat'ın Abdülhamid'in emriyle kaleme aldığı **Üss-i İnkilâb** Osmanlıcılığın temel ideolojik eserlerinden biridir. Ahmet Midhat bu kitapta sayfalar boyunca, Osmanlıcılığa şer'i deliller getirmeye çalışır. Ahmet Midhat, **Üss-i inkılâb,** 2 Kısım, İstanbul, 1295 (1878).

64 **Basiret,** "Cümle-i Siyasiye", 21 Zilkade 1290, (11 Ocak 1874).

şir) kaidesinin tasdikiyle bir noktaya nazar eden bir daire halkının din ve ayinleri muhtelif olsa dahi ol noktaya azimet etmeye ittihadlarının cevazını ima eder bir delildir. Lâkin şurası da beyan olunur ki, cinsiyetten münbais olan ittihad-ı mezkür onları meziyet-i hasılada teşrik etmedi. Zira mesai-yi masrûfa başka neticeye münhasır idi."

Makalenin yazarı gayrı müslim ve müslüman işbirliğine "Asr-ı Saadet"den örnekler getirdikten sonra, Hıristiyanlar arasındaki mezhep ayrılıkları üzerinde duruyor. Zamanımızda din ayrılıklarının mezhep ayrılıkları kadar hükmü olmadığını, yani Hıristiyan olup da "Protestan yahud Katolik ve Rum ve Ermeni (hepsini mezhep olarak kaydediyor y.n.) gibi diğer mezhepte bulunanların yekdiğerine zıddiyetleri, hemdinleri olmayan Müslümanlara olan nefretlerinden farklı değildir." diyerek Hıristiyan mezhepler arasındaki sürtüşmeleri naklediyor.

"Ve bunların herbirinin diğerine ve yahud hemmezhebi olan millete mahküm olacağına, esir ve kurban olurcasına devlet-i âliye teabiyetini nimet-i azamî addeder(ler). İşte bu mukayeseden mâlum olur ki, mukteziyat-ı asriye ile bir merci-i merbutiyeti tabii olan bir daire halkının cihet-i hususiden dolayı muhtelif olan maksadına merci-i mezkürun cihet-i umumiyeye dahi melce olmaya kabiliyeti vardır."

Yazar bundan sonra sözü Osmanlı devletine ve Tanzimat'ın gayrı müslimlere verdiği haklara getiriyor:

"Bu maksadın sıhhat ve istikâmeti taayyün edince, mebhasın asr-ı hazırımız ahvaline ve devlet-i aliyye-i Osmaniye'de elli beş (1839) tarihinden sonra zuhura gelen tağyirat ve inkılâba dair sevk-i kaleme müsait meydan bulmuş olduk. "Tanzimattan murad tamim-i adalettir. Tamim-i adalet müsâvat ile olur. Müsâvat umumun hukukça birleşmesini istilzam eder. Umumun hukukça birleşmesi ittihadın tekevvünatını mucibdir. Bu yolda olan ittihad Devlet-i Âliyye için hazırda her şeyden elzemdir."

Bu yazı "İttihad-ı İslâm" ibaresinin, ikinci defa gazetelerde yer aldığı dönemin hemen sonunda yayımlanmıştır. Yazı, yu-

muşak bir üslûpla kaleme alınmasına rağmen ileri sürdüğü tez, hararetli İttihad-ı İslâm tartışmaları arasında unutulan bir gerçeği, Osmanlı devletinin gayrı müslim vatandaşlarının bu düşünce içinde nereye yerleştirileceği meselesini, ikna edici delillerle İslâmcıların önüne koymaktadır. "İttihad" başlığıyla yayımlanan bir yazının, [65] yukardaki yazıya cevap olarak kaleme alındığı anlaşılıyor. Bedeviyet üzerine ısrarlı vurgudan, yazının Esad Efendi'nin kaleminden çıktığına hükmediyoruz. Cevap eklektiktir. Yazar, öfkeli bir tonla Tanzimat'ın kritiğini yapar ve müsâvat prensibinden Müslümanların zararlı çıktığını belirtir. İslâmcılık ile Osmanlıcılık arasındaki çelişkiyi gidermek için yazarın getirdiği teklif şudur: Biri dahili, diğeri de harici olmak üzere iki "ittihad" gerçekleştirilebilir. Bu çerçevede Osmanlılık dahili, İslâm da harici "İttihad" olacaktır. Bu teklifin tutarsız olduğunu, zevahiri kurtarmak için ileri sürüldüğünü söyleyebiliriz. Özellikle Esad Efendi'nin İttihad-ı İslâm anlayışında, Osmanlı sınırları içindeki Müslümanların hilafete bağlılıkları üzerinde önemle durulur. Böyle olunca İttihad-ı İslâm aynı zamanda bir dahili ittihad politikasıdır. Yani hem İslâm hem de Osmanlılık dahili "İttihad"ı sağlayacak politikalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda, birbirinden tamamiyle farklı iki ideoloji, aynı mekânda ve aynı toplumda birarada nasıl yürütülecektir? Bu tevilin tek kaldığını, herhangi bir yankı bulmadığını belirtelim. [66]

---

65 (Esad Efendi?) "İttihad", **Basiret,** 23 Zilkade 1290, (13 Ocak 1874).

66 93 Harbinin hemen öncesindeki gergin ortamda "İttihad-ı İslâm" tartışmaları yeniden alevlenecek ve Rusya'ya karşı kamuoyuna moral kazandıracaktır. Biz, 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı öncesi hükümet üzerindeki savaş taraftarı kamuoyu baskısının, bir ölçüde "İttihat-ı İslâm"cı umutlardan kaynaklandığını sanıyoruz. Savaş öncesi gazetelerde, Rusya ile savaşa girilince, bütün müslümanların osmanlı devletinin yardımına koşacağı, Rus hakimiyetindeki müslümanların isyan edeceği şeklinde haberler, sıkça yer almaktadır. Bu ortamda bile "İttihat-ı İslâm" ve "İttihat-ı Osmanî" fikirleri arasındaki tezat çözülmeye çalışılmıştır. 1876 yılında Şemseddin Sami'nin çıkardığı **İttihad** gazeesinde Osmanlıcılık ve İslâmcılık, bir öncelik veö sonralık meselesi olarak takdim ediliyor. "Yakın vakit içinde ittihad ve ıslahat-ı Osmaniye mevki-i husule kemâl-i muvaffakiyetle va'z eyledikten sonra, yakın vakitte kendimizi toplayarak İttihad-ı İslâm âmâl-ı celiline dahi çalışacağız." **İttihad**, 12 Temmuz 1292 (25 Temmuz 1876) İttihad-ı

Buraya kadar "İttihad-ı İslâm" fikrinin ilk ortaya çıkışını, yoğun bir ilgiye ve tartışmalara konu olmasını, tartışmaların seyri içinde müdahalede bulunmadan aktarmaya çalıştık. Şimdi bu fikrin 19. asır dünyasının ve Osmanlı toplumunun sosyal-siyasî çerçevesi içindeki yerini belirlemeye çalışacağız.

İslâm'ın şartı Osmanlıcılığın gayesine ulaşmasıdır. "İttihad-ı İslâmın hususlünü âmâlımız ve maksad-ı aksâmız olan İttihad-ı Osmanî ile olacağına hükmedenlerdeniz." **İttihad**, 24 Ağustos 1292, (5 Eylül 1876).

V. BÖLÜM

BİR DEĞERLENDİRME: "İTTİHAD-I İSLÂM", "İTTİHAD-I OSMANİ" VE MİLLİYETÇİLİK

"İttihad-ı İslâm" fikrinin ilk şekillenme sürecini aktardığımız IV. Bölüm'de ortaya çıkan tabloya bakarak, akımın şu ortak özellikleri taşıdığını söyleyebiliriz. 1. Batılı milliyetçi hareketler, özellikle 19. asrın "pan" hareketleri İttihad-ı Islam, fikri teklifi için değişmez bir emsal teşkil etmiştir. İttihad-ı İslâm fikrinin oluşumunda, bu haliyle Batılı milliyetçi ideolojileri akültüratif unsur olarak görüyoruz. 2. Islâm toplumunun geleneksel iletişim vasıtaları ve kurumları "yeniden" yorumlanmakla beraber, İttihad-ı İslâm modern kitle iletişim vasıtalarının yani gazetenin ürünüdür. Gazetenin varlığı, İttihad-ı İslâm için vazgeçilmez bir şarttır.. 3. İttihad-ı İslâm fikrini teklif eden yazıların ortak karakteri, "terakki" davasını bu fikrin tamamlayıcı bir unsuru olarak takdim etmeleridir. Sırf bu niteliğinden dolayı bile İttihad-ı İslâm geleneksel İslâm dayanışması ile açıklanamaz. 4. İttihad-ı İslâm fikrinin "yeniliği" bizim bugün yaşadığımız tarih kesitinden bakarak verdiğimiz bir hüküm değildir; yaptığımız

iktibaslardan anlaşılacağı üzere, fikri ortaya atanlar yeniliğin farkındadırlar.

Bu niteliklerin dışında, modern bir fikir yapısı ile karşı karşıya olduğumuzu gösteren belirtileri yakalamakta fazla zorluk çekmiyoruz. İttihad-ı İslâm'ı teklif edenler, çok açık bir şekilde fikirlere kitleleri harekete geçirme kapasitesi bakımından yaklaşıyorlar. "İslâmlık fikri teşkili", "İslâm meslek-i mahsusu" gibi ibarelerle, geleneksel din anlayışının ötelerine geçtiğimizi, dinin artık modern bir ideoloji gibi algılanıp yorumlandığını görebiliyoruz.

İttihad-ı İslâm'ın modern bir fikir olduğu yeteri kadar açıktır; ancak 19. asır dünyasının ve Osmanlı devletinin ideolojileri ile mukayeseli olarak İttihad-ı İslâm'ı nereye yerleştirebiliriz? Daha genel bir ifade ile, İslâmcılığı sadece geleneksel dinin ideoloji haline dönüşümü olarak nitelemek yeterli görünmüyor. Bu ideolojinin, yaşadığı ideolojiler dünyasındaki yerini belirlemek ve nasıl bir ideoloji olduğunu açıklamak gerekir.

Bu bölümde, İttihad-ı İslâm fikrinin "milliyetçi" bir ideoloji olduğunu, tam karşılığının "İslâm milliyetçiliği" olduğunu göstermeye çalışacağız. Bunun için İttihad-ı İslâm hakkında verilmiş hükümleri gözden geçirecek, 19. asır milliyetçi akımları ile mukayesesini yapacak ve Osmanlı toplumundaki fikir atmosferinin ve terminolojinin bize ışık tutacak kısımları üzerinde duracağız.

A) Modern İslâm Dayanışması Olarak İttihad-ı İslâm

İttihad-ı İslâm (Panislâmizm) fikrinin, sömürgeci ülkeler arasındaki rekabetin ürünü olarak Batı'dan İslâm ülkelerine ihraç edilmiş bir fikir ve hareket olduğu tezi, [1]Avrupa merkezli yakla-

---

1 Gabriel Charmes'ın meşhur kitabı **L'Avenir de la Turquie: le Panislamisme** (Paris 1883) den itibaren bu tezin sayısız örnekleri vardır. Dönemin şarkiyatçılarının geliştirdikleri yaklaşımların bir icmalini yapan Lee de bu görüşe varır. Bak. Dwight E.Lee, "The Origins of Pan-İslamism", **American Historical Review,** January 1942, s. 283; Günümüz araştırmalarında da aynı tezin tekrarlarına rastlanmaktadır. Örnek olarak bak. Naimur Rahman Farooqiu "Pan-İslamism in the Nineteenth Century", **Islamic Culture,** Vol. LVII, No. 4, October 1983, s. 288.

şımların tipik bir örneği olarak, araştırma nesnesi olmanın ötesinde ilmî bir kıymet taşımıyor. Yine Batılılar tarafından "İslâm Avrupa medeniyeti (sömürgeciliği) için tehlike oluşturuyor mu?" sorusunun cevabı olarak incelenen "Panislâmist hareketler", geleneksel tepkileri ve tarikatleri içine alacak tarzda genişletildiğinden, bu hareketin muhafazakâr ve gerici bir hareket olarak nitelenmesine yol açıyor. [2] Bunların dışında, mukayese imkânı verecek tarzda klasik İslâmı bilen Becker gibi oryantalistler, Panislâmizmin "yeni" bir hareket olduğunu, geleneksel İslâm dayanışması ile karıştırılmaması gerektiğini farkediyorlar. [3] Bu çerçeve içinde Becker'in Panislâmizm kavramıyla ilgili getirdiği ayırım dikkat çekicidir. Becker Pan İslâmizmi, Panislâmcı düşünce ve Panislâmcı hareket olarak iki kısma ayırıyor. Pan İslâmcı düşünce, zaten bütün İslâm tarihi boyunca vardır; şimdi söz konusu olan ise "Avrupa faktörünün devreye girmesi ile ortaya çıkan, bütün Müslümanların birlik ve dayanışmasındaki canlanmadır." Becker, gazete faktörünün bu düşüncenin yaygınlaşmasındaki payına da dikkat çekiyor.

İngiltere'nin Mısır Genel Valisi Lord Cromer'in kaleme aldığı bir raporda, Pan İslâmizmle ilgili verdiği hüküm bize daha kavrayıcı geldi. "Mısır'da Fikr-i Milliyet" başlığı taşıyan raporda Cromer milliyetçilikle İttihad-ı İslâm fikrini mukayese ediyor: "Mısır'da fikr-i milliyetin İttihad-ı İslâm fikrinden ibaret olduğunu iddia etmek sahih olmasa dahi, bunun İttihad-ı İslâm fikrinin tesirinden âri olmadığı muhakkaktır. "Cromer'in yazdıklarında dikkati çeken. İttihad-ı İslâm'ı Batı tipi milliyetçiliklerle mukayese etmesi ve her ikisini aynı kategoride değerlendirmesidir. [4]

Panislâmizmin, dış politikanın aktüel bir meselesi olmaktan çıktığı yeni dönemlerde varılan neticeler, İslâmın birleştirici gücü ile modern millet arasında kurulan paralelliklerle, yeni yaklaşımlara kapı aralamıştır.

---

2 Geroge Young, "Pan İslamism", **Encyclopedia of Social Sciences;** G.Wyman Burry, **Pan-Islam,** London, 1919, s. 12.

3 C.H.Becker, "Panislamismus", **Islamstudien,** Vol. 2, Leipzig, 1924-1932.

4 **B.O.A.Y.E.E.:** 5-2181-83-2 (Mısırdaki Ahval-i Umumiyeye Dair)

Hans Kohn, anti emperyalist karakterine bakarak, Panislâmizmin milliyetçiliğe benzediğini söylemektedir. [5] Berkes, hilafet kurumuna aşırı önem atfetmesine rağmen Pan İslamizmin niteliğini, İslâmın bütün müslümanları ülke, dil, renk, ırk farklarının üzerinde yalnız bir inanç kardeşliği değil bir millet olarak görmesinde [6] aramaktadır.

Cemaleddin Afgani hakkında kapsamlı bir araştırma yapmış olan Nikki R. Keddie'nin, yine Afgani'nin görüşlerinden yola çıkarak geliştirdiği Pan İslâmizm kavramlaştırması, farklı bir yaklaşımı ifade etmektedir. Keddie, Pan İslâmizmi "**Proto nationalism**" (ön milliyetçilik) olarak nitelemektedir. Böylelikle Pan İslamizm geleneksel İslâmla modern milliyetçilik arasında bir geçiş olarak ifade edilmektedir. [7] İslâmdan milliyetçiliğe doğru bir evrilme olduğu görüşü, ilerlemeci bir görüştür. 20. asrın sonuna doğru, bir ara İslâm ülkelerinde milliyetçi hareketlerin baskın duruma geçmesine rağmen İslâmın rakip bir ideoloji olarak tekrar önplana çıkması, ampirik olarak bu görüşü doğrulamamaktadır. İslâm, günümüzde Panislamizm veya İttihad-ı İslâm gibi kavramları kullanmadan supra national (milliyet üstü) bir ideoloji olarak kabul görmektedir.

Geniş ölçekli sosyal adetlere ve yerel düzenlemelere rağmen İslâm, farklı milliyetler arasında büyük benzerlikler yaratmaktadır. Bu durumu İslâmın sosyal alandaki kapsayıcılığına bağlayabiliriz. İslâmiyet'in inanç kardeşliğini birleştirici güç olarak vurgulaması etnik topluluklar arasındaki farkı asgariye indiren bir etki yaratmaktadır. İslâmın bu özellikleri, bazı uzmanların İslâm cemaati ile "millet" yapısı arasındaki benzerlikleri vurgulamalarına vesile olmuştur. Grunebaum, sosyolojik varlıklar olarak İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki ana farkı, İslâm "nation"

---

5 Hans Kohn, "Nationalism" **International E.S.S.,** s. 63-64

6 Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** s. 353.

7 Nikki R. Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism", **Journal of Modern History,** March 1969, No. 1, s. 18; **Arab Nationalism** başlıklı bir çalışması bulunan Bassam Tibi, Arap milliyetçiliğinin, Pan İslamizmin bir devamı olduğu görüşünü çürütüyor. Bak. Bassam Tibi, **Arap Natlonalism,** (Edited and Translated M.F. Sluglett and P. Sluglett), London, 1981.

tipinde bir cemaat olarak görülebilirken, diğerinin öyle olmamasında bulmaktadır.[8] Aynı şekilde İslâmı diğer büyük dünya dinleriyle mukayese eden Watt, İslâmın ayırdedici özelliğinin farklı ırkların ve halkların karışımı olması ve bunlar arasında güçlü bir uyum ve kardeşlik ideali yaratması olduğunu belirtiyor. [9] Bu konuda bir hadis olan: "İslâm bir millettir ve kâfirler bir millettir." sözü, milliyetin inançla belirlendiği şeklinde yorumlanmaktadır. [10]

Modern millet oluşumunun henüz ortaya çıkmadığı dönemler için İslâmın bir milliyet esası getirdiğini söyleyemeyiz. Modern milletin doğuşundan sonra, İslâm toplumlarına dıştan gelen yeni bir anlayışla İslâmiyet'in bir millet olarak görülmeye başlandığını söylemek daha isabetlidir. İslâmcı ideolojinin doğuşu bize bu konuda aydınlatıcı ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarını 19. asır "millet" olgusu ve "milliyetçilik" akımlarıyla İslâmcılığı mukayese ederek ve İslâmcılığın doğduğu düşünce atmosferi içindeki yerini belirleyerek değerlendireceğiz.

B) Milliyetçilik ve 19. Asır Osmanlı Toplumu

1. Millet ve Milliyetçilik

Millet ve milliyetçilik, sosyal bilimlerin hayli tartışmalı ve üzerinde mutabakata varılamayan konularından biridir. Bazı devletler ve bölgeler için başarılı milliyetçi ideolojilerin sınıflandırılmasından; Kedourie'nun yaptığı gibi, fikirler ve bunların yayılmaları üzerinde durulmasına; Kohn'un getirdiği ayırım gibi Batı ve Doğu milliyetçilikleri gruplandırmalarına kadar bir birine zıt yaklaşımlara konu olmuştur. Sosyolojik incelemeler şaşırtıcı bir tip zenginliği ve alt tipler yaratan sınıflandırma sar-

---

8 G.E.Grunebaum, **Modern Islam: The Search for Cultural Identity,** Berkeley, 1962, s. 181.

9 W. Montgomery Watt, **Islam and the Integration of Society,** London, 1961, s. 1.

10 Hans Kruse, "The Development of Nationality in Islam", **Studies in Islam,** Vol. II, January 1965.

hoşluğu içindeki genellemelere dönüşmüştür. [11] Bütün bunların yanında "milliyetçilik"in, ilmî bir tahlil alanı için elverişli olmayan "yarı-ilmî" bir kavram olduğu da ileri sürülmektedir. [12] Milliyetçiliğin bu vuzuhsuz hali, bizim İslâmcılıkla ilgili tahlillerimizi yapacağımız zemini de etkiliyor.

Milliyetçiliğin, sosyolojik açıdan objektif unsurlarla (dil, ırk, kültür vs.) tanımlanması ve kavranması güçtür. Ancak subjektif unsurlara ağırlık veren yaklaşımlar milliyetçiliği daha esnek bir zemine getirmektedir. Buna göre temel subjektif faktör bir topluluğun yaşayan ve aktif işbirliği arzusu (iradesi: Will) dur.[13] Böyle olunca millet, en basit şekliyle, kendilerinin millet olduğunu hisseden insanların topluluğu olarak tarif edilmektedir. [14] Bu şekilde, milliyetçilik de, bu millet kavramlaştırmasına bağlı olarak tanımlanmaktadır. Milliyetçiliğin bu kavramlaştırması içinde iletişim süreci, milleti doğuran süreç olarak ana eksende yer almaktadır. [15]

Milliyetçi ideolojilerin, Fransız İhtilâli'nin yaydığı prensiplerle şekillendiklerini biliyoruz. İhtilalin bütün Avrupa'ya yaydığı prensiplerden ilki, "İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi"nde yer alır: "Bütün hakimiyet hakkı, aslında millete aittir." En iyi yönetim biçimi, halkın kendi kendini yönetimidir. Kendi kendini yönetecek halk bazı mütecanis özelliklere sahiptir. Millet, bu tecanüs halidir. 1789'un teorisyenlerinden Sieyés milleti: "Müşterek bir kanuna tabi olarak yaşayan ve aynı teşrî kuvvet tarafından temsil edilen ortaklar heyeti" olarak tarif etmiştir. [16] "Bütün hakimiyet hakkı, aslında millete aittir" prensibi, milli-

---

11 Peter Worsley, **The Three Worlds, Culture and World Development,** London, 1984, s. 245.

12 Bryan S. Turner, **Marks ve Oryantalizmin Sonu,** Çev. H.Çağatay Keskinkok, İstanbul, 1984, s. 101.

13 Hans Kohn, **Nationalism Its Meanning and History,** London, 1955, s. 10.

14 Rupert Emerson, **Sömürgelerin Uluslaşması,** Çev. T.Ataöv, Ankara, 1965, s. 104.

15 Karl Deutsch, **Nationalism and Social Communications,** New York 1953, s. 87, 97, 99.

16 Elie Kedourie, **Nationalism,** London, 1961, s. 15.

yetçiliğin kaynağında yer alan demokratik karakteri ifade etmektedir. İlk ihtilalci döneminde milliyetçiliğin hedefi mutlak monarşilere karşı hürriyet mücadelesi olarak belirmiştir. Devrimci milliyetçilik, demokratik hürriyet kavramıyla birlikte yayılmıştır. Bu dönemde millet fikri, burjuva demokrasilerinin meşrulaştırılmasının felsefî temeli olmuştur. "Millî hakimiyet" prensibinin geliştirdiği demokrasi teorisinin ihtilalci etkilerinin sonucu olarak, 19. asrın siyasî düşünce ve tartışmalarının bütün alanlarında "millet" kavramı odak noktası olmuştur.

Milliyetçi ideolojilerin getirdiği ikinci prensip, Napolyon savaşlarının bütün Avrupa'ya yaydığı "Milletlerin kendi kaderlerini tayin hakkı " (self-determination) prensibidir. "Milli hakimiyet" prensibinin mantıkî sonucu olan bu prensip, her millete kendi bağımsız devleti içinde yaşama hakkı tanımaktadır. Napolyon savaşları sonrasında, kısa bir restorasyon çabasına rağmen Avrupa siyasetini ve diplomasisini belirleyen ana unsurlardan biri bu prensip olmuştur.

Milliyetçilik, bir kitle ideolojisi olarak sanayileşme ile birlikte değişen toplum yapısının içinde gelişmiştir. Kırdan kent ekonomisine geçiş, kapitalizmin gelişen dinamikleriyle toplum yapılarını değiştirmiş; kitlesel eğitim ve iletişim imkânları, örgütsüz kentlilere dönüşen kitleleri etkisi içine almış; geleneksel toplum (cemaat yapılarının) yokluğunda kitleler kolaylıkla yönlendirilmeye açık hale gelmiştir. Kitleleri yönlendirme konusunda, yaygınlaşan iletişim vasıtalarıyla daha etkili konuma giren aydınlar fikir imalatçısı olarak yerlerini almış ve kitlelere hitabetmeye başlamıştır. Aydınlar ve kitleler için milliyetçilik, bu ortam içinde kendini ifade etmek ve örgütlemek için uygun bir vasat oluşturmuştur. [17]

2. Milliyetçiliğin Osmanlı Toplumundaki Akisleri

"Milletler, keşfedilmekten çok aydın kesimin çabasıyla yaratılır-

17 Hans Kohn, **Nationalism; Its Meaning and History,** London, 1955, s. 24.

lar." [18] Osmanlı aydınları Batılı "millet" fikri ve milliyetçi akımlarıyla tanıştıkları ve kendi topraklarında "millet" ideali oluşturmaya kalkıştıkları zaman, her iki işi birlikte yapmışlardır. Hazır duran, keşfedilmeyi bekleyen millet "İslâm milleti"; dönemin zarurî şartları gereği yaratılmaya çalışılan millet ise "Osmanlı milleti" dir. "Türk milleti" fikri çok geç tarihlerde, Osmanlı toplumunda serpilen yerli formlara, Batılı modern "nation"un eklemlenmesiyle ortaya çıkmıştır. Türk milliyetçiliği fikrinin, günümüzde bile muhtevasını değişik renklerde etkileyen "İslâmlık ve Türklüğün telifi meselesi" İslâm milleti fikrinden; yine Türk milliyetçiliğinin ana unsurlarından "vatan ideali" "Osmanlı milleti" yaratma gayretlerinden günümüze intikal etmiştir.

Osmanlı aydınlarının "millet" oluşturma gayretleri, ilk olarak savundukları demokratik fikirleri temellendirme ihtiyacından doğmuştur. Aydınlar mutlak monarşilere karşı "millî hakimiyet" prensibini, aydın olmalarının şartı olarak savunmak zorundadırlar. 1870 yılında İttihad gazetesinde yer alan şu satırlar, padişah otoritesinin yerine "millet iradesi"nin geçirilmesini ifade ediyor: "Beşerin saadeti asrın kendisine sağladığı hukuktan ileri gelmektedir. Şöyle ki, bir milletin halini bir fert keyfince tağyir ve tadile muktedir olamıyor. Artık memleketlere hükümdarların çiftliği nazarıyla bakılan devirler geçmiştir; onlar milletin mülkü sayılmaktadır. İçinde bulunduğumuz asır, hükümdarları yüce makamlarından milletin me'muru menzilesine indirilmiştir." [19] Hükümdara itaate göre belirlenen siyasetin yerini, yatay bağlılık, yani millete sadakat almaktadır. Namık Kemâl'in millî hakimiyet prensibini savunduğu şu cümle, Osmanlı toplumunun gelenekleri ile açıklanamaz: "Ferdin kendi iktidarına tasarruf-ı tabiiyesi gibi kuvve-i müçtemii dahi bittabi efradın mecmuuna ait olduğu için, her ümmette hakk-ı hakimiyet umumundur." [20]

---

18 Bryan S. Turner, **Marks....** s. 90.

19 **İttihad,** "İrade-i Millet", 12 Safer 1286 (27 Mayıs 1869); M.Kaya Bilgegil, **Yakın Çağ..., I**, s. 112.

20 Namık Kemâl, "Ve Saverihim Fi'l Emri", **Hürriyet,** No. 4, 10 Juillet 1868.

II. Bölüm'de Yeni Osmanlıların, Batıdan öğrendikleri demokratik kurumların karşılıklarını kendi geleneklerinde ve İslâm düşüncesinde bulmak için gösterdikleri çabaları ve geliştirdikleri kuramları aktarmıştık. Yeni Osmanlılar, demokrasiyi "meşveret" ile, parlamentoyu "şura" ile karşılayıp, seçim yerine "biat"ı koyarken, klasik İslâm'da dar bir zümreye işaret eden "ehl ü hal ü akd"i neredeyse "efkâr-ı umumiye"nin müteradifi gibi kullanırken, Namık Kemâl 'in "umum" dediği kavramın yerine "millet"i geçirmek için de çaba harcamışlardır.

Ali Suavi Muhbir'de "Sair devletlerde millet var, bizde yok" derken, [21] iradesini yönetime aktaran, millî menfaatlerini savunan modern "millet" i kastetmektedir.

Avrupa'da yükselen milliyetçiliğin yaydığı ikinci prensibin, yani "milletlerin kendi kaderini tayin hakkı" (**Self-determination**) prensibinin, Osmanlı aydınları üzerindeki etkisini müdafaa psikolojisi çerçevesinde değerlendirmek gerekir. "Kendi kaderini tayin" prensibi çok milletli imparatorlukların ölüm fermanıdır. Etnik coğrafyası ile yamalı bohçayı andıran Osmanlı imparatorluğu bu prensibin doğrudan tehdit ettiği devletlerden biridir.

"Kendi kaderini tayin" prensibinin, "millî hakimiyet" prensibinin mantıkî bir neticesi olduğunu belirtmiştik. Yeni çağdan önce gelmiş imparatorluklarda tebaların imparatora sadakatle itaat ve hizmet etmeleri bekleniyordu. Hükümdar tebalarına karşı sorumlu değildi; tebalarının bağlılığını kabul ederek onları koruma görevini üzerine almaktaydı. Tebalar arasında da dinî inançlara dayanan bir hiyerarşi mevcuttu; Avrupa Hıristiyan devletlerinde Yahudiler, Osmanlı İmparatorluğu'nda da Hıristiyanlar hiyerarşik olarak alt katlarda yer alıyorlardı.

İhtilal Fransa'sında teorik olarak ilan edilen milliyetçilik, dinî cemaate ve hükümdara olan bağlılığın yerine, aynı millete bağlı olma prensibini getirmiştir. "Millî hakimiyet" prensibi, hükümdara bağlılığın ortadan kalkması demektir.

Avrupa'da milliyetçiliğin yayılması, doğrudan çok milletli

---

21 Ali Suavi, "Şayan-ı Tefekkür Mesele", (Londra) **Muhbir,** No. 38, 12 June 1868.

imparatorlukları tehdit eden bir gelişme olmuştur. Hükümdara bağlılık esasından, millete bağlılık esasına, yani dikey bağlılıktan yatay bağlılığa geçiş, mütecanis olmayan millî unsurlara sahip imparatorlukların meşruiyet temelini ortadan kaldırmaktadır. Milliyetçiliğin artan tehdidine karşı koymak için, Imparatorluklar bir yandan askerî tedbirlere başvururken, bir yandan da insiyakî olarak bir imparatorluk ideolojisi geliştirmeye çalışmışlardır. Avusturya'da (Kaisserreichnationalismus), Rusya'da ve Osmanlı imparatorluğunda farklı etnik unsurları birarada tutacak ideolojiler geliştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu imparatorluk ideolojileri, aynı zamanda hâkim etnik unsurun milliyetçiliği ile birlikte yürütülmüştür. Bu milliyetçilikler bazen dinî unsurlara dayanılarak da savunulmuştur: Rusya'nın Slavizmi savunurken Ortodoks Kilisesi'ne, Avusturya'nın Alman milliyetçiliğine karşı koyarken Katolik Kilisesi'ne dayanması gibi. [22] Osmanlı aydınları, benzer saiklerle bir imparatorluk ideolojisi yaratmak için çaba harcamışlar ve bu ideolojiyi hakim etnik grubun İslâmcılık ideolojisiyle birlikte yürütmüşlerdir. Osmanlıcılık adı verilen bu ideolojinin hangi esas üzerine bina edildiğine biraz sonra bakacağız. Biz, "Kendi kaderini tayin" prensibinin Osmanlı aydınlarını bir milliyetçi ideoloji oluşturmaya zorlamasını, kendi yazdıklarıyla göstermeye çalışalım.

Ahmet Cevdet Paşa, 1871 Prusya-Fransa savaşından sonra "**self determination**" prensibinin yayılmasını, biraz geç tarihli olmakla birlikte şöyle aktarıyor:

"Fransız imparatoru III. Napolyon, Italya meselesinden dolayı Avusturya ile muharebe ettiği sırada bir "Nationalité" kavmiyet meselesi meydana kodu. Bu ise bunca yıllardan berü mer'i olan hukuk-u hükümete dokundu.

"Şöyle ki, öteden berü isyana kıyâm eden kavimler hakkında kuvve-i cebriye i'mâliyle âsîleri taht-ı itâate getürmeye hakk u selahiyetleri olduğu halde, Napolyon bu kaideyi hedm ile "bir hükümet kendisünü istemeyen bir kavmi terk etmesi lâzım gelir" deyu dünya-

---

22 Hugh Seton - Watson, "Milliyetçilik ve Çok Milletli İmparatorluklar", Çev. Y.T.Kurat, **Belleten,** C: XXVIII. Temmuz 1964, No. 111.

ya yeni bir kaide çıkardı."

"Bu nationalité kaidesini evvel be evvel Ingilterelü kabûl ve tasdik etmiş ise de Rusya ve Avusturya bunun reddetmişler, bu kaideye göre Italya meydana gelmiş, bu kaideye ittiba'en hasıl olan Almanya ittihadı, Fransa'nın mağlub ve Napolyon'un esîr olmasına badî olmuştur." [23]

Cevdet Paşa'nın işaret ettiği prensip 1848 sonrası Avrupasını yeniden şekillendirmeye başlayan "kendi kaderini tayin" prensibidir. Cevdet Paşa'nın belirttiği gibi bu prensibe karşı çıkanlar Avusturya ve Rusya gibi farklı milliyetleri hakimiyetleri altında tutan imparatorluklardır. Aynı şekilde Osmanlı imparatorluğu için de bu prensip bir tehdit niteliğindedir. Osmanlı devleti, Yunan bağımsızlığından itibaren Balkan milletlerinin ayrılıkçı hareketleriyle yüz yüze gelmiş, toprak bütünlüğünü tehdit eden en önemli gaileyi bu konu teşkil etmiştir.

Osmanlı aydınları Italya devletinin doğuşunun, Almanya'nın millî birliğini sağladıktan sonra Fransa'yı dize getirecek çapta güçlü bir devlet olmasının arkasında yatan milliyetçiliği farketmişlerdir. Önceki bölümde, Ittihad-ı Islâm fikrinin ortaya çıkışında, bu farkında oluşun ve Avrupalı örneklerin özendirici etkisinin payını görmüştük. Nuri Bey'in **İbret**'te çıkan "Teşyid-i Revabıt" başlıklı yazısı, bir çok benzerinin arasında, milliyetçi bir ideoloji oluşturmanın zaruretini açıklıkla dile getiren yazılardan sadece biridir.

"Üçüncü Napolyon... Latin cinsine doğrudan doğruya veya bilvasıta hükmetmek maksadına düşerek, ona medar olmak üzere cinste ittihad meselesini resmiyete çıkardı. Ve bu mesele Avrupanın bir kaç büyük devletince aksa-yı maksad oldu. Işte o vakitten beri Prusya Alman ve Rusya Islav ve Sardunya Italyan ittihadını hasıl etmek ve Ingiltere ve Avusturya ve sair, bu yolda bir ittihad husulüne müsaid ellerinde bir ipucu olmayan devletler dahi evvelkilerin ittihad yüzünden kazanacakları kudrete mukabil bir iktidara diğer bir yolda malik olmak çaresini aramaya düştüler...

---

23 Ahmet Cevdet Paşa, **Maruzat,** (Haz. Y.Halaçoğlu), İstanbul, 1980, s. 42.

"Avrupa'nın şu cins ittihadına karşı biz de kendimizi memleketimizde siyasî ve askerî ittihad hasıl etmek mecburiyetinde bilmeliyiz. Zira, Rusya'nın Pan-Slavizm diye meydana çıkardığı Islâvlar ittihadı(nın) husül bulmayacağına katiyen emniyet gelse dahi, şu tefrika hali bekamızı kaviyen temine mani görünüyor." [24]

Nuri Bey, Avrupa'nın "cins ittihadı" olarak nitelediği milliyetçiliğine karşı, mukabil bir milliyetçiliğin zaruretinden bahsetmektedir. "İttihad" kelimesi milliyetçilik anlamında kullanılmaktadır. Bu dönemde seyrek olarak, milliyetçiliğe tekabül eden "milletdarlık" [25] kelimesi de aydınların kelime dağarcığına yerleşmiştir.

Buraya kadar yazdıklarımızı özetlersek: Osmanlı aydınları hem demokratik taleplerini temellendirmek, hem de parçalanan imparatorluğu bir arada tutmak için bir "millet" ideali geliştirmek ve milliyetçi bir ideoloji oluşturmak ihtiyacı içindedirler. Özellikle ikincisi, bütün Osmanlı aydınlarının paylaştığı ortak bir endişenin ürünüdür. Aranan "uhuvvet-i siyasiye"nin temin edileceği esas ve bu şekilde Osmanlı imparatorluğunu meydana getiren farklı toplulukları bir arada tutacak bir ideolojidir. Bu ihtiyacın ürünü olarak, Tanzimat'ın politik düzeyde ifade ettiği ve oluşturmaya çalıştığı "bila tefrik-i cins ü mezhep" Osmanlı milleti ideali veya "imtizac-ı akvam ve ittihad-ı anasır" politikaları, aydınlar tarafından milliyetçi bir ideolojiye dönüştürülecektir. Osmanlı milleti yaratma fikri, uzun çabaları gerektiren zahmetli bir iştir. Buna karşılık, "uhuvvet-i siyasiye"yi geçmişte temin etmiş olan ve o gün de farklı bir vasatta ayakta duran bağlılık odağı, "İslâm kardeşliği" ideali, Osmanlı aydınlarının aklını çelen bir cazibeye sahiptir. Osmanlı aydınları bir millet fikri ve buna dayalı olarak bir milliyetçilik tesisine kalkıştıkları zaman her ikisini birden yapmaya çalışmışlardır. Her iki fikrin hangi kabüllerden ve saiklerden yola çıktığını; birlikte,

---

24 Nuri, "Teşyid-i Revabıt", **İbret,** No. 14, 26 Rebiülahir 1289 (3 Haziran 1872).

25 Yeri geldikçe "İslâm meslek-i mahsusu"nu benimsediğini yazan **Basiret,** daha önce de "Osmanlı milletdarlığı mesleği"ni izlediğini söylemektedir. **Basiret,** "Mukabele-i Teşekkür", 9 Rebiülevvel, 1288 (30 Mayıs 1871).

yan yana nasıl savunulduğunu görmeden önce Osmanlı aydınlarının Batıdan aldıkları "Nation" kelimesini nasıl kavramlaştırdıkları üzerinde duracağız. Zira, bu kavrama atfedilen anlamlar Osmanlı aydınlarının "millet" ideali oluşturma çabalarına önemli ölçüde ışık tutmaktadır.

3. "Millet" Kavramı

Namık Kemâl, Hürriyet'te çıkan bir makalesinde, "millet" ve "ümmet" kelimelerini yanlış kullandıkları için devlet ricalini cehaletle itham ediyor. [26] Mesele tartışmalıdır: Kullanılan karşılıklar sui generis milliyetçiliğin hangi toplumsal haritalara denk düştüğünü göstermektedir. Osmanlı lisanında "nation"a karşılık olma istidadına sahip kelimeler boldur: Cins, kavim, ümmet, millet ve ahali. Bu kelimelerin arasında "millet", kavramı milliyetçiliğin dünyasına girmemizi sağlıyor. Önce birkaç "millet" tarifi aktaralım.

Basiret'de çıkan bir makalede "millet" şöyle tarif ediliyor: "Millet: beyinlerinde bir takım mukavelat ve şerait üzerine taayyüş etmek üzere içtima etmiş insanlardan ibarettir." [27] "Hitabet-i Amme" başlıklı bir başka yazıda "milliyet" adetlere ve dile dayandırılıyor. "Şiar-ı milliyede taassub azamete delil olduğu gibi, aksi de zillet ve meskenete alamettir. Çünkü şiar-ı milliyeyi muhafaza menafi-i mahsusa-i milliyeyi muhafaza demektir. Şiarda ne kadar taassub olunursa milliyet de ol kadar beka bulur. Milliyet baki oldukça menafi-i mahsusa da ol mertebe kuvvetlenir. Şiar'ın kaynağı adetler ve dildir." [28] Yazar İbn Haldun'u delil olarak göstermekte ve "asabiyet" kavramını "milliyet"in temeline yerleştirmektedir. Yine Basiret'de dünya milletlerini tasnif ederken getirilen tarifler bize bir belirsizliğin hakim olduğunu hissettiriyor: "Cemiyet-i beşeriye heyetini teşkil eden milel tebaiyet, siyaset ve diyanet itibariyle üç kısma münka-

---

26 (Namık Kemâl), **Hürriyet,** No. 19, 2 Novembre 1868, s. 5.

27 **Basiret,** 19 Cemaziyelevvel 1289.

28 **Basiret,** "Hitabet-i Amme", 11 Ramazan 1287 (6 Kasım 1870).

sim"dir, şeklinde bir ayırımdan sonra "Diyanet itibariyle milletleri: Mecusî, Musevî, İsevî ve Muhammedî" diye dörde ayırıyor.[29]

Ahmet Cevdet Paşa'nın "nation"u "kavim" olarak karşıladığını görmüştük. Kânipaşazade Rıfat Bey de **Hukuk-ı Umumiye**'sinde "nation"u "kavim" olarak çevirir: *"Kavim diye bir yer sakinlerine derler ki, bir hal-i içtimaîde yaşarlar, lisan-ı vahid ile tekellüm ederler, bir türlü kaanun ile idare olunurlar, asıl ve nesil ile terkib-i cismanî ve kuvve-i zihniyeleri bir olur. Yahud, bir çok zaman efkârın tesiri... hayatlarınca hasıl ettiği imtizacın ianesi ile birleşmiş olurlar. Kavim halinde yaşamak haline dahi kavmiyet derler."* [30] Rıfat Bey, Avrupada iken kaleme aldığı, daha önce üzerinde durduğumuz risalede "millet-i İslâmiye ve ümmet-i Osmaniye" deyimlerini kullanmaktadır.

Ali Suavi Webster'den "Nation" maddesini "Ümmet"diye çevirmektedir: "Ümmet (nation) demek, (Webster) diyor ki: *Memlekette sakin olmakla, yahut kendi hükümdarının veya hükümetinin idaresi altında bulunmakla tecemmü etmiş halk demektir. Meğer ki ecnas-ı muhtelifeden mürekkeb imiş, ümmettir." Bu tarifi veren Suavi'nin gayesi Osmanlı halkına "nation" ünvanı vermektir: "İşte siyasetce memaliki mâlume sakinesine ümmet-i Osmaniye tâbir olunur."* [31]

Bu tarihlerden itibaren "nation"un karşılığı olarak "ümmet"in yerleştiğini, daha sonraki yıllarda rastladığımız tartışmalardan anlıyoruz. Mahmut Celaleddin Paşa'nın çıkardığı **Hazine-i Evrak**'da kavramın tartışıldığı bir yazı bunu gösteriyor: Makale "Ümmet" ve "millet" kelimelerinin yanlış kullanılmasından bahsetmektedir: *"Millet kelimesi Arapçadır. Fi'lasıl "imlâ" manâsında olan "imla" lafzından melhûz isimdir. Sonradan usûl ve şeraî manâsına naklolunmuştur. Şu itibar ile ki, usûl-ı şerâ'iyi Peygamberan-ı zişân imlâ etmişlerdir. İslâm ıstılahında ehl-*

---

29 **Basiret, 19** Cemaziyelevvel, 1289 (26 Temmuz 1872).

30 Kanipaşazade Rıf'at Bey, **Hukuk-ı Umumiye,** İstanbul, 1290 (1873), s. 87.

31 (Ali Suavi), "Türk", **Muhbir,** No. 38, 12 June 1868.

i kitap olan kavme ıtlak olunur..."

"İşte şu tarifimizden anlaşılacağı vechile, meselâ memalik-i Türkiyâ'da mevcud ecnas-ı muhtelife ve mezahib-i müteaddideyi murad ederek (millet-i Osmaniye) demek sahih olmaz."

"...Ümmet-i Osmaniye ıtlâkı sahih olur.. Zira teba-i Osmaniye ne cinslerden mürekkeb olursa olsun bir cemaattir ki, onları tebaiyet cem' eder. Yani metbü'ları olan devletin lisanı ve kaanunu onları cem etmiş, birleştirmiştir. Bu halde Fransızca olan "nasyon" Nation (metinde Latin harfleriyle) kelimesini "millet" lâfzıyla tercüme galattır." [32] Yazıda bundan sonra, bizim yukarıda aktardığımız Rıf'at Bey'in tarifi mehaz gösterilerek aktarılıyor. Ancak arada küçük bir fark vardır: Rıf'at Bey'in kullandığı **Kavim** kelimesi yerine **Ümmet** kelimesi yerleştirilmektedir.

Hazine-i Evrak'da bu tartışmanın yapıldığı sıralarda Şemseddin Samî "Türk ümmeti" tabirini kullanmaktadır. [33] Şemseddin Samî, Türkçeyi kastederek her "kavmin" kendi lisanını geliştirmesi gerektiğini savunduğu yazısında "ümmet"i "nation" karşılığı kullanıyor: *"Kürre-i arzın üzerinde iki yüz milyona karib olan nüfus-ı Islâmiye diyanet ve milliyet itibariyle müttehid ve bir millet-i vahideden ibaret iseler de cinsiyet ve lisan itibariyle akvam ve ümem-i müteaddideye münkasim ve elsine-i mütehalife ile mütekellim bulundukları mâlumdur." Şemseddin Samî'ye göre nation karşılığı kullandığı ümmet, bir "kavim"in kendi varlığının şuurunda olma halidir: "Ümmet ile kavim kelimelerinin medlulleri arasındaki fark ise ancak maddî ve manevî büyüklük ve küçüklükten ibaret olduğundan her bir kavmin ümmet olmaya çalışması tabii ve meşrû bir cihettir."* [34]

Kamus-ı Türkî'de "millet" maddesinde, "millet"in "cins,

---

32 **Hazine-i Evrak,** "Mahsusat", No. 35, Tesis tarihi 1 Mayıs 1297 (1881).

33 Şemseddin Sami: "...(Türklerin) cümlesi bir lisan-ı vâhidle mütekellim, tamamiyle bir ümmet-i vâhide hükmüne geçerek, Türk ümmeti yirmi milyon nüfusu câmi' bir ümmet-i âzime olacaktır." diyor. Bak. Agâh Sırrı Levend, **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri,** Üçüncü Baskı, Ankara, 1972, s. 133.

34 Şemseddin (Sami), "Elsine-i İslâmiye", **Hafta,** Sayı, 17, 15 Muharrem 1299 (7 Aralık 1881), I. Cilt, s. 267.

kavim" karşılığı kullanılmasının "galat" olduğu, doğrusunun dinî cemaate işaret ettiği belirtilmektedir. Bu tarihlerden sonra "millet"in, "nation"un karşılığı olarak nasıl yerleştiğini takip etmek, ideolojik dönüşümü izlemek açısından da önemli ipuçları verebilir. Biz tekrar araştırdığımız dönemde "millet" kavramı etrafında sürdürülen tartışmalara bakalım.

Basiret gazetesi ile Bosna'da çıkan Gülşensaray gazetesi arasında "millet menfaati ve devlet menfaati" arasında aykırılık olup olmadığı konusunda başlayan ve İbret'te Namık Kemâl'in iştirakiyle genişleyen tartışma "millet" kavramına atfedilen anlam hakkında aydınlatıcı bilgiler veriyor. Tartışmanın başlangıcı, Osmanlı müslümanları arasında devlet memuriyetine karşı olan eğilimin eleştirisine dayanıyor. Basiret ve Gülşensaray arasında karşılıklı yazılarla mesele "devlet" ve "millet"in önceliği meselesine dönüşüyor. Basiret'in tezi demokratiktir: Millet menfaatleri ile devlet menfaatleri özdeş değildir; devlet memuriyetinde bulunanlar sürekli olarak devlet menfaatlerini millet menfaatine tercih edeceklerinden, millet menfaatlerini muhafazaya muktedir adamların da toplum içinde bulunması gerekir. Basiret bunları savunurken, milletle hükümetin aynı şeyler olduğunu, sadece menfaatleri arasında fark bulunduğunu belirtmektedir. [35]

Tartışmaya üçüncü taraf olarak katılan Kemâl, İbret'te konuyla ilgili üç makale yazmıştır. Bu makalelerden ilkinde, devlet ve millet menfaatlerinin özdeş olduğunu söyler. Bu tezin bizi ilgilendiren tarafı Kemâl'in menfaat özdeşliğini kurarken yaptığı millet tarifidir: "Millet, bir halkın revabıt-ı siyasiyesine nazaran bulunduğu hali tarif eder bir kelime olduğu gibi, devlet de bir halkın icraat-ı siyasiyesine nazaran bulunduğu tavrı ifade eder." [36]

Son makalede Kemâl, farklı şeyler söylememekle beraber, konuyu daha ayrıntılı ele alır. Devleti Hobbes'cu gerekçelerle savunur. Her cemiyette "kuvve-i galebe-i maddiye"ye ihtiyaç var-

35 **Basiret,** 23 R.ahir 1289 (1 Temmuz 1872).

36 (Namık) Kemâl, "Herkesin Maksüdu Bir Ama Rivayet Muhtelif", **İbret,** 25 R.ahir 1289 (3 Temmuz 1872).

dır. Bu kuvvet ise ekseriyetin mecmu-ı kuvâsı"ndan ibarettir. Ancak adaletin muhafazasını çoğunluk doğrudan gerçekleştiremez; bunun için aralarından bazılarını "tevkil" ederler. İşte "Hükümet" ve yahut devlet halkın böyle bir tevkili icra etmek şartıyla bulunduğu tavrına denir." "Ümmet tabiri ise emr-i tevkilden kat'ı nazarla bir heyet-i medeniyenin mecmuunu ifade etmek için kullanılır."[37] Kavramlar yerli yerine oturmamıştır, ancak "nation"un karşılığı olarak tercih edilen kelimenin "ümmet" olduğu anlaşılmaktadır. "Millet" dinî cemaati ifade eden bir deyim olarak kullanılmaktadır. Ancak, kavram üzerine yapılan tartışmalardan anlaşılmaktadır ki, Osmanlı aydınlarının asıl gayesi "nation"u "millet"le karşılamaktır. Bir topluluğu mütecanis hale getiren, ortak bir menfaat duygusuna, ortak bir geçmişe sahip kılan temel esas onlara göre din bağıdır. Aydınların kullandığı sözlükte itibarı olan kelime de "millet'tir. Bu sebeple onlar, bir topluluğu mütecanıs hale getiren nitelikleri "millet" kelimesiyle ifade etmişlerdir. "Ümmet" kenarda yer alan ve politik olarak yaratmaya çalıştıkları ortak bağı, yani Osmanlıcılığı ifade eden bir kelime olarak kullanılmıştır. "Millet" kavramının muhtevasının "İslâm milleti" şeklinde kullanılmasından "Türk Milleti" şekline dönüşmesini, kavramın sadece muhtevasının değişmesi, izafe ettiği bağlılık odağı olma vasfının değişmemesi olarak görebiliriz. Millet kelimesi temel bağlılık odağını ifade eden bir kelime olarak aynı kalmış, sadece muhtevası değişmiştir.

Osmanlıcılığı savunmasına rağmen "din ve millet ikisi dahi birdir" diyen Ahmet Midhat Efendi'nin tercihi, yukardaki çerçeve içinde bir anlam kazanmaktadır. [38] Bu tarihlerden sonra da "din ve millet" özdeşliğinin tartışma konusu yapıldığı anlaşılı-

---

37 (Namık Kemâl) B.M. "Bazı Mülahaza-i Devlet ve Millet", **İbret,** 7 Şaban 1289 (13 Ekim 1872).

38 Ahmet Midhat Efendi'nin bu cümlesi 93 Harbinin hemen sonrasında devletin kurtuluşu için çare aramak üzere tertip edilmiş bir ankete verilen cevapta geçiyor. "Erbab-ı Hamiyetten Birisi" imzasıyla **Ceride-i Havadis"**e sekiz soru gönderilmiş. **Ceride-i Havadis,** 12 Şevval 1295 (9 Ekim 1878), No. 3830; Tercüman-ı Hakikat, soruları yerinde bulduğunu belirterek işi ankete çeviriyor. Ahmet Midhat'ın cümlesi "teshin-i devlet ve millet neye menûttur?" tarzındaki "Sual-i sâmin"in cevabında geçiyor. **Tercüman-ı Hakikat,** 14 Şevval 1295 (11 Ekim 1878).

yor. Ahmed Midhat Efendi'ye yazılan bir "Tezkire-i Hümayun"da Abdülhamid'in öne sürdüğü görüşler, bize göre aydınlardan daha "ileri" bir noktayı işaret etmektedir. Abdülhamid: "Bir hükümet ve kavmin" yaşayabilmesi için birkaç şey gereklidir, diyor ve bunları teker teker sayıyor: Birincisi din ve o dini muhafaza etmek için bir miktar "taassub"; İkincisi maarif; üçüncüsü milliyet; dördüncüsü servet ve sanayi. Abdülhamid'in saydıkları, "hasta" olan bir devlet için pratik reçetedir. Ancak, din ve milliyeti ayrı esaslar olarak zikretmesi ilginçtir. Daha ilginci, aynı metinde "münevverleri eksik mâlumatlı olmakla" suçlarken öne sürdüğü gerekçedir. Abdülhamid aydınları "milliyet ve din ne demek bilmezler" diye suçlamaktadır. Metnin bütününden anlaşıldığına göre Abdülhamid'in kasdettiği aydınların "din ve milliyet" arasındaki farkı görememeleri, yani ikisini özdeş şeyler zannetmeleridir. [39]

C) "İttihad-ı Osmani"

Avrupa'da yerleşen "kendi kaderini tayin" prensibi, Osmanlı imparatorluğunda yaşayan azınlıkların bağımsızlık hareketleri ve bu hareketlerin Tanzimat döneminde artan Avrupa müdahalesine konu olması; Osmanlı devlet ricali ve aydınlarını bizim Osmanlıcılık dediğimiz o dönemde "İttihad-ı Osmani" olarak nitelenen ideolojiyi oluşturmaya icbar etmiştir. Dağılan imparatorluğu bir arada tutmanın en esaslı çaresi Osmanlı topluluğuna dahil çeşitli milletlerin "arasını telif etmek"[40]tir. Osmanlıcılık, bugünün standartları ile değerlendirilirse, ilk

---

39 **B.O.A., Y. E.E.:** 9-2638-72-4; "Tezkire-i Hümayun" Yabancı devletlerin müslümanları "iğva" eden propaganlarını tesirsiz hale getirmek üzere bir eser kaleme alması isteğiyle A.Midhat Efendi'ye hitaben yazılmıştır. Söz konusu eserin A. Midhat'ın, **Müdafaa: Ehl-i İslâmı Nasraniyete Davet Edenlere Karşı Kaleme Alınmıştır,** (İstanbul 1300) olması gerekir. Abdülhamid'in taassubu faydalı bir unsur olarak görmesinin benzeri görüşler, o dönemin aydınları arasında yaygındır. Örnek olarak taassubun asabiyet manasına geldiğini söyleyen ve savunan bir yazı: **Vakit,** 6 Eylül 1876.

40 Bilgegil, **Yakın Çağ...,** I, s. 109.

siyasî doktrindir. [41]

İncelediğimiz dönemde ciddî olarak Osmanlıcı bir ideoloji üretmeye çalışan **İnkılâb** gazetesi, farklı milliyetlerin telifini şu cümlelerle savunuyor: *"Biz şurasını iyice düşünmeliyiz ki, altıyüz senedir Osmanlıyız. Kimse kimsenin dinine, cinsine dokunmadı. Şimdi hepimiz bir vatan evladı iken ve birleşmemiz, kardeşlik etmemiz zamanı gelmiş iken silah tutup da birbirimizin canına mı kastedelim? Cümlemiz ittihad kuvvetiyle hürriyetimizi kazanarak hubb-i vatan dâiresinde cem' olmalıyız."* [42]

Osmanlıcılık iki farklı şekilde savunulmaktadır. İlki, padişaha bağlılık esası ile savunulan Osmanlıcılıktır. Bu tarz bir Osmanlıcı ideolojinin en derli toplu tezlerini Ahmet Midhat'ın **Üss-i İnkılâb**'ında bulabiliriz. Ahmet Midhat, bu kitapta tezlerini "Osmanlılık bir milliyet ve uhuvvet-i siyasiyeden ibaret olmasa idi...." diye sıralar. [43] İkinci tip Osmanlıcılığın dayandığı esas ise, **İnkılab** gazetesinden aktardığımız cümlelerde görüldüğü gibi "vatan" idealidir. "Vatan", münhasıran Osmanlıcılığın siyasî dağarcığımıza kazandırdığı kavramlardandır.

Doğuş sürecini izlediğimiz İslâmcılığa rakip tek ideoloji Osmanlıcılıktır. İslâmcılık fikri oluştuktan sonra, önceliği olan Osmanlıcılığın da bir dönüşüme uğradığını görüyoruz. İslâmcılıktan sonra Osmanlıcı ideolojinin savunulmasında İslâmdan getirilen deliller önplana çıkmaya başlayacaktır. Biz önce, mukayese imkânı vermesi için Osmanlıcılığın "vatan" ideali üzerine nasıl inşa edildiğini görelim.

"Hangi dinden olursa olsun, bu camiaya dahil her fert; vatanını sevmek (vatanını sevmek imandandır) ve korumak (onun yükselmesi için) cehd ü gayret sarfetmekle mükelleftir." [44] Yeni Osmanlıların **İttihad** gazetesinde yer alan bu satırlar vatan ideali etrafında bir Osmanlı milleti yaratmayı amaçlıyor. Aynı ideolo-

---

41 Ruben Safrastjan, "Ottomanism in Turkey in the Epoch of Reforms", **Etudes Balkanıques,** No. 4, 1988, s. 72 vd.

42 Bilgegil, **Yakın Çağ,** I, X s. 199.

43 Ahmet Midhat Efendi, **Üss-i İnkılâb,** Cild-i Evvel, İstanbul, 1294 (1877), s. 15.

44 **Yakın Çağ,** I, s. 121.

jiyi paylaşan **İnkılâb** gazetesinde, aynı amacı ifade eden satırlarda bir Osmanlı milleti fikri şöyle temellendiriliyor: "Bu vatan ecdâdımızdan bize bir kanlı miras kalmıştır. Ve her bir avuç toprağı ecdadımızın kanıyla yoğrulmuştur. İşte bu vatan bizim mülk-i sarihimiz ve bu mülkde bulunup vazifesini ifa eden herhangi millet olursa olsun vatandaşımız, (kar)deşimizdir." [45] Amaç farklı milliyetlerin birliğini tesis etmektir. Bu amaç için "Vatan evlatlığı Hıristiyan ve Müslümanları kardeş" kılan [46] bir bağ olarak takdim edilmektedir.

Osmanlıların geliştirdikleri "vatan" fikri, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde, milliyetçiliğin temeli olarak takdim edilen "ortak bir hükümran otoritenin yetki alanıyla belirlenmiş, ortak bir toprağın işgali" anlayışına benzemektedir. [47] Vatan kelimesi, yeni muhtevası ile "patrie" kelimesinin karşılığıdır. "Vatan" ideali etrafında bir Osmanlı milleti yaratma teklifi, Fransız yurtseverliliğinden ilham almaktadır. Bu haliyle "vatan" ideali, Osmanlıcılık ideolojisinin Batıdan aktardığı akültüratif bir unsurdur; Osmanlı toplumunda hakim olan Türk-İslâm geleneklerinde böyle bir idealin geçmişi ve temeli bulunmamaktadır. Bu geleneğin yokluğunu Ahmet Cevdet Paşa ve Ali Suavi'den yapacağımız iktibaslarla gösterebiliriz.

Ahmet Cevdet Paşa'nın, gayrımüslimlerin askere alınmasının söz konusu edildiği bir toplantıda, itirazı, "vatan" fikrinin Osmanlı toplumunda henüz teşekkül etmemesine dayanır: "*Mahlut bir taburun binbaşısı ledelhace askerî gayrete getirmek için ne diyecek? Vakıa Avrupa'da gayret-i diniye yerine gayret-i vataniye kaim olmuş. Lakin bu da feodalite asırlarının inkîrazından sonra çıkmış ve onların çocukları da küçük iken bu sözü işiterek pek çok senelerden sonra vatan uğruna kelâmı, efrad-ı askeriyelerine tesir eder olmuştur. Ama bizde vatan denilirse askerin köylerindeki meydanlar hatırına gelir. Biz şimdi vatan sözünü ortaya koyacak olursak mürur-u zaman ile bizde de efkâr-ı nâsda yer ederek*

---

45 **a.g.e.,** s. 190.

46 **Basiret,** 10 Receb 1288 (26 Eylül 1871).

47 Bernard Lewis, **Modern Türklye'nin Doğuşu,** s. 332.

Avrupa'daki kadrini bulacak olsa bile gayret-i diniye kadar kuvvet alamaz. Onun yerini tutamaz." [48]

1871 Paris muhasarası esnasında Paris'de bulunan Suavi, Fransız vatanseverliğini hafife alarak, "İslâm Askerleri ve Fransız Askerleri" başlığıyla bir karşılaştırma yapıyor. *"İslâm itikadı şudur ki, eğer memleket-i İslâmiye üzerine düşman zuhur ederse, muharebe ve mukabele farz-ı kifayedir. Eğer düşman memleket-i İslâma bir hatve atacak olursa, o halde muharebe farz-ı âyin olur. Yani, silah tutmağa muktedir olan ne kadar müslüman var ise, herkesin üzerine farzdır ki, silahını kapıp düşmana mukabele ede. İşte bizimki budur. Biz bunu hükm-i ilâhî ki farz biliriz.*

"Kitaplardan okuduk ki Fransızlarca böyle farz falan olmayıp "Amour de la Patrie" var imiş, yani hubbu'l vatan.

"Şöyle ki patrie (vatan) diye bir nida olunsa bütün Fransızlar ayaklanıp vatan-ı azizi hıfz ederlermiş. Lakin bu kere Fransa'ya Prusya askeri girdi, eski masallar fehvasınca gerek memurîn ve gerek gazeteler hubbu'l vatan diye iki ay bağırıştılar. Ve halkı vatan namına davet ettiler. Hani Fransa ayaklanmadı...."

"Hemen İslâm itikadı zevâl bulmasın." [49]

"Vatan" kelimesi, yeni ideolojik muhtevasıyla Tanzimat fermanı'ndan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Eski kullanımda "sıla" anlamına gelen "vatan", yeni muhtevasıyla bütün siyasî coğrafyayı ifade etmektedir. "Vatan" idealini popülarize eden kişi, ismi bu kelimeyle yan yana anılan Namık Kemâl'dir. Namık Kemâl'in "vatan" fikri, ayrı bir incelemeye konu olacak kadar kapsamlıdır. Burada sadece Kemâl'in "vatan" kavramlaştırmasının aynı kalmadığını, Hürriyet'teki "Hubbu'l Vatan Mine'l İman" makalesi ile İbret'teki "Vatan" makalesi arasında savunduğu fikirler açısından önemli farklar bulunduğunu belirtelim. Kemâl doğrudan fertlerin bağlılığını sağlamak üzere "vatan" üzerinde durur, ancak onun "vatan"ı Osmanlı sınırlarını aşar ve bir İslâm vatanı'na dönüşür.

---

48 A.Cevdet paşa , **Maruzat,** S. 114.

49 Ali Suavi, "İslâm Askerleri ve Fransız Askerleri" **Muvakkaten Ulûm Müşterilerine,** No. I, (Paris 1871), s. 28.

"İttihad-ı İslâm" fikrinin rakibi olan tek ideoloji, merkezinde "vatan" fikrinin yer aldığı "İttihad-ı Osmanî" dir. İslâmcılığın geliştirdiği tezleri, siyasî endişelerini Osmanlıcılık fikrinin dayandığı zaruretlere bakarak kavramak mümkündür. Yeni Osmanlıların Avrupa'da geliştirdikleri, İslâma dayalı demokrasi taleplerinin, gayrı müslim vatandaşlar söz konusu olunca nasıl çatallaştığını; "İttihad-ı İslâm" fikrini teklif edenlerin, nasıl bu fikirle Osmanlıcılığı telif etmeye çabaladıklarını daha önceki bölümlerde aktarmıştık. Aynı şekilde Osmanlıcılık da, İslâmcılık fikri geliştikten sonra kendi tezlerine İslâm'dan delil getirmeye çalışmıştır. Kanun-ı Esasîye yöneltilen şer'î itirazları karşılamak üzere geliştirilen, gazetelerde örneklerini bol miktarda gördüğümüz savunmalar ve Ahmet Midhat Efendi'nin Üss-i İnkılâb'ı, bu değişimin birkaç yıl sonrasına ait örnekleridir.

D) Batı Nasyonalizmi ve Islâmcılık

Osmanlı aydınları, 19. asır Avrupa'sında gördükleri milliyetçi akımları "cins ittihadı" olarak nitelemişler ve "ırk"a (daha geniş olarak kültüre ve dile) dayalı bu tür milliyetçiliği kendi toplumları için elverişli bulmamışlardır. Ancak, kendilerinin yapmaya çalıştıkları da içi farklı bir şekilde doldurulmuş bir milliyetçiliktir.

Esad Efendi, İttihad-ı İslâm başlıklı kitapçığında, "cins" unsurunu "ittihad esbabından biri olduğu münker değildir" diyerek kabul ettikten sonra "Bizde vasıta-i ittihad cihet-i camia-i İslâmiyettir" der. [50] Namık Kemâl Batı tipi milliyetçiliği, karşısına İslâmı koyarak reddeder: *"Şeriat-i Muhammediye hiçbir vakit iki arşın bir dağ veya harita üzerinde iki karış bir çizik iki takım insanı birbirinden ayırmakla veya onların bir takımı olmaz yerine nebaşet demekle veya bir takımı yumru yanaklı, diğer takımı çatık kaşlı bir nesilden gelmekle aralarında olan uhuvvet-i in-*

---

50 Esad Efendi, **İttihad-ı İslâm",** İstanbul, (1873).

saniye ve ittihad-ı İslâmiyeyi unutmalarına cevaz vermez." [51] Ali Suavi'nin Batılı milliyetçiliklere itirazı da çok açık biçimde İslâmdan kaynaklanır. Ali Suavi, Osmanlıların ırkî menşeleri hakkında **Muhbir**'de yazdığı "Türk" başlıklı yazıda, Avrupalıların ve müslümanların "millet" anlayışlarını karşılaştırır. Ona göre Avrupalılar Şarkın halini Batıyla kıyasladıklarından yanılmaktadırlar. *"Bilmek lâzımdır, Şark ile Garp beyninde bu meselede (milliyeti kastetiyor) büyük fark vardır. Şöyle ki Avrupa'da cinslik davası vardır. Meselâ şimdi İngiliz hükümetinde bir Fransız vezir olamaz. Kezalik Cezayir Arabı Fransız imtiyazına nail olamaz. İşte bu cinslik davası Şarkda yoktur."* diyerek Hırvat, Fransız, Arnavut asıllı Osmanlı sadrazamlarını örnek gösterir ve ekler: "Türk devleti zuhur etti, ama cinslik davasına itibar etmeyip her cinsten bulduğu ehliyetlileri istihdam eyledi. "Sonuç olarak şu hükmü verir" Evet Şarkda cinslik davasına bedel tevhid davası vardır. Yani Türklük hakim değildir, müslümanlık hakimdir. Avrupa'da ise din hakim değildir, cinslik hakimdir. "Suavi, verdiği bu hükme dayanarak Doğu ve Batıdaki, bizim milliyetçilik adını verdiğimiz eğilimlerin başarı şanslarını mukayese eder: *"Garbın cinsilk davası mı daha ziyade bekaya medardır, yoksa Şarkın Müslümanlık davası mı? Bu meselenin mukayesesine gelince: Elbette Şarkın hali daha iyidir. Zira, meselâ Fransız Fransızlık davasında otuz milyon kadardır. Lakin Türkler Müslümanlık davasında ikiyüz milyondur. Cins mahvolabilir, Müslümanlık mahvolmaz..."* [52]

"İttihad-ı İslâm" fikrinin doğuşunu takip ettiğimiz IV. Bölümden buraya kadar, dönemin gazetelerinden yaptığımız iktibaslardan Osmanlı aydınlarının İslâm'a, daha doğrusu İslâm cemaatine modern bir millet olarak bakmaya başladıkları, yeteri kadar açığa çıkmıştır sanıyoruz. Osmanlı aydınları, tekrar altını çizelim, hem demokratik taleplerini dayandıracakları bir toplumsal temel, hem de Osmanlı Devleti'ni yaşatmak için bir millet ideali ve buna dayalı olarak bir milliyetçilik geliştirmeye ça-

---

51 (Namık Kemâl) " İttihad-ı İslâm", **İbret,** 19 R. ahir 1289 (27 Haziran 1872).

52 Ali Suavi, "Türk", **Muhbir,** No. 38, 12 June 1868.

lışmışlardır. Bu zarureti hissettikleri zaman, İslâm milletini keşfetmişler, Osmanlı milletini de Batı'dan aldıkları "vatan" fikri etrafında yaratmaya çalışmışlardır.

Batı Avrupa'da milliyetçilik ortaya çıkmadan önce, dinlerin ana ilkeleri ve görünüşleri değişmiştir. 18. asır Aydınlanma düşüncesi yaşandıktan ve laiklik Batı'da önemli toplumsal temeller kazandıktan sonradır ki, felsefî ve toplumsal temelleri bulunan milliyetçi ideolojiler ortaya çıkmıştır. [53] 19. asırda Batı'da yaygınlaşan milliyetçi ideolojiler, bazen kilisenin desteğini de arkalarına almak için çaba harcamalarına rağmen "laik" ideolojilerdir. Batı'da milliyetçilik laik bir ideoloji olarak gelişip yayılırken Osmanlı toplumunda "din" nasıl milliyetçi bir ideolojiye dönüşmektedir?

Bu sorunun en kestirme cevabı, Osmanlı aydınlarının ve toplumunun "Aydınlanma Düşüncesi"ni yaşamamış olmaları ile verilebilir. Osmanlı aydınları, Aydınlanma düşüncesini yaşamadan milliyetçi bir ideoloji oluşturmaya teşebbüs etmişlerdir. Osmanlı aydınları fazla zorlanmadan keşfettikleri "İslâm milleti"nde, hem Batı'da "Aydınlanma"nın işgal ettiği yeri İslâm düşüncesinden devşirmek, hem de aradıkları toplumsal tabanı, Osmanlı toplumunda derin kökleri bulunan "İslâm kardeşliği" geleneğinden sağlamak avantajlarını bulmuşlardır.

"İslâm milleti"ne müracaatın ikinci sebebi, Osmanlı toplumunda geliştirilen devrimci düşüncenin paradoksunda bulunabilir. Yakın tarihin ilk devrimci-demokrat aydınları olan Yeni Osmanlılar toplumsal temeli zayıf siyasî taleplerle ortaya çıkmışlardır. Batı'dan öğrendikleri siyasî kurumların, bir an önce Osmanlı toplumunda gerçekleştirilmesini istiyorlardı. Bu talepleri ve eğilimleri toplumsal desteği olmayan siyasî modernizm olarak niteleyebiliriz. Yeni Osmanlılar, bir kez bu modern talep-

---

53 Batıda "nation" daha önceleri aileden büyük, aşiretten küçük, doğuştan benzerlik gösteren insan kümesini ifade ediyordu. Kedourie, **Nationalism,** s. 13; aynı şekilde "partrie" kelimesi de Hıristiyan teolojisinin kullandığı bir kavramdı. "Patria" Orta Çağda "Tanrı'nın Şehri" manasına kullanılıyordu. St. Augustine "partrie"yi "Fatherland of all Christians" olarak kullanmıştır. Bassam Tibi, **Arab Nationalism, s. 5.**

lerle ortaya çıkınca, toplumsal destek bulmak için toplumda hakim olan dünya görüşünden yani İslâmdan, kendi taleplerine bir kapı aralamaya çalışmışlardır. İslâm düşüncesi ve İslâm kardeşliği idealine müracaatlarının, ikinci sebebi, bu paradoksal durumdur. Toplumun öncelikle aydınlatılmasını, Batının "medenî" kurumları ve düşünceleriyle tanıştırılmasını, bu kurumlar ve düşünceler için Osmanlı toplumunda bir gelenek oluşturulmasını savunan, kısaca toplumsal modernizmi öncelikle savunan aydınların, böyle bir paradoksu yaşamamaları görüşümüzü desteklemektedir. Gerçekten de, Şinasî, Ahmet Münif Efendi (Paşa) hatta bir ölçüde Ahmet Midhat Efendi gibi aydınların İslâmcı bir meşrulaştırmaya müracaat etmemeleri, daha doğrusu görüşlerini İslâma dayandırma ihtiyacı hissetmemeleri, toplumsal modernizmi öne almalarından kaynaklanmaktadır.

İslâm milliyetçiliğinde mevcut olan milliyetçilik, akültüratif bir ideolojidir. Osmanlı aydınları milliyetçiliği Batı'dan öğrenmişler ve İslâma Batıdan aktardıkları kalıplar içinde bakarak, İslâmdan milliyetçi bir ideoloji çıkarmaya çalışmışlardır. Deutsch'un belirttiği gibi modern iletişim milleti ve milliyetçi ideolojilerin doğuşunu zorlamaktadır. Osmanlı toplumunda, iletişimin gazete vasıtasıyla modern kalıplara ulaşması ve Osmanlı aydınlarının bu iletişim ağı içinde hem demokratik taleplerini temellendirmek, hem de Osmanlı devletinin güvenlik endişelerine cevap vermek için milliyetçi bir ideoloji oluşturmaya teşebbüs etmeleri normal bir süreç olarak görülebilir. Bu yüzden, milliyetçi ideolojilerin Osmanlı aydınları üzerindeki akültüratif etkisini fazla abartmamak gerekir. Fransız ihtilali sonrası Avrupa'ya temel iskeletini veren ve Avrupa siyasî coğrafyasını şekillendiren milliyet prensibi ve milliyetçilik ideolojisi, Fransa dışında kalan Avrupalı aydınlar için ne ölçüde akültüratif bir unsursa, Osmanlı aydınları için de o kadardır. Hatta, İtalya, Polonya, Prusya ve Macaristan gibi incelmiş milliyetçiliklerde olduğu gibi siyasî birlik yaratma veya kendi bağımsız devletine sahip

olma gibi ön aşamalara da, Osmanlı aydınlarının ihtiyacı olmamıştır. Osmanlı aydınlarının dinden bir milliyetçi ideoloji çıkarmaları dışında diğerleriyle arasında aykırılık yoktur. Bu haliyle, Osmanlı aydınlarının oluşturmaya çalıştıkları milliyetçiliği bir azgelişmiş ülke milliyetçiliği olarak göremeyiz. Osmanlı aydınlarının oluşturmaya çalıştıkları milliyetçi ideolojiler (Osmanlıcılık ve İslâmcılık) İslâm dünyası göz önüne alındığı zaman sui generis özellikler taşımaktadır. Osmanlı aydınlarının, sömürge idaresi altında olmak gibi problemleri yoktur. Tersine, büyük nüfusa sahip Hıristiyan toplulukları yönetmektedirler. Bu tarih kesiti, bütün İslâm dünyası içinde Türklerin önceliğini ve benzersizliğini de bir nebze açıklamaktadır. Osmanlı aydınları, diğer müslümanlardan farklı olarak İslâma, sömürge idaresinden kurtulmak ve bağımsızlığını kazanmak için müracaat edilen, "cihad" idealiyle ifade edilen "ilave" misyonlar yüklememişlerdir. Osmanlıcılığın yapılabilmesi için ise, laik politikalara dayanmak zorunda kalmışlardır. Bizatihi İslâmcılık bile, Osmanlı toplumunda laikliği zorunlu kılan politikaların baskısı altında gelişmiştir. Bir Osmanlı milleti yaratma gayretleri ve İslâmcılığın bu gayretlerin yanı başında geliştirilmesi, ana hatlarıyla laik bir geleneğin oluşmasına vasat hazırlamıştır. Bu etkene, devleti ayakta tutmak için başvurulan modernleşme hamlelerini de ilave etmek gerekir. Laik Cumhuriyet'in tevarüs ettiği gelenek, diğer İslâm toplumlarıyla karşılaştırıldığında, bu benzersiz yapılanmalarla oluşmuştur.

VI. BÖLÜM
SONUÇ

1867 yılında Avrupa'ya kaçan ve oradan Osmanlı hükümetine karşı yakın tarihin ilk demokrat-devrimci muhalefetini yürüten aydınlar, geleneksel İslâmı İslâmcılığa dönüştüren ilk kuramcılar olarak karşımıza çıkıyorlar. Hürriyet talebiyle yola çıkan ve hürriyetin anayasalı-parlamenter bir rejimle sağlanabileceğini savunan bu aydınlar, vardıkları noktada İslâmı hayata "yeniden" hakim kılmak için tekliflerde bulunuyorlar. Ancak, hayata yeniden hakim kılmaya teşebbüs ettikleri İslâm, toplumda yüzyıllardır yerleşmiş, durağan bir sistem olarak dengelerini kurmuş geleneksel İslâm değildir. Bu aydınlar Batı düşüncesi ile diyaloga giriyorlar; Batı tarihinin ve düşüncesinin ürünü olan kavram ve kurumlarla İslâm düşüncesini (kendi ifadeleriyle) "cem" etmeye çalışıyorlar. İslâmın "aklî" ve "terakkici" bir yorumunu geliştiriyorlar. Bunu yapabilmek için hem İslâm düşüncesine hem de Batıya seçmeci bir tavırla yaklaşıyorlar. Du-

rağan toplumla özdeşleşmiş Ortaçağ klasik İslâmını elverişsiz buldukları yerlerde saf dışı bırakarak aslî kaynaklara ve İslâmın saf biçimine yöneliyorlar; "aklî" deliller için İslâm felsefesine müracaat ediyorlar. Batıyı da aynı seçmeci tavırla eleyen bu aydınlar, 19. asır pozitivizmi yerine 18. asır "Aydınlanma" düşüncesinin, kendileri için elverişli buldukları unsurlarına müracaat ediyorlar. Karşılarına 19. asır Avrupası'nın "paradigma"larını alıp (terakki ve demokrasi gibi), İslâmın bunlara uygun bir siyasal sosyal kuramı muhtevî olduğunu ispatlamaya çalışıyorlar. 19. asırda geçerliliği kalmayan "Tabiî hukuk" kuramını alarak, İslâm hukukunun akla uygun bir hukuk sistemi olduğunu savunuyorlar. Geleneksel İslâm'da üzerinde pek fazla durulmayan "meşveret", "şûrâ", "biat", "ehl ü hal ü akd" gibi İslâmiyetten devşirilmiş kavramlarla, Batı'da yerleşen "demokrasi", "parlamento", "seçim", "kamuoyu" gibi kavram ve kurumları karşılamaya çalışıyorlar. Klasik İslâmın siyasî iktidara tanıdığı özerk sahaları, (Siyaset mücerred şeriat-ı İslâmiyedir" sözüyle Ali Suavi'de, kamu hukuku alanının da şeriatle belirlenmesini savunan Namık Kemâl'de olduğu gibi) yeniden şeriatin sınırları içine çekiyorlar. Kitlesel düzeyde, İstanbul'da yaygınlaşan "İttihad-ı İslâm" düşüncesiyle, Batılı milliyetçi ideolojilerin bir benzerini oluşturmaya teşebbüs ediyorlar. İslâm'a bir "millet" ve "milliyetçi" bir ideoloji olarak yaklaşıyorlar. Bu aydınların dilinde İslâm dini artık "kendini Allah'a teslim etme", veya cemaat hayatının sürdürülmesini temin eden bir inanç olmanın ötesine geçiyor. 19. asırda, kitlelerin daha geniş bir iletişim sürecine katılmaları ile İslâm, sadece kendi dar çevrelerini anlamak için müracaat ettikleri bir kaynak olmaktan çıkıyor, daha geniş bir dünya içinde bütünleşmek için benimsenen bir "kimlik" haline geliyor. İslâmiyet, din olmanın ötesinde ideolojik bir eksen kazanıyor; kitleleri aydınlar eliyle seferber etmenin ana manivelası haline geliyor.

Biz tarihî arkaplanı içinde, İslâmın ideolojileşmesi adını verdiğimiz bu dönüşüm sürecini, bu dönüşümün takip edilebilece-

ği kaynaklara , yani gazetelere dayanarak göstermeye çalıştık. Saikleriyle beraber ana hatlarıyla ve temel özellikleriyle bu ideolojinin "doğuş"unu, doğru bir tarihlendirme ile özetlediğimizi sanıyoruz.

Araştırmamızın temel problemini "İslâmcılık"ın teşkil etmesi dönemin fikir atmosferinin bazı niteliklerinin gözden kaçmasına yol açabilir. Her şeyden önce üzerinde geniş olarak durduğumuz Yeni Osmanlı hareketinin mensubu olan aydınların düşüncesi, İslâmcılığa indirgenemez. İncelediğimiz aydınların hemen hepsinin düşüncesi eklektiktir. Başka bir sorunsalla yaklaşıldığı zaman, bu aydınların düşüncelerinden farklı kategoriler de izlenebilir: Osmanlıcılık, halkçılık, liberalizm, demokrasi hatta paradoksal olarak laiklik gibi. Şeriati siyasetin eksenine "yeniden" yerleştirmeye çalışan bu aydınlar, bu gün sahip olduğumuz ve tartışmaya devam ettiğimiz birçok modern kavramı ve düşünceyi "ilk" defa telaffuz eden ve ilk defa tartışan aydınlardır. [1] Hatta -Şinasi gibi nev-i şahsına münhasır bir aydın istisna tutulursa- İslâmcılığa karşı gelişen modern fikirlerin Türk düşüncesine ilk defa bu aydınlar eliyle sokulduğu da söylenebilir. Batı düşüncesinin İslâm toplumlarına girdiği en güçlü kanal, bu düşünceyi İslâmla telif etmek için bile olsa aktardıkları için, İslâmcı aydınların açtığı kanaldır. Bu kanal, bir kere açıldıktan sonra, aktarılan fikirlerin içinde yer aldığı tartışmalar peşleri sıra sökün etmekte gecikmemiştir. Bu yüzden, Batı ile diyaloga giren bu aydınların İslâmcı olarak nitelenebilecek görüşlerinin bile, daha sonra gelişen farklı düşüncelerin kaynağı olduğu söylenebilir. İncelediğimiz dönemden sonra Osmanlı toplumunda gelişen fikir gruplaşmaları, meşruiyetini yine İslâmda arayan düşüncelerle, bu meşruiyet temelini artık aramayan, farklı eksende yer alan düşünceler olarak ifade edilebilir. Ancak her ikisinin geliştiği kaynak bizim aktarmaya çalıştığımız farklı biçimler-

---

1 Şerif A. Mardin, **The Genesis of Young Ottoman Thought,** Princeton, 1962, s. 4, 287; Mardin'in araştırmasının "Conclusions" bölümü, Yeni Osmanlı düşüncesinin bu çifte tabiatı hakkında yorumları da içermektedir. (Kitabın Türkçesi yakında İletişim Yayınları'ndan çıkacaktır.)

deki Batı-İslâm sentezi şeklinde geliştirilen düşünce zeminidir.

Namık Kemâl'in kendisinden sonra gelişen düşünceler üzerindeki tesiri, İslâmcı çerçeveye sokulabilecek kaynak düşüncelerin nasıl farklı düşüncelere zemin hazırladığına iyi bir örnek teşkil ediyor. Şahıs üzerinde bunun örneğini Namık Kemâl'in İslâmcılığını reddederken, diğer düşüncelerini tevarüs ettiğini söyleyen Süleyman Nazif'de görebiliriz. [2] Aynı Süleyman Nazif, Cumhuriyetin kuruluşunda Hilafet konusunda "laik" görüşlerin savunucusu olarak karşımıza çıkacaktır. [3] Bu günkü yaygınlığını ve değerini büyük ölçüde Namık Kemâl'e borçlu olduğumuz, "Vatan" fikri de, daha genel bir planda başka bir örneği oluşturuyor. *"Git Vatan Kâbe'de siyaha bürün / Bir kolun Ravza-i Nebîye uzat / Birini Kerbelâ'da Meşhed'e at / Kâinata o heybetinle görün"* mısralarıyla bir "İslâm vatanı"nı savunan Namık Kemâl, bu kapsamda da olsa geleneklere ve kültüre yabancı olan "vatan" fikrinin topluma yerleşmesine hizmet etmiştir.

İsmail Hami Danişmend'in izafe ettiği "Türkçülük" Falih Rıfkı Atay'ın yakıştırdığı "laiklik" Ali Suavi'ye yabancı olsa da, biz çok farklı bir çerçevede, Onun (başka maksatla olsa da) sık sık kullandığı "Türk" kelimesi ve siyaseti demokratikleştirmek ve halkı aydınlatmak için (yabancı terkiplerin ve sıgaların atılması istikametinde) dile müdahalesini, dilde Türkçülük hareketinin başlangıcı olarak görebiliriz.

Koyduğumuz bu kayıtlamalar bizim araştırmamızın sonucunu değiştirmiyor. Yeni Osmanlıların ve diğer gazeteci-aydınların geliştirdikleri düşünceleri İslâmcılığa indirgeyemeyiz; ancak o tarihten bu güne aktarılan İslâmcılık adını verdiğimiz düşüncenin temel görünüşlerinin, problemlerinin ve yaklaşık olarak getirilen çözümlerin ve tekliflerin ilk defa söz konusu aydınlar tarafından geliştirildiği ve kavramlaştırıldığı gerçeği bizim incelememizin ana çerçevesini teşkil ediyor. Özellikle, o tarihler-

---

2 Süleyman Nazif, "Süleyman Nazif Beyefendinin Asar-ı Kemâl'e Dair Bir Mektubu", **Mecmua-i Ebuzzlya,** c. 10, No: 95, 12 Cemaziyelevvel 1329 (1 Mayıs 1911), s. 533.

3 Süleyman Nazif, **Lütfi Fikri Bey'e Cevap: Hilafet, Milliyet ve Tefrlk-i Kuvva Mesaili,** İstanbul, 1341 / 1922.

den itibaren farklı istikametlerde gelişen İslâmcılığın, geleneksel İslâmdan farklı olarak geliştirdiği "yeni" düşüncelerin ilk defa ortaya atılmasını, kuramlaştırılmasını incelediğimiz dönemde ve aydınlarda buluyoruz. Bu "yeni" düşünceleri ana hatlarıyla sıralamadan önce, bu tarihlerden itibaren gelişen farklı iki istikametteki İslâmcı eğilim üzerinde duralım. Bu şekilde düşüncelerdeki kesişme alanlarını ve devamlılığı daha iyi takip edebiliriz.

İslâmcılık bu tarihlerden sonra "İhyâcılık" (Temel esaslara dönüş) ve "Modernizm" adı verilen iki farklı eğilime bölünüyor. İhyâcılık, aslî kaynaklara dönerek hem geleneğin, hem de modern Batı düşüncesinin İslâma sonradan ilave ettiği unsurları temizlemeyi amaçlayan eğilimin adıdır. Modernizm ise, büyük ölçüde Batının belirlediği modern düşünce açısından İslâmî değer ve ilkeleri "yeniden" yorumlamak ve modern düşünce ve kurumlarla İslâmı kaynaştırmak için girişilen çabaları ifade etmektedir. Bir bütün olarak programlarında değil ama bazı konularda Namık Kemâl'i modernist, Ali Suavi'yi de ihyâcı çizgide görebiliriz. Rousseau'cu "Halk hakimiyeti" prensibini tereddütsüz alarak, bunu İslâmî kavramlarla savunurken Namık Kemâl modernist çizgiye; "Hakimiyet Allahındır" prensibini koyarak "halk hakimiyeti" ne karşı çıkarken Ali Suavi İhyâcı çizgiye yerleşmektedir. Ancak ikisinin de ortak bir tarafı bulunmaktadır. İslâm tarihinde hiçbir düşünürün "halk hakimiyeti" diye bir problematiği olmamıştır; bu yüzden geliştirilmiş bir çözüm de bulunmamaktadır. Yukardaki her iki düşünürün geliştirdikleri çözümler "yeni"dir.

Şimdi, ilk defa incelediğimiz tarih kesitinde Osmanlı aydınları tarafından dile getirilen ve günümüze kadar farklı eğilimlerce savunulan, İslâmcılığın temel yaklaşımlarını ve tezlerini sıralayalım.

1. İslâmiyet modern ihtiyaçları karşılayacak, modern gelişmeler karşısında insanın dünyaya bakışını tayin edecek, değişmeleri açıklayacak ve hayatının her alanına hâkim kılınabilecek evrensel bir siyasal-sosyal kuram ihtiva etmektedir. Bu kuram

insana doğruyu-yanlışı bildirmekte, ona rehberlik etmekte; toplum hayatının temel normlarını vermekte; kimin yöneteceğini ve yönetilenlerin haklarını belirlemektedir. İslâmiyet'in, modern dünyadaki bu kapsayıcılığı müteal onamaya ihtiyaç duyulmadan akılla kavranabilir ve akılla temellendirilebilir. **İslâmiyet akla uygun bir dindir.**

2. İslâmiyet, bütün modern gelişmelere "açık"bir dindir. İslamiyet çağın yeniliklerine kolaylıkla intibak edebilir ; "mani-i tekrakkî" değildir, bizatihi terakkiyi emreder. İslâmiyetin terakkiye engel görünen tarafları, ona sonradan ilave edilen geleneklerle oluşmuştur. Bu yüzden onu sonradan oluşmuş sınırlayıcı geleneklerin bağından koparmak, ilk aslî, saf şekline döndürmek gerekir. Aslî kaynaklar "yeni" bir yorumla, terakkici bir İslâm kuramına dönüştürülebilir. Bunun için, Ortaçağ'da kapanan "**İçtihad kapısı"nın yeniden açılması** ve yeni hükümler üretilmesi lüzümludur.

3. Batı, tartışılmaz bazı üstün niteliklere sahiptir. Müslümanlar Batı'yı üstün kılan unsurları (ilim, teknik, medenî usuller) alarak kendi toplumlarını ilerletmek zorundadırlar. Bir zamanlar Müslümanların elinde olan bu üstün nitelikler, Müslümanların ihmali sonucu Batılıların eline geçmiştir. Şimdi Müslümanlar, Batılıların kendilerinden aldıkları (ilim ve teknik gibi) bu unsurları, tekrar geriye almalıdır. Batı, sadece ilmi ve tekniğiyle değil, geliştirdiği düşünceler ve kurumlarla da üstündür. Müslümanlar, aynı mantıkla Batı'dan işe yarar gördükleri bu düşünceleri ve kurumları alabilir ve kendi toplumlarına yerleştirebilirler. Bu işlem **eklektik bir biçimde yapılmaktadır.** (İhyâcı eğilimin de karşısında, hesaplaştığı bir Batı sorunsalı vardır.)

4. İslâmiyet, Müslümanlar için Batılı milletler gibi bir milliyet prensibi getirmektedir. Müslümanlar bu milliyet prensibi etrafında birleşerek siyasî bir topluluk oluşturabilirler. İslâmiyet Müslümanların siyasî kimliğini, **temel alacakları milliyet esasını vermektedir.**

Türk İslâmı

Doğuş sürecini aktardığımız İslâmcılık, bize Türk İslâmının bütün İslâm dünyası içinde kendine mahsus, bir istisna teşkil eden yakın gelişimi hakkında bazı ipuçları da vermektedir. Bu ipuçları Türklerin bugün tek laik devlete sahip olmalarını da bir nebze açıklamaktadır.

Osmanlı aydınları, İslâm dünyasının büyük kısmından farklı olarak kendi hükümran devletleri içinde düşünce geliştirmişlerdir. İçinde bulundukları siyasî şartlar, diğer ülkelerin İslâmcı aydınlarına göre önemli farklar göstermektedir. Osmanlı aydınları İslâmı, Batılı ideolojiler gibi bir ideolojiye dönüştürürken, ona modern bir siyasal sistem olarak bakmaya, ondan modern bir siyasal kuram çıkartmaya çalışmışlardır. İslâm hukukunun "akıl-nakil" özdeşliğinde, "Tabiî Hukuk" kuramıyla Batılı laik kanunlaştırmalara göre üstünlüğünü savunmaları, kendi devletlerine sahip olmanın önceliğinden kaynaklanır. Siyasal modernizm olarak niteleyebileceğimiz bu görüşler, diğer İslâm ülkelerinin aydınları arasında ancak 20. asırda, kendi bağımsız devletlerini kurduktan sonra tartışılmaya başlanmıştır. Temaları arasında büyük benzerlikler olan Ali Suavi'nin "El-Hakimu Hüvallah" makalesi ile Mevdudî'nin "İslâm'da Siyaset Anlayışı" başlıklı makalesi [4] arasında tam bir asırlık zaman farkı vardır. Namık Kemâl'de ve Ali Suavi'de çok gelişmiş örneklerini gördüğümüz "İslâm hukuku" tartışmalarına, diğer İslâmcı aydınlarda en erken 20. asır başlarında rastlıyoruz.

Diğer taraftan Osmanlı aydınları İslâma, sömürge idaresi altında yaşayan İslâmcıların yüklediği ilave bir görevi yüklememişlerdir. Bu, İslâmın, anti-sömürgeci, bağımsızlık kazanmaya amaçlayan bir "cihad" doktrini olarak görülmesidir. İslâm, Os-

---

4 Ebu'l-a'lâ el-Mevdudî, **"İslâm'da Siyaset Anlayışı"**, (Erol Güngör, **İslâmın Bugünkü Meseleleri,** İstanbul, 1983 içinde) "İhyâcı" eğilimin önde gelen isimlerinden Mevdudî bu makalede Batı demokrasilerine, İslâmiyetin "halk hakimiyeti" prensibini reddettiği, bunun yerine "Allah'ın hakimiyeti" prensibini koyduğunu söyleyerek karşı çıkar.

manlı aydınlarının düşüncelerinde böylesine bir pekiştirici eleman olarak- I. Dünya Savaşı istisna edilirse- pek fazla görülmez.

Sömürge idaresinde yaşayan Müslüman aydınlar, "cihad" çağrılarıyla kitleleri dayanışmaya çağırırken, Osmanlı aydınları beraber yaşadıkları gayrı müslimleri siyasî birlik içinde tutmanın yollarını aramaktaydılar. Osmanlı aydınlarının geliştirdikleri İslâmcılığın rakibi olan ideoloji Osmanlıcılıktır. Bazen her iki ideoloji de aynı aydınlar tarafından savunulurken, İslâmcı tezlerin Osmanlıcılığı zarurî kılan ihtiyaçlara cevap getirmek çabası içinde olduğu görülebilir. Bir başka ifadeyle: Osmanlıcı ideoloji laik politikalara ihtiyaç hisseden, hatta bunları zaruri gören tezler geliştirmiştir. Osmanlı aydınlarının İslâmcılığı da aynı ihtiyaçlara cevap getirmeye çalışmış ve çok erken tarihlerde esnek yorumlar üretmeye başlamıştır. Türk İslâmı, bu tarih kesiti içinde, diğer Müslümanlara göre laikliğin gelişeceği zemini hazırlayacak bir esnekliğe ulaşmıştır. 1922 yılından itibaren "Hilafet" konusunda girişilen tartışmalarda bu birikimin izleri açık seçik görülür. 1924 yılında hilafet ilga edildiği zaman getirilen şer'î gerekçelere İslâm dünyasından ciddî bir itiraz gelmemiştir. [5]

Biz laikliğin gelişebileceği esnek zeminin, Osmanlı aydınlarının çok erken tarihlerde "Meclis-i Umumî şer-i şerife mutabık mıdır?" [6] sorusuna cevap aramalarında; "Kanun-i Esasî'nin ve usul-i meşveret ve meşrutiyetin ahkâm-ı celile-i İslâmiyeye muvafık ve mutabık olduğunu şeran ve aklen ispat etmek için"[7] kitap telifine teşebbüs etmelerinde olduğu kadar, Osmanlıcılığı bir zaruret olarak gören ve bunun İslâmcılıkla teviline girişen teşebbüslerinde bulunabileceğini düşünüyoruz.

İncelediğimiz tarih kesitinde Osmanlı aydınlarınca geliştirilen düşünceler, daha sonra gelişen Türk İslâmı (veya Türk

---

5 Hilafetin 1924'de İlgası üzerine İslâm dünyasındaki tartışmalar için bak. Hamid İnayet, **Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce,** Çev. Yusuf Ziya, İstanbul, 1988, s. 101 vd.

6 **Vakit,** 10 Teşrinievvel 1876.

7 Mustafa Zihni Paşa, **İslâm'da Hilafet,** Konstantiniye, 1327; M.Zihni Paşa, kitabı kaleme alış gayesini bu cümleyle açıklamaktadır.

İslâmcılığı) hakkında özellikle 1876-1908 arası boşlukla ilgili bazı hükümler vermemize imkân sağlıyor.

Yeni Osmanlıların Avrupa yayınlarında geliştirilen düşünceler, Osmanlı sınırları dışında üretilmenin getirdiği çarpıcı bir fikir hürriyetini yansıtırlar. Bu düşünceler, sansür ve kapatılma gibi tehditler olmadan, alabildiğine hür bir ortamda geliştirilmişlerdir. Yeni Osmanlıların İstanbul'a dönmeye başladıkları 1871 yılı ise, İstanbul'da yaşayan aydınların önünde açılan nispeten serbest yeni bir siyasî dönemin başlangıcıdır. Bu tarih, Âli Paşa'nın öldüğü ve Tanzimat'ın hamilerinden Fransa'nın Prusya'ya ezici bir şekilde yenildiği, dolayısıyla iktidarın Bâbıâli'den tekrar saraya geçtiği; gerçekte ise bir iktidar boşluğunun oluştuğu dönemin başlangıcını ifade etmektedir. Osmanlı tarihinde 1871-1876 yılları, fikir hürriyetleri bakımından 1908 sonrasına benzetilebilir. Osmanlı aydınları fikir üretmek açısından böylesine serbest siyasî şartları 1908 yılına kadar tekrar göremeyeceklerdir.

1876 ile 1908 arasındaki boşluğu (buna kopukluk demek daha doğru olur), Abdülhamid iktidarının serbest gelişen fikirleri boğucu ortamının yanı sıra; bu siyasî ortamın aydınların öncelikler sıralamasında zoraki yaptığı bir değişikliğe de bağlayabiliriz. Yeni Osmanlıların ve dönemin devrimci aydınlarının siyasî modernizmi, toplumsal modernizmin önüne koyan aceleciliklerinin, kitlelerle bağ kurabilmek için İslâma müracaatlarına yol açtığını, bir kere bu yola girdikten sonra da, hem demokrasi taleplerini hem de özledikleri siyasal düzeni İslâmdan çıkarttıkları kuramlarla ifade ettiklerini, dolayısıyla İslâmı modern bir ideolojiye dönüştüklerini, daha önce uzun uzun aktarmıştık. 1876 yılında devrimci siyasî taleplerinin uygulama şansı bulması ve başarısızlığa uğraması; arkasından da "Abdülhamid istibdadı"nın başlaması, siyasî modernizm çabalarını askıya almalarına yol açmıştır. Yeni dönemin siyasî şartlarında aydınların önündeki verimli alan, toplumsal modernizm alanıdır. Siyasî modernizmin, sıraladığımız saiklerle

ikinci plana geçmesi, İslâma siyasî talepleri meşrulaştırıcı bir kaynak olarak müracaatı da önemsiz duruma düşürmüştür. İslâmın, Yeni Osmanlılardakinin benzeri, ama daha sınırlı bir işlevi yüklenmesini görebilmek için Jön Türk hareketinin şekillenmesini beklemek gerekecektir. Jön Türklerin benzer saiklerle İslâma müracaatları, en çok Abdülhamid'e karşı muhalefetlerinde bir muhalefet aracı olarak İslâmî söylem geliştirmelerinde bulunabilir.

1876-1908 arası kesintinin bir başka sebebi 1877-1878 Osmanlı -Rus harbinin doğrudan sonucu olarak görünüyor. Kamuoyunda 1871 yılında başlayan İslâmcı (İttihad-ı İslâmcı) dalgalanmanın 93 Harbi öncesinde yarattığı umutlar, savaş öncesi gazetelerinde takip edilebilir. Kamuoyunda, savaş başladığı zaman bütün Müslümanların Osmanlıların yardımına koşacağı, Rusya Müslümanlarının isyan ederek Rusya'yı içerden zorlayacakları inancı gerçekten kabul görmüştür.[8] Bir kez savaş çıkıp, umutların hepsi boşa çıkınca "İttihad-ı İslâm" fikrinin de gözden düştüğünü tahmin edebiliriz. Kısaca "İttihad-ı İslâm" hayata geçirilme imkânı bulmuş ve başarısızlığa uğramıştır.

93 Harbi'nin dolaylı sonucu ise, Osmanlı aydınları üzerinde yarattığı karamsarlıktır. 1856 Kırım Savaşı'nın açtığı yeni dönem Batılı müttefiklerin desteğiyle de olsa, Osmanlı Devleti'ne Rus tehdidi karşısında emniyetli bir gelecek vadetmekteydi. 93 Harbi küçültücü, ağır bir mağlubiyet olduğu gibi, bu emniyet duygusunu da ortadan kaldırmış, Osmanlı aydınlarını, devletlerinin geleceği hakkında tam bir karamsarlığa itmiştir. Bu psikoloji içinde aydınların, 93 Harbi öncesine göre daha çok, geniş soluklu ideolojik arayışlar yerine, pratik kurtuluş reçetelerine yöneldiklerini, daha dar çerçeveli düşünceler geliştirdiklerini söyleyebiliriz. Bu psikolojik şartları Abdülhamid

---

8 Bak. Gökhan Çetinsaya, **II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında "İslâm Birliği" Hareketi** (1876-1878) (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) An.Ün.Sos.Bil. Ens., Ankara, 1988; Özellikle dönemin gazetelerinden alınan ekler.

yönetiminin boğucu ortamıyla birleştirince, İslâmcı endişelerin ve arayışların yerini geniş ölçekte pragmatik çözümlere terkettiği; eklektizmin Yeni Osmanlılarınkinden daha derin temeller kazandığı ileri sürülebilir.

Ancak Jön Türk hareketinin olgunlaşmaya başladığı yıllarda devamlılığa dair bazı ipuçları bulabiliyoruz. İttihad ve Terakki cemiyetinin, ilk isim koyma tartışmalarında teklif edilen isimlerden ilkinin "İttihad-ı İslâm" olması [9] bu çerçevede anlamlı gözükmektedir.

Çalışmamızın orijinal tarafı, hemen hemen hiç bilinmeyen 1869-73 yılları arasındaki "İttihad-ı İslâm" tartışmalarını, içinde yer aldığı siyasî-sosyal çerçeve ile birlikte göstermemizde bulunabilir. Bu tarihler arasında bir "kitle ideolojisi" çerçevesinde değerlendirilebilecek, aktardığımız tartışmalar; konuyla ilgili şimdiye kadar verilen hükümlerin, varılan neticelerin yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Bunlardan en yaygını, İslâmcı ideolojinin "mübeşşir"liğinin izafe edildiği, Cemaleddin Afgani hakkındaki hükümlerdir. İkinci olarak, Abdülhamid dönemine veya Abdülhamid'e isnad edilen "Panislâmist" politikaların da yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Cemaleddin Afganî'nin, fikirlerinde ilk defa Yeni Osmanlıların yazılarında gördüğümüz "Modern İslâm"a özgü kavram ve düşüncelerin yanında bir orijinallik olmadığı gibi; onun kaleminden çıkma **Tabiatçılığı Red** kitabındaki görüşlerle [10] mukayese edildiği zaman, arada doldurulması zor bir entelektüel vukuf farkı olduğu görülebilir. Abdülhamid'e isnad edilen Panislâmcı politikalarda da aynı hata bulunmaktadır.

---

9 Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, İstanbul, 1983, s. 29, dn. 1, Mardin bu bilgiyi Ahmed Rıza'nın "Hatırat'ından naklediyor. Aynısı: Şükrü hanioğlu, Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889 - 1902), İstanbul, (1985), s. 180, dn.46.

10 Bir kaç dilde basılan bu kitapçığın Türkçesi de vardır. Seyyid Cemâlüddîn-ı Afganî, **Tabiatçılığı Red,** Çev. Aziz Akpınarlı, Ankara, 1956; Afgani'nin tek kitabı sayılabilecek bu eser avamî bir üslupla kaleme alınmıştır ve verdiği bilgilerin çoğu yanlıştır. Afgani, bu kitapta, 93 Harbi'nde Osmanlı Devleti'nin mağlubiyetini "tabiatçılık (materyalizm) mesleğini beniseyen kumandanlara" bağlar (s. 89).

Şayet uyguladıysa, Abdülhamidin Panislâmist siyaseti Abdülaziz döneminde girişilen çabalar bilinmeden değerlendirilemez. "Ittihad-ı Islâm" fikrinin gazetelerde enine boyuna tartışıldığı 1873 yılında, Osmanlı devleti Kaşgar'a silah ve askerî uzman göndermiştir. Sumatra'da Açe devletini işgal eden Hollanda'ya karşı diplomatik bir "uyarı"da bulunmuştur. Rus işgaline girmeye başlayan Orta Asya hanlıklarına, bir temsilci göndererek "birlik" tavsiye etmiştir.

İslâmcılığı 1908 sonrasında başlatan görüşlerin de, yukarıdaki çerçeve içinde yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Doğrudan 1908 sonrası Islâmcılığı da, arkasında yer alan 40 yıllık birikim dikkate alınmadan, gerçek hüviyeti ile anlaşılamaz.

EK 1

İlm-i Usul-i Hukuk *

Ali Suavi

Droit kelimesi fi'lasıl Latinceden me'hûz mûstakîm ve mutâbık kâide manâsında olup, şimdi Fransızcada birçok ma'nâ-i mûte-karibede isti'mâl olunur. Fakat bizim burada murâdımız Droit nâmıyla Fransızların tedvin etmiş oldukları bir ilimdir.

Avrupalılar ulûm-ı mûdevveneyi birbirinden gâyât ve mahmûlâtına nazaran temyiz ederler. Bizde dahi bir vakit öyle idiyse de muahheren mevzûât-ı ulûma, yeni her ilmin cihet-i vahdet-i zâtiyesine nazaran temyiz ile tedvin ahsen-i tertib ittihaz olunmuş. Ve bu tertib bilcûmle hukûkîn cânibinde kabul edilmiştir. Binâenaleyh biz dahi şu ilmi mevzûuna nazaran ve bizdeki tertibe tatbiken ta'rif ve şerh edeceğiz.

Droit me'hûz olan usulûn ilmi:

Bu ilmin mevzuu usul-i hukuk. Binâberin bu ilm, ilm-i usul-i hukuk tesmiye kılınsa becâdır. Bu ilim erbabı dediler ki, hukukda asl olan hukuk-ı teşriiyyedir. Şol hak ve selahiyetlerimiz ki bizimle beraber doğmuş her zamanda ve her mekanda bizimle sabit ve gayr-ı mütegayyırdır, onlara hukuk-ı beşeriye tesmiye olunur. Bazen hukuk-ı zâtiye veya hukuk-ı tabîiye dahi denir.

Cûmle hukuk-ı beşeriye; hayat, ihtiyar, temellûk selahiyetlerine râcidir.

İnsan hayat ile insandır. Hayatı muhafaza insanın birinci hakkıdır. İnsan hûr ve muhtar doğdu. Çünkû, indillah âmâlinden mes'ul değil mi? Eğer insan ef'al-i ihtiyarına sahip olmasa mes'uliyet ne üzerine terettûb eder. *

---

* **Ulûm Gazetesi**, Sayı 18, 1870, s.1065-1082

Binâberîn bir devletin intizamıyla halkın istirahatine en ziyade yardım eden dindir ki mes'uliyet itikadını tezyîd eder. İşbu 1870 sal-i milâdî ibtidasında Fransa'da tab' ve neşr olunan kitab-ı cedideden siyasete dair kitapların en âlâsı olduğu takdir olunan "Usul-i İlm-i Siyaset" nam kitapta sayfa 280, diyor ki: "Usul-i diniyenin kâbil-i itiraz olmayan asârından biri dahi şudur ki, insanlarda mes'uliyet itikadını tezyid eyler.

(İnne's-sem'a ve'l-basara ve'l-fu'âd küllün kâne ahhu mes'ûlâ) Ve insanların emellerini yevm-i ceza imanıyla tadil eder." Kitab-ı mezburun müellifi Fransa'nın şurâ-yı devlet meclisinin vekil-i reisi Mösyö Pario.

Öyle ise ihtiyar (ve hürriyet) şahsiyetin şart-ı asliyesidir. Hakk-ı temellük ise hürriyet ve ihtiyarın muktezâsıdır. Demek ki, hukuk-ı beşeriyenin aslı üç, bu üçden müsâvât intaç edip onu dahi hukuk-ı beşeriyeden addederler. Bazıları müsâvâtın şanına itina için hukuk-ı tabîiye merciini dört sayarlar: Hayat, ihtiyar, temellük, müsâvât. Müdafaa-i şahsiye ve müşareket-i muhtara gibi hak ve selahiyetler hep bu dörtten tevellüd eder. Bunlar hem menba ve hem merci'dir.

İşbu menba-ı hukuk-ı beşeriyenin şahsa ve kezâ cemaate müteallik olduğuna nazar olunduktạ insanın hakkı olduğu gibi bir de zimmeti olduğu görülür. Hak ve zimmet her lisanda iki isim ile ve her şeriatte iki asl-ı mütenevvi-i revâbıt tahtındadır. Ancak hikmet-i âmeliyeden ahlâk kısmında hak ve zimmet bir ma'nâyadır. Şu âlâka ile ki her zimmet bi'lmukabele bir hak intac eder. Meselâ cemaat içre benim diğerlerinin temellüküne hürmet zimmetimdir. Öyle ise nefsimin temellüküne hürmet hakkımdır. İşte böyle bi'lmukabele ma'nâ alâkasıyla hak ve zimmet birbiri makamında mücâzeten isti'mal olunur. Sebep budur ki hikmet-i ameliyede usul-i zimmet ekseriya hukuk-ı tabîiye ünvanıyla bahs olunur.

Madem ki cemaat içre hak ve zimmetimiz var, öyle ise hüsn ve kubha nazaran menfaat-i cemaat içinde istifade ettirmek gerektir. Yani münasebat-ı içtimaiyeyi tanzim lâ-büddür.

Münasebât-ı ictimaiyeyi tanzim ne ile olur? Şer' ve kanun ile, Şer' ve kanun ne gibi? Usul-i siyaset, nizamü'l-ümem, ahkâm-ı cinayat, ahkâm-ı ticaret ve diğer ki bunlara hukuk-ı mevzûa tesmiye etmişler. Demek ki hukuk tarifi hikmet-i nazariyeden hikmet-i ameliyeye ve hususan siyasete tecavüz etti. Ve bu tecavüz bazıların zu'mu gibi akla gayr-ı mülayim bir vasıta-i itibariye ile olmayıp ancak beyanımız vechile gayet sehli'l-iltihak bir silsile-i mütevâsıla iledir. Hasılı, hukuk-ı tabîiye ile hukuk-ı mevzüa beyninde tevâsul-i aklî var.

İşte bu takririmizle varid olabilecek herbir itiraz hallolunur. Ancak yukarıda işaret ettiğimiz vechile hukuk-ı beşeriye hukuk-ı tabîiye diye tesmiyeye vech ne olduğuna beyan kalır. O dahi

gelecek mebâdî faslından anlaşılır.

İlm-i usul-i hukukun mebnâsı nedir? Kanun hikmet-i ameliyedir. Yani, hüsn ve kubh.

Zamanımızda müşkülattan addolunur bir mesele de şudur ki: "Avrupalıların usul-i ahkâmı olan ilm-i usul-i hukuk mebnâsı hüsn ve kubhdur. Halbuki bu ilme göre hüsn ve kubh aklîdir. İslâm usulünde ise hüsn ve kubh şer'idir. Binâberîn mebnâlar taban tabana zıttır. Mahâzâ Avrupalılar şöyle bir ilim tedviniyle ahkâm ve kavânine nazaran tedkik ettiklerinden idarelerinde nizâm ve memleketlerinde umrân hasıl ve bu nizâm ve umrânı görerek İslâmda dahi bu ilme meyil ve rağbet peyda oldu. Kaldı ki bu usul ile usul-i İslâmiyeyi cem' nasıl müyesser olur."

Bu mesele bahis götürür. Lakin zannolunduğu derecelerde işkâl olmadığını göstermek için bu bahsi bir vech-i telhis yazalım.

Evvelen taharrî edelim ki İslâm usuliyunu ıstılahında hüsn ve kubh tarifi nedir? Örf-i usuliyunda hüsn üç mânâda ıtlak olunuyor.

(1) Birinci manâ "Bir şeyin tabîîye mülayim olması." Bu tarifte tabîîden murad câlib-i menâfi ve def-i mazarr olan tabîîyet-i insaniyedir, mizac değil.

(2) İkinci manâ: "Bir şeyin sıfat-ı kemâl olması". Bu tarifce hüsn ve kubh ilim ve cehil gibi aklen malumdur. Yani, ilim hüsndür. Çünkü sıfat-ı kemâldir. Cehil, kubhdur çünkü sıfat-ı noksandır.

(3) Üçüncü manâ: "Bir şeyin medhe müteallik olması". Demek ki zem'e mütaallik olması kubhdur.

Kitaplarda hüsn ve kubhu (kırk elliye baliğ) tarifat-ı kesire görülürse de cümlesi işbu üç manâya râcîdir.

Malûm oldu ki birinci ve ikinci manâlara göre hüsn ve kubh aklen sabit olur. Bu hükümde Eş'âri ve Mâturidîye ve Mutezîleden kimse ihtilaf etmedi. Ancak manâ-yı sâlise göre hüsn ve kubhun hükmünde ihtilaf ettiler. Hasıl-ı ihtilaf şudur:

Eş'ârî ve bir iki Hanefîye dediler ki şeriatin emrettiği şey hüsn olur ve nehy ettiği kubh olur. Hüsn ve kubh eşyanın nefsinde olmayıp, fakat emir nehy âsârıdır. Binâberin şeriatten emir ve nehy vürudundan akdem hüsn ve kubhu idrak (aklen) mümkün olamaz.

Digerân dediler kihasen nefsinde hüsndür. Hüsn olduğu içindir ki emrolundu. Bunlara göre memurun bihin ve menhiyü'l anhın hüsn ve kubhu şer'î vürudundan evvel nefislerinde sabit olup emir ve nehyin bunlara delaleti muktezânın muktezîye delaleti kabîlinden olur. Mutezile derler ki ne kadar memurun bih varsa kaffesi zaten hasendir. Ne kadar menhiyü'l anh var ise kaffesi zaten kabîhdir. Akıl hüsn ve kubha hakimdir. Fakat icmalen bazısını tafsilen dahi müdriktir.

Ekser-i Hanefiye tafsil ve taksime kail oldular. Dediler ki, bazı memurât ve bazı menhiyatın hüsn ve kubhu zâten olmayıp emir ve nehy âsârıdır ve bazısının hüsn ve kubhu zâtında olup aklen ma'ruftur. * Kavatî ve Keşf nam kitaplarda yazdı ki, ekser-i Hanefiye ve Mutezile tafsil ve taksime müttefiktir.

Şimdi biz deriz ki itikad ve amele salih kavil budur, yani ekser-i Hanefiyenin ve Mutezilenin müttefik oldukları kavil tafsildir. Zira meselâ, bazı namazın iki ve bazısının üç ve bazısının dört rekât olmasında hüsn elbette bir emr-i şer'i âsârıdır. Yoksa aklen nasıl idrak olunur. Bir cihetten de bakılınca şeriatte müteallike'l-medh olan nice ahkâm-ı adliyenin hüsnü aklen ma'ruftur.

Anlaşıldı ki hüsn ve kubhun iki evvelki manâlarınca Avrupalıların ilm-i usul-i hukuku ile usul-i İslâmiyeyi cem'de bir işkâl yok, çünkü, usul-i hukukta hüsn ve kubh aklîdir. Fakat, aklîye münhasır değil. Çünkü hukuk-ı mevzûadan dahi bahseder. Hukuk-ı mevzûada ise şerait ve nakliyat ve âdât ahkâmına dahi nazar olunur. Ancak Şafiî-mezhep memleketlerde bu ilim iktizasınca müşkülât yok değildir. Çünkü mezheb-i Şâfii'de rey ve istihsan yokdur. Garibdir ki Şâfiiler rey ve istihsanı reddettiklerinden fazla mezheb-i Hanefîden dahi rey ve istihsanı mahva tasallut eylediler. Şârânî Mizan'ında fasl-ı mahsus ile reyi

zem etti. Ve Ebu Hanife'yi (r.a.) rey ve istihsandan tenzihe çalıştı. En kavi delil Şeyh Muhiddin Arabî'den naklettiği kelâm-ı Ebu Hanifedir ki: "Allah'ın dini hususunda şahsî görüşünüzle hareket etmekten sakının, sünnete ittiba edin. Kim sünnetten ayrılırsa dalâlete düşer, sapıtır." Bu kelamdan ne manâ çıkar. Fî dinillah reyden tahzîr anlaşılır. Pekâla, yoksa muamelat-ı dünyeviyeyi dahi câmi olarak yazılmış fıkıhtan rey ve istihsanı mahv anlaşılmaz.

Fıkh-ı Hanefiye, kitab-ı fıkhiyede rey ve istihsan ile nice mesâil yazdılar. Bunlar Şârânî kadar kendi mezheplerine âlim değiller mi idi. Kaldı ki kütüb-i fıkhiye-yi Şafiye'de bile: "Şafi'i'den mut'a konusunda 'Onun otuz dirhem olmasını istihsan ediyorum', dediği rivayet edilmiştir." ibarelerini görürüz. Hiç öyle lakırdı mı olur. Ahkâmda rey ve istihsan nasıl müsned olur ki Kur'an'da ahsen-i ârâye ittiba edenler medh olundular: "Onlar ki sözü işitirler ve en güzeline tâbi olurlar." Ehadiste rey ve icad-ı rey medholundu. "Müminlerin güzel gördüğü şey Allah indinde de güzeldir." (Hadis-i mevkuf) "Kim İslâm'da güzel bir çığır açarsa onun ecri kendisine verildiği gibi, kendisinden sonra o yolda yürüyenlerin ecri de -onların ecrinden hiçbir şey eksilmeksizin ona verilir. Kim de İslâm'da kötü bir çığır açarsa onun günahı kendisine yüklendiği gibi, kendisinden sonra o yolda yürüyenlerin günahı da, onların günahlarından hiçbir şey eksilmeksizin- onun boynuna yüklenir." (Müslim Sahih'inde rivayet etmiştir.)

İlm-i Usul-i Hukuk'da Mebâdî

Bu ilmin mebâdîsi kaffeten beyyine değildir. Diğer bir ilimde beyan olunmuş meseleyi bu ilim asıl ve kaide gibi kabul eder. Meselâ hüsn-i aklî ilâhiyatta bir meseledir, bu ilimde asıl ve mebnâ. Ve meselâ bu ilimde hukuk-ı tabîîye asıldır. Hukuk-ı tabîîye vasfındaki manâ ise ilâhiyatta beyyinedir. Çünkü hukuk-ı tabîîye ne demek. İhtirâat-ı beşeriyeden olmayıp mâhâzâ min' indillah akl-ı beşerde ve her mukaveleden akdem

mevcud olan hak ve selahiyetler demek. Yani hukuk-ı tabîîye dendikte bunun manâsı meselâ, zayıf insanlar avâkıb-ı za'fiyetlerini bi'ttezekkür akviyâya müdafaa edebilmek için silah ihtirâ eder gibi bu hukuku icad eylemişler. Yahud şârî'ler ihtilalin ve taarruz-ı hevesatın avâkıbını anlayıp cümleden âlâ ve metâ olmak üzere öyle bir hukuk va'z eylemişler demek değildir. Bu hukuk ne Hobbes'un zannı gibi kudret-i halk ile mahfûz evzâ kabilinden, ne de bazılarının zu'mu gibi tederrüp ve mümârese ile ihtirâattan değil. Ancak hüsn-i hakikat mevcudesinden neb'an eder aklî ve cibilî mevcuddur (innée). Şu manâ anlaşıldıysa bu hukukun va'zı ve calî olmayıp, aklî ve tabîî olduğunu beyan ve ispat ilm-i ilâhiyat meselesidir, bu ilmin beyan ile meşgul olacağı mesele değil. (Buna kıyas et) (Metinde Arapça). Bu ilimdeki mebâdi-i gayr-ı beyyine madem ki diğer bir ilimde mesâil-i beyyinedir. Bu ilimde usul gibi teslim olunur. Demek ki mebâdi-i gayr-ı beyyinesi müsellemâttır. Fakat bu müsellemattan ekserisi usul-i mevzüa ve bazısı müsâderât yani mabe'l-isbat istihsandan ibaret. Bazı müsellamâtı dahi bulunur ki bir kavim nazarında müsâderât diğeri nazarında usul-i mevzûadır.

İlm-i Usul-i Hukuk'un Mevadd-ı Akisesi Nedir?

Bu ilmin mevadd-ı akîsesi gayr-ı yakîniyattır. Yani bu ilimde burhan yoktur, cedel vardır, hitâbiye vardır. Bu ilimde mevadd-ı âkise meşhurattır. Yani şu kaziyyeler ki cem'-i nass onları itiraf eder, fakat müberhen olduğu için değil. Rikkat ve hamiyyet için, ya maslahat-ı amme için, yahud şerâ'î ve âdât ve âdâbdan infiâlât ve te'sirât için, meselâ, "adl-i hasen", "zulm-i kabih", "zayıfların haklarına riayet övgüye değerdir" gibi. Meşhuratın amme ve hassası bu ilmin mevadd-ı âkîsesinden bazısı müsellemâttır. Yani hasmın teslim ettiği kazâyâdan ibarettir. Bazı maznûnât ve ba'z-ı makbülât. İşte meşhurât ve müsellemâttan müellef kıyasa cedel, ve makbülât ve maznünâttan mürekkeb kıyasa hitâbiyye tesmiye kılınır. Hele bu hitabiye tezhib-i

âhlaka ne çok yardım eder. Medeniyetin hüsn-i intizamı da tezhib-i ahlâk iledir. Avrupa'da pozitivist denilen ehl-i burhan şu usul-i hukuk dediğimiz müdevveni ulûmdan addetmezler. Haksız değiller ya. Çünkü onların ıstılahatınca ulûm demek müberhen demektir. Bu gibi ilimlerde ise burhan nerede? Lâkin Fransa'da usul-i hukuk ulemasından bazı mantık bilmeyenler bu ilmin bazı mesâilini müberhen derecesinde tutmak istediler. Beyhude zu'm. Meselâ ihtiyar (liberte) dendikte, bunca tabîîyyûna ve cebriyyeye karşı insanın ef'al-i ihtiyarın sahibi olduğuna burhan nerede? İnsanın efal-i ihtiyariye (hürriyet) sahibi olması ilahiyattan mes'eledir. Yani mevaddan mücerred meseledir. Madde olmayan yerde burhan yürümez.

Tenbih

Avrupa'ya geldim geleli şuna pek şaştım ki, Fransa'nın büyük şehirlerinde ilahiyat hemen hemen kalmamış. Münkir-i Allah dehrîler ile dolmuş. Bu dehriler eşyayı tesâdüfe ve tabiata isnad eder oldukları halde gazeteler yazıp liberteden bahsederler. İşte anlayamadığım mesele budur. Eğer tabiiye iseler demek ki ef'al-i ihtiyariye sahibi değiller. Yani insan mecbur. Bu surette falanın zulmü, filanın adaleti hep mecburiyetle oluyor. Liberte, hürriyet, ihtiyar nerede... Be ne şaşkın herifler, bir yandan hukuk ve hürriyetten bahsederler; diğer taraftan fail-i muhtarı inkâr eder cebrîdirler. Cebre zehap gerek, cebri Allahtan bilsin gerek, tabiat ve tesadüften hep netice mecburiyet demek olmaz mı?

Benim bildiğim şudur ki, hukuktan bahsetmek, adalet ve zulüm taharrî eylemek fail-i muhtara inanmış mü'minlere sezâdır.

İlm-i usul-i hukukun cihet-i vahdet-i arziyesi nedir? Ahkâm-ı hasene tefrî eden usulü arz ve tevsii ve bir milletin kanunlarını fehm ve iftâ ve tatbike dair talim: İşte bu ilmin gâyâtı da budur.

Medeniyet ve nizam-ı âlem de bununla tanzim olunur.

EK 2

Mükâtebat-ı Siyasiyye *

Namık Kemâl

"Birinci Mektup"

Birader! (Ebuzziya Tevfik'e hitaben y.n.)

Izzetlü Rifat Beyefendinin **Hukuk-ı Umumiye** tercümelerini ona dair olan mektubunla beraber aldım. Beyefendinin ötedenberi bazı âsâr-ı şiriyelerini ve, kitabın mukaddema neşrolunan birinci cüz'ünü görmüş ve, kendilerinin tabiat-i edibanelerinde olan feyiz ve kudreti onlardan istidlâl etmiştim.

Binaenaleyh eserin ve hususiyle mukaddimelerin şive-i ifadelerince mektubunda olan evsafa ben de iştirak ederim. Yalnız cüz-i evvelin mukaddem kitabında olan mukaddeme, gerek ihtivâ-yi hakikat ve gerek belâgatçe şimdiki mukaddemeye ziyadesiyle faik olduğundan, onun imhasiyle yerine bunun ikamesine teessüf eylerim.

Ihtimal ki zikrolunan mukaddemenin haliyle neşri makrun-ı cevaz olamamıştır. Eğer bu zan muvafık-ı hakikat ise, beyefendi başka bir mukaddeme tertibinde bittabi mazurdur.

Lakin tercüme olunan kitabın mahiyeti hususunda fikrine taraftar olamam; çünkü bir eserin menfaat-bahş olması, zaten mâkul ve makbul, ve hususiyle intişar edeceği milletin akayit ve kavaidine muvafık bulunmasına tevakkuf eder. Mevzu-ı bahsolan kitap ise bu şeraitin hiçbirini câmi görünmiyor.

Dünyaya senden yedi sekiz sene evvel geldiğim cihetle, bittabi intihâz-ı zamana daha ziyade muktedir olduğumdan, okuduğum veya işittiğim şeylerin kesretine hürmeten, mütaleasına rağbet eder isen, o bapta olan mülâhazatımı tafsilen yazarım. If-

---

* **Muharrir**, Cilt 1, Cüz 1--2, 1292 (1875)

"Mükâtebat", Kâni Paşazade Rıfat'ın Pradier Fodéré"den çevirdiği "Hukuk"isimli kitaba (İst.1290) yazılmış tenkitlerdir. Kitapta Rıfat Bey'in uzun bir "Mukaddimesi" vardır. Makale,. Mithat Cemal Kuntay, **Namık Kemâl**, II. Cilt, İstanbul 1944, s. 483-494'den alınmıştır.

tirak-ı sürî cihetiyle vasıta-i münferide-i ülfetimiz olan muhaberatı süal-i hâtır ve tevsik-ı muhabbet gibi resmî ve hâyîde sözlerle bitirmekten ikimizce dahi istifadeyi mucip böyle bir bahis açmak elbette daha faideli olacağından, zikrolunan kitap hakkında hatırıma varid olan şeyleri şimdiden yazmağa başladım, ister isen, ilerisine de devam ederim.

Tahkikatıma göre mösyö Pradier-Fodéré Avrupanın fenni hukukunda müdevven olan dersleri görmüş; hocalık rüüsuna dahi nail olmuş ise de, Paristeki Ermeni mektebinden başka bir rahle-i ifade bulamadığından, kendi kavmi arasında bile mesmu-ul-kelim olmıyan bir adamın, hususiyle siyaset gibi umur-ı dünyeviyyeye müteallik fünunun en mühim ve dakik olan bir fenninden bahseden kitabını, akayit ve tarz-ı idarece Avrupa ile ihtilâfımız bu'dül maşrikayn hükmünde iken lisan-ı Osmaniye nakletmek müfit bir hizmet değildir sanırım! **Hukuk-ı Umumiye** namiyle cüz-i evvelin birinci neşrindeki mukaddematta beyefendi mösyö Pradier-Fodéré'den ders okuduğu cihetle üstatlık hakkına riâyeten kitabın tercümesine himmet buyurduklarını beyan ediyorlar. Vakıâ hikmetçe tilmizlik hakkına itinâ en ziyade makbul olan hasâil-i haseneden ise de, mevadd-i malümeden olduğu üzere umur-ı memduhadan hiçbirinde dahi ifrat bir veçhile câiz olamıyacağından kavaid-i siyasiyye-i İslâmiyeye pek de muvafakati, ve millet-i muhterememize bir menfaati olmıyan öyle bir eser ne kadar hüsn-i niyyet üzerine neşrolunmuş olsa, eshab-ı itibar nazarında şayan-ı bahis ve mülâhaza görülmemek şaibesinden bir vakit kurtulamaz.

Hukuk'ta "Ahlâk ilm-i hak ve nâhak olmak hasebiyle, insanın bil-cümle mezâhir-i içtimaiye ve şahsiyesine bakar, denilmiş ise de, ilm-i hak ve nâhak akayid-i İslâmiyece ahkâm-ı şeriye olarak, ahlâk ise tezkiye tehzibe hizmet edecek evleviyyet ve efdaliyyet-i muamelâta müteallik birtakım tasavvurat-ı hikemiyyedir. Ibn-i Sina, Nasir-i Tusî gibi, Hüseyin Vaiz gibi ecille-i hükemâ ve ulema-yı Islâmiyeden bazı zatlar ahlâka dair pek çok şeyler yazmışlarsa da, eserlerine kitab-ı ahlâk namı vermişlerdir.

Millet-i müteşerria-i İslâmiyye için "Hürriyete akıl namına olarak kanunlar vazeder, hareket-i beşeri idare eyler, ahlâka nizam verir, makteza-yı hayatımızı bildirir, vezâif-ü hukuk-ı hükmiyyemizi öğretir, baze hayr-ü şerri ve fadail ve rezaili gösterir. Ancak kitap ve sünnetten muktebes olan ahkâmdır. Vazifemizin fevkinde olarak, icra edilebilecek muamelât-ı muhsine hiçbir vakitte bir had veya tarif altına alınabilmek kabil değildir ki bir fen teşkiline salih olabilsin. Târif-i mevzu ve gayetten âri dünyada nasıl ilim veya fen görülmüş?

Ahlâka müteallik olan mülâhazat-ı hikemiyyeyi kitapta irad olunan, ve, balâda bâzı ifadatı nakledilen ahvale şâmil ve kâfil ad eder isek, insanın tedeyyün ihtiyacından vâreste olması lâzım gelmez mi? Hak ve nahakı "Ahlâk" sayesinde öğrenmeğe istidâd-ı beşer muktedir olsa idi, enbiyâ-yi ilâhiye ne ihtiyaç kalırdı?

Sırf akıl cihetine atf-ı nazar olunduğu halde dahi Eflâtun'un Aristo'nun, Zénon'un, Cicéron'un, Descartes'ın, Bacon'un, Rousseau'nun, Voltaire'in, Condorcet'nin, Turgot'nun, Robespiérre'in, Danton'un, Garibaldi'nin, Silviyo'nun, ve bunlar kabîlinden olarak ya akvâl veya ef'alce medeniyete hizmet etmek isteyen sair bunca ahlâkiyyunun şeriat gibi bir ahd-i saadet değil, Hakim-i Farâbî'nin Medeniyyet-il Fazıla'sında âdi bir hal gibi bin türlü itirazat ile tarif ettiği Hilâfet-i Abbasiyye ahdine mümâsil addolunabilecek bir medeniyet teşkiline bile muvaffak olamadıklarını mösyö Pradier-Fodéré'nin ahlâka müdanî addedilecek kadar ehemmiyet verdiği - Fenn-i Tarih pek kolay ispat eder. Fikrini inhida'dan muhafazaya çalış! Hak ve nahakı bildiren mülâhazat-ı hikemiyye değil, ilhâmât-ı diniyedir.

Ahlâk-ı fâzıla "Tehallekü bi-ahlaki'llah" fermanından iktibas eder, bir veya birkaç müellifin reyinden değil. Elimizde yakiniyyattan ve mösyö Pradie-Fodéré indinde dahi müsellemattan bir delil daha vardır: Ahlâk "ilm-i hak ve nahak, ise cemiyyat-ı siyasiyyenin kiyam ve devamına medar olmak için, hattâ dinsiz milletler tarafından, yapılan nizâmat-ı esâsiye niçin ahlâkın himayesine verilmiyor da, ism-i âzam-ı ilâhînin kefalet-i mukad-

desesine tevdi ediliyor? İtikad-ı mahsusama göre Allahtan korkmıyan adam fırsat buldukça levazim-i ahlâktan değil, hattâ vezâif-i siyaset ve mücibat-ı mücazattan bile ihtiraz etmez. Edyan hakkında bin türlü târizât–ı kâfiranesiyle beraber vucub-i Vâcib itikadında bulunan Voltaire'in hâşâ "Vacib mevcut olmasa idi, icad etmek lâzım gelirdi" yolunda olan kavl-i garibi dahi insaniyeten, ahlâkan ve siyaseten kudret-i azime-i ulûhiyete iftikar-ı küllî ile mûhtaç olduğunu beyan etmek içindir, sanırım.

* * *

"İkinci Mektup"

Birader!

Aldığım mektubunda **Hukuk-ı Umumiyye** tercümesine dair olan mülâhazatta devamımı arzu ediyorsun; pek güzel, yazayım; fakat mukaddemce işar ettiğim şeylere fikren müşterik olup olmadığını anlıyamadım; beğendiğin veya beğenmediğin yerleri neresi ise lütfen beyan eder misin? Yoksa kendi efkârını mütaleâtımın hitamına mı saklıyorsun? Her ne ise, rey senin. İşte, gösterdiğin arzuya imtisâlen sadede girişiyorum:

Tercümede "Kanun" kelimesi suret-i umumiyede olarak "Kanun nâsa bazı mücazat ile tehdit tarikiyle birtakım efali işlemek veyahut işlememek mecburiyetini takmak için, vazolunmuş bir kaidedir ki, heyet-i içtimaiye içinde muhafaza-i âsâyiş ile agraz-ı nefsaniyyenin ika edebileceği münazaatı menetmek, veyahut, hiç olmazsa teskin eylemek maksadına mübtenidir..." yolunda tarif olunuyor.

Bana kalırsa, bu kelimenin fennen ifade ettiği mâna Avrupaca pek çok hukema tarafından mevzi-i bahse konulmuş, ve müteaddit târifat-ı mütehâlife ile ifadesine çalıştıktan sonra Montesquieu'nün "Kanun en şâmil mânasınca tabiat-ı eşyadan münbais olan. revabıt-ı suriyyedir yolundaki târifi ittihada yakın bir ekseriyet ile kabul edilmiştir. (Bu hususa dair efkârı umumiye karşısında rey ve ifadeleri müsteşhed hükmüne geçmiş olan

bazı meşâhir-i üdebamız dahi neşriyat-ı vâkialarında bahisler açarak, kanun hakkında zikrolunan târifden makbul bir had olamıyacağını beyan etmişler idi) Mösyö Pradier-Fodéré'nin tarifi ise aşağılarında verdiği birkaç sahife izahat ile yine o mânadan ayrılmaz gibi görünüyor ise de, tarif-i sahiha nispet ihtisar ve şumul hasiyetlerinden bütün bütün arî olduğundan, müstahzarat-ı ilmiyesine tasarruf edememiş bir geveze hakîmin mantıktaki hadleri beğenmeyip de azâ-yi aliyeden bazılarını tasvir ve teşrih ile insanı tarif etmek istemesi kabîlindendir! Ezcümle kanunun tâyin edeceği mevat halka mücerret bazı mücazat ile tehdiden ilka olunmak kat'a lâzım değildir. Meselâ fıkıhın münâkehât ve hattâ muamelâta müteallik ekser-i mevaddı mücâzat-ı dünyeviyye ile teyit olunmadığı gibi, hattâ Avrupalıların elinde mevcut olan, ve kavanin-i medeniye ve ticariye ve usul-i muhakeme unvaniyle beyan olunan kanunların yüzde bir maddesi tevlid-i mücâzat etmek hâsiyyetinden berîdir.

Bir de yine o tarifin zeylinde kanun "ef'al-i beşeriyeyi idare etmek için olduğundan zarûrî olmak şanındandır; ve illâ kaide olmaz, nasihat olur" denilmiş ise de meşhur Lamennais'nin bir ibaresinden alınmış olan bu ifade asıl ibareye pek de muvafık görünmez. Bana kalırsa, müellifîn beyanını türkçeye hakkiyle nakletmek için kanun "ef'al-i beşeri nizam altına almak için muayyen olduğundan, mecburiyyül-itâa bulunmak havas-ı asliyesindendir; ve illâ kaide olmaz, olsa olsa naṣihat hükmünde bulunur" denilmeli idi.

Yine kanun hakkında "nev-i beni âdemin şari'i evveli ol Cenab-ı hâkim-i mutlaktır ki cânib-i ilâhîsinden sudur eden kavanin insana şehâdet-i vicdan ile mülhemdir. Bu kavaninin birincisi ve başlıcası, nev'i beşere hayr-ı mutlakı arayıp sevmeği, ve ona bilcümle kuvâ-yi zihniye ve kalbiyesiyle vüsule çalışmağı emreyliyendir" ifadesi dahi akayid-u ahlâk-ı islâmiyeye tevafuk edemez. Bizce müsellemattan olan, ve her türlü delâil-i akliye ve nakliye ile ispatı kabil bulunan hakayik-i mesâil-i kelâmiyye iktizasınca irâdât-i meşiyyet her vicdana mülhem olamaz; insana müteallik olan kavanin-i ilâhiyenin birincisi nev'i

beşere hayr-ı mutlak aramak değil, sanı-ı hakikiyi tasdikten ibarettir. Nitekim insü cinnin ibadet için mahlük olduğu Kuran-ı Kerimde musarrah, ve ibadetin tasdika tevekkufu her akl-ı müstekime göre bedihîdir. Hiç nasıl olur ki adalet-i ilâhiye namına ebnayi beşer için hayr-i mutlak tasavvur edecek kadar tâhir olan gönüller ibade ait olan vazifelerini hakka müteallik olan vecibelerine takdim eylesin!

Şurasını da ihtara mecburum ki: ibarenin noksanı mütercim Beyefendiye ait olarak kitabın fransızcasındaki ibare "nev-i beşerin hayr-ı mutlakı arayıp sevmek" değil "mehasin-i mutlakayı arayıp sevmek" mânasını ifade eder.

Hukuk-ı tabîîyyeyi terkip eden kavanin-i ilâhiyenin ikincisi namiyle meydana konulan "ebna-yi âdeme daima birbiriyle hüsn-i itilâf ve ittifak halinde bulunmak, ve menfaat-i umumu menfaat-i hususa tercih etmek vazifesini tahmil edendir" kaziyyesi saded-i bahse hiç yanaşmıyor. Çünkü "menfaat-i hususu" tâbirinden murat menafi-i şahsiye ise o halde "husus" lâfziyle beyan olunmaktan ise doğrudan doğruya "menafi-i şahsiye" denilmek lâzım gelirdi. Bundan başka şahsın menfaatini umumun istifadesine feda etmek kimsenin hukuk-ı tabîîyesinden değil, bilâkis vezaif-i insaniyesindendir. Fransız lisanında bazı müelliflerin kavlince "DROIT" kelimesi hem hak, hem vazife mânasına alınıyorsa da, bizim lisanımızda "hak" lâfzı öyle zülciheteyn bir mazmun istifade edemiyor. "Hukuk-ı mevzua" tarifine mukaddeme olmak üzere tercümenin "bu kavait (yani hukuk-ı tabiiye) yalnızca ve heyet-i asliyeleri üzere, her kavimde merî olsa idi, âlemde ümmetlerin kâffesi yalnız türlü kanuna tâbi olurdu. Amma bunlar akvam-ı muhtelifenin itikadat ve ahlâkı ile ağraz-ı mahsusalarına ve memleketleri mevkiine göre değişir; bin şekle girer; onun için, her kavmin ayrıca kanunları vardır ki hakkaniyet-i asliyeye mukarenetleri ve kavaid-i umumiye ile avaid-i ümmeti ve kazaya-yi akliye ile usuli siyaseti bir hüsn-i suretle cem ve telifleri derece derecedir" ibaresi aslına tamamiyle mutabık olmamakla beraber, Pradier-Fodéré'nin muradettiği mânayı bir dereceye kadar ifade ediyor; o mâna ise, gerek bu türlü ve

gerek daha mükemmel bir suretle tercüme olunsun, müellifin hem ondan birkaç satır yukarıda olan bir kavliyle münakız, ve hem de ulema-yi islâmiyetin tâyin eyledikleri usul-i teşri'a bütün bütün mügayirdir.

Münakızdır; çünkü mösyö Pradier-Fodéré imâ olunan ibaresinde ebna-yi âdemin daima birbirleriyle hüsn-i ittifak ve itilâf halinde bulunmasını kavanin-i ilâhiyeden addettikten sonra her kavme ağraz ve akayid-i mahsusalarına tatbikan kanun yapmak selâhiyeti veriyor. O halde ise cengâver bir millet kanun-ı ilâhi hükmünce muhabbet ve ittifak ile memur oldukları diğer akvam üzerine daima tasallütu intaç edecek bir kanun vazetseler, hukuk-ı mevzuaları dahilinde bir hareket etmiş olacaklar. Bu itikat kabul olununca, ebna-yi beşerin severken yavrusunu öldüren siba'dan ne farkı kalır?

Ulema-yı İslâmiyenin tâyin eyledikleri usul-i teşri'â mugayirdir; çünkü diyanetin insana tâyin ettiği vazife bir hâlika ibadet ve o hâlikin ahkâm-ı adaletine tabiiyet olduğundan, daima siyaset diyanete tâbi ve diyanetin umur-ı dünyaya müteallik olan ahkâm-ı asliye-i adaleti ise ümmeti icabete dâvetin umumuna şâmildir. Tegayyür-i zaman ile tebeddül eden ve mevkiin bazı icabatına ittiba edilen mesail bütün bütün ahkâm-ı tâliye ve istisnaiyedendir. Şimdi Avrupada olduğu gibi, aralarında bir nehir veya dağ ve bir lisan ile akayid-i bâtıla hulâsasından mürekkep bazı görenekten başka bir fark olmıyan iki kavmin nısfından ziyade mesaili birbirine mugayir iki kanuna tâbi olmasını tevhid-i ilâhiden sonra ebna-yi beşerin bir merkez-i istikamette ittihadı irade-i aliyyesiyle feyz-bahş-i âlem-i insaniyyet olan şeriat-i mutahhare hiçbir vakitte tecviz edemez.

Mösyö Pradier-Fodéré "Asl-ı beşerîsi itibariyle kanun suret-i müstebidanede idare olunun memleketlerde 'emîrin keyfi' diye tarif olunabilir." buyurmuşlar ise de hadd-i zatında suret-i müstebiddânede bir idare tabiat-ı eşyadan münbeis revabit-i zaruriye dahilinde değildir, ki öyle bir hükümetin neşrettiği o emre kanun namı verebilsin. Bundan başka dünyada emirin her keyfi kanun addolunacak kadar istibdât üzerine idare olunur

bir memleket zamanımızda mevcut olmadığı gibi, tarihlerde de görülemiyor. Her ümmetten bazıları hükümdarlarının değil, hattâ nebilerinin arâ-i zatiyelerine muhalefet göstermişler. Bir zamandan beri münteşir olmağa başlıyan âsâr-ı nâfiada şu zirdeki ibare dahi pek ziyade şayan-ı dikkat olan mülâhazat-ı sahihadan olârâk istibdâd-ı mutlakın imkânsızlığını gösterebilir. "Kahve veya tütün hakkında neşrettiği memnuiyete muhalefet edenlerden on, on beş bin kişiyi fetvasız filânsız idama muktedir olanlar eğer yeniçeri kışlasından iki kadının geçmesini emretmiş olsalar idi, veyahut selâmına durmadıkları için beş altı yüz kişiyi diri diri baş aşağı toprağa gömdürüp de süvarilerine çiğnettirmekte hiçbir muhalefet görmiyen eski İran hanlarından beri emirlerinin nüfuzu değil, belki saltanatlarının bekası bile kabil olamazdı"

"Hükümet-i tevkiliyye suretiyle idare olunan yerlerde ise kanun irade-i umumun müfadıdır" tarifi birkaç cihetle mecruh görünüyor. Evvelâ mösyö Pradier-Fodéré kitabın usul-i niyabete müteallik olan makalesinde "Usul-i niyabet her cemiyetin bidayetinde zımnîdir, ki o halde ekseriya sade bir kabulden ibarettir, mürur-ı zaman ile sarih olur" diyor ki yalnız bu kavli her hükümetin zımnî, veya sarih bir kaide-i niyabet tahtında bulunduğu için, hükümet-i tevkliyeden başka birşey olmadığını ispat eder. O halde araya bir hükümet-i istibdadiye çıkarmak bütün bütün hilâf-i kaide olmak lâzım gelir. Saniyen şer'an hükümetin esası hak-kı biat olarak, biat ise tevkilden mada bir usul olmadığından bir İslâm mülkünde "emirin keyfi" diye tarif olunabilecek hiçbir muamele-i münferide-i müstemirreye kanun denilemez, tabiat-ı eşyanın revabıt-ı zarüriyesi olmak lâzım gelir. İrade-i umum olsa olsa o revabıtın keşif ve tâyinine hâdim olabilir.

Yoksa bir cahil memlekette ittihat veya ekseriyyet-i ârâ ile umum tarafından meselâ çirkin doğmuş çocukların eklolunmasına dair bir emir sâdır olmakla, o muamele-i vahşiyaneye ne aklen ve ne de naklen kanun denilmek caizdir. Çünkü tâyin-i kanundan murat mösyö Pradier-Fodéré'nin dahi beyan etmek is-

tediği, ve fakat muktedir olamadığı veçhile asayiş-ü terakki cemiyeti bir kuvve-i galibenin himayet-i muntazaması tahtında bulundurmak için, ahkâm-ı adalet-i ilâhiyeyi vus'ı beşer muktedir olduğu mertebelerde nakl-u akıldan istinbat ile tedvin etmektir.

Tercümede "Kavanin-i mevzuatın hükmü daima müstakbel içindir" denilmiş ise de bu dâva mecruhtur. Çünkü birinci derecede ahkâm-ı kanunun istikbale hasrı herkesin bilmediği bir maddeden dolayı bir zecir veya mahrumiyete uğramaması için ihtiyar olunmuş ise de kavaid-i islâmiyeye göre vezaif-i şeriyeyi bilmemek mazeretten madut olmadığından bir fetvâ kaza veya icra için ilân ihtiyacından varestedir. İkinci derecede Avrupanın tebyin-i ahkâm ve tebliğ-i merama muktedir olan uleması dahi "kanunun hükmü müstakbel içindir" demezler. Çünkü istikbal zamanın ilâ mâşâallah-ü teâlâ imtidat edecek bir cüz'ünü tâyin eylediğinden ve siyasiyatın diyanetten tefrikına kail olan hükema dahi cemiyyet-i beşeriyeye ilelebet kanun vazetmek bir karnin selâhiyeti dahilinde olmadığını muterif olduklarından, "kavanin-i mevzuanın hükmü neşirlerinden ilgalarına kadardır" derler.

Yine kanun bahsinde "Fransa Şurâsı tab'ı selim ve insaniyete mugayereti hasebiyle kavanin-i tabiiyeye muhalif olan istirkak ve zeamet usullerini bihakkın lağvedebilmiştir" ibaresine dikkat ettin mi? "Servitör = Serviteur" lâfzının istirkak" ile tercümesinden ne kadar garip garip mânalar tevellüt ediyor! Avrupada vaktiyle cari olan ve bir nevi rikkiyyet hükmünde bulunan hâl-i mezellet-ü musibet vakıâ tab'ı selim-i insaniyete mugayirdir. Fakat istirkak meselesi umur-ı şeriyeden olmak cihetiyle, ahkâm-ı ilâhîyeden birini selâmet-i efkâr ve mukteziyyat-ı insaniyete mugayeret ve binaenaleyh kavanin-i tabiiyeye muhalefet ile lekedar gösterecek surette yazılmış bir bahsi lisanımıza naklederken Avrupadaki esaretle esaret-i meşrua beyninde olan tefavüt-i küllîyi bir haşiye ile beyan etmek zannımca mütercimliğin en büyük vezaifinden biri idi.

Yine Pradier-Fodéré'nin "Kavanin-i mevzua... heyet-i içtimai-

yenin malûmu bulunmağa mevkuftur. Yalnız tarih-i neşirlerinden sonradır ki hiç kimse kanundan gafil ve bihaber tanılmayacağından cemiyetin her ferdi onlara mutabaata mecburdur." mealinde olan sözleri dahi öyle kanun-ı tabîî yani, ilâhiden hariç sırf mevzuat-ı beşerden bazı ahkâmın yüzde bir kavim arasında kabiliyyet-i icradan mahrum olduğunu pek kolay ispat eder.

Şu kaziyeye dikkat et: bir cahil milletin idaresine geçen hükümet kanun neşrine muktedir değilse, kanun tahtında idare olunmak hakkı insan olan cemiyetlere değil, âlim olan cemiyetlere inhisar eder. Muktedir ise bittabi kanun namına vazedeceği şeyi kimseye anlatamıyacağından ve halbuki herkes bir kanunun neşrinden itibaren ahkâmına ittiba etmekle mükellef olacağından Cenab-ı hakkın bile tenzih-i kudret eylediği teklif–i mâlâ yutakı itiyad edinmiş olur ki, neticelerin ikisi dahi bilbedahe bâtıldır. Bu itiraz ahkâm-ı şeriyeye dahi varit olabilmek itikadında bulunulmasın. Evamir-i ilâhîye nübüvvet ve hilâfet vesaitiyle umuma tebliğ olunduğundan herkes için alâ kaderil istitâa tahsiline çalışmak faraizdendir. Fakat kazaen sefinesi Meksika sahillerine düşmüş bir Faslıyı ukalâ oranın mevzuat-ı beşerden olan nizamatına ittila veyahut Cezayir'de ziraatle meşgul olan bir köylüyü Fransa Şûrasının bugün tâyin ve ertesi günü tağyir ettiği bunca nizamatı vakti vaktine taallüm ile mükellef bilmek bir vakitte bir sahib-i idrakin kabul edeceği iddialardan değildir. Kabiliyet-i icradan berî olan ihtirâât-ı hayaliyeye ise kavanin değil, abesiyyat namı verilmek lâzım gelir.

Tercümedeki "... tarik-i hüküm ile icra olunacak olan tefsir-i mezkûrdan evvel menafi-i şahsiyeye ait dâva zuhurunda, mahkemeler hakkaniyet ve ihsan-ı tabiî muktezasınca hükm etmelidir; şu kadar var ki mevad-dı cezaiye bu bapta müstesnadır; zira, Bacon'un dediği gibi 'İnsanı tazip için kanunları eğip bükmek kadar fâhiş haksızlık olamaz' Ehâliden hiçbir fert yoktur ki mal ve ırz ve canına dokunmağı intaç edecek bir dâvada aleyhinde bir kanun te'vil ve tefsir olunabilsin" ibaresini okudum, okudum, bir türlü bir meal istihraç edemedim, zira, madem ki tercümenin tâbirince tarik-ı hükm ile muğlak kanun icra olunacak,

tefsirlerden evvel mahkemeler hakkaniyet ve ihsan-ı tabiî muktezasiyle hükmedecek, mevad-dı cezaiye bundan niçin müstesna olsun? Hakikat-i halde ise hakkaniyet ve ihsan-ı tabiînin içtimaına en ziyade ihtiyaç gösteren muamelât mevad-dı cezaiyedir. Bundan başka hakkaniyet ve ihsan-ı tabiî beni beşerin bir vakit tazibini mucip olamıyacağından, Bacon'un balâdaki iddiaya delil suretinde irad olunan ibaresinde ve müellifin onu takip eden ifadesinde mukteza-yı makam ile kat'a münasebet göremedim. Meğer tercümede "insaf-ı tabiî" yerine "hakkaniyet ve ihsan-ı tabiî" denilmiş. Ve müellifin muradı, mücrimîne insaf-ı tabîîye tatbikan dahi ceza tâyinini caiz görmemek iken araya bir "ihsan" bir de "şu kadar ki" lafz-ı nâbecâlarını karıştırıvermekle "mevad-dı cezaiyede hakkaniyet ve ihsan-ı tabiî ile hükmetmek âlemi tazip için kanunu eğip bükmek demek olur" yolunda bütün bütün müellifin maksadına mugayir bir mâna tevellüd eylemiş!

Bundan başka mevad-dı âdiyece kanunun fıkdan-ı sarahati halinde insaf-ı tabîî ile hükme salih addolunan mahkemelerin mevad-dı cezaiyede bu iktidardan mahrumiyetine sebep olmak üzere irad edilen "Ahaliden hiçbir fert yoktur ki mâlü ırzu canına dokunmağı intaç edecek bir dâvada aleyhinde bir kanun te'vil ve tefsir olunabilsin" ibaresindeki "mal" kelimesi kaziyenin ecza-yı mürekkibesini yekdiğerlerinin cerh-un akzına âlet olmaktan başka her türlü faideden tecrid eylemiştir. Çünkü bir müddeinin malı yalnız mevad-dı cezaiye "yani ukubatta" değil "deavi-i şahsiye" yani muamelâtta dahi mevzu-ı bahs olabilir. Bey'ü şira yolundaki milyonlarla para izaasini mucib olabilecek bir dâvada "mahkeme" yani hâkim sarahat-i kanuniye "yani fıkhiyye" bulamayınca "insaf-ı tabiiyyeye" yani şerait-i mârufesine mutabık olmak üzere ictihadına göre hüküm vermeğe muktedir olunca, madde-i nizaı üç beş yüz kuruştan ibaret olduğu halde ukubata teallük eden bir dâvada o selâhiyetten mahrum kalmasına sebeb-i aklî ne olsa gerek? Ukubâtın hayat ve haysiyete dokunan meselelerinde dahi şerâit-i lâzimesine muvafık olursa ictihat caizdir. Eğer caiz ise, o türlü mesail için İslâmda birinci fetvâ verilmez, ve siyaset-i akliye ile kendilerini idare eden ak-

vamda birinci kanun yapılmaz idi.

Bu postalık bu kadarla iktifa et. Hukukun taksimatına dáir kitapta gördüğüm ve bir türlü zihnime sığdıramadığım sözlere müteallik havâtırımı gelecek vapurla yazar, yetiştiririm.

EK 3

*Demokrasi:Hükümet-i Halk, Müsâvat**

Ali Suavi

Malûmdur ki, suret-i hükümet ya monark (padişâhlık), ya aristokrasi (hükümet-i âyân), yahut demokrasi (hükümet-i halk, müsâvat) olur.

Evail-i İslâmda şekl-i hükümet demokrasi idi. Yani padişahlık, sultan, melik yok, müsavat var idi. İslâm hükümetini izâh için Halid bin Velid (RA) hazretlerinin şu kelâmı kâfidir:

Vaktâ ki, Heraklit tarafından 600, diğer rivayette 700 bin asker ile Bahan nam serdar-ı Rum, Yermuk'da Ashab-ı Kirâm ile muharebeye tutuştular. Bahan, müsâlehâta dair mükâleme için ve hakikatte hile ile derdest eylemek için Halid bin Velid'i otağına davet etti. Halid yüz kadar dilâverler ile Bahan'ın çadırına vürüdunda Bahan Arabiyyü'l ibare ile hutbeye âğâz edip dedi ki: "Hamd u şükür Allah'a ki seyyidimiz İsa'yı efdal-i enbiyâ ve melikimizi efdal-i mülük ve ümmet-i İsevîyemizi hayrü'l-ümem kıldı..." Bahan böyle başlayınca Halid sabredemeyip merkûmun nutkunu kesti ve reddiye olarak şöyle bir hutbeye âğâz etti: "Şükür Allah'a ki, bizi Muhammed aleyhisselâma ve sizin peygamberiniz İsa'ya ve cem'i enbiyâya mü'min kıldı, ve bizim emirimizi ki, biz onu ihtiyarımızla umürumuza vâli yaptık, bizim gibi bir adam kıldı. Şu raddede ki, eğer emirimiz kendini bizim üzerimize melik zu'm etse derhal azlederiz. Emirimizin bizim üzerimizde asla bir meziyeti olduğunu zannetmeyiz. Meğer ki bizden ziyade muttakî ola... ilah."

İşte Rumlar ve Ermeniler ve Frenkler melik tanıdıkları eyyamda Allah adamları, yani Halid ve ashab-ı kirâm emirü'l-mümînin hakkında böyle itikad ediyorlardı. O vakit emir, Ömer Ibn Hattab idi. Demek ki ol vakit hükümet-i İslâmiye demokrasi idi. Müsâvat var idi.

---

* **Ulûm Gazetesi,** Sayı 18, Paris, 1870 s. 1083-1107

Şu vak'a dahi meseleyi izâh eder.

Yemen'den gelen kumaşlar ashâba taksim olundukta, herbirinin hissesine ne kadar isabet ettiyse, emirü'l-müminîn Ömer'e dahi o kadar düşmüştü.

Birgün Ömer, arkasında o kumaştan bir entâri olduğu halde, minbere çıkıp, ashâbı cihada teşviken nutuk ederken sahabeden biri kıyam edip dedi ki: "Ey Ömer, bundan sonra biz seni dinlemeyiz." Ömer "niçin" dedi. Sahabe: "Zira sen kendini bizimle müsavî tutmayıp, imtiyazlandırdın. Çünkü Yemen kumaşını hin-i taksimde, sen dahi bizimle beraber hissene düşen parçayı almıştın. Şimdi senin üzerinde gördüğümüz entâri, o parçadan çıkmaz. Demek ki sen o vakit bizden ziyade almışsın ki entâri yapmışsın. İşte bu cihetle imtiyazlandın." dedikte. Ömer, oğlu Abdullah kıyam edip adama cevap verdi ki: "Emirü'l-müminîn Ömer hissesine isabet eden parçadan kendine entâri yapmak istedi, kumaş yetmedi. O vakit ben kendi hisseme isabet etmiş olan parçayı Ömer'e verdim. İkisi bir yere gelince ortaya böyle bir elbise çıktı." O halde mu'teriz sahabe: "Öyle ise biz Ömer'i dinleriz." deyip oturdu.

Demokrasi, hükümet-i halk ve müsâvat ne demek olduğu anlaşıldıysa, şimdi biz deriz ki, o türlü şekl-i hükümet öyle bir mevkiide, öyle bir kavimde idi ki onlar yekdil, yekcihet, sadık ve âbid ve muttakî ümmet-i vahideden ibaret idiler. Onlarda Allah korkusundan başka korku yok, onlarda Allah yoluna hizmetten başka iş yok, onlarda hüsn-i ahlâktan başka tanzimat yok, hasılı onlar Allah adamları idiler. Eflatun'un hayâlâtı olan müsâvat usulü onlarda fiil ve amele çıktı.

Şimdi Fransızlardan hürriyet ve müsâvat namıyla her gün artmakta olan bir fırka krallığı mahvedip, demokrasi usulünde müsâvat yapmak istiyorlar. Fakat içlerinde Allah adamları yok, yani kalplerinde havf-ı ilâhî gibi bir kuvve-i kahire yok.

Bunlarda hürriyet demek, aklına geleni söylemek, isteğini bilâmâni icra etmek. İşte birtakım Fransızların akıllarına geldi, canları istedi, işbu 1870 Mayıs ibtidasında Allah'ı inkâr etmek üzere bir gazete çıkardılar (Paris'de). Allah'a iman edenlere karşı

kullandıkları lisan ne derece lâyıksız, edepsiz olduğu mütâlaa edenlerin mâlûmu.

Bu kavmin ki, hürriyetlerini cemaat içre tahdit edecek ahlâk yok, eğer böyle bir terbiyesiz memlekette hürriyet ve ihtiyârı tahdid eder bir kuvve-i kâhire bulunmazsa hâl neye müncer olur. Şüphe yok şu güzel Paris, şu âlemin taklide çalıştığı mâmûr Fransa bir iki senede harâb olur.

Fransızların demokrasi efkârı kendi mevkilerinde mahsur kalmayıp, matbuat vasıtasıyla şark ve garba ve şimal ve cenuba münteşir olmakta bulunduğundan, İstanbul ve Kahire'de ve Tahran'da ve Buhara'da ve Kabil'de dahi bir gün olacak ki bu efkâr fitneengiz olacaktır. Binaenaleyh, bir de bizim taraflara doğru bakalım.

Bizim büyük şehirlerimizde ahlâk, Avrupalılarınkinden daha kötüdür. Biz bu hale gelmişiz ki, bir karı ile iki saat beraber oturup da nefsini zapteden adam, bizde parmakla gösterilir ve sahib-i kerâmet addolunur. Kitaplarımızda ve ağızlarımızda nevâdir-i fevkalâde gibi söylenmez mi ki: "Ebussuud Efendi bir kız ile bir gece bir odada bulunmuşken nefsini zaptedmiş de kıza dokunmamış."

Avrupa'da bir erkek bir karı ile üç gün üç gece beraber olur ve belki hatırına bile gelmez. Mâhâzâ bu fiil-i âdî addolunur. Bizim memlekette şu tuğyân (gerek mevkiin hararetiyle hararet-i şehvete hamlolunsun, gerek yörüklerde ve köylülerde böyle sabırsızlık görünmediği cihetle şehirlerde setrin verdiği hırsa hamlolunsun, her ne türlü te'vil kaabil ise edilsin) ahlâk-ı hamide ile teskin olunmak kaabil mi, değil mi? İşte bahis burası. Her amelimiz ve her halimiz bu şehvet meselesine mukayesedir. Tezhib-i ahlâk ile terbiye olunmak elzemdir.

Bizim memleketler halkının istidâd-ı hâzırı, hükümetten yalnız ihtiyacat-ı cismaniyelerinin tesviyesine muntazır değildir. Bizim memleketlerin istidâdı bir hükümete bakar ki, ihtiyacat-ı mâneviyelerini dahi karşılasın. Hasılı yed-i fevkânî ile halkı hüsn-i ahlâka bais eylesin. Bu yed-i fevkânî monarktır, yani pâdişâhlık.

Şimdi bize Ömer dahi gelse ne yapar?

Meselâ, biri kalkıp da: "Karılar dahi insandır. Erkeklerle ihtilat haklarıdır. Hatta sen karıları erkeklerle beraber muharebeye bile gönderdin..." diyecek olsa, Ömer: "O erkekler, o karılar siz değilsiniz." der.

Kim bilmez ki demokrasi, müsâvat usulünün en şer'î en âlâ hükümet olduğunu. Ne çare ki, İstanbul halkı hep Gümüşhanei Şeyh değildir. Öyle bir halk ki koca Cezayir gibi bir uzvu koptu da hiç hissetmedi. Semerkand ve Taşkent ve Buhara gürültülerini sivrisinek vızıltısı gibi işitti.

Biz öyle bir kavim olmuşuz ki, dört mektep çocuğumuz bir yere gelse biri pâdişâh olup diğerlerine mansıp tevcihiyle oyun oynarlar. Dört saçlı sakallı ömürdîde ricâlimiz himmet namiyle tecemmü etse herbiri riyaseti ilan ile kumandan olmaya kalkışır.

Şöyle bir ahlâkta olan halkta uhuvvet ve müsâvat kaziyelerini kim satar kim alır.

Daha geçen güne kadar hürriyet ve hamiyyet nâmıyla bunca nüfusun önüne düşen Fazıl Paşa (Mısır prensi Mustafa Fazıl Paşa)'nın Karûn kadar zengin ve mansıp ve iltifat-ı âlîye gayrı muhtaç olduğu halde, canına bir meclis-i has azalığı ot tıkadı. Hamiyyet ve hürriyet nâmıyla teşcî edip Kıbrıs ve Rodos ve Akka kal'alarında esir ettiği bunca ehl-i imanın âhından zerrece müteessir olduğu görülmedi.

Böyle miskin, böyle ahlâksız halkın yalnız ihtiyacat-ı cismaniyelerini değil, ihtiyacat-ı halkîyelerini dahi tesviye edecek hükümet lâzım. Ömer gibi emir istenirse, Osman ve Ali ve Halid gibi Allah adamları olmalı.

Demokrasi usulünü vaktiyle Haccac'a teklif ettiler. Haccac dedi ki, "Siz Ebu Zerr olunuz, ben de size Ömer olayım." Bu kelimeleri yalnız Haccac söylemiyor. Yeni Avrupa'nın siyaset müellifleri dahi böyle diyor. Jan Jacques Rousseau der ki: "Eğer Allah adamları varsa, bunlar demokrasi suretiyle hükümet olunurlar."

İşbu sâl-i cedid müellefatından, *Usul-i İlm-i Siyaset* nam kitapta (Mösyö Pario) der ki: "Cemaat-i mütemeddineden ekserin

rahatı için demokrasi suret-i hükümeti meziyetlidir. Fakat bu suret, ezminenin ve mevâninin terbiye-i kâmilesi ile pişmiş ve kifayet derecede erimiş ve pek yolunda tanzim olunmuş olmalı..." (sahife 382).

Suâl:

Hürriyet ve müsâvat hukuk-ı beşeriyeden olmakla, sahih olan suret-i hükümet bu hukuku kâfil olandır. Bu suret-i hükümet ise demokrasidir.

Cevap:

Ne güzel nazar. Ne sahih netice. Şüphe yok böyledir. Lâkin bir kere de nazardan amele geçelim. Bakalım demokrasi teşkili şu yerde mümkün mü, değil mi? İşte bahis burada. Çünkü ilm-i fıkıhta, ilm-i siyasette sahih dendiğinde bunun mânası imkân-ı icra ve amel ve nâfi'den ayrılmaz. Mösyö Pariu (sahife 386) der ki: "İddia olunan sıhhat ki, pişmiş erimiş değildir; sıhhat değildir. Çünkü siyasette sahih imkân ve amel ve nâfi'den ayrılmaz..."

Bizim fakihlerdeki "Laye cevaz el ifta bi'l-akval e'l sahiheten el-mahcureten amel" kaidesi dahi buna râcidir.

Memleket-i Osmaniyede demokrasinin adem-i imkân-ı icrasına vech yalnız ahlâk bozukluğu mudur? Biz, misal olarak ahlâktan bahsetmiştik. Memleketin kıtâat-ı muhtelifede parça parça olması ve vüs'ati ve elsine ve âdat ve edyân-ı muhtelife eshabı akvam-ı kesire ile meskun bulunması, hep demokrasi ve müsâvat önünde birer seddir.

Hâlâ dünyada amele gelmiş ne kadar cumhuriyetler görünürse, meselâ memleket-i Osmaniye gibi yerlerde müsâvat icrası imkânına misal olamadıktan başka, belki adem-i imkânını gösterir.

Şimdi, nerede demokrasi var: Saint Marina'da değil mi? O cumhur, millet-i vahideden ibaret olduğu halde, topu topu sekiz bin nüfustan ibaret. Lübek otuz bin.

Bunlar ve bunlara benzer, bizim kasabalar kabilinden memleketlerde öyle cumhuriyetle idareye mevkii ve hallerince istidad cây-i bahs midir? Mâhâzâ bunlar devletler himayelerinde yaşa-

maktalar.

Avrupa'da en büyük cumhuriyet İsviçre ki, bizim Tuna vilayeti kadarca bir yerdir. İki buçuk milyon nüfustan ibaret. Halbuki mevkii ve halce şimdiki usul-i idareye ne kadar müstaid. Orada cumhuriyet, memalik-i müteaddidenin birbiriyle ahdinden ibaret. Yani İsviçre'de her memleket kendi ihtiyâr ve idaresini muhafaza etmek şartıyla ittifak etmişler. Yoksa bildiğimiz demokratik değil. Orası bir memalik-i müttefika ki, iki lisandan başka yok (Alman, Fransız). İki buçuk milyon nüfus içinde, fakat dört bin yahudi var, hristiyanlıktan başka din yok. Mâhâzâ memalik-i hristiyan mezâhib-i muhtelifesine münkasim. Meselâ katolik ile protestan muhtelit değil. Dokuz kanton sırf katolik, yedi kanton protestana mahsus. Yirmi iki kantondan, fakat altı mahal var ki, orada katolik ve protestan muhtelit bulunuyor. İsviçre'de hristiyanlar pek dindar, sofu. Demek ki orada ahlâk var, Fransa gibi değil.

Kaldı ki, İsviçre'nin tarifimiz gibi yirmi iki kantona taksim kılınarak memalik-i müttefika haline girmesi, nezâret için Bern'de hükümet-i müttefika tayin etmesi, ancak şu sinn-i ahirededir. İkdamca orada cumhuriyet bir nam-ı bimânâdan ibaret idi. Çünkü suret-i hükümet bir olmayıp üç kanton kişizadelerle idare olunur aristokrasi, altı kanton demokrasi ... hani nerede müsâvat?

Evet, Yeni Dünyada (Amerika) bir büyük cumhuriyet işitilmektedir ki Memalik-i Müttefika-i Amerika'dır. Bu ise bizim dünyamıza hiçbir misal göstermez. Amerika'da idare-i mezbûre birçok eyalat-ı müstakilenin ittifak ve ittihadıyla mün'akid olmuş, o mevkie ve o mevkiin terbiye ve haline münasib bir suret-i hükümettir. İdaresi City, Territory ve District namıyla memleket, kaza ve nahiyeye münkasim. Altı yüz bin nüfus olan mahalle memleket denir. Her memleket idaresinde müstakil ve imtiyaz-ı mahsusu hıfzeder. Otuz beş memleket olup, herbiri istiklâl-i idare ve imtiyazını muhafaza şartıyla ittifak etmişler. Bu ittifakın Washington şehrinde bir hükümeti var. Bu hükümet-i ittifakiye senato ve şura en-nüvvab'an mürekkep.

Hükümet-i ittifakiye reisi dört sâl için intihab olunur. Bir de reis vekili bulunur. Hükümet-i ittifakiye altı yüz bin nüfusu olan yerin, yani memleketin idaresine karışmaz. Ancak kazaların idaresine bakar. Nahiyeler ise yakın olduğu yerden idare olunur.

Şu meseleden dahi sükut olunamaz ki, demokrasi fi'lhakika bir hayalden ibarettir. Çünkü, mânâsı hükümet-i halk demek değil mi? Yunanca demos halk, ahali; kratos hükümet. Usul-i hükümet-i halk odur ki, ne nizâm ve ne karar yapılacaksa halk tecemmü edip bi'listişare karar verirler. Nasıl ki eyyam-ı hilafette camiye toplanılırdı. Nüfus-ı kalileden ibaret bir küçük yerde öyle halkın bi'ttecemmü istişaresiyle hükümet mümkün ise de, büyücek yerlerde nasıl mümkün olur? Efrad-ı ahali nasıl içtima edebilir. Herkesin işi gücü yok mu? İhtiyaçlarını nasıl ve ne vakit sa'y ederler?

İşte bu nazara bina, katiyyen hüküm olunabilir ki, sahih bir demokrasi tesisi mümkün değildir. Bu adem-i imkâna mebnidir ki, şimdi dünyada görülen cumhuriyetlerde halkın ictimaından, mebusan ictimaına udûl olmuştur Mebusan meclislerinin en düzgünü İsviçre'ninkidir. Orada her yirmi bin nüfus bir vekil intihab ile meclise katılır. Demek değil mi ki, yirmi bin neferin reyi o ahde râci oluyor. Mâhâza bu mebusandan mürekkep meclislerde ittifak muhâl derecede olduğundan ekseriyet-i ârâya itibar lâzım geleceği her yerde bittecrübe hissolunmuş bir kaziyedir. Bununla beraber fakat, mecliste hazır olan mebusanın ekseriyet-i ârâsına itibar kaide-i câriyedir.

Bu halde, huzzâr-ı mebusanın ekseriyet-i ârâsı halkın reyi ve hükümeti denilmek mânâsız kalmaz mı? Ne çare ki imkân ile amel işte bu raddelerde olabiliyor. Şimdi bu mesele ile sıhhat ve hakikat-i siyasiye bahsi nazariyatta ve ameliyatta tefrik olundu gitti. Fakat bu takrirden bir mesele çıktı, şu ki: "Bir hükümet ki şüra-i nüvvâb meclisini kabul eder, mümkünü'l-amel cumhuriyet suretinin ruhuna sahib olmuş olur."

Demokrasi üzerine geçen şu bahisler fehm olunduysa, şimdi bakalım gene meselâ memleket-i Osmaniye'de demokrasi, müsâvat nasıl mümkün olur. Bunca ecânis ve edyân ve me-

zahib ve elsine-i muhtelifeyi cem' ve tevhid ne keyfiyetle müyesser olur.

Acaba Amerika gibi, usul-i ittifak teşkil olunabilir mi? Bu teşkilin imkânına zehab Avrupa'daki Sırbın, Afrika'daki Mısır ile Avrupa'da ve Şarktaki Bulgarın Afrika'da ve Araptaki Tunus ile akd-i ittifak imkânına zehab demek, ne hayâldir.

Bizim anlayacağımız mesele, meselâ devlet-i Osmaniye bulunduğu mevkiine ve haline ve cemaatine sâlih bir devlet ki pâdişahlık olmalı.

Fransa'da, Ingiltere'de nerede olursa olsun cumhuriyet efkârı her ne kadar kabarsa ne yapabilir? Ameliyata bakmalı. Vaktiyle İngiltere'de ve Fransa'da cumhuriyetler yapıldı. Menba-i fesad imam, muhâl-i nizâm-ı âlem oldu. Fransa cumhuriyettir ki, ibtida Şarka tasallut etti. Devlet-i Osmaniyeyi İngiltere ile Rusya ile pek muzır ittifaklara pabend olmaya mecbur kıldı. Mâhâza cumhuriyetleri ne kadar pâyidâr olabildi. Ne gariptir ki, İngiltere'de, Fransa'da cumhuriyet tarafdaranı demokrasiden, müsâvattan, hürriyetten bahsederken Kanada'yı Hind'i, Cezayir'i elden bırakmak istemezler. Hele şu Fransızlar hürriyet ve müsâvattan dem vururlar da hem de Sezar gibi sahibkıranlık isterler.

Mademki hürriyet ve müsâvat olacak, ne cinsce, ne dince ne adetce ne mevkiice kendilerine katiyyen münasebeti olmayan Cezayir Araplarına sual etsinler bakalım, onlar kendi emirleri velev zalim olsun Fransız cumhuruna tercih ederler mi, etmezler mi?

Sual:

İstanbul'daki şimdiki idare-i hâzıra böylece kalsın mı?

Cevap:

Kalmasın. Ne yapılsın? Parlamento sureti, yani usul-i meşveret üzere hükümet-i muhtelife sureti ki, işbu 1870 sâl-i hazır-ı milâdide Fransa dahi bu usulü kabul etti. Bu usulün bize ait ciheti nedir? Hülâsa, bizdeki Meclis-i Âlî tevsii olunur, bir de ahalinin intihabıyla şurâ-i nüvvab meclisi açılır, vüzerâ mesul tutulur. Vüzeranın mesuliyeti demek şudur ki, siret-i siyaseti

şûra–i nüvvabda ma'rûz-ı bahse konur. Orada âzâ, muhasebe mutâraha eder, vüzerâ cevap verirler. Nihayet ekseriyet-i âzâ, ekseriyet-i ârâ ile tahsin olunursa, vüzerâ mansıblarında kalırlar.Ve ekseriyet-i ârâ siret-i vüzerânın aleyhinde çıkarsa vüzerâ mansıblarından düşerler.

Sual:

Bu tedbir ile maliye derhal para bulur mu? Devlet, memleket-i vâsisinde emaretlere hükmünü yürütebilir mi?

Cevap:

Bu meseleler bütün bütün başka meselelerdir. Bizim söylediğimiz tedbirle devlet-i Osmaniye, Rumeli'de ve Anadolu'da bugünkü gün doğrudan doğruya asker ve vergi almakta olduğu memalik-i ma'dude ve muayyenesinde devletini bir esas-ı kâvi üzere tesis etmiş olur. İşte bu kadar. Maliyeye çareyi uzun uzun zamanların tedbir-i şûrutu bulur. Emaretlere tasallut kuvvet-i kahire meselesidir. Öyle kuvvet-i kahireye İstanbul devleti iktisap etmek (bizim zû'm-ı mahsusumuza göre) geçmiştir. Buna ihtimal yoktur.

Afrika'ya bakınca, Tunus, Trablusgarb ve Mısır, üçü birleşip (eğer akıllarını başlarına toplayabilirlerse) dünyada en âlâ en pâyidâr devlet-i İslâmiye teşkil edeceklerdir. Bu olmadığı halde Avrupa'nın kuvve-i kahiresi Afrika'yı zabtedecektir.

O halde İstanbul, Cezayir'e yaptığı kadarca bir protesto yapabilecektir. İşte o kadar.

Bizim nazarımızda olanlarca bu emr-i mukadderdir. Yeni çaresizdir. Ama İstanbul, devlet-i Afrikayı tevhid politikasını tutup da, bir Afrika devleti tevlidine şimdiden göz açarsa, kendi bekasına büyük yardımcı bulmuş olur. Ve elyevme'l-kıyâm, hanedan-ı Osmanî tarihlerde bu şeref ile yâdolunur.

Va'llahu a'lem bi's-savab

EK 4

Namık Kemal*

El-cevâib, Buhara'nın Rusya istilasına düştüğünden tutturarak bir bend yazar da, onların bu belaya giriftâr olması vaktiyle saltanat-ı seniyye ahdine dehalet etmemelerinden neşet ettiğini ve muahheren devlet-i Aliye'den istiâne etmişseler de boğazları ele geçmiş olduğundan müdahaleye imkân kalmadığını, ve İran ile Fas hükümetleri dahi saltanat-ı seniyyenin ahdine dehalet etmezlerse, yakında Buhara gibi biri Rusya'nın ve biri Fransa'nın taht-ı tagallübüne düşeceğini beyan eder.

Bugün, hükümât-ı İslâmiyenin hemen cümlesi inkırâz–ı küllî halinde olarak, en büyük çare-i hâlâsımız ittihaddır. Devlet-i Aliyye ise en kuvvetli bulunmak cihetiyle cümleye mutâ' ve muktedâ olmaya lâyık odur. Sebep nedir ki bugün bu derece iftirak halinde bulunuyoruz. Ne yaparsak kendimizi toplayabiliriz. Nasıl olursa dünyada Avrupa muvazenesine karşı bir de Asya muvazenesi hasıl olabilir. Buralara dair acizane bazı mülâhazalar beyanına cesaret ederiz.

Tarih bilenlere göre târiften müstağnidir ki, Hülagü Bağdat'ta olan devlet-i Abbasiye'yi mahvettikten sonra Mısır'da bulunan Memlükî'den başka İslâm için bir merci' kalmamıştı. Halbuki, Memlukî Fatimiyyun gibi necabetle dâva-yı hilafet edecek bir halde olmadıklarından ve Mısır'ın mevkii kuvvetle hükümdarını muktedâ-ı İslâm etmeye müsaid bulunmadığından yine âl-i Abbasîden birini hakim-i ruhanî suretinde halife ittihaz ederlerdi.

İşte memâlik-i İslâmiye şarkta Tatarın ve garbda ehl-i salibin muhâcemeti ve dahilen hadsiz hesapsız ihtilalatıyla bir tevvüş-i umumî halinde iken, serhadd-i Rum'un müntehasında saltanat-ı Osmaniye zuhur etti. Rumeliye geçti. Timur fitnesini geçirdi. Fatih, Şark imparatorluğunu mahvetti. Merci-i İslam olmak için iktizâ eden kuvve-i kâhireye mâlik oldu. Hatta, Kırım hanları daire-yi ittihâda duhûl faziletinde, tevâif-i mülükun cüm-

---

* **Hürriyet**, No 46, 10 Mai 1869

lesine muktedâ oldular. Selim-i Evvel Mısır'ı zabt ile, hilafeti ali-Abbasiye'den hanedan-ı Osmaniye'ye nakleyledi. Fakat İran'da İsmail-i Safevî'nin Şiiyet dâiyesiyle te'sis ettiği hükümeti mahvetmeye ömrünün müsaade etmemesi, İslâmı nokta-i vâhidede cem' etmesine mâni oldu.

Halefi olan Süleyman Kanunî dahi fevkalade fezâile nâil olmakla beraber, pederinin haslet-i cihangiranesine malik olamadığından yalnız edyan-ı saire ashabına şân–ı saltanatı ilâ eyledi. Fakat şu ittifak-ı millete mâni' olan şiiyeti aradan kaldırmaya muvaffak olamadı. Ama yine merciiyetinin şânını ikmal ederek aksa-i Hind'deki feryad-ı müslimîni istimâ' ile imdadlarına bir derece çalıştı ki, Mısır ve Basra'ya gönderdiği emirler "Hind'in imdadına sefâyin gönderin, velev yelkenleri şâl-ı Keşmirî ve ipleri harirîden olmak lâzım gelsin" mealinde idi. Bu ferman üzerine mükemmel donanma gitti. Fakat, istihsal-i maksada rüzgar müsaade etmedi.

O teşebbüsten dahi bir fâide hasıl olamadıysa da fırak-ı İslâmiye yine merkeze ictimâdan bütün bütün hâlî değildi. Yemen imameti mahvoldu. Memâlik-i Berberiyedeki ben-i Hafs ve sair tevâif-i mülüku ilgâ eden Hayreddin Paşa, ittihadı istibdada tercih fazilet-i fevkalâdesine mazhar olduğundan "Eşiğinde kul olmak belki şâh olmaktan evlâdır." sözüyle dergah-ı Süleymanîye geldi, akd-i biat eyledi.

Hazret-i şehinşahın irtihalinden sonra atabek-i devlet makamını ihraz eden Sokullu merhum dahi şu ittihad-ı İslâm dâiyesinden bir zaman feragat etmeyerek, bir taraftan o zamana kadar kökleşmiş olan devlet-i Safeviye'yi aradan kaldırmak için, Türkistan'a el atmak arzusuna düşdü. Bahr-i Siyah ile Bahr-i Hazar arasında bir cedvel peyda etmeye teşebbüs etti. Endülüs'deki müslümanları kurtarmak efkâr-ı mürüvvetmendânesine kıyam etti. Bu yolda protestanlarla ittifak etmek istedi. Fakat zamanındaki padişahlarda o himmet mefkud olduğundan, Lala Mustafa Paşa gibi müntesiban-ı saltanatın rekabetiyle bu tedâbir-i hayriyesi iki cihette dahi semeresiz kaldı.

Müşarileyhin şehadetinden sonra bütün bütün Avrupa'nın

muhâcemâtı ve dahilin ihtilaliyle uğraşılarak ittihad vazifesine bakılmaz oldu. Ve ondan sonra İran ile vukubulan muharebelerimizin neticesi tashih veya tevsi-i hududdan ibaret kaldı.

Ahmed-i Salis asrında Efganlıların zuhuruyla memalik-i İraniye'nin düçar olduğu şürişler üzerine, tamam maksad-ı kadimi fiile getirmek zamanı gelmişken Sadrazam olan İbrahim Paşa'nın Çırağan sefalarından hiçbir şeye bakmaya vakit bulamadığı cihetle onun tereddüdü ve yeniçerilerin ihtilali arasında fırsat fevt oldu. İran'da da Nadir gibi nadirat-ı rüzgardan biri zuhur etti. Mahmud-ı Evvel'in gayretini semeresiz bıraktı.

Hele Ragıp Paşa'nın vefatından sonra Rusya'nın sademât-ı müteâkibesiyle devlet bütün bütün sersemleyerek, bayağı politikaca ne yapacağını bilemez oldu. Meselâ, Lehistan'ı mukâsemeden kurtarmak için Rusya'ya ilan-ı harb edildi. Fakat, mülkümüzün eczâ-i tabiiyesinden olan Kırım'ı Rusya gasbetti. Protestoya bile cesaret olunmak şöyle dursun, adeta eline bir tasdik-i resmî senedi verildi. Hatta, Mahmud-ı Sanî zamanında dahi Fransa ile Cezayir beyninde zuhura gelen ihtilaf üzerine Kapdan Tahir Paşa Cezayir'e gönderildiği zaman verilen talimat "Fransa dostumuzdur, Cezayir halkı da tebaamızdandır. Aralarını bulmaya sa'y olunsun. Mümkün olmazsa biz bîtaraf duracağız." gibi bir takım hezeyanlarla memlü idi.

Muahharren Mısır hadisesi zuhur etti. Kuvve-i İslâmiyenin ittihadına hizmet için nice fırsatlar zuhûr eylemiş ise de eshâb-ı idarenin öyle millet ve ümmet menâfii düşünmek şanlarından olmadığından, hiçbirinden zerre kadar istifade olunamadı. Ezcümle Paris konferansında Memleketeyn ve Sırbistan'ın imtiyazı Avrupa'nın kefâlet-i umumiyesine girdi. Ve Karadağ muharebeden iki üç sene evvel devlete karşı silah kaldırdığı için Rusya'nın ikdamatı ve ondan ziyade bizim murahhasların mümâşâtı ile bir şekl-i istiklâl buldu. Halbuki galip olan güya biz idik ve düvel-i muazzama bize hâmi idi. Çerkeslerle, Dağıstanlılar ise 70-80 sene Rusya'ya mukavemet ettiler. Bütün cihan-ı medeniyetin şefkatine istihkaka kesb ettiler. Biçareler hemmilletimiz olduklarından başka ta hanedan-ı saltanatın bile en yakın akrabasından idiler. Konferansta

kimse namlarını bile lisana almadı. Nihayet mağlubiyet ve hicretle mahvoldular gittiler.

Türkistan hükümetleri defalarca devlete müracaat eylediler. Bu müracaatların ibtidâ-i zuhurunda ise El Cevaib'in zannı gibi boğazları elde değildi. En evvel Hive hükümeti Rusya'nın Deşt-i Kıpçak'da istiklâl olan bazı aşair-i İslâmiyeye tasallutundan ürkerek hilafet-i kübrânın himayesine iltica eyledi. Gönderdiği sefirler yıllarca misafirhanelerde çürüdü ve takdim ettiği nâmeler ki, tamamen bir vali tarafından metbüuna gönderilmiş surette idi. Oraların şivesinde Türkçe yazılmış olduğu halde tercüme odasına geldi. Senelerce çekmece bekledi. Bu arada Rusya'nın Türkistan üzerine tecavüzatı şiddetlendi. Buhara ve Hokand hanları dahi müteaddid feryadnameler ve sefirlerle istimdad ettiler. Bab-ı âli hallerini Avrupa'ya beyan için vesâtâta bile cesaret edemedi.

İspanya devleti Fas hükümetine ilan-ı harb etti. Bab-ı âliyi insan ve devlet-i aliyeyi hilafet-i İslâmiyenin muhafaz-i hukukuna sâî zannederek muharebenin esbab-ı mucibesini mübeyyin, kemâl-i itina ile mufassal meşruh bir takrir verdi. Bab-ı âli ne vezaif-i hilafet ve ne de lazime-i milliyet düşündü. Yalnız "Kağıdınızı aldık" mealinde bir cevap verdi. Ufak tefek bazı mülâhazalar beyanına bile teşebbüs eylemedi. Hatta bugün İspanya nezdine me'mur-ı sefaretimiz ta Amerika'da elçimiz var. Hâlâ Fas'ın bir tarafında bir küçük şehbenderimiz bile yok...

Bunlar şöyle dursun Tunus ahalisi valinin istibdadı ve hazinedarın mezalim-i takat - fersası cihetiyle "Allah yensurul Sultan" şiar-ı ittihad-cuyanesiyle alem-efraz-ı hürriyet oldular. Bu havalarla iltihab eden ateş-i hamiyeti zaleme ahalinin kanıyla itfâ eyledi. Devletin oraya gönderdiği me'mur tiyatroya gelmiş gibi ikametgah-ı istirahate çekildi. O kadar vaka-i faciayı seyirci gözüyle temaşa etti. Ve hatta ihbar-ı mevsukadandır ki, birtakım erbab-ı hamiyet âmâl-ı halkın tervici ve eyaletin ıslahı yolunda memurumuza doğrudan doğruya veya dolayısıyla bazı tedabir arzettiler. O da casus tarzında ihtârât-ı vâkıayı hazinedara söyledi. Bazı adamların başını belaya uğrattı. Ahalinin sırf şikayeti

oradaki hanedandan olduğu ve hanedanın bekâsı ise hiçbir ahde müsned bulunmadığı halde Bab-ı âli zikrolunan ihtilal üzerine orada su-i istimal suretiyle câri olan tevarüsü resmen tasdik etmek istedi. Fransanın mümâna'ati üzerine muktedir olamadı.

Ya bu haller meydanda iken farzedelim ki İran ve Fas bizim ahdimize girmek istesin. Evvelâ Bab-ı âli acaba kabule cesaret edebilir mi? Saniyen tutalım ki kabul etmiş, onlar bizden ne faide görür.

Kendisi muhtac-ı himmet bir dede
Nerde kaldı gayriye imdad ede

Bizde her insanı ve bahusus erbab-ı hükümeti öyle fazilet ve akibet-endişlik saikalarıyla ikbal ve malından vazgeçer hükemadan kıyas etmek tabiat-ı beşeriyeden haberdar olmamaktır. Hele İran ile Fas bizden beter bir hal-i istibdadda olarak zimam-ı idarelerini ele alanlar ahaliyi adeta hayvan gibi her istedikleri şeye kullanıyorlar. Halkın canı ellerinde, malı ellerinde. Öyle kaplan gibi kanlara bulanmış ve sayyâdâne maişet, kendilerine tabiat-ı saniye olmuş birtakım zalemede o yürek mi kalır ki vatanlarının saadetine irade-i keyfiyelerini feda eylesinler. Bugün hükümât-ı İslâmiyenin en terbiyelisi güya Mısır hükümeti olacak. Gerek Vali Paşa ve gerek ekser-i nüzzâr Avrupa terbiyesi görmüş. Ve Avrupa'da her ümmet daiye-i ittihad ile heyecana gelmiş olduğu halde, merkez-i hilafetten tebâüd yolunda Mısır'ın teşebbüsatına bir kere nazar olunsun, o zaman iddiamızın hakkaniyeti tamamiyle anlaşılır.

Bir Meclis-i Şura-yı Nüvvab açıldı. Şerait-i lâzimesine muvafık olduğundan Mısır'ca kat'a ve katiyyen bir işe yaramadı. Yalnız eyaletin usul-ı idaresi hilafetin şimdiki suret-i hükümetine mugâyir bir şekle girdi. Hatta ahlâfa zamanımızı nefret ile yadettirecek vekayi'dendir ki, Girid meselesi zuhur eder etmez Mısır hükümeti güya taraf-ı hilafete hulûs için cezireye asker gönderdi. Fakat el altından Girid'i Mısır'a ilhak ettirmek için teşebbüsat-ı hafîyeye başladı. Ve muvaffak olamayacağını anladığı gibi Girid kendi zir-i idaresine girmezse Yunan'a gitmesini bizde kalmasına tercih ettiğinden midir nedir, askerini geri aldırdı. İstan-

bul'a i'ta ettiği vergiyi esbab-ı ma'lumeye mebni bir miktar tezyîd eyledi. Fakat o bahane ile tekâlif namına halkın elinde ne var ise gasbetti. Nihayet Hidiv ünvanı peyda oldu. Bakalım bu tebâüdün ne dereceye kadar îsâline çalışılacak...

İşte bu ifadelerden anlaşılır ki milletin ittihad ve selameti için erbab-ı hükümetten ümitvar olmak beyhudedir. İtalya'da olduğu gibi millet kuvve-i ittihadıyla iktisab-ı azamete kendi gayret etmelidir. Bu da sahihen istinada şayan bir merciin vücuduna tevaffuk eder. Merciiyet ise bi'lkuvve müstaidd olan devlet-i aliyyedir. Bizde hükm-i şeriat ve hakimiyet-i ümmet ve usül-i meşveret ve feyz-i marifet meydana çıkarsa o zaman içinde saltanat-ı seniye de bir büyük devlet olur. Ve meselâ Mısır ve Tunus halkı metbû-ı meşrualarının idare-i mahsusasında bulunan memalikin intizam ve adâletini ve berri ve bahri kendilerini zalimden kurtaracak kuvvetini görürlerse elbette boğulup atılmaya ve dayak altında çürümeye rıza gösterip durmazlar. Ve merkezin enva-i kemâlatı daima etrafa intişar etmek umûr-ı tabiiyeden bulunduğundan İstanbul'da marifet ve intizam hasıl olunca bi'z-zarure sair memalik-i İslâmiyeye dahi âsarı sirayet eder. Ve o hal ile vahdet-i saltanata imkân müsaid olmasa bile hilafet-i İslâmiye bir merciiyet-i sahiha iktisab eyler. Ve ehl-i İslâm istila-i ecanibden kurtulursa bu suretle kurtulur.

Bundan başka hanedan-ı Osmanî bir taraftan halife-i İslâm olduğu gibi, bir taraftan dahi birçok akvam-ı gayr-ı müslimenin padişahı bulunduğundan müstaidd olduğu kuvveti tamamen iktisab için onlara dahi hubbü'l-vatan efkârını ilka etmek lâzım gelir, o da adaletle hasıl olur.

İşte gerek millet-i İslâmiyenin selametine ve gerek Osmanlı vatanının selametine hahişkar olanlar için birinci düşünecek madde idaremizin ıslahıdır.

EK 5

"Devlet-i Aliyye ve Avusturya" *

Bundan iki buçuk ay mukaddem, yani **Basiret** tatile düçar olmamış bulunduğu zaman, icmal-i ahval-i umumiyeye dair yazılmış olan bendler hükmünde, **Basiret** beyan etmiş idi ki, Rusya ve Prusya ve Macaristan beyninde Avusturya'nın taksime konulmasından ibaret olmak üzere tecdid eden mesele-i Şarkiye hususunda Avusturya devleti Almanya'ya taallukundan dolayı kendisini Prusya pençesinden kurtardıktan sonra Rusya ile olacak politikasında Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'nin rey ve efkârına tevfik-i harekete mecburdur.

Bu suretle tecdid eden mesele-i Şarkiyeye henüz bir renk göstermek şöyle dursun, ileride göstereceği rengi bile şimdiki halinden anlaşılamayacak bir surette olup, fakat bu meselenin yanında bir de Islav fikrinin kuvvet bulması meselesi çıkmıştır ki, Avusturya ile Devlet-i Aliyye'yi yekdiğerine rabtetmek hususunda iş bu Islav meselesi, mesele-i cedide-i Şarkiye'den daha akvâ görülmektedir.

Islav fikrinin bu kere müceddeden kuvvet bulmuş olduğu ve bu keyfiyet dahi baş gösterdiği ve Avusturya'da bulunan Islavlardan maada, Sırp ve Karadağ ve Bosna ve Bulgaristana varıncaya kadar tesiratının sirayet edebilmesinden korkulmakta bulunduğu, bundan mukaddem dahi beyan olunmuştur. Binâberin burada yeniden haber verecek bir şey olmayıp, yalnız Avusturya gazetelerinin şu keyfiyete ne derecelere kadar ehemmiyet vermekte olduklarından bahisle, bunun Osmanlılık nazarında kesbedebilmesi ve saire üzerine efkâr-ı mahsusamızı dahi ilave ve dermeyanla iktifa edeceğiz.

Avusturya devletinin en ziyade nazar-ı dikkat ve ehemmiyete aldığı cihet Prusyalıların gayretini görmekte bulundukları Cermen efkâr-ı milliyesinin zikrolunan Islav efkârıyla bi'tteâvün

---

* **Basiret,** 29 Muharrem 1289 (9 Nisan 1872)

mevki-i kâle çıkması yani Avrupa-yı Vusta ve Şarkiye'de ne kadar Cermen var ise Almanya'ya ve ne kadar Islav var ise (Islav imparatorluğu gibi) lafzen bir imparatorluk teşkili suretiyle Rusya'ya kalmak gibi bir yolda meseleye netice verilmesi kaziyesi olup, bu halde iki fikr-i âsimin karşısında yalnız Devlet-i Aliyye ile Avusturya devleti kalacaktır ki, bunların ber minval-i muharrer iki fikre mukavemet gösterebilmesi, biraz değil haylice müşkülcedir. İmdi, Avusturyalılar şu ehemmiyeti nazarlarında bir kat daha büyülte büyülte adeta kendisini hayrette bırakacak bir dereceye kadar varmış ve şimdi ol derece-i mahiresini saltanat-ı seniyye-i Osmaniye'nin inzimam-ı reyiyle tenzil edebilmek ihtiyacı altında kalmıştır.

Vakıa şu keyfiyet, saltanat-ı seniyye-i Osmaniye için dahi celb-i nazar-ı dikkat ve ehemmiyettir. Zira devlet-i aliyye-i Osmaniye'nin yalnız ıslahat-ı dahiliyeye hasr-ı himmet etmiş olduğu şu zamanda bu gibi mesail-i cesime-i hariciye ile uğraşmak ve müteşebbis olduğu politikayı yalnız kuvve-i maneviye ile yürütmeyip kuvve-i maddiye ile dahi teyid etmek bir emr-i asırdır. Fakat, Islav akvamının meskeni bulunan mahal ve mevâki' yekdiğerleriyle ola münasebat-ı coğrafiyesi iktizasınca bu himayeden tahaddüs eden bir mesaile, güyâ Bulgaristan'da vukû' bulmuş gibi bir nazarla telakki edilmesinde olan mecburiyet saltanat-ı seniyye-i Osmaniye'yi Avusturya'nın ber minval-i muharrer hayretine şerik etse herhalde sezâdır.

Avrupa'nın bu gibi mesail-i nâzikânesi üzerinde imâl-i efkâr edenlere hafî olmadığı üzere, gerek Islav ve gerek Cermen fikrinin tesirâtı, şimdiye kadar yalnız kuvvede bulunup, tesirât-ı mezküre çıksa çıksa bundan böyle mevki-i fiil ve icraya çıkacaktır. Avusturya devleti ve devlet-i müşarileyhâya tabîyen devlet-i aliyye-i Osmaniye, şimdiki halde zikrolunan fikirlerin henüz kuvvede bulunan bir musibeti fiilen bertaraf etmek, yani faraza Bohemya Islavlarına "Siz şu fikirde bulunursanız.." diye süngü ucu göstermek abes olmazsa bile yakışık aldırılamaz ki, meselenin en müşkil ciheti dahi bundan ibarettir.

İmdi, bu gibi henüz kuvvede bulunan bir şeye, yine kuvve-

de olan şey-i diğerle mukabele etmek, yani Prusya devleti Rusya'nın (Islav ittihadı) namıyla yürütmek azminde bulunduğu gareze Prusya'nın dahi (Cermen ittihadı) unvaniyle mukabele göstermesine tevfik-i hareket eylemek muvafık bir hal ve maslahat bir keyfiyet ise de, Avusturyalının bunlara yakın bir fikre tesâhüb edebilmekte olan ma'zuriyetine mebni buna çare olsa olsa Devlet-i Aliyye elinde olabilir. Ve zannederiz ki, Devlet-i Aliyye-i Osmaniye elinde bulunan büyük bir selahiyete, velev ki bilkuvve olsun müracaat ederse, Cermen fikrinde kat'ı nazar Islav fikrine mukavemet edebilerek, bu suretle hem kendisi ve hem de Avusturyalı için büyük bir hizmet görmüş olur ki, bu hizmette Avusturyalıya istediğini istihdam ettirdikten başka Islav fikrinin imhasında Prusyalının dahi maksadına hizmet edilmiş olacağından ve Cermen fikrinin canlanmasından ne devlet-i Aliyyeye ve ne de bir dereceye kadar Avusturyaya mazarrat gelmeyeceğinden, şu hal ile Prusya'yı dahi daire-i ittihada celb ve bir dereceye kadar kendisine müzaharet ve iâneye dahi mecbur edebilir.

Pekâla, Devlet-i Aliyyenin selahiyeti neden ibarettir. Islav fikrinin böyle henüz kuvvede bulunmasıyla beraber, iki devlet-i muazzamayı düşündürecek bir dereceye kadar cesamet ve ehemmiyet kesbedebilmesi yukarıda dahi dermiyan edildiği üzere Islav akvamının sakin oldukları mahallerin yekdiğeriyle olan münasebat-ı coğrafiyesinden ibaret olup, şu hale göre eğer meydana bir küçük (ittihad-ı İslâm fikri çıkartılır ise, cihet-i saireden kat'ı nazar, Karadenizin sahil-i şarkiyesinden, bir ciheti ta Kazan'a ve diğer ciheti Asya-i Vusta'da kain Kulca hanlığına kadar kabail-i İslâmiyenin derhal ittihad edebilecekleri red ve inkâr olunamaz. Red ve inkâr ne demek eğer cihet-i camia-i İslâmiyenin derece-i kuvvet ve metaneti nazar-i muvazeneye alınır ise bu ittihadın Islav ittihadından daha suhulet ve sürat ve kuvvetle meydana çıkacağını teslim etmemek mümkün olamaz. Ama, Cermen ve Islav efkârına mukabil ortaya böyle bir fikir çıkarsa, diğer iki fikir ittifak bile etmiş olsa, bu bir fikre mukavemet edebilmesi muhtemel görülebilir mi? Heyhat alelhu-

sus yukarıda dahi demiş olduğumuz vechile, iş bu ittihad-ı İslâm fikrinin mukabili İttihad-ı Islav fikri olabileceğinden ve zaten ittihad-ı Cermen fikri dahi işbu İttihad-ı Islav fikrine mukabil bulunduğundan, İttihad-ı Islav fikrinin iki mukabili (yani, İslâmlık ve Cermenlik fikri) diğer taraftan birleşmeleri adeta bir lüzum tahtına girer ki, bizce gerek Avusturya'yı kurtarmak ve gerek Prusya'nın neyl-i maksadına hizmet eylemek bittahsis bünyan-ı saltanat-ı Osmaniyeyi yalnız bir Islav fikrine değil, âlemin efkâr-ı umumiyesine karşı teyid ve tersin eylemek için en muvafık çare dahi budur.

Avrupaca şimdi olduğu gibi zikrolunan Islav ve Cermen fikri bir mesele-i mühimme derecesinde tutuldukça Basiret dahi zikrolunan İttihad-ı İslâm fikrini onlara mukabil bir mesele-i mühimme tarzında tutarak olbabda neşr-i mütâlââttan geri durmayacaktır.

EK 6

"İttihad-ı İslâm Fikrinin Osmanlılar Beyninde Dahi Kabiliyet-i İntişârı" *

Avrupaca heyecan-ı umumiyeye mucib olan Ittihad-ı Islav ve Ittihad-ı Cermen gibi efkâra mukabil bir de Ittihad-ı Islâm fikrinin teşkili hakkında bundan evvel söylemiş olduğumuz iki çift sözün erbab-ı mütâlaa indinde hasıl ettiği tesiratın derecatını çend günden beri matbaamıza gelmekte bulunan varakalar tayin etmektedir.

Meğer damarlarımızda gayret ve himmet kanı zannolunduğu gibi kurumuş olmayıp, bir dereceye kadar hâlâ cereyan etmekte imiş. Buna teşekkür ederiz. Gelen evrakın çoğu, *Basiret*'in gayret-i Islâmiyesinden dolayı beyan-ı memnuniyetle himmet-i Islâmiyeye taalluk eden mebhas **Basiret**'in ağzına ziyade yakışık aldığından ve şu fikr-i celil erbab-ı mütâlâaya suret-i mahsusada bir lezzet verdiğinden bahisle bu yolda devam edilmesini tavsiye edilmeden ibaret olup, fakat içlerinden ma'ruf-ı imza ile mümzâ olan birisi bu babda bazı efkârı dahi havi olmakla şu babda sahib-i varakının fikrini ittihaz etmekliğimiz lâzım gelir.

Sahib-i varaka "Halkımızın kanını kaynatmak, bunu akıtıncaya kadar mecburiyet göstermek için selabet-i Islâmiyenin asabiyet-i Osmaniye'den ziyade tesiri olacağı cihetle Ittihad-ı Islâm fikrini tesâvi-i Osmaniyan fikrinden daha çabuk hüsn ü telakki edecekleri iddiasında bulunabilirim" mukaddemesiyle geçen gün bir varakaya cevap olarak yazdığımız şeylere nev'ümâ bilâitiraz "Binâberîn bizim için Ittihad-ı Islâm fikrini memalik-i matlûbe ahalisine sevketmek üzere buradan memurlar irsaline hacet olmayıp, bunun için daha sade ve suhuletli yollar dahi vardır" demiş ve bu fikrin ta'mimi için her ne söylemek lâzım ise bir kitap içinde söyleyip, bunun Arabî ve Farisîye tercümesiyle lüzumu kadar nüshaları tab' ve teclid edilerek mevsim-i haccı şe-

---

* **Basiret**, 14 Safer 1289 (23 Nisan 1872)

rifte merkez-i cemiyet-i ahali-yi İslâm olan Mekke ve Medine'ye irsal ederek, ahali-yi İslâma velev meccanen tevzii ve i'ta edilmesi husul-i maksad için kâfî olacağını dahi beyan eylemiştir.

Vakıa, sahib-i varakanın bu suretle beyan eylediği efkâr büsbütün mecrûh olmayıp, hususiyle İttihad-ı İslâm hakkında başlamış olduğumuz küçücük bir fikri vicdanında büyütmesi ve bu babda tedabir-i ser'i arayıp bulmaya kadar sarf-ı zihin etmesi, fikr-i celil-i mezkûrun Osmanlılar meyanında dahi intişar eylemesi istidadını temin eylediğinden kendi kendimizi tebrik eylemeliyiz.

Matbuat-ı mezküreyi ber minval-i muharrer merkez-i ahali-yi İslâm'a meccanen tevzi' etmek yüzünden hasıl olacak tesir hemen hasreten okumak bilenlere ve hususiyle okuduğu şeyi anlayabilmek iktidarını haiz olanlara mahsus olup, ancak bunlar için zaten bu derece külfete ihtiyaç olmaksızın dahi matlub hasıl olabileceği ve hatta cihet-i camia-yı İslâmiyet bunlarca mutlaka takdir edilmiş bulunduğundan, asıl himmeti âhâd-i nasa dahi neşretmeye sarfeylemek ve ahali-yi İslâm meyanında "İttihad" sözünün söylenilmesine çalışılmak lâzım gelir ki, bu suret mutlaka camilerde ve mescidlerde ve sair va'z ve nasihat mahallerinde matlubun halka şifahen tefhimiyle vücud bulur.

Mamafih, şu ifademizden sahib-i varaka, kendisinin bize ettiği itiraza mukabil itiraz ediyoruz mânâsı vermemelidir. Çünkü biz dahi mumaileyhe ifâdât-ı vâkıamızın mu'terizi nazarıyla bakmayıp böyle bir mesele-i cesimîde her erbab-ı himmetin idare-i fikr etmesi muvafık-ı hâl ve maslahattır itikadı bize dahi bu babda söz söylemeye selahiyet vermektedir.

Alelhusus yukarıda dahi dediğimiz vechile damarda cevelan eden kan biraz daha kaynar ve erbab-ı himmeti bu mesele hakkında daha ziyade düşündürür ise daha ne kadar yollar bulunur ki matlubun husulü tamamiyle temin edilmiş olur. Meselâ bu babda İranîlerin dahi ittifakı celbedilebilir. Zira, menâfi-i İslâmiyeden bizim kadar İran devleti dahi müstefid olacağı münker olamayıp, hatta bu yola bir mesele de Türkistan'dan zuhûr edecek erbab-ı himmetin hüsn-i hidemati olabileceği dahi

teslim kılınır. Çünkü memalik-i Osmaniye'de bu işte hizmet edebilecek olanlar pek az bulunabilip, hatta tedarikinde görülebilecek mecburiyete mukabil İran'da Türkler ve Türkmenler ve Gürcü neslinden adamlar tedarik olunabilir ki, bunların Asya-yı Vusta' ahlâk ve âdetine ve elsinesine ve tavrına vukufları elbette bizden daha ziyadedir.

"İttihad-ı İslâm" Hakkında Gerek Osmanlıların, Gerek Avrupalıların Yanlışlıkları ve Aldanışları *

İttihad-ı İslâm fikrini, *Basiret*'de en evvel kendim neşretmiş bulunduğum cihetle, bunun üzerine vukû'bulan yanlışlıkları ve aldanışları dahi fark ve temyiz edebileceğim derkârdır.

İttihad-ı İslâm fikri, memâlik-i vasi-i Islâmiyede bulunan bunca milyon halkın vesile-i mahz-ı saadeti olduğundan bu fikrin böyle çarçabuk intişara olan istidadını göstermesi, bizim için ne kadar memnuniyete müstelzim olur ise, daha zuhuruyla beraber birçok yanlışlıklara uğraması ve hususiyle yanlışlığın aldanış gibi en tehlikeli bir mazarrat baş göstermesi dahi ol kadar teessüfümü müstelzim olur.

Bu babda bizim Osmanlılardaki yanlışlığı ta'dad etmezden evvel, Avrupanın yanlışlıklarını ve Avrupanın nasıl bir hata üzerine ne kadar aldanışta bulunduğunu gösterir isek, bizim sehiv ve hatamızı anlayabilmek için daha büyük sehiva'tı mucib olur. Çünkü Avrupanın bu kadar hataya düçar olmasına bizim hatalarımız sebebiyet vermiştir.

Elhasıl, evvelce dahi denilmiş olduğu vechile millet-i İslâmiye meyanında İttihad fikrinin teşkili İslav ve Cermen efkâr-ı ittihadiyesinin tesadüf ettiği müşkülata tesadüf etmeksizin ve onların muhtac olduğu mertebe himmet-i fedakâraneye dahi ihtiyaç görülmeksizin husûl bulacağı aşikâr olup, fakat bu teshilat fikr-i mezkûrun evvelce halkımız efkârında yer tutmasından sonra hasıl olacağı derkâr bulunmakla, bunun için en evvel

---

* Ahmet Midhat (**Bedir**, 4 Ekim 1872)

edilecek şey selâbet-i İslâmiye erbabının önce mesele-i mezküre üzerine imal-i fikr etmesi ve evrak-ı havadisin dahi bu babda himmet etmemesidir.

Basiret ise kendi hususuna düşen hidematı bilmemnuniye ifa edeceğini tekrar vaadeylemek iktiza etmez.

Bakınız Avrupa bugünkü günde İttihad-ı İslâm fikrini nasıl telakkî etmiş. Güya biz, yanî müslümanlar birleşip hristiyanlar üzerine huruc edecek imişiz. Bundan başka elimize bir kuvvet geçerse âlem-i medeniyetin harabına kadar çalışacak imişiz.

Efkâr-ı lslâm terakkiyat-ı medeniyetin aleyhinde bulunmakta imiş. Bizim şanımız bedeviyet, belki de vahşet imiş.

Bu su-i zehaba cevap vermek için birçok yollar vardır.Hatta sahiplerini istihza ile ilzâm etmek mümkündür.Ancak, İttihad-ı İslâm fikrinden bir günâ muvaffakiyet beklersek, bu babda Avrupalılar kadar hafifmeşrep olmayıp, Avrupaya bu su-i fikri hangi hatamız vermişse onu tashih ile rakiplerimizi ilzâm etmeliyiz.

Avrupanın ber minval-i muharrer sehiv ve hatası vaktiyle bizim, "Umum galeyan ettikçe bütün âlem-i medeniyeti temelinden sarsan İttihad-ı Slav efkârına mukabil Ural dağlarının orta yüzünden badi ile ta Okyanus-ı Atlasiyeye, yani Fas'ın garbına kadar bir İttihad-ı İslâm teşkil ve bu mesafeyi onunla tahdid edersek, İttihad-ı İslav fikriyle beraber İttihad-ı Cermen fikrinin dahi medeniyeti tehdid edecek hiçbir dermanı kalmaz" diye söze başlamış olmaklığımızdan ileri gelmiştir.

Ama zikrolunan hata yalnız bu sözden mi ileri geldi? Sonra İttihad-ı İslâm ne demek olduğu henüz mâlüm olmayan ve gayretini kabına sığdıramayan bazı gayretkeşler dahi söze karıştı ve bu babda birinci âletimiz bulunan *Basiret* dahi, mahrud sahifelerini doldurmak için her gelen varakayı neşretti. Efkârın galeyanı meyanında, ber muharrer barbarlığımız kadar hükm edilecek şerirsitaler çıkardı.

Gerek Avrupa ve gerek bizim Osmanlıların evvel ve esası şuıu bilmelidirler ki, İttihad-ı İslâm dediğimiz şey politik bir madde değildir. Yani ümit bundan ki, müslümanları Osmanlı

tabiiyetine sokmak efkârına mübteni değildir. Bu gibi bir maksada biz, yani halk hidmet etmek lâzım gelmeyip, politika maksadına hükümetler hizmet eder. Halbuki, İttihad-ı İslâm fikrinde hükümet-i Osmaniye'nin hiçbir dahli olmadıktan başka, hemen diyebilirim ki, efkâr-ı mezküreye sâlik olanlar içinde hükümet memuru olanlar dahi yok mesabesindedir.

Şurasına kemâl-i hamiyetle dikkat etmeli ki, İttihad-ı İslâm efkârı politik bir şey olacak olsa, biz o maksada hizmet değil, (o mahalde maksat hükümetin maksadı demek olacağına mebni) adeta sahib-i maksad olan hükümetin bu fikrini muzır bile buluruz. Zira İttihad-ı İslâm'a kalkışmak Rusya ve İngiltere ve Fransa ve Hollanda ve Almanya devletlerini adeta mukabeleye davet demek olup, halbuki devletimiz bunca ıslahat-ı dahiliye ile meşgul iken, bir de böyle büyük bir gaile-i hariciye ile iştigale vakit bulamaz. İmdi biz işin bu cihetlerini söylemez, düşünemez miyiz ki, durup dururken meydana koca bir politika daha çıkaralım.

Ama denilecek ki, bundan niçin bu kadar ihtiraz ediyoruz. Sanki silahımız, mühimmat-ı harbiyemiz, zırhlı gemilerimiz, şimendiferlerimiz, Avrupa'nın yardımıyla hasıl olduğu ve hatta yediğimiz şeker dahi Avrupa'dan geldiği için mi, Avrupa düvel-i muazzamasını gücendirmek istemiyoruz?

Sözü uzatmaya hacet yoktur. Biz milel-i İslâmiye meyanında en mütemeddin ve en ziyade terakki etmiş ve alelhusus âlem-i medeniyete daha yakın ve münasebetdar bir halde olduğumuz için İttihad-ı İslâm hizmetini kendimize bir vazife addediyoruz.

Pekâla, bakalım, bizdeki medeniyet ile Avrupa'daki medeniyet envaî olabilir mi? Medeniyet şarkta da olsa medeniyettir, garpte de olsa medeniyettir. Fark gibi bir şey görünürse ona şarktaki medeniyetin henüz kemâlini bulmamış olması ve garpteki medeniyetin kemâle takarrüb etmiş bulunmasıdır.

Bu hale göre demek olur ki, biz diğer müslümanlarla medeniyete girecek isek, yine bizim bulunduğumuz medeniyeti yürüteceğiz. Halbuki biz bu himmeti etmiş olsak dahi, onu itenler bulunacak. Öyleyse biz şimdi diğer müslümanlara telkin-i me-

deniyete kalkışır ve hatta onun içine bir de politika karıştıracak olur isek, öteden İngiltere'nin nazar-ı dikkatini değil itirazını celbetmiş oluruz. Zira bu halde diğer müslümanlara medeniyet ta'lim etmeyip, bilakis kendilerini Osmanlılığa davet etmiş oluruz. Halbuki âlem-i medeniyette bir kanun, bir kanun-ı usûl, bir usül-i hükümet, bir hükümet ve bunlarla hasıl olacak maksada bir maksad olduğuna mebni, bir İngiltere devletinin öğreteceği medeniyetini kabul etme de, Danimarka'nın öğreteceği medeniyeti kabul et demek enzâr-ı umumiyede garip görünür.

Pekâla İngiltere'den, Fransa'dan, Rusya'dan, hatta Yunanistan'dan birtakım misyonerler gelir de, bizim memlekette neşr-i efkârda bulunur da biz niçin bulunmayalım.

İşte bizim de istediğimiz şey budur. Ancak bunların hiçbirisinin gelip de İngiliz veya Moskof olunuz dediği var mı? Ta bizim Anadolu'daki Kürtlere, Antep'e kadar İncil-i Şerif tevzii ediyorlar. Ancak bu hidmetleri hep insaniyet ve medeniyet namına ediyorlar...

Ben dahi İttihad-ı İslâm fikrini neşretmeye başladığım zaman nazar-ı dikkatim önüne bu noktayı almış idim.

Bakınız maksadım ne idi?

İnsanlar için medeniyet zaruridir. Millet-i İslâmiye iki üç asır ahir gelinceye kadar medeniyette cümleden ileri gitmiştir. Zira, İslâmiyet demek rûh-ı medeniyet demek olup, medenî olmak için müslüman olmak kâfidir. Hatta Avrupalılar medeniyeti icad değil taklid ettiği halde, elyevm görmekte olduğumuz asrı îsâl etti. Millet-i İslâmiyenin ise asr-ı ahirde cehalet ol kadar yakasını sardı ki medeniyeti değil, adeta kendilerini kaybettiler.

Her aşiret yalnız kendi bulundukları ufuktan ibarettir, fikrine düşüp aksa-i Hind'de bulunan bir müslüman Fas'taki kardeşini tanımak değil, yanı başındaki diğer aşireti tanımamak derecesine geldiler. Halbuki, vatanımız bulunan kürre-i arz üzerinde saadet-i umumiye bu suretle hasıl olmaz. Kalplerimiz saadet-i umumiye arzusunda bulunuyor. Ezcümle, Akdeniz'in bir sahili cennet gibi mâmur ve ahalisi medeniyete meyilli olduğu halde, diğer sahili viran ve ahalisi fakr ve meskenet içinde mahvolup

gittiğini görmeye kalbimiz takat götürmez. Avrupa nasıl mâmur ise öte taraflarını dahi öyle etmek icabediyor. Vakıa Avrupalılar, gidip Amerika'nın ve İspanya'nın her tarafına medeniyeti neşretmeye çalışıyorlar. Ancak kendilerinin lisanı ve diyaneti ve sairesi mahallerin ahalisine ecnebî göründüğünden, pek çok sıkıntılar çekiyorlar. Biz ise müslümanız, Arapçayı ve Farsçayı kullandığımız için Afrika, Asya halkıyla uyuşabiliriz. Biz zaten medeniyeti epeyce öğrendik. Hem biz, yani müslümanlar dururken memalik-i İslâmiyede Avrupalıların bunca meşakkatle yaşamasına hacet yoktur. Bu vazife bizimdir. Onlar bizim ahvalimizi tashih ve ıslah için bunca senedir ol kadar hizmet ettiler. Hatta muhafaza için bunca kanlar dahi döktüler. Artık biraz da biz çalışalım.

İşte gördünüz mü? İttihad-ı İslâm fikrinin esası bu idi. Yine bunun üzerine binâ-i ittihadı kurmaya çalışacağız.

Ve öyle işin içine politika kattıktan sonra Avrupalıların hakkımızda ber minval-i muharrer birtakım su-i efkârda bulunmasından kat'ı nazar hatta, bize muâvenet edeceklerine dahi eminiz. Zira, Avrupaca neşr-i medeniyet hizmetleri politik olup devletlerin ol babda hiçbir dahli bulunmadığına ve bunlar hep saadet-i umumiye cemiyetlerinin himmetleriyle yapılmakta olduğuna mebni, Türkistan'da olan böyle bir cemiyet Avrupa'ya kendisini beraber gibi gösterecek vazifelerde bulunursa, sahihen müzâhir-i muavenet olur. Ama Moskova'daki cemiyetten yardım umulmaz imiş, zararı yok. Muâvenet umulmazsa müdâhale ve itiraz olsun görünmez. Biz İttihad-ı İslâm için bazı erbab-ı himmetle konuştuğumuz zaman ne mütâlaâtta bulunmuş idik. Mütâlaât-ı mezküreyi zevat-ı mûmâileyh unutmamıştır. İşte burada da tezekkür edecek.

En evvel zikrolunan fikre "İttihad-ı İslâm" namını vermiş olmaklığımızdan maksad efkâr-ı İslâmın, efkâr-ı medeniyetle ittihadı idi. Hatta huzzârdan birisi "İslâmiyette medeniyete münâfî ekâr mevcut değildir. Yalnız milel-i İslâmiye medeniyetçe pek geride kalmış olduklarına mebni, bunları uyandırmaya çalışmak lâzım geleceğine binaen, buna (İhyâ-i İslâm) veya (İkâz-ı İslâm)

demek lâzımdır diye itiraz eylediği zaman: "Evet efkâr-ı İslâm, efkâr–ı medeniyetle birdir ki, bu fikre İttihad-ı İslâm demelidir. İkâz-ı İslâm veya İhyâ-i İslâm olsa olsa muvakkat bir isim olabilir. Zira, İslâm hayat kesbeylediği zaman fikr-i ittihad kendini ortaya koyabileceğinden, o halde yine İttihad-ı İslâm ünvanına müracaat lâzım gelir." cevabı verilmişti.

İşte bu ünvan ile hasıl olan fikrin sevki bize birtakım güzel güzel hizmetler tayin ediyordu ki, sahihen efkâr-ı ittihadı pek çabuk meydana koyacak idi. Evvelâ memalik-i mevcude-i İslâmiyenin ahval-i hazırası zabtolunup, bu mâlumât bütün müslümanlara tebliğ edilecek idi. Bundan sonra her memleket-i İslâmiyenin esbab-ı tedennisi ne gibi şeyler ise, ahalisinin nazar-ı dikkatine vaz' olunup vesâil-i terakkiyâtı dahi gösterebilecek idi. Âlemin bugün fününca, sanayice, ticaretce, ahlâkca, vesairece vasıl olduğu derece kendilerine irâe ve tefhim edilecekti.

Hem bu hizmetleri görebilmek, o kadar zor bir şey olmayıp, ileride yine bahsedileceği üzere pek suhuletle görülecektir. Ancak *Basiret* İttihad-ı İslâm fikrini memleketimiz içinde ta'mim etti, herkes gazeteden buna dair mütâlaalar istiyor diye, her aklına birşey gelenin yazdığı varakayı dercederse, ber minval-i muharrer matlüb suhuletle hasıl olmak şöyle dursun, müdâhalâtı (nasıl ki, yaşadığımıza göre adeta başlamıştır) hükümet-i seniyyeye öyle bir ağırlık yükleyecektir ki, hatta matbuat-ı Osmaniyenin bu babta bir harf yazmasını dahi men' etmeye hükümetçe mecburiyet buyurulacaktır. Mazallah böyle bir şey olursa ne kadar fena olacağını, daha şimdiden muvâzene etmeli, çünkü zaten matbuatca fıkdan-ı hürriyetten şikayetimiz ayyuka çıkmada olup, bir de "hükümet menâfi-i İslâmiyeden bahsettirmiyor" sözünü meydana çıkarırsa, keyfiyetin mucib ve muharrerini araştırmıyarak kendisine beyhude iftira etmiş oluruz.

Şimdilik işin içinde olan yanlışlığı bu suretle meydana koymakla iktifa ediyoruz. Bu maksad maksad-ı asıl olduğu için ileride bunun üzerinde yine birçok söz söyleriz.

EK 7

Arz Tezkiresi

B.O.A İrade: Hariciye : 15586

Atufetlü Efendim Hazretleri

Nazargah-ı irfan-penah-ı hazret-i şehenşahiye arz ve beyana hacet olmadığı vech ile, Hindistan'ın canib-i cenubisinde mevcud ve kürre-i arzın en münbit ve cesim cezayirinden mâdud bulunup mine'l -kadim Sumatra denilen cezire-i vâsıa ahalisi, filasl iki kısma münkasem olarak, birisi ibtidâları İngilizlülere ve âhiren İngiltere ve Felemenk devletleri beyninde yapılan muahede hükmünce Felemenklülere tâbi oldukları halde bunlardan cezire-i merkumenin Açe tabir kılınan kıta-i garbiyesinde kalan ve öbürlerine nispetle mâil ve nail-i medeniyet ve üç milyondan mütecaviz nüfustan ibaret bulunan fırka-i saniye ol esere ittiba etmeyerek, başkaca bir hükümet-i İslâmiye teşkil birle ayrıca kalmış ve Felemenkler ise kısm-ı evvelin kendilerine tabiiyetlerinden bilistifâde adanın her köşesini zabt ve istilaya kalkışıp onlara râm olmayan taife dahi kemakân mukavemet ve mukabelede devam ile bir aralık üzerlerine gelen Felemenk askerlerini de bozup dağıtmış olmalarından dolayı Felemenk devletinin efkârı bunların aleyhine bütün bütün alevlenerek ve maslahat büsbütün mesele-i namusiyeye intikal ettirilerek devlet-i müşarinileyhâ ilan-ı harbe karar vermiş olmakla Açe hakimi geçende erkân-ı hükümetten Abdurrahman Efendi ile atebe-i ulyâya lieclittakdim bir arîza göndererek mealinde kendisinin ve Açe ahalisinin cümleten makam-ı mualla-yı hilafet-i kübrâya mensubiyet ve mutavaât-ı kadimelerinden ve bunun nişane-i mefhareti olmak için elhâleti hâzihi berren ve bahren liva-yı saadetiltiva-yı Devlet-i Aliyyeyi pîrâye-yi sütûn-ı mübâhât edegeldiklerinden bahs ve hikayet ez-ser-i nev tekid-i rabıta-i ubudiyet ve tabiiyet ile sahabet-i âlîyeye iltica ve efendi-i mumaileyh dahi o yolda bast-ı niyaz ve rica eylemiş olduğundan, iktiza-i keyfiyyet mecalis-i münakide-i vükelâda biddefaat va'z-ı mevkii müzakere

ve meşveret olundu. Mezkûr Açeliler cennetmekân Sultan Selim Han-ı evvel hazretlerinin ekâsî-i cezîretü'l Arab'da sernüma-i sâha-i zuhur olan fütühatı âvânında himaye-i saltanat-ı seniyye-ye girmiş ve sonraları dahi Açe hükümdarı sabık Mansur Şah tarafından Mehmet İvaz namında biri nâme-i mahsus ile Dersa-adet'e gönderilip mensubiyet-i dîrîneleri tahkim ve tekrar olun-masıyla es'af-ı mes'ulünü havi ol vakt bir kıta ferman-ı âlî ısdar ve tesyar edilmiş ve şimdiki ihtimâ ve istihâ dahi şu vukuat ve müsaadata müstenid olarak asitan-i merahim-i pasban-ı haz-ret-i şehriyariden dadhah olanların atifet-i âliye-i zıllullahiye nai-liyeti ise lâzımeden bulunmuş olduğuna mebni müstediyat-ı ma'ruza-i mebhus-ı anhanın telkısi arzu olunur ise de, Açe kıta-sının memalik-i mülükaneye gâyetü'l-gaye ba'diyyet mesafesi evvel ve ahir burası ile vesail-i muravedat ve münasebat-ı mani' ve binaberin istenilen muavenet-i fiiliyenin icrası müm-teni idiğinden şu na'ra karşı devlet-i aliyyenin işi doğrudan doğ-ruya kendi uhdesine alması bilahare enva-ı müşkülât ve maha-ziri daî olacağı misüllü, Açe hükümet ve sekenesi bervechi muharrer hak-i pay-i mualla-yı cenab-ı cihanbaniye re'f-i ebedî-i tazarru ve rikkiyet edip durur ve mukaddema ol vech ile bir ferman-ı âlî verilmiş bulunur iken saltanat-ı seniyyenin kendi-lerini red ve te'yis etmesi dahi şan-ı celilü'l-ünvan-ı hazret-i hila-fetpenahiye tevafuk edemeyeceğinden hem ferman-ı marrulbe-yanın ahkâmı mahfuz tutulmuş ve hem de Felemenkler ile bir mesele çıkarılmamış olmak üzere devlet-i müşarinileyhaya suret-i dostanede bazı ihtarat icra olunması mütehadden tezek-kür ve tasvib olunarak müzakerat-ı mebsu'ta üzerine kaleme alınan takrir müsveddesi leffen takdim kılınmış ise de ol babda ve mezkur müsveddenin medlul ve ibaresi hakkında emr ü fer-man-ı hümayun-ı isabetnümun-ı cenab-ı padişahî her ne vech ile müteallik ve şerefsudur buyurulur ise mantuk-ı münifi infaz edileceği beyanıyla tezkere-i senaveri terkim kılındı efendim. 9 Recep 1290.

Maruz-ı Çaker-i Kemineleridir ki

Reside-i enâmil-i ta'zim olan işbu tezkere-i samiye-i

vekâletpenahileriyle me'fûf takrir müsveddesi meşmul-i nigah-ı dekayik-iktinah-ı hazret-i padişahî buyurulmuş ve müsvedde-i merkumenin medlûl ve ibaresi yolunda görülmesiyle suret-i ma'rûzanın bervechi istihzan icra-i icabı müteallik ve şerefsunuh buyurulan emr-i ferman-ı isabetbeyan-ı cenab-ı hilafetpenahi mantuk-ı celilinden olup zikrolunan müsveddeye savb-ı atabey-i asafanelerine iare kılınmış olmakla emr ü ferman hazret-i veliyyül emrindir. 10 Recep 1290.

KAYNAKÇA

BELGELER

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri

İrade Tasnifi

Yıldız Esas Evrakı

TÜRKÇE KAYNAKLAR

Abadan Yavuz "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", **Tanzimat**, Istanbul, 1940

Abdurrahman Şeref **Tarih Musahabeleri**, Sadeleştiren Enver Koray, Ankara, 1985.

Ahmet Cedvet Paşa **Tezâkir** (4 Cilt), Yay. Cavid Baysun, Ankara, 1986

Ahmet Cevdet Paşa **Maruzat**, Yay. Yusuf Halaçoğlu, Istanbul, 1980

Ahmet Cevdet Paşa **Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefâ** (2 cilt) Istanbul, 1969

Yusuf Akçura **Üç tarz-ı Siyaset**, 2. Baskı, Ankara, 1987

Yusuf Akçura **Türkçülük**, Istanbul, 1978.

Adnan Akgün **Ebuzziya Tevfik'in Mecmua-i Ebuzziya'daki Hatıraları**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ün. Sosyal Bil. En., Istanbul, 1978

Sina Aksin "Osmanlı Padişahlarının Toprak ve Hilafet Uğruna Verdikleri Ödünler", **A Ü S B F Dergisi**, C. XXIX, Eylül-Aralık 1974, no. 3-4

Sina Akşin 'Siyasal Açıdan Namık Kemâl", **Namık Kemâl Sempozyumu**, (Yayımlanmamış Tebliğ)

Sina Akşin "I. Meşrutiyet Üzerine Bazı Düşünceler", **Uluslararası Midhat Paşa Semineri, Edirne 8-10 Mayıs 1984**, Ankara, 1986.

Ali Cevat Bey **İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi: II. Abdülhamid'in Son Mabeyn Başkatibi Ali Cevat Bey'in Fezlekesi**, Yay. Faik Reşit Unat, Ankara, 1960.

Ömer Faruk Akün, **Namık Kemâl'in Mektupları**, Istanbul, 1972

C.Sadrettin Antel, "Tanzimat Maarifi", Tanzimat, Istanbul, 1940

Sadri Maksudi Arsal "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", Tanzimat, Istanbul, 1940

Neşet Halil Atay "Ali Suavi Kendine Göre", **İstanbul Kültür** Sayı 25 vd. 1. Birinci Kanun 1944

Falih Rıfkı Atay **Başveren Bir İnkılapçı**, Ankara, 1954

Aziz Azmeh "Arap Milliyetçiliği ve İslâm", **Toplum ve Bilim**, 29/30, Bahar -Yaz, 1985

Nihat Sami Banarlı **Namık Kemâl ve Türk Osmanlı Milliyetçiliği**, Istanbul, 1947

Bekir Sıtkı Baykal "93 Meşrutiyeti", **Belleten,** C. VI, No. 21-22, 1942

Cavid Baysun "Mustafa Reşit Paşa", **Tanzimat,** İstanbul, 1942

Cavid Baysun "Şirvani-zâde Ahmed Hulûsi Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Ait Vesikalar", **İstanbul Ün. Ed. Fak. Tarih Dergisi,** X C. IV, Sayı 7, Eylül 1952

Yusuf Hikmet Bayur **Hindistan Tarihi,** 3 cilt, Ankara, 1950

Cengiz Bektaş "Özbekler Tekkesi", **Tarih ve Toplum,** Ağustos 1984

Niyazi Berkes **İslamlık, Ulusçuluk ve Sosyalizm,** 2. Baskı, İstanbul, 1975

Niyazi Berkes **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** İstanbul, 1978

M. Kaya Bilgegil **Harabat Karşısında Namık Kemâl,** İstanbul, 1972

M.Kaya Bilgelil **Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I. Yeni Osmanlılar,** Ankara, 1976

M.Kaya Bilgegil **Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar II: Müteferrik Makaleler,** Erzurum, 1980.

M.Kaya Bilgegil **Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma,** Ankara, 1979.

Hikmet Celkan "İttihad-ı İslâm ve Mehmet Akif", **Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy,** İstanbul, 1986.

Muhammed Abduh **Urvetu'l-Vuska,** Çev. İ.Aydın, İstanbul, 1987.

Atilla Çetin **Tunuslu Hayreddin Paşa,** Ankara, 1988

Atilla Çetin "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hangâhlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", **Vakıflar Dergisi,** Sayı. XIII, 1981.

Atilla Çetin "El-Cevâib Gazetesi ve Yayını", **Tarih Dergisi,** Sayı, XXXIV, 1984 (Prof.Dr. Şehabettin Tekindağ Hatıra Sayısı), İstanbul, 1984.

Gökhan Çetinsaya **II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında "İslâm Birliği" Hareketi** (1876-1878) (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Ün. Sos.Bil.En., Ankara, 1988.

İsmail Hami Danişmend **Ali Suavi'nin Türkçülüğü,** İstanbul, 1942.

Roderic H.Davison "Küçük Kaynarca Antlaşmasının Yeniden Tenkidi", **İstanbul Ün.E.F. Tarih Enstitüsü Dergisi,** Sayı, 10-11, 1979-1980.

Roderic H.Davison "Osmanlı Türkiyesinde Batılı Eğitim", **Belleten,** C. LI, Sayı, 200, Ağustos 1987.

Kazım Nami Duru **Ziya Gökalp,** 3. Baskı, İstanbul, 1975.

Ebüzziya Tevfik **Yeni Osmanlılar Tarihi,** 3 Cilt, Sadeleştiren: Ziyad Ebuzziya, İstanbul, 1974.

Osman Nuri Ekiz **Namık Kemâl,** İstanbul, 1984.

Rupert Emerson **Sömürgelerin Uluslaşması,** Çev.T.Ataöv, Ankara, 1965.

Ed.Engelhardt **Tanzimat,** Çev.A.Düz, İstanbul, 1976.

Cezmi Eraslan **II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devleti Dahilinde Afrika Kıtasında İslâm Birliği (Pan-İslâmizm) Faaliyetleri,** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Ün. Sosyal Bilimler En. Tarih Bölümü, İstanbul, 1985.

Osman Nuri Ergin **Türk Maarif Tarihi,** 5 cilt, İstanbul, 1977.

Nihat Erim **Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri**, C. I, Ankara, 1953.

Hasan Refik Ertuğ **Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi**, 2. Baskı, Istanbul, 1960.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu "Tanzimat'da İçtimaî Hayat", **Tanzimat**, Istanbul, 1940.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu **XIX Asırda Türkiye Dışında Türk Gazeteciliği ve Tarsusizade Münif Bey: Hayatı ve Neşrettiği Gazeteler**, Istanbul, 1962.

Erol Güngör **Islâmın Bugünkü Meseleleri**, Istanbul, 1983.

Erol Güngör **Islâm Tasavvufunun Meseleleri**, Istanbul, 1989.

Mehmed Said Hatiboğlu "Hilafetin Kureyşliliği", **Ankara Ün.İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXIII, Ankara, 1978.

Mehmet Hocağolu **Abdülhamid Han'ın Muhtıraları**, Istanbul, t.y.

M.Muhammed Hüseyin **Modernizmin Islâm Dünyasına Girişi**, Çev. S.Özel, Istanbul, 1988.

Uluğ İğdemir **Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma**, Ankara, 1937.

Ibnülemin M.Kemal İnal **Son Sadrazamlar**, 3. Baskı, 4 Cilt, Istanbul, 1982.

Halil İnalcık "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", **Belleten**, C. XXVIII, Sayı. 109-112, Ankara, 1964.

Halil İnalcık "Tanzimat ve Fransa", **Tarih Vesikaları**, C. II, Sayı VIII, Ağustos, 1942.

Halil İnalcık "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örf-i Sultanî, Hukuk ve Fatih'in Kanunları", **A.Ü.S.B.F. Dergisi**, C. XII, No. 2, Haziran 1958.

Hamid İnayet **Çağdaş Islâmî Siyasî Düşünce**, Çev. Yusuf Ziya, Istanbul, 1988.

Server İskit **Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış**, Istanbul, 1939.

A.D. Jeltjakov **Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729-1908 Yılları)**, Istanbul, 1979.

Mehmet Kaplan **Namık Kemâl, Hayatı ve Eserleri**, Istanbul, 1948.

İsmail Kara **Türkiye'de Islâmcılık Düşüncesi**, 2 Cilt, Istanbul, 1986.

İsmail Kara "Dinî Yayıncılığın Gelişimi", **Toplum ve Bilim** 29/30, Bahar-Yaz 1985.

Hayreddin Karaman "Islâmî Uyanışın Öncüleri", **Toplum ve Bilim** 29/30, Bahar-Yaz 1985.

Kemâl H.Karpat "Pan Islâmizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi", **Türk Dünyası Araştırmaları**, Sayı 48, Haziran 1987.

Reşat Kaynar **Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat**, Ankara, 1985.

Orhan Koloğlu **Abdülhamid Gerçeği**, Istanbul, 1987.

Mithat Cemal Kuntay **Namık Kemâl: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında**, 2 Cilt, Istanbul, 1944.

Mithat Cemal Kuntay **Sarıklı İhtilalci Ali Suavi**, Istanbul, 1946.

Halim Baki Kunter "Tarsus'taki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri", **Vakıflar Dergisi**, Sayı VI, Istanbul, 1965.

Ercüment Kuran "Pan-Islâmizmin Doğuşu ve Gelişmesi", **V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi, Istanbul 23-28 Eylûl 1985, Tebliğler I II**, Türk Tarihi, C. I, Istanbul, 1985.

Ercüment Kuran "Osmanlı İmparatorluğunda Islâm Düşüncesinin Gelişimi", **Türk Kültürü**, Sayı, 203-204, Yıl XCII, Eylül-Ekim 1979.

Akdes Nimet Kurat **Türkiye ve Rusya**, (1798-1919), Ankara, 1970.

Akdes Nimet Kurat **Kırım ve Türkistan Hanlıklarına ait Yarlık ve Bitikler**, Ankara, 1940.

Yuluğ Tekin Kurat "1877-78 Osmanlı-Rus Harbinin Sebepleri", **Belleten**, C. XXVI, Sayı 101-104, 1962.

Mehmet Kurtulmuş **Açe Sumatra Dosyası**, Istanbul, 1986.

Agâh Sırrı Levent **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, 3. Baskı, Ankara, 1972.

Bernard Lewis "Meşveret", **Tarih Enstitüsü Dergisi**, Sayı, XII Sene 1981-82.

Bernard Lewis Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev. M.Karatlı, Ankara, 1984

Ebul'ulâ Mardin **Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa**, Istanbul, 1946.

Şerif Mardin **Din ve İdeoloji**, Istanbul, 1983.

Şerif Mardin **İdeoloji**, Ankara, 1982.

Şerif Mardin "Islâmcılık", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** (İletişim)

Şerif Mardin **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri**, Istanbul, 1983.

Ebû'l Hasan el-Maverdî **El-Ahkâmus-Sultaniye**, Çev. A.Şafak, Istanbul, 1976.

Cemil Meriç **Mağaradakiler**, Istanbul, 1978.

Cemil Meriç Umrandan Uygarlığa, Istanbul, 1976.

Ümid Meriç **Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü**, Istanbul, 1975.

Safa Mürsel **Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi**, Istanbul, 1976

Namık Kemâl **Renan Müdafaanamesi (Islâmiyet ve Maarif)**, Yay.M.Fuad Köprülü, Ankara, 1962.

Namık Kemâl **Büyük Islâm Tarihi**, (Sadeleştiren Ihsan Ilgar), Istanbul, t.y.

Namık Kemâl **Cezmi**, (Sadeleştiren Fazıl Yenisey) Istanbul, 1963.

Seyyid Hüseyin Nasr Modern Dünyada Geleneksel İslâm, Çev. S.Barkçin, H.Aslan, Istanbul, 1989.

Nazım Paşa "Nazım Paşa'nın Hatıratı: " Bir Devrin Tarihi", **Cumhuriyet**, 21 Kanunisani 1932 vd.

Recai Galip Okandan "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", **Tanzimat**, Istanbul, 1940.

Ilber Ortaylı Imparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Istanbul, 1983.

Ilber Ortaylı "Tartışmalar ve Açıklamalar", **Uluslararası Midhat Paşa Semineri**, (Edirne 1983), Ankara, 1986.

Çetin Özek Devlet ve Din, Istanbul, t.y.

Mustafa Nihat Özön Namık Kemal ve İbret Gazetesi, Istanbul 1938.

Yılmaz Öztuna "Osmanlı Türkiyesi ve Indonezya", Türk Dünyası Tarih Dergisi, Ağustos, 1987.

Yuriy Asatoviç Petrosyan "Türkiye'nin Toplumsal-Politik Fikirlerinin Tarihinde 1860-70 yıllarındaki Türk Meşrutiyetçilerinin Rolü", VIII Türk Tarihi Kongresi, 3. Cilt, Ankara, 1983.

Yuriy Asatoviç Petrosyan Sovyet Gözüyle Jön Türkler, Istanbul, 1974.

Fazlur Rahman Islâm, Çev. M.Dağ, M.Aydın, Istanbul, 1981.

Edward Said Oryantalizm, Çev. N.Uzel, Istanbul, 1982.

Mehmet Saray "Rusya'nın Asya'da Yayılması" İ.Ü.E.F. Tarih Enstitüsü Dergisi, 1979-1980.

Mehmet Saray Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti Ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775-1875) Istanbul, 1984.

Mehmet Saray "Kaşgar'a Gönderilen Türk Subayları", Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi, 1978-81.

Joseph Schacht Islâm Hukukuna Giriş, Çev. M.Dağ, A.Şener, Ankara, 1986.

Stanford Shaw Osmanlı Imparatorlugu ve Modern Türkiye, Çev. M.Harmancı, 2 Cilt, IStanbul, 1982.

Kelim Sıddıkî Islâmî Hareket, Istanbul, 1988.

Albert Soboul 1789 Fransız İnkılabı Tarihi, Çev. S.Hulusi, Istanbul, 1969.

Ihsan Sungu "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat, Istanbul, 1940.

Server Tanilli Anayasalar ve Siyasal Belgeler, Istanbul, 1976.

Ahmet Hamdi Tanpınar 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 6. Baskı, Istanbul, 1985.

Fevziye Abdullah Tansel Namık Kemal'in Mektupları, 3 Cilt, Ankara, 1967.

Serol Teber Mehmet, Reşat ve Nuri Beyler, Istanbul, 1986.

Hamide Topçuoğlu Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Ankara, 1963.

Tarıh Zafer Tunaya Islâmcılık Cereyanı, Istanbul, 1963.

Bryan S.Turner Marks ve Oryantalizmin Sonu, Çev. H.Çağatay, Istanbul, 1984.

Süleyman Uludağ Islâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Istanbul, 1979.

I.Hakkı Uzunçarşılı "Tunus'un 1881'de Fransa Tarafından İşgaline Kadar Burada Valilik eden Hüseynî Ailesi", Belleten, C. XVIII, Sayı, 72. Ekim 1954.

I.Hakkı Uzunçarşılı "Ali Suavi ve Çırağan Vak'ası", Belleten, C. VIII, No. 29. 1944

Hilmi Ziya Ülken Türkiye'de Çagdaş Düşünce Tarihi, 2. Baskı, Istanbul, 1979 Hilmi Ziya ülken "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", Tanzimat, Istanbul, 1940 Hugh Seton Watson "Milliyetçilik ve Çok Milletli Imparatorluklar", Çev. Y.T.Kurat, Belleten, C. XXVIII, Temmuz 1964, No. 111.

Mukrimin Halil Yinanç "Tanzimat'tan Meşrutiyete Bizde Tarihçilik", Tanzimat, Is-

tanbul, 1940.

Hüseyin G.Yurdaydın **İslâm Tarihi Dersleri**, 2. Baskı, Ankara, 1982.

Hüseyin G. Yurdaydın "Düşünce ve Bilim Tarihi" (1300-1600), **Türkiye Tarihi**, (Yayın Yönetmeni Sina Akşin), II. Cilt, İstanbul, 1988.

OSMANLICA KAYNAKLAR

Abdurrahman Şeref **Tarih Musahabeleri**, İstanbul, 1340.

Abdurrahman Şeref "Ahmet Midhat", **Türk Tarihi Encümeni Mecmuası**, Cüz. 18, 1 Şubat 1328.

Abdurrahman Adil "Ali Suavi ve Efkâr-ı Siyasiyesi", **Hadisat-ı Hukukiye**, II. Tertip, Cüz 12, 12 Teşrinisani 1339/1923.

Abdurrahman Adil "Ali Suavi ve Efkâr-ı Siyasiyesi", **Hadisat-ı Hukukiye**, II. Tertip, Cüz 12, 12 Teşrinisani 1339/1923.

Abidin (Cezayir-i Bahr-i Sefid Valisi) **Alem-i İslâmiyet: Müdafaa**, Darü'l Hilafetü'l Aliye, 1315 Ahmed Hamdi **Hindistan ve Svat ve Efganistan Seyahatnamesi**, İstanbul, 1300.

Ahmet Midhat **Üss-i inkılâb**, Cild-i Evvel, İstanbul, 1294.

Ahmet Midhat **Zübdetü'l Hakayık**, İstanbul, 1295.

Almed Midhat **Müdafaa: Ehl-i İslâmı Nasraniyete Davet Edenlere Karşı Kaleme Alınmıştır**, İstanbul, 1300.

Almed Saib **Abdülhamid'in Evail-i Saltanatı**, Mısır, 1327.

Ali (Basiret Gazetesi Sahib- i İmtiyazı) **İstanbul'da Yarım Asırlık Vaka-yı Mühimme**, Dersaadet, 1325.

Ali Abdürrezzak **İslâmiyet ve Hükûmet**, Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1346/1927.

Ali Suavi **Ali Paşa'nın Siyaseti**, İstanbul, 1325.

Ali Suavi **Hive**, Paris, 1290.

Azimzade Refik Bey **İttihad-ı İslâm ve Avrupa**, Çev. İbrahim Halil, Konstantiniye, 1327.

Bursalı Mehmet Tahir **Osmanlı Müellifleri**, 3 Cilt, İstanbul, 1342.

Bursalı Hoca Tahir Efendi "Ali Suavi", **Hadisat-ı Hukukiye**, II. Tertip, Cüz. 12. Teşrinisani 1339/1923.

Celal Nuri **İttihad-ı İslâm: İslâmın Mazisi, Hali, İstikbali**, İstanbul, 1331.

Ebüzziya Tevfik **Salname-i Hadika**, İstanbul, 1290.

Ebuzziya Tevfik "Süleyman Nazif Beyefendiye", **Mecmua-i Ebüzziya**, C. 9, No 89, Sene 1317.

Esad **İttihad-ı İslâm**, İstanbul, (1873).

Fatma Aliye **Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı**, Dersaadet, 1332.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa Sergûzeşt-i Hayatım, Dersaadet, 1328.

Hasan Hüsni Tuyrani Hûlasa-i Medeniyet-i İslâmiye, Dersaadet, 1304.

Hayreddin Paşa Mukaddime-i Akvemû'l Mesalik Fi Marifetû Ahvale'l Memalik Tercûmesi, Mütercimi: Abdurrahman Efendi, İstanbul, 1296.

Mageman Hive Seyahatnamesi ve Tarih-i Musavver, Ter. Ahmed Efendi, Mustafa Said Bey, Dersaadet, 1292.

Mahmut Celaleddin Paşa Miratû'l Hakikat, Cild-i Evvel, Dersaadet, 1326.

Mehmed Ziya Alem-i İslâm: Açe Tarihi, Konstantiniye, 1317.

Mehmet Atıf Kaşgar Tarihi: Bais-i Hayret Ahval ve Garibesi, Istanbul, 1300.

Midhat Paşa Tabsıra-i İbret: Naşiri: Ali Haydar Midhat, İstanbul, 1325.

Midhat Paşa Memalik-i Osmaniyenin Mazisi, İstikbali, Kahire, 1317.

Milaslı Durmuşzade Hafız Mehmed Sadık, Alemi İslâm: Cihad-ı Ekber, 4. Cilt, İstanbul, 1339-1342.

Charles Mismer Hatırat-ı Alem-i İslâm, Mütercimi Mehmed Rauf, Bursa, 1327.

Mustafa Zihni Paşa İslâm'da Hilafet, Konstantiniye, 1327.

Namık Kemâl Makalat-ı Siyasiye ve Edebiye, Hazırlayan: Ali Ekrem (Bolayır) , İstanbul, 1327.

Namık Kemâl "Hikmetü'l Hukuk", Mecmua-i Ebüzziya, No. 48, 15 C.ahir 1302.

Numan Kâmil İslâmiyet ve Devlet-i Aliye-i Osmaniye Hakkında Doğru Bir Söz, Mütercimi: Seyyid Mehmed Taha, Konstantiniye 1316.

Kânipaşazade Rıfat Hakikat-i Hal Der Def-i İhtiyal, Paris, 1286

Kânîpaşazade Rıfat Hukuk (Hukuk-i Umumiye), İstanbul, 1290

Safvet "Bir Osmanlı Filosunun Sumatra Seferi", TOEM, Cüz 10, 1 Teşrinievvel 1327.

Said Paşa Said Paşa'nın Hatıratı, 3 Cilt, İstanbul, 1328.

Lordhop Stoddard Yeni Alem-i İslâm, Mütercimi: Ali Rıza Seyfi, İstanbul, 1338.

Süleyman Nazif "Süleyman Nazif Beyefendinin Asar-ı Kemâl'e Dair Bir Mektubu", Mecmua-i Ebüzziya, Cilt 10, No. 95, 12 C.evvel, 1329.

Süleyman Paşa Hiss-i İnkılâb, İstanbul, 1326.

Mehmed Süreyya Sicil-i Osmanı Yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmanı, 4 Cilt, İstanbul, 1311

Şemseddin Sami "Hoca Tahsin", Hafta, Cilt . 1, Sayı 6, 27 Şevval 1298.

Şeyh Süleyman Efendi Lûgat-ı Çagatayi ve Türkı Osmanı, Cild-i Evvel, İstanbul, 1298.

(Arminus) Vambery Bir Sahte Dervişin Asya-yı Vusta'da Seyahati, Mütercimi: A.H., İstanbul, 1295

Yusuf Kenan Yavuz Sultan ve İttihad-ı İslâm Siyaseti, t.ve y.y.

Zeki (Malûmat Gazetesi Muharriri) Alem-i İslâmiyet, Şark ve Garb. Konstantiniye, 1317.

YABANCI KAYNAKLAR

Freeland Abbot, "The Transformation of the Jihad Movement", Muslim World, 52, October 1962.

A.Abel "Le Khalife, Présence, Sacrée", Studia Islamica, Vol. VII.

Kamel S.Abu-Jaber "The Millet System in the Nineteenth Century Ottoman Empire", Muslim World, 1967.

Ibrahim Abu-Lughod "The Islamic Influence on Khayr al-Din of Tunis", Essays on Islamic Civilization, (Ed. Donald P.Little), Leiden, 1976.

A.Ahmad "Sayyid Ahmad Khan, Jamal Al-Din Al-Afghani and Muslim India", Studia Islamica, Vol. 55, 1961.

Aziz Ahmad "An Eigteenth-Centruy Theory of the Caliphate", Studia Islamica, Vol. XXVII, 1968.

Aziz Ahmad Studies in Islamic Culture in The Indian Environment, Oxford, 1964.

Aziz Ahmad Islamic Modernism in India and Pakistan (1857-1964), London, 1967.

Rafiüddin Ahmad "Moslem Vivew of the Panislamic Revival", Nineteenth Centruy, XLII, October 1897.

Engin Deniz Akarlı The Problems of External Pressures Power Struggles and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdülhamid II (1876-1909): Origins and Solutions, (yayınlanmamış doktora Tezi), Princeton, May, 1876.

Ali Haydar Midhat The Life of Midhat Pasha, London, 1903.

Ali Haydar Midhat Souvenir de mon Exil Volontaire, Ceneve, t.y.

David E.Apter The Politics of Modernization, Chicago, 1965.

David E.Apter "Introduction: Ideology and Discontent", Ideology and Discontent, New York, 1964.

Thomas W.Arnold The Caliphate, Oxford, 1924.

Douglas E.Ashford "Contradictions of Nationalism and Nation-Building in the Muslim World", M.E.J., Vol. 18, No. 4, Autumn 1964.

Aziz al Azmeh "Islamic Studies and the European Imagination", Islamic Culture, Vol. LXI, No 1, January 1987.

A.Al-Baghdadi "Al-Mawardi's Contrubition to Islamic Political Thought", Islamic Culture, Vol. LVIII, No. 4, October 1984.

M.A.Bari "A Nineteenth-Century Muslim Reform Movement", In Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R.Gibb, ed. George Makdisi, Leiden, 1965.

V.V. Barthold "Caliph and Sultan", Islamic Quarterly, 7 (1963).

C.H.Becker "Panislamismus", Islamstudien, Vol. II, Leipzig 1924-1932.

Reinhard Bendix "The Age of Ideology", Ideology and Discontent, ed. David Apter, New York, 1964.

Alexandre Benningsen "Panturkism and Panislamism in History and Today", Central Asian Survey, 1983.

C.C.Berg "The Islamisation of Java", Studia Islamica, Vol. IV.

Niyazi Berkes The Development of Secularism in Turkey, Montreal, 1964.

Leonard Binder "Pakistan and Modern Islamic Nationalist Theory", Part II, M.E.J., Winter, 1958, Vol. 12, No. 1.

Wilfred Scawen Blunt The Future of Islam, London, 1882,

Stuart E. Brown "Modernism, Association and Pan-Islamism in the Thought of Ali Bash Hanbah", Essays on Islamic Civilisation, ed. Donald P.Little, Leiden, 1976.

Edward G.Browne "Pan-Islamism", In Lectures on the History of the Nineteenth Century, Ed.F.Kirkpatrick, Cambridge, 1904.

G.Wyman Burry Pan-Islam, London, 1919.

Friedeman Büttner (ed.) Reform und Revolotion in der Islamischen Welt, München, 1971.

R.L.Chambers "The Education of a Nineteenth Century Ottoman Alim: Ahmed Cevdet Pasha", I.J.M.E.S., 3, 1973.

William L.Cleveland "Sources of Arab Nationalism: An Overview", M.E.R., Spring 1979, VOL. XI, NO. 3.

R.H.Davison "Westernized Education in Ottoman Turkey", M.E.J., Vol. 15, No. 3, Summer 1961.

R.H.Davison "Turkish attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", American Historical Review, LIX, 1953-54.

R.H.Davison "The Question of Fuad Pasha's Political Testament", Belleten, C. XXIII, No. 89, 1959.

Roderic H.Davison Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876, New York, 1973.

Karl Deutsch Nationalism and Social Communications, New York, 1953.

Robert Deverux "Süleyman Pasha's "The Feeling of the Revolution", "M.E.S., January 1979, Vol. 15, No. 1,

Mary Douglas "The Effects of Modernization on Religious Change", Deadalus, Winter 1982

J.T.Von Eckardt "Panislamismus und Islamitische Mission", Deutsche Rundschau, XCVIII, 1899.

Naimur Rahman Farooqi "Pan-Islamism in the Nineteenth Century", Islamic Culture, Vo. LVII, No. 4, October 1983.

A.M.Farsakh "A Comparision of the Sunni Caliphate and the Shi-i Imamate", The Muslim World, Vol. LIX, No. 2, April 1969.

Carter V. Findley "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East", Studia Islamica, Vol LV, (II-Vol. LVI), 1981.

Lois E.Frechtling "Anglo-Russian Rivalry in Eastern Turkestan, 1863-1881", Jour

nal of Royal Central Asian Socety, XXVII, 1939.

Clifford Geertz **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia**, Chicago, 1971.

Clifford Geertz "Ideology as a Cultural System", **Ideology and Discontent**, Ed. David Apter, New York 1964.

Ernst Gellner **Muslim Society**, Cambridge, 1985.

H.A.R. Gibb **Modern Trends in Islam**, New York, 1972.

H.A.R. Gibb **Mohammedanism**, New York, 1955.

H.A.R. Gibb "Al-Mawardi's Theory of the Khilafah", **Islamic Culture**, II, 1937.

H.A.R. Gibb "The Heritage of Islam in the Modern Worl", **I.J.M.E.S.**, I, 1970.

Arthur Goldschimidt "The Colonial Period", **Islam**, Ed. Marjorie Kelly. New York, 1984.

G.E. Von Grunebaum **Islam**, London, 1955.

G.E. Grunebaum "The Spirit of Islam as Shown in its Literature", **Studia Islamica**, 1953.

G.E.Grunebaum **Modern Islam: The Search for Cultural Identity**, Berkely, 1962.

A.Halim "Russo-Turkish War of 1876-77 and the Muslims of Bengal", **VI Türk Tarih Kongresi**, 1961 (1967)

Sylvia G.Haim (Ed.) **Arap Nationalism: An Anthology**, Berkeley, 1974.

Ahmad Hasan "Modern Trends in Ijma", **Islamic Studies**, Vo. XII, June 1973, No. 2.

Carlton J.H.Hayes **Nationolism: A Religion**, New York, 1960.

Alf Andrew Heggoy "The Origins of Algerian Nationalism in the Colony and in France", **The Muslim World**, Vol. LVIII, No. 2, April, 1968.

P.M.Holt, A.K.S.Lambton **The Cambridge History of Islam**, New York, 1977-78.
and Bernard Lewis

Georges F.Hourani "The Basis of Authority Consensus in Sunnite Islam", **Studia Islamica**, Vol. XXI, 1965

S.P. Huntington "Conservatism as an Ideology", **American Political Science Review**, Vol. LI, No. 2, June 1957.

Halil Inalcık "Islam in the Ottoman Empire", **Cultura Turcica**, Vol. V-VII, 1968-1970.

R.Israeli "The Muslim Revival in 19 th Century China", **Studia Islamica**, Vol. XLIII, 1976.

F.Kazemzadeh "Pan Movements", **I.E.S.S.**, VOL, 11-12. 1972.

Nikki R. Keddie "Symbol and Sincerity in Islam", **Studia Islamica**, Vol XLX, 1964.

Nikki R. Keddie "Pan-Islam as Proto-Nationalism", **Journal of Modern History**, 41, No. 1, March 1969.

Nikki R. Keddie **Sayyid Jamal al-Din al Afghani: A Political Biography**, Berkeley, 1972.

Elie Kedourie **Afghani and Abduh**, London, 1966.

Elie Kedourie **Nationalism**, London, 1961.

Le Général Khéréddine **Reformes Nécessaires aux Etats Musulmans**, Paris, 1868.

Singh Khushwant "Pax Islamica (A Study of Pan-Islamic Movements)", **Journal of the Panjab Universty Historical Society**, 9, 1946

Hans Kohn **Nationalism: its Meaning and History**, London, 1955.

Hans Kruse "The Develeopment of the Concept of Nationality in Islam", **Studies in Islam**, Vol. II, January 1965

Ercüment Kuran "The Impact of Nationalism on the Turkish Elite in the Nineteenth Century", **Beginings of Modernization in the Middle East**, ed. W.R. Polk and R.L.Chambers, Chicago, 1968.

Akdes Nimet Kurat "Tsarist Russia and the Muslims of Central Asia", **The Cambridge History of Islam**, ed. P.M.Holt, Vol. I, London, 1970.

A.K.S. Lambton "Islamic Political Thought", **The Legacy of Islam**, Ed. Joseph Schacht, Second ed. London, 1974.

A.K.S. Lambton "A Nineteenth Century View of Jihad", **Studia Islamica**, Vol. XXXII, 1970.

Jacob M. Landau The Political of Pan-Islam: Ideology and Organization Oxford, 1990

Ira M. Lapidus "The Seperation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," **I.J.M.E.S.**, 6, 1975.

Aharon Layish The Contribution of Modernist to the Secularisation of Islamic Law", **M.E.S.**, Vol. 14, No. 3, October 1978.

Dwight E.Lee "The Origins of Pan-Islamism", **American Historical** Review, January 1942.

David Lelyveld "Disenchanment of Aligarh", **Die Welt des Islams**, Band XXII, 1982 (1984).

Bernard Lewis "The Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century: A Review (of R.H. Davison, Reform in the Ottoman Empire), **M.E.S.**, I, 1965.

Bernard Lewis "Ali Pasha on Nationalism", **M.E.S.**, 10, 1974.

Bernard Lewisw **The Middle East and the West**, New York, 1968.

Şerif A. Mardin **The Genesis of Young Ottoman Thought**, Princeton, 1962.

Şerif Mardin "A Note on the Transformation of Religious Symbols in Turkey", **Turcica**, Tome XV!, 1984.

Şerif Mardin "Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey", **Comparative Studies in Society and History**, Vol. III, 1960-61.

Şerif Mardin "The Mind of the Turkish Reformer 1700-1900", **The Western Humanities Review**, XVI, 1960

E. Marmorstein "Religous Opposition to Nationalism in the Middle East", **International Affairs**, XXVIII, 1952.

Menahem Milson "The Elusive Jamal al Din al Afghani", The Muslim World, Vol. LVII, No. 4, October 1968.

Timothy Mitchell Colonising Egypt, Cambridge, 1988.

Andres David Mordtmann Stambul und das Moderne Türkhentum, 2 Cilt, Leipzig, 1878.

David Morison "Shamil: New Documents and Correspondence" Central Asian Survey, Vol. 4, No. 4, 1985.

F.M.Najjar "Democracy in Islamic Political Philosophy", Studia Islamica, Vol. LI, 1980.

C.A.O. Nieuwenhuijze "The Ummah-An Analytic approach", Studia Islamica, Vol. X

K.A.Nizami "Socio-Religious Movements in Indian Islam (1763-1898)", Islamic Culture, Vol. XLIV, No. 3, July 1970.

Rudolph Peters "Religious Attitudes Towards Modernization in the Ottoman Empire", Die Welt des Islams, Band XXVI, 1986

Rudolph Peters Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History, 1979.

William R.Polk, (ed.)

Richard L.Chambers Beginnings of Modernization in the Middle East the Nineteenth Century, Cicago, 1968.

Fazlur Rahman "Revival and Reform in Islam", The Cambridge History of Islam, Vo. II, London, 1970.

Fazlur Rahman "The Impact of Modernity on Islam", Islamic Studies, Vol. V, No. 2, June 1966.

Fazlur Rahman "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", I.J.M.E.S., I, 1970.

Fazlur Rahman Islam and Modernity, Chicago, 1982.

Antony Reid "Nineteeth Century Pan-Islam in Indenosia and Malaysia", The Journal of Asian Studies, Vol. XXVI, No. 2, February 1967.

E.I.J. Rosenthall "Politisches Denken im Islam: Kalifatstheorie und Politische Philosophie" Saeculum, 23, 1972

E.I.J. Rosenthall "Some Reflections on the Seperation of Religion and Politics in Modern Islam", Islamic Studies, Vol. III, September, 1964

Oliver Roy "Fundamentalism, Traditionalism and Islam", Telos, No. 65, Fall 1985

WAdad al Qadı "The Term Khalifa in Early Exegetical Literature", Die Welt Des Islams, XXVIII, 1988.

Muhammad Sadıq "The Ideological Legacy of the Young Turks", International Studies, Vol. 18, Number 2, April-June 1979.

Ruben Safrastjan "Ottomanism in Turkey in the Epoch of Reorms", Etudes Balkaniques, No. 4, 1988.

Joseph Schacht (ed.) The Legacy of Islam, London, 1974

Reinhard Schulze "Die Politisierung des Islam im 19. Jahrhundert", **Die Welt Des Islams**, Band XXII, 1982.

Giovanni Sartori "Politics, Ideology and Belief Systems", **American Political Science Review**, Vol. LXIII, Marc 1969

Shaikh Mushir Hosain Kıdwai **Pan-Islamism**, London, 1908,

William E. Shepard "Islam and Ideology, Towards a Typology", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 19, August 1987.

Edward Shils "Ideology", **Encyclopedia of Social Sciences**, Vol. 5-6.

Ram Lakhan Shukla **Britain, India and The Turkish Empire (1853-1882)**, New Delhi, 1973.

Mazheruddin Sıddıqi "Intellectual Bases of Muslim Modernism-I", **Islamic Studies**, Vol. IX, June 1970, No. 2.

Mazheruddin Sıddıqi "Islamic Modernism", **Islamic Studies**, Vol. XII, No. 3, September 1973.

Mazheruddin Sıddıqi "General Characteristics of Muslim Modernism", **Islamic Studies**, Vol. IX, No. 1, March 1970.

Antony D. Smith **The Concept of Social Change**, London, 1973.

Grace Martin Smith "The Özbek Tekkes of Istanbul", **Der Islam**, Band 57, Heft 1, 1980.

Wilfred Cantwell Smith **Islam in Modern History**, New York, 1957.

Donald Eugene Smith **Religion and Political Development**, Boston, 1970.

B.Spulder "Central Asia from the Sixteenth Century to the Russian Conquests", **The Cambridge History of Islam**, Vol. 1, London, 1970.

Bassam Tibi **Arab Nationalism**, Ed. and Traslated M.F. Sluglett and P.Sluglett. London, 1981.

Bassam Tibi "Islam and Modern European Ideologies", I.J.M.E.S., No. 18, 1986.

A. Toynbee "The Ineffectiveness of Pan Islamism", **A Study of History**, Oxford, 1979.

H. (Arminius) Vambery "Pan-Islamism", **The Nineteenth Century**, LX, October 1906.

Herman Vambery **Der Islam im Neunzehnten Jahrhundert**, Leipzig, 1875.

H.(Arminius) Vambery "Freiheitliche Bestrebungen im Moselmischen Asien", **Deutsche Rundschau**, 77/1, 1893.

John O. Voll "Muslim Responses to Colonialism", **Islam**, ed. Marjorie Kelly, New York, 1984.

K.Vollers "Über Panislamismus", **Preussische Jahrbücher**, CXVII, July 1904.

Mikhail Volodarsky "Persia and the Great Powers 1856-1869" M.E.S., Vol. 19, No. 1, January 1983.

Behdjet Wahby Bey "Pan-Islamism", **Nineteenth Century**, LXI, May 1907.

Dennis Walker "Mustafa Kamil's Party: Islam, Pan Islamism and Nationalism",

Dizin

A

Abdullah Cevdet 21
Abdurrahman Zahir Efendi 163-165
Abdülaziz 33, 58, 80, 81, 127, 175, 176, 184, 188dn, 282
Abdülhamid 33, 91, 154dn, 175-77, 181dn, 183, 193, 262, 279, 280-282
Abdülhay Efendi 154
Abdülmecid 61dn, 65
agora 44
Ahmed Faris Şidyak 192
Ahmed Midhat Efendi 91, 95, 136, 217, 229, 230-232, 261-263, 266, 269
akültürasyon 25
Âli Paşa 82, 83, 103, 104, 128, 279
Ali Suavi 70, 74, 76, 78, 79, 81, 83, 85, 86, 93-95, 107, 108, 113, 114, 116, 118-121, 124, 128, 133, 135, 139, 184, 185, 258, 264, 267, 274, 275, 277
Asr-ı saadet 76, 101, 115, 182, 241
aydınlanma düşüncesi 26, 47, 48, 268

B

Basiret Gazetesi 165-167, 190, 192, 193, 208, 211, 213, 214, 217-220, 222, 225-229, 232-234, 257, 260
Bedir Gazetesi 217, 232, 233
Bekir Efendi 152
biat 122, 123, 272

C

Celalüddin Devvani 73dn.
Cema'a 172
Cemaleddin Afgani 34-37, 100, 248, 281
Cengiz Yasası 139
Ceride-i Havadis 54, 60dn.
Cevdet Paşa 58, 66, 67, 73, 74, 131, 132, 136, 153, 156-158, 175, 254, 255, 258, 264
Ceza Kanunnamesi 72, 73

Civan Türk 91
Cizye 62, 65
Coğrafya-yı İslâm Cemiyeti 223
Comte 48

D

Daily Telegraph 40
darü'l İslâm 62
darü'l Harb 62, 87
Devir-Bedir Gazetesi 215
Didon Arif 75, 127

E

Ebüzziya Tevfik 141
El Cevaib 192, 193, 204, 205
Esad Efendi 208, 209, 226, 234-237, 242, 266

F

Fazlur Rahman 25
Fetava-yı Mekkiye 126
Fuad Paşa 80, 86

G

Gazali 137, 172
Gülhane Hattı 63, 64dn.
Gülşensaray Gazetesi 260
Gürci Şerif Efendi 112dn.

H

Hadika Gazetesi 215
Hafta Mecmuası 223
Hakayuku'l Vekâyi 170, 215, 229
halk egemenliği 116, 118, 120, 253
Hazine-i Evrak Mecmuası 258
Hürriyet Gazetesi 70, 71, 7, 80, 81, 83, 84, 87, 90, 91, 98, 101, 183, 184, 201, 202, 204, 206, 208, 225, 238, 257, 265
hüsn ü kubh 134

I

Islahat Fermanı 57, 60, 65, 66, 68, 69, 145, 179

İ

İbn Haldun 110, 173, 186dn, 257
İbn Rüşd 137
İbn Teymiyye 173
İbret 138, 140, 207, 215, 239, 255, 260
İhya-yı İslâm Cemiyeti 220-223, 226
İnkılâb Gazetesi 56, 71, 80, 81, 89-91, 98dn.
İttihadü'l müslimîn 40
İttihad Gazetesi 136, 242dn, 252, 263
İzzet Mehmed Paşa 64

K

Kadı Beyzavî 126
Kamus-ı Türkî 259
Kanipaşazade Rıfat Bey 84-86, 95, 127, 137, 138, 141, 258, 259
Kanun-ı Esasî 111, 180, 181, 266, 278
kelâm 30
Kevkeb-i Şarkî Gazetesi 82
Kıbrıslı Mehmed Paşa 66
kuvvetler ayrılığı 121

L

The Levant Herald 166-168, 192
La Liberté 202

Locke 137
Lütfi Paşa 174, 186 dn.

M

Mahmud Celaleddin Paşa 210, 240, 258
Mahmud Nedim Paşa 232
Makkarî 175
Maverdi 186dn.
Mecelle 72, 75, 128, 138
Meclis-i Âli 114
Mehmed Bey 88dn, 127
Mehmed Emin Bahadır Han 188dn.
Meşrutiyet 33, 227
meşveret 102, 105, 107-110, 112, 116, 117, 272
mezalim mahkemeleri 73, 74
Midhat Paşa 112dn, 181, 232, 233
Montesquieu 86, 139, 140-142
Muhammed Abduh 100
Muhbir Gazetesi 71, 74, 78-80, 84, 90, 91, 107, 108, 124, 267
Muhiddin Efendi 112dn.
Murad V 175, 176dn.
Mustafa Fazıl Paşa 77, 98
Musurus Paşa 83, 84
mutezile 131, 133, 134, 136
Müctebâ 83
Münif Paşa 43, 91, 269
Mütevekkil 174

N

Nadir Şah 205
Namık Kemâl 56-59, 69, 73-77, 80, 85, 86, 88dn, 91, 95, 98, 100, 110, 111, 116-119, 121, 123, 128, 132, 137, 139-142, 162, 186, 207, 223-225, 230, 235, 238, 239, 252, 253, 257, 260, 265, 266, 274, 275, 277
Namık Paşa 112dn.
Nakşibendi tarikatı 151
Nehrü'l Faikî 83
Nizamiye Mahkemeleri 73
Nomokrasi 20
Nuri Bey 88dn, 137-140, 255, 256

O

oryantalizm 38
osmanlıcılık 52
Osman Paşa 178

P

pan cermenizm 40, 41, 198
pan europanizm 200
pan ottomanizm 210, 211
pan slavizm 40, 41, 198, 200, 210, 211, 256
Paris Anlaşması 65, 66, 69, 192
Paris Komünü 88dn.
Pertev Efendi 152

R

Ratıp 90
Renan 49
Reşad Bey 88dn.
Reşid Paşa 66dn, 67dn, 156, 157
Rousseau 275
Ruzname-i Ceride-i Havadis 215, 228

S

Sadık Hoca 87
Sadüddin Efendi 174
Said-i Nursî 94

selefiye 30
Selim II 149, 163
Seyyid Ahmed Han 100
Seyyid Emir Ali 100
Sieyès 250
stoacılar 132, 136
Süleyman Efendi 153, 154, 157
Süleyman Nazif 100dn, 274
Süleyman Şah 148, 156

Ş

şafii 133, 134
Şah Muhammed İshak 189
Şah Veliyullah 189
Şemseddin Sami 259
Şerif Abdülmuttalib 175
Şerif Ali 152
Şeyh Ahmed 67, 68dn.
Şeyh Şamil 147, 157
Şinasi 60, 91, 92, 369, 273
şura 102, 107, 108, 110, 118, 272
Şura-yı Devlet 79dn.

T

tabiî hukuk 133-135
Taha Safüiddin 152
Tahsin Hoca (Hoca Tahsin Efendi) 36dn, 43, 91, 92, 223
Takvim-i Vekâyî 54, 60
Tanzimat 51, 52, 53, 63, 72, 74, 75, 88, 130, 179, 242, 256, 279
Tanzimat Fermanı 51, 57, 58
tasavvuf 16, 30
Tasvir-i Efkâr 85
Terakki Gazetesi 55, 104
Tercüman-ı Ahval 60
Ticaret kanunnamesi 73
Timurtaşî 83
Tunuslu Hayreddin Paşa 102, 103dn, 104-107, 132, 136, 214dn.
La Turquie 166
Türkistanın Erbab-ı Şebabı 91

U

Ulûm Gazetesi 44, 81, 84, 98dn, 107, 113, 118, 125, 133, 185
union Islamique 40
unity of Islam 40

V

vahdet-i imamet 122
Vatan yahut Silistre 44
Volney 137
Voltaire 141

Y

Yakup Bey 14, 155, 157, 159, 161, 165
Yakup Han Töre 155
Yavuz Selim 174, 175, 183, 205
Yunan Felsefesi 49

Z

Ziya Paşa 41dn, 68-70, 79, 80, 84, 86, 91, 98, 112dn, 124, 128, 139, 157, 183
Ziya Gökalp 21, 73, 180

İslâmcılığın Doğuşu, modern bir ideoloji olarak İslâmcılığın doğum evresini ele alıyor. Bu evre, Tanzimat'ın son dönemi: Aydınların İslâmiyet, millet fikri ve milliyetçilik, Batı/ Batıcılık arasında savrularak Osmanlı'yı -devleti- kurtaracak formülü ya da sentezi aradıkları dönem. Bu arayış içinde İslâmiyet geleneksel varoluş halinden sıyrılarak bir siyasî ideolojiye dönüşüyor. Bu dönüşüm sırasında, milliyetçilik, Osmanlıcılık ve Batıcılık cereyanları ile zaman zaman çatışıyor zaman zaman eklemleniyor, bu ilişkileriyle birlikte kendine geniş ve kalıcı bir etki alanı açıyor. Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*'nda Tanzimat döneminin kaynakları ve düşünce dünyası içinde bu dönüşüm ve etkileşim sürecini inceliyor. Bu arada, Tanzimat döneminin önemli düşünür ve yazarlarının İslâm ve İslâmcılık hakkındaki yaklaşımları aktarılıyor; başta Namık Kemal olmak üzere pek çok ünlü isme onyıllardır resmî tarih kaynaklarınca atfedilen imajların aslı-esası sorgulanıyor. *İslâmcılığın Doğuşu*, özgül konusu yanında, Tanzimat'ın düşünce iklimini ve Tanzimat aydınının durumunu anlamak için de kaynak kitap n

220000

İLETİŞİM YAYINLARI 152 • ARAŞTIRMA/İNCELEME DİZİSİ 29 • ISBN 975-470-181-4